

INSTYTUT ARCHEOLOGII I ETNOLOGII
POLSKIEJ AKADEMII NAUK

ETNOGRAFIA POLSKA
LXIV

Zeszyt 1-2

Warszawa
2020

REDAKTOR: JOANNA MROCKKOWSKA

ZESPÓŁ REDAKCYJNY: Maria Dębińska, Łukasz Smyrski

CZŁONKOWIE RADY REDAKCYJNEJ:

Juraj Buzalka (Słowacja), Dagnosław Demski, Joachim Otto Habeck (Niemcy),
Agnieszka Halemba (Niemcy/Polska), Iwona Kabzińska, Wojciech Lipiński, Janusz Mucha,
Wiaczesław Stepanow (Mołdawia)

RECENZENCI ARTYKUŁÓW W 2020 ROKU:

Janusz Barański, Karolina Bielenin-Lenczowska, Anna Brzezińska, Zuzanna Bogumił,
Hanna Bojar, Tarzycjusz Buliński, Piotr Cichocki, Katarzyna Górniak, Lidia Guzy,
Paweł Ładykowski, Anna Malewska, Lech Mróz, Iwona Kabzińska, Marcin Kafar, Rafał Kleśta,
Ewa Kopczyńska, Magdalena Kozyra, Katarzyna Król, Aleksandra Krupa-Ławrynowicz,
Inga Kuźma, Adam Pomieciński, Magdalena Radkowska-Walkowicz, Filip Rogalski,
Michał Rydlewski, Justyna Straczuk, Zbigniew Szmyt, Sławoj Szynkiewicz, Magdalena Ślusarczyk,
Natalia Świdzińska, Patryk Wasiaś, Anna Wiczorkiewicz, Magdalena Żadkowska

Adres Redakcji: Al. Solidarności 105, 00-140 Warszawa

E-mail: joanna.mrockkowska12@gmail.com

<http://journals.iaepan.pl/ep>

Konceptcja okładki: Iwona Kabzińska

Autor projektu grafiki na okładce: Rafał Śmiałecki

Redakcja tomu: Maria Dębińska, Joanna Mrockkowska, Łukasz Smyrski

Korekta: Maryla Broda, Redakcja i Autorzy

Tłumaczenie artykułów autorstwa Marka Krajewskiego, Marty Skowrońskiej,
Łukasza Smyrskiego, Joanny Zalewskiej: Michelle Granas

Etnografia Polska © Copyright 2020 by the Institute of Archaeology and Ethnology
Polish Academy of Sciences. All articles in this volume are published in an open-access
under the CC BY 4.0 license (<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/legalcode.pl>).

“Przygotowanie i wydanie czasopisma *Etnografia Polska* w latach 2019 i 2020
w wersji drukowanej i udostępnienie na platformie OJS” – zadanie finansowane
w ramach umowy 651/P-DUN/2019 ze środków Ministra Nauki i Szkolnictwa Wyższego
przeznaczonych na działalność upowszechniającą naukę.



Ministerstwo Nauki
i Szkolnictwa Wyższego

Etnografia Polska is regularly indexed/abstracted in the *International Bibliography of the Social Sciences*, *International Bibliography of Book Reviews of Scholarly Literature*, *Anthropological Index Online*, *Central European Journal of Social Sciences and Humanities*, *Bibliografia Etnografii Polskiej*, *European Reference Index for Humanities (ERIH)* and *SCOPUS*.

Printed in Poland

PL ISSN 0071-1861

DOI: 10.23858/EP64.2020

Skład: Zakład Wydawniczy Letter Quality, tel. 607 217 879

SPIS TREŚCI

Od Redakcji	5
-------------------	---

RUBRYKA SPECJALNA

Rozmowa z Profesor Iwoną Kabzińską – Joanna Mroczkowska i Łukasz Smyrski	7
--	---

ARTYKUŁY

Kabzińska Iwona – O krajobrazie/pejzażu dźwiękowym i relacji natura–kultura	25
On Soundscapes and the Relation Between Nature and Culture	43
Smyrski Łukasz – Sacred Mountains in the Context of the Modern Nation: The Political Dimension of the Landscape in Mongolia	45
Nózka Marcjanna – Postawy wobec zamieszkiwanej przestrzeni i mobilność mieszkańców miejskich enklaw biedy w Polsce	61
Spatial Attitudes and Mobility of the Inhabitants of Urban Enclaves of Poverty in Poland	83
Wierciński Hubert – O zastosowaniu elementów etnografii przedtekstowej w badaniu instytucji opieki medycznej	85
Possibilities for a Pretextual Ethnography in the Study of Healthcare Institutions	106
Straczuk Justyna – “I Still Remember This Taste”. Senses and Emotions in Perceiving Cultural Change	107
Wasiaś Patryk – Czy Neuromancer lubi Wodnika Szuwarka? Ziny komputerowe i kapitał subkulturowy polskiej młodzieży w okresie transformacji ustrojowej	125
Does Neuromancer Like Wodnik Szuwarek? Computer Zines and Subcultural Capital of Polish Youth in the Time of Political Transformation	139
Dziubata Karolina – Fryzura jako społeczno-kulturowy komunikat niewerbalny. Studium przypadku dredów w Polsce	141
Hairstyle as a Socio-Cultural Means of Nonverbal Communication. A Study of Dreadlocks in Poland	154
Wierucka Aleksandra, Lidzbarski Tomasz – Between Oil and Tourism – Huaorani Youth’s Plans for the Future	155
Kaczmarek-Subramanian Alina – Caste and Ethnicity in South India: A Case Study of the Konkani People in Kochi	171

TECHNOLOGIES IN THE PRACTICES OF DAILY LIFE – SPECIAL THEMATIC SECTION

Zalewska Joanna, Skowrońska Marta – Technologies in the Practices of Daily Life: Introduction	193
Skowrońska Marta – Why Do We Have to Turn on This Washing Machine? The Processes of Domesticating Household Technology – Situations of Resistance	197
Zalewska Joanna – “And it All Happened in Our Lifetime” – Progress and Comfort: The Meaning of Technology Domestication Practices	219
Krajewski Marek – Our Houses are Ever More Crowded... The Consequences of the Sonification of Technology	245

ARTYKUŁY RECENZYJNE, RECENZJE

Olga Linkiewicz, <i>Lokalność i nacjonalizm. Społeczności wiejskie w Galicji Wschodniej w dwudziestoleciu międzywojennym</i> , TAIWPN Universitas, Kraków 2018, ss. 362 – Wojciech Lipiński	259
Kyunney Takasaeva (Künnej Takaahaj), <i>Jakuckie prace Wacława Sieroszewskiego i zmiany kulturowe narodu Sacha</i> , Wydawnictwo DiG, Warszawa 2020, ss. 306, fotografie – Wojciech Lipiński	264
Grażyna Legutko, „Wyrosłam na Rosjankę...”: historia Marii – jakuckiej córki Wacława Sieroszewskiego – w świetle jej listów do ojca i innych dokumentów, Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, Wrocław 2019, ss. 260 – Iwona Kabzińska	269
Tomasz Rakowski, <i>Przepływy, współdziałania, kręgi możliwego. Antropologia powodzenia</i> , Fundacja Terytoria Książki, Gdańsk 2019, ss. 360, ilustracje – Łukasz Smyrski	273
Magdalena Lubańska, <i>Praktyki lecznicze w prawosławnych monasterach w Bułgarii. Perspektywa antropologii (post)sekularnej</i> , Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2019, ss. 364, fotografie – Agnieszka Halemba	277

NEKROLOGI

Myślała uniwersytetem. Wspomnienie o profesor Zofii Sokolewicz (1932–2020) – Lech Mróz	281
Krystyna Małkowska (1921–2020), Wspomnienie – Jolanta Kowalska	287
Tak wiele pozostało... Prof. dr hab. Wanda Paprocka (5 czerwca 1931 – 23 sierpnia 2020) – Iwona Kabzińska	292
Wspominając Ludwika, czytając Stommę (1950–2020) – Jerzy S. Wasilewski	297
Informacja dla autorów	303

Od Redakcji

Ukazanie się 64 tomu *Etnografii Polskiej* ma dla nas szczególne znaczenie. Zbiega się w czasie z przejściem na emeryturę Profesor Iwony Kabzińskiej, której go dedykujemy. Dla zespołu redakcyjnego jest to ważny moment, gdyż związki Pani Profesor z czasopismem od wielu lat są bliskie. Można powiedzieć, że to właśnie Ona tworzyła inspirujący i przyjazny klimat, który przyciągał kolejne pokolenia autorów współpracowników.

Iwona Kabzińska rozpoczęła pracę w *Etnografii Polskiej* w 1982 roku, przejmując obowiązki redakcyjne po Krystynie Małkowskiej. W latach 1998–2007 była redaktor naczelną, zastępując na tym stanowisku Wandę Paprocką. Od samego początku uczestniczyła w powstawaniu kolejnych numerów. Jak opowiada w zamieszczonym w tym tomie wywiadzie, „praca w Redakcji łączyła się z radością tworzenia, poczuciem współudziału w powstawaniu kolejnych numerów i tomów”. W żmudnym procesie przygotowania artykułów do publikacji ogromną rolę odgrywały Jej: rzetelność, poświęcenie dla innych, ogromna dbałość o kulturę języka. W kontaktach z autorkami i autorami zawsze cechowały ją wiedza, delikatność i kultura osobista. Zaufaniem, serdecznością i wsparciem obdarzała również kolejnych redaktorów naczelnych pisma: Jarosława Derlickiego i Joannę Mroczkowską, którzy będą Jej zawsze ogromnie wdzięczni.

Jeżeli mielibyśmy wybrać słowa, które najlepiej oddają osobę redaktor Kabzińskiej, to byłyby to wrażliwość, słowność i praca. Wrażliwość, która pozwala widzieć świat szerzej i bogaciej, ale, co najważniejsze, jest też postawą wobec drugiego człowieka – z ogromnym szacunkiem, z delikatnością wobec jego uczuć, ze zrozumieniem, umiejętnością widzenia tego, co często dla innych niedostrzegalne. Słowność, będącą zobowiązaniem wynikającym z obietnicy danej drugiej osobie, ale którą też można rozumieć szerzej i odnieść do pracy w redakcji jako podejście, gdzie każde słowo, zapisane i wypowiedziane jest postrzegane jako ważne. I praca – wielokrotne lektury tekstów, mozolne poprawianie, szczegółowa dbałość nie tylko o każdy przecinek, ale również o każdą zawartą w artykule myśl, tak aby artykuł precyzyjnie oddał to, co autorka czy autor pragnęli wypowiedzieć. Ten rodzaj troski o artykuł i jego autora przejawiany przez Iwonę Kabzińską chcielibyśmy utrzymać w kolejnych latach pracy zespołu redakcyjnego.

W artykule jubileuszowym z okazji sześćdziesięciolecia *Etnografii Polskiej* Profesor Kabzińska pisała, że „Twórcy czasopisma pragnęli, by stało się ono miejscem integrującym środowisko, otwartym na współpracę z wszystkimi polskimi placówkami prowadzącymi badania etnograficzne i przedstawicielami innych dyscyplin”¹. Postulat

¹ Iwona Kabzińska, 2016, Jubileusz sześćdziesięciolecia *Etnografii Polskiej*. Kontynuacja początkowych założeń – nowe nurty i tematy – pytania i refleksje, *Etnografia Polska*, t. 60, z. 1–2, s. 7–26.

ten był przez lata realizowany między innymi dzięki Jej zaangażowaniu, zapraszała bowiem do współpracy przedstawicieli różnych ośrodków, była otwarta na autorów z różnych środowisk; zachęcała także do publikacji młodych i mało jeszcze doświadczonych etnografów i etnografki. Niewątpliwie obecna pozycja *Etnografii Polskiej* na mapie antropologicznych czasopism w kraju jest w dużym stopniu pochodną pracy Iwony Kabzińskiej.

Decyzję Pani Profesor o odejściu na emeryturę przyjmujemy z żalem. Wiemy, że będzie nam brakowało codziennych rozmów na trzecim piętrze w pokoju 305: etnografii i o życiu. Stąd wziął się pomysł długiego wywiadu, aby Czytelniczki i Czytelnicy *Etnografii Polskiej* mogli uczestniczyć w takiej rozmowie. Odbyła się ona w niecodziennych okolicznościach, gdyż pandemia Covid-19 i ograniczenia z nią związane uniemożliwiły nam bezpośrednie spotkanie. Padły w niej słowa, które chcemy odnieść także do naszego czasopisma: „Bardzo ważna jest dla mnie atmosfera życzliwości. Cenię sobie również poczucie przynależności do zespołu, przyjazne relacje międzyludzkie, akceptację, zrozumienie”. Postulat zespołowej i życzliwej współpracy będziemy starali się kontynuować w redakcji *Etnografii Polskiej*.

Droga Pani Profesor, dziękując za lata naszej współpracy, liczymy na Pani wsparcie i przychyłność.

Joanna Mroczkowska, Maria Dębińska, Łukasz Smyrski

ROZMOWA Z PROFESOR IWONĄ KABZIŃSKĄ

Jaki był początek Pani przygody z etnografią? Kto lub co miał/miało na to wpływ? Czy to był przypadek?

Nie wierzę w przypadki, a jednocześnie jestem daleka od wiary w absolutny determinizm, fatalizm.

Kiedy kończyłam szkołę średnią w podwarszawskim Milanówku (w 2019 r. minął wiek od narodzin tej placówki), marzyła mi się psychologia. Niestety, nie miałam szans na spełnienie tego marzenia. Dowiedziałam się, że wśród przedmiotów, z których obowiązuje egzamin wstępny, jest matematyka. Obawiałam się, że sobie nie poradzę.

Był rok 1968. Zbliżała się matura. Moja Mama przyniosła informator dla kandydatów na studia. Przeczytałam między innymi fragmenty dotyczące etnografii. Po raz pierwszy zetknęłam się z tym pojęciem. Nie pamiętam opisu kierunku, ani co zadecydowało o tym, że postanowiłam złożyć papiery na etnografię na Uniwersytecie Warszawskim. Wskazanie na brak matematyki na egzaminie byłoby zbyt proste. Zdałam z historii, geografii i angielskiego. Zdałam, zabrakło mi jednak punktów i nie zostałam przyjęta. Kolejny rok wykorzystałam na solidną naukę. Byłam pewna, że chcę studiować, ale – dlaczego etnografię?

Dziś myślę, że wpływ na moją decyzję (nie do końca świadomą, dojrzałą) miał dom, w którym dorastałam. Od najwcześniejszych lat towarzyszyły mi książki. Pobudzały wyobraźnię, otwierały na świat, skłaniały do zadawania pytań. Bardzo lubiłam relacje z podróży. Rodziły pragnienie poznawania nowych ludzi i miejsc, dotknięcia „inności”. Myślałam o podróżach do Indii, Japonii, Mongolii... W czasach mojej młodości nie było łatwo wyjechać za granicę, nawet tę bliską.

Z „innością” oswajałam się od dziecka. Nie tylko dzięki książkom. Odkąd pamiętam, latem wyjeżdżałam z Mamą lub z Dziadkami nad morze (najpiękniejszy na świecie Bałtyk), zimą Mama zabierała mnie i siostrę w Tatry. Przysłuchiwałam się rozmowom górali podhalańskich i Kaszubów, dziwiąc się, dlaczego nie mogę ich zrozumieć. Z Mamą i siostrą wędrowaliśmy po Roztoczu, Lubelszczyźnie, świętokrzyskich gołoborzach, zwiedzałyśmy muzea – od tych najbardziej znanych, po izby regionalne i skanseny. Część Polski poznałam dzięki obozom harcerskim (Mazury, Bieszczady) i szkolnym wyjazdom (Dolny Śląsk).

Rodzina ojca mojej Mamy jest związana z Warszawą od pokoleń. Ja także urodziłam się w stolicy. Przez kilka lat mieszkałam na Grochowie (zachowałam sentyment do tej części miasta), „ciągnęło mnie” jednak na wieś, na „prowincję”. Do dziś

z nostalgią wspominam wakacyjne pobyty na wsi niedaleko Mszczonowa, gdzie gospodarował brat mojej babci. Po rozwodzie rodziców część życia spędziłam w Grodzisku Mazowieckim (około trzydzieści kilometrów na zachód od Warszawy). Czy dziecięco-młodzieńcze zauroczenie wsią i niewielkimi miejscowościami miało wpływ na wybór kierunku studiów? W tym okresie (pierwsza połowa lat 70.) etnografowie badali wioski i miasteczka, śledzili zmiany społeczne, porównywali „kulturę tradycyjną” i współczesną, rozwijały się studia regionalne, kiedy jednak składałam papiery na Uniwersytet Warszawski, niewiele na ten temat wiedziałam.

W szkole średniej dostałam od Mamy książkę Andrésa Róna-Tasa *Mongolia. Śladami nomadów*. Nie przypuszczałam, że kiedyś tam pojedę, by wraz z innymi członkami ekspedycji etnograficznej PAN prowadzić badania terenowe, obserwować życie pasterzy i mieszkańców miast, że pozostawię własny ślad w postaci publikacji, ukazujących popularne w Mongolii zachowania ludyczne, przede wszystkim różnego rodzaju współzawodnictwa, ich miejsce w mongolskiej kulturze, symbolikę, związane z nimi wierzenia. Możliwość spotkań z Mongolią zawdzięczam profesorowi Witoldowi Dynowskiemu...

Proszę opowiedzieć o roli profesora Dynowskiego w Pani zawodowych związkach etnografii.

Dziełem Profesora była wspomniana ekspedycja. Od połowy lat 60. do roku 1980 jej członkowie prowadzili systematyczne badania terenowe w różnych rejonach tego kraju. Do ekspedycji dołączyłam pod koniec jej istnienia. Później wyjeżdżałam jeszcze w ramach wymiany między Polską Akademią Nauk i Akademią Nauk Mongolskiej Republiki Ludowej, uczestniczyłam w konferencjach i w kongresie mongolistycznym, brakowało mi jednak atmosfery zespołowych badań, a przede wszystkim obecności Profesora, jego wsparcia, życzliwości, uśmiechu, ciekawych rozmów.

Profesorowi poświęciłam część artykułu *The word master/Master sounds strange...*, opublikowanego w 2019 roku w ósmym numerze czasopisma *Nauki o Wychowaniu. Studia Interdyscyplinarne*. Wspomniany numer NOWIS jest jednym z efektów realizacji projektu „Mistrzowie – preliminaria”, którego pomysłodawcami są: doktor Marcin Kafar z Uniwersytetu Łódzkiego i doktor Adam Kola z Uniwersytetu imienia Mikołaja Kopernika w Toruniu (o założeniach tego projektu można przeczytać w artykule opublikowanym przez tych badaczy w NOWIS, nr 1(2), z 2016 roku). W swoim tekście podkreśliłam, że od słowa „mistrz” bliższe jest mi słowo „nauczyciel”. Chociaż w definicjach tych pojęć można znaleźć wiele wspólnych elementów, „nauczyciel” należy do słownika, za pomocą którego określam między innymi ważne dla mnie relacje międzyludzkie, „mistrz” – brzmi obco.

Nie wiem, czym kierował się profesor Dynowski, zapraszając mnie do udziału w pracach ekspedycji mongolskiej. Co zadecydowało, że zaproponowano mi pracę w Zakładzie Etnografii Instytutu Historii Kultury Materialnej PAN (od 1992 roku nosi on nazwę Instytutu Archeologii i Etnologii PAN). Jakie znaczenie miało moje zainteresowanie Azją, o którym wspomniałam na ćwiczeniach z „etnografii społecznej”?

czeństw plemiennych” na pierwszym roku studiów? Prowadził je ówczesny magister Sławoj Szynkiewicz (w późniejszych latach byłam świadkiem jego awansów zawodowych – doktoratu, habilitacji i profesury).

Kiedy 1 lipca 1974 roku rozpoczęłam pracę w IHKM, nie myślałam o drodze naukowej, zdobywaniu stopni i tytułów. Przez dwa lata pracowałam (kolejno) na stanowiskach: stażysty, inżyniera, etnografa i na etacie naukowo-technicznym. Porządkowałam materiały archiwalne będące efektem prac ekspedycji etnograficznej PAN do Mongolii, katalogowałam zbiory biblioteczne obejmujące literaturę dotyczącą Azji, stanowiące część Zakładowego księgozbioru. Najważniejszym zadaniem było opracowanie ankiet przeprowadzonych przez członków ekspedycji na początku lat 70. Na ich podstawie można było mówić o procesie adaptacji młodzieży mongolskiej do środowiska pasterskiego i – szerzej – o zjawisku określanym przez polskich badaczy, za profesor Danutą Markowską, terminem „urbanizacja stepu”. Propozycja przejścia na etat naukowo-badawczy była dla mnie zaskoczeniem. Obawiałam się, że sobie nie poradzę. Czy jestem w stanie napisać i obronić rozprawę doktorską? Decyzję podjęłam po szczerej rozmowie z profesorem Dynowskim.

Interesuje się Pani filmem i teatrem. Czy tego rodzaju zainteresowania miały wpływ na wybór studiów etnograficznych?

Nie przypominam sobie filmu lub spektaklu, który miałby wpływ na wybór studiów, od dawna natomiast bardzo lubię te, w których obecne są „motywy etnograficzne”. Moje ulubione? *Jesień Czejenów*, *Biały ptak z czarnym znamieniem*, *Cienie zapomnianych przodków*, *Błękitny motyl*, *Biały kot, czarny kot, Aga...* Z przyjemnością oglądam filmowe adaptacje bajek oraz filmy inspirowane bajkami, dawnymi wierzeniami, „ludowością”. Interesują mnie dzieła ukazujące relacje międzyludzkie, funkcjonowanie lokalnych społeczności (światny kenijsko-niemiecki obraz zatytułowany *Supa Modo*), podziały wynikające przede wszystkim z różnic ekonomicznych i przynależności do określonej klasy/warstwy, próby dialogu międzykulturowego lub brak możliwości porozumienia się „ponad podziałami” (kwestie te znakomicie pokazano na przykład we francuskich filmach *Apostoł* i *Nędznicy*). Za niezwykle ważną uważam dokumentację zachowań będących częścią kultury różnych grup, tworzących ją, wyróżniających. Dziś są one często próbą obrony przed globalizacją, umasowieniem, popkulturową papką, lekceważeniem przeszłości i pamięci o niej, korzeni, tradycji.

Szczególną próbą utrwalenia dawnych, najczęściej lokalnych, zwyczajów, wierzeń, gwary, jest działalność teatrów amatorskich, „ludowych”. Od kilku lat, jesienią, w Teatrze Polskim w Warszawie odbywa się Festiwal Teatrów Wiejskich. Prezentowane przez nie spektakle to nie tylko „oczepiny”, „darcie pierza”, „zabawy Andrzejkowe”, „czuwanie przy zmarłych i pożegnanie z nimi”, „ożywające rzeźby lokalnego artysty”. To także adaptacje utworów literackich. W 2019 roku na przykład była to *Historia żółtej cizemki* Antoniny Domańskiej, w wykonaniu Teatru Ludowego Tradycja z Okleśnej. Dwa lata wcześniej Teatr Sioło z podkarpackiej Rakszany wystawił *Requiem dla gospodyni* Wiesława Myślińskiego. W moim odczuciu pomysłów

scenicznych nie powstydziliby się zawodowi twórcy. Zapewne, ze względu na pandemię, w tym roku nie odbędzie się siódme już spotkanie ze wspomnianego cyklu. Ogromnie żałuję. Czekałam na te spektakle, a oglądając je, miałam wrażenie, że dotykam czegoś niezwykłego, a zarazem ogromnie mi bliskiego.

Co najlepiej wspomina Pani z początku pracy w PAN?

Bardzo ważna jest dla mnie atmosfera życzliwości. Cenię sobie również poczucie przynależności do zespołu, przyjazne relacje międzyludzkie, akceptację, zrozumienie. W Zakładzie Etnografii, kierowanym przez profesor Marię Frankowską, spotkałam się z serdecznym przyjęciem. Cieszyłam się, że mogę być świadkiem powstawania dwutomowego dzieła, zatytułowanego *Etnografia Polski. Przemiany kultury ludowej*, nazywanego w skrócie „synteza”. Przysłuchiwałam się rozmowom o pracach redakcyjnych, dyskusjom nad niektórymi tekstami. Mówiąc współczesnym językiem, „synteza” była jednym z „projektów flagowych” Zakładu i Instytutu. Innym projektem tego rodzaju były prace ekspedycji etnograficznej PAN w Mongolii.

W Instytucie dzieliłam pokój ze wspomnianym już profesorem Szykiewiczem. Otrzymałam od niego wiele wskazówek ułatwiających poruszanie się w „azjatyckiej” części zakładowego archiwum i biblioteki. Rozmowy, dotyczące między innymi wzorów zachowań, znaczenia darów i obowiązującej w Mongolii etykiety, przygotowały mnie do pierwszego wyjazdu badawczego do tego kraju.

Bardzo bliską mi osobą stała się Pani Krystyna Małkowska. Redagowała kolejne tomy *Etnografii Polskiej*, była też pierwszą czytelniczką tekstów, w których starałam się pokazać efekty badań mongolskich. Jej uwagi, zawsze celne, klarowne, przekazywane w sposób taktowny, pełen życzliwości, pomagały w pracy nad artykułami, nadawaniem im ostatecznego kształtu. Zawsze mogłam przyjść do pokoju, w którym pracowała Pani Krystyna, by porozmawiać, nie tylko o sprawach zawodowych. Podziwiałam jej wiedzę, ogromną kulturę osobistą, delikatność, umiejętność słuchania i ważenia słów. Obdarzała mnie ciepłym uśmiechem i skupionym spojrzeniem, rozświetlonym od wewnątrz. Udało nam się zachować kontakt po jej odejściu z Instytutu. Rozmawialiśmy przez telefon, wysyłałyśmy do siebie okolicznościowe kartki, dwukrotnie byłam u niej w domu. Ostatnia rozmowa telefoniczna z Panią Krystyną miała miejsce kilka tygodni przed jej śmiercią. Odeszła 16 czerwca tego roku. Pożegnałyśmy się. Zdążyłam podziękować za jej obecność w moim życiu, za rozmowy, zawsze pobudzające do refleksji i troski o precyzję wypowiedzi, za to, że obdarowała mnie swoją przyjaźnią.

Czym była dla Pani praca w Redakcji Etnografii Polskiej?

Co było najcenniejsze, a co było najtrudniejszym wyzwaniem?

Niełatwo było przejść po Pani Krystynie obowiązki redakcyjne. Powierzył mi je, w 1982 roku, profesor Dynowski. Nie miałam doświadczenia. Nieoceniona okazała się pomoc redaktor Zyty Kwiecińskiej z Zakładu Narodowego imienia Ossolińskich

(przez kilkadziesiąt lat Ossolineum było wydawcą *Etnografii* i wielu innych czasopism instytucyjnych). Pani Zyta zmarła 12 czerwca tego roku. Zapamiętałam ją jako surową nauczycielkę, bardzo wymagającą, odpowiedzialną, ale też życzliwą, chętnie dzielącą się swoim doświadczeniem. Dzięki kontaktom z nią uczyłam się redakcyjnego warsztatu, a przede wszystkim – perfekcyjnej wręcz dbałości o język, jego poprawność, zgodność z polską normą. Niektóre uwagi pani Zyty pamiętam do dziś. Wielu autorów na przykład pisało: „oprzec o...”, tam gdzie powinno być: „oprzec na...” (błąd ten i dziś występuje powszechnie). „Oprzec to można drabinę o ścianę” – mówiła w takich przypadkach Pani Zyta, nie kryjąc irytacji.

Praca w Redakcji łączyła się z radością tworzenia, poczuciem współdziałania w powstawaniu kolejnych numerów i tomów. Zawdzięczam jej między innymi możliwość poznania wielu osób – autorów artykułów, recenzji, materiałów do *Kroniki*. Byli wśród nich nie tylko etnografowie/etnolodzy/antropolodzy, ale też socjologowie, historycy, językoznawcy, politolodzy.

Niektóre osoby w niezbyt grzeczny sposób dały mi odczuć, że jestem nowa, niedoświadczona, zbyt młoda, by wskazywać im błędy w tekstach, fragmenty wymagające wyjaśnienia, doprecyzowania, ze zdecydowaną większością autorów jednak współpraca była przyjemnością. Niektórzy podarowali mi swoje książki, opatrzone sympatyczną dedykacją. Dostawałam listy, kartki z podróży. Byłam za nie wdzięczna. Odpisywałam, dziękowałam. Niekiedy korespondencja dotyczyła spraw zarówno zawodowych, jak i prywatnych. Bardzo trudno rozdzielić te sfery. Łączą się, splatają, mają wpływ na nasze życie, kształtują je, tworzą naszą biografię, choć nie zawsze o tym mówimy.

Bardzo dobrze układała się współpraca z Panią Romą Walendzewicz z wydawnictwa Letter Quality. Poznałyśmy się na początku lat 90. Ceniłam jej rzetelność, kompetencje, podziwiałam cierpliwość. Lubiłam z nią rozmawiać, nie tylko o sprawach związanych z Redakcją, funkcjonowaniem Wydawnictwa, ale też na przykład o Suwalszczyźnie, z którą Pani Roma jest związana rodzinnymi korzeniami.

Po śmierci profesora Dynowskiego (odszedł 31 lipca 1986 roku) stanowisko redaktora *Etnografii Polskiej* objęła profesor Wanda Paprocka. W latach 1995–1997 byłam jej zastępczynią. W roku 1998 zostałam redaktorem wciąż bliskiego memu sercu czasopisma. Zrezygnowałam po dziesięciu latach, by móc poświęcić więcej czasu pracy naukowej i dydaktyce; miałam również obowiązki wobec członków bliskiej rodziny, którzy zmagali się z różnymi chorobami. Jestem szczęśliwa, że redaktorami *Etnografii Polskiej* zostali młodzi ludzie: doktor Jarosław Derlicki, a po nim – doktor Joanna Mroczkowska, nie tylko dbający o wysoki poziom każdego tomu, ale też znakomicie poruszający się w rzeczywistości niezwykle szybko zmieniającej się choćby pod względem technik komputerowych. Dla mnie wszelkie „nowinki techniczne” stanowią spore wyzwanie.

Czym są dla Pani badania terenowe?

Badania terenowe były (i pozostały) ważną częścią studiów etnograficznych. Pod koniec pierwszego roku, wraz z kilkoma innymi osobami, pojechałam na Kurpie, do Myszynca. Odbywaliśmy praktyki pod kierunkiem profesor Zofii Sokolewicz. Jeśli

się nie myłę, zbieraliśmy informacje na temat funkcjonowania lokalnych instytucji. Później był udział w Międzyuczelnianych Obozach Etnograficznych (Ciechanowiec), praktykowanie pod bacznym okiem profesor Anny Zadrożyńskiej i profesora Mariana Pokropka, wywiady dotyczące budownictwa, pożywienia, obrzędowości rodzinnej i związanej z cyklem agrarnym. Miejscem kolejnych badań, dotyczących funkcjonowania lokalnej społeczności, był Ryn. Grupą, w której się znalazłam, opiekowała się profesor Anna Szyfer, współpracująca z Ośrodkiem Badań Naukowych imienia Wojciecha Kętrzyńskiego w Olsztynie. Spotykałyśmy się po latach na konferencjach, jubileuszach. Byłam zaskoczona nie tylko tym, że pamiętała mój udział w praktykach w Rynie, ale też, że efekty naszych praktyk miały znaczenie dla doświadczonych badaczy. Myślę tu nie tylko o profesor Szyfer, lecz także o innych osobach, pod których kierunkiem zdobywaliśmy „terenowe szlify”.

Na kolejne badania jeździłam już sama. We wsi Makówka, położonej w pobliżu Grodziska Mazowieckiego, zbierałam materiały do pracy magisterskiej. Jej tematem była „Kultura tradycyjna i aspiracje młodych chłopo-robotników”. Zagadnienia te omawiałam na przykładzie wspomnianej wsi. Takimi między innymi tematami zajmowaliśmy się w połowie lat 70. Pracę napisałam pod kierunkiem profesor Anny Kutrzeby-Pojnarowej.

Później przyszedł czas badań w Mongolii, a po nich – wyjazdów badawczych na Białoruś, Litwę, Ukrainę...

Czym były dla mnie badania terenowe? Niezależnie od tego, w jakim momencie swojego życia brałam w nich udział, najważniejsze było spotkanie z różnymi osobami i miejscami, uczenie się od innych, poszerzanie wiedzy.

Latem 1975 roku po raz pierwszy pojechałam do Mongolii. Prowadziliśmy wówczas badania w centrum kraju, w somonie Bajan (somon to jednostka administracyjna, odpowiednik naszego powiatu). Kontynuując badania ankietowe, pytałam między innymi o popularne rozrywki i potrzeby młodych pasterzy w tym zakresie, zastanawiałam się też nad kategorią czasu wolnego w mongolskich realiach. Obserwowałam walki zapaśników, graczy w kości (astragale), szachy, domino, uczestników wyścigów konnych. Postanowiłam przyjrzeć się baczniej tego rodzaju zachowaniom. Znalazłam „swój” temat. Bez badań terenowych nie byłabym w stanie ukazać symboliki mongolskich współzawodnictw, ich związków z wierzeniami, obrzędami, nie wyjaśniłabym przyczyn podziału gier na wiosenne i letnio-jesienne. Nie pokazałabym, że zachowania ludyczne są nie tylko częścią mongolskiej kultury, ale też sposobem komunikowania o niej. Dzięki temu, że badania były prowadzone w wielu rejonach, wśród przedstawicieli różnych grup mongolskojęzycznych, zarówno dominujących liczebnie Chałchasów, jak i – reprezentujących mniejszości – Eletów, Mjangatów, Derbetów, Zachczynów, mogłam pokazać różnice między poszczególnymi grupami w sferze tych zachowań. Literatura ograniczała się najczęściej do opisu reguł, zasad organizacji zawodów oraz omówienia źródeł historycznych, zawierających informacje o rozmaitych grach, przede wszystkim o, cieszących się od wieków popularnością wśród Mongołów, wyścigach, zawodach łuczniczych i zapasach.

Należy podkreślić, że w latach 70. badania terenowe, realizowane przez polskich badaczy, obejmujące wiele grup etnicznych/etnograficznych mieszkających na terenie Mongolii, ukazujące relacje między nimi oraz podobieństwa i różnice kulturowe, były nowością w światowej mongolistyce. Przedstawały również obraz kraju bogatszy od oficjalnego.

Czego uczono przed badaniami terenowymi?

Co mówiono o tego rodzaju badaniach?

W trakcie studiów etnograficznych/etnologicznych/antropologicznych studenci zdobywają wiedzę o metodach i technikach prowadzenia badań terenowych, rodzajach wywiadów, obserwacji, sposobach rejestracji materiałów, w tym – źródeł „wywołanych” przez badacza. O tym, jak poruszać się w terenie, dowiadują się jednak przede wszystkim podczas praktyk. Mówię tu o terenie rozumianym jako miejsce, mające swoje „współrzędne geograficzne”, wpisane w określone podziały administracyjne, do którego trzeba najczęściej dotrzeć fizycznie, odbyć podróż w tak zwanym realu.

W czasach, w których studiowałam, nie było grup laboratoryjnych. Braлиśmy udział w „praktykach terenowych”, uczestniczyliśmy w Międzyuczelnianych Obozach Etnograficznych. Nie mieliśmy wielkiego wyboru podręczników, z których mogliśmy korzystać, przygotowując się do prowadzenia badań. Uczyliśmy się, słuchając relacji wykładowców, którzy dzielili się z nami swoją wiedzą, doświadczeniami, praktykując pod ich okiem, obserwując ich zachowania.

Podczas praktyk studenckich bezcenna jest obecność opiekuna, bezpośredni kontakt z nim, omawianie efektów codziennej pracy. Stwarza to możliwość szybkiego dostrzeżenia popełnionych błędów, skorygowania ich, odkrycia tego, co umknęło w trakcie wywiadu/rozmowy. Podobne znaczenie mają wszelkie badania zespołowe. Inspirują, otwierają drzwi, obok których przeszliśmy, nie rozglądając się zbyt uważnie wokół siebie, pozwalają dzielić się doświadczeniami, refleksją nad procesem badawczym. Prowadziliście Państwo studenckie grupy laboratoryjne, byliście ich opiekunami, wcześniej, jako studenci – sami braliście udział w pracach takich grup, zdobyliście więc różne doświadczenia, związane z pełnieniem określonych funkcji. Moje doświadczenia z praktyk studenckich są jednostronne. Nie wiem, jak byłam postrzegana przez osoby sprawujące pieczę nad studentami, śledzące poczynania każdego z nas, oceniające efekty naszych prac. Tamte wyjazdy mocno już zatarły się w pamięci. Pozostały jedynie pojedyncze obrazy, wrażenia, twarze kolegów, niektórych rozmówców/informatorów.

Żałuję, że nie zachowałam notatek z wykładów i ćwiczeń. Nie zachował się też zapis wywiadu, jaki przeprowadziłam na pierwszym roku studiów, w ramach ćwiczeń z metodyki badań terenowych prowadzonych przez profesor Danutę Markowską. Dotyczył on historii jednej z grodziskich piekarni i dziejów prowadzącej ją od lat rodziny. Podczas licznych przeprowadzek zagubił się zapis pierwszej obserwacji, dokonanej także w ramach wspomnianych ćwiczeń. Jej miejscem była sala sądowa. Nie przypuszczałam, że kiedyś, po wielu latach, będę chciała sięgnąć do tych zapisków.

Nie pielęgnuję własnej przeszłości, interesuje mnie natomiast przeszłość innych osób, ich biografie, a także historie miejsc, zmieniająca się rzeczywistość, sposoby doświadczania zmian, ich wpływ na jednostki i różnego rodzaju grupy, na relacje społeczne.

Czy wykłady i ćwiczenia mogą przygotować studentów do badań terenowych? Myślę, że jedynie w pewnym zakresie. Wielu sytuacji nie jesteśmy w stanie przewidzieć. Nie wiemy, kogo spotkamy, jakim okaże się rozmówcą / narratorem / uczestnikiem dialogu antropologicznego (kiedy studiowałam i później, gdy uczestniczyłam w pracach ekspedycji etnograficznej PAN do Mongolii, mówiło się o informatorach). Nie wiemy, jak zostaniemy przyjęci, jak będzie przebiegał nasz pobyt w terenie, co może nas zaskoczyć i jak zachowamy się w takiej sytuacji, w kontakcie z nieoczekiwanym.

Od czasu moich studiów wiele się zmieniło, począwszy od możliwości rejestracji źródeł, relacji badacz – badany, aż po sposób rozumienia terenu. Dziś często postrzegamy go metaforycznie, na przykład jako problem badawczy. Terenem stał się internet. O różnych sposobach pojmowania terenu piszą między innymi autorzy artykułów zamieszczonych w pracy zbiorowej *Teren w antropologii. Praktyka badawcza we współczesnej antropologii kulturowej*, pod redakcją Mariusza Kairskiego i Tarzycjusza Bulińskiego, opublikowanej w 2011 roku przez Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Adama Mickiewicza w Poznaniu. Dzięki internetowi mamy dostęp do katalogów i zbiorów bibliotecznych w wielu krajach świata. Nie musimy przepisywać ręcznie interesujących nas fragmentów publikacji. Korzystamy bez ograniczeń z kserokopiarek, robimy zdjęcia poszczególnych stron, archiwizujemy dane na dysku komputera. Mamy też wiele możliwości rejestrowania naszych badań. Kiedy jeździłam do Mongolii i wcześniej – w okresie studenckim – wywiady zapisywaliśmy ręcznie. Tylko nieliczni dysponowali aparatami fotograficznymi dobrej jakości. Dziś posługujemy się tabletami, aparatami cyfrowymi, kamerami filmowymi, doskonałymi dyktafonami. Pamiętam dyktafony służące do zapisywania rozmów na kasecie magnetofonowej. Na początku lat 90., wyposażona w taki dyktafon, jeździłam po wioskach i miasteczkach zachodniej i centralnej Białorusi. Trzeba było kontrolować czas nagrywania i uważać, by w trakcie rozmowy nie rozległ się głośny trzask, oznajmiający, że należy założyć nową kasetę lub przełożyć tę, której aktualnie używamy, na drugą stronę. Taki nieoczekiwany „wystrzał” przerywał rozmowę, wprowadzał zamieszanie, konsternację.

Niedawno, po wielu latach, po raz kolejny przeczytałam książkę Przemysława Burcharda *Za ostatnim przystankiem*, wydaną w 1985 roku przez stołeczne wydawnictwo Czytelnik. W notatkach autora, w jego wspomnieniach i na czarno-białych fotografiach pozostały miejscowości, do których dotarł podczas badań terenowych prowadzonych w latach 50. przez etnografów związanych z Uniwersytetem Jagiellońskim w Krakowie, pod kierunkiem profesora Romana Reinfussa. Pozostali ludzie, którzy uczestniczyli w tych badaniach. Burchard wspaniale oddaje klimat i realia odległych już w czasie wyjazdów badawczych. Prowadzi czytelnika do objętych nimi miejsc, znakomicie portretuje osoby, które stały się uczestnikami badań terenowych – zarówno mieszkańców poszczególnych miejscowości, jak i reprezentantów krakowskiej uczelni.

Świat opisany w książce *Za ostatnim przystankiem* przeminął. Czy przeminęła także „tamta” etnografia? Może nie do końca? Wielu z nas prowadzi badania terenowe. W innych warunkach, wyposażeni w nowoczesne urządzenia, wciąż rozmawiamy, zadajemy pytania i poszukujemy na nie odpowiedzi, pragniemy możliwie najlepiej poznać życie lokalnych społeczności, codzienność i niecodzienność ich członków. Staramy się zachować choćby część przemijającego świata i opisać współczesność, która błyskawicznie staje się przeszłością. Wędrujemy w poszukiwaniu „starcoci”, opisujemy je, fotografujemy, pytamy o ich historię (biografię). Czemu i komu służyły? Kto był ich twórcą? Rozrosło się pole badawcze etnografii/etnologii/antropologii kulturowej, normą są badania interdyscyplinarne, w jakimś stopniu jednak wciąż sięgamy do korzeni.

Przyglądam się czarno-białym fotografiom profesora Reinfussa. Pamiętam, z jakim wzruszeniem oglądałam zdjęcia eksponowane na wystawie „Etnografowie w terenie”, towarzyszącej obchodom jubileuszu stulecia urodzin profesora Józefa Burszty. Wernisaż wystawy odbył się w Poznaniu, 3 listopada 2014 roku. Niedawno w szufladzie biurka znalazłam czarno-białe zdjęcie profesor Kutrzeby-Pojnarowej. Uśmiechnięta, wędruje ścieżką wśród pól, być może niedaleko ukochanego przez nią Trześniowa... Ile fotografii dokumentujących między innymi prace tych, których nie ma już pośród nas, znajduje się w archiwach różnych ośrodków etnograficznych (etnologicznych/antropologicznych)? Każda z tych osób tworzyła historię dyscypliny, dodawała cegiełkę do wspólnej budowli. W większym lub mniejszym stopniu tworzyli ją także ci, którzy nie zostali uwiecznieni na fotografiach. Warto i o nich pamiętać.

Wielką wartość mają dla mnie publikacje, których autorzy, posługując się współczesnymi metodami i technikami badawczymi, odwołując się do wybranych teorii, pieczołowicie dokumentują przeszłość, istniejącą już często jedynie w ludzkiej pamięci lub/i w zapiskach przechowywanych w archiwach prywatnych – lokalne obrzędy, wierzenia, stroje, „domową ekonomię”, sposoby widzenia świata, jego rozumienia, przeżywania, losy rozmaitych społeczności, zmieniającą się rzeczywistość. Spośród tych, które ukazały się stosunkowo niedawno, wymieniałabym prace Stanisławy Trebuni-Staszek, Bożeny Józefów-Czerwińskiej, Katarzyny Orszulak-Dudkowskiej, a także książki i artykuły sygnowane przez cieszyńską Pracownię Atlasu Etnograficznego.

Wzruszają mnie wystawy w muzeach etnograficznych dokumentujące przeszłość żyjącą już jedynie w muzealnych salach i gablotach, we wspomnieniach coraz mniej licznych świadków i na różnorodnych „nośnikach pamięci”. Zdjęcia, mapy, rysunki, dokumenty osobiste, przedmioty, nierzadko cudem ocalone z dziejowego chaosu, łączą miejsca, czasy i pokolenia, różne sposoby życia i widzenia rzeczywistości.

Jakie były najważniejsze cezury w Pani pracy zawodowej?

„Na początku była...” Mongolia – udział w pracach ekspedycji, publikacje, doktorat na temat zachowań ludycznych pasterzy mongolskich. Obrona odbyła się jesienią 1987 roku. Promotorem był profesor Dynowski. Po jego śmierci obowiązki promotora przejął profesor Szynkiewicz. Później były badania nad współzawodnictwami

w kulturach azjatyckich, oparte na analizie publikacji, kwerendach w bibliotekach (polskich, mongolskich, radzieckich). Odwoływałam się także do wyników badań terenowych, jakie przeprowadziłam w Mongolii. Okazały się one bezcenne przede wszystkim dla studiów porównawczych.

W listopadzie 1992 roku po raz pierwszy wyjechałam na Białoruś, rozpoczynając badania mające na celu określenie wyznaczników tożsamości etnicznej/narodowej osób identyfikującej się jako Polacy. Chciałam również ukazać wpływ wydarzeń i procesów historycznych – obydwu wojen światowych, odzyskania niepodległości przez Polskę w listopadzie 1918 roku, powojennych zmian ustrojowych, transformacji systemowej po rozpadzie Związku Radzieckiego i powstaniu Republiki Białoruś – na identyfikację członków badanej grupy. Interesowały mnie stereotypy etniczne, relacje „swoi” – „inni” – „obcy”, fenomen „małych ojczyzn” i pogranicza kulturowego (w tym – człowieka pogranicza), społeczne koszty transformacji, historia mówiona i odzyskiwanie utraconej pamięci, narracje biograficzne, dialog międzykulturowy. Realizacja badań (w latach 1992–1997) była możliwa przede wszystkim dzięki współpracy Polskiej Akademii Nauk z Akademią Nauk Republiki Białoruś.

W 2004 roku rozpoczęłam realizację indywidualnego zadania badawczego finansowanego przez Komitet Badań Naukowych. Było ono częścią bloku tematów „Pogranicza kulturowe i etniczne w procesie integracji europejskiej” wchodzącego w skład projektu badawczego zatytułowanego „Polskie dziedzictwo kulturowe w nowej Europie”. Podstawą moich prac były badania terenowe zrealizowane w wybranych miejscowościach Litwy, Białorusi i Ukrainy w latach 2004–2006. Dotyczyły one przemian systemowych zapoczątkowanych w końcu XX wieku i kontynuowanych w obecnym stuleciu, ich efektów, kosztów społecznych, doświadczeń związanych z transformacją, funkcjonowania mieszkańców pogranicza w warunkach zmian systemowych, sytuacji ludności polskiej, jej relacji z grupą dominującą, działań mających na celu zachowanie i transmisję polskiego dziedzictwa kulturowego.

Badania za wschodnią granicą Polski były „technicznie” łatwiejsze w porównaniu z tymi, których terenem była Mongolia. Przede wszystkim nie wymagały pośrednictwa tłumacza. Rozmawiałam po polsku lub po rosyjsku, osłuchiwałam się z białoruskim i ukraińskim, nie miałam też problemu ze zrozumieniem tzw. mowy prostej – gwary, którą mówią mieszkańcy białoruskich wiosek. Nowy teren wymagał natomiast ode mnie radykalnej zmiany myślenia, oderwania od zagadnień, jakimi zajmowałam się wcześniej, i przedstawienia na zupełnie inną problematykę, wejścia w nieznanne mi obszary rzeczywistości.

Kiedy rozpoczynałam badania za naszą wschodnią granicą, istniało stosunkowo niewiele publikacji informujących o sytuacji ludności mającej polskie korzenie, mieszkającej na terenach dawnego ZSRR, wyznacznikach jej tożsamości, stosunkach etnicznych, doświadczeniach wojennych i powojennych. Zdobywałam wiedzę „u źródła”, rozmawiając z osobami reprezentującymi interesującą mnie przede wszystkim grupę. Rozmowy z Rosjanami, Białorusinami, Ukraińcami i Litwinami umożliwiły mi spojrzenie na badane zagadnienia z innej perspektywy, znakomicie poszerzyły pole widzenia.

W 2000 roku otrzymałam stopień doktora habilitowanego nauk humanistycznych w zakresie etnologii; w 2012 – tytuł profesora nauk humanistycznych. Jak wspomniałam, rozpoczynając swoją drogę zawodową, nie myślałam o stopniach i tytułach, a jednak – stało się... Może tak po prostu miało być?

Niezwykle były dla mnie lata 2000–2011. W tym okresie prowadziłam zajęcia w Katedrze Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu imienia Mikołaja Kopernika w Toruniu: wykłady i ćwiczenia z etnologii Europy, konwersatorium poświęcone wybranym problemom antropologii kulturowej naszego kontynentu, wykład monograficzny, którego tematem była historia i kultura ludności polskiej na terenach dawnego Związku Radzieckiego. Prowadziłam także seminarium magisterskie i opiekowałam się osobami piszącymi licencjaty. Dwie osoby związane z toruńską etnologią napisały rozprawy doktorskie pod moim kierunkiem.

Usłyszałam kiedyś od znajomej, że każdy pracownik Polskiej Akademii Nauk powinien zajmować się dydaktyką, dzielić się swoją wiedzą. Dodałabym, że praca na uczelni pozwoliła mi nie tylko na przekazywanie wiedzy studentom, zachęcanie ich do rozwijania zainteresowań, poszukiwania własnej drogi, wspieranie studenckich inicjatyw, związanych na przykład z badaniami terenowymi, wyjazdami stypendialnymi, organizacją wystaw fotograficznych, udziałem w różnego rodzaju „szkołach letnich”. Bardzo dużo nauczyłam się od tych, którzy – uczestnicząc w dyskusjach podczas zajęć, mówiąc o swoich zainteresowaniach, lekturach, opowiadając o podróżach, pracy w różnego rodzaju fundacjach, o planach, a nierzadko też o osobistych problemach – wprowadzali mnie w obszary wiedzy, do których sama zapewne bym nie dotarła. Wiele spotkań pamiętam do dziś. Pamiętam niektóre tematy studenckich referatów, prac magisterskich i licencjatów. Z kilkoma osobami wciąż utrzymuję kontakty.

Coraz bardziej odczuwałam zmęczenie, psychiczne obciążenie zagadnieniami naukowymi, którymi się zajmowałam – problemami etnicznymi wiążącymi się najczęściej z różnego rodzaju konfliktami i ludzkimi dramatami. Ciężka mi obecność w nurcie antropologii polityki, nie potrafiłam jednak odejść. W 2011 roku zdecydowałam się na kontynuowanie badań nad dialogiem (międzykulturowym, międzyreligijnym, politycznym). Skupiłam się na dialogu między Słowianami wschodnimi i zachodnimi (reprezentowanymi przez Polaków). Interesowały mnie także współczesne odśłony mitu słowiańskiej jedności, wspólnoty. „Wielka” historia (konflikty rosyjsko-ukraińskie, zmiana w relacjach polsko-rosyjskich) skorygowała moje plany. Jednocześnie trudna sytuacja rodzinna i własne problemy ze zdrowiem sprawiły, że musiałam zrezygnować z badań terenowych wymagających długotrwałego pobytu z dala od domu.

Brakowało mi wyjazdów, rozmów, spotkań twarzą w twarz. Terenem, a raczej – w moim odczuciu – jego namiastką, stał się internet. Śledziłam zamieszczone w nim informacje i komentarze internautów, dotyczące wydarzeń, które – z jednej strony – były wołaniem o dialog, świadczyły o jego potrzebie, z drugiej – wydawały się zaprzeczeniem dialogu, wskazywały na słabość jego idei, trudności z jej realizacją w praktyce.

Co jakiś czas powraca do mnie pytanie, dlaczego w tamtym okresie nie zdecydowałam się na wprowadzenie do planów Instytutu badań nad ciszą i hałasem jako kategoriami społeczno-kulturowymi, postawami wobec nich, wpływem na relacje

międzyludzkie i stosunek do określonych miejsc, zmianami pejzażu dźwiękowego? Takie badania (pozaplanowe) prowadziłam od początku naszego wieku. Inspiracją była książka Siergieja Rumjancewa zatytułowana *Kniga tišiny. Zvukovoj obraz goroda* (Księga ciszy. Dźwiękowy obraz miasta), wydana w 2003 roku w Sankt Petersburgu przez Gosudarstvennoj Institut Iskusstwoznanija. Zainspirował mnie również artykuł Piotra Kowalskiego *Modlitwa i milczenie. Wprowadzenie do antropologii ciszy*, opublikowany w 2004 roku w numerze 4–5 *Literatury Ludowej*.

Książka Rumjancewa jest przejmującym studium samotności człowieka, który z powodu nadwrażliwości na dźwięki czuje się obco w świecie coraz bardziej zdominowanym przez hałas. Jest też znakomitym, wszechstronnym opisem pejzażu dźwiękowego Moskwy i zmian zachodzących w nim pod wpływem procesów urbanizacyjnych, ekonomicznych, demograficznych, migracyjnych, transformacji systemowej. Efektem tych procesów jest między innymi zanikanie ciszy. Podobnie jak hałas, stanowi ona dla Rumjancewa nie tylko zjawisko akustyczne, ale przede wszystkim kategorię kulturową.

Piotr Kowalski z kolei pisze o ciszy i hałasie jako znakach „tamtego świata”, symbolach sytuacji granicznych, znaczących elementach obrzędów i różnego rodzaju praktyk (magicznych, wróżebnych). W przeciwieństwie do tego autora w swoich pracach skoncentrowałam się na ciszy i hałasie w życiu codziennym, ich doświadczaniu, wpływie na relacje międzyludzkie, udziale w tworzeniu pejzażu dźwiękowych.

Kim byli Pani najważniejsi rozmówcy? Czy ich Pani wspomina? Czy opowiada o nich? O którym z nich myśli Pani najczęściej?

Pamiętam twarze i sylwetki wielu osób, z którymi rozmawiałam podczas badań terenowych w Mongolii, na Litwie, Białorusi, Ukrainie, sytuacje, w których się spotkaliśmy, atmosferę spotkań. Która z tych osób była najważniejsza? Która miała największy wkład w badania? Każda w jakiejś mierze miała w nich swój udział. Ta, która odpowiadała na pytania dotyczące zachowań ludycznych i była ich uczestnikiem, i ta, która zaprosiła mnie do swego życia, opowiadając o ważnych dla niej wydarzeniach, o bliskich jej ludziach, o zmianach, których doświadczyła.

Często myślę o pani Reginie. Poznałam ją w Wilnie w 2004 roku. Miała wówczas osiemdziesiąt osiem lat. Przeżyła wiele dramatycznych sytuacji, w jej wspomnieniach nie było jednak goryczy, narzekania, gniewu, osądzania sprawców cierpienia. Kiedy przyznałam, że przeraża mnie zło, coraz bardziej widoczne, odczuwalne we współczesnym świecie, pani Regina popatrzyła na mnie ciepło, uśmiechnęła się i powiedziała: „Jest dużo dobrych ludzi. Są jak perły, które zsunęły się z rozerwanego przez kogoś sznura i potoczyły w różne strony. Trzeba szukać tych pereł i nawlekać na nową, mocną nicią”. Zapamiętałam te słowa. Stały się dla mnie wskazówką, przesłaniem, bezcennym darem. Przekazuję je innym, zwłaszcza tym, którzy stracili zaufanie do ludzi, nadzieję, że są jeszcze wśród nich dobrzy, uczciwi, prawi, niemyślący wyłącznie o sobie.

W moich wspomnieniach pojawia się pani Leonarda ze wsi Naliboki (Białoruś). Mieszkałam u niej, kiedy prowadziłam badania terenowe. Nikt, może poza moją Babcią, tak się o mnie nie troszczył. Świeże bliny na śniadanie, gorąca zupa w żeliwnym

garnku, czekająca w piecu na mój wieczorny powrót. Nocne rozmowy, wspomnienia... Pani Leonarda wspaniale opowiadała, dość dobrze posługując się polszczyzną, której nauczyła się w międzywojennej szkole. Ze szczegółami opisywała zapamiętane przez nią wydarzenia z czasów II wojny światowej, wcześniejsze – z okresu międzywojnia, i późniejsze, powojenne. Komentowała współczesność. Była mądrym, życzliwym, gościnnym i serdecznym człowiekiem. Przez wiele lat pisałyśmy do siebie listy, wysyłałyśmy kartki świąteczne. W pewnym momencie kontakt się urwał. Myślę, że pani Leonardy nie ma już wśród żywych.

*Co było największą przygodą w trakcie badań terenowych?
Jakie doświadczenie było najważniejsze?*

Bardzo trudno odpowiedzieć na te pytania. Przygodą był każdy wyjazd, umożliwiający poznanie nowych ludzi i miejscowości, ale też powrót do znanych już osób i miejsc. Z badaniami łączyły się: spotkania, rozmowy, podróże różnymi środkami lokomocji – rozklekotanymi autobusami, samolotami lokalnych linii, mającymi często za sobą lata świetności, nowoczesnymi pociągami, „elektryczkami” (podmiejskimi kolejkami), „marszrutkami” („busikami”), samochodami terenowymi, mieszkanie w hotelach lub w gościnnych domach mieszkańców miast, wiosek i miasteczek, noclegi w jurtach, smakowanie specjałów miejscowej kuchni, górskie wspinaczki, próby jazdy konnej, udział w obchodach świąt związanych z cyklem kalendarzowym, w rodzinnych wydarzeniach i w uroczystościach religijnych, zachwyty pięknem przyrody – bezkresem litewskich lasów, barwami białoruskich pól, gór i stepów Mongolii, pustyni Gobi, widokiem Bajkału i syberyjskich wiosek, nieba pełnego gwiazd nad ukraińską wioską, do której nie dotarł jeszcze „elektrosmog”. Lubiłam słuchać legend, piosenek, wierszy, bajek. Miłość do klasycznych bajek towarzyszy mi od dziecka. Sięgam do nich zwłaszcza wtedy, kiedy jest mi smutno, ciężko. Wiem, że zawsze zwycięży w nich dobro.

Uwielbiałam obserwować niebo nad mongolskim stepem. Wydawało się, że wystarczy wspiąć się na palce, by dotknąć gwiazd. Pamiętam niewyobrażalnie ogromny księżyc wiszący nisko nad ziemią, świecący lipcowym blaskiem. Widok Drogi Mlecznej zapraszającej do wędrowki. Trudno powiedzieć, co było najważniejsze, najcenniejsze...

Przygodą, z pewnością nie najważniejszą, była nieplanowana kąpiel w rzece przecinającej drogę do pasterskiego ailu. Ześlizgnęłam się z omszałej kłody, która pełniła funkcję kładki (nie wiem, skąd się tam wzięła i komu miała służyć, Mongolowie z pewnością przekraczali rzekę konno). W mokrym ubraniu, ociekająca wodą, weszłam do jurty. Podobnie wyglądał towarzyszący mi tłumacz. Suszyliśmy się przy ogniu, rozmawiając i śmiejąc się z tego, co nam się przydarzyło.

Z jakim wydarzeniem łączy się największy strach?

Doskonale pamiętam moment, w którym pojawił się strach. Było to w zachodniej Mongolii, w ajmaku (województwie) kobdoskim. Przed wieczorem poszłam na spacer. Dotarłam do modrzewiowego lasu. Drzewa, przybrane w jesienne barwy,

trwały w bezruchu, w niesamowitej ciszy. Zaczęłam wchodzić w głąb lasu. Nagle zatrzymałam się. Miałam wrażenie, że miejsce, w którym jestem, staje się groźne, nieprzychylnie, że powinnam odejść stąd jak najszybciej. Nie potrafię opisać tego, co czułam, czego dotknęłam, co dotknęło mnie. Uciekłam. Do dziś nie wiem, „co” kazało mi się zatrzymać, zawrócić. Czy nieopatrznie naruszyłam granice jakiegoś, nieznanego mi, miejsca kultu? Czy byłam niepożądanym gościem, który wtargnął w cudzą przestrzeń? Urzekła mnie przyroda. Potraktowałam las jako miejsce spaceru, wypoczynku. Wspominając tamto wydarzenie po latach, pomyślałam, że – być może – powinnam była poprosić ducha-gospodarza miejsca o zgodę na wejście na podległe mu terytorium. Może nie dostałabym tej zgody, ale przynajmniej nie zachowałabym się jak intruz, ktoś, kto ignoruje miejscowe zwyczaje, wierzenia, nie zna lokalnej topografii, narusza tabu. Minęło wiele lat, wciąż jednak, gdy widzę modrzewie, wraca do mnie tamten lęk. Już nie tak silny, niemal obezwładniający, wciąż jednak zapisany w pamięci. Pozostaje też tajemnica.

Nie wiem, dlaczego nie opowiedziałam żadnemu z członków ekspedycji o tym, czego doświadczyłam w modrzewiowym lesie. Może nie był to czas rozmów o takich doświadczeniach? Może musiałam zadowolić się świadomością dotknięcia czegoś niezwykłego, potężnego, budzącego groźbę? Czas systematycznych badań terenowych nad relacjami z podmiotami nieludzkimi (duchami-gospodarzami miejsc), buddyzmem, szamanizmem, lokalną ontologią, szeroko rozumianym krajobrazem i wieloma innymi zagadnieniami dotyczącymi między innymi sfery duchowej, przyszedł później. Ich efektem jest na przykład Twoja książka, Łukaszu, zatytułowana *Między władzą spojrzenia a praktyką. Antropologia krajobrazu*, wydana w 2018 roku przez stołeczną Oficynę Naukową.

Poza wspomnianym wydarzeniem podczas wyjazdów badawczych nie miałam powodów, by bać się czegośkolwiek lub kogokolwiek. Może inaczej patrzyłam wówczas na świat? Może był on inny, bardziej bezpieczny? Może za mało o nim wiedziałam? Dziś nie byłabym tak odważna, by wędrować samotnie w ciemnościach skrajem szosy biegnącej przez las. Trudno mi wchodzić do domów, w których mieszkają nieznanymi osoby, inicjować rozmowy. Nie jestem też tak ufna w stosunku do ludzi.

Odchodząc od doświadczeń mongolskich i generalizując, można powiedzieć, że lęk towarzyszy człowiekowi „od zawsze” (pisali o tym na przykład Jean Delumeau i Michela Marzano; by zrozumieć jego istotę, warto też sięgnąć do książek Antoniego Kępińskiego), współcześnie jednak, przede wszystkim za sprawą mediów, stał się doświadczeniem powszechnym, obezwładniającym, odbierającym nadzieję. Często przez jego pryzmat patrzymy na własne życie, ludzi i przyszłość świata.

Jak ważne są według Pani emocje w doświadczeniu etnograficznym?

Spotkaniom z drugim człowiekiem nierzadko towarzyszą emocje. W trakcie badań terenowych doświadczyłam życzliwości, sympatii, gościnności. Jedynie nie-liczne osoby odmówiły udziału w rozmowach, czyniąc to w sposób grzeczny i zara-
zem stanowczy.

Ze względu na problematykę, którą się zajmowałam, wyjazdy studenckie, podobnie jak badania w Mongolii, nie były tak obciążające jak te, które prowadziłam za naszą wschodnią granicą. Rozmowy dotyczyły między innymi trudnych doświadczeń z okresu międzywojnia, lat II wojny światowej, budowania powojennego porządku i czasów transformacji systemowej, zwanych pieriestrojką. Opowieściom nierzadko towarzyszył płacz, rozdzierające westchnienia, na twarzy rozmówców pojawiał się smutek. Niektórzy załamywali ręce, kładli dłoń na sercu, jakby chcieli je uciszyć, uspokoić, ocierali łzy rękawem lub skrajem fartucha. Czułam się winna, nierzadko bowiem swoimi pytaniami wywoływałam bolesne wspomnienia, zmuszałam do ponownego przeżywania traumatycznych doświadczeń. Kiedy jednak kolejne osoby dziękowały mi za możliwość podzielenia się swoimi przeżyciami, rozumiałam, że dzięki rozmowom i podjęciu trudnych tematów, często po raz pierwszy od kilkudziesięciu lat, w jakimś stopniu, choćby na krótko, zostały uwolnione od ciężaru przeszłości.

Jak doskonale wiemy, życie ma wiele barw. Obok „smutnych” czerni, zgaszonych brązów i rozmaitych odcieni szarości występują kolory wywołujące uśmiech, radość. Były one również obecne we wspomnieniach wielu rozmówców, dotyczących na przykład obchodów świąt rodzinnych i kalendarzowych, budowy domu, kościoła lub kaplicy, lekcji prowadzonych przez sympatycznych nauczycieli, szczęśliwego życia rodzinnego, udziału w życiu religijnym. Tym wspomnieniom towarzyszył uśmiech, czasem pojawiały się łzy wzruszenia. Łatwiej było mi słuchać o tym, co dobre, uskrzydlające, niż o tym, co łączyło się z traumą, zniszczeniem, nieodwracalną stratą. Do dziś pamiętam wiele opowieści. Zastanawiam się, skąd czerpano siłę, by przetrwać, nie załamać się, nie stracić nadziei.

Jestem osobą emocjonalną, nadwrażliwą, obdarzoną empatią, łatwo „przejmującą”, dzielącą, emocje innych. Choć nie zawsze jest to dla mnie korzystne („w emocjach” łatwo popełnić różnego rodzaju błędy), w przypadku badań terenowych wspomniane cechy okazały się niezwykle pomocne. W naturalny sposób pomagały w nawiązywaniu bliskich kontaktów, budowaniu klimatu szczerości, otwartości, zaufania, sprzyjającego rozmowom, wspomnieniom. Umożliwiały zrozumienie rozmówców i ich doświadczeń. Pomocna okazała się też wyobraźnia – myślenie obrazami, których źródłem były opowieści rozmówców. Nie pamiętam już wielu słów, zapamiętałam natomiast wywołane przez nie obrazy, wyobrażenia określonych sytuacji.

Nad czym Pani obecnie pracuje? Jakie są Pani aktualne zainteresowania?

Napisałam tekst, liczący 75 stron, który zatytułowałam „O miejskiej przestrzeni, jej uzmysłowieniu, autoetnografii i spacerach w czasie pandemii”. Zakończyłam nim planowe, czteroletnie badania nad ciszą i hałasem w przestrzeni miasta. Problematykę tę omawiam na przykładzie warszawskiej Sadyby i jej okolic. Poszczególne człony tytułu informują o zawartości tekstu, a zarazem o moich zainteresowaniach krajobrazem dźwiękowym i zachodzącymi w nim zmianami, sposobami poznawania świata, postawami wobec audiosfery i – szerzej – środowiska, w którym żyjemy, postrzeganego między innymi poprzez związane z nim dźwięki. Pandemia koronawirusa częściowo

zmieniła moje plany, ale też podsunęła pewne pomysły. Obszerne fragmenty tekstu poświęciłam spacerom dźwiękowym w czasach pandemii, ciszy towarzyszącej jej początkowemu okresowi (po ogłoszeniu stanu epidemii) i stopniowemu powracaniu do hałaśliwego świata po zniesieniu kolejnych nakazów i zakazów określających zasady poruszania się w przestrzeni publicznej.

Pewnej bezsennej nocy, pod koniec marca tego roku, sięgnęłam po pierwszą z brzegu książkę. Była to *Dżuma* Alberta Camusa! Nie szukałam tej książki! W ogóle nie pamiętałam, że ją mam! To ona znalazła mnie! Z takim, z pewnością nieprzypadkowym, działaniem miałam do czynienia nie po raz pierwszy. Po kilku dniach dowiedziałam się, że *Dżuma* stała się ogromnie popularna w różnych krajach (między innymi w Polsce, we Włoszech, w Austrii). Wiele osób doszukało się w niej analogii z obecną pandemią. Byłam ciekawa, jak odczytam tę książkę po kilkudziesięciu latach. Postanowiłam też poszukać w niej informacji dotyczących świata dźwięków, ciszy i hałasu. Zakładałam, że poszukiwania okażą się bezowocne. Myliłam się! W tekście zaznaczyłam ponad pięćdziesiąt miejsc, w których jest mowa o dźwiękach charakterystycznych dla miasta (Oran w latach 40.) przed epidemią, w czasie dżumy i po oficjalnym podaniu informacji o ustąpieniu zagrożenia (niektórzy mieli świadomość, że zaraza w każdej chwili może powrócić).

Skąd autoetnografia w tytule tekstu kończącego moje badania nad ciszą i hałasem w przestrzeni miasta? Zainteresowałam się tym nurtem dzięki publikacjom doktora Marcina Kafara i współpracy z tym badaczem. Wiem, że autoetnografia ma wielu przeciwników, krytyków. Nie tylko w Polsce. Słyszałam, że jest „narcystyczna”, „denerwująca”, „irytująca”, „dość uciążliwa”, że nie jest „prawdziwą nauką”. Myślę, że – jak w każdym nurcie – można tu znaleźć zarówno prace wybitne, jak i słabe, niemające nic wspólnego z założeniami autoetnografii sformułowanymi przede wszystkim przez amerykańskich badaczy: Carolyn Ellis i Arthura Bochnera (od lat współpracuje z nimi Marcin Kafar).

Nie chciałabym dyskutować o autoetnografii. Chcę jedynie powiedzieć, że interesuje mnie z uwagi na tematykę podejmowaną przez jej reprezentantów oraz sposób przekazywania informacji (opowieści o doświadczeniach badacza i innych osób wpisane w szeroki kontekst kulturowy). Umożliwia zrozumienie wielu zachowań, zachęca do refleksji nad nimi, nad fenomenem doświadczenia, procesem poznania, do namysłu nad terminologią stosowaną w autoetnograficznych tekstach. Interesują mnie przede wszystkim opowieści tych, którzy reprezentują kategorię „zranionych opowiadaczy”, dotyczące na przykład trudnych relacji międzyludzkich, wydarzeń granicznych, sposobów „oswajania” strat i lęków, tworzenia wspólnoty („kolektywów myślowych”). Bardzo ważne jest spojrzenie na różne wydarzenia przez pryzmat historii autora opowieści, połączonej z historią innych osób, splot różnych doświadczeń, wrażliwości, refleksji i emocji. Niezwykle ciekawy, nie tylko w odniesieniu do autoetnografii, jest dla mnie proces poznawczy. Często wracam do książki Michała Rydlewskiego *Żeby widzieć, trzeba wiedzieć. Kulturowy wymiar percepcji wzrokowej* (wydała ją w 2016 roku bydgoska Oficyna Wydawnicza Epigram). Zastanawiam się,

jaką rolę w poznawaniu świata odgrywają poszczególne zmysły. Czy trzeba wiedzieć i co trzeba wiedzieć, żeby nie tylko widzieć, ale też słyszeć, smakować, czuć?

Czy myślała Pani kiedyś o innej dziedzinie nauki niż etnologia?

Wciąż bliska jest mi psychologia. Dużo czytam o problemach, które stały się plagą naszych czasów: lękach, depresji, trudnościach w relacjach międzyludzkich, samotności, różnych rodzajach przemocy, „dziedziczeniu traumy”, o nadwrażliwości i „kulturze upokarzania” (niezwykle wnikliwą analizę tego zjawiska przedstawił Michał Rydlewski w pracy zatytułowanej *Scenariusze kultury upokarzania. Studium z antropologii mediów*, opublikowanej w 2019 roku przez Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego). Zainteresowała mnie „medycyna narracyjna”. Przeczytałam o niej w książce profesora Aleksandra Woźnego *Scenariusze kultury w mediach i w medycynie narracyjnej* (opublikowało ją latem 2020 roku Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego). Za twórczynię „medycyny narracyjnej”, jak podaje profesor Woźny, uważana jest Rita Charon z Columbia University.

Współcześni lekarze, podporządkowani biurokratycznym wymogom, mają niewiele czasu na rozmowę z pacjentem, traktowanym jako klient, któremu świadczona jest określona, odpowiednio wyceniona, usługa. Przedstawiciele wspomnianego nurtu medycyny dowodzą, że relacja pacjent – lekarz nie musi być odhumanizowana, zdominowana przez procedury, wieczny niedoczas, przedmiotowe traktowanie chorego i jego bliskich, brak autentycznego zainteresowania przeżyciami pacjenta, chęci zrozumienia go, współczucia.

Wzorem lekarza (nie tylko psychologa, psychiatry) jest dla mnie od dawna profesor Antoni Kępiński, z jego autentyczną ciekawością człowieka, umiejętnością cierpliwego słuchania, prowadzenia szczerych, często bardzo długich rozmów, by dotrzeć do źródła problemów, życzliwością, trwaniem przy tych, którzy potrzebują pomocy. W pracy Kępińskiego z osobami dotkniętymi lękiem, melancholią, schizofrenią lub innymi chorobami, które dziś leczone są przede wszystkim farmakologicznie, można, moim zdaniem, znaleźć podstawy „medycyny narracyjnej”.

Aleksander Woźny przypomniał, że w humanistyce od dawna mamy do czynienia z rywalizacją między podejściem, dla którego ważne są „struktury, procesy, relacje między elementami, a żywych ludzi zastąpiły teksty” (s. 167), a takim, dla którego najważniejszy jest człowiek. Charakterystykę pierwszego z wspomnianych podejść można znaleźć między innymi w książce Katarzyny Majbrody pod znamienym tytułem: *W relacjach, sieciach, splotach asamblaży*, wydanej w 2019 roku przez wrocławską Oficynę Wydawniczą Atut (asamblaże to, najogólniej mówiąc, kolaże, zbiory, ich formy i sposoby gromadzenia).

Zdecydowanie bliższe jest mi podejście skierowane na człowieka funkcjonującego w określonej rzeczywistości, jego życie, doświadczenia i sposób mówienia o nich. Rozumiem konieczność poszukiwania różnych metod badawczych, pragnienie zmian obowiązujących paradygmatów, nie chciałabym jednak, by doprowadziły one

do usytuowania człowieka na marginesie badań etnograficznych/etnologicznych/antropologicznych. Nie chciałabym również, by z naszego słownika zniknęło słowo „kultura”. Takie propozycje, z odpowiednim uzasadnieniem, są formułowane przez niektórych badaczy (więcej na ten temat pisze we wspomnianej książce Majbroda). Jeśli w naszych badaniach zagubimy człowieka, wyeliminujemy z nich kulturę, pójdziemy drogą, o której wspomina (i przed którą przestrzega) między innymi profesor Woźny – czy będziemy mieli prawo nazywać się antropologami i przedstawicielami nauk humanistycznych?

Dziękujemy za rozmowę.

Ja również z serca dziękuję. Jestem Państwu wdzięczna za zaproszenie do rozmowy. Stała się ona dla mnie okazją do spotkania w momencie, w którym kończę pracę w Instytucie, do wspomnień i podróży w głąb własnej pamięci, ale też do pokonania bariery pojawiającej się, kiedy mam mówić o sobie.

IWONA KABZIŃSKA
Instytut Archeologii i Etnologii PAN, Warszawa

O KRAJOBRAZIE/PEJZAŻU DŹWIĘKOWYM I RELACJI NATURA–KULTURA

KRAJOBRAZ/PEJZAŻ DŹWIĘKOWY

Badacze audiosfery często posługują się terminem „krajobraz/pejzaż dźwiękowy” (ang. *soundscape*). Jest on rozumiany np. jako „zestaw dźwięków pochodzenia biologicznego, geofizycznego i antropogenicznego występujących w krajobrazie, będących wynikiem procesów naturalnych i działalności ludzkiej [...]” (Bernat 2015, s. 49), a także jako „zdarzenia dźwiękowe, doświadczane przez jednostkę lub społeczeństwo” (tamże). Według definicji zamieszczonej w *Careggi Landscape Declaration on Soundscapes*, z 2012 roku, *soundscape* należy rozumieć jako „właściwość akustyczną każdego krajobrazu, wynik fizycznych, biologicznych i kulturowych cech oraz dynamiki, ważny element środowiska lądowego i wodnego, a także wartość obszarów naturalnych i kulturowych” (tamże; patrz też dyskusja dotycząca wspomnianego terminu; tamże, s. 48–51).

Soundscape zyskał popularność przede wszystkim dzięki badaniom przeprowadzonym w latach 70. XX wieku przez kanadyjskiego muzykologa i kompozytora Raymonda Murraya Schafera (Bernat 2008b; zob. też Kapelański 2005, za: Losiak 2015; por. Samuels i in. 2010). Badania przeprowadzone przez Schafera przyczyniły się do powstania ekologii dźwiękowej. Jej cel stanowi „dokumentacja i kontemplacja ciekawych pejzaży akustycznych, badanie roli dźwięków przyrody w ludzkiej kulturze i projektowanie unikalnych środowisk akustycznych” (Bernat 2008b, s. 122). Pojęcie „pejzaż dźwiękowy” odnosi się do dźwięków „odczuwany[ch] przez człowieka i postrzegany[ch] (ujmowany[ch], waloryzowany[ch]) w ludzkiej perspektywie” (Losiak 2015, s. 46). Dźwięki istniejące „obiektywnie, poza ludzką świadomością i oceną”, określane są natomiast mianem „środowiska akustycznego” (tamże)¹.

Krajobraz dźwiękowy najczęściej tworzą dźwięki pochodzące z różnych źródeł. Mogą to być np. głosy płynące z radia lub „audiobooków na słuchawkach” (Stanisz 2017, s. 10), muzyka, sygnały

¹ O wymienionych tu „kategori[ach] pejzażu” można mówić np. na podstawie definicji zamieszczonej w *Handbook of Acoustic Ecology*. Publikacja ta, „opracowan[a] przez Barry’ego Truaxa, współpracownika Schafera”, ukazała się w 1978 roku (Losiak 2015, s. 46–47, zob. tamże, s. 47, przyp. 4).

budzików, dzwonki telefonów komórkowych, [...] pikania wszelkiego rodzaju sprzętu AGD, który posiadamy w kuchniach, szumy samochodów, buczenie samolotów, sygnały alarmowe karetek pogotowia, gwar różnego rodzaju zgromadzeń publicznych i festiwali, okrzyki manifestantów i strajkujących, pieśni kibiców, religijne procesje, którym towarzyszą śpiewy i modlitwy, hałas budów drogowych, szczekanie psów, ćwierkanie wróbli, gruchanie gołębi, terkotanie walizek na kółkach, szelesty plastikowych torebek itd. (tamże).

Tim Ingold i Terhi Kurttila mówią o „dźwięk[ach] konstytutywn[ych] dla życia w określonym krajobrazie, [w]ypełniają[ych] [...] otoczenie i podkreślając[ych] przestrzeń codziennego doświadczenia” (Ingold, Kurttila 2000, s. 187–190, cyt. za: Smyrski 2018, s. 155). Wśród tego typu dźwięków wymieniają np.: „[...] śpiew ptaków, szum wiatru, chrzęst śniegu pod nartami, szczekanie psa czy dzwonki reniferów” (tamże)². Dźwięki charakterystyczne dla określonego miejsca nazywane są również „dźwiękami rozpoznawczymi”. Przykładem „mogą być [...] odgłosy mew nieodparcie kojarzone z morzem i przestrzenią, dzwonki owiec na hali, będące oprawą dźwiękową gór, czy śpiew skowronka kojarzący się z wiosną i polami zbóż” (Lewandowski, Szumacher 2008, s. 55).

Znakomitą okazję do zetknięcia się ze światem różnorodnych dźwięków stwarzają podróże. W wioskach leżących na terenie indyjskiego Gudżaratu podróżny słyszy np. „[o]dgłosy bawołów, nieznanne ptasie trele³, maszyny rolnicze” (Edensor 2004, s. 37). Początkowo kwalifikuje je jako „obce”, z czasem jednak zaczyna je oswajać (tamże). „Przestrze[ń] dźwięków” typowa dla indyjskich dróg (tamże, s. 158) została porównana przez Tima Edensora do:

symfoni[i] różnorodnych mechanicznych, ludzkich i zwierzęcych odgłosów urozmaiconych urywkami bollywoodzkich (indyjskich) filmów, pokrzykiwaniem sprzedawców i wszechobecną kakofonią klaksonów samochodowych, które wytwarzają zmieniającą się kompozycję zróżnicowanych tonacji, dźwięków i ich natężenia (tamże, s. 159).

Dźwięki „tworzą atmosferę miejsca” (Bernat 2008a, s. 102), są częścią związanej z nim kultury (tamże, s. 107)⁴. Mają także wpływ na „poczucia miejsca”, więz z nim, są jego wyznacznikami (Edensor 2004, s. 223). W londyńskiej budowli, nazwanej Millenium Dome, wzniesionej w 2000 roku dla uczczenia początku nowego tysiąclecia, wydzielono m.in. część poświęconą „brytyjski[emu] krajobraz[owi] dźwięków” (tamże, s. 222). Elementami tego krajobrazu są: „hymn *Jerusalem*, kaczki, bicie Big Bena, deszcz, pohukiwanie sów, muczenie krów, beczenie owiec, szkolne rymowanki, śpiew ptaków, wiersz *If* Kiplinga, uprzejme brawa, telewizyjny komentarz sportowy, radiowa prognoza pogody, dworcowi bagażowi, silnik odrzutowy, szczekanie psów, uderzenia kopyt końskich oraz odgłosy meczu piłkarskiego, placu zabaw i sklepu” (tamże, s. 223; kursywa T.E.). Wspomniany krajobraz foniczny jest częścią

² Badania zostały przeprowadzone wśród Saamów, mieszkających w północnej części Norwegii. Dotyczyły one m.in. relacji tej grupy „z ziemią i wiedzą środowiskowej” (cyt. za: Smyrski 2018, s. 155).

³ Jak też inne dźwięki, których pochodzenie trudno zidentyfikować (Edensor 2004, s. 37).

⁴ Istnieje ponadto związek między bodźcami dźwiękowymi a „wizualną pamięcią miejsca”. Wywołują one również różnorodne emocje (Bernat 2008a, s. 102; Stanisław 2017, s. 3, 8, 10).

„portretu własnego” Brytyjczyków. Tworzą go również określone postacie, rzeczy, potrawy i napoje, zwierzęta i rośliny, miejsca, instytucje, popularne formy i praktyki kulturowe, technologie i innowacje oraz „jakości abstrakcyjne” (tamże, s. 230; więcej patrz tamże, s. 226–236).

Wśród dźwięków „wyraża[jących] brytyjskość[ć]” (tamże, s. 223) można wymienić dźwięki natury (deszcz, głosy zwierząt i ptaków) oraz – związane z kulturą (bicie Big Bena, wymienione przez Edensora utwory, audycje radiowe i telewizyjne, formy rozrywki, zachowania związane z robieniem zakupów w sklepach)⁵. Dualistyczny podział: natura – kultura jest, jak wiadomo, umowny (patrz np. Kaniowska 1985; Majbroda 2019, s. 35–67, 245–313). Świadczy o tym również przykład podany przez Edensora, który wspominał, że Brytyjczycy zaangażowani w „wal[kę] o zachowanie przydrożnych drzew” uznali je za „odwieczną cechę narodu. Według rzecznika tej grupy są one «fundamentalną, żywą częścią dziedzictwa narodowego», wizualnym wskaźnikiem i orzeźwiającą zmysły przestrzeń, która stanowi element codziennej jazdy samochodem (*The Guardian*, 6.07.2001)” (Edensor 2004, s. 73)⁶.

Dźwięki mają wpływ na ocenę krajobrazu. Pozytywnie oceniane są najczęściej dźwięki natury, negatywnie natomiast te, które kojarzą się z hałasem występującym w środowisku, stanowią jego źródło (Bernat 2008a, s. 103; więcej patrz tamże, s. 100–121). Są one często efektem działań człowieka, jego zachowań. Nierzadko wyrażają stosunek do innych osób i szeroko rozumianego środowiska.

W wielu krajach *soundscape* jest uwzględniany w „planowani[u] krajobrazu i zarządzani[u] nim, wpływa [bowiem] na jakość życia” (Bernat 2015, s. 49; por. Bernat 2008b, s. 127)⁷. „Podejście ekologii akustycznej” ma zastosowanie „w projektowaniu urbanistycznym” (Bernat 2008b, s. 127). Termin *soundscape* – wskazujący na udział dźwięków, pochodzących z różnych źródeł, w konstruowaniu krajobrazu i jego doświadczaniu – można, jak sądzę, dodać do listy „neologizm[ów] związany[ych] z *scapes*, tj. np. etnoobraz, technoobraz, ideobraz” (Appadurai 2005, s. 52, cyt. za: Majbroda 2019, s. 196; kursywa K.M., tamże).

Przez pryzmat ciszy i hałasu można spojrzeć na relacje społeczne, w odniesieniu do przedstawicieli tej samej społeczności (patrz np. Kabzińska 2005, 2009; Zeff 2008, s. 9, 33, 91–93, 142–143, 150–153, 234–241, 250–253) i członków różnych grup etnicznych.

⁵ W dobie wszechobecnych mediów wspomniane dźwięki nie są wyłączną „własnością” Brytyjczyków, inną kwestią natomiast jest identyfikacja z nimi oraz ich udział w kreowaniu określonej tożsamości (tu: brytyjskiej).

⁶ Więcej na temat krajobrazu jako „miejsc[a] przestrze[ni] narodow[ej]” patrz Edensor 2004, s. 55–93. Do relacji natura–kultura wróć w dalszej części artykułu.

⁷ Cytowany autor podaje przykład brytyjskiego „program[*u*] zachowania i mapowania *tranquillity*, rozumianej jako piękno, spokój, cisza, równowaga, różnorodność, słyszalność dźwięków przyrody – śpiewu ptaków, odgłosów wody (*Campaign to Protect Rural England Tranquillity*) (Bernat 2008b, s. 128). Zasadnicze znaczenie ma poprawa jakości życia mieszkańców (tamże). Opracowaniu „rekomendac[i] dla kształtowania nowej jakości dźwiękowej” służy „europejski projekt SILENCE”, którym objęto Brukselę, Barcelonę, Bristol i Genuę (tamże, s. 127). Przykład miasta, w którym powszechna jest troska o środowisko naturalne, jakość wody, ciszę i przestrzeń, stanowi Kopenhaga (Wilk 2017, s. 263–264, 283).

Grenlandczycy np. „[m]ówi[ą] szeptem [...] To bardziej nawyk, którego każdy nabiera po dłuższym pobycie w tej części świata” (Wiśniewska 2018, s. 26; por. tamże, s. 84, 134, 174); „[...] w grenlandzkim najważniejsze komunikaty przekazuje się bez słów” (tamże, s. 51); „[...] my jesteśmy z cisyzy” (tamże, s. 9). Cichy sposób mówienia Grenlandczyków przeciwstawiany jest przez nich głośnym zachowaniom Duńczyków: „[...] my jesteśmy cisi, bardziej powściągliwi, a Duńczycy mówią dużo i głośno” (tamże, s. 54; por. tamże, s. 9, 112); „My jesteśmy wycofani, mało mówimy i mamy dużo szacunku do innych. Kiedy wchodzę do autobusu w Nuuk, różnice kulturowe widać bardzo wyraźnie. Oni drą się na cały autobus, wypełniają sobą całą przestrzeń” (tamże, s. 129); „[...] jestem cicho, nie wywyżsam się, nie zachowuję się po duńsku, nie przyjechałam niczego zabrać, nie czuję się lepsza. W Nuuk unikam Duńczyków, którzy są głośni i zachowują się, jakby byli w jakiejś dziczy. [...]” (tamże, s. 186). „Jesteśmy cisi, ale to nie oznacza, że jesteśmy słabi. Po prostu mówimy z innego miejsca w ciele” (tamże, s. 167)⁸ (o cisyzy w życiu Grenlandczyków patrz też tamże, s. 55, 64, 98, 136, 168, 170, 199, 205, 214). Wielu mieszkańców Grenlandii razi hałas dużych miast, znaczna liczba samochodów (tamże, s. 65). Na głośne zachowania pozwalają sobie podczas zawodów sportowych (tamże, s. 72–73), po ich zakończeniu jednak „cisza wraca na swoje miejsce” (tamże, s. 73).

W świecie zdominowanym przez hałas coraz trudniej odnaleźć ciszę⁹. Wielokrotnie wspomina o niej Mateusz Marczewski (2017), opisując wędrówki po Białorusi i spotkane podczas nich osoby. Niektóre z nich rozmawiały przyciszonymi głosami (tamże, s. 43, 75, 182, 201, 219), zachowywały ciszę w miejscach publicznych (tamże, s. 34, 67, 75, 90, 105, 217), słuchały radia lub telewizora, z którego wydobywały się ciche dźwięki (tamże, s. 11, 201). Nawet goście weselni w milczeniu czekają na zapalenie świeczki i wypuszczenie w niebo rozświetlonego nią od wewnątrz lampionu. Klaszczą, kiedy lampion zaczyna unosić się nad ziemią (tamże, s. 93–94), nie próbują zwracać na siebie uwagi krzykiem, hałaśliwym sposobem bycia. Ciska mieszka w wielu białoruskich wioskach, opuszczonych (z różnych powodów) przez ich mieszkańców. Niegdyś tętniące życiem, dziś sprawiają wrażenie wymarłych (tamże, s. 34, 121, 156, 160, 215).

Cisza zanika, kiedy pijani mężczyźni, przebywający nad jeziorem, słuchają głośnej muzyki z samochodowego radia (tamże, s. 61) albo kiedy wdziera się w nią „terkot silnika” łodzi motorowej (tamże, s. 212). Jest ona notorycznie zakłócana przez samochody (tamże, s. 65, 104, 107, 214) i właścicieli aut, którzy „z głuchym hukiem zamykają blaszane garaże” (tamże, s. 89). „Z hukiem” zamyka drzwi właściciel „ruchomego sklepu” (tamże, s. 107). Hałasuje kobieta, która na balkonie jednego z wieźowców „tłucze trzepaczką dywan przewieszony przez balustradę” (tamże, s. 202). Hałas zdecydowanie nie sprzyja cisyzy. Jest jej wrogiem.

⁸ Kobieta, która podała tę informację, wskazała na okolice swojego mostka (Wiśniewska 2018, s. 167).

⁹ Istnieje wiele definicji cisyzy. Sebastian Bernat definiuje ją np. jako „słyszalność delikatnych, subtelných dźwięków przyrody” (Bernat 2013, s. 47). Liczne przykłady definiowania cisyzy, jej opisów i sposobów doświadczania podaje Alain Corbin (2019), sięgając m.in. do wybranych dzieł literatury, malarstwa i sztuki filmowej. O sposobach definiowania cisyzy (i hałasu) patrz też Kabzińska 2005, 2018.

Spacer y dźwiękowe

„Interpretacj[ą] i translacj[ą] lokalnych systemów znaczeń poprzez dźwięk” (Stanisz 2017, s. 9) oraz wpływem dźwięków „na życie społeczne” (tamże, s. 4–5) zajmuje się etnografia dźwiękowa (tamże; patrz też: Bernat 2008a, 2008b; Feld, Brenneis 2004; Samuels i in. 2010). W badaniach stosowane są różne metody, np. „test preferencji dźwiękowych, mapa mentalna, ankieta oraz wywiady (historia mówiona)” (Bernat 2008b, s. 124), „studia percepcji oraz pomiary i modelowanie komputerowe” (tamże, s. 127; patrz też Feld, Brenneis 2004; Losiak, Tańczuk (red.) 2012; Samuels i in. 2010; Stanisz 2017, s. 4).

Popularną metodą stosowaną w badaniach wspomnianego krajobrazu jest spacer dźwiękowy (*sound-walking, soundwalks*)¹⁰. Ma on na celu m.in. „uwrażliwienie uczestników na dźwięk” (Bernat 2013, s. 48) i umożliwienie im „zrozumienia krajobrazu” (tamże). Spacer dźwiękowy służy wypoczynkowi, pełni także funkcje edukacyjne i sprzyja „poznani[u] naukowe[mu]” (tamże; patrz też Losiak, Tańczuk (red.) 2012; Stanisz 2017).

Wyniki badań, podczas których wykorzystywana jest metoda spacerów dźwiękowych, mają znaczenie m.in. dla turystyki. Dzięki nim można np. opracować mapy krajobrazu, na których zaznaczone są źródła dźwięków charakterystycznych dla danego obszaru. Występowanie różnego rodzaju dźwięków jest istotne dla turystów szukających określonych doznań akustycznych, wrażliwych na nie (patrz np. Bernat 2008a, 2013; Lewandowski, Szumacher 2008; Rogowski 2008). Opracowanie map krajobrazu dźwiękowego było np. celem badań przeprowadzonych w lipcu 2008 roku na Pomidziu (z centrum w Pińczowie) przez trzydziestoosobową grupę pracowników i studentów Wydziału Geografii i Studiów Regionalnych Uniwersytetu Warszawskiego. Osoby uczestniczące w tych badaniach miały wskazać „miejsca ciekawe dźwiękowo” i określić (w skali od 1 do 5) czy są one „przyjemn[e], uciążliw[e], [czy] głośn[e]” (Lewandowski, Szumacher 2008, s. 56, przyp. 1). Miały również zlokalizować miejsca związane z hałasem i określić ich uciążliwość (w skali 1–5). Ich zadaniem było ponadto określenie dźwięków charakterystycznych dla Pomidzia (tamże).

Wyróżniono dźwięki naturalne (np. głosy ptaków i owadów) oraz odgłosy „maszyn rolnicz[ych] [i] ludzi pracują[ch] w polu” (tamże, s. 57–58; cyt. s. 57). Za źródła hałasu uznano: „ruch drogowy”, pracę maszyn rolniczych, przede wszystkim

¹⁰ Praktyka spacerów dźwiękowych, rozumianych jako „przechadzka, podczas której zwraca się uwagę na odgłosy dobiegające do ucha, mierzy ilość decybeli, nagrywa interesujące znaleziska a zebrane materiały poddaje krytycznemu namysłowi”, została opracowana przez Hildegardę Westerkamp (Ossowska Z., 2017, *Sluchanie przestrzeni*, <http://muzyk.net/sluchanie-przestrzeni/> [dostęp: 16.02.2019]; por. Bernat 2013, s. 48). Metodą spacerów dźwiękowych posłużono się m.in. podczas badań przeprowadzonych na początku lat 70. XX w. przez grupę pod nazwą World Soundscape Project, kierowaną przez Schafera, związaną z kanadyjskim Simon Fraser University (Kolumbia Brytyjska) (Bernat 2008b, s. 122). Celem badań było ukazanie „związk[ów] między ludźmi i środowiskiem akustycznym, w którym żyją w okresie przełomu epoki przemysłowej i informacyjnej” (tamże). W trakcie badań dokonano „pomiar[ów] akustyczn[ych], przeprowadzono [również] ankiety [i] wywiady” (tamże).

traktorów, „szczekanie psów”¹¹ „oraz wybuchy w kopalni gipsów w Gackach” (tamże, s. 58; patrz też tamże, s. 59, tabela I). Stwierdzono, że hałaśliwe dźwięki wpływają na obniżenie oceny atrakcyjności turystycznej Ponidzia (tamże, s. 58–59). Jako przyjemne uczestnicy badań określili miejsca charakterystyczne dla środowiska naturalnego badanego obszaru: wąwozy, łąki, pola uprawne, Garb Pińczowski (tamże, s. 59, tabela I). Za charakterystyczne dla Ponidzia uznano również dźwięki związane z naturą: „śpiew skowronków na polach, świerszcze i inne owady, szelest trzciny i traw, szum drzew, zboża, rzeki [...]” (tamże, s. 59), a także – „odgłosy wsi” (tamże). Określono dźwięki stałe i występujące okresowo. Do pierwszej grupy zaliczono „hałas uliczny [i] wybuchy w kopalni” (tamże, s. 60), do drugiej – dźwięki wydawane przez ptaki i owady w określonych porach roku (tamże). Wiele osób miało problem z rozpoznaniem dźwięków i wyznaczeniem granic ich zasięgu (tamże, s. 59–60)¹².

Wzorem uczestników badań na Ponidziu, w miejscu, w którym mieszkam, mogłabym wyróżnić dźwięki naturalne i sztuczne, stałe i okresowe, przyjemne i uciążliwe. Nie umiałabym nazwać wielu ptaków i owadów ani rozpoznać ich po głosie, bez trudu natomiast określiłabym źródła uciążliwego hałasu: stałego (trasy komunikacyjne, z systematycznie rosnącą liczbą pojazdów) i okresowego (elektrociepłownia „Siekierki”, kosiarki, śmieciarki, place zabaw, zachowania osób nieliczących się z obecnością innych). Mapy sporządzone w różnych latach i dla różnych okresów, do których sięga moja pamięć lub/i wiedza, pozwoliłyby na prześledzenie zmian w krajobrazie dźwiękowym miejsca¹³.

Jednym z wyróżników Miasta-Ogrodu Sadyba jest Jezioro Czerniakowskie. W chłodne i deszczowe dni w jego okolicach jest stosunkowo cicho¹⁴. Nie ma tłumów spragnionych kąpeli, spacerów, plażowania, grillowania i spożywania alkoholu¹⁵. Kiedy robi się ciepło, miejsce wyraźnie ożywa. W upalne dni ściągają tu rzesze ludzi z sąsiedztwa i z odległych dzielnic stolicy, by zażywać kąpeli, opalać się na trawie lub na niewielkiej plaży, grać w piłkę, spacerować, biegać, korzystać z plenerowej siłowni.

¹¹ „Szczekanie psów” uznano zarazem za charakterystyczne dla wsi, podobnie jak „pianie kogutów” oraz „gdakanie i gęganie ptactwa domowego” (tamże, s. 58). Chciałabym zauważyć, że szczekanie psów od dawna nie jest dźwiękiem wyróżniającym krajobraz wiejski. Psy coraz częściej towarzyszą mieszkańcom miast. Systematyczny wzrost ich liczby (i głośniejszych zachowań) obserwuję m.in. w miejscu, w którym mieszkam (os. Bernardyńska) oraz na pobliskim terenie Miasta-Ogrodu Sadyba (część stołecznej dzielnicy Mokotów). O szczekaniu psów jako wyróżniku krajobrazu dźwiękowego patrz np.: Edensor 2004, s. 223; Stanisz 2017, s. 10.

¹² Podczas spacerów dźwiękowych należy, moim zdaniem, wziąć pod uwagę, w jakim stopniu ich uczestnicy są w stanie odbierać dźwięki i wytyczać ich granice (zakresy występowania). Ci, którzy charakteryzują się dobrym lub bardzo dobrym słuchem, z pewnością rejestrują ich więcej niż ci, którym słuch stwarza problemy. Indywidualną sprawą jest ocena poszczególnych rodzajów dźwięków, ich klasyfikacja, np. jako przyjemne lub uciążliwe. Te same dźwięki mogą być odmiennie waloryzowane przez poszczególne osoby.

¹³ O tych zmianach wspominam np. w: Kabzińska 2005; patrz też Kabzińska 2019.

¹⁴ O zmianach zachodzących w tym zbiorniku wodnym i na sąsiadujących z nim obszarach (przede wszystkim pod wpływem działalności człowieka) patrz np. Kabzińska 2018, 2019.

¹⁵ Dwie ostatnie spośród wymienionych czynności są zabronione, niektóre osoby jednak nie przestrzegają tego zakazu (patrz np. Pronobis, Widzisz-Pronobis, Adamczyk 2018).

Budowa osiedli mieszkaniowych i tras komunikacyjnych w pobliżu rezerwatu przyrody Jezioro Czerniakowskie stanowi poważne zagrożenie dla zbiornika i jego okolic. Pogarsza się jakość wód, gwałtownie też obniża się ich poziom. Istnieje ponadto realna groźba pojawienia się licznych źródeł hałasu charakterystycznego dla obszarów miejskich i zmiany krajobrazu dźwiękowego ze stosunkowo cichego na zdominowany przez hałas (więcej patrz Kabzińska 2019).

Ekspluatując zasoby środowiska naturalnego, realizując różnego rodzaju inwestycje (komunikacyjne, urbanizacyjne, przemysłowe, służące rozrywce), człowiek zmienia środowisko, przekształca je. „Zdążyliśmy już wykarczować, zabudować lub przekopać niewiarygodne siedemdziesiąt pięć procent stałej powierzchni Ziemi” (Wohlleben 2017a, s. 230). Obszary, „na których już nie ma miejsca dla przyrody [...] stają się nieludzkie” (Sarah, Diat 2019, s. 213). Zmiany zachodzące w środowisku przyrodniczym na skutek działalności człowieka sprawiają, że przestaje ono być „środowisk[iem] naturaln[ym]” (Mataczak 2000, s. 30–31, za: Odoj 2016, s. 19). „[S]taje się ono częstokroć barierą rozwoju, źródłem ograniczeń i zagrożeń” (tamże).

NATURA I KULTURA, NATURA-KULTURA, NATUROKULTURA

Wiele lat temu w *Etnografii Polskiej* ukazał się artykuł Katarzyny Kaniowskiej (1985) poświęcony dychotomii natura-kultura. Autorka zachęcała rodzimych badaczy do zainteresowania się ekologicznymi teoriami kultury¹⁶, refleksji nad wspomnianą dychotomią i „rozumieni[em] [...] środowiska naturalnego”, do odejścia od „wszelki[ch] antropocentryczn[y]ch interpretacj[i] i wnioskowania” w „rozważaniach o kulturze” oraz wykorzystania efektów badań prowadzonych w naukach przyrodniczych w studiach nad zjawiskami kulturowymi (tamże, s. 26)¹⁷. Kaniowska zwróciła uwagę na zmianę myślenia o środowisku, polegającą na rozszerzeniu sposobu jego pojmowania o „kulturowe otoczenie” (tamże, s. 27; por. tamże, s. 29)¹⁸. Zmianie uległo także myślenie o ewolucji. Jest ona postrzegana „jako proces nieustannej interakcji kultury i przyrody, traktowanie człowieka jako przedstawiciela gatunku w całym zbiorze społecznych gatunków żyjących na Ziemi [...]” (tamże,

¹⁶ Początki ekologii kulturowej łączone są z nazwiskiem Juliana Haynesa Stewarda (Kaniowska 1985, s. 25; Odoj 2016, s. 21–25). Część badaczy wskazuje natomiast na Thomasa Roberta Malthusa, Cyrila Darylla Forde’a lub/i Carla Ortuina Sauera (Odoj 2016, s. 21, przyp. 11).

¹⁷ Katarzyna Majbroda zauważyła, że Kaniowska wspominała o związkach między antropocentryzmem oraz dychotomią natura-kultura „znacznie wcześniej aniżeli zaczęto w dyscyplinie komunikować o posthumanizmie i ontologii relacyjnej” (Majbroda 2019, s. 39; o odejściu od antropocentryzmu, jako podstawie myślenia posthumanistycznego, patrz tamże, s. 35, 36, 38, 39, 40–42, 48). Dla tego typu myślenia charakterystyczne jest m.in. postrzeganie człowieka jako „współpartner[a] w relacji” z „materią [ą] – byt[ami]–nie-ludzki[mi] [i] technologii[ą]” (tamże, s. 38). Więcej na temat posthumanizmu, jego powstania i założeń patrz: tamże, s. 35–67; patrz też tamże, s. 245–313; rozdział zatytułowany *Antropologiczne poznanie w świecie więcej-niż-ludzkim*.

¹⁸ Więcej na ten temat patrz: Smyrski 2018; Majbroda 2019; Smyrski 2018.

s. 27). Zdaniem cytowanej badaczki „dychotomię natura–kultura należałoby traktować jako mit, mit w sensie cassirerowskim¹⁹. Pojęcie to oznacza pewien typ myślenia, formę świadomości, gdzie brak podziału na to, co realne i idealne, rzeczywiste i wyobrażone” (tamże, s. 32)²⁰.

Kaniowska wspomniała o niewielkim zainteresowaniu polskich etnologów ekologicznymi teoriami kultury opartymi, według niej, na wspomnianym micie (tamże). Od momentu, w którym sformułowana została powyższa uwaga, sytuacja zmieniła się znacząco. Świadczą o tym przede wszystkim publikacje reprezentujące określone „nurty relacyjne” (Majbroda 2019, s. 24), np. „antropologię środowiska, lasu, krajobrazu, natury i percepcji [...]” (tamże), „klimatu i atmosfery” (tamże, s. 37)²¹. Czy można jednak powiedzieć, że dychotomia natura–kultura, uznana przez Kaniowską za „szczególny problem etnologii” (Kaniowska 1985, s. 26), jest obecnie w istocie takim problemem dla polskich etnologów/antropologów społeczno-kulturowych?

Omawiając współczesne nurty badań, Majbroda zwróciła uwagę m.in. na zainteresowanie „proces[ami] środowiskow[y]mi, ekologiczn[y]mi, krajobraz[ami] kulturow[y]mi [...]” (Majbroda 2019, s. 27). Fundamentalnym pojęciem jest „relacyjność”²². Następuje „rewindykacja pojęcia kultury przez jej relacyjne połączenie z kategorią natury” (tamże, s. 43)²³. Za Bruno Latourem mówi się o naturo-kulturze (tamże, s. 46), Donna Haraway natomiast wprowadziła pojęcie „naturokultury” (tamże, s. 47)²⁴. Moim zdaniem brak łącznika między „naturą” i „kulturą” w słowie naturokultura jeszcze mocniej niż naturo-kultura wyraża zasadę relacyjności i braku dychotomii. „Z perspektywy naturokultury dualistyczne podziały na naturę i kulturę zostają zatarte [...]” (tamże).

Czy można mówić o „jedności człowieka i natury”, pomijając np. zmiany w środowisku przyrodniczym, spowodowane przede wszystkim działalnością ludzi, prowadzące do jego zniszczenia, degradacji? Z informacji podanych przez Majbrodę

¹⁹ Ze stanowiskiem tym zgadza się Majbroda (2019, s. 40).

²⁰ Za przykład podejścia, które „próbuje znieść ten mit, ufając w doświadczenia i możliwości np. etologii czy genetyki”, Kaniowska uznała badania prowadzone w obszarze socjobiologii (Kaniowska 1985, s. 32; więcej na temat socjobiologii patrz np. Biedrzycki 1998, s. 63–80). Zdaniem Edwarda Wilsona, autora dzieła zatytułowanego *Sociobiology: The New Synthesis*, socjobiologia „miała [...] doprowadzić do wchłonięcia socjologii, antropologii, psychologii i ekonomii, a w nieco dalszej perspektywie również reszty nauk społecznych i humanistycznych” (Biedrzycki 1998, s. 63–64). Podstawą socjobiologii jest przekonanie, że „człowiek niczym właściwie nie różni się od innych społecznych gatunków ssaków” (tamże, s. 64). Przedstawiciele tego nurtu twierdzą również, że „do badania wszelakich przejawów ludzkiej kultury najlepiej przygotowani są badacze społecznych zachowań zwierząt” (tamże, s. 65).

²¹ Przykłady tych prac podaje Majbroda (2019).

²² „[J]edną z kluczowych własności ludzi i świata więcej-niż-ludzkiego jest pozostawanie w układach wzajemnych oddziaływań, łańcuchach zależności, słowem – współistnienia w wspólnej, dynamicznej przestrzeni będącej polem wielu interakcji” (Majbroda 2019, s. 245).

²³ W tym miejscu Majbroda powołuje się na Lilę Abu-Lughod (1991, s. 143). Abu-Lughod postuluje „unieważnieni[e] pojęcia kultury”, „służy [ono bowiem jej zdaniem] antropologii do konstruowania idei różnicy i odrębności kulturowej” (za: Majbroda 2019, s. 42).

²⁴ Haraway (1992, s. 297), podobnie jak wielu innych przedstawicieli posthumanizmu, zwraca uwagę na udział „ludzi i nie-ludzi” w tworzeniu natury (za: Majbroda 2019, s. 47).

(2019, s. 54–56) wynika, że taki sposób przedstawiania rzeczywistości jest praktykowany. Kreowany jest też niekiedy „idyllicznie harmonijny obraz koegzystencji człowieka i natury jako jedni” (tamże, s. 54). Wiele problemów pomija się, „wycisza” (tamże). Dotyczą one np. zniszczeń (często nieodwracalnych) środowiska przyrodniczego (tamże, s. 54–56), „konflikt[u] interesów ludzi i bytów poza-ludzkich” (tamże, s. 54) oraz „niesprawiedliwej dystrybucji dóbr i zasobów naturalnych” (tamże). Nie znam motywów, dla których część badaczy pomija milczeniem wspomniane zjawiska. Czy chodzi o „unieważnienie” tej części rzeczywistości, która zaburza idealistyczny, harmonijny, obraz świata?

Nasuują mi się – być może, nieuprawnione – skojarzenia z antropologią/humanistyką afirmatywną. Kluczowe znaczenie mają dla niej pojęcia: „sprawczość” (tamże, s. 275), „współdziałanie” (tamże, s. 281), „trosk[a], optymizm i nadziej[a] na pozytywne rozstrzygnięcia [...]”²⁵ (tamże, s. 279), „[...] umiejętność dostrzegania pozytywnych aspektów funkcjonowania określonych grup i społeczności w kontekście konkretnych uwarunkowań ich sytuacji życia” (tamże). Zdaniem Ewy Domańskiej (2014, s. 129) nie mamy tu do czynienia z „tworzenie[m] infantylnej, naiwnej i sielankowej wizji humanistyki²⁶, która odcina się od dyskusji dotyczących m.in. żywotnych problemów polityczno-społecznych” (za: Majbroda 2019, s. 275). Chodzi przede wszystkim „o przekroczenie negatywności i zaproponowanie innego zestawu kategorii badawczych” (tamże). Coraz częściej jednak w dyskusjach naukowych dotyczących relacji między naturą i kulturą, człowiekiem i środowiskiem przyrodniczym, podejmowane są m.in. problemy zmian niekorzystnych dla środowiska, ich wpływu na człowieka oraz istoty-nie-ludzkie (Majbroda 2019, s. 48, 57), naturo-kultura (naturokultura) nie jest bowiem wolna od konfliktów i zachowań zagrażających środowisku. Sądzę, że współczesnemu człowiekowi, bombardowanemu przez media katastroficznymi wiadomościami dotyczącymi zmian klimatycznych, katastrof ekologicznych, rabunkowej gospodarki, której efektem jest degradacja środowiska w wielu miejscach świata, trudno zrozumieć ideę jedności ludzi i natury, dostrzec jej przejawy. Trudno mu też uwierzyć w rzeczywiste istnienie „harmonijnego obrazu koegzystencji człowieka i natury jako jedni” (cyt. za: Majbroda 2019, s. 54).

„Zespół Deficytu Natury” (Przyrody)

Przedstawiciele młodego pokolenia, w przeciwieństwie do wcześniejszych generacji, mają dziś najczęściej niewielki kontakt ze środowiskiem naturalnym (więcej patrz Louv 2016). Brakuje powszechnej świadomości tego, jak ważne dla wszechstronnego rozwoju człowieka jest spędzanie czasu wolnego w takim środowisku (tamże). Mamy do czynienia z „komercjalizacją zabawy” (tamże, s. 147, por. tamże, s. 50–51). Richard Louv zauważył, że powstaje coraz więcej boisk piłkarskich, w parkach wydzielane są tereny dla „sportów zorganizowanych”, coraz mniej jest

²⁵ Także „nadzieja krytyczna” (tamże, s. 281).

²⁶ A zarazem – kreowania „infantylnej, naiwnej i sielankowej” wizji rzeczywistości – dop. I.K.

natomiast obszarów, które można by przeznaczyć na „nieuporządkowan[ą], swobodn[ą] zabaw[ę] na łonie natury” (tamże, s. 148; por. tamże, s. 287)²⁷. Dzieci, podobnie jak wielu dorosłych, często nie wiedzą, co robić poza domem (tamże, s. 27; por. tamże, s. 45, 52–54, 69, 86–87, 284), nudzą się (tamże, s. 26, 27). Kontakt z naturą nierzadko budzi lęk, podobny do tego, jaki towarzyszy spotkaniu z „obcym”, „nieznanym” (tamże, s. 155–173). Widoczny jest „spadek zachwyty” przyrodą i brak szacunku dla niej (tamże, s. 175)²⁸. Wiele osób „cierpi na *oderwanie od piękna*” (tamże, s. 228; kursywa – R.L.)²⁹.

Naukowcy nie mają wątpliwości: „Jakość kontaktu z przyrodą wpływa na nasze zdrowie na poziomie komórkowym” (tamże, s. 64; por. tamże, s. 49–55, 75–76). Poprawia samopoczucie (tamże, s. 67, 70–76), sprawność ruchową (tamże, s. 70), relacje międzyludzkie (tamże, s. 73)³⁰, oddziałuje na wyobraźnię (tamże, s. 75). Ma też wpływ na rozwój poszczególnych zmysłów (tamże, s. 75, 77–100, 112–124, 219–228), sprzyja koncentracji i produktywności (tamże, s. 303), tworzeniu wspólnoty (tamże, s. 238–240)³¹. Przebywanie w środowisku naturalnym ma niezwykle korzystny wpływ na dzieci z ADHD, tj. „zespo[em] nadpobudliwości psychoruchowej z deficytem uwagi” (tamże, s. 126; więcej patrz tamże, s. 126–141). Ogromną wartość terapeutyczną ma realizacja „program[ów] edukacyjn[y]ch na świeżym powietrzu, adresowanych do «trudnej» młodzieży – a zwłaszcza ze zdiagnozowanymi problemami psychicznymi” (tamże, s. 275). Zaobserwowano dobroczynne działanie takich programów w przypadku dzieci mających trudności w nauce, autystycznych, z różnego rodzaju „niepełnosprawnościami” (tamże, s. 276).

Louv mówi o „Zespo[le] Deficytu Natury” (Przyrody) (tamże, s. 54–55). Zjawisko to charakteryzuje się „zmniejszon[ym] użycie[m] zmysłów, niedob[orem] uwagi, częstsz[ym] występowanie[m] chorób fizycznych i psychicznych” (tamże, s. 54). Wspomnianym zespołem dotknięte są jednostki i zbiorowości (tamże). Niemal na każdym kroku stykamy się z „autyzmem kulturowym” (tamże, s. 80–91) – „ograniczenie[m] zmysłów, poczucie[m] izolacji i odcięcia [...]” (tamże, s. 87–88). Cytowany autor podkreślił, że zjawisko, jakim jest „zanik zmysłów” w następstwie braku bezpośrednich kontaktów z przyrodą, nie narodziło się współcześnie. Istnieje od dawna. Dotknęło wielu mieszkańców miast, a nierzadko również tych, którzy mieszkają na przedmieściach. „Nowe technologie tylko [je] wzmocniły [...]” (tamże, s. 88). Zda-

²⁷ „Zabawa na dworze” jest traktowana jako „bezproduktywna” (Louv 2016, s. 25).

²⁸ Louv uważa, że jest to następstwem m.in. braku edukacji ekologicznej, usunięcia ze szkół (na różnych poziomach) historii naturalnej (tamże, s. 174–198, 245–280). Jest to również efekt zbyt małej liczby nauczycieli, którzy mogliby zainteresować dzieci środowiskiem naturalnym, sprawić, by poczuły więź z nim, zaczęły je rozumieć i szanować (tamże).

²⁹ Autorką tych słów jest kobieta, o której wspominał David Sobel – jeden z bohaterów książki Louva, zafascynowanych światem natury, pragnących przekazać (zaszczepić) tę fascynację młodemu pokoleniu.

³⁰ „W miarę jak oddalamy się od przyrody, oddalamy się także fizycznie od innych ludzi” (Louv 2016, s. 90).

³¹ Cytowany przez Louva Robert F. Kennedy Jr. stwierdził, że kontakt z wodą „łączy ze sobą całą ludzkość, to mamy ze sobą wspólnego. To nie internet, a oceany” (tamże, s. 242).

niem Edwarda Reeda „zaczęliśmy tracić zdolność do bezpośredniego doświadczania świata” (tamże, s. 88). „[P]rzed kultem pośrednich doświadczeń w dzieciństwie” ostrzegął „amerykański pedagog” John Dewey (tamże, s. 89), podkreślając, że może on „prowadzić do odczłowieczenia” (tamże)³².

We współczesnym świecie rozwijają się różnorodne ruchy, np. „na rzecz zoopolii”³³ (tamże, s. 296–300), „zielon[ej] urbanistyk[i]” (tamże, s. 300–311), „zielone[go] projektowani[a] miejskie[go] dla dzieci” (tamże, s. 311–315), „powrotu do ziemi” (tamże, s. 323–342), odkrywania i kształtowania „duchow[ej] potrzeb[ny] przyrody” (tamże, s. 345–363), „odnowy naszej relacji z” nią (tamże, s. 298), „ponowne[go] połączeni[a] dzieci i przyrody” (tamże, s. 55) i dostrzegania płynących z tego korzyści. Bardzo ważne jest, by ludzie zrozumieli, że „[d]zieciństwo pozbawione kontaktu z przyrodą traci [...] swoją istotę” (tamże, s. 148).

David Orr mówi o „rozsądn[ej] cywilizacji[i]” (tamże, s. 330). Dominują tu: „park[i], [...] mał[e] gospodarstw[a] wiejski[e], [...] dobrze prosperując[e] miasteczka i mniejsze miasta, [...] bateri[e] słoneczn[e], [...] ścieżki rowerow[e], [...] pociągi, [...] święta [...]” (tamże). Jej przeciwieństwem jest cywilizacja zdominowana przez „centr[a] handlow[e], [...] przemysł roln[y], [...] kopalni[e] odkryw-kow[e], [...] autostrad[y], [...] samochod[y], [...] pośpiech...” (tamże)³⁴. Czy we współczesnym świecie „rozsądna cywilizacja” (na szerszą skalę) jest możliwa, czy jest to jedynie cywilizacja wyobrażona, wymarzona?

O takiej (wyobrażonej, wymarzonej) cywilizacji można moim zdaniem mówić, analizując rysunki i opisy idealnego krajobrazu wykonane przez studentów ochrony środowiska Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie (Kałamucka 2008)³⁵. Najwięcej osób opisało krajobrazy naturalne, niezniszczone przez człowieka i cywilizację (tamże, s. 135, 138), miejsca „odizolowane” (tamże, s. 135), ciche (tamże),

³² Jak zauważył Louv, ostrzeżenie to zostało sformułowane przed stu laty (tamże, s. 89). Można dodać, że było to w czasach różniących się pod wieloma względami od tych, w jakich żyjemy obecnie, przestroga ta nie przestała być jednak aktualna.

³³ Terminem „zoopolia”, „rymującym się z «metropolią»” (Louv 2016, s. 294), posługuje się np. Jennifer Wolch, kierowniczka projektu „Miasta zrównoważone” (tamże, s. 294), mówiąc o „przebudow[ie] fragmentów terenów miejskich w siedliska przyrody dzięki planowaniu przestrzennemu, projektom architektonicznym oraz edukacji publicznej” (tamże; więcej patrz tamże, s. 296–300). W dyskusjach dotyczących „rozwoju miast” najczęściej nie ma miejsca dla „dzik[iej] przyrod[y]” (tamże, s. 296). Mówi się przede wszystkim o budownictwie, infrastrukturze, rozwoju transportu, „źród[łach] energii” (tamże, s. 297). W wielu miastach wprawdzie wyrastają nowe rośliny, których naturalne środowisko zostało zniszczone (Wohlleben 2017a, s. 233–234), coraz częściej też na terenach miejskich pojawiają się dzikie zwierzęta i ptaki (Louv 2016, s. 22, 41–42; Wohlleben 2017a, s. 234), przyroda jest jednak bezradna wobec wielu zachowań człowieka mających wpływ m.in. na zasady obowiązujące w świecie natury (patrz np. informacje o drzewach rosnących w miastach, określonych przez Petera Wohllebena mianem „drzew ulicy”; Wohlleben 2016, s. 179–184; por. Wohlleben 2017a, b).

³⁴ Za przykład „rozsądnej cywilizacji” trudno np. uznać budowę ogromnych osiedli i węzłowych tras komunikacyjnych w pobliżu rezerwatu przyrody. Zagadnienie to poruszam w dalszej części artykułu.

³⁵ W badaniach omówionych przez Wioletę Kałamucką wzięło udział 35 osób (Kałamucka 2008, s. 137). Najczęściej (63%) opisywano krajobrazy wyobrażone. Podobnie jak te istniejące w rzeczywistości, obejmowały one głównie strefę klimatyczną, w której żyjemy (tamże).

„oddalon[e] od zgiełku i hałasu miasta” (tamże, s. 136). „[N]ie ma [tu] autostrad ani ulic, [są] za to polne dróżki i leśne ścieżki. Krajobraz idealny to krajobraz bez udziału człowieka, bez urbanizacji i przemysłu” (tamże). To krajobraz, „w którym wszystko jest w zgodzie z naturą i człowiekiem” (tamże, s. 137). Autor tej wypowiedzi stwierdził, że takim miejscem zagrażają ludzie nastawieni przede wszystkim na zysk; negatywne zmiany środowiska naturalnego bardzo często nie mają dla nich znaczenia.

W przywołanych tu badaniach wyraźnie występuje opozycja: cisza (będąca wyróżnikiem „idealnego krajobrazu”) i hałas (charakterystyczny dla negatywnie waloryzowanego krajobrazu dźwiękowego). Idąc dalej, można powiedzieć, że cisza jest wyróżnikiem „cywilizacji rozsądnej”, hałas natomiast cechuje cywilizację będącą jej przeciwieństwem (nierozsądną?).

Zdaniem kard. Roberta Sarah istnieje związek między stosunkiem do środowiska naturalnego a sposobem, w jaki człowiek „traktuje samego siebie” (Sarah, Diat 2019, s. 355), jego stylem życia i podejściem do innych osób (tamże). Znaczenie ma również postawa wobec życia (tamże, s. 356–357). Nie można patrzeć na przyrodę w oderwaniu od kultury i życia społecznego (tamże)³⁶. Ważne jest połączenie poczucia obowiązku wobec przyrody z poczuciem obowiązku wobec każdego człowieka i społeczeństwa (tamże, s. 357). Autor tych słów przypomniał, że środowisko naturalne bardzo często traktowane jest instrumentalnie, przedmiotowo, wyłącznie jako źródło zysków. Wiele osób przyjmuje obojętną postawę wobec problemów związanych z niszczeniem przyrody lub rezygnuje z walki o wspólne dobro (tamże, s. 353–357)³⁷. Kardynał Sarah stwierdził, że „[d]egradacja natury jest [...] ściśle związana z kulturą kształtującą współżycie ludzkie: kiedy «ekologia ludzka» jest szanowana w społeczeństwie, również ekologia środowiska czerpie z tego korzyści” (tamże, s. 356).

Różnice postaw wobec środowiska naturalnego stają się nierzadko przyczyną konfliktów i głębokich podziałów społecznych. Jesteśmy m.in. świadkami gwałtownego sprzeciwu wobec tzw. ekologizmu (tamże, s. 353–357; Ekologia dla świętych... 2019; Kucharczak 2020)³⁸. Często są również konflikty, których uczestnikami są obrońcy środowiska naturalnego i osoby dążące do realizacji różnego rodzaju inwestycji, bez względu na ich wpływ na to środowisko.

³⁶ Kardynał Sarah powołał się m.in. na encyklikę papieża Franciszka *Laudato si'* (ogłoszoną 24 maja 2015 r.), w której jest mowa o „kryzysie środowiska” i jego skutkach, najczęściej doświadczanych przez najuboższych i wszystkich, którzy egzystują na społecznym marginesie (Sarah, Diat 2019, s. 353–354). Tekst wspomnianej encykliki jest dostępny na: w2.vatican.va/content/dam/francesco/pdf/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524-enciclica-laudato-si_pl.pdf. O problemach ekologii pisał także Jan Paweł II w encyklice *Centesimus annus*. Papież podkreślił, że „korzeń kryzysu ekologicznego jest tak naprawdę w ludzkim sercu” (Ekologia dla świętych... 2019, s. 22). Na bezpośredni związek „degradacji [i] natury [...] z kulturą kształtującą współżycie ludzkie” zwracał również uwagę papież Benedykt XVI (Kucharczak 2020, s. 19).

³⁷ Drzewa np., jak stwierdził Wohlleben, bardzo często postrzegane są przez przyzmat „ich przydatności w tartaku i wartości rynkowej” (Wohlleben 2016, s. 7). „Gospodarka leśna” „zajmuje się produkcją drewna, czytają – wycinaniem drzew, a potem sadzeniem nowych [...]” (tamże).

³⁸ W tym miejscu jedynie sygnalizuję wspomniane zjawisko.

Obrońcy środowiska naturalnego a „przedstawiciele biznesu”

Czwartego lipca 2019 roku stołeczni radni podjęli decyzję o przekazaniu deweloperom terenów o powierzchni 89 ha, leżących między Jeziorkiem Czerniakowskim a Trasą Siekierkowską³⁹. Na łąkach i polach uprawnych, stanowiących ewenement nie tylko w przestrzeni stolicy, ma niebawem powstać ogromne osiedle domów mieszkalnych i biurowców, ze szkołami, przedszkolami, obiektami rekreacyjnymi, galeriami handlowymi, centrami rozrywki i nowymi ulicami⁴⁰, po których, jak łatwo przewidzieć, każdego dnia, nieprzerwanie, będą się przemieszczać niezliczone pojazdy, stanowiące źródło hałasu i zanieczyszczeń środowiska spalinami.

Decyzja podjęta przez radnych wywołała protesty części mieszkańców stolicy. Przestrzegano przed negatywnymi skutkami budowy osiedla w pobliżu Jeziorka dla przyszłości tego zbiornika, przyspieszeniem procesu jego wysychania, zniszczeniem rzadkich gatunków zwierząt i roślin⁴¹. Protestujący obawiali się, że „«powstanie kolejny betonowy las», a rozpoczęcie budowy doprowadzi do wyschnięcia jeziora, którego poziom wód od lat się obniża. [...]»⁴². Plan zabudowy terenów wokół rezerwatu został podjęty na początku naszego wieku⁴³, a „[b]udow[a] ogromnego osiedla oraz zespołu biurowców wzdłuż Trasy Siekierkowskiej [...] jest zgodn[a] z planem ochrony rezerwatu i jego otuliny»⁴⁴. Michał Wojtczuk podkreślił, że opracowany w 2012 roku „[p]lan ochrony rezerwatu i jego otuliny dopuszcza zabudowę części otuliny, narzucając pewne ograniczenia: w części bliżej jeziora 60 proc. terenu musi pozostać zielone, przy samych arteriach komunikacyjnych – 30 proc. Jednak malowniczy bezkres łąk na Czerniakowie sprawił, że wiele osób krytykuje decyzję o zgodzie na ich zabudowę»⁴⁵. Wielu mieszkańców stolicy obawia się, że «[z]amiast ostoi dla

³⁹ Był to kolejny krok, który może mieć negatywny wpływ na stan zbiornika i sąsiadujących z nim obszarów (o wcześniejszych działaniach, których efektem są m.in. niekorzystne zmiany środowiska naturalnego, patrz Kabzińska 2018, 2019). W swoich badaniach zwracam przede wszystkim uwagę na zmiany pejzażu/krajobrazu dźwiękowego, są one ściśle związane z inwestycjami przeprowadzonymi, realizowanymi obecnie lub planowanymi na interesującym mnie terenie. Duże znaczenie mają także różnice postaw wobec środowiska naturalnego, w tym rezerwatów przyrody.

⁴⁰ Patrz np. Halicki Piotr, 05.07.2019, Warszawa: *Jeziorko Czerniakowskie zniknie? Kontrowersyjna decyzja stołecznych radnych*, <https://warszawa.onet.pl/warszawa-jeziorko-czerniakowskie-znikni...> (dostęp: 04.10.2019).

⁴¹ Patrz np. Korzeniowski Paweł, *Jeziorko Czerniakowskie w Warszawie oddane deweloperom. „Ono po prostu wyschnie”*, <https://noizz.pl/ekologia/jeziorko-czerniakowskie-w-rekach-dewelo...> (dostęp: 10.07.2019).

⁴² *Ziemia między Jeziorkiem Czerniakowskim oddana deweloperom. Radni przyjęli uchwałę o klimacie, a potem oddali 89 ha zieleni deweloperom!*, <https://www.fakt.pl/wydarzenia/polska/warszawa/ziemia-miedzy-je...> (dostęp: 10.07.2019). W tekście cytowana jest informacja z portalu Sadyba24.pl (brak bliższych danych).

⁴³ Tamże.

⁴⁴ Wojtczuk Michał, 04.07.2019, *Kwartaly domów dla 11 tys. ludzi oraz biura i sklepy powstaną na łąkach obok Jeziorka Czerniakowskiego*, <http://warszawa.wyborcza.pl/warszawa/7,54420,24965523,kwartal...> (dostęp: 10.07.2019).

⁴⁵ Wojtczuk Michał, 05.07.2019, *Burza nad zabudową części łąk przy Jeziorku Czerniakowskim*, <http://warszawa.wyborcza.pl/warszawa.7,54420...> (dostęp: 10.07.2019).

wielu gatunków roślin i zwierząt, będzie kolejne «prestżowe osiedle w kameralnej lokalizacji» i «szpaler biurowców»⁴⁶.

W dniu, w którym podjęto decyzję o przekazaniu deweloperom terenów wokół Jeziorka, warszawscy radni przyjęli również „Strategię adaptacji do zmian klimatu dla m.st. Warszawy do roku 2030 z perspektywą do roku 2050”⁴⁷. Za priorytetowe uznano: „inwestycje w zieleń i zbiorniki magazynujące wodę, odnawialne źródła energii, ekologiczny transport publiczny oraz redukcję emisji CO₂”⁴⁸. Wspomniano o konieczności „edukacji mieszkańców oraz współpracy ze światem biznesu i nauki”⁴⁹. Jak pogodzić wspomnianą „Strategię” z uchwałą o oddaniu terenów w sąsiedztwie Jeziorka pod budowę gigantycznego osiedla?⁵⁰

Drugiego sierpnia 2019 roku członkowie Towarzystwa Społeczno-Kulturalnego Miasto-Ogród Sadyba wystosowali do prezydenta Warszawy, Rafała Trzaskowskiego, „Petycję w obronie Jeziorka Czerniakowskiego”. „[D]omaga[no] się [...] podjęcia natychmiastowych działań, zmierzających do uratowania rezerwatu Jeziorko Czerniakowskie”⁵¹, a także: „pilnego przygotowania analizy zagrożeń dla rezerwatu, ze szczególnym uwzględnieniem niebezpieczeństw związanych z planowaną zabudową terenów wokół Jeziorka, spadkiem poziomu wody w Jeziorku Czerniakowskim, wpływem planowanej zabudowy na florę i faunę w rezerwacie; przygotowania planu przeciwdziałania tym zagrożeniom [...] z dokładnymi terminami ich realizacji i zapewnienie finansowania; przygotowania jednej spójnej i kompleksowej koncepcji zagospodarowania całego terenu rezerwatu [...] w takim zakresie, aby możliwie najlepiej realizował on cele ochrony przyrodniczej, edukacji ekologicznej i pożytku społecznego”⁵². Pod wspomnianą „Petycją” – zawierającą m.in. obszernie uzasadnienie konieczności podjęcia pilnych działań mających na celu uratowanie rezerwatu oraz listę dotychczasowych zaniedbań⁵³ – podpisało się ponad sześć tysięcy osób⁵⁴.

Pod koniec września 2019 roku prezydent stolicy powołał zespół do spraw ochrony Jeziorka. Działalność tego zespołu ma polegać na „analizowani[u] i monitorowa-

⁴⁶ Tamże; patrz też przyp. 44. Autor cytuje „słowa znanej ilustratorki Zosi Dzierżawskiej z jej komentarza na Facebooku” (tamże). Wyrażają one z pewnością stanowisko wielu innych osób przeciwnych zabudowie terenów w pobliżu Jeziorka.

⁴⁷ Patrz np. Klimczak Konrad, 05.07.2019, *Miejski Plan Adaptacji do zmian klimatu przyjęty!*, <https://www.um.warszawa.pl/aktualnosci/miejski-plan-adaptacji-d...> (dostęp: 10.07.2019).

⁴⁸ Tamże.

⁴⁹ Tamże.

⁵⁰ O dyskusji między zwolennikami i przeciwnikami budowy osiedla, która odbyła się 4 lipca 2019 r. w miejskim ratuszu, patrz przyp. 45.

⁵¹ *Społecznicy z Sadyby wystosowali petycję do prezydenta miasta w obronie Jeziorka Czerniakowskiego*, 16.07.2019, <http://www.sadyba24.pl/wiadomosci/item/2249-spoecznicy-z-sady...> (dostęp: 16.07.2019).

⁵² Tamże.

⁵³ Tamże. Autorzy „Petycji” przypomnieli kolejne inwestycje, realizowane od lat w przestrzeni „przedpola Jeziorka”, które wpłynęły na degradację zbiornika i jego otoczenia.

⁵⁴ Kk/b, 04.10.2019, *Chcą ratować Jeziorko Czerniakowskie*, <https://imokotow.pl/artukul/chca-ratowac-jeziorko-czerniakowskie> (dostęp: 15.10.2019); patrz też: ap, 04.10.2019, *Aktywiści chcą uratować Jeziorko Czerniakowskie. Ponad 6 tys. podpisów pod petycją*, <https://radiolol.pl/wiadomosci/n/4858/aktywisci-chca-ratowac-jeziorko-czerniakowskie> (dostęp: 06.10.2019).

ni[u] zagrożeń dla rezerwatu oraz [...] szukani[u] skutecznych działań na rzecz jego ochrony. [...] «rozwijani[u] i wdrażani[u] modelowych rozwiązań ekologicznych na terenie rezerwatu» i wypracowani[u] modelu realizacji finansowania układu hydrologicznego zasilającego Jeziorko Czerniakowskie⁵⁵.

Dwudziestego ósmego września 2019 roku członkowie Zarządu Towarzystwa Społeczno-Kulturalnego Miasto-Ogród Sadyba zorganizowali nad Jeziorkiem akcję protestacyjną w obronie rezerwatu⁵⁶. Rozpoczął ją zespół „Sadyba śpiewa”, który wykonał piosenkę zatytułowaną *Ratujmy Jeziorko*⁵⁷. W części spotkania, w której uczestniczyły m.in. przedstawicielki stołecznego Ratusza⁵⁸ oraz prezes Zarządu Towarzystwa Społeczno-Kulturalnego Miasto-Ogród Sadyba, mówiono o zagrożeniach dla Jeziorka, jakie stwarza budowa ogromnego osiedla w jego sąsiedztwie. Wyrażono nadzieję na pomyślne efekty działań wspomnianego zespołu, nie ukrywając, że można będzie o nich mówić po dłuższym okresie, nawet kilkuletnim⁵⁹. Pojawiła się wzmianka o konieczności zwrócenia uwagi na hałas przy opracowywaniu planów dotyczących funkcjonowania rezerwatu⁶⁰, kwestii tej nie poświęcono jednak większej uwagi. O zagrożeniach dla ciszy nie ma też np. mowy w „Petycji” skierowanej do prezydenta stolicy⁶¹.

Walka o rezerwat przyrody może być interpretowana jako konflikt między obrońcami środowiska naturalnego i – zagrażającymi mu – działaniami podejmowanymi przez przedstawicieli biznesu, wspomaganych przez urzędników. Jest to również

⁵⁵ *Przyjazny protest nad Jeziorkiem Czerniakowskim. Ratusz składa deklaracje*, 30.09.2019, <http://www.sadyba24.pl/wiadomosci/item/2294-przyjazny-protest-n...> (dostęp: 04.10.2019); patrz też np. Rogozińska Agata – blog, 06.10.2019, *Chcą ratować Jeziorko Czerniakowskie*, <https://imokotow.pl/artykul/chca-ratowac-jeziorko/780464> (dostęp: 15.10.2019).

⁵⁶ Wzięłam udział w tej akcji, obserwując jej przebieg.

⁵⁷ W tekście piosenki powtarzały się słowa: „Ratuj Jeziorko, inaczej szybko zniknie”; „Ratuj Jeziorko, bo zniknie szybko, zniknie z żabami i złota rybka”; „Na dno pójdziemy w szarym betoncie”; „Mamy tu plażę prawie jak w Gdyni, nie chcemy betonowej pustyni”. W programie nie podano imienia i nazwiska autora tekstu ani kompozytora piosenki. Autor tekstu posłużył się opozycją: rezerwat przyrody, którego wyróżnikiem jest Jeziorko, stanowiące schronienie dla żab i ryb, z pobliską plażą, pozwalającą na odpoczynek – „betonowa pustynia” (w domyśle: pozbawiona życia, nieprzyjazna istotom żywym).

⁵⁸ *Przyjazny protest nad Jeziorkiem Czerniakowskim. Ratusz składa deklaracje*, 30.09.2019, <http://www.sadyba24.pl/wiadomosci/item/2294-przyjazny-protest-n...> (dostęp: 04.10.2019).

⁵⁹ Tamże. W tekście, w który się powołuję, zwrócono uwagę na brak szczegółowych informacji dotyczących np. kwestii finansowych oraz terminów realizacji poszczególnych zamierzeń (tamże).

⁶⁰ Tamże.

⁶¹ Zdaniem Wiesława Sztumskiego ekolodzy poświęcają zbyt mało uwagi kwestiom hałasu i „ochron[ny] środowiska akustycznego”; Sztumski Wiesław, 14.04.2010, *A może ekologia ciszy?*, <http://www.sprawynauki.edu.pl/features/the-community/288/1557> (dostęp: 16.02.2019). Cytowany autor zwraca uwagę na konieczność zastąpienia panującej obecnie „mody na hałas” „ekologią ciszy”, podkreślając zarazem, że wymagałoby to radykalnych zmian kulturowych, kształtowania określonych postaw wobec ciszy, uznania jej za wartość, wspólne dobro, które „powinno się [...] traktować jako *sacrum*” (tamże). Wielu autorów pisze o znaczeniu ciszy, jej korzystnym wpływie na człowieka i relacje międzyludzkie (patrz np. Bernat 2008a; Kabzińska 2005, 2018; Corbin 2019; Kage 2017; Sarah, Diat 2017), podejmowane są też liczne działania mające na celu obniżenie poziomu hałasu w środowisku (patrz np. Bernat 2008b), wciąż jednak wokół nas (i w nas) dominuje hałas, stanowiący zagrożenie dla ciszy i środowiska.

przykład konfliktu między różnymi wizjami rzeczywistości, sposobami widzenia relacji między naturą i kulturą, odmiennymi wartościami i postawami. Mamy tu także do czynienia z opozycją „swoi” – „obcy”. Z punktu widzenia obrońców rezerwatu „obcy” są budowniczości osiedla oraz wspierające ich osoby i instytucje. Być może do grupy tej zaliczani są również ci, którzy w przyszłości będą użytkownikami nowych budynków i ulic. Nie wiem, jak są postrzegani obrońcy rezerwatu przez zwolenników budowy osiedla. Czy są dla nich „obcy”, którzy utrudniają realizację projektów inwestycyjnych?

Osoby, które zaangażowały się w walkę o rezerwat, mają wspólny cel. Wspólny cel (zdecydowanie odmienny) łączy także zwolenników powstania kolejnego osiedla w pobliżu rezerwatu. Cele obydwu grup wydają się niemożliwe do pogodzenia. Warto natomiast zauważyć, że zarówno protestujący przeciwko budowie osiedla, jak i twórcy jego planów, mają świadomość istniejących zagrożeń dla środowiska naturalnego⁶².

Należy dodać, że zagrożeniem dla rezerwatu przyrody (i mieszkającej w nim jeszcze ciszy) są nie tylko rozmaite inwestycje budowlane, ale również zachowania i deklarowane potrzeby osób, dla których głośna zabawa, rekreacja, nieograniczony dostęp do terenu rezerwatu i likwidacja obowiązujących dziś zakazów (np. picia alkoholu, grillowania) są ważniejsze od ochrony środowiska naturalnego i zachowania rezerwatu dla kolejnych pokoleń (więcej patrz: Kabzińska 2019; Pronobis, Widzisz-Pronobis, Adamczak 2018). Wspomniany konflikt jest przykładem konfrontacji różnych postaw wobec środowiska naturalnego. Świadczy również o tym, że przekonanie o istnieniu „idyllicz[nie] harmonijn[ego] obraz[ui] koegzystencji człowieka i natury jako jedni” (Majbroda 2019, s. 54) może być uznane (na poziomie codziennej praktyki) za przejaw tzw. myślenia życzeniowego.

LITERATURA

- Abu - Lughod Lila 1991, *Writing Against Culture*, [w:] R.G. Fox (red.), *Recapturing Anthropology. Working in the Present*, School of American Research Press, Santa Fe.
- Appadurai Arjun 2005, *Nowoczesność bez granic. Kulturowe wymiary globalizacji*, tłum. Z. Pucek, Universitas, Kraków.
- Bernat Sebastian 2008a, Kierunki kształtowania krajobrazów dźwiękowych, [w:] S. Bernat (red.), *Dźwięk w krajobrazie jako przedmiot badań interdyscyplinarnych*, Prace Komisji Krajobrazu Kulturowego, t. 11, Instytut Nauk o Ziemi UMCS, Komisja Krajobrazu Kulturowego PTG, Lublin, s. 100–121.
- Bernat Sebastian 2008b, Metody badań krajobrazów dźwiękowych, [w:] S. Bernat (red.), *Dźwięk w krajobrazie jako przedmiot badań interdyscyplinarnych*, Prace Komisji Krajobrazu Kulturowego, t. 11, Instytut Nauk o Ziemi UMCS, Komisja Krajobrazu Kulturowego PTG, Lublin, s. 122–133.
- Bernat Sebastian 2013, Turystyka dźwiękowa i spacerzy dźwiękowe jako formy aktywności turystyczno-rekreacyjnej w lasach, *Studia i Materiały CEPL*⁶³ w Rogowie, R. 15, z. 37 (4), s. 46–51.

⁶² Na ten temat patrz *Spółecznicy z Sadyby wystosowali petycję do prezydenta miasta w obronie Jeziorka Czerniakowskiego*, 16.07.2019, <http://www.sadyba24.pl/wiadomosci/item/2249-spoleczniczy-z-sady...> (dostęp: 16.07.2019).

⁶³ Centrum Edukacji Przyrodniczo-Leśnej.

- Bernat Sebastian 2015, Wokół pojęcia *soundscape*. Dyskusja terminologiczna, [w:] U. Myga-Piątek (red.), *Wymiary krajobrazu – konceptualne podstawy różnorodności*, Prace Komisji Krajobrazu Kulturowego, nr 30, Komisja Krajobrazu Kulturowego PTG, Sosnowiec, s. 45–57.
- Biedrzycki Mariusz 1998, *Genetyka kultury*, Prószyński i S-ka, Warszawa.
- Corbin Alain 2019, *Historia ciszy i milczenia. Od renesansu do naszych dni*, tłum. K. Kot-Simon, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa.
- Domańska Ewa 2014, Humanistyka afirmatywna. Władza i płeć po Butler i Foucault, *Kultura Współczesna*, nr 4, s. 117–129.
- Edensor Tim 2004, *Tożsamość narodowa, kultura popularna i życie codzienne*, tłum. A. Sadza, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków.
- Ekologia dla świętych... 2019, Ekologia dla świętych. O ateizmie jako głównym źródle kryzysu ekologicznego i nawróceniu jako ratunku dla świata przed zniszczeniem mówi prof. Rocco Buttiglione (rozmowę przeprowadził Bogumił Łoziński), *Gość Niedzielny*, nr 47, 24.11.2019, s. 22–23.
- Feld Steve, Brenneis Donald 2004, Doing Anthropology in Sound, *American Ethnologist*, vol. 31, nr 4, s. 461–474.
- Ingold Tim, Kurttila Terhi 2000, Perceiving the Environment in Finnis Lapland, *Body and Society*, vol. 6, nr 3–4, s. 183–196.
- Kabzińska Iwona 2005, O codziennym niedostatku ciszy i nadobfitości hałasu, *Literatura Ludowa*, nr 2, s. 3–14.
- Kabzińska Iwona 2009, Jak pogodzić wodę z ogniem? Miłośnicy ciszy kontra wielbiciele hałasu, *Zabawy i Zabawki*, nr 1–4, s. 75–99.
- Kabzińska Iwona 2018, O ciszy i hałasie, ich doświadczaniu, definiowaniu i sposobach opisywania, *Etnografia Polska*, t. 62, z. 1–2, s. 5–23.
- Kabzińska Iwona 2019, The Dying of Czerniakowskie Lake, the Dying of Quiet: From a Hi-fi to Lo-fi Soundscape, *Etnografia Polska*, t. 63, s. 113–132.
- Kagge Erling 2017, *Cisza*, tłum. I. Zimnicka, Muza, Warszawa.
- Kałamucka Wioletta 2008, Krajobraz idealny, [w:] S. Bernat (red.), *Dźwięk w krajobrazie jako przedmiot badań interdyscyplinarnych*, Prace Komisji Krajobrazu Kulturowego, t. 11, Instytut Nauk o Ziemi UMCS, Komisja Krajobrazu Kulturowego PTG, Lublin, s. 134–145.
- Kaniowska Katarzyna 1985, Dychotomia natura – kultura jako szczególny problem etnologii, *Etnografia Polska*, t. 29, z. 1, s. 26–32.
- Kapelański Maksymilian 2005, Narodziny i rozwój ekologii akustycznej pod banderą szkoły pejzażu dźwiękowego, *Muzyka*, nr 2, s. 107–119.
- Kucharczak Franciszek 2020, Ideologia ekologiczmu, *Gość Niedzielny*, nr 2, 12.01.2020, s. 16–20.
- Lewandowski Wojciech, Szumacher Iwona 2008, Dźwięk jako walor krajobrazu, [w:] S. Bernat (red.), *Dźwięk w krajobrazie jako przedmiot badań interdyscyplinarnych*, Prace Komisji Krajobrazu Kulturowego, t. 11, Instytut Nauk o Ziemi UMCS, Komisja Krajobrazu Kulturowego PTG, Lublin, s. 54–62.
- Losiak Robert 2015, Malowniczość pejzażu dźwiękowego. O pewnym aspekcie estetycznego doświadczenia audiosfery, *Teksty Drugie*, nr 5, s. 45–57.
- Losiak Robert, Tańczuk Renata (red.), 2012, *Audiosfera miasta*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław.
- Louv Richard 2016, *Ostatnie dziecko lasu*, tłum. A. Rogozińska, Mamania. Grupa Wydawnicza Relacja, Warszawa.
- Majbroda Katarzyna 2019, *O relacjach, sieciach, splotach asambleży. Wyobrażenia antropologii społeczno-kulturowej wobec aktualnego*, Wrocławska Oficyna Wydawnicza ATUT – Wrocławskie Wydawnictwo Oświatowe, Wrocław.
- Marczewski Mateusz 2017, *Koliste jeziora Białorusi*, Wydawnictwo Czarne, Wołowiec.
- Matczak Piotr 2000, *Problemy ekologiczne jako problemy społeczne*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań.

- O d o j Grzegorz 2016, Ekologia kulturowa – koncepcja i metoda, [w:] K. Czerwińska, A. Drożdż, M. Dziegiel, M. Kujawska, M. Kurcz, Ł. Łuczaj, K. Marcol, G. Odoj, M. Szalbot, *Ekologia kulturowa. Perspektywy i interpretacje*, Uniwersytet Śląski, Katowice, s. 13–29.
- R o g o w s k i Mateusz 2008, Próba określenia kryteriów do mapy krajobrazów dźwiękowych szlaku turystycznego (na przykładzie szlaku niebieskiego Karpacza Biały Jar – Mały Staw – Droga Jubileuszowa w Karkonoszach), [w:] S. Bernat (red.), *Dźwięk w krajobrazie jako przedmiot badań interdyscyplinarnych*, Prace Komisji Krajobrazu Kulturowego, t. 11, Instytut Nauk o Ziemi UMCS, Komisja Krajobrazu Kulturowego PTG, Lublin, s. 63–73.
- S a m u e l s David W., M e i n t j e s Louise, O c h o a Ana Maria, P o r c e l l o Thomas 2010, Soundscapes: Toward a Sounded Anthropology, *Annual Review Anthropology*, vol. 39, s. 329–345.
- S a r a h Robert, D i a t Nicolas 2017, *Moc milczenia. Przeciw dyktaturze hałasu*, tłum. A. Kuryś, Wydawnictwo Sióstr Loretanek, Warszawa.
- S a r a h Robert, D i a t Nicolas 2019, *Wieczór się zbliża i dzień już się chyli*, tłum. A. Kuryś, Wydawnictwo Sióstr Loretanek, Warszawa.
- S m y r s k i Łukasz 2018, *Między władzą spojrzenia a praktyką. Antropologia krajobrazu*, Oficyna Naukowa, Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej UW, Warszawa.
- S t a n i s z Agata 2017, *Field recording jako metoda etnografii poprzez dźwięk*, *Przegląd Kulturoznawczy*, nr 1(31), s. 1–19.
- W i l k Paulina 2017, *Pojutrze. O miastach przyszłości*, Wydawnictwo Literackie, Warszawa.
- W i ś n i e w s k a Ilona 2018, *Lud z grenlandzkiej wyspy*, Wydawnictwo Czarne, Wołowiec.
- W o h l l e b e n Peter 2016, *Sekretne życie drzew*, tłum. E. Kochanowska, Wydawnictwo Otwarte, Kraków.
- W o h l l e b e n Peter 2017a, *Duchowe życie zwierząt*, tłum. E. Kochanowska, Wydawnictwo Otwarte, Kraków.
- W o h l l e b e n Peter 2017b, *Nieznane więzi natury*, tłum. E. Kochanowska, Wydawnictwo Otwarte, Kraków.
- Z e f f T e d 2008, *Być nadwrażliwym i przetrwać*, tłum. E. Abłamowicz, Jacek Santorski & Co. Agencja Wydawnicza, Warszawa.

Źródła internetowe

- ap, 04.10.2019, *Aktywiści chcą uratować Jeziorko Czerniakowskie. Ponad 6 tys. podpisów pod petycją*, <https://radiokolor.pl/wiadomosci/n/4858/aktywisci-chca-uratowac-jeziorko...> (dostęp: 06.10.2019).
- H a l i c k i P i o t r, 05.07.2019, *Jeziorko Czerniakowskie zniknie? Kontrowersyjna decyzja stołecznych radnych*, <https://warszawa.onet.pl/warszawa-jeziorko-czerniakowskie-znikni...> (dostęp: 04.10.2019).
- K k / b, 04.10.2019, *Chcą ratować Jeziorko Czerniakowskie*, <https://imokotow.pl/artukul/chca-ratowac-jeziorko-780464> (dostęp: 15.10.2019).
- K l i m c z a k K o n r a d, 05.07.2019, *Miejski Plan Adaptacji do zmian klimatu przyjęty!*, <https://www.um.warszawa.pl/aktualnosc/miejski-plan-adaptacji-d...> (dostęp: 10.07.2019).
- K o r z e n i o w s k i P a w e ł, *Jeziorko Czerniakowskie w Warszawie oddane deweloperom. „Ono po prostu wyschnie”*, <https://noizz.pl/ekologia/jeziorko-czerniakowskie-w-rekach-dewelo...> (dostęp: 10.07.2019).
- O s s o w s k a Z u z a n n a 2017, *Słuchanie przestrzeni*, <http://muzyk.net/sluchanie-przestrzeni/> (dostęp: 16.02.2019) (artykuł ukazał się w numerze 9 miesięcznika *Muzyk*).
- P r o n o b i s Grzegorz, W i d z i s z - P r o n o b i s Sylwia, A d a m c z y k Jakub, 09.2018, *Coraz lepszy Czerniaków. Jak zmienić teren przy Jeziorku Czerniakowskim? Raport z konsultacji społecznych dot. Zagospodarowania terenu przy Jeziorku Czerniakowskim*, Warszawa (dostęp: 15.02.2019).
- Przyjazny protest nad Jeziorkiem Czerniakowskim. Ratusz składa deklaracje*, 30.09.2019, <http://www.sadyba24.pl/wiadomosci/item/2294-przyjazny-protest-n...> (dostęp: 4.10.2019).

- Rogozńska Agata – blog, 06.10.2019, *Chcą ratować Jeziorko Czerniakowskie*, <https://imokotow.pl/artykul/chca-ratowac-jeziorko/780464> (dostęp: 15.10.2019).
- Spółeczniczy z Sadyby wystosowali petycję do prezydenta miasta w obronie Jeziorka Czerniakowskiego, 16.07.2019, <http://www.sadyba24.pl/wiadomosci/item/2249-spoleczniczy-z-sady...> (dostęp: 16.07.2019).
- Sztumski Wiesław, 14.04.2010, *A może ekologia ciszy?*, <http://www.sprawynauki.edu.pl/features/the-community/288/1557> (dostęp: 16.02.2019) (artykuł ukazał się w 2019 r. w *Miesięczniku Publicystyczno-Informacyjnym*).
- Wojtczuk Michał, 4.07.2019, *Kwartaly domów dla 11 tys. ludzi oraz biura i sklepy powstaną na łąkach obok Jeziorka Czerniakowskiego*, <http://warszawa.wyborcza.pl/warszawa/7,54420,2496523,ktartal...> (dostęp: 10.07.2019).
- Wojtczuk Michał, 05.07.2019, *Burza nad zabudową części łąk przy Jeziorku Czerniakowskim*, <http://warszawa.wyborcza.pl/warszawa/7,54420...> (dostęp: 10.07.2019).
- Ziemia między Jeziorkiem Czerniakowski oddana deweloperom. Radni przyjęli uchwałę o klimacie, a potem oddali 89 ha zieleni deweloperom!*, <https://www.fakt.pl/wydarzenia/polska/warszawa/ziemia-miedzy-je...> (dostęp: 10.07.2019).

IWONA KABZIŃSKA

ON SOUNDSCAPES AND THE RELATION BETWEEN NATURE AND CULTURE

Keywords: nature-culture relation, silence, noise, soundscape, Poland

Researchers of the audiosphere often use the term “soundscape” for sounds that are registered and evaluated by humans. A soundscape is part of the environment in the broad sense. It creates the atmosphere of a place, influences attitudes toward that place, and shapes cultural identity as well as the related ethnic identity. Studies on the impact of sounds on social life have been conducted within various disciplines, including sound ethnography. One of the methods used is “soundwalks” (or “sound-walking”). Soundwalks can be used, for example, to produce landscape maps that take into account the sources of sounds occurring in a given area and the methods by which they are evaluated. Such walks also allow changes in the soundscape to be registered. Changes are most often caused by various types of development projects, which frequently cause the noise level to increase and sometimes eliminate silence.

Various adherents of the “relational” currents of posthumanism, sociobiology, and cultural ecology question the dichotomy between nature and culture. To speak of the unity of humans and nature, they use the term “naturo-culture” (Bruno Latour and his followers) or “naturoculture” (Donna Haraway and her followers). According to the author of the article, the natural environment’s devastation by humans testifies to the lack of unity and harmony between nature and culture, as well as to the lack of a sense of community.

Contemporary humans, especially in the Western world, often have little contact with the natural environment: they do not know it, care for it, understand it, or appreciate its beneficial influence on health and potential for promoting comprehensive development and social relations. We are increasingly confronted with “nature-deficit syndrome” and “cultural autism.” These concepts are used, among others, by Richard Louv, author of the book *Last Child in the Woods*, which points to the disastrous effects of these phenomena.

Differences in attitudes toward the natural environment often result in disputes and deep social divisions. We see numerous conflicts between environmentalists and “business representatives” (generally speaking, supporters of new investment projects, regardless of their impact on the natural environment). An illustration of this phenomenon is the struggle to preserve the Czerniakowskie Lake nature reserve and the adjacent areas, which are threatened by plans to build a huge housing estate in that part of the capital. The author discusses the successive stages of the struggle in the summer and fall of 2019.

In the author's opinion, the dispute over the nature reserve can be interpreted as a conflict between defenders of the natural environment and the actions of "business representatives" threatening it. It is also an example of a conflict between different visions of reality, different ways of seeing the relationship between nature and culture, and different values and attitudes. There is also an opposition here between what is a community's "own" and what is "other."

Translation of abstract: Michelle Granas

Adres Autorki:
Prof. dr hab. Iwona Kabzińska
Instytut Archeologii i Etnologii PAN
Al. Solidarności 105, 00-140 Warszawa
E-mail: red_etno@iaepan.edu.pl

ŁUKASZ SMYRSKI

Institute of Archaeology and Ethnology, Polish Academy of Sciences

SACRED MOUNTAINS IN THE CONTEXT OF MODERN NATION: THE POLITICAL DIMENSION OF LANDSCAPE IN MONGOLIA¹

“On Qaldun-burqan, my life was like that of a swallow. I was protected.”
“I was greatly afraid. Every morning I shall sacrifice to Burqan-qaldun,
and every day I will pray to it. The seed of my seed shall know this,” he said
(*The Secret History of the Mongols*, 2001, p. 84).

These words were supposedly spoken by Temüjin, known to the world as Genghis Khan. In the Mongolian national discourse, Burkhan Khaldun is the cradle of the Mongol nation and is inseparably connected with the figure of the leader: here he was born, here he established the Mongol empire, and here in the immediate vicinity – it is also assumed – he died². Probably for this reason, the first president of Mongolia, Punsalmaagiin Ochirbat, issued a decree “Supporting Initiatives Aimed at Restoring the Tradition of the Cult of the Bogd Khan Khaikhan, Burkhan Khaldun and Otgontenger mountains” (no. 110, on May 16, 1995). On the basis of the decree, state ceremonies are held periodically at the foot of the mountains, in their honor. The president thus initiated the institutionalization of the cult of mountains and the phenomenon of authorities granting the status of “national mountain” to individual peaks³. On April 23, 2004, the above act was amended by a new presidential decree (no. 57) and since then the legal basis for holding official ceremonies has been “On the rules of holding the state ceremony of venerating *tenger* mountains and *ovoos*”⁴. There are currently 10 state-recognized sacred mountains in Mongolia, each with the status of a special protected area: Bogd Khan Khaikhan, Burkhan Khaldun, Otgontenger, Altan Khökhii, Darigangyn Altan Ovoo, Khan Khökhii, Sutai Khaikhan, Suvrag

¹ I would like to thank Agnieszka Halemba for reading the first version of this article and for all her comments.

² *Great Burkhan Khaldun Mountain and its surrounding sacred landscape (Mongolia)*, No 1440, <https://whc.unesco.org/en/list/1440/>, accessed 09.12.2019.

³ The genesis of the phenomenon can be found in the 1910s. After Mongolia achieved independence in 1911, the theocratic ruler of the country, the Bogd Gegeen, established the practice of granting the khans of *aimags* the privilege of making offerings to ensure the success of individual administrative units. After coming under the patronage of the state leader, the *aimag* ceremonies were transformed into national offerings. – I would like to thank an anonymous reviewer for calling my attention to this fact.

⁴ I refer to all legal acts and ethnographic sources in translation from Mongolian by Oyungereel Tangad, whom I wish to thank for her help.

Khairkhan, Altai Tavan Bogd, and Gobi Gurvan Saikhan⁵. In 2010, the Mongolian Post Office even issued a series of stamps commemorating these mountains.

In this article I analyze the relationship between the “sacred” mountains and the process of building national identity in Mongolia in the context of the political transformation. I present contemporary practices related to mass *takhilga* offerings intended for the guardian spirits of the most important summits in Mongolia, which have national status. I look at how the local ontology, which is based on the relational interaction of human and non-human entities, is reflected at the level of state activity. In discussing the issue, I refer to the category of landscape and show how it has become an important actor contributing to the contemporary national discourse of the Mongolian state.

Honoring mountain ranges is not unique to Mongolia. “Sacred” mountains are important places in the identity geography of many societies in vast areas of Asia. They play an important role not only for individuals and communities but also in political discourses. For example, Kangchenjunga in the Himalayas, the third highest mountain in the world, is an object of worship and the addressee of numerous rituals. It is also a powerful driving force in creating the identity of the multi-ethnic residents of Sikkim. Not only is the mountain a national symbol from the period before India absorbed the independent kingdom but today it also unifies different levels of Buddhist and pre-Buddhist ritual practices (*bön*) of the local Lhobo community (Balicki 2002, pp. 5–6). Mt. Kailash, which is located on the Tibetan Plateau in the Trans-Himalayas on the border of India and China, is a special place for the followers of Tibetan Buddhism and Hinduism. For the followers of Hinduism, Mt. Kailash is the embodiment of Mt. Meru and the seat of the god Shiva (Urbańska-Szymoszyń 2012, pp. 85–86), for Tibetans – and especially refugees in India – it embodies the identity aspirations related to the independence of Tibet. The difficult relations between China and India have severely limited the possibility of participation in pilgrimages to the foot of Mt. Kailash and of walking around it in the direction of the sun, which is an important way of establishing a personal relation with the mountain. The highest peak of the Russian Altai, Mt. Belukha, located in southern Siberia within the borders of the Russian Federation, is also worthy of mention. In the local terminology it is called *Üch Sumer*, which brings to mind Buddhist and Hindu cosmology. The summit is an important point of reference for the identity of the Altai people and is commonly equated with the seat of the Altai’s “spirit,” *Altaidin eezi*. It is a metonymy – it can be an all-encompassing whole and a part at the same time: the world, a country, and a place; it is a powerful force that can simultaneously take on a material appearance and appear to people in an anthropomorphic or zoomorphic form (Halemba 2005, p. 167; 2006, p. 64; Smyrski 2018, p. 245). What connects the above examples is people’s belief that mountains are not only physical entities but also non-material causative forces.

People’s relations with mountains and landscape spirits (the guardian spirits of mountains, passes, rivers, springs, and lakes) are not static or defined once and for all. Rather, they derive from contemporary phenomena in the world. Accordingly, they are

⁵ <https://sacredland.org/mongolias-ten-sacred-mountains/>, accessed 09.04.2020.

also politicized – as are ritual public offerings. In Buryatia, which neighbors Mongolia and where Soviet modernization processes have significantly changed people's relations with the land and mountains over the years, one current public ceremony is the *tailga* offering performed by shamans in Ulan Ude. The essence of the ceremony is to honor the spirits of the place and gain their favorable regard for the inhabitants of the capital. In pre-socialist Buryatia, the *tailga* was territorial and ancestral. However, many modern Buryats living in the city are unacquainted with their ancestral affiliation. Therefore, in order to maintain the “traditional” character of the rituals performed, the shamans have designed new rites and recreated lost lineages. As a consequence, new public ceremonies have arisen. When making an offering, they summon the family spirits of a given place not on behalf of a given family but of a “new” territorial group: the inhabitants of the capital. Interestingly, the ceremony's participants include not only Buryats but also Russians. Innovation has produced “traditional” rites to create a new kind of community that transcends ethnic boundaries (Buck Quijada 2008, pp. 2–3).

It is worth noting that many of these performative celebrations are held outside the city limits. The offering takes place in an open-air museum on the outskirts of the city. The most important national holidays in the republics of southern Siberia are also celebrated in open, non-urbanized spaces. I believe that the landscape in such cases is not only a picturesque setting for the ceremony but also an important social actor in which the past materializes and reveals the power of nature, which is often present in identity discourses in post-socialist Asia. An example is the festival of El-Oin (“folk games”) in the Altai Republic, which was proclaimed in 1991. The festival is held every four years in remote areas of the mountain republic, each time in a different administrative region (Smyrski 2008, pp. 68–77). It is a mobile holiday, wandering around the country (in the ideological vision of the republic, the Altaians were presented in the 1990s as nomads leading a nomadic lifestyle) and strengthening the position of political authorities among the inhabitants of remote provinces. The participation of the president and other state dignitaries in the ceremonies, which are held each time in a different geographical part of the mountain country, is intended to enhance the sense of there being a national community of citizens of the new republic and to further collective identification regardless of ancestral origin, language differences, or place of residence⁶.

THE STATE, THE LANDSCAPE, AND THE INVENTED TRADITION

The preamble to the decree “On the principles of holding the state ceremony of honoring mountain *tengers* and *ovoos*” contains the information that the honoring of mountains and *ovoos* is an important aspect of Mongolian tradition:

⁶ In the Altai Republic there is a division between the northern Altaians, the Altai-kizhi group, and the Telengits. Members of each of these communities are predominant in individual administrative regions of the republic. The differences between them concern their dialects, religions (burkhanism, ak-tia, Altai jan), and local identification.

The *tailga* and *takhilga* ceremonies played an enormous role in regard to understanding the care and protection of the Mother – nature. They taught that nature is to be treated like a human being. The message they contained served to preserve the territories, to strengthen the feeling of patriotism and nationalism. Therefore, it is worth continuing the tradition of our ancestors, these traditions of state customs, passed down and cultivated from generation to generation, while simultaneously adapting them to the present day (*Altan Chöchii uul* 2009, p. 8).

The authors of the decree point to the importance of these types of offerings for Mongol society, ascribing to them a significant role in shaping national identity. The association of the *takhilga* with patriotism and nationalism gives a new dimension to sacrificial rites. The ceremonies, which have always had local specificities related to a given territory, are referred to in the legal act as the “tradition of national customs.” The legislators wrote of continuing the tradition of “our ancestors,” which seems to suggest that such ceremonies have been held continuously for a long time. They also postulate adjusting their character to the present day, which in practice provides room for great inventiveness in rearranging old traditions, and even inventing them from scratch, while maintaining the impression of historical continuity.

The establishment of a state *takhilga* offering, sanctioned by appropriate documents and public ceremonies of honoring the mountains, combined with a historical narrative often invoking Genghis Khan, corresponds to the process described by Eric Hobsbawm as an invented tradition. It arises in conditions where “a rapid transformation of society weakens or destroys the social patterns for which ‘old’ traditions had been designed, producing new ones to which they were not applicable” (Hobsbawm 1983, p. 4). During the socialist period in Mongolia, ceremonies of public worship were banned, as were practices involving shamans or Tibetan Buddhist clergy. With the change of regime and the introduction of the democratic system in the early 1990s, the offerings made to the mountain guardian spirits at *ovoos* were revived and became a widely visible part of the social landscape. In the following years, some of the offerings acquired a previously unknown institutional dimension. The state ceremonies held at the foot of mountains in various parts of the country are attended by the president, members of the government and parliament, local authorities, an honor brigade in fancy uniforms styled after those of thirteenth-century warriors, and masters of Tibetan Buddhism. The celebration is organized on the basis of a script setting forth the rules for collective offerings to the mountain by the state authorities. The presence of state insignia and the national archery master’s shooting an arrow as a sign of prosperity for Mongolia emphasize the event’s importance. The phenomenon is interesting in that while the ceremony of honoring the mountains was formerly of local character the organizer is now the national government, which, with the help of the mass media, disseminates the phenomenon and gives it a supra-local character.

In the context of the politicization of human relations with mountains in Mongolia, analogies can be found in the ceremonies of offerings to individual mountains at the beginning of the twentieth century. In 1913, one of the commanders of the Mongol troops, before a battle with the Chinese, asked a shaman to perform a ritual

to maintain the fighting spirit of the Mongol soldiers. During the ritual, the shaman summoned the spirit of Bogdo Khan's⁷ state, thanks to which the fighters received powerful support allowing them to defeat the militarily stronger enemy (Purev, Purvee 2006, p. 38). Sometimes the ceremonies were performed simultaneously by shamans and Tibetan Buddhist monks. For example, a lama and a shaman made a joint offering to Mt. Azagbash on the occasion of the Mongols' liberation from the Manchu occupation and the proclamation of the independence of the Mongol state in the summer of 1912 (Purev, Purvee 2006, p. 56).

In the political context, however, the cultural significance of the Buddhist *ecumene* should be emphasized first of all – the areas extending from the Himalayas, including Ladakh, Sikkim, and Bhutan, to Baikal, including Tibet, Amdo, Qinghai, Gansu, Inner and Outer Mongolia, Buryatia, and Tuva provinces, which constitute the setting for public rituals in Mongolia (Atwood 2011; Sneath 2014; Wallace 2011). Tibetan Buddhism's important role in the amalgamation of religion, power, and landscape can be seen at various times throughout history. In Mongolia's history, strong Buddhist influences have always been associated with the restoration of centralized power (the reign of Kublai Khan in the fourteenth century, the period of Khalkh statehood at the turn of the sixteenth and seventeenth centuries, and the consolidation of the Manchu empire in Mongolia in the eighteenth and nineteenth centuries). Especially in the Manchu period, Buddhism expanded into the entire steppe area (Humphrey 1995, p. 140). It was then that the religion was consolidated with the sacralized geography promoted by the rulers. Buddhist rituals celebrated at *ovoos* (stone mounds) made use of earlier shamanic rituals, formalizing them, *inter alia*, as sacrificial prayers spoken on the tops of the highest mountains or in other holy places and addressed to the spirits of earth and water. The revival of Buddhism and the alliance of the religion with the state authorities can also be seen in recent years, after Mongolia regained political sovereignty and with the change of the political system.

The relationship of landscape with power and religion is an interesting, though not obvious, field for reflection on the construction of nationalism within the borders of the nation state. Caroline Humphrey, in analyzing the shepherding practices of nomads, introduces a conceptual division of Mongolia's landscape into chief-related and shamanic. These differ in the ways they capture the energies inherent in nature and the scope of social activities related to people's use of these forces. The first type of landscape is associated with the person of the chief, the second with the figure of the shaman. Both leaders and shamans have powers that result from the construction of various social forms of mediation between humans and the forces of nature. Leadership mediation is derived from male lineages. The chiefs and clan leaders of ancient Mongolia were successful only when they could effectively oppose the forces

⁷ The Bogd Khan, or Bogd Gegeen, the first ruler of the state after it obtained independence in 1911 and simultaneously the leader of Tibetan Buddhism in Mongolia. His death in 1924 coincided with the start of the Mongolian People's Republic and a period of revolutionary change, with political and religious repression.

of nature and ensure health, prosperity, and sufficiently large herds for their subordinates. Shamans, in turn, accumulated the energies inherent in the world and used them in the rites they conducted (Humphrey 1995, pp. 138–139).

In my opinion, the above distinction can be applied to contemporary political activities that correspond to chieftainship relations with the landscape. I perceive the state's current practice of holding ceremonies on sacred mountains – with the attendance of representatives of the highest state authorities and high dignitaries of Tibetan Buddhism from the Gandan monastery in Ulaanbaatar, as part of state ritual – in terms of the chief-related landscape. In the practical dimension, the relation is constituted by collective offerings, rituals, and invocations codified by appropriate documents and addressed to the mountains/spirits/heaven with requests for prosperity and for the gracious acceptance of gifts. The aim is to ensure the success of the state. The idea of a leader indubitably encompasses the office of the president; the president's role as a social leader and authority is crucial here.

Although the position of leaders in old Mongolia was largely legitimated by their patrilineal ancestors, belonging to a lineage was not enough to become a leader. A person's leadership skills and responsibility for other people were important. Obviously, no one becomes president of Mongolia by being born to a specific line of ancestors, but in my opinion, the actions of the state are aimed at creating a sense of history in which political power is a natural continuum of the former Mongol state. And it seems to be successful: Genghis Khan has become a national hero over the last 25 years and is an important part of the process of building an imagined national community within the territorial borders of modern Mongolia (Myadar 2017).

In the period leading up to the People's Revolution, the idea of a pre-modern Mongol nation (pan-Mongolism) encompassed certain ancestral and territorial groups which are now within the boundaries of other states, namely, the Buryats from the Republic of Buryatia in the Russian Federation and the Mongols from the Autonomous Region of Inner Mongolia in China (Bulag 1998, p. 2). Although manifestations of the formation of Mongol national identity in the Western sense can be traced to as early as the end of the nineteenth century, it was only the emergence of the socialist state that created favorable conditions for the formation of a unifying identity based on the modern idea of nationhood (Kaplonski 1998, p. 35). Until then, the construct defined as the Mongol nation involved a narrow group of people referred to in Western terms as the aristocracy (family leaders and local administration) or in terms of the people's revolution as the feudal owners of large herds of cattle. In the twentieth century, the aristocratic, class profile of domination was replaced by a new ideology of equality which laid the foundation for the emergence of the Mongol nation in the modern sense. After the establishment of the Mongolian People's Republic in 1924 and the introduction of the socialist regime, the historiography of the new state had to find an ideological solution to justify the fact that more than half of the people who before the revolution had been considered to be fellow Mongols remained outside the state's borders. This was done by creating a new historical narrative in which the community of Khalkha Mongols, around whom the representation of the modern

Mongol nation was created, began to play a central role (Bulag 1998, pp. 70–80; Sneath 2010, p. 251). Nationalist discourse – in line with the practice of many Marxist states that defined victorious revolutions in national terms (Anderson 1991, pp. 1–3) – created a national history confined within the borders of the state, in which it was essential to show the historical process. This vision of historical continuity became the basis for modern Mongolian nationality (Sneath 2010, p. 252). It is significant that it did not apply to those members of the Pan-Mongolian community who found themselves within the borders of other countries: Russia and China, although they belonged to the so-called cultural community.

The territory of modern Mongolia, which corresponds to the borders of the Mongolian People's Republic and is inhabited in the vast majority by the Khalkha community, became a model for creating national history during the socialist era and also after the political transformation of the 1990s, which introduced a democratic system and market economy. The ideological involvement of the state⁸ consisted in creating an idealized representation of the nation (Myadar, Rae 2014). Contemporary references to the past during the construction of a unifying collective identity correspond to modernization practices in the formation of modern nationalisms within the borders of nation states (see Hobsbawm 1983; Smith 2009). This is a part of a wider phenomenon in the post-socialist states of Central Asia, where societies need new forms of performing collective identities and, as a consequence, create new traditions (Hofmann 2010, p. 132). The process is also underway in Mongolia, where, after abandoning communist ideology, political leaders have constructed a new kind of national identity based on the idea of a community of origin (Genghis Khan) and also on local forms of communication with non-human entities.

OVOOS AND TAKHILGA CEREMONIES

“*Ovoo*” in Mongolian means a “pile,” or a “heap.” In a physical sense, it is a mound of stones or a pile of branches. Most often it is located at the foot of peaks, on ridges, or on mountain slopes. Many *ovoos* are made on passes, along roads, and also near holy springs, lakes, or rivers where water spirits (in Mongolian, *lus*) reside. They can also be found near solitary or oddly shaped trees, on a single rock, near a monastery or in other venerable places (Lindskog 2016, p. 3). They constitute the material form of the seats of the landscape spirits living in the immediate vicinity. In passing an *ovoo*, one should put three stones on it and walk around it three times in the direction of the sun (Evans, Humphrey 2003, p. 196; Humphrey, Onon 1996, p. 146; Pedersen 2011, p. 135; Smyrski 2018, pp. 265–266).

⁸ In this article I do not analyze the separate status of the Kazakh minority in the national policy of the Mongolian state. Certain practices indicate that the Kazakhs have been included in the project of constructing a modern Mongol nation. In the national discourse, their nomadic past and common heritage from Genghis Khan is emphasized, as in President Elbegdorj's speech in which he called them “respected members of the nomadic civilization” (Kopf 2017).

Ceremonies at *ovoos* are usually performed by lamas, especially in areas where Tibetan Buddhism has gained a dominant position (Halemba 2006, pp. 169–170; Humphrey 1995, p. 148; Lindskog 2016; Mongush 1992, p. 82). These are public offerings within administrative units (prayer assemblies at the *sum* or *aimag* level). They can also be made by shamans on behalf of individuals, families, or neighborhood communities with the intention of gaining the favor of the spirits of the landscape and ensuring the prosperity of the local residents. *Ovoo* rituals express respect for the spirits of the place, who rule the neighborhood (Zhukovskaia 1977, pp. 35–37); the rituals serve to stabilize the life of the local community and maintain relations with the local land and homeland. They are attended by representatives of small territorial groups and individual clans, which extend along the male line (Halemba 2006, pp. 168–169; Humphrey 1995, pp. 143–144). Earlier *ovoo* ceremonies were associated with the ancestral structure (Tangad 2013, p. 94) and kinship within the lineage. Annual rituals and collective offerings at *ovoos* were made by men from a given family or territory (Pedersen 2011, p. 135). Similar practices appeared in Mongolia after the fall of socialism. The *takhilga* offerings acquired even higher rank due to state ceremonies at *ovoos* at the foot of sacred mountains, attended by representatives of the highest state authorities.

In modern Mongolia, the scope of *ovoo* rituals could be expanded due to their “nationalization.” Mongolian anthropologist Bilegsaikhan Tamirjavyn points out that modern Mongols distinguish between an “*ovoo* with state offerings” (*töriin takhilgatai ovoo*) and an “*ovoo* with local offerings” (*oron nutgiin takhilgatai ovoo*). Currently, there are ten sacred mountains within the territory of the whole country, with *ovoos* worshiped at the national level under the auspices of the president, and several hundred mounds venerated by the local population (Tamirjavyn 2017, p. 262).

The *nutag* (“homeland,” “little homeland”) plays a huge role in the lives of the inhabitants of Mongolia (Rakowski 2019, pp. 184–192; Smyrski 2018, p. 284 et seq.). According to Christopher Kaplonski, this concept contains the essence of Mongolian identity: an emotional connection with the place of birth or inhabited territory (e.g., nomadic routes, valleys, or administrative units: *aimags* or *sums*). In a broader sense, *nutag* can go beyond a specific space and be identified with the whole of Mongolia. This is especially true of people who are abroad and call their homeland a Mongolian *nutag* (Kaplonski 2004, p. 19). A *nutag* is also the area of influence of local guardian spirits, and offerings performed by lamas or shamans at an *ovoo* establish relationships between human and non-human entities. In this way, the spirits of the place (*gadzryn edzen*) participate in the life of the local community. After the political transformations in Mongolia, public *ovoo* ceremonies became socially important events and contributed to strengthening of solidarity among the people of one *nutag* (Lindskog 2016), as manifested not only through participation in collective offerings but also in the practice of migrating within a specific space, worshiping the same *ovoo*, and having the sense of being a community of people born in a given territory.

Collective ritual offerings performed at *ovoo* in mountain passes or under the peaks of sacred mountains are called *takhilga*. As a rule, they are organized in late

spring or early summer to obtain favorable weather conditions (rain to prevent drought, good grass, mild winters) and to keep the herds happy. Such holidays are usually accompanied by archery competitions, wrestling, and horse races. They are meant to amuse the local inhabitants and give pleasure to the surrounding nature (Kabzińska-Stawarz 1994, pp. 201–202). Through offerings made at *ovoo*, the inhabitants of the *nutag* establish a positive relationship with the spirits of the landscape. *Takhilga* are also political in meaning: people who perform a public ritual on behalf of a group most often exercise some kind of power and represent the local community in contacts with non-human entities (Sneath 2007, p. 137)⁹. In the past, they were mainly family leaders and heads of territorial and administrative units, today they are either heads of shepherd brigades¹⁰ or *voivodes*.

Especially when performed by Tibetan Buddhist monks, *takhilga* ceremonies can be interpreted as religious activities related to belief in the existence of landscape spirits. However, it would seem that people's relationships with non-human entities are not a matter of faith but of social practice. The goals of these celebrations are pragmatic, and the guardian spirits are partners in certain social activities rather than objects of worship (Lindquist 2008, p. 117). From this perspective, state offerings are not religious events celebrating the mountains, skies, and landscape spirits but measures aimed at strengthening the national identity based on identification with the entire territory of the state. It is about shifting the emphasis from the level of strong local identification (*nutag*) to the construction of a state community, regardless of the place of origin. State *takhilga* are political acts in which mountains are important actors that affect the power relations.

Mongolia's territory is scattered with sacred mountains. Some are located on a provincial border, which often coincides with the border of a *nutag*. The state manifests its existence and strengthens its political power over distant territories by performing spectacular rituals in mountain landscape controlled by local guardian spirits. In this performative activity (as we shall see in a moment), it is easy to discern a combination of power, history, and landscape in which the past, present, and future merge.

ALTAN KHÖKHII

Below I present an example of the state ceremony of offerings at Altan Khökhii in the Khovd region of Altai, which in 2005 was recognized by the Mongolian authorities as a national mountain and included in the list of the most important peaks in the country. The celebration of the holiday is strictly codified in law. In Presidential Decree No. 44, "On the granting of the status of a mountain with national *takhilga* to Altan Khökhii," we read that:

⁹ For more on the subject of *takhilga* offerings, see Smyrski 2018, p. 349 et seq.

¹⁰ In spite of changes in the organization of work caused by the systemic transformation, in the western aimags of Mongolia descriptions typical of a collective economy are still widely encountered (for instance, "shepherd brigades").

Considering the initiative of the local community to continue this tradition and to organize ceremonies in accord with the canon of national ceremonies, and considering the decision and request of the local government, under paragraph 34, point 1 of the Constitution, I order: 1. Make Altan Khökhii a mountain with national *takhilga*, in order to venerate the *tengers* of this mountain once every four years [...] 3. Let the ceremony be conducted in accord with the canon of customs of our ancestors, in accord with our historical tradition [...] (Altan Khökhii *uul* 2009, p. 6).

By decree, the president introduces top-down rules governing the performance of the offerings, in reference to the constitution and a vaguely defined ancestral tradition. An annex to another decree clearly sets forth the rules for state ceremonies. The performers of the ceremony in this case are the members of the regional council of Khovd, who are responsible for the full organization of the holiday. As can be seen in the above regulation, the ceremony is standardized, and the state – in the person of the president – is the dominant power that determines the order of the ceremony. This is in contrast to the customary forms of human-mountain relationship, where both human and non-human subjects are on the same level of communication. The mountain, which for the local residents is a causative subject, protector, and life¹¹ companion, in the case of the centralizing formula becomes a passive object of worship, not a non-human partner in action. And although it has its own unique character distinguishing it from other peaks (for the inhabitants of the entire *sum* it is certainly unique and most important), it has been tamed by a legal, unifying discourse. Thanks to state ennoblement, it has become one of the most important mountains in Mongolia, but at the same time one of the ten where rituals are performed according to a precise scenario prepared by representatives of state structures. In the program of the state ceremony honoring Altan Khökhii, even the performance of the national anthem is planned down to the minute (Altan Khökhii *uul* 2009, p. 18).

Altan Khökhii rises on territory inhabited by the Mingghads, members of a separate group from the Mongols of Khalkha, who are part of the historic Oirats. The literal translation of their ethnonym from the Mongolian language means “thousand.” Knowledge of a mid-eighteenth century migration from the vicinity of Lake Hubsugul is common among the local people. During the time of the Manchu dynasty’s rule and of land conflicts, the Chinese emperor was supposed to have agreed to grant land to the Mingghads if they could produce a division with 1,000 soldiers. Since their prince’s power did not encompass so many men, the women covered their faces, tied knives to their sides, disguised themselves as men, and came to the rescue. The trick was successful and the land was obtained. Hence the name of the whole group comes from the Mongolian word “*mangan*” (a thousand). According to scientific research, this community currently numbers about 5,000 people, and indeed in the mid-eighteenth century their ancestors came from the areas of the modern Mongolian-Tuvian border (Atwood 2004, p. 357). Since then, the lands east of the Khovd River have been considered to be their pastoral territories, and the Altan Khökhii has become the mountain they consider “their own” and which they honor.

¹¹ On the basis of ethnographic research conducted with Tangad Danaadzaw, Oyungerel Tangad, and Karolina Szmigielska in Myangad Sum and in Ulaanbataar in August 2009 and 2010.

Altan Khökhii, like other “sacred” mountains in Mongolia, has its guardian spirit (Mongolian *edzen*, *lus sawdag*). It manifests itself to people in various anthropomorphic forms. The common opinion is that the *edzen* of the mountain is a woman in a pretty green *deeli*, riding a gray horse (Mongolian *bor mor*), although I have heard another version, where the spirit is a man on a black horse. Just as the guardian spirit materializes to its people in various physical forms, the mountain itself eludes homogeneous terminology and has several names: Altan Khökhii (which is also the national name), Altai Khökhii, and perhaps most commonly, Öndur Khökhii. When asked about this, one of the interviewees said that the “real”, official name that appears in books is Altan Khökhii, but the locals call it Öndur Khökhii out of respect: for example, “I was born at the feet of Öndur Khökhii, in Bajanbulag and I worship Öndur Khökhii, but basically there is no difference, as I say. [...] Altan Khökhii is more of an extension of the Altai. Öndur Khökhii is a name of *hundetgesen* – of respect, like ‘sir.’”

The mountain does indeed enjoy great respect among the inhabitants and is generally considered to be strong. People claim that it is their protector and the owner of their herds. They honor it: they do not climb to its top or hunt on its slopes; they behave quietly and calmly so as not to anger the guardian spirit. According to popular belief, the mountain not only looks after the shepherds who live at its feet but also after everyone who has left the *nutag*. Mingghads living in Ulaanbaatar, 1,500 kilometers away, sprinkle their morning tea for it, keep it in their minds, and look at it every day thanks to photos on their walls. The mountain remembers such people and wishes them well. One of the Mingghad interviewees from the capital said that he misses his birthplace and that he goes there every year, strips naked, and rolls on the ground. Thanks to this, he is healthy and does not fall ill. Another interviewee, who had been unwell, had been advised by a lama after visiting a Buddhist monastery to go to her birthplace to recover. The mountain cares about people, worries about them, and waits for those who have left the *nutag* to return some day (Smyrski 2018, pp. 301–302).

Mingghads unequivocally identify with this particular mountain. Interestingly, it is supposed not to like “strangers.” This view corresponds with older sources from before the introduction of socialism in Mongolia. We learn from them that Altan Khökhii did not like when representatives of foreign (non-Mingghad) families participated in the rites of offering (Lhagvasuren 2012, p. 33). So the question arises as to how to regard its having been granted the status of a national mountain, with the result that from being a place of local importance it has become a kind of national resource? Does organizing large state celebrations disturb the *edzen*’s peace and anger it? Have representatives of the local community not felt the consequences of disturbing their personal and intimate relations with the mountain?

My description of the state *takhilga* ritual performed for Altan Khökhii in 2009 is based on the account by David Sneath (2014). On July 6, shortly after dawn, about 60 male dignitaries, policemen, lamas, musicians, an honor brigade, military officers, and about a hundred spectators (men) waited near the summit for the president to arrive and conduct the ceremony as head of state. During this time, the lamas laid out the sacred texts on low tables and began chanting prayers in Tibetan. There was

also a military orchestra and a band of musicians with folk instruments, dressed in national costumes, waiting to participate in the upcoming ceremony. After the helicopters had landed, President Elbegdordj, assisted by MPs, bodyguards, and senior military officers, took the place of honor at the *ovoo*. In a truly montane scenery, the soldiers of the honor guard, dressed in red and blue uniforms styled after those of Genghis Khan's warriors, moved towards the *ovoo*, carrying the state insignia – *bunchuks* (horse-tail banners), containing the vital and protective forces of the Mongolian state, and Buddhist *thangka*¹². The first to march was a soldier carrying the national flag, followed by a guardsman with the black *bunchuk* of the army, then the flags of the provinces of Khovd and Uvs were raised (because the mountain is near the border of these administrative units). These were followed by seven more soldiers carrying images of *burchans* (Buddhist deities), whom the rituals were to propitiate (Sneath 2014, pp. 459–460). In the case of this particular ceremony, the *bunchuks* deserve special attention. As Oyungerel Tangad writes:

Genghis Khan's *bunchuks* play a unique role and occupy a special – perhaps the most important – place in the hierarchy of community symbols, as they belonged to the most revered ancestor. [...] A white *bunchuk* was intended for state ceremonies in times of peace, during which the collective life force of the state was honored. Currently, it stands in the parliamentary building and is exhibited during important state ceremonies. [...] There was also a black *bunchuk* used during the war, because it contained the life force of the army, and it is now a symbol of the Mongolian armed forces (Tangad 2013, pp. 18–20).

The white *bunchuk* is a state prop created in the 1990s; it was designed as a replica of the regalia of Genghis Khan's empire. Made of white horsehair with a golden helm crowning the whole, it is publicly displayed at important state events, such as the annual Naadam festival in Ulaanbaatar or during the ceremony of honoring the national mountains. During war, the white *bunchuk* was replaced with the army's black *bunchuk*. Since the rituals performed at Altan Khökhii were intended for “wild [aggressive] deities,” it was considered necessary to have this symbol, thus giving the event a specifically military character. Therefore, the black *bunchuk*, accompanied by senior military officers, made the long journey from the Ministry of Defense in the country's capital to Khovd Province in western Mongolia.

Ultimately, the president made a speech in which he declared that the revival of the *tenger* (heaven) cult with the help of “pure and ancient *ovoo* mountain ceremonies” is one of the greatest achievements of the democratic Mongol state. He emphasized the importance of the said ceremony for the cultivation of Mongolian tradition, history, the nation, and the environment during the last twenty-five years. The event was coordinated by a famous TV presenter from the capital, the master of ceremonies, who told the participants how to behave, when to proceed three times around the *ovoo* clockwise, when to bow, and when with open, raised palms, to make circular movements, chanting the ritual words “*khurai, khurai, khurai*” (gather, gather, gather – in the sense of accumulating merits or values). The culmination of this phase of the

¹² Pictures with religious content.

ceremony was the appearance of a silk-beribboned white horse as a *seter* – an animal dedicated to the deity of the mountain (Sneath 2014, pp. 459–460).

It is worth noting that the ceremony, as described, was dominated by state symbolism. The real purpose of such events seems to be the presence of the president. The state's domination in the *takhilga* ceremony (about which Tangad writes that the state's life force is revived during it) is evidenced by the fact that a white bunchuk – symbol of the Mongolian state – is placed in the center of the *ovoo*, higher than the fluttering Buddhist prayer flags. Strong references to the medieval past are also visible in the rituals of honoring the national mountain. The ideological sense of the celebration unequivocally fits the concept of an invented tradition in which the state creates a set of activities of a ritual nature, which are repeated in order to suggest continuity and thus create a bond with a past era (Hobsbawm 1983, p. 1).

The participants from Ulaanbaatar, as well as representatives of the local administration and officials, were certainly satisfied with the ceremony. However, I think that not all the local shepherds shared their optimism. One of the interviewees, in giving his impressions of the ceremony, confided that he thought the *edzen* of the mountain would be disturbed by the hubbub and the cars. Some people openly expressed the fear that they could personally suffer the consequences of this celebration. They feared the anger of the Altan Khökhii guardian spirit, whose peace had been violated. Undoubtedly, the event was important from the perspective of the national capital, as another element of the nation-building process legitimizing the central government in the country's distant territories. However, the shepherds were not at all convinced that the local spirits had accepted the offering made by so many outsiders – members of another *nutag* (local homeland).

We might wonder whether the guardian spirit was present at all during the state ceremony. I suspect the sounds of helicopters landing at the foot of the mountain and the roar of latest model Asian jeeps did not encourage the *edzen* to participate. A rhetorical question could be asked: is this not a situation where people – in referring to the constitution and other legal acts – placed themselves above the laws of nature (mong. *baigal*) and conducted ceremonies on their own terms, contrary to the local cosmology and the accepted principles of communication between humans and non-humans? And although this view was not voiced loudly at the foot of Altan Khökhii, perhaps the answer of the mountain spirit to this question was an exceptionally harsh winter in Altai, as a result of which many cattle died and the herd owners lost their financial base.

CONCLUSION

Public ceremonies of honoring individual mountains, with the participation of the highest state authorities, are an example of the political use of the landscape for the purpose of building modern Mongolian nationalism. The above examples show how contemporary processes related to the building of the nation state significantly

interfere with local cosmologies. I have shown how, in the context of the global flow of ideas, the power of the guardian spirits of the mountains has undergone significant transformations. In the Mongolian case, the landscape spirits still own the mountains, but more and more often, in the situation of world transfers of ideology, they are becoming part of a national project of constructing a collective identity. *Ovoo* mountain ceremonies are an important part of state rituals that have been developed and implemented as part of a project to construct a national identity for the people of Mongolia. This has become possible thanks to the practice – which is not discernible at first glance – of finding traditions that give the impression of being durable and eternal. Uniforms and props designed specifically for this type of event, including presidential regalia, ceremonial guards, and white and black *bunchuks*, are intended to indicate the clear continuity of the Mongolian state and the prolongation of the traditions of the medieval empire. Like other state rituals, the *takhilga* ceremonies held at the foot of sacred mountains are intensely nationalist. They are directed at the Mongolian nation and are designed to evoke a strong sense of separate heritage and identity (Sneath 2014, p. 460). The presidential decree speaks explicitly about “strengthening the sense of patriotism” and “continuing the traditions of our ancestors.”

At the same time, the landscape is an important actor with a driving force in this process. I believe that collective state offerings in specific mountain areas far from urban centers can be treated as an attempt to negotiate the success of the whole country with non-human entities. Rites that are local in nature acquire a national dimension. *Takhilga* celebrations are not a thanksgiving practice of honoring individual mountains but an activity with a specific goal: to ensure the prosperity of the state and the people living within its territory, as is best shown by the act of shooting an arrow from the national bow, while the national archery master cries “Long live Mongolia!” The desire is to ensure conditions of prosperity and success, in which the landscape is not only the backdrop but also an important actor in the construction of a collective national identity in Mongolia.

LITERATURE

- Altan Chöchii uul 2009, *Altan Chöchii uul, Öndur Chöchii ovoony taijlga, tahlilga*, Khovd.
- Anderson Benedict 1991, *Imagined Communities Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, Verso, London.
- Atwood Christopher P. 2004, *Encyclopedia of Mongolia and the Mongol Empire, Facts on File*, New York.
- Atwood Christopher P. 2011, Is There Such a Thing as Central/Inner (Eur) Asia and Is Mongolia a Part of It?, [in:] *Mapping Mongolia: Situating Mongolia in the World from Geologic Time to the Present*, ed. Paula Sabloff, University of Pennsylvania Museum of Archaeology and Anthropology, Philadelphia, pp. 60–84.
- Balikci Denjongpa Anna 2002, Kangchendzönga: Secular and Buddhist Perception of the Mountain Deity of Sikkim among the Lhopos, *Bulletin of Tibetology*, vol. 38, no. 2, pp. 5–37.
- Buck Quijada Justine 2008, What If We Don't Know Our Clan? The City Tailgan as New Ritual Form in Buriatia, *Sibirica*, vol. 7, no. 1, pp. 1–22.

- Bulag Uradyn E. 1998, *Nationalism and Hybridity in Mongolia*, Clarendon Press, Oxford.
- Djakonova Vera P. 1977, *Religioznye kulty tvincev*, Nauka, Leningrad.
- Evans Christopher, Humphrey Caroline 2003, History, Timelessness and the Monumental: The Oboos of the Mergen Environs, Inner Mongolia, *Cambridge Archaeological Journal*, vol. 13, z. 2, pp. 195–211.
- Halemba Agnieszka 2006, *The Telengits of Southern Siberia. Landscape, Religion and Knowledge in Motion*, Routledge, London.
- Hobsbawm Eric 1983, Introduction: Inventing Traditions, [in:] *The Invention of Tradition*, ed. Eric Hobsbawm, Terence Ranger, University Press, Cambridge.
- Hohmann Sophie 2010, National Identity and Invented Tradition: The Rehabilitation of Traditional Medicine in Post-Soviet Uzbekistan, *The China and Eurasia Forum Quarterly*, vol. 8, pp. 129–148.
- Humphrey Caroline 1995, Chiefly and Shamanist Landscapes in Mongolia, [in:] *Anthropology of Landscape: Perspectives on Place and Space*, ed. Eric Hirsch, Michael O'Hanlon, Clarendon Press, Oxford, pp. 135–162.
- Humphrey Caroline, Onon Urunge 1996, *Shamans and Elders: Experience, Knowledge and Power among the Daur Mongols*, Oxford University Press, Oxford.
- Kabzińska-Stawarz Iwona 1994, Współzawodnictwa w sytuacjach granicznych. Część II, *Etnografia Polska*, vol. 38, z. 1–2, pp. 187–218.
- Kopf Charline 2017, Reinventing the Mongolian Nutag (Homeland): Fixing a Nomadic Space and History in State Nationalism, *Strife Journal*, no. 7, pp. 31–39.
- Kaplonski Christopher 2004, Truth, *History and Politics in Mongolia: The Memory of Heroes*, Routledge, London–New York.
- Lhagvasuren Erdenebold 2012, *Tradicionnyje verovanija oirat-mongolov (konec XIX – naczero XX v.)*, Izdatelstvo Burjatskogo naucznoego centra CO RAN, Ulan-Ude.
- Lindskog Benedikte V. 2016, Ritual Offerings to Ovoos among Nomadic Halh Herders of West-Central Mongolia, *Études mongoles et sibériennes, centrasiatiques et tibétaines*, [online], no. 47/ 2016, pp. 1–20.
- Lindquist Galina 2008, *Loyalty and Command: Shamans, Lamas, and Spirits in a Siberian Ritual*, *Social Analysis*, vol. 52, z. 1, pp. 111–126.
- Mongush Marina W. 1992, *Lamaizm v Tuve. Istoriko-etnograficheskoje issledovanie*, Tuvinskoje Knizhnoje Izdatelstvo, Kyzyl.
- Myadar Orhon 2017, The Rebirth of Chinggis Khaan: State Appropriation of Chinggis Khaan in Post-Socialist Mongolia, *Nationalities Papers*, vol. 45 (5), pp. 840–855.
- Myadar Orhon, Rae James Deshaw 2014, Territorializing National Identity in Post-Socialist Mongolia: Purity, Authenticity, and Chinggis Khaan, *Eurasian Geography and Economics*, vol. 55, z. 5, pp. 560–577.
- Pedersen Morten Axel 2011, *Not Quite Shamans: Spirit Worlds and Political Lives in Northern Mongolia*, Cornell University Press, Ithaca–London.
- Purev Otgony, Purvee Gurbadaryn 2006, *Mongolian Shamanism*, Admon, Ulaanbaatar.
- Rakowski Tomasz 2019, *Przeptywy, współdziałania, kręgi możliwego. Antropologia powodzenia*, Fundacja Terytoria Książki, Gdańsk.
- The Secret History of Mongols 2001, *The Secret History of Mongols. The Life and Times of Chinggis Khan*, ed. & trans. Urunge Onon, Routledge, Cambridge.
- Smith Anthony D. 2008, *The Cultural Foundations of Nations: Hierarchy, Covenant and Republic*, Blackwell, Malden.
- Smyrski Łukasz 2008, *Ajdyn znaczy Książyc. Narody południowej Syberii*, DiG, Warsaw.
- Smyrski Łukasz 2018, *Między władzą spojrzenia a praktyką. Antropologia krajobrazu*, Oficyna Naukowa, Warsaw.
- Sneath David 2007, Ritual Idioms and Spatial Orders: Comparing the Rites for Mongolian and Tibetan “Local Deities”, [in:] *Proceedings of the Tenth Seminar of the IATS, 2003 The Mongolia-Tibet*

- Interface: Opening New Research Terrains in Inner Asia*, Uradyn E. Bulag, Hildegard G.M. Diemberger (eds.), Leiden, pp. 135–157.
- Sneath David 2010, Political Mobilization and the Construction of Collective Identity in Mongolia, *Central Asian Survey*, vol. 29, no. 3, pp. 251–267.
- Sneath David 2014, Nationalising Civilisational Resources: Sacred Mountains and Cosmopolitical Ritual in Mongolia, *Asian Ethnicity*, vol. 15, pp. 458–472.
- Urbańska - Szymoszyn Anna 2012, Współczesna indyjska pielgrzymka narodowa do góry Kailas i Jeziora Manasarowar w Tybecie, *Etnografia Polska*, vol. 56, z. 1–2, pp. 85–119.
- Tamirjavyn Bilegsaikhan 2017, Some Remarks on Ovoo Worship among the Dariganga Mongols, *Rocznik Orientalistyczny*, vol. LXX, z. 2, pp. 261–273.
- Tangad Oyungereel 2013, *Scheda po Czyngis Chanie. Demokracja po mongolsku*, Trio, Warsaw.
- Wallace Vesna A. 2011, Mongolian Livestock Rituals and Their Appropriations, Adaptations and Permutations, [in:] *Understanding Religious Rituals: Theoretical Approaches and Innovations*, ed. J. Hoffmann, Routledge, London, pp. 168–188.
- Zhukowskaia Natalia L. 1977, *Lamaism i rannie formy religii*, Nauka, Moscow.

ŁUKASZ SMYRSKI

SACRED MOUNTAINS IN THE CONTEXT OF MODERN NATION:
THE POLITICAL DIMENSION OF LANDSCAPE IN MONGOLIA

Keywords: Mongolia, Altai, sacred mountains, *tachilga*, ceremonies,
invented tradition, landscape

The aim of the article is to analyze the relationship between the landscape and the process of building national identity in Mongolia in the context of political transformation. I describe contemporary practices related to the public *tachilga* offering intended for the guardians of the most important mountains with national status in Mongolia. I consider how the local ontology based on the relational interaction between human and non-human entities is reflected at the level of state activities. Discussing the issue, I refer to the category of landscape and show how it has become a major actor in contemporary national discourse in Mongolia.

Translation of article: Michelle Granas

Author's Address:

Dr hab. Łukasz Smyrski

Institute of Archeology and Ethnology, Polish Academy of Sciences

Al. Solidarności 105, 00-140 Warsaw, Poland

E-mail: smyrzy.smyrzy@gmail.com

ORCID: 0000-0003-0396-0931

MARCJANNA NÓŻKA
Instytut Socjologii UJ, Kraków

POSTAWY WOBEC ZAMIESZKIwanej PRZESTRZENI I MOBILNOŚĆ MIESZKAŃCÓW MIEJSKICH ENKLAW BIEDY W POLSCE

WPROWADZENIE

Zróznicowane formy przemieszczania się, przyczyny i przejawy zablokowanego ruchu i nieruchomości oraz wynikająca z nich złożoność zjawisk kulturowych i społecznych to tematyka badań coraz chętniej podejmowana przez antropologów i socjologów (np. Pawlak 2015; Rogowski 2018; Sheller 2017; Urry 2007). W kontekście dostrzeżonych potencjałów badania (nie)mobilności ludzi w przestrzeni szczególnym obszarem eksploracji wydają się enklawy biedy – przestrzenie wykluczeń, które w społecznym odbiorze ograniczają, a nawet uniemożliwiają, szeroko rozumiany ruch. Wykluczenie z różnych sfer życia bywa powodowane i podtrzymywane m.in. brakiem lub niedostatkami mobilności w przestrzeni fizycznej, cyfrowej, społecznej, kulturowej, edukacyjnej, gospodarczej (por. Kenyon 2006). Szczególną zaś uwagę zwraca się na systemy transportu i komunikacji, które stanowią techniczne zaplecze dla wielu rodzajów mobilności i lokowane są w centrum dynamiki współczesnego życia w mieście (Jirón, Lange, Bertrand 2010; Ureta 2008). Jednym z warunków inkluzji jest zatem mobilność powiązana z szerzej rozumianą dostępnością do określonych miejsc, ludzi i aktywności (Madanipour 2003; Stanley et al. 2011). Wyróżnia się co najmniej sześć wymiarów dostępności: fizyczny, finansowy, organizacyjny, czasowy, technologiczny, kompetencyjny (Cass, Shove, Urry 2005; Church, Frost, Sullivan 2000; Jirón, Lange, Bertrand 2010). W tym opracowaniu koncentruję się na wymiarze, który określam jako poznawczo-afektywny.

Pisząc o poznawczo-afektywnym wymiarze dostępności, mam na myśli wyobrażenia warunkujące mobilność i sposoby waloryzowania przestrzeni. Ta sama przestrzeń w przekonaniach i odczuciach jednych ludzi może być swojska i bezpieczna, chętnie zamieszkiwana lub odwiedzana, dla innych natomiast będzie obca, wroga, a przez to zwykle unikana, niechętnie przemierzana i eksplorowana. Poczucie wykluczenia oraz rzeczywisty brak partycypacji w różnych sferach życia mogą być zatem efektem nadanych przestrzeniom lingwistycznych dystynkcji (np. nazwanie jej slumsem lub gettem), przypisania jej negatywnych wartości i właściwości. Pozostająca w obiegu społecznym wiedza na temat tego rodzaju przestrzeni przez nie-mieszkańców zwykle nie jest potwierdzana w autopsji, ale w antycypowanym zagrożeniu

i przezornym omijaniu takich okolic (por. Jargowsky, Steiner 1997). Społeczne naznaczenie przestrzeni może stać się piętnem jej lokatorów, wiązać się z przeniesieniem złej opinii o miejscu na jego mieszkańców. Przestrzeń może również zostać naznaczona przez zasiedlające ją osoby, gdy posiadają one – widoczne lub wiadome – społecznie nisko cenione cechy. Jak wynika z przeprowadzonych przeze mnie badań na obszarach miejskich enklaw biedy w Polsce, zamieszkujący je ludzie mają zróżnicowane postawy wobec tych przestrzeni, są świadomi negatywnych opinii na ich temat, ale nie zawsze je podzielają. Jakie zatem są ich wyobrażenia na temat zamieszkiwanych przestrzeni? Jakie mają wobec nich odczucia? Jak w kontekście tych wyobrażeń i odczuć przedstawia się ich przestrzenna mobilność? W artykule odpowiadam między innymi na te pytania, odwołując się do opracowanych przez uczestników moich badań rysunków i map szkicowych zamieszkiwanych okolic, ich wypowiedzi oraz zrealizowanych fotospacerów.

Zaznaczę, że mapowanie jako metoda badań obszarów biedy nie jest pomysłem nowym. Przykładowo, w XIX wieku Charles Booth stosował mapowanie – mapy kartograficzne – w celu wizualizacji zasięgu i dolegliwości biedy (za: Vaughan 2008). Mapowali przedstawiciele chicagowskiej szkoły ekologii społecznej (np. Burgess 1925). Również współcześnie w badaniach sfer wykluczenia i ubóstwa mapowanie uznawane jest za niezwykle użyteczne narzędzie. Sporządzane są zarówno kartograficzne mapy problemów na podstawie danych urzędowych (np. Czekaj 1999), jak i mapy wykorzystujące dane satelitarne (np. Steele et al. 2017). Eksplorowano także mapy mentalne i wyobrażenia mieszkańców slumsów, badając ich zachowania komunikacyjne (Karan, Bladen, Singh 1980). Natomiast za innowacyjne uznałam zastosowanie rysunków i map szkicowych, które – dzięki równoczesnemu odwołaniu się do wypowiedzi mieszkańców enklaw biedy na temat zasiedlonej i (nie)przemierzonej przez nich na co dzień okolicy – pozwoliły mi na ustalenie zmiennych różnicujących ich postawy wobec zamieszkiwanej przestrzeni. W artykule omawiam sześć takich postaw, które zidentyfikowałam, bazując na modelu inspirowanym wynikami badań empirycznych, etnologicznym opisem świata i antyświata Ludwika Stommy (2000) oraz wyróżnionymi przez Christiana Norberga-Schulza (1971) poziomami przestrzeni egzystencjalnej. Omówienie to stanowi konkluzję z wcześniej przedstawionej dyskusji nad wynikami badań. Poprzedza je opis założeń teoretycznych, źródeł danych empirycznych oraz prezentacja zebranego materiału uwzględniającego wyobrażenia enklaw biedy i ich waloryzację oraz mobilność uczestników badań, powiązaną z zamieszkiwaną przez nich przestrzenią: podwórkiem, najbliższą okolicą i miastem.

ZAŁOŻENIA TEORETYCZNE

Literatura poświęcona zgettoizowanym sąsiedztwom i enklawom biedy jest niezwykle zróżnicowana. Badane i analizowane są procesy wyłaniania oraz konstituowania się takich enklaw, a także ich społeczno-przestrzenne usytuowanie względem pozostałych części miasta czy regionu (np. Ooi, Phua 2007; Warzywoda-

-Kruszyńska, Jankowski 2013; Yuting, Fulong 2006). Podejmowane są zagadnienia związane z jakością ich infrastruktury, życiem codziennym mieszkańców, ich sytuacją rodzinną, zdrowotną, zawodową i ekonomiczną, sposobami radzenia sobie ze stresorami środowiskowymi (np. Bird, Montebruno, Regan 2017; Siddiqui, Pandey 2003; Warzywoda-Kruszyńska 1998). Dyskutowana jest sytuacja kobiet i los dzieci w tych przestrzeniach (np. Datta 2016; Ernst, Phillips, Duncan 2013; Potoczna, Warzywoda-Kruszyńska 2009), kwestie związane z realizacją praw człowieka i obywatela (np. Bennett 2018). Zbiorowości zamieszkujące enklawy biedy bywają opisywane w kontekście cech etnicznych i/lub klasowych, wyróżniających je spośród innych mieszkańców miasta (np. Walks, Bourne 2006). Równocześnie zaznaczą, że miejskie enklawy biedy w Polsce znacznie rzadziej nasuwają skojarzenia z wielokulturowością i etniczną różnorodnością ich mieszkańców. Poza enklawami zamieszkiwanymi przez społeczność romską (np. Zdulski 2011), te najczęściej zasiedlone są przez osoby niezróżnicowane pod względem etnicznym w stosunku do pozostałych mieszkańców miasta (np. Grotowska-Leder 2006). Jako obszar życia ludzi – a zarazem przedmiot badań – enklawy biedy mają zatem swoją społeczną, kulturową i geopolityczną specyfikę (np. Dupont et al. 2016; Sandhu 1987).

Tym, co wydaje się łączyć opisy enklaw biedy, jest nawarstwianie się na ich obszarze różnego rodzaju niedostatków, dewiacji i patologii (np. Jones 2010), gdzie problemy bezrobocia i przestępczości są zaostrzone. Natomiast zdaniem Maria L. Smalla (2015) skupianie się na deficytowych aspektach enklaw występuje tylko wówczas, gdy ich postrzeganie jest wąskie. Sprzyja temu fakt, że wokół tych przestrzeni narastało wiele mitów i uproszczonych narracji. Przykładowo powszechnie uznaje się je za miejsca kumulacji przestępczości, mimo że wyróżniający je silny system kontroli społecznej powoduje, że wskaźniki przestępczości bywają tam niskie. Poza tym pojęcie normy, jakim posługują się zewnątrzni obserwatorzy, pozostaje pod silnym wpływem tego, co mieści się w ich systemie wartości i głównym nurcie społecznym, pomijając kontekst, w którym obserwowane działania są realizowane. Nie zawsze też dostrzegane są w tych środowiskach potencjały, a w tym możliwości pojawiania się ruchów społecznych i przejawów solidarności nieznanymi na bogatych obszarach miasta i przedmieściach (*The Challenge of Slums...* 2003).

Enklawy biedy stanowią nie tylko złożony, ale także ważny oraz trudny obszar eksploracji. Po pierwsze, faktem stało się zjawisko „urbanizacji biedy”. Na początku XXI wieku niemal 1 mld ludzi, czyli 32% światowej populacji miejskiej, żył w slumsach. W 2003 roku prognozowano, że jeśli nie podejmie się żadnych działań zaradczych, w ciągu 30 lat liczba mieszkańców slumsów na świecie może się podwoić (Annan 2003). Enklawy biedy to zatem przestrzenie wymagające rozpoznania i interwencji. Poza tym społeczna i kulturowa niejednoznaczność tych obszarów, naznaczonych jako biednych, gorszych i niebezpiecznych, a także – kreowana przez te okoliczności – ich hermetyczność, niezmiennie budzą zainteresowanie badaczy, polityków, pracowników instytucji pomocowych i służb mundurowych, budzą także ciekawość, o czym świadczyć może zyskująca na popularności slum-turystyka (np. Frenzel et al. 2015). Po drugie, eksplorowanie enklaw nie jest etycznie obojętne. Ich

badania wzbudzają kontrowersje, w tym zarzuty o szukanie sensacji i zarabianie na problemach biednych. Po trzecie, pozostające w obiegu społecznym stereotypy powodują, że ich wizerunek bywa upraszczany i generalizowany (Small 2015).

Uwzględniając złożoność okoliczności wpływających na rozumienie enklaw biedy i sposoby ich eksploracji, na potrzeby prowadzonych przeze mnie prac zawęziłam ich definicję do kilku wyróżniających je zmiennych: segregacji, przeludnienia, ubóstwa mieszkańców, zaniedbanych i społecznie izolowanych okolic (por. Davis 2006). To przestrzenie, w których się nie bywa, i takie, z których trudno wyjść. Przyczyniają się do tego co najmniej trzy okoliczności. Pierwsza z nich to zły stan infrastruktury transportowej i mieszkaniowej, brak inwestycji i odpowiedniej bazy ekonomicznej, czego konsekwencją są ograniczone możliwości mieszkańców, ich izolacja i bezrobocie. Po drugie, zamieszkiwanie enklaw biedy jest wynikiem segregacji, która oznacza koncentrację ludzi o najmniejszych możliwościach na obszarach o najniższym potencjale. Po trzecie, wspomniane okoliczności wpływają dewastująco na wizerunek miejsca i reputację jego mieszkańców (Lupton, Power 2002). Jako takie enklawy biedy uznawane są za kieszenie intensywnej deprywacji, wymagające interwencji, inwestycji i socjalnego wsparcia. Równocześnie są to przestrzenie identyfikacji (Nóżka 2016).

Rozumiane tak enklawy biedy, będące miejscem niezintegrowanym z sąsiednim i zarazem obcym dla ich mieszkańców światem zewnętrznym, mogą sprzyjać wytwarzaniu się kultury typu zamkniętego, podtrzymywanej przez głęboko zakorzenione i mityczne myślenie chroniące spójności własnego miejsca i sposobu życia (por. Łotman, Uspienski 1975). Wiąże się z tym wysoki stopień izolacji świadomościowej. Wyróżnia ją nieufność i dominacja przesądu w myśleniu o świecie, przekonanie, że poza granicami własnego, swojskiego świata, rozciąga się nieznan i budzący grozę świat obcych. Znajduje to wyraz w widzeniu świata w kategoriach opozycyjnych: *orbis interior* (nasz świat) – *orbis exterior* (świat na zewnątrz – antyświat). Obraz *orbis interior* jest pełną inwersją wizji *orbis exterior*, to, co w tym pierwszym jest głupie, w drugim staje się mądre i odwrotnie. *Orbis interior* jest sferą poznaną i użyteczną, rejonem topografii oswojonej. Atrybutami *orbis exterior* będą zatem nieużyteczność i obcość, łatwość utraty orientacji i pobłądzenia. Ten dychotomiczny sposób postrzegania rzeczywistości rzutuje na postawy i wybory w realnym życiu, znajduje też odbicie w preferencjach estetycznych. Pozytywna ocena walorów krajo-brazu *orbis interior* równoznaczna jest z istnieniem przeciwstawnej opinii o pejzażach zewnętrznych. *Orbis exterior* jest nie tylko niewart poznania, dziki i nieużyteczny, ale i brzydki (Stomma 2000).

Zarysowana powyżej koncepcja świata i antyświata Ludwika Stommy, która wyrosła z badań wiejskiego, izolowanego środowiska z przełomu XIX i XX wieku, nie ogranicza się zdaniem jej autora do żadnego czasu, przestrzeni ani warstwy społecznej. Elementy izolacji świadomościowej odnajdujemy zarówno w kulturze XIX-wiecznej wsi, jak i we współczesnych zurbanizowanych społecznościach. Równocześnie obszary te są potencjalnie otwarte i dynamiczne. Stomma, zwracając uwagę na czynniki sprzyjające przełamywaniu izolacji świadomościowej podkreślał znaczenie w tym procesie szeroko rozumianej mobilności: poznawczej, intelektualnej, przestrzennej.

W zależności od posiadanej wiedzy i doświadczeń, te same komponenty przestrzeni mogą być bowiem widziane w odmienny sposób przez różnych ludzi, którzy budują jej różne wizje (por. Nęcki 2004).

ŹRÓDŁA DANYCH EMPIRYCZNYCH

Zmierzając do rozpoznania postaw wobec zamieszkiwanej przestrzeni i mobilności mieszkańców enklaw biedy, odwołam się do wyników badań zrealizowanych przeze mnie wraz z zespołem w latach 2014–2016¹ na terenie polskich enklaw zlokalizowanych w pobliżu miejskiego centrum, na obszarze dwóch miast (liczących powyżej 700 tysięcy mieszkańców). Teren eksploracji wybrałam, bazując na raportach z badań lokalnych, sprawozdaniach miejskich ośrodków pomocy społecznej oraz ogólnopolskich internetowych antyrankingach dzielnic, w których obszary te określano enklawami biedy. Wymieniano je jako przykłady obszarów zdegradowanych i niebezpiecznych, z nadreprezentacją lokali socjalnych oraz ubogich i bezrobotnych klientów pomocy społecznej. Nazwy tych miejsc zanonimizowałam ze względów etycznych. Uznałam, że ich ujawnienie nie ma istotnego znaczenia dla wyników badań, a może wzmacniać stygmatyzację mieszkańców.

Łącznie w badaniach wzięły udział 32 osoby – 16 mieszkańców z „pierwszej” enklawy biedy (8 kobiet, 8 mężczyzn) i 16 mieszkańców z „drugiej” (8 kobiet i 8 mężczyzn) – będące równocześnie lokatorami mieszkań socjalnych i klientami pomocy społecznej ze względów ekonomicznych. Osoby te były w wieku od 25 do 67 lat i miały polskie pochodzenie etniczne. W analizach nie uwzględniłam jednak płci i wieku badanych, brałam natomiast pod uwagę fakt zamieszkiwania przez nich wcześniej innego miejsca, zakładając, że inaczej wyobraża sobie i waloryzuje otoczenie ktoś z zewnątrz, a inaczej ten, kto jest jego stałym rezydentem (Tomaszewski 1984). Uczestnicy badań zamieszkiwali w danym miejscu od czterech do kilkudziesięciu lat. Niektórzy mieszkali tam przez całe swoje życie, inni w związku z wprowadzeniem się do partnera lub przyznaniem im przez gminę mieszkania socjalnego.

Trwające około półtorej godziny spotkanie odbywało się w mieszkaniu osób zrekrutowanych do badań i wiązało się ze spacerem po okolicy. Dobór próby był celowy i opierał się na dostępności potencjalnych uczestników badań. W rekrutacji wzięli udział znający środowisko pracownicy socjalni. Nawiązywali oni pierwszy kontakt z mieszkańcem, wyjaśniali cel badań i sposób ich realizacji, a następnie weryfikowali zgodę na spotkanie z osobą z zespołu badawczego. W ten sposób zabezpieczono prawo osób badanych do świadomego i dobrowolnego udziału w badaniach.

Zmierzając do ustalenia postaw uczestników badań wobec zamieszkiwanej przestrzeni, uwzględniłam ich trzy komponenty: wyobrażenia, wartościowanie przedmiotu postawy, zachowania (por. Smith 1947; Tesser, Shaffer 1990). Postawa to

¹ Projekt finansowany ze środków Narodowego Centrum Nauki, nr DEC-2012/05/B/HS6/03876. Kierowniczka projektu: Marcjanna Nózka, zespół: Przemysław Budziło, Adam Dąbrowski, Natalia Martini, Konrad Stępnik.

względnie trwała ocena ludzi, rzeczy, zdarzeń i pojęć, w której uwzględniane są elementy poznawcze (wyobrażenia) i afektywne (wartościowanie – uczucia, które zwykle prowadzą się do lubienia/nielubienia obiektu postawy) (por. Aronson, Aronson 2009; Katz, Stotland 1959). Poszukując zatem odpowiedzi na pytania: Jakie są wyobrażenia badanych na temat zamieszkiwanej przez nich przestrzeni? Jakie mają wobec niej odczucia?, odwołałam się do koncepcji przestrzeni egzystencjalnej, która ustrukturyzowana jest przez nadane jej znaczenia, intencje i wartości (por. Pallasmaa 2009). Ludzie dysponują względnie stabilnym systemem schematów poznawczych konstytuujących przestrzeń egzystencjalną. Schematy te rozwijane są w interakcji z otoczeniem, w codziennym doświadczeniu, tak aby móc się w nim orientować i funkcjonować w satysfakcjonujący sposób. Konstruowane są na kilku poziomach: geografii i krajobrazu, miasta, domu i rzeczy, możliwego ruchu (Norberg-Schulz 1971). Inspirując się ustaleniami Norberga-Schulza i wynikami badań pilotażowych, wyróżniłam trzy poziomy analizy przestrzeni egzystencjalnej, a zarazem trzy przestrzenie mobilności, tj. potencjalnego ruchu badanych osób – symbolicznie zobrażowane w układzie koncentrycznym na rysunku nr 1. Obejmują one podwórko, teren bezpośrednio przylegający do zamieszkiwanego przez osoby badane budynku (poziom mikro); najbliższą okolicę, przestrzeń poza podwórkiem, o zróżnicowanym zasięgu, czasami identyfikowaną jako kwartał ulic, osiedle, innym razem dzielnica (poziom mezo); miasto, obszar, który znajduje się poza zdefiniowaną przez uczestników badań najbliższą okolicą i składa się na szerszy społeczno-geograficzny kontekst (poziom makro). W projekcie za emanację komponentu behawioralnego (zachowania) postaw wobec zamieszkiwanej przestrzeni uznałam zatem mobilność, którą analizowałam w odniesieniu do każdej z wyróżnionych przestrzeni, uwzględniając m.in. preferowany i/lub możliwy w opinii badanych kierunek ruchu, tj. wewnątrz vs. na zewnątrz danej przestrzeni.



Rysunek 1. Poziomy analizy przestrzeni egzystencjalnej i potencjalnego ruchu
Źródło: opracowanie własne.

Mimo że przedstawione na rycinie (Rysunek 1) przestrzenie zawierają się w sobie, to w ludzkiej wyobraźni i doświadczeniu mogą być od siebie izolowane. Miejsce ma swoją granicę czy też limit, dlatego może być doświadczane jako „wewnątrz”, w przeciwieństwie do otaczającego go „zewnątrz” (Norberg-Schulz 1971). W związku z tym, że schematy wiedzy konstytuujące przestrzeń egzystencjalną rozwijane są w interakcji z otoczeniem, to, w zależności od stopnia jego znajomości, akceptacji i podejmowanych aktywności, każda z wyróżnionych przestrzeni potencjalnie może być uznana za teren swój lub obcy. Zmienne może być zatem to, co ludzie uznają za „wnętrze” i „zewnątrze”. Obcy świat teoretycznie może być tuż za progiem mieszkania, a swój w innej dzielnicy miasta.

Wykorzystane w projekcie metody badawcze inspirowane były pracami Kevina Lyncha (1960) oraz Petera Goulda (1973). Pierwszy badał fizyczne struktury przestrzeni, interpretując szkice wyobrażeniowe, drugi analizował przestrzenne preferencje badanych uzyskane drogą wywiadu. Jako uzupełnienie zastosowałam mobilną metodę wizualną (fotospacer), uwzględniając, że ludzie zbierają i aktywizują informacje na temat otoczenia za pośrednictwem zmysłów i bezpośredniego doświadczania przestrzeni. Opracowując metodologię badań, sięgnęłam zatem po zróżnicowane sposoby wydobywania (aktywizowania), uzewnętrzniania i wykorzystywania przez ludzi wiedzy zawartej w mapach mentalnych/wyobrażeniowych. Pierwszy polega na wizualizacji, drugi – referowaniu, trzeci – odwiedzaniu i odczuwaniu określonych przestrzeni.

W i z u a l i z a c j a wiązała się z obrazowaniem wiedzy przestrzennej przez osoby uczestniczące w badaniu, co polegało na wykonaniu rysunku lub szkicu. W tym celu wykorzystano:

- Schematyczny rysunek ogrodzenia – służył identyfikacji przestrzennych wyobrażeń, odczuć i mobilności ludzi na poziomie mikro. Osoba uczestnicząca w badaniu wykonywała rysunek preferowanego typu ogrodzenia wokół umieszczonego na kartce – symbolizującego zamieszkiwany przez nią budynek – schematu domu. Następnie proszona była o wskazanie wysokości ogrodzenia, materiału z jakiego byłoby wykonane, jaka byłaby jego funkcja.
- Mapy szkicowe najbliższej okolicy – służyły identyfikacji przestrzennych wyobrażeń, odczuć i mobilności ludzi na poziomie mezo. Osoba uczestnicząca w badaniu otrzymywała kartkę, na środku której zaznaczony był punkt symbolizujący miejsce realizacji badań. Następnie proszona była o naszkicowanie ulic, budynków i innych obiektów znajdujących się w najbliższej okolicy. Proszona była o narysowanie tego, co pamięta i co zmieści się na kartce, oraz o opisywanie tego, co rysuje. Podczas wykonywania rysunku zadawane były pytania, m.in.: Czy osoba badana lubi daną okolicę? Czy to dobra okolica? Czy jest bezpieczna? Czy czuje się w niej jak u siebie?
- Schematyczny rysunek granic okolicy – służył identyfikacji przestrzennych wyobrażeń, odczuć i mobilności ludzi na poziomie makro. Zadanie polegało na narysowaniu granic najbliższej okolicy na kartce, której brzegi symbolicznie reprezentowały administracyjne granice miasta. Sporządzaniu rysunków

towarzyszyły pytania: a) po czym osoba badana poznałaby, wracając z podróży, że jest już w zamieszkiwanej przez siebie okolicy [co znajduje się wewnątrz], b) po czym poznałaby, że opuściła zamieszkiwaną przez siebie okolicę [co znajduje się na zewnątrz].

Referowanie obejmowało opisy rysunków i szkiców, odpowiedzi na pytania zawarte w kwestionariuszu wywiadu oraz swobodne wypowiedzi uczestników badań w trakcie fotospacerów. Kwestionariusz składał się z wystandaryzowanych pytań, które dotyczyły kwestii związanych z identyfikacją, waloryzacją i użytkowaniem danej przestrzeni, np.: Jak uczestnik badania nazwałby zamieszkiwaną okolicę? Jak długo tutaj mieszka? Czy lubi chodzić po okolicy? W ten sposób uzyskano dodatkowe informacje pozwalające określić potencjalną znajomość mapowanej przestrzeni oraz aktywizowano powiązane z nią struktury wiedzy. Ponadto, chcąc ustalić pozytywne i negatywne ustosunkowania osób badanych (por. Katz, Stotland 1959) wobec zamieszkiwanych i (nie)przemierzanych przez nich na co dzień przestrzeni, pytano m.in.: Czy zamieszkiwana okolica jest dobra?, Czy ją lubią?, Czy czują się w niej bezpiecznie? (por. Bem 1970; Fishbein, Ajzen 1975).

Odwiedzanie i odczuwanie wiązało się z realizacją fotospacerów. Wizytowane i fotografowane były miejsca zobrazowane wcześniej przez osoby badane na mapie szkicowej i opisane w trakcie wywiadu. Robienie zdjęć miało zachęcać uczestników badań do ukierunkowania uwagi na elementy przemierzanej przestrzeni, a jej opisy służyły weryfikacji ich opinii dotyczących przestrzennej mobilności. Zebrany materiał uzupełniał oraz ożywił dane na temat sposobów wyobrażania i waloryzowania zamieszkiwanej okolicy.

WYOBRAŻENIA I WALORYZACJA ENKLAW BIEDY - PRZESTRZENIE WYŁĄCZENIA I SPOŁECZNEJ INKLUZJI

Wypowiadając się na temat najbliższej okolicy, uczestnicy badań rzadko wprost przywoływali ubóstwo jako wyróżniającą ją cechę, zdecydowanie częściej mówili o deficytach społecznej tkanki (np. głośnych, agresywnych zachowaniach, alkoholizmie osób z sąsiedztwa, obojętności mieszkańców na sprawy lokatorskie, sąsiedzkich awanturach), złej jakości przestrzeni (np. niewyremontowanych budynkach, sypiącym się tynku, krzywych chodnikach, niedoborze ławek), brudzie i dewastacji, zaniedbywaniu okolicy i jej lokatorów przez administrację, inwestorów, władze lokalne. Wskazując na gorszy charakter okolicy, niektórzy odwoływali się do opinii ludzi z zewnątrz, eksponując jej negatywny społeczny wizerunek: *Slumsy, tak czasami mówią* (23.2.S²). Równocześnie część z nich podejmowała polemikę z tego rodzaju

² Skrót zawiera liczbę porządkową osoby badanej (1–32), numer porządkowy enklawy (1–2), informację, czy uczestnik badania mieszka w danej okolicy od urodzenia (S – „swoj”), czy wcześniej mieszkał gdzieś indziej (O – „obcy”).

opiniami, stosując zróżnicowane techniki rekonstrukcji i korekty obrazu zamieszkiwanej przez siebie okolicy. Polegały one m.in. na podkreślaniu wyjątkowości miejsca, przywoływaniu pozytywnych z nim skojarzeń, wybielaniu lub dystansowaniu się od tego, co negatywne. Nie brakowało głosów, że okolica jest zielona, ładna i spokojna, a ludzie przyjaźni. Mimo że tylko pięć osób uznało najbliższą okolicę za bezpieczną, a 16 chciałoby się z niej wyprowadzić, to większość deklarowała, że ją lubi (25 osób), postrzega jako dobrą (21 osób) i czuje się w niej jak u siebie (27 osób). Podobnie tylko pięć osób powiedziało, że nie podoba im się zamieszkiwana okolica, a dwie, że czują się w niej obco.

Odwołując się do wypowiedzi uczestników badań, wyróżnić można trzy typy związków, w jakich pozostają oni z zamieszkiwaną okolicą: przedmiotowe, podmiotowe i emocjonalne. Związki przedmiotowe wiązały się z posiadaniem określonych dóbr i możliwości ich użytkowania (jak mieszkanie czy przyległy do niego ogródek) oraz znajomością okolicy w sensie topograficznym i łatwością nawigowania w tej przestrzeni.

Znam okolicę, mogę wyjaśnić przyjeźdnemu co, gdzie jest (31.2.S).

Sam fakt zamieszkiwania okolicy nie był wystarczający, aby osoba badana uznała ją za lubianą lub własną. Przekonanie o jej złej jakości i małej atrakcyjności lokatorów rodziło ambiwalencje:

Lubię tą okolicę, bo dzięki temu mam w ogóle gdzie mieszkać; ale nie lubię jej, bo tu się nie da polubić, hałas, rozboje, brak centralnego ogrzewania... (29.2.O).

Związki podmiotowe zidentyfikowałam natomiast na podstawie deklarowanych przez uczestników badań relacje z innymi ludźmi, bliskości rodziny i znajomych osób. To także bycie rozpoznawalnym i lubianym, co – w opiniach osób badanych – sprzyja poczuciu swojskości, swobody i bezpieczeństwa:

Znam ludzi i wiem, że mi się krzywda nie stanie (13.1.S).

Z uzyskanych wypowiedzi wnioskuję, że życie wśród osób znajomych może dawać poczucie bezpieczeństwa także w sytuacji, gdy okolica i zamieszkujący ją ludzie są postrzegani jako niebezpieczni. Jedna z badanych kobiet, która deklarowała, że nie lubi chodzić po okolicy, ponieważ się boi, dodała:

Tu mam znajomych, rodzinę. Mam bezpieczeństwo. Jakby coś się stało, to każdy za mną stanie, mam opiekę każdego (01.1.S).

Związki emocjonalne z okolicą konstituowały miłe wspomnienia i identyfikacja z miejscem, co zwykle powiązane było z deklarowanym zamieszkaniem danej okolicy od urodzenia. Głównym wątkiem, który pojawiał się w wypowiedziach wieoletnich mieszkańców enklaw, było przyzwyczajenie i swego rodzaju wrośnięcie w daną przestrzeń.

Tu się wychowałem, czuję się normalnie. Nikt mnie nie zaczepia, nie grozi, z sąsiadami żyję dobrze, znam tu każdy zakamarek, każde podwórko (02.1.S).

Ja jestem urodzony tutaj, mam dużo znajomych, którzy mieszkają po całej dzielnicy. No i zżyłem się z tą dzielnicą od dzieciństwa (20.2.S).

Niektórzy uczestnicy badań deklarowali natomiast, że zamieszkiwana okolica nie ma dla nich żadnej wartości w sensie emocjonalnym, ekonomicznym czy społecznym. Dwie osoby nie tylko nie identyfikowały się z nią, ale też miały poczucie wyalienowania i opresji miejsca. W trakcie wywiadu powiedziały, że najchętniej wyprowadziłyby się, ale nie mają dokąd. Odsłania to – w moim przekonaniu – szczególny problem, jakim jest poczucie egzystencjalnej pustki wynikającej z braku przynależności do jakiegokolwiek miejsca. Wśród uczestników badań znalazły się także osoby, które z jednej strony nie czuły się w najbliższej okolicy jak u siebie, z drugiej zaś deklarowały, że mają swoją przestrzeń gdzieś indziej – zwykle było to dawne miejsce zamieszkania. Wnioskując z ich wypowiedzi, fizyczna i/lub psychiczna dostępność takiego – swojego – miejsca, tj. już samo jego wspomnienie, stanowiło dla nich kapitał, źródło pozytywnych odniesień.

[nie czuję się tu jak u siebie] to nowa okolica, nowe miejsce. U siebie czuję się tam, gdzie się urodziłem, to znane tereny, znani ludzie, mam do nich sentyment i ich pamięć (22.2.O).

Osoby będące stałymi rezydentami enklaw, lecz i te o krótszym stażu lokatorskim, zwracały również uwagę na istnienie nader sztywnej – w moim przekonaniu – więzi, utrudniającej lub uniemożliwiającej mobilność. Mowa tutaj o przywiązaniu, które nie oznacza pozytywnie nacechowanego afektywnego związku z miejscem zamieszkania i jego lokatorami (por. Hernández et al. 2007), ale wynika z postrzegania go jako przestrzeni bezalternatywnej przynależności, tj. konieczności bycia w danym miejscu:

Ludzie tutaj mieszkają, bo muszą. Przyzwyczajenie. Mieszkają tutaj od samego początku, urodzili się i wychowali tutaj (05.1.O).

Na mobilność osób badanych, a w tym poczucie swobody w przemieszczaniu się, miały też wpływ ich subiektywne przekonania o możliwości wyboru miejsca zamieszkania/pobytu:

Mogliśmy się przeprowadzić do męża pod Płock, ale ja zdecydowałam, że zostaniemy tutaj. [...] niektórzy mogliby się tutaj czuć niekomfortowo, natomiast ja czuję się tu bezpiecznie, znajomo. Można powiedzieć, że znam ludzi, znam okolicę (31.2.S).

Odwołując się do opinii uczestników badań, wyobrażenia na temat zamieszkiwanej okolicy i jej waloryzacja warunkowane były szeregiem subiektywizowanych i relatywizowanych okoliczności. To, co czyniło przestrzeń nieprzyjazną dla jednych, przez innych nie było tak postrzegane, np. ze względu na dobrą znajomość okolicy i zamieszkujących ją ludzi, zinternalizowanie określonych wzorów zachowań i standardów życia. W enklawach biedy, to, co swoje i obce, bezpieczne i niebezpieczne, ładne i brzydkie, przenika się. Krzywy chodnik to zarówno wyraz braku zainteresowania władz miejskich okolicą, jak i znacznik tego, co w tym miejscu niepowtarzalne. Jeden z uczestników badań zapytany, czy lubi zamieszkiwaną okolicę, odpowiedział,

że nie, bo zamieszkują ją *menele*, ale na pytanie czy czuje się w niej, jak u siebie, odpowiedział, że tak: *ten syf, ten brud, ci pijani ludzie wytaczający się z pubów [...], myślę, że to ma swój urok. To cały czas widziało się w dzieciństwie* (10.1.S). Enklawy biedy doświadczane jako *orbis interior* nie zawsze więc były postrzegane jako miejsca atrakcyjne. Sam fakt zamieszkiwania enklaw nie musiał oznaczać ich oswojenia, bywało, że swój świat identyfikowany był na zewnątrz, a w miejscu aktualnego zamieszkania rozciągał się nieznany i niebezpieczny świat obcych. W skrajnych sytuacjach enklawa pozostając *orbis exterior* stanowiła tolerowaną, choć niezmiernie nieakceptowaną i niewartą poznania codzienność.

OBSZARY ZAMIESZKANE I (NIE)PRZEMIERZANE
– ANALIZA NA POZIOMIE MIKRO, MEZO I MAKRO

Wyobrażenia zamieszkiwanych przestrzeni i ich waloryzacja odzwierciedlone zostały zarówno w wypowiedziach osób biorących udział w badaniu, jak i na wykonanych przez nich rysunkach i mapach szkicowych. Ich analiza pozwoliła także ustalić preferowane obszary mobilności oraz jej kierunki. Identyfikując przestrzenne wyobrażenia, odczucia i mobilność ludzi na poziomie mikro, wykorzystywałam zadanie polegające na naszkicowaniu i opisie ogrodzenia domu, który znajdował się na kartce i symbolizował zamieszkiwany przez uczestnika badań budynek. Wysokie, zamknięte i wytrzymałe ogrodzenia (z metalu, betonu, tytanowej siatki) rysowane były przez osoby, które twierdziły, że w okolicy znajdują się potencjalni dewastatorzy i szkodnicy, ludzie wścibscy i nachalni, w jakimś stopniu nieprzewidywalni lub niebezpieczni.

Ogrodzenie powinno być z płyt betonowych. Mogłoby być z siatki, jakby okolica była spokojniejsza (05.1.O).

Beton albo stal, to trudniej zdewastować [...]. Żeby obcy nie wchodzili, alkoholu nie pili na terenie (09.1.O).

Osoby te mówiły o potrzebie większego poczucia prywatności i kontroli, nad tym, co dzieje się na zewnątrz i wewnątrz grodzonej przestrzeni. Ale tylko część z nich uznała, że nie lubi chodzić po okolicy i najchętniej wyprowadziliby się z niej. Kilku uczestników badań podkreślało natomiast, że nie lubią się ogradzać, chcą być widziani i widzieć, co dzieje się na zewnątrz, mieć swobodę przemieszczania się i daliby taką swobodę innym.

Nie chcę zastaniać się przed ludźmi i światem (17.2.S).

Nie chciałabym się ogradzać, kojarzy mi się to źle, z jakąś izolacją, z zamknięciem. Jeżeli musiałabym się grodzić, to byłby to niski, kolorowy płótek, taki dla ozdoby (26.2.S).

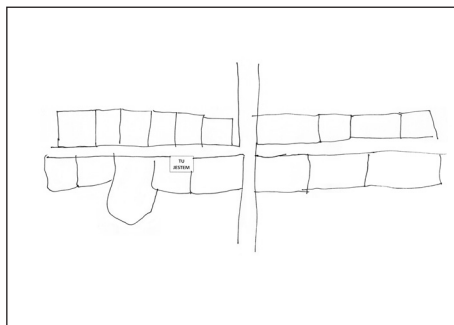
Uwzględniając to, jak uczestnicy badań interpretowali umieszczony na kartce rysunek domu, można lepiej zrozumieć ich sposób postrzegania zamieszkiwanej przestrzeni. Większość z nich uznała, że ogradza całą kamienicę wraz z jej lokatorami. Część z nich otoczenie budynku postrzegało jako wrogie, inni jako przyjazne, czemu

towarzyszyły stosownie zamknięte lub otwarte, wysokie lub niskie płoty, jednak ludzie zamieszkujący budynek zwykle włączani byli w obszar *orbis interior*. Natomiast kilka osób, które równocześnie deklarowały, że nie lubią chodzić po okolicy i najchętniej wyprowadziłyby się z niej, narysowany na kartce dom zdefiniowało jako własne mieszkanie. Dla nich *orbis exterior* zaczynał się już za progiem zamieszkiwanego lokalu.

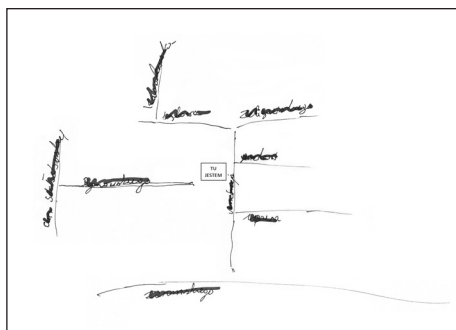
Przestrzenne wyobrażenia, odczucia i mobilność ludzi na poziomie mezo ustalałam na podstawie map szkicowych najbliższej okolicy. Uwzględniając umieszczone na rysunkach elementy infrastruktury budowlanej i drogowej oraz sposób ich rozlokowania na kartce, wyróżniłam sześć rodzajów map: [1] sieci dróg z obiektami – szkice zawierały połączone ze sobą drogi i obiekty, przypominały mapy kartograficzne (rys. 2); [2] droga z obiektami – uwzględniały jedną ścieżkę i zlokalizowane w relacji do niej różne obiekty: budynki mieszkalne, urzędy, parki itp. (rys. 3); [3] sieci dróg bez obiektów – na szkicach były umieszczone wyłącznie połączone ze sobą ścieżki (rys. 4); [4] mapy domocentryczne – rysowane w układzie promienistym (rys. 5) lub grodzonym (rys. 6). Pierwsze przedstawiały linie (ścieżki) rozchodzące się od domu osoby badanej do różnych miejsc zlokalizowanych wewnątrz okolicy. Na drugich miejsce zamieszkania było otaczane elementami infrastruktury drogowej i budowlanej; [5] obiekty bez dróg – na mapie znajdowały się wyłącznie elementy



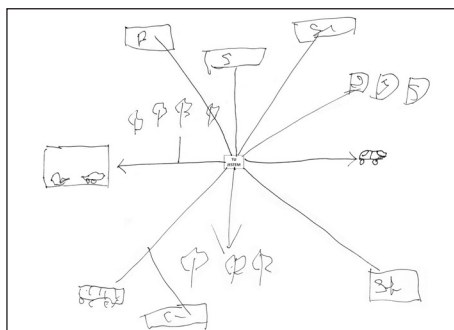
Rysunek 2 (17.2.S)



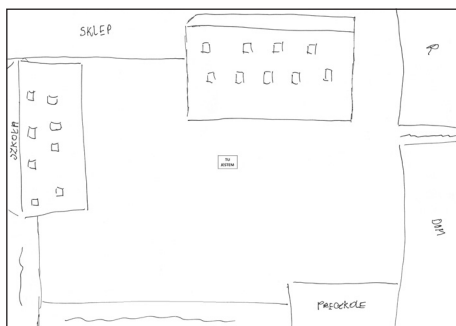
Rysunek 3 (02.1.O)



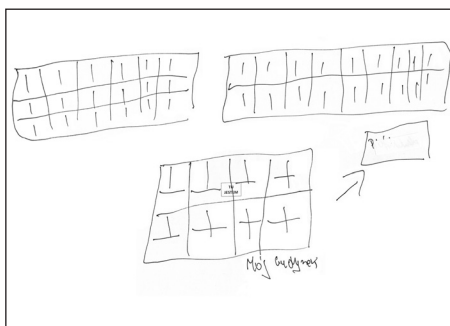
Rysunek 4 (09.1.O)



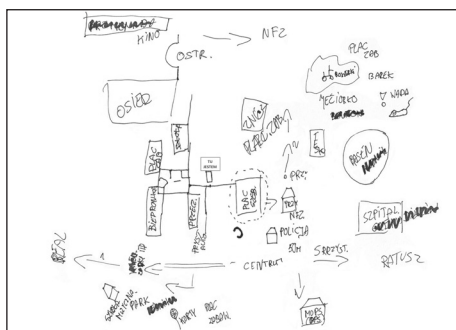
Rysunek 5 (20.2.S)



Rysunek 6 (22.2.O)



Rysunek 7 (01.1.S)



Rysunek 8 (23.2.S)

* W celu zilustrowania map w artykule umieściłam te wykonane przez uczestników badań, natomiast stworzone przez mnie modele map zostały zaprezentowane i omówione w publikacji: Nózka 2016.

infrastruktury budowlanej (rys. 7); [6] układy fragmentaryczne – szkice zawierały niepołączone ze sobą obiekty i fragmenty ścieżek (rys. 8) (Nózka 2016).

Osoby badane, opisując szkic, wskazywały na intencję narysowania lub pominięcia na nim pewnych elementów. Mówiąc o tym, co rysują lub czego nie rysują na mapie i dlaczego, zwracały uwagę na to, co ich zdaniem jest użyteczne vs. nieużyteczne, bezpieczne vs. niebezpieczne, uczęszczane vs. nieuczęszczane, wyraziste vs. obojętne. Na rysunkach uwzględniano te obszary czy obiekty, które na co dzień były przemierzane i użytkowane:

Po tej stronie nic nie ma, dlatego jest zupełnie pusto. Tutaj chodziłabym bez sensu (17.2.S).

A tam dalej to już nie będę rysował, bo tam nie chodzę. Rysuję to, gdzie mniej więcej przebywam (05.1.O).

Narysowałam to, z czego korzystam, jak jeżdżę i tak dalej... (30.2.O).

Na wyobrażenia najbliższej okolicy składały się nie tylko obiekty materialne, ale także zamieszkujący ją ludzie, podejmowane aktywności, lokalne historie itd. Uczestnicy badań, opisując wykonane przez siebie mapy, czasami waloryzowali własną okolicę jako znaną i oswojoną, a puste przestrzenie stanowiły dla nich zewnętrzne, nieznanne lub/i niebezpieczne rejony *orbis exterior*: *Na północ od ulicy X była strefa*

zakazana, tam było więcej rodzin patologicznych. To była ta granica, gdzie nie jeździłem dalej i nie chodziłem sam (10.1.S). Innym razem niemal pustą przestrzenią była ta aktualnie zamieszkiwana, opisywana jako brzydka, niebezpieczna, obca względem lokowanego na zewnątrz *orbis interior*:

Tu jest brzydko, ponuro, nie ma terenów zielonych. Oddycha się spalinami. Młodzież pije i szuka zaczepki, nie ma w ogóle szacunku. Tam, gdzie mieszkałem, jest ładnie zalesione, tam się wychowałem, znam każdą dziurę (09.1.O).

To, jak obrazowano okolicę na mapach szkicowych, odzwierciedlone zostało w trakcie fotospacerów. Osoby, których mapy szkicowe były ubogie w szczegóły, także wybraną przez siebie trasę fotospaceru opisywały oszczędnie, przechodziły ją w milczeniu, pomimo zachęcania ich do wypowiedzania się o tym, co znajduje się w okolicy i co ją wyróżnia:

Ja nie przywiązuję wagi do ulic. Nie patrzę. Ja wiem, gdzie mam iść (28.2.S).

Nie lubię chodzić po okolicy, to nie ma sensu, tu jest patologia (13.1.S).

Niektórzy uczestnicy badań podczas fotospaceru w sposób bardziej ożywiony reagowali na dostrzegane w przestrzeni miejsca i obiekty. Wspominano podejmowane w danych miejscach aktywności, przypomniano sobie związane z nimi historie. Czasami wskazywano kierunek niewidocznych z trasy niebezpiecznych okolic lub odwiedzanych i lubianych przestrzeni. Mapy szkicowe tych osób zawierały więcej szczegółów, a opisy były bardziej rozbudowane.

[fragment swobodnej wypowiedzi zarejestrowany podczas fotospaceru] [...] *chyba śmietnik przemieśli, a nie, jest! Wcześniej stał w środku. Fajniejsze klimaty są w centrum miasta. Tu jest drugie skrzyżowanie, tam w prawo jest nieciekawa okolica, więcej biedy... Ten budynek został wyremontowany 4 lata temu. Ten cały rejon to jest zagłębienie callcenter łącznie zatrudniające około tysiąca osób...* (10.1.S).

Przestrzenne wyobrażenia, odczucia i mobilność ludzi na poziomie makro ustalone zostały natomiast na podstawie sposobu lokalizowania własnego miejsca zamieszkania w przestrzeni miasta. Uczestnicy badań proszeni o narysowanie granic najbliższej okolicy na kartce, której brzezi symbolicznie reprezentowały administracyjne granice miasta, obrazowali je na cztery dominujące sposoby. Po pierwsze, najczęściej zamieszkiwaną okolicę lokowano centralnie lub peryferyjnie jako wydzielony obszar miasta, z wyraźnie zaznaczonymi granicami. Po drugie, miasto bywało zredukowane do własnej okolicy, wówczas brzezi kartki stawały się jej granicami. Po trzecie, zamieszkiwana okolica nie miała zaznaczonych granic, była wkomponowana w miasto za sprawą łączących te przestrzenie ścieżek. Po czwarte, na jednym rysunku zamieszkiwany blok wyobrażony został jako coś niezależnego od miasta, istniejącego obok niego – wyjaśniając, rysunek składał się z dwóch prostokątów, jeden przedstawiał zamieszkiwaną okolicę, drugi symbolizował miasto.

Odnosząc się do wspomnianych sposobów obrazowania czy też umiejscawiania własnej okolicy w przestrzeni miasta, zaznaczę, że część osób badanych całe miasto uznawało za zamieszkiwaną przestrzeń. Na pytanie, po czym poznałyby, że są

poza swoim miejscem zamieszkania, wskazywały na drogowaskazy i/lub tablice informacyjne sygnalizujące koniec miasta, polne drogi, zmianę miejskiej infrastruktury w podmiejską/wiejską. Dla innych zaś wskaźnikiem bycia poza miejscem zamieszkania były drogi, mosty wyjazdowe bądź ścieżki wyprowadzające z najbliższej okolicy lub przystanki autobusowe znajdujące się poza jej granicami. Generalizując, nieswoje miejsce zdaniem uczestników badań wyróżnia: (a) inna zabudowa; (b) inny krajobraz; (c) inne doświadczenia sensoryczne: dźwiękowe, zapachowe, kinestetyczne; (d) inni ludzie: ich wygląd, język, zachowanie się; (e) inne natężenie ruchu: ludzkiego, samochodowego; (f) inna infrastruktura drogowa i/lub komunikacyjna. Przestrzeń nie tylko zmienia się, ale też staje się nieznaną:

Wszystko inne, inne zapachy inne otoczenie, domy, to jest coś, co jest za mną, coś nowego, inni ludzie, budynki inaczej ustawione (22.2.O).

Uczestnicy badań wskazywali również na poczucie wyobcowania, wewnętrzne odczucia sygnalizujące, że opuszczają znane sobie miejsce: *Świadomość mi mówi, że to już nie jest moje miasto (29.2.S)*. Na wewnętrzne odczucia zwracali uwagę także wtedy, gdy mówili, po czym poznaliby, że wracają do swojego miejsca zamieszkania. O ile jednak doświadczenie bycia na zewnątrz – częściej w przypadku stałych rezydentów – związane było z uczuciem wyobcowania, to powrotem zwykle towarzyszyły odczucia przyjemne, związane m.in. z rozpoznawaniem innych i byciem rozpoznawanym, np.:

Bardzo dobrze bym się tutaj poczuła, tutaj jest mój dom. Ludzie zaczęliby mi mówić dzień dobry, cześć, i po tym bym poczuła, że jestem u siebie (11.1.S).

Poza tym wskaźnikiem bycia u siebie w opiniach osób badanych były wyróżniające się obiekty oraz znajomy układ ulic i budynków.

POSTAWY MIESZKAŃCÓW ENKLAW BIEDY WOBEC ZAMIESZKIWANEJ PRZESTRZENI – PROPOZYCJA KLASYFIKACJI

Zbiorcza analiza zgromadzonego materiału pozwoliła ustalić zmienne różnicujące postawy uczestników badań wobec zamieszkiwanej przez nich przestrzeni. Po pierwsze, odwołując się do ich opinii i wyobrażeń, zidentyfikowałam, czy i na którym z wyróżnionych poziomów analizy przestrzeni egzystencjalnej identyfikują oni *orbis interior*, a gdzie i czy w ogóle w ramach wyróżnionych przestrzeni miasta lokują *orbis exterior*. Po drugie, ustaliłam powiązane z czynnikiem poznawczo-afektywnym wskaźniki ich mobilności: orientację przestrzenną (implozyjną i eksplozyjną) oraz zachowania przestrzenne (eksploracyjne, eskapistyczne, inercyjne).

Uczestnicy badań, tworząc oraz opisując rysunki i mapy szkieletowe, a także w trakcie fotospaceru, w mniejszym lub większym stopniu koncentrowali się na prezentowaniu tego, co wewnątrz i na zewnątrz zamieszkiwanej okolicy – stanowiło to podstawę ustalenia ich orientacji przestrzennej. Implozyjna orientacja przestrzenna

oznaczała orientację do wewnątrz i opisywanie tego, co „tutaj”. Tak zorientowane osoby badane zwykle deklarowały, że nie chcą lub nie mogą przebywać poza zamieszkiwaną enklawą. Dla jednych wyobrażane granice między wyróżnionymi obszarami miasta (podwórkiem, najbliższa okolica i miastem) uczytelniały miejską przestrzeń, oddzielały to, co znane i oswojone, od tego, co obce i niepewne. Dla innych, granice oznaczały zamknięcie w niepożądanych społecznych relacjach, nieakceptowanych i niebezpiecznych przestrzeniach. Eksplozyjność oznaczała natomiast orientację na zewnątrz, koncentrowanie się albo na tym, co „tutaj” i „tam”, albo wyłącznie na tym, co „tam”, tj. poza zamieszkiwaną okolicą. Otwarcie na to, co znajduje się na zewnątrz zamieszkiwanej enklawy było różnie uzasadniane. Część osób uczestniczących w badaniach deklarowała zaciekawienie tym, co znajduje się na zewnątrz, i lokowało tam codzienne aktywności (np. odwiedzali znajomych i rodzinę, robili zakupy). Osoby te opisywały całe miasto w kategoriach *orbis interior*. Eksplozyjność wyróżniała także uczestników, dla których zamieszkiwana okolica była *orbis exterior*, a swoje aktywności lokalizowały w dawnym miejscu zamieszkania, gdzie na co dzień spędzały czas, w otoczeniu znanych oraz lubianych przez siebie przestrzeni i osób. Eksplozyjne bywały także osoby, które nie potrafiły wskazać żadnej przestrzeni, którą mogłabym określić *orbis interior*. Nigdzie na terenie miasta nie czuły się jak u siebie, całe miasto postrzegały jako *orbis exterior*. Wobec zamieszkiwanych i przemierzanych przestrzeni pozostawały zwykle obojętne, na zasadzie: *mieszkam tutaj i chodzę po okolicy, bo muszę*.

Osoby uczestniczące w badaniach wykazywały zatem zróżnicowane zainteresowanie tym, co je otaczało, tym co jest dostępne i dzieje się w ich miejscu zamieszkania oraz jego otoczeniu. Na tej podstawie wyróżniono zachowania przestrzenne: eksploracyjne, eskapistyczne i inercyjne. Pierwsze oznaczały lepszą znajomość okolicy i skłonność do jej penetrowania, drugie jej unikanie i niechętnie przemierzanie, trzecie obojętny stosunek do zamieszkiwanej okolicy. Uwzględniając te zmienne, wyróżniłam sześć modeli postaw wobec zamieszkiwanej przestrzeni (tabela 1).

Tabela 1. Modele postaw wobec zamieszkiwanej przestrzeni

	Eksplozacja	Eskapizm	Inercja
Eksplozyjność	Postawa otwarta eksploracyjna	Postawa otwarta eskapistyczna	Postawa otwarta inercyjna
Implozyjność	Postawa zamknięta eksploracyjna	Postawa zamknięta eskapistyczna	Postawa zamknięta inercyjna

Źródło: opracowanie własne

Jak zaznaczam, jest to ujęcie modelowe – są to konstrukty poznawcze, pozwalające z jednej strony na wskazanie złożoności badanego zjawiska, a z drugiej na uporządkowanie zgromadzonej wiedzy. Poniżej omawiam natomiast bardziej szczegółowe wskaźniki, które przyczyniły się do ukonstytuowania takiej, a nie innej propozycji klasyfikacji postaw osób badanych wobec zamieszkiwanej przez nich przestrzeni.

Najczęściej identyfikowaną przeze mnie postawą była *postawa zamknięta eksploracyjna*. To postawa, którą uznałam za typową dla badanych osób, które oswoiły zamieszkiwaną przez siebie przestrzeń, nie chciałyby się z niej wyprowadzić, akceptują swoje sąsiedztwo i najbliższą okolicę – to ich *orbis interior*. To zwykle stali rezydenci enklawy. Lubią chodzić po okolicy, czują się w niej jak u siebie, natomiast rzadko ją opuszczają lub w ogóle tego nie robią. Poza nią jest *orbis exterior* – przestrzeń, gdzie nie czują się komfortowo: [poznaję, że jestem poza swoją okolicą] *Po ludziach, po atmosferze, jak się nie zna nikogo, to ludzie idą i się patrzą* (04.1.S). Badani ci zwykle nie potrafili określić tego, co znajduje się na granicy ich okolicy: *Jeżeli coś, to wszystko jest w środku. Nikt szczególnej uwagi nie zwraca na obrzeża* (19.2.S). Swoją okolicę natomiast rozpoznawali, odwołując się do przyjemnych wewnętrznych odczuć lub na podstawie znajdujących się na jej terenie obiektów (szyldy sklepów, place zabaw itp.). Mapy szkicowe tych osób zawierają wiele detali, nazwy ulic i obiektów, to zwykle mapy w rodzaju sieci dróg z obiektami lub mapy domocentryczne w układzie promienistym. Ogrodzenia wokół domu – zdefiniowanego jako zamieszkiwana kamienica – były zwykle otwarte, stosunkowo niskie (do półtora metra), z transparentnych materiałów (siatka, rośliny, drewno), pełniły funkcje ozdobne lub regulacyjne: *żeby nikt obcy nie wszedł*.

Drugi z wyróżnionych modeli to *postawa otwarta eksploracyjna*, wyróżniała uczestników badań zorientowanych zarówno na wewnątrz, jak i zewnątrz zamieszkiwanej okolicy. Deklarowali oni, że lubią chodzić po okolicy, ale też czują się swobodnie poza nią – w enklawie mieszkają, lecz ich życie toczy się w różnych przestrzeniach miasta. I własne podwórko, okolicę, i miasto opisywali w kategoriach *orbis interior*. Mówiąc o granicach okolicy, zwykle mieli na myśli granice miasta, wskazywali na drogowskazy i/lub znaki z przekreśloną nazwą miejscowości, zmianę miejskiej infrastruktury w podmiejską/wiejską. Mapy szkicowe tych osób – powiązane z wyróżnionym modelem postawy – to mapy typu quasi-kartograficznego, z rozbudowaną infrastrukturą drogową i budowlaną, ich wykonaniu towarzyszył bogaty opis tego, co znajduje się w okolicy i poza nią. W trakcie fotospacerów chętnie wypowiadali się na temat przemierzanej przestrzeni, wskazywali kierunki miejsc, w których bywają, i opisywali podejmowane tam aktywności. Zgodnie wskazywali na niechęć do odgradzania się, wykonane ogrodzenia były otwarte i tylko symbolicznie wydzielały grodzoną przestrzeń.

Postawa otwarta eskapistyczna została zidentyfikowana na podstawie opinii i szkiców jednego uczestnika badań, który nie akceptował miejsca aktualnego zamieszkania. Eksmitowano go z poprzedniego mieszkania, które mieściło się na terenie innej enklawy biedy, zlokalizowanej na obszarze tego samego miasta. Tam znów chciałby zamieszkać, w jego *orbis interior*: *Tu jest brzydko, ponuro [...]. Tam gdzie mieszkałem jest ładnie zalesione, tam się wychowałem, znam każdą dziurę* (09.1.O). Eskapizm w tym przypadku oznaczał rzeczywiste spędzanie czasu i lokowanie swoich aktywności na zewnątrz zamieszkiwanej okolicy. Nie lubił tego, co znajdowało się wewnątrz, było to dla niego wrogie i nieznanne. Osoba ta podkreślała, że nie lubi chodzić po najbliższej okolicy, a jak do niej wraca, to ma gorsze

samopoczucie. Badany mężczyzna uznał, że na granicy zamieszkiwanej okolicy nie ma niczego charakterystycznego, potrafił jednak określić obiekty, po których poznaje, że ją opuszcza. Jego mapa szkicowa składała się z wyprowadzających z okolicy ścieżek, a narysowany przez niego żelbetonowy płot – co sam zaznaczył – miał go odgradzić od obcego sąsiedztwa i niebezpiecznej okolicy: *Cały czas muszę się oglądać za siebie, nie mam tutaj żadnego bezpieczeństwa* (09.1.O).

Czwarta postawa, zamknięta eskapistyczna, została zidentyfikowana na podstawie danych zgromadzonych wśród kilku stałych rezydentów enklawy, którzy dzielili jej przestrzeń między „ja i moje najbliższe sąsiedztwo” oraz „oni, pozostali mieszkańcy enklawy”. Osoby te zwykle na temat okolicy wypowiadały się w sposób ambiwalentny, np. wskazując na agresywną młodzież na zewnątrz i dobrych sąsiadów, którzy pilnują porządku i są pomocni. Wszyscy badani z tej grupy deklarowali, że w zamieszkiwanej okolicy czują się jak u siebie. Ale wyłącznie osoby z najbliższego otoczenia – z wąsko rozumianej sąsiedzkiej enklawy – były akceptowane i to one, jako wspólnota, stanowiły bezpieczny azyl w nieprzyjaznym, chociaż znanym otoczeniu. *Orbis interior* stanowiło przede wszystkim własne podwórko. Eskapizm w tym przypadku nie oznaczał rzeczywistego spędzania czasu na zewnątrz, wiązał się z unikaniem chodzenia po okolicy i poza nią, a także na odcinaniu się od tego, co w okolicy nieakceptowane – m.in. podkreślano swój brak zgody na dewastowanie przestrzeni i zachowania agresywne oraz obcość ludzi, którzy tak postępują. Rysowane przez tych uczestników badań ogrodzenia wokół domów zawsze były zamknięte i pełniły funkcję ochronną. Ich mapy szkicowe – chociaż zróżnicowane – wskazywały na gorszą znajomość okolicy, nie potrafili też wskazać, co znajduje się poza nią. Najbliższą okolicę rozpoznawali, identyfikując jej negatywne znaczniki (np. smród, brud, korki) lub na podstawie czegoś, co znajduje się w ich bezpośrednim sąsiedztwie (np. ławka na podwórku).

Piąta to postawa otwarta inercyjna. Wyróżniała osoby, które miały poczucie przymusu mieszkania w obcym i negatywnie postrzeganym przez siebie otoczeniu, do którego zaliczały podwórko, najbliższą okolicę i miasto. Postrzegana niemożność opuszczenia tych przestrzeni – stanowiących *orbis exterior* – warunkowana była dwoma co najmniej okolicznościami. Z jednej strony wynikała z braku środków finansowych, z drugiej z braku potencjalnego miejsca, które ci ludzie chcieliby zasiedlić i uznawaliby za własne. Miejsce, gdzie kiedyś mieszkali, przestało być ich terytorium, a nowe miejsce – jak zgodnie zaznaczali – jeszcze się nim nie stało. Zamieszkiwana enklawa to dla nich obcy świat, użytkowany z konieczności: *tu przydzielono im mieszkanie i tutaj muszą mieszkać*. Manifestowało się to obojętnym stosunkiem do okolicy i jej mieszkańców. Hegemonia obcości w tym przypadku wpłynęła na przestrzenną mobilność; czując się wszędzie obco, nie doświadczali blokujących swobodne przemieszczanie się granic między tym co „tutaj” i „tam”. Granice okolicy identyfikowali na rogatkach miasta, natomiast na oszczędnych w szczególności mapach szkicowych okolicy umieszczali głównie użytkowane na co dzień obiekty (sklep, szkoła dzieci itd.). Od obcego sąsiedztwa przedstawiciele tej grupy badanych najchętniej odgradziliby się wysokim, zamkniętym lub półotwartym płotem.

Ostatnia z wyróżnionych postaw, postawa zamknięta inercyjna, wyróżniała osoby, które *orbis interior* lokują na zewnątrz zamieszkiwanej okolicy i postrzegają go jako przestrzeń niedostępną – m.in. ze względu na dużą odległość, zerwane więzi rodzinne, nierozwiązane konflikty. Fakt zamieszkiwania w nieakceptowanej okolicy traktowali jako życiową konieczność. Wszystkie te osoby deklarowały, że nie lubią chodzić po okolicy, ponieważ boją się, czują się obco, nie lubią mieszkających tu ludzi. Deklarowali jej małą znajomość i niechęć do eksploracji – towarzyszyło temu poczucie zagrożenia na zewnątrz oraz przekonanie o fizycznej niedostępności dawnych, preferowanych i postrzeganych jako własne przestrzeni. Na mapach szkicowych nie umieszczali wyprowadzających z okolicy ścieżek – były to głównie mapy typu „obiekty bez dróg” oraz „układy domocentryczne grodzone”. Na rysunkach ich mieszkania otaczały m.in. betonowe płyty i stalowe płyty: *jak już musisz tu mieszkać, to odrobina prywatności się należy* (29.2.O).

PODSUMOWANIE

„Sposób pojmowania i nazywania przestrzeni oraz orientowania się w niej jest jednym z podstawowych przejawów kultury w każdej społeczności” (Fegłova 2001, s. 15) – to ludzie przypisują i wartościują jej określone cechy. Z tych m.in. powodów enklawy biedy to przedmiot badań otwarty na eksplorację dla antropologów i socjologów przestrzeni. Enklawy biedy to przestrzenie niejednoznaczne, są społecznie napiętnowane, a zarazem stanowią środowisko życia konkretnych ludzi, przez których są współdzielone i współtworzone. To obszary w społecznej ocenie zdeorganizowane i zdegradowane, na których kumulują się różnego rodzaju problemy. To jednocześnie przestrzenie domowe w pełnym tego słowa znaczeniu: lubiane, bezpieczne, będące źródłem satysfakcji i identyfikacji dla części ich mieszkańców. Ta sama przestrzeń w przekonaniach i odczuciach jednych ludzi może być zatem swojska i bezpieczna, chętnie zamieszkiwana lub odwiedzana, dla innych natomiast będzie obca, wroga, a przez to zwykle unikana, niechętnie przemierzana i eksplorowana. Ze zgromadzonych danych wynika równocześnie, że bycie stałym rezydentem danej okolicy nie stanowi warunku swobody przemieszczania się na jej obszarze, co powiązane jest z zamieszkiwaniem i oswojeniem okolicy stygmatyzującej i stygmatyzowanej, gdzie *orbis interior* jest przestrzenią negatywnie waloryzowana. Z kolei brak jakichkolwiek przestrzennych identyfikacji, które mogłyby ukierunkować mobilność, okazał się nie stanowić czynnika „blokującego” ruch, w pewnych okolicznościach wręcz go wyzwalał, co znalazło odzwierciedlenie w postawie otwartej inercyjnej.

Zebrany materiał – ze względu na lokalny charakter badań i małą próbę – nie pozwala na stwierdzenie powszechności zidentyfikowanych zmiennych cechujących wyróżnione modele postaw wobec zamieszkiwanej przestrzeni, zwraca natomiast uwagę na wewnątrzkategorialne zróżnicowanie mieszkańców enklaw biedy oraz zachęca do refleksji nad dynamiką życia ludzi w tych przestrzeniach, odsłaniając odmienne sposoby ich doświadczania, opisywania i waloryzowania.

LITERATURA

- Annan A. Kofi 2003, *Foreword*, [w:] *The Challenge of Slums – Global Report on Human Settlements 2003*, United Nations Human Settlements Programme, Earthscan Publications Ltd., London –Sterling, VA.
- Aronson Elliot, Joshua Aronson 2009, *Człowiek istota społeczna*, tłum. Józef Radzicki, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Bem J. Daryl 1970, *Beliefs, Attitudes and Human Affairs*, Brooks/Cole, California.
- Bennett Natasha 2018, *The Bottom Two Billion: the Global Expansion of Urban Slums and Second-class Citizenship*, [w:] A. Brysk, M. Stohl (red.), *Contracting Human Rights: Crisis, Accountability, and Opportunity*, Edward Elgar Publishing, Santa Barbara, s. 54–70.
- Bird Julia, Montebruno Piero, Regan Tanner 2017, *Life in a Slum: Understanding Living Conditions in Nairobi's Slums Across Time and Space*, Oxford Review of Economic Policy, vol. 33, nr 3, s. 496–520.
- Burgess W. Ernest 1925, *The Growth of the City. An Introduction to a Research Project*, [w:] R.E. Park, E.W. Burgess, R.D. McKenzie (red.), *The City*, University of Chicago Press, Chicago, s. 47–62.
- Cass Noel, Shove Elizabeth, Urry John 2005, *Social Exclusion, Mobility and Access*, *The Sociological Review*, vol. 53, nr 3, s. 539–555.
- Church Andrew, Frost Martin E., Sullivan Kevin 2000, *Transport and Social Exclusion in London*, *Transport Policy*, vol. 7, nr 3, s. 195–205.
- Czekaj Krzysztof 1999, *Mapy problemów społecznych jako narzędzie badawcze ekologii humanistycznej. Aspekty teoretyczne i empiryczne*, [w:] M. Malikowski, S. Solecki (red.), *Socjologia miasta. Wybór tekstów*, Wydawnictwo Wyższej Szkoły Pedagogicznej, Rzeszów, s. 429–439.
- Datta Ayona 2016, *The Intimate City: Violence, Gender and Ordinary Life in Delhi slums*, *Urban Geography*, vol. 37, nr 3, s. 323–342.
- Davis Mike 2006, *Planet of Slums*, Verso, London–New York.
- Dupont Véronique, Jordhus-Lier David, Sutherland Catherine, Braathen Einar (red.) 2016, *The Politics of Slums in the Global South: Urban Informality in Brazil, India, South Africa and Peru*, Routledge, Oxon.
- Ernst Kacey C., Phillips Beth S., Duncan Burris „Duke” 2013, *Slums Are Not Places for Children to Live, Vulnerabilities, Health Outcomes, and Possible Interventions* *Advances in Pediatrics*, vol. 60, nr 1, s. 53–87.
- Feglova Viera 2001, *Pojmowanie przestrzeni lokalnej w aspekcie antropologicznym. Wyniki badań przeprowadzonych w kilku wsiach środkowej Słowacji*, [w:] I. Bukowska-Floreńska (red.), *Studia etnologiczne i antropologiczne*, t. 5: *Miejsca znaczące i wartości symboliczne*, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice.
- Fishbein A. Martin, Ajzen Icek 1975, *Belief, Attitude, Intention and Behavior: An Introduction to Theory and Research*, Addison Publishing Company, Reading.
- Frenzel Fabian, Koens Ko, Steinbrink Malte, Rogerson Christian M. 2015, *Slum Tourism: State of the Art*, *Tourism Review International*, nr 18, s. 237–252.
- Gould Peter 1973, *On Mental maps*, [w:] R.M. Downs, D. Stea (red.), *Image and Environment. Cognitive Mapping and Spatial Behavior*, Aldine Publishing Company, Chicago, s. 182–220.
- Grob Alexander 1995, *A Structural Model of Environmental Attitudes and Behavior*, *Journal of Environmental Psychology*, vol. 15, s. 209–220.
- Grotowska-Leder Jolanta 2006, *Gettyzacja wielkomiejskiej przestrzeni jako współczesne zagrożenie społeczne*, [w:] J. Królikowska (red.), *Problemy społeczne w grze politycznej. Współczesne zagrożenia społeczne – diagnoza i przeciwdziałanie*, Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa, s. 310–320.
- Heberlein A. Thomas 2012, *Navigating Environmental Attitudes*, Oxford University Press, Oxford.

- Hernández Bernardo, Hidalgo Carmen, Salazar-Laplace Esther, Hess Stephany 2007, Place Attachment and Place Identity in Natives and Non-Natives, *Journal of Environmental Psychology*, vol. 27, nr 4, s. 310–319.
- Jirón Paola, Lange Carlos, Bertrand Maria 2010, Exclusion and Spatial Inequality: An Analysis from a Daily Mobility Perspective, *Revista INVI*, vol. 25 (68), <https://revistas.uchile.cl/index.php/INVI/article/view/8349/8117>, dostęp 14.06.2020.
- Jargowsky A. Paul, Steiner Rudolf 1997, *Poverty and Place: Ghettos, Barrios, and the American City*, Russell Sage Foundation, New York.
- Jones Nikki 2010, *Between Good and Ghetto: African American Girls and Inner-City Violence*, Rutgers University Press, New Brunswick, New Jersey, London.
- Jorgensen S. Bradley, Stedman Richard C. 2001, Sense of Place as an Attitude: Lakeshore Owners Attitudes Toward Their Properties, *Journal of Environmental Psychology*, vol. 21, s. 233–248.
- Karan Pradyumna P., Bladen Wilford A., Singh G. 1980, Slum Dwellers' and Squatters' Images of the City, *Environment and Behavior*, vol. 12, nr 1, s. 81–100.
- Katz Daniel, Stotland Ezra 1959, A Preliminary Statement to a Theory of Attitude Structure and Change, [w:] S. Koch (red.), *Psychology: A Study of a Science*, McGraw-Hill Book Company, New York, s. 423–475.
- Kenyon Susan 2006, Reshaping Patterns of Mobility and Exclusion? The Impact of Virtual Mobility Upon Accessibility, Mobility and Social Exclusion, [w:] M. Sheller, J. Urry (red.), *Mobile Technologies of the City. Networked Cities*, Routledge, London, s. 102–120.
- Lupton Ruth, Power Anne 2002, Social Exclusion and Neighbourhoods, [w:] J.R. Hills, J. Le Grand, D. Piachaud (red.), *Understanding Social Exclusion*, Oxford University Press, Oxford, s. 118–140.
- Lynch Kevin 1960, *The Image of the City*, MIT Press, Cambridge.
- Łotman Jurij, Uspienski Boris 1975, O semiotycznym mechanizmie kultury, [w:] E. Janus, M.R. Mayenowa (red.), *Semiotyka kultury*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa, s. 177–201.
- Madanipour Ali 2003, Social Exclusion and Space, [w:] R.T. Le Gates, F. Stout (red.), *The City Reader*, Routledge, London, s. 181–188.
- Nęcki Zbigniew 2004, Formowanie się postaw wobec otoczenia – od niewiedzy do nazwy, [w:] *Ekologia społeczna – psychologiczne i środowiskowe uwarunkowania postaw*, Stowarzyszenie Ekopsychologia, Kraków, s. 111–117.
- Norberg-Schulz Christian 1971, *Existence, Space and Architecture*, Praeger, New York.
- Nózka Marcjanna 2016, *Společne zamykanie [się] przestrzeni. O wykluczeniu, waloryzacji miejsca zamieszkania i jego mentalnej reprezentacji*, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa.
- Ooi Ling Giok, Kai Phua Hong 2007, Urbanization and Slum Formation, *Journal of Urban Health*, vol. 84, nr 1, s. 27–34.
- Pallasmaa Juhani 2009, *Mental and Existential Ecology*, Sustainable School Buildings. From Concept to Reality, Ljubljana.
- Pawlak Marek 2015, Recognizing the National Identity: Cultural Intimacy and the Polish Migration to Norway, *Prace Etnograficzne*, nr 3 (43), s. 241–258.
- Potoczna Małgorzata, Warzywoda-Kruszyńska Wielisława 2009, *Kobiety z łódzkich enklaw biedy. Bieda w cyklu życia i międzypokoleniowym przekazie*, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź.
- Powell Martin, Boyne George, Ashworth Rachel 2001, Towards a Geography of People Poverty and Place Poverty, *Policy & Politics*, vol. 29, nr 3, s. 243–258.
- Rogowski Łukasz 2018, Mobilność jako potencjalność: sposoby rozumienia mobilności z perspektywy nowych technologii i paradygmatu mobilności, *Ruch Prawniczy, Ekonomiczny i Socjologiczny*, R. 80, z. 2, s. 273–286.
- Sandhu R. Singh 1987, Not All Slums are Alike. A Comparison of Squatter Housing in Delhi and Amritsar, *Environment and Behavior*, vol. 19, nr 3, s. 398–406.

- Sheller Mimi 2017, From Spatial Turn to Mobilities Turn, *Current Sociology*, vol. 65, nr 4, s. 1–17.
- Siddiqui N. Roomana, Pandey Janak 2003, Coping with Environmental Stressors by Urban Slum Dwellers, *Environment and Behavior*, vol. 35, nr 5, s. 589–604.
- Small L. Mario 2015, De-Exoticizing Ghetto Poverty: On the Ethics of Representation in Urban Ethnography, *City and Community*, vol. 14, nr 4, s. 352–358.
- Smith M. Brewster 1947, The Personal Setting of Public Opinions: A Study of Attitudes Toward Russia, *Public Opinion Quarterly*, vol. 11, s. 507–523.
- Stanley John, Hensher David A., Stanley Janet, Currie Graham, Greene William H., Vella-Brodrick Dianne 2011, Social Exclusion and the Value of Mobility, *Journal of Transport Economics and Policy*, vol. 45, nr 2, s. 197–222.
- Steele E. Jessica, Sundsøy Roe P., Pezzulo Carla, Alegana Victor A., Bird Thomas J., Blumenstock Joshua, Bjelland Johannes, Engø-Monsen Kenth, de Montjoye Yves-Alexandre, Iqbal Asif M., Khandakar Hadiuzzaman N., Lu Xin, Wetter Erik, Tatem Andrew J., Bengtsson Linus 2017, Mapping Poverty Using Mobile Phone and Satellite Data, *Journal of the Royal Society Interface*, vol. 14, nr 127, s. 1–10.
- Stomma Ludwik 2000, *Antropologia kultury wsi polskiej XIX wieku*, Tower Press, Gdańsk.
- Tesser Abraham, Dabid Shaffer R. 1990, Attitudes and Attitude Change, *Annual Review of Psychology*, vol. 41, s. 479–523.
- The Challenge of Slums – Global Report on Human Settlements* 2003, United Nations Human Settlements Programme, Earthscan Publications Ltd., London–Sterling, VA.
- Tomaszewski Tadeusz 1984, *Ślady i wzorce*, Wydawnictwa Szkolne i Pedagogiczne, Warszawa.
- Ureta Sebastian 2008, To Move or Not to Move? Social Exclusion, Accessibility and Daily Mobility among the Low-income Population in Santiago, Chile, *Mobilities*, vol. 3, nr 2, s. 269–289.
- Urry John 2007, *Mobilities*, Polity, Cambridge.
- Vaughan Laura 2008, Mapping the East End ‘Labyrinth’, [w:] A. Werner (red.), *Jack the Ripper and the East End Labyrinth*, Chatto & Windus, London, s. 218–237.
- Walks R. Alan, Bourne Larry S. 2006, Ghettos in Canada’s Cities? Racial Segregation, Ethnic Enclaves and Poverty Concentration in Canadian Urban Areas, *The Canadian Geographer / Le Géographe Canadien*, vol. 50, nr 3, s. 273–297.
- Warzywoda-Kruszyńska Wielisława, Jankowski Bogdan 2013, *Ciągłość i zmiana w łódzkich enklawach biedy*, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź.
- Warzywoda-Kruszyńska Wielisława (red.) 1998, *Życie i pracować w enklawach biedy*, Instytut Socjologii Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź.
- Whitehead L. Tony 2000, *The Formation of the U.S. Racialized Urban Ghetto*, University of Maryland, College Park, Maryland.
- Yuting Liu, Wu Fulong 2006, Urban Poverty Neighbourhoods: Typology and Spatial Concentration under China’s Market Transition, a Case Study of Nanjing, *Geoforum*, Vol. 37, nr 4, s. 610–626.
- Zduński Mirosław 2011, Rodzina romska a zdrowie dzieci, *Wychowanie w Rodzinie*, nr 1, s. 181–204.

MARCJANNA NÓŻKA

SPATIAL ATTITUDES AND MOBILITY OF THE INHABITANTS
OF URBAN ENCLAVES OF POVERTY IN POLAND

Keywords: city, enclaves of poverty, attitudes, space, mobility, sketch maps, Poland

The article focus on various spatial attitudes and mobility of the inhabitants of enclaves of poverty, which have been identified, among others, on the basis of their drawings and sketch maps related to their place of residence: the yard, the nearest neighbourhood and the city. When constructing the model of attitudes, the author was inspired by Ludwik Stomma's ethnological description of world and anti-world and the levels of existential space distinguished by Christian Norberg-Schulz. The model includes: 1) imaginations and feelings towards specified spaces, by some seen as their own and tamed (*orbis interior*), while by others as foreign and wild (*orbis exterior*); and 2) spatial mobility, determined on the basis of spatial orientation (implosive, explosive) and spatial behaviour of the subjects (exploratory, escapist, and inertial).

M.N.

Dane Autorki:
dr hab. Marcjanna Nóżka, prof. UJ
Instytut Socjologii, Uniwersytet Jagielloński
ul. Grodzka 52, 31-044 Kraków
E-mail: marcjanna.nozka@uj.edu.pl
ORCID: 0000-0003-2637-760X

HUBERT WIERCINIŃSKI
Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej UW, Warszawa

O ZASTOSOWANIU ELEMENTÓW ETNOGRAFII PRZEDTEKSTOWEJ W BADANIU INSTYTUCJI OPIEKI MEDYCZNEJ

W ciągu ostatnich dekad krytyce poddane zostały metody pracy etnografów oraz pojęcie terenu – dziś jest on konstruowaną formą doświadczenia i otwartą przestrzenią, gdzie rodzą się interakcje przenoszące badaczy i badanych poza geograficzne ramy (Kairski, Buliński 2013; Rakowski 2018, s. 19–20). Choć debata metodologiczna w antropologii jest wielowątkowa, dotyczy przede wszystkim sposobu tworzenia wiedzy antropologicznej (Hastrup 2018, s. 116–117; Rakowski, Patzer 2018, s. 1–3). Uważam, że granice antropologicznej epistemologii, pomimo mnogości propozycji, wciąż wyznacza dziedzictwo myśli hermeneutycznej i fenomenologicznej. Oscyluje ona między czerpaniem z kulturowych kodów i znaków a zwrotem ku ciału i pozawerbalnej ekspresji otwierającej percepcję na inne źródła poznania, takie jak doświadczenie i zmysł udziału (Nycz 2018, s. 7–11; Rakowski 2018, s. 18–24; Rakowski, Patzer 2018, s. 9–16).

Niedawno, głównie za sprawą Tomasza Rakowskiego (Rakowski 2018; Rakowski, Patzer 2018), pojawiła się propozycja podejmująca się rozwiązania problemów narosłych wokół „klasycznych” metodologii antropologicznych. Te bowiem nazbyt często traktowały ludzi jako bezosobowe formy, w których jedynie odciskały się wzory i kulturowe schematy (Turner 1986, s. 72). „Etnografia przedtekstowa”, bo o niej mowa, stawia sobie za cel przywrócenie etnograficznemu poznaniu żywego i pozatekstowego doświadczenia kultury. Jak pisze Rakowski, jest to apel o „odzyskiwanie doświadczeń” (2018, s. 18), a także – w moim odczuciu – wołanie o ożywienie ludzi występujących w nieożywionych etnografiach.

W artykule przyglądam się tej interesującej perspektywie, choć, jak zauważa Ryszard Nycz (2018, s. 9), awangardowej i ograniczonej w swoim zasięgu. Poszukuję możliwości zastosowania założeń etnografii przedtekstowej i rozważam, czy zawsze warto przekraczać krytykowane „nachylenie tekstowe”, utożsamiane z epistemologią odziedziczoną głównie po szkole semiotycznej (Clifford 2000, s. 47; Godlewski 2016; 2018, s. 61–66; Hastrup 2018, s. 119). Sięgam przy tym do własnych doświadczeń terenowych wyniesionych z badań prowadzonych w Zdroju oraz wśród lekarzy podstawowej opieki zdrowotnej (POZ). Ich wyniki kolejno przedstawiam w dalszej części pracy. Sądzę bowiem, że oba projekty badawcze zanurzone są w odrębnych metodologiach i zawierają się w tym, co Grzegorz Godlewski (2016; 2018) określa mianem

„strategii radaru” i „strategii lunety”. Uważam jednak, że wybór metodologii powinien być pochodną specyfiki samego terenu i badanej grupy. Na tym bowiem polega siła – w tym sensie jeszcze przedtekstowa – antropologii: ma ona unikalną i ugruntowaną zdolność do operowania aparatem otwierającym nowe obszary i tematy, a także stymulującym debatę nad stanem samej dyscypliny. Etnografię przedtekstową pojmuję więc jako apel o powrót do metodologicznych źródeł pozwalających odkrywać ludzi w ich wielowymiarowych aspektach codzienności, a nie projekt wyznaczający nowe drogi poznania.

TEORIA: NACHYLENIE TEKSTOWE I ETNOGRAFIA PRZEDTEKSTOWA

Sądzę, że spośród dziedzictwa czołowych antropologów drugiej połowy XX wieku to prace Clifforda Geertza wywarły kluczowy wpływ na współczesną antropologię. Odpowiadają za to przemyslenia Geertza, ale także ich krytyka, na bazie której narodziły się refleksyjne, wielogłosowe etnografie i eksperymenty metodologiczne. Jednym z nich jest etnografia przedtekstowa. Punktem wyjścia w refleksji nad etnografią przedtekstową należy więc uczynić kulturę rozumianą jako tekst. W takim znaczeniu tekst jest zespołem wartości, logik i epistemologii, często określanych mianem Teorii Piśmienności (Godlewski 2016, s. 63–66; 2018)¹. Pismo kształtuje naukę – tekst i logika formalna wyznaczają kierunki rozwoju epistemologii i rygory wnioskowania. Dotyczy to także antropologów pracujących w terenie i już poza nim, gdy materiały w retrospektywnym procesie interpretacji przetwarzane są w fakty etnograficzne (Ingold 2014, s. 386–389). Te zaś umieszczane są w teoretyczno-pojęciowych matrycach rządzonych zasadami retoryki, logiki i akademickiej estetyki.

Dla antropologii, która bazuje na obserwacji i uczestniczeniu, taka uwaga ma brzemiennie skutki. Dochodzimy więc do (kolejnego) paradoksu obserwacji uczestniczącej – to, co badacze postrzegają i w czym uczestniczą, wyrażają poprzez pojęcia i narzędzia tekstowe zniekształcające obraz życia społeczno-kulturowego. Skutki takiej praktyki nie ograniczają się jedynie do usztywnienia obrazu badanego życia. „Nachylenie tekstowe” ma bowiem unicestwić żywą część kultury, a także nakazuje antropologom spoglądać poprzez tekstowe struktury pojęciowe i logiczne na życie, które pierwotnie nie ma cech tekstu – jest spontaniczne i dzieje się tu i teraz. Wygląda więc na to, że poprzez zanurzenie w kulturze tekstu (a taką jest akademia) łatwo zgubić między słowami sedno etnograficznej sprawy i patrzeć na ludzi tak, jakby byli oni jedynie zapisami-nośnikami kulturowych kodów.

Przewrót refleksyjny sprawił, że wymagania stawiane współczesnej antropologii wykraczają poza tekstowo-interpretatywne schematy. Badacze są świadomi implikacji

¹ Godlewski, pisząc o „nachyleniu tekstowym”, wypowiada się o „kulturze zachodu”. Pomija to, że nie tylko cywilizacja zachodnia wykształciła kulturę opartą na piśmie. Uczyniły to chociażby cywilizacje azjatyckie, w których pismo, a także powiązana z nim logika i schematy pojęciowe odgrywają równie istotną rolę co w „kulturze zachodu”.

wynikających z „nachylenia tekstowego” i rozumieją, że antropologia musi odpowiadać nowymi propozycjami metodologicznymi na zjawiska zachodzące w świecie. Zatem humanistyka, w tym także antropologia, poszukuje „zmysłu udziału” (Nycz 2018, s. 7–11) opartego na czynnym, głębokim i motorycznym procesie poznawania.

Etnografia przedtekstowa zdaje się spełniać powyższe postulaty, gdyż badacze ją uprawiający poszukują sposobów zanurzenia się w głębszy wymiar rzeczywistości społeczno-kulturowej – sięgają do wrażeń, doświadczeń i bycia-w-świecie. To z nich właśnie czynią źródło wiedzy – doświadczenia zapisane w ciele i pamięci badacza tworzą drogę dochodzenia do wiedzy wyrastającej z notatek terenowych i fragmentów rodzącego się zrozumienia (Rakowski 2018, s. 21–29). Etnografia przedtekstowa to więc specyficzna umiejętność fenomenologiczna oparta na aktywnym i wpisanym w ciało samego badacza procesie, który jest „niepisaną pracą, swoistą historią zrozumienia” (Rakowski, Patzer 2018, s. 2). Oto sedno tak rozumianej etnografii:

[...] narastające i stale aktywne doświadczenie etnograficzne – wiedza przed-tekstowa – nie przynależy do świata intuicji, lecz jest drogą, procedurą, a także aktem objaśniania znaczeń życia społecznego. Ta procedura – czy też rygor budowania wiedzy – tworzy łańcuch z etnograficznymi notatkami, w tym także z „headnotes” (Rakowski, Patzer 2018, s. 13)².

Proces ten nie jest ograniczony jedynie do przebywania w terenie, lecz odbywa się również już po zakończeniu aktu zbierania danych. Badacz nieustannie dokonuje refleksyjnej pracy i aktywnie poszukuje „wydarzeń etnograficznych” (Rakowski 2018, s. 17) – zarówno w terenie, jak i po powrocie, podczas przeglądania notatek terenowych. Wiedzę etnograficzną budują zatem doświadczenia, ulotne ekspresje, opowieści, pamięć, fotografia i film. Można powiedzieć, że etnografia przedtekstowa korzysta ze „zmysłu udziału” – jest wyczulona na docierające do badacza bodźce i doznania kreujące zrozumienie, ale także nie odcina się całkowicie od dziedzictwa szkoły semiotycznej. Przecież wiele z wymienionych elementów to także składowe Geertzowskiego opisu gęstego odsłaniającego pogłębiony i wielowarstwowy charakter wiedzy etnograficznej, powstałej w wyniku zanurzenia w terenie i głębokiej z nim interakcji (Geertz 2005b, s. 47–57). Etnografia przedtekstowa, podobnie jak opis gęsty, jest intelektualnym przedsięwzięciem rozpoznającym drogę dochodzenia do wiedzy i odsłaniającym terenowy detal wyłaniający się z notatek. Obie propozycje traktują kulturę jako kontekst, jako wartką i różnorodną arenę zjawisk społecznych, a teorię antropologiczną jako nieliniowy zbiór wiedzy, odsłaniający – jakby powiedział Geertz (2005a, s. 50) – w poszerzonej perspektywie małe sprawy. Dla Geertza jednakże kultura była manuskryptem zapisanym w nieznanym języku, który można odcodować przez interpretację. Rakowski postuluje zerwanie z taką formą praktyki etnograficznej. Proponuje, aby zastąpiły je

[...] logika działania i udział – odgrywanie, poświęcanie uwagi, podążanie za aktorami i wydarzeniami, który można odnaleźć pod materialnymi, widocznymi danymi. Do takiej wiedzy dochodzi się poprzez rozpoznawanie „wydarzeń etnograficznych” i uczenie się wyczuwania nieustannie

² Tłumaczenie własne autora.

pojawiających się zjawisk w różnych miejscach, w różnych terenach. Stopniowo tworzy się w ten sposób rodzaj milczącego, często niewidocznego, ale intensywnego doświadczenia (Rakowski 2018, s. 17).

Etnografia przedtekstowa jest więc w porównaniu do opisu gęstego „wyciszczona” (Rakowski 2018, s. 21) i sięga w odmienny sposób do ludzkiego doświadczenia i społecznych interakcji. Słowa, kody i symbole, tak ważne u Geertza, tu są jedynie oczywistościami i gotowymi matrycami wynikającymi z reguł języka, przez które antropologia utraciła kontakt z rzeczywistością. Rakowski pisze:

Sztuka prowadzenia etnografii może więc, poprzez przywracanie znaczenia realnym, ludzkim doświadczeniom burzyć pewną retoryczną magiczność opisów, słów, wyobrażeń i stawać się czymś w rodzaju „sztuki deziluzyjnej” (2018, s. 21).

Taka praca wymaga specyficznej metodycznej uwagi, którą opisuje Godlewski (2016; 2018), posiłkując się metaforą „lunety i radaru”. „Luneta i radar” to strategie działania badawczego przeciwstawne w założeniach i celach – do innych danych dotrze badacz korzystający z lunety, gdzie indziej zaś zawędruje ten, kogo prowadzi radar. Strategia lunety, utożsamiana przede wszystkim z antropologią zanurzoną w paradygmatach i tekstowych regułach poznania naukowego, „kładzie nacisk na udział aktywnych, nawet inwazyjnych narzędzi poznawczych we wszystkich fazach procesu badawczego” (Godlewski 2018, s. 70). Spoglądając przez lunetę antropolog widzi świat przez przyjęty zespół metodologicznych i teoretycznych założeń, które wskazują mu co i jak należy badać w przestrzeni społeczno-kulturowej. Jest to więc systemowa strategia oparta na założeniach charakterystycznych dla „nachylenia tekstowego”.

Strategia radaru to alternatywne podejście, korespondujące z założeniami etnografii przedtekstowej. To postawa, gdzie badacz:

[...] działając jak tradycyjny radar przyjmuje wobec rzeczywistości postawę otwartą: zwraca się jedynie w pewną stronę i wysyła otwarte pytania, jak fale radiowe, gotowy do tego, by odbierać wszystkie nadchodzące sygnały niezależnie od ich charakteru i źródła, w postaciach, w jakich mu się pojawiają (Godlewski 2016, s. 183).

Strategia radaru zakłada zatem otwarcie na nowe i zróżnicowane formy wiedzy opartej przede wszystkim na doświadczeniu i udziale w poznawanej rzeczywistości. Odsuwa rozważania o tym, co ogólne, a co szczegółowe, zastępując je analizą tego, co pierwotne, a co wtórne.

Obraz metodologii antropologii oparty na „lunecie i radarze” nie jest przełomowy. Od dekad środowisko antropologiczne podąża za partnerami w terenie, uczestniczy i wytwarza teorię na podstawie doświadczeń terenowych. Wymaga to także pewnego skupienia na detalu oraz rygoru badawczego, a te, jeżeli przyznać słusność Godlewskiemu, przynależą raczej do paradygmatycznego świata widzianego przez lunetę, a nie radar. Proponowałbym, aby do opisanie idei etnografii przedtekstowej porzucić metafory powiązane z technologiami optycznymi, a w zamian skupić uwagę na wydawałoby się „pierwotnej” sztuce etnograficznej mobilności i zdolności do aktywnego reagowania na zróżnicowane bodźce pochodzące z terenu. Metodologiczna,

a w konsekwencji metodyczna plastyczność sprawia bowiem, że antropologia może, jak pisze Kirsten Hastrup (2004, s. 468–470), konstruować swoją epistemologię „jak należy” (*getting it right*). W ten sposób,

antropolodzy, poprzez pozostawanie w stałym kontakcie z rzeczywistością, a nie dzięki zewnętrznej obserwacji i poszukiwaniu dowodów, mogą robić to, co robią, tak, jak należy to robić [...] (Hastrup 2004, s. 468)³.

Antropolog nie jest zatem skazany na wybieranie między zawężającą lunetą a radarem, który jest przecież kolejnym narzędziem odsłaniającym obiekty – pomijam już jego militarną genezę i szpiegowski kontekst. Dzięki silnemu zwrotowi ku rzeczywistości i poprzez przyjęcie elastycznej strategii poznawczej – w każdej jej postaci i bez odrzucania jej niewygodnych właściwości – antropolodzy rezygnują z usztywniania ontologicznego statusu badanych zjawisk – nie są one wszak dane i odkrywane za pomocą aparatury, a raczej wyłaniają się podczas samej operacji poznawczej, są więc jej konsekwencją i częścią. Uważam więc, że praca przedtekstowa, której sedno widzę właśnie we wspomnianym stałym kontakcie z rzeczywistością, będzie dynamicznym działaniem badawczym opierającym się na sztuce łączenia przynajmniej dwóch tradycji – hermeneutycznej i fenomenologicznej, interpretującej i doświadczającej. Poszukując etnograficznego detalu stanowiącego o sile antropologii nastawionej na interpretację – o czym znakomicie pisali Michael Herzfeld (1987; 2004) i Geertz (2005a), obaj doceniający w antropologii umiejętność odsłaniania gęstości ludzkich mikroświatów – możliwe jest poznanie złożone uwarunkowań budujących lokalne epistemologie. Poznajemy zatem w gęsty sposób „lokalne nachylenia”, a także dostrzegamy drzwi, przez które można przeniknąć do mikroświata rozmówców. Jednakże należy również spoglądać poza zawężony, choć detaliczny obraz wyłaniający się z opisu i poszukiwać danych ujawniających kolejne piętra i fenomeny warunkujące lokalną rzeczywistość społeczno-kulturową. Zastosowanie takiej strategii zachęca badacza do wykształcenia „zmysłu udziału”. Należy tu jednak zaznaczyć, że wydałoby się paradygmatyczna i tekstualna szkoła semiotyczna również faworyzowała głębokie zanurzenie w terenie, czego jasny dowód można znaleźć w klasycznej pracy Geerta *Głęboka gra: walki kogutów na Bali* (2005b). Tak pojmowana przedtekstowa praca etnograficzna jest więc do pewnego stopnia powtórzeniem Geertzowskiego dziedzictwa, swoistą podróżą między ogółem a szczegółem, między spojrzeniem a odczuciem, między opisem gęstym a logiką udziału. Proces ten nie nosi jeszcze znamion tekstu, jest raczej uważnym rozpoznaniem i częściowym zrozumieniem lokalnego świata. Dlatego sądzę, że epistemologiczne i filozoficzne założenia etnografii przedtekstowej ulokowane są na pograniczu fenomenologii i hermeneutyki. Noszą one znamiona narzędzia jednocześnie objaśniającego i ucieleśniającego badany świat, a przez to sięgają do źródeł semiotycznej i następnie refleksyjnej praktyki etnograficznej, ujawniającej liczne wymiary rzeczywistości społecznej (a także metodologiczne konsekwencje) i interakcji między badaczem a badanymi.

³ Tłumaczenie własne autora.

PRAKTYKA

Zdrój

Zdrój⁴ to miasteczko o bogatej tradycji uzdrowiskowej położone na południu Polski. Kuracjusze przyjeżdżają tu dla wód, górskiego klimatu, a także kuszeni lokalną ofertą kulturalno-rozrywkową. Do Zdroju przyjechałem w listopadzie 2018 r. z grupą studentek⁵ uczestniczących w zajęciach „Laboratorium: etnograficzne portrety uzdrowisk”, prowadzonych w Instytucie Etnologii i Antropologii UW. Celem badania było poznanie sanatoriów-instytucji zdominowanych przez zmedykalizowane praktyki i dyskursy, które, zgodnie z literaturą przedmiotu (Speier 2011; Weisz 2011), miały wywierać wpływ przede wszystkim na kuracjuszy, ale również na społeczność lokalną. Chciałem, abyśmy poznali miejsce, w którym instytucje o bogatej i trudnej historii stykają się z codziennym życiem miasteczka. Taki projekt, w rozumieniu Godlewskiego, należałoby zaliczyć do paradygmatycznych etnografii, ograniczających percepcję badacza. Założyłem bowiem, że sanatoria-instytucje rzeczywiście modelują praktyki i dyskursy obecne w Zdroju i rzeczywiście wywierają nieznamy nam jeszcze wpływ na kuracjuszy. Zakładałem, że zbadamy doświadczenia i koncepcje związane ze zdrowiem i chorobą wśród kuracjuszy, którzy, jak uznałem, w sanatorium znajdują się w liminalnym stanie przywracania poczucia dobrostanu psychofizycznego. Przyjąłem, podążając za myślą Arthura Franka (1995) i Lindy Garro (2000), że odbicia tego stanu znajdziemy w narracjach kuracjuszy. W ten sposób pominąłem sam Zdrój jako przestrzeń społeczno-kulturową.

Zdrój zastaliśmy pograżony we śnie – puste deptaki, gryzący dym z kominów i zimno potęgowały wrażenie nierealności tego miejsca. Początkowo, podzieleni na grupy, szukaliśmy rozmówców w pijalniach, ośrodkach kultury i kawiarniach. Słuchaliśmy ich – czasem razem, czasem każdy z osobna – choć w większości nie byli to kuracjusze, a mieszkańcy Zdroju, którzy nie mieli wiele do powiedzenia o tym, co działo się w sanatoriach. Opowiadali za to o swoim życiu i codzienności.

Podczas pierwszego zebrania nasz zespół ustalił, bazując na wstępnych uwagach uczestniczek grupy, że należy zacząć od rozpoznania lokalnej oferty rozrywkowej, skie-

⁴ Nazwa miasteczka jest anonimowa. Zdrój znajduje się w jednym z województw na południu Polski i liczy około 10 tysięcy mieszkańców. Miasteczko ma oficjalny status uzdrowiska – w badaniach wykazano lecznicze właściwości występujących tam wód i lokalnego klimatu.

⁵ W badaniach udział wzięły: Amanda Falkowska, Joanna Nasiłowska-Rek, Aleksandra Zaborowska, Monika Di Giacomo-Dziejuch, Małgorzata Łakomska. Zespół przeprowadził 35 rejestrowanych rozmów z mieszkańcami i kuracjuszami, a także szereg nienagrywanych rozmów, opisanych w notatkach terenowych. Podczas badań posłużyliśmy się metodą spaceru etnograficznego, a także uczestniczyliśmy w szeregu czynności i wydarzeniach związanych z życiem codziennym w Zdroju, w tym także w terapiach oferowanych w uzdrowisku. Zespół przeprowadził kwerendę lokalnych zasobów archiwalnych, a także pozyskał zbiory archiwalne – w tym zdjęcia, dokumenty i prace poświęcone Zdrojowi – od rozmówców. Przeprowadziliśmy również ankietę internetową – zebraliśmy 103 odpowiedzi, ponadto sięgnęliśmy po technikę sondy ulicznej. Zgromadziliśmy również bogaty materiał fotograficzny i filmowy. Dziękuję członkiniom zespołu za zaangażowanie i wysoką jakość pracy i zebranych materiałów.

rowanej przede wszystkim do kuracjuszy. Pierwszy wypad nie przyniósł jednak spodziewanych efektów. Wyszliśmy tego dnia razem i niestety nie udało się nam znaleźć miejsca, w którym możliwe było rozpoczęcie prac badawczych przez poszczególne członkinie zespołu. Zniechęceni trafiliśmy do lokalu – nazwijmy go „Sofą” – gdzie, jak się okazało, przychodzili młodzi mieszkańcy Zdroju. Podzieliliśmy się na dwie grupy – jedna przyłączyła się do mężczyzn zajmujących stolik na prawo od baru, druga zaś usiadła w środkowej części sali i przyglądała się występowi lokalnego artysty i jego dość mizernej interakcji z niewielką publicznością. Między mężczyznami a studentkami z pierwszej grupy zawiązała się gęsta interakcja. Dziewczyny, korzystając z okazji, szybko przeszły do pytań ściślej powiązanych z ich zainteresowaniami badawczymi. My zaś – ja i pozostałe członkinie zespołu – przysłuchiwaliśmy się tej rozmowie (i komentowaliśmy ją między sobą), o wiele bardziej interesującej niż występ na estradzie. Dla nas właściwa scena była bowiem w rogu na sofach, a występowali na niej dwudziestoparoletni mężczyźni dość już wyraźnie zmęczeni wieczorem. Wyczuli okazję – pomyślałem zarówno o nich, gdy systematycznie zmniejszali dystans fizyczny dzielący ich od etnografek, jak i o dziewczynach zaspokajających ich pytaniami. Nagle rozmowa, dotychczas ogólna i pełna kokieterijnych zachowań, zmieniła charakter. Mężczyźni sprowokowani pytaniami zaczęli opowiadać o tym, czego nie spodziewałem się usłyszeć – miasteczko, choć rodzinne i ciągle na swój sposób centralne w ich życiach, było dla nich pułapką. Następane czterdzieści pięć minut wypełniły dwie rzeczy: dość rozpaczliwy opis życia w Zdroju i tego, co z nim się wiąże – np. przymusowej migracji zarobkowej czy poczucia podległości i służalczości wobec osób tu przybywających (turystów, inwestorów itp.), a także nachalne już próby przełamania granicy komfortu proksemicznego dziewczyn, którym na szczęście udało się wydostać z opresji. Wykorzystaliśmy moment, kiedy rozmówcy wyszli na balkon zapalić, i opuściliśmy „Sofę”.

Dzięki wnikliwości badaczek i ich zdolności do podążania za terenowymi wydarzeniami w mojej głowie powoli zaczął wyłaniać się nowy obraz Zdroju – zweryfikowany doświadczeniem terenowym – a dzięki temu, jak uznałem, „wydarzeniu etnograficznemu”, był on rewolucyjny. Rzecz jasna nie chodzi o samą wizytę w „Sofie”, która stanowiła tu jedynie pewien kontekst. Sednem spotkania była transmisja wcześniej nieuświadomionej przeze mnie wiedzy o życiu w Zdroju i warunków, w jakich ono się toczy. Grupa oszołomionych użytkami i rozczarowanych życiem młodych ludzi uświadomiła mi, że Zdrój to nie tylko pozornie kwitnące uzdrowisko, ale także pułapka, z której co prawda spotkani w „Sofie” ludzie podejmowali próby ucieczki, lecz nieskuteczne – ktoś studiował, ale krótko, ktoś emigrował, ale tylko okresowo. Poznaliśmy więc ludzi, którzy egzystowali w przestrzeni na wpół zdegradowanej, gęstej, bezrobotnej i zadymionej jak zdrojowe powietrze zimą. Byli to młodzi mężczyźni, których życiowe trajektorie nie podążały w sprecyzowanym kierunku i których biografie determinował przyjęty z rezygnacją przypadek.

W rozmowach, które prowadziliśmy w zespole badawczym podczas kolejnych dni w terenie, uznaliśmy, że wizyta w „Sofie” była przełomowym wydarzeniem, wymagającym pogłębionej refleksji rekonstrukcji i interpretacji, a może trafniej – zrozumienia.

Razem jako zespół, a także indywidualnie, rozpoczęliśmy pracę nad zrozumieniem tego, czego doświadczyliśmy. Podczas rozmów ustaliliśmy, że w „Sofie” uczestniczyliśmy w „wydarzeniu etnograficznym”, które odkryło przed każdym z nas nieuświadomioną wcześniej przestrzeń Zdroju. Nikt z nas nie spodziewał się, że prosperujący kurort może być dla części jego mieszkańców, jak powiedzieli nam rozmówcy, „pułapką”. Nie spodziewałem się także, że już na początku badań dane będzie tak wyraźnie to zobaczyć i poznać ludzi, którzy w takiej pułapce żyli. Łączyliśmy detale z indywidualnych notatek i wspomnień z tym, co każdy z nas odczuł, zobaczył i usłyszał w klubie. W ten sposób narodził się zrąb wiedzy już etnograficznej, która stała się wypadkową wspomnień, przeżyć i subiektywnych relacji każdego członka zespołu. Przed etnograficzną wyobraźnią zespołu, a także przed każdą osobą go tworzącą, otworzyła się zupełnie nowa przestrzeń do eksploracji. Podążając więc za terenem i za ludźmi, uznałem, że należy dokonać badawczej reorientacji – z badania uzdrowisk przejść ku badaniom życiowych orientacji, wartości i doświadczeń mieszkańców miasteczka. Okazało się bowiem, że Zdrój, a w szczególności pewna część jego mieszkańców, zmagają się z problemami charakterystycznymi dla Polski posttransformacyjnej – znakomicie tu widocznymi, bo zamkniętymi w niewielkiej przestrzeni społecznej i geograficznej. Przedstawiciele społeczności lokalnej borykają się z takimi problemami jak stan środowiska⁶, bezrobocie czy przymusowa emigracja zarobkowa. Jednakże wiedza zdobyta podczas kolejnych wyjazdów w teren pozwala stwierdzić, że nader wszystko mieszkańcy miasteczka zmagają się ze skutkami przekształceń ekonomicznych, społecznych i politycznych ostatnich dekad, rzutujących na tożsamość tego miejsca, opierającą się głównie na dziedzictwie uzdrowiskowym wykorzystującym lokalne zasoby wód leczniczych. Zdrój, z przestrzeni wypoczynkowo-uzdrowiskowej organizowanej przez państwo i jego instytucje (Węclawowicz-Bilska 2013, s. 304–305) – zarówno w okresie II Rzeczypospolitej, jaki i Polskiej Ludowej – jak pokazały badania Joanny Nasiłowskiej-Rek i Małgorzaty Łakomskiej, dość gwałtownie znalazł się w przestrzeni na swój sposób już bez-państwa, w kulturze wolnego rynku usług, ekonomii i praktyk nastawionych nie na kuracje, a na turystykę, czego odbicie znaleźć można we fragmentach rozmów:

Jest prywatyzacja. Każdy patrzy na swój nos i buduje sanatoria, nowe domy i tak dalej. Jest mniejsza spójność, mniejsza spójność w gospodarce lokalnej, w inwestycjach lokalnych (w. 6, mężczyzna, około 60 lat).

I kolejny:

Bolączką Zdroju jest to, że na przykład brak miejsc pracy w różnych zawodach, dominuje właśnie obsługa sanatoriów, restauracji i tak dalej. Jeśli ktoś ma inne wykształcenie, to trudno mu znaleźć zatrudnienie. Po nas Łemkach, po naszej parafii, najbardziej to widać, do 89 roku wracali ciągle z ziem wygnania, z diaspory. A od 89 jakby ręką odjął (w. 8, kobieta, około 70 lat).

Taka zmiana, pozornie korzystna dla rozwoju lokalnej przedsiębiorczości, dla wielu okazała się szokiem. Dlaczego? W trakcie kolejnych wyjazdów w teren człon-

⁶ Jakość powietrza w polskich uzdrowiskach była komentowana w prasie: <https://forsal.pl/artykuly/1409446,kurorty-w-smogu-w-uzdrowiskach-brakuje-swiezego-powietrza.html> (dostęp 23.03.2020).

kinie zespołu i ja także zebraliśmy dane sugerujące, że pamięć społeczno-kulturowa w Zdroju mocno jest zakorzeniona w opowieściach i dyskursach narastających wokół tradycji uzdrowiskowej opartej na wodzie, lokalnym zasobie-aktorze, któremu przypisywane są właściwości wykraczające poza jedynie leczniczy wymiar. Tradycja ta sięga jeszcze końca XIX wieku i międzywojnia, a więc czasów, kiedy narodziła się nowoczesna forma Zdroju, ukształtowana przez upaństwowioną ideologię modernizmu i higieny (Kulak, Czapliński 1992, s. 280–285; Szmítkowska 2018, s. 84–89; Wiśniewski 2013, s. 311–320). Pamiątki z tego okresu to głównie zabytki architektoniczne zbadane przez Aleksandrę Zaborowską – wille, łazienki, pijalnie wód, ale także organizacja przestrzenna miasta ciągle odzwierciedlająca panujące niegdyś w Zdroju stosunki klasowe. Swoisty „kult” wody i elitarności przywoływane były podczas ważniejszych wydarzeń w miasteczku, a także dzięki inicjatywom pasjonatów tego miejsca. W tak niewielkiej społeczności działania te przynosiły wymierny efekt – każdy w zasadzie wiedział, jaki Zdrój był niegdyś wspaniałą, każdy w zasadzie wiedział też, że do dziś jest „perłą polskich uzdrowisk”.

Zatem Zdrój to ciągle miejsce, w którym woda, powiązane z nią znaczenia i jej przepływy organizują przestrzeń społeczną i kulturową. Woda zdrojowa to lokalne dziedzictwo, a także czynnik kulturotwórczy. Dzięki niej działają sanatoria i przyjeżdżają kuracjusze. Lokalny zakład produkujący wodę na eksport (jedyne większe zakłady przemysłowe w mieście) zapewnia miejsca pracy, woda jest również podstawą rozwoju ruchu turystycznego i reklamą miasta. Każda z badaczek wielokrotnie słyszała od rozmówców, iż w Zdroju istnieje cały „przemysł wodny”, a sama woda, jak pokazały badania Moniki Di Giacomo-Dziejuch, jest obiektem-podmiotem szczególnej wagi i uwagi, któremu przypisuje się mnogość znaczeń. Ma ona moc sprawczą: woda leczy, woda daje i zabiera pracę, złoza wody ograniczają możliwość wznoszenia budynków, woda zachęca do działania i przedsiębiorczości lub wręcz przeciwnie – tłumi inicjatywę i zamyka społeczność lokalną w uzdrowiskowym skansenie. Woda w Zdroju to zatem coś więcej niż społecznie niema substancja – jest, jak zauważa Matthew Gandy (2013) w rozprawie poświęconej wodnej infrastrukturze miast, „łącznikiem i koordynantem”. Zbliżam się więc do rozumienia miasta Zdroju, tak jak robili to urbaniści utożsamiani z tzw. ruchem organicznym (Gandy 2013, s. 340–342; Sennett 2015) – widzę Zdrój jako swoisty organizm, który tworzą elementy tkanki społecznej i miejskiej połączone uzdrowiskową infrastrukturą. Woda w Zdroju to swoista „krew” miasteczka, a instytucje z nią powiązane tworzą jego krwiobieg, którym wędrują idee, wartości, pamięć i praktyki.

Wróćmy do uzdrowiskowych korzeni Zdroju, by lepiej ukazać, jak woda była i jest ważna w Zdroju. Miasto rozwinęło się dzięki nowym dyskursom higienicznym popularnym na przełomie XIX i XX wieku w niemalże całej Europie (Blackbourn 2002; Steward 2002). Powstało jako alternatywa wobec metropolii uważanych za brudne i chorobotwórcze, było miejscem ucieczki elit „do wód” po zdrowie. Gandy (2013, s. 343–350) określa takie uzdrawiające miejsca mianem „miast bakteriologicznych”, gdzie idee postępu medycznego, technologicznego, prawnego i ogólnospołecznego materializowały się pod postacią architektury, kompozycji przestrzennej

i nowego porządku społecznego. Nowoczesne oblicze Zdroju ufundowane zostało na tych właśnie wielkich opowieściach, tworzących nowe funkcje miasta i nowe role powiązanych z nim grup społecznych. Woda i rozwój infrastruktury uzdrowskiej miały tu kluczowe znaczenie, podobnie jak mechanizmy władzy oraz instytucjonalne reżimy oparte na kulturze elitarnej i biomedycznej, odbijające się w architekturze i relacjach społecznych. Miejscem, gdzie w Zdroju te dyskursy materializowały się pod postacią elitarnych praktyk i norm – jeszcze w czasach pozornie antyelitarnego PRL-u – były sanatoria, łaźienki i pijalnie. Również deptak, w Zdroju długo rządzący się pewną etykietą, był przestrzenią zarezerwowaną dla elit. Niektórzy z rozmówców ciągle pamiętali te czasy:

To były czasy takie dziwne, gdzie tu, w rejon deptaku, w ciągu dnia pracownik w stroju roboczym nie miał wstępu. To było dla gości, tu nie można było prowadzić żadnych prac od mniej więcej dziewiętej rano do osiemnastej (w. 11, mężczyzna, około 70 lat).

I podobna wypowiedź:

Mogli być tacy odźwierni czy coś, którzy ludzi źle ubranych nie wpuszczali w to ścisłe centrum tutaj – to było takie elitarne, tutaj powiedzmy. Trzeba już być ubranym było, chłop w gumiakach na przykład, nie, to nie uchodziło w tym momencie. A w ogóle chyba była taka ulica graniczna, z tego co słyszałem, nie znam dokładnie tej historii, że tam tylko do tej ulicy można było wozami podjeżdżać, wóz konny nie typu dorożką, tylko który tam dostarczał jakieś produkty (w. 14, mężczyzna, około 70 lat).

Małgorzata Łakomska wykazała, że po wojnie Zdrój utrzymał *stricte* uzdrowską funkcję, nastąpiły jednak wyraźne zmiany w strukturze osób przyjeżdżających do miasteczka. Do kontrolowanych przez państwo i rozbudowywanych sanatoriów przybywali przede wszystkim przedstawiciele klasy pracującej, choć nie tylko – w Zdroju kurację odbywali także funkcjonariusze państwa, w tym wojskowi i przedstawiciele milicji, jak również przedstawiciele szeroko rozumianej „inteligencji”. Wyburzono wiele zabytkowych („burżuazyjnych”) willi, a zastąpiła je monumentalna architektura sanatoryjna charakterystyczna dla Polski Ludowej (Cymer 2013, s. 319–323). Zdrój częściowo zatracił swoją elitarność – zapanowała w nim zideologizowana i upaństwowiona praktyka i myśl uzdrowska wpisująca się w nurt działań Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej kwestionujących pozycję przedwojennych elit. Pamięć o dawnej etykiecie tego miejsca jednakże nie umarła.

Transformacja ustrojowa przyniosła do Zdroju liczne zmiany, zarówno w relacjach społecznych, jak i w architekturze. Wraz z wycofaniem się państwa i jego instytucji z nadzoru nad zasobami uzdrowskimi w Zdroju pojawiły się kapitalistyczne modele zarządzania i przedsiębiorczości. Sanatoria, podobnie jak ośrodki hotelowe i wypoczynkowe, przeszły w prywatne ręce lub do różnych spółek funkcjonujących na zasadach rynkowych. Rozproszeniu uległ zatem monolityczny model zarządzania lokalnymi zasobami dobrami, w tym wodą, która, jak pokazały badania Moniki Di Giacomo-Dziejuch i Joanny Nasiłowskiej-Rek, z dobra wspólnego przynależącego do Zdroju i jego mieszkańców stała się zasobem sprywatyzowanym i oddanym w ręce nowych aktorów społecznych. W Zdroju pojawili się zatem nieznani wcześniej gracze,

którzy z lokalnych dóbr, w tym wody i przynależnej do niej infrastruktury, uczynili źródło zysku ekonomicznego, a nie społecznego. Przykładem może być masowy eksport butelkowanej wody leczniczej – zjawisko przez wielu naszych rozmówców krytykowane, a przez niektórych wręcz utożsamiane z zalegalizowaną grabieżą i szkodliwą eksploatacją źródeł. Źródło przyciągnęło nowych ludzi, przedstawicieli rodzącej się klasy średniej, właścicieli i przedsiębiorców inwestujących w nieruchomości – a w wymiarze lokalnym przejmujących je w niejasnych okolicznościach. Od początku swojej obecności w miasteczku patrzyli oni na wodę oraz miejscowy klimat nie jak mieszkańcy Zdroju, dla których są one symbolami, dobrem publicznym i filarami tożsamości tego miejsca, ale jak biznesmeni, dla których zdrojowe walory to towar. Trzy dekady prywatyzacji doprowadziły do erozji więzi pomiędzy lokalną infrastrukturą uzdrowską a domeną publiczną. Nie obowiązują już, jak pokazała Aleksandra Zaborowska, historyczne związki pomiędzy estetyką, lokalnymi zasobami a przestrzenią miejską. Ta bowiem została „połamana” nowymi i nierzadko kontrowersyjnymi inwestycjami, chaotycznymi sztyldami, wzmożonym ruchem samochodowym i rozwojem infrastruktury typowo turystycznej, za który odpowiadały osoby niezwiązane wcześniej z tym miejscem. Miejska sensosfera, w tym jej warstwa wizualna i akustyczna (hałas generowany przez ruch ciężarowy stał się uciążliwy), jak przekonują badania Amandy Falkowskiej, uległa więc daleko posuniętej dekompozycji, a także swoistej makdonaldyzacji. Jak powiedział jeden z naszych rozmówców: *Ja pamiętam Źródło, który był piękny. W tej chwili jest spaskudzony* (w. 12, mężczyzna, wiek nieznany).

Uważam, że w tej wypowiedzi „piękny” należy rozumieć jako przedkapitalistyczny, to jest taki, w którym państwo organizowało i dbało o lokalną przestrzeń pełniącą funkcje niemal wyłącznie uzdrowskie. Choć estetyka okresu PRL-u może budzić zastrzeżenia, jak przekonują Łakomska i Zaborowska, ciągle jednak była powiązana z historyczną funkcją miasta – gmachy w podobnym stylu wznoszono dla kuracjuszy, choć należy przyznać, że często robiono to bez poszanowania lokalnych walorów krajobrazowych i architektonicznych. Nie zmienia to jednak faktu, że w świadomości rozmówców Źródło był wówczas ciągle dumnym uzdrowskiem, a państwo dbało o to, aby funkcjonowało ono na przyzwoitym poziomie, także jeśli chodzi o ofertę kulturalną. W ogóle należy zauważyć, że organizacja oferty kulturalnej w uzdrowskich PRL-u – niekiedy stojącej na dobrym poziomie – wciąż była częścią myśli modernizacyjnej realizowanej przez państwo. Oto bowiem klasa pracująca w wolnym czasie miała szansę obcować z teatrem, muzyką i innymi sztukami. Współcześnie w Zdroju oferta kulturalna – nie licząc kilku wciąż tu obecnych cyklicznych festiwali – jest stosunkowo uboga (szczególnie poza sezonem letnim), można powiedzieć, że przeżywa kryzys. Świadczy o tym chociażby historia Orkiestry Zdrojowej grającej nieprzerwanie od międzywojnia. Współczesna orkiestra występuje w poważnie okrojonym składzie (na skutek cięć budżetowych), co ogranicza jej możliwości artystyczne. W pewnym momencie – w trakcie naszych badań – Orkiestra, na skutek konfliktu z władzami spółki zarządzającej uzdrowskiem, straciła nawet prawo do koncertowania w Pijalni Głównej. Wielu mieszkańców Zdroju odebrało to jako upadek wieloletniej tradycji uzdrowska.

W Zdroju dokonała się zatem transformacja z miasta bakteriologicznego ku miastu antybiologicznemu i kapitalistycznemu (Gandy 2013, s. 351–360), zdominowanemu przez turystykę oraz ekonomię wolnorynkową, w praktyce zmuszając mieszkańców do szeroko pojętej obsługi przyjeżdżających tu ludzi, w tym także kupujących nieruchomości. To oni bowiem – jak przekonywali rozgoryczeni rozmówcy – stają się nowymi „właścicielami” Zdroju. Zdrój cieszy się statusem uzdrowiska, co oznacza, że w mieście nie mogą rozwijać się sektory generujące lepiej płatne miejsca pracy. Mamy więc do czynienia z przestrzenią częściowo przemienioną w turystyczny i ciągle jeszcze uzdrowski „rezerwat”, wykluczający, kosztowny i aspirujący do miana elitarnego. W takiej przestrzeni ludzie spotkani w „Sofie” (ale nie tylko oni, co pokazały badania) nie potrafili się odnaleźć. Była ona dla nich obca, choć tu się wychowali, zamknięta, gdyż nie mieli wstępu na lokalne „salony”, i wreszcie niezrozumiała, gdyż brakowało im kapitału społecznego i ekonomicznego – mapy, dzięki której mogliby poruszać się w urynkwonowanej przestrzeni Zdroju. Dla nich woda, historia Zdroju, rynek turystyczny i górski klimat tworzą sieć, która ogranicza biograficzne trajektorie i zabiera możliwość wyglądania w przyszłość. Elementy te razem wzięte tworzą ucieleśnioną barierę oraz są niekiedy źródłem kontestowania lokalności i wyrażania pogardy. Rozmówcy z „Sofy” przyznali, że nie cenią – jak inni – lokalnych wód i sanatoriów, oszukiwali turystów na pieniądzach, nie żywili też sympatii do nowych mieszkańców Zdroju, którzy inwestowali („zabierali”) w nieruchomości, zmuszając rodowitych mieszkańców do emigracji lub wyprowadzania się do gorzej położonych mieszkań.

Zatem, dzięki jednemu spotkaniu oraz zmianom celu i metodologii badań, staliśmy się jako zespół badawczy, a zarazem każdy z nas z osobna, świadkami żywych podziałów społecznych, odbijających się na życiowych orientacjach mieszkańców Zdroju, ich biografiiach, a wreszcie na relacjach z miejscem zamieszkania, jego historią i lokalnymi zasobami przyrodniczymi. Nie byłoby to jednak możliwe, gdyby nie metodologiczna i metodyczna refleksyjność oraz plastyczność, leżące u podstaw współczesnej antropologii. To właśnie tę zdolność do refleksji i zmiany, a w zasadzie naturalnej „ewolucji” (antropolodzy wydają się uczuleni na ten termin, lecz ewolucja to przecież niezorientowany i nieliniowy proces zmian w czasie) terenowych orientacji badacza, traktuję jako podstawę i sedno działań jeszcze przedtekstowych. Ta plastyczność, a więc niezapisana „na sztywno” ścieżka ku zrozumieniu, zapewnia stały kontakt z rzeczywistością, a w konsekwencji z wyłaniającymi się zjawiskami i usłyszanymi historiami, którym badacz nie nadaje sztywnego statusu ontologicznego.

PODSTAWOWA OPIEKA ZDROWOTNA

Badania nad podstawową opieką zdrowotną⁷ różnią się od tych w Zdroju. Przyznaję, że są one metodologicznie bardziej usztywnione, przez co pozornie przypominają spoglądanie przez lunetę na wycinek rzeczywistości. Materiały stanowiły

⁷ Indywidualny projekt badawczy prowadzony w latach 2014–2018. Więcej o szczegółach projektu i wynikach badań zob. w Wierciński 2016; 2017; 2019; 2020.

przede wszystkim wywiady z lekarzami. Obserwacje ich pracy ograniczają się jedynie do dwóch przychodni, gdzie umożliwiono mi (za zgodą pacjentów) przyglądanie się niektórym działaniom lekarzy w gabinetach, a także dłuższe przebywanie na terenie przychodni, gdzie również prowadziłem obserwacje, choć nieuczestniczące. Przyglądałem się spontanicznym interakcjom pomiędzy lekarzami i pacjentami, czasem iskrzącym, czasem pełnym troski i uwagi. Wiele z tych interakcji wykraczało poza zmedykalizowane schematy i przypominało mi, że także w przestrzeniach przychodni toczy się życie oparte na przykład na relacjach wymiany, gdzie w obiegu były przedmioty użytkowe, jedzenie, leki, a także nieformalne usługi wytwarzające złożone interakcje społeczne.

Nieco lepiej wykorzystałem przybornik etnograficzny na spotkaniach Porozumienia Zielonogórskiego, organizacji zrzeszającej lekarzy pracodawców. Zostałem tam zaproszony przez dwójkę lekarzy, dzięki czemu mogłem przyglądać się, jak w cyklicznym „rytuale zebrania” członków tej organizacji tworzy się – przede wszystkim przez wymianę i konstruowanie treści, poglądów, wartości i doświadczeń związanych z codzienną pracą – tożsamość zawodowa lekarzy-przedsiębiorców zmagających się z postępującą biurokratyzacją ich zawodu, niekorzystnymi reformami i problemami wynikającymi z ogólnej organizacji polskiej opieki medycznej. Godlewski najpewniej nie zgodziłby się ze mną, ale obraz POZ, jaki otrzymałem po czterech latach badań, uważam w pewnym stopniu również za rezultat przedtekstowej refleksji, opartej jednak na innych przesłankach niż w Zdroju. Poprzez koncentrację na gęstym i detalicznym wymiarze badanego świata chciałem zrozumieć, jakie dominują w nim treści, praktyki i wartości. Chciałem także przez ich poznanie zrozumieć, jak mogę dostać się do interesującej mnie rzeczywistości lekarzy. Drzwi polskich placówek medycznych nie są bowiem otwarte dla etnografów chcących prowadzić tam badania. Można się o tym z łatwością przekonać, podejmując próby zbadania środowiska lekarzy – elitarnej, hermetycznej i „racjonalnej” kultury profesjonalnej (Hahn, Kleinman 1983; Rhodes 1996), w której kluczową rolę odgrywają usystematyzowane i weryfikowane fakty naukowe konstytuujące zręb wiedzy o człowieku. Osoby mające taką wiedzę, a także potrafiące dzięki swemu wykształceniu i doświadczeniu zamieniać ją w praktyczne działania – np. w leczenie lub prowadzenie badań naukowych – w tej kulturze uchodzą za swoistą elitę nie tylko społeczną, ale również intelektualną. Mowa zatem o kulturze, której „nachylenie tekstowe” jest dystynktywną cechą i wartością samą w sobie. Przekonałem się o tym w terenie, spotykając lekarzy, którzy oczekiwali ode mnie realizowania badania opartego na zestandaryzowanym oraz (ich zdaniem) „obiektywnym” kwestionariuszu i precyzyjnie opisanym aparacie teoretyczno-pojęciowym – a więc chcieli mnie oni widzieć z lunetą w ręku. Wszelkie inne – ich zdaniem nienaukowe – modele deprecjonowali, a spotkania ze mną nie traktowali jako poważnej wymiany wiedzy, myśli oraz doświadczeń. Bez odpowiedniego „nachylenia tekstowego” niezmiernie trudno było mi dostać się do kultury opartej tak wyraźnie na logicznych reżimach charakterystycznych dla nauk przyrodniczych. Kultura profesjonalna lekarzy to kultura silnie zmedykalizowana.

Moje nachylenie przejawiało się przede wszystkim w przyjętej strategii, która – powtórzę to – wynikała z uważnej analizy specyfiki badanej grupy i terenu. Analiza ta oparta była na wiedzy i doświadczeniach wyniesionych z wcześniejszych badań, a także stanowiła efekt badania pilotażowego – powiedzmy radaru, dzięki któremu ujrzałem obrys badanego świata. Przyznaję jednak, że projekt badań w POZ przypomina raczej posługiwanie się narzędziem optycznym, a nie waloryzowanym przez Godlewskiego korzystaniem z radaru. Oparty był na krótkich, ale licznych wyjazdach w teren, a same badania realizowałem wedle luźnego kwestionariusza pytań skoncentrowanych wokół kluczowych problemów. Są to kolejno: reformy w opiece medycznej, przychodnia POZ rozumiana jako przedsiębiorstwo, społeczna rola lekarzy POZ oraz doświadczenia transformacji społecznej, ekonomicznej i politycznej w opiece medycznej. Ramę dla tak zorientowanych badań, obok refleksji nad kulturą profesjonalną lekarzy, stanowią także studia nad postsocjalizmem. Myślę tu o rozpoznaniu propozycji teoretyczno-metodologicznych dla badań nad postsocjologicznymi systemami opieki medycznej (Speier, Šmídová, Wierciński 2014, s. 815–816), a także o transformacji kultury pracy w warunkach gospodarki kapitalistycznej (Dunn 2008a; 2008b). Moja uwaga koncentrowała się także na nowych tożsamościach uczestników, które bez wątplenia wykrystalizowały się w atmosferze sukcesu związanego z kulturą wolnego rynku (Vonderau 2008). Pojęciowo-teoretyczne ramy i metodologie służą mi jednak nie do umieszczenia badania w ograniczonym paradygmatycznie schemacie, a raczej jako klucz dostępu do badanego środowiska i jego kultury. Podążam zatem za myślą Michaela Herzfelda, doskonale ujętą w tych słowach:

Ja sam odniosłem wrażenie, że pożyteczne jest myślenie w kategoriach rozróżnienia pomiędzy opartymi na języku i wywiedzionymi z języka modelami znaczenia (Herzfeld 2004, s. 87).

Tylko właśnie pewien specyficzny język-tekst, za którym kryją się poddane racjonalizacji wartości i reżimy wiedzy, był dla mnie dostępny w środowisku lekarskim. Na podstawie wyników wieloletnich badań nad opieką medyczną sędzę, że ten tekst jest dla członków tej kultury podstawową osią, wokół której rodzą się ich doświadczenia i osobiste refleksje. Tekst rozumiany jako zmedykalizowane *modus operandi* był tu także punktem odniesienia, nawet gdy lekarze wychodzili poza „racjonalne” i zmedykalizowane ramy pojęciowe i przechodzili do logik nieformalnych relacji. Przejście to jest doświadczeniem wyjścia z tekstualnej przestrzeni w kierunku tej spontanicznej i przygodnej i mogę stwierdzić, że tak właśnie było interpretowane przez rozmówców – jako wycieczka na drugą stronę, jednakże ze świadomością, iż jest to wypad na marginesie ich głównej działalności. Nachyłam się więc celowo i ogłądałam w powiększeniu dostępne mi narracje i praktyki, co daje pewne wyobrażenie o lekarskim świecie, o panujących tam regułach i doświadczeniach ujętych w swoistą opowieść o medycynie, o praktyce, o wiedzy. Tekstualna wiedza to bowiem właśnie ich świat i narzędzie do jego interpretowania. Teksty i zawarta w nich wiedza pozwalają lekarzom (czasem dosłownie) operować w świecie i go aktywnie zmieniać.

Dystynktywną cechą lekarskiego świata jest jego logiczność i elitarność wyrażana przez etos kultury profesjonalnej odwołującej się do wielkich pozytywistycznych i modernistycznych opowieści „uwalniających” człowieka – dzięki sile rozumu i logice – od przygodności przyrody. Kultura biomedyczna oparta jest więc na racjonalnościach, które Eliane Riska i Aurelija Novelskaite (2011) określają mianem „logik” – przestrzeni, gdzie kształtują się środowiskowe wartości i dyskursy przekładające się na działania lekarzy. Obok logiki „nieformalnej ekonomii” i „rynku” dwie przestrzenie – „państwo” i „kultura profesjonalna” – wydają się dominować. To one bowiem nadają kulturze biomedycznej wyraźnie tekstowego charakteru, opartego na logice, wiedzy i specyficznie rozumianej racjonalności, co pozwala mi stwierdzić, iż świat lekarzy tak się ma do świata pacjentów, jak klasyczny w antropologii medycznej podział na *disease* i *illness*, gdzie pierwszy termin oddaje zmedykalizowany obraz zjawiska, a drugi opisuje przestrzeń subiektywnych doświadczeń choroby (Fabrega 1980; Fabrega, Silver 1973). Świat lekarzy wydaje się więc przede wszystkim „racjonalny” i zorganizowany wedle wartości wyniesionych jeszcze z okresu edukacji opartej na reżimie wyczerpującego uczenia się, na cyklicznych próbach wytrzymałości psychicznej (i fizycznej) oraz na logice nauk przyrodniczych. Także ich miejsca pracy – mój „teren” – nierzadko dyskryminujące ze względu na płeć lub wiek⁸, hierarchiczne oraz wymagające podejmowania szybkich i trafnych decyzji, wymuszają na lekarzach działania oparte na wyuczonych i logicznych schematach – choć nie odbywa się to bez ponoszenia kosztów osobistych:

Praca w szpitalu wyglądała koszmarnie. Na oddziale było 82 pacjentów i pacjenci leżeli też oczywiście na korytarzu. Na dyżurze, którym ja brałam z koleżanką, musiałyśmy zrobić obchód. I niech pan policzy, 82 razy 5 minut dla każdego pacjenta, ile to jest. W związku z tym przelatywaliśmy przez salę dosłownie jak śmigła (w. 5, kobieta, 45 lat).

Rozmówczyni, ze względu na trudne warunki panujące w szpitalu, zdecydowała się zmienić pracę i obecnie pracuje jako lekarz kontraktowy w kilku przychodniach POZ w Warszawie. Jednak, choć tempo pracy wydaje się wolniejsze, a poziom swobody działania wyższy niż w szpitalu, POZ nie jest wolna od zawodowych trudności, o czym przekonuje kolejna rozmówczyni:

Stres jest ogromny. Z tym, że w szpitalach te decyzje wszystkie odnośnie procesu leczenia są podejmowane w pewnych zespołach i zawsze mogą na jakimś etapie być skontrolowane przez innego kolegę czy koleżankę. No a tu jest człowiek sam odpowiedzialny za swoje decyzje i to jest na pewno stresem dużym. Jest się tylko samym w gabinecie, a trzeba jakąś decyzję podjąć. Taka jest to przede wszystkim odpowiedzialność (w. 17, kobieta, około 60 lat).

Lekarze są więc też zwykłymi ludźmi – stresują się, rządzą nimi namiętności, pasje, czasem działają niekonsekwentnie albo dają się ponieść logice „nieformalnej ekonomii” – nie chodzi tu o praktyki korupcyjne, a o mnogość interakcji pomiędzy nimi

⁸ Niektóre specjalizacje, takie jak chirurgia, ciągle zdominowane są przez mężczyzn i uważane za męskie. Najmłodszy lekarze-rezydenci także doświadczają dyskryminacji ze względu na wiek i swój status lekarzy ciągle się uczących.

a pacjentami, które nie mieszczą się w biomedycznym modelu (Farmer, Kilpatrick 2009; Kilpatrick et al. 2009). Na podstawie zebranego materiału mogę stwierdzić, że takie niemedyczne relacje w medycznym świecie nie są rzadkością, choć należy podkreślić, iż częściej dostrzegałem je w niewielkich przychodniach zlokalizowanych w obszarach wiejskich lub małomiasteczkowych. Gabinety POZ przejęły tam społeczną rolę dawnych przychodni rejonowych i pełnią funkcję poradni nie tylko medycznych, ale też „osobistych”. W wielkomiejskim środowisku pogłębione relacje pomiędzy lekarzami i pacjentami były raczej rzadkością. Rotacja pacjentów przemieszczających się między prywatną opieką a tą zapewnianą przez państwo, a także mobilność lekarzy, który niechętnie decydowali się na pracę w jednym miejscu (ze względów ekonomicznych i tożsamościowych – wybór miejsca pracy utożsamiano z wolnością zawodową), powodowały, że obserwowane relacje przypominały te oparte na niemalże klienckiej regule – jest zapotrzebowanie, a więc jest i instytucjonalnie rozumiane „świadczenie”.

Zatem obraz przestrzeni zawodowej lekarzy jawi mi się tak: jest pozornie spójny, unaukowany, brakuje w nim miejsca na nielogiczność i przygodność, brak mu też cech żywej kultury. Jest na swój sposób sztuczny. Za taki stan odpowiada jego silnie tekstowy charakter, a także nabywane przez medyków wyobrażenia i definicje na temat profesjonalności, autorytetu i elitarności tego zawodu (Carrese, Marshall 2000). Lekarze są przede wszystkim działającymi „umysłami”, ich niepewności, cielesność oraz emocjonalność, zgodnie z profesjonalnym kanonem, muszą zostać stłumione i usunięte z życia zawodowego. Słyszałem jednak, że zdarzały się rozmówcom chwile zawahania lub też potrzeby zasięgnięcia porady u kolegi/koleżanki. Nie były one jednak przesadnie eksponowane, choć nie mogę także jednoznacznie stwierdzić, że lekarze ukrywali swoje słabości. Być może wynika to z tego, iż POZ, ze względu na wyraźniejsze i długotrwałe zanurzenie w społeczności lokalnej i jej sprawach, rządzi się bardziej – można powiedzieć – miękkimi, to jest „ludzkimi” prawami. Jest to szczególnie widoczne, gdy porówna się podstawową opiekę, która w założeniu ma pewien rodzaj prospołecznej misji (stała opieka, pogłębiona znajomość, pogłębiony i rozciągnięty w czasie kontakt z pacjentami, a nierzadko też z ich zapleczem społecznym – z rodziną, sąsiedztwem itp.) do sektora opieki opartej niemal wyłącznie na zasadach charakterystycznych dla „twardej” i silnie redukcjonistycznej EBM (*evidence based medicine*), odwołującej się do jedynie naukowo potwierdzonej wiedzy przekształcanej na kliniczną praktykę (Sackett 1997, s. 3).

Wpływ na postawy lekarzy wywierają również nadrzędne wobec nich instytucje państwowe, które regulują – przez ustawy, kontrakty oraz inne dokumenty – kto może być lekarzem, w jakim zakresie może działać i jaką ponosi odpowiedzialność. Etos i wartości lekarzy kształtują także instytucje działające w obrębie kultury biomedycznej, takie jak akademia, kolegia i gremia zrzeszające autorytety (Good 1994). Posługują się one nierzadko totalizującymi opowieściami o misji i celu medycyny w odkrywaniu zobiektywizowanej „prawdy”. Takie opowieści słyszałem między innymi podczas różnych zgromadzeń lekarzy (konferencji, sympozjów itp.), ale również podczas zebrań Porozumienia Zielonogórskiego, także przeciw instytucji politycznej, od początku swojego istnienia zanurzonej w *stricte* wolnorynkowym środowisku społecznym.

Zatem dyskurs aparatu instytucjonalno-administracyjnego, obok wewnątrzśrodowiskowego etosu i logiki nauk przyrodniczych, to najważniejsze tekstowe „zapory”, przez które musi przedrzeć się / które musi zrozumieć etnograf, by dostać się do świata lekarskiego. A ten, po wielu latach badań, choć pozornie uregulowany, jawi mi się jako pełen napięć wynikających z kolizji pomiędzy poszczególnymi „logikami” niemożliwymi do zespolenia w konsekwentną całość. Lekarzom, szczególnie w prospołecznej POZ, gdzie ideą i wartością jest poznanie pacjenta oraz współpraca z nim rozłożona w czasie, trudno zaakceptować instytucjonalne reżimy oraz zakresy dostępnych procedur medycznych, zawężane w kontraktach podpisywanych z Narodowym Funduszem Zdrowia⁹. Trudno im także pogodzić prospołeczną misję wpisana w ideę podstawowej opieki zdrowotnej z rynkowym charakterem prowadzenia przychodni, które, jak określiła jedna z rozmówczyń, są „przedsiębiorstwem, społecznym, ale jednak przedsiębiorstwem”. Lekarzy POZ, obok profesjonalnej logiki, charakteryzuje zatem także doza osobistej i środowiskowej niepewności wynikającej z konieczności odgrywania wielu niespójnych ról. Jak bowiem pogodzić pracę lekarza z działaniem na rzecz społeczności lokalnej, profilaktykę wymagającą czasu i uwagi oraz uważne śledzenie losów pacjentów, ze sztywnymi zapisami w kontrakcie z NFZ? Lekarze zadają sobie pytania o to, jak radzić sobie z instytucjonalnymi rygorami, za złamanie których grożą kary pieniężne, jak postępować z opresyjną biurokracją i jak wykonywać obowiązki, bilansując przy tym wydatki i przychody swoich firm-przychodni?

Te pytania oraz wynikające z nich niespójności i obawy były czytelne w dostępnych narracjach, które postrzegam jako zniekształcone, lecz ciągle refleksyjne sprawozdania z żywych doświadczeń (Garro 2000). Są one ułożone wedle lokalnego kanonu, który, choć między wierszami traktuje o żywym doświadczeniu i pojawiających się w nich nieciągłościach, ciągle jest profesjonalny i silnie zmedykalizowany. Choć próby odczytania go kierują mnie wyraźnie ku szkole semiotycznej, rozpoznanie zawartych w nim znaczeń było możliwe – jak sądzę – dzięki zastosowaniu specyficznie pojętej idei etnografii przedtekstowej. Mowa tu przede wszystkim o rekonstruowaniu ścieżki etnograficznego poznania poprzez intensywną analizę notatek oraz innych ucieleśnionych wrażeń i doświadczeń terenowych. Myślę tu także o stałym i uważnym przyglądaniu się terenowi i panującym w nim warunkom. Podjąłem aktywną – radarową – próbę podążania za terenem, za wskazówkami, które płynęły do mnie ze strony środowiska lekarskiego, za kolejno rozpoznawanymi cechami kultury tego środowiska, które – nim jeszcze zamieniłem obserwacje w jakąś formę tekstu – uznałem za obrys zjawisk kluczowych dla mojego dociekania. Te praktyki badawcze, balansujące między interpretacją a próbą głębszego udziału w rzeczywistości, można uznać za jeszcze wolne od tekstualizacji. Jednakże, bez usztywniającej konkretyzacji projektu (nie zakładam przy tym, że etnografia przedtekstowa jest niekonkretna) i ujęciu go w paradygmatyczne ramy metodologiczno-teoretyczne (które zawężają obraz

⁹ Kontrakt precyzyjnie reguluje, jakie świadczenia płatnik (NFZ) zamawia i za jakie płaci. Nieprzestrzeżenie zapisów kontraktu grozi karą finansową lub nawet jego zerwaniem.

widzenia), jego realizacja byłaby niemożliwa. Takie warunki bowiem narzucił mi sam teren i spotkani w nim ludzie, tego wymagała ode mnie zastana kultura lekarska, to pokazał mi radar raportujący o istnieniu lokalnych i specyficznych dla praktyki medycznej fenomenów kulturowych.

KONKLUZJA

Etnografia przedtekstowa to wymagająca propozycja metodologiczna. Postrzegam ją jako apel i wyzwanie dla współczesnej humanistyki, jako projekt łączący tradycje etnografii semiotycznej, a następnie refleksyjnej z badaniami zainspirowanymi przełomem fenomenologicznym i teorią ugruntowaną. Jest więc taka etnografia punktem spotkania trzech nauk – antropologii, filozofii i socjologii. Jej podstawy nie są we współczesnej antropologii przełomowe, choć ich zastosowanie w ramach zwartej propozycji przenosi debatę metodologiczną na kolejny poziom. Etnografia przedtekstowa odkrywa przed badaczami pomijane fragmenty żywej rzeczywistości społecznej, dopełnia obrazy badanych kultur, wreszcie pozwala badać i widzieć inaczej, głębiej oraz bardziej cielesnie. Jest więc nie tylko wyzwaniem *stricte* intelektualnym – wymaga także od badacza cielesnego i zmysłowego zaangażowania. Ciało jest przecież barierą ochroną – nie tylko przed światem fizyczno-biologicznym, ale również obcym kulturowo. Cieleśne reakcje, takie jak spięcie i odczuwana niechęć sensoryczno-mięśniowa, towarzyszą też badaczom w terenie. Etnografia przedtekstowa uświadamia jednak, że takie cielesne zjawiska są nie tylko obecne, ale również możliwe do refleksyjnego autopoznania, zawieszenia, a wreszcie przełożenia na praktykę badawczą. W tym właśnie upatruję fenomenologicznych korzeni etnografii przedtekstowej, tutaj widzę miejsce na ujęcie własnego świata w nawias. Wierzę, że do takiego właśnie procesu doszło w „Sofie”, a także już później, podczas analizy doświadczeń i prób zrozumienia, co jako zespół i jako poszczególni badacze ujrzelśmy i czego tam doświadczyliśmy – razem, ale też osobno. Droga członków zespołu pracującego w Zdroju do wiedzy, okraszona doznaniem napięcia oraz porzuceniem pierwotnego planu badań, odpowiada również na pytanie postawione przez Tima Ingolda (2014, s. 384–385) – gdzie powstaje i gdzie jest praktykowana etnografia? Czy również podczas zajęć ze studentami, czy tylko w terenie? Bez wątplenia nasza droga etnograficznego poznania zaczęła się w Zdroju, lecz wcale tam się nie skończyła. Sądzę że rozpoznane fakty etnograficzne narodziły się przede wszystkim w ramach intensywnej i długotrwałej wymiany doświadczeń i myśli już po powrocie z terenu. A to przecież, jak zauważa Rakowski (2018, s. 18), jest dystynktywną cechą podejścia przedtekstowego, choć w moim odczuciu ogólnie typowego także dla innych szkół etnograficznych (np. dla szkoły semiotycznej), gdzie pobyt w terenie to tylko jeden z etapów budowania wiedzy.

Etnografia przedtekstowa jest zatem szczególną formą uświadomienia nieujętego jeszcze w rygorystyczne ramy, a jednak prowadzącego do naukowego poznania. To uświadomienie może przybierać formy ucieleśnione, gdy badacz zdaje sobie sprawę

z cielesności i potrafi ją wykorzystać do pracy w terenie, ale również „paradygmatyczne”, gdzie antropolog, dzięki uważnemu oglądowi detalu, nabywa świadomości pojęciowej o badanym świecie. Słowem – uświadamia sobie, jak ten świat mu się jawi i jak można w tym świecie nawigować.

Etnografia przedtekstowa, idąc za myślą Godlewskiego, dzięki „perspektywie radaru” pozwala widzieć więcej, nie zawęża – jak luneta – obrazu badanej rzeczywistości i jest otwarta na zróżnicowane komunikaty spływające ze świata do badacza. Jednak radar odsłania tylko obrys rzeczywistości, nie precyzuje jej cech i charakterystyk, wskazuje jedynie położenie lub uwidacznia ruch obiektu. A przecież o sile etnografii świadczy zdolność dostrzegania oraz rozumienia lokalnych i gęstych „faktów” o ludzkich życiach i światach. Dlatego zaproponowałem, aby strategię lunety i radaru zastąpić po prostu generalną uwagą o sednie etnografii, którą Hastrup (2004) uważa za robioną tak, jak trzeba: etnografia to przede wszystkim stały kontakt z rzeczywistością, wolny od konieczności wybierania między tylko dwiema alternatywami. Taka orientacja to zdolność do metodologicznego balansu, do stałej i uważnej refleksji na temat terenu, ludzi i naszej pozycji w tej złożonej sieci relacji i zależności. Za jej pomocą można poszukiwać intersubiektywnej przestrzeni spotkania między nami a ludźmi, których chcemy zrozumieć. W tej właśnie przestrzeni toczą się badania etnograficzne, rodzą etnograficzne fakty i doświadczenia, powstaje rys jeszcze niespisanego, żywego i ucieleśnionego *episteme*.

Wracam więc do punktu wyjścia – do głębokiej redefinicji pojęcia terenu, który, tak jak doświadczenie przedtekstowe, jest otwarty i stale konstruowany. Sądzę, że te dwie sprawy – dynamicznie pojmowany teren i etnografia przedtekstowa – stanowią element tej samej myśli dekonstruującej paradygmat etnograficzny. W tym więc sensie etnografia przedtekstowa jest apelem o powrót do źródeł myśli refleksyjnej i krytycznej, apelem, który przypomina, że nie istnieje inny przepis na etnografię poza tym, że należy otwarcie i refleksyjnie podążać za terenem, jego specyfiką i żyjącymi tam ludźmi, przy jednoczesnym uznaniu, że to nieprzeźroczysty badacz – w tym także jego cielesność i wielozmysłowość – jest źródłem i narzędziem poznania antropologicznego.

LITERATURA

- Blackbourn David 2002, *Fashionable Spa Towns in Nineteenth-Century Europe*, [w:] S. Anderson, B. Tabb (red.), *Water, Leisure & Culture*, Berg, Oxford, New York, s. 9–22.
- Carrese Joseph, Marshall Patricia A. 2000, *Teaching Anthropology in the Medical Curriculum*, *The American Journal of Medical Sciences*, nr 319(5), s. 297–305.
- Clifford James 2000, *Kłopoty z kulturą. Dwudziestowieczna etnografia, literatura i sztuka*, tłum. E. Dzurak, J. Iracka, E. Klekot, M. Krupa, S. Sikora, M. Sznajderman, Wydawnictwo KR, Warszawa.
- Cymer Anna 2013, *Piramidy w polskich górach*, [w:] J. Kusiak, B. Świętkowska (red.), *Miasto-Zdrój. Architektura i programowanie zmysłów*, Fundacja Bęc Zmiana, Warszawa, s. 319–323.
- Dunn Elizabeth C. 2008a, *Prywatyzując Polskę. O bobofrutach, wielkim biznesie i restrukturyzacji pracy*, tłum. P. Sadura, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa.

- Dunn Elizabeth C. 2008b, Subjectivity after Socialism: An Invitation to Theory Building in Anthropology, [w:] I. Schröder, A. Vonderau (red.), *Changing Economies and Changing Identities in Postsocialist Eastern Europe*, LIT Verlag, Berlin, s. 225–235.
- Fabrega Horacio 1980, *Disease and Social Behavior: An Interdisciplinary Perspective*, The MIT Press, Cambridge.
- Fabrega Horacio, Silver Daniel B. 1973, *Illness and Shamanistic Curing in Zinacantan. An Ethnomedical Analysis*, Stanford University Press, Stanford.
- Farmer Jane, Kilpatrick Sue 2009, Are Rural Health Professionals also Social Entrepreneurs?, *Social Science & Medicine*, nr 69(11), s. 1651–1658.
- Frank Arthur 1995, *The Wounded Storyteller. Body, Illness and Ethics*, University of Chicago Press, Chicago.
- Gandy Matthew 2013, O „miejskim metabolizmie” na nowo. Woda, przestrzeń i nowoczesne miasto, [w:] J. Kusiak, B. Świątkowska (red.), *Miasto-Zdrój. Architektura i programowanie zmysłów*, Fundacja Bęc Zmiana, Warszawa, s. 339–362.
- Garro Linda 2000, Cultural Knowledge as Resource in Illness Narratives: Remembering through Accounts of Illness, [w:] Ch. Mattingly, L.C. Garro (red.), *Narrative and the Cultural Construction of Illness and Healing*, University of California Press, Berkeley–Los Angeles–London, s. 70–87.
- Geertz Clifford 2005a, Opis gęsty: w poszukiwaniu interpretatywnej teorii kultury, [w:] tegoż, *Interpretacja kultur. Wybrane eseje*, tłum. M.M. Piechaczek, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2005, s. 35–58.
- Geertz Clifford 2005b, Głęboka gra: walki kogutów na Bali, [w:] tegoż, *Interpretacja kultur. Wybrane eseje*, tłum. M.M. Piechaczek, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2005, s. 461–510.
- Godlewski Grzegorz 2016, *Luneta i radar. Szkice z antropologicznej teorii kultury*, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa.
- Godlewski Grzegorz 2018, Poza nachylenie tekstowe, w stronę doświadczenia przedtekstowego. Wskazówki terapeutyczne, *Teksty Drugie*, nr 1, s. 61–78.
- Good Byron J. 1994, *Medicine, Rationality and Experience. An Anthropological Perspective*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Hahn Robert, Kleinman Arthur 1983, Biomedical Practice and Anthropological Theory: Frameworks and Directions, *Annual Review of Anthropology*, nr 12, s. 305–333.
- Hastrup Kirsten 2004, Getting it Right. Knowledge and Evidence in Anthropology, *Anthropological Theory*, nr 4(4), s. 455–472.
- Hastrup Kirsten 2018, Muscular Consciousness. Knowledge-making in an Arctic Environment, [w:] T. Rakowski, H. Patzer (red.), *Pre-Textual Ethnographies. Challenging the Phenomenological Level of Anthropological Knowledge-Making*, Sean Kingston Publishing, Canon Pyon, s. 116–137.
- Herzfeld Michael 1987, *Anthropology through the Looking-Glass. Critical Ethnography in the Margins of Europe*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Herzfeld Michael 2004, *Antropologia. Praktykowanie teorii w kulturze i społeczeństwie*, tłum. M. Piechaczek, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków.
- Ingold Tim 2014, That’s Enough about Ethnography!, *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, nr 4(1), s. 383–395.
- Kairiski Mariusz, Buliński Tarzycjusz 2013, Pytanie o teren w antropologii, [w:] M. Kairiski, T. Buliński (red.), *Teren w antropologii. Praktyka badawcza we współczesnej antropologii*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań, s. 9–26.
- Kilpatrick Sue et al. 2009, Boundary Crossers, Communities, and Health: Exploring the Role of Rural Health Professionals, *Health & Place*, nr 15(1), s. 284–290.

- Kulak Teresa, Czaplinski Mariusz 1992, Zakopane i Krynica – życie kulturalne dwu polskich stacji klimatycznych na przełomie wieków. Próba porównania, *Śląski Kwartalnik Historyczny Sobótka*, t. 47, s. 279–290.
- Nycz Ryszard 2018, Odkrywanie zmysłu udziału, *Teksty Drugie*, nr 1, s. 7–15.
- Rakowski Tomasz 2018, Etnografia przedtekstowa. Fenomenologiczne korzenie interpretacji antropologicznej, *Teksty Drugie*, nr 1, s. 16–39.
- Rakowski Tomasz, Patzer Helena 2018, Pre-textual Ethnography and the Challenge of Phenomenological Knowledge-making, [w:] T. Rakowski, H. Patzer (red.), *Pre-Textual Ethnographies. Challenging the Phenomenological Level of Anthropological Knowledge-Making*, Sean Kingston Publishing, Canon Pyon, s. 1–24.
- Rhodes Lorna A. 1996, Studying Biomedicine as a Cultural System, [w:] C.F. Sargent, T.M. Johnson (red.), *Medical Anthropology: A Handbook of Theory and Method. Revised Edition*, Greenwood PG, London, s. 165–180.
- Riska Elianne, Novelsaite Aurelija 2011, Professionalism and Medical Work in a Post-Soviet Society: Between Four Logics, *Anthropology of East Europe Review*, nr 29(1), s. 82–93.
- Sackett David L. 1997, Evidence Based Medicine, *Seminars in Perinatology*, nr 21(1), s. 3–5.
- Sennett Richard 2015, *Ciało i kamień. Człowiek i miasto w cywilizacji Zachodu*, tłum. M. Konikowska, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa.
- Speier Amy 2011, Health Tourism in a Czech Health Spa, *Anthropology & Medicine*, nr 18(1), s. 55–66.
- Speier Amy, Šmídová Iva, Wierciński Hubert 2014, Health and Medicine: Post-socialist Perspectives, *Czech Sociological Review*, nr 50(6), s. 815–820.
- Steward Jill 2002, The Culture of the Water Cure in Nineteenth-Century Austria, [w:] S. Anderson, B. Tabb (red.), *Water, Leisure & Culture*, Berg, Oxford, New York, s. 23–36.
- Szmitkowska Agata 2018, Architektura pracowniczych ośrodków wczasowych w Polsce. Zarys problematyki, *Architectus*, nr 3(55), s. 83–100.
- Turner Victor 1986, *The Anthropology of Performance*, Performing Arts Journal Publications, New York.
- Vonderau Asta 2008, Models of Success in the Free Market: Transformations of the Individual Self-Representations of the Lithuanian Economic Elite, [w:] I. Schröder, A. Vonderau (red.), *Changing Economies and Changing Identities in Postsocialist Eastern Europe*, LIT Verlag, Berlin, s. 111–128.
- Weisz George 2011, Afterword. Historical Reflections on Medical Travel, *Anthropology & Medicine*, nr 18(1), s. 137–144.
- Węcławowicz-Bilska Elżbieta 2013, Mieszkać w uzdrowisku, [w:] J. Kusiak, B. Świątkowska (red.), *Miasto-Zdrój. Architektura i programowanie zmysłów*, Fundacja Bęc Zmiana, Warszawa, s. 303–306.
- Wiśniewski Michał 2013, Architektura uzdrowisk Beskidu Sądeckiego, [w:] A. Szczerki (red.), *Modernizmy. Architektura nowoczesności w II Rzeczypospolitej*, t. 1, Dodo Editor, Muzeum Śląskie, Kraków, s. 311–338.
- Wierciński Hubert 2016, Etnograf w szpitalu. Uwagi na temat kłopotów z biomedycyną, *Zeszyty Etnologii Wrocławskiej*, nr 2(25), s. 71–92.
- Wierciński Hubert 2017, „Children of the Transformation” – An Ethnography of Healthcare Reform and Polish Primary Care, *Zeitschrift für Ethnologie*, nr 142(1), s. 23–48.
- Wierciński Hubert 2019, Are Polish Primary Care Practitioners Social Entrepreneurs?, *Ethnologia Polona*, nr 40, s. 169–186.
- Wierciński Hubert 2020, Who are the „Expanded Doctors”? The Ethnography of Professional Self-Identifications in Polish Primary Care, *Český Lid*, nr 1(107), s. 23–49.

HUBERT WIERCIŃSKI

A TELESCOPE, RADAR OR MAGNIFIER? POSSIBILITIES
FOR PRE-TEXTUAL ETHNOGRAPHY IN HEALTHCARE RESEARCH

Keywords: pre-textual ethnography, medical anthropology, methodology, Poland

In the article I explore the concept of “pre-textual” ethnography. While seeking possibilities for its application, I analyse potential limitations of the latter. I use my own research experiences from Zdrój and Podstawowa Opieka Zdrowotna (POZ, Basic Healthcare). I consider these projects as embedded in two contrasting methodological traditions spanned between post-semiotic analyses and phenomenologically influenced anthropology. I argue, that the choice of methodological orientation should be preceded by careful analyses of the fieldwork characteristics. I consider this scrutiny as reflexive, magnifying and open for various stimuli coming to researcher from the investigated world, and thus, as a main pre-textual tool in current anthropology.

H.W.

Dane Autora:
Dr Hubert Wierciński
Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej UW
Żurawia 4, 00-503 Warszawa
E-mail: hubertwier@gmail.com
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9535-4180>

JUSTYNA STRACZUK

Institute of Philosophy and Sociology, Polish Academy of Sciences, Warsaw

“I STILL REMEMBER THIS TASTE”. SENSES AND EMOTIONS IN PERCEIVING CULTURAL CHANGE

In this article I deal with the memory of taste as it is expressed in personal narratives about the past by various generations of people living in Poland. Memory studies typically pay little attention to the role of the senses. This is partially due to the belief that the senses are too intimate and elusive to become a research area. Nevertheless, although sensory impressions are a very fleeting experience, at the same time they make memories tangible and expressive. By analyzing statements about remembered foods and foodways from the past, I want to find out what role the senses, especially the sense of taste, play in the process of remembering and what makes them such suggestive and powerful tools in illustrating the past. I would also like to look at how the memory of sensory experiences is subject to certain norms of remembering and evaluating social changes, and how it expresses attitudes towards the present.

BACKGROUND

In his seminal work, Halbwachs (1980) argued that individual memory is created in a specific social environment whose ways of perceiving and understanding the world we always refer to when we think of our experience. When recollecting the past, an individual – he wrote – always adopts the view point of his or her group (Halbwachs 1980, 23). On the other hand, group memory exists only insofar as it crystallizes in the individual memory of its members. Halbwachs’s successors demarcate these two registers of community remembrance differently – on an individual and collective level – pointing to distinct modes of recollecting, recording, and storing. For example, Jan Assmann makes a distinction between *cultural memory* – deliberately shaped by collective entities, institutionalized, conveying a formalized body of information expressed in fixed and entrenched forms, and *communicative memory* – which occurs spontaneously as a result of daily interactions between people, and which refers to a past bounded by the lives of the people remembering it. That same event – Assmann writes – may become an object of both cultural and communicative memory, but the mode and outcomes of remembering will be different in each case (Assmann, 2008, 109–118). On the other hand, Jeffrey Olick differentiates between

collective memory, existing as a set of symbols, media, institutions, and social practices used in building and representing the common past, and *collected memory*, which develops individually thanks to the culture-specific patterns and norms absorbed by an individual in the course of their socialization. Insofar as the level of collective memory – he writes – serves to develop so-called grand narratives, which are the building blocks of collective identities, the level of collected memory, more spontaneous and built on small narratives, acts as counterweight to the official, institutionalized type of memory (Olick 1999, 333–348).

When thinking about social contexts of individual memory, researchers tend to overlook the individual human body. In works analyzing how the social aspects merge with the individual ones in the process of remembering, they mainly refer to cognitive memory, which is expressed in narratives, recorded or preserved in the form of artifacts (Assmann 2008; Olick 1999). However, there exists yet another register of social memory, which nevertheless rarely becomes a subject of memory studies. It is this type of memory: nondeclarative, habitual, conveyed by the human body and rarely expressed in narrative forms – that Paul Connerton (1989) writes about in his seminal work *How Societies Remember*. This kind of memory is articulated through repetitive, routinized bodily practices, specific gestures, postures, and techniques. Habitual memory is simply what is being embodied, occurring, and arising from the repetitiveness of the specific bodily practices one adopts in the process of functioning in the cultural and social world. As Connerton writes: “In the habitual memory the past is, as it were, sedimented in the body” (1989, p. 72), unmediated by mental representations. The social character of such memory lies, above all, in the social formatting of the subject who keeps it.

Connerton distinguishes between two types of commemorative practices: the practices of recording and preserving memory in tangible forms, and the practices of embodiment. It is the latter that draws his closest attention. He describes ceremonies, characteristics, and techniques involving the body as a specific means of recreating the past. Referring to, among others, Elias, he shows how embodiment practices become a record of a historical process by which social rules, norms, and standards of behavior are internalized. Through daily, mostly non-reflective practices, the body tunes into the socially adopted ways of handling it. It also adopts characteristics specific to a given group. “A predisposition formed through the frequent repetition of a number of specific acts” – states Connerton – “is an intimate and fundamental part of ourselves” (1989, p. 94). Such a deep level of internalization also refers to physical sensations. Our notions of what we like and feel, what we find pleasant or abhorrent, also have a social character as they result from social learning. Connerton writes in this context about Bourdieu’s concept of habitus, understood as enduring dispositions of the body attained in the process of socialization, existing outside the realm of introspection or conscious control. Bourdieu (1984) asserted that socially developed and reinforced bodily practices shape not just our behavior, but also our sensory predilections and perceptions. Through analyzing the peculiar interplay between the seemingly inborn character of sensory sensitivity and its inherently

social origin, he shows how it serves to naturalize and validate social hierarchies and the consequent inequalities.

This deep level of the embodiment of cultural norms, values, and hierarchies is of particular interest to researchers in the field of the anthropology of the senses. They oppose the widely held conviction that sensory experiences predate culture. Sensations, they assert, are not only bodily, but also cultural acts, and the senses themselves are imbued with cultural meanings. In their studies exploring various cultural and historical contexts, Constance Classen (1999, 2010) and David Howes (2010, 2013) demonstrate the key role culture plays in shaping our sensations and delineating their interpretive boundaries, norms, and patterns. Merely through distinguishing some senses and sedating others, and through establishing their hierarchies, culture develops a range of sensory registers that arrange themselves into *sensoria*, perceptual apparatus, ways of sensing, through which the members of a given society make sense of the world. These sensory patterns are historical and political formations. As such, the senses play an important normative role, acting as a channel for transmitting cultural values and as an effective tool for establishing social relations. Senses are thus not only culturally and socially shaped, as they are also far from being semantically neutral. Michael Herzfeld (2011), describing how bodily sensations and cultural values interrelate in various ways, suggests that not only the diversity of such interdependencies be studied, but also their consequences for the wide range of relations and social acts.

One of the possible areas of research is the issue of memory and the role the senses play in its recalling. In his book about the historical memory of inhabitants of a Cretan town, Herzfeld (1991) indicates that senses have a specific evocative function in recalling the past. Describing the 'smellscape' of the town, which included local stories, as well as individual recollections, he highlighted the role these sensory experiences played in creating strong emotional associations between the past and the present. Similarly, Nadia Seremataki (1993), writes of the distinctly evocative and nostalgic dimension of sensory memory. In her essay on longing for the flavour of a forgotten variety of peach once cultivated in her native Greece, the author shows how taste becomes a personal narrative about change, a tale of a lost world and an unintentional judgement about the present, which no longer tastes like before. Tracing the relationships between memory, senses, materiality, and local epistemologies, Seremataki notices that the sensory transformations are usually imperceptible on the daily life level, and only through their recollection it is possible to grasp the past with such distinctly affective power.

This peculiar affective function of the senses, when it comes to remembering, is also a subject pursued by psychologists, who, armed with knowledge from the field of neurology, explain the strong relationship between memory, senses, and emotions, by how closely together the organs responsible for these functions are located in the human brain. In recalling memories, a unique emotional power is attributed to the senses of smell and taste, due to the fact that compared with other senses, these senses are localized in closer proximity to the amygdala, which plays a key role in

processing emotions. Because of this proximity, neuron connections are shorter and therefore able to trigger emotional reactions much faster and more easily than in case of senses of sight, hearing, and touch (van Campen 2014). Notwithstanding the fact that psychologists tend to separate memory processes from their social and cultural context, the works of Jeffrey Prager (1998) are worthy of note. He argues that the process of reclaiming the past is equally controlled by two factors: the embodiedness of this process through emotions and senses and its embeddedness in the social context. The past becomes recorded in bodily sensations and emotions, and the deeper the recollection is embodied, the stronger its subjective meaning and the bigger its potential for social sharing and its resistance to change.

On the other hand, David Sutton, the author of *Remembrance of Repast* (2001), believes that the peculiar power to remember inherent in our senses arises from the process of synesthesia, of stimulating and merging various sensory registers: taste, smell, sight, touch, and hearing. Taste and smell belong to the most ephemeral, but also the most emotive and nostalgic feelings. Because these sensations are ephemeral and difficult to verbalize, in our memories they usually evoke everything that surrounded them, that became linked to them metonymically: space, time, objects, persons, situations, and moods. As Sutton (2010) writes – sensations always get crossed with the particular social and cultural context, thereby becoming virtual archetypal symbols.

John Holtzman (2006) presents yet another argument about the power of taste memory in his article *Food and Memory*. He argues that the peculiarly symbolic power of food in relation to remembering arises from its dual character: food relates directly to our materiality, but at the same time is an integral part of our social relations. Therefore, food is located at the juncture of the individual and social, the intimate and public, and the biological and cultural. Holtzman points out to several social spheres where this capacity of food to attain symbolic meaning becomes particularly salient. These spheres include various forms of group identity practised through eating: “traditional”, “ethnic” or “national” dishes. These practices strengthen the sense of not only spiritual, but also material and bodily collectiveness. The memory of taste and its affective connotations are also frequently analyzed in situations of migration, such as the Greek diaspora in the USA described by David Sutton (2001), who demonstrates how people experience a fragmentation of their lives, because they lack access to a complete sensory world of their country of origin. Food memories then become a way to recall that past, and an effort to revive them in the new material environment. This “gustatory nostalgia” – as Holtzman calls it – may also refer to times and places never experienced, becoming a handy tool for invented traditions or fictional identities (Holtzman 2006, p. 368).

In all of the above mentioned studies on the role of the senses in the process of remembering it follows that the special evocative quality of the sensory memory arises from its affectiveness, and from being easily connected with the social context. I would thus like to turn now to the specific historical and cultural context of post-war taste memories in order to analyze how they are individually and collectively shaped by different representatives of Poland’s people.

THE RESEARCH MATERIAL AND METHODS

The research material is comprised of in-depth interviews conducted in 2014 with 67 people living in Poland who exhibit diverse socio-demographic characteristics in terms of age, sex, place of residence, and education. The selection of the respondents was purposive, i.e., we tried to form a similar sample to the representative one used in the survey research that entailed the first stage of the series of projects on food and foodways in Poland¹. The interviews lasted from 1 to 3 hours and focused on eating issues, pertaining to shopping, dietary preferences, daily practices, changing eating habits, attitudes toward traditional and "new" cuisine, diets, healthy eating, and moral aspects of eating². In this article I analyze only part of the material pertaining to taste and the senses, memories and emotions.

As researchers, we do not have access to the embodied sensory experience of our interlocutors and their habitual memory. We can only reach them in a way mediated by narratives that are already cognitively developed. The sensory experience is already verbalized, systematized, and, to a significant degree, disembodied, becoming an object of thought, interpretation, and intersubjective exchange. However, the variety of experiences that emerge from these narratives reveal various modes of sensory remembrance with its significant emotional charge, and expose the social and cultural role of the senses in the process of recollecting the past.

BIOGRAPHICAL MEMORY OF FOOD EVENTS

In all the conversations about the memories of tastes, the respondents attached the strongest emotions to their childhood recollections. Often, despite the fact that many years have passed since the actual experiences, these memories are clear and vivid. The memory of the oldest generation of respondents, born before World War II, reaches beyond the period of socialism to the occupation of Poland by Nazi Germany. The perspective of this wartime generation is often charged with the memory of hardship, deprivation, as well as frequent hunger. A retired teacher, reminiscing on his forced labour in Nazi Germany, says:

I harrowed (the field) with one horse when I was a 12- or 13-year-old lad. I harrowed, and far beyond the village there were large fields, close to the sugar refinery, about 6 km from the place where I lived. [...] And we had a break for some breakfast. The Germans were eating, but I had no food so I just sat there. And one German brought me..., even now I find it hard to talk about this... [very emotional, teary] some bread with an egg. The egg, hard boiled and placed together [with bread]. So this taste

¹ The interviews were conducted as a qualitative part of the research project *Patterns of Eating and Social Structure*, directed by Henryk Domański, whose main part focused on quantitative research of the representative sample of 2000 inhabitants of Poland. The project was carried out in 2012–2016 with funding from the National Centre for the Sciences (2011/03/B/HS6/03983).

² Interviews were recorded and then verbatim transcribed. I used Maxqda software to code the data and to facilitate further analysis.

I still (remember) today... [emphasis mine] I often went hungry, they would be eating and I would be walking behind that horse. I could barely walk, but I did. [1/M/1945/S/M]³

The taste of an egg sandwich is metonymically connected with the entire context of war misery that the young man had to endure, being separated from his family, working beyond his strength and being underfed and lonely. The emotional gravity of this recollection, which produces deep feelings and tears 70 years after the experience took place, makes it especially compelling. This event is significant to the respondent's identity, as it permeates his vision of self and his relationship with the world ("people differ", "I have never made a fuss" – he says in the latter part of his account). These memories show how clearly sensory experience from distant childhood can be evoked, as long as it is emotionally charged and has a significant meaning for the individual story. This enduring and embodied memory of taste is accompanied by detailed recollection of the actual topography and circumstances. The image from the past is clear, and the old experience, through its physical repeatedness ("this taste until today") is still, to a certain extent, present.

Memories of much younger people involving food flavours from childhood years are often equally strong and emotionally laden. A 30 year-old electrician, who served a prison sentence, and who was brought up by his grandmother, when asked to explain why cabbage stew (*bigos*) is his favourite dish from childhood years, responds:

Cabbage stew (bigos) was the only dish that my father bought me when he took me for our one and only trip. So... I remember that stew, and it was also such a day when I remember this fatherly care, because it was a pub for generally intoxicated people and ... bigos was one of the dishes served there. So I still remember that cabbage stew today, that taste. And I also remember that my father was very protective of me there and so on. He protected me so nobody would bother me. And it is this memory which has meant a lot to me – then and now. Because this was one of the very few conversations I have ever had with my Dad. So that's why I remember it. [56/M/1965/S/BC]

The memory of taste here relates directly to a deeply internalized experience of meeting with a rarely seen father, with the need for his closeness and loving care. Similarly to the narrative of the retired teacher, the recollection of this particular day, the circumstances, and place is depicted very clearly. The memory of how the dish eaten then tasted not only invokes specific emotions: the feeling of security and being cared for by one's father, but also replays the entire past context of pubs in which men drank alcohol, popular during socialist times. The memory of a favourite dish, powered by emotions and by a repeated sensory experience, is a crucial, embodied, and subjectively significant aspect of selfhood. The taste of *bigos* becomes an important element of the story of self, a biographical narrative about childhood deprivation and unfulfilled emotional needs.

³ In brackets: information about the cited respondents [Interview NR/ Sex: (Male, Female)/ Age: (born before 1945, 1965, 1985)/ Education: (Elementary, Vocational, Secondary, Higher)/ Place of residence: (Metropolis over 500,000 inhabitants, Big City 50,000 – 500,000, Small City below 50,000, Village)].

Let's take a look at another example. An academic who grew up in the countryside, when pondering his fondness of meat, reminisces on the domestic pig-slaughtering ritual (quite common during the economic crisis of the socialist era, when one had to buy meat on the black market) in which he partook with his father as a child. This was quite a common activity during the economic crisis of the socialist era in the late 1970s and 1980s. Due to market shortages, the illegal slaughter of livestock at domestic farms was one of the main ways to obtain meat, which was then distributed through family and acquaintance networks between rural and urban residents.

I always liked to watch my father dismember meat, this was always something magical. [...] I remember this situation when my Dad, the whole pig was dismembered, Dad was already mincing the meat for sausages or was cutting the meat up for mincing. So I came into the garage where this was happening, and there was this smell... almost... like... [he is thinking]. Well, I don't know, I don't want to say that this was a mystical experience, but the smell, all of this, it was... I felt compelled to... cut off a piece of that raw meat and try it. This was the last time I ever tasted raw meat. But simply, I don't know what it was then, I don't know. But this is probably my most intimate childhood memory; when it comes to food, this is it. [59/M/1965/H/BC]

The main theme in this recollection is that of being intoxicated with the smell of a freshly killed animal, which triggers in the respondent an 'atavistic' impulse to try a piece of raw meat. He finds this experience incomprehensible, but at the same time, powerful and captivating. This intimate, as the respondent refers to it, childhood recollection, not only provides a justification for his carnivorous tastes, but also embodies meanings relating to masculinity and vitality. The formative experience is important: for the son, participating with his father in the killing ritual becomes an initiation to an adult, manly life. This is probably why the memory of this event is so powerful and emotional.

However, not only dramatic memories of individual experiences are so effectively and faithfully remembered. The taste, related to situations of emotional comfort, where feelings of safety and satisfaction prevail, also feature in recollections of common everyday situations. One of the respondents talks about how in her mind taste has become fused with the process of reading books as a child and with the related aura of homely relaxation.

Childhood... Oh, I remember..., Yes, I mean, there was definitely pork loin. In a way I associate it with reading books, because, simply, I somehow still remember these tastes, they somehow are... I have memorized, for instance, how I got sick once and couldn't go to school, and my parents would leave roast pork sandwiches for me, and I would just sit back and read books. So I have these mental associations: simply eating and reading, and plum preserves too, and also... and, yes, that was when I was reading the Three musketeers. The plum preserve, on the other hand, I associate with Sherlock Holmes, I have two memories of this, I remember it so well... [18/F/1985/H/M]

Unlike the previously quoted male memories of consumption spaces, female food memories are very often associated with cooking, learning culinary arts from mother or grandmother. Memory is located not only in taste, but in manual skills, in the repetition of the same activities practiced under the supervision of the experienced

relative. The memory of this woman is reified, embodied in the cooked and consumed dishes, and thereby becomes even more tangible and alive.

I remember at first that I made dumplings with my great-grandmother, that I cut circles with a glass for these dumplings, that I put in the stuffing, that my grandmother made pasta herself and then dried it herself on the radiator in paper bags [...] I remember when my great-grandmother died and I was already in college then, she was 89 years old and when she died, we ate pancakes at the wake, which she had fried herself before her death. And it was a very special experience. That she managed to fry pancakes with meat and she always had such a habit that she cooked broth and then used this meat from this broth for various other dishes. I still do it that way, myself. [17/F/1985/H/M]

Childhood memories of taste are related to specific emotions and actual psychological circumstances: suffering, loneliness, lack of care, but also the feeling of security and parental care. Moreover, almost always these memories are linked to a nurturer. The cabbage stew is reminiscent of the day when the boy was cared for by his father. The egg sandwich becomes a metonym of the good German's compassion. The taste of raw meat recalls the pig-slaughtering ritual. Broth, dumplings, and pancakes are associated directly with the deceased grandmother. The memory of food becomes associated not only with the days gone by but also with people, places, and situations. It becomes directly conflated with individual activities and objects, refers to a certain material context, to crumbs of the reality of the past, to common practices at the time, such as family pig slaughtering, home-made preserves, or dumplings, places such as the then typical eateries where mainly alcohol was consumed. In this social context, it becomes preserved, intensified with powerful emotions, delineated, and tangible. In all probability, the original sensory experience wouldn't be so significant, if it weren't embedded in the narrative that is no longer just a reminiscence of the taste itself but is reinterpreted as a tale of personal and social meanings of taste. The memory of tastes that relates to childhood episodes is crucial in self-insight, influencing how the respondents see themselves, not only then, but also now. The enduring impressions of taste, their lasting "memories to this day", form an axis that links the past with the present, and the medium transmitting this memory is the remembering human body. The taste of the past is told, but it is deeply rooted in the body, which remembers nondiscursively "to this day".

MYTHICAL MEMORY OF COMMON TASTES

Individual biographical food memories show, above all, a huge emotional charge, along with importance in shaping identity and the ability to recall social contexts. Apart from individual memories of events, where taste is imbued with various personal connotations, our conversations also reveal food memories that form part of broader social experience, relevant to the times and situations. They are repetitive recollections clothed in particular narrative patterns that employ conventionalized means of expression in which the social framework of remembering and creating

memory narratives is revealed with particular force. These memories include descriptions of home cuisine, dishes served in everyday situations, that were the norm in many households.

For much of the older generation the recollections of food eaten in childhood or later during their youthful years are connected with the cuisine typical of the peasant style of cookery⁴. These people remember a limited, monotonous diet, an unsophisticated cuisine suited to the agrarian lifestyle, where there is no time for cooking. Accounts of eating this type of food are automatically integrated into the narratives about old rural day-to-day life, about poverty, hardship, and exhausting work in the fields. Here, food is inseparable from the peasant lifestyle. When respondents say "we used to eat like this", at the same time they tell us: "we used to live like this".

However, amongst these realistic descriptions of rural poverty and Spartan living conditions, where food is simple and always in short supply, threads of nostalgic memory of taste also appear. They primarily relate to the festive, exclusive cuisine, which is linked to special and socially significant situations. Such tales include descriptions of home bread baking. Here, the taste is particularly interlinked with family living. Making bread at home is a unique social institution in which the communal life of the family is centre-stage.

Grandma baked the bread, took it out of the oven, [...] On this big table, she put the baking trays with the bread loaves there. And the smell of it was overwhelming, Jesus, I wanted to taste that bread so bad. [...] And she gave me some of this bread, but only later, when grandpa and my uncle had come back home from the fields, the bread was already cool, so only then did she cut it up and put her own butter on it. I didn't want anything else, anything, there was also quark cheese there, but [I wanted] only the bread and that butter. That taste, that bread [eaten] then was the tastiest, and I remember it to this day. [49/F/1965/H/SC]

The flavour and aroma of freshly baked bread is a tale with a repetitive narrative pattern that stems from the order of the consecutive stages of a domestic ritual. Typically, it involves a description of getting excited, when the mother or grandmother would take the bread out of the oven, a recollection of the house filled with the aroma of bread, the impatient waiting for the loaves to cool down, and then the family gathering around it, dividing the loaf and finally, joining in its consumption. Thus, the uniqueness of the taste of freshly baked bread is directly linked to familial unity. Our respondents' accounts often conclude with the statement: that taste can never be repeated. Modern sourdough bread no longer tastes like that bread from the past. As one of the respondents puts it: "the taste seems perfect, but it is no longer the same". Indeed, that old taste cannot be recreated, just as one cannot restore the traditional rural familial community grouped around the production and consumption of "their own" food. Thus, even though the taste of bread is to a large degree influenced by the changing methods of flour production and baking, this opinion is mainly informed by the past social context, which was unique and is therefore unrepeatable.

⁴ Until the mid-1960s, the rural population comprised the majority of the total population of Poland (Sto lat... 2018).

Nostalgic childhood memories of people who were children in the 1970s and 1980s are directly linked to Grandma, who is a special figure in Polish culture: she centres her life around her grandchildren, she nurtures, overfeeds, and spoils them, and makes them feel secure and loved. The memory of the taste of Grandma's cooking is placed within this paradigm of happy pastoral childhood. The food remembered, such as the baked loaves of bread, is incredibly tasty, incomparable to anything else, unrepeatable, because one was a child then, experiencing the world in a childlike manner, perceiving it mainly through one's senses.

I remember the most how Grandma made scrambled eggs. This was the Grandma who had her own farm and she made everything from her own flour and milk. It is such a taste that... [...] Well, it's hard to describe really, hard to put into words, but it was incredibly tasty and I have never ever eaten scrambled eggs so tasty. [...] And I know that I will never taste anything like that again. [48/F/1985/H/V]

I actually remember many culinary things from my Grandma, the things that I liked the taste of [...] Well, you remember such things from your childhood, and these memories certainly stay with you. When I have the opportunity, I even make some of these [dishes] myself from time to time. They probably don't taste the same as before, though they are very good – or, maybe not, maybe they do taste the same – but it was another time, when one was young and ate these dishes then... [26/M/1985/V/V]

The memory of the taste of home-baked bread and meals cooked by Grandma, is inseparably connected with time, people, and situations that one cannot return to. These are individual biographical recollections but dressed in conventional forms, specific formulas, and figures of remembering. They adapt to cultural norms: the taste of home-made bread or grandma's cuisine must be unique. The uniqueness of taste becomes a story of irreversible loss of one's entire social and cultural world. The nostalgic remembrance of home tastes and flavours that have been lost forever, acts as a medium for transmitting an important cultural message, a mythical tale about happy childhood and idyllic rural life.

GENERATIONAL MEMORY OF SOCIALIST TASTES

As we know from Halbwachs' work (1980), individual memory is always dialogic: we remember and we think about the past through shared structures of understanding and talking. Such communities of shared narratives are often formed by generations living in similar historical circumstances and comparable cultural and social backgrounds. The notion of generation plays an important role in memory research. Pierre Nora (1996) argued that each generation is a product of memory due to the formative character of key historic events that are shared and that have shaped a culture peculiar to that generation. The specific and unique nature of the experiences of each generation makes its collective memory distinct in its character. According to Mannheim (1952), it is the period of late adolescence and early adulthood that is the most formative stage of life in each generation. This is due to fresh, youthful perception and the highly emotional nature of experiencing life that is typical at

this stage. Thus, experiences from the person's youth become a foundation for their developing worldview.

In regard to memory, it has also been noted that intergenerational differences may stem from similar sensory experiences, as well as from similar modes of interpreting and representing these experiences. They become intersubjective by way of circulating stories, conventions, and figures of memory, and by being automatically included in various individual narratives, thus defining social frameworks for remembering. We may refer to this as a process whereby particular conventions of remembering created from individual experiences are incorporated into narrative patterns shared within each generation.

The memory of respondents born before 1965⁵ is predominantly of the nostalgic type. Unpleasant aspects of life, such as the daily struggle to snatch foodstuffs or the difficult task of 'cooking from nothing', appear in their accounts relatively rarely. Their memories are usually about exceptional, unique flavours that are linked to distinct positive activities. This is exemplified by the instance of private production of cured meats from the animals slaughtered at family farms in times of meat shortages. Meat was a very political foodstuff during the whole socialist period. Its abundance in the marketplace was a sign of the fulfillment of the government's promises for the welfare of working people. For this reason, the relative prosperity of the early Gierek era (1970–1980) is associated primarily with an abundance of tasty cold cuts ('ham like in Gierek times'). The economic crisis at the end of this era, rising food prices, and the shortages of meat on the market were direct causes of social discontent and protests (Kochanowski 2010). At the same time, people's resourcefulness in obtaining meat from outside the official market, the success of which was based mainly on the system of acquaintances and family ties, made meat not only an object of desire, but also an element of maintaining strong social relationships (Stańczak-Wiślicz 2014, Brzostek 2010). That is why the taste of these meats is indeed unrepeatable, becoming a generational experience of communal ingenuity and solidarity, of strong community bonds reinforced by the exchange and circulation of goods that were difficult to obtain.

A 60-year old unemployed man, a former musician, when asked about food from the socialist era, states that the food was incomparably tastier:

Perhaps I could give you an example of the cured meats, ham. The only type of ham available was smoked, with bone, and had to be cooked. These were fantastic hams. Nowadays you won't be able to eat like 30 years ago. Or when I went to the country, people there were making and smoking [ham] on their own. Lovely. This is real ham. You can't buy such hams in the shops now. I haven't eaten such ham [since]. [3/M/1965/S/M]

A middle-aged woman reminisces in a similarly sentimental tone:

⁵ It is difficult to draw a sharp line between generations when it comes to year of birth. For the purposes of this work, we treat 1965 as the border for the generation whose first childhood memories date back to the times of Edward Gierek's rule (1970–1980), and who entered their adult life in the new political system that began in 1989.

The pork loin. When I remember the taste of [roasted] pork loin at Christmas, I simply..., this was unforgettable, really, I haven't eaten such pork loin since. With all due respect, so to speak, to all these more common cured meat varieties, and so on. [60/F/1965/V/BC]

The flavours of meat and its cured products have become an important part of the collective memory pertaining to everyday life in the PRL [the Polish People's Republic], even one of its most characteristic distinguishing features. The nostalgia for "ham like from the Gierek era" resurfacing today does not just convey the unique nature of that particular taste, but also carries a positive image of that era, when resourcefulness and cooperation enabled people to step outside the oppressive system and ensure a reasonable standard of living for themselves. Memories of the taste of homemade cured meats act as a parable about the community life and social resourcefulness typical of the era.

In the stories told by the older generation the theme of the irreversible loss of a particular taste often reappears. It is not just longing for a bygone era, but also an evaluation of present times, when consumers no longer have much control over the system of food production and are not sure about the origin and content of food products. The memory of how food used to taste, of the flavours one cannot find anymore, serves as a metaphor for alienation and becoming lost, for one's inability to fully adjust to the new reality. This kind of nostalgia for socialist tastes is often described in other postsocialist contexts (Caldwell 2003; Dunn 2008; Jung 2019; Ries 2009). It is about longing for the familiar and safe world of sensations that is lost forever. From this perspective, modern "capitalist" products are devoid of the sensory appeal of the old foodstuffs; they are artificial, inauthentic, and have no flavour. This applies not only to new production and sales systems, but also to nature itself, which now produces only tasteless fruit. As one of the respondents says:

Even in those soups the vegetables tasted differently. As I say: we'd go to the forest, we'd gather some wild mushrooms – mushroom soup or something. It really did have the aroma. And now, what: you have to go out and then you have to buy [the vegetables]. But it is not the same anymore. [3/M/1965/S/M]

Retired sisters, reminiscing about the taste of fruit from the past, compare it to that of the modern "fake" produce.

DK: Vegetables, fruit. Or apples. There are no longer varieties like those old ones, no. [...] So there was this Reine Claude plum, green, yellow-green, big. It seems this is also a Reine Claude plum, but it is not the same. Apples were also different then, I don't know the name of them, they were so beautiful.

TK: [interrupts and talks over]: Each apple cultivar was simply full of good flavour. The true taste of an apple, of a particular variety. Because nowadays you can buy them at a market... Cortland, or some Lobo, or some other different varieties, but in terms of flavour, they are all the same, they taste like potatoes. [49/F/1965/H/SC]

Indeed, the blandness of modern mass produced foodstuffs is not only the result of changing tastes, but also an effect of broader socio-economic processes: it takes longer for food to get from the field to the table; there is a lack of control over the production system; food manufacturers apply immoral practices; consumer involve-

ment in effecting change is lacking. Thus, changes in flavour or the lack of flavour may be interpreted as our respondents' direct evaluation of the changes to contemporary lifestyles and the ways of functioning in the world.

Younger people describe the past differently. The common experience of this group relates to the shortages of children's favourite foodstuffs: chocolate, sweets, and exotic fruit. The centrally planned and managed system of goods distribution made the supplies of these desirable foodstuffs available in the weeks before important holidays. Christmas baskets for children distributed at workplaces were also popular. The festive times have therefore become fused with the aroma of oranges and the taste of chocolate. The seasonality of consumption, when it comes to these desirable products, is firmly embedded in the memory of the younger generation. The flavours of these delicacies have become intrinsically fused with the notions of exclusivity and uniqueness.

Oranges, bananas, ham... Here there are really, these smells. Not the dumplings, not the bigos, not the fish, but simply this. This was very special... truly [60/F/1965/V/BC]

In regard to everyday food, inasmuch as Grandma's cooking is remembered with fondness, the cuisine of mothers – overworked women, burdened with both paid and domestic work – is not that sentimental. The shortage of time and leisure was exacerbated by shortages of goods, by the constant struggle to obtain available products, and the lack of choice and poor quality of the goods available. Cooking for the family during times of crisis and scarcity was regarded by many women as a curse, as the children of the era remember:

My Mum hated cooking. She used to prepare dinner/meals for the whole week ahead. Generally her aim was to make sure everybody was well-fed and ate a lot of meat – typical of the communism years, wasn't it? Having a lot of meat meant things were OK – we live well, we eat meat. But she was never really interested in making the food taste good. [16/F/1985/H/SC]

My Mum was never really fond of cooking. Food at home was terrible. Awful. I used to eat tinned food. I would come back from school and open the can of flageolet beans. I remember it to this day. So the taste of my childhood is either the can of sweetened condensed milk, one teaspoon when I was reading a book, or the flageolet beans the following day. And those are the flavours of my childhood, but I am not trying to seek them out. [37/F/1985/H/V]

The cuisine of the past, Mum's cooking, even when the mother was more eager, persistent, and confident to cook, is also remembered by many members of the younger generation as unhealthy, fatty, and harmful, so they reject it today. Today, they consider the dishes that they used to eat daily throughout their childhood and adolescence years to be unhealthy and harmful. Aversion to the old cuisine is somatized, expressed by body reactions:

I mean, I prefer the food of today, I feel better when I've eaten something lighter, without all this fat, because I remember when Mum was pouring this fat with pieces of crackling on the boiled potatoes, this is how it was. So now, when I prepare something light for myself, I feel much better. I mean mainly these feelings, like they are felt through my stomach. [54/M/1965/H/BC]

This is not the kind of taste anyone misses. Rather, the respondents describe Mum's style of cooking as monotonous, repetitive, boring, but above all, as unwholesome. In their accounts, the food of the past is juxtaposed with the contemporary diet, which is diverse, healthy, and well-planned. Memories of the taste of home cuisine from the past are also shaped by the negative attitude to the traditional view of food as fuel for the body. The new, distinctive functions of taste that have become an important aspect of the modern middle-class lifestyle make the old perception of food (which gave paramountcy to the functional category of nutrients satisfying the body's energy needs) lose its significance. The separation from the traditional style of eating, typical of the socialist period, so characteristic especially for the younger generation of the urban middle class, can therefore be treated as an aspirational action aimed at strengthening one's social position and lifestyle, in which culinary taste plays an important role.

The PRL period acts as a common reservoir of memories, although it tends to be evaluated differently. The older generation reminisces on the flavours of home cookery, home grown food, and do-it-yourself products in a nostalgic way. References to 'this taste' are imbued with connotations of community and family living, work ethics, familiarity and resourcefulness. It is important that these recollections rather sporadically involve shortages of goods, 'ersatz' products (when the original products, like chocolate or coffee, were unavailable), the monotony of flavours and meals, and the dullness arising from the limited choice of foodstuffs. In their food memories, the PRL generation of adults forgets the negative aspects of market shortages. However, the younger generation is somewhat ambivalent about them. On the one hand, they fondly remember Grandma's simple country cooking; on the other, they often complain about the traditional, plain, boring and unhealthy cuisine of their parents.

These different experiences and memories also prompt a variety of judgements and opinions in regard to the modern times. Many older people are somewhat lost in the new free market system, hence their tendency to nostalgically hark back to the old system, in which they felt safe and at home. The old flavours were different and unrepeatable not only because food was made with different techniques and was less processed. The memory of good tastes also involves longing for those bygone days. For the younger generation, well established in the modern era, those old, dull times do not convey positive emotions, and this is to some extent the reason why the traditional style of cooking from that era is no longer highly regarded.

CONCLUSIONS

The memory of taste takes various forms and fulfills a range of roles in the process of recalling the past. Individual remembrance narratives relating to embodied memory are always situated within a particular material and mental space characteristic of a wider society. Specific remembered events relating to tastes from the past always occur in a specific social and material setting, among actual people and objects that

jointly create this space. The memory of taste emerging therefrom is at once deeply personal and social, operating within the cultural environment. Likewise, through the act of sharing this experience in a verbalized, narrative form, the individual memory becomes intersubjective and socially formatted. The boundaries between individual and collective memory are fluid and can be crossed, thus mutually reinforcing both memory registers.

In autobiographical accounts of particular food events, the memory of taste, and especially the nostalgic recollections of flavours from one's childhood, have powerful emotive qualities that render these however distant memories still very vivid and emotive today. In particular, it is the significant components of one's life story, still emotionally potent, that are remembered. This emotional intensity also influences how one interprets and what significance one attributes to the remembered events. The embodied taste, when related to an actual incident from the past, strengthens not only the power of the experience itself, but also its significance as part of a self-created narrative about oneself. An important episode from one's childhood, strengthened by the physicality of the sensory experience, shapes the current perception of oneself, becoming an element of his or her identity. The memories are mediated by the tangible stuff – the flavour of the still remembered egg sandwich, cabbage stew, or dumplings – and this evokes and presentifies the past event weaving it into the autobiographical narrative of one's experience of loneliness, longing, abandonment, affection, but also of one's sense of security and belonging.

Memories of everyday food practices and their socioeconomic context – post-war hunger, dull country fare, food shortages, and communal resourcefulness in securing foodstuffs – belong to a collective memory that becomes incarnated in specific events from one's individual past; however, in describing them, it is mostly conventional narrative forms and socially preserved figures of remembering that are used. These memories are composed of cultural forms and are interactively brought to life in social situations. Although they refer to distinctive physical sensations, they are shaped through commonly shared frameworks of meaning which focus our attention on the culturally meaningful, thus defining and determining not only the event itself, but also one's memory of it. The memory of home-baked bread, or of dishes served by a caring grandmother, refers to authentic individual family stories, but is influenced by cultural patterns that attribute high value to recollections of family life, the myth of a happy childhood, of strong familial bonds and community cohesion. These are collective memories of times that have gone forever, where taste can be idealized by adapting to social norms of remembering. Therefore, Grandma's cuisine must be incomparable, homemade bread must be unique to emphasize the radical change and irreversibly lost pastoral world of tastes.

We can best observe the social formation of sensory memory when we examine how differently each generation remembers the flavours of food from the socialist era. The real world is experienced in different ways depending on the person's age, their individual sensitivity and alertness, whether they perceive certain matters as important or not. Generation-specific memories of the tastes of the socialist era

reflect this difference. This dichotomy may be construed as essentially two separate cultural formations set within the broader context of the generational experience of evolving social changes. The world of sensations is a vital aspect of these memories, it is an embodied form of remembering the past, determining also present attitudes to it. Various cognitive categories are superimposed on the actual food memories from the socialist era, organizing how they are being recalled and evaluated.

The nostalgic recollections of the older generation are centred around the discourse of loss: nothing will ever taste the same as before. The PRL era constitutes a period when food had “real” taste. This authenticity relates to the feeling of belonging, agency, and the ability to identify with the social system. The recollections of the younger generation operate within opposing frameworks: the nostalgia of childhood memories of Grandma’s cuisine on the one hand, and the unhealthy and dull cuisine of parents on the other. The image of old-time food stands in contrast to the notions of diversity, novelty, healthiness, etc., that are so valued today. The collectivism of the past is replaced with individualism, and the reluctance to be conspicuous – with the desire to stand out from the crowd. Thus, the memory of tastes and flavours from the bygone years is a determining factor in how individuals relate to the modern era: when the older people talk about the taste one cannot find today, or about modern times being devoid of flavour, they engage in a discourse of loss, with its inherent judgement on modernity. Conversely, the younger generation is critical of the traditional cuisine, judging it by modern standards as unexciting, dull, unsophisticated, and unhealthy. In doing so, the younger generation is identifying with the present era and the meanings, sensibilities, and value hierarchies it creates. These new meanings ascribed to various food styles go on to shape new types of sensory responsiveness, ones which also influence how one remembers the tastes of the past; tastes that were once popular but are now despised.

Embodied sensations are a means of validating the vision of the past through their subjective, intimate, and enduring nature, thus creating an evocative emotional image imbued with meanings. The category of taste, incorporated into the form of memory narration, relates not only to the defined tangible world and the physical sensations it incorporates, but also to a broader socio-cultural context that allows introspection into how memory is formatted through sensations, how it encompasses various meanings pertaining to culture and selfhood, and how it becomes a mechanism for interpreting the past and evaluating the present.

LITERATURE

- Assmann Jan 2008, Communicative and Cultural Memory, [in:] *Cultural Memory Studies. An International and Interdisciplinary Handbook*, eds. A. Erll, A. Nunning, Walter de Gruyter, Berlin–New York, pp. 109–118.
- Bourdieu Pierre 1984, *Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste*, Harvard University Press, Cambridge.

- Brzostek Błażej 2010, *PRL na widelcu*, Baobab, Warszawa.
- Campen van Cretien 2014, *The Proust Effect. The Senses as Doorways to Lost Memories*, Oxford University Press, Oxford.
- Caldwell Melissa L. 2004, *Not by Bread Alone. Social Support in New Russia*, California University Press, Berkeley Los Angeles London.
- Classen Constance 1999, Other Ways to Wisdom: Learning through the Senses across Cultures, *International Review of Education*, Vol. 45, No. 3–4, pp. 269–280.
- Classen Constance 2010, Foundations for an anthropology of the senses, *International Social Science Journal*, Vol. 49, No. 153, pp. 401–412.
- Connerton Paul 1989, *How Societies Remember?* Cambridge University Press, Cambridge.
- Domański Henryk et al. 2015, *Wzory jedzenia a struktura społeczna*, Scholar, Warszawa.
- Dunn Elisabeth C. 2008, Postsocialist spores: Disease, bodies, and the state in the Republic of Georgia, *American Ethnologist*, Vol. 35, No. 2, pp. 243–258.
- Halbwachs Maurice 1980, *The Collective Memory*, Harper & Row Colophon Books, New York.
- Hertzfeld Michael 1991, *A Place in History. Social and Monumental Time in a Cretan Town*, Princeton University Press, Princeton.
- Herzfeld Michael 2011, „Senses”, [in:] Idem, *Anthropology. Theoretical practice in culture and society*, Wiley–Blackwell, New York–London, pp. 240–253.
- Holtzman Jon D. 2006, Food and Memory, *Annual Review of Anthropology*, Vol. 35, No. 1, pp. 361–378.
- Howes David 2010, *Sensual Relations: Engaging the Senses in Culture and Social Theory*, University of Michigan Press, Ann Arbor.
- Howes David 2013, *The Expanding Field of Sensory Studies*, Centre for Sensory Studies, Concordia University, Montreal, No. August, pp. 1–28.
- Kochanowski Jerzy 2010, *Tylnymi drzwiami. Czarny rynek w Polsce 1944–1989*, GW Foksal, Warszawa.
- Korsmeyer Carolyn, Sutton David 2011, The Sensory Experience of Food, *Food, Culture and Society*, Vol. 14, No. 4, pp. 461–475.
- Mannheim Karl 1952, The Problem of Generations, [in:] *Karl Mannheim Essays*, ed. P. Kecskemeti, Routledge, pp. 276–322.
- Nora Pierre 1996, Generations, [in:] *Realms of Memory. Rethinking the French Past*, ed. P. Nora, Vol. 1, Columbia University Press, New York.
- Olick Jeffrey K. 1999, Collective memory. The two cultures, *Sociological Theory*, Vol. 3, No. 17, pp. 333–348.
- Prager Jeffrey 1998, *Presenting the Past: Psychoanalysis and the Sociology of Misremembering*, Harvard University Press, Cambridge MA.
- Ries Nancy 2009, Potato Ontology: Surviving Postsocialism in Russia, *Cultural Anthropology*, Vol. 24, No. 2, pp. 181–212.
- Seremetakis Nadia C. 1994, The Memory of the Senses, Part I: Marks of the Transitory, [in:] *The Senses Still. Perception and Memory as Material Culture*, ed. N. Seremetakis, Chicago University Press, Chicago.
- Stańczak-Wiślicz Katarzyna 2014, Kryzysowe praktyki kulinarne w Polsce lat 80. XX wieku na łamach ówczesnej prasy kobiecej, [in:] *Terytoria smaku*, ed. U. Jarecka and A. Wiczorkiewicz, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa, pp. 321–348.
- Sto lat... 2018, *Sto lat Polski w liczbach 1918–2018*, Główny Urząd Statystyczny, Warszawa.
- Sutton David E. 2010, Food and the Senses, *Annual Review of Anthropology*, Vol. 39, No. 1, pp. 209–223.
- Sutton David E. 2001, *Remembrance of Repast: An Anthropology of Food and Memory*, Berg Publishers, Oxford–New York.

JUSTYNA STRACZUK

“I STILL REMEMBER THIS TASTE”
SENSES AND EMOTIONS IN PERCEIVING CULTURAL CHANGE

Keywords: Poland, memory of the senses, food memory, embodied memory, emotions, nostalgia, social change

This article focuses on the problem of food memories within the context of individual life stories and collective histories from post-war Poland. The category of taste understood as a sensory experience, a cultural code, and a social norm provides an insight into the ways in which senses evoke and format memory, and how they become a tool for interpreting the past and evaluating the present. Taste memory influences both personal accounts of individual life events, but also the collective memory of the past. This memory is distinct to each generation and offers differing evaluations of the past and approaches to social changes. While the memory of the older generation is nostalgic and set within the discourse of loss, the younger generation's memory is ambivalent, becoming either a mythical tale of a happy childhood or the means of criticizing the old and validating the present ways of life.

Author's Address:

Dr Justyna Straczuk

Institute of Philosophy and Sociology, Polish Academy of Sciences

Nowy Świat 72, 00-330 Warszawa

Email: justyna.straczuk@ifispan.edu.pl

ORCID: 0000-0001-6091-8786

PATRYK WASIAK
Instytut Historii, Polska Akademia Nauk, Warszawa

CZY NEUROMANCER LUBI WODNIKA SZUWARKA?
ZINY KOMPUTEROWE I KAPITAŁ SUBKULTUROWY
POLSKIEJ MŁODZIEŻY
W OKRESIE TRANSFORMACJI USTROJOWEJ¹

WSTĘP

W latach dziewięćdziesiątych w Polsce jednym z procesów związanych „udomawianiem” (Berker et al. 2006) komputerów domowych był rozwój wielu instytucji społecznych zapośredniczających praktyki ich użytkowników. W artykule pokazuję, jak teksty kultury wytworzone przez młodych użytkowników komputerów wpisywały się w szerszy kontekst przemian społecznych i kulturowych okresu transformacji ustrojowej końca lat 80. i pierwszej połowy lat 90. XX wieku. Jednym z elementów formacji społecznej określanej jako „scena komputerowa” były nieformalne magazyny dyskowe (diskmagi). Celem artykułu jest pokazanie, w jaki sposób magazyny dyskowe pełniły funkcję instytucji służącej utrwalaniu sceny komputerowej jako formacji społecznej i jak regulowały normy związane z przynależnością do grupy. Opisuując praktyki udomawiania technologii medialnych i komputerowych, Knut Sørensen wskazuje, że jednym z kluczowych obszarów badań jest „konstrukcja zestawu praktyk odnoszących się do artefaktu, na które składają się rutynowe czynności z nim związane, jak również ustanawianie i rozwój instytucji wspierających i kontrolujących jego użytkowanie” (Sørensen 2006, s. 47, tłum. autora). Jak pokażę w artykule, diskmagi dla użytkowników komputerów pełniły funkcję zarówno wspierania, jak i kontroli. Opisywane tu praktyki dotyczą komputerów Commodore 64 i Commodore Amiga, najpopularniejszych platform sprzętowych w omawianym okresie.

W latach 90. ukazało się w Polsce około 500 numerów diskmagów edytowanych i rozpowszechnianych wśród użytkowników obu platform. Redagowanie diskmagów było związane z istnieniem polskiej *d e m o s c e n y*, lub po prostu *s c e n y*, subkultury użytkowników komputerów, w której podstawową praktyką kulturową było tworzenie *d e m* – audiowizualnych prezentacji (Botz 2011; Polgár 2008; Reunanen, Silvast 2014). Celem tworzenia i dystrybucji tych artefaktów była chęć zapewnienia

¹ Autor artykułu chciałby podziękować dr Marii Dębińskiej, dr Joannie Mroczkowskiej oraz dwóm anonimowym recenzentom za cenne uwagi, które pomogły w przygotowaniu artykułu. Tekst prezentuje wyniki badań zrealizowanych w ramach grantu 2016/23/D/HS3/03199 Narodowego Centrum Nauki.

sobie wysokiej pozycji w określonej grupie rówieśniczej poprzez manifestację umiejętności programowania i kreatywności. Diskmagi, określane jako forma *underground journalism* (Reunanen 2010), pełniły funkcję forum *s c e n y*. Warto też dodać, że termin scena stosowany przez użytkowników komputerów odnosił się do wyobrażonej wspólnoty osób, które łączy kreatywne użytkowanie komputerów. Jednak w odróżnieniu od subkultur nie była to grupa mające specyficzne wyróżniki w zakresie wyglądu takie jak ubiór czy fryzura.

Ze względu na liczbę wydanych numerów i skalę dystrybucji diskmagi były przypuszczalnie najszerzym zjawiskiem w ramach polskiej kultury zinów. W artykule skupiam się na analizie wybranych diskmagów z lat 1989–1995, okresu największej popularności tego zjawiska. Opisywane pisma są dostępne w kolekcjach: The Commodore 64 Scene Database (<http://csdb.dk/>) oraz Fat Magnus (<http://fatmagnus.ppa.pl/>). Zasięg diskmagów wykraczał daleko poza środowiska *s c e n y*. Były one zarówno redagowane, jak i czytane przez osoby, które, używając ówczesnego terminu, „robiły coś z komputerem” poza wykorzystywaniem go do gier. W tym środowisku aktywni byli w zdecydowanej większości nastolatki i młodzi mężczyźni, najczęściej w wieku licealnym. Poza treściami związanymi z funkcjonowaniem *s c e n y* oraz komputerami duża część pism była poświęcona opisom szerszych praktyk kulturowych młodzieży oraz ówczesnej kultury medialnej (Kellner 1995). Poniżej analizuję, w jaki sposób młodzież za pomocą tworzenia treści diskmagów budowała swoją pozycję w określonej grupie rówieśniczej. Sposób opisywania określonych tematów, dobór stylistyki oraz sposoby podkreślania „stylu” na łamach diskmagów były formą manifestacji kapitału subkulturowego. Termin ten do obiegu naukowego wprowadziła Sarah Thornton w *Club Cultures* (2010, s. 98–115). Opisując scenę klubową, Thornton pokazała, w jaki sposób zapożyczona od Pierre’a Bourdieu (2006) koncepcja kapitału kulturowego może służyć jako narzędzie analizy praktyk kulturowych i strategii budowania tożsamości oraz pozycji w grupie w środowiskach subkultur. Pojęcie to jest również przydatne w analizie zjawisk związanych z praktykami „udomawiania” komputerów przez młodzież.

KULTURA MŁODZIEŻOWA OKRESU TRANSFORMACJI USTROJOWEJ

Praktyki kulturowe młodzieży w Europie były opisywane głównie przez badaczy kontynuujących i rozwijających tradycję badań nad subkulturami w kręgu brytyjskich studiów kulturowych, poczynając od badań Dicka Hebdige (2002 [1979]). Najważniejszym współczesnym trendem w badaniach jest odejście od esencjalistycznego modelu subkultury opartej na jednolitym kodzie stylu. Paradigmat ten został zastąpiony przez koncepcję „postsubkultur”, lepiej objaśniającą praktyki młodzieży nieidentyfikującej się z jasno określonymi tradycyjnymi subkulturami jak punk czy skinhead (Bennett, Kahn-Harris 2004; Gelder 2007; Hodkinson i Deicke 2007; Muggleton, Weinzierl 2003). Najbardziej wpływową książką z tego nurtu jest *Club Cultures* Thornton, która na podstawie obserwacji i wywiadów etnograficznych

opisała, w jaki sposób praktyki uczestnictwa w *raves* i dystansowanie się od wyobrażonego mainstreamu służyły manifestacji pozycji w grupie rówieśniczej. Innym interesującym nurtem w badaniach nad młodzieżą jest analiza praktyk kreowania wyobrażonej męskości (Waling 2019) przez nastolatków. Nancy Macdonald w *The Graffiti Subculture* (2002) pokazała, w jaki sposób tworzenie graffiti w przestrzeni miejskiej, wiążące się z fizycznym zagrożeniem, jest sposobem na budowanie tożsamości tej grupy społecznej.

Praktyki kulturowe polskiej młodzieży okresu transformacji systemowej zostały opisane w kilku ważnych monografiach (Fatyga, Tyszkiewicz 1997; Marciniak 2015; Pęczak 1992; Wertenstein-Żuławski 1993). Brak jednak opracowań naukowych poświęconych praktykom związanym z korzystaniem z technologii komunikacyjnych i medialnych przez polską młodzież tego okresu. Wzmianki na ten temat można znaleźć w opracowaniach poświęconych ruchom społecznym w Europie Środkowej, jednak opisywane są tam wyłącznie wartościowane pozytywnie praktyki używania technologii w kształtowaniu *civic discourse* po upadku komunizmu (Lengel 2000). Praktyki niedające się włączyć w ten dyskurs wpisane są w schematy pochodzące z publicystyki dotyczącej *hacker peril* lat 80. (Thomas 2003). Przykładem może być oparty przypuszczalnie na doniesieniach prasowych opis polskich „kontrowersyjnych” „hackerów” i „phreakerów,” którzy „zeszli do podziemia”, oferując nielegalne usługi związane z dostępem do sieci telekomunikacyjnych i rzekomo zyskali status bohaterów (Lubecka 2000, s. 41). Rzeczywistość była dużo bardziej prozaiczna. W Polsce lat 90. „hackerami” określali siebie głównie handlarze z giełd komputerowych oferujący pirackie programy. „Phreaking”, czyli nielegalne wykorzystywanie sieci telefonicznych, ograniczał się w Polsce do darmowego dzwonienia na *party line* i komercyjnego recyklingu kart telefonicznych TP S.A przez studentów politechniki (Halawa 2004, s. 126).

Zaskakujący jest brak uwzględnienia praktyk użytkowania komputerów w badaniach ankietowych poświęconych polskiej młodzieży przeprowadzanych w latach 90. XX w. Przykładowo w badaniu Centrum Badania Opinii Społecznej (CBOS) „Konsumpcja i aktywność kulturalna młodzieży” (CBOS 1994) nie jest uwzględniana lektura adresowanych głównie do młodzieży pism komputerowych (*Top Secret, Secret Service, Commodore & Amiga, Amiga Magazyn*), choć miały one nakłady dochodzące do 100 tys. egzemplarzy. Prawdopodobnie pism tych nie uwzględniano w ogóle w ankietach, choć respondentów pytano o czytelność, przypuszczalnie bardziej niszowych, pism *Metal Hammer, Wiadomości Wędkarskie* oraz pornograficznego *Cats*. Niniejszy artykuł wypełnia istotną lukę w analizach kultur młodzieżowych okresu transformacji, opisując zjawisko pomijane we wcześniejszych badaniach, które dotyczyły albo jasno zdefiniowanych subkultur skupionych wokół muzyki punk czy heavy metal, albo problemów społecznych takich jak przemoc czy narkomania. Artykuł oparty jest na analizie treści diskmagów, które dopiero w ciągu ostatniej dekady zostały zarchiwizowane dzięki platformom internetowym. Dzięki temu istnieje możliwość zbadania kompletnego korpusu źródeł, co pozwala na merytoryczną ocenę całokształtu zjawiska diskmagów.

ZINY KOMPUTEROWE

Ziny to wydawane w małym nakładzie, najczęściej powielane za pomocą ksero, pisma redagowane głównie przez osoby związane z subkulturami oraz kulturą fanów, rozprowadzane korespondencyjne lub podczas koncertów czy konwentów za symboliczną opłatą (Duncombe 2008). Często celowo podkreślana niska jakość druku była częścią estetyki kultury zinów. Ta forma publikacji została zapoczątkowana przez środowiska fanów science fiction, a w latach 70. zyskała dużą popularność jako forma komunikacji w środowiskach amerykańskiej kultury alternatywnej. Później ziny były popularne w środowiskach anarchistów i subkulturze punk. W Polsce zyskały one popularność w tych środowiskach w latach 90. (Fleicher 1994; Schwell 2005). Od lat 70. w środowiskach użytkowników komputerów podstawową formą komunikacji były biuletyny klubów komputerowych. W następnej dekadzie wraz z pojawieniem się kultury hakerskiej rozwinęła się kultura zinów komputerowych (Reunanen 2010). W odróżnieniu od biuletynów ziny miały dużo mniej formalny charakter a ich język był nasycony wulgaryzmami. Obok tekstów poświęconych komputerom pojawiały się inne treści charakterystyczne dla pism redagowanych przez i dla nastolatków, np. teksty piosenek zespołów heavy metalowych oraz eseje, w których wyrażana jest nienawiść do szkoły i dorosłych. Gdyby pominąć treści poświęcone użytkownikom komputerów, pisma tego typu miały profil podobny do opisanych przez Duncombe (2008) zinów papierowych.

W latach 80. w Europie Zachodniej wśród użytkowników komputera Commodore 64 rozwinęła się scena crackerska (*cracking scene*). W subkulturze tej podstawową praktyką kulturową i wyznacznikiem przynależności do grupy było usuwanie zabezpieczeń z programów i ich dystrybucja poprzez kontakty korespondencyjne (Albert 2016, 2018, 2020). Podstawową zasadą organizującą życie *scene* była bezustanna rywalizacja o pozycję w „elicie” poprzez ulepszane techniki programowania, kreatywność oraz aktywność towarzyską, w tym wydawanie zinów i udział w tzw. *copy parties*. Na *scene* około 1987 r. pojawiły się ziny, wydawane początkowo głównie w Niemczech i Holandii. Najpierw wydawano je na papierze jako „papermagi”, z których najbardziej znany był niemiecki *Illegal* (1988–1989). Papierowe pisma zostały szybko zastąpione przez wydawnictwa na dyskietkach, czyli diskmagi. Pierwszym popularnym magazynem był *Sex'n'Crime* (1989–1990). Liczbę zinów komputerowych wydanych w Europie można szacować na około osiem tysięcy. Szczyt popularności tego zjawiska to pierwsza połowa lat 90. Ukazujące się w Europie Zachodniej magazyny były dystrybuowane pomiędzy członkami *scene* z różnych krajów. Pierwsze ziny wychodzące w Niemczech pisane były po niemiecku, ale od około 1988 r. praktycznie wszystkie magazyny były wydawane po angielsku. Celem autorów było zapewnienie sobie popularności na całej europejskiej *scene* i angielski bardzo szybko stał się *lingua franca* całej społeczności.

W diskmagach z Europy Zachodniej pomijano odniesienia do kultur narodowych i podkreślano przynależność do pewnej szerszej wspólnoty kulturowej poprzez publikację treści czytelnych dla wszystkich członków *scene*. Pojawiło się też określenie „Euro” na członka europejskiej *scene* (Wasiak 2012). Diskmagi zawierały treści

poświęcone życiu *sceney*, opisy *copy parties*, życia towarzyskiego lub recenzje najnowszych programów. Jednak duża część treści była poświęcona kulturze medialnej (recenzje filmów i płyt) oraz opisom praktyk kulturowych młodzieży (dyskusje o subkulturach czy opisy różnych sposobów picia alkoholu). W Polsce pod koniec lat 80. powstała największa w Europie Środkowej *scenea* i co za tym idzie kultura diskmagów. Podobne zjawiska zaistniały na mniejszą skalę jedynie na Węgrzech i w Czechosłowacji (Švelch 2018). Diskmagi z Europy Środkowej, pomimo rozległych kontaktów członków *sceney* z osobami z Europy Zachodniej, miały zdecydowanie bardziej lokalny charakter, przede wszystkim ze względu na użycie języków narodowych. Na powstanie wspólnych kodów kulturowych *sceney* zachodnioeuropejskiej w znaczącym stopniu wpłynął podobny poziom jakości życia i co za tym idzie praktyk konsumpcji, w tym nabywania i używania komputerów domowych (Reunanen, Silvast 2014). Lektura diskmagów polskiej *sceney* pokazuje wyraźnie odmienne kody kulturowe. Polska młodzież okresu transformacji ustrojowej miała świadomość, że ze względu na różnice ekonomiczne i kulturowe, w tym słabą znajomość języka angielskiego, nie jest w stanie w pełni dołączyć do tej wspólnoty. Zamiast tego za pomocą treści zinów budowano własną wspólnotę wyobrażoną (Anderson 2007 [1983]) opartą na używaniu komputerów i wspólnych kodach kulturowych. Dobrze pokazuje to różnica w przyjętym podziale na „światową” i „polską” *scenę*. Zbiór znaczeń tworzonych w artykułach w polskich magazynach jest budowany przede wszystkim na lokalności, w tym na odniesieniach do kultury medialnej, przemian społecznych i kulturowych, ale także przez kreatywne użycie języka polskiego.

POLSKIE DISKMAGI

Diskmagi z Europy Zachodniej były dostępne w Polsce dzięki kontaktom członków polskiej sceny z grupami z Zachodu, w szczególności z Niemiec i Szwecji (Albert 2020; Wasiak 2014). Fascynacja *sceną* wśród polskich użytkowników komputerów przyczyniła się do rozwoju polskich grup, które zaczęły wydawać własne ziny. Zarówno dobór nazwy grupy, osobistego pseudonimu, jak i tytułu pisma były ważnymi elementami budowania pozycji na *scenie*. Nazwy pierwszych polskich grup: The Housebreakers, World Cracking Federation (WCF), International Cracking Service, World Federation of Mad Hackers, Slaves of Keyboard czy Crazy Boys Software, pokazują, jak za pomocą anglojęzycznych nazw próbowano budować swój prestiż, demonstrując znajomość języka oraz specyficznych kodów kulturowych związanych z rynkiem komputerowym. Kwestia używania języka angielskiego w Europie Środkowej była szerzej opisana przez Hermanna Fink i Liane Fijas (1998). Jednak od początku lat 90. na *scenie* ograniczone zostaje użycie języka angielskiego, który ujmowano w nawias poprzez kreatywne zestawienia z językiem polskim, np. w nazwie popularnej grupy Luzers.

Pierwsze pisma *sceney* *C-64 Włócznia Wschodu* (4 numery, 1990–1991) i *Kebab* (9 numerów, 1990–1991) były wydawane odpowiednio przez członka warszawskiej

grupy WCF oraz przez szczecińską grupę Quartet. Pisma te poświęcone były wyłącznie tematyce komputerowej, kontaktom z grupami z Zachodu oraz kopiowaniu programów na giełdach. Jedną ze strategii budowania popularności diskmagów było przeciwstawianie ich prasie komputerowej, przede wszystkim *Bajtkowi*, który symbolizował komputerowy mainstream. W pierwszym numerze *Kebab* pojawia się deklaracja, że pismo jest tworzone przez użytkowników, a nie „redaktorów” (*Wstępniak, Kebab* 1990, nr 1). Później na łamach diskmagów regularnie wyśmiewano również pisma *Commodore & Amiga, Amiga Magazyn* oraz pisma o grach komputerowych *Top Secret* i *Secret Service*. Ich rzekoma niska jakość oraz uleganie wpływom producentów sprzętu i programów poprzez przychylnie recenzje były przeciwstawiane wyobrażonej autonomiczności diskmagów.

Włócznie Wschodu. i *Kebab*, rozpowszechniane bezpłatnie na giełdach komputerowych oraz poprzez kontakty korespondencyjne, zyskały dużą popularność i szybko pojawiły się kolejne magazyny naśladujące ich format. Wraz z rozpowszechnieniem Amigi jako najpopularniejszego komputera w Polsce rozwijały się osobne nurty diskmagów na C-64 i Amigę. Najpopularniejszymi pismami na scenie C-64 były *Always* (8 numerów, 1993–1996, nazwa była aluzją do reklamy telewizyjnej), *Highlife* (11 numerów, 1990–1991) i *Prawda* (7 numerów, 1993–1997). Na scenie amigowej najpopularniejsze były *Fat Agnus* (20 numerów, 1991–1998, nazwa była aluzją do układu graficznego komputera Amiga), *Imazine* (4 numery, 1992–1994) i *Silesia* (14 numerów, 1993–1996). Poza tymi tytułami ukazywało się kilkadziesiąt innych magazynów. Trudno oszacować liczbę osób, do których docierały te pisma. Według danych CBOS w 1992 r. w Polsce komputery domowe, w większości C-64 i Amiga, były na wyposażeniu 6 procent gospodarstw domowych (CBOS 1992). Liczbę osób „robiących coś z komputerem” w pierwszej połowie lat 90. można określić na podstawie szacunków pism komputerowych na kilkadziesiąt tysięcy, z czego na scenie aktywnych było kilka tysięcy osób. Z pewnością jednak kopiowane z reguły za darmo diskmagi docierały do dużo szerszego grona.

Typowy polski magazyn zawierał kilkadziesiąt tekstów ułożonych w sekcje tematyczne: scena, hardware, software, forum lub publicystyka, dowcipy, opowiadania, hasła graffiti, humor z zeszytów, recenzje płyt i filmów wideo oraz parodie reklam. Dobór treści, a także sposób przedstawiania się przez autorów tekstów oraz opisu otaczającej rzeczywistości były oparte na strategiach mających zapewnić popularność w środowisku. Używanie żargonu komputerowego, liczne „grypsy” i wulgaryzmy miały podkreślać znajomość pewnych zasad wśród grupy składającej się wyłącznie z nastolatków płci męskiej. Poniżej opisane są dwie najważniejsze strategie autorów diskmagów, prezentowanie „stylu” oraz stosunek do kultury medialnej. Analiza tych zagadnień pozwala zrozumieć, w jaki sposób autorzy za pomocą prezentowanych treści budowali swój kapitał subkulturowy.

Około 1995 r. nastąpił wyraźny zanik kultury diskmagów. W połowie lat 90. C-64 był użytkowany już tylko przez niewielką grupę osób, które wydawały ziny dla hermetycznego środowiska. Także Amiga, od momentu bankructwa Commodore w 1994 r., szybko traciła popularność i była wypierana przez komputery PC. W tym czasie

powszechniejszy stawał się także dostęp do internetu dzięki wprowadzeniu numeru dostępowego przez TP S.A. W ciągu kilku lat dyskmagi zostały całkowicie zastąpione komunikacją na kanałach tematycznych IRC (Internet Relay Chat) oraz na forach poświęconych komputerom.

STYL I MĘSKOŚĆ

W dyskursie medialnym funkcjonuje stereotyp *n e r d a*, użytkownika komputera, który nie posiada ani umiejętności społecznych, ani dobrego gustu. Na ten stereotyp miała wpływ słynna książka Stevena Levy'ego (2010 [1984]) poświęcona historii kultury hakerów komputerowych. Analiza wypowiedzi na łamach dyskmagów pokazuje całkowicie odmienny obraz młodych ludzi, którzy przywiązywali ogromną wagę do „znień stylu” (Muggleton 2004). Normy składające się na styl nie są opisywane wprost w założeniu, że zarówno autor, jak i czytelnicy znają i rozumieją niepisany system reguł. Znaleźć można za to liczne treści wysmiewające osoby identyfikowane jako *ci*, którzy nie znają stylu. W odróżnieniu od innych subkultur, członkowie *s c e n y* nie posiadali wyróżniających elementów ubioru lub wyglądu mających manifestować przynależność do grupy. Zdjęcia z *copy party* dostępne w zinach oraz pismach komputerowych pokazują nastolatków noszących dzinsy, t-shirty oraz sportowe buty, ewentualnie flanelową koszulę, typowe elementy mody nastolatków tego okresu. Zdjęcie na okładce monografii Polgóra (2008) o *s c e n i e* przedstawiające nastolatka ubranego w dzinsy i czarny t-shirt oraz trzymającego w ręku Amigę 1200 dobrze ilustruje ówczesny styl.

Na łamach dyskmagów swój kapitał związany ze znajomością reguł dobrego smaku przedstawiano głównie w odniesieniu do wyglądu oraz zainteresowań muzycznych. Poprzez opisanie zwyczajów różnych środowisk młodzieży będących wyobrażonymi „innymi” definiowano negatywne punkty odniesienia. Przykładem jest tu artykuł z *Always*, w którym przedstawiona jest barwna panorama stylów życia lat 90. (*Wyglont*, *Always* 1995, nr 24). Jako podstawowy negatywny punkt odniesienia, określane jako „bezdizajnie”, wskazywani są dresiarze, dzielący się na podgrupy bazarowców, pizamowców (nazwa od charakterystycznych szerokich spodni w kolorowe wzory) i dichomułów. „Dichomuły słuchają italko [italo disco] [...]. Jak nazwa mówi, dichomuła spotkamy w dichomularni, czyli dyskotecie, najlepiej wiejskiej (choć tam bywają też wieśniacy wsiowi pospolici)”. Jako dodatkowy wyznacznik bycia dichomułem wskazane jest czytanie *Bravo* i *Dziewczyny*. Następnie opisani są bazarowcy: „Poznać takiego można po skórzanej kurtce [...] dużej ilości złotych wisiorów, ortalionowym dresie i cwelkach [eleganckich półbutach]. [...] Co bardziej zdolni w przekrętach mogą mieć na wierzchu (koniecznie!) komórkę, vel centertela”. Osobną kategorią byli wieśniacy:

Odbijmy się nieco od miejskich nurtów bezdizajnia i wróćmy do korzeni, czyli elektoratu PSL. [...] Wieśniak wsiowy zwykły słucha czegoś nazywanego przez wrogów Rzeczypospolitej disko polo. [...] Bardzo łatwo jest poznać przedstawiciela tejże grupy po nieśmiertelnych białych skarpetkach i cwelkach skomponowanych ze spodniami czarnymi w kancik, i tureckim sweterkiem.

Wielokrotnie pojawiały się odwołania do członków innych subkultur traktowanych raczej z pobłażaniem ze względu na naiwne poglądy oraz dziwaczne stroje, dotyczyło to w szczególności hippisów i punków. Jednoznacznie negatywnie odnoszono się do skinheadów ze względu na budowanie przez nich tożsamości przez antagonizację wszystkich pozostałych środowisk młodzieży.

Nieodłącznym elementem prezentacji siebie były narracje poświęcone konsumpcji alkoholu powiązanej z wyobrażoną męskością (Fatyga et al. 1999). W zinach opisywano pewną kategorię uczestników *copy parties* jako „festyniarzy” – grzecznych chłopców, którzy, będąc poza kontrolą rodziców, pod wpływem alkoholu podczas imprezy stają się agresywni, manifestując swoją rzekomą męskość. Grupa ta była wyobrażonymi „innymi”, którym przeciwstawiano własną dojrzałość polegającą na ignorowaniu prób kontroli rodziców w życiu codziennym i regularnym spożywaniu alkoholu.

Ja w domu nie mam żadnych kompleksów, starych olewam maksymalnie, robię to co chcę i się nie wpierdalają w moje sprawy od jakiegoś już czasu. [...] Ale to i tak nie zmienia faktu, że lubię sobie popić (*Festyniarze*, Poczytaj Mi Mamo 1993, nr 6).

Innym sposobem pisania o alkoholu były opisy wymyślnych sposobów konsumpcji. Jeden z autorów opisywał swój rzekomo ulubiony sposób jednoczesnego picia kieliszka wódki, łyku kawy „szatan”, zaciągnięcia się papierosem i zjedzenia kiszzonego ogórka. Opis kończy się rytualnym podkreśleniem własnej wytrzymałości: „praktycznie rzecz biorąc osobniki o małej tolerancji organizmu na alkohol padają mniej więcej po połówce, ja wytrzymałem do końca” (*O wódce*, „*Dream* 1993, nr 4). Autorzy na łamach zinów tworzyli regularnie tego typu narracje, w których odzwierciedlona była ówczesna kultura picia; pojawiały się w nich m.in. aluzje do spożywania denaturatu i odniesienia do programu telewizyjnego *Wódko, pozwól żyć*.

Innym sposobem manifestacji męskości były narracje dotyczące seksu, przede wszystkim podkreślanie własnej heteroseksualności oraz używanie wulgarного języka w odniesieniu do praktyk seksualnych. Charakterystyczne dla nastolatków było także budowanie figury onanisty jako „innego”. Poniższy opis daje dobry wgląd w wyznaczone normy zachowań seksualnych.

Biorąc pod uwagę seksualność to w naszym kraju istnieje kilka grup ludzi. [...] wyróżnia się: onanów, sery homogenizowane [homoseksualistów], ludzi o kurewnie pojebanych zainteresowaniach seksualnych oraz ludzi normalnych. [...] Onany [...] ofiary Chernobyla [...]. Dziwna to grupka ludzi [...]. Takich to tylko pod mur. Sery homogenizowane – [...] jeszcze bardziej pojebana grupa ludzi!!! [...] Ludzie o kurewnie pojebanych zainteresowaniach sex. [...] znany nam jest osobiście przykład aj-bi-emowca [użytkownika komputera PC], który sypia ze swym pieskiem [...]. No wreszcie: ludzie normalni pod względem dobierania celu seksualnego. [...] I tak ma być (*Sexuality*, „Silesia” 1993, nr 1).

Piętnując w wulgarny sposób odstępstwo od norm, autor jednocześnie pokazywał, że on sam je wypełnia. Jedną z częstych form żartu wobec kolegi bądź chęci obrażenia nielubianej osoby było zasugerowanie, że ktoś jest onanistą lub homoseksualistą. Osoby ze sceny w przypadku takich oskarżeń często pisały listy do redaktorów,

domagając się sprostowania i podkreślając spełnianie przez nich wymaganych norm. Oto tekst przykładowego sprostowania: „Redakcja magazynu *Poczytaj Mi Mamo* przeprasza ninie za to, iż napisała, że jakoby nosił on kolczyk w prawym uchu” (*Sprostowanie*, „*Poczytaj Mi Mamo*” 1992, nr 2). Niewypowiedziane wprost wcześniejsze oskarżenie o odstępstwo od normy seksualnej pokazuje charakterystyczny styl *s c e n y* pełen niedomówień i języka „zgrywy”.

Innym ważnym elementem budowania prestiżu były kreatywne praktyki językowe, przede wszystkim „grypsy”, dowcipy oparte na grze językowej lub nieoczekiwanym zestawieniu różnych kontekstów kulturowych. „Grypsów” używano również w utrzymanych w ironicznym tonie wywiadach na łamach *diskmagów*. Oto przykładowy fragment wywiadu z członkami grupy *The Skulls* dobrze ilustrujący styl „zgrywy”:

P: Czy lubisz Wodnika Szuwarka?

Neuromancer: Jasne, choć wkruwia mnie trochę.

Dr. Mike: Razem obaliliśmy dwa litry denaturatu.

Joystick: To mój idol (*Wywiady*, „*Hujoza*” 1992, nr 1).

Wywiad pokazuje jednocześnie zarówno elokwentne stosowanie wulgaryzmów, ironiczny stosunek do kultury dziecięcej, jak i odwołanie do lokalnej kultury alkoholowej. Warto też zwrócić uwagę na barwne pseudonimy cytowanych członków *s c e n y*.

Przytoczony wcześniej cytat dotyczący norm seksualnych wskazuje też inną grupę wyobrażonych „innych”, czyli posiadaczy innych platform komputerowych jednoznacznie przedstawianych jako osoby pozbawione stylu. W monografii o kulturowej historii komputera Commodore Amiga Jimmy Maher (2012) opisał, w jaki sposób funkcjonował *platform nationalism* oparty na dyskredytacji użytkowników innych komputerów. W polskich *diskmagach* takie zachowanie określano jako „rasizm komputerowy” (*Czy aby na pewno rasizm?*, „*Imazine*” 1993, nr 2). Jednak poza pojedynczymi głosami krytyki powszechne były krytyczne narracje dotyczące użytkowników innych platform. W pismach *s c e n y C-64* byli to użytkownicy komputera Atari XE/XL, a w przypadku *s c e n y amigowej* posiadacze komputerów PC nazywani pogardliwie grzybiarzami, kloniarzami lub blacharzami.

Wszystkie opisane powyżej strategie podkreślania inności dichomułów, homoseksualistów czy grzybiarzy miały na celu podkreślanie przynależności autorów do pewnej wyobrażonej i nieopisanej wprost elitarnej grupy, która jest uprawomocniona do narzucania innym swoich znaczeń dotyczących „stylu”. Należy też odnieść się do przemocowego charakteru przytoczonych tu deklaracji. Budowanie „stylu” i afirmowanie własnej wspólnoty w tej grupie odbywało się poprzez podkreślanie niższości innych. W przytoczonych cytatach można znaleźć homofobię, wezwania do stosowania przemocy, pogardę klasową (deklaracje o dichomułach) oraz piętnowanie osób z powodu odmiennych praktyk konsumpcyjnych (posiadanie innej marki komputera). Pokazane tu tworzenie wspólnoty jest przykładem toksycznej męskości (Banet-Weiser, Miltner 2015). Współcześnie szeroko dyskutowanym przykładem roli technologii medialnych w budowaniu toksycznej męskości jest internetowa platforma 4chan (Nagle 2016), na której młodzi mężczyźni budują męskość poprzez ekspresję

ksenofobii, rasizmu i homofobii. Należy sobie zadać pytanie, w jaki sposób można zinterpretować tego typu zjawisko w okresie transformacji ustrojowej. Możliwą odpowiedzią jest charakter zmiany społecznej, w ramach której niepewność związana z transformacją ekonomiczną i narastanie nowych oraz obnażenie istniejących konfliktów społecznych stymulowało ekspresję tego typu poglądów.

KULTURA MEDIALNA

Drugim podstawowym elementem strategii autorów diskmagów było przedstawianie swoich kompetencji w ocenie kultury medialnej, głównie filmów, muzyki, programów telewizyjnych oraz prasy komputerowej. Recenzje książek pojawiały się rzadko i ograniczały się do fantastyki i horroru, a najpopularniejszym pisarzem s c e n y był zdecydowanie Graham Masterton (*Masterton*, „Dream” 1993, nr 4). Stosunek do kultury medialnej dobrze oddaje ankieta czytelników w *Always*.

Ulubiony film:

1. Fikoły [filmy pornograficzne] 10p.
2. Alieny 9p.
3. Platoon 5p.
4. Brakujące ogniwo 4p.
5. Jak poślubić milionera, Smurfy, Total Recall, Sami swoi 3p.
6. Star Wars, Strażak Sam, Sliver, To, Army of Darkness [...] 2p.
7. Basic instinct, [...] Kosiarz umysłów 1p.

Ulubiony serial

1. The Simpsons 7 p.
2. Pokolenia [telenowela], Twin Peaks 6p.
3. Dynastia 5p.
4. Maria, Manuela [telenowe] 4p.
5. Bolek i Lolek, Gliniarz i procurator, Alf, Merfi Brań [Murphy Brown] 3p.
6. Na pewno nie dynastia 2p.
7. Beavis and Butthead [...] 1p.

Ulubiony program:

1. Koło fortuny, Randka w ciemno 6p.
2. Prosto z Belwederu, Strych, Kant Gigant, Za chwilę dalszy ciąg programu [...] 3p.
3. Wódka pozwól żyć, Gra, obrady sejmu, Dobranocka, Ziarno, Dziupla 2p.
4. Obrady Senatu, Ukryta kamera 1p. (*Miś Pluszatek*, „Always” 1993, nr 21).

W cytacie pominięto szereg nieczytelnych „grypsów”).

W odpowiedziach widać wyraźny podział na teksty kultury, które, jak można przypuszczać, cieszyły się rzeczywistym zainteresowaniem młodzieży, oraz na „zgrywę”. Wskazywanie telenoweli, obrad sejmu czy programów dziecięcych i młodzieżowych jest typową dla diskmagów strategią ironicznego dystansowania się do określonych treści. Podobną strategią ironii można znaleźć w propozycji ankiety w *Ala Ma Kota*, gdzie autorzy zapytali o ulubione czasopisma, wysnuwając jednocześnie przypuszczenia co do odpowiedzi.

A w kategorii Polska? Cats, Playboy a może Sekrety? A może jednak nie doceniamy Was i będziecie głosować na np. *Observatore Romano* albo *Tygodnik Katolicki*? Nie zapomnijcie o pismach *Enter*, *PC Kurier*, [...] czy (he, he..) *Bajtek* (*Najlepsze czasopismo*, „Ala Ma Kota” 1991, nr 0).

Podobnie jak w przypadku odpowiedzi „fikoły” z powyższej ankiety, odniesienie do pism pornograficznych wskazuje, że zainteresowanie pornografią było jedną z najważniejszych norm, których deklarowanie było manifestacją męskości. Cytat ten pokazuje też dwa istotne negatywne punkty odniesienia, czyli media katolickie i prasę komputerową. Prasa komputerowa była na *scenie* definiowana jako „mainstream”, któremu przeciwstawione były diskmagi. Natomiast niechęć do mediów katolickich wiązała się z antyklerykalizmem manifestowanym na scenie powszechnie i w wulgarny sposób.

Zasiadłem wielce wygodnie przed szlachetnym telewizorem. [...] Program pierwszy – pierdolony klecha w nim. Drugi program – klecha. Następnie, już niezmiernie szybko przeglądałem lokalne kanały. Na ekranie pojawiali się kolejno: klecha, klecha, klecha. Rzekłem „o kurwa” i resztki mojego szacunku dla tego źródła informacji zniknęły (*Boże ciałko*, „Silesia” 1994, nr 8).

Często wyśmiewana była kultura młodzieżowa, przede wszystkim pisma *Bravo* i *Popcorn* oraz program telewizyjny *Luz*. *Bravo* i *Popcorn* były identyfikowane jako pisma dla „dichomułów”. Z kolei *Luz*, w którym występowała młodzież z elitarnych warszawskich liceów, był wyśmiewany ze względu na podejmowanie treści i zachowywanie prowadzących oraz uczestników wskazujące na ich pretensjonalność i oderwanie od rzeczywistego życia młodych ludzi.

Interesujący jest stosunek autorów diskmagów do muzyki. Większość z nich akceptowała zarówno heavy metal, jak i techno, dwa podstawowe gatunki muzyki popularne wśród młodzieży tego okresu, uważając je za równoprawny wyznacznik stylu. Jako najważniejszy element wspólny obu gatunków podkreślano ich rzekomą niekomercyjność. Najwięcej miejsca muzyce poświęcano w *Vitality*. W serii artykułów poświęconych techno, gdzie najwyżej oceniona była grupa The Prodigy, pojawiały się także pisane tonem eksperta porady dotyczące uczestnictwa w kulturze *r a v e*, w tym rady, w jaki sposób należy dobrać strój na *r a v e* (*Technologia*, „Vitality” 1994, nr 1). Ambiwalentny był za to stosunek do popularnej wtedy muzyki eurodance. Z jednej strony eurodance, propagowane przez MTV oraz pisma młodzieżowe, było wskazywane obok italo disco i disco polo jako muzyka dla „dichomułów”. Z drugiej strony muzyka ta była akceptowana przez dużą część członków *sceny* zarówno w Polsce, jak i w Europie Zachodniej. Przykładowo muzyka duetu 2 Unlimited była wielokrotnie remiksowana przez scenowych muzyków. W serii *Dance Max* w *Vitality* tonem eksperckim opisywano różne zespoły sceny eurodance, oceniając je na podstawie jakości technicznej oraz innowacji wprowadzanych do konwencji muzycznej (*Dance max*, „Vitality” 1994, nr 1).

Podobnie ambiwalentny był stosunek do stacji MTV szeroko dostępnej polskiej młodzieży w półlegalnych telewizjach osiedlowych retransmitujących programy telewizji satelitarnej. Bez wyjątku pozytywnie wyrażano się o serialu *Beavis and Butthead* (przykładowo: *Beavis & Butthead – The Scene*, „Astoria” 1994, nr 4, patrz też Kellner 1995, s. 139–156). Różny był za to stosunek do prezentowanej muzyki. Na początku

lat 90. z reguły wysoko ceniono różnorodną ofertę muzyczną stacji, w szczególności duży udział muzyki rockowej i grunge. Jednak z biegiem czasu stosunek ten był coraz bardziej negatywny ze względu na rosnący udział „nieautentycznej” muzyki w całości sformatowanej przez komercyjne wytwórnie muzyczne. Oto dość typowy sposób wyrażania się o muzyce oferowanej przez MTV i programy muzyczne na innych kanałach w 1995 r.

Mnie kompletnie załamuje, jak widzę jakiegoś frajera nazywającego siebie Mo Do [...]. Gość wymówi dosłownie 3 słowa [tj. „Eins Zwei Polizei”] [...] tyle, że powtórzy je jakieś 100 razy. W dodatku ktoś próbuje mi wmówić, że ten palant jest muzykiem [...]. Nie wspominam tu już o takich rzeczach jak „chodnik” [piosenka chodnikowa], bo to już dla mnie za dużo (*Dziwne tendencje nie tylko w muzyce*, „Bigoz” 1995, nr 1).

Muzyka była najważniejszą przestrzenią kulturową, gdzie w zależności od pisma istotnie różniły się poglądy i gdzie widać proces negocjacji znaczeń różnych gatunków na podstawie kategorii autentyczności i komercjalizacji. Jedynymi zjawiskami muzycznymi, które były całkowicie nieakceptowane w kulturze diskmagów, była muzyka chodnikowa oraz disco polo, ulubione gatunki „wieśniaków”.

Różne formy inwencji językowej, obok poziomu stylistycznego, były jednym z podstawowych wyznaczników jakości pisma. Charakterystyczny dla subkultur komputerowych żargon technologiczny w przypadku polskiej s c e n y połączony był z kreatywnym spolszczaniem anglojęzycznych terminów. Najczęściej stosowaną formą był fonetyczny zapis anglojęzycznego słowa, np. cytowane wyżej „Merfi Brań”. Stosowano także praktykę odwrotną, czyli zapisywanie polskich słów z użyciem konstrukcji językowych zaczerpniętych z języka angielskiego. W ten sposób nazywano wiele zinów, np. *Zashmazka*, *Ymadło*, *The Brucowietz*. Inne tytuły odwoływały się do parodii estetyki komunizmu: *Prawda*, *Izvestia*, *Trybuna Ludu* lub parodii reklam: „Always”.

Kolejną strategią było wspomniane już ironiczne odwoływanie się do języka kultury dziecięcej w tytułach pism *Świerszczyk*, *Poczytaj Mi Mamo czy Ala Ma Kota*, lub do znanego ze szkoły zwrotu *Dzięcielina Pała*. Inną charakterystyczną cechą języka zinów było częste używanie wulgaryzmów połączone z inwencją językową. Forma ta przyjęta została m.in. przez autorów reprezentującego wysoki poziom stylistyczny i edytorski magazynu *Hujoza*. Podobny charakter miały „antyreklamy”, w których zestawiano ze sobą w komiczny sposób slogany z reklam medialnych. Podkreślanie swojego dystansu do kultury obecnej w mediach czy w procesie edukacji miało na celu pokazanie własnej autonomiczności i dystansowanie się wobec prób narzucania znaczeń przez dorosłych.

PODSUMOWANIE

W artykule pokazałem, w jaki sposób za pomocą treści magazynów dyskowych młodzież użytkująca komputery domowe tworzyła własną formację subkulturową definiowaną przez szereg norm, które należało spełniać, aby być akceptowanym w grupie rówieśniczej. Obie główne strategie, manifestacja własnej męskości oraz

stosunek do kultury medialnej, były tu używane jako element strategii mającej na celu budowanie pozycji wewnątrz struktury s c e n y. Diskmagi pokazują, w jaki sposób pewna grupa społeczna kreuje własny świat znaczeń, a pokazywanie znajomości tych kodów służy budowaniu swojej pozycji w grupie odniesienia. Tego typu praktyki można zinterpretować jako przykład ekspresji sprawczości przez nastolatków próbujących stworzyć własną formację społeczną, w której dzięki znajomości wspomnianych kodów zajmowałyby wysoką pozycję. Thornton opisała, jak w kulturze klubowej różne elementy statusu społecznego, w tym wiek i płeć, były używane do tworzenia „alternatywnej hierarchii społecznej” (Thornton 2010, s. 105). Wracając do tytułu artykułu, w polskim kontekście deklaracja o wypiciu dwóch litrów denaturatu w towarzystwie Wodnika Szuwarcka pełniła podobną funkcję w budowaniu tożsamości w danej formacji społecznej.

W literaturze poświęconej badaniom nad praktykami użytkowania technologii medialnych mało miejsca poświęca się analizie norm i zasad postępowania w grupach użytkowników. Diskmagi pełniły funkcję określania i podtrzymywania takich norm. Ich autorzy za pomocą odwołań dotyczących użytkowania komputerów, kultury medialnej i życia codziennego budowali swoją pozycję w tej grupie. Magazyny dyskowe pokazują, jak wyobrażony „mainstream” (Thornton 2010, s. 99) odnosił się jednocześnie do pism komputerowych, kultury medialnej czy obecnego w życiu publicznym Kościoła. Budowanie opozycji wobec wyobrażonego „mainstreamu” jest jedną z uniwersalnych cech kultury młodzieżowej. Zarówno opisywany przez Thornton dystans wobec muzyki i stylu życia prezentowanego w brytyjskich mediach, jak i omawiane tu praktyki budowania alternatywnego świata młodzieży na łamach diskmagów są przykładami właśnie takiego zjawiska.

Zaprezentowany powyżej opis zjawiska diskmagów dowodzi, że materiały wytworzone przez użytkowników komputerów mogą być ważnym źródłem do badania szerszych zjawisk związanych z praktykami kulturowymi młodzieży. Jednocześnie przykład ten pokazuje, że w badaniach nad „praktykami udomawiana” technologii (Berker et al. 2006) konieczne jest uwzględnienie tego, że w praktykach tych użytkownicy odnoszą się nie tylko do znaczeń samych artefaktów, ale też do szeregu znaczeń odnoszących się do życia codziennego.

LITERATURA

- Alb ert Gleb 2016, Computerkids als mimetische Unternehmer. Die Cracker-Szene zwischen Subkultur und Ökonomie (1985–1995), *Werkstatt Geschichte*, nr 74, s. 49–66.
- Alb ert Gleb 2018, Subkultur, Piraterie und neue Märkte. Die transnationale Zirkulation von Heimcomputersoftware, 1986–1995, [w:] F. Bösch (red.), *Wege in die digitale Gesellschaft. Computernutzung in der Bundesrepublik 1955–1990*, Wallstein, Göttingen, s. 274–299.
- Alb ert Gleb J. 2020, New Scenes, New Markets: The Global Expansion of the Cracking Scene, Late 1980s to Early 1990s, *WiderScreen* 23 (2–3), <http://widerscreen.fi/numerot/2020-2-3/new-scenes-new-markets-the-global-expansion-of-the-cracking-scene-late-1980s-to-early-1990s/> (dostęp: 12.10.2020).

- Anderson Benedict 2007 [1983], *Wspólnoty wyobrażone: rozważania o źródłach i rozprzestrzenianiu się nacjonalizmu*, tłum. S. Amsterdamski, Znak, Warszawa.
- Banet-Weiser Sarah, Miltner Kate M. 2015, #MasculinitySoFragile: Culture, Structure, and Networked Misogyny, *Feminist Media Studies*, vol. 16, nr 1, s. 171–174.
- Bennett Andrew, Kahn-Harris Keith (red.) 2004, *After Subculture. Critical Studies in Contemporary Youth Culture*, Red Globe Press, Houndmills.
- Berker Thomas, Hartmann Maren, Punie Yves, Ward Katie (red.) 2006, *Domestication of Media and Technology*, McGraw-Hill Education, Maidenhead.
- Botz Daniel 2011, *Kunst, Code und Maschine. Die Ästhetik der Computer-Demoszene*, Transcript Verlag, München.
- Bourdieu Pierre 2006, *Dystynkcja. Społeczna krytyka władzy sądzania*, tłum. P. Biłos, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa.
- CBOŚ 1992, *Dobra trwałego użytku*, Centrum Badania Opinii Społecznej, Warszawa.
- CBOŚ 1994, *Konsumpcja i aktywność kulturalna młodzieży*, Centrum Badania Opinii Społecznej, Warszawa.
- Duncombe Stephen 2008, *Notes from Underground. Zines and the Politics of Alternative Culture*, Microcosm Publishing, Bloomington.
- Fat Magnus, <http://fatmagnus.ppa.pl/index.php> (dostęp: 12.10.2020).
- Fatyg Barbara, Sierosławski Janusz, Zieliński Antoni, Zieliński Przemysław 1999, *Alkohol a młode pokolenie Polaków połowy lat dziewięćdziesiątych*, Państwowa Agencja Rozwiązywania Problemów Alkoholowych, Warszawa.
- Fatyg Barbara, Tyszkiewicz Anna (red.) 1997, *Dzisiejsza młodzież: stereotypy i rzeczywistość po 1989 roku*, Ośrodek Badań Młodzieży Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa.
- Fink Hermann, Fijas Liane (red.) 1998, *America and Her Influence upon the Language and Culture of Post-socialist Countries*, Peter Lang, Frankfurt am Main.
- Fleicher Michael 1994, *Overground: Die Literatur der polnischen alternativen Subkulturen der 80er und 90er Jahre*, Peter Lang, München.
- Gelder Ken 2007, *Subcultures. Cultural Histories and Social Practice*, Routledge, London–New York.
- Halawa Mateusz 2004, Guerrilla w mallu, *Kultura Popularna*, nr 2, s. 121–141.
- Hebdige Dick 2002 [1979], *Subculture. The Meaning of Style*, Taylor & Francis, London–New York.
- Hodkinson Paul, Deicke Wolfgang (red.) 2007, *Youth Cultures. Scenes, Subcultures and Tribes*, Routledge, London–New York.
- Kellner Douglas 1995, *Media Culture: Cultural Studies, Identity and Politics between the Modern and the Postmodern*, Routledge, London–New York.
- Lubecka Anna 2000, Economic, Sociocultural, and Technological Contexts in the New Europe, [w:] L. Lengel (red.), *Culture and Technology in the New Europe: Civic Discourse in Transformation in Post-Communist Nations*, Elsevier Science, Stanford, s. 33–50.
- Levy Steven 2010 [1984], *Hackers: Heroes of Computer Revolution*, O'Reilly Media Inc., Sebastopol.
- Macdonald Nancy 2002, *The Graffiti Subculture. Youth, Masculinity and Identity in London and New York*, Palgrave Macmillan, Houndmills.
- Maher Jimmy 2012, *The Future Was Here: The Commodore Amiga*, MIT Press, Cambridge–London.
- Marciniak Marta 2015, *Transnational Punk Communities in Poland: From Nihilism to Nothing Outside Punk*, Lexington Books, Lanham.
- Muggleton David 2004, *Wewnątrz subkultury. Ponowoczesne znaczenie stylu*, tłum. A. Sadza, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków.
- Muggleton David, Weinzierl Rupert (red.) 2003, *The Post-Subcultures Reader*, Berg, Oxford–New York.
- Lengel Laura (red.) 2000, *Culture and Technology in the New Europe: Civic Discourse in Transformation in Post-Communist Nations*, Elsevier Science, Stanford.
- Nagle Angela 2016, The New Man of 4chan, *The Baffler*, nr 30, s. 64–76.
- Pęczak Mirosław 1992, *Mały słownik subkultur młodzieżowych*, Wydawnictwo Naukowe Semper, Warszawa.

- Polgár Tamás 2008, *The Brief History of the Computer Demoscene*, CSW-Verlag, Berlin.
- Reunanen Markku, Silvast Antti (red.) 2014, WiderScreen, nr 1–2, nr specjalny “Scenes”
- Reunanen Markku 2010, Diskmags: Underground Journalism of the Demoscene. *Rhizome* 20 maja 2010, <http://rhizome.org/editorial/2010/may/20/diskmags-underground-journalism-of-the-demoscene/> (dostęp: 12.10.2020).
- Schwell Alexandra 2005, *Anarchie ist die Mutter der Ordnung. Alternativkultur und Tradition in Polen*, LIT, Münster.
- Sørensen Knut 2006, Domestication: the Enactment of Technology, [w:] T. Berker, M. Hartmann, Y. Punie, K. Ward (red.), *Domestication of Media and Technology*, McGraw-Hill Education, Maidenhead, s. 40–61.
- Švelch Jaroslav 2018, *Gaming the Iron Curtain. How Teenagers and Amateurs in Communist Czechoslovakia Claimed the Medium of Computer Games*, MIT Press, Cambridge.
- Thomas Douglas 2003, *Hacker Culture*, University of Minnesota Press, Minneapolis.
- Thornton Sarah 2010, *Club Cultures. Music, Media and Subcultural Capital*, Wesleyan University Press, Cambridge.
- The Commodore 64 Scene Database, <http://csdb.dk/> (dostęp: 12.10.2020).
- Waling Andrea 2019, Rethinking Masculinity Studies: Feminism, Masculinity, and Poststructural Accounts of Agency and Emotional Reflexivity, *The Journal of Men's Studies*, vol. 27, nr 1, s. 89–107.
- Wasiak Patryk 2012, Illegal Guys. A Cultural History of the First European Digital Subculture, *Studies in Contemporary History*, nr 2, s. 257–276.
- Wasiak Patryk 2014, Playing and Copying: Social Practices of Home Computer Users in Poland During the 1980s, [w:] G. Alberts, R. Oldenziel (red.), *Hacking Europe: From Computer Cultures to Demoscenes*, Peter Lang, London, s. 129–150.
- Werstein - Żuławski Jerzy 1993, *Między nadzieją a rozpaczą: rock, młodzież, społeczeństwo*, Instytut Kultury, Warszawa.

PATRYK WASIAK

DOES NEUROMANCER LIKE WODNIK SZUWAREK?
COMPUTER ZINES AND SUBCULTURAL CAPITAL OF POLISH YOUTH
IN THE TIME OF POLITICAL TRANSFORMATION

Keywords: youth, system transformation, subcultures, popular culture, computer, Poland

This article aims to discuss the role of “disk magazines” in the identity construction and performance of masculinity among Polish adolescents. It examines the subculture of users of popular home computers Commodore 64 and Commodore Amiga during the post-communist system transition. Both written content and visual form were used by disk magazine editors to manifest their position in the peer group and perform their masculinity. This article outlines how youth actively constructed cultural forms and meanings that reflect the outside world both in terms of mass media culture and the ongoing process of post-communist transition.

P.W.

Dane Autora:
Dr Patryk Wasiak
Instytut Historii, Polska Akademia Nauk
Rynek Starego Miasta 29/31, 00-272 Warszawa
E-mail: patrykwasiak@gmail.com
ORCID: 0000-0002-2152-6023

KAROLINA DZIUBATA

Instytut Antropologii i Etnologii, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

FRYZURA JAKO SPOŁECZNO-KULTUROWY KOMUNIKAT NIEWERBALNY STUDIUM PRZYPADKU DREDÓW W POLSCE

WPROWADZENIE

Celem niniejszego artykułu jest antropologiczna refleksja nad społeczno-kulturowym znaczeniem dredów jako rodzaju komunikatu niewerbalnego. Komunikat ten może, ale nie musi być wysłany celowo. Społeczny odbiór danej fryzury może być zamierzony lub niezależny od intencji osoby, która ją nosi. Twierdzę, że w drugim z tych przypadków uczesanie postrzegane jest przez pryzmat wyobrażeń stereotypowych. Opierając się m.in. na koncepcjach tożsamości (Ardenner 1992), osobowości (Mead 1975), interakcji (Goffman 2010) i założeniach antropologii komunikacji (Winkin 2007), chciałabym przedstawić wyniki badań etnograficznych wśród osób noszących dredy¹. Przeprowadziłam je na przełomie 2016 i 2017 roku i zgromadziłam 10 pogłębionych wywiadów etnograficznych oraz zbiór notatek z nieformalnych rozmów, w których pojawiał się temat włosów i dredów. Rozmawiałam z osobami między 20. a 31. rokiem życia, z których 70% stanowiły osoby studiujące w Poznaniu, Lesznie i Krakowie. Jedna rozmówczyni pracowała na pełen etat, jedna prowadziła własną działalność gospodarczą. Wywiady prowadzone były w Poznaniu, we Wschowie, w Gnieźnie, Sławie, Zielonej Górze, Stęszewie i Krakowie.

Bezpośrednią inspiracją do podjęcia rozważań nad symboliką włosów i dredów były dla mnie badania Ingrid Banks (2000). W książce o tytule *Hair Matters* (z ang. ‘włosy są ważne, włosy się liczą’) przedstawiła bogaty materiał etnograficzny i opartą na nim próbę analizy znaczenia nadawanego włosom i fryzutom przez afroameerykańskie kobiety. Banks zebrała historie dotyczące ich dzieciństwa, rodziny, pracy, szkoły i innych aspektów życia codziennego. Pogłębiona interpretacja roli włosów w społeczno-kulturowym krajobrazie badanej grupy pozwoliła Banks dotrzeć głębiej. Fryzura stała się punktem wyjścia do badania problemów, z jakimi zmagają się kobiety, do zrozumienia sposobu, w jaki postrzegają one społecznie konstruowane koncepcje

¹ Tekst powstał na podstawie pracy magisterskiej pt.: „Stereotypizując fryzurę. Społeczno-kulturowe aspekty noszenia dredów w Polsce” przygotowanej pod kierunkiem prof. Waldemara Kuligowskiego i obronionej w 2017 roku w Instytucie Etnologii i Antropologii Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu. Praca opierała się na próbie dziesięciu pogłębionych wywiadów etnograficznych przeprowadzonych z osobami noszącymi dredy.

władzy, płci, klas społecznych, seksualności i piękna. Dostrzegła zróżnicowane relacje, interakcje i napięcia, które kryły się pod kolorem skóry i strukturą włosów.

Czerpiąc z dokonań Banks postawiłam pytania badawcze dotyczące motywacji stojących za wykonaniem dredów (kiedy dana osoba je zrobiła i z jakiego powodu, czy była to spontaniczna decyzja lub czy poprzedzały ją przygotowania, czy zostały zrobione przez profesjonalistę w salonie, czy w domu przez znajomego). Pytałam o zmiany, jakie nastąpiły po ich zrobieniu (reakcje rodziny, przyjaciół, obcych) a także o rolę, jaką włosy odgrywają w ich życiu. Interesowały mnie również doświadczenia związane z postrzeganiem dredów moich rozmówców przez innych ludzi (czy stosowano wobec nich określone wyobrażenia i stereotypy, a jeżeli tak, to jaki mieli do nich stosunek). Świadoma faktu, że próba dziesięciu wywiadów może być zbyt mała na formułowanie ogólnych wniosków, chciałam zaproponować wstępną analizę mechanizmu funkcjonowania fryzury jako fasady, komunikatu niewerbalnego i narzędzia stereotypizacji zależnych od intencji posiadaczy i posiadaczek fryzury oraz narzędzi interpretacyjnych wykorzystywanych przez ich społeczne otoczenie.

W tekście pochylę się nad znaczeniem dredów jako środka komunikacji niewerbalnej, zwrócę uwagę na rolę fryzury w kształtowaniu indywidualnej tożsamości i działanie związanych z nią stereotypów. Odnosić się będę do materiału empirycznego pozyskanego podczas własnych badań, analizując go przy użyciu tekstów z dziedziny „antropologii włosów” – czyli rozważań powstałych w wyniku zainteresowania symboliką włosów i fryzur z perspektywy antropologicznej, oraz pojęć stworzonych przez Ervinga Goffmana (2010) do analizy codziennych interakcji społecznych. Celem prezentacji zróżnicowanych obszarów badawczych i koncepcji analitycznych jest osadzenie wyników badań etnograficznych w szerszym kontekście naukowym oraz analiza sposobów funkcjonowania włosów w procesach komunikacyjnych.

WŁOSY I KOMUNIKACJA NIEWERBALNA

W grudniu 2010 roku szkolna koleżanka zrobiła mi dredy. Byłam wówczas uczennicą trzeciej klasy liceum. Od tamtej pory w całej szkole tylko my dwie miałyśmy taką fryzurę. Nosilałam ją przez sześć lat. W okresie tym spotykałam się z różnymi opiniami i wyobrażeniami na mój temat, które wynikały ze stereotypowego postrzegania osób noszących dredy. Byłam nazywana dziwołagiem i brudasem. Sądzono, że należę do subkultury hippisowskiej lub ruchu Rastafari. Zakładano, że lubię narkotyki i dobrą zabawę. Kiedy rozplątałam dredy i wróciłam do poprzedniego uczesania mówiono mi „komplementy” dotyczące wyglądu, stwierdzano, że wreszcie wyglądam kobieco. Doświadczenia te wzbudziły moje zainteresowanie symboliką fryzury i rolą ludzkich włosów w życiu człowieka. Zastanawiało mnie, jaką rolę dredy odgrywają w komunikacji niewerbalnej.

W szerokim znaczeniu komunikacja niewerbalna oznacza pozasłowne, zamierzone i niezamierzone przekazywanie informacji, do których zaliczyć można dzieła sztuki, wystrój pomieszczeń, ubiór, przedmioty oraz statyczne i dynamiczne cechy

ciała ludzkiego (Jakobson 1989, s. 60). Komunikaty niewerbalne przekazywane za pomocą ciała to przede wszystkim mimika (ruchy wyrazowe mięśni twarzy i oczu wyrażające przeżywane emocje), pantomimika (gesty, ruchy i postawa ciała), wokalizacja (intonacja głosu), kontakt wzrokowy, dystans oraz wygląd fizyczny. Fryzura pojawia się jednak w takich rozróżnieniach bardzo rzadko bądź wcale. Dale Leathers (2009) wskazuje na przykład na ekspresję twarzy, zachowania wzrokowe, komunikację ciałem, głosem oraz dotykiem, analizuje poszczególne gesty, takie jak uniesienie brwi czy uśmiechanie się podczas rozmowy, lecz nie poświęca żadnej uwagi symbolicznym i komunikacyjnym praktykom związanym z włosami. Mimo stwierdzenia, że „wygląd fizyczny jest tym aspektem komunikacji niewerbalnej, który również przekazuje znaczenie” i „wywiera on znaczący wpływ na wizerunek naszego Ja, [który] stanowi główny czynnik w kształtowaniu naszego zachowania i zachowania osób, z którymi jesteśmy w interakcji” (Leathers 2009, s. 163), w jego książce nie znajdziemy refleksji na temat udziału włosów w procesach komunikacyjnych.

Zdaniem Marcina Brockiego (2001) komunikacja niewerbalna od dawna stanowi przedmiot zainteresowania etnologii, chociaż kiedyś problematykę sposobów użytkowania ciała w codziennych interakcjach spychano na badawczy margines. Ciało, rozumiane jako niewerbalne medium ekspresji, wraz ze społecznymi i kulturowymi wymiarami swojego funkcjonowania, interesuje antropologów i antropolożki mniej więcej od początku lat 70. XX wieku (Leathers 2009, s. 18–19). Wśród badaczy i badaczek zajmujących się symboliczną strukturą ciała i technikami jego użytkowania w komunikacji Brocki wskazuje między innymi Raya Birdwhistella i Edwarda Halla (twórców kinezyki i proksemiki), Mary Douglas i Claude’a Levi-Straussa. Nowa jakość, którą do rozważań nad komunikacją niewerbalną wniosła antropologia, to przede wszystkim kontekstualne i procesualne ujmowanie przedmiotu badań. W centrum antropologicznego zainteresowania komunikacją znalazły się procesy nadawania znaczenia poszczególnym praktykom cielesnym w ich kontekście społeczno-kulturowym. Perspektywę tę można z powodzeniem zastosować w badaniach nad kulturowymi praktykami związanymi z ludzkimi włosami.

Określone fryzury, stan włosów, a nawet ich kolor mogą stanowić zamierzony lub niezamierzony komunikat społeczno-kulturowy. W pierwszym przypadku osoba nosząca dane uczesanie jest świadoma jego znaczenia i nosi je w określonym celu. W drugim natomiast znaczenie nadawane jest w sposób zewnętrzny, to znaczy nakładane jest na jednostkę przez otoczenie społeczne niezależnie od jej zamiarów. Według Ervinga Goffmana człowiek znajdujący się w sytuacji bezpośredniego spotkania z innymi ludźmi podejmuje zrytualizowane działania mające na celu kontrolowanie sposobu, w jaki odbierany jest on przez uczestników interakcji. Do działań tych należą wrażenia przekazywane i wrażenia wywoływane. Wrażenie przekazywane to według Goffmana „symbole werbalne lub ich substytuty, [...] stosowane przez jednostkę wyłącznie w celu przekazania tych informacji, które ona oraz inni przypisują tym symbolom” (2010, s. 47). Komunikaty tego rodzaju są bezpośrednie, świadome i celowe, a ich nośnikiem jest przede wszystkim mowa. Wrażenie wywoływane z kolei to forma komunikacji niewerbalnej, teatralnej i kontekstowej, która istnieje

pomimo braku wyraźniej intencji przekazania informacji. Istotną cechą wrażenia wywoływanego, która ma fundamentalne znaczenie w analizach społecznej i kulturowej roli ludzkich włosów, jest to, że może ono zostać wywołane zarówno celowo, jak i całkowicie mimowolnie.

Ilustracją tego rozróżnienia może być doświadczenie związane ze ścięciem włosów przez jedną z autorek antropologicznego bloga „Antropoludens”. We wpisie *Babochłop, chłopiec i krytyczna lesbijka we własnej osobie, czyli o polityczności kobiecych włosów* blogerka opowiada, jak z pozoru nieistotna metamorfoza – zmiana fryzury – miała radykalny wpływ na sposób postrzegania jej przez innych ludzi:

Po stopniowym skracaniu włosów [...] w końcu zdecydowałam się na bardzo krótką fryzurę. Im krótsze miałam włosy, tym więcej dowiadywałam się o swoim otoczeniu. Tuż po dwumiesięcznym pobycie w Wiedniu, wyczerpana panującymi tam nieustannie upałami, w sierpniu 2013 roku udałam się do fryzjera, by nie przejmować się dłużej spoconym czołem i karkiem. [...] Dorobiłam się takich przydomków jak „krytyczna lesbijka” (sformułowany przez kobiety) i „chłopiec” (sformułowany przez mężczyzn). [...] „Chłopcze!” mówili do mnie niektórzy koledzy, dając do zrozumienia, że nie są potencjalnie zainteresowani kobietami z krótkimi włosami, które tracą swą kobiecość i poprzez fryzurę najprawdopodobniej komunikują wojnę wytyczoną wizerunkowi kobiecemu forsowanemu przez popkulturę².

Na podstawie własnych doświadczeń autorka wpisu stwierdziła, że zarówno kobiety, jak i mężczyźni odbierali jej krótkie włosy jako „kontestację heteronormatywnej matrycy i kwestionowanie trwających na mocy tradycji ról społecznych przypisywanych płciom biologicznym”. Otoczenie społeczne postrzeżało tę zmianę fryzury jako manifest orientacji seksualnej pomimo zupełnie innych motywacji, na które składały się praktyczność, wygoda, oszczędność czasu i chęć ulżenia sobie w wysokiej temperaturze. Skracając włosy do minimum autorka wykroczyła poza stereotyp kobiety o długich, lśniących włosach i została automatycznie przypisana do kategorii „krytycznej lesbijki” – innego stereotypowego wyobrażenia, zgodnie z którym fryzura nie służy ekspresji indywidualnej wizji piękna, lecz manifestacji orientacji seksualnej i światopoglądu politycznego. Stosując teatralną terminologię Goffmana, główna aktorka spektaklu nie odegrała roli przypisanej jej przez innych ludzi. Przez ścięcie włosów mimowolnie wywołała określone wrażenie – walczącej politycznie, homoseksualnej feministki – które nie było wrażeniem przekazywanym, lecz stereotypowym wrażeniem wywołanym.

Poza rozróżnieniem na wrażenie przekazywane i wywoływane Goffman zwraca uwagę na „standardowe środki wyrazu, które jednostka stosuje celowo lub mimowolnie podczas występu”, nazwane przez socjologa „fasadą” (2010, s. 49). Składają się na nią „dekoracje”, czyli elementy otoczenia znajdujące się poza samymi uczestnikami interakcji, oraz „fasada osobista”, którą badacz dzieli na „powierzchnowość” i „sposób bycia”. Informuje ona o statusie społecznym drugiego człowieka i roli, jaką przyjmuje on w określonej sytuacji. Według Goffmana (2010, s. 50–51) ludzie na ogół oczekują

² <https://antropoludens.wordpress.com/2014/02/12/babochlop-chlopiec-i-krytyczna-lesbijka-we-wlasnej-osobie-czyli-o-politycznosc-kobiecych-wlosow/> (dostęp: 07.04.2020).

zgodności między powierzchownością jednostki a jej sposobem bycia, jednak może się zdarzyć, że kategorie te będą sobie przeczyły. Doświadczył tego przywoływany już w niniejszym artykule Leathers (2009, s. 163):

Wpływ wyglądu fizycznego na tożsamość społeczną stał się dla mnie bardziej oczywisty, kiedy wkroczyłem do mojej klasy w płaszczu kąpielowym i tenisówkach. Moje włosy, które zostały właśnie wysuszone suszarką, sterczały we wszystkich kierunkach. [...] Miałem na oczach okulary przeciwsłoneczne i paliłem długie, czarne cygaro. [...] Ponieważ znaczenia komunikowane przez mój odmienny wygląd były sprzeczne z moją społeczną tożsamością, studenci byli raczej zdezorientowani. [...] Później, kiedy zdali sobie sprawę, że było to tylko przedstawienie, mój wygląd wywołał intensywną i fascynującą dyskusję na temat komunikacyjnych funkcji wyglądu fizycznego.

Relacja Leathersa świadczy o tym, że Goffmanowską koncepcję fasady osobistej można zastosować także w obserwacji społecznych praktyk dotyczących ludzkich włosów. Fryzura może być związana z określonymi wyobrażeniami, które nakładane są na jej właściciela, lub stanowić zamierzony komunikat. Podobnej sytuacji doświadczały osoby, z którymi rozmawiałam w ramach badań empirycznych:

Pytano mnie na przykład o to, czy palę, bo z tym wiąże się ten wygląd, że dredy i muzyka reggae, to ludzie mnie posądzali od razu o to, że muszę palić właśnie marihuanę, a ja tego nie robię. Często na takie pytanie odpowiadałam po prostu, że może tak wyglądam, ale nie palę [kobieta, 24 lata].

Dredy jako element powierzchowności zostały wykorzystane do zbudowania wyobrażenia pozwalającego na skategoryzowanie noszącej je osoby. Wrażenie wywołane nie oznacza jednak, że posiadacze lub posiadaczki danej fryzury, czyli mimowolni nadawcy komunikatu, nie są świadomi znaczenia, które może zostać nadane ich włosom. Mogą oni po prostu nosić ją z innego powodu. Podczas moich badań terenowych spotkałam studentkę, która zrobiła dredy ze względów praktycznych – lubiła podróżować, a dredy okazały się odpowiednią fryzurą w związanych z podróżami warunkach sanitarnych. Wychodziła z założenia, że rutynowe mycie, suszenie i układanie włosów utrudniałoby jej podróżowanie:

w tamtym okresie dużo jeździłam autostopem i konieczność codziennego mycia włosów była bardzo kłopotliwa. Poza tym dredy bardzo mi się podobały, ponieważ kojarzyły mi się z buntem, wolnością i powrotem do bardziej naturalnego trybu życia [kobieta, 26 lat].

Przytoczony wcześniej artykuł *Babochłop, chłopiec i krytyczna lesbijka...* pokazuje, w jaki sposób powierzchowność może wpłynąć na postrzeganie człowieka. Opinie na temat autorki budowane na wrażeniu wywołanym przez fryzurę były rozbieżne z jej zdaniem. Osoby z jej otoczenia, nie zważając na powód zmiany fryzury, nałożyły na nią wyobrażenie, które według nich bardziej odpowiadało jej wyglądowi.

ROLA FRYZURY W KSZTAŁTOWANIU TOŻSAMOŚCI

W połowie lat 70. XX wieku amerykański socjolog George H. Mead zdefiniował osobowość, która „rozвивa się w danej jednostce jako rezultat jej związków z całością procesów społecznych i z innymi jednostkami uczestniczącymi w tym

procesie” (1975, s. 189). Dwie dekady później brytyjski antropolog Edwin Ardener przedstawił przełomową w owych czasach teorię tożsamości, którą rozumiał jako zależność pomiędzy jednostkami i grupami. Według Ardenera (1992, s. 23) zależność ta składa się z jednoczesnego procesu utożsamiania i bycia utożsamianym – sposobów, w jakie jednostka identyfikuje sama siebie oraz jest identyfikowana przez innych ludzi. W ramach tak rozumianej relacji osobowość ludzka może istnieć i kształtować się tylko w związku z osobowościami innych członków społeczności. Proces ten obejmuje zarówno sposób bycia jednostki, jak i jej powierzchowność, do której należą włosy.

Rola wyglądu w praktyce życia codziennego wynika ze wzrokocentrycznego charakteru kultury społeczeństw zachodnich. W związku z tym, że wzrok jest jednym z dominujących zmysłów w procesach poznawczych u człowieka, to właśnie za pomocą widzenia dociera do niego większość komunikatów. Obrazy są obecne w procesie socjalizacji, stają się czynnikiem wytwarzającym lub niszczącym więzi społeczne, ułatwiają lub zakłócają przebieg procesów komunikacji i mogą być narzędziem wytwarzania nierówności społecznych (Rogowski 2014, s. 7). Znaczenie reprezentacji wizualnych w życiu codziennym podkreśla antropolożka Sarah Pink (2009, s. 33), twierdząc, że:

Obrazy są „wszędzie”. Przenikają pracę akademicką, życie codzienne, rozmowy, wyobraźnię i sny. Są nieodłącznie splecione z indywidualną i osobistą tożsamością, sposobem opowiadania i historią, stylem życia, kulturą, społecznością i społeczeństwem, podobnie jak ze sposobem definiowania historii, przestrzeni i prawdy (tłum. własne).

Kluczowym fragmentem powyższej wypowiedzi jest rola, jaką obrazy odgrywają w projekcie budowania indywidualnej tożsamości. W kontekście praktyk związanych z włosami będą to przede wszystkim stereotypowe wyobrażenia piękna utrwalane przez media masowe, przemysł filmowy, muzyczny i reklamowy. Ten ostatni stał się przedmiotem badań Barbary Miller, antropolożki, która poddała analizie slogany reklamowe damskich salonów fryzjerskich odwołujące się właśnie do komercyjnych kanonów piękna. Jeden z nich głosił, że „jakość twojego życia zależy od jakości twoich włosów”. Badaczka stwierdziła, że ów slogan stanowi doskonały przykład komercjalizacji i utowarowienia nie tylko włosów, ale także kobiecego piękna w ogóle (Miller 1998, s. 259). Na znaczenie reklam w procesie budowania własnej tożsamości zwróciła uwagę także Noliwe Rooks (1996), wprowadzając termin „polityki włosów” (*politics of hair*). Dokonała ona analizy spotów reklamowych promujących zabiegi kosmetyczne i fryzjerskie pozwalające Afroamerykankom osiągnąć standard piękna, dominujący w Stanach Zjednoczonych w latach 90. XX wieku. Reklamowane w telewizji grzebienie prostujące i prostownice zachęcały młode dziewczyny do zmian wyglądu, które z kolei stanowiły źródło napięć w relacjach rodzinnych – podczas gdy córki prostowały swoje włosy by wyglądać jak białe koleżanki ze szkoły, ich matki odbierały to jako odrzucenie własnej tożsamości. Zjawisko to opisała też bell hooks w eseju *From Black Is A Woman's Color* (1989). Według niej afro, czyli czarne włosy o wełnianej strukturze, stało się w epoce segregacji rasowej najbardziej widocznym

przymiotem i stygmatem ludzi czarnoskórych zaraz po kolorze ich skóry. W efekcie takiego postrzegania fryzury w afroamerykańskiej społeczności powszechne stało się prostowanie włosów. Czarne kobiety chciały zbliżyć się do wyglądu białych, posiadających „dobre włosy” (*good hair*):

Wszyscy to znamy, słyszymy będąc małymi dziećmi. Kiedy siedzimy na kolanach naszych matek i sióstr czeszących nasze włosy. Dobre włosy to włosy, które nie są pokręcone, włosy, które nie są w dotyku jak kłęby wełny, włosy, których czesanie nie zajmuje godzin, włosy, które nie potrzebują tony kosmetyków do ich rozplątania, włosy, które są długie. Prawdziwe dobre włosy to proste włosy jak włosy białych ludzi (hooks 1989, s. 381).

Kategoria „dobrych” i „złych” włosów pojawiła się też w rozważaniach Ingrid Banks, według której rozróżnienie to jest niezbywalną dychotomią obecną w życiu każdej Afroamerykanki (2000, s. 28). Czarne kobiety, z którymi rozmawiała, postrzegały „dobre” włosy jako przywilej. Podczas gdy kobiety o białej skórze, jasnych i prostych włosach nie miały większych problemów ze znalezieniem pracy, Afroamerykanki o naturalnie kręconych włosach spotykały się z ograniczeniami i wykluczeniem społecznym. Jednym ze sposobów poprawienia statusu społecznego była właśnie modyfikacja fryzury – prostowanie włosów.

Zależność tę można analizować z perspektywy wyrosłych na gruncie krytyki postkolonialnej koncepcji mimesis i mimikry kulturowej (Bhabha 1984, s. 125–133). Mimikra, jako element polityki imperialnej, stanowiła dążenie kolonizatorów do „ucywilizowania” kolonizowanych i „ukształtowania ich na obraz Europejczyków” (Ferguson 2002, s. 553). Mimesis natomiast została zdefiniowana przez Michaela Taussiga w książce *Mimesis and Alterity* (1993) jako proces przyjmowania przez członków jednej kultury elementów kultury obcej. Prostowanie naturalnie kręconych włosów było zatem rodzajem kulturowej mimesis – proste włosy miały umożliwić Afroamerykankom zbliżenie się do białego standardu piękna i zmienić ich status społeczny. Z czasem jednak afro stało się symbolem etnicznej niepodległości i środkiem afirmacji tożsamości afroamerykańskiej (Banks 2000, s. 14–18). Znaczenie obu fryzur – afro i prostych włosów – nadawane było zatem w sposób procesualny. Podczas gdy pierwsza z nich stanowiła społeczne ograniczenie wpływające na funkcjonowanie afroamerykańskich kobiet w amerykańskiej strukturze społecznej, druga postrzegana była jako możliwość awansu społeczno-ekonomicznego. Z czasem jednak afro zyskało nowe znaczenie i stało się narzędziem w walce politycznej – stanowiło afirmację własnej tożsamości etnicznej w rasowo podzielonej rzeczywistości Stanów Zjednoczonych.

Zmiany znaczeniowe dotyczą również dredów. Nadawany przez nie komunikat zmienia się w zależności od miejsca występowania, kontekstu kulturowego, a nawet koloru skóry osoby, która je nosi. Stanowią inną fryzurę dla białych, inną dla niebiałych i podporządkowanych. Na przykład według indologa Patricka Olivelle’a (1998, s. 18–23) dredy wędrownych ascetów hinduskich były wyrazem ich wycofania się z dominującego systemu kulturowego i kierującymi nim zasadami kontroli społecznej. Fryzura sadhu, odróżniająca się od powszechnie przyjętego kanonu, stanowiła

artykulację jego ascetycznej tożsamości, a także ucieleśnione świadectwo fizycznego opuszczenia społeczeństwa. Dredy są jednym z elementów wyróżniających członków ruchu Rastafari, w którym postrzegane są jako znak przymierza między Bogiem a ludźmi, symbol siły, jaką posiadał biblijny Samson i nawiązanie do grzywy Lwa Judy, jak określano cesarza Haile Selassie. Wśród moich rozmówców nie znalazła się jednak żadna osoba niebiała ani pochodzenia innego niż polskie, zatem swoje rozważania na temat związków dredów z rasą i rasizmem ograniczam do doświadczeń białych kobiet i mężczyzn w Polsce. Nie odgrywały one wśród nich takiej samej roli, jak wśród Hinduśców czy Jamajczyków. Żaden z moich rozmówców nie łączył dredów z przynależnością do ruchu Rastafari lub manifestacją sprzeciwu wobec norm społecznych dotyczących włosów jako elementu ludzkiego ciała. Jedna z moich rozmówczyń stwierdziła coś zgoła przeciwnego – że jako głęboko wierząca katoliczka nie może identyfikować się z Rastafari. Była jednak postrzegana w ten sposób przez innych ludzi. Jej społeczne otoczenie nakładało na jej dredy tożsamość, z którą ona sama się nie identyfikowała.

STEREOTYPIZACJA FRYZURY

Koncepcja fasady osobistej, powierzchowności i sposobu bycia prowadzi do kolejnego aspektu roli fryzury w Goffmanowskim rytuale interakcyjnym – stereotypizacji. Socjolog stwierdza, że nie znając danej osoby, obserwatorzy mogą czerpać wskazówki z jej zachowania i powierzchowności, odnosząc do niej wcześniejsze doświadczenia z osobami podobnymi lub zastosować do niej sprawdzone stereotypy (Goffman 2010, s. 47). Poleganie na posiadanej wiedzy, mylnych wyobrażeniach i stosowaniu stereotypów nie gwarantuje jednak prawidłowego odczytania komunikatu. Aby został on zrozumiany, zarówno nadawca, jak i odbiorca muszą przypisywać danemu symbolowi to samo znaczenie. Jak zauważył amerykański antropolog Christopher Hallpike, autor opublikowanego w latach 1960. XX wieku artykułu *Social Hair*, istniejące w różnych kulturach podobne symbole i praktyki symboliczne mogą posiadać różnorakie znaczenie w każdej z nich (1969, s. 250). W przypadku włosów jesteśmy w stanie zrozumieć jej właściwą symbolikę, jedynie znając społeczny kontekst danej fryzury. Kluczowym w zrozumieniu obserwowanej czynności jest poznanie kontekstu, czego dowodził Clifford Geertz w klasycznym opracowaniu dotyczącym opisu gęstego (2005, s. 17–47). Odkrycie znaczenia nadawanego danej fryzurze możliwe jest tym samym wyłącznie przy jednoczesnym poznaniu społeczno-kulturowego kontekstu jej funkcjonowania i indywidualnych motywacji jednostki. Dopiero poznając okoliczności powstania fryzury oraz znaczenie nadawane jej przez ludzi, badacz odkryje jej rolę w danej społeczności.

Termin „stereotyp” odnosi się do podzielanego przez dużą grupę ludzi i uproszczonego wyobrażenia pewnej kategorii osób (instytucji, zdarzeń), którym najczęściej towarzyszą uprzedzenia determinujące konkretne nastawienie wobec osób objętych tym wyobrażeniem (Bullock, Stallybrass 1983). Według słownika psychologicznego

stereotyp to „uproszczony obraz przedmiotów, sytuacji, sposobów postępowania, utrwalony wielokrotnym powtarzaniem, funkcjonujący w doświadczeniu człowieka” (Bullock, Stallybrass 1983, s. 601). Z perspektywy socjologicznej stereotypy są istotnym elementem życia społecznego. Zapośredniczone przez media masowe docierają do szerokich kręgów społecznych i wpływają na kształtowanie wyobrażeń zarówno o grupie własnej, jak również o innych (Boksański 1997, s. 8). W słowniku etnologicznym z kolei stereotyp rozważany jest w kategorii etnicznej i rozumiany jako schematyczny, zestandaryzowany obraz danej grupy etnicznej lub cech jej członków związany z ich przynależnością do danej grupy, zwykle zabarwiony emocjonalnie oraz wartościująco (Kwaśniewski 1987, s. 50–51). Wyobrażenia stereotypowe reprezentują zazwyczaj cechę inności, np. etnicznej, religijnej, narodowej, płciowej, wiekowej czy rasowej. Przekonania o dredach jako fryzurze egzotycznej, noszonej przez osoby otwarte i optymistyczne, lecz także zaniedbane i brudne, to stereotypy rasistowskie. Wyobrażenia na temat dredów wiążą się zatem z takimi zjawiskami kulturowymi jak m.in. przywłaszczenie kulturowe oraz z problematyką przemocy kolonialnej (zob. Lugones 2007). To zagadnienia złożone, a przez to wymagające odrębnych badań i analizy teoretycznej. Antropologiczne badania nad stereotypami etnicznymi wiążą się z analizą obrazu obcej grupy, którym posługuje się grupa badana, jego uwarunkowaniami oraz mocą sprawczą.

W moich badaniach nad znaczeniem dredów w większym stopniu interesowało mnie nie to, co o dredach myślą bliżej nieokreśleni „wszyscy”, lecz jaki stosunek do tych wyobrażeń mają konkretne osoby noszące taką fryzurę. Wachlarz negatywnych i pozytywnych reakcji na dredy, który zaprezentowali mi rozmówcy i rozmówczynie, ujawnił funkcjonujące w Polsce wyobrażenia nie tylko o samej fryzurze, lecz także o płci, grupach wiekowych i zawodowych. Zarówno krytyczne, jak i przyjazne nastawienie wynikało z określonych dyspozycji nabytych w życiu codziennym. Moi rozmówcy i rozmówczynie byli postrzegani jako osoby celowo zaniedbujące się, brudne, buntownicze, ale również optymistyczne, rozgadane i łatwo nawiązujące kontakty. Z wyobrażeniami tego rodzaju najczęściej się nie zgadzali lub deklarowali wobec nich obojętność. Niektórym osobom, zwłaszcza kobietom, nadmierna ciekawość i ciągle zaczepki ze strony obcych ludzi uprzykrzały życie do tego stopnia, że zdecydowały się zmienić fryzurę. Jedna z moich rozmówczyń zapytana o sposób postrzegania jej dredów przez otoczenie społeczne przypomniała sobie następującą sytuację: „kiedyś tylko zaczął mnie dziadek w Wolsztynie, taki pijaczek zapytał, czemu się oszpeciłam. Pamiętam, że... za każdym razem pytali, czy się myje dredy, jak się myje dredy. Robaki to chyba nie” [kobieta, 20 lat]. Niejednokrotnie sama byłam w podobnej sytuacji. Pamiętam szczególnie zachowanie pewnej ekspedientki w jednym z poznańskich marketów, która nie mogła uwierzyć, że ukręcony z dredów kok na mojej głowie to włosy. Chciała ich dotknąć, jednak się na to nie zgodziłam.

Moją uwagę w narracjach badanych zwróciło przede wszystkim odmienne postrzeganie dredów w zależności od tego, na czyjej głowie się znajdowały. Fryzura ta odbierała „kobiecość” (osoba nosząca dredy nie wpisywała się w społeczne wyobrażenie kobiecości). Mogłoby to wskazywać na maskuliniczny charakter fryzury, gdyby

nie to, że mężczyźni w dreadach spotykali się z wyzwiskami sugerującymi, że są za mało „męscy” – nie wpisywali się zatem w stereotypową kategorię męskości. Dready wymykają się z ram dymorfizmu płciowego, na którym oparte są heteroseksualne i patriarchalne relacje międzyludzkie (Lugones 2007, s. 190–193). Co ciekawe, tymi samymi wyobrażeniami posługiwali się sami posiadacze i posiadaczki dreadów. Jedna z dziewczyn powiedziała na przykład:

Ja dready bardzo lubiłam, ale jak potem się pierwszy raz wykąpałam tak naprawdę, to tak stałam pod prysznicem i tak mogłam normalnie spienić [włosy] i potem rozczesać, czułam się jak kobieta z powrotem [kobieta, 21 lat].

Swoimi słowami rozmówczyni potwierdziła to, co wcześniej sugerowała jej rodzina – że dready w istocie są „niekobiece” i uniemożliwiały codzienne praktyki takie jak mycie i układanie włosów, które dziewczyna wiązała z poczuciem własnej, kobiecej tożsamości. Podobny wątek pojawił się w rozmowie z młodym chłopakiem posiadającym dready, który stwierdził, że dready u kobiety są zupełnie czymś innym, niż u mężczyzny. U kobiety stanowią przeciwieństwo długich, gładkich włosów, które, zdaniem mojego rozmówcy, stanowią o jej kobiecości [mężczyzna, 22 lata]. Nawiązując do rozważań Lugones, można zastanowić się, na ile dready wykraczają poza jednoznaczne kategorie płci oparte na opozycji binarnej (2007, s. 194, zob. też Greenberg 2002).

Siłę stereotypowych wyobrażeń o męskości i kobiecości wyraża chyba najlepiej fakt, że żadna z moich rozmówczyń nie ścięła niechcianych dreadów. Poświęciły sporo czasu na ich rozczesanie i odzyskanie możliwie jak najdłuższych włosów. Podczas gdy mężczyźni bez przeszkód decydowali się ściąć włosy lub całkowicie zgolić głowę, dla kobiet, z którymi rozmawiałam, rozwiązanie to nie wchodziło w rachubę. Prowadzi to do kolejnego aspektu rozważań nad społeczno-kulturową rolą włosów – czyli refleksji nad ich brakiem.

SYMBOLICZNA KASTRACJA I OSTRACYZM SPOŁECZNY

Amerykański psycholog Charles Berg w książce *The Unconscious Significance of Hair* wyłożył tezę, zgodnie z którą istnieje ścisła korelacja pomiędzy fryzurą i seksualnością człowieka, a obcinanie włosów stanowi akt symbolicznej kastracji (Berg 1951). Książka Berga otworzyła dyskusję nad rolą włosów i fryzury w różnych kontekstach kulturowych (zob. Leach 1958). Kilkadziesiąt lat później interesujący głos w dyskusji wokół symboliki praktyk związanych z włosami zabrała francuska socjolożka Mira Niculescu (2011). Zwróciła uwagę na arbitralność, zmienność, kontekstualność i polisemiczność kobiecej fryzury jako komunikatu kulturowego w społeczeństwach pluralistycznych oraz na problemy wynikające jednocześnie z ich błędnej interpretacji. Zdaniem francuskiej socjolożki pozbawione włosów kobiece głowy wywoływały głównie negatywne skojarzenia. Po II wojnie światowej przypominały o doświadczeniach w obozach koncentracyjnych; latach 80. XX wieku kojarzyły się z anarchistycz-

nymi ruchami zbuntowanej młodzieży; współcześnie postrzegana jest najczęściej jako oznaka choroby, orientacji seksualnej lub zaangażowania politycznego, o czym świadczyło m.in. doświadczenie opisane na blogu „Antropoludens” w 2014 roku. Reprezentacje te, zdaniem badaczki, nie dotyczą w tym samym stopniu mężczyzn, których ogolone głowy nie są zjawiskiem marginalnym, a w niektórych środowiskach zupełnie „naturalnym” i modnym. Skojarzenie negatywne mogą wywoływać również dredy, a ich noszenie wiąże się z kontrolą społeczną i niekiedy oficjalnymi sankcjami.

Jedną z instytucji, w której zarówno ogolona głowa, jak i dredy mogą być uznane za „nieodpowiednią” fryzurę, jest szkoła. W styczniu 2018 roku w brytyjskim „Independent” opublikowany został artykuł dotyczący stygmatyzacji łysych kobiet. Dziennikarka Geraldine Walsh przedstawiła w nim historię Niamh Baldwin, mieszkanki Heamoor w Kornwalii, którą za ogolenie głowy spotkał ostracyzm społeczny. Czternastoletnia uczennica Mounts Bay Academy postanowiła ściąć włosy i oddać je na cele charytatywne. Nauczyciele placówki uznali tę zmianę fryzury za sprzeczną ze szkolnym regulaminem, i twierdzili, że wywołuje ona wśród innych uczniów dezorientację i zaniepokojenie. Dyrekcja ukarała uczennicę zabraniając jej udziału w lekcjach do czasu, aż jej włosy nie odrosły do „akceptowalnej” długości³. Podobnymi doświadczeniami związanymi z rolą fryzury w szkole podzielił się ze mną jeden z moich rozmówców. Uczył się w jednym z gnieźnińskich gimnazjów, do którego kandydował chłopak noszący dredy. Jego fryzura okazała się kontrowersyjna. Powołując się na zapis w szkolnym statucie, dyrekcja placówki postawiła ultimatum – jeżeli kandydat nie zetnie dredów, nie zostanie przyjęty do szkoły. Chłopak nie pozbył się włosów, w związku z czym dyrekcja nie zgodziła się na jego przyjęcie. Dredy nie wpisywały się w szkolną kategorię schludności, zatem stanowiły odchylenie od instytucjonalnie określonych norm wizualnych i higienicznych.

Różnice znaczeń, które wywołuje brak włosów w zależności od głowy, na jakiej się znajdują, wskazuje na ścisłe powiązanie włosów i fryzury z płcią kulturową. Według Niculescu łysa kobieta wymyka się standardowi i nie pasuje do stereotypowego wyobrażenia kobiety i kobiecości. Reinterpretując koncepcję Berga, Niculescu twierdzi, choć nie jest to twierdzenie uniwersalne, że „ogolona głowa jest symboliczną kastracją nie dla mężczyzny, lecz dla kobiety” (2011, s. 313). Badaczka jest również zdania, że w społeczeństwach pluralistycznych, gdzie współistnieją różne systemy znaczeń, a co za tym idzie, także różne definicje symboli, mogą pojawić się nieporozumienia. Podobne znaczenie zostało nadane dredom w narracjach moich rozmówców – społeczne otoczenie osób noszących dredy weryfikowało poziom ich męskości lub kobiecości przez pryzmat fryzury. Koncepcję kontroli społecznej, do której się tutaj odwołuję, zaproponował Christopher Hallpike (1969, s. 260). Czy poprzez fryzurę osoby noszące dredy wychodzą ze strefy kontroli społecznej, jak hinduscy asceci, o których pisał Olivelle? Doświadczenie moich rozmówców świadczy o czymś zupełnie przeciwnym – nosząc fryzurę, która wymyka się społecznie ustalonym standardom i wyobrażeniom, narażali się na jeszcze ściślejszą kontrolę.

³ <https://www.bbc.com/news/uk-england-cornwall-42609102> (dostęp: 12.04.2020).

PODSUMOWANIE

Przeprowadzone przeze mnie badania wśród osób noszących dredy ukazały wielowymiarową problematykę związaną z symboliką włosów i wyobrażeniami nakładanymi na konkretne formy uczesania zarówno przez otoczenie społeczne, jak i samych badanych. Doświadczenie moich rozmówczyń i rozmówców świadczy o tym, że noszenie dredów w Polsce może, ale nie musi, wiązać się ze stosowaniem stereotypów dotyczących określonego zachowania, cech charakteru, a także społecznie skonstruowanych kobiecości ról płciowych. Zarówno dredy, jak i na przykład ogolona głowa, w sposób zamierzony lub niezamierzony stają się formą niewerbalnego komunikatu interpretowanego przez otoczenie społeczne. Interpretacja ta pociąga za sobą szereg reakcji, począwszy od zdziwienia po odrazę.

Parafrazując tytuł książki brytyjskiej antropolożki Emmy Tarlo (2016), ludzkie włosy są „uwikłane” (*entangled*) – w relacje władzy i dominacji, politykę kolonialną, społeczno-kulturowe wyobrażenia płci i procesy tożsamościowe. Badając rolę fryzury, symbolikę włosów i związane z nimi praktyki społeczne jesteśmy w stanie dostrzec problemy skrywane się pod ich powierzchnią. Z perspektywy antropologicznej interesujące badawczo są nie tyle występowanie, forma i wykonanie konkretnej fryzury (choć aspektu tego nie należy całkowicie pomijać), lecz jej społecznie, historycznie i politycznie nadawane znaczenie. Włosy stanowią rodzaj komunikacji niewerbalnej, a treść komunikatu może ulegać zmianie w zależności od kontekstu społeczno-kulturowego i funkcjonujących w danej grupie stereotypów. Długie włosy mężczyzny, ogolona głowa kobiety czy dredy mogą być uznane za symbol ideologicznego protestu wobec obowiązujących norm zachowania i wyglądu. Mogą, ale nie muszą.

BIBLIOGRAFIA

- Ardener Edwin 1992, Tożsamość i utożsamienie, [w:] *Sytuacja mniejszościowa i tożsamość*, red. Z. Mach, A. K. Paluch, Prace Socjologiczne z. 15, s. 21–42.
- Banks Ingrid 2000, *Hair Matters: Beauty, Power, and Black Women's Consciousness*, New York University Press, New York–London.
- Berg Charles 1951, *The Unconscious Significance of Hair*, Allen & Unwin, London.
- Bhabha Homi 1984, Of Mimicry and Man: The Ambivalence of Colonial Discourse, *October*, vol. 28, s. 125–133.
- Bokszanski Zbigniew 1997, *Stereotypy a kultura*, Wrocławska Drukarnia Naukowa, Wrocław.
- Brocki Marcin 2001, *Język ciała w ujęciu antropologicznym*, Wydawnictwo Astrum, Wrocław.
- Bullock Allan, Stallybrass Oliver 1983, *The Fontana Dictionary of Modern Thought*, Harper Collins Publisher, London.
- Ferguson James G. 2002, Of Mimicry and Membership: Africans and the “New World Society”, *Cultural Anthropology*, vol. 17(4), s. 551–569.
- Geertz Clifford 2005, *Interpretacja kultur. Wybrane eseje*, tłum. M. Piechaczek, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków.
- Goffman Erving 2010, *Człowiek w teatrze życia codziennego*, [w:] A. Chałupnik (red.), *Antropologia widowisk – zagadnienia i wybór tekstów*, Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa.

- Greenberg Julie A. 2002, Definitional Dilemmas: Male or Female? Black or White? The Law's Failure to Recognize Intersexuals and Multiracials, [w:] T. Lester (red.), *Gender Nonconformity, Race, and Sexuality: Charting the Connections*, University of Wisconsin Press, Madison.
- Hallpike Christopher 1969, Social Hair, *Man*, vol. 4, s. 256–264.
- Hiltebeitel Alf, Miller Barbara 1998, *Hair: its Power and Meaning in Asian Cultures*, New York Press, Albany.
- hooks bell 1989, From Black Is a Woman's Color, *Callaloo*, vol. 39, s. 382–388.
- Jakobson Roman 1989, *W poszukiwaniu istoty języka. Wybór pism*, t. 1, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa.
- Kwaśniewski Krzysztof 1987, Stereotyp etniczny, [w:] Z. Staszczak (red.), *Słownik etnologiczny: terminy ogólne*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa, s. 50–51.
- Leach Edmund 1958, Magical Hair, *Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, vol. 88, nr 2, s. 147–164.
- Leathers Dale G. 2009, *Komunikacja niewerbalna. Zasady i zastosowania*, tłum. M. Trzczińska, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Lugones María 2007, Heterosexualism and the Colonial / Modern Gender System, *Hypatia*, vol. 22, nr 1, s. 186–209.
- Mead George H. 1975, *Umysł, osobowość i społeczeństwo*, tłum. Z. Wolińska, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa.
- Niculescu Mira 2011, Women with Shaved Heads: Western Buddhist Nuns and Haredi Jewish Wives Polysemy, Universalism and Misinterpretations of Hair Symbolism in Pluralistic Societies, [w:] T. Ahlbäck (red.), *Religion and the Body*, Donner Institute for Research in Religious and Cultural History, Åbo, Finland, s. 309–332.
- Olivelle Patrick 1998, Hair and Society: Social Significance of Hair in South Asian Traditions, [w:] A. Hiltebeitel, B. Miller (reds), *Hair: its power and meaning in Asian Cultures*, State University New York Press, Albany, s. 18–23.
- Pink Sarah 2009, *Etnografia wizualna. Obrazy, media i przedstawienie w badaniach*, tłum. M. Skiba, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków.
- Rogowski Łukasz 2014, *Techno-widzenie. Media i technologie wizualne w społeczeństwie ponowoczesnym*, Wydawnictwo Naukowe Wydziału Nauk Społecznych UAM, Poznań.
- Rooks Noliwe 1996, *Hair Raising: Beauty, Culture and African American Women*, Rutgers University Press, New Brunswick.
- Synnott Anthony 1987, Shame and Glory: A Sociology of Hair, *The British Journal of Sociology*, vol. 38, nr 3, s. 381–413.
- Tarlo Emma 2016, *Entanglement: The Secret Lives of Hair*, Oneworld Publications, London.
- Taussig Michael 1993, *Mimesis and Alterity: A Particular History of the Senses*, Routledge, New York–London.
- Winkin Yves 2007, *Antropologia komunikacji. Od teorii do badań terenowych*, tłum. A. Karpowicz, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa.

Źródła internetowe:

- Haberman Clyde 2001, *A Discourse On Hair*, New York Times 26.05.2001, źródło: <https://www.nytimes.com/2001/05/26/nyregion/nyc-at-yale-a-discourse-on-hair.html> (dostęp: 07.04.2020).
- Sznel 2014, „Babochłop”, „chłopiec” i „krytyczna lesbijka” we własnej osobie, czyli o polityczności kobiecych włosów, blog „Antropoludens. Antropologicznym okiem, brzuchem, uchem, paluchem”, źródło: <https://antropoludens.wordpress.com/2014/02/12/babochlop-chlopiec-i-krytyczna-lesbijka-we-wlasnej-osobie-czyli-o-politycznosci-kobiecych-wlosow/> (dostęp: 07.04.2020).
- Wolak Urszula 2010, *Życie usłane włosami*, źródło: <http://e-splot.pl/?pid=articles&id=640> (dostęp: 23.09.2020).

KAROLINA DZIUBATA

HAIRSTYLE AS A SOCIO-CULTURAL MEANS OF NONVERBAL COMMUNICATION.
A STUDY OF DREADLOCKS IN POLAND

Keywords: hair, hairstyle, identity, stereotype, communication, nonverbal communication, social constructs, gender, mimicry, mimesis, Poland

The aim of this article is an anthropological reflection on the socio-cultural meaning of dreadlocks as a kind of non-verbal communication which can be an intentional or unintentional. The social perception of a given hairstyle may be the result of the intended goal or an opinion independent of the person wearing it. I argue that in the latter case, the hairstyle is perceived through the prism of stereotypical images. I believe that certain hairstyles, depending on the political, historical or cultural context, can constitute an important element of individual identity. The paper uses the concepts of identity (Ardener 1992), personality (Mead 1975), interaction (Goffman 2010) and the assumptions of the anthropology of communication (Winkin 2007) to present the results of ethnographic research among people wearing dreadlocks conducted in 2016–2017.

K.Dz.

Dane Autorki:

Karolina Dziubata

Instytut Antropologii i Etnologii, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

ul. Uniwersytetu Poznańskiego 7, 61-614 Poznań

E-mail: karolina.dziubata@amu.edu.pl

ORCID: 0000-0003-0157-1502

ALEKSANDRA WIERUCKA

Institute of Cultural Research, University of Gdańsk, Gdańsk

TOMASZ LIDZBARSKI

Institute of Cultural Research, University of Gdańsk, Gdańsk

BETWEEN OIL AND TOURISM – HUAORANI YOUTH’S PLANS FOR THE FUTURE

INTRODUCTION

Ecuadorian reality places many limitations on young people living in rural areas: poverty, lack of access to higher education, development of the oil industry on local lands, corruption, and social inequity create harsh living conditions. Indigenous people experience these limitations to an even greater extent. Being young in the 21st century means not only pursuing education and planning for the future, but also following global trends, using the latest technological inventions, and being in contact with people from around the world. Due to hindered access to a majority of these activities, young people in rural areas have to plan their futures in accordance with the possibilities they are offered in life. Indigenous people find themselves in an even more complex situation as their life is always torn between tradition and modernity; between their parents’ wisdom and the knowledge they gather from school and the media. Lately, a term appeared in relation to youth migration – namely, ‘mobility imperative’, which describes a process that encourages or mandates mobility (Farrugia 2015, p. 1). Young people experience this imperative in the urbanized world where the inequities between rural and urban contexts are growing. Mobility is mostly associated with a dependency on urban capital in order to survive (Farrugia 2015, p. 4), which relates to easier access to paid jobs and to greater everyday opportunities. Alternatively, Davis suggests that Indigenous groups may retain their traditional lifestyles and at the same time engage with the outside world (Davis et al. 2016, p. 13).

In this paper we would like to explore the occupational prospects and plans for the future of young Huaorani living in one of the most remote settlements in Ecuador. The main aim of the project was to assess whether young people there were planning to move to nearby cities, what their education and work possibilities were, as well as what occupational plans and dreams they had. The outcome of our research can be placed adjacent to Davis’ findings rather than to Farrugia’s (2015) as it indicates the youth’s inclination to lead traditional lives and stay in their settlement despite (or maybe because of) its remoteness.

To explain the intricacies of Huaorani everyday life, we begin by describing the cultural background. We then move on to present the methodology of the research

conducted. The next parts of the paper deal with occupational prospects that are available to the young in the community and present data gathered during fieldwork done in 2017 and 2018. The paper concludes with a discussion providing insights into occupational practices and plans for the future of Amazonian youth.

CULTURAL CONTEXT

Full contact between the Huaorani and the Ecuadorian state occurred relatively late (1958) and introduced numerous changes in Huaorani everyday life. Initial contact was made by the Summer Institute of Linguistics (SIL). In contrast to the Salesians, who worked with other Indigenous groups in Ecuador and who emphasized the value of Indigenous traditions and wanted to incorporate them in the new national education system, the SIL's Protestant missionaries openly rejected and banned these traditions (including shamanism, polygyny, ceremonies, and war traditions – Taylor 1981, p. 663).

Due to the missionaries' work, different Huaorani groups were transferred to a single, shared area – and this resulted in conflicts, the spread of diseases, and food shortages (Yost 1981a, p. 682) that influenced demographics. Social structure was also affected as the missionaries recommended a nuclear family model that was extraneous to the Huaorani – thus, instead of leading one household per extended family, people had to learn to divide their kin into small clusters that were new to them. Traditionally, polygamy was quite popular, however, under the missionaries' rule, these practices had to be abandoned (Yost 1981a, p. 691). New knowledge regarding almost every aspect of life was introduced, including diet, dress, tools, as well as politics and worldviews (Yost 1981a, p. 695).

The group's spirituality traditionally manifested itself in shamanistic practices. Shamans worked with forest spirits in order to help their community. They cured diseases, foretold the future, explained dreams, and indicated the best hunting spots. Shamanistic practices were eradicated by the missionaries and although there still is a shaman in one settlement, the majority of Huaorani define themselves as Christian. Only in the most remote settlements do people openly admit to their shamanistic practices, regarding them as a regular part of their life.

Now over 60 years since full contact with the Ecuadorian state was made, it is difficult to assess the scale and pace of the changes that Huaorani culture has undergone. Many researchers have written about Huaorani describing their cultural practices (see: Cabodevilla 1994; High 2015; Rival 2002, 2016; Robarchek & Robarchek 1998; Yost 1981a, 1981b; Ziegler-Otero 2004) yet there are still many gaps in our knowledge.

The Huaorani's territory was granted to them in 1990. It overlaps with parts of the Yasuni National Park and covers almost 70,000 ha of tropical forest (Paymal, Sosa 1993, p. 185). It is located in the eastern part of Ecuador called the Oriente, which encompasses the Amazonian part of the country and constitutes almost one third of Ecuador. Vast areas of the Oriente are still covered with pristine tropical forest. However, the industrialization of the country has left its imprint even there – the

forest has been cut, roads built, and settlers have come to the area. The Oriente is home to ten Indigenous groups and to some extent their lives still depend on resources found in the tropical forest.

Over 2,000 Huaorani people live in several dozen settlements. They sustain themselves mostly by hunting and gathering in the forest, as well as by cultivating family gardens. Those who have paid jobs usually spend their earnings in the nearby cities on food, tools, and other necessities. There is no need for money in everyday life in a Huaorani settlement. Nevertheless, they often earn some money to be able to buy additional commodities, such as metal pots, knives, gas for cooking, gasoline for motorboats, cellular phones, etc. A small number of Huaorani live permanently in cities.

Before contact with the outside world, every extended family (called *nanicabo*) moved between a few households that were about a day's walk apart, so that every two-three years it was possible to move into a house with a garden ready to harvest. Nowadays settlements are permanent due to fixed structures such as school buildings, soccer fields, basketball courts, church buildings, and landing strips for small planes that enable transport and communication, as well as supply medical aid etc. In effect, gardens are often located further from houses than before (Amazonian soil is quite poor and it becomes much less fertile after a year or two of cultivation, so the plots need to be changed often).

Many ethnographies emphasize war practices that used to be an important part of Huaorani culture (cf. Robarchek, Robarchek 1998; Rival 2002). Battles with other Indigenous groups (as well as later with oil workers and loggers) along with war raids were a part of never-ending vendettas, avenging the death or illness of family members. Extended families used to maintain peaceful contact with several groups and were at war with others. However, the widespread view about these practices may in fact be a result of twenty or thirty years of intensified fighting that took place at the beginning of the twentieth century and was fixed as a cultural trait. As was discussed elsewhere (Wierucka 2015, p. 104) it is possible that before 1920 internal war and vendettas were not so common. Nevertheless, war activities were an important part of Huaorani life and today they are the main topic of many stories and conversations. One *nanicabo* that maintains voluntary isolation still actively undertakes attacks on other Huaorani groups as well as other people who enter their territory. The group is called Tageiri/Taromenane, and events initiated by this *nanicabo* are often discussed (among people as well as in the media) because they influence the opinion about all Huaorani in Ecuador (cf. Cabodevilla 2008). Huaorani living in close proximity to Tageiri/Taromenane territory undertake some precautions in case of encountering the people of this group, e.g., they leave their clothes behind when hunting and wear only traditional *come* around the hips in order 'to be recognized as Huaorani'. The threat of the Tageiri/Taromenane attacking has existed in the surrounding settlements for many years, however the local Huaorani present an amicable attitude towards members of the group living in voluntary isolation (Wierucka 2015, p. 123).

One of the main traits of Huaorani culture has always been the division between *huaorani* and *cohuori* – the former means 'people' (and *huao* means 'man') and the latter means 'stranger, non-human'. Many activities undertaken by Huaorani people

during and after contact were circumscribed by this division as it defined their main social concept and was the key to accepting or rejecting communication with outsiders. Huaorani refused *cohuori* access to their villages and organized attacks on oil workers and loggers' camps on their lands. The division is deeply rooted in most cultural practices and thus allowed the Huaorani to stay outside of the Ecuadorian state until the mid-20th century. Over the last decades, the strength of this social division has somewhat slackened. Many mixed marriages have been formed and more strangers live amongst the Huaorani. Nonetheless, only someone born to Huaorani parents and who speaks the Huao Terero language is considered a Huao – everybody else is called *cohuori* despite their connection or even kin relation to the community. People of different ethnicities are currently treated as strangers, however, this is not necessarily connected with hostility, as was the case in the first half of the twentieth century.

METHODOLOGY

It is important to discuss the concept of 'youth', as it refers to the specific time of life when a person is no longer a child, but not yet considered an adult. In the ethnology of the Amazon it is usually described as connected with various rites of passage (Virtanen 2012, p. 5). In the case of the Huaorani, before full contact with Western culture was made, the end of childhood was marked by a ceremonial ear piercing when the child was 8–10 years old. The mother or father would make a little hole in the earlobe using a sharpened *chonta* palm (*Bactris gasipaes*) splinter. A small balsa (*Ochroma pyramidale*) stick would be placed in the hole to stretch it over time. The earlobe once stretched to a specific size symbolized readiness for marriage (Wierucka 2015, p. 87) and thus the beginning of adulthood. Since Huaorani children learned to hunt or do household chores from an early age, the years following the ear piercing were devoted to mastering the art. This way, by the time the earlobe was stretched to the appropriate size (around 3–5 centimeters in diameter), the person would be able to support their future family. Young men usually married at about 20 years of age, young women earlier, in their late teens. Therefore, the period that can be counted as 'youth' lasted about eight to ten years. The transition to adulthood should also be perceived through the development of personhood. In a majority of Amazonian cultures, including Huaorani, people construct their identity through a complicated web of relations with other people, expressed by caring for them, generosity, and sharing (Virtanen 2012, p. 13). Relations with non-human beings also play an important part in gaining identity and maturing (Virtanen 2012, p. 37). Until sixty years ago young Huaorani established these relations during treks in the forest, shamanic practices, or dreams. Some of these practices are maintained to this day in some communities. In the case of the *nanicaboin* which our research was carried out, young people still practice treks to the forest and also have contact with their local shaman.

The study site is inhabited by about 80 people, with 17 people that can be considered youth (interlocutors were 15 to 25 years old). Everyone in this age group gave their consent to participate in research and was interviewed during fieldwork in May

and June 2017 and January 2018. Among the interviewed individuals, 7 were female and 10 were male. The age range that is considered 'youth' has recently increased. This is due to changes introduced over the years by missionaries, national officials, and others. Creating schools altered the patterns of learning, becoming an adult, and readiness for marriage. Huaorani no longer pierce earlobes and the stretched hole signifying readiness for marriage no longer has symbolic meaning. People tend to get married when they are older, however, among our interlocutors 7 people were married (and usually had children). Nevertheless almost all of the interviewed people were still attending school, so they were still preparing for their adult life (despite the fact they were already married).

Our fieldwork was facilitated by pre-established relationships with the group which were the result of our previous visits to the site. We had previously met some of the young people and could therefore begin interviewing them soon after our arrival. They then introduced us to others we could work with. The youth were eager to help with our research and willingly shared their experiences.

Some of the interviews were rendered during an annual celebration marking the establishment of a different settlement and some were conducted at the settlement where the interviewees live. All young Huaorani speak Huaorani as well as Spanish because it is taught in schools. Semi-structured interviews in Spanish were used as the primary means of data collection, so that the responses could be compared with one another. However, the interviews often covered other topics, such as various aspects of life in the settlement. Notes from the interviews were transferred onto prepared forms as the very first stage of analysis in order to find possible gaps in our knowledge. The data was then analyzed and interpreted.

Non-structured interviews were also conducted with some of the parents of the studied youth, as well as with leaders and local school teachers in order to obtain a wider context for the life of youth in the settlement.

We carried out participant observation by sharing everyday life with our interlocutors – work, meals, fishing and hunting expeditions. We witnessed their use of knowledge about the forest and were also able to observe their interactions with tourists when they were in the area. During that time we were able to gather information about their approach towards strangers and tourism and the logistics of young people's local work. We spent time with youth who shared their experiences and we listened to their plans and dreams. With time, the increasing amount of collected data could be analysed to look for emerging patterns relevant to occupational plans and opportunities of the Huaorani youth living in the settlement.

The settlement is located along the Cononaco river. The reasons for choosing it for research were fourfold. First, the distance to the nearest city is quite significant (two days by motorboat), which makes moving there more difficult than for inhabitants of settlements located closer to urbanized areas. Therefore, the number of community members is quite stable as people do not move very often to other places. Second, the community is based on blood ties, so people are closely related and family matters are of high importance. Furthermore, the settlement has its own school (primary and high school), so youth is not required to move to other places for education as often

is the case in other settlements. Finally, this settlement is considered by Ecuadorians as well as Huaorani themselves to be more retentive of cultural practices than are others. Shamanistic practices might be a good example of this: people of this *nanicabo* consult a shaman living in the settlement for various purposes. The settlement is located in the forest and further away from the oil industry facilities. It is known for keeping to itself – e.g., this *nanicabo* ran away from the new settlement where all of the *nanicaboiri*¹ were relocated in the 1960s. Members of this family returned to their remote territory and have stayed here ever since. In effect, over the past decades, changes were introduced to the community less frequently and at a slower pace.

POSSIBLE SOURCES OF INCOME

Huaorani living in other settlements or in the city work in various paid jobs, e.g., as nurses, secretaries, mechanics, health promoters (a job paid by the government; health promoters serve as local nurses), and teachers. However, most of them are employed in the oil industry or tourism. Over the last few decades, the former has been one of the main sources of income for Huaorani people. The oil industry has been operating in Ecuadorian Amazon since the 1960s, but the peak of income from oil extraction for Ecuador came in 1980, during the war in Iraq, when oil was supplied by South America. However, this substantial economic growth based on oil was interrupted here by a drop in oil prices and additionally by the earthquake which damaged the pipeline, causing it to shut down for over six months. As a result, the 80s and 90s were marked by economic crisis, currency devaluation, and strikes due to an increase in taxes. The situation was even more complex as globalization brought new technologies and an awareness of social inequalities.

Since the 1990s the devastation of tropical forest caused by the oil industry has become an object of increased public scrutiny. This can be attributed, among other factors, to the publication of Judith Kimerling's book *Amazon Crude* (1991), which revealed Texaco's devastating impact on the environment. The lawsuit against Texaco was finalized in 2011, when Chevron Texaco was sentenced to pay nine billion dollars to Ecuadorian communities affected by the pollution their activities had caused (Romero & Krauss 2011). Chevron Texaco did not acknowledge this verdict and is trying to annul it to this day (Chevron 2018).

Michael Cepek stresses that oil extraction involves not only physical infrastructure, but also social invasion (Cepek 2018, p. 236), which is especially true for Indigenous communities. Many workers, government officials, and even the military enter the lands where oil is extracted and they interfere with the everyday cultural practices of local people.

Oil extraction in Ecuador continues despite all the environmental and social issues associated with it, such as pollution, deforestation, and the violation of Indigenous

¹ *Nanicaboiri* is the plural form of the word *nanicabo*.

rights. In 1990 the Ecuadorian government lifted a ban on oil extraction in Yasuní National Park, which is also home to several Huaorani groups. Despite the pressure of locals, the Indigenous people, as well as of numerous international activists, this decision was ultimately upheld in 2013 (Puig 2013). In the meantime the government prepared a program to sell rights to oil blocks and to extract oil (Garcia 2012).

Because the Ecuadorian constitution gives Indigenous people the right to refuse consent for any kind of external activity on their lands (Ecuadorian Constitution, Chapter 4), in the past, oil companies tricked many local groups into giving consent for drilling (by either offering attractive and often useless gifts or by intimidation). On the other hand, over the years oil companies offered jobs to local people. They were poorly paid and basic ones, but often provided the only source of money for workers. As a result, many Indigenous people worked for the oil industry in order to be able to buy commodities in city stores.

Nowadays, some companies still hire local people, though the main purpose is not to obtain cheap labor, but to be able to label their company 'pro-Indigenous'. An interesting example is the company that received consent to build a drilling shaft right next to one of the Huaorani settlements. In exchange for consent, the settlement got a concrete house for every family as well as employment in the company. Huaorani usually work as guards for the building site. It is not our intention to criticize the agreement between local leaders and the oil company, as we are sure everybody acted with their own best interest in mind. However, it is possible that another arrangement may have served the community better, such as one related to education, health, or youth well-being. One of our informants mentioned that this community is divided and the decisions were not unanimous: thus, not all inhabitants might be content with this solution.

The other source of income for Indigenous people (including Huaorani) comes from the second biggest industry in Ecuador, namely, tourism. Tourism was not of significance in the past, but it has been steadily growing in the last few decades – indeed, recently it has become one of the most important elements of the Ecuadorian economy. Oil and tourism are interwoven in Yasuní, the biggest national park in the country and also a Biosphere Reserve called the biodiversity hotspot of the world. Thus, it draws in a growing number of tourists every year. Yasuní contains several different habitats, including inundated forests and alluvial plains. Several rivers flow through the Park: Yasuní, Tiputini, Cononaco, Nashiño, and Curaray. Inhabiting the Park are over 2,000 species of trees (more than in the United States and Canada combined), 100,000 species of insects per hectare (Swing 2012), almost 600 documented species of birds, 300 species of reptiles and amphibians, and almost 200 species of mammals (Bass et al., 2010, p. 6). Tourists mostly come to experience this unspoiled nature. Wildlife tours, where tourists can see wild animals, old trees, and rivers and lakes in the forest are a main attraction. However, there might soon be fewer and fewer areas where such tours are possible, as oil extraction in the Park encompasses more areas every year. Even if the 2018 referendum clearly shows that Ecuadorians want to reduce the number of oil extraction sites in Yasuní National

Park (Mongabay 2018a), this does not necessarily mean that the changes will be introduced in a reasonable timeframe.

The Huaorani people have an advantage when it comes to tourist services, namely, their vast knowledge of the forest and its ecology (Rival 2016, p. 86), which makes them superior local guides. Tourists quickly find out that they can experience much more by having an Indigenous guide with them. Of course, this is also true in the case of other Indigenous guides – Quichua, Shuar, or Siekopa'ai – however, the Huaorani still to a greater extent live in the forest and their knowledge is obtained through intergenerational transfer.

In some settlements the Huaorani offer stays in 'jungle lodges' that are a popular choice among tourists who want some luxury and good service while being in the forest – there usually are comfortable cabins with electricity, a food service, and a bar. Attractions include kayaking, bird watching, fishing, cultural activities, etc. The majority of tourists looking for an adventure choose to stay in these facilities. This is quite a luxurious experience of the tropical forest, as lodges provide visitors with all the comforts of a regular hotel. The Huaorani, as well as other Indigenous groups of the Amazon, quickly took advantage of the demand for them. Some Huaorani work as guides and advertise their services directly to tourists in the near-by city without a mediating agency. Ecuadorian law prohibits visitors to wander into protected areas without a licensed guide (*Reglamento Especial de Turismo en Áreas Naturales Protegidas – Special Regulation of Tourism in Natural Protected Areas*, 2002), everyone needs to hire a guide who possesses the appropriate permit. Many Huaorani guides have obtained the required certificates to continue working and sharing their knowledge of the forest with newcomers. Many other Huaorani people are employed in the tourism industry as cooks, boat drivers, and maids.

JOB PREFERENCES OF LOCAL YOUTH

The settlement is located quite deep in the forest and its location influences the opportunities that young people have to undertake paid jobs once they need money. Searching for jobs in the city or in other areas demands long travel. However, young people do not want to leave the *nanicabo* for extended periods of time due to family ties. In the area, the oil and tourism industry are the main sources of income.

Local Huaorani have been opposed to oil extraction in the area since its beginning and have been trying to remove the intruders. In the 1950s and 1960s they fought with their spears, attacking oil camps and taking no captives (Wierucka 2015, p. 168). Over the years, the means of contesting the oil industry had to change. Nowadays, Huaorani usually rely on legal measures to demand protection of their constitutional rights (NRDC 2018; see also Mongabay 2019 about Huaorani winning a lawsuit against the Ecuadorian government).

The oil companies operating in the Yasuní National Park are moving their activities closer to the studied settlement. Petroamazonas, a division of Petroecuador,

has recently started extracting oil 15 miles from the *nanicabo* and there are plans to drill a total of 97 wells in the Yasuní area (NRDC 2018). On the one hand, this gives some Huaorani an opportunity to obtain paid jobs relatively close to home, yet on the other they do not want to cooperate with the oil companies. As they say, 'tourism is better than oil'.

The services offered to tourists allow the guests to temporarily become part of the community. The main idea is to draw the tourists directly to the settlement so they can experience at least some of the local practices but at the same time not interfere with the families too much, as they are housed in a separate building – a system that has been applied by Amazonian Indians for some time now (cf. Hutchins 2007; Stocker 2007, p. 20). The old church building earlier used for the purpose of accommodating tourists was replaced with a large house with a porch and thatched roof alongside the river. The Huaorani we interviewed stressed that the reason for the new building was that tourists 'staying longer than three or four days start to annoy local inhabitants'. Nobody in the settlement was ready to invite strangers under their family's roof when the previous building for tourists deteriorated.

For over ten years, around 40 tourists per year led by guides from this *nanicabo* find their way to the settlement. Tourists are usually recruited by the guides themselves at the city port and are offered the experience of living with Indigenous people of the region. The initiative also reaches potential guests on the Internet: a website created for this purpose provides information about the available attractions, encourages tourists to contact the organizers, and promises to tailor the trip to the needs of the visitors. Additionally, some visitors make their way to the settlement through tours offered by other agencies – around 60 people per year. Thus the total number of tourists amounts to around 100 per year.

Jobs available to the Huaorani within the tourism industry include working as a guide, cook, boat driver, or a porter. Some youth profit from these opportunities. In accordance with the Ecuadorian law mentioned above, some of the young people in the settlement obtained proper certificates allowing them to become legal tour guides in the Yasuní National Park, which adjoins the settlement. Presenting knowledge about the local forest is an important part of tourism services. As argued elsewhere (Wierucka 2018), the ecology of the local forest is a significant part of this knowledge: knowing how and where specific plants grow brings knowledge of the occurrence of animals that feed on these plants (Rival 2014, p. 227). Hunting, something often included in the tours, is always rooted in an understanding of the forest. Huaorani knowledge about plants differs from that of Westerners: every part of the plant is named differently, and the names depend on the state of its maturity. Furthermore, the plant never exists in this system on its own, it is interwoven into the ecological web of all other organisms linked to it – plants, insects, birds, and other animals (Davis 1996, p. 276–77). It is not considered a representation of a species, rather, as Rival argues, 'it is treated as an individual member of a class belonging to a specific environment and as a specific living organism undergoing a continuous process of change' (Rival 2016, p. 86).

The Huaorani knowledge of the forest is also based on understanding it as a heritage left for the living by previous generations. Thus, knowledge of the forest is not only important for livelihood, but also for linking society to the story of their ancestors (Rival 2009, p. 56). As a result, as Rival puts it, trekking in the forest constitutes the Huaorani way of reproducing society across generations (Rival 2009, p. 56). From this stems the quality of the tourist services of Huaorani guides. During tours, apart from knowledge about the forest, other aspects of day-to-day life are often shared as well – ‘we talk about medicinal plants, trees, the process of making *curare* and other cultural elements’. Other cultural practices that are being commodified are traditional dancing and singing. Young tour guides arrange “performances” by older Huaorani for visitors (young people do not take an active part in dance presentations).

Nevertheless, to some extent everybody in the *nanicabo* profits from tourism – some sell handicrafts (either directly to visitors in the settlement or in a store in the city), some work with tourists, while others provide services not necessarily noticed by guests, such as taking care of the facilities, checking supplies etc. Shared income (for the whole community) is also obtained through fees paid by external travel agencies that bring their own tourists to the settlement.

During our research it became clear that a majority of the settlement’s inhabitants are involved in tourism and earn money from it. For some it may be an occasional (e.g. once or twice a year) handicraft sale, and for others – as mentioned before – stable and long-term work as guides. What is interesting is that the Huaorani define this as a ‘job’ which indicates financial gratification. Living in the village does not require having any money, so when asked about ‘work’ young people point to types of external work connected with remuneration. Data from our structured interviews for these activities includes tourism (any form), steering motorboats or canoes, carrying wood, and airstrip maintenance. Additionally, a majority of youth still attend the local school. Many of the people interviewed reported multiple types of employment.

Involvement with tourism also sheds some light on the changes in the cultural division into *huaorani* and *cohuori*. The division still stands, although nowadays it does not prohibit accepting tourists in the settlement for short periods of time. The income that tourism generates benefits the whole *nanicaboiri* and thus it is accepted and results in a positive attitude towards visitors.

There are other benefits from providing tourist services in the settlement. As observed by one interviewee: ‘it restrains many young people from migrating, because we can earn money here. So tourism generates income and keeps people here’.

It can be argued that the oil industry no longer appeals to young people in this specific settlement. Their parents performed various services for oil companies, but in our research only one young person indicated that they used to work as a seismic company assistant in the past². Tourism appears to offer more possibilities. Addition-

² Seismic companies precede oil companies in the search for oil – seismic trails are vehicle paths cut into the forest to enable the use of heavy machinery that uses sound waves to accurately locate oil reserves in the ground.

ally, many of our interlocutors emphasized that tourism does not take them away from home – they can earn money without being separated from their families.

Money was introduced into Huaorani life according to the local system of the circulation of goods within the *nanicabo*. In the Huaorani culture, sharing food within a *nanicabo* is an important element of everyday life and certain unspoken rules are associated with it. Sharing is not reciprocal, as giving and receiving are not contingent (Rival 2002, p. 104): it is not based on obligation, but rather on free will and choice. The same rules apply to money.

Money is not necessary in the settlement – food is abundant in the forest and in the gardens (or even in the river if all else fails). Money can be used in the city, mostly for additional goods that are not necessary for everyday life and are perceived as luxurious commodities. Almost everyone who was interviewed mentioned sharing their income with other family members (one person indicated a sick person outside of their family and one chose to use their earned money just for personal needs).

Many of our interlocutors started the aforementioned work at quite an early age – some were 15–16 years old at the time, but some were as young as 3 years old. This indicates that introducing new ways of education after the full contact did not necessarily eradicate the traditional ways of upbringing. Similar to other Indigenous groups, Huaorani used to educate their children by example and through the children's natural curiosity. Young people were not pressured to obtain particular knowledge in a specific timeframe – they would simply follow their parents and learn through observation and at will. Children used to take an active part in completing household chores at an early age and in the process they became valued members of their community. The new system of education introduced by missionaries involved imposing a new religion and new cultural values, as traditional ones were perceived by the educators as an obstacle to proper knowledge acquisition (Rival 2000, p. 112). Schooling as a system where children gain abstract knowledge (often not connected with everyday life) was an enigmatic concept for the Huaorani. Its introduction affected many aspects of life, as teachers were also supposed to familiarize local people with new ways of maintaining food production as well as hygiene (Rival 2002, p. 163) or work. In effect, children turned out to be a non-productive part of community (they stayed at school for at least half of the day) and became fully dependent on their parents (Rival 1996, p. 358), which was in contradiction to the Huaorani view of the value of an individual in the group. Huaorani are highly independent people and children are perceived as valued members of community that are able to increase its well-being.

Formal schooling influenced the perception of the forest as well. Traditionally it was understood as part of life – it was the source of spirituality, a resource for satisfying both everyday needs and simple pleasures (e.g., Rival states that Huaorani like to trek the forest for the pure pleasure of it, as well as for all the practical aspects such as finding food; Rival 2002, p. 68). Missionaries viewed the forest as a domain of 'wildness' that needed to be removed from Huaorani lives (Rival 2000, p. 111). Therefore vast areas adjoining the settlements were deforested in order to 'civilize' the Indians.

Fortunately, and despite the missionaries efforts, traditional forest knowledge endured and can be successfully used by local tourist guides nowadays. All of the young people from the settlement under study possess traditional knowledge about the forest, and this is also true for other settlements – the youth are proud of their skills as hunters and trekkers. Tourism may be an additional reason to cultivate this knowledge and to transfer it to the next generation. Similarly, the traditional upbringing where children learned through observation and undertook work at their own will in order to become full members of their community is still practiced to some extent. Some of this work is paid because it is related to tourism services, but some is connected with helping parents with their tasks and the skills are learned through observation. Also, sharing income with the family proves that the traditional model of contributing to the wellbeing of the community is still highly valued.

The settlement offers education in primary and secondary schools, which allows youth to stay in the settlement (young people from other settlements often have to move to bigger ones to be able to attend high school). A majority of our interviewees are still students and they realize the importance of education for their future life. Nevertheless their plans are mostly linked to staying in the settlement. A few of them intend to continue working in tourism services, some plan for a future occupation associated with extended education (studying to be an airplane pilot, a teacher, or a musician). Two people find their life's dream in being able to educate their children, one wants to work for the oil company, and two do not have any specific 'dream job' in mind. Some of them plan to lead *durani bai* life: live as their grandparents and parents, relying on the forest. As one of our interlocutors put it, 'follow the grandfather's footsteps, to live as Huaorani'. In practice this means living in the forest settlement, sustaining themselves by gardening, foraging, and hunting and having a close relation with the forest. A majority of youth in the settlement already live this way even if they also have paid jobs. Those who plan to find jobs that require formal education also prefer to be back in the settlement and work and live there. The closeness of family members, the presence of the forest, and the possibility to live in a quieter environment are the main reasons for the decisions to come back.

The diversity of these answers indicate that youth in remote settlements have knowledge of the different employment opportunities that exist and know that there are possibilities to make them a reality. Many young people from the settlement travel to the cities in the area – they participate in the same activities as their peers living there: they are active on the Internet (especially social media), use their mobile phones, like to meet with friends and drink as well as buy fashionable clothes or recent technological innovations. The frequency of travel spans from once a month to 2–3 times per year, hence they are not very frequent. From time to time they undertake short-term jobs in the city, however, even then their stays last no longer than one week.

The data indicate that almost all interviewed persons see their future in the settlement and do not want to move to the city. Only two young girls stated that they would prefer to live in the city and one did not have an opinion in this matter. A majority

perceive the city as too noisy and too hard to live in due to the need for money. Other reasons are the danger, theft and the bad habits of city people: 'city is not good for the Huaorani – they learn bad things and when they are back, they share them with the community'. By contrast, the settlement was usually described as quiet and easier to live in due to the abundance of food, proximity of the forest, presence of family and friends as well as a slower pace of everyday life. Similar advantages of life in the settlement were indicated by youth from other *nanicaboiri* that were living in the city. Therefore, it may be interpreted as a common notion among young Huaorani.

Our observations indicate that even though the youth from this remote settlement do have the opportunity to leave, they choose to stay because they value their life in the community. Furthermore, they would also like their children to live in the settlement and not move to the city (it needs to be stressed that a few of the interlocutors were quite young and did not plan to have children in the near future and therefore did not reflect on this problem). This of course is their wish as parents (or future parents) and it may be verified by their children's future plans. However at this moment the youth wish to remain in the settlement with their descendants.

DISCUSSION AND CONCLUSIONS

A growing body of literature suggests that employment opportunities can be a strong migration factor for Indigenous people, particularly youth (Farrugia 2015; McSweeney, Jokisch 2007). Young people leave their settlements in search of better occupational opportunities and future prospects. Research conducted in May-June 2017 and January 2018 proves that Huaorani youth in the settlement under study have life plans connected with their settlement and do not want to leave. Thus our findings are in accordance with those of Davies et al. (2016) as well as others (cf. Bremner 2013) and in part confirm their results obtained through surveys and statistical methods. Our qualitative data from one settlement proves that Indigenous youth do not necessarily desire extensive life changes and may be satisfied with life that includes traditional livelihood.

Our interlocutors stressed that they prefer to stay in the settlement despite inconveniences such as distance to the nearby city, presence of venomous snakes, and problems with technological communication. The latter issue was recently resolved as wireless Internet was installed. It operates only for a couple of hours every day, nonetheless, it allows young people to be active on social media or to check the latest news. Young people use modern technology to a greater extent than their parents, and thus their presence in the settlement is quite vital for tourism logistics, the spread of information, and communication with family members living further away. According to our interviewees, living in the settlement definitely presents more advantages: the abundance of food, closeness of the forest (that is still important for the well-being of the settlement's inhabitants), the presence of family and friends, and reasonable prospects for the future. Young people from one of the most remote settlements in

Ecuador do not need to search for better opportunities elsewhere, they are content with the options they already have within their *nanicabo*.

According to one of the adults living in the settlement, 'Huaorani maintain a vision of life where tourism as well as the oil industry are a part of the world, although tourism serves the Huaorani communities much better than oil extraction'. Thus, in being torn between the demands of the modern world, the Huaorani choose tourism – they would like it to flourish because then they are able to disseminate knowledge about their culture as well as sustain some cultural practices and facilitate their inter-generational transmission.

Our findings may not be valid for residents of other settlements, where the situation of youth may differ from what we have encountered. People living in settlements located closer to bigger cities or to oil camps might interpret their options differently and their plans for the future may be connected with other values or prospects. Nonetheless, the youth in one of the most remote settlements of Ecuador is content due to tourist activity, modern technological advances that are available to them, and the closeness of family and friends.

As Virtanen argued, 'Indigenous youth's passage to adulthood is not guided by different actors as much as in the past' (2012, p. 15) – young people take an active role in this transition and find their own way through the complicated web of modern demands, requirements, and needs – and although they are burdened by everyday and long-term predicaments, they are still able to maintain traditional knowledge and apply it in novel contexts.

ACKNOWLEDGEMENTS

We would like to express our gratitude towards the Huaorani in the community we studied for sharing their experiences.

This research has received funding from the National Science Center, Poland (DEC-2017/01/X/HS2/00741).

LITERATURE

- Bass Margot, Finer Matt, Jenkins Clinton, Kreft Holger, Cisneros-Heredia Diego, McCracken Shawn F., Pitman Nigel C.A., English Peter, Swing Kelly, Villa Gorky, Di Fiore Anthony, Voigt Christian C., Kunz Thomas H. 2010, Global Conservation Significance of Ecuador's Yasuni National Park, *PLOS ONE*, Vol. 5, no. 1, <https://journals.plos.org/plosone/article?id=10.1371/journal.pone.0008767>.
- Bremner Jason Lee 2013, *Population Mobility and Livelihood Diversification among Indigenous Peoples of the Ecuadorian Amazon* (A dissertation submitted to the faculty of the University of North Carolina at Chapel Hill, DOI 10.17615/m3fw-e817).
- Cabodevilla Miquel 1994, *Los Huaorani, En la historia de los pueblos del Oriente*, Cicame, Quito.
- Cepek Michael 2018, *Life in Oil. Cofan Survival in the Petroleum*, University of Texas Press, Austin.
- Davis Wade 1996, *One River. Explorations and Discoveries in the Amazon Rain Forest*, Simon and Shuster, New York.
- Davis Jason, Sellers Samuel, Gray Clark, Bilborrow Richard 2016, Indigenous Migration Dynamics in the Ecuadorian Amazon: A Longitudinal and Hierarchical Analy-

- sis, *The Journal of Development Studies*, Vol. 53, No. 11, pp. 1849–1864, DOI: 10.1080/00220388.2016.1262028.
- Farrugia David 2015, The Mobility imperative for Rural Youth: The Structural, Symbolic and Non-representational Dimensions Rural Youth Mobilities, *Journal of Youth Studies*, Vol. 19. No. 6, pp. 836–851, DOI: 10.1080/13676261.2015.1112886.
- García Eduardo 2012, *Ecuador to Launch Oil Block Auction Amid Protest*, Reuters 28.11.2012, <http://www.reuters.com/article/2012/11/28/ecuador-oil-auction-idUSL1E8MR3I120121128> (accessed 02.03.2018).
- Gerlach Allen 2003, *Indians, Oil and Politics. A Recent History of Ecuador*, Scholarly Resources, Wilmington.
- High Casey 2015, *Victims and Warriors: Violence, History and Memory in Amazonia*, University of Illinois Press, Urbana.
- Hutchins Frank 2007, Footprints in the Forest: Ecotourism and Altered Meanings in Ecuador's Upper Amazon, *Journal of Latin American and Caribbean Anthropology*, Vol. 12, No. 1, pp. 75–103.
- Kimerling Judith 1991, *Amazon Crude*, Natural Resources Defense Council, Washington.
- McSweeney Kendra, Jokisch Brad 2007, Beyond Rainforest: Urbanization and Emigration among Lowland Indigenous Societies in Latin America, *Bulletin of Latin American Research* Vol. 26, No. 2, pp. 159–180.
- Paymal Noemi, Sosa Catalina (ed.) 1993, *Amazon Worlds. People and Cultures of Ecuador's Amazon Region*, Sinchi Sacha, Quito.
- Puig Juan Falconi 2012, The World Failed Ecuador on its Yasuní initiative, *The Guardian*, 19.09.2013.
- Rival Laura 1996, *Hijos del Sol, padres del jaguar. Los Huaorani de ayer y hoy*, Abya Yala, Quito.
- Rival Laura 2000, Formal Schooling and the Production of Modern Citizens in the Ecuadorian Amazon, [in:] *Schooling the Symbolic Animal. Social and Cultural Dimensions of Education*, B.A.U. Levinson et al. (eds.), Rowman & Littlefield Publishers, London–New York.
- Rival Laura 2002, *Trekking Through History. The Huaorani of Ecuadorian Amazon*, Columbia University Press, New York.
- Rival Laura 2014, Encountering Nature through Fieldwork: Expert Knowledge, Modes of Reasoning, and Local Creativity, *Journal of the Royal Anthropological Institute*, Vol. 20, No. 2, pp. 218–236.
- Rival Laura 2016, *Huaorani Transformations in Twenty-first-century Ecuador. Treks in to the Future of Time*, The University of Arizona Press, Tucson.
- Robarchek Clayton, Robarchek Carole 1998, *Woorani: the Contexts of Violence and War*, Harcourt Brace College Publishers, Philadelphia.
- Romero Simon, Krauss Clifford 2011, Ecuador's Judge Orders Chevron to Pay \$9 Billion, *New York Times*, 14.02.2011.
- Stocker Karen 2007, Identity as Work: Changing Job Opportunities and Indigenous Identity in the Transition to a Tourist Economy, *Anthropology of Work Review*, Vol. 28, No. 2, pp. 18–22.
- Swing Kelly 2012, *Science in Yasuni Sheds Light on Impacts of Oil Development in Amazon*, National Geographic Society webpage, <https://blog.nationalgeographic.org-/2012/12/26/science-in-yasuni-sheds-light-on-impacts-of-oil-development-in-amazon/> (accessed 03.07.2018).
- Taylor Ann-Christi 1981, God-Wealth: the Achuar and the Missions, [w:] *Cultural Transformations and Ethnicity in Modern Ecuador*, N. Whitten (ed.), University of Illinois Press Urbana.
- Wierucka Aleksandra 2015, *Huaorani of the Western Snippet*, Palgrave, New York.
- Wierucka Aleksandra 2018, Living with Strangers: Huaorani and Tourism Industry in XXI Century, *Anthropological Notebooks*, No. 24 (1), pp. 97–110.
- Virtanen Pirjo Kristiina 2012, *Indigenous Youth in Brazilian Amazonia*, Palgrave, New York.
- Yost James 1981a, Twenty Years of Contact: the Mechanisms of Change in Wao 'Auca' Culture, [in:] *Cultural Transformations and Ethnicity in Modern Ecuador*, N.E. Whitten (ed.), University of Illinois Press, Urbana.

Yost James 1981b, *People of the Forest*, [in:] *Ecuador in the Shadow of the Volcanoes*, P. Gordon-Warren, S. Curl (eds.), Libri Mundi, Quito.

Ziegler-Otero Laurence 2004, *Resistance in an Amazonian Community. Huaorani Organizing against the Global Economy*, Berghahn Books, New York.

Internet sources

Constitución de la República del Ecuador 2008, <http://www.wipo.int/edocs/lexdocs/laws/es/ec/ec030es.pdf> (accessed 25.07.2018).

Chevron 2018, <https://www.chevron.com/ecuador/> (accessed 3.07.2018).

Mongabay 2018, <https://news.mongabay.com/2018/03/indigenous-women-march-in-ecuador-vow-to-defend-our-territory> (accessed 30.06.2018).

Mongabay 2018a, <https://news.mongabay.com/2018/02/ecuador-votes-to-reduce-oil-exploitation-in-yasuni-national-park> (accessed 30.06.2018).

Mongabay 2019, <https://news.mongabay.com/2019/05/historic-win-by-ecuadors-waorani-could-re-shape-extraction-activities/> (accessed 30.08.2019).

NRD C 2018, <https://www.nrdc.org/onearth/village-ecuadors-amazon-fights-life-oil-wells-move> (accessed 28.06.2018).

Reglamento Especial de Turismo en Áreas Naturales Protegidas 2016, <https://www.turismo.gob.ec/wp-content/uploads/2016/03/REGLAMENTO-ESPECIAL-DE-TURISMO-EN-%C3%81REAS-NATURALES-PROTEGIDAS.pdf> (accessed 27.07.2018).

ALEKSANDRA WIERUCKA, TOMASZ LIDZBARSKI

BETWEEN OIL AND TOURISM – HUAORANI YOUTH'S PLANS FOR THE FUTURE

Key words: Indigenous youth, mobility, occupation, livelihood prospects, Ecuador

This paper explores the occupational plans and prospects of Huaorani youth living in one of the most remote settlements in eastern Ecuador. A qualitative methodology was applied to assess how Indigenous young people negotiate their future and employment prospects. Our study demonstrates that youth living in the settlement studied do not plan to move to the city, but intend to lead a moderately traditional life while working in local tourism initiatives.

Authors' addresses:

Dr Aleksandra Wierucka

Institute of Cultural Research, University of Gdańsk

ul. Bażyńskiego 8a, 80-309 Gdańsk, Poland

E-mail: aleksandra.wierucka@ug.edu.pl

ORCID: 0000-0001-8683-4847

Tomasz Lidzbarski

Institute of Cultural Research, University of Gdańsk

ul. Bażyńskiego 8a, 80-309 Gdańsk, Poland

E-mail: tomaszlidzbarski@gmail.com

ORCID: 0000-0002-6035-5570

ALINA KACZMAREK-SUBRAMANIAN
Institute of Archeology and Ethnology, Polish Academy of Sciences, Warsaw

CASTE AND ETHNICITY IN SOUTH INDIA: A CASE STUDY OF THE KONKANI PEOPLE IN KOCHI

INTRODUCTION

This article attempts to present the problem of caste in the 2010s as a part of contemporary transformations and related issues based on the findings of important sociological and anthropological studies (ethnic awareness of caste, Barnett 1975; ethnicization of caste, Fuller 1996; caste as social group and social practice, Natrajan 2005, 2012a, 2012b; performative and changing phenomenon, Reddy 2005). It focuses on a case study of the Konkani people who inhabit the city of Kochi in southern India¹. Kochi lies within the district of Ernakulam in the state of Kerala. Cochin² is the post-British name of the city, while the current official name is Kochi. The source of information herein presented on the Konkani in Kochi³ is that of fifty in-depth ethnographic interviews, field notes, and other materials – along with experiences from participant observations arising from field research I was conducting in 2014–2018. My interlocutors had Konkani origin and spoke more or less Konkani language. I conducted interviews in the homes of the respondents, with a few exceptions, as when they were conducted at the interlocutor’s workplace, at school, in a shop, or institution. My friend, a member of the caste named Goud Saraswat (who will be described further), often helped me find interlocutors. I found some of them also by accident, while talking to the inhabitants of Kochi and finding out who knows the Konkani language, although the language we spoke was the language of education and administration in Kerala, which is English. Some of the interviewees belonged to the group of activists for the Konkani language and I often

¹ This research was completed thanks to financing under the IAE PAN competition *Adulescentia Est Tempus Discendi* and under the National Science Centre competition *Preludium* (research project UMO-2016/21/N/HS3/03171 entitled *Contemporary social transformations in India based on the example of the strategy of maintenance and building of a multi-layer identity by Konkani castes in Kochi*, scheduled for the years 2017–2019).

² The name of the city takes various forms in the literature, including Kochi and Cochin. In this text I use the form Kochi.

³ Most of them live in Mattancherry, with the neighbouring part called Fort Kochi being the oldest part of the city.

met them at related events – book promotions, an unveiling of a monument, and seminars and conferences on the language and the Konkani group. All interviewees had completed primary education, most of them had gone to high school, and many of them were also college or university graduates⁴. Members of the poorest caste – the Kudumbi – were also educated people. What greatly facilitated my research and made it a pleasure were the interviewees and the whole community's interest in the work I was doing. Not only did the interlocutors met with me willingly and provide broad answers (the average interview lasted at least an hour and a half), but I also sensed that they felt appreciated with someone taking an interest in their knowledge and insights. The only problem that arose during my research, and one which I could not completely avoid, related to the gender of the interviewees. For the most part, they were middle-aged or older men. Apart from the few interviews with women only, most of the conversations in which women participated were interviews of several people, often with the whole family. Unfortunately, many times a woman asked for an interview refused, saying that her husband, grandfather, or father-in-law would be able to give a more competent answer.

THE RESEARCH PROBLEM

Especially interesting and worth investigating is the question: how in a democratic state, whose caste system was officially abolished in 1947, does the caste situation look today? Most researchers (Dirks 2002; Natrajan 2005) underline that changes in social life and that the former caste borders have disappeared in modern India. Today the lingering traces of this social practice can be found in niches (Natrajan 2012a, 2012b) such as remote village areas, small groups living far away from their homelands and forming a kind of diaspora. From my ethnographic research I come to the conclusion that outlines of the caste system can still be found, though in the new guise. One of the niches where elements of the caste system operate is the Konkani community in the urban environment of Kochi. The issue of interest to me is the current way of cultivating caste in the reality of a democratic state – over 70 years since its abolition – where the traditional caste system interweaves with broader national, ethnic, educational, and economic awarenesses, which are of an entirely different nature. Such the case I decided to undertake research on the identity of the Konkani group, consisting of five castes. It quickly turned out that in order to discuss cultural features like the customs, religion, language, and social practices of representatives of this group, I could not limit myself to single categories of caste, ethnicity, or language. Undertaking research on merely a single caste would lead to misunderstanding, because of the broader identification related to the language and place of origin (Goa) that is superimposed on the caste identity.

⁴ The level of education in Kerala is very high, and literacy has already officially reached the level of one hundred percent, which is a great achievement compared to the rest of the Indian states.

Konkani identification strategies in Kochi have become a leitmotiv in my research. I sought to find out what the Konkani identify with and in what life situations, including everyday life, as well as in unusual and festive times, when one identification prevails over another. After some time, a picture of a multi-layered identity emerged, in which the sense of belonging has many dimensions that coexist with each other. Depending on the social context, some of the identifications may be more visible – and some less so. I wanted to learn more about the strategy of maintaining caste identity and building a new, more modern and convenient identity in a democratic state where identities, though based on equality, emphasize ethnic belonging based on tradition, language, and common place of origin. I became interested in what is happening to the existing community as a result of these changes, and how the Konkani operate in what I call a multilayered identity.

Observations in the field raised reflections and questions on whether the foundations of the formation of the Konkani group were based on the influence of a modern state, on the collective will to emancipate members of this group, or whether the significance of primordial bonds is given by people themselves (cf. Geertz 1973). It seems that both forces are acting simultaneously, and that this can be seen as a trace of pre-colonial power relations.

Firstly, I am going to present a short description of the Konkani people, and further, based on a case study, I will elaborate on the above topic of Konkani identity.

THE KONKANI

When starting my research on the Konkani it was impossible to bypass old pre-colonial power relations. The same caste system was in force throughout India, but in practice there were differences depending on the region, so it is worth analyzing a specific case. When looking at the map of the Indian Peninsula, one finds the city of Kochi on its southwestern-most tip. The thin strip of the Malabar Coast is the contemporary state of Kerala, delimited following India's gaining of independence in 1947 based on the linguistic criterion. The majority language spoken in this region is Malayalam, a Dravidian language. The Indian social system based on units such as varnas or castes⁵ did not emerge in Kerala until relatively late. It is dated somewhere after the 11th century, after Namboodiri Brahmins⁶ had well settled in this land of Tamil tribes (Sadasivan 2000, p. 302). Mysore N. Srinivas believes that the ancient varna system, which most likely emerged as a result of Indian tribes being conquered by Aryans, may be deemed a pan-Indian phenomenon, present in the entire sub-continent (1952, p. 219). It consists of four major social classes. These are the Brahmins – warriors and kings; the Vaishyas – merchants; and Shudras – the working class, on the margins of which there exists the group of Pariahs, excluded

⁵ Varna is the name of the four social states, and caste as a professional group.

⁶ Namboodiri Brahmins is the native caste dominating in the lands of the state of Kerala.

both from the class system and socially, the so-called untouchables. Nevertheless, Pauline Kolenda underscores that in the south of India, the distribution of the caste-varna system has always been different from the northern Indian model. Based on sources and knowledge of the various caste theories, she maintains that originally not only the class of Vaishyas was missing in Kerala, but also (significantly) the class of Kshatriyas, the warriors. People responsible for the typically roles of Kshatriyas in Kerala were classified as Shudras. Thus, in southern India it is more precise to speak of Brahmins, non-Brahmins, and untouchables, alternatively referred to as Adi-Dravida, the original inhabitants of India (Kolenda 1985, p. 95). In my research this idea seems also to be confirmed:

When the Brahmins came they brought the four-systems like the four different levels, castes – like Brahmin, Kshatriya, like that. Before that, that system wasn't here in Kerala (Vaishya Vani, 10.11.2014, Kochi, male, 35).

From today's point of view, we would talk about various forms of solidarity (Appadurai 2009, p. 31). In comparison to varna, caste is a much smaller unit that functions all over India regionally, characterized by specific regulations that apply to its members, such as endogamy and the choice of profession, although in modern times, this last tradition is frequently abandoned. Caste within the context of the caste system is a unit that fulfills a determined social role, integrated in the local and traditional system of interdependencies, exchange of services and hierarchy, whose place within society is dictated by determinants of ritual purity. A caste may, but does not have to cultivate a separate, distinct culture (ibidem, p. 9).

Since the local variation of the caste system has never featured the socio-mythical class (varna) of the Vaishyas, who were originally merchants, this affected the cultural variety in Kochi. Over the centuries, people of distinct origins came to live here. Migrations were often a result of religious persecutions, such as in the case of the Konkani or Jews, but they were also at times connected to the strategic trade location of Kochi, as in the case of merchants who relocated from Gujarat. The majority of groups who settled in Kochi traded in spices and other goods. Moreover, Kochi was the first Indian colony where representatives of the authorities resided; first the Portuguese, then the Dutch, and finally the British (cf. Bernard 2015). All these factors made for a unique environment in terms of diverse origins, the configuration of religious groups (Hindu, Christian, and Muslim), the presence of many languages besides the local (and now official) Malayalam. Thus, unique systems of values, customs, and castes from other regions of India were adapted to the new place.

The Konkani who inhabit Kochi are Hindus who originate from the Konkani region in Goa and who speak among each other a local language from that region, Indo-European Konkani (of the southern Indo-Aryan language group). It is their first language, used only at home and with other Konkani members. The Konkani arrived in Kochi, where Malayalam is spoken, in the 16th century, when they escaped the Portuguese authorities and their aggressive missionary politics pursued in Goa (cf. Bernard 2015). The city's strategic port was divided into Fort Kochi, which belonged

to the colonial authorities, and into a part that remained under the jurisdiction of the local Raja of Mattancherry. It was there the Konkani, as well as many other groups of diverse backgrounds, settled. Here, thanks to their cooperation with the local raja, this Hindu group was able to maintain its religious autonomy. A similar policy was also applied to other religious groups in the Rajas' jurisdiction, including the Jews, Muslims, and other Hindu subcastes⁷. The Konkani's poignant history in his regard has not to date been covered by in-depth anthropological study.

Five caste communities speak Konkani in Kochi. Besides language and a common place of origin, they are also embraced by Hindu beliefs, shared rituals, and the importance ascribed to individual gods. Twenty-two families the Goud Saraswat Brahmins are appointed by the community to handle priestly duties, while the rest of the community traditionally makes a living in trade. The latter is the Vaishya Vani community, who are also customarily merchants. The Saraswat are responsible for the upkeep of temples and for the cultivation of the temple dance tradition referred to as *devadasi*. Sonar, or the caste of goldsmiths, are alternatively called the Daivadnya Brahmins. The Kudumbi make up the agricultural caste⁸. The mutual relations between these communities have changed over time. For example, regarding Vaishya Vani and Goud Saraswat Brahmins, the scenario in the shared memory is that, in the past, these communities were bound together by an exchange of services in the Konkani region and arrived from Goa together, but began to function separately once in Kerala. From the interviews I conducted it follows that a conflict erupted here. Vaishya Vani share the memory of conflict and distrust arising from the past power relationships. In conversations with my interviewees there were recurring mentions that in the distant past, in the 16th century, the Vaishya Vani merchants held the key to a shared temple that had been built by various Konkani castes working in collaboration. As a result of the conflict mentioned, the crux of which is not clear (the interlocutors chose either not to divulge this information or did not know it, as per their declarations it may have happened around the 18th century), the paths of the castes originating from Goa parted, and the traditional inter-caste system of service exchange was disrupted. During my fieldwork, I observed that the Goud Saraswat Brahmins remained a relatively insular community concentrated around the Thirumala Devaswom temple, where within this community we can find much fewer mixed marriages and less mingling with other groups. Despite the vicinity and many shared features with the Vaishya Vani merchants, the temple rituals of the latter are celebrated by Tulu Brahmins of Maharashtra, perhaps owing to their lower status within the caste hierarchy. According to all informants, following India's gaining of independence in 1947, a small group of the Saraswat decided to pursue education, and its members are often renowned artists, musicians, and professors. The Sonar

⁷ In addition to caste as professional groups, there were also groups of the same caste, but associated with a separate territory, and thus – language.

⁸ Information about the history of the Konkani group comes from ethnographic interviews conducted in the field and from local literature. Cf.: Divakar 2013; Millaya 2016.

Konkani are still concentrated around their own temple, but they have abandoned their traditional profession of goldsmithing and currently make their living in other ways, ones typical of the middle class, such as office work or small businesses.

Here only 35 families... [...] Now everyone is well-educated (Sonar, 27.12.2015, Kochi, male, 60).

The Kudumbi, in turn, according to my interviewees, have assimilated most fully, adopting many elements of the local lifestyle, such as food, celebration of the Kerala holiday of Onam, and speaking mostly Malayalam, also among each other. In total, the group of all Konkani language users in the area of interest to me has less than 50 thousand members. The dynamics of interactions between the representatives of individual communities vary, and these relations play out mostly in everyday life. The scale of cultural similarities between these communities also varies, especially as concerns the variety of Konkani language spoken. Each sub-group uses somewhat different words and grammatical forms. All, however, are now under the tremendous influence of the local Malayalam language, which is of significance within the context of measures pursued by Konkani activists who pursue the harmonization of Konkani language and to re-establish relations with Goa. What binds the Kochi Konkani today is first and foremost the remembrance of their place of origin, the attachment to it, and the experience of migration itself, which left a lasting mark on the collective memory, as well as their native Konkani language, used by all five communities to communicate both at home and outside home between Konkani communalities. They even call themselves collectively Konkani-speaking people, beyond the caste differentiations. Nowadays, the Kerala Konkani use these representative components of their identity in their activities aiming to underscore the cultural and linguistic heritage of their group, setting them apart from the rest of the multi-cultural city of Kochi. Beyond Konkani language they underline differences in food habits, the ritual year, and the history that has marked their identity.

WHAT IS CASTE? THE PRESENT VERSUS THE PAST

Pre-existing concepts of difference are re-expressed. New categories have been added to old ones, a process which seems to be an example of a developing heritage. The caste system was a very generalizing concept. Contemporary examples testify not to a single caste system definition which could be applied in all of India; rather, we are dealing with many understandings of this term and thus many variations of different groups in regions of the Indian Peninsula. The topic has an enormous literature and is a classical topic in the anthropology of India (see Bougle 1971; Dirks 2002; Dumont 1974; Ghurye 1961). Given that complexity, I am focusing on selected examples. A certain outline of a society based on castes began to crystallize in the second century B.C., with the onset of the colonization of the Indian sub-continent by the Aryans, who had migrated there from the northwest. The Aryans began to

take control over the territories of what is today India and Pakistan, incorporating subsequent tribes into their community (Kieniewicz 2003, p. 37). This incorporation went hand in hand with a painful status degradation: members of the tribes existed on the margins of the society.

Even though caste was surely being transformed as a performative and changeable entity before the arrivals of the Europeans (Reddy 2005, p. 548), the time of colonial India seems to have meaningfully influenced what we understand under the term “caste” today. As Nicholas Dirks argues, caste is not “the unchanged survival of ancient India, not some single system that reflects a core civilizational value, not a basic expression of Indian tradition”, but rather “a modern phenomenon, that it is, specifically, the product of an historical encounter between India and Western colonial rule” (2002, p. 5). Dirks deems caste before the British to be one of many Indian identities, where, after the British, caste “became a single term capable of expressing, organizing, and above all «systematizing» India’s diverse forms of social identity, community, and organization (ibidem, s. 5)”. I believe it is not British rule which changed inbuilt Indian social entities, Indian identities, and what lies beneath them. The complexity of caste and other identities was and still is there, but due to colonial writing and discourse, the outside world started to perceive Indian society in a simplified way based on the concept of caste. This is also supported by Indian thought. The disagreement of Indian researchers is an important voice of agency in the subject of their own history. In the book *Debrahmanising History* Mani Braj Ranjan says that even if colonialism, as stated by Dirks, had influenced the meaning of caste by giving it a superior importance, caste was not only one of many Indian identities. It was still the basis of social identity. According to Mani “caste had percolated every core of social and political life in India when the British established their rule (2005, p. 198)”. On the basis of my own research I would argue that caste with its clear rules of application in practice has many layers and dimensions, and that different identities as that of regional or local communities, kinship groups, temple communities, political affiliations and others are also still very much visible in Indian society.

Users of the Konkani language in Kochi declare their feeling of belonging to one of the five aforementioned castes. The term varna, in turn, which is closely linked to the caste system, was occasionally used by my interviewees in speech interchangeably with caste, although it means a different notion altogether. Varna refers to an ancient hierarchical division in the Indian social system where there are Brahmins (priests), Kshatriyas (warriors), Vaishyas (merchants) and Shudras (service providers). Nowadays when members of the caste group define themselves as a part of a particular caste, it also indicates their place in the hierarchical idealized order of varna. Thus, Goud Saraswat Brahmins and Sonar (Daivadnya Brahmins) would call themselves Brahmins, although not everybody would consider them as such. It depends on *who* is speaking. Goud Saraswat Brahmins would not consider Sonar as valuable Brahmins, because the latter eat fish. The local Keralan Namboodri Brahmins would not recognize either the Goud Sarawat or the Sonar as Brahmins since they travelled

through the sea, which is considered polluting. Vaishya Vani recognize themselves as Vaishyas; Kudumbi as Shudras (although they would not be particularly proud of it); and Sarasvat in turn would consider themselves again as Brahmins in disguise, who due to social abuse were put in the place of the Shudras since their ancestors were the illegitimate children of girls from Goud Saraswat Brahmins who have been dancing in the temples (devadasi dancers) since they did not marry “on time”. The Goud Saraswat Brahmins men have been there so-called patrons. This gave these patrons sexual privileges over dancers. In short, the example of the Konkani caste shows how difficult it is to qualify any group members to a fixed category of varna, because it truly depends on who is speaking.

One significant difference in regard to the caste is the fact that varnas, in the eyes of my respondents and generally, as part of common knowledge in India, apply to the entire sub-continent and are primarily linked to ritual status and to concepts of dharma and karma. Artur Karp, a researcher of India and one of the best experts in this topic, lists the most significant distinctive features of a caste in a transparent manner. The term caste originates from Latin and in some parts of India is often interchangeably used with its more Indian version, *jati*- sanskrit for “birth” or “tribe”, although the Konkani themselves do not refer to themselves with the term *jati*, since it is of north Indian origin and they rather use the term *caste* – more common in Kochi. *Jati* or caste is a closed group characteristic for India, and one can only belong to it by birth. It is closely linked to profession, which is also passed from one generation to another. Because of the foregoing, one’s social role has been traditionally determined by birth. Moreover, castes have been defined by the customary division of work in a given region, and so the specific composition of society in terms of caste groups has depended on the exchange of services in the local dimension. In the context of the Kochi Konkani this is a very significant observation. The division into castes, which to this day exists within this group, is most likely connected to the distribution of castes in Goa, from where the Kochi Konkani came.

Another frequently stressed distinctive feature of caste is the way in which it separates itself from others and thus creates the group’s boundaries. In its traditional form, a caste is an endogamous group, which means that marriages are contracted only within this group. If it happens otherwise, as for example in the case of the Nair in Kerala, a specific group of matriarchal warriors, then the rules of forming inter-group relationships are strictly defined and they fit into the frameworks of culturally recognized hierarchical principles. This characteristic – hierarchy, is no less important in the classic approach to a caste, as belonging to a given caste group indicated one’s place within the social hierarchy. It is also associated with the concepts of symbolic purity and impurity. They apply, for example, to the food eaten and from whom one receives it, or the type of work one does. The best example of a “pure” profession was the expert of old texts and books and teaching them, while the most “impure” one is that of an undertaker. The mutual separation of castes was also a result of differences such as dialect or language, rituals, oral traditions, other customs, dress or separation of self-governance in the form of the so-called *panchayats* (Karp 2002, p. 387–388).

Pauline Kolenda's definition⁹ of caste puts emphasis on the fact that it is an origin group for a special role – a group that integrates through the traditional, local, or regional system of interdependencies and exchanges with other groups. A caste may, but does not have to have a characteristic subculture (Kolenda 1958, p. 9).

Already in the 19th century there were reformist voices calling for the abolition of the caste system and its attendant social exclusion. Such postulates were put forward, among others, by the reformist grouping Brahmo Samaj. By the early 20th century, the disillusionment of Indian society, raised in a democratic spirit, with British colonization, spurred an increasing number of activists to take up a fight for the rights of the economically disadvantaged, of those deprived of ritual rights, such as access to temples, and of political rights. The liberation movement of Mahatma Gandhi was of course a part of this new trend (cf. Kieniewicz 2003).

In 1947 India gained independence. The newly adopted constitution officially abolished the caste system. All citizens were legally guaranteed access to such basics as water, land, public spaces, temples, schools, and courts of law¹⁰. So-called “backward castes”, the unprivileged communities, representing ca. 25% of the population¹¹, were given a guaranteed quota of spots in universities and in state offices. Independence and the new egalitarian legislation mark a breakthrough moment from which significant transformations of Indian society began. Seven decades later, castes still exist in Indian society, but they have undergone considerable changes. One of the interviewees describes it this way:

After getting independence the people who shaped the constitution, they found out that a section of people is marginalised, ok? These Brahmins have acquired lot of things and they have marginalised other sections, ok? [...] what happened was that this fourth one shudra, they got marginalised they are working class. [...] We have such a dark history (Goud Saraswat Brahmin, 27.12.2015, Kochi, male, 40).

This opinion shows the thoughts and doubts people themselves have, and also indicate that caste members see the past from various perspectives, not only their particular one. The caste system has been the subject of many descriptions and interpretations in the field of social sciences. The most seminal work and the point of departure for social research on the caste system is that of the sociological approaches presented by Louis Dumont in his 1966 *Homo Hierarchicus*. The sociologist defined the castes as a hierarchical system based on concepts of purity and impurity. According to Dumont, secular power was subordinate to ritual status within this framework system. This is one of the most frequently discussed aspects of his approach. Simplifying, could it really be true that ritual authorities were above the money system and its

⁹ Well-known American anthropologist conducting long-term fieldwork in India.

¹⁰ Source: Portal of India, Constitution of India <https://www.india.gov.in/my-government/constitution-india/constitution-india-full-text>, access 11.07.2020.

¹¹ Source: Office of the Registrar General & Census Commissioner, India http://censusindia.gov.in/Census_Data_2001/India_at_glance/scst.aspx, access 12.03.2019.

importance? From the 1960s to 80s the question regarding the dominance of ritual status over political or economic power remained one of the most intensely discussed topics in the anthropology of South Asia. Were territorial or economic issues really peripheral? Such an unambiguous distribution was idealistic, and the reality could have diverged from it significantly in the past. Currently, these meaningful elements certainly overlap. There are contexts in which ritual purity is still a priority, but economic power often has great significance as well.

[...] as I said there is something more than the caste system which keeps you together. It's the language and all the things which are brought together from this different state. And that makes you like, kind of community more closer to each other than for example with Malayali. [...] Like Konkani (Vaishya Vani, 10.11.2014, Kochi, male, 35).

Custom wise, if you think of custom wise, there is no uniform custom between communities, each [Konkani] community has its own practices (Goud Saraswat Brahmin, 03.12.2014, Kochi, male, 60).

Other classical caste theories (Bougle 1971; Ghurye 1961) also stress the importance of hierarchy in the caste system, in relation to the numerous restrictions connected with food – namely, who can receive food from whom and who cannot. The simplest example illustrating this phenomenon is the fact that Brahmin priests make food that is pure for all castes, while those on the lowest rungs of the social ladder, the so-called untouchables, “contaminate” the representatives of other castes with their food. There are also other meaningful aspects, such as having or not having certain privileges. Areas of symbolic purity and impurity, and the profession acquired by birth, are very important. This is also connected with restrictions concerning the choice of marriage partners. There are not only clear rules regarding permissible marriage partners. Moreover, some aspects that are not precisely set turn out to be significant.

Hinduism is a federal system of castes. Federation of castes. The cultural ties are so strong in Hinduism, when it comes to marriage, we don't allow our children to marry from other caste. We will say sorry, why should we proceed like this, why should we create problem for our children, we can choose from our own caste. That's the problem. Caste is so prominent like religion. Even if he was a friend, he will come to our house attend all programs, hangout with us, even live in our home, but marriage I will not take. There are love marriages nowadays, there are so many love marriages but arranged marriages will be the fuel (Sonar, 18.11.2014, Kochi, male, 45).

Same ceremonies we continue, same ceremonies. Slight changes will be there and there is more the language influence. Malayalam is the language of the state, so we are formally [Keralan], even now majority of people are doing business here [in Mattancherry], even now we talk in Konkani. Only in school we talk in Malayalam (Goud Saraswat Brahmin, 15.11.2015, Kochi, male, 70).

In analyzing the issue of Konkani castes, I will refer for comparative purposes to the existing case studies concerning other regions of the country (i.a., Demski 2007; Gomes 1987; Mines 1984), as well as to the classic thought of Louis Dumont who defines the caste as a hierarchical system based on signs of purity and impurity (Dumont 1974) and the later critiques of his work. Above all, it is not recommended

to deem the reality of caste as representative for all of India, as social systems in this enormous country are much more complex, and the “idealistic, hierarchical division connected to religion cannot be applied to the same extent to every region” (Natrajan 2005, p. 227). In contemporary Indian debates, the caste is believed to be a historical construct, simplified, linked to colonialism and superficial scholarly works written primarily so that the colonizing powers could get to know the conquered country. The British attempts at classifying social systems were in turn based mainly on examples from northern rural areas, and they omitted the urban context (Reddy 2005, p. 547). Louis Dumont (1974) assumed that secular power was subordinate to ritual power, and later researchers have not agreed with his point of view (Appadurai 1992; Dirks 2002; Gupta 2000; Natrajan 2005). Moreover, limiting the issues of caste to religious content is not correct, as religious groups are not different from each other merely in the categories of denomination, and due to this – a matter of particular significance for my considerations – they can be analyzed as ethnic groups (cf., Kurien 2002; Brass 1991; Phadnis 1990; Schermerhorn 1978).

The working definition of caste that I will use in this work is based on the proposal of Balmurli Natrajan. He views the caste as both a social group and a social practice subject to rapid changes in contemporary India. Traditionally, caste has been based on systems of dependencies, hierarchy, and separation, although in each region they could differ, adapting to local systems and possible mobilities. In today’s India, the latter element, that is separation, is still heavily practiced, representing the last bastion of traditional power relations, while the former two, dependency and hierarchy, are in a state of collapse (Natrajan 2012b, p. 16–17). Adrian Mayer observes that purity of caste has lost importance in favour of difference (Mayer 1996, p. 60), understood as cultural difference. Within this approach, the caste becomes more of a cultural identity, which is often used as a disguise for maintaining traditional norms in a time of multiculturalism and alleged equality (Natrajan 2012b, p. 160).

ETHNICITY IN THE INDIAN CONTEXT

In answering the question about strategies of separateness in the dual caste and ethnic system in place in Kochi, I relate to theories from the anthropology of ethnicity by Indian researchers (Natrajan, Reddy). In this vein, I perceive the Konkani practices of maintaining group separateness as a dual identity system, in which both caste and ethnicity matter. Ethnicity is understood here as boundaries within which the group members operate and define themselves as part of a particular community, and only those features (which are given importance by the people involved, the group members themselves) matter. Application of theories from the anthropology of ethnicity supports the recent analysis of what happened with the caste system and how it is changing as a result of its existence in a multi-lingual, multicultural, multi-religious environment, one composed of populations originating from various regions of the country, in which lingering traces of colonialism are still visible (as exemplified,

for instance, by Anglo-Indians). The caste as a performative and changing phenomenon (Reddy 2005, p. 548) is subject to transformations which stem from modernity and global mobility. One of the important questions for me was how these phenomena affect the ethnic self-awareness of caste (Barnett 1975). This does not mean mobility did not exist before, but what can be researched now are contemporary practices and tendencies.

Within this understanding, caste as social group and social practice moves toward ethnicization, visible in the actions of Konkani castes, and may be perceived as a strategy of renaming and preservation of the old order in a new reality, in which legacy is much more respected and valued than the caste system, for which there is no longer room in the new political arena. Importantly, the new Konkani movements aiming to reunite the group in Kochi and in India (as well as members of the community who have settled abroad) may be a method of keeping the traditional order and of maintaining power in the hands of those who held it before. I mean here primarily the Goud Saraswat Brahmins.

When Brahmins came [around 9th century AD], they brought the four-systems like the four different level caste like Brahmin, Kshatriya, like that. Before that, that system wasn't here in Kerala (Vaishya Vani, 10.11.2014, Kochi, male, 35).

One outcome of this phenomenon is that conflicts and misunderstandings arise among representatives of Konkani castes. This makes the topic all the more interesting, as various interests or agendas clash in the process of creating the imagined ethno-political community.

Focusing on the contemporary transformations of castes toward ethnicization (Barnett 1975, p. 158–159), and the meaningful signs of ethnicity, such as religion, regionalism, language or the caste itself (Reddy 2005, p. 548), has allowed me to explore how the boundaries between different groups living in Kochi and between Konkani castes are created. What makes it possible to define an ethnic group is not so much the culturally determined group of people with particular features located within its boundaries, but above all the ethnic boundary which is there even if people within the group show signs of mobility (Barth 1969, p. 9–10).

While exploring the strategies of maintaining group identity in the dual caste-ethnic system that I have encountered in Kochi, I address the theories of Indian researchers (Natrajan, Reddy) worked out by the anthropology of ethnicity. These theories have helped me identify the problem of creating group boundaries among the Konkani, but also among other communities inhabiting Kochi. I perceive the ethnic theories of Natrajan and Reddy as a useful point of departure for interpreting and understanding the contemporary practices of maintaining (or creating) group separateness and integration. In my opinion the caste is a value that is subject to transformations (Reddy 2005, p. 548) which, as everything else in culture, changes under the impact of social and political shifts and the immense influx of external influences brought on by global mobility. This creates a new context to caste mobility, where officially there is no caste system, but paradoxically it is taking place in an independent,

democratic country, open to the global world. Nowadays caste mobility differs from that in the past¹². The key importance to me was understanding how the meaningful elements affect the newly formed ethnic awareness in castes, or, as Stephen Barnett puts it, the contemporary transformations of the caste toward ethnicization (Barnett 1975, p. 158–159). As a consequence, “ethnic symbols” of importance to the people researched, or signs such as religion, regionalism, language, caste, or even regional cuisine (Reddy 2005, p. 549) are phenomena that manifest themselves in everyday lives and show the construction of group boundaries between various communities inhabiting Kochi, including the Konkani.

What is generally understood as “casteism”¹³ may be perceived as a monopolistic practice of a particular caste which avails itself of strategies of separation, domination, exploitation, and stigmatization, based on the identification of a person or group of persons with a given caste community in Indian society (Natrajan 2012b, p. xvi). The diversity of caste systems supports monopolistic caste practices, whereas members of a group are “frozen” in the same place within the socio-economic system. The segregation and separateness of caste, which do not render themselves to change easily, are ensured because the labour, capital, and marriage markets are divided into caste segments (ibidem, p. xvi). The term ‘monopolistic’ refers to Brahmin or other castes occupying the highest positions.

Ethnicization of a caste, well grasped by Chris Fuller, is a process within which a vertical hierarchical system, internally integrated, falls apart into a separate, non-integrated and horizontal (by definition: egalitarian) ethnicity (Fuller 1996, p. 26). In the case of the Konkani, this process is taking place right now. On the one hand, we are observing a strong caste identity, in which belonging to one of the five castes and the accompanying attachment to customs or behaviours are important elements of identification and self-image. Attachment to the caste-based community tends to be deep. The celebration of holidays as well as the daily life in general of a Brahmin looks very different from those of a member of the Kudumbi community.

I2: Kudumbis they speak Konkani, not like us.

I1: Their accent is different madam.

I2: Not much difference, but the difference is that actually they do not speak that much Konkani with us. They speak Konkani within them and we do not allow that much Malayalam to enter in our community. The Malayalam knowingly or unknowingly goes inside their community, that is what makes the main difference. The main thing is that they only speak Konkani within themselves and not with us (Goud Saraswat Brahmin, 04.01.2016, Kochi, I1 male, 40, I2 male 12).

On the other hand, among the Konkani castes there is a nascent awareness based on language and purported origins, which in its declarative form is to have the nature of an ethnic community.

¹² Castes could have shifted their position in the traditional system basing on adopting particular ritual rules, which have been putting them higher in the caste hierarchy.

¹³ Casteism is a contemporary tendency to maintaining caste identity.

Similarities could be there yes, because they lived as neighbours back in Goa, these communities were neighbours (Goud Saraswat Brahmin, 03.12.2014, Kochi, male, 60).

If there was no this Kudumbi community, then Goud Saraswat Brahmins would not have come to Kerala. That is a real fact. [...] What I mean like this [Kudumbi] community agriculture is fisherman and sea going people, if history is correct, somewhat it is correct during the Portuguese inquisition and conversion period 20,000 families including Goud Saraswat and Kudumbis came to Kerala, through sea route. This Goud Saraswat Brahmins have been taken by in the boat, rural boats they had to be taken by this Kudumbi people. So he [friend of the speaker – A.K.-S.] has admitted that historical fact, even though he is a Goud Saraswat Brahmin but some old conservative people [would say – A.K.-S.]: how can the Kudumbi people take the GSB? GSB has taken Kudumbis, some say. But the fact is, he has admitted clearly that. That is also given. You will get a good idea, ok? (Kudumbi, 11.01.2016, Kochi, male, 65)

The Konkani group is a good example of another interesting phenomenon: a situation in which old norms regarding the caste system still persist and are enforced by the members of communities, especially the more privileged ones, such as the Brahmins, though at the same time they co-exist with the concept of egalitarian ethnicity.

They came here to do household work, for Brahmins that is why I told, you know, that is the dark part of our culture, that nobody will tell you or they may have forgotten. For example, my home works are done by them. We cannot do works that perfectly and you know I can wash one or two clothes at a time, but these people know... they can wash 20 30, they do not have any problem. We have, we are not as healthy as them that is one. [...], one thing is that there was a time when we Brahmins joined other groups, I cannot isolate ourselves from that, from that responsibility, we are also responsible for that. There was a time, dark time, the period when we considered other sections as outcast. So, what I am going to tell you is the dark (Goud Saraswat Brahmin, 04.01.2016, Kochi, male, 40).

Therefore, I cannot say one identity is more important than the other, because both caste and ethnic egalitarian identities are functioning simultaneously on different levels of daily life. As a result, both are intertwined in the Konkani environment and have strong political colouring. In the case of Goud Saraswat Brahmins, even the clothes and the way women wear flowers in their hair will be a clear sign for those familiar with these nuances to which group they belong. Political views can also signal membership. The Konkani Brahmins support the pro-Indian BJP party, the Kudumbi – the communist party, and Christians living a few streets away – Congress. Groups create a border between them that gives them self-knowledge about their belonging. At the same time, ethnic boundaries are relational and change with changes in the thinking of individuals within ethnic groups, because they are symbolic, and it is individuals that create them.

The question is whether in this context I can call the Konkani language users the “Konkani group” or the “Konkanis”. I have chosen this form because firstly my interlocutors use this term, and secondly people who refer to themselves using this term form a group that consciously sets itself apart from the rest of the Kochi multi-group environment. Nevertheless, within the Konkani group, there are sub-groups that derive their genesis from an entirely different identity concept – the caste concept. Both answers seem valid according to the interlocutors.

These changes in the process of creating their own identity are also propelled by political issues. Multiculturalism¹⁴ as opposed to a multi-caste system is the image of Indian society endorsed by the country's government (Natrajan 2012b, p. 4). This applies not only to the reason why the Konkani group acts to build a cohesive ethnic community. It also applies to the very unit of caste. Multiculturalism and stressing cultural distinctiveness have been a strategy for securing the public existence of caste within society, but not openly. The caste that presents itself through the category of heritage fits within the frameworks of the country's cultural legacy, and it needs not fear invalidation as the last bastion of the old, hierarchical, and segregationist tradition, seen as something negative in democratic India. Culture and ethnicity are signs of the wealth of diverse Indian civilization (*ibidem*, p. 4). The phenomenon of protection of heritage fits into the global leaning toward political correctness, in which giving legitimacy to "cultures" has a great significance. In this way, Konkani castes as well as Konkani as an ethnic entity can seek political recognition as cultural identification and demand respect and protection for themselves as contributing to cultural diversity (*ibidem*, p. 4).

My fieldwork proved that ethnicity comes to aid here; in such a meaning, a caste and group of castes as a cultural community can be a convenient framework for the group's survival. It is a modern strategy of coping with limitations of state policy, which officially abolished castes. Even though in India other variations of creating community above the caste might have existed¹⁵, I see the ethnicity example of the Konkani people as a new phenomenon which is set in a totally different, modern context. It should also be noted that ethnicity still functions broadly within the context of tribes in modern Indian texts, and the term "ethnic" or "tribal" are connected. They are used to describe separate groups with characteristic cultural heritage, inhabiting a concrete territory in geographical isolation and often lacking education (Kolas 2015; Priya 2016). Currently, as in the case of the Konkani, the term "ethnicity" is chosen by the group members as well-fitted to the character of their group, and it has nothing to do with connotations with tribal cultures, which are colloquially associated with social backwardness. The meaning that contemporary groups adopt is closer to the foreign definitions of primordial ethnic groups, whereas it is possible to use a new formation and interpretation of one's own culture, usually based on language and place of origin, without compromising status.

Dagnosław Demski writes in one of his works about traditional caste formations in Gujarat in 1990s:

The caste system has now collapsed in India. What does this mean? A network of hundreds of groups and subgroups circling around local centers and living in smaller or wider clusters have loosened or definitely lost their traditional strictness. Most of the groups and subgroups have been

¹⁴ This notion was brought to this Indian debate by Balmurli Natrajan.

¹⁵ For example kind of grouping called 'Ter Tansli' in Gujarat, a kind of solidarity organized around local economy exchange around the Rajput court, a kind of clientele consisting of the principedom and its servants (Demski 2007, p. 32).

preserved as collective entities, but the former connections and dependencies have emerged [have led to the emergence of – A.K.-S.] a new landscape of groups openly competing between themselves for resources, often on the markets previously forbidden to them. Such a change has influenced the economical and cultural area of their welfare and collective life, including myths, symbols, rituals, etc. (Demski 2006, p. 214).

The structure of group survival in the world of today chosen by the Konkani understood as an ethnic formation, has become a new strategy of existence in contemporary India.

As an ethnic group, castes are not deprecated due to their genesis and history, which are in opposition to the democratic idea of statehood. On the contrary, in this form, castes can be visible in the public arena as political actors to be reckoned with. They can also enjoy privileges granted to them by the legislation with the aim of preserving the purported shared culture in the famous Indian cultural mosaic.

The law, the central government [is – A.K.-S.] making all the people eligible for the property (Goud Saraswat Brahmin, 07.11.2014, Kochi, male, 70).

Government has some grants, government will give some grant. If you publish a paper in Konkani because it is a scheduled language, so every other language Malayalam, Sanskrit or Hindi, all these languages there is some grant given by the government. People are doing PhD or MA, they are giving a thesis or paper presentation or something like that (Goud Saraswat Brahmin, 17.01.2016, Kochi, male, 35).

Ethnicity and privileges granted in its name are also a significant political factor in the struggle for votes (Natrajan 2012b, p. 5). Due to all of the above factors, it could be said in the language of economics that it simply pays to be part of a cultural collectivity that an ethnic group can be, while it does not pay to be a member of a caste, which has suffered degradation in the political arena. Dipankar Gupta put it this way: “No matter which way one looks at the caste, the system, such as it was supposed to have been, has clearly collapsed” (Gupta 2004, p. x)”. Officially abolished, the caste might not exist as a system, but it clearly does exist as a cultural community.

The example of the Konkani in Kochi shows that while developing and negotiating among themselves an ethnic community based on origin and language in an environment familiar over generations, they still feel well within their caste groups. They are subject to changes, but they still exist in their contemporary form. As a collectivity of individuals eligible to vote, the caste is also becoming a less obvious target of political measures aimed to secure votes. Caste separation ensured by endogamous marriages is still of great importance to caste members (Natrajan 2012b, p. 11), which was also confirmed in the field and any exception, like *love marriages*, is a big issue, which everyone either gossips about or is not particularly happy about.

Yeah, unfortunately my wife comes from a different caste, she's not a Vaishya. [...] She's known as a... kind of, mother is Christian, father comes from other, it's called Irava. They are... like uh, original tribes. Here in Kerala there were lot of people (Vaishya Vani, 10.11.2014, Kochi, male, 35).

It's usually arranged marriage. Only some cases men when there is a love marry is ... happens. Like very rare. Like love the Christians, Muslims – these are very rare. [...] It want to stick to traditions, to culture. [...] And anything outside of their culture would be viewed with danger. So they don't want

to lose that... [...] you go for arrangement, they're looking into communities. Inside communities. They don't look outside the communities. That's tradition, that's... Because, when you marry inside the community, there are conveniences. Because of lot of understanding. With the traditions, cultures, with a language. [...] You know you can understand the culture and the traditions. So that's less strain, let's stress on the couple. I think that's why... [Goud Saraswat Brahmins and Vaishya Vania] They would be sharing a lot of traditions and cultures. More than the Malayali. So it's easier, it could be easier for a couple, when you're talking about marriages, it would be easier for the marriages with GSB and Vaishya than a marriage between GSB and Malayali. It would be easier between the GSB and the Vaishya because they're sharing a lot of traditions and cultures and language. Food for example. But in this particular case where a lady a gsb lady, leaves her home and goes behind some outcast we treat them as outcast and we do not allow her to enter at that time. [...] Mental division or a mental distance is kept. Ok? We have seen her suppose in some temple, she will not come. She has become a part of them like there. (Goud Saraswat Brahmin, 04.01.2016, Kochi, male, 35).

Now our people marry [outside community] because there are a little shortage of girls, because everybody wants maximum one child not the second one. They are going on family planning. Whereas if you see the population of the Christians and Muslims, it is higher, maximum Muslims are increasing (Goud Saraswat Brahmin, 15.01.2015, Kochi, male, 70).

We are following the Hindu community and Hindu culture we are following. Specially means everybody those who are following the Hindu culture even though there are some regional differences so that is what in our community also it is there. In marriages and performing the pooja and like this temple, there is small small differences in communities (Vaishya Vani, 10.11.2014, Kochi, male, 45).

This loyalty to the caste system's rules and restrictions combined make the formation of caste equally important as the formation of ethnicity, but both function in somewhat different spaces and contexts in the lives of members of groups such as the the Konkani.

Castes cannot be clearly articulated in the political arena. The contemporary law forbids this by criminalizing untouchability, that is social exclusion based on caste segregation and being outside of the caste system, and it prohibits discrimination based on caste origin at work and in all other spaces of public and private life. Caste-related crimes are severely punished (*ibidem*, p. 11). Despite these stern sanctions, casteism, or discrimination based on caste, is still present under the surface of labour practices, educational institutions, and certainly in matrimonial and other spaces of life. The breaching of caste boundaries elicits various kinds of violence (*ibidem*, p. 11). Among the Konkani, this is manifested in the way the Brahmins distinguish and treat people from outside their caste. Representatives of other castes are not allowed into temples, they have access only to strictly determined spaces, and during holiday celebrations that may participate in only certain rituals.

Distinction and discrimination occur within the Konkani castes, but also at the points of contact with other groups living in Kochi. One good example is a friend of mine who is a member of the merchant caste – Vaishya Vani. He is an administrative employee at a university and has held this position for years. Konkani, as a group originating from the north, use surnames, unlike people from the south – the local Dravidians. My friend, not wanting to reveal that he is a descendant of migrants from the north, never used his surname at work, instead writing his name in the southern

manner (where the function of surname is taken by the first letter of one's father's name). As he explained to me, he feared that if he had revealed his true identity, he would not have been hired, or would be treated worse at work¹⁶. This shows how difficult it is to define the caste system in a generalizing manner. Vaishya Vani are potentially a group having a relatively high status in the caste hierarchy. They are also well-educated and quite well-off. Nevertheless, in relations with local groups, what degrades the status of this community is the fact that they arrived from elsewhere. What matters here is that the Kochi community *remembers* – it does not matter that the Konkani have been in the region for five hundred years. They are still a separate, foreign unit, which seems to be upheld by both the representatives of local Keralites and the Konkani in the way they isolate themselves. Applying Dumont's thought to the concept of the caste system on this small scale, it may be summed up that the caste system is a system of relations, of the ways in which the individual components interact, and not a system of separate elements (Dumont 1974, p. 40).

CONCLUSION: FROM CASTE TO MULTI-LAYERED IDENTITY

A paradoxical situation can be observed in contemporary India: castes exist without the caste system, while caste-based discrimination (casteism) functions without its traditional legitimization (Natrajan 2012b, p. 11). Max Muller wrote as early as 1869 that castes cannot be abolished in India and that attempts to do so would be socially dangerous. He believed that the caste system would die out as a religious institution, but that it would survive and grow in strength as a social one (Muller 1869, p. 353). The observations of later researchers have confirmed this. The caste system has lost its meaning as groups based on ritual status, but it has prevailed as a community, and its members seek ways to achieve their political goals with other similar communities (Sheth 1999), for example based on ethnic factors like common cultural heritage, sense of origin, and language. One of the fundamental features of the caste system is aversion or difference (Mayer 1996, p. 62; Natrajan 2012b, p. 16). It functions as a system of kinship, a source of contacts with "one's own", a pressure group, an organization, or an ethnic group (Kolenda 1978, p. 9). A "vertical social system" defined through hierarchical relations is in collapse and castes are becoming more "horizontally" separate, changing into ethnic groups, probably diverse ones owing to their different lifestyles (Fuller 1996, p. 22). The awareness of caste difference is very deeply rooted, but the traditionality of caste has undergone changes and new ethnic identities appear:

I don't practice the rituals and the other what is that, whatever is prescribed for Brahmins. I am not a practicing Brahmin or a Hindu, but I was born a Brahmin. I am not doing any of the work which a Brahmin should do. I was a banker by profession and by another career I am a writer. In a caste view

¹⁶ This piece of information, like many others, was given to me in the course of many meetings and discussions that were not recorded, and which were in effect "participant observation".

you are established on the basis of one's work. That was the basis for this caste. Over the caste of udba, and their profession is making pots. There is a caste of iravas, their profession is climbing the coconut tree and making poddy. Okay? so every caste has got a profession attached to it from immemorial times. Now that has been delinked. In India, modern day caste the people belonging to any caste are mostly not practicing the profession or the occasion associated with that caste, nowadays, okay? If you ask anybody, I belong to Brahmin community but he doesn't know Veda, he cannot even recite the first sentence of the Veda. He cannot mention how many Upanishads are there. But he claim to be a Brahmin. Practically what has happened is the profession has been segregated from the caste to which it was associated from time immemorial. [...] so, we [Konkani] will be where we are, in the foreseen future. Unless some miracle happens [...], we will be where we are. Continuing to live in the various parts of the country. But we want to strengthen our channels of communication. We need to introduce new channels where channels are not existing to bring these dialects together and to allow them to function together before standardization falls and to bring down the number of scripts used for writing Konkani (Goud Saraswat Brahmin, 23.01.2016, Panaji, male, 60).

Moreover, the so-called *samaj*¹⁷, that is, local organizations of different Konkani castes that function as interest groups within civil society, are present and growing. They are publishing magazines, books and booklets, organizing seminars and interests circles on Konkani-related topics, by which they influence ethnic awareness within the Konkani-speaking communities. The shift that is taking place in the Konkani's understanding of their own group is very significant here. Under the influence of measures pursued by activists to promote their language, new identifications are emerging. On the one hand, caste affiliations still function in the local dimension, where all the members of the community know each other through daily, direct contacts. This is now accompanied by a consciously created, much broader ethnic affinity, which entails the Konkani people of different castes, including those who reside in different regions of the country. As a result, various identities coexist at the same time. It is to paraphrase Anderson (2006) an 'imagined ethnic community', imbued with a sense of unity by contemporary institutional actions.

Actually now the Konkani culture is getting support from more associations now. [...] Different organizations conduct different seminars. This particular event [Konkani Perishad] they are conducting every 2 years. [...] It will be in different regions like 2 years ago it was in Karnataka. [...]. There are also Konkanis (Goud Saraswat Brahmin, 04.01.2016, Kochi, female, 40).

At the same time, however, the caste continues to exist in a transformed model. Nevertheless, the traditional caste purity has lost importance in favour of cultural differences. This otherness still constitutes a basis for the Konkani's separation in Kochi, because of their different cultural background. Cultural separateness, recognized as important by caste members, is becoming a strategy for the survival of the caste community in contemporary, democratic India. The caste as a social practice is subject to transformations brought on by modern social, political, and global processes. Yet what allows the caste to survive in the everyday sphere is precisely the emphasis on differences that encompass various aspects belonging to the groups' heritage,

¹⁷ This is just a term signifying association or assembly, and is not related to Brahmo Samaj – the religious reformist movement in Hindu religion, influential to the making the modern India.

languages, customs regarding such areas as cuisine, celebrations, rituals, and choice of marriage partners. Ethnicity creation thereby ensues, giving space for cultivating what is considered traditional and essential for the survival of communities in the modern times. It helps the Konkani avoid merging with other communities of Kochi or wider – India. A shared heritage reminds members of the Konkani group of who they are, what their cultural background is, it retells their place and sense of their origin, fulfilling a tremendously important function of consolidating distinctiveness amidst multicultural neighbours and external influences. New identities emerge, however, whether ethnic, national, connected to education, profession, or determined by the level of wealth. All this means that in a contemporary Indian city such as Kochi we can observe the coexistence of many different identities.

LITERATURE

- Anderson Benedict 2006, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, Verso, London.
- Appadurai Arjun 1992, Putting Hierarchy in Its Place, [in:] George Marcus (ed.), *Rereading Cultural Anthropology*, Duke University Press Books, Durham, pp. 34–47.
- Appadurai Arjun 2005, *Nowoczesność bez granic: Kulturowe wymiary globalizacji*, translation Z. Pucek, Universitas, Kraków.
- Appadurai Arjuna 2009, *Strach przed mniejszościami. Esej o geografii gniewu*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warsaw.
- Barnett Steve 1975, Approaches to Changes in Caste Ideology in South India, [in:], Burton Stein (ed.), *Essays on South Asia*, University Press of Hawaii, Hawaii, pp. 149–180.
- Barth Fredrik 1969, Introduction, [in:] Fredrik Barth (ed.), *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Culture Difference*, Johansen & Nielsen Boktrykkeri, Oslo, pp. 9–38.
- Bernard K. L. 2015, *History of Fort Cochin*, n.d., Fort Cochin.
- Bouglé Célestin 1971, *Essays on the Caste System*, University Press, Cambridge.
- Brass Paul 1991, *Ethnicity and Nationalism: Theory and Comparison*, SAGE Publications, New Delhi.
- Demski Dagnosław 2006, Questions of Inequality and Collective Experience. Hinduism from Several Different Perspectives, *Archeologia Polona*, Vol. 44, pp. 213–230.
- Demski Dagnosław 2007, *Obrazy hinduizmu. Kultura i religia oczami radźputów i pasterzy*, Instytut Archeologii i Etnologii PAN, Warsaw.
- Dirks Nicholas 1996, Introduction, [in:] Cohn Bernard, *Colonialism and Its Forms of Knowledge: The British in India*, Princeton University Press, Princeton, pp. ix–xvii.
- Dirks Nicholas 2002, *Castes of Mind: Colonialism and the Making of Modern India*, Princeton University Press, Princeton.
- Dumont Louis 1974, *Homo Hierarchicus: The Caste System and Its Implications*, University of Chicago Press, Chicago.
- Fuller Chris 1996, Introduction: Caste Today, [in:] Fuller Chris (ed.), *Caste Today*, Oxford University Press, Delhi, pp. 1–31.
- Geertz Clifford 1973, *Interpretation of Cultures. Selected Essays*, Basic Books, New York.
- Ghurye Govind Sadashiv 1961, *Caste, Class, and Occupation*, Popular Book Depot, Mumbai.
- Gupta Dipankar 2000, *Interrogating Caste: Understanding Hierarchy and Difference in Indian Society*, Penguin Books, New Delhi.
- Gupta Dipankar 2004, Introduction: *The Certitudes of Caste: When Identity Trumps Hierarchy*, [in:] G. Dipankar (ed.), *Caste in question: Identity or hierarchy?*, SAGE Publications, London, pp. ix–xxi.

- Karp Artur 2002A, *Kasty hinduiskie, Religia. Encyklopedia PWN*, Vol. 5, Wydawnictwo Naukowe PWN SA, Warsaw, pp. 387–388.
- Karp Artur 2002B *Manusmriti, Religia. Encyklopedia PWN*, Vol. 6, Wydawnictwo Naukowe PWN SA, Warsaw, pp. 405–407.
- Kieniewicz Jan 2003, *Historia Indii*, Zakł. Nar. im. Ossolińskich, Wrocław.
- Kolås Åshild 2015, Framing the Tribal: Ethnic Violence in Northeast India, *Asian Ethnicity*, Vol. 18, pp. 22–37.
- Kolenda Pauline 1985, *Caste in Contemporary India: Beyond Organic Solidarity*, Waveland Pr Inc, Illinois.
- Kurien Prema 2002, *Kaleidoscopic Ethnicity: International Migration and the Reconstruction of Community Identities in India*, Rutgers University Press, New York.
- Mallaya Lakshmana 2016, *Mahajan. The Konkani Culture, Lustre and Heritage*, n.d., Cochin.
- Mani Braj Ranjan 2005, *Debrahmanising History: Dominance and Resistance in Indian Society*, Manohar Publishers & Distributors, n.d.
- Mayer Adrian 1996, Caste in Contemporary India: Change and Continuity 1954–1992, [in:] Ch. Fuller (ed.), *Caste Today*, Oxford University Press, Delhi, pp. 32–64.
- Mines Mattison 1984, *The Warrior Merchants. Textiles, Trade and Territory in South India*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Muller Max 1869, *Chips From a German Workshop*, Charles Scribner & Co, New York.
- Natrajan Balmurli 2005, Caste, Class and Community in India: An Ethnographic Approach, *Ethnology*, Vol. 44, No. 3, pp. 227–241.
- Natrajan Balmurli 2012a, From Jati to Samaj, *Seminar (Delhi, India)*, Vol. 633, pp. 54–57.
- Natrajan Balmurli 2012b, *The Culturalization of Caste in India: Identity and Inequality in a Multi-cultural Age*, Routledge, New York.
- Phadnis Urmila 1990, *Ethnicity and Nation Building in South Asia*, Sage Publications, New Delhi.
- Reddy Deepa 2005, The Ethnicity of Caste, *Anthropological Quarterly*, Vol. 78, no. 3, pp. 543–584.
- Priya Arya 2016, Ethnicity in Post-Independent India: A Sociological Perspective on Its Causes and Manifestations, *IOSR Journal Of Humanities And Social Science*, Vol. 21, no. 1, ver. 5 (Jan. 2016), pp. 56–61.
- Sadasivan Sivanandamandiram Narayanan 2000, *A Social History of India*, APH Publishing, New Delhi.
- Schermerhorn R. A. 1978, *Ethnic Plurality in India*, University of Arizona Press, Tucson.
- Sheth D.L. 1999, Secularisation of Caste and Making of New Middle Class, *Economic and Political Weekly*, Vol. 34 (34/35), pp. 2502–2510.
- Srinivas Mysore Narasimhachar 1952, *Religion and Society Among the Coorgs of South India*, Oxford at the Clarendon Press, London.
- Voices... 2013, *Voices of Fort Kochi/Mattancherry*, (ed.) Meena Divakar, n.d., Cochin.

ALINA KACZMAREK-SUBRAMANIAN

CASTE AND ETHNICITY IN SOUTH INDIA:
A CASE STUDY OF THE KONKANI PEOPLE IN KOCHI

Key words: India, caste, ethnicity, ethnicization, social practice, Asian studies, Kochi

This article attempts to present the problem of caste and ethnicity in the 2010s based on anthropological and sociological insights applicable to the case study of the Konkani people who inhabit the city of Kochi in southern India. Applying the theory of ethnicity (Natrajan, Reddy) and ethnographic inquiry, the article investigates the question of how in the democratic state of India, having officially abolished the caste system more than 70 years ago, the caste situation really looks and how it overlaps

with newer identity formations such as ethnicity. Though the framework of caste has been changed, it still can be found in new forms. One of those niches is the Konkani community in the urban environment of Kochi. This paper portrays current ways of cultivating caste in the reality of a democratic state, where the traditional caste system interweaves with the broader national, ethnic, educational, and economic awarenesses, which are of an entirely different nature.

A. K.-S.

Author's Address:

Mgr Alina Kaczmarek-Subramanian

Institute of Archeology and Ethnology, Polish Academy of Sciences

Al. Solidarności 105, 00-140 Warsaw, Poland

E-mail: alina.z.kaczmarek@gmail.com

ORCID: 0000-0002-2317-8536

TECHNOLOGIES IN THE PRACTICES OF DAILY LIFE – SPECIAL THEMATIC SECTION

„Etnografia Polska”, t. LXIV, 2020, z. 1–2
PL ISSN 0071-1861;e-ISSN: 2719-6534
DOI: 10.23858/EP64.2020.010
CC BY 4.0

JOANNA ZALEWSKA

Institute of Philosophy and Sociology, Maria Grzegorzewska University, Warsaw

MARTA SKOWROŃSKA

Institute of Sociology, Adam Mickiewicz University, Poznań

TECHNOLOGIES IN THE PRACTICES OF DAILY LIFE: INTRODUCTION

The articles in this part of *Polish Ethnography* are devoted to the subject of technologies in the practices of daily life. Our study stems from research on the development of modern market society, which we view from the micro-scale perspective, that is, from the perspective of the household. In the first two articles¹ – *Why Do We Have to Turn on This Washing Machine? The Processes of Domesticating Household Technology – Situations of Resistance* by Marta Skowrońska and *Progress and Comfort: The Meaning of Technology Domestication Practices* by Joanna Zalewska – we focused on analyzing the process by which successive technologies have been domesticated in the second half of the twentieth century. A third text, by Marek Krajewski, is a review of research on the sonification of automated devices used in the everyday life of households.

Research on the domestication of technology was conducted in 2018–2019 by a team of sociologists from Adam Mickiewicz University in Poznań and the Academy of Special Education in Warsaw under the guidance of one of the writers of this introduction (Joanna Zalewska), as part of a grant entitled *The Consumer Revolution in Poland*. The team conducted retrospective in-depth interviews with marital dyads (Schmidt *et al.* 2018) in regard to how each couple's household, on being established, was equipped with technology and how this home landscape changed over the course of years. The interviews focused on utilities (electricity, water, gas), bathroom technologies (shower, bath, toilet), washing machines, televisions, and other technologies the respondents considered important. The study was initially intended to include 30 in-depth interviews with married couples, followed immediately by individual interviews with each spouse separately (60 in total). In the end, it was not possible to conduct two of the interviews, and in four cases the dyad interview form was abandoned in favor of individual interviews. This was due to

¹ These texts contain analyses of materials collected within the framework of the grant NCN/HS6/04811, *The Consumption Revolution in Poland*, UMO-2014/15/D/HS6/04811, financed within the framework of a Sonata 8 competition.

the difficulty in recruiting couples from the oldest generations. The interviews were supported by photos of different models of the above-mentioned technologies. The pair of researchers conducting the interview also made observations on the basis of instructions they had been given earlier.

Half the respondents came from Poznań and the other half from Warsaw. They were differentiated mainly on the basis of their historical generation and occupation. According to Hanna Świda-Ziemba's (2010) concept of historical generations, a generation is linked by similar socio-cultural experiences and the worldview that these produce. Consequently, from time to time a clear historical generation emerges and may include people born in several successive years, although it also happens that people born in certain years may not belong unequivocally to one such generation. We distinguished the following:

- G1. The oldest generations, born before 1936 – in this group, we differentiated two sets. The first was the war generation, encompassing people whose youth or early adulthood coincided with the Second World War. The second was the generation of the Union of Polish Youth, which includes people whose youth/early adulthood coincided with the immediate post-war period. They were subjected – with varying results – to strong propaganda because at that time there was a mass political organization, the Union of Polish Youth, which indoctrinated young people (Szatur-Jaworska 2000).
- G2. The generation of the Thaw, that is, people who were born just before the war, in the years 1937–1939, and who entered adulthood during the period of waning terror following Stalin's death (Szatur-Jaworska 2000). Hanna Świda-Ziemba called people born between 1937 and 1941 the generation opposing traditional mores (*ibidem*, p. 160). During their school years they were subjected to Stalinist indoctrination. Świda-Ziemba's (2010) research shows that they adapted to a double standard: in official life, they obediently followed all instructions, while among their peers they valued everything that was not communist and a cult of the West prevailed.
- G3. The generation of the Little Reform and of March 1968 – born between 1943 and 1950, these people's adolescence coincided with the so-called Little Stabilization period. Members of this generation showed a lack of interest in politics. They were focused on getting an apartment, on their job, and on their family (Świda-Ziemba 2010).
- G4. The generation of subjectivity and community ties – born in the 1953–1960 period, these people entered adulthood in the 1970s, when there were increased opportunities to buy goods in the Polish People's Republic and young people rebelled against the impersonal world of consumption (Świda-Ziemba 2010).
- G5. The generation of the transformation² – born between 1964 and 1973, these people entered adulthood during the political changes. They experienced the

² In the material, quoted speech is marked with the letter "G" and a number referring to the given respondent's generation, in accord with the above.

instability of institutions, the plurality of values, and the destruction of axiological models (Świda-Ziemba 1995).

For occupational categories, we made the following distinctions:³

- K1. Housewife/person not working outside the home
- K2. Unskilled workers and manual laborers
 - a. Unskilled workers or workers from the countryside
 - b. Skilled and/or established workers, masters and foremen
- K3. Petty bourgeoisie/lower middle class
 - a. administration and office workers (with secondary or higher education) and technicians with at most a secondary education,
 - b. private entrepreneurs: trade, crafts, and other kinds of enterprises (PRL)/trade and small businesses (III RP)
- K4. Intelligentsia/specialists meeting two conditions: (1) a higher education, (2) being engaged in specialized work
 - a. intelligentsia in the humanities/creators (scholars, writers, journalists, artists)
 - b. intelligentsia in technical fields (engineers)
 - c. others (teachers, doctors, etc.)
- K5. Managers, directors, party and central administration officials, and the financial elite (PRL)/the capitalist elite – owners of medium-size and large enterprises, and well-to-do retirees (III RP)
 - a. senior managers and directors and, in the PPR, the party and administrative elite,
 - b. the financial elite, including wealthy private business owners (PRL)/the capitalist elite – owners of medium-size or large companies and well-to-do retirees (III RP).

The couples were mostly homogeneous in terms of generation and occupational category, though in a few cases it was not possible to adhere to this principle due to the difficulties in recruiting elderly couples.

All the interviews were transcribed. The qualitative analysis of the material was performed with the use of MAXQDA software. In keeping with grounded theory (in Marta Skowrońska's article) and the qualitative content analysis used in ethnography (in Joanna Zalewska's article), the ultimate form of the analytical categories emerged as a result of repeated reworking (coding and re-coding) of the material.

The texts presented here are the result of the first phase of analysis of the collected materials. We wanted to look at the meanings given to the technologies adopted, at the cycles of acquiring technologies, and at resistance to their adoption (mainly in connection with existing habits). These interests were inspired by the theory of practices, which is discussed at length by Marta Skowrońska in this volume and

³ Occupational categories concern the respondent's occupation at the age of 40. Quoted speech is marked with the letter "O" and a number, in accord with the above.

which proposes that practices should be studied by paying attention to three elements and the relations between them: (1) competences and skills – embodied schemas, (2) material infrastructure, and (3) the meanings of a given practice as expressed through the discourses and personal narratives present in society (Hand and Shove 2004; 2007). Therefore, Marta Skowrońska analyzes the sources of resistance to the domestication of technologies, and Joanna Zalewska focuses on the meanings of domesticated technologies and ways of speaking of them. Marek Krajewski's text was written independently of these analyses, outside the framework of "The Consumer Revolution in Poland" grant, and was included in the section due to the thematic convergence.

LITERATURE

- Hand Martin and Shove Elizabeth 2004, Orchestrating Concepts: Kitchen Dynamics and Regime Change in Good Housekeeping and Ideal Home, 1922–2002, *Home Cultures*, Vol. 1, No. 3, pp. 235–256.
- Hand Martin and Shove Elizabeth 2007, Condensing Practices: Ways of Living with a Freezer, *Journal of Consumer Culture*, Vol. 7, No. 1, pp. 79–104.
- Schmidt Filip, Olcoń-Kubicka Marta, Żadkowska Magdalena, Jasińska Joanna and Halawa Mateusz 2018, W stronę socjologii pary: propozycja paradygmatu teoretyczno-badawczego, *Studia Socjologiczne*, Vol. 3, No. 230, pp. 11–39.
- Szatur-Jaworska Barbara 2000, *Ludzie starzy i starość w polityce społecznej*, IPS UW, Warsaw.
- Świda-Ziemia Hanna 1995, *Wartości egzystencjalne młodzieży lat dziewięćdziesiątych*, Wydawnictwo UW, Warsaw.
- Świda-Ziemia Hanna 2010, *Młodzież PRL. Portrety pokoleń w kontekście historii*, Wydawnictwo Literackie, Kraków.

MARTA SKOWROŃSKA

Department of Sociology, Adam Mickiewicz University, Poznań

WHY DO WE HAVE TO TURN ON THIS WASHING MACHINE? THE PROCESSES OF DOMESTICATING HOUSEHOLD TECHNOLOGY – SITUATIONS OF RESISTANCE

INTRODUCTION

Reductionist approaches to the issue of technology's spread define resistance to new technology as “technophobia” (Brosnan 1998), thus strengthening the ideology of progress, a certain normative postulate about the necessity to adapt to new technological innovations. Those who stray from the path of progress suffer from a “phobia” – a disorder, a disease. The use of words such as “technophobia” indicates that the dominant narrative of the need for development and progress can be oppressive. Sally Wyatt begins her article on this subject with the confession that she has never owned a car (2007, p. 67). At the same time, she emphasizes that she has passed the driving test (twice), and in extremely difficult weather conditions (a snowstorm), thus her reason for not using a car is not lack of competence. Wyatt completes her autobiographical statement with a confession that her social circles could not understand her decision not to have a car and described the choice as “weird,” “abnormal,” or even a manifestation of immaturity (a “real” adult drives a car). This experience caused Wyatt to reflect on whether people who do not use technology are considered disadvantaged and in need of help or recovery, education, or admonition, as her friends had thought in regard to her. Wyatt emphasizes her own skill – she could drive a car even in a snowstorm – and gives several arguments justifying the rationality of her choice (economics, the environment, concern for her own and others' health and life). Wyatt's arguments are intended to convince the reader that her decision not to drive is as valid, rational, and commendable as her friends' decision to drive. In other words, Wyatt argues that non-use does not have to be defined as inferior to use; it does not have to stem from a lack of competence/skill or from economic deprivation. Wyatt, however, does not explain from whence non-use derives, except in her own example, in which she points to a deliberate and rational argument – the balance of advantages and disadvantages. She also shows only two possibilities: being an active user or a non-user.

In this article¹, I will look at the reasons for people's reluctance, resistance, or reserve in regard to certain home appliances (devices for cleaning, washing, and cooking),

¹ This article is a result of the grant NCN/HS6/04811, The Consumption Revolution in Poland, UMO-2014/15/D/HS6/04811, financed within the framework of a Sonata 8 competition.

as well as the practices associated with such attitudes, and I will point out that in addition to the two extremes of being a user or a non-user there are also intermediate points, such as partial use, mixing old and new technologies, a partial return to older technologies, unusual uses of new technologies, and treating older technologies as a form of security. I will also show that resistance can appear in different phases of the process of domesticating technology. In my analysis, I will apply the following four phases of domestication identified by Silverstone, Hirsch, and Morley (1992):

1. appropriation: an object/technology leaves the commodity exchange system, is bought and becomes an object of possession; it crosses the threshold between the formal and moral economy;
2. objectification: the object/technology enters the categorization and classification system of a household; it objectifies the possessor's sense of self (Csikszentmihalyi and Rochberg-Halton 1981), identity, values, roles, and tastes; it is placed in a certain space, among other objects;
3. incorporation: the object/technology is surrounded by practices, the temporal and spatial boundaries/structures in the home change; there may be conflicts regarding the object and its use;
4. conversion: a kind of expression – the transfer of practices toward the outside, making them public – conversations about the object/technology and its use, the manifestation of competence in using the object/technology, changes in practices (available to others and changes influenced by others).

My analysis combines the theoretical perspectives arising from the material turn and the theory of practices discussed in the second part of the article (“Research...”). In the context of resistance to the home technologies of interest to me, my synthesis of these perspectives can be summarized in the form of the following assumptions:

- incorporation of new technology into the home network of objects, practices, and meanings is a complex process, not necessarily linear and sometimes oppressive (Sørensen 2006; Wyatt 2003; Hartmann 2006; Ward 2006; Silverstone 1992)
- new home objects / technologies have a special character due to the “embodied,” habitualized nature of the home space. Technologies entering the home from the public sphere violate the border between the familiar and the foreign and are therefore associated with practices of control (Dant 2007; Edensor 2002; Kaufmann 2001; Schmidt 2010; Sørensen 2006);
- in accord with Actor-Network Theory, I assume that the new technology has the potential to create a new network around itself, disturb the existing network, and modify existing scripts (Akrich 1992; Sørensen 2006).
- home practices regarding technology not only express the characteristics of individuals but are also carriers of information; they contain a record of socially established ways of “dealing with basic existential problems and the relationships between people built on them” (Kaufmann 2004; Marody and Giza-Poleszczuk 2004).

At the most general level, the feeling of resistance or reserve in regard to new technology can therefore be explained as a fear of interfering with an existing network of relationships, meanings, and material objects. Although the network assumes a mutual connection or even entanglement of components, it is worth distinguishing these elements for analytical purposes. In my analysis, I distinguished the following sources of resistance to new technologies

1. disturbance of the feeling of “flow” (Csikszentmihalyi 1990) – pleasure resulting from performing activities in a habitual and automatic manner, the developed synchronization between the body and materiality;
2. disturbance of the natural order of things (see also “mental map,” Kaufmann 2004) – the spatial and material arrangement in the dwelling ensures a sense of stability, durability, or even security (everything is in its place, it is known what is what);
3. disruption of the convention of performance practices – standards and cultural ideals connected with the understanding of acceptable activities, the quality of their performance, and the effect, that is, how clean things should be;
4. disruption of the network of relationships between household members, that is, of who is responsible for performing an activity;
5. disagreement at the level of beliefs about what is right, moral, proper, as well as dissonances between different fragments of knowledge and beliefs (e.g., buying a new technology is a luxury – something immoral – but is also attractive) and between an opinion or belief and an embodied practice (cf. Kaufmann 2001, Schmidt 2010).

I will now give examples of resistance at each of the stages, and in the third part, in presenting the results of my research, I will provide a detailed discussion of the five sources of resistance listed above.²

Appropriation

In this phase, resistance is expressed in hesitating to buy an appliance or deciding not to buy it. This may be, for example, a situation where a person for whom washing dishes is a habitual activity, associated with a feeling of flow, is not convinced that he or she should buy a dishwasher. However, various pressures make the decision difficult.

Objectification

In this phase, the object or technology crosses the threshold of the dwelling; a place needs to be found for it in the layout of the dwelling. Then comes the process of getting used to the new equipment, observing it, hesitating about when and how (or if at all) to use it. In this phase, the failure to use the technology may be associated with a lack of synchronization between the body and the device, or the technology may not fit

² The research material did not allow me to illustrate the entire matrix of the situation, and thus to indicate all five sources of resistance in all four phases of domestication. It can be stated with certainty, however, that resistance can appear in each phase.

into the home system (then the user “does not think” to take the food processor out of the cupboard or sweeps the floor without thinking of using the vacuum cleaner).

Incorporation

At this stage, the device is in use, but use is limited, controlled, and/or both old and new technologies are used in parallel. Users only use the new equipment in certain situations or on certain days, for example, the dishwasher is only used when there are guests and the washing machine is only for washing linen.

Conversion

At this stage, after a certain period of using the new technology, there is either a return to the old technology, or use of the new technology is modified (a change of script). This could be, for example, a situation where, in the countryside, there is a return to the use of a rotary washing machine of the “Frانيا”³ type for washing the dirtiest work clothes.

I will now move on to discussing the state of the art in home-appliance domestication, and then go on to discuss the research results in detail.

RESEARCH INTO DOMESTIC TECHNOLOGIES IN THE SOCIAL SCIENCES

The social aspects of the functioning of home technologies can be (and have been) analyzed from many perspectives. Until the mid-1980s, the most popular theories were those of technological determinism, which assumes a rational individual and a linear process of adapting new technology. Today, such concepts are criticized – both for methodological individualism and, more generally, for a reductionist, simplified vision of reality, close to common thinking.

For example, the popular category of “influence” – the impact of television on the family, the impact of the telephone on relationships – ignored all the complexities that accompanied the entry of new technology into social life. Moreover, some concepts in the field of the sociology of consumption seem to oversimplify the process of new technologies entering the home space. As indicated by Josephine Mylan and Dale Southerton (2017), these works often limited consumption to the question of individual choice, considering technological change a matter of the need to adopt effective innovation, or presenting everyday life and its routines as obstacles to be overcome in order to change behavior in the proper direction.

We observe a significant shift in the reflection on consumption in the works of Arjun Appadurai (1986), Igor Kopytoff (1986), and Daniel Miller (1987); this shift is most concisely summarized in Appadurai’s words, “goods, just like people, have a social life” (1986, p. 3). The works of these authors illustrate a certain paradigmatic shift in the social sciences, which was called the “turn to things” and required many

³ “Frانيا” was the brand name of a popular washing machine produced in Poland.

corrections to be made to the rationalist, individualistic, and monocausal model of adapting to technology (of which I wrote earlier).

As Appadurai points out, instead of following the external processes of assigning meanings, values, and sense to things, we should look at things as such and place them at the center of the analysis. This would lead to a more holistic vision of the human-object relationship (in this case – home technology). Kopytoff's (1986) concept of the biography of things was of great importance for the development of work on home technologies and the processes of their adaptation. Kopytoff proposes studying the biographies of objects, asking questions similar to those we ask about human biographies. What is the social context of the "biography"? What are the cultural norms and ideals in the biography of a thing? What are the individual biographical stages, what are their cultural determinants (Kopytoff 1986, p. 252)?

These questions allow us to significantly broaden the perspective on the spread of home technologies. It is also worth noting that the biography of a technology can be considered on several levels, as Roger Silverstone, Eric Hirsch, and David Morley (1992, p. 18) emphasize: for instance, the biography of the washing machine as a technology in general, the biography of a specific model or type of washing machine, and finally the biography of an individual item belonging to a specific owner. In this sense, the biography of home technology can be traced in various ways. It is complicated: from invention or innovation, through implementation and production, through marketing, buying, use, and a whole host of practices and relationships involved in these biographical moments.

The shift of emphasis to the issue of the complexity of processes related to the acquisition and use of objects or technologies is probably most strongly present in ANT (Actor-Network Theory). This strongly constructivist approach to social theory recognizes materiality (including technology) as the central area of analysis aimed at recreating the relationship between human and non-human actants in a complex network. ANT has proven to be inspiring for a great deal of research into home technology, including the concept of a "script" (Akrich 1992), which is used in studies on the domestication of technology (Sørensen 2006), (more below).

Research on home technology has long addressed the topic of gender inequality in the context of technology-mediated housework. A classic empirical work that many feminist scholars refer to is the book by Ruth Schwartz Cowan (1976), which sparked heated discussions and controversy because it showed that home technologies such as the washing machine did not contribute to reducing women's working time as a result of a simultaneous increase in standards of cleanliness (for more on the subject, Shove 2003). Modern research, however, shows that Cowan's work took into account only the situation of middle-class women who stopped having their laundry delivered to servants and started washing themselves in a home washing machine. Cowan's work, therefore, did not consider the entire complex social context in which washing machines became popular, as well as class differentiations – working class women gained a significant amount of time with the washing machine. An interesting example of combining a feminist perspective with ANT is the study by Elizabeth

Silva (2002), which points to the role of technology in transforming scripts – for example, by enhancing or weakening the perception of certain types of housework as pertaining to men or women.

On the basis of the anthropology of consumption, the shift toward things and (partially) the ANT theory, a very important branch of home technology research has also developed, namely domestication studies (Silverstone, Hirsch 1992, Berker et al. 2006). The metaphor of domestication (and even of taming wild game) refers to a situation in which the unknown and the fearful becomes tamed, and thus becomes part of everyday life. What is domestic is familiar, taken for granted, a source of ontological safety (Giddens 2007) and comfort (Skowrońska 2015) – new objects or technologies, on entering the home from the public sphere, violate the border and are therefore a threat, necessitating the practices established for control (see Skowrońska 2015). Domestication is a process in which technology, as an object or entity but also as a carrier of what is public, is adapted to the routines and structures of the home, and must find its place (Ward 2006, p. 150). However, it should be remembered that the process of domestication is sometimes strongly determined by norms and expectations, for example, people might think that they should have a cell phone even if they don't feel like having one – and vice versa, and the process of domestication itself creates new norms and expectations in regard to using objects, understanding them, and thinking about them. In this context, it is worth considering that in the process of domesticating home appliances in Poland during the PRL period, disciplining processes were also visible, as Katarzyna Stańczak-Wiślicz (2017) aptly indicated.

The socialist state, through such bodies as the Household Committee, but also through the media (weeklies for women), aimed to implement a model of “proper” consumer behavior. The vision of socialist progress included the promise of a better life and higher living standards, but also a change of habits and the development of more effective models for housework, using modern appliances. Numerous propaganda activities showed new household appliances as “tokens of progress,” and the resistance to their acquisition as “backwardness or obscurantism” (Stańczak-Wiślicz, p. 128). Attachment to the old, traditional ways of working on the farm was defined in this discourse as irrational and hence “requiring pedagogical measures to be applied” (ibidem, p. 141). The effect of this type of policy was the “permanent disciplining” of women. At the same time, as the author also notes, the pressure to automate work at home did not correspond to the availability of household appliances. Washing machines, refrigerators, and dishwashers were expensive and difficult to access.

The concept of domestication is akin to and fits well with ANT: Knut Sørensen writes, for example, that domestication is a script-translation process where a material object or technology is combined with practices, actions, people, and other objects in the process of constructing intersecting networks (Sørensen 2006, p. 47), although it happens that users have anti-scripts. As the author notes, the perspective of domesticating technology makes the rather abstract theory of ANT more concrete; in addition, it provides a more subjective view of the user, due to its focus on meanings, practices, and learning.

An important paradigmatic shift in the social sciences, as reflected in home technology research, is the so-called “practice turn.” Practice theories are not in competition with the above-mentioned trends in anthropology or the sociology of things, including ANT theory, but are strongly connected with them, especially since their basic component is materiality. Concepts of domestication can even be treated as falling within their scope. In the spirit of practice theories, research has been conducted on refrigerators and freezers, on showering, heating, and air conditioning, on transport practices (Dant 2004; Shove 2003; Walker, Shove and Brown 2014), on sensual aspects of washing (Pink 2005), on the organization of everyday life, for example, in regard to washing (Mylan, Southerton 2017), and on emotional and temporal elements of home technologies (Silva 2002). While it would seem that studies looking closely at day-to-day relationships with technology could be accused of lingering at the micro level, practice theories allow the identification of broader social mechanisms. In the routine daily activities through which practices are created, patterns of action that reproduce (and/or modify) the social order are intensified or modified. Theories of social practices are “theories of the middle” (Bourdieu 2005, Giddens 1984), that is, they go beyond the dichotomies of micro versus macro, subjectivity versus structure, or purposeful-rational action versus the functionalist model. Practice recreates the features of the social order, but at the same time these features are updated and modified in action (Reckwitz 2002; Schatzki 2002). In addition to the important role of materiality, these theories also focus on the body and emotions, and on tacit (habitual) knowledge – that is, habitual activities.

They also emphasize the relationality and contextual nature of human action, its spatial and temporal dimension. This is of great importance for research on home technologies, in that – as many authors have pointed out (Kaufmann 2001, Schmidt 2010; Shove 2003, Sørensen 2006, Żadkowska 2010) – it is the practices in the home space that have a particularly “embodied,” habituated character. As Tim Dant (2007) writes, a home is a place where social and material relations are almost indistinguishable due to their close interrelationships in everyday practices. Ways of performing activities mediated by objects (such as doing the laundry, washing dishes, or cooking) are passed on and create the natural order of things (Edensor 2002, p. 11). The habitual use of an object makes a thing and a person merge into one.

The embodied nature of habits does not mean, of course, that they are “biological” in nature. Jean-Claude Kaufmann defines them as individually incarnated fragments of social memory (2001) – habits, as Mirosława Marody and Anna Giza-Poleszczuk (2004, p. 129) write, are information carriers; they contain a social record of well-established methods of “dealing with basic existential problems and the relationships between people built on them” (ibidem 2004, p. 130; see also Zalewska 2011). In the context of the subject of this article, Stefan Czarnowski’s essay, which was cited by Marody and Giza-Poleszczuk (1956, after Marody and Giza-Poleszczuk 2004, p. 19), about people’s rejection of tools with “evidently higher efficiency” – enabling achievement of the effect with less effort – is helpful. These types of tools not only violated individual habits (the sense of comfort resulting from the knowledge and smoothness

of action, freedom, “flow”) but also relationship patterns, the shape of social relations – introduction of the plow threatened the position of the farmer-landowner (the plow made him basically redundant). The violation of certain habits can break down the strongly assimilated and often silent natural order of things (Sørensen 2006) or sustaining regimes (Krajewski 2009; see also Zalewska 2011). This aspect in the context of the domestication of technology is indicated by Meintjes (2001), who describes in her work how the incorporation of the washing machine into a community living in the Soweto district of Johannesburg, South Africa, aroused strong resistance due to the strongly entrenched practice of hand-washing and its symbolism referring to norms and expectations of women. The author thus pointed out that new objects and technologies may have a problem in joining the existing socio-material networks – as a link in conflict with other elements of these networks, violating the existing connections and relationships between people and objects.

In summarizing the changes and shifts that have taken place in the field of social research devoted to home appliances and technologies, it can be stated that in the place of deterministic and linear theories (cause and effect, invention and dissemination) and analyses based on the dichotomy of the individual and the social system, in recent decades home technologies are increasingly often treated as actants – elements of a wider network, consisting of materiality, meanings, knowledge, and social practices and their rules. For this reason, the emergence of new technologies and their dissemination can be quite a complex process. It should be taken into account that the new technology carries a load of new meanings and potential practices and has the potential to create a new network around itself. Moreover, its addition to existing networks may cause a number of consequences that are not always predictable. The entry of a new object (related to the new mode of operation) into the house is associated with script-translation processes, as it constitutes a kind of violation of the familiar, habituated space by something alien – an object or technology.

METHODOLOGY

The research that forms the basis for the analyses in this text was carried out in 2018–2019 by a research team of sociologists from Adam Mickiewicz University in Poznań and APS in Warsaw, under the supervision of Dr. Joanna Zalewska, in connection with a grant entitled “The Consumer Revolution in Poland.” A description of the methodology can be found in this volume’s introduction by Joanna Zalewska and Marta Skowrońska. Here, I just want to emphasize that although the research project concerned a wide range of home technologies, including home utilities (electricity, gas, water) and electronic utilities, my analysis focused solely on home appliances such as washing machines, refrigerators, dishwashers, food processors, and vacuum cleaners.

In accord with Silverston and Hirsch (1992), I assume that technologies may be more or less controversial; I also assume that technologies may be more or less simple or difficult to use. Difficulties with the use of a computer, which is a very complex technology, and at the same time the connection of this technology with many other

controversial issues (computer games, health issues, addictions), seemed to me too imposing a topic in comparison to resistance to a washing machine or refrigerator. Moreover, technologies such as computers, mobile phones, or TVs are not related to the issue of ease or improvement in the performance of household duties, which was supposed to be fulfilled by a refrigerator, washing machine, dishwasher, or food processor. The different roles, contexts, and functions of various devices appeared too large to me. The limitation to appliances designed to facilitate or improve household activities, such as cleaning, washing, and cooking, allowed me to take a closer look at specific practices and the material-meaning networks that are associated with them.

THE DOMESTICATION OF TECHNOLOGY – SOURCES OF RESISTANCE

Let me now turn to the five sources of resistance or aversion to new technologies identified earlier. The first typology I developed was based on the literature, but its final shape emerged from an analysis of the research material.

Disturbance of the feeling of flow – the pleasure deriving from accomplishing an activity in a habitual and automatic manner through a practiced synchronization between the body and materiality

Both common perceptions of old age (“You can’t teach an old dog new tricks”) and the results of research (Zalewska 2011) indicate that elderly people have particular difficulty in changing their practices. In their case, some of their habits are very firmly established and resistant to changes that would entail the need to develop new patterns and routines. The most strongly embodied habits allow a person to feel the pleasure that comes from the smoothness of movements and developed automatisms. Eighty-three-year-old Marzena⁴ (G2/K2) is still not convinced by the electric meat grinder. “It’s different somehow,” she says, looking for a justification for her reluctance. “Since it’s [only] for myself, why would I take it out, when I’d have to wash it later?” she wonders, even though the mechanical machine she uses also requires washing.

*W:*⁵ Well, yes. I don’t even use it. I have an electric machine for meat. And I also have those... But I say, since it’s only for myself, why would I take it out, when I’d have to wash it later? So, I grind meat for myself on such a thing.

R: An ordinary hand-grinder.

W: A hand-grinder. Yes, with a crank [...] Yes, yes, as I told you – I have that electric machine for grinding, but I don’t use it. If I have to get all that out, I’d rather grind it... Yes, when I make paté, for instance, I use this one, because it seems to me that that one mashes it; it’s different somehow; here it goes in differently. Paweł says to me, “Mama, what do you have it for?” But I make paté in this one; I crank it in this. But I have that electric one, too.

However, reluctance to implement new products is not felt only by the elderly. Part of the narrative about the slow implementation of technological changes concerned

⁴ The names of the interviewees have been changed to protect their privacy.

⁵ W = woman, M = man, R = researcher.

people who were young adults in the anecdotes recounted. Mariola and Janusz, born in the 1950s (G4 / K3), recall that in their youth they were not interested in using the centrifuge washing machine. Their classic “Frانيا” did not have a wringer. Mariola, who later opted for an automatic washing machine, is surprised by her lack of interest in the new spin technology at the time. “Somehow I’m used to it [the old way],” she told her neighbor, who encouraged her to try the new machine.

W: We didn’t even have a machine with a spin cycle, did we?

M: No.

W: Because I know that when we moved here, my neighbor used to say “As you like, Aśka, wring them yourself.” I’d say, “You know what, somehow I’m used to it.” Now a person can’t imagine it, can they?

Mariola and Janusz also talk about their grown-up daughter and her husband. The young couple furnished an apartment, which also had a place for a dishwasher. For several years, however, the dishwasher has been unused – the “enemy” of the dishwasher, as Janusz expressed it, is his son-in-law. This is probably related to the fear that the dishwasher will smell, but it must also be noted that the son-in-law is entirely responsible for washing up and he clearly does not want this practice to be replaced by a new appliance.

M: My daughter bought herself... furnished her apartment, put in a new dishwasher, which has never been used. The fasteners haven’t even been taken off or something like that [...] Well then, I’m not that against it. My son-in-law is more against it. He just won’t let it be turned on...

W: And these are young people, you know?

M: He [the son-in-law] does all the washing up at home. [...]

R1: Do you know why it’s like that?

W: No.

M: He’s generally sensitive to smells and he thinks...

W: That the washing machine – eh, the dishwasher – will smell.

Janusz and Mariola cannot get over the fact that their daughter and son-in-law (“young people!”) don’t want to use the dishwasher. However, they themselves, elsewhere in the interview, recall how their highly habituated practice of washing on a washboard aroused amusement; the couple owned a centrifuge washing machine at that time. However, Janusz recognized – like the aforementioned Marzena, who did not want to pull out the electric meat grinder – that the learned, habitual sequence of movements during washing on a washboard was more familiar to him than implementing a new, unknown sequence (even if considered by his social environment to be more effective, faster, or easier).

W: Everyone laughed that Janusz was using the washboard. I said, “Why should we turn on the washing machine. Outside, everything’s... it was summer...”

R1: But you had a washing machine? And yet? [...]

M: The washing machine was this one, this “Światowid” [...] a centrifuge machine. [...]

W: Yes, but as I say, it didn’t occur to us to turn on anything, but [...]

R2: And people were asking about it, right? For them it was sort of...

W: No, it wasn’t like...

M: No, it wasn’t that it was strange, but they were probably surprised that...

W: That he was doing that – that he wanted to. That he wouldn't put it in the washing machine, right? And Janusz [...] says, "I like it." [...]

M: Because having to fill this washing machine, then to drain the water from the machine, then to drain it, wipe it...

The reason for reluctance in regard to novelty is not always easy to explain, especially since it is not the attitude toward the new device that comes to the fore, but attachment to the old one. The familiar system of action, the coupling of the body with the tool, the tautological feeling that a thing is good the way it is means that new solutions do not come to mind (*it didn't occur to us*) or are treated as redundant. Ludwika (71 years old, G1 / K1) cannot answer when asked why she waited a long time to buy an automatic washing machine: "You know, well, I did the washing in the basement here [in a Frania]." Her husband adds that "It worked very well, very well." As it turns out, Ludwika, even though she finally purchased an automatic washing machine, uses the Frania at the same time (the third phase of domestication – new technology is included in the home network of practices, but to a limited extent). Why does she use the Frania? Ludwika seeks for an explanation, considers. In answering, she refers to the habituated activity of washing in the Frania. In her narrative, it is clear that her body, when *set in motion* (Kaufmann 2004, Schmidt 2010), works smoothly and without disturbances:

BI: And why do you prefer to wash that underwear in the rotor machine and not in the automatic one?

W: Well, here, I [put them] at once in hot water...

R1: Hmm.

W: I take the powder, I pour it in there and a little bit of bleach, because you know, I only have white panties.

R1: Hmm.

W: So none of these – or bras, that's all...and then I swirl them a little and put it on rinsing, right? And the spin cycle.

R1: Mmm. Is the point that it's faster that way or that there's that hot water...?

W: Well, maybe it's even faster, because here it's quick, and there – because here I spin it; I wash it well, and there's only the spinning and rinsing...

R1: Hmm. And you say that...

W: I'm done, right? But when I have bed linen, or my husband's T-shirts, or something else, then that's for the full washing machine there, right?

R1: Hmm.

W: I do the laundry [in it].

R1: Hmm.

W: Well, the bed linen, all that sort, then in that one.

In the case of bed linen, a decision has been made to use the automatic washing machine – the new technology has been partially adopted, on limited terms. This is a strategy also known to Lucyna (G4 / K4), who does not run the dishwasher on a daily basis (her statement was cited as an illustration of the third phase of domestication). Like Ludwika, who doesn't wait until enough clothes are gathered to fill the washing machine drum, Lucyna doesn't like to wait for the dishwasher to fill up. On a weekday, she prefers to wash the dishes by hand, on a regular basis, *normally*.

(“Then I wash them normally. Or my husband does [laughs]”). Agnieszka (G5 / K1) speaks of her mother, who refuses to use the washing machine at home: “[my mother says] Oh, when I have so little, why would I?” As mentioned earlier, waiting to collect enough clothes or dishes may be counter to someone’s concept of cleanliness. Elsewhere, I have described the need to immediately restore order as a “short cleaning cycle” (Skowrońska 2015). Out of place objects arouse anxiety that disturb everyday functioning (a person cannot sit down, rest, or drink coffee until everything has been returned to its place). The use of the washing machine and dishwasher conflicts with the need for immediate cleaning – there is a need to wait until the washing-machine drum or dishwasher compartment is full of dirty items. For some people this waiting is hard to bear – they feel it on a physical level, as if independent of their will (they later explain that it “happens on its own somehow,” “I did it at the same time as something else,” “I’m not even aware that I washed it”).

The advantage of habituated action is that there is no need for reflection, no cognitive or decision-making effort. Edward, a man just under fifty (G5 / K4), whose daily work requires considerable cognitive effort (he is an academic), admits that he does not want to learn how to use the washing machine. Hand-washing seems easier to him than throwing clothes into the device and pressing a button: the latter would require reflection, choosing the right program. When his wife decided that washing in the washing machine was more economical, he stopped washing altogether; he only puts the clothes in the drum, and his wife chooses the program.

On the other hand, I have never ever wanted to handle such a complicated device as a washing machine. You know, on trips, especially solo ones, and on trips in general, when I have something that’s sweat-soiled, dirty, I just wash it by hand. At home, too, when I needed to wash something quickly, I didn’t mention it to Anka, I just washed it by hand. The moment she started telling me that that uses more water – better put it in the washing machine – I gave it up. And I just put it in the washing machine now.

Disturbance of the natural order of things: stability, continuity, order

In connection with the phenomenon of the disruption of embodied habits that we have just described, the appearance of new technology may result in a sense that the natural order of things has been disturbed. The living space is a source of a sense of stability and durability, and as Edensor (2002, p. 116) writes (quoting Spooner), the spatial-material system enables people to cope with the complexity, speed, and changeability of the contemporary world by providing “points of security and order.” It emerged that in Karolina (G5 / K1) and Krzysztof’s (G5 / K4) household, the washing machine was just such a “point of security” for the man. Karolina joked that her husband was “attached to that Frania with a mooring line” – but not because he had so strongly embodied the practice of washing in the Frania (in their house, Karolina washes anyway), but because this object expressed a certain continuity in his of life: “the Frania’s always been there,” “Mama washed in a Frania.”

M: Yes, I wanted to insist on a Frania washing machine for Karolina. My mother still uses a Frania. She had a new Frania brought specially from Hungary, because her old one had broken.

W: My husband was taught that Mama always knows best, but, well, I said that we had to buy an automatic washing machine, and my husband said that the Frania was good enough, because Mama washed in a Frania. I remember that we fought a war for a few months over this washing machine because it was supposed to be just... equipment like a TV set, a computer, a radio – like that. A Frania! And he wouldn't hear a word otherwise [...]

R1: Going back to this Frania – it didn't appear, but was the laundry your task at the time?

W: Oh. I was so stubborn then. It was just... it was hard core. I wasn't able to explain it to my husband. I don't know why. He was attached to that Frania with a mooring line.

M: I'd spent my whole life with a Frania, so that's the way things were.

Perhaps it is precisely the disruption of the *natural order of things* – the stability of the existing networks that bind people, objects, practices, and beliefs – that makes it important for some people to increase their sense of control over reality by preserving the old, known technology while using the new one. Paweł (G3 / K3b) recalls that his father, who was distrustful of electric agricultural machines, still kept the horse mill: “my father did not want to part with the horse mill. He says ‘What if there's a war – they blow up the power plant – then what'll I do...?’” Łucja (G2 / K3) recalls that all her friends who bought automatic washing machines still kept the rotary ones in the basement.

W: Everyone who had new washing machines – my acquaintances bought them – they kept their Frania in the basement.

R2: Hmm.

W: They said, “When this one breaks down, there'll still be the Frania – we'll have to make do with it.”

Such practices were also described by other respondents. Lucyna and Karol (G4 / K4) keep a Frania machine in the basement to this day, in case the automatic washing machine stops working.

R1: And that other one was still good?

W: And that one is good in the basement.

R1: It is. Hmm.

W: [laughs] In case it breaks...

R2: Yes, it will be...

Perhaps the need to control the instability of a changing world was also one of the reasons for the above-mentioned practice of *watching over a washing machine*, which was popular among people who had made the transition from a rotary washing machine to an automatic one (for distrust toward technology, see also Zalewska 2011, p. 215). Anna (G3 / K3) and Paweł (G3 / K3), who finally trusted the washing machine enough to leave it alone, talked about the practice:

W: Yes. But I had to make sure that... I was afraid the door might open or something...

R: Hmm.

W: ...the water would spill out... well, you kept watch over it, and now a person's gotten used to it [laughs].

...as did Mariola and Janusz (G4 / K3) – whose watching over (and distrust) has not completely disappeared.

W: And in contrast to my husband, who until today...

M: The principle of limited trust...

R1, R2: [laughs]

M: The machine is an automaton, but someone has to keep an eye on it.

R2: [laughs]

Some people started looking for other functions for the Frania, which had come to be inscribed in the domestic landscape, so that it would still be useful. A transformation of the script occurred. The Frania was used for washing work clothes, for dying, but also for many other things, from making butter to physical therapy.

M: As a curiosity, [...] my uncle was appointed director in [city name] and they produced such small washing machines there.

R2: Oh?

M: Which were used by farmers to make butter.

Andrzej (G3 / K4)

Disturbance of cultural standards/criteria/ideals concerning practices

A third source of resistance to new home technologies may be that they disrupt cultural standards or ideals related to the understanding of acceptable activities, the quality of their performance and the effect: for example, how clean things must be, what color, texture, or smell they should have, and so forth.

Teresa (G4 / K5) recalls first observing an automatic washing machine at her neighbor's. In the case of Teresa, it is difficult to talk about resistance or aversion to this technology; she was rather uncertain and skeptical. Her doubts had been reinforced by her parents, "What can a machine wash, right?" Teresa recalls that they watched the first wash cycle with their neighbors, sitting on stools in front of the machine and staring at the drum. After more than an hour, the laundry taken out of the machine seemed unsatisfactory to the owner of the washing machine – it seemed insufficiently clean. The company sat for over two more hours (four in total) watching the second wash cycle. The housewives were used to the fact that washing lasts – the day when they washed at home in a Frania (and earlier on a washboard) was called a "holiday" or "holy washing." Instead of soaking, boiling, rinsing, and wringing out, now all you had to do was add the powder and press a button – to many people it seemed unlikely that such a radical change of practice could result in a comparable effect. Teresa says:

W: So she turned on the simplest such program, and we sit there and watch the water pour in, and how the level's rising, yes – and oh my, how high will it get? What's going to happen [...] And how will it stir the clothes? Well, it won't wash. Now when you go to the laundry – it's boiling, yes, you pour water into the cauldron... [...]

M: And of course the general opinion was very negative.

R1: Hmm.

M: Everyone, I can confirm this, because everyone said so – everyone, the elderly – everyone said that they couldn't wash in there, because what kind of a washing is that? What does it do? It turns to the left, turns to the right.

Teresa recalls that the belief in the cleanliness of washing was built on observation of linen boiling in a cauldron – after boiling, the linen was white, and the water (which was often used for washing, for instance, floors or stairs) was gray. The kitchen smelled of suds and steam, and washing took all day. This practice built an image of cleanliness, a standard of cleanliness based on sensual experiences: fragrance, steam, whiteness, a tired body. Such an effect could not be obtained after washing in a washing machine.

W: They got used to tradition, to boiling...

R1: Yes, yes, that's it.

W: ...to that fragrance – to, to, just, well, it was great, no... and then suddenly – she pulls it out – she says, “Oh my, it seems rather gray” [...]

M: Well, because that was the judgment – it was so gray...

W: The assessment was negative.

M: ...It wasn't white like...

R1: It wasn't so white.

M: ...like after boiling, yes.

W: The way it was after boiling, the water from boiling the linen was gray – that water...

M: Because the washing machines didn't boil; it was probably a maximum of ninety degrees, and...

R2: Hmm.

W: In that cauldron, after all, when the fire was going properly, all the sheets came out – well, shining, such a white, well...

Aneta (G5 / K4) also mentions discussions about insufficiently washed bed linen – Aneta's grandmother criticized her aunt who was washing in the machine, saying that the things were “spotty,” “the washing machine is so far from washing things completely.” Bronisława (G1 / K3) was also initially unconvinced about the automatic washing machine. She has therefore retained some of the practices associated with the previous washing technology – doing a kind of prewash and scrubbing the items with soap by hand before tossing them in the washing machine.

So, you know how it was: on the inside, you just didn't believe that something like this could happen, that it would be washed, that it would be clean... I had doubts and even I remember some such things and so forth – it was first soap, soap at the same time and only later I threw it in the machine – in order to be sure that it would really be washed clean [...] Yes, I had, well, such an impression – that I couldn't believe it; I simply couldn't believe it.

It took some time for new standards of cleanliness to spread, based on different sensory perceptions and beliefs (the smell of fabric softener, awareness that things were washed in the washing machine). For some people, such as Eugenia, the transformation of practices and standards was not complete – machine washing was either supplemented with additional steps (pre-soaking) or the use of new technology was restricted, according to strict criteria. Even if the instructions or the label on the clothes indicated that an item of clothing could be washed, in the eyes of the housewife it might not seem possible. As a result, two or even three washing technologies – manual, rotor, and automatic, coexisted, on the principles set and controlled by the user.

Agnieszka (G5 / K2), for example, washes in an automatic washing machine, but rinses her socks first. She thinks that the washing machine will not be able to wash them:

And thus, no, socks – socks only need to be rinsed there a bit, well, because when they're walked around in, because in my home, just like you, there aren't any scuff-slippers, nothing, just barefoot all over the house. Or they come and take off their shoes and socks, you know, and run around barefoot. [...] Well. It's only the socks because the washing machine won't get socks like that clean.

Marzena (G2 / K2) does not trust the labels on blouses – she decides what to hand-wash and what to wash in the washing machine based on her intuition and experience:

W: Well, as I say, for example, blouses or something. Well, so I don't put them in the washing machine. Well, that's it, you know.

R: Well, the tag also contains information about what can and cannot be put in the washing machine. That is, the clothes have tags.

W: But a person doesn't look at that. Well, these are things that come into a person's mind – that it's not for the washing machine, so then I won't put it in the washing machine.

Zofia and Ryszard (G1 / K5), in recalling the times of the rotor washing machine, say with conviction that this technology did not allow all types of textiles to be washed. Gosia (G3 / K5), although she usually washes in the washing machine, from time to time boils the laundry in a cauldron, which gives her the feeling that the clothes meet a deeply assimilated standard of cleanliness – they are shiny white. Agnieszka (G5 / K2), on the other hand, uses a food processor, but she still does some things by hand: although theoretically a food processor can grate, churn, or knead dough, Agnieszka is not convinced: she did not find a food processor “that would grate my potatoes as I want,” or “to beat eggs till they foam, to knead dough, so that – you know, a yeast dough or other dough has to be done by hand anyway.” The effect of the device's operation does not meet the criteria of what dough, foam, or grated potatoes should be – their consistency or appearance differs from the accustomed pattern.

Disturbance of the network of relations

New technology on the farm, as described, for example, by Mirosława Marody and Anna Giza-Poleszczuk (2004), also interferes with the home network in terms of relations between family members – it may lead to a change in the hierarchy and the role system. Elizabeth Silva (2002) pointed out that the spread of the dishwasher and garbage collection systems introduced changes to the family division of household chores, with the result that women took over from men the duties of washing up and throwing away garbage. In our research, we saw a different phenomenon. A recurring theme was the inability to use the washing machine by men who had sometimes helped do the laundry by hand or in the Frania. The same men who can repair cars, install a TV, or work on a computer use the argument (which is accepted by their wives) that operating a washing machine is too difficult. Hanna, whose husband

used to do the laundry by hand, now operates the machine herself. Hanna (G3 / K4) admits that for men, washing machines are black magic: “They don’t know anything about it.” However, when the researcher insists on asking if operating the washing machine is really too complicated for men, Hanna concludes that it may be something else. Hanna’s husband helped her for as long as the laundry work “required a lot of effort” – that is, was a hard, physical activity – but the automatic washing machine transformed the washing script and turned doing the laundry into a more stereotypically feminine activity, because it did not require the use of force.

W: Usually, yes, usually I load it, but now everyone puts things in the dishwasher, but, for example, whether to do the laundry, then guys don't know anything about it, where it turns on, where you press the button on the washing machine...

R1: Really? Because your husband did the laundry before, didn't he?

W: When it was set...well, by hand.

R1: Manually, hmm.

W: But with this machine, he doesn't know where to press – no, no, it's not that. And the washing machine – with that, with the dishwasher he knows now that he has to put this tablet there and then it closes and turns on, but with washing machines, it's rare that a guy knows where to turn it on, or, well, how to set the program.

R1: Interesting, [incomprehensible] complicated?

W: I don't know. They sit and do things on the computer, right?

R1: Right.

W: That's all rational, but washing machines are black magic.

R1: But above all, I'm curious that your husband helped you when it involved so much work, and then in fact he was doing the washing.

W: Yes, yes. Well, it was like that, you know, it was doing the laundry, only it was more physical work, wasn't it?

R1: I understand. It required...

W: It required physical – physical help.

R1: ...physical exertion. Hmm.

W: And now a machine like this, you press it somewhere and...

A similar situation is described by Mariola and Janusz (G4 / K3). Janusz refuses to set the washing machine, using the same argument as Andrzej (“it’s too difficult for me”, “new washing machines keeping appearing – what am I to learn?”). However, when asked by the researcher, he admits that when washing required physical strength, he “felt needed... as that main force.” “Anyone can push the button on the washing machine,” complains Janusz, pointing to the above-mentioned transformation of the washing practice script. Washing no longer allows male strength to be exhibited.

Disagreement at the level of beliefs, dissonances between various fragments of knowledge and beliefs, and between an opinion or belief and an embodied practice

The last source of aversion or resistance to new home technologies has to do not only with embodied practices, sensory feelings, and relationships, but also with beliefs or opinions about what is right, moral, or proper. These types of beliefs can be consistent and involve an unequivocal decision to use or not use a device. They can

also be heterogeneous. It may happen that various pieces of knowledge are mutually contradictory: from the most common-sense and self-justifying type (“this is how it is,” “it just happens”); through fragments of common knowledge, acquired in a family, locally, or from national culture (“yes, my mother always did it”); to elements of various types of media, scientific, or guidance discourses (“this is ergonomic,” “it’s healthy,” “it’s better because it’s more practical”) (Skowrońska 2015). It also happens that elements of knowledge or beliefs conflict with modern practices (this is exhaustively described by Kaufmann 2004; cf. also Schmidt 2010). Finally, contradictions may occur between partners (an example of such a situation was the quarrel about the Frania between the married couple Karolina and Krzysztof).

In Hanna and Andrzej’s (G3 / K4) household, Andrzej was convinced that the purchase of a new technology was a “luxury,” but the argument about the necessity of progress triumphed (for narratives of progress, see Zalewska 2015).

W: A luxury, even more of a luxury.

M: You can also do the laundry.

W: You can do the laundry. Why do you need such a washing machine? You have so many other expenses in this new apartment – you’ll need this or that. I said, maybe so, but...

R1: And what made you want this washing machine so much?

W: I don’t know. I just liked it [laughs] and I said, “Oh, we’ll do the laundry.”

M: This is the march of progress. Something has to change.

W: Yes, in order to have this washing machine.

“Luxury,” the argument to which Andrzej refers, is an expression of the moral conviction of the need to be modest, to avoid excessive consumption and to distinguish between real, actual, or basic needs and conspicuous consumption (Veblen 2019), as well as the conviction that the attitude of “being” is superior to that of “having.” This argument was also mentioned by Ola and Michał (G4 / K3), who want to teach their children not to be guided by the mechanisms of fashion and imitation:

For example, we’ve never tried to live in such a way that because others have something, we should also have it, [...] we tried to explain to our children that not everything that others have is useful and necessary in life.

Karolina (G5 / K1) and Krzysztof (G5 / K4) also emphasize that they are not guided by the attitude of “having” in life and that they distinguish between real needs and those resulting only from the will to imitate or gain prestige:

For us, it is not at all a determining factor that someone else has a certain thing. For us, it is actually... We always consider our own needs. When we see a need, we satisfy it. It’s not like – because the Joneses have a thing, we have to have it too; we’re the first in the apartment building to have a thing, whatever it is.

Another set of beliefs standing in the way of implementing new technologies at home is related to the work ethic. In several narratives there is a theme of “laziness” or of “becoming lazier” as the result of the spread of certain technologies. This thread was highlighted by the above-mentioned Meintjes (2001), who described resistance to

the washing machine in a community living in the Soweto district in Johannesburg, South Africa, due to the cultural expectation that women should work hard – being hardworking was inevitably associated with the assessment of a woman as a good wife and mother.

Agnieszka (G5 / K2), in mentioning the purchase of an automatic washing machine, emphasizes that the purchase was not related to her laziness – that it was not about “not wanting to do it,” but that the rotor washing machine broke down:

W: I mean, it wasn't a problem for me to do all of that.

R1: I see. Hmm.

W: No, I never bought it because – I have to have a new washing machine because I don't want to, say, to do it, no.

R1: Ah.

W: Not in that respect, only because it broke – the Frania.

R2: Yes, yes.

R1: It broke. Hmm, I understand.

Karolina (G5 / K1), on the other hand, felt pressure from her mother-in-law, who used the argument about the need to be hard-working (“she believes that dishwashers are only used by lazy women”). However, Karolina bought a dishwasher. She did not reject the belief that using the dishwasher was a sign of laziness but chose to accept herself as a lazy person (“I can have one fault”).

CONCLUSION

Stories about home technologies in everyday life show that new devices sometimes have trouble connecting to existing socio-material networks. First, they violate the existing relationships between people and objects, which are expressed in habits and accustomed actions, that is, in the synchronization between body movements and materiality. The new technology requires the development of new automatisms and patterns of action. Second, the appearance of a new object in the home space and the formation of a new network of practices around this object may cause a feeling of uncertainty due to the disruption of the stability and durability provided by objects embedded in the home network. For some people, the stability of objects allows them to deal with the volatility and instability of modern reality. Third, new technologies and related practices are associated with the development of new standards and criteria, for example, of cleanliness and order. The effect of the new technology is experienced differently: it causes different sensory impressions (tactile, olfactory, visual), and engages the body in different ways. Fourth, technologies can disrupt existing relationship networks, for example, by modifying gender scripts for certain practices or by violating the home hierarchy. Fifth and finally, ways of doing household activities are connected with opinions and beliefs about morality and equity.

I have shown that in order to deal with difficult feelings, with conflicts and dissonances, users employ several different strategies, depending on the stage of

domestication of the technology. In the appropriation phase, users postpone buying a new technology, wait for the existing device to break down or even never decide to buy it. In the objectification phase, the new device “waits” – the user gets used to it, talks about it, until the moment comes for its first use. In the switch-on phase, the device is in use, but the practices of use are restricted, controlled and/or both old and new technologies are used in parallel. In the conversion stage, either there is a reversion to the old technology, or the script is transformed, and the technology is used differently than intended.

In conclusion, the model of domesticating technology proposed in this article assumes that resistance to new technology is not the result of “technophobia,” nor is it merely an initial stage on the road to progress but is rather an expression of the fact that new objects are alien links that conflict with other elements of home networks: they disturb the existing connections and relationships between people and objects, as well as unsettle various and often mutually contradictory elements of knowledge and beliefs. However, there are several issues that definitely require further research. First, while it is clear that resistance to technology can arise at various stages of domestication, it is not known whether all or some of the sources of resistance may emerge at each stage. Second, the model I have presented does not take into account generational or class differences, due to the fact that situations of resistance were present in less than half the households surveyed and the sample did not allow such conclusions to be drawn.

LITERATURE

- Akrich Madeline 1992, The De-Description of Technical Objects, [in:] *Shaping Technology/Building Society: Studies in Sociotechnical Change*, W. Bijker, J. Law (eds.), pp. 205–224.
- Appadurai Arjun 1986, *The Social Life of Things: Commodities in Cultural Perspective*, A. Appadurai (ed.), Cambridge MA, New York.
- Berker Thomas, Hartmann Maren, Punie Yves, Ward Katie (eds.) 2006, *Domestication of Media and Technology*, Open University Press, London.
- Bourdieu Pierre 2005, *Dystynkcja. Społeczna krytyka władzy sądzienia*, Scholar, Warsaw.
- Marody Mirosława and Giza-Poleszczuk Anna 2004, *Przemiany więzi społecznych*, Scholar, Warsaw.
- Brosnan Mark 1998, *Technophobia: The Psychological Impact of Information Technology*, Routledge, London.
- Cowan Ruth Schwartz 1976, The ‘Industrial Revolution’ in the Home: Household Technology and Social Change in the 20th Century, *Technology and Culture*, Vol. 17, No. 1, pp. 1–23.
- Csikszentmihalyi Michaly, Rochberg-Halton Eugene 1981, *The Meaning of Things: Domestic Symbols and the Self*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Csikszentmihalyi, Mihaly 1990, *Flow: The Psychology of Optimal Experience*, Harper and Row, New York.
- Dant Tim 2004, “The Driver-Car,” *Theory, Culture & Society*, Vol. 21, No. 4–5, pp. 61–79.
- Edensor Tim 2002, *National Identity, Popular Culture and Everyday Life*, Berg Publishers, Oxford.
- Geertz Clifford 1983, *Local Knowledge: Further Essays In Interpretive Anthropology*, Basic Books, New York.

- Giddens Anthony 1984, *The Constitution of Society: Outline of the Theory of Structuration*, University of California Press, Berkeley.
- Giddens Anthony 1991, *Modernity and Self-identity: Self and Society in the Late Modern Age*, Stanford University Press, Stanford.
- Kaufmann Jean-Claude 2001, *Ego: Pour une sociologie de l'individu*, Nathan Université, Paris.
- Kopytoff Igor 1986, Introduction: Commodities and the Politics of Value, [in:] *The Social Life of Things: Commodities in Cultural Perspective*, A. Appadurai (ed.), Cambridge University Press, Cambridge, UK, pp. 3–63.
- Krajewski Marek 2009, Dzisiaj jak wczoraj, jutro jak dziś. Codziennosc, przedmioty i reżimy podtrzymujące, [in:] *Barwy codzienności. Analiza socjologiczna*, M. Bogunia-Borowska (ed.), Scholar, Warsaw, pp. 178–200.
- Lie Merete and Sørensen Knut (eds.) 1996, *Making Technology Our Own? Domesticating Technology into Everyday Life*, Oslo, Scandinavian University Press.
- Marody Mirosława, Giza-Poleszczuk Anna 2004, *Przemiany więzi społecznych*, Scholar, Warsaw.
- Meintjes Helen 2001, 'Washing Machines Make Lazy Women': Domestic Appliances and the Negotiation of Women's Propriety in Soweto, *Journal of Material Culture*, Vol. 6, No. 3, pp. 345–363.
- Miller Daniel 1987, *Material Culture and Mass Consumption*, Basil Blackwell, Oxford.
- Mylan Josephine, Southerton Dale 2017, The Social Ordering of an Everyday Practice: The Case of Laundry, *Sociology*, Vol. 52, No. 6, pp. 1134–1151.
- Pink Sarah 2005, Dirty Laundry: Everyday Practice, Sensory Engagement and the Constitution of Identity, *Social Anthropology*, Vol. 13, No. 3, pp. 275–290.
- Reckwitz Andreas 2002, Toward a Theory of Social Practices. A Development in Culturalist Theorizing, *European Journal of Social Theory*, Vol. 5, No. 2, pp. 243–263.
- Schatzki Theodore 2001, Introduction: Practice Theory, [in:] *The Practice Turn in Contemporary Theory*, T. Schatzki, K. Knorr Cetina, E. von Savigny (eds.), Routledge, London, pp. 10–23.
- Schmidt Filip 2010, Teorie kuchenne. Dialektyka przyzwyczajęń i refleksyjności w koncepcji Jeana-Claude'a Kaufmanna, *Kultura i Społeczeństwo*, No. 1, pp. 49–86.
- Shove Elizabeth 2003, *Comfort, Cleanliness and Convenience: The Social Organization of Normality*, Berg, Oxford.
- Shove Elizabeth, Hand Martin, Southerton Dale 2005, Explaining Showering: A Discussion of the Material, Conventional, and Temporal Dimensions of Practice, *Sociological Research Online*, Vol. 10, No. 2, pp. 101–113.
- Silva Elizabeth 2002, Time and Emotion in Studies of Household Technologies, *Work, Employment and Society*, Vol. 16, No. 2, pp. 329–340.
- Silverstone Roger, Hirsch Eric 1992, *Consuming Technologies: Media and Information in Domestic Spaces*, Routledge, London/New York.
- Skowrońska Marta 2015, *Jak u siebie. Zamieszkiwanie i komfort*, Nomos, Kraków.
- Solonari Vladimir 2002, Narrative, Identity, State: History Teaching in Moldova, *East European Politics and Societies*, Vol. 16, No. 2, pp. 414–445.
- Sørensen Knut 2006, Domestication. The Enactment of Technology, [in:] *Domestication of Media and Technology*, Berker T., Hartmann M., Punie Y., Ward K. (eds.), Open University Press, London.
- Southerton Dale, Shove Elizabeth, Warde Alan, Deem Rosemary 2001, The Social Worlds of Caravanning: Objects, Scripts and Practices, *Sociological Research Online*, Vol. 6, No. 2, pp. 71–78.
- Świda-Ziemba Hanna 2010, *Młodzież PRL. Portrety pokoleń w kontekście historii*, Wydawnictwo Literackie, Kraków.
- Szatur-Jaworska Barbara 2000, *Ludzie starzy i starość w polityce społecznej*, Instytut Polityki Społecznej UW, Warsaw.
- Veblen Thorstein 2019 [1899], *The Theory of the Leisure Class: An Economic Study in the Evolution of Institutions*, Aegitas [ebook].

- Walker Gordon, Shove Elizabeth, Brown Sam 2014, How Does Air Conditioning Become ‘Needed’? A Case Study of Routes, Rationales and Dynamics, [in:] *Energy Research and Social Science*, Vol. 4, No. 12, pp. 1–9.
- Warde Alan 2005, Consumption and Theories of Practice, *Journal of Consumer Culture*, Vol. 5, No. 2, pp. 131–153.
- Wiślicz Katarzyna 2017, Household as a Battleground of Modernity: Activities of the Home Economics Committee Affiliated to the League of Women (1957–80), *Acta Poloniae Historica*, vol. 115, pp. 123–150.
- Wyatt Sally 2007, Non-Users Also Matter: The Construction of Users and Non-Users of the Internet, [in:] *Now Users Matter: The Co-Construction of Users and Technology*, N. Oudshoorn, T. Pinch (eds.), MIT Press, Cambridge MA, pp. 67–79.
- Zalewska Joanna 2011, Nowe przedmioty a przemiany praktyk społecznych w doświadczeniu ludzi starych, [in:] *Ku socjologii starości. Starzenie się w biegu życia jednostki*, J. Mucha, Ł. Krzyżowski (eds.), Wydawnictwo AGH, Kraków, pp. 201–226.
- Zalewska Joanna 2015, Rewolucja konsumpcyjna i kształtowanie się podmiotu emocjonalnego w perspektywie Norberta Elias, *Kultura i Społeczeństwo*, Vol. 1, pp. 115–136.
- Żadkowska Magdalena 2016, *Para w praniu*, Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, Gdańsk.

MARTA SKOWROŃSKA

WHY DO WE HAVE TO TURN ON THIS WASHING MACHINE?
THE PROCESSES OF DOMESTICATING HOUSEHOLD TECHNOLOGY
– SITUATIONS OF RESISTANCE

Keywords: theories of practice, technology, resistance to technology, domestic appliances, everyday life, qualitative research, Poland

The author argues that resistance to new technology does not result from “technophobia” but rather from the fact that the new technological object is inscribed with new meanings and frameworks of action that may disturb the existing networks of practices, beliefs, and knowledge. Based on an analysis of 24 dyadic in-depth interviews and 52 individual in-depth interviews with people aged 47–91 living in Warsaw and Poznań (Poland), five sources of resistance to new domestic technologies were identified: (1) disruption of “flow” (Csikszentmihalyi 1990) – the pleasure resulting from a habitual and automatic action, the synchronization between the body and its material surroundings; (2) disruption of the “natural order of things” (the “mental map,” Kaufmann 2001) – a sense of security, durability or safety resulting from the stability of the spatial and material arrangement of the home (a sense that everything is in its place); (3) differences of standards and cultural ideals regarding acceptable practices, the quality of their performance, and their effect; (4) possible disturbance in relationships between members of the household; (5) beliefs about what is right, moral, or correct, as well as dissonances between different pieces of knowledge and beliefs, and between an opinion or belief and an embodied practice.

Translation of article: Michelle Granas

Author’s Address:

Dr Marta Skowrońska

Department of Sociology, Adam Mickiewicz University, Poznań

ul. 89 Szamarzewskiego, building C, room 117, 60-568 Poznań

E-mail: marta@amu.edu.pl

ORCID: 0000-0003-4335-6288

JOANNA ZALEWSKA

Institute of Philosophy and Sociology, Maria Grzegorzewska University, Warsaw

“AND IT ALL HAPPENED IN OUR LIFETIME”
– PROGRESS AND COMFORT:
THE MEANING OF TECHNOLOGY DOMESTICATION PRACTICES¹

INTRODUCTION

The process of domesticating technology coincided with the development of modern market societies. The first sociological work on home technologies referred to “the industrial revolution at home” because when the book appeared in the 1970s the term “consumer revolution” had not yet been coined (Cowan 1976). While the industrial revolution concerned the mass production and increased supply of goods, the consumer revolution involved mass consumption and increased demand. The consumer revolution was not solely the result of a greater supply of goods on the market and of consumers’ financial resources but of the requisite change in forms of organizing consumption to reflect both daily habits and beliefs and a religious worldview². Arjun Appadurai (1996) claims that there are three patterns of socially organised forms of consumption. For traditional communities, a typical form of consumption is “interdiction,” that is, guidelines for specific groups and social categories: what was or was not permissible to eat often depended on the season and was embedded in religion. Appadurai sees such an approach as reflecting a close connection between cosmology and everyday life. On the other hand, in a feudal society, where social status was assigned by birth, sumptuary law might specify, for example, the use of certain colors or types of cloth for estates of the realm. Consumption clearly has meaning for status and identity; it shows who an individual is – to what group or category he belongs. The form of consumption proper to modernity is fashion, that is, social emulation of the social environment (Appadurai 1996). This form of consumption is more flexible: there are no bans, taboos, or legally written norms about what can be consumed by whom. Flexibility requires openness to novelty, to a constant change of habits and beliefs. Nevertheless, it also has a status-and-identity function; individuals imitate the groups and categories to which they aspire, but they also have sufficient economic or cultural capital (Bourdieu 1986) to manifest their belonging to those

¹ This article is a result of the grant NCN/HS6/04811, The Consumption Revolution in Poland, UMO-2014/15/D/HS6/04811, financed within the framework of a Sonata 8 competition.

² The anthropological literature on totemism, taboos, and original forms of classification is helpful in understanding this question.

groups through consumption. The phenomenon of domestication of technology is part of the consumer revolution and involves the massive encroachment of technical infrastructure, household appliances, and audio/video devices into households. More and more new technologies are entering our daily life. They enter flexibly and have specific, individualized biographies depending on how they are domesticated in particular households (Silverstone et al. 1992). Additionally, ways of using technologies change rapidly; therefore, it cannot be said that the process of domesticating technology was completed at some stage (Hand, Shove 2004, 2007).

The United States was a pioneer in the domestication of technology and the process took place there on a massive scale in the first half of the twentieth century. Electrification, which made it possible to have an electric iron, electric washing machine and hot water heater, changed the daily life of working-class women in the 1920s and 1930s (Cowan 1976). After the Second World War, home technologies spread across Western Europe, and the Hollywood film industry and television played a huge role in awakening aspirations to the American standard of living (De Grazia 2005). In Poland, as in Western Europe, the domestication of technology occurred on a massive scale in the second half of the twentieth century (Schmidt, Skowrońska 2016). The time differences were small. A fully equipped bathroom and a kitchen with appliances became standard in Western Europe in the 1970s and in Eastern Europe in the 1980s (de Grazia 2005). The factors in the latter case were rather different. In Poland as well, American films contributed to increase aspirations to achieve a Western – and above all American – standard of living. However, films began to have an influence in the 1960s, and their widespread impact can be dated to the end of that decade, when watching television became a mass practice (Pleskot 2007). Earlier – at the end of the 1940s, and in the 1950s and 1960s – the model of the Western standard of living was also being conveyed. At that time, though, the idea was delivered privately in the main, by parcels from abroad (Kurz 2008). Although the most popular magazine then, a weekly called *Przekrój*, was state property, the editorial board was fascinated with the West and thus it “smuggled” in information about the Western lifestyle and innovations (Jaworska 2008). However, as I showed in another text (Zalewska 2017), a key factor in the domestication of technology in this period was the state propaganda of progress. The phenomenon can be described more broadly as government policy, because the government not only promoted progress in verbal and visual messages, but also actively implemented technical infrastructure in the daily life of citizens.

In postwar construction, premises were equipped with water pipes, toilets, bathrooms, and central heating. The state furthered access to what is currently considered basic infrastructure. Before the war, in 1938, 3.1% of Polish villages had electricity, and in 1954, 36.1% (GUS 1956). In 1950, the number of urban dwellers in Poland using an indoor toilet was 2.7 million, and in 1970 9.4 million (Andrzejewski quoted after: Perkowski 2008). In prewar buildings, in individual cases, the inhabitants themselves constructed bathrooms or had water supplied to their apartments (on the basis of materials they collected themselves). In the 1950s and 1960s the socialist state intensely promoted the idea of progress and technologically advanced modernity (Reid and

Crowley 2000). Poland was presented in the propaganda of the 1950s as a world of factories and machines. Even the children's magazine *Płomyczek* described Star trucks, tippers, and beet diggers. The machines were presented as fascinating; the descriptions were supposed to create an impression of prosperity and development. There was a lot of talk about electrification, both in schools and in children's magazines. On the *Płomyczek* cover of February 25, 1951 there were electricity pylons and the headline “Our village has electricity too.” In *Płomyczek* and *Świerszczyk*, enthusiastic letters were printed on the subject of the electrification of the countryside (Brodala 2001). New ideas were relatively easily internalized by young people and people from the prewar peasant class (Świda-Ziemia 1998). Uczestnictwo w tym nowoczesnym świecie było przez obywateli doświadczane przede wszystkim w pracy, ze względu na zindustrializowane miejsce pracy i regularne zarobki (rozwój gospodarki pieniężnej); a także w sferze konsumpcji (dóbr, wiedzy, sztuki, a także technologii) (Pine 2007). The state propaganda of progress, perhaps to a lesser degree, was also present in the late Polish People's Republic. In the press of the 1980s, VCRs, which at that time were a technological innovation, were presented as a manifestation of modernity (Wasiak 2020).

The process of technology domestication in the Polish People's Republic has not been studied much. This does not mean that the social sciences have not paid attention to technologies in social life. Above all, those technologies that are also media are of wide interest to the sociology of media and new media. On the other hand, consideration of the domestication of technology involves regarding technology from the perspective of daily life and the home space. In this perspective, research on the role of materiality in daily practices (Jewdokimow and Łukasiuk 2016; Schmidt 2010; Schmidt, Skowrońska 2008) and on the role of the media in everyday life (Filiciak et al. 2010, Halawa 2006) has been developing, but these studies concern the present day. In regard to the period of the late Polish People's Republic and the political transformation, the popularization of video recorders and computers has been thoroughly researched (Wasiak 2016; 2020). I have done research myself on the domestication of technology in the early Polish People's Republic. As part of ethnographic field research in 2005–2007 and 2012, I conducted narrative interviews and open in-depth interviews with older people. The interviews showed that the domestication of technology changed how needs were met, changed relations between household members, and made the places of daily life, such as homes, more flexible, that is, open to new types of objects and activities. For example, the advent of the first televisions (with a channel knob) opened the way for other model televisions, then for color television, remote control, VCRs, and satellite TV. The domestication of technology has also changed the structure of time, that is, the presence of home technologies means that less time must be spent satisfying various living needs, and the saving in time can be spent on participating in culture.³

³ Research in the United States has shown that home technologies caused women to devote more time to household chores because those duties came to be associated with emotions and care for the home: cleaning and washing were treated as expressions of love and concern for the family (Cowan 1976).

Moreover, electrification enabled greater control over the structure of time and made daily activities independent of the circadian rhythm (Zalewska 2011). Among my interviewees, mostly men from the war generation or the Union of Polish Youth (ZMP)⁴ generation who had experienced so-called social advancement, emphasized the progress that had been made during their lifetime and spoke with excitement about the appearance of new inventions in their households. Their narratives reflected the dominant discourse of progress. On the other hand, the majority of women from the ZMP and Thaw generations used comfort narratives in referring to their personal experiences. They recalled specific situations and practices of using domesticated technologies and the technologies they had used previously. They focused on the enormous effort put into doing the laundry, as well as other household chores, and on the relief and comfort provided by technology. Representatives of the Thaw generation of both sexes used the term “news.” They treated technologies as a luxury, not a thing for everyone: these luxuries included the telephones, televisions, and cars that appeared in the 1960s, and the automatic washing machines of the 1970s. These technologies aroused the fascination of the interviewees, but they did not change their everyday experience as thoroughly as electrification, running water, or the Frania rotor washing machine, which appeared in narratives of progress and comfort (Zalewska 2017).

As part of the National Science Center grant “The Consumer Revolution in Poland,”⁵ we continued the above-mentioned research among the elderly, as well as among several younger generations, in order to examine the domestication of technology among couples entering adulthood throughout the period of the Polish People’s Republic and during the political transformation (see the introduction to the present issue of the journal). The purpose of this article is to analyze the meaning of technology domestication practices during this period, from the material collected under the grant. I posed the following research questions: (1) what ways of talking about the domestication of technology exist?; (2) are there generational differences in the way people talk about the domestication of technology?

The term “practice” refers to the fact that human actions constitute broader wholes that are united by a certain logic – a socially shared sense (Bourdieu 2007; Marody 2014; Schatzki 2001). In this approach, the domestication of technology is considered to be a certain practice of acquiring and incorporating more and more technical devices into everyday habits (cf. Skowrońska in this volume – four phases of technology domestication, after Silverstone 1993). Contemporary researchers of practice (Hand, Shove 2004; 2007) propose an easy-to-apply operationalization of the concept. A practice consists of three elements: (1) competences and skills, (2) material infrastructure, and (3) the meaning of a given practice – the above-mentioned socially

⁴ Historical generations were briefly discussed in the introduction to the thematic section.

⁵ NCN/HS6/04811, grant director: Dr. hab. Joanna Zalewska, APS; participants: Dr. hab. Marcin Jewdokimow UKSW, Dr. Filip Schmidt, UAM, Dr. Marta Skowrońska, UAM; financed within the framework of the Sonata 8 program.

shared sense of undertaking a given practice. The different elements of the practice influence each other; some may be adapted earlier and lead to the adoption of the other elements and the implementation of a certain practice. Pierre Bourdieu (2007), who introduced the theory of practice to the social sciences, warns against seeking the principle behind the actions of people in their statements, which he calls “discourses for rationalizing them [the practices]” (p. 227). In his opinion, “(...) practice holds more truth than his [the research subject] statements can provide” (p. 228). However, subjective ways of understanding one’s own practice may, to some extent, influence and modify it in return, so in the end the subject’s statements do not turn out to be completely false (Bourdieu 2007, p. 231). In order to partially avoid the pitfalls of rationalization, we did not ask directly about the rationale behind the interviewees’ technology domestication practices but rather we tried to understand the course of events and the attitudes of the interviewees toward technology. Our research method was described in the introduction to the thematic section “Technologies in Everyday Practices.” In the case of technology domestication practices in Poland, the focus on meaning is of particular interest. Because preliminary research shows that it was precisely the meaning of technology domestication practices – the progress promoted by the socialist state, along with an element of materiality, when technical infrastructure was implemented top down – that entered daily life first. These things induced people to change their daily habits and to learn to use home technologies, that is, to develop the third element of the practice (Zalewska 2017).

THE MEANING OF TECHNOLOGY DOMESTICATION PRACTICES

The ways of talking about the domestication of technology which are presented below are organized around the dominant terms of “progress” and “comfort.” By “terms” I mean the linguistic layer of the interviewees’ statements, in which these words appeared very often. I have built emic analytical categories around these terms, that is, I have distinguished two ways of talking about the domestication of technology: the category of progress and the category of comfort. In my earlier studies as well, the interviewees viewed the process of technology domestication in terms of progress and comfort, but I did not previously undertake an analysis of these categories (Zalewska 2011, 2017).

THE PROGRESS DISCOURSE: “IT IS KNOWN THAT PROGRESS IS ONGOING”

Progress is the idea that:

[...] mankind has slowly, gradually, and continuously advanced from an original condition of cultural deprivation, ignorance, and insecurity to constantly higher levels of civilization, and that such advancement will, with only occasional setbacks, continue through the present into the future (Nisbet 1980, p. 10).

Piotr Sztompka (2010), in commenting on this definition, points out that it assumes the concept of linear time, where progress is a positively valued difference between the past and the present (progress made) or the present and the future (predicted progress). Progress includes the concept of improvement, development, betterment.

The idea of progress can be traced back to antiquity, but the turning point in its development took place in the age of geographical discoveries, when the enormous variety of forms of social life in different parts of the world became apparent. As Europeans recognized that their material culture was exceptionally developed compared to other societies, they also ascribed to themselves superiority in the field of spiritual culture. This is how the idea arose that different societies are at different levels of development and that European culture is at the highest observable level. During the Enlightenment, Jacques-Bénigne Bossuet and Jean Condorcet proposed two alternative models of progress. The former, on the basis of the development of religion, divided universal history into twelve epochs, and the latter distinguished ten periods of knowledge and science. The nineteenth century was called the “age of progress” because the idea of progress was adopted by art, literature, and science and penetrated common thinking. Science and technology seemed to carry the idea of unlimited development (Sztompka 2010).

In the nineteenth century and “still for a long time in the twentieth century” (Sztompka 2010, p. 42), progress was equated with modernization, industrialization, and urbanization. Modernity was considered a higher form of civilization in the development of societies⁶ (Lewicki 2018). In this sense, it is modernity that becomes the target of progress. However, modernity is not a static destination. Mikołaj Lewicki (2018), in analyzing theories of modernization, shows that the final stages of modernization are characterized by continuous innovation and growth mechanisms that condition each other and do not allow the “speeding train” of modernization to stop (p. 58). In other words, modernity is continuous modernization, which is in line with the idea of progress as unlimited development. Zygmunt Bauman (1991) interprets modernity as a historical epoch overwhelmed by the idea of progress. Modernity – considered dually as an analytical concept and a historical epoch – has its own specific features, which sociology has studied and collated from the beginning of its existence (for compiling and discussing the theory of modernity, see Lewicki 2018; Sztompka 2010). For the purposes of this study, it is worth mentioning that these features include “the ubiquity of technical innovations, encompassing all spheres of life” (Sztompka 2010, p. 83). Moreover, in the theory of modernity, tradition was constructed as an abstract, negatively evaluated object of comparisons for modernizing societies, containing features that were considered to hinder modernization, that is, the inability to cope with changing conditions and thus being condemned to perish (Lewicki 2018, p. 42).

⁶ This was a standard idea of twentieth-century politics. It legitimated the division of countries into first, second, and third worlds and the support by first-world countries (sometimes even extended to control) of modernization processes in third-world countries (Lewicki 2018).

For analyzing material about the category of progress, I will use Michel Foucault's (1972) discourse concept. Foucault emphasizes that discourse is not simply an expression of the order of reality through words. On the contrary, discourse weakens the semantic ties between the word and its referent because it establishes its own rules linking language with reality. In other words, discourse is obviously composed of signs, but it definitely goes beyond the function of naming/designating reality. Discourse is a practice that systematically creates the objects to which it relates (Foucault 1972, p. 49). In other words, discourse can be called a system of creating knowledge. As Łukasz Dominiak (2004) points out, Foucault established discourse analysis as a method of historical research, that is, research in which the researcher has access only to statements, or “discourse events.” However, to use a colloquial comparison, a statement is only the tip of the iceberg, and the iceberg is a discourse consisting of practices established in social relations, and above all in power relations, which enable the generation of such and not another statement. Foucault (1972) asks, first of all, who is speaking – who has the right and is legitimated to use a given discourse. Second, where can the given discourse be used (for instance, in medical discourse it is the doctor in a hospital or clinic). Third, in what network of relations does the speaker exist and what practices are associated with her position (for instance, taking into account all the complexity of hospital practices and the system of relations within the hospital and with external institutions). Foucault analyzed the knowledge-creation system from the perspective of its production. I am considering the discourse of progress, which was produced as one of the first scientific discourses. The quotation from Nisbet at the beginning of this section illustrates that the discourse of progress constructs time as linear and perceives reality as a continuous development, a movement assessed positively in every one of its spheres. The project of a modern state was based on the idea of progress, and this idea was to be implemented by such states on the basis of scientific authority (an alliance between knowledge and power) (Bauman 1991). As I showed in the introduction, the Polish socialist state eagerly pursued the discourse of progress using scientific sources but with the help of state organs. Electrification, telephony, and the introduction of VCRs were all processes constructed as progress (although it is possible to imagine them in other categories), and this is an issue that certainly requires analysis in subsequent studies. In this article I will analyze the presence of the discourse of progress in the common understanding of citizens. It could be said that I am studying the reception, not the production, of this knowledge system. The collected materials include the statements of the interviewees; therefore, in research questions at the operational level, I asked about ways of speaking. However, these statements are also the tip of the iceberg and refer to the knowledge-production system and the related system of social and power relations in the Polish People's Republic.

I wanted to try to understand what progress meant to the interviewees. They more often spoke of progress than of modernity and modernization, although sometimes they captured the scale of the changes in a descriptive way, “from youth to the present day,” by pointing to what they remembered as being the starting point of modernization or progress and where it had now reached.

Well, it's well known how it once was, when we were young, in our childhood. Then there weren't any special...well, there were already some conveniences but not any special technology in comparison to what there is now. The telephone, the Internet – that's something completely different (Waw5 K, G3K5).

Pointing to the concept of linear time and the positive difference between the past and the present – this Baumanesque “forward movement” of progress (Bauman 1991) – the terms “forward” and “up” were often used: “progress/industry/technology went/goes/pulls forward/onward.” The omnipresence of these expressions suggests that they were clichés, repeated without reflection. There were also statements in which the interviewees expressed progress in slightly different words, but their statements can still be entered into the discourse of progress:

All that happened in our lifetime! (Waw6, K, G4K5)

We've gone through such things since childhood that it's like “wow” (Alicja,⁷ Pos 4, K, G4 K5).

This way of talking about progress was common to interviewees from all historical generations. Foucault, in analyzing discourses, asks who is speaking. Among the interviewees, use of the progress discourse was inclusive and egalitarian. In the introduction, I showed that the socialist state promoted progress through workplaces, schools, community centers, and the media. By comparing the data and viewing it from the perspective of Foucault's theory, it can be said that the discourse of progress is meant to legitimize the institutions of the socialist state, and therefore becomes part of the knowledge system for every citizen. It can be argued that for a state based on the ideology of socialism, the scientific discourse of progress was particularly attractive due to the fact that a similar utopian vision of development was inscribed in both the ideology and the discourse.

These statements also show that progress is obvious, that is, necessary and inevitable, and thus that the discourse of progress actually produces a way of understanding reality.

It is known that progress is ongoing [...] industry must move forward (Pos3, G3 K4).

Various criteria for progress were mentioned. Technical progress was mentioned very often. Here, the interviewees pointed to the fact that mechanics and electronics were developing in all applications and entering all spheres of social life. Occasionally, progress in medicine was singled out as being the most important. The interviewees' statements often included the category of civilizational progress, understood in the sense of a continuous increase in the standard of living, better living conditions, and the development of equipment facilitating the activities of daily life. Occasional individuals mentioned progress in regard to households (by comparing the contemporary situation with that of the PRL) and social progress. One of the interviewees, in referring to the situation of women, mentioned that previously they married and had children very early, then the moment of marriage was delayed, and finally edu-

⁷ Names were changed in the text to preserve the anonymity of the interviewees.

cation and work began to define women’s lives to the same degree as family. The category of technical progress will be discussed below (of course, categories in common thinking are fluid and the concept sometimes intertwines with ideas of other types of progress). Civilizational progress will be discussed in the section on the importance of comfort.

When it comes to the attitude toward progress (including the understanding of the concept of progress),⁸ the statements mostly reflected surprise and delight at the scope and speed of changes. The words “extraordinary” and “amazing” were often used, and there were also phrases such as “it seems incredible,” “I did not foresee,” “unimaginable.”

And it all happened in our lifetime, these TV sets, radios, all of that [...] no. [...] It has changed so much – and that you can really see it all in one lifetime... (Pos2 M G3 K4)

It is worth noting that the same phrase as in the title was used here by a person from a different city, generation, and professional category.

Occasionally, the surprise and delight were captured in terms of a “miracle,” for example, the SHL rotor washing machine was called a “miracle of technology”⁹ by interviewees belonging to the ZMP generation: a manual laborer, a trade union representative, and a housewife.

Surprise and delight with progress were also expressed in a descriptive manner, that is, it was said that the experience of everyday life changed, for example, from initially living in a dugout (sporadically), washing in a basin, washing laundry on a washing board, and receiving media communications through a cable radio, to using computers, the Internet, and mobile phones. Interestingly, this type of discourse did not occur at all in the youngest generation surveyed – members of the transformation generation, who had not experienced what was considered the starting point of technical progress (washing in a basin or by a well, outhouses, washing boards), although they had occasionally come into contact with such things, for instance, while vacationing in the countryside. In the transformation generation, there was another way of describing surprise and delight – though understandably less intense – at change/progress, namely, by listing the various household appliances that had entered the daily life of the interviewees. On the other hand, some representatives of the generation of subjectivity and community ties, who had lived in prewar housing in their childhood, had experienced the above-mentioned practices such as washing in a basin and using a privy. The child of one couple belonging to the generation of subjectivity and ties reacted as follows:

Geez, what kind of life were you living? (Pos 6, G4C3)

⁸ Due to the fact that – as I wrote in the introduction – we did not ask directly what progress is, in statements about progress the speaker’s emotions are inseparably intertwined with a cognitive approach to the concept.

⁹ Recognition of new technologies as a numinous category, applied to foreigners and strangers *cis* discussed in Zalewska, 2015a.

In Alicja's description of progress in terms of moving "from youth to...", modernity appears as the target:

Virtually almost from nothing, not from an ordinary light bulb, no, from candles! If there was electricity then it was like someone lit a giant candle in the houses, right? Those tile stoves – those were elegant, but those pipe stoves, all those things, we knew them as children, right? From such things we've come to modernity (Pos. 4 G4K5).

So we have a contrast between modernity and the sometimes unimaginably "primitive" times (because this term also appeared occasionally in the interviews).

According to the interviewees, progress, that is, the transition between these two moments in time, was either rapid or gradual. There was talk of "steps" of progress, of "jumps," and "leaping forward," as well as "breakthroughs" and "revolutions." These included electrification, motorization, access to running water and bathrooms, refrigeration and washing machines – "automatics" – that is, automatic washing machines, apartment buildings, and finally computers, mobile phones, and the Internet. Both younger and older interviewees talked about earlier and contemporary inventions, although probably none of the younger ones mentioned electrification. The youngest interviewees also said that the world had either expanded or that it had grown smaller. Paradoxically, the point is the same: it is faster and easier to get to distant places, and it is also quick and easy to get information and even to contact distant parts of the world.

Alicja, the owner of a medium-sized company, quoted her grandfather's thoughts on television, which she had heard in childhood. The man had wondered what his deceased spouse would have said if she had seen a television set, given that she had been accustomed only to the cable radio. She had been shocked by the advent of wireless radio and been unable to understand how it worked (Pos4, G4K5). This anecdote was also a form of descriptive surprise at progress. It should be mentioned that although this story seems original, versions of it have occurred in earlier ethnographic research (Zalewska 2011).

People who implemented the idea of progress in their everyday lives were viewed positively. The interviewees used the terms "progressive person" and "modern person" to describe a person who eagerly acquires and implements new technologies. Such terms appeared in the statements of three people, with varying professions and from different cities, who belonged to either the Little Reform and March 1968 generation (G3) or to the generation of subjectivity and ties (G4). All three used the terms to describe their parents. In one case, it was the interviewee's mother – a miner's wife – who was modern because she bought home technology whenever it became available, to make her life easier. She bought her first electric washing machine from a person who had built it himself. In the other two cases, it was the fathers who willingly implemented the new technologies of the time. Such an attitude can be described as convergent with the first two features of a "modern personality" (Inkeles 1976), which are openness to new experiences and readiness to accept social change. However, in relation to the material collected, the term encompasses not only enthusiasm for

progress, but also the financial capacity necessary to acquire inventions. The parents mentioned were well-to-do.

These statements indicate a strong positive evaluation of the categories of progress, which is not only part of the discourse of progress – the basic category of progress is obviously constructed as positive, but, as will be seen in the next section, also results from the experience of the interviewees.

In the above paragraphs, I have described how my interviewees understood progress. As you can see, this understanding of progress is linked to the perception of reality itself as constantly evolving and leading to a bright future. Below I will show that while the basic statement of the progress discourse – that “progress must move on” – was distributed in an egalitarian manner among the interviewees, they nevertheless perceive their own place in the discourse of progress differently depending on their social position (point three of Foucault’s analysis).

Jan, the director of a state-owned enterprise, considers that he is surrounded by progress, to the degree that it would be difficult to avoid, and that progress is actually adopted “without conviction,” as a natural part of life.

[...] We had progress everywhere, because it forced itself upon us (Pos 11, G1 K5).

On the other hand, two married entrepreneurs (Pos4, G4 K5) pointed to the feeling of pressure from the state to be at the forefront of progress (and this was right after the political transformation). The issue was the government’s introduction of the VAT, which stimulated the computerization of companies. According to the couple, writing out invoices was so time consuming that they would have had to hire twice as many employees. They felt compelled to buy a computer.

Marian, a member of the middle class, had viewed himself as an observer of the progress occurring outside his community. He decided that through his own efforts he would position himself “within the progress.” Before his wedding and his future wife’s move into his home, Marian – despite his father’s opposition – personally designed and built a bathroom in the place of a former pantry.¹⁰ He did not justify his decision in an orderly manner. He casually referred to the idea of the need for progress and hygiene, and to his youth and ability, without pointing to any specific inspirations:

You know, I was young and so it seemed to me that I was enterprising. I wanted to do something, well... [...] you lived there somewhere, you went out, you saw that people had different things, maybe here... [...] I mean, no, because I say, well, progress, well, it has to be like that. [...] And I say – but what I appreciate more... is hygiene (Pos5 G3 K3).

Others indicated that they had acquired new technology when the external infrastructure changed and they had to adapt to it. The replacement of a single-channel television set when a second television program was launched and a model

¹⁰ This situation can also be interpreted using the innovation diffusion model (Rogers 1962). According to this theory, buyers are divided into innovators, early followers, early majority, late majority, and laggards. Marian would probably be one of the early followers, because he adopted what he had already seen in others, but in his local community he was the first.

was needed that could change channels is one example. Supply mechanisms were widely noted: when “new items” entered stores, older items became less expensive and thus more accessible. The mechanism of fashion was also important. There was social emulation; new equipment was bought because it had become widespread and everyone else in the person’s social environment owned it. Thus, for a large number of the interviewees, progress was a kind of external phenomenon that required adaptation: either the technical infrastructure (e.g., television) changed, which entailed the need to buy newer technology (a receiver), or everyone already had the product, and the store prices made the article accessible.¹¹

Some interviewees pointed out that “It’s not so much that you need to go with the spirit of the times as that you need at least to be in the tail end of the spirit of the times” (Pos 8, G4 K4). They felt that they were lagging behind – that is, progress was not something natural for them as it was for Jan – but on the other hand, it was not possible to resist the discourse and be situated outside it. This was due to the fact that changes in infrastructure at the supra-individual level, demand mechanisms, and fashion contributed to continuous change in the material element of technology domestication practices in the social environment of the interviewees. In addition, the propaganda of progress had an influence and the importance of technology domestication practices was internalized, as shown in the following quote. One of the working-class families bought an automatic washing machine after their Frania rotor washing machine broke down:

Well, because there are little children, because it’s about not going back, only – let’s say – this step forward, right? (Pos9 G5 K2)

They were inclined by necessity to make the purchase – their machine broke. However, they did not choose a machine such as the one they had had; they placed themselves in the discourse of progress. They justified this by citing the importance of progress, but materiality – as described above – probably also played a role.

In summary, for the representatives of the upper class, progress was something natural, at their fingertips, although it was also forced upon them by state regulations. For the rest, it took effort to be at the center of the progress discourse, that is, to be progressive. They were within range of the progress discourse, but were rather at the “tail end” (to paraphrase the interviewee’s earlier statement). It was basically impossible to maintain their daily practices in the face of changes to the entire social system. The purchase of the first TV or washing machine was a shock – a huge change in everyday practices. On the other hand, subsequent, newer models did not require such thorough changes in habitual patterns of action (Kaufmann 2004).

When preparing to analyze the meaning of technology domestication practices, I thought that different historical generations would use different language to talk about the domestication of technology, as well as about various technologies. I expected that the war generation and the ZMP generation would speak of progress

¹¹ So these were the “late majority” and “laggards” (Rogers 1962).

and comfort (more men would speak of progress and more women of comfort), while for the Thaw generation the most important category would be novelty. In turn, in subsequent generations, I expected to find other meanings. It is surprising, however, that these ways of speaking turned out to be quite uniform regardless of the generational affiliation. Only the transformation generation (G5) perceives progress a little more narrowly than the other generations surveyed (see p. 9). I think this uniformity also supports the interpretation that these statements are events of the progress discourse.

Interviewees are currently seeing a “breakdown in progress” in non-ICT fields, for example, in car engines and the home appliances industry. In their opinion, the new models have a similar functionality to the previous ones, that is, as Gilles Lipovetsky (1987) notes, the changes are minor as a rule and implementation does not change much in everyday life. On the one hand, the implementation of the new models is required by the market mechanism of planned obsolescence – that is, manufacturers design goods in such a way that they have a limited lifespan and then become inoperable – and on the other hand, by the fashion mechanism.

Apart from the discourse of progress, there are statements which express a negative attitude toward progress, based on aversion and fear. Only in the case of one interviewee did I notice a consistently negative attitude toward technological progress. Rajmund, a university lecturer from the youngest surveyed generation (the transformation generation), he calls himself a technophobe. He claims that the only product of technological progress that he really appreciates is the bicycle. His dislike of the others is motivated mainly by concern for the good of the planet. It is worth noting that the transformation generation does not have an incorporated memory (Kaufmann 2004) of what daily life was like when so-called home technologies were not yet available. In other words, in this case, the person rejecting technology is in a sense unfamiliar with the consequences: he has no memory of living without technology. Moreover, he is not actually able to reject technology; he functions and has always functioned within its framework.

In the case of most of the interviewees, an ambivalent or negative attitude toward technology was related to the problematic effects of technological development. Not only Bauman (1991) but also ordinary people perceive the ambivalence of modernity, situating themselves outside the discourse of progress. The first, often-mentioned effect is acceleration of the pace of life. Some interviewees, in pointing to this effect, claimed that they were neutral in regard to it; others said they had negative feelings about it. The immediate reasons for acceleration that the interviewees indicated were (1) heavy traffic, (2) TV as a “time consumer,” that is, spending several hours a day in front of the TV screen instead of in social gatherings, and (3) a labor market that promotes a sense of insecurity, making the interviewees work more hours a day than they considered appropriate. The acceleration of the pace of life was felt as a lack of free time, including time for socializing.

Some of the interviewees pointed to their real dependence on the technological infrastructure that supports our daily functioning (cf. Krajewski 2009), and above all

on electricity. In one of the interviews, Alicja and her husband Paweł (members of the transformation generation and owners of a medium-sized company) considered the possible regression of civilization if the electricity were to be cut off for a long time.

According to the interviewees, technology helps a person but also makes a person weaker and lazier. It results, for example, in the weakening of the hand muscles, which are no longer needed to wring the laundry, and of the brain, which, for example, no longer has to “figure out which way to go” but just “turns on the navigation.” In their further reasoning, the interviewees pointed to a dependence on technology – when it fails, humans are left helpless. On the other hand, two interviewees from the transformation generation, owners of a medium-sized company, claimed that thanks to new technologies the human mind develops. One of them (Alicja) believed that solely new technologies developed the mind: for example, television first caused minds to develop but later had a stultifying effect.

Technology is supposed to weaken not only the body and mind, but also interpersonal relations – this topic appeared both in connection with the accelerating pace of life and in statements about human laziness. Jarek, a computer scientist from the transformation generation, has always been fascinated by computers and therefore buys various technical gadgets that diversify his life. His statements show that a gadget is a novelty that he does not need but still wants to have. At the same time, he goes so far as to say that technology is a threat to humanity, as he understands the essence of humanity to be close interpersonal ties:

I am a traditionalist, I just am... and more and more often I simply can't understand this world. I'm an IT specialist and I work in large companies, the kind with modern computers, so technology is not a problem for me, but I think that due to this technology we've simply lost some humanity, a kind of coexistence. I know that people remember their childhood fondly...but, well, when I was a child, you would go out in the yard and play football. We would get together and the bonds between people were completely healthier. Now there is no such thing. (Waw4, G5 K4)

If we look at the statements that fall outside the discourse of progress, we will notice a certain regularity about them. Fears of the accelerating pace of life, of becoming dependent on technology, of weakening social ties, and contaminating nature – they all have a common element: they are associated with the true nature of man, free of the limitations of culture, with paradise and unspoiled nature. While the progress discourse analyzed here dates from the beginning of positive science, at that same time a second discourse classic for contemporary culture was born in the writings of Jean-Jacques Rousseau – a discourse that highly valued the natural state and not the achievements of civilization. In the materials analyzed, the classic structuralist opposition between culture and nature can be seen (Lévi-Strauss 1955). The discourse of progress with its standard-bearing electrification symbolizes culture, of course, and the fear of losing the true nature of man and the planet symbolizes nature.

In summary, statements about the domestication of technology by interviewees from all generations and professional categories refer to the discourse of progress.

The discourse of progress is a knowledge-creation system which the socialist state adopted from scientific discourse. As part of the discourse of progress, the socialist state was actively constructing reality in terms of constant, positive change. For the interviewees, the discourse of progress encompassed practices that enabled, encouraged, or forced them to adapt to technology. First, the discourse made that domestication possible because it made the interviewees, regardless of social or generational differences, perceive reality through the lens of the progress discourse. In their opinion, progress is obvious and necessary. Second, the strongly positive evaluation of progress in this discourse encouraged some people actively to endeavor to introduce home technologies. Third, it forced the adoption of technology because functioning outside the discourse of progress was not possible. The discourse not only constructed a certain meaning, it also encompassed practices and social relations. The domestication of technology was certainly a practice that constituted the discourse of progress. Through infrastructural changes, the supply mechanism, and fashion, the discourse of progress incorporated all citizens, who were more or less willing to succumb to the practices of domesticating technology. Thus, the discourse of progress was inclusive to all citizens. Within it, however, various positions could be taken. Jan, director of a large state-owned enterprise in the Polish People's Republic (K5), saw himself as being at the heart of progress: progress was a given for him. On the other hand, members of occupational categories that can be called middle class (K3 and K4) or working class (K2) had to make some effort to find themselves at the center of the progress discourse, that is, to quickly adopt new inventions. Without this effort, they were at the tail end of progress, that is, they were forced to accept inventions that were already obvious and necessary in the system. There were also generational differences. In the war and ZMP generations (G1), Thaw generation (G2), Little Reform and March 1968 generation (G3), and the generation of subjectivity and community ties (G4), the discourse of progress was dominant in the statements of all the interviewees. On the other hand, in the youngest generation – the generation of the transformation – there were two people who primarily criticized the discourse of progress or for whom it was strongly controversial. The first person was Rajmond, who called himself a technophobe and who spoke coherently from a position associated with Rousseau's concept. The second person was Jarek, whose statements contained two conflicting approaches to technology: the discourse of progress and a way of thinking rooted in Rousseau's thought.

Why is the generation of the transformation different? Two explanations can be offered. During their youth, the socialist state was in decline and the discourse of progress had a weaker influence on members of this generation. They did not interpret the changes taking place in their lives in the same terms as previously. The second explanation is that they simply have not experienced such a radical change in their daily life (see p. 9); for as far back as they can remember they have lived with electricity and running water. Consequently, they simply do not appreciate the great change that has taken place, which older generations perceive in terms produced by the discourse of progress – that is, as progress.

COMFORT NARRATIVES:

“THERE’S NO COMPARISON WITH LIFE NOW. EH, LIFE WAS HORRIBLE”

Sztompka (2010) notes that overall, absolute progress – by which he means progress in all spheres of life – is utopian. We always have to relate the concept to some value we are approaching, to a certain criterion. Although Sztompka does not provide such a criterion, I suggest comfort as a partial criterion¹² for progress. In modern times, living in comfort came to be treated as the desired state (Shove 2003). A new idea of living in conditions of comfort, familiarity, warmth, coziness, and ergonomics developed and in capitalist societies these qualities began to be ensured, and to be provided as services. Modernization manifested itself in an increase in services providing comfort (Maldonado 1996). Historically, the idea of comfort has been associated with the hegemony of the bourgeoisie in the early modern era and the rise of the middle class. Comfort was an idea initially popular among the bourgeoisie. It was located somewhere between luxury (a privilege of the aristocracy) and necessity – living as a “struggle for survival” among the poorest (Skowrońska 2015). In the modern era, when the bourgeoisie won in the economic rivalry with the aristocracy (Elias 2011), this idea gained importance and spread. The historian Victoria De Grazia (2005) describes a process where first in the US in the interwar period, and then in Western Europe in the postwar years, living in comfort came to be the common expectation of all social classes. The rationale for universal comfort was equating morality and hygiene, cleanliness and dignity. In a word, it was believed that a hygienic population was more willing to submit to the laws of a modern state. It was a way of integrating the masses into the structures of the state. The “right to comfort” promised the population mental and physical health (Maldonado 1996; Skowrońska 2015). As we can see, the improvement of housing conditions in capitalist countries is described in the literature in terms of comfort achieved through market mechanisms.

The concept of comfort has two basic aspects: privacy – the warmth of a home isolated from the outside world, and comfort – an aspect related to the convenience and ergonomics of the material objects used in the home (Skowrońska 2015). Comfort, in the form of a dwelling for every family and easy-to-use and effort-reducing household equipment, became popular in all social classes: in the USA in the interwar period and in Europe in the postwar period (De Grazia 2005). However, as I will show on the basis of the collected materials, it was subject to progress. In other words, the standard of comfort was continually rising: certain objects or material infrastructure were first a luxury, then a convenience, then a necessity. Assuming that comfort is meant to be for everyone, the necessity as a certain standard of living for the poor has been eradicated: everyone lives in comfort. In addition, more and more items once considered luxurious begin to be considered matters of comfort. This was progress

¹² I quote the concept of a partial progress criterion after Sztompka (2010), referring to the conclusion that it is difficult to talk about progress in all areas of life, and it is easier to distinguish a specific area in which we evaluate progress. Such a sphere is precisely a partial criterion for progress.

in terms of comfort in modern societies. For example, just before the Second World War, one bathroom shared between several apartments in a building was a luxury, that is, it was infrastructure available only to a few, usually those placed high in the social hierarchy. In the 1970s, such an arrangement was a state far below the common standard of comfort. Małgorzata Szpakowska describes such an arrangement with the word “horror” (Szpakowska 2008). This advance in housing conditions in accord with the comfort criterion reflects the economic concept of “standard of living” used in consumption research. The scope of the concept includes the housing situation, the possession of durable consumer goods, the equipping of households with electricity, gas, water, and sewer systems, and other aspects of the population’s life. The standard of living around the world began to be examined by the United Nations in the 1950s, and at the national level in Poland by the Central Statistical Office. When analyzing living standards, it is important to compare the situation with the previous years; the assessment is positive if the level of comfort has increased (Piasny 1993) and thus that progress can be expected to continue. This concept has penetrated everyday thinking; many times during the interviews I heard about the increasing standard of living.

I will use the concept of narrative to analyze the material in regard to the category of comfort. Human experience is immersed in the body and emotions (Csordas 1994), and is captured *post factum* in the consciousness precisely by means of narrative (Cohen, Rapport 1995). Narratives are a way of interpreting experience into speech, gestures, and as a form of awareness (Rapport 2000). The interviewees’ statements pertaining to the category of comfort seem to be deeply immersed in the body and emotions: they seem to be a way of organizing experiences related to the domestication of technology. Let us apply this to the three elements of technology domestication practices: meaning, materiality, and skills/competences. While the discourse of progress was situated at the junction of the element of meaning and the element of materiality – and it was the first contact citizens had with domesticating technology – in the narratives of comfort, the interviewees talk about the next stage, the stage of implementing practices of domesticating technology, that is, the introduction of the third element – changes of competences and skills.

There was a strong contrast in the interviews between the effort, difficulties, and inconveniences of the world before the domestication of technology and the convenience, comfort, facilitation, and even relief of life afterwards. So the narrative was not about a process taking place in time but rather a clear memory of life “before” and “after.” In regards to comfort, there were large differences between the statements of members of different historical generations. In some cases, the narratives about the torment of daily life for women of the oldest, ZMP and Thaw generations, were even dramatic. The word “heavy” was used in every instance: “it wore a person out”; it even “killed a person”; a person “did a heap of work” and had to “carry,” “haul,” “light fires,” “scrub,” “shovel snow”; it was “beyond a woman’s strength” because “there was nothing at all”; “there’s no comparison even” to today’s conditions. “The conditions were extremely difficult”; “we had a hard life”; “heavens – that a person endured all that.” In some cases, women reported the negative health effects of such work. It got a little

better over time. In one case, a husband had been the initiator of changes; he got a voucher for a washing machine and arranged a gas cylinder. Among the technologies that made life easier, the Frania washing machine and a new apartment with a bathroom and gas stove were mentioned. A flat in a new building was said to have “all the comforts” and a private bathroom was a luxury. The Frania rotor washing machine was often considered a luxury and was associated with a sense of relief. Especially if the Frania had a wringer, only “half the work” was left. The advent of the washing machine was “an event.” “Oh my, it was an event” (Waw12 G1C5). In a few cases, men helped to wash in the Frania machine; they turned the wringer or wrung the clothes manually if the washing machine did not have a wringer, or they carried water when there was no close access to water. “Now it’s easier”; appliances “make life easier,” “make work more efficient” – such statements were very common. Now life is lived on “another level.” One of the interviewees, Jadwiga, a single parent who raised three children in the second half of the 1960s and later said, “now it’s like I’m in heaven,” because she has a small studio apartment for herself, which is equipped according to current standards and which her daughter cleans when she comes visiting.

As for the next generation – of the Little Reform and March 1968 – washing in the Frania machine was mentioned first among inconveniences such as carrying coal to the basement, the hard physical work of preparing a bath without access to a bathroom or running water, and the lack of a telephone. In the individual interviews, in regard to family life in childhood, the Frania rotor washing machine was mentioned as a convenience and facilitation for mothers – “it was easier.” But during the dyad interviews, in regard to the couple’s life together, washing in a Frania machine was mentioned as the greatest burden: “when it comes to manual work it was much more difficult,” “labor-intensive, heavy, a terrible thing.” The neighbor of one of the couples did not cook dinner on laundry days because she was so occupied with that work. It was necessary to wash, starch, iron. It was “manual labor”; it was “strenuous,” such an “amount of work” that it was always an “event” and a “special family day.” At the same time, one couple mentioned that life had been hard but happy; they had taken pleasure in more things than they do today. No member of the previous generations said anything similar. They claimed that no one felt such a life was difficult because it was normal and that they understood the weight and discomfort of their life then only by comparing it to their current more comfortable conditions. On the contrary, the older generations claimed that they felt the overwhelming burden and torment of everyday existence on an ongoing basis. Among the technologies that made life easier for the Little Reform generation the most frequently mentioned were the bathroom – a “real toilet,” “hot water” – an “incomparable passage,” and also the automatic washing machine, called an “automatic.” With the Frania machine you had to “be there and wash,” and with the automatic you could “turn it on and leave.”

In the generation of subjectivity and ties there were many fewer complaints about the inconveniences and efforts of daily life. There were complaints about washing diapers in a Frania and boiling them in a boiler at an early stage of the household. Then there were complaints about moving between dwellings while waiting for one’s

own apartment, and about the small size of apartments – a 10, 11, or 12-meter room for a family. At the same time, in this generation’s childhood, such an apartment was perceived as good conditions and even luxury, especially when there was also a bathroom and kitchen, but in the generation’s adulthood such a size was considered an inconvenience in the organization of life. The lack of a telephone, the unavailability of various products, and carrying coal from the basement were considered inconveniences. However, it was mentioned that this was normal then and had not been felt as a discomfort at the time. Lack of comfort or too low a level of comfort was noticed in comparing oneself to others. This was the case of the interviewee who had to wear knit stockings as a teenager, while her friends already had elastic tights.

For this generation, facilitation technologies and the moment of achieving comfort was a relative issue. They considered that they had lived well in childhood because they knew nothing else but that “you get used to what’s better quickly and easily”; and that expectations change and a “person gets comfortable.” So they perceive the possible lack of comfort by comparing it to the present day. As technologies that bring comfort, they mention traveling by car, a larger car, a telephone, renovation services in the apartment (instead of doing all the work on your own), new housing with a bathroom and a gas stove, where you do not need to carry coal and it is cleaner, and there is an automatic washing machine. This relativity of comfort is well illustrated by an anecdote told by one couple: at one time, one of the aspects that made them visit their parents for longer and spend the night was the fact that they could take a bath there – their parents already had a bathroom, and they did not. They bathed at work, in a public bathhouse, and pod prysznicem at the swimming pool. At present, however, they would not travel overnight anywhere where it was not possible to take a bath. This shows how what they considered comfortable living conditions had changed during their lives.

W: We even went to your parents sometimes, right? We stayed there for the night, for example, or something...but somehow, well, you didn't think about such things – that you have to bathe every morning and evening..

M: I mean, it wasn't a matter of discomfort – it was rather that there was that benefit – that we could go to my parents and take a bath (Pos6 G4 K3).

This anecdote not only shows that a home without a bathroom was considered comfortable “before” and that “after” it was considered uncomfortable but it also allows the process of domesticating the bathroom to be traced. First, the advantages of a bathroom were appreciated (“it was a real plus”) – the element of the meaning of the practice – then they had a bathroom – the material element – and in the end they changed their habits to include daily bathing (the element of embodiment, of skills and competences).

In the transformation generation, a certain turnaround occurs. Having a refrigerator, a television, and a computer is considered basic. One of the married couples, the IT specialist Jarek and his wife, had lived for some time in the unfinished house of their parents, where they had had “reduced comfort.” They had had to prepare a bath

by bringing water to the bathroom on an upper floor. They had had no electricity for some time. They had heated with wood, which they had to chop. They endured the cold, and treated these conditions as a kind of amusement, a “game” of survival and coping. The moment has thus arrived when a return to traditional daily activities can be seen as an attraction, a game. A similar situation occurred in another marriage: for some time the couple lived in an apartment heated by a wood stove, which was an attraction for the husband, although the wife was looking forward to returning to “normal living conditions, that is, a bathroom, bathtub, hot water, and radiators” (Item10 G5 K5). In turn, Rajmond believed – at the beginning of his marriage – that a refrigerator and a washing machine would not be needed at all. However, daily life convinced him that, after all, these appliances were useful, though they never had a TV set. As a luxury, this generation remembers cell phones, dishwashers, shampoos, deodorants, sanitary products for women, disposable diapers, cleaning products, and large, comfortable bathrooms, which are not only for keeping clean but also for relaxation. The inconveniences mentioned include problems with supply in the late Polish People’s Republic and the associated contriving in order to buy the articles necessary for life. One couple noted that, by comparison, “kids have a simpler life,” meaning there are full shelves in the stores. Another nuisance was the small size of apartments. Rajmund and his wife did not live together for two years after their wedding, until they got their own apartment.

In summary, comfort narratives are a way of organizing experiences related to the domestication of technology. The assimilation of this element of practices, which is related to the implementation of new operating patterns, that is, skills/competences, emerges the strongest in the statements. Especially in the case of the older generations – those of the war, ZMP, and Thaw – the narratives are a paean to life after the domestication of technology.¹³ The pre-domestication experience is presented as very difficult. There is a lot of generational variation when it comes to comfort narratives. The representatives of the Little Reform generation perceived life as being difficult before the domestication of technology, but they do not use such dramatic terms as the older generations. Viewed from the present, the problems with the small size of dwellings and with supply, which were recalled by people from the generation of subjectivity and the transformation generation, also seemed quite troublesome. These generational differences in narratives are due to the enormous extent of comfort (both in objective living conditions and subjective expectations) that has come with the domestication of technology. The huge change in comfort is illustrated by the Frania washing machine, which was a luxury for the ZMP generation and an ordeal for the Little Reform generation. Within the discourse of progress, it can be said that there has been tremendous progress in terms of comfort. This is how the interviewees perceive the phenomenon, and that is why they are so enthusiastic about progress, even if they are situated in its “tail end.” In returning to the contemporary discourse

¹³ There are also signs of resistance to the domestication of individual technologies in the statements, as discussed by Marta Skowrońska in this thematic section.

of the social sciences, it can be said that the process of domesticating technology caused major changes in the daily life of Poles in the second half of the twentieth century. The practices of technology domestication were introduced as part of the discourse of progress and the category of progress was the first meaning assigned to home technologies. However, through the practices of domesticating technology, another meaning emerged from the experience: facilitation, improvement, comfort, relief. In the statements, the two meanings come together. As I wrote earlier, there has been progress in comfort; the separation that I introduced here is the result of analytical work to understand how this process works.

CONCLUSIONS

I will start by answering my research questions. From the interviewees' statements, I distinguished the two most common ways of talking about the domestication of technology: in terms of progress and comfort. These ways of speaking reveal that the categories of progress and comfort are the essential meanings that organize the practices of domesticating technology. The concept of the progress discourse turned out to be very helpful in analyzing the categories of progress. The progress discourse is a system of knowledge production; it constructs a perception of reality undergoing constant change, which is positively assessed. The knowledge generated is rooted in the institution of the socialist state and serves to legitimize its actions. Whether the interviewees perceived themselves to be at the center of the progress discourse or to its side depended on power relations and social position. The statements of members of all the historical generations who grew up in the Polish People's Republic were dominated by the progress discourse. On the other hand, among members of the transformation generation, the progress discourse in the statements of some individuals was dominated by another approach, representing nature, or there was a struggle between the progress discourse and the latter position. Practices of technology domestication are part of the progress discourse: the implementation of home technologies and the propaganda of progress were elements of the progress discourse in the period of the Polish People's Republic. When the meaning of progress and material infrastructure (meaning and materiality are two of the three elements in the operationalization of social practice) were already present in the daily life of the interviewees, the next stage followed: shaping new habits (the third element of practice). At this stage, the second meaning of technology domestication practices was taking shape, namely comfort. I used the concept of narrative to analyze the category of comfort. In talking about comfort, the interviewees referred to personal, incorporated experiences. There is a generational variation in comfort narratives. The generations of the war, the ZMP, and the Thaw talk about the transition from “drudgery” to “paradise” – that is, these are dramatic stories. Each subsequent generation captures this transition in the process of domesticating technology in increasingly weaker terms; the change in comfort is smaller for each successive historical generation, but the members of

each generation have experienced noticeable changes in comfort throughout their life. A huge change in comfort is illustrated by the example of the Frania washing machine, which was a luxury for the ZMP generation, and an ordeal for the Little Reform generation. The interviewees understood the increase in comfort associated with the domestication of technology in terms of the progress discourse. This could also feed back into their strongly positive evaluation of progress.

Further work should deal with the process of producing knowledge within the progress discourse, that is, with the statements of socialist state agencies. Here, I analyzed the presence of this discourse in the daily life of my interviewees. The influence of the progress discourse produced by state institutions was certainly overlapped by messages from the West showing the high standard of living in capitalist societies, as I wrote in the introduction. These messages were interpreted in Poland through the lens of the progress discourse. In this text, I did not have space to address this motif, which appeared in the materials.

An issue that still needs to be explored is gender differences in the meanings given to technology domestication practices. Based on previous research, I expected that the category of comfort would be more pronounced among women, and that among men the category of progress would be more pronounced. The interviews conducted as part of the research analyzed here were longer and more detailed. Women spoke in line with the progress discourse and men used comfort narratives. In any case, this issue requires further attention.

The next stage of research on practices of technology domestication will be an analysis of the process of incorporating these practices, that is, acquiring daily habits of using them (in practice theory, the element of skills/competences). Detailed analyses of the acquisition of various technologies will be conducted as part of the National Science Center project “The Consumer Revolution in Poland.”

On the basis of my analysis, I conclude that the progress discourse was a key factor in the consumer revolution in the Polish People’s Republic. It had a very strong influence on daily life and changed practices to involve greater flexibility and the adoption of new solutions in the name of progress. In fact, it functioned on the principle of social emulation – a person at least had to be “in the tail end of” progress, that is, to buy what others already had.

LITERATURE

- Appadurai Arjun 1996, *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*, University of Minnesota Press, Minneapolis, MN.
- Bauman Zygmunt 1991, *Modernity and Ambivalence*, Cornell University Press, Ithaca, N.Y.
- Bourdieu Pierre 1986, The Forms of Capital, [in:] *Handbook of Theory and Research for the Sociology of Education*, ed. J. Richardson. Greenwood, Westport, CT, pp. 241–258.
- Bourdieu Pierre 2007, *Szkic teorii praktyki poprzedzony trzema studiami na temat etnologii Kabyłów*, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty.

- Brodala Marta 2001, Propaganda dla najmłodszych w latach 1948–1956. Instrument stalinowskiego wychowania [in:] *Przebudować człowieka. Komunistyczne wysiłki zmiany mentalności*, ed. M. Kula. Wydawnictwo Trio, Warsaw, pp. 15–202.
- Central Statistical Office 1956, *Statistical Yearbook 1955* [Rocznik Statystyczny 1955], Warsaw.
- Cohen Anthony P. and Rapport Nigel 1995, Introduction: Consciousness in anthropology, [in:] *Questions of Consciousness*, Routledge, London and New York, pp. 1–18.
- Csordas Thomas J. 1994, Introduction: The Body as Representation of Being-in-the-World, [in:] *Embodiment and Experience: The Existential Ground of Culture and Self*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 1–24.
- Cowan Ruth S. 1976, The ‘Industrial Revolution’ in the Home: Household Technology and Social Change in the 20th Century, *Technology and Culture*, Vol. 17, No. 1, pp. 1–23.
- De Grazia Victoria 2005, *Irresistible Empire: America’s Advance Through Twentieth-century Europe*, Harvard University Press, Cambridge, MA.
- Dominiak Łukasz (2004), *Dyskurs Michela Foucault. Centrum i tajemnica, Dialogi Polityczne*, No. 3, pp. 43–49.
- Elias Norbert 2011 [1939], *O procesie cywilizacji. Analizy socjo- i psychogenetyczne*, Wydawnictwo WAB, Warsaw.
- Filiciak Mirosław, Danielewicz Michał, Halawa Mateusz, Mazurek Paweł, Nowotny Agata 2010, *Młodzi i media. Nowe media a uczestnictwo w kulturze*, SWPS, Warszawa.
- Foucault Michel 1972, *The Archaeology of Knowledge and the Discourse on Language*, Pantheon Books, New York.
- Halawa Mateusz 2006, *Życie codzienne z telewizorem: z badań terenowych*, Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne, Warsaw.
- Hand Martin, Shove Elizabeth 2004, Orchestrating Concepts: Kitchen Dynamics and Regime Change in *Good Housekeeping* and *Ideal Home*, 1922–2002, *Home Cultures*, Vol. 1, No. 3, pp. 235–256.
- Hand Martin and Shove Elizabeth 2007, Condensing Practices: Ways of Living with a Freezer, *Journal of Consumer Culture*, Vol. 7, No. 1, pp. 79–104.
- Inkeles Alex 1976, A Model of the Modern Man: Theoretical and Methodological Issues, [in:] *Comparative Modernization: A Reader*, ed. C.E. Black, The Free Press, New York.
- Jaworska Justyna 2008, *Cywilizacja “Przekroju”. Misja obyczajowa w magazynie ilustrowanym [“Przekrój” Civilisation: Moral Mission in an Illustrated Magazine]*, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warsaw.
- Jewdokimow Marcin, Łukasiuk Magdalena (eds) 2016, *Socjologia zamieszkiwania. Narracje, dyfuzje, interwencje*, Wydawnictwo UKSW, Warsaw.
- Kaufmann Jean - Claude 2004, *Ego. Socjologia jednostki*, Oficyna Naukowa, Warsaw.
- Krajewski Marek 2009, Dzisiaj jak wczoraj, jutro jak dziś. Codziennosc, przedmioty i reżimy podtrzymujące, [in:] *Barwy codzienności. Analiza socjologiczna*, ed. M. Bogunia-Borowska, Scholar, Warsaw, pp. 178–200.
- Kurz Iwona 2008, Konsumpcja: ‘Coca-cola to jest to!’, [in:] *Obyczaje polskie. Wiek XX w krótkich hasłach* (Polish Customs: The 20th Century in Slogans), ed. M. Szpakowska. Wydawnictwo W.A.B., Warsaw.
- Lévi-Strauss Claude 1955, *Tristes Tropiques*, Pion, Paris.
- Lewicki Mikołaj 2018, *Przyszłość nie może się zacząć. Polski dyskurs transformacyjny w perspektywie teorii modernizacji i teorii czasu*, Scholar, Warsaw.
- Lipovetsky Gilles 1987, *L’Empire de l’éphémère: la mode et son destin dans les sociétés modernes*, Gallimard, Paris.
- Maldonado Tomás 1996, The Idea of Comfort, [in:] *The Idea of Design*, eds. V. Margolin, R. Buchanan, MIT Press, Cambridge.

- Marody Mirosława 2014, *Jednostka po nowoczesności. Perspektywa socjologiczna*, Scholar, Warsaw.
- Nisbet Robert 1980, *History and Idea of Progress*, Basic Books, New York.
- Perkowski Piotr 2008, Dom jako schronienie w Polsce Ludowej. Przypadek mieszkańców Gdańska (1945–1970) [in:] *Dom – spotkanie przestrzeni prywatnej i publicznej na tle przemian cywilizacyjnych XIX i XX w. Zbiór studiów*, ed. Z. Opacki, D. Plaza-Opacka, Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, Gdańsk.
- Piasny Janusz 1993, Poziom i jakość życia ludności oraz źródła i mierniki ich określenia, *Ruch prawniczy, ekonomiczny i socjologiczny*, Vol. 55, No. 2, pp. 73–92.
- Rapport Nigel 2000, The Narrative as Fieldwork Technique: Processual Ethnography for a World in Motion, [in:] *Constructing the Field: Ethnographic Fieldwork in the Contemporary World*, ed. V. Amit, Routledge, London.
- Reid Susan, Crowley David, eds. 2000, *Style and Socialism: Modernity and Material Culture in Post-War Eastern Europe*, Berg, Oxford.
- Rogers Everett 1962, *Diffusion of Innovations*, Free Press of Glencoe, New York.
- Schatzki Theodore 2001, Introduction: Practice Theory [in:] *The Practice Turn in Contemporary Theory*, eds. T. Schatzki, K. Knorr-Cetina, E. von Savigny, Routledge, London, pp. 10–23.
- Schmidt Filip 2010, Teorie kitchenne. Dialektyka przyzwyczajzeń i refleksyjności w koncepcji Jeana-Claude’a Kaufmanna, *Kultura i Społeczeństwo*, Vol. 54, No. 1, pp. 49–85.
- Schmidt Filip, Skowrońska Marta 2008, Człowiek w sieci przedmiotów. Socjologiczna analiza roli i znaczenia przedmiotów w przestrzeni domowej, *Rzeczy i ludzie. Humanistyka wobec materialności*, eds. J. Kowalewski, W. Piasek, M. Śliwa, Colloquia Humaniorum, Olsztyn.
- Schmidt Filip, Skowrońska Marta 2016, Wyposażenie gospodarstw domowych, mieszkań i budynków w instalacje techniczne oraz przedmioty codziennego użytku w XX i XXI wieku (report within the framework of the NSC grant “The Consumer Revolution in Poland”).
- Shove Elizabeth 2003, *Comfort, Cleanliness, and Convenience: the Social Organization of Normality*, Berg, Oxford.
- Silverstone Roger 1993, Time, Information and Communication Technologies and the Household, *Time & Society*, Vol. 2, No. 3, pp. 283–311.
- Silverstone Roger, Hirsch Eric, Morley David 1992, Information and Communication Technologies and the Moral Economy of the Household, [in:] *Consuming Technologies: Media and Information in Domestic Spaces*, eds. R. Silverstone, E. Hirsch, Routledge, London and New York, pp. 15–31.
- Skowrońska Marta 2015, *Jak u siebie. Zamieszkiwanie i komfort*, NOMOS, Kraków.
- Szpakowska Małgorzata 2008, *Pralka frania, Obyczaje polskie. Wiek XX w krótkich hasłach*. Wydawnictwo W.A.B., Warsaw.
- Sztoplka Piotr 2010, *Socjologia zmian społecznych*, Wydawnictwo Znak, Kraków.
- Świda-Ziemba Hanna 1998, My nowe życie tworzymy i nowy ład, [in:] *Do i od socjalizmu*, ed. A. Siciński, PWN, Warsaw, pp. 91–109.
- Wasiaś Patryk 2016, Dropping Out of Socialism with the Commodore 64: Polish Youth, Home Computers, and Social Identities, [in:] *Dropping Out of Socialism. The Creation of the Alternative Spheres in the Soviet Bloc*, eds. J. Fürst, J. McLellan, Lexington Books, Lanham.
- Wasiaś Patryk 2020, VCRs, Modernity, and Consumer Culture in Late State Socialist Poland, [in:] *The Socialist Good Life: Desire, Development, and Standards of Living in Eastern Europe*, eds. C. Scarborough, D. Mincyte, Z. Gille, Indiana University Press, Bloomington, pp. 132–161.
- Zalewska Joanna 2011, Nowe przedmioty a przemiany praktyk społecznych w doświadczeniu ludzi starych, [in:] *Ku socjologii starości. Starzenie się w biegu życia jednostki*, J. Mucha, Ł. Krzyżowski (red.), Wyd. AGH, Kraków, pp. 201–226.
- Zalewska Joanna 2015a, Między obyczajem a modą: wykluczenie cyfrowe osób starszych w perspektywie przemian praktyk społecznych, *Studia Socjologiczne, Socjologia starzenia*, Vol. 217, No. 2, pp. 241–263.

Zalewska Joanna 2015b, Rewolucja konsumpcyjna i kształtowanie się podmiotu emocjonalnego w perspektywie Norberta Eliasa, *Kultura i Społeczeństwo*, vol. 1, pp. 115–136.

Zalewska Joanna 2017, The Consumer Revolution in the People's Poland: Technologies in Everyday Life and the Negotiation between Custom and Fashion (1945–1980), *Journal of Consumer Culture*, Vol. 17, No. 2, pp. 321–339.

Acknowledgements

I would like to thank Marta Skowrońska, two anonymous reviewers, and above all Joanna Mroczkowska, editor in chief of *Polish Ethnography*, for inspiring comments on the first version of this article.

JOANNA ZALEWSKA

“AND IT ALL HAPPENED IN OUR LIFETIME” – PROGRESS AND COMFORT: THE MEANING OF TECHNOLOGY DOMESTICATION PRACTICES

Key words: comfort, consumer society, domestication of technology, modernity, Peoples Republic of Poland, Poland, social practices, progress

The domestication of technology in People's Republic of Poland was the key factor in the shift towards consumer society. Drawing upon ethnographic data, this article discusses the meanings of the social practices of domestication of technologies in the second half of the twentieth century in Poland. The practices of domestication of technologies were organized around the meanings of progress and comfort. The discourse of progress was legitimized and propagated by the socialist state. The narratives of comfort were rooted in everyday experience of the interlocutors. The meanings of the practices of domestication of technology differed among historical generations.

Translation of article: Michelle Granas

Author's Address:

dr hab. Joanna Zalewska, professor of Maria Grzegorzewska University
Maria Grzegorzewska University
ul. Szczęśliwicka 40, 02-353 Warsaw, Poland
E-mail: joanna.marta.zalewska@gmail.com; jzalewska@aps.edu.pl
ORCID: 0000-0002-2605-669X



Narodowe Archiwum Cyfrowe

Fot. Wystawa „Nowoczesność w każdym domu” w Powiatowym Domu Kultury w Nakle, 1968 rok.
Źródło: Narodowe Archiwum Cyfrowe.

MAREK KRAJEWSKI

Department of Sociology, Adam Mickiewicz University, Poznań

OUR HOUSES ARE EVER MORE CROWDED.. THE CONSEQUENCES OF THE SONIFICATION OF TECHNOLOGY

A home is not only a place for living – a panoply of things rich in symbols and meanings, a space with importance for the human identity and shared with people we consider close to us – it is also an acoustic space. Like every aspect of the changing world, it is being transformed, and how houses sound today is not only an aesthetic issue but also an important aspect of our daily existence. In this article, I would like to focus on a small fragment of the transformations that the sonic aspects of the home are currently undergoing, namely those deriving from new home technologies that make sounds, communicate with us, and listen to us.

Thus I am not interested in a comprehensive analysis of home soundscapes, or in their social differences, but only in how new technologies in the home affect the acoustic experience the home provides. In this text, I will first introduce a conceptual apparatus that could be useful for systematic research, and I will then indicate the significant social consequences of the presence of sound-emitting technologies in homes. I believe that an analysis of the presence of such devices in our homes is cognitively important for three reasons. First, it gives us a pretext to think about an aspect of our home environment – its specific soundscape – that is rarely the subject of scientific reflection. Second, it allows us to capture the transformations of our homes brought about by new technologies. Third, the devices discussed in this article are interesting in themselves as a new kind of entity with which we interact: specific actors located somewhere between objects, machines, animals, and people, and thus extremely problematic in their hybridity.

HOME AUDIBILITY AND LISTENING

Our houses and apartments are full of sounds. Some come from ourselves: each of our actions has its acoustic aspect, no matter how hard we try to make it soundless. When we speak, sing, move, read or write, perform household chores or hygienic rituals, when we have sex, eat, excrete, use media, create artwork, or clean, sonic traces appear. We hear them, and other people do as well: those with whom we share our dwellings, and our neighbors (humans and other living creatures with a sense of

hearing), including those with whom we only share online spaces. Other people – the actors with whom we live – are another source of the sounds in our homes. These actors may be the members of our household or the people right behind the wall, or above or below us. They may also be domestic animals, rodents, or insects living within our houses and apartments. These *soundscape*s also, importantly (Losiak 2015; Schafer 2006), contain *acoustic events* (Schulze 2019) that have their source outside the home – in the public spaces outside the windows (the sound of a passing car, the sounds of the conversations and footfalls of passers-by, the sounds of nature, of public works, of sirens, and of music coming from an undetermined source, and so forth), but also those which have their source in places hundreds of kilometers from our homes (as in the case of music and soundtracks broadcast by mass media and the Internet). A home itself also makes sounds. The materials from which it was made are constantly changing their structure, causing pops, creaks, surprising knocks, and grinding sounds. Moreover, as noted by Karin Bijsterveld (Bijsterveld 2008), along with the processes of social modernization, our homes are also filled with sounds whose source are electricity, sewage, and the water and heating infrastructure. We usually perceive the sounds of these types of systems (noise, gurgling, dripping, squeaking, humming, etc.) to be unpleasant and strange, like all stimuli whose source and cause are difficult to locate and which are beyond our control.

The authors of the article *Sonic Interventions: Understanding and Extending the Domestic Soundscape* (Oleksik et al. 2008) not only scrupulously catalog the sounds present in homes¹ but also point out that, unlike other sensory impressions we experience within them (e.g., haptic, visual, or olfactory), those of an acoustic nature are very short lived, and their availability is (usually) subject to very strict temporal rhythms². They de-escalate at night, and as the day begins, they increase, reaching their climax during meals together, during preparations for going out, or on returning home, with a certain bustle in the evening, and gradually dying away closer to the night's rest. Additionally, houses and apartments, especially those inhabited by several people, have clear audio delineations. Some spaces are supposed to be quiet (places to work and rest), while others are naturally the loudest (kitchens, children's rooms); some act as soundproof booths, which should not make any noise, such as toilets or bedrooms³.

¹ They list the following categories of sounds present in our homes: sounds accompanying the operation of household appliances, sounds from the media, speech, non-verbal sounds made by people, alarms, sounds made by musical instruments, sonic ornamentations (fountains, bells and other decorations playing in the wind), sounds made by pets, external sounds, sounds made by neighbors. As you can see, the list is not complete and has been extended in this article.

² It is also worth noting that in some cases – such as, for example, in living on a busy street or in the vicinity of a railway line, airport, or factory – the acoustic experience is continuous and sometimes uninterrupted for the entire life span of the individual. In such cases, as always when we are exposed to a stimulus for a long time, we stop perceiving it; we become desensitized, becoming so familiar with the sounds that they become silent.

³ Of course, these are only expectations of how such spaces should function. In practice and in the case of multi-family housing, they are very difficult to meet.

Others are places created to allow easy listening (this is the function of living rooms, open kitchens, and halls or lobbies where we receive those who come to our homes from the outside). In our homes, there are also places where noise can be made freely (workshops, basements, audio-visual rooms) and places where nobody is bothered that we are talking only to ourselves.

Household members also regulate the intensity and nature of sounds reaching them by opening or closing doors and windows, by negotiating the time, place, and intensity of sounds emitted by others, or by isolating themselves in *sonic cocoons*, for e.g., thanks to headphones, earplugs, pillows pressed to their ears, etc. (LaBelle 2010).

The sounds we experience in the home space share most of the functions with other stimuli of this kind: they inform us of certain changing states of reality, warn and alert us, enable interpersonal (and also interspecies) communication, provide aesthetic and ludic impressions, and so forth (Baldwin 2012). This multiplicity – and the indisputable importance – of the role of sound means that we constantly monitor the auditory space and concentrate on those sounds we consider in some sense important to us. We also have the ability to switch between various auditory events quite easily. Instead of participating in a conversation, we listen to the voices coming from the radio. While listening to the latter, we focus on sounds coming from behind the wall, and during a shared meal we catch acoustic events that originate outside the window (Bakker et al. 2010). As in any other space, we also hear, listen, and hear too much. Sometimes we eavesdrop, or do not listen though we should, or immerse ourselves in acoustic experiences so deeply that we stop reacting to what is happening around us, and so forth. Our attitude toward the audial layer of experiences at home is therefore also passive (the reception of sounds) and active (the selection of sounds, switching between various sound events, interpreting them, investigating their source and causes). The above findings show that the experience of sounds is not an automatic process, and that it does not result solely from how the human hearing apparatus is constructed. On the contrary, it is also regulated by what Holger Schulze (Schulze 2019) calls *sonic patterns*⁴. This term signifies socially shared beliefs about what individual objects, actions, and situations should sound like, thus allowing us to assess whether their currently emitted sounds are in line with our expectations. Sonic patterns define the right place and time for specific acoustic events, the categories of actors authorized to evoke them, the specificity (the intensity, duration, hue, or frequency) of sounds, and also how we should interpret and evaluate them. It is the presence of these patterns that also causes some people to speak too quietly or too loudly (for us), for cars to roar instead of just purr, and certain

⁴ This does not mean determination, of course, but rather the co-conditioning of hearing by such patterns. How sounds are heard is very subjective and is not only associated with greater or lesser sensitivity to them, the ability to distinguish and interpret them, but is also extremely strongly related to our memory and to experiences that affect how we react to individual sound events. Of course, there is also a very objective aspect of experiencing what is acoustic – after all, we only hear sounds of a certain frequency, while those with too high an intensity always damage our hearing (see Keizer 2010).

conversations to be interpreted by us as whispers or brawls⁵. These patterns also determine whether home acoustic landscapes are a source of comfort or discomfort to us and are therefore one of the most important sensations in the context of the dwelling (Skowrońska 2015).

From the presence of such sonic patterns, it can be concluded that there are also generalized acoustic imaginings of the home which not only allow an individual to distinguish this place from others in auditory terms, but also create expectations in regard to the space the individual currently inhabits. According to the still prevailing bourgeois image (which is only contested by certain enclaves), the home is a kind of a sonically sealed cabin in which the only acceptable sounds are those the individual inhabiting this space has allowed. A home, including in auditory terms, should be an expression of an individual's ability to control existence, subjectivity, and agency, and thus the homeowner should be able to decide how this space sounds. In connection with the high density of life in modern societies, with the presence of close neighbors and the consequent shared auditory sphere, it would seem that the commonality of this ideal means that the most frequent cause of discomfort in urban settings (especially in multi-family housing) and the most significant source of conflict – including the most frequent reason for police interventions – is noise disturbance: the production of sounds unwanted by others, like playing too loud music (or music inconsistent with others' tastes) (Keizer 2010).

TECHNOLOGIES IN THE HOME – AN ATTEMPT AT ORGANIZATION

The technologies present in our homes can be organized in several different ways, including, first, by their general purpose. The application of this criterion allows us to distinguish two basic groups of appliances in our homes: all the instruments that help us meet our needs; and equipment whose use is an end in itself, providing a variety of pleasures. The former includes all the instruments that help us clean, wash, cook, provide fresh air at a certain temperature, store food, prepare drinks, serve meals to the table, control our body weight, maintain hygiene, segregate garbage and get rid of it, and so forth. The second group includes all technologies for entertainment and communication, especially when their purpose is communication – keeping in touch – and not warning or conveying a specific kind of information. Of course, the line between these two types of technology is fairly fluid. Ethnographic research shows that observing the work of the latest technologies is sometimes a source of fun or autotelic pleasure. Autonomous devices in particular fascinate us with the fact that they seem to be subjective, but we also wonder about the way they work, and it is intriguing that we interact with what is new and represents technological progress

⁵ Iwona Kabzińska writes very convincingly about the subjectivity of experiencing the tension between silence and noise in the article *O ciszy i hałasie, ich doświadczaniu, definiowaniu i sposobach opisywania* (Kabzińska 2018). She also draws attention to sensitivity to sounds, which creates significant adaptation problems (Kabzińska 2017).

in itself (Sung et al. 2007). It is also not difficult to imagine the extremely instrumental use of devices whose primary function is to provide entertainment – such as when a parent uses them to keep a child busy, or when we use them to pursue professional goals (as in the case of a music or film critic, an e-sport player, or network influencer).

A second possible division concerns the nature and operating method of the piece of technology; it would allow tools⁶, instruments⁷, and appliances⁸ in the home space to be placed in separate categories. Machines, including automatic machines⁹, are sub-types of appliances¹⁰. A characteristic feature of the changes taking place in recent years in the composition of the technologies present in our homes is the replacement of tools and devices by appliances and the equipping of these appliances with some form of automation. This means, for example, replacing a knife with an electric knife, a rotor washing machine with an automatic one, and also equipping all tools, devices, and appliances with functions of an automatic nature. Most of the equipment present in our homes has some form of notifier, timer, or meter for specific conditions. As a result, an implement such as, for example, a fork, may become an automatic measuring device that measures the calories we consume and signals that we are eating too quickly¹¹, or an appliance such as a refrigerator might inform us that we should restock a product and might order independently (after confirmation that we have purchased the item)¹².

A third division that can be made when trying to organize technologies present in the home relates to how individuals control them: directly or remotely. This distinction allows us to distinguish three categories of appliances: those we control directly and whose operation requires our direct presence (such is the nature of a kettle or frying pan); those that have the ability to control changing states and inform us about the beginnings, stages, or endings of the tasks they perform and demand our intervention (e.g., an oven whose timer informs us about the end of baking and the need to take the dish out); and finally those that can be controlled remotely via the Internet, to which they are connected (e.g., turning on the heating remotely so that the house we enter is warm) or by programming the implementation of specific activities when we are away from home or asleep (such is the nature of robotic vacuum cleaners or bread-baking machines).

⁶ Tools are simple material objects that require human strength to use and serve either to effect a change in reality or prevent it, for example, a knife, pan, pestle, grater, etc.

⁷ Instruments are simple objects whose use requires human activity and that are used to access certain objects or check certain states of reality, for example, a ladle, glass, thermometer, etc.

⁸ Appliances are all types of objects characterized by a certain complexity and serving to change or obtain access to reality, for example, a refrigerator, oven, bathroom faucet, etc.

⁹ Machines are instruments based on some mechanism for transferring energy to work, for example, a blender, an electric coffee machine, a grinder, etc.

¹⁰ Automatic machines are all kinds of machines that operate automatically or partially automatically, for example, washing machines, bread-making machines, autonomous vacuum cleaners, etc.

¹¹ See HAPIfork: <https://www.hapilabs.com/product/hapifork>.

¹² See Family Hub of the Samsung company: <https://news.samsung.com/pl/family-hub-lodowka-wymyslona-na-nowo>.

Along with the development of what is known as the Internet of Things (Nag et al. 2019) and the idea of the smart home (Park et al. 2003), the number of devices of the latter category is growing in homes, which is considered to mean an expansion in the scope of control that people exercise over their homes, for greater efficiency and time savings. It can easily be imagined that all these benefits of remote control are relative and carry a whole range of inconveniences: extending the time needed to maintain and set the devices, the high level of skill needed to operate them, their unclear method of operation (making individuals dependent on experts), the ease with which they can be hacked, and their use as yet another means of collecting information about consumers.

The last division I would like to propose is directly related to the subject of this text and concerns the sound events that come from technologies present in the home. The use of some of them is accompanied by sounds dependent on the specificity of the materials from which the objects were made – this applies in particular to simple tools and devices. We perfectly recognize the sounds of a companion pouring water into a glass, beating eggs for scrambled eggs, cutting bread, or hammering a nail into the wall. However, even with such strictly referential sounds, we are dealing with attempts to improve them – to mute or change their sound¹³. In the case of other devices, the sounds they make are primarily the result of the operation of drive units that are invisible to us and that activate these devices. Importantly, for a long time the noise they caused was not treated as something unpleasant; on the contrary, it was equated with power and treated as an important feature proving the high quality and efficiency of the particular device (Cleophas, Bijsterveld 2012). It was only with time and the growing tendency to soundproof homes – when soundproofing came to be considered a condition of relaxation, comfort, and, finally, of a home itself – that attempts were made to silence home mechanical devices, and the number of decibels they emit became one of the most important factors determining consumer choices (Altinsoy 2016; LaBelle 2010). Then there is the new type of device that produces sounds that are neither an index of the materials used to create the device, nor the operating noise of their drive units, but are synthetic in nature, added for a certain function: to notify or warn us of something or signal changes in certain conditions. There has also been another manifestation of the addition of sound to home technologies: devices that listen and talk to us have recently been introduced to the market, for example, the Candy company offers a Bianca washing machine¹⁴ that can be controlled by voice commands via a special smartphone application. Moreover, the washing machine gives us advice on the washing programs we should use, their duration, and the amount of detergent needed. There are also at least several types of so-called voice assistants (Google Assistant, Apple's Siri, or Amazon Alexa). With the help of these assistants, and by means of smartphones – of whose software they

¹³ An excellent example are all the kinds of soundproofing mats that are made of thin metal and are installed under a sink to reduce the sound of water hitting it.

¹⁴ On the subject of this product, see https://www.candy-domestic.co.uk/en_GB/bianca.

are a part – a person can remotely control home appliances and devices (such as TVs and audio systems, air conditioning and lighting systems, washing machines, etc.), and give voice commands, even from a completely different, often very remote place.

THE CONSEQUENCES OF ADDING SOUND TO TECHNOLOGY

The sound technologies briefly described above are important because they are the source of several new qualities of home soundscapes. I would now like to focus on their description and interpretation.

It is worth pointing out that the presence of various forms of *sonification*, that is, giving sound to what is basically without sound (information, phases of the device's operation, its failure, etc.) by means of synthetic sounds, is an important form of commodification of a dual nature. On the one hand, the sound itself is commodified, being created with the intention of selling it on the market. There is of course nothing new in this: most of the pieces of music with which we are familiar were paid for; some of us (such as actors, lecturers, or teachers) receive money for speaking, while others are willing to spend money to listen to someone (such as in the case of theater productions, radio plays, lectures and presentations, advice and motivational speeches). What is new, however, is that in the case of sonification, sounds that are a kind of shared resource are sold. The commodification of natural sounds (sounds of nature and those resulting from human activity), even when associated with their recording, processing, and multiplication, is undoubtedly a form of privatizing what is common – a kind of aural piracy. On the other hand, commodification consists in the fact that the audiality of home technologies becomes a kind of added value thanks to which certain devices are more often bought than others. As it turns out, such desirability is determined not only by the loudness of the device's operation or the timber of the sounds it makes, but also by other sounds. As sound designers point out, before buying home appliances, consumers not only examine them in terms of their appearance or functionality, but they also tap them, drum on their casings, and press on them while listening for sounds that prove they are made of solid materials. Since the appliances usually are not made of such materials, the materials are selected so that they at least sound like the more expensive ones associated with durability or reliability (Thomas et al. 2019).

The commodification of sounds, which is interesting in itself as an example of how deep the economic exploitation of reality is, also allows us to see another phenomenon, namely what Schafer called “schizophony” (Losiak 2012; Schafer 1973). This is a situation involving the detachment of sounds from their original source and locating them in a completely new context through electro-acoustic replications and long-distance transmission. This question can be understood in the narrow sense and related to music, whose recording and reproduction deprives it of the meanings that resulted from the context of its creation, in the same way that mechanical reproduction stripped works of art of their aura (Benjamin 1996).

However, it can also be understood more broadly, namely as a situation of specific cognitive disorientation that occurs when objects stop sounding as we expect, when that which is voiceless begins to emit sounds, and what is by definition silent (because inhuman) begins to speak to us. Such situations, which arise as a result, among other causes, of the addition of sound to home technologies, can of course provide the ludic pleasure resulting from communing with something new, which we have not experienced before, and thus they fulfill one of the most important consumer needs – the need for stimulation (North 2015). However, I have the impression that by proliferating they also lead to a kind of dematerialization¹⁵ of the objects around us, and thus they take away the sense of security that is so important for our well-being.

Sonification dematerializes the objects we use every day, because it deprives them of the properties on which we based our knowledge of what they are, how and what they are made of, and what relations exist between themselves and between themselves and us. This knowledge was tacit and an effect of the socialization process; it was thus also considered obvious and indisputable, and so we based our actions on it (Krajewski 2013). Adding new properties – in this case, sounds – to objects confuses us not only in regard to specific situations, but also undermines our more general trust in the world. Sonification has very similar effects to manipulating indexal images (such as photography), using dyes and flavorings in the production of foodstuffs, or replacing natural materials with artificial ones.

By this I do not mean to say that our world has suddenly become artificial but rather that it has become less stable (assuming that the basic reality for people is the cultural reality they create, our world has always been non-natural, artificial). Although the resulting uncertainty, which is often treated as a distinctive feature of life in the modern world (Adams 1995; Bauman 2011; Waiton 2008), may be unpleasant as a state felt by individuals, it is also very economically effective. While confusing us cognitively, the market also provides us with tools to heal this kind of anxiety. The market of what could be called anesthetics offers not only earplugs and headphones, or windows and doors that effectively cut off all unwanted sounds, but also the acoustic screening of houses in order to distinguish separate sonic zones, or pharmaceuticals that induce in us a state of soothing indifference (Sutter 2018).

Many of the home audio devices are also examples of what Bernard Stiegler (Stiegler 2010) calls *psychotechnology*. These are technical measures with a dual action:

¹⁵ Dematerialization is not only a practice aimed at reducing the consumption of various materials during production processes, but it also destabilizes the meanings, senses, and functions of the objects we use. As suggested by Slater (1997), destabilization results from each attempt to introduce new goods to the market; it is also visible in the processes of disseminating disposable items and those manufactured on the principle of planned obsolescence, which are extremely perishable, as well as when new functions, possibilities, or properties are added to existing objects. Dematerialization also has its source in the processes of reviewing consumer goods, comparing them with each other, and subjecting them to deep reflection. All these activities mean that the objects cease simply to be; they are no longer just givens, obvious and without alternative. They become problematic in their own way, and therefore they cannot be a solid basis for our everyday activities, for identity, or for a sense of security.

they monitor states of reality on our behalf and, in notifying us of them, force us to action. The simplest example of psychotechnology is a wall clock or an alarm clock. These devices measure time, freeing us from the need to make independent attempts to monitor its flow, and also use mechanical or electronic auditory signals to notify us of its passage and that it is time to do what we planned to do at a specific time (wake up, get up, start a meeting, put something in the oven, call someone, start exercising, etc.).

Some psychotechnologies also make it possible to synchronize the activities of many individuals: for instance, acoustic notifications linked to our calendars and reminding us that we were supposed to do something together; media informing entire populations of the need to begin or cease an activity; or the bells calling us to church. Psychotechnologies are present in most of the automated devices present in our homes: in ovens, washing machines, refrigerators, vacuum cleaners, electric kettles, multi-cookers, air purifiers and, of course, all the media connected to the network. The nesting of psychotechnology in homes may seem of marginal significance at first glance, but on closer inspection it turns out to have some meaningful consequences, which I would like to highlight now.

It seems particularly important that psychotechnologies slacken our body and senses, and delegate the activity of monitoring changing states of reality to machines. On our behalf, the latter listen, measure time and temperature, weigh, and then make decisions about how to respond and inform us what they are doing or what actions have ended. This type of delegation is supposed – and does – save us time, which we can devote to other activities. The problem, however, is that because there are a lot of such devices and they are often used simultaneously, we are placed in a state of vibration, in which separate activities begin to intertwine with each other, and the notifications we receive do not allow us to finish what we have begun. Our activities become discontinuous and fragmented as a result of assigning them to devices that are not synchronized with each other, operate at their own rhythms, and demand our attention precisely when we are doing something else. The paradoxical consequence of delegating some of our household duties to automated devices is our inability to control those duties to the same extent as when we performed them ourselves. But this is not all. Psychotechnologies not only disengage our senses as tools for monitoring reality but also cause our bodies to unlearn the performance of various everyday activities, which, in addition, become very similar to each other. As a result, our adaptation practices involve pressing buttons and audio-visual reduction. The first phenomenon consists in the extreme similarity of all household activities – many are reduced to pressing the appropriate control buttons of the devices that perform them for us. The latter phenomenon causes the multisensory experience of doing the laundry, cleaning, or cooking to become audio-visual, that is, it engages only hearing and eyesight, and primarily eliminates the sense of touch.

I am not in any way passing judgment on this phenomenon, because although our ability to understand the world is largely determined by how full and multidimensional our sensual experience of it is, at the same time it is hard not to notice that

psychotechnologies have not appeared solely as market innovations satisfying our need for novelty. On the contrary, they are also tools for solving real dilemmas related to the complexity of the modern world, including, above all, the need to perform many activities at the same time, to combine household duties, work, and child-raising activities, to be up-to-date and in touch, and to focus on what is important.

Psychotechnologies and the sounds they emit also have another consequence. It can be described as standardization, which is probably the most visible and common manifestation of modernity in all its conceivable aspects (Giddens 2001; Peña 2011): from the cultural aspect (where cultural diversity is replaced by national culture) and educational aspect (where a homogenous curriculum eliminates the multiplicity of socialization experiences), through economic, communication, and technological aspects (where compatibility and the use of similar standards have become a condition of effectiveness), and ending with the legal aspect (where the uniformity of rules, including in the global dimension, becomes a condition for cooperation, exchange, and communication). Psychotechnologies standardize the acoustic spaces of our homes, introducing to them sounds that are very much alike regardless of when and where they are emitted. Such standardization significantly impoverishes our home soundscapes, making the living places of people who are extremely different from each other begin to sound disturbingly similar. This in turn means that sounds lose their distinctive power, which is important because the struggle for distinction involves not only what is visual, but also what is fragrant or acoustic (Bennett 2010; Bourdieu 2005).

Individual social categories have different musical tastes (Wyrzykowska 2018), and their houses sound slightly different, which reflects the differences in the places where they were built, the dimensions of the houses, the specificity of the objects gathered in them, the population density, and the different practices of the household members. If we consider that Bourdieu is correct in pointing out that a legitimate taste is a taste in which distance, harmony, and aesthetic complexity are preferred (Bourdieu 2005; Matuchniak-Krasuska 1988), then we must also assume that houses belonging to people with such taste are rather quiet, devoid of loud noise – their soundscapes are cleansed of “plebeian” music, and of uncontrolled sounds of despair, joy, or quarreling, or of sounds connected with physiological processes.

The acoustic standardization brought about by the development and dissemination of psychotechnology forces people to search for means of differentiating sounds so that they correspond to and signify social differences. It is no accident that acoustic logos (sounds associated with specific brands) or target sounds (i.e., the sounds of devices designed to match the tastes of specific social categories) have become important (Cleophas, Bijsterveld 2012). Both the standardization and differentiation of the sounds of home appliances prove that what seems to us to be an uncontrolled aspect of reality is in fact an object of manipulation undertaken in order to make certain consumer behavior probable. Our houses only seemingly express what we think they should look like (or smell like, or sound like). They are also often a kind of index of preferences of which we are not fully conscious, which are deeply imprinted in our body’s inclination to specific reactions, that is, our habituses (Bourdieu 2005).

The addition of sound to home technologies also takes place in a specific context that is worth mentioning here, namely the intense struggle for our attention that is being fought in every possible area and that is especially intense in media networks (Citton 2019): the networks to which we are permanently connected and to which our homes are also connected. The result of these battles for our attention is a saturation of our places of residence with sounds that in the past could clearly not be present there, because they were assigned to distant places, and inaccessible for spatial, temporal, or social reasons.

In our homes, we can hear Paderewski's speech, the sounds of a New York street, the sound of the Amazon forest, the crackling of glaciers, home conversations with loved ones at the Christmas table recorded years ago, the singing of an opera star, the chanting of an excited audience at an alternative concert, the overheard love moans of celebrities, and the completely fictional sounds of the world of the future, created for a science-fiction film. The home soundscape is getting denser and more saturated with acoustic events taking place outside of it, making individual sounds less and less likely to be heard in this sonic cacophony. This, in turn, forces sounds to be modified in order to resemble the kind of alarms that are hard to miss. Many earcons are just like that: it's hard not to hear the annoying squeaking of the washing machine that has stopped working, the pulsating sounds of the coffee machine asking to be cleaned, or the irritating bell of the oven which has reached baking temperature. Such noises must be distinctive and a bit irritating, because this is the only way they have a chance to be heard and that is the only way they can force us to react. In order to be heard and obeyed, home technologies must become more and more insistent. At the same time, the sounds of their operation have been muted. As a result, they become silent as devices and more noisy as actors demanding our attention. Of necessity, we stop treating them as tools that are completely under our control, and we begin to see them as partners in an interaction. Our homes are dominated by an unprecedented tumult, but they have also become crowded with more and more causative beings. The complex outside world, from which we seemingly escape as we enter our home and close the door, catches up with us inside.

CONCLUSION

Wolfgang Welsch, in a text written in 1996 and translated into Polish in 2001, entitled *Towards a Culture of Hearing?* noticed that:

A hearing man is a better person – he is able to enter into something else and respect something else instead of simply dominating it. [...] A culture of hearing would increase the attention we direct towards other people and towards nature; it would be learning, not just decree; combinations and networks – the forms of thinking we will need in the future – are inherently closer to it than the inherited logical segments [...] ¹⁶ (Welsch 2001, pp. 56–57).

¹⁶ Translated from the Polish translation.

This apology of culture, in which hearing rather than seeing dominates, is understandable in its own way after all we have learned in the last century about visual culture and its manipulative, violent, objectifying nature. Welsch himself, however, is aware of the nature of the surrounding acoustic landscapes, their density, overloading, and noisiness, and criticizes them, noticing in them a specific consequence of a visual centricism that leads in this case to neglecting the value of what is auditory. In my view, the sonic dimension of the present is even less optimistic, because in the last decades there has been a process of very intense commercial exploitation of the auditory sphere, a struggle for attention resulting in the cacophonous noise present in every sphere of life and making silence one of the most desirable resources. The issue that I have tried to draw attention to while reflecting on the sonification of home technologies is not the problem of noise, but rather the reduction of the private sphere to the microscopic size of the pillow we place on our head to cut off all the sounds that flow into our homes against our will and resistance. However, the commercial exploitation of home soundscapes is not only dangerous because we no longer control it but also because it makes those soundscapes very unstable and thus undermines our feelings of security, rootedness, and confidence.

LITERATURE

- Adams John 1995, *Risk*, UCL Press, London.
- Altinsoy Ercan 2016, Washing Machine Sound Quality, [in:] *23rd International Congress on Sound and Vibration: From Ancient to Modern Acoustics (ICSV 23)*, Vol. 6, pp. 4119–4124.
- Bakker Saskia, van den Berg Renée, Pijnappel Sebastiaan, van den Hoven Elise 2010, *Sounds Like Home: Sonification and Physical Interaction in the Periphery and Center of the Attention*, electronic document:
https://interactivesonification.org/files/BakkervandenBergPijnappelvandenHoven_ISon2010.pdf,
 accessed 09.04.2020.
- Baldwin Carryl L. 2012, *Auditory Cognition and Human Performance: research and applications*, CRC Press Taylor & Francis Group, Boca Raton–London–New York.
- Bauman Zygmunt 2011, *Straty uboczne. Nierówności uboczne w epoce globalizacji*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków.
- Benjamin Walter 1996, Dzieło sztuki w dobie reprodukcji technicznej, [in:] idem, *Anioł historii. Eseje, szkice, fragmenty*, transl. H. Krzemieniowa, H. Orłowski, J. Sikorski, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań.
- Bennett Tony 2010, *Culture, Class, Distinction*, Routledge, London–New York.
- Bijsterveld Karin 2008, *Mechanical Sound: Technology, Culture, and Public Problems of Noise in the Twentieth Century*, MIT Press, Cambridge–Massachusetts–London.
- Bourdieu Pierre 2005, *Dystynkcja. Społeczna krytyka władzy sądzienia*, transl. P. Biłos, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warsaw.
- Citton Yves 2019, *The Ecology of Attention*, Polity Press, Cambridge.
- Cleophas Eejje, Bijsterveld Karin 2012, Selling Sound: Testing, Designing, and Marketing Sound in the European Car Industry, [in:] *The Oxford Handbook of Sound Studies*, T.J. Pinch, K. Bijsterveld (ed.), Oxford University Press, New York, pp. 102–124.
- Giddens Anthony 2001, *Nowoczesność i tożsamość: “ja” i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności*, transl. A. Szulżycka, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warsaw.

- Hermann Thomas, Hunt Andy, Neuhoff John G., 2011, *The Sonification Handbook*, Logos-Verlag, Berlin.
- Kabzińska Iwona 2017, Nadwrażliwi – kulturowi odmięcy, *Etnografia Polska*, Vol. 61, 1–2, pp. 83–103.
- Kabzińska Iwona 2018, O ciszy i hałasie, ich doświadczaniu, definiowaniu i sposobach opisywania, *Etnografia Polska*, Vol. 62, 1–2, pp. 5–23.
- Keizer Garret 2010, *The Unwanted Sound of Everything: A Book about Noise*, Public Affairs New York.
- Krajewski Marek 2013, *Są w życiu rzeczy... Szkice z socjologii przedmiotów*, Fundacja Nowej Kultury Bęc Zmiana, Warsaw.
- LaBelle Brandon 2010, *Acoustic Territories: Sound Culture and Everyday Life*, The Continuum International Publishing Group, New York.
- Losiak Robert 2012, Autentyczność dźwięków. Kulturowy kontekst schizofonii, *Kultura Współczesna*, no. 1, pp. 94–101.
- Losiak Robert 2015, Malowniczość pejzażu dźwiękowego. O pewnym aspekcie estetycznego doświadczenia audiosfery, *Tekst Drugie*, no. 5, pp. 45–57.
- Matuchniak-Krasuska Anna 1988, *Gust i kompetencja: społeczne zróżnicowanie recepcji malarstwa*, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź.
- Nag Anindya, Alahi Md. Eshrat E., Afsarimanesh Nasrin, Prabhu Sumedha, Mukhopadhyay Subhas Chandra 2019, IoT for Smart Homes, [in:] *Sensors in the Age of the Internet of Things: Technologies and applications*, A. O. Postolache, E. Sazonov, Ch. S. Mukhopadhyay (eds.), Stevenage, The Institution of Engineering and Technology, London, pp. 171–199.
- North Michel 2015, *Novelty: A History of the New*, The University of Chicago Press, Chicago.
- Oleksik Gerard, Frohlich David, Brown Lorna M., Sellen Abigail 2008, Sonic Interventions: Understanding and Extending the Domestic Soundscape, *CHI '08, Proceedings of the SIGCHI Conference on Human Factors in Computing Systems*, pp. 1419–1428.
- Park Sang Hyun, Won So Hee, Lee Jong Bong, Kim Sung Woo 2003, Smart home – Digitally Engineered Domestic Life, *Personal and Ubiquitous Computing*, No. 7, pp. 189–196.
- Peña Alejandro M. 2011, *ISO and Social Standardisation: Uncomfortable compromises in Global Policy-Making* (Report No. CUTP/009A), Department of International Politics, City University London, electronic document: <http://openaccess.city.ac.uk/1292/>, accessed 09.04.2020.
- Schafer Murray R. 1973, The Music of the Environment, *Cultures*, Vol. 1, no. 1, pp. 34–35.
- Schafer Murray R. 2006, *The Soundscape of Our Sonic Environment and the Tuning of the World*, Destiny Books, Rochester.
- Schulze Holger 2019, *Sound Works: A Cultural Theory of Sound Design*, Bloomsbury Publishing, London, New York.
- Skowrońska Marta 2015, *Jak u siebie. Zamieszkiwanie i komfort*, Nomos, Warsaw.
- Slater Don 1997, *Consumer Culture and Modernity*, Polity Press, Cambridge.
- Stiegler Bernard 2010, *Taking Care of Youth and the Generations*, Stanford University Press, Stanford.
- Sung JY, Guo L., Grinter R.E., Christensen H.I. 2007, *My Roomba Is Rambo: Intimate Home Appliances*, [in:] *Ubiquitous Computing, UbiComp 2007: Lecture Notes in Computer Science*, J. Krumm, G.D. Abowd, A. Seneviratne, T. Strang (eds.), Springer, Berlin, Heidelberg, pp. 145–162.
- Sutter Laurent de 2018, *Narcocapitalism: Life in the Age of Anaesthesia*, Polity Press, Cambridge.
- Thomas Pieter, Dekoninck Luc, Van Hove Stephanie, All Anissa, Conradie Peter, De Marez Lieven, Huisseune Henk, Plets David, Botteldooren Dick 2019, Characterization of the Indoor Kitchen Soundscape, *Proceedings of the 23rd International Congress on Acoustics*, pp. 4154–4157, <https://biblio.ugent.be/publication/8630674>, accessed 09.04.2020
- Waiton Stuart 2008, *The Politics of Antisocial Behaviour: Amoral Panics*, Routledge, New York.

- Welsh Wolfgang 2001, Na drodze do kultury słyszenia?, [in:] *Przemoc ikoniczna czy „nowa widzialność”*, E. Wilk (ed.), Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice, pp. 56–74.
- Wyrykowska Katarzyna M. 2018, *Elitarne, masowe czy ludowe? O gustach muzycznych Polaków i stratyfikacji kultury*, presentation https://www.academia.edu/37874588/Elitarne_masowe_czy_ludowe_O_gustach_muzycznych_Polakow_i_stratyfikacji_kultury accessed 05.04.2020.

MAREK KRAJEWSKI

OUR HOUSES ARE EVER MORE CROWDED...
THE CONSEQUENCES OF THE SONIFICATION OF TECHNOLOGY

Keywords: soundscape; home appliances, sonification, sound culture, Poland

This paper discusses the consequences of introducing new sound technologies into our homes. The author is particularly interested in how devices that emit sounds and communicate with us through earcons, acoustic icons, and other forms of sonification change our perception of the home itself, our perception of reality, and our actions. This analysis leads to the pessimistic conclusion that sounded devices only seemingly expand the scope of our control over the world, while in fact they deprive us of certainty.

Translation of article: Michelle Granas

Author's address:

Marek Krajewski, prof. dr hab.

Department of Sociology, Adam Mickiewicz University

ul. Szamarzewskiego 89/C, Poznań

E-mail: krajewski@post.com

ORCID: 0000-0003-1555-7234

Olga Linkiewicz, *Lokalność i nacjonalizm. Społeczności wiejskie w Galicji Wschodniej w dwudziestoleciu międzywojennym*, TAIWPN Universitas, Kraków 2018, ss. 362.

Tematyka książki Olgi Linkiewicz *Lokalność i nacjonalizm. Społeczności wiejskie w Galicji Wschodniej w dwudziestoleciu międzywojennym* oraz ujęcie tytułowego problemu sytuują publikację na przecięciu zainteresowań etnologii i historii. Autorka koncentruje się na „mieszanych” (katolicy rzymscy i grekokatolicy) społecznościach wiejskich Galicji, próbując dociec, w jaki sposób lokalność, rodzaj więzi społecznych i charakterystyczna dla społeczności chłopskich kosmologia, określają recepcję idei nacjonalizmu. Tym samym książka, choć zasadniczo historyczna, wpisuje się także w tradycję etnologicznych badań nad problematyką etniczną i narodowościową na wschodnich pograniczach. Na pograniczu dziedzin nauki sytuuje pracę baza źródłowa. Autorka korzysta ze źródeł archiwalnych, sięga do lokalnej prasy, niepublikowanych materiałów etnograficznych ze zbiorów Archiwum Polskiego Towarzystwa Ludoznawczego, ale wykorzystuje też wywiady etnograficzne z własnych badań terenowych realizowanych w Ukrainie i w Polsce, wśród powojennych repatriantów. Przygotowanie do poruszania się w tak szerokim zestawie źródeł zapewnia biografia naukowa Autorki. Olga Linkiewicz jest absolwentką Instytutu Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Warszawskiego, a swoje badania naukowe realizuje w Instytucie Historii PAN.

Jak pisze Autorka, jej książka jest „próbą wykorzystania etnografii w badaniach historycznych” (s. 19). Przy czym nie ma na myśli etnografii rozumianej jako metoda badawcza, ani też nie chce poprzestać jedynie na włączeniu do zestawu źródeł materiałów wywołanych w postaci pogłębionych wywiadów. Określa sposób na połączenie doświadczeń etnologii i historii terminem etnografii retrospektywnej, która ma być „dyspozycją badawczą, która pozwala historykowi przyglądać się wydarzeniom i aktorom społecznym w sposób zbliżony do tego, jaki przyjmuje antropolog kultury” (s. 20). Przy czym „chodzi tu nie tyle o przyrównanie badań nad przeszłością do analizy obcej badaczowi kultury, ile o kluczową rolę wnikliwej obserwacji i szczegółowej analizy tekstu w pogłębieniu bądź rewizji naszej dotychczasowej wiedzy na temat zjawisk z przeszłości” (s. 20). W charakterystyce swojego stanowiska dotyczącego łączenia antropologii z historią Autorka jest dość enigmatyczna, nie pokusiła się o szersze przedstawienie relacji między tymi dwoma dziedzinami, poprzestając na krótkim fragmencie kończącym wprowadzenie do książki.

Poza wprowadzeniem książka składa się z trzech części mieszczących łącznie dwadzieścia dwa rozdziały oraz zakończenia. Część pierwsza nosi tytuł „Lokalność” i jest próbą scharakteryzowania tych elementów międzywojennej rzeczywistości galicyjskiej wsi, które ową tytułową lokalność konstituują. Chcąc scharakteryzować specyfikę kulturową ludności, piszący o Galicji często posługiwali się albo kategoriami etnicznymi, albo wyznaniowymi. W związku ze wzrastaniem napięć na tle narodowościowym, z perspektywy polskiej administracji ważne było określenie jasnych granic obszarów zamieszkałych przez przedstawicieli różnych narodowości. Tyle że w praktyce było to niemożliwe. Problematyczne było już samo stosowanie kategorii narodowościowych, a także ich wywodzenie z podziałów językowych lub religijnych, które uwzględniały ówczesne spisy powszechnie. Przede wszystkim zaś było to niemożliwe z powodu niezwykłego przemieszania ludności na tym obszarze. W tym miejscu, już na samym początku książki, ujawnia się wartość zestawienia źródeł archiwalnych i statystycznych z wywiadami etnograficznymi. W tym przypadku te drugie pozwalają na pełniejsze i głębsze rozpoznanie rzeczywistości wyłaniającej się ze statystyk. Na podstawie danych spisu z 1921 roku możemy

się dowiedzieć o składzie wyznaniowym powiatów, gmin i pojedynczych miejscowości. Wywiady etnograficzne pozwalają sięgnąć głębiej, odtworzyć lokalną topografię, podział poszczególnych wsi na dzielnice. Na tym głębszym poziomie, rzadko dostępnym za pośrednictwem źródeł historycznych czy statystyk, funkcjonuje podobne przemieszanie, poszczególne dzielnice są przez rozmówców określane jako *polskie* lub *ukraińskie*. Wywiad etnograficzny pozwala jednak nie tylko na dodatkowe potwierdzenie danych statystycznych, ale też zrozumienie, jak podziały funkcjonują w codziennej rzeczywistości pogranicza. Otóż ci sami rozmówcy, którzy nazywali poszczególne dzielnice *polskimi* lub *ruskimi* (*ukraińskimi*), w dalszej części rozmowy stwierdzali, że np. w *ruskiej* części wsi mogły mieszkać także i *polskie* rodziny. Jak pisze Autorka „podział na to co *polskie* a co *ruskie* był istotny dla zachowania społecznego porządku, choć w praktyce mógł się zacierać” (s. 35).

Podobną elastyczność w podejściu do podziałów funkcjonujących w mieszanym społeczeństwach galicyjskiego pogranicza widać także na przykładzie kategorii wyznaniowych. Deklarowana przynależność do obrządku rzymskokatolickiego lub greckokatolickiego nie musiała przekładać się na codzienną praktykę. Dotyczyło to przede wszystkim ludności polskiej i miało związek z rzadszą siecią parafii rzymskokatolickich w stosunku do greckokatolickich. W efekcie wielu katolików uczęszczało na greckokatolickie nabożeństwa, co ówczesni komentatorzy ze strony polskiej ze zgrozą określali mianem „ruszczenia”. Dla samych zaś mieszkańców galicyjskiej wsi takie praktyki były czymś zupełnie naturalnym, jeśli w pobliżu była cerkiew greckokatolicka to tam udawano się na niedzielne nabożeństwa, do kościoła zaś jeżdżono tylko na większe święta. Podobną naprzemienność można było obserwować także w przypadku innych praktyk religijnych, ale też np. w sferze języka. Było to możliwe, bo mieszkańcy galicyjskich wsi tworzyli wspólnotę pogranicza opartą na podzielanej kosmologii. Wobec tej jednoczącej bazy podziały i kategorie narodowe i wyznaniowe były drugorzędne. Określenia takie jak *polskie/ruskie* (*ukraińskie*) funkcjonowały, ale były w praktyce społecznej rozumiane swoiście i dostosowywane do lokalnych potrzeb. Jak pisze Autorka „wspólnota działań, wyobrażeń i znaczeń, czyli wspólnota symboliczna, nie wykluczała istnienia silnych antagonizmów” (s. 121). Określenia *polski/ruski* były w proces powstawania owych antagonizmów uwikłane, lecz nie tyle jako kategorie narodowe czy wyznaniowe w dzisiejszym rozumieniu, lecz jako element „sądów wartościujących na temat poszczególnych cech sąsiadów” (s. 121), sądów będących w stałym społecznym obiegu, bo „rywalizacja i ciągle, zrytualizowane porównywanie się z innymi” (s. 121) należały do ważnych zachowań podtrzymujących poczucie odrębności. Istotą było tu ustalenie hierarchii zależności, a w związku z tym najważniejsza linia podziału miała zdaniem Autorki charakter cywilizacyjny i oddzielała świat *chłopski* i *pański*.

W charakterystyce tego *chłopskiego* świata pogranicza zwraca uwagę wyczulenie na dynamikę procesów społecznych, na sytuacyjność praktyk, postaw i społecznych przypisań, w czym zapewne ma swój udział antropologiczna edukacja i wrażliwość Autorki. Z kolei oparcie na źródłach archiwalnych pozwala dostrzec, jakie czynniki wpływały na ten świat. W dwudziestoleciu międzywojennym były to przede wszystkim działania państwa polskiego oraz polskiej i ukraińskiej inteligencji. Za ich sprawą dochodzi w tym czasie do zderzenia lokalności – świata, który najlepiej opisuje kategoria *mieszane*, i w którym odrębności są wytwarzane przede wszystkim poprzez odniesienia do hierarchizującego podziału *chłopskie/pańskie* – z nacjonalizmem, nadającym nowe znaczenia miejscowym kategoriom i prowadzącym do wytwarzania nowych podziałów.

Przykłady jego oddziaływania znajdujemy w drugiej części książki, którą Autorka poświęciła szkole. Powszechne, organizowane przez państwo szkolnictwo było ważnym czynnikiem przemian społecznych na wsi. Jednak, szczególnie początkowo, obowiązek szkolny budził opór lokalnych społeczności, czego przejawem była niska frekwencja. Na rodziców uczniów uchylających się od uczęszczania na lekcje władze mogły nakładać kary. Od tego rodzaju decyzji rodzice często się odwoływali, a lektura takich odwołań dostarcza Autorce materiału pozwalającego poznać motywy niechęci wobec szkoły. Najważniejszy miał podłoże ekonomiczne, dzieci potrzebne były do pracy w gospodarstwie. Poza tym szkoła była instytucją konkurencyjną wobec siły oddziaływania lokalnej społeczności, mającej wcześniej monopol na kształtowanie postaw młodego pokolenia. Te dwa motywy

niechęci wobec obowiązkowego nauczania wynikały z lokalności i z tego jej charakteru, który opisała Autorka w pierwszej części. Szkoła odciągająca dzieci od pracy w gospodarstwie i godzącą w monopol lokalnej społeczności na ich socjalizację była instytucją pańską, narzuconą przez państwo i w tym sensie obcą chłopskiemu światu.

Kolejny problem z funkcjonowaniem szkół, któremu przygląda się Autorka, znamionuje już nadejście nacjonalizmu. Od połowy lat 1920. zaczęto wprowadzać w życie postanowienia ustawy o organizacji szkolnictwa, która regulowała między innymi kwestie języka nauczania. Zależał on od składu narodowościowego oraz wniosków składanych przez przedstawicieli poszczególnych grup ludności. W efekcie decyzję o języku nauczania w konkretnej szkole poprzedzał swoisty plebiscyt, często antagonizujący społeczność. Konieczność wyboru języka angażowała najważniejsze siły ścierające się w ówczesnej Galicji Wschodniej – państwo polskie i jego przedstawiciele w postaci lokalnej inteligencji oraz ukraińską inteligencję z jej zapleczem organizacyjnym w postaci świetlic Proswity, partii politycznych, czy w końcu organizacji Ridna Szkoła, prowadzącej nauczanie po ukraińsku. To właśnie w ramach tego konfliktu o język nauczania dochodziło do zawłaszczania przez nacjonalizm lokalnych kategorii fundujących hierarchie i odrębności społeczne. Jak pisze Autorka:

Solidarność grupowa świata chłopskiego, świadomościowo bazująca na odróżnianiu się od *panów*, była stopniowo wykorzystywana do budowania sprzeciwu wobec ingerencji państwa polskiego, a następnie – w ogóle opozycji do polskości [...] Stąd dla wielu społeczności plebiscyt stał się momentem kluczowym, stanowiącym wyraźny krok na drodze do nowego porządku różnicowania rzeczywistości społecznej, w tym tworzenia struktury podziałów opartej na wyznacznikach etnicznych (s. 186).

Podobne procesy można obserwować w przestrzeni polityki, której poświęca Autorka trzecią i ostatnią część książki. Zaskakująca może być wielość podmiotów zaangażowanych w przekaz treści politycznych na wsi oraz zróżnicowanie samego przekazu. Choć im bliżej końca okresu dwudziestolecia, tym bardziej zaznacza się monopol ugrupowań związanych z obozem władzy II Rzeczypospolitej, a po stronie ukraińskiej ugrupowań nacjonalistycznych, to jednak wcześniej swoje wpływy na wsi galicyjskiej miały też inne nurty obecne na polskiej scenie politycznej, jak i konkurencyjne nurty ideowe w środowisku ukraińskim, przede wszystkim o rodowodzie socjalistycznym. W przekaz treści politycznych na miejscu zaangażowane były liczne, zarówno polskie jak i ukraińskie, organizacje: oświatowe, młodzieżowe, sportowe, kobiece, paramilitarne oraz spółdzielnie i kooperatywy, a także Kościoły: rzymskokatolicki i greckokatolicki.

Autorka poświęca w tej części wiele miejsca ceremoniom państwowym oraz świętom i uroczystościom organizowanym zarówno przez stronę polską, jak i ukraińską. Analiza wielu tego rodzaju inicjatyw ujawnia pewną znaczącą prawidłowość: choć za działaniami ze strony polskiej stoi aparat państwa, a w organizację konkretnych uroczystości zaangażowane są lokalne administracje, szkoły i organizacje, to nie cieszą się one szerszym zainteresowaniem i nie znajdują oczekiwanego poparcia. Mimo starań, by przekaz takich uroczystości, jak choćby obchody święta 3 maja, dostosować do lokalnych warunków, nie przynoszą one większych efektów. Strona polska nie jest w stanie wyjść poza schemat narracji o obłożonej twierdzy polskości, co siłą rzeczy zamyka krąg odbiorców takiego przekazu do wąskiej grupy lokalnej inteligencji. Do większości mieszkańców galicyjskiej wsi podobny przekaz nie trafia, a wielkie ceremonie i święta państwowe traktowane są jako należące do obcego wsi, *pańskiego* porządku.

Inaczej jest w przypadku podobnych inicjatyw po stronie ukraińskiej, które o wiele lepiej wpisują się w lokalne postrzeganie świata. Popularne uroczystości związane z 1 maja, czy obchodzonym także w maju świętem *swobody* (na pamiątkę zniesienia pańszczyzny), jak pisze Autorka, „miały jedną wspólną cechę: w swojej wymowie były „anty-pańskie” i akcentowały przeciwieństwo dwóch światów – chłopskiego i pańskiego” (s. 257). W podobny schemat wpisywały się uroczystości związane z lokalnymi miejscami pamięci, np. mogiłami z czasów wojen kozackich. Tego rodzaju uroczystości, dzięki zaangażowaniu kleru greckokatolickiego zyskiwały często oprawę religijną – procesje do krzyży *swobody* czy mogił kozackich, co dodatkowo wpływało na ich pozytywny odbiór przez społeczności

wiejskie. Mocne osadzenie w lokalnym schemacie postrzegania świata przez pryzmat podziału na chłopskie/pańskie stanowiło podstawę popularności inicjatyw ukraińskich, które jednocześnie były okazją do umacniania podziałów opartych na etniczności.

W przekazach artystycznych, kazaniach i przemowach powtarzają się określenia *Lachy*, *Mazury* i *szlachta* – pojęcia od wieków obecne w wyobrażeniach na temat sąsiadów, które tu uzyskiwały wymiar ideologiczny. [...] Mamy tu jeden z przykładów stosowania tradycyjnych wizerunków sąsiadów w nowej odsłonie – już jako wrogów *samostijnej Ukrainy* (s. 264).

Idee ukraińskiego ruchu narodowego zyskiwały w środowisku wiejskim większą akceptację, niż propaństwowe działania podejmowane przez stronę polską, z kilku powodów. Wpływ na to miała duża aktywność organizacji ukraińskich oraz zaplecze społeczne ich działaczy. Najważniejsze wydaje się jednak, że przekaz ukraińskich środowisk politycznych, zarówno pod względem treści, jak i formy, był lepiej dostosowany do lokalnych potrzeb. Podstawowym, powracającym motywem, zarówno w agitacji politycznej przeciwko państwu polskiemu, jak w obchodach wspomnianych uroczystości ukraińskich, było poczucie krzywdy. O wiele lepiej korespondowało to z nastrojami społecznymi, niż pełne patosu ceremonie państwowe i polska narracja o oblężonej twierdzy. Ponadto ukraiński ruch narodowy, poza takimi formami agitacji, jak wiece czy kolportaż ulotek, korzystał z ważnych w społeczności wiejskiej kanałów komunikacji, jak pogłoski, plotki, przepowiednie, zazwyczaj dotyczące przełomowych wydarzeń i radykalnych zmian oczekiwanych na wsi.

Zwrócenie uwagi na powyżej scharakteryzowane uwarunkowania doprowadziło Autorkę do jednej z końcowych konkluzji. Jej zdaniem chłopci nie byli biernymi obiektami unarodowienia, jak często sądzono. Jeśli ktoś dynamikę procesów narodotwórczych postrzega w kategoriach białej, pustej karty chłopskiego światopoglądu zapełnianej przez unaradawiające działania inteligencji, to lektura książki Olgi Linkiewicz w przekonujący sposób pokazuje złudność takiej wizji – tłumaczy, jak zapisana była owa karta przed okresem aktywnej agitacji narodowej na wsi i w jaki sposób nacjonalizm musiał się do owego zapisu dostosowywać, przy czym, co ważne, bez gwarancji sukcesu. „W praktyce społecznej dochodziło do interakcji między lokalnością i nacjonalizmem, która mogła, ale nie musiała prowadzić do formowania się polskiej czy ukraińskiej identyfikacji w sensie narodowym” (s. 302). Jak przekonuje Autorka, pomimo nasilonej agitacji narodowej, liczną grupę mieszkańców galicyjskiego pogranicza w okresie międzywojennym można uznać co najwyżej za przedstawicieli „narodu postulowanego” (s. 306).

Weryfikuje też autorka kilka innych, utrwalonych poglądów. Uważa, że zbyt duże znaczenie przypisywano dotychczas podziałom wyznaniowym, twierdzi, że obrządek nie był podstawową kategorią identyfikacyjną w społecznościach wiejskich Galicji Wschodniej, podkreśla raczej rolę różnic cywilizacyjnych. To w jaki sposób Autorka postrzega charakter i dynamikę relacji społecznych w lokalnych wspólnotach, każe jej też odrzucić polską opowieść o wielokulturowej kresowej idylli, przerywanej wydarzeniami z lat 1940. Analizowany w książce materiał pokazuje, że *mieszany świat polsko-ruskiego pogranicza* był „układem społecznym pełnym antagonizmów” (s. 301), tylko dzięki określonej formule relacji społecznych trwającym w równowadze. Gdy pojawiły się nowe czynniki naruszające ową równowagę „Rywalizacja o cywilizacyjną lepszość i wyższą pozycję na drabinię społecznej zmieniała się pod wpływem ruchów nacjonalistycznych w konflikt etniczny” (s. 302).

Na sformułowanie najważniejszych wniosków dotyczących tytułowej relacji lokalności i nacjonalizmu pozwoliło Autorce przede wszystkim wnikliwe rozpoznanie charakteru tej pierwszej. Wydaje się, że zrozumieniu podstaw funkcjonowania lokalnych wspólnot pogranicza – tego co było ich zwróceniem pomimo wielu różnic i jakie wewnętrzne antagonizmy współistniały w nich obok praktyk sąsiedzkiej koegzystencji – sprzyjało zarówno sięgnięcie do doświadczeń etnologii w badaniach społeczności lokalnych, relacji społecznych, wyobrażeń na temat obcego czy religijności, jak i zestawienie materiałów archiwalnych z dawnymi opracowaniami etnograficznymi i współczesnymi materiałami terenowymi, przede wszystkim zaś owa wywiedziona z doświadczeń antropologii „dyspozycja badawcza”, której przyjęcie Autorka zadeklarowała we wstępie do książki.

Relacje między etnografią/etnologią/antropologią i historią nie raz były poddawane analizie, a krytyczne na nie spojrzenia, zarówno z lokalnej, polskiej perspektywy, jak i bardziej uniwersalnej, brały pod uwagę zasadniczą nierówność obydwu dyscyplin, wynikającą z ich instytucjonalnego zaplecza i społecznego odbioru. Geertzowska anegdota o gulaszu z królika i słonia zawisała nad tymi analizami niczym cień, skrywać się w nim mogą i wzajemne pretensje, i obawy o pomieszenie dyskursów. Okazuje się, że można jedne i drugie odłożyć na bok i skupić się po prostu na próbie połączenia doświadczeń obydwu dyscyplin. Przyjęty przez Autorkę sposób na „wykorzystanie etnografii w badaniach historycznych” nie tylko w żaden sposób nie zaburza spójności tematycznej pracy, ale też nie wywołuje żadnych wątpliwości co do jej dziedzicowego zaszerogowania. W ostatecznym rozrachunku nie ma wątpliwości, że książka Olgi Linkiewicz jest monografią historyczną. Jednak to, że jest przy okazji monografią wartościową, swój szczególny, wyróżniający ją „smak”, zawdzięcza etnologii.

Wojciech Lipiński

Kyunney Takasaeva (Künnej Takaahaj), *Jakuckie prace Wacława Sieroszewskiego i zmiany kulturowe narodu Sacha*, Wydawnictwo DiG, Warszawa 2020, ss. 306, fotografie.

Publikacja książki Künnej Takaahaj jest ważnym wydarzeniem z kilku powodów: to pierwsza od dziesięcioleci polskojęzyczna monografia naukowa poświęcona Jakutom, jest to jednocześnie praca oryginalna i wyjątkowa ze względu na swoją tematykę, interdyscyplinarny charakter oraz postać samej Autorki.

Od ukazania się polskiej wersji monografii Wacława Sieroszewskiego o Jakutach mija właśnie sto dwadzieścia lat (*Dwanaście lat w kraju Jakutów* ukazało się w 1900 roku, pierwsza, rosyjskojęzyczna wersja książki cztery lata wcześniej). Od tego czasu, jeśli nie liczyć kolejnych wydań książki Sieroszewskiego, wyszły raptem dwie prace w całości poświęcone różnym aspektom jakuckiej kultury – *Herosi tajgi. Mity, legendy, obyczaje Jakutów* Sławoja Szynkiewicza, wydana w popularnonaukowej serii Iskier w 1984 roku oraz zbiór językoznawczych tekstów Stanisława Kałużńskiego (*Iacutica. Prace jakutoznawcze*, 1995). W ciągu ostatnich trzech dekad odradza się tradycja polskich badań na Syberii. Prowadzący je antropolodzy i socjolodzy koncentrują swoje zainteresowania na południowej części Syberii, przede wszystkim na Buriacji. W Jakucji badania również były i nadal są prowadzone, jednak albo dotyczyły innych niż Jakuci społeczności rdzennych, albo ich najważniejsze efekty nie doczekały się publikacji (praca doktorska Pawła Trzcńskiego). Poza rozproszonymi artykułami nie powstała dotychczas żadna monografia poświęcona Republice Sacha, co jaskrawo kontrastuje z długą listą książek o tematyce buriackiej czy ałtajskiej.

Książka Künnej Takaahaj wypełnia tę lukę w sposób wyjątkowy, bo nie dość, że pokazuje zmiany, jakie zaszły w Jakucji od czasów badań Sieroszewskiego (a sięga też wcześniej), to jeszcze stawia w centrum zainteresowania także jego samego i jego twórczość. Mogłoby się wydawać, że zasygnalizowana w tytule tematyka książki zawiera w sobie dwa rozłączne zagadnienia – z jednej strony rekonstrukcja historycznych przemian kultury i tożsamości narodu, z drugiej analiza prac na jego temat, napisanych przez polskiego zesłańca, etnografa i pisarza. Ambicją Autorki jest jednak wskazanie na ich powiązania, stąd wśród kwestii, na które zamierza położyć główny nacisk, są takie, jak: „repcja badań Sieroszewskiego wśród kolejnych pokoleń jakuckiej inteligencji”, rola jego prac „w przełamaniu stereotypowego obrazu Jakutów” oraz w „kształtowaniu się poczucia niezależności i samodzielności Jakutów” (s. 16).

Tak sformułowane zamierzenia siłą rzeczy skierowały Autorkę na tory studiów interdyscyplinarnych łączących doświadczenia przede wszystkim kulturoznawstwa i antropologii, ale też literaturoznawstwa czy historii. Jak pisze badaczka: „w prezentowanej książce wykorzystana została metodologia komparatystyczna” (s. 23). We wprowadzeniu do książki zaznacza, że analiza przemian kultury i tożsamości Sacha wymagała sięgnięcia nie tylko do literatury dotyczącej historii Jakucji i Jakutów, ale także do opracowań dotyczących teorii etniczności. Z kolei dla studiów nad dziełem Sieroszewskiego z zastosowaniem metody biograficznej potrzebna była znajomość ujęć historyczno-literackich. Podając analizie jakucką twórczość Sieroszewskiego w kontekście przemian świadomości Sacha, Autorka odwołuje się do teorii postkolonialnej i pojęcia mikrohistorii, przywołuje też wypracowaną w ostatnich latach w Republice Sacha koncepcję „Arktycznej Cyrkumpolarnej Cywilizacji”.

Twórczyni tej ostatniej, znana postać jakuckiego życia naukowego ostatnich dekad, Uljana Winourowa, jest zwolenniczką metodologii tubylczej (*indigenous methodology*). Do tego nurtu odwołuje się także Autorka recenzowanej książki. We wprowadzeniu do monografii kilkakrotnie podkreśla swoje jakuckie pochodzenie. „Pochodzę z Jakucji, należę do narodowości Sacha i wychowałam się w niezasymilowanej rodzinie jakuckiej, dlatego podchodzę do kultury jakuckiej jako do własnej” (s. 29). Autorka uważa, że ten rodzaj doświadczenia, jaki ma badacz *native* (jak sama się określa), jest

wyjatkowy, pozwala dostrzegać i rozumieć problemy niezauważane przez badacza z zewnątrz. Tak zdefiniowaną pozycję badawczą uznaje za ważny walor swojego studium. Wydaje się, że dla sposobu ujęcia podjętego tematu znaczenie ma zarówno pochodzenie Autorki, co sama podkreśla, jak i jej droga naukowa. Künnej Takaahaj ukończyła w Rosji studia w zakresie pedagogiki i psychologii, jak również obroniła doktorat z dziedziny psychologii. Od 2008 roku jest związana z Uniwersytetem Warszawskim, gdzie ukończyła studia doktoranckie na Wydziale „Artes Liberales”. Recenzowana książka powstała na bazie doktoratu obronionego z wyróżnieniem w 2017 roku.

Próbę powiązania wątków tematycznych zawartych w tytule książki Autorka podejmuje w pierwszym rozdziale zatytułowanym „Jakucja w czasach kolonialnych. Kształtowanie się świadomości narodowej Sacha (Jakutów)”. Za punkt wyjścia obrała refleksję na temat konstrukcji monografii etnograficznej Sieroszewskiego, w której analiza różnych działań kultury jakuckiej poprzedzona jest opisem środowiska naturalnego kraju. Ten zabieg nie jest przypadkowy i odzwierciedla podejście Sieroszewskiego do relacji natura–kultura. Idąc tym tropem, autorka również rozpoczyna swoją opowieść o przemianach kultury narodu Sacha od krótkiego zarysowania związków Jakutów z północno-syberyjską przyrodą w kontekście specyficznego dla nich typu gospodarki pasterskiej, oraz od kwestii ich pochodzenia. To powiązanie jest charakterystyczne, bo choć Autorka wskazuje na inspiracje monografią Sieroszewskiego, to można je jednocześnie wiązać z jej pozycją badaczki *native*. Rzecz w tym, że sposób przedstawiania kultury i tożsamości Jakutów poprzez odniesienia do Syberii/Północy/Arktyki przy jednoczesnym podkreślaniu ich południowego pochodzenia i wynikających z tego związków ze światem turkojęzycznych ludów stepowych jest bardzo charakterystyczny dla współczesnej Republiki Sacha, zaryzykowałabym wręcz stwierdzenie, że stał się czymś w rodzaju pożądanego wzorca prezentowania jakuckiej specyfiki kulturowej.

Część poświęcona przedstawieniu najważniejszych procesów i wydarzeń wpływających na sytuację Jakutów od przybycia Rosjan do drugiej połowy XIX wieku kończy się ponownym nawiązaniem do pracy Sieroszewskiego. Autorka pokazuje, w jaki sposób Jakuci w czasach Sieroszewskiego odnosili się do Rosjan i zmieniających stopniowo ich sposób życia wpływów kultury rosyjskiej. To szczególnie fragment książki, bo oparty niemal w całości na nieopublikowanych materiałach pochodzących z drugiego, niewydanego wciąż, tomu monografii o Jakutach. Autorka zapoznała się z przechowywanym w Archiwum Rosyjskiego Towarzystwa Geograficznego rękopisem, którego obszernie wyminki cytuje.

Wacław Sieroszewski przebywał w Jakucji tuż przed ważnym przełomem w historii jakuckiego społeczeństwa, jakim było pojawienie się miejscowej inteligencji, która obok działalności społecznej i politycznej podejmowała także badania własnej kultury. Historia jakuckiej zsyłki ponownie daje Autorce możliwość powiązania postaci Sieroszewskiego, tym razem jako przedstawiciela całej grupy zesłańców politycznych w Jakucji, ze zmianami kulturowymi wśród Jakutów. Rola zesłańców politycznych w przemianach świadomości Jakutów i procesie rozwoju miejscowej inteligencji – poprzez kształcenie jakuckiej młodzieży, działalność wydawniczą itp. – to jeden z kanonicznych tematów jakuckiej historiografii, bardzo mocno eksponowany w czasach radzieckich, z względu na socjalistyczne poglądy wielu zesłańców. Na szczęście Autorka przełamuje dominujący wciąż, zarówno w Jakucji, jak i w Polsce, „hagiograficzny” sposób podejścia do tego tematu, poświęcając wiele miejsca samemu systemowi jakuckiej zsyłki, problemowi więźniów kryminalnych oraz obciążeniom wynikającym z tego systemu dla samych Jakutów i konfliktom, jakie z tego powodu nieuchronnie rodziły się pomiędzy zesłańcami i rdzennymi mieszkańcami kraju. Wszystkiego tego doświadczył sam Sieroszewski i dał tym doświadczeniom wyraz w swojej twórczości, zarówno w monografii etnograficznej o Jakutach, jak i w dziełach literackich o tematyce jakuckiej, co badaczka skrzętnie odnotowuje.

Niezależnie od tych kontrowersji zesłańcy polityczni przyczynili się do kształtowania postaw młodej jakuckiej inteligencji, która na początku XX wieku zaczęła odgrywać dominującą rolę w przemianach społecznych, politycznych i kulturalnych w Jakucji. Autorka stara się pokazać działalność inteligencji w tych dziedzinach, skupiając się na kilku postaciach (są to m.in. Wasilij Nikiforow, Aleksiej Kułakowski, Płaton Ojunki). Z krótkiego omówienia wyłania się obraz wielości postaw wobec zmieniającej się rzeczywistości politycznej tego okresu (wśród jakuckich działaczy mamy i zaangażowanych bolszewi-

ków, i mniej lub bardziej aktywnych krytyków nowych porewolucyjnych zmian) oraz, niezależnie od tych wewnętrznych tarć, stałej aktywności kulturalnej, oświatowej i naukowej ówczesnych działaczy.

Choć tytuły dwóch pierwszych rozdziałów książki sugerują wyraźne oddzielenie okresu carskiego od czasów radzieckich i poradzieckich (rozdział drugi nosi tytuł „Sieroszewski a kwestia jakucka w czasach radzieckich i postradzieckich”), to Autorka nie trzyma się ściśle tych ram chronologicznych. Tak jak omówienie działalności pierwszych pokoleń jakuckiej inteligencji wkracza już w czasy radzieckie, tak na początku drugiego rozdziału badaczka cofa się do czasów carskich, ponownie skupiając uwagę na Sieroszewskim i innych zesłańcach politycznych. Choć głównym celem tego fragmentu jest przedstawienie ewolucji poglądów politycznych Sieroszewskiego, Autorka sygnalizuje i rozwija w nim także kilka innych ciekawych kwestii wynikających z podjętej próby porównania losów Wacława Sieroszewskiego i Edwarda Piekarskiego. Przybliżenie postaci tego drugiego, autora słownika jakuckiego, ponownie wprowadza temat niejednoznaczności w relacjach między Jakutami a zesłańcami-badaczami oraz animozji wśród tych ostatnich. Przywołuje tu autorka zjadliwy komentarz na temat Piekarskiego zawarty w najważniejszym utworze publicystycznym jakuckiego wieszca Aleksieja Kułakowskiego, jak i fakt niesprawiedliwego potraktowania przez Piekarskiego jakuckiego językoznawcy Siemiona Nowgorodowa. Upomnienie się o uznanie wkładu tego ostatniego w powstanie dzieła Piekarskiego wydaje się oczywiste w kontekście akcentowanej przez autorkę roli badaczki *native*, w wielu miejscach książki konsekwentnie podkreślającej znaczenie jakuckich rozmówców i współpracowników dla powstania dzieł badaczy-zesłańców. Porównanie zesłańczych biografii dwóch polskich badaczy jakuckiej kultury pokazuje też nie najlepsze relacje pomiędzy Sieroszewskim a grupą zesłańców skupioną wokół Piekarskiego oraz zmusza Autorkę do poruszenia drażliwego tematu „jakuckich żon” zesłańców. W przypadku Sieroszewskiego akcent został położony bardziej na relacje z córką, która po jego powrocie z zesłania pozostała w Rosji (por. recenzja książki Grażyny Legutko, „*Wyroslam na Rosjankę...*” – *Historia Marii – jakuckiej córki Wacława Sieroszewskiego – w świetle jej listów do ojca i innych dokumentów*, 2019, autorstwa Iwony Kabzińskiej, w tym tomie).

Na tle tych osobistych wątków Autorka zdaje sprawę z politycznych poglądów Sieroszewskiego. Na Syberię został zesłany za działalność socjalistyczną. Po powrocie do kraju działał na rzecz niepodległości, wstąpił do Legionów Piłsudskiego. Pozostał już na zawsze wierny polityce realizowanej przez Marszałka, także po 1926 roku. Działalność polityczna i społeczna oraz antybolszewicki wydźwięk jego sztuki z 1921 roku wpłynęły na jego negatywne postrzeganie w ZSRR. Śledzenie postaw ideowych Sieroszewskiego na tle innych postaci epoki służy nie tylko dopełnieniu jego sylwetki, ale też realizacji przyjętej koncepcji książki, polegającej na próbie równoległego przedstawienia dwóch losów: jednostkowego – badacza-zesłańca i zbiorowego – narodu Sacha. W czasach zesłania Sieroszewskiego, jak przypomina badaczka, Jakucja i Polska znajdowały się na dwóch krańcach tego samego imperium i były poddane jego kolonialnej polityce. Analiza ewolucji postaw politycznych Sieroszewskiego, jego drogi od socjalizmu do antybolszewizmu i bezkrytycznego, ślepego wręcz wspierania obozu piłsudczykowskiemu nawiązuje do wyzwań politycznych z jakimi przychodziło się mierzyć jakuckiej inteligencji. Za swą postawę ideową Sieroszewski zapłacił krytyką w kraju i wściekłym atakiem w Związku Radzieckim, w tym ze strony dawnych współtowarzyszy zesłania, nazywających go „ideologiem polskiego faszyzmu”. W tej atmosferze na wydanie drugiej części monografii o Jakutach nie było szans.

Jakucka inteligencja płaciła w tym samym czasie o wiele wyższą cenę. Choć w 1922 roku utworzono Jakucką Autonomiczną Socjalistyczną Republikę Radziecką, wielu nie satysfakcjonował ograniczony zakres jej samodzielności. Wojna domowa w Jakucji trwała z przerwami niemal do końca lat 20. Niektórzy od początku postrzegali radzieckie porządki jako ograniczające jakuckie dążenia do samodzielności. Za działania zmierzające do zniesienia tych ograniczeń przywódca ruchu konfederalistów zapłacił życiem. Wkrótce od kierowniczych stanowisk w republice odsunięto tych jakuckich działaczy, którzy będąc ideowymi komunistami, jednocześnie starali się dbać o interesy własnej społeczności i kraju. W czasach stalinowskiego terroru zamordowano wielu czołowych przedstawicieli jakuckiej inteligencji. Kolejne tragiczne straty przyniosła II wojna światowa. Dla kolejnych pokoleń Jakutów stało się jasne, że jakiegokolwiek działania można podejmować jedynie w zgodzie z partyjnymi wytycznymi.

Jednocześnie postępowała modernizacja i industrializacja kraju, napływ Rosjan sprawił, że Jakuci stali się mniejszością w swojej republice.

Pierestrojka i okres poradziecki przyniosły odwrócenie tych tendencji. Przywrócono pamięć o represjonowanych działaczach i pisarzach, a dbałość o język i tradycje jakuckie stała się podstawą polityki kulturalnej Republiki Sacha. Powróciła też pamięć o Sieroszewskim i jego dokonaniach. W 1993 roku ukazała się reedycja monografii etnograficznej *Jakuty*, natomiast cztery lata później wydano zbiór jakuckich opowiadań. Jak pisze autorka, opublikowana ponownie spuścizna Sieroszewskiego „przyczyniła się do przywrócenia historycznej pamięci Sacha” (s. 180) – wydane w dużych jak na Jakucję nakładach książki stały się dla wielu mieszkańców republiki odkrytym na nowo źródłem wiedzy o własnej kulturze.

Wskazanie na znaczenie Sieroszewskiego i jego dzieła w najnowszej historii Jakucji kończy tę część książki, w której Autorka śledzi tytułowe „zmiany kulturowe narodu Sacha”. Robi to w szczególny sposób, przeplatając „historię Jakucji”, „historię Sieroszewskiego”, co pozwala lepiej zrozumieć obydwie. Natomiast lepszemu zrozumieniu twórczości literackiej Sieroszewskiego służy trzeci i ostatni rozdział książki: „Jakucka twórczość Wacława Sieroszewskiego z perspektywy dyskursu postkolonialnego”. Autorka odkłada na bok wiele z „kluczy” do analizy twórczości Sieroszewskiego, które stosowali jej poprzednicy (w tym miejscu warto przypomnieć, że twórczość Sieroszewskiego doczekała się bardzo wielu krytycznoliterackich analiz, pierwsze książki na ten temat ukazywały się jeszcze za jego życia), podkreślający realizm i naturalizm jego prozy, albo szukający w niej egzotyzmów czy zaliczający ją do literatury zesłańczej. Odwołując się do teorii postkolonialnej, badaczka proponuje inne tropy i odczytania – sięga do porównań Sieroszewskiego z Josephem Conradem, śledzi wpływy polskiego romantyzmu na jego twórczość. W końcu zaś powraca do tego, co na kartach całej książki stara się przybliżyć, czyli do jakuckich realiów. Do rzeczywistości, która wywarła ogromny wpływ na młodego zesłańca, ukształtowała Sieroszewskiego jako człowieka, etnografa i przede wszystkim jako pisarza. Jest tu miejsce i na analizę jakuckiego symbolizmu w jego twórczości, i na odniesienia do jakuckiego eposu bohaterskiego, a przede wszystkim na pogłębione portrety jakuckich informatorów i współpracowników Sieroszewskiego. Dzięki poszukiwaniom jakuckich historyków możemy bliżej poznać rodziny, z którymi Sieroszewski żył na zesłaniu, i konkretne osoby dzielące się z nim wiedzą o miejscowych tradycjach. Wszystko to jest ważne dla zrozumienia miejsca, jakie w jakuckich opowiadaniach autora zajmuje temat rosyjskiego kolonializmu i jego specyfiki, związanej w Jakucji z systemem zsyłki. Zdaniem Autorki kolonialne porządki na Syberii zostały w pełni oddane właśnie w utworach literackich. Jej zdaniem, pisząc monografię etnograficzną o Jakutach, Sieroszewski był zakładnikiem ówczesnego dyskursu naukowego i kolonialnego. Natomiast tworząc opowiadania, był wolny od tego rodzaju ograniczeń, dzięki czemu w tematyce jakuckich utworów i w kreacjach bohaterów zawarta jest głęboka refleksja Sieroszewskiego nad rosyjskim systemem kolonialnym, którego działań sam doświadczył.

Na zakończenie tego omówienia muszę zwrócić uwagę na pewne nieścisłości, pomyłki i błędy. Postanowiłem omówić je łącznie, bo wydaje mi się, że w ten sposób wyraźniej uwidoczni się ich wspólne podłoże. Na s. 45 Autorka błędnie zaliczyła Kołymę do dopływów Leny. O rozwoju jakuckiego osadnictwa pisze, że „na początku XVIII wieku powstały trzy duże obszary rozsiedlenia liczące setki tysiące Sacha” (s. 54). Nieuważny czytelnik, który nie zwróciłby uwagi na gramatyczną niespójność tego fragmentu, mógłby odnieść całkowicie mylne wrażenie co do liczebności Jakutów, którą w tym okresie szacuje się na ok. 38 tysięcy. Na s. 93 błędnie przetłumaczono tytuł jakuckiego periodyku, zamiast „Księga Pamiątkowa Jakuckiego Obszaru” powinno być „Księga Pamiątkowa Obwodu Jakuckiego”. Pomyłką jest nazwanie jednego z ważnych manifestów politycznych młodej jakuckiej inteligencji pamfletem politycznym (s. 140). Artykuł Siemiona A. Nowgorodowa nie miał takiego charakteru. Nieporozumieniem jest też, moim zdaniem, sformułowanie „anglojęzyczna młodzież rdzenna” użyte w odniesieniu do współczesnego pokolenia młodych, miejskich Jakutów (s. 161). Na s. 173 autorstwo dwóch ważnych dzieł dotyczących odległej historii Jakutów przypisano nieistniejącej postaci Gawriła Nikiforowa, poprzez „sklejenie” imienia i nazwiska dwóch różnych osób. W rzeczywistości autorem książek *Uraangchaj Sachalar* oraz *Ellejada* był Gawrił Wasiliewicz Ksenofontow. Drobnych pomyłek językowych i niezbyt szczęśliwych tłumaczeń rosyjskich terminów jest w książce więcej. Przynajmniej

część tego rodzaju błędów powinna zostać wychwycona w korekcie i wielka szkoda, że Wydawnictwo DiG nie podeszło do swoich zadań z większą starannością.

Drobne pomyłki i redakcyjne niedociągnięcia nie pomniejszają wartości omawianej publikacji jako ważnego głosu na temat literackiej i etnograficznej spuścizny Wacława Sieroszewskiego oraz jako kompendium wiedzy o Jakucji i zmianach w jakuckiej kulturze. Monografia etnograficzna Wacława Sieroszewskiego *Dwanaście lat w kraju Jakutów* miała kilka wydań. Drugie zostało poszerzone i uzupełnione przez autora między innymi o informacje dotyczące przemian, jakie nastąpiły w Jakucji po jego wyjeździe, aż do powstania Jakuckiej Autonomicznej Republiki Radzieckiej. Krótki i bardzo pobieżny ich opis kończący się na połowie lat 20. sporządził Sieroszewski na podstawie materiałów nadesłanych mu między innymi przez Piekarskiego. Do niedawna ktoś, kto chciałby dowiedzieć z polskojęzycznej literatury naukowej o najnowszych dziejach Jakucji i jakuckiej kultury, na próżno przeszukiwałby biblioteczne katalogi. Dzięki książce Künnej Takaahaj zainteresowani Jakucją będą mogli nie tylko dowiedzieć się o wiele więcej o tak ważnych dla historii Jakutów wydarzeniach z początku XX wieku, ale także prześledzić „zmiany kulturowe narodu Sacha” od momentu powstania samodzielnego etnosu jakuckiego aż do współczesności. Można więc powiedzieć, że recenzowana książka spełnia podobną funkcję do tej, jaką przypisuje Autorka wznowieniu monografii Sieroszewskiego w latach 90. w Republice Sacha – pozwala uświadomić „na ile zmieniło się życie w Jakucji w ciągu stu lat” (s. 180).

Ale losy Jakutów i przemiany ich kultury i tożsamości to tylko jeden z tematów tej wielowątkowej książki, której głównym bohaterem pozostaje Wacław Sieroszewski. Dlatego monografię Künnej Takaahaj można dołączyć i do długiej listy książek analizujących twórczość literacką Sieroszewskiego, i do antropologicznej tradycji analiz spod znaku „dzieła i życia” Geertza¹, w ramach której dział relacji polsko-syberyjskich został już zapoczątkowany doskonałą pracą Grażyny Kubicy o Marii Czaplickiej, i w końcu do biblioteki współczesnych opracowań na temat Syberii, w której dotychczas tak bardzo brakowało książki o Jakucji.

Wojciech Lipiński

¹ Mowa o książce Clifforda Geerza, *Dzieła i życie. Antropolog jako autor*, wyd. KP, Warszawa

Grażyna Legutko, „Wyrosłam na Rosjankę...”: historia Marii – jakuckiej córki Wacława Sieroszewskiego – w świetle jej listów do ojca i innych dokumentów, Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, Wrocław 2019, ss. 260.

Od lektury tej książki trudno się oderwać; jej bohaterowie pozostają w pamięci.

Nazwisko Wacława Sieroszewskiego jest dobrze znane. Kojarzy się przede wszystkim z autorstwem monografii *Dwanaście lat w kraju Jakutów*, wydanej po polsku w 1900 r. (wcześniej, w roku 1896, pracę tę, zatytułowaną *Jakuty*, opublikowano w języku rosyjskim). Grażyna Legutko przypominała, że Sieroszewski był także autorem wielu innych publikacji: dzieł, listów, pamiętników, wspomnień, powieści (m.in. *Na kresach lasów*, *W matni*, *Ucieczka*, *Bolszewicy*). Jego losy i działalność na wielu polach (naukowa, polityczna, społeczna) doczekały się licznych opracowań. Wiele faktów z życia Sieroszewskiego przypomniano także w książce pt. „Wyrosłam na Rosjankę...”, poświęconej przede wszystkim jego córce Marii. To pasjonująca opowieść, w której postaci ojca i córki pozostają sobie bliskie, mimo długotrwałego oddalenia w przestrzeni, życia w odległości tysięcy kilometrów od siebie, nielicznych spotkań.

Maria, córka polskiego zesłańca i Jakutki Ariny Czelba-Kysej (Czelba-Kysa) (Anny Slepcowej), przyszła na świat 25 stycznia (6 lutego) 1881 r. w Wierchojańsku. Zanim skończyła rok, oddano ją pod opiekę krewnych Ariny (Anny). Dziewczynka przebywała u nich do roku 1886. W tym roku zmarła jej matka, zdążyła jednak przed śmiercią powierzyć Sieroszewskiemu opiekę nad ich córką. Dziewczynka dzieliła z ojcem trudy zesłańczej egzystencji. Doświadczyła głodu, skrajnego ubóstwa, wielokrotnej zmiany miejsca zamieszkania i smaku rozpoczynania życia od nowa, wśród ludzi, którzy przyjmowali różne postawy wobec niej i jej ojca – człowieka z piętnem zesłańca, w dodatku tego, który dwukrotnie próbował ucieczki. Sieroszewski podjął starania o prawne uznanie Marii za jego dziecko. Stosowny dokument otrzymał w październiku 1890 r. (więcej zob. s. 41–44).

Los okazał się łaskawy. W roku 1892 nazwisko Sieroszewskiego zostało usunięte z wykazu zesłańców politycznych. Przyznano mu paszport, dzięki któremu zyskał swobodę poruszania się po terenach wschodniej Syberii. Podobny dokument otrzymała Maria.

Sieroszewski pracuje, prowadzi badania naukowe, podróżuje wspólnie z córką lub samotnie, powierzając na ten czas pieczę nad dziewczynką przyjaciółom. W 1898 r. drogi ojca i córki rozchodzą się. Sieroszewski wyjeżdża do Warszawy, Maria zostaje w Soczi. W następnym roku jedzie do Moskwy, gdzie osiada i zdobywa kwalifikacje niezbędne do pracy jako księgowa. W tym samym roku jej ojciec żeni się ze Stefanią Mianowską (z tego związku urodziło się trzech synów). Nie wiadomo, czy ojciec i córka „spotkali się na przełomie 1902 i 1903 roku, kiedy Sieroszewski udał się na wyprawę etnograficzną do Japonii i w czasie podróży przesiadał się w Irkucku, dokąd dojechał koleją transsyberyjską” (s. 61). Z pewnością widzieli się w roku 1913 lub 1914, przed wybuchem I wojny światowej. Spotkali się też latem 1930 roku w Warszawie i w Gdyni, gdzie spędzili wakacje z rodziną badacza. Był to ich ostatni bezpośredni kontakt. Pozostały listy, myśli, pamięć, wspomnienia.

Niestety zachowała się jedynie część korespondencji, obejmująca wyłącznie listy Marii do ojca. „[D]ziwięć listów (z lat 1925–1930) znajduje się w zbiorach prywatnych rodziny Sieroszewskich, a dwadzieścia cztery (z lat 1928–1933) są przechowywane w Zakładzie Rękopisów Biblioteki Narodowej w Warszawie” (s. 215, zob. też s. 13, przyp. 2). Nie wiadomo, co stało się z korespondencją wysłaną przez Sieroszewskiego do córki. Czy, jak sądzi Legutko, „przepadła po drodze (lub była przez władze konfiskowana)” (s. 219, przyp. 7)? Niektóre przesyłki musiały dotrzeć do adresatki, o czym świadczą wzmianki w jej listach do ojca (tamże). Ich losy są jednak zagadką, tak samo jak niektóre elementy

biografii Marii, która dożyła swoich dni w Moskwie (zmarła w roku 1964). Jej życie przypadło na czasy niezbyt łaskawe dla córki polskiego zesłańca, zaangażowanego w działalność antycarską, sympatyzującego z Józefem Piłsudskim.

Autorka wyjaśniła wiele faktów z życia Marii Sieroszewskiej, m.in. okoliczności związku jej rodziców i charakter łączących ich relacji, ustaliła datę urodzenia ich dziecka i przyczyny oddania dziewczynki pod opiekę jakuckich krewnych matki. Omówiła także wiele kwestii prawnych, scharakteryzowała stosunki rosyjsko-jakuckie i polsko-rosyjskie w różnych okresach. W książce wielokrotnie pojawia się motyw rozstania ojca z córką w roku 1898. Autorka usiłuje zrozumieć przyczyny tej decyzji, mającej niewątpliwie wpływ na biografie obojga. Powtarzają się także pytania o tożsamość etniczną i kulturową Marii. W jakim stopniu ukształtowała ją jakucka rodzina matki, opiekującą się dziewczynką w pierwszych latach jej życia? Jaki wpływ na tożsamość Maszy miał pobyt w wieloetnicznym środowisku, wśród Rosjan, Polaków, Jakutów i przedstawicieli innych grup? Na kartach książki pojawiają się postacie wielu osób, z którymi Sieroszewscy utrzymywali kontakty. Która z tych postaci była dla Marii wzorem, największym autorytetem?

Legutko pragnie zrozumieć postępowanie Marii i jej ojca. Dlaczego wyjechał do Polski, pozostawiając córkę w Rosji? Dlaczego Maria nie podążyła za nim? Autorka szuka odpowiedzi na te i inne nurtujące ją pytania w listach, publikacjach, w źródłach archiwalnych. Odwołuje się też do psychologii, m.in. do teorii rozwoju psychospołecznego Erika Eriksona oraz innych wybranych prac z zakresu psychologii rozwoju człowieka. Moim zdaniem zbyt łatwo przykłada pewne schematy opisane przez psychologów i bazujących na ich dziełach antropologów do biografii Marii, by określić jej charakter, wczuć się w sposób jej myślenia, poznać motywy postępowania.

Na jakiej podstawie Autorka stwierdziła, że na tożsamość osobistą i społeczną Marii miała wpływ „historia małej społeczności lokalnej, jaką tworzyli jakuccy krewni jej matki” (s. 35)? Nie zostało to udowodnione. Co więcej, po latach Maria stwierdziła, że do Jakucji nic jej „nie ciągnie” (s. 77). Dodajmy, że „nie ciągnęło” jej również do Polski (tamże). Jeśli rodzina matki wywarła jakiś wpływ na tożsamość Marii, nie był on ani trwały, ani silny.

W książce czytamy, że pozostająca pod opieką ojca „Masza zapewne zadawała rodzicowi ważne pytania tożsamościowe: Kim jestem? Skąd pochodzę? Gdzie przynależę? Jaka jest moja tożsamość kulturowa? I zapewne ojciec jej na te pytania odpowiadał, wspierał ją emocjonalnie, wyjaśniał trudne sprawy, a przede wszystkim był przy niej fizycznie obecny, zapewniając jej w ten sposób poczucie bezpieczeństwa” (s. 50). Na jakiej podstawie zostały sformułowane te przypuszczenia? Czy tak było w istocie?

Opublikowane przez Legutko listy Marii Sieroszewskiej do ojca są świadectwem bliskiej relacji, łączącej ich więzi. Mówią też wiele o jej życiu, cechach charakteru, trudnościach, z jakimi się borykała, zainteresowaniach, ludziach, wśród których przebywała, znaczeniu, jakie miały dla niej paczki od ojca, przysyłane przez niego pieniądze, listy, na które czekała.

Listy Marii zostały wydane w oryginalnej, rosyjskojęzycznej wersji językowej i w znakomitym przekładzie Iwony Plucner na język polski. Należy podkreślić, że przechowywane dotychczas w archiwach listy Marii do ojca po raz pierwszy ukazały się drukiem w pełnej wersji, zostały też opatrzone przez Legutko licznymi komentarzami naukowymi. Z zamieszczonej w książce „Noty edytorskiej” wynika, jak wielkiego trudu podjęła się Autorka, przygotowując wydanie tych dokumentów. Jak wiele zagadek musiała rozwikłać. Żmudnych poszukiwań wymagało np. rozwinięcie występujących w listach skrótów: terminów, nazw miejscowości, imion i nazwisk osób wspomnianych przez Marię oraz ustalenie właściwego datowania. Dodam, że odpowiedź na pojawiające się pytania nie byłaby możliwa bez bardzo dobrej znajomości biografii Marii, sytuacji, w jakiej się znajdowała, realiów jej życia, wielu tzw. okoliczności zewnętrznych mających wpływ na ludzkie losy.

Mam nadzieję, że, zgodnie z intencją Autorki, listy Marii opublikowane w języku oryginału staną się interesującą lekturą dla licznych czytelników rosyjskojęzycznych. Marzy mi się, by na rosyjski przetłumaczono pełny tekst monografii. Dałoby to czytelnikom okazję do poznania losów Marii i jej ojca, wnikliwie analizowanych i osadzonych przez Legutko w szerokim kontekście historycznym, politycznym, społecznym i kulturowym.

Za niezwykle ważną uważam polemikę, jaką Autorka książki podjęła z innymi badaczami piszącymi o Marii i jej ojcu, przede wszystkim z Aleksandrą Kijak i jakucką badaczką Künnej Takaahaj. Przedstawiony przez Nią portret Marii, obejmujący m.in. jej relacje z ojcem, odbiega od innych narracji. Jest przede wszystkim wolny od negatywnych ocen i krzywdzących sądów. Broniąc swoich bohaterów, Legutko powołuje się na liczne źródła, niewykorzystane dotychczas w literaturze przedmiotu, bierze również pod uwagę wiele faktów z życia Marii i jej ojca. Stara się zrozumieć, nie osądzać.

W świetle źródeł przywołanych w książce trudno zrozumieć niektóre krytyczne uwagi badaczy odnoszące się do relacji Marii z jej ojcem. Pojawia się też np. pytanie, na jakiej podstawie Ludwik Krzywicki, negatywnie oceniając postawę Sieroszewskiego wobec córki, stwierdził, że Maria „przyznaj[e] się do narodowości bodaj rosyjskiej, lecz po cichu czuj[e], iż jest Jakutką” (s. 62).

Legutko ukazuje nie tylko losy Marii i jej ojca, odsłaniając charakter łączących ich relacji. Kreśli również portret kobiety zmagającej się z trudami codzienności, zainteresowanej teatrem, muzyką, niepoddającej się pesymizmowi, otwartej na innych. Czy czuła się samotna, nie mając oparcia w rodzinie? Czy przeżywała dylematy tożsamościowe związane z jej pochodzeniem etnicznym? Czy miało ono dla niej jakiegokolwiek znaczenie? Jak wpłynęła na nią rozłąka z rodzicami? Autorka monografii napisała; „Być może to właśnie głęboko ukryty czy wręcz wyparty problem odrzucenia zadecydował o tym, że [Maria] nie chciała się przenieść do Polski. Niewykluczone, że obok lęku przed nieznanym światem towarzyszyła jej obawa przed brakiem akceptacji swej azjatyckiej odmienności ze strony Europejczyków” (s. 83). To tylko przypuszczenia. Czy rzeczywiście „życie Jakutki w Moskwie było dużo prostsze niż życie Jakutki w Warszawie. Prostsze, bo – mimo iż w biedzie i samotności – było wszak życiem «wśród swoich»” (tamże).

W cytowanym fragmencie książki Autorka określiła Marię terminem Jakutka, podczas gdy z lektury wynika, że córka Sieroszewskiego czuła się Rosjanką. Nasuwa się pytanie, czy wieloetniczne środowisko Moskwy było przez Marię do końca „oswojone”, „swoje”? Mam też wątpliwości, czy właściwe jest mówienie o odrzuceniu przez rodziców. W przypadku wcześniej zmarłej matki można raczej mówić o opuszczeniu, o którym zadecydował los. Wątpliwość pojawia się również w przypadku ojca. Czy rzeczywiście odrzucił córkę? Czy, gdyby tak było, zapraszałby ją do Paryża, Warszawy i Gdyni, wysyłał listy, paczki i pieniądze, wspominał o niej w korespondencji do siostry, Pauliny, wreszcie powierzał opiece znajomych?

Autorka przypominała, że od 1856 r. zesłańcy polityczni mogli powracać „do kraju wraz z rodzinami założonymi na Syberii” (s. 53, przyp. 98). Dodała jednak, że związki mieszane były często krytykowane przez środowisko zesłańców, negatywnie też odnoszono się do dzieci będących owocem tych związków (s. 54–56). Nie wydaje się, by tego rodzaju motywy zaważyły na decyzji Sieroszewskiego o pozostawieniu Marii w Rosji. Okoliczności decyzji jego córki, przyczyny konsekwentnej rezygnacji z możliwości zamieszkania w Warszawie, wyjaśniają natomiast jej listy, przede wszystkim list napisany 13 kwietnia 1928 r. (s. 126–130).

Z pewnością Maria nie o wszystkim informowała ojca. Być może nie chciała go martwić, prawdopodobnie jednak, jak sugeruje Autorka, brała pod uwagę możliwość ingerencji cenzury, napięcia w stosunkach polsko-radzieckich i charakter działalności Sieroszewskiego.

Niewiele wiadomo o losach Marii w latach, których nie obejmuje zachowana w archiwach korespondencja z ojcem, o jej przeżyciach z okresu międzywojnia, w czasie II wojny światowej i w latach powojennym. Czy rzeczywiście była więziona? (zob. s. 85–90).

Zagadką pozostaje, dlaczego Sieroszewski pragnął, by córka „wyrosła na Rosjankę”, na „rosyjskiego człowieka” (s. 80). Jakie motywy kryły się za tym życzeniem? Czy chciał jej oszczędzić losu „obcego”? Jak rozumiał rosyjskość? Jak rozumiała rosyjskość Maria? Co znaczyło dla niej bycie „dobrą Rosjanką”? Dlaczego miała wątpliwości, czy zasługuje na to miano (s. 13, 90, 128)? Czy mamy niezbitą pewność, że Maria „nie przeżywała dramatu narodowej niespójności czy etnicznej alienacji w Rosji” (s. 80)?

Omawiana książka jest godnym uwagi przykładem znakomitego połączenia rzetelnej pracy naukowej, detektywistycznych poszukiwań w źródłach i ich wnikliwej analizy z talentem literackim Autorki. Urzeka język publikacji, staranna edycja źródeł, dobór fotografii, sposób narracji, dzięki

któremu podążamy za tekstem z rosnącym zainteresowaniem, śledzimy losy bohaterów, przenosimy się wyobraźnią do czasów, w których żyli, poznajemy środowisko, w którym przebywali, wydarzenia, które miały wpływ na ich biografie. Pragniemy też, wspólnie z Autorką, odpowiedzieć na wiele pytań.

Biografia Marii Sieroszewskiej, pieczołowicie odtworzona przez Legutko, jest przykładem dziejów wielu potomków polskich zesłańców, zwłaszcza tych osób, które urodziły się w tzw. związkach mieszanym. Antoni Kuczyński we „Wstępie” podkreślił, że „[b]iografia ta kieruje uwagę czytelników na szerszy problem, często marginalizowany albo traktowany jako mniej ważny, mianowicie na rodziny polskich zesłańców, których członkowie niejednokrotnie doświadczali dramatycznych konsekwencji kar nakładanych na skazańców, narażeni byli na wykorzenienie albo zmianę tożsamości” (s. 6). Zdaniem autora „Posłowia”, Jerzego Fiećko, książka „*Wyrosłam na Rosjankę...*” sprawiła, że „Maria Sieroszewska [...] staje się symbolicznym reprezentantem takiej grupy, nie wiemy jak licznej i pozbawionej dotąd własnej legendy” (s. 245). Maria miała szczęście. Nie została zapomniana. Nie tylko dlatego, że była córką sławnego ojca, ale też z uwagi na to, że zachowały się dokumenty, dzięki którym możemy odtworzyć, choćby częściowo, jej biografię¹. O wielu potomkach zesłańców, podobnie jak o samych zesłańcach, nie wiemy niczego lub dysponujemy jedynie skąpyimi informacjami. Dzięki książce Legutko poznajemy nie tylko historię Marii Sieroszewskiej i świat, w którym żyła, ale też świat, w którym toczyło się życie wielu współczesnych jej osób, ich rodzin, lokalnych społeczności, przedstawicieli wielu grup etnicznych/narodowych. To ważna, mądra książka o ludzkich losach, splecionych z tzw. wielką historią, trudnych wyborach, relacjach międzyludzkich, próbach przetrwania i uczynienia życia lepszym, ciekawszym, mimo przeciwności.

Iwona Kabzińska

¹ Autorka pisze o „biografii w okrucinach” (s. 13–90).

Tomasz Rakowski, *Przepływy, współdziałania, kręgi możliwego. Antropologia powodzenia*, Fundacja Terytoria Książki, Gdańsk 2019, ss. 360, ilustracje.

Zainteresowania badawcze Tomasza Rakowskiego dotyczą szeroko rozumianych procesów rozwojowych, nieformalnych struktur funkcjonowania grup społecznych, zagadnień z pogranicza antropologii i animacji kultury. Jego domeną są nie tylko rozważania teoretyczne i metodologiczne, ale również badania etnograficzne, które prowadzi w Polsce i Mongolii. W recenzowanej książce wszystkie wymienione wątki spletają się w jedną całość. W efekcie powstała monografia antropologiczna – oparta na rzetelnym opisie etnograficznym – dotycząca współczesnych procesów przenikania się oficjalnych i nieoficjalnych sfer biznesowych i państwa, w warunkach transformacji ustrojowych i ekonomicznych w Mongolii. Czytelnika zachęca do sięgnięcia po tę pozycję intrygujący tytuł, tematyka, dobrze sformułowany problem badawczy, jak również estetyka publikacji. Okładka przykuwa wzrok i zachęca do zajrzenia do środka; poza tym książkę dobrze trzyma się w ręku. Czytałem ją późną jesienią w czasie awarii ogrzewania w domu i niewątpliwie lektura oderwała mnie od myślenia o braku ciepła i skierowała moje myśli w stronę antropologicznych dociekań, rozpoznań i polemik.

Książka składa się z Wprowadzenia, czterech rozdziałów, Zakończenia, przypisów, bibliografii, indeksu osób, podziękowań oraz wklejki z kolorowymi fotografiami, stanowiącymi wizualną reprezentację poszczególnych wątków. Powstała na podstawie badań terenowych prowadzonych wspólnie z Oyungerel Tangad oraz Lechem Mrozem, Jerzym S. Wasilewskim, Tangadem Danaadzawem, Batceceg Böchczuluun, Otgonem Amgalanem w latach 2011–2015 wśród społeczności Torgutów w somonie Bułgan oraz w Ułan Bator. Autor pisze we Wprowadzeniu, że był to proces badawczy, którego sensem było „odkrywanie lokalnych form rozwoju, tego, co nieformalne, i tego, co w kolejnym kroku obywatelskie” (s. 74). W centrum swoich analiz umieścił transformacje zachodzące w społeczeństwie mongolskim (nazywając je kilkakrotnie „postpasterskim”) na przestrzeni ostatnich lat. Skupił się na konkretnych sposobach działania określonej grupy mieszkańców, dobrze prosperujących biznesmenów torckich, stale przemieszczających się między zachodnimi krańcami Mongolii a stolicą kraju.

We Wprowadzeniu Tomasz Rakowski formułuje najważniejsze tezy i pokazuje tropy, którymi będzie podążał na dalszych stronach książki. Najważniejszą kwestią, wokół której snuje rozważania, jest współdziałanie – „rodzaj spontanicznej współpracy, pełnej zaufania, ale też trochę niepewności” (s. 9), które prowadzi do powodzenia. Właściwym celem pracy jest „nakreślenie kulturowych doświadczeń zdających sprawę z lokalnych, wewnętrznych mechanizmów modernizacyjnych” (s. 9). Rakowski krytycznie podchodzi do zachodniej wizji procesów rozwojowych w państwach niezachodnich, według której lokalne aspekty życia społecznego stanowią rodzaj hamulca powstrzymującego procesy modernizacyjne. Twierdzi, że procesy rozwojowe w Mongolii mają dużą siłę sprawczą i są główną siłą zachodzących przemian. „To lokalna rzeczywistość, jak się wydaje, na wiele sposobów może wchłaniać różne zewnętrzne idee rozwoju i zewnętrzne uwarunkowania i przetwarzać je na własne modernizacyjne doświadczenia” (s. 9). W tej części książki Autor przedstawia także literaturę przedmiotu z zakresu antropologii rozwoju, charakteryzuje transformację mongolską, omawia pojęcie własności w kontekście ziemi w Mongolii, przedstawia mongolskie idiomy kulturowe, pokazuje aspekty nieformalnego działania, omawia formy obywatelskości, przedstawia metodologię badań. To tylko niektóre kwestie zawarte we Wprowadzeniu – niestety zbyt rozbudowanym. Wstęp liczy aż 80 stron i wydaje się przeładowany treścią. Odnosząc tę uwagę do lektury całej pracy, sądzę, że korzystne byłoby stworzenie bardziej przejrzystej struktury książki, z bardziej syntetycznie omówionymi zagadnieniami i uniknięcie powtórzeń poszczególnych wątków.

W rozdziale 1 Autor przedstawia historię potransformacyjną Torgutów z somonu Bułgan. Interesuje go nowy sposób życia i wszelkie formy aktywności nieistniejące w czasach poprzedzających transformację ustrojową. Pokazuje intuicyjne sposoby działania, które w nowych realiach ekonomicznych pozwoliły porzucić zajęcia pasterskie. Na początku lat 90. XX wieku zaczął się proces demontażu wszechobecnych w Mongolii socjalistycznych spółdzielni pasterskich (*negdel*), a byli pasterze zaczęli:

zdobywać ziemię, obejmować ją w posiadanie, ale przede wszystkim zaczynają ją w ogóle rozpoznawać jako rzecz do przyswojenia, jako coś w rodzaju własności, „majątku”, „produktywnej własności” – zaczyna się „uprzywatnienie” aktywności gospodarczej i działań biznesowych (s. 101).

Pozyskiwanie ziemi w okolicach Bułganu:

jej grodzenie, zaznaczanie własności, a raczej jej użytkowania, będzie się potem przekładało na stosunki pracy, budowanie firm, wizerunku, rozwijanie rodzinnych przedsiębiorstw i tworzenie całej sieci współpracy (s. 103).

Ten aspekt aktywizującej działalności dodatkowo wzmocniło otwarcie pobliskiej granicy mongolsko-chińskiej, uruchamiając działania związane z wykorzystaniem handlu przygranicznego i tworzenia sieci lokalnych kontaktów handlowych.

Powstanie dobrze prosperujących biznesów prowadzonych przez torguckich przedsiębiorców zostało opisane w rozdziale 2. Ich początku Autor upatruje w szybkim rozwoju drobnego oraz transgranicznego handlu. Z czasem powstały ogromne fortuny nowego pokolenia biznesmenów, tzw. młodych z miasta, którzy stale przemieszczają się między Ułan Bator a Bułganem. Zewnętrzną manifestacją ich powodzenia są np. demonstracyjne kawalkady drogich samochodów terenowych toyota land cruiser. Młodym z miasta powiodło się najlepiej. Wywodzą się z jednej z torguckich podgrup Bejljin i rozpoczęli swoją działalność właśnie od drobnego handlu na granicy, później zakładali niewielkie hotele, kluby karaoke, przewozili ludzi busami do miasta wojewódzkiego Chowd i Ułan Bator. W swojej działalności korzystali z nieformalnych dojsć i układów, a w osiągnięciu ich biznesowej pozycji pomogło kolektywne współdziałanie i związki krewnicze charakterystyczne dla struktur rodzinnych w Mongolii (w obrębie podgrup torguckich ich członkowie określają się mianem „braci”). Wymiernym efektem powodzenia Torgutów są świetnie prosperujące centra handlowe w stolicy, Klub Biznesmenów Torgon Nutag oraz tak zwane Torguud Town – czteropiętrowy budynek w Ułan Bator, w którym mieszczą się sklepy, biura, restauracje, a także mieszkania, gdzie znajduje schronienie młodzież torgucka przyjeżdżająca na studia do Ułan Bator. Rakowski podkreśla, że istotnym aspektem powodzenia torguckich biznesmenów jest działanie w „mongolskim idiomie”. Ma na myśli lokalną kosmologię, znaczenie siły życiowej (*süld*), łączonej z silnym charakterem, powodzeniem i energią. Moc, odwaga i spryt, którymi są obdarzone silne jednostki, kojarzą się w Mongolii z „koniem wietrzynym” (*chijmor*), wznoszącą ku górze siłą, promieniującą i oddziaływującą na innych. Innym aspektem lokalnej kosmologii mającej znaczenie w prowadzeniu biznesu jest *bujan* – fortuna i bogactwo, związane z budowaniem dobrych rzeczy.

Praktyka biznesowa wiąże się także z działalnością na rzecz torguckiej społeczności lokalnej. Ten aspekt został omówiony w rozdziale 3, poświęconym świętom i ceremoniom sprawowanym w *nutagu* (ziemi ojczystej), w miejscu swoich narodzin i pochodzenia. Rakowski wiele miejsca poświęca ceremoniom *tachilga* – składania ofiary i publicznego oddawania czci górze Bürenchajrchan, którą Torguci obdarzają szacunkiem. Autor pokazuje, w jaki sposób przy tej okazji biznesmeni nieformalnie wkraczają w obszar działania aparatu władzy lokalnej (odpowiedzialnej zwyczajowo za przygotowanie takich świąt). Przedsiębiorcy nie tylko dublują urzędników w organizacji świąt, ale też zaznaczają swoją pozycję, fundując i wręczając znaczne nagrody zapaśnikom i zwycięzcom gonitw konnych towarzyszących takim uroczystościom oraz odznaczenia zasłużonym mieszkańcom *somonu*. Udział biznesmenów w kreowaniu nowej wizji *nutagu* i podejmowaniu konkretnych działań na jego rzecz jest dla mnie nowym i bardzo interesującym wątkiem książki.

W rozdziale 4 Rakowski zajmuje się lokalnymi formami rozwoju w kontekście nieformalnych działań oraz wytwarzania państwa. Omawia „nieprzewidywalny mechanizm współdziałania, prze-

mienności działających grup, w którym to, co społeczne (oddolne), nakłada się na działania lokalnych władz” (s. 241). Za najważniejszy punkt przebudowywania społeczeństwa mongolskiego Autor uważa wytwarzanie różnych aspektów samoorganizacji oraz spontanicznego i nieformalnego życia społecznego. Zwraca uwagę na te sytuacje, których działanie objawia się poza strukturami państwowymi. Te nieformalne działania mają jednak określoną ramę organizacyjną. Rakowski rozumie je jako formę realizowania się państwa, pojmowanego jako działanie społeczne – w kontrze do instytucji państwowych (s. 242). Ten rodzaj działania określa mianem „sztuki nieformalnego”. Jest to pole społeczne, na którym możliwe jest „dekodowanie, odczytywanie i transformowanie znaczeń nieformalnych praktyk społecznych” (s. 250).

W zakończeniu Autor podsumowuje najważniejsze wątki, ale wprowadza również – moim zdaniem niekoniecznie potrzebne – nowe odniesienia do innego rodzaju działań nieformalnych w innych obszarach geograficznych, związanych np. z kontekstem funkcjonowania włoskiej mafii.

Recenzowana książka jest niewątpliwie interesującym studium, pokazującym, w jakim stopniu postpasterskie społeczeństwo Mongolii funkcjonuje w warunkach neoliberalnej polityki wolnorynkowej. Ciekawe jest ukazanie przenikania się miejscowych nieformalnych działań, funkcjonowania relacji między biznesem a władzą lokalną oraz zwrócenie uwagi na idiom mongolski – kosmologię, pojęcia *chijmor* i fortuny, znaczenie więzi krewniczych, a także na wyjątkową rolę koleżeństwa ze szkoły podstawowej – stanowiącej podstawę więzi w wielu aspektach codziennego życia w Mongolii. Warto jednak zwrócić uwagę, że istota przedstawionych przez Rakowskiego problemów nie jest nowa i od dawna była przedmiotem badań antropologicznych poświęconych procesom modernizacyjnym w społeczeństwach niezachodnich. Przypomnę artykuł, przywoływany przez autora, Clifforda Geertz o „więziach pierwotnych”¹, w którym przedstawił on napięcie wynikające ze scierań się dwóch przeciwstawnych sił w „nowych” państwach niezachodnich w okresach transformacji: chęci budowania nowoczesnego organizmu państwowego, opartego na ekonomii, idei nowoczesności itd., oraz ogromnego znaczenia więzi pokrewieństwa, religii, związków z ziemią czy regionalizmu.

Moją zasadniczą wątpliwość budzi utożsamianie działalności torguckich biznesmenów z działaniami oddolnymi. Autor w dużym stopniu opisuje praktyki grupy osób będących beneficjentami zmian politycznych (miejscowej elity), których działania – w moim przekonaniu – trudno nazwać oddolnymi. Wręcz przeciwnie, są to liderzy życia ekonomicznego, członkowie ekskluzywnego klubu Torgon Nutag, którzy demonstracyjnie okazują swoją materialną wyższość wobec słabszych ekonomicznie jednostek (np. wspomniane kawalkady aut). Sądzę, że działania najbogatszych biznesmenów w kraju, którzy nie tylko kontestują działania miejscowego aparatu władzy (organizują święto *nutagu* i ceremonie *tachilga* w innym czasie niż robi to lokalna administracja, fundują kilkakrotnie wyższe nagrody dla zwycięzców zawodów niż państwo itd.), ale nawet wprowadzają swojego przedstawiciela z klubu biznesowego do parlamentu – stoją w sprzeczności z tym, co antropologia rozwoju określa mianem procesów oddolnych.

Nie jest też dla mnie jasna korelacja między omówieniem podejść do antropologii rozwoju i referowania idei programów rozwojowych w pierwszej części książki a późniejszymi rozważaniami. Autor w zasadzie nie omawia, w jaki sposób działają programy rozwojowe w Mongolii. Rozwój utożsamia przede wszystkim z działalnością biznesową określonej grupy ludzi, będących kołem zamachowym przemian. Nie zajmuje się jednak innymi aspektami rozwoju, w których duże znaczenie odgrywają np. organizacje pozarządowe (rozumiem, że trajektoria pracy etnograficznej spowodowała, że nie były po prostu przedmiotem badań). Szkoda, że Autor nie pokazał np. jak takie programy są wdrażane w Mongolii, jak wyglądają konteksty ich wprowadzania i co specyficznego dla Mongolii wytwarza się w przypadku tego rodzaju aplikacji.

W książce znalazły się także ciekawe wątki dotyczące ziemi, które nie zostały wystarczająco pogłębiane. Szczególnie interesujące wydały mi się te fragmenty pracy, które dotyczą groduzenia przez ludzi

¹ Clifford Geertz, *Integracyjna rewolucja: pierwotne sentymenty a polityka obywatelska w nowo powstałych państwach* [w:] *Interpretacja kultur. Wybrane eseje*, przeł. Maria Piechaczek, s. 291–352, Wydawnictwo UJ, Kraków 2005.

ziemi. Autor wielokrotnie pisał, że w Mongolii zmienia się koncepcja ziemi, ale w zasadzie nie dowiedzieliśmy się, jak zmieniło się jej pojmowanie (poza tym, że staje się własnością). Czy przestała być ważnym podmiotem niehumanym, którego istotą jest niepodzielność i sprawczość? Czy stała się po prostu materialnym zasobem? Może chodzi o coś jeszcze innego?

Przedstawione uwagi w żaden sposób nie wpływają na moją wysoką ocenę recenzowanej publikacji. Są raczej pretekstem do podjęcia z Autorem przyjaznej dyskusji. Tomasz Rakowski wyczerpująco opisał współczesne procesy zachodzące w obrębie społeczeństwa mongolskiego. Porzucił uniwersalizujący i ogólny paradygmat opisu działań rozwojowych z perspektywy zachodniocentrycznej na rzecz lokalnych kontekstów działania i idiomów, w tak nieoczywistej dla części antropologów sferze jak działania biznesowe. Autor nie stworzył zastygłego w czasie opisu społeczeństwa mongolskiego, ale skupił się na konkretnych nieformalnych praktykach uchwyconych „tu i teraz”. Poruszone wątki oraz zawarta etnografia powodują, że praca *Przepływy, współdziałania, kręgi możliwego. Antropologia rozwoju* jest ważną i ciekawą pozycją na antropologicznym rynku wydawniczym w Polsce.

Łukasz Smyrski

Magdalena Lubańska, *Praktyki lecznicze w prawosławnych monasterach w Bułgarii. Perspektywa antropologii (post)sekularnej*, Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2019, fotografie, ss. 364.

Książka Magdaleny Lubańskiej jest oparta na badaniach terenowych prowadzonych przez autorkę między 2002 a 2017 rokiem w Bułgarii, a także na przemyślanym projekcie metodologicznym oraz badaniach historycznych. Książka rozpoczyna się wstępem, po którym następują dwa rozdziały teoretyczne (2 i 3), kluczowy rozdział dotyczący prawosławnego i dynowistycznego rozumienia energii (4), rozdział skupiony głównie na diachronicznym i synchronicznym ukazaniu roli monasterów jako miejsc leczenia (5), siedem rozdziałów poświęconych poszczególnym formom czuciowym czy też praktykom lub aspektom „habitusu” (6 do 12) oraz krótkie (w moim odczuciu zdecydowanie zbyt krótkie i pozostawiające niedosyt) podsumowanie (13). Książka nie zawiera niestety indeksu tematycznego, a jedynie indeks nazwisk, co nie ułatwia pracy ani recenzentce, ani potencjalnym czytelnikom.

Dwa aspekty książki zasługują na szczególną uwagę i stanowią o jej wartości: metodologiczne zastosowanie postulatów inspiracji teologicznych w antropologicznych i socjologicznych badaniach nad religią oraz perspektywa długiego trwania wykorzystana do analizy współczesnych praktyk i wierzeń. Autorka stawia przed sobą zadania trudne, dotykając najbardziej podstawowych kwestii związanych z refleksją nad religią w badaniach społecznych i wywiązuje się z nich doskonale.

W rozdziale drugim przedstawione zostało podejście postsekularne, szczególnie w kontekście relacji antropologii i teologii. Według Lubańskiej antropologia postsekularna wyróżnia się otwarciem na inspiracje teologiczne, których celem jest modyfikowanie dotychczasowych sposobów myślenia dla adekwatniejszego opisanego „habitusu charakterystycznego dla badanej społeczności”, oraz poszukiwaniem i rozpoznawaniem tych aspektów życia społecznego, gdzie relacje między religijnym i świeckim są przedmiotem negocjacji i dialogu (s. 49). Rzeczywiście, w przypadku materiału etnograficznego przedstawionego w książce sięgnięcie do teologii prawosławnej pozwoliło autorce może nie tyle na zmianę sposobu myślenia badaczy, co na zwrócenie uwagi na nieadekwatność czy niepełność dotychczas stosowanych wyjaśnień badanych zjawisk.

Na szczególną uwagę zasługuje w tym kontekście rozdział czwarty, w którym autorka omawia kluczowe dla całej książki pojęcie „energii” w ujęciu prawosławnym i dynowistycznym. Spostrzeżenie, że częste przywoływanie pojęcia energii w praktykach religijnych na obszarze postsocjalistycznym można zrozumieć sięgając do prac prawosławnych teologów, jest najważniejszym i zdecydowanie nowatorskim osiągnięciem recenzowanej pracy. Rzeczywiście, częste odwołania do energetycznych mocy, sił, prądów, które pojawiają się w materiałach etnograficznych z obszaru byłego ZSRR, ale także, jak widzimy, z Bułgarii, interpretowane były zazwyczaj albo jako relatywnie nowe wpływy New Age, albo jako szczególny mariaż między kultem nauki a wyczerpaniem na istnienie sił częściowo ukrytych, które było podsyćane w czasach radzieckich na wiele sposobów. Magdalena Lubańska zwraca natomiast uwagę na to, że pojęcie energii obecne jest w prawosławnej teologii i że to z niej można czerpać inspiracje interpretacyjne – w każdym razie nie wolno ich ignorować. Ta obserwacja może przyczynić się nie tylko do rozwoju rozważań dotyczących relacji między teologią a antropologią, ale na przykład także do przemyślenia na nowo miejsca religii w państwach socjalistycznych i postsocjalistycznych, gdzie religią dominującą było/jest chrześcijaństwo wschodnie.

Autorka przekonująco pokazała, iż teologia może dać bardzo płodne inspiracje dla interpretacyjnej pracy antropologa. Zastanawiam się jednak, czy istnieje i na czym polega różnica między czerpaniem inspiracji z pojęć filozoficznych czy z nauk ścisłych a z teologii? Czy różnica polega tu jedynie na podejrzliwym do niedawna stosunku antropologii wobec teologii i religii w ogóle? Lubańska słusznie

zwraca uwagę, że „teologie nie tylko moderują i kształtują religijne doświadczenia, ale też je nazywają” (s. 58). To właśnie teologiczne nazywanie, a nie teologiczne kształtowanie powinno być dla antropologa inspiracją. Antropolog inspirowany jest teologiami, ponieważ mogą one podsuwać pojęcia, które w nieznanym wcześniej sposób pozwolą spojrzeć na badaną rzeczywistość.

Rozdziały od szóstego do dwunastego zawierają bardzo ciekawy materiał etnograficzny. Każdy z nich, choć w różnych proporcjach, zawiera część dotyczącą praktyk zaobserwowanych w terenie przez autorkę oraz część poświęcona podobnym, według oceny autorki, praktykom przede wszystkim w świątyniach bizantyńskich. Lubańska włożyła wiele pracy w odszukanie paralel między współczesnymi praktykami a materiałami dotyczącymi czasów odległych. Takie podejście jest rzadko spotykane we współczesnej antropologii, co wpływa negatywnie nie tylko na jej różnorodność i gotowość na interdyscyplinarny dialog, ale także na kształt warsztatu metodologicznego przekazywanego w procesie dydaktycznym. Tym bardziej należy docenić wkład autorki. Niestety brak jest w rozdziałach etnograficznych jasnych podsumowań, które porządkowałyby przedstawiony materiał. Także refleksja teoretyczna jest bardzo okrojona. Mam nawet wrażenie, że część teoretyczna i część etnograficzna książki są w dużym stopniu rozłączne, a autorka nie do końca w praktyce analitycznej podąża za deklarowanymi w pierwszych rozdziałach podejściami.

Podstawowym pojęciem analitycznym, które przewija się przez karty książki i nie zostaje porzucone przez autorkę w rozdziałach analitycznych, jest pojęcie habitusu. Niestety sposób, w jaki jest ono używane, wzbudza moje wątpliwości. Rozumiem, że autorka szukała pojęcia, które pozwoliłoby jej mówić o względnie trwałych na poziomie jednostkowym i rozprzestrzenionych na poziomie grupowym dyspozycjach, postawach, działaniach – słowem, ucieleśnionych sposobach bycia. Habitus jawi się tutaj jako pojęta alternatywna dla abstrakcyjnej i rezydującej nie wiadomo gdzie „kultury”. Jednakże sposób, w jaki tego pojęcia używa Lubańska, sprawia wrażenie, że habitus – w zamierzeniu Pierre’a Bourdieu ucieleśniony i giętki – niespodziewanie kostnieje i zostaje oddzielony od poszczególnych ciał-umysłów. Na kartach książki pojawiają się takie sformułowania jak „habitus bułgarski” czy „habitus prawosławny”. Uważam, że niepotrzebne jest solidyfikacja pojęcia, które zostało stworzone, aby zwrócić uwagę na ucieleśnienie, proces i działanie.

Na stronie 50 pojawia się zdanie, dotyczące jednego z głównych emicznych pojęć w tej książce: energii. Lubańska pisze: „Chcąc lepiej zrozumieć jej [energii – A.H.] specyfikę w prawosławnym habitusie, chciałam się dowiedzieć, czy w ogóle jest mu ona w jakiś sposób przypisana, znana czy też zupełnie nie”. U czytelnika pojawia się tu konfuzja: co jest tym prawosławnym habitusem i skąd możemy się dowiedzieć, czy pojęcie energii jest mu przypisane? Pojęcie energii pojawia się w badaniach wśród rozmówców, prawosławnych jak rozumiem, a jednocześnie autorka pyta, czy jest ono przypisane prawosławnemu habitusowi. Co miałyby świadczyć o tym, że dane pojęcie jest częścią prawosławnego habitusu poza jego znaczeniem i rolą dla rozmówców i ich praktyk? Jego obecność w dziełach teologicznych? Czy gdyby nie było takiego pojęcia w teologii, to pojęcie to, mimo że przywoływane przez prawosławnych wiernych i przez nich ucieleśnione (co widać w ich zachowaniu wobec eulogii), zostałoby wyłączone poza ramy prawosławnego habitusu? Na stronie 57 Lubańska pisze natomiast, że „prawosławie nie jest monolitem, lecz jest różnorodnie ucieleśniane przez poszczególne habitusy”. Czyli nie ma habitusu prawosławnego? Co jest tym prawosławiem, które jest ucieleśniane przez habitusy? W takim zastosowaniu pojęcie habitusu traci, moim zdaniem, swój innowacyjny sens. Gdy odrywamy habitus od ciała, mówiąc o habitusie prawosławnym albo o prawosławiu, które jest ucieleśniane przez habitusy, to podkopujemy użyteczność tego pojęcia.

Niezwykle interesujące są natomiast rozdziały dziesiąty i dwunasty. W rozdziale jedenastym autorka przedstawia konflikt dotyczący praktyk leczniczych związanych z łańcuchami w Monasterze Kuklenskim. Znalazły w nim miejsce bardzo wnikliwe obserwacje etnograficzne dotyczące np. tego, że mnisi, chcąc wpływać na praktyki wiernych, nie tyle nauczają słowem, co zmieniają przestrzeń monasteru. Ciekawa jest też dyskusja przedstawiona w rozdziale dwunastym, dotycząca kurbanu. Lubańska nie podąża za interpretacją kurbanu chrześcijańskiego jako wersji Eucharystii, mimo iż jej własne podejście przedstawione w książce, opierające się na inspiracjach teologicznych oraz per-

spektywie długiego trwania, mogłoby ją do tego skłonić. Autorka proponuje rozumienie kurbanu jako z jednej strony rywalizacji z muzułmanami, a z drugiej jako ofiary dla bóstw chtonicznych. Ta druga interpretacja może wydawać się, zdaniem samej autorki, dość archaiczna; jednak według mnie nie warto się tym zbytnio przejmować, gdy antropolog, tak jak Lubańska, podąża za swoimi rozmówcami. Ci zaś wspominają na przykład kurbany przygotowywane dla rusalek. Lubańska sama jednak zauważa, że jej interpretacja kurbanu wymyka się przyjętym w książce tropom interpretacyjnym: „o ile we wcześniejszych rozdziałach wskazywałam powiązania leczniczych praktyk czuciowych z imaginariem bizantyńskim i dynowistycznym (ezoterycznym), o tyle w przypadku kurbanu jest inaczej” (s. 313). Nie do końca jest jednak jasne, dlaczego autorka decyduje się w tym przypadku na zmianę podejścia. Ciekawa jest jeszcze jedna interpretacja kurbanu nie tyle jako ofiary, co jako daru, także przedstawiona w tym rozdziale.

Praca Magdaleny Lubańskiej proponuje nową ścieżkę interpretacyjną dla wielu zjawisk religijnych obserwowanych w regionach, gdzie chrześcijaństwo wschodnie dominuje bądź jest religią wpływową. Jest przykładem uważnych badań terenowych i starannego opisu etnograficznego. Proponuje odważne tropy analityczne, szczególnie w odniesieniu do inspiracji teologicznych. Pewne braki czy konfuzje analityczne wynikają moim zdaniem z tego, że autorka starała się zamieścić w pracy zbyt wiele podejść i zbyt wiele pojęć, także tych, które nie do końca są relewantne dla interpretacji jej materiału. Z tego powodu część teoretyczna może wydawać się czytelnikowi nieco zbyt mocno przesycona krytyką tych podejść, które autorce nie odpowiadają. Jednakże książka broni się tym, co w antropologii jest najważniejsze i co pozwala proponować innowacyjne rozwiązania – interesująco przedstawionym i w spójny sposób zanalizowanym materiałem z badań terenowych.

Agnieszka Halemba

MYŚLAŁA UNIWERSYTETEM.
WSPOMNIENIE O PROFESOR ZOFII SOKOLEWICZ
(1932–2020)

29 stycznia 2020 roku zmarła profesor Zofia Sokolewicz, osoba ogromnie zasłużona dla nauki polskiej – nie tylko dla etnologii i antropologii kulturowej. Niemal całe swoje życie związała z Uniwersytetem Warszawskim. 7 lutego pożegnali Zmarłą na warszawskim Cmentarzu Stare Powązki przyjaciele, współpracownicy, uczniowie, studenci, władze Uniwersytetu i przedstawiciele innych uczelni, warszawskich i pozawarszawskich, PAN i muzeów – instytucji, z którymi współpracowała i dla których pamięć o Niej jest ważna.

Długość czyjzegoż życia można mierzyć i oceniać na różne sposoby. Ten czas różnie można wykorzystać lub przeżyć, zabiegając o własne potrzeby i wygodę lub stawiając sobie inne cele. Życie Profesor Sokolewicz było zorientowane społecznie: nauka, uczenie, działalność organizacyjna są wyznacznikami jej aktywności. 67 lat związana była z Uniwersytetem Warszawskim, od podjęcia pracy w marcu 1953, aż do śmierci.

Przejęcie na emeryturę w 2003 roku nie oznaczało dla Niej porzucenia tego, co uważała za swoją powinność: interesowania się sprawami Uniwersytetu, Instytutu, działalnością swoich uczniów i współpracowników, stanem placówek etnograficznych i muzeów w Polsce. Starła się wiedzieć, jaka jest aktualna ich sytuacja. Do końca interesowała się nowościami książkowymi, nowymi prądami i orientacjami w nauce. Właściwie nie pozwoliła sobie odejść w stan spoczynku. Zestarzeć się.

Zapewne domowe wychowanie, kontakty przyjacielskie rodziców, w istotnym stopniu wpłynęły na Jej osobowość naukową. Jak sama napisała w swoim życiorysie, przygotowanym z okazji sześćdziesięciolecia pracy na Uniwersytecie:

Ku własnemu zdziwieniu konstatuję, że przez te sześćdziesiąt lat pozostałam wierna zainteresowaniom matryzki z 1950 roku chociaż, wybierając etnografię, sądziłam inaczej. Według opinii moich nauczycieli powinna być studiować filozofię. Jednakże w roku 1950 filozofia, pod kierunkiem profesora Adama Schaffa, oficjalnego ideologa marksizmu, stała się filozofią wyłącznie marksistowską (nie licząc historii filozofii), a to nie było rekomendacją dla uczennicy prywatnego liceum SS Zmartwychwstank z Żoliborza. Mój drugi, dokonany pod wpływem harcerstwa, wybór zawodu nauczycielskiego (studia polonistyczne) zakwestionował lekarz laryngolog. Podałam się więc losowi i idąc za radą przyjaciela mego ojca, profesora historii Emila Kipy (w tamtych czasach stosunki towarzyskie były najpewniejszym źródłem ważnych informacji), wniosłam podanie o przyjęcie na nowo otwarte studia historii kultury materialnej. Skłaniałam się wtedy ku archeologii, o czym w dużym stopniu zadecydował pierwszy wykład profesora Włodzimierza Antoniewicza, poświęcony Kartezjuszowskiej *Rozprawie o metodzie*. O porzuceniu archeologii zdecydowała w dużej mierze jej materialność.



Dla mnie istotny był wtedy kontakt z żywym człowiekiem, człowiekiem, a niekoniecznie z jego materialnym otoczeniem. Od tego, co prawda potem zaczęłam także na etnografii, ale wszystko to, co następnie robiłam w życiu, było ucieczką w świat myśli, prawdziwości, abstrakcji¹.

W latach 1950–1953 Zofia Sokolewicz realizowała na Uniwersytecie Warszawskim trzyletnie studia pierwszego stopnia w studium historii kultury materialnej, ze specjalizacją etnografia. Paradoksalnie, wprowadzana w tych latach reforma szkolnictwa w istotny sposób zaważyła na dalszej edukacji przyszłej Profesor. W ramach reorganizacji zlikwidowano na powyższym kierunku studia magisterskie w Warszawie, uzasadniając tę decyzję zbyt małą liczbą samodzielnych pracowników naukowych.

W konsekwencji młoda studentka przeniosła się na Uniwersytet Jagielloński i studiowała pod kierunkiem profesorów Kazimierza Moszyńskiego i Kazimierza Dobrowolskiego, wtedy dwóch największych autorytetów naszej dyscypliny. Jak napisała w życiorysie przygotowanym z okazji Jubileuszu: „dzięki krakowskim studiom przyswoiłam sobie i zastosowałam obydwa. Zasady pierwszego z nich, to jest wypracowanie typologii badanego wytworu kulturowego, ustalenie zasięgów każdego z typów i następnie ich interpretację. Tą metodą posłużyłam się w pierwszej części mojej pracy magisterskiej. Metodę Dobrowolskiego zastosowałam w drugiej części pracy i następnie w rozprawie na temat tradycyjnego rolnictwa kurpiowskiego (1964)”. „Studia krakowskie – stwierdza dalej – przygotowały więc mnie zarówno pod względem teoretycznym jak i warsztatowym do stawienia czoła wielości języków teoretycznych w antropologii” (MWZS).

Po dwuletnich studiach magisterskich, w roku 1955, późniejsza Profesor uzyskała magisterium w zakresie etnografii na podstawie pracy *Plugi w gospodarce chłopskiej w Polsce na przełomie XIX i XX wieku*. Promotorem był prof. dr Kazimierz Moszyński, recenzentem prof. dr Kazimierz Dobrowolski. 1 marca 1953 Zofia Szyfelbejn została zatrudniona w Katedrze Etnografii Uniwersytetu Warszawskiego.

Poświęciłem sporo miejsca i uwagi początkom drogi naukowej Profesor Sokolewicz z przekonaniem, że ten czas początków – nauki szkolnej, harcerstwa, rozmów domowych, wyboru studiów, nauki w Warszawie pod okiem Witolda Dynowskiego, nauki w Krakowie pod opieką profesorów Dobrowolskiego i Moszyńskiego, odcisnął się na całej drodze naukowej Profesor Sokolewicz².

Dzięki uzyskanemu stypendium Fundacji Forda ówczesna magister Zofia Szyfelbejn mogła odbyć roczne studia (w okresie 1 września 1958 – 30 września 1959 roku) w sławnej London School of Economics and Political Science pod kierunkiem profesorów sir Raymonda Firtha i dr Isaaca Schapery na Wydziale Antropologii³. Podczas tych rocznych studiów w Londynie Sokolewicz zajęła się tradycyjnymi kulturami rolniczymi Afryki Zachodniej. Oddziaływanie wspomnianych dwóch wybitnych antropologów społecznych wyraźnie widać w Jej rozprawie doktorskiej i publikacjach. Jest też Ona autorką

¹ Jest to cytat z materiałów przygotowanych przez prof. Zofię Sokolewicz, w związku ze staraniami o odnowienie doktoratu. Oryginały znajdują się w posiadaniu autora wspomnień. Po opublikowaniu tego tekstu, zostaną przekazane, wraz z towarzyszącą korespondencją, do Archiwum Instytutu Etnologii i Antropologii Kulturowej UW. By uniknąć kolejnych przypisów tej samej treści przy każdorazowym cytowaniu wyimków z tych materiałów, na końcu przytaczanego fragmentu zamieszczono skrótową informację (MWZS). (Materiały Własne Zofii Sokolewicz).

² Profesor Dynowski, urodzony w mandżurskim Harbinie, był ważną postacią w warszawskiej etnografii. Doświadczenia harbińskiej młodości, lata spędzone w Azji i studia wileńskie ukształtowały nie tylko samego Dynowskiego, ale również jego uczniów. Oddziaływanie i wpływ były widoczne w podejmowanych przez Profesor Sokolewicz wątkach i tematach badań własnych i późniejszych publikacjach. Witold Dynowski był przekonany, podobnie jak wielu profesorów z tamtej generacji, że dla rozwoju młodych asystentów i współpracowników, dla ich naukowego ukształtowania, konieczny był kontakt z najważniejszymi ośrodkami naukowymi i badaczami. Mimo niezbyt sprzyjającej polityki państwa, dwoje asystentów niedużej wówczas Katedry Etnografii UW uzyskało możliwość wyjazdu i studiowania za granicą. Jedną z tych osób była Zofia Szyfelbejn, późniejsza Sokolewicz; drugą Marian Pokropek.

³ Firth, urodzony w Auckland, stolicy Nowej Zelandii, tam też ukończył studia ekonomiczne na Auckland University College. Isaac Schapera, urodzony w Kapsztad, w RPA, ukończył tam Uniwersytet. Spotkali się na dalszych studiach właśnie w London School of Economics and Political Science. Pod wpływem Bronisława Malinowskiego, znanego już uczonemu, porzucili plany, związane z wcześniejszymi studiami. Firth podjął systematyczne badania wysp Oceanii; Schapera rozpoczął badania Afryki Południowej.

lub współautorką przekładu kilku tekstów Firtha. Jeszcze wyraźniejsze są oddziaływania Schapery, i to nie tylko w rozprawie doktorskiej, ale także w pracach powstałych w wyniku badań nad rolnictwem, prowadzonych w Polsce i Bułgarii.

W roku 1962 Zofia Sokolewicz uzyskała stopień doktorski w zakresie nauk humanistycznych na podstawie pracy *Rozwój technologii rolniczej, a struktura społeczna i organizacja procesu wytwarzania, studium etnograficzne czterech społeczności rolniczych traktowanych jako zbiorowości próbne*. Jej promotorem był prof. Dynowski, a recenzentem rozprawy prof. Aleksander Gieysztor.

Gdy pod koniec lat 50. XX wieku nasiliły się procesy dekolonizacyjne w Afryce i zaczęły powstawać nowe państwa, ważne się stały kwestie tożsamościowe, również pośród polskich badaczy nasiliły się zainteresowania procesami zmian politycznych, lecz także społecznych na kontynencie afrykańskim. Wówczas to utworzona została na Uniwersytecie Warszawskim odrębna jednostka: Studium Afrykanistyczne. Zofia Sokolewicz czynnie uczestniczyła w jej powstawaniu. W latach 1958–1976 współorganizowała Studium (później przekształcone w Instytut Krajów Rozwijających się). Po uzyskaniu w roku 1968 habilitacji sprawowała w nim funkcję prodziekana w latach 1969–1975, a w latach 1972–1975 była kierownikiem Pracowni Problemów Społeczno-Kulturowych.

W tym czasie docierały już do Polski prace związane z nowymi prądami w antropologii, przede wszystkim najwybitniejszego ze strukturalistów Claude Lévi-Straussa. Jego *Smutek tropików* powstały w rezultacie badań terenowych prowadzonych w Brazylii stał się mocnym impulsem dla polskich badaczy. Stypendium w École Pratique des Hautes Études w Paryżu (1 lutego – 30 czerwca 1964) pozwoliło Zofii Sokolewicz uczestniczyć w seminariach Lévi-Straussa i Maurice Godeliera. Ten ostatni, reprezentujący tzw. marksizm strukturalny, prowadził badania w Papui-Nowej Gwinei. W trakcie stypendium zajmowała się Sokolewicz związkiem między obrzędowością a tradycyjną rolniczą gospodarką. Nie poszła w swojej dalszej drodze naukowej śladem Lévi-Straussa, choć jego wpływ daje się zauważyć w publikacjach, np. w książce poświęconej mitologii Afryki. Natomiast wydaje się, że idee Godeliera dotyczące wpływu kapitalizmu na kulturę tradycyjną można zauważyć w jej publikacjach, będących efektem badań w Mongolii.

W roku 1968 uzyskała na Uniwersytecie Warszawskim stopień doktora habilitowanego na podstawie pracy *Plon, obrzęd i widowisko. Próba etnograficznego ujęcia obrzędów i zwyczajów rolniczych*. W rozprawie odwoływała się do teorii wyrosłych z funkcjonalizmu. Recenzentami byli prof. dr Kazimiera Zawistowicz-Adamska i prof. dr Jan Szczepański. Jesienią tego samego roku otrzymała stanowisko docenta. Osiem lat później, w 1976 roku uzyskała nominację na profesora nadzwyczajnego.

Jest kilka wyraźnych i łatwo zauważalnych cech czy kierunków aktywności profesor Sokolewicz. Pomysł z czasów harcerstwa zostania nauczycielką sygnalizował istotną cechę charakteru przyszłej Profesor: zdobywania wiedzy, a potem przekazywania jej innym, dzielenie się nią oraz dbałość o edukację społeczną.

Studia w Londynie i Paryżu były z pewnością potwierdzeniem tego, co przekazał Jej profesor Dynowski: że sprawy krajowe i kulturę polską należy widzieć w szerszym kontekście, i to nie tylko europejskim. Studia u brytyjskich i francuskich profesorów mocno uświadamiały – niezależnie od analiz naukowych i orientacji teoretycznych – konieczność dostrzegania dokonujących się po wojnie procesów społecznych i zmian w kulturach tradycyjnych pod wpływem zachodzących zmian ekonomicznych i technologicznych. Jak napisała w życiorysie naukowym:

Od początku mojej pracy badawczej w Polsce interesowałam się etnografią kontynentów poza europejskich. Było to zgodne z opinią profesora Dynowskiego, że etnografię Polski należy zawsze rozpatrywać w kontekście światowym. To był powód, dla którego profesor skłonił mnie do udziału w seminarium afrykanistycznym prowadzonym przez profesora Stefana Strelcyna, etiopistę. Seminarium to zgromadziło badaczy różnych specjalności i stało się załóżkiem przyszłego Studium Afrykanistycznego (MWZS).

Afryka i niektóre aspekty tamtejszych kultur interesowały ją już w trakcie londyńskich studiów. Do problematyki afrykanistycznej wracała wielokrotnie. Nie zaskakuje więc, że obserwując nasilenie się procesów dekolonizacyjnych i powstawanie nowych państw, dla których kwestią zasadniczą było

radzenie sobie z podziałami plemiennymi i próbą stworzenia wspólnoty państwowej i tożsamości czy lojalności konstytucyjnej, żeby posłużyć się terminem Jürgena Habermasa, tak aktywnie włączyła się w organizowanie Studium Afrykanistycznego, a potem wiele lat tam pracowała, wykładając i sprawując różne funkcje administracyjne.

Podobnymi przesłankami troski o dobro społeczne kierowała się – jak można przypuszczać – włączając się aktywnie w przygotowania do wstąpienia Polski do Unii Europejskiej. W roku 1990 utworzona została przy Uniwersytecie Warszawskim nowa jednostka studiów europejskich, od 1 października 1991 nosząca nazwę Centrum Europejskie. Profesor Sokolewicz była współorganizatorką tej instytucji. W latach 1991–2003 była wicedyrektor, a w latach 1992–1995 dyrektor Centrum Europejskiego UW. Do roku 2007 była kolejno przewodniczącą, wiceprzewodniczącą oraz członkinią Rady Naukowej Centrum.

Ta bardzo prężnie działająca placówka ma ogromne zasługi w naszej integracji z Unią Europejską. Już w lipcu 1991 roku rozpoczęto szkolenie administracji państwowej, w październiku 1992 roku zostało uruchomione pierwsze seminarium dla sędziów, prokuratorów i adwokatów w zakresie ochrony praw człowieka (ze względu na przyjęcie Polski do Rady Europy, a tym samym do postępowań w Europejskim Trybunale Praw Człowieka). W tym samym miesiącu zostały uruchomione roczne studia podyplomowe dotyczące integracji europejskiej (studia kształciły głównie urzędników administracji, którzy w okresie przedakcesyjnym dokonywali przeglądu prawa polskiego pod względem jego zgodności z prawem WE i dostosowywali przepisy krajowe do dyrektyw wspólnotowych). W październiku 1995 roku uruchomione zostały studia licencyjne na kierunku stosunki międzynarodowe w zakresie integracji europejskiej, pierwsze tego typu studia w Polsce. Zwróciłem uwagę jedynie na kilka rodzajów działań podejmowanych w Centrum Europejskim za czasów sprawowania funkcji dyrektora przez Profesor Sokolewicz. Trzeba było upor, wiedzy i wyobraźni, by realizować z przekonaniem zamysł powołania Centrum Europejskiego, trzeba też było umiejętności wyszukania i zachęcenia do współpracy innych.

Uniwersytet był dla Profesor Sokolewicz nie tylko miejscem nauki studentów. Rozumiała Uniwersytet jako wspólnotę uczonych i tych, którzy przyszli tam dla nauki, i to wspólnotę aktywnej współpracy, aktywnego wspólnego działania dla pogłębiania wiedzy. Jednak celem jest nie tylko postęp w zakresie wiedzy, lecz także pożytek społeczny. Nauka winna służyć człowiekowi i powinnością Uniwersytetu, jako wspólnoty, jest służenie społeczeństwu.

Jak napisała w przywoływanym już zyciorysie:

[...] poświęcałam wtedy wiele czasu na opracowanie koncepcji Uniwersytetu Otwartego (razem z Anną Przeclawską, Hanną Dobrowolską i Andrzejem Kajetanem Wróblewskim). Miał to być interdyscyplinarny Uniwersytet dla wszystkich. Nie udało się nam wtedy wprowadzić go w życie. Formą zastępczą niejako było Studium Kształcenia Otwartego (1986–1998), którego byłam kierownikiem. [...] W tym czasie działałam aktywnie na rzecz Uniwersytetu jako całości tworząc koncepcję Muzeum Uniwersyteckiego jako wyrazu świadomości wspólnoty akademickiej i doprowadzając do jego powołania. Przez pewien czas Katedra⁴ była polem, na którym spotykały się inicjatywy Muzeum i Uniwersytetu Otwartego, a potem Studium Kształcenia Otwartego, a to wszystko w tle gorących dyskusji politycznych (MWZS).

Wszędzie tam była obecna, nieobojętna, wszędzie aktywna. Jako współtwórczyni koncepcji i kierownik Studium Kształcenia Otwartego UW (w latach 1986–1998), przekształconego w roku 1998 w Centrum Otwartej i Multimedialnej Edukacji, jako współorganizatorka i autorka pierwszej koncepcji Muzeum Uniwersytetu Warszawskiego (1988–1992). Aż trudno uwierzyć, że znajdowała na to czas i możliwość podejmowania tak wielu absorbujących zadań. Ani na chwilę bowiem nie zapomniała o etnologii – o podstawowym obowiązku, wykładach i powinności własnej pracy naukowej.

W roku 1967 prof. Dynowski włączył dr Sokolewicz do składu ekspedycji mongolskiej. W jej pracach uczestniczyła do 1974 roku. Jak sama mówiła, dzięki temu miała możliwość kontaktu z kulturą pasterską w czasie dokonujących się zmian politycznych i ekonomicznych. Wcześniej zajmowała

⁴ Chodzi o Katedrę Etnologii i Antropologii Kulturowej UW.

się tradycyjnym, chłopskim rolnictwem. Badania w Mongolii – konstatowała w jednej z publikacji – „wzbogaciły o wiedzę na temat procesu tworzenia kultury narodowej w społeczeństwie rodowo-plemiennym” (MWZS).

W 1973 roku otrzymała nominację na kierownika Katedry Etnografii UW. To był naturalny wybór po przejściu na emeryturę powojennego twórcy ośrodka warszawskiego i jego wieloletniego kierownika, Profesora Dynowskiego.

Dla Katedry – studentów i pracowników – istotne było wprowadzenie ważnej dydaktycznej nowości – tzw. grup laboratoryjnych, realizowanej do dzisiaj formy ćwiczeń terenowych, podczas których studenci, pod opieką asystenta, realizują jeden z wybranych tematów badawczych. Dzięki udziałowi w badaniach w ramach tak zwanych problemów węzłowych (powołanych w latach 70. XX w.), możliwe było znalezienie środków na sfinansowanie grup i pobyt studentów w terenie. W latach 1975–1986 Profesor Sokolewicz była kierownikiem tematu „Folklor i Etnografia w problemie Kultura narodowa, jej tendencje rozwojowe i percepcja”, koordynowanym przez prof. Czesława Hernasa i Mieczysława Klimowicza z Uniwersytetu Wrocławskiego⁵.

Zabiegając o podstawową dla etnografii i procesu dydaktycznego kwestię, kontaktu z terenem i zdobywania doświadczenia własnego (co przecież ważne było dla niej zarówno na etapie studiów londyńskich i paryskich, jak i badań do doktoratu i habilitacji), nie zaniedbywała własnych badań – które, oprócz Mongolii, prowadziła w Bułgarii, Macedonii i Serbii.

W roku 1999 otrzymała tytuł profesora zwyczajnego. W tym samym roku zdecydowała się zrezygnować z kierowania Katedrą Etnologii i Antropologii Kulturowej UW, nadal będąc jej bardzo aktywnym pracownikiem. Została wybrana na członka korespondenta Polskiej Akademii Umiejętności, odrodzonej po zmianach politycznych lat 90. XX wieku.

W 2003 roku odeszła na emeryturę. W Jej przypadku nie oznaczało to jednak przejścia w stan spoczynku. Cały czas była aktywnym naukowcem i dydaktykiem, związanym nieprzerwanie z instytucją, którą kierowała 25 lat i do której rozwoju tak bardzo się przyczyniła. Swoją wiedzą obdarowywała i inne placówki. Jest tego dobitnym potwierdzeniem podjęcie pracy jako profesor nadzwyczajny na Wydziale Europeistyki w Szkole Wyższej Gospodarki Krajowej w Kutnie w latach 2004–2011, a od roku 2010 do 2020 profesura zwyczajna na Wydziale Kultury Japonii w Polsko-Japońskiej Akademii Technik Komputerowych w Warszawie.

W czasie działalności naukowej Profesor Sokolewicz wypromowała 14 doktorów, a pod jej kierunkiem powstały 192 prace magisterskie. Znaczna jest lista Jej publikacji, na którą składają się trzy książki naukowe i redakcja sześciu, artykuły, rozprawy – łącznie w liczbie 185.

Była stale i bardzo czynnie zaangażowana w rozmaite formy działalności Instytutu, ale także całego krajowego środowiska etnologicznego. Była inicjatorką i organizatorką Zjazdu Absolwentów Etnologii – pierwszego tego rodzaju spotkania. Wraz z dwójką współpracowników zainicjowała program zapisywania powojennej historii etnologii polskiej, pamiętanej przez osoby z różnych pokoleń. Wystąpiła także z inicjatywą przygotowania programu szkolenia przyszłych pracowników muzeów etnograficznych.

Trudno znaleźć formę odpowiedniego do zasług uhonorowania Profesor Sokolewicz. Nie oddają jej zasług ani wielokrotnie Nagrody Rektora UW, ani Nagrody Ministra Nauki i Szkolnictwa Wyższego za skrypt *Wstęp do etnografii Afryki* (1968) oraz podręcznik *Wprowadzenie do Etnologii* (1974), Nagroda Ministra Kultury i Dziedzictwa Narodowego (2005), Medal Edukacji Narodowej, Złoty Krzyż Zasługi, Krzyż Kawalerski Orderu Odrodzenia Polski, ani nawet otrzymany w roku 2001 Krzyż Oficerski Orderu Odrodzenia Polski.

Życie naukowe Profesor Zofii Sokolewicz zbiegło się z ważnymi wydarzeniami w historii Polski. Polityczne spory, nasilenie propagandy, kłótnie sprawujących władzę, czasami przybierały wymiar

⁵ W latach 70. powstał Centralny Program Badań Podstawowych. W jego ramach realizowany był Problem węzłowy: 11.1. Polska Kultura Narodowa Jej Tendencje Rozwojowe i Percepcja. Podtematem 1.1. Folklor i Etnografia kierowała prof. Sokolewicz. W realizację rozmaitych zagadnień, w ramach tego podtematu, zaangażowane były placówki etnograficzne uniwersyteckie i PAN.

wstrząsu, w który zaangażowany był również Uniwersytet, wraz z pracownikami i studentami, wytrącając z rytmu pracy. Za każdym razem wiązało się to z dzieleniem społeczeństwa, represjami wobec studentów i wykładowców, którzy nie popierali działań władzy i byli wobec niej krytyczni. Tak było w roku 1968, gdy wygnano z Uniwersytetu i Polski wiele osób zasłużonych dla nauki i kultury polskiej. Tak było kilkanaście lat później, gdy władze wprowadziły stan wojenny, aresztując, internując i wyrzucając z uczelni wielu pracowników i studentów.

O walorach etycznych, o wrażliwości, najwyraźniej świadczą zachowania i postawy w takich sytuacjach. Profesor Sokolewicz miała się o kogo martwić. W jej najbliższym kręgu członkowie rodziny byli poddawani represjom. Nie uważała jednak, by miało to być usprawiedliwieniem zaprzestania działalności. Starła się pomagać internowanym, wyrzuconym z Uniwersytetu. Ich dola nie była Jej ani przez moment obojętna. Dlatego tak martwiło ją to, co obserwowała teraz w postępowaniu władzy i w propagandzie. Powtarzalność sytuacji, dzielenie społeczeństwa, nietolerancja i agresja, znów podsycanie niechęci do profesorów i próby podporządkowania uczelni władzy politycznej, niepokoiły Ją. Widać, jak mądre i wizjonerskie były Jej działania nakierowane na edukację, wychodzenie Uniwersytetu poza mury uczelni, ku upowszechnianiu wiedzy i uwaga, jaką w swoich wykładach poświęcała prawom człowieka.

Profesor Zofia Sokolewicz była dla koleżanek i kolegów i ogółu współpracowników, dla środowiska etnologicznego, nie tylko warszawskiego, Osobą ważną i cieszącą się autorytetem. Także dlatego, że posiadała tak ważną dla nauczyciela cechę, zaufanie do młodszych kolegów, do ich pomysłów i podejmowanych działań. Zawsze wspierającą. Służącą rozmową, czasami poradą. Jak przystało Mądrej doświadczeniem i wiedzą Nauczycielce i Profesor.

Lech Mróz

KRYSTYNA MAŁKOWSKA
1921–2020

WSPOMNIENIE

Byłam wówczas studentką pierwszego roku w katedrze etnografii przy Wydziale Historycznym UW. Podczas jednego z seminariów trafiło mi się miejsce w pobliżu drobnej siwowłosej pani o uważnym, mocnym, a zarazem życzliwym spojrzeniu. Zebranie nie należało do porywających, obie byłyśmy nieco znudzone, od czasu do czasu nasze oczy spotykały się, kwitowałyśmy to uśmiechem. Z czasem dowiedziałam się, z kim go wymieniałam, nie mogłam jednak przewidzieć, że gdy po latach spotkamy się w jednym Instytucie, odbędę u siwowłosej pani – niezauważalnie – bezcenne praktyki zawodowe. Uczyla mnie, nie ucząc, jak najlepszy tutor – rozmową (o, musiałam wspinać się na palce!), podsunęta lekturą, zachętą do własnych poszukiwań. Dzieliło nas pokolenie, była rówieśnicą moich rodziców, a jednak nie czułam nigdy tej różnicy wieku, kompetencji i intelektu w inny sposób niż jako Jej przyjaznej uwagi i pewności, że mam w Niej życzliwą obserwatorkę moich kroków, gotową do podania ręki, a gdy uczynię krok fałszywy, poprawi błąd i... nieco wyżej ustawi poprzeczkę. Znajomość ta okazała się trwalsza niż czas wspólnej pracy i bogatsza niż czysto zawodowa, powoli przekształcała się w przyjaźń i przetrwała do ostatnich dni.



Pisanie wspomnienia o najbardziej niezwyklej osobie i osobowości, jaką dane mi było spotkać na ścieżce zawodowej, i jednej z najważniejszych w życiu, jest przedsięwzięciem ryzykownym. Chciałoby się powiedzieć jak najwięcej, najpełniej, co oczywiście nie jest możliwe i niekoniecznie musiałoby zgadzać się z wolą osoby żegnanej. Jednak dziwnie szybko zacierają się ślady pozostawione przez naszych poprzedników. Spróbuję zatem – jeśli zdołam – przynajmniej zarysować szkic do portretu Krystyny Małkowskiej, uzupełniając nim galerię etnologów czasu powojnia. Jej aktywność zawodowa na polu etnologii trwała zaledwie kilkanaście lat, jednak nie czas i nie liczby decydują o wartości i wadze dokonań.

W 2009 r. otrzymałam od Krystyny Małkowskiej płytę zawierającą Jej nagranie dla Archiwum Historii Mówionej¹. Gest ten przyjąłam jako wyraz zaufania i zobowiązanie. Treść nagrania stanowi bowiem opowieść o Jej rodzinie, kolejach życia oraz czasach i miejscach, w których upłynęło, o wydarzeniach, których była świadkiem i uczestniczką. W tę pierwszą wpleciona jest opowieść druga, o dojrzeniu człowieka – od chwili, gdy w młodości konstruuje siebie i kanwę swego obrazu świata, po tropy źródeł pracy badawczej i wyzwania intelektualne, przed jakimi staje jako osoba dojrzała.

* * *

¹ Krystyna Małkowska, Archiwum Historii Mówionej, Ośrodek Karta, sygn. AHM-1191. Powstało w dniach 15–17 grudnia 2008 oraz 20, 21 i 29 stycznia 2009 r. Nagranie jest dostępne na stronie internetowej Archiwum Historii Mówionej.

Krystyna Małkowska z domu Malska urodziła się 15 marca 1921 r. w Częstochowie, gdzie w tamtym czasie osiedli jej rodzice Zofia z Brzozowskich i Władysław Malscy. Jednakże miejscem, które w Niej zostawiło najsilniejszy i najbardziej przez Nią samą ceniony ślad, był majątek Jodkiszki, położony opodal Bieniakoni i Lidy, na terenie obecnie należącym do Białorusi. Majątek ten był – wraz z orderem *Virtuti Militari* – podziękowaniem dla Jej ojca za zasługi czasu I wojny światowej oraz prace położone w pierwszych latach budowania państwowości polskiej po odzyskaniu niepodległości w roku 1918. Dar ten, w chwili gdy wprowadziło się tam młode małżeństwo z roczną córeczką, był zniszczony i zaniedbany, wymagał ogromu pracy i poważnych nakładów finansowych. Z czasem, uznany za gospodarstwo wzorcowe, stał się miejscem, do którego kierowano na praktyki uczniów szkół rolniczych.

Rodziny, z których wywodzili się rodzice Krystyny Małkowskiej, należały do ziemiaństwa, ale szukały już swego miejsca w szerszym świecie, zapewniając dzieciom możliwie najlepsze wykształcenie. Zofia Brzozowska i Władysław Malski ukończyli na Uniwersytecie Jana Kazimierza we Lwowie studia przyrodnicze. Zofia, obdarzona pięknym głosem, uczyła się także śpiewu i gry na skrzypcach. Oboje byli ludźmi szerokiej wiedzy i wielu talentów. W poświęconych im wspomnieniach córki wybija się ton wielkiej serdeczności, szacunku i wdzięczności za wartości, w jakich została wychowana, za przekazany jej wzór domu zawsze i dla wszystkich otwartego, wszczępienie poważania dla ludzi niezależnie od ich pochodzenia i pozycji, a wreszcie głębokiej fascynacji przyrodą i świadomości, że jesteśmy jej częścią.

Ojciec, w młodości członek Związku Strzeleckiego, od wybuchu I wojny światowej związany z Legionami, a od 1918 r. z Polską Organizacją Wojskową, zaangażowany w sprawy wolnościowe, po wyjściu z wojska w roku 1923, osiadłszy w swym majątku, włączył się w działalność Związku Osadników Wojskowych oraz organizacji rolniczo-spółdzielczych. W roku 1930 został wybrany posłem na Sejm i prezesem organizacji kółek rolniczych na całą Polskę, a od 1935 r. pełnił funkcję senatora II RP IV i V kadencji. Wtedy też cała rodzina przeniosła się na kilka lat do Warszawy. Krystyna, dotychczas ucząca się w domu, kontynuowała tu edukację w gimnazjum Zofii Kurmanowej, tu także wstąpiła do harcerstwa. Szkołę tę wspomina jako świetną placówkę o wysokim poziomie nauczania, chociaż system i formuła edukacji szkolnej, nawet w tej wersji, nie budziły Jej entuzjazmu. Dopiero studia okazały się tym, czego szukała. W ostatniej, przedmaturalnej klasie przeniesiona została do państwowego gimnazjum w Wilnie, gdzie w roku 1938 złożyła egzamin dojrzałości. W tymże roku podjęła studia na Uniwersytecie Stefana Batorego. Wybrała wydział przyrodniczo-matematyczny, a jako kierunek geografii z elementami etnografii. Do czasu wybuchu II wojny światowej i dokonanej w kilka miesięcy później likwidacji Uniwersytetu jako uczelni polskiej zaliczyła cztery trymestry studiów.

Wojna pozbawiła Ją na wiele miesięcy domu, zabrała ojca aresztowanego w październiku 1939 r. przez NKWD i nigdy nie odzyskanego, oddaliła od matki, która po aresztowaniu męża musiała się ukrywać, a także oddzieliła granicą od rodziny². Losy mieszkańców obszaru pogranicza Polski, Litwy i ZSRR, gdzie w czasie trwania wojny, w miarę przechodzenia frontów, kilkakrotnie zmieniały się władza, państwowość i granice, były bardzo trudne. Krystyna, wówczas jeszcze Malska, by przetrwać w tym najbardziej podstawowym sensie, na czas zimy 1939/1940 i połowę roku 1940 przyjęła pracę robotnicy fizycznej w litewskim majątku. Bardzo wówczas nadużyła swych sił i skutki tego odczuwała przez całe życie. Jesień 1940 i kolejną zimą spędziła już w lepszych warunkach, w spółdzielni stworzonej pod Wilnem dla młodzieży studenckiej. Po przejściu na wschód frontu niemieckiego wróciła do Jodkiszek i pozostała tam do późnych miesięcy roku 1943. Przy wsparciu dawnych pracowników majątku i sąsiadów, a z czasem także swego przyszłego męża Zdzisława Małkowskiego, prowadziła gospodarstwo, odbudowując je właściwie od podstaw, siłą rzeczy w bardzo ograniczonym zakresie. Jodkiszki szybko stały się schronieniem dla grona przybyszy, których wojna wygnała z własnych domów, i punktem działalności konspiracyjnej, gospodarze należeli do AK. Charakterystyczne, że w opowieści Krystyny Małkowskiej o życiu w tamtym czasie prawie nie pojawiają się odniesienia

² Województwo nowogródzkie zajęły wojska radzieckie, natomiast województwo wileńskie przyłączone zostało do Litwy, która na krótko zachowała pewne pozory niezależności od ZSRR.

do jego ciemnej strony. Wiele natomiast mówi o życzliwości i dobroci, których doświadczyła, bezinteresownej pomocy, o garnięciu się do siebie ludzi i wzajemnym wsparciu, którego sobie udzielali.

Z końcem roku 1943, gdy front radziecki był coraz bliżej, młode małżeństwo na wezwanie rodziców męża³ przenieśli się do Warszawy. Lato i drugą połowę roku 1944 spędzili w Woli Koryntnickiej, majątku rodziny Małkowskich, gdzie w lipcu przyszedł na świat ich starszy syn, Stanisław. Po wyzwoleniu Zdzisław Małkowski, z wykształcenia fizyk, przed wybuchem wojny piastujący na Uniwersytecie Stefana Batorego stanowisko adiunkta, wrócił do pracy na uczelni, angażując się w odbudowę Uniwersytetu Warszawskiego. Gmach Wydziału Fizyki przy ul. Hożej 69, chociaż ograbiony z aparatury, zbiorów bibliotecznych i zniszczony od wewnątrz, przetrwał w stanie umożliwiającym wykrojenie na mansardzie kilku skromnych mieszkań dla pracowników. Jedno z nich przypadło rodzinie państwa Małkowskich, w 1946 r. urodził się tu ich drugi syn, Krzysztof. Przy Hożej mieszkali do 1961 r., kiedy przeprowadzili się do domu na Saskiej Kępie. Krystyna Małkowska darzyła pierwsze, skromne schronienie swej rodziny wielkim sentymentem m.in. ze względu na grono ludzi, którzy tam bywali – od pracowników uczelni, którzy stali się niemal domownikami wpadającymi na herbatę i rozmowy, po gości z innych miast zatrzymujących się w tym otwartym i przyjaznym wszystkim domu na nocleg czy dłuższy pobyt.

Wojenne koleje losu, rodzinne obowiązki, ale też „niewłaściwe” pochodzenie sprawiły, że Krystyna Małkowska mogła myśleć o podjęciu studiów przerwanych przed siedemnastoma laty dopiero w roku 1956. Zdecydowała się na kontynuowanie jako dziedziny podstawowej przedmiotu w jej studiach wileńskich pobocznego, czyli etnografii. Katedra Etnografii Uniwersytetu Warszawskiego mieszcząca się w oficynie starej kamienicy przy ul. Hożej 74, rozłożona na kilku piętrach i wyremontowana w znacznej mierze sumptem kierującego nią profesora Witolda Dynowskiego, była jednym z tych miejsc urządzonych ludźmi i książkami, które nie sposób zapomnieć. Na jego charakter i klimat studiowania miała także wpływ skromna liczebność powojennych roczników, pozostających w bliskich czy wręcz zażyłych kontaktach ze swoimi wykładowcami. Krystyna Małkowska absolutorium użyła w roku 1961; w tym samym czasie starszy Jej syn zdał maturę. Dwa lata później otrzymała tytuł magistra, broniąc pracę *Potlach (jego rola w kulturze Indian północno-zachodniego wybrzeża Kanady)*⁴, ocenionej jako bardzo dobra, napisanej pod kierunkiem prof. Dynowskiego.

Po dyplomie przez trzy lata zatrudniona była na stanowisku asystenta w Pracowni Psychiatrii Społecznej przy Klinice Psychologii warszawskiej Akademii Medycznej, uczestnicząc w badaniach ankietowych nad kulturowymi uwarunkowaniami chorób psychicznych. Wysoko ceniła sobie to doświadczenie pracy na styku dwóch dyscyplin, zarówno jako możliwość zdobycia wiedzy i kompetencji, jak i źródła inspiracji, gdy dookreślała tematykę planowanej pracy doktorskiej, pisze o tym we „Wstępie” do niej (Małkowska 1978 mpis.). Równolegle, w roku akademickim 1963/64, w swojej Alma Mater prowadziła ćwiczenia z etnografii powszechnej.

W marcu 1966 r. weszła do zespołu ówczesnego Zakładu Etnografii Instytutu Historii Kultury Materialnej PAN (obecnie Instytutu Archeologii i Etnologii PAN), obejmując stanowisko asystenta naukowo-technicznego i prowadzenie redakcji dwóch wydawnictw – czasopisma *Etnografia Polska* i serii monograficznej „Biblioteka Etnografii Polskiej”. Instytucji tej i obowiązkowi redaktorskiemu poświęciła całe swoje dalsze życie zawodowe do czasu przejścia na emeryturę w lipcu 1981 roku. W ciągu 16 lat spod Jej ręki wyszło 15 tomów pierwszego z wymienionych tu wydawnictw, w tym duża część dwuzeszytowych, oraz – w ramach serii BEP – grupa monografii stanowiących podstawę przewodów habilitacyjnych, a także najwyżej ocenionych prac doktorskich. Jednak nie liczba tomów, niezależnie od faktu jak znaczący jest to dorobek, jest tu kwestią najważniejszą. Krystynie Małkowskiej zawdzięczamy utworzenie i długoletnie promieniowanie, także już po Jej odejściu z Instytutu, jednego z najwartościowszych środowisk naszej dyscypliny – kręgu autorów *Etnografii Polskiej* łączącego badaczy wszystkich krajowych ośrodków tej specjalności.

³ Janiny z domu Małachowskiej Małkowskiej i profesora Stanisława Małkowskiego, geologa, mineraloga, twórcy Muzeum Ziemi.

⁴ Pisownia tytułu za oryginałem zapisu w dyplomie.

Etnografowie, działający wówczas w naszym kraju, nieliczni i związani z rozrzuconymi po kraju ośrodkami naukowymi i muzealnymi, pilnie potrzebowali swojego rodzaju „platformy” spotkań i wymiany myśli. Dążeniem profesora Dynowskiego, redaktora obu wymienionych wydawnictw, było stworzenie instytucji, które by im to umożliwiły⁵. W Krystynie Małkowskiej znalazł idealną współpracownicę i współrealizatorkę tej idei. Jej talent organizacyjny, umiejętność pracy z Autorem i dar skupiania ludzi wokół wspólnych zadań sprawiły, że *Etnografia Polska* stała się prawdziwym forum etnografów, etnologów i przedstawicieli nauk pokrewnych. Nadała temu czasopismu wyrazistą ale i wyważoną formułę. Dzięki Niej redakcja *Etnografii Polskiej* jako jedna z nielicznych w latach 70. ubiegłego wieku szerzej udostępniła łamy młodym pracownikom nauki. Tu, obok uznanych autorytetów, publikowali swoje pierwsze teksty Ludwik Stomma, Ryszard Tomicki, Jerzy Wasilewski, Maciej Ciołek, Zbigniew Benedyktowicz i wielu innych, wzniciając tak potrzebny nauce ferment i nadając polskiej etnologii nowy ton. Pani Redaktor umiała też wyłowić i zachęcić do publikacji interesujących badaczy z mniejszych ośrodków, tym samym przedstawiając ich szerszemu – niż lokalne – gronu kolegów, przyczyniając się do żywszego rozwoju kariery niejednego z nich. Wreszcie, za czasów, gdy redakcja *Etnografii Polskiej* pozostawała w Jej pieczy, zaczęto prezentować najważniejsze nurty polskich badań etnograficznych w tomach tematycznych.

W pracy nad tekstem szczególną wagę przywiązywała do klarowności rozumowania i czystości języka. Sama obdarzona błyskotliwie jasnym umysłem, posiadała umiejętność wychwytywania z natłoku zagadnień kwestii kluczowych. Rozmowy z Nią stanowiły inspirujące wyzwanie intelektualne, a dla wielu Jej młodszych kolegów nawet adiustacje tekstów pozostały wspomnieniem cennych „studiów podyplomowych”.

Sama publikowała powoli. W moim przekonaniu wskazówką co do charakteru, a chyba i kierunku właściwej Jej refleksji naukowej, było stwierdzenie „Zawsze potrzebowałam spojrzenia na szczegóły w kontekście całości”⁶. Wspominaną tu wcześniej pracę magisterską poświęciła fenomenowi potlachu, szczególnej ceremonii służącej budowaniu prestiżu, hierarchii i dominacji w społeczności Indian zachodniego wybrzeża Ameryki Północnej. Zarówno wybór tematu, jak i sposób jego ujęcia sytuował tę pracę bliżej poziomu dysertacji doktorskich niż magisterskich. Już wtedy wyraźnie dało o sobie znać zainteresowanie Krystyny Małkowskiej miejscem i rolą systemu wartości w kulturze. Artykuły opublikowane w pierwszych latach pracy w IHKM PAN to, obok opracowanej zgodnie z zasadami wydawniczymi wersji pracy magisterskiej⁷, dwa klasyczne obecnie ujęcia przywoływane w każdym opracowaniu historii naszej dyscypliny. Pierwsze z nich dotyczyło problemu akulturacji w etnologii amerykańskiej⁸, drugie modelu⁹. Doskonała znajomość języków sprawiła, że zapraszano Ją do udziału w tłumaczeniach najważniejszych tekstów etnologów amerykańskich i niemieckich. Przez cały ten czas pozostawała jednak pracownikiem naukowo-technicznym, czyli pomocniczym, co miało swoje konsekwencje praktyczne.

Dopiero w roku 1973 kwalifikacja zatrudnienia Krystyny Małkowskiej decyzją rady naukowej Instytutu została zmieniona na naukowo-badawczą. Zapewniło to Jej więcej swobody w pracy nad własnym tematem. Jej teza doktorska *Pojęcie wartości w antropologii kulturowej* oraz równolegle prowadzone w Instytucie Filozofii i Socjologii PAN prace doktora Gerarda Kloski inicjowały na gruncie

⁵ Temu też miały służyć coroczne konferencje środowiskowe gromadzące badaczy oraz Międzyuczelniane Obozy Etnograficzne budujące więzi między studentami (Zofia Sokolewicz, Witold Dynowski (23.08.1903–31.07.1986). *Profesor etnografii Uniwersytetu Warszawskiego, założyciel i naczelny redaktor „Etnografii Polskiej”*, „Etnografia Polska” 1986, t. 31, z. 1, s. 13–17).

⁶ Wypowiada je w pierwszym odcinku nagrania dla AHM, mówiąc o rozpoczęciu studiów na Uniwersytecie Stefana Batorego.

⁷ Krystyna Małkowska, *Potlatch. Jego rola w kulturze Indian Północno-Zachodniego Wybrzeża Kanady*, „Etnografia Polska” 1966, t. 10, s. 339–375.

⁸ Krystyna Małkowska, *Problem akulturacji w etnologii amerykańskiej. Założenia i problemy teoretyczne*, „Etnografia Polska” 1966, t. 10, s. 61–73.

⁹ Krystyna Małkowska, *Uwagi o modelu*, „Etnografia Polska” 1969, t. 13, s. 11–23.

polskim nowatorski kierunek badań poświęconych antropologii wartości. Zważywszy rozwój dyscypliny, był to obiecujący i wysoce pożądanym nurtu refleksji. Dla obojga badaczy punktem wyjścia do podjętych prac były studia etnograficzne, wspólnym obszarem zainteresowań teoria badań naukowych, jednakże każde z nich przyjęło własną drogę i obrało indywidualny cel.

Celem, jaki postawiła sobie Krystyna Małkowska, było ustalenie, na ile perspektywa kulturoznawcza antropologii kulturowej może okazać się przydatną w znalezieniu „bodaj ogólnego zarysu obiektywnego układu generującego i uzasadniającego wartości”¹⁰. Zakładała, że odkrycie go może być pomocne w dostrzeżeniu nowych możliwości teoretycznych w zakresie badań kulturowych. Pisała:

Chciałabym te moje rozważania potraktować jako próbę ukazania pewnych, tylko, bardzo ogólnych zależności, czy prawidłowości, jakie mi się zarysowały w ciągu wieloletnich obserwacji, lektur, kontaktów z ludźmi różnych środowisk, badań terenowych oraz doświadczeń zebranych w różnych sytuacjach życiowych. Wiele zawdzięczam ponad trzyletnim kontaktom i współpracy z psychiatrami i psychologami w Pracowni Psychiatrii Społecznej. [...] Sądzę też, iż niemały udział w powstawaniu i klarowaniu się tych rozważań miały moje zainteresowania teorią poznania naukowego, filozofią i ogólnymi koncepcjami nauk przyrodniczych, jak i zaczęte dawniej studia na wydziale przyrodniczym¹¹.

Niestety Historia wraz z polityką jeszcze raz wtrąciła się w życie i plany Krystyny Małkowskiej. Praca ta, chociaż ukończona w 1978 r., z przyczyn pozanaukowych nie stała się podstawą Jej przewodu doktorskiego zakończonych publicznie obroną. Nie została też opublikowana. Jej Autorka trzy lata później odeszła na emeryturę i do pracy naukowej nigdy już nie wróciła. W ciągu 39 lat, które upłynęły od tamtego czasu, utrzymywała kontakty ze środowiskiem, śledziła rozwój dyscypliny i postępy kolegów, zawsze żywo nimi zainteresowana, jednak dla siebie znalazła inne dziedziny aktywności. W jednej z naszych rozmów wyznała: „Właściwie nigdy nie czułam się i nie pragnęłam być naukowcem. Natomiast zawsze bliska była mi filozofia w swym podstawowym znaczeniu”.

Zmarła 16 czerwca 2020 roku, w swoim domu na Saskiej Kępie. Pożegnaliśmy Ją 27 lipca 2020 r. na Starych Powązkach.

Jolanta Kowalska

¹⁰ Krystyna Małkowska, *Pojęcie wartości w antropologii kulturowej*, 1978, maszynopis, Archiwum IAE PAN.

¹¹ Tamże.

TAK WIELE POZOSTAŁO...

PROF. DR HAB. WANDA PAPROCKA
(5 czerwca 1931 – 23 sierpnia 2020)

*Czy odejdę, jak umierają kwiaty?
Czy bez śladu zniknie kiedyś moje imię?
Czy nie pozostanie nic ze mnie na ziemi?
Nawet kwiaty, nawet śpiewy!
Co moje serce ma począć?
Czy na próżno przychodzimy żyć,
na próżno wschodzimy na ziemi? [...]
Ach, gdyby można żyć zawsze
Ach, gdyby nie trzeba umierać!¹*



Prof. dr hab. Wanda Paprocka (z domu Drzażdżyńska) urodziła się w Poznaniu. Po wybuchu II wojny światowej wraz z Rodzicami została zmuszona do opuszczenia rodzinnego domu.

Rodzina przetrwała wojnę w Warszawie. Tu w czasie okupacji Wanda (późniejsza Pani Profesor) ukończyła szkołę powszechną, a po wojnie (w roku 1950) – szkołę średnią im. Narcyzy Żmichowskiej. W latach 1951–1955 studiowała na Uniwersytecie Warszawskim (Sekcja Historii Kultury Materialnej). Na tej uczelni otrzymała stopień magistra etnografii.

Pierwszego marca 1956 r. prof. Paprocka rozpoczęła długoletnią współpracę z Instytutem Historii Kultury Materialnej PAN². Pracowała (kolejno) na stanowiskach: administracyjnym, asystenta, starszego asystenta, adiunkta, docenta, profesora nadzwyczajnego i profesora zwyczajnego (mianowanego). Przez całe życie zawodowe była związana z Zakładem Etnografii (od 1987 – Zakład Etnologii) IHKM (później IAE) PAN. Jej zainteresowania naukowe obejmowały rozległą problematykę: badania nad przemysłem domowym, chałupnictwem i rzemiosłem wiejskim (koszykarstwo, plecionkarstwo, garncarstwo) oraz rozwojem wiejskich ośrodków handlowych; analizę zmian kultury ludowej, zachodzących pod wpływem industrializacji i – szerzej – transformacji systemowej; rozważania nad fenomenem tradycji, relacjami między kulturą ludową i narodową, wpływem tradycji ludowych na świadomość społeczną mieszkańców wsi, zmianami w sferze przekazu kulturowego w środowiskach wiejskich, stosunkami społecznościami wiejskich do tradycji i własnego dziedzictwa kulturowego; dzieje polskiej myśli humanistycznej; historię wybranych miejscowości, rozpatrywaną w szerokim kontekście

¹ Fragment utworu *Śpiewy Azteków o życiu i śmierci* (w: Zbigniew Stolarek, *Czerwone oczy maski*, Iskry, wyd. 2, Warszawa 1964, s. 206).

² W strukturze Instytutu, istniejącego od roku 1953, funkcjonowały wówczas następujące działy: Archeologii Polski, Archeologii Śródziemnomorskiej, Historii Kultury Materialnej i Etnografii. Ten ostatni obejmował zakłady, pracownie i zespoły etnograficzne współpracujące z uniwersyteckimi katedrami etnografii (Paprocka 2003, s. 6). W 1992 roku nazwę placówki zmieniono na Instytut Archeologii i Etnologii PAN.

społeczno-kulturowym, oraz rolę ośrodków miejskich w tworzeniu więzi ponadlokalnych; znaczenie sztuki ludowej i jej wpływ na rozwój myśli społecznej mieszkańców ziem polskich; sytuację ludności białoruskiej w II Rzeczypospolitej, kwestie związane z polityką mniejszościową ówczesnych władz, szkolnictwem białoruskim na Kresach Wschodnich II RP, działalnością białoruskich organizacji społeczno-kulturalnych oraz funkcjonowaniem organizacji polskich na tych obszarach. Podstawę wielu prac tej Uczzonej stanowią wyniki systematycznych badań terenowych obejmujących przede wszystkim wybrane rejony Kurpiowszczyzny i Mazowsza, oraz źródła archiwalne, odnalezione przez nią w zbiorach krajowych i zagranicznych. Prof. Paprocka była członkinią ekspedycji etnograficznej PAN, kierowanej przez prof. dr. hab. Witolda Dynowskiego, która w latach 1967–1970, we współpracy z bułgarską Akademią Nauk, realizowała badania na terenie Bułgarii. W końcu lat 60. i na początku lat 70. XX wieku prowadziła wykłady i ćwiczenia z etnografii Polski w Katedrze Etnografii UW. Bardzo często angażowała się w prace redakcyjne, mające ogromne znaczenie dla rozwoju reprezentowanego przez nią ośrodka i dyscypliny. Brała m.in. udział w redagowaniu trzyczęściowej monografii regionalnej, zatytułowanej *Kurpie. Puszcza Zielona* (1962–1965) oraz dwutomowego dzieła *Etnografia Polski. Przemiany kultury ludowej* (1976–1981). Redagowała serię Biblioteka Etnografii Polskiej, współpracowała z Redakcją czasopisma *Demos*, piastowała stanowisko redaktora *Etnografii Polskiej*.

W IHKM (IAE) PAN prof. Paprocka pełniła m.in. funkcję wiceprzewodniczącej Rady Naukowej; uczestniczyła ponadto w pracach wielu Instytutowych komisji (np. Planowania, Odbioru Prac Badawczych, Stypendialnej). O Jej wysokiej pozycji w środowisku świadczy także członkostwo w Komitecie Nauk Etnograficznych (Etnologicznych) PAN i Radzie Naukowej Mazowieckiego Ośrodka Badań Naukowych. Uhonorowano ją Złotym Krzyżem Zasługi (1979) oraz odznaką Zasłużonego Działacza Kultury (1981). Otrzymała również odznakę za zasługi dla województwa ostrołęckiego (1978).

Wśród opublikowanych przez nią prac szczególne miejsce zajmują pionierskie monografie: *Współczesne przemiany wsi kurpiowskiej* (Wrocław 1975), *Kultura i tradycja ludowa w polskiej myśli humanistycznej XIX i XX wieku* (Wrocław 1986) oraz *Myszyniec. Studium z dziejów miasta* (Warszawa 1993)³. Wspólnie z Mirosławą Drozd-Piasecką napisała książkę *W kręgu tradycji i sztuki ludowej* (Warszawa 1985)⁴. Opublikowała ponadto wiele artykułów w czasopismach i pracach zbiorowych, wydawanych w kraju i poza jego granicami. Pisała także recenzje prac badaczy polskich i zagranicznych (węgierskich, brytyjskich, bułgarskich, czeskich i słowackich), upowszechniając ich osiągnięcia. W Jej pracach dominuje perspektywa historyczno-porównawcza. Obok ujęć obejmujących wybrane regiony Polski znajdują się opracowania, w których prezentowane są źródła pochodzące np. z Bułgarii i Wielkiej Brytanii. Bibliografia publikacji prof. Paprockiej, wydanych w latach 1959–2001, została zamieszczona w dedykowanym Jej tomie zatytułowanym *Czas zmiany, czas trwania. Studia etnologiczne*⁵. W artykule napisanym z okazji jubileuszu półwiecza Zakładu Etnografii/Etnologii IHKM (IAE) PAN prof. Paprocka ukazała specyfikę bliskiej Jej placówce naukowej, bogactwo realizowanych w niej tematów badawczych, nowatorstwo i unikatowy (także w skali światowej) charakter wielu z nich. Bardzo mocno podkreśliła udział Zakładu w tworzeniu powojennej historii polskiej etnografii/etnologii oraz znaczenie współpracy między różnymi ośrodkami dla rozwoju dyscypliny (Paprocka 2003)⁶.

Zdaniem prof. Paprockiej „osiągnięcia naukowe Zakładu i jego udział w dorobku Instytutu uzasadniły dokonanie w 1992 roku zmiany nazwy Instytutu Historii Kultury Materialnej na Instytut

³ Wszystkie wydano w serii „Biblioteka Etnografii Polskiej”.

⁴ Ukazała się ona nakładem Ludowej Spółdzielni Wydawniczej.

⁵ *Bibliografia prac prof. dr. hab. Wandy Paprockiej* [zestawił Ryszard Tomicki], [w:] J. Kowalska, S. Szykiewicz, R. Tomicki (red.), *Czas zmiany, czas trwania. Studia etnologiczne*, Instytut Archeologii i Etnologii PAN, „Biblioteka Etnografii Polskiej”, nr 56, Warszawa 2003, s. 15–20.

⁶ Wanda Paprocka, *50 lat Zakładu Etnografii Instytutu Archeologii i Etnologii PAN*, „Etnografia Polska” 2003, t. 47, z. 1–2, s. 5–30. Autorka omówiła także działalność innych placówek etnograficznych/etnologicznych w powojennej Polsce, zwracając m.in. uwagę na kontynuację niektórych zagadnień podjętych przez rodzimych etnografów przed wybuchem II wojny światowej, inspirację ich badaniami. Przykładem są prace nad *Polskim atlasem etnograficznym* i monografiemi regionalnymi.

Archeologii i Etnologii PAN⁷. Zmiana ta nastąpiła „m.in. dzięki Jej staraniom”⁸. Podsumowując pięćdziesięciolecie Zakładu Etnografii/Etnologii, nie ukrywała, że trudno Jej uniknąć subiektywnego spojrzenia, będącego efektem „osobist[ego] stosunk[u]” i „zaangażowania w losy macierzystej placówki”⁹. Wielokrotnie, w różnych sytuacjach, byliśmy świadkami owego zaangażowania, poczucia odpowiedzialności za losy Zakładu, jego przyszłość, rozwój, znaczenie dla środowiska etnograficznego. W artykule poświęconym pięćdziesięcioleciu tego ośrodka naukowego można wyczuć radość Autorki i poczucie dumy z dokonania tych, którzy tworzyli to wyjątkowe miejsce. Potrafiła cieszyć się sukcesami kolegów. Gratulowała wystąpień na konferencjach, publikacji, wyjazdów stypendialnych. Dzieliła radość z awansów zawodowych i zachęcała do zdobywania kolejnych stopni. Niezwykle ważna była dla Niej przyjazna atmosfera w Zakładzie, współpraca, zainteresowanie badaniami prowadzonymi przez poszczególne osoby, wymiana myśli, tworzenie wspólnoty, w której jest miejsce dla osób zajmujących się różnorodną problematyką, mających różne charaktery. Podstawą funkcjonowania zespołu były szacunek, koleżeństwo, myślenie kategoriami szerszymi niż „ja”, „mnie”, „moje”, „moi znajomi”, unikanie bezwzględnej rywalizacji.

Profesor Paprocka kierowała pracami Zakładu przez 14 lat (od roku 1988). Wspierała nasze inicjatywy badawcze, podzielała pasję, inspirowała. Była wspaniałą, życzliwą Nauczycielką, opiekunką naukową, Człowiekiem o wielkiej kulturze osobistej. Miała ogromny udział w stworzeniu niezapomnianej atmosfery przyjaźni i zaufania w miejscu, z którym związane były losy wielu osób. Wyrazem wdzięczności współpracowników jest m.in. dedykacja zamieszczona w ofiarowanym Jej 45 tomie *Etnografii Polskiej*, który ukazał się w 2001 r.

Sylwetkę Pani Profesor doskonale charakteryzuje fragment tekstu *Od redaktorów*, otwierającego dedykowany Jej tom *Czas zmiany, czas trwania. Studia etnologiczne*:

Była kierownikiem-przyjacielem. Nie zaniedbując powierzonych Jej obowiązków, zawsze przedkładała wspólne postanowienia, wypracowane podczas rozmów, choćby i „męskich”, nad formalne polecenia i nakazy. Potrafiła rozładowywać napięcia, które zdarzają się zawsze i wszędzie, zanim zdołały przerodzić się w konflikt. Nie szczędziła czasu na lekturę prac kolegów, nieraz znacząco je ulepsząc. Jej krytyka zwykle przybierała formę zachęty do przemyślenia na nowo własnego stanowiska i poddania go pod szerszą dyskusję – to najczęściej wystarczało. Służyła radą i pomocą. Wielu z nas ma wobec Niej niespłacalne długi, a niejeden znalazł w Niej oparcie w najtrudniejszych życiowych sprawach. Jednocześnie zaś dobrze dbała o interesy Zakładu, także w niełatwym okresie przemian ustrojowych, z dużym wyczuciem poruszając się w labiryncie zależności i układów, jakich nie brak w świecie nauki. Umiejętnie stymulowała badania w dziedzinach ważnych poznawczo i społecznie, pielęgnując zarazem – na przekór rozmaitym trendom i zakusom – ożywczą różnorodność zainteresowań współpracowników, tak ważną dla rozwoju wszystkich „małych” dyscyplin naukowych¹⁰.

Nie zapominała o tych, którzy przed Nią kierowali Zakładem (prof. prof. Witoldzie Dynowskim, Annie Kutrzebie-Pojnarowej, Marii Frankowskiej, Marii Biernackiej) i mieli udział w tworzeniu,

⁷ Tamże, s. 14. W Zakładzie Etnografii/Etnologii IHKM (IAE) PAN prowadzono m.in. badania nad mechanizmami zmian kulturowych, funkcjonowaniem społeczności lokalnych i rodziny w zmieniającej się rzeczywistości (transformacja systemowa). Objęto nimi wybrane tereny Polski, Bułgarii, Mongolii, Indii i niektórych krajów Ameryki Południowej (np. Meksyku i Peru). Nowatorski charakter miały badania nad tradycjami historycznymi i współczesnością wsi drobnoszlacheckich, stosunkiem ludności chłopskiej do ziemi, kulturą ludową Karpat Polskich, starościami i śmiercią, kulturą robotniczą, etnografią miasta i problematyką etniczną (wiele uwagi poświęcono Polonii amerykańskiej oraz Polakom i osobom polskiego pochodzenia mieszkającym na terenach Rosji carskiej, Związku Radzieckiego, na obszarach poradzieckich, rodzinom niemieckim w Wielkopolsce, szczególnie grupie Bambrow, jak również współczesnym problemom narodowościowym w Chinach). Do pionierskich należały prace z zakresu etnohistorii (Polska, Gruzja, Meksyk), antropologii wartości, antropologii tańca i komunikacji niewerbalnej, kultu świętych, kultu miejsc w kulturze chrześcijańskiej i tybetańskiej, hinduizmu, widzianego m.in. z perspektywy *emic*, europejskiego ubioru zawodowego, filcownictwa, zachowań ludycznych i społeczno-kulturowego znaczenia różnego rodzaju współzawodnictw.

⁸ *Od redaktorów*, [w:] J. Kowalska, S. Szykiewicz, R. Tomicki (red.), *Czas zmiany, czas trwania*, s. 9.

⁹ Wanda Paprocka, *50 lat Zakładu Etnografii*, s. 5.

¹⁰ *Od redaktorów*, [w:] J. Kowalska, S. Szykiewicz, R. Tomicki (red.), *Czas zmiany, czas trwania*, s. 11.

panującej w nim, „wspólnotowej» atmosfery”¹¹. Z szacunkiem odnosiła się do dorobku poprzedników, traktując jego znajomość jako obowiązek. Za obowiązek uważała również znajomość historii dyscypliny i różnych jej nurtów, poznanie prac innych badaczy, zanim ogłosi się własne odkrycia. Zapamiętałam prof. Paprocką jako osobę o niezwykle ujmującym sposobie bycia, otwartą, serdeczną, wrażliwą, taktowną. Nie pozostawała obojętna wobec naszych problemów. Starła się pomóc rozmową, dobrym słowem, radą, wspólnym poszukiwaniem rozwiązań. Była przykładem człowieka, który mimo trudnych doświadczeń życiowych nie zaniedbuje obowiązków zawodowych. Prowadziła badania, publikowała kolejne monografie, artykuły i recenzje, kierowała placówką naukową, uczestniczyła w pracach redakcyjnych i organizacyjnych. Często podkreślała znaczenie ciężkiej, wytrwałej i uczciwej pracy jako drogi wiodącej do sukcesu, umożliwiającej realizację planów. Powtarzała: „Zbierzesz tyle, ile zasiejesz”; „Wymiesz tyle, ile włożysz”.

Osobiście przekonałam się o cechującej Panią Profesor „umiejętn[ości] stymulowa[nia] bada[ń] w dziedzinach ważnych poznawczo i społecznie [...]”¹². Doskonale rozumiała, jak ogromną szansą dla Zakładu jest prowadzenie badań terenowych za wschodnią granicą Polski. Możliwość uczestnictwa w takich badaniach (na obszarach Białorusi) pojawiła się w ostatniej dekadzie minionego stulecia¹³. Prof. Paprocka bez wahania zdecydowała o podjęciu współpracy badawczej Zakładu Etnologii IHKM PAN z Instytutem Sztuki, Etnografii i Folkloru Białoruskiej Akademii Nauk. Pierwsze rozmowy dotyczące tej współpracy odbyły się w końcu 1991 r. Tematyka badań obejmowała: „Kulturę materialną i duchową diaspory polskiej na Białorusi i diaspory białoruskiej w Polsce. Kontakty polsko-białoruskie. Wyznaczniki tożsamości narodowej”. W 1996 r. temat zmieniono na: „Polacy i Białorusini jako społeczności mniejszościowe od końca XIX w. do współczesności”. Udział we wspomnianych badaniach prof. Paprocka zaproponowała Dagnosławowi Demskiemu i mnie. Wahałam się. Nie byłam zainteresowana kwestiami etnicznymi ani badaniami na terenie Europy¹⁴, po rozmowach z Szefową Zakładu postanowiłam jednak podjąć wyzwanie. Być może zdecydowały argumenty o pionierskim charakterze badań, ich znaczeniu, możliwości odkrywania nowego terenu. Sądziłam, że badania wśród mieszkańców Białorusi mających polskie korzenie, identyfikujących się jako Polacy, będą jedynie krótkotrwałym epizodem w mojej pracy naukowej. Stało się inaczej. „Kościelnym Polakom” poświęciłam wiele prac. Nie powstałyby, gdyby nie decyzja prof. Paprockiej. Jej intuicja badawcza, dalekowzroczność, wiedza i umiejętność przekonywania. Dagnosław Demski, który zdobywał doświadczenia terenowe na subkontynencie indyjskim, w trakcie wyjazdów badawczych na Białoruś zgromadził m.in. unikatowe materiały do historii miejscowości Naliboki (pow. stołpecki). Odkrywaliśmy fenomen pogranicza (kulturowego, etnicznego, historycznego), poznawaliśmy losy naszych rozmówców, warunki, w jakich kształtowała się ich tożsamość, z ich perspektywy patrzyliśmy m.in. na relacje: „swoi” – „inni” – „obcy”. W naszych pracach wykorzystywaliśmy zarówno źródła „wywołane” w terenie, jak i materiały archiwalne. Było dla nas jasne, że bez poznania przeszłości, zarówno udokumentowanej źródłami historycznymi, jak i obecnej/zachowanej w pamięci osób, z którymi rozmawialiśmy podczas wyjazdów badawczych, nie zrozumiemy współczesności i znaczenia zjawisk, których – pośrednio lub bezpośrednio – staliśmy się świadkami. Takie podejście było bardzo bliskie prof. Paprockiej. Dowodzą tego zarówno Jej publikacje, jak i liczne rozmowy z Nią, w których uczestniczyliśmy.

Jak wspominałam, prof. Paprocką interesowały m.in. stosunki polsko-białoruskie w latach międzywojnia. Prowadziła badania, których podsumowaniem są artykuły, opublikowane w *Etnografii Polskiej* (1995, 1998, 1999, 2001) i w czasopiśmie *Ethnologia Polona* (1999). Zawierają one nie tylko ogrom informacji, ale też są przykładem wyważonego głosu badacza, popartego odpowiednią dokumentacją (przede wszystkim materiałami pochodzącymi z archiwów białoruskich, litewskich i polskich),

¹¹ Tamże, s. 9.

¹² Tamże, s. 11.

¹³ Stanowiła ona jeden z efektów zmian systemowych zachodzących w tym czasie w Europie Wschodniej i Środkowej.

¹⁴ Prowadziłam wówczas badania nad znaczeniem współzawodnictwa w kulturach ludów Azji.

w dyskusji o polityce narodowościowej II RP, sytuacji mniejszości etnicznych/narodowych (w tym przede wszystkim ludności białoruskiej) mieszkających w okresie międzywojennym na wschodnich obszarach Polski, budowaniu państwowości w warunkach społeczeństwa wielokulturowego, niewolnego od konfliktów wewnętrznych (także o charakterze etnicznym), znajdującego się zarazem w skomplikowanej sytuacji międzynarodowej.

Prof. Paprocka w Wysoko ceniła działalność wydawniczą Instytutu¹⁵ i udział w niej Zakładu Etnografii/Etnologii¹⁶. Ciepło wspominam współpracę z Nią przy redagowaniu kolejnych tomów *Etnografii Polskiej* (w latach 1986–1996). Przyjemnością i zaszczytem było też dla mnie wspólne pisanie artykułu podsumowującego pięćdziesięciolecie istnienia bliskiego nam czasopisma¹⁷.

Po przejściu na emeryturę, z początkiem roku 2002, prof. Paprocka przez dłuższy czas uczestniczyła w Zakładowych seminariach¹⁸, publikowała w *Etnografii Polskiej*. Jako członkini Rady Naukowej IAE PAN (wybrana z grupy emerytów) uczestniczyła w pracach wielu komisji, m.in. doktorskich i habilitacyjnych. Niemal do końca swego życia utrzymywała bliskie relacje z wieloma pracownikami Zakładu. Pytała o jego losy. Cieszyły Ją osiągnięcia poszczególnych osób, niepokoiła sytuacja dyscypliny i problemy wynikające z kolejnych zmian zasad funkcjonowania nauki. Jak dawniej dzieliła nasze radości i smutki związane z różnymi sferami życia. Martwiła się, gdy ktoś z nas chorował, gdy chorowały lub odchodziły bliskie nam osoby. Pamiętała o życzeniach imieninowych i świątecznych. Wzruszała Ją pamięć byłych współpracowników, trwałość i bliskość relacji, poczucie więzi, niesłabnących mimo upływu lat.

Pożegnaliśmy Ją 2 września 2020 r. Została pochowana na warszawskim Cmentarzu Powązkowskim (kw. 174-3-35,36). Jej śmierć jedynie formalnie zamknęła rozdział historii Zakładu Etnografii/Etnologii (wpisanej w dzieje dyscypliny i macierzystego Instytutu) i związany z działalnością naukową prof. Paprockiej i Jej obecnością wśród nas. Zakończyła również pewien etap biografii tych, którzy mieli szczęście spotkać Panią Profesor i współpracować z Nią. Będziemy o Niej pamiętać, tak jak Ona pamiętała o tych, którzy w różnych latach tworzyli Zakład i swoimi pracami wzbogacali różne nurty etnografii/etnologii. Będziemy sięgać do Jej publikacji, przede wszystkim jednak zachowamy Ją w pamięci jako Niezwykłego Człowieka.

* * *

„[...] Już w drogę ruszyłem!/ Oto kołyszac się podpyływa łódź śmierci,/ Już w drogę ruszyłem,/ Ja, który wam tyle śpiewałem piosenek”¹⁹. Odejście Przyjaciela rodzi głęboki smutek. Towarzyszą mu wspomnienia; pamięć przywołuje obrazy spotkań, rozmów, rozmaitych wydarzeń. Coraz bardziej uświadamiamy sobie, jak ważna była dla nas Osoba, którą pożegnaliśmy, ile się od niej nauczyliśmy, jak wiele zrozumieliśmy, jak wpłynęła na nasze życie, zachowania, sposób myślenia. Coraz mocniej odczuwamy wdzięczność. Kochana Pani Profesor, Wando, dziękujemy za spotkanie, twórcze rozmowy, poświęcony nam czas, wszechstronną pomoc, serdeczność, zaufanie, dar przyjaźni, której znaczenie trudno oddać słowami, za każdą wspólnie spędzoną chwilę!

Iwona Kabzińska

¹⁵ Do lat 90. XXw. odbywała się ona we współpracy z Zakładem Narodowym im. Ossolińskich, mającym siedzibę we Wrocławiu.

¹⁶ Na ten temat patrz np. Wanda Paprocka, *50 lat Zakładu Etnografii*, s. 11, 14, 19.

¹⁷ Iwona Kabzińska, Wanda Paprocka, *50-lecie „Etnografii Polskiej”*, „Etnografia Polska” 2006, t. 50, z. 1–2, s. 7–15. Przypomnialiśmy w nim zadania określone przez zespół redakcyjny *Etnografii Polskiej* w momencie jej powstania, wskazując na ich kontynuację w późniejszych latach. Omówiliśmy problematykę prezentowaną na łamach pisma, dominującą w różnych okresach, zwracając uwagę na jej różnorodność, nowatorstwo i bogactwo. Scharakteryzowałyśmy rolę i miejsce pisma w rozwoju dyscypliny i jej historii. Podkreśliłyśmy, że *Etnografia Polska* była nie tylko wizytówką Zakładu Etnografii/Etnologii IHKM (IAE) PAN. Publikowały w niej osoby reprezentujące różne ośrodki krajowe i zagraniczne oraz różnorodne dyscypliny.

¹⁸ Czekало na Nią biurko w pokoju 206, przy którym pracowała przez wiele lat.

¹⁹ Fragment *Pieśni żalobnej Ewe* (w: Zbigniew Stolarek, *Czerwone oczy maski*, s. 112).

WSPOMINAJĄC LUDWIKA, CZYTAJĄC STOMMĘ (1950–2020)

Nie ma ludzi niezastąpionych – głosi okrutna, acz uspokajająca prawda, którą pocieszamy się, kiedy z naszego otoczenia odchodzi ktoś ważny. Ale jest też prawda, i to mniej krzywdząca dla zmarłych i naszej o nich pamięci, że są ludzie niepowtarzalni i przez to po swoim odejściu niezapomniani.

Ludwik to był właśnie ktoś taki¹. Powiedziałyby się: *larger than life*. Wyrastający wysoko ponad otoczenie – formatem intelektualnym, erudycją, szerokością zainteresowań, a przede wszystkim leżącymi u podłoża wszystkich jego talentów cechami osobowości: temperamentem, charyzmą, śmiałością działania. Nieliczący się z autorytetami, nieznośny, irytujący i fascynujący, oddany w przyjaźni i nieposkromiony w złośliwości wobec tych, których – słusznie czy nie, na zawsze czy tylko przejściowo – obdarował swoją nieprzyjaźnią. Nigdy zimny, nie zawsze rozważny, wróg konformizmu i kunktatorstwa, wciąż w ożywionym działaniu, czy to intelektualnym, autorskim, czy w splecionej z nim niespożytej aktywności towarzyskiej.

Mało który z naukowców zawarł w swoim życiowym dorobku – tym publikowanym i tym pozostałym w pamięci słuchaczy wykładów i wystąpień – tyle efektownych pomysłów, dyskusyjnych tez, kontrowersyjnych sądów, prowokacyjnych opinii, a wreszcie smakowitych (acz nie zawsze przyzwoitych) anegdot. Jeszcze mniej jest takich, którzy obok imponującej liczby prac naukowych i popularnonaukowych, liczonych w setkach stron druku, pozostawili po sobie tysiące stron publicystyki, gawędy, felietonu. Jego żywiołem była bowiem polemika, stylem – debata, ulubioną tonacją – kontrowersja. To, co pisał, było często nakierowane przeciwko – stereotypom, łatwym banałom, pozornym oczywistościom. Już w swoich najwcześniejszych publikacjach, felietonach w *Tygodniku Powszechnym*, obśmiewał dawnych etnografów, owszem – naiwnych; kąsał po równi winnych i niewinnych, dawnych i sobie współczesnych. Szukał tematów intrygujących i prowokacyjnych.

W etnograficznym życiu akademickim w kraju brał ciągły udział tylko przez – lekko licząc – dekadę lat 70. XX wieku. W latach późniejszych przyjeżdżał z Francji okazjonalnie, chociaż nierzadko, oddalając się też od etnologii. Mimo to i na całej naszej dyscyplinie, i na wielu z tych, którzy się z nim zetknęli – studentach, kolegach, przyjaciółach – odcisnął niezatarty znak swej obecności. Nie będzie przesadą stwierdzenie (i nie jest to chyba moje osobiste skrzywienie jako współuczestnika tamtych działań), że doprowadził do przełomowych zmian w ukierunkowaniu badawczym uniwersyteckiej etnografii w Warszawie; w pewnym zakresie przeniosło się to na niektóre inne ośrodki, zwłaszcza na Kraków (skądinąd jego miasto rodzinne), gdzie bywał częstym gościem. W macierzystej Katedrze Etnografii UW, w której pracował przez pięć lat od ukończenia studiów w 1973 r., w niezrównany sposób ożywił i uatrakcyjnił dydaktykę. To on nadał charakter przygody towarzysko-badawczej tzw. laboratorium terenowym – wprowadzonej nieco wcześniej formie intensywnych zajęć na I–III roku studiów. Stały się one polem rywalizacji kolejnych prowadzących, a zarazem źródłem danych terenowych,



¹ Autorem zamieszczonej fotografii jest Przemysław Kozłowski.

ustaleń i spostrzeżeń, na których budowaliśmy swoje koncepcje teoretyczne – młodzieńcze przecież, a więc niedowarzone, ale w tamtym kontekście nowatorskie.

To „nowatorstwo” – może lepiej pisane w cudzysłowie, bo na ówczesną peerelowską miarę – to była metodologiczna hybryda, u podłoża której leżała pewna, powiedziałbym, „strukturalność”, wniesiona właśnie przezeń i stanowiąca o atrakcyjności kierunku. Składały się na nią elementy jeszcze wtedy atrakcyjnego Lévi-Straussowskiego strukturalizmu (o którym dużo mówiono, ale którego nikt u nas nie potrafił wdroyć do badań etnograficznych), a także „struktura” rodem z koncepcji obrzędów przejścia Arnolda van Gennepa (wprawdzie już wtedy liczącej ponad pół wieku, ale dopiero od niedawna odkrywanej na nowo we Francji i Wielkiej Brytanii). Paradoksalnie *novum* w tamtym czasie na krajowej arenie stanowił też powrót do badania duchowej, symbolicznej, obrzędowo-wierzeniowej i magicznej strony tego co – o święta nasza naiwności – traktowaliśmy jako „tradycyjną kulturę ludową”. W ówczesnej etnografii, skoncentrowanej na sławetnych „przemianach”, były to kwestie prawie zapomniane, tak więc zakurzone tomy takich dziewiętnastowiecznych pomnikowych zbiorów, jak MAAE, ZWdAK czy *Wisła* musiały dopiero znaleźć swojego wytrwałego archeologa.

Jego artykuły w *Etnografii Polskiej* połowy lat 70. są rezultatem metodycznego przeszukiwania tej literatury, i dalej – polem śmiałych, prawdziwie nowatorskich interpretacji wyszukanego materiału. Tak było w przypadku kilku kolejnych opracowań tematyki dawnego wesela wiejskiego: Stomma najpierw zestawiał i ocenił materiały źródłowe², dokonał ogólnego opracowania obrzędu na szerszym tle społeczno-historycznym³, a wreszcie przedstawił iście brawurową analizę strukturalną jednego elementu – pokładzin; wynikało z niej, że nie był to wcale sprawdzian dziewictwa, ale ofiara krwi, konieczna przy zakładaniu rodziny⁴. Aż dziw, że autor nie użył analogii *pokładziny-zakładziny*; tyle że takie zestawienie sugerowałoby niedwuznacznie, iż dziewicza krew pokładzinowa ma analogiczny sens przy zakładaniu rodziny jak krew ofiarna przy zakładaniu domostwa, co może i miałoby uzasadnienie strukturalistyczne, ale już niekoniecznie hermeneutyczne. Tym niemniej analityczna precyzja Stommy jest tu imponująca: opisy źródłowe rytuału zostały rozłożone na abstrakcyjne kategorie myślowe w sposób tak metodyczny, że było to pokazową lekcją strukturalizmu w konkretnym badaniu.

Artykuł *Mit Alkmény* to kolejny, dla mnie wręcz perfekcyjny przykład konsekwentnego, logicznego wnioskowania i interpretowania materiału. Grecki mit o narodzinach Heraklesa (wykorzystany już przez Jamesa G. Frazera w interpretacji symboliki węzłów) zostaje wzbogacony o znaczącą ilość wierzeniowo-obrzędowych potwierdzeń i rozwinięć (ujętych w tabelki statystyczne – imponujące, acz miejscami podejrzanie nieudokumentowane); następnie rozpoczyna się trójstopniowy proces odsłaniania ukrytej analogii między statusem logicznym istot demonicznych (paradoksalnym, wewnętrznie sprzecznym) a charakterystyką czasów i miejsc ich występowania, mających podobnie graniczny, ambiwalentny charakter⁵.

Oczywiście Autor wygodnie ignoruje fakt, że katalog takich istot w ludowych wierzeniach obejmuje dziesiątki postaci o wcale nie „prześciowo-zakłóconym” statusie (jak owe adekwatnie dobrane *niechrzczeńce* i *porońce*). To nic też, że jeśli ów mit czytać *à la lettre*, to artykuł powinien się nazywać raczej „magia Ejlejtji”; to właśnie Alkmena stała się (środowiskowo) patronką etnograficznych poszukiwań wszelkich obrzędowych momentów granicznych, ambiwalentnych, „mediacyjnych”. Dość wspomnieć, że w leksykonie symboli Piotra Kowalskiego pt. *Znaki Świata*⁶ hasło *Magia Alkmény* figuruje – pomiędzy *Łasicą* a *Makiem* – bez powiązania z autorem tego terminu, tak jakby wziął się on

² Ludwik Stomma, *Słowiańskie obrzędy weselne – analiza strukturalna* (praca magisterska, maszynopis), Katedra Etnografii UW, 1972; tenże, *Stan badań nad obrzędowością polską od połowy XVIII w.*, „Etnografia Polska” 1975, t. 19, z. 1, s. 83–92.

³ Anna Kutrzeba-Pojnarowa, Ludwik Stomma, *Struktury elementarne i współczesne zmiany zwyczajów dotyczących małżeństw (przykład polski)*, „Etnografia Polska” 1977, t. 21, z. 1, s. 81–89.

⁴ Ludwik Stomma, *Rytuał pokładzin w Polsce. Analiza strukturalna*, „Etnografia Polska” 1975, t. 19, z. 1, s. 51–64.

⁵ Ludwik Stomma, *Mit Alkmény*, „Etnografia Polska” 1976, t. 20, s. 99–110.

⁶ Piotr Kowalski, *Leksykon – znaki świata: omen, przesąd, znaczenie*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1998.

sam z siebie albo istniał wcześniej w języku potocznym. Potraktujmy to – po latach, łaskawie – jako paradoksalny wyraz uznania dla jego autora.

Zresztą udało mu się wprowadzić do środowiskowego obiegu więcej celnych haseł i wyrażań. Bo to przecież spod jego ręki – a nie np. Mircei Eliadego, z którego też zresztą czasem czerpał – wyszła para pojęć *orbis interior – orbis exterior*, lapidarna charakterystyka zdychotomizowanej wizji chłopskiego świata. Kolejne takie określenie, tym razem przejęte od Józefa Obrębskiego⁷, to „portret z negatywu”⁸ – podsumowanie wyobrażeń Obcego jako odwrócenie wzorcowych cech grupy własnej. Dziś terminy te, jak i całe ówczesne podejście, brzmią jak uproszczenie, ale trzeba pamiętać, że nie odnosiły się one do całości społecznego dyskursu, ale do jego części, którą można określić jako świadomość mityczną – skądinąd także i ten termin został właśnie przezeń spopularyzowany⁹.

I nie chodzi tu tylko o łatwość wykuwania szlagwortów, ale o trafność sformułowań, oddających istotę badanej rzeczywistości. Taką lapidarną prawdą jest np. sformułowana przezeń moralna podwalina konserwatywnego chłopskiego światopoglądu – dewiza: „ma być tak jak jest; jest tak, jak ma być”. Przypomnieć też warto celne wyrażenie „determinanty kultury ludowej”, będące tytułem studium, przedstawiającego – nie bez uproszczeń, uzasadnionych zresztą dydaktycznie – te czynniki społeczno-historyczne, które odcisnęły najsilniejsze piętno na kulturze dawnej polskiej wsi¹⁰.

Trzeba podkreślić, że element historyczny był już we wczesnych pracach Stommy składową wręcz ważniejszą niż strukturalizm; składało się nań nie tyle badanie procesów historycznych, ile sięganie do materiału źródłowego z różnych epok, zróżnicowana faktografia, a także sama świadomość czasowej zmienności. Przywoływany już *Mit Alkmeny* to przecież tylko punkt wyjścia do pracy o charakterze historycznym, pokazującej dziejowe uwarunkowania ludowego kalendarza świąt, sięgające soboru trydenckiego, reformy gregoriańskiej i jeszcze wcześniej. Wywód ten, otwierający rozprawę doktorską i jej popularną edycję, *Słońce rodzi się 13 grudnia*, znajduje kontynuację w zupełnie już innym ujęciu – historyczno-astronomicznym. Autor stawia tam mianowicie tezę, że w tradycyjnym ludowym kalendarzu świąt szczególnie akcentowane były te z nich, których daty pokrywały się z datami szczególnych pozycji wschodzącego i zachodzącego Słońca na horyzoncie i że pozycje te bywały obserwowane z wykorzystaniem specjalnych palików (co też odnalazł on jakoby w terenie)¹¹. Należy pamiętać, że ta efektowna konstrukcja dopiero po 15 latach została na niniejszych łamach poddana przez archeoastronomów krytyce – i to miazdzącej; na zarzut sfingowania swego terenowego odkrycia i wadliwej astronomii Autor merytorycznie nie odpowiedział.

Schyłek lat 70. to istny wysyp artykułów na kartach czasopisma *Polska Sztuka Ludowa* (późniejsze *Konteksty*), pisanych w bojowym, by nie rzec buńczucznym duchu, a proklamujących narodziny „nowej etnologii polskiej”. Paradoksalnie owo nowatorstwo przejawiało się głównie w pracach (kilku autorów) z obszaru kultury – znów – tradycyjnej, czasem z przełożeniem na kulturę „typu ludowego”¹² (kolejna propozycja terminologiczno-teoretyczna Stommy, niewątpliwego lidera tej bardzo luźnej grupy sygnatariuszy).

Bodaj wszystkie te teksty weszły w skład opublikowanej wyraźnie później (1986) książki *Antropologia kultury wsi polskiej XIX w.* Tytuł jest pod kilkoma względami na wyrost, jak szczegółowo pokazuje ówczesna recenzja na tych łamach, daleka od entuzjazmu, acz wnikliwa, sporządzona przez historycznie wyszkoloną badaczkę¹³ tej właśnie tematyki. Jeśli jednak jest to pewna synteza, to raczej reasumująca ową „świadomość mityczną”, a i to głównie w odniesieniu do kwestii swojskości *versus* obcości.

⁷ Józef Obrębski, *Problem etniczny Polesia*, „Sprawy Narodowościowe” 1936, t. 10, nr 1–2, s. 1–21.

⁸ Taki tytuł nosi rozdział w jego książce *Antropologia kultury wsi polskiej XIX w.*, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1986, s. 56–64.

⁹ Tamże.

¹⁰ Ludwik Stomma, *Determinanty polskiej kultury ludowej XIX wieku*, „Polska Sztuka Ludowa – Konteksty” 1979, t. 33, z. 3.

¹¹ Tenże, *Słońce rodzi się 13 grudnia*, Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza, Warszawa 1981.

¹² Tenże, *Antropologia kultury wsi polskiej XIX w.*, s. 147.

¹³ Małgorzata Maciszewska, recenzja, „Etnografia Polska” 1989, t. 33, s. 267–272.

(Skądinąd warto zwrócić uwagę na kolejny element autorskiego synkretyzmu: w idiomie elementarnie strukturalistycznym zostały tu wyrażone refleksje rodem z fenomenologicznie zorientowanej hermeneutyki, jaką reprezentował zajmujący się wówczas tematyką obcości Zbigniew Benedyktowicz¹⁴; nazwałbym to znamionym dla naszych prac tamtego czasu sojuszem strukturalistyczno-hermeneutycznym, na mocnym podłożu towarzyskim czy personalnym).

Walor całościowości mają też przedstawione tam „tablice Mendelejewa kultury ludowej”, czyli zestaw par pojęciowych – myślowych cegiełek, organizujących język symboliczny, w jakim wyrażała się owa magiczno-mityczna świadomość. Niech mnie Czytelnik rozgrzeszy z tego, że nie zadeklaruję, w jakim procencie jestem (współ)autorem i współwinowajcą tego naiwnie dziś brzmiącego terminu rodem z chemii pierwiastków; broniąc zarówno Autora, jak i siebie (ówczesnego) powiem tylko, że odszukiwanie owych cegiełek, przekładanie konkretnych zapisanych w języku *emic* treści na system *etic* uznaję i dziś za propozycję na tamte czasy ciekawą i poznawczo wartościową.

Antropologia kultury... swoim stylem i językiem daleko odbiega od typowych rozpraw habilitacyjnych (procedura miała miejsce w Instytucie Sztuki PAN, znacznie wyprzedzając samą publikację). To istna feeria mocnych sądów, skrajnych opinii, hasłowych sformułowań i szyderczej krytyki, a wszystko to wyrażone nader dobitnie, wręcz hałaśliwie. Odsłania ona zarówno mityczny wymiar chłopskiego myślenia, jak i równie prosty mechanizm mityzacji kultury ludowej w masowej świadomości, przy czym cytaty z dzieł kreatorów owej zmityzowanej świadomości – od sienkiewiczowskiej *Trylogii* po pamiętną *Konopielkę* Redlińskiego – są traktowane na równi z materiałem z badań terenowych; pojawiają się niesztampowe obserwacje z obszaru wiejskiej religijności; dane statystyczne przeplatają się z cytatami z polskiej poezji romantycznej, tej pierwszo- i tej trzeciorzędnej; całości dopełniają anegdoty, wspomnienia, żarty. Nie ma chyba w naszym piśmiennictwie etnograficznym książki, a tym bardziej rozprawy habilitacyjnej, z kart której osobowość autora przezierałaby tak wyraźnie w całej swej niepospolitości.

Wyjazd z kraju w 1981 r. (jak się okazało – na stałe) sam w sobie nie zapoczątkował jakiegos radykalnie nowego podejścia. Jak to było do przewidzenia, stał się Stomma mistrzem grupy wiernych studentów kursu *Religie ludowe Słowian Europy Wschodniej* na Sorbonie (ÉPHÉ), nie nawiązał jednak dialogu z aktualną myślą etnologiczną. Na etnografię tradycyjnej kultury ludowej mało tam było miejsca, inne mody panowały już we Francji, a wszelkie „post-cośtam-izmy” i „de-cośtam-cje” to nie był jego język ani styl myślenia. Swój paryski teleskop miał stale nastawiony na Polskę, tu okresowo przyjeżdżał z wykładami, tutejszą rzeczywistość komentował w felietonistyce, tu publikował kolejne artykuły i książki.

Przeważająca większość tych książek (a ma ich Stomma w sumie na swym koncie niewiarygodną liczbę 31) mieści się w zakresie historii kultury, obyczaju i mentalności, nierzadko mając charakter anegdotyczno-sensacyjny, polemiczny i publicystyczny. Swą niebywałą erudycją Autor nieustannie bawi, tumani i przestrasza. Antropologia przewija się w nich, ale nie jest ani wyłącznym przedmiotem, ani konsekwentną metodą. A przecież brzmią tam nuty częste w naszej dyscyplinie: zasada rozumienia wydarzeń dziejowych w perspektywie ludzi tamtych czasów; interpretacja ich działań w odwołaniu do świata ich wartości i wyobrażeń; żarliwa polemika z naszymi anachronicznymi wyobrażeniami i stereotypami. Czytelne jest w nich uczulenie autora na pomnikowość i sztuczność oraz to, jak kusi go zagłębienie pod podszewkę i burzenie tego, co przyjęto za oczywistość.

Niekiedy antropologiczna etykieta dołączona zostaje do tytułu nieco na wyrost – książki *Antropologia wojny* daleko przecież do całościowego studium, choćby i pobieżnego, ale wszechstronnego; tym niemniej jej najcelniejsze konstatacje, np. kluczowej roli armijnej logistyki, ważniejszej od bitewnej taktyki (wojnę wygrywa ten, kto zapewni sobie prowiant i furaż, pustosząc teren wcześniej niż przeciwnik), świadczą o istic etnograficznym zrozumieniu dla bytowych realiów¹⁵.

¹⁴ Zbigniew Benedyktowicz, *Kategoria „swój-obcy” w kulturze ludowej a niektóre problemy identyfikacji etnicznej i kulturowej*, rozprawa doktorska, 1985, prom. Zofia Sokolewicz, maszynopis w archiwum UW; tenże, *Portrety „Obcego”. Od stereotypu do symbolu*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2000.

¹⁵ Ludwik Stomma, *Antropologia wojny*, Wydawnictwo Iskry, Warszawa 2014.

Podobnie dostrzegalna jest obecność szeroko rozumianej antropologii w cotygodniowej publicystyce – naturalnym żywiole Stommy. Walczył w niej, jak na zaangażowanego obserwatora życia społecznego przystało, z dostrzeganymi przezeń, tak w Polsce, jak wszędzie indziej, przejawami zaściankowości, złej plemienności, nacjonalizmu. Ksenofobia, rasizm, antysemityzm, nietolerancja, obskurantyzm – niewielu krajowych autorów obnaża te społeczne przywary tak celnie; on czynił to z reguły w tonacji kpiarskiej – czasem z humorem, czasem z bolesną ironią.

Nie wszystek umarł – mało kto pozostawia po sobie tyle co on żywych śladów całej swej bogatej osobowości w pisaniu i w naszej pamięci. Jego prochy zostaną rozsypane w różnych ulubionych przezeń miejscach; tablica pamiątkowa znajdzie się na grobie Rodziców w podwarszawskich Laskach.

Jerzy S. Wasilewski

INFORMACJA DLA AUTORÓW

Recenzje 'double-blind review'

Artykuły naukowe spływające do Redakcji są poddawane recenzjom. Publikacja, aby być dopuszczona do druku, musi uzyskać dwie pozytywne recenzje. W przypadku, gdy jedna recenzja jest pozytywna, a druga negatywna, powoływany jest trzeci recenzent, którego opinia jest rozstrzygająca. Redakcja dokłada wszelkich starań, aby zarówno autor, jak i recenzent, byli wobec siebie anonimowi, stosując zasadę *double-blind review*. Każda recenzja musi się kończyć jednoznacznie konkluzją dopuszczającą artykuł do druku lub nie. Formularz recenzencki, określający zasady kwalifikowania lub odrzucania publikacji, jest dostępny w każdym numerze czasopisma oraz na stronie internetowej: <http://journals.iaepan.pl/ep/about/submissions>

Objętość artykułu: przyjmujemy teksty o objętości około 20–25 stron maszynopisu, do każdego tekstu prosimy dołączyć jego streszczenie (do 1000 znaków) w języku angielskim.

Język artykułu: polski i angielski; okazjonalnie będziemy tłumaczyć artykuły nadsyłane przez autorów zagranicznych.

Forma przekazania artykułu: teksty prosimy składać przez stronę <http://journals.iaepan.pl/ep/user/register> w formacie .doc lub .rtf (Rich Text Format)

Szczegółowe zapytania związane z publikacją artykułu prosimy kierować na e-mail Redakcji: e_polska@iaepan.edu.pl lub joanna.mroczkowska12@gmail.com.

Formatowanie tekstu:

- **rozmiar czcionki:** 12, przypisy dolne 10;
- **marginesy** (lewy, prawy, górny oraz dolny): 2,5 cm;
- **interlinia:** 1,5 wiersza;
- **spacje:** prosimy używać jedynie pojedynczych spacji, prosimy nie umieszczać spacji po nawiasie otwierającym i nawiasie zamykającym: (etnologia), analogicznie w przypadku cudzysłowu: „etnologia”
- **cytaty:** cytaty prosimy umieszczać w cudzysłowie (w tekście), wyblokowane (dłuższe niż trzy wiersze) lub kursywą (tytuły prac lub cytaty wypowiedzi rozmówców)
- **myślniki:** prosimy używać dywizów do łączenia słów (czarno-biały; 20th-century anthropologist) oraz myślników we wtrąceniach (obydwie nazwy – etnologia i antropologia – znajdują zastosowanie);
- **sekcje tekstu:** prosimy wprowadzać śródtytuły, jeśli tekst tego wymaga; prosimy nie wprowadzać interlinii między akapitami oraz między śródtytułami a tekstem;

Pierwsza i ostatnia strona

W górnym lewym rogu należy podać imię i nazwisko oraz instytucję, np.

Anna Malewska-Szałygin

Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej UW, Warszawa

Następnie tytuł artykułu.

Na ostatniej stronie za bibliografią należy umieścić streszczenie w języku angielskim z kilkoma słowami kluczowymi oraz dane kontaktowe do autora:

Imię, nazwisko, stopień i tytuł naukowy, nazwę instytucji oraz jej pełny adres, e-mail służbowy.

Drobiazgi

- lata dziewięćdziesiąte zapisujemy 90. z kropką po cyfrach.
- cyfry i liczby od 1 do 9 zapisujemy słownie, 10 i więcej cyframi. Liczby niepełne zapisujemy cyframi, np. półtora miliona należy zapisywać jako 1,5 mln.
- W przypadku cytowania lub powoływania się na jakiegoś autora w tekście za pierwszym razem należy wymienić go z imienia i nazwiska, przy kolejnych podawać tylko nazwisko.
- Jeśli w tekście pojawiają się tytuły prac innych autorów, prosimy o zapisanie ich kursywą, np. *Kłopoty z kulturą* to znana praca Jamesa Clifforda.

Fotografie/ilustracje: zdjęcia do artykułów przyjmujemy w formie elektronicznej w rozdzielczości min. 300 dpi. Zdjęcia powinny być umieszczone w oddzielnych plikach. Konieczne jest dołączenie spisu fotografii/ilustracji oraz podpisów do nich. Fotografie w tekście będą czarno-białe. Liczba umieszczanych zdjęć jest ograniczona możliwościami finansowymi Redakcji oraz ilością tzw. wakatów.

Przypisy:

Objaśnienia do tekstu: przypisy dolne numerowane cyframi arabskimi, znak przypisu w tekście głównym prosimy umieszczać przed kropką kończącą zdanie;

Przypisy bibliograficzne: prosimy stosować system przypisów w tekście, nie zaś przypisów dolnych; tzw. system oksfordzki.

Cytaty: cytaty w tekście prosimy umieszczać w cudzysłowie i nie stosować w tym przypadku kursywy. Cytat nie powinien kończyć się kropką, kończy się nią dopiero całe zdanie (prosimy nie umieszczać kropki przed znakiem”, a dopiero za nim).

Tytuły: Tytuły prac polskich i anglojęzycznych zapisujemy następująco: pierwszy wyraz zaczynamy dużą literą, a wszystkie kolejne małymi literami – wyjątek stanowią nazwy. Nazwy czasopism zapisujemy z dużych liter. Przykłady książek: *People and the land; The Moldovans. Romania, Russia, and the politics of culture*; czasopisma: „Etnografia Polska”, „Nations and Nationalism”.

Przypisy w tekście:

- cytat: (Geertz 2005, s. 31), jeśli nazwisko autora występuje w zdaniu, który przypis ten kończy wtedy: (2005, s. 31);
- odniesienie do książki bądź artykułu: (Geertz 2005), jeśli nazwisko autora występuje w zdaniu, który przypis ten kończy wtedy: (2005); jeśli odnosimy się do kilku autorów, przypis powinien wyglądać następująco (Clifford 2000, s. 135; Geertz 2005, s. 31). Autorzy powinni być wymienieni w porządku alfabetycznym.
- „cytat” za: (Wittgenstein cyt. za: Geertz 2005, s. 34) lub według Wittgensteina „cytat” (za: Geertz 2005, s. 34).

Przypisy w bibliografii:

- Książka:
 - (Autor) nazwisko i imię (lub imię i nazwisko redaktora z dopiskiem (red.)), data wydania, tytuł, imię i nazwisko tłumacza przy przekładach, wydawnictwo, miejsce wydania.
 - Przykład:
 - Geertz Clifford 2005, *Wiedza lokalna. Dalsze eseje z zakresu antropologii interpretatywnej*, tłum. Dorota Wolska, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków.
 - W przypadku cytowania dwóch tekstów tego samego autora wydanych w tym samym roku:
 - Geertz Clifford 2005a, *Wiedza lokalna. Dalsze eseje z zakresu antropologii interpretatywnej*, tłum. Dorota Wolska, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków.
 - 2005b, tytuł, nazwa wydawnictwa, miejsce wydania.

- Artykuł w książce (prosimy nie stosować skrótów nazw czasopism):
(Autor) nazwisko i imię (lub imię i nazwisko redaktora z dopiskiem (red.)), ata wydania, tytuł, [w:] inicjał imienia i nazwisko (autor lub redaktor książki), (red.) (jeśli potrzebne), tytuł książki, nazwa wydawnictwa, miejsce wydania, numery stron.
Przykład:
Turner Victor W. 2004, *Liminalność i communitas*, [w:] Ewa Nowicka, Marian Kempny (red.), *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej. Kontynuacje*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa, s. 244–266.
- Artykuł w czasopiśmie:
(Autor) nazwisko i imię, data wydania, tytuł artykułu, tytuł czasopisma, rocznik, numer, tom/ zeszyt, strony zajmowane przez artykuł.
Przykład:
Solonari Vladimir 2002, Narrative, Identity, State: History Teaching in Moldova, *East European Politics and Societies*, vol. 16, nr 2, s. 414–445.
- Prace naukowe pozostające w archiwach:
(Autor) nazwisko i imię, data, tytuł (rodzaj pracy, miejsce przechowywania).
Przykład:
Kowalski Jan 2008, *Obrzędowość doroczna na Podkarpaciu* (praca magisterska, maszynopis IAE PAN).
- Prace opublikowane w internecie (są to z reguły artykuły) zapisuje się tak jak powyżej, zamiast wydawnictwa i miejsca wydania podaje się po prostu adres strony internetowej oraz datę dostępu. W przypadku pliku dostępnego w bazie tekstów naukowych w wersji PDF, nie podajemy adresu strony internetowej (traktujemy jak zwykłą publikację).
Przykład:
Malewska-Szałygin Anna 2002a, *Potoczna filozofia władzy, Opcja na prawo – archiwum internetowe*, Nr 4, <http://www.opcja.pop.pl/Nr4.html>, dostęp 12.08.2017.
- W przypadku danych znalezionych w internecie (np. statystycznych) w bibliografii należy utworzyć sekcję „Źródła internetowe:” i wymienić adresy stron internetowych, podając w nawiasach ich pełne nazwy oraz datę dostępu.
Przykład:
Źródła internetowe:
www.iaepan.edu.pl (Instytut Archeologii i Etnologii PAN), dostęp 04.10.2007
www.iwgia.org (International Work Group for Indigenous Affairs), dostęp 06.08.2008

Transliteracja:

W przypadku cytowania autorów i prac napisanych w innych alfabetach prosimy o ich transliterowanie zgodne z zasadami PWN (więcej na stronie www.pwn.pl).
Redakcja zastrzega sobie prawo do skracania tekstów.

**ETNOGRAFIA POLSKA
REVIEW FORM/FORMULARZ RECENZJI**

Title of the article (Tytuł artykułu):

Review by (Recenzent):

Affiliation (Afilijacja):

Date (Data):

Dear Reviewers,

We kindly ask you to prepare a review of the attached article according to the provided Review Form. Please bear in mind that the Form is just a guideline, the crucial is your opinion and evaluation. Please, use the Comments to express your remarks.

This is a double-blind review. None of the above information is going to be shared with the Author of the article, but also no information on Author's identity is being provided to the Reviewer.

After you fill out this Review Form, please send it to: e_polska@iaepan.edu.pl

With kind regards,

Joanna Mroczkowska
Editor-in-Chief

REVIEW FORM/FORMULARZ RECENZJI

Title of the article (Tytuł artykułu):

I evaluate this article as (check only one box):

Uważam, że przedstawiony artykuł jest (tylko jedno pole):

Excellent, acceptable in this form (Doskonały, do druku w obecnej formie)	
Very good, but possible small changes are suggested (Bardzo dobry, ale może wymagać drobnych zmian)	
Good, but minor changes are needed (Dobry, ale pewne zmiany są konieczne)	
Acceptable after major changes (Akceptowalny po wprowadzeniu poważnych zmian)	
Unacceptable even after major changes (Nie nadaje się do druku nawet po wprowadzeniu zmian)	

Possible changes needed (you can check more than one box):

Wymagane zmiany (można zaznaczyć więcej niż jedno pole):

Methodological (Metodologiczne)	
Argumentative (Argumentacyjne)	
Thematic (Tematyczne)	
Formal (quotations, references) (Formalne (cytowanie, odniesienia))	
Grammatical, Spelling (Gramatyczne, literówki)	
Stylistic (Stylistyczne)	
Bibliographical (Bibliograficzne)	

Please check only one box:

Proszę zaznaczyć tylko jedno pole:

I highly recommend this article (Gorąco polecam przedstawiony artykuł)	
I recommend after slight changes (Polecam po wprowadzeniu drobnych zmian)	
I accept after major changes (Akceptuję po poważnych zmianach)	
I don't recommend (Nie polecam)	

Comments/Komentarze:

Sprzedaż czasopism Instytutu Archeologii i Etnologii PAN
jest prowadzona za pośrednictwem strony internetowej

www.iaepan.edu.pl
przez formularz zamówienia,

telefonicznie

(+48 22) 620-28-81 w. 114 (od poniedziałku do piątku)

lub pocztą elektroniczną
bookshop@iaepan.edu.pl.