

INSTYTUT ARCHEOLOGII I ETNOLOGII
POLSKIEJ AKADEMII NAUK

ETNOGRAFIA POLSKA
LXV

Zeszyt 1-2

Warszawa
2021

REDAKTORKA NACZELNA: JOANNA MROCZKOWSKA

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,
Hadley Renkin, Andre Thiemann

RECENZENCI ARTYKUŁÓW W 2021 ROKU:

Agata Bareja-Starzyńska, Piotr Binder, Joanna Bierówka, Zuzanna Bogumił, Zofia Boni,
Julia Buyskykh, Piotr Cichocki, Mariusz Finkielsztein, Agnieszka Halemba,
Alina Kaczmarek-Subramanian, Ewa Klekot, Katarzyna Król, Paweł Poławski, Małgorzata Rajtar,
Marta Rakoczy, Filip Rogalski, Agata Rybus, Sławomir Sikora, Emilia Sulek, Ryszard Vorbrich

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

E-mail: joanna.mroczkowska12@gmail.com

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

Koncepcja okładki: Iwona Kabzińska

Autor projektu grafiki na okładce: Rafał Śmialecki

Redakcja tomu: Maria Dębińska, Joanna Mroczkowska, Łukasz Smyrski

Korekta: Elwira Wyszynska, Redakcja i Autorzy

Etnografia Polska © Copyright 2021. 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>).

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

ISSN online: 2719-6534

Skład: Zakład Wydawniczy Letter Quality
01-216 Warszawa, ul. Bryłowska 35/38, tel. 607 217 879

SPIS TREŚCI

ARTYKUŁY

Katarzyna Majbroda – W stronę etnografii transrelacyjnej. Antropologia wobec antropocenu, kryzysu klimatycznego i relacyjnie urządzonej rzeczywistości	5
Towards a Transrelational Ethnography. Anthropology in the Face of the Anthropocene, the Climate Crisis and the Relational Reality	26
Alina Landowska – O relacjach między kooperacją i moralnością – w kierunku nowej antropologii moralności	27
About Relations Between Cooperation and Morality – Towards a New Anthropology of Morality	48
Anna Romanowicz – Kapitał kulturowy a związki intymne. Antropologiczne studium przypadku	49
Cultural Capital and Intimate Relationships. An Anthropological Case Study	65
Magdalena Brzezińska – Wyglądać na emigranta. Gra o nowoczesność i konstruowanie męskości w Gwinei Bissau	67
Looking Like an Emigrant: The Game of Modernity and Constructing Masculinity in Guinea-Bissau	88
Ryszard Vorbrich – Etnolodzy francuscy a Algieria Francuska. Wybory moralne, polityczne i merytoryczne w sytuacji kolonialnej	89
French Ethnologists and French Algeria. Moral, Political and Substance Choices in a Colonial Situation	106
Anna Kwaśniewska – Dobór przestrzenny, religijny oraz narodowościowy małżeństw i tożsamość Kaszubów w kontekście choroby genetycznej	107
Spatial, Religious and National Selection of Marriages and the Identity of Kashubians in the Context of a Genetic Disease	129
Sebastian Latocha – Życie akademickie osób jękających się w perspektywie społecznego modelu niepełnosprawności i koncepcji <i>structural vulnerability</i>	131
Academic Life of Stuttering Persons in the Perspective of the Social Model of Disability and the Concept of <i>Structural Vulnerability</i>	145
Magdalena Szalbot – Photographs from <i>Digital Archives of the Polish Ethnographic Atlas</i> as a Source of Knowledge about Rural Children's Toys and Games in the Years 1954–1971	147

ARTYKUŁ RECENZYJNY

Między sprawczością a wykorzeniem. Etniczne reakcje na obrzeżach chińskiej hegemonii – Jerzy S. Wasilewski	169
--	-----

RECENZJE

Helena Giebień, Larysa Leszczenko (red.), <i>Republika Białoruś – polityka zagraniczna i bezpieczeństwa. Wybrane aspekty</i> , Dom Wydawniczy Elipsa, Warszawa 2020, ss. 346, ilustracje – Iwona Kabzińska	181
Jarosław Derlicki, <i>Od społeczności lokalnej do mniejszości narodowej. Ludność polskiego pochodzenia w Mołdawii na początku XXI wieku</i> , Instytut Archeologii i Etnologii PAN, Warszawa 2020, ss. 290, fotografie – Wojciech Lipiński	184
Filip Herza, <i>Imaginace jinakosti: pražské přehledky lidských kuriozit v 19. a 20. Století</i> , Scriptorium, Praha 2020, ss. 255, fotografie – Dagnosław Demski	187
Tomasz Wiślicz, <i>Zelman Wolfowicz i jego rządy w starostwie drohobyckim w połowie XVIII wieku</i> , Universitas, Kraków 2020, ss. 265, ilustracje – Zbigniew Jasiewicz	191
Informacja dla autorów	195

KATARZYNA MAJBRODA

Katedra Etnologii i Antropologii Kulturowej UW, Wrocław

W STRONĘ ETNOGRAFII TRANSRELACYJNEJ.
ANTROPOLOGIA WOBEC ANTROPOCENU, KRYZYSU KLIMATYCZNEGO
I RELACYJNIE URZĄDZONEJ RZECZYWISTOŚCI

DLACZEGO TRANS?

Celem rozważań przedstawionych w artykule jest opisanie nurtu etnografii transrelacyjnej, przedstawienie jej założeń, zapożyczeń oraz implikacji epistemicznych i metodologicznych. Projekt etnografii transrelacyjnej czerpie inspiracje z kilku zastanych propozycji teoretycznych i nurtów filozoficznych, podejmując refleksję na temat wyzwań, jakie stawia przed antropologią chęć badania i wyjaśniania relacyjnie ukształtowanej rzeczywistości. Z punktu widzenia przemian i fluktuacji nauki reagującej na dynamiczne otoczenie istotnym kontekstem zawartych w nim rozważań jest zmienna natura antropologii społeczno-kulturowej – właściwość frapująca i niezbędna dyscyplinie, która rozwija swoje możliwości i praktyki badawcze w refleksyjnym, relacyjnym i doświadczeniowym kontakcie ze światem.

Pomysł na etnografię transrelacyjną wziął się z potrzeby conceptualnego i dyskursywnego uchwycenia przemian, jakim podlega myślenie o rzeczywistości eksponujące powiązania i współzależności bardzo różnych, czasem pozornie niezwiązanych ze sobą bytów materialnych, geologicznych, biologicznych, technologicznych oraz zachodzących w tych środowiskach procesów i zjawisk. Namysłu wymagają również sposoby doświadczania skomplikowanych aranżacji tych domen w dobie Antropocenu, zmian klimatycznych oraz ich kulturowych, społeczno-ekologicznych i ekonomicznych implikacji.

Do etnografii transrelacyjnej przywiódł mnie analizy i rozważania zawarte w książce *W relacjach, sieciach, splotach asamblaży. Wyobrażenia antropologii społeczno-kulturowej wobec aktualnego*, w której wspomniana etnografia pojawiła się po raz pierwszy jako punkt dojścia w rozważaniach o kształtowaniu się perspektyw poznania i metod badawczych w nowych konfiguracjach zawartych w tytułowej triadzie (Majbroda 2019, s. 317–320)¹. Kontekstem wypracowania tej kategorii były analizy

¹ Po raz drugi kategoria etnografii transrelacyjnej pojawiła się w tytule konferencji naukowej Katedry Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Wrocławskiego, której byłam pomysłodawczynią,

współczesnych metod, technik i narzędzi badawczych, które coraz częściej powstają w laboratoryjnie sprofilowanym, wspartym na współpracy i wynalazczości trybie pracy etnograficznej, oraz kulturowo-społeczne, materialne i ideowe aspekty wyłaniania się idiomatycznych pojęć i kategorii badawczych w poznawaniu tego, co aktualne. Towarzyszyło temu rozpoznanie, że antropologia podąża dziś coraz częściej tropami wiązania, splatania i łączenia perspektyw, metod, technik oraz koncepcji teoretycznych w celu wyjaśniania konstelacyjnych, splotowych zjawisk w myśl założenia, że uwzględnianie wielorakich, złożonych relacji współtworzących pola badawcze niesie w sobie obietnicę wieloaspektowego poznania współczesności (Majbroda 2019).

Nie bez wpływu na powstanie koncepcji etnografii transrelacyjnej pozostają również propozycje filozoficzne, epistemologiczne i metodologiczne przekraczające antropocentryzm w swej reorientacji ku światu więcej niż-ludzkiemu (Puig de la Bellacasa 2017), tj. posthumanizm, nowe materializmy, koncepcja *dwelling* (Ingold 2000) i te osadzające proces poznania w praktykach splątania i wiązania (*entanglement*) (Malafouris 2013), tj. teoria asamblażu czy etnografia wielogatunkowa (Kirksey, Helmreich 2010). Projekt ten ma także na uwadze koncepcję „antropologii życia” Eduarda Kohna, która nie ogranicza się wyłącznie do poznania człowieka, ale „zajmuje się skutkami naszych uwikłań w inne rodzaje żyjących podmiotów” (Kohn 2007, s. 4).

W projekcie etnografii transrelacyjnej zyskiem poznawczym nie jest wprowadzenie do dyskursu naukowego nowego pojęcia oraz inwencyjnej koncepcji teoretycznej. Myślenie o etnografii w ruchu trans – a zatem takim, który przekracza granice, gromadząc i splatając w określone aranżacje byty ludzkie i przyrodnicze, środowiskowe, klimatyczne, biologiczne, technologiczne oraz materialne, daje szansę na dostrzeżenie współzależności i współlistnienia wielu elementów, których różne konfiguracje składają się na obserwowane aktualnie procesy i zjawiska. Prefiks trans-, po pierwsze, wzmacnia fakt relacyjnego oddziaływania na siebie rozmaitych bytów, sytuacji i procesów, które niejednokrotnie same w sobie są już wiązkami relacji. Po drugie, transrelacyjność stara się ominąć pułapkę ustanowienia rzeczy pierwszej, wobec której umiejscawia się kolejne, pozostające z nią w sieciach wpływów i zależności. Nazwa ta próbuje nie powielać hierarchicznego układu bytów i zjawisk, wobec lub w odniesieniu do których konstytuują się pozostałe. W tym sensie transrelacyjność nawiązuje do koncepcji transwersalności Claire Colebrook (2015b) podkreślającej powiązania i intraakcje (zob. Barad 2003) między bytami, które są nieliniowe, wymykając się binarnym strukturom i różnicowaniu. W pewnym stopniu uwzględnia również koncepcję transgatunkowości, która jest używana przez Carlę Freccero (2011) w celu zaznaczania formy dynamicznego stawania się rzeczywistości, rozbijającego taksonomie gatunków, kwestionując przy tym źródła i materializacje klasyfikacyjnych hierarchii (zob. Springgay, Truman 2019, s. 60).

przewodząc komitetowi organizacyjnemu: *Etnografia transrelacyjna. Poznanie i praxis w świecie więcej-niż-ludzki* (19–20.11.2020) Strona www konferencji: *Etnografia transrelacyjna. Poznanie i praxis w świecie więcej-niż-ludzki* (systemcoffee.pl).

Dla etnografii transrelacyjnej istotne jest również zawarte w prefiksie trans- przenoszenie uwagi z istoty lub esencji rzeczy na intensywność i zmianę (Hayward, Weistein 2015), a także uprzywilejowanie działania oraz koncentracja na praktykach będących w ruchu, wymykających się kategorii ustanowionej tożsamości (Puar 2015, s. 59). Przedrostek trans- rekonfiguruje ruch, wydobywając i oświetlając wpisana weń istotę transwersalnych przekroczeń oraz praktyk badawczych rozwijanych na przecięciu różnych metod i technik poznawania rzeczywistości. Wychodzi również, jak zakładam, naprzeciw wyzwaniom, jakie przed antropologami i antropolożkami stawiają zjawiska współtworzące to, co aktualne, wielość praktyk weń wpisanych, kontekstów ich powstawania, a także form, jakie przybierają społeczne doświadczenia, afekty i emocje pojawiające się w relacjach więcej-niż-społecznych.

ŚWIAT W RELACJACH

Łacińskie słowo *relatio* nie konotowało stanu wzajemności ani też ruchu łączenia, które są kluczowe dla etnografii transrelacyjnej. W klasycznym rozumieniu relacja to 'przeniesienie, nachylenie się ku czemuś, ukierunkowanie', a także 'odniesienie' (Brower 2018). Na marginesie warto przypomnieć, że zarówno relacja, jak i relatywizm mają ten sam rdzeń, ponieważ łac. *relativus* – 'względny' wywiedziony został od czasownikowego *referre* – 'odnosić, oddawać'. W *The Cambridge Encyclopedia of Anthropology*, w haśle *Relations* Marilyn Strathern podkreśla, iż „zaangażowanie dwudziestowiecznej antropologii w koncepcje «społeczeństwa» i «kultury» ukazało światu to, co było przede wszystkim wiązką relacji” (Strathern 2018, s. 2).

Jest wiele prawdy w rozpoznaniu, iż świat dziejący się nie inaczej aniżeli w relacjach od zawsze stanowił przedmiot zainteresowań i analiz antropologicznych lokowanych w różnych polach badawczych, zachęcając do stawiania pytań o powiązania jednostki ze społecznością, związki natury z kulturą, więzi między człowiekiem a miejscem, przenikanie się sacrum i profanum, powiązania gospodarki z polityką, globalnego z lokalnym, splatanie tradycji z nowoczesnością itp. Nie oznacza to jednak, że kategorię relacji zawsze uwzględniano z należytą uwagą i zainteresowaniem poznawczym, choć od dawna funkcjonuje nie tylko w antropologicznym myśleniu o architekturze rzeczywistości społeczno-kulturowej. George Ritzer i Pamela Gindoff (1992) trzy dekady temu postulowali relacjonizm metodologiczny, podkreślając, że próby tłumaczenia życia społecznego są sensowne przy uwzględnieniu relacji między jednostkami, grupami i społeczeństwem. Matthew Desmond, eksponując kategorię relacji, zaproponował alternatywę dla badań terenowych skoncentrowanych na grupach i miejscach: etnografię relacyjną. Jak wyjaśnia: „Etnografia relacyjna nie przyjmuje za swój obiekt naukowy ani ograniczonej grupy zdefiniowanej przez wspólne atrybuty społeczne jej członków, ani miejsca ograniczonego granicami konkretnej dzielnicy lub murami organizacji, ale raczej procesy obejmujące konfiguracje relacji pomiędzy różnymi aktorami lub instytucjami” (Desmond 2014, s. 547). W ramach socjologii relacyjnej eksponuje się sieci powiązań między ludźmi, instytucjami oraz

fenomenami wspólnotowego życia, by pokazać ich współzależności i ściśle powiązania. Relacyjność wydobywa z kluczowych kategorii społecznych ich kolektywny, ponadjednostkowy charakter uzgadniany w toku interakcji i komunikacji. Takie pojęcia dyskursu socjologicznego, będące jednocześnie kategoriami analitycznymi, jak np. więź społeczna, jakość życia czy dobrostan, wymagają ściśle relacyjnej charakterystyki (zob. Manterys 2017; 2021).

Podczas gdy socjologia relacyjna sprzyja poszukiwaniu transakcyjnych wymiarów porządku społecznego, etnografia transrelacyjna pozwala, jak zakładam, na ich przekroczenie i zwielokrotnienie w ontologicznym otwarciu na materię, byty materialne, biologiczne, technologiczne, środowiskowe i inne. W perspektywie etnografii transrelacyjnej istotne są nie tyle relacje organizujące kolejne warstwy życia społecznego – od jednostki poprzez grupę do społeczeństwa – ile zwielokrotnione układy sytuacji, zjawisk i procesów, które są współtworzone w procesach relacji człowieka z tym, co poza-ludzkie i poza-społeczne i możliwe do wyjaśnienia w toku badań empirycznych.

O stałej obecności tego pojęcia w dyskursie antropologicznym przypomniła Marilyn Strathern (2020) w książce *Relations. An Anthropological Account*, w której, analizując zmieniające się artykulacje i znaczenia tej kategorii na przestrzeni ostatnich trzech stuleci, badaczka śledzi jej antropologiczne użycia wraz z ich konsekwencjami poznawczymi, nie tracąc z pola widzenia najnowszych kontekstów, dla których kategoria relacji oznacza coś więcej aniżeli spoiwo dla społecznych struktur oraz koncepcji pokrewieństwa. W krytycznym spojrzeniu na określone nadużycia epistemologiczne i interpretacyjne tej kategorii antropolożka wzywa badaczki i badaczy do przemyślenia dotychczasowych ograniczeń zachodniego myślenia relacyjnego, zwłaszcza w kontekście obecnych kryzysów ekologicznych i zainteresowania sojuszami wielogatunkowymi (Strathern 2020, s. 168).

Zbliżone założenia stanowią punkt wyjścia dla etnografii transrelacyjnej, dla której ważnym kontekstem jest filozofia Gilles'a Deleuza i Felixa Guattariego (2015) oraz nowe materializmy, rozwijane między innymi przez Manuela De Landę (2006; 2016), Karen Barad (2003; 2012), Rosi Braidotti (2014; 2018) oraz Jane Bennett (2010). Wspomniani badacze i badaczki, łącząc filozofię relacji z posthumanistyką oraz dokonaniem studiów nad nauką i technologią, przekonują, że o rzeczywistości i składających się na nią bytach nie sposób mówić, nie uwzględniając złożonych konstelacji, w jakich te byty rezonują.

Świadomość, że żyjemy w Antropocenie – epoce geologicznej sprawczości człowieka (Crutzen, Stoermer 2000) – uczestnicząc w gwałtownych zmianach klimatycznych i ekologicznych (Moore 2016), z perspektywą realnego zagrożenia utraty przyszłości (Bińczyk 2018) dla kolejnych pokoleń, stawia przed antropologią nowe wyzwania. Staje się nie tylko impulsem do przemyślenia na nowo fundacyjnego dla imaginarium dyscypliny powiązania między naturą a kulturą (Descola 2013; Lévi-Strauss 1969, 2005), lecz także zachętą, by w konkretnych badaniach prowadzonych w różnych częściach świata wyjść poza wywiedzione z nich dychotomie i hierarchie, uwzględniając złożone sieci determinant i zależności analizowanych zjawisk. Przykładem są badania antropogenicznych oddziaływań na zmiany klimatu

i środowiska (Crate, Nuttall 2016); wieloaspektowe analizy migracji klimatycznych (Boas 2015), badania skoncentrowane na zanieczyszczeniu powietrza w wyniku działań przemysłowych w późnym industrializmie (Fortun 2001). Relacyjny charakter bycia w świecie od kilku lat jest również uwzględniany w ramach współczesnych orientacji polskiej antropologii, takich jak np. etnografia wielogatunkowa (Konczal 2017; Smykowski 2017) i antropologia krajobrazu (Halemba 2006; Smyrski 2018) oraz w humanistyce środowiskowej (Domańska 2013), ekokrytyce (Tabaszewska 2011), estetyce posthumanizmu (Bakke 2012), które, uwzględniając tzw. płaskie ontologie (*flat ontologies*)², pokazują konieczność przełamania asymetrii w relacjach różnych bytów, w centrum uwagi lokując troskę o środowisko oraz odpowiedzialność ekologiczną. Większość z tych nurtów jest już dobrze rozpoznana w polskiej humanistyce i doczekała się licznych omówień.

Wypracowywane w ramach nauk społecznych i nowej humanistyki koncepcje teoretyczne otwierające się na sprawczość poza-ludzkich aktantów, które kształtują założenia epistemiczne etnografii transrelacyjnej, wymagają uznania wspólnego świata, w którym ludzie i nie-ludzie, obiekty materialne, środowisko, technologia, informacje i narzędzia wzajemnie się tworzą i dynamicznie współdziałają w systemach o złożonej architekturze. Podstawą myślenia relacyjnego jest zatem niedualistyczne rozumienie rzeczywistości związane z przekonaniem, że „wszyscy ludzie, [...] są teraz świadomi, że wkroczyli w nową fazę historii, w której nie-ludzie nie są już wykluczani lub nie są jedynie dekoracyjnymi elementami ich społecznej, psychicznej i filozoficznej przestrzeni” (Morton 2013, s. 22). Nie oznacza to jednak, że wszystkie byty, obiekty i organizmy można zrównać do ontologicznej jedni, gdyż, mimo że współdzielona rzeczywistość zbiera nas razem w przestrzeni nazywanej np. światem więcej-niż-ludzkiem, biosferą (zob. Folke, Gunderson 2012), materialno-mineralną wspólnotą (Bakke 2020, s. 167), to jednak nie jest pozbawiona swoistych mechanizmów i zasad funkcjonowania, w które wpisane są określone oczekiwania, dążenia i interesy. Dlatego też zamiast roztaczania wizji równości planetarnej wyciszającej naturalny dla ludzko-nie-ludzkiej zgromadzeń konflikt i agonistyczny pluralizm (zob. Mouffe 2015, s. 87–88), warto poddawać analizie sytuacje i zjawiska, które wydają się

² Nie do końca jasne jest, dlaczego komentatorzy pism Deleuze'a i Guattariego oraz Brunona Latoura przypisują im rozwijanie koncepcji płaskich ontologii (zob. Fox, Alldred 2016, s. 25, 56). Zwykle za ich „płaskością” przemawia fakt, że wspomniani badacze postrzegają i analizują zjawiska społeczne jako heterogeniczne układy złożone z różnych bytów i rodzajów. Płaskość i horyzontalność tych ujęć ma podkreślać, „że fenomeny społeczne i inne mają heterogeniczne kompozycje, [...] a byty nie mogą być posegregowane na oddzielne, ewentualnie hierarchicznie uporządkowane, domeny, takie jak społeczeństwo i natura. Fakt, że niektóre podmioty (np. zanieczyszczone powietrze, genetycznie modyfikowane organizmy) wydają się nie być ani naturalne, ani społeczne, ale hybrydowe, podważa ideę, że podmioty są łatwo przypisane do tych domen (Schatzki 2019, s. 70). Płaskość ontologii kieruje uwagę na pozbawione hierarchiczności, horyzontalne układy elementów rzeczywistości. Zdaniem Schatzkiego, „horyzontalność dobrze współgra z koncepcją płaszczyzn Deleuze'a i Guattariego, ale kłóci się z koncepcją Latoura (2010), który w latach 80. i wczesnych latach 90. XX wieku stworzył koncepcję czarnej skrzynki i współpracującą z nią ideę osadzonych poziomów kompozycyjnych. Związek z płaskością pozostaje niepewny i arbitralny” (Schatzki 2019, s. 70).

autonomicznymi bytami „zrozumiałymi same przez się”, wyabstrahowanymi z sieci współzależności, by odkrywać ich konteksty, przebiegi oraz wzajemne uwarunkowania, czyniąc je splątanymi polami antropologicznych eksploracji.

Wychodząc naprzeciw tym wyzwaniom, etnografia transrelacyjna proponuje myślenie asamblażem – praktykę wywiedzioną z *Estetyki* Barucha Spinozy (2008), dookreśloną i wzmocnioną w ramach filozofii relacji Deleuze’a i Guattarriego (2015), a następnie w pracach Manuela De Landy (2006; 2016), wprowadzoną do antropologii w wyrazisty sposób przez Paula Rabinowa (2011) – która sprzyja konceptualizowaniu rzeczywistości jako relacyjnych układów rozmaitych bytów, które wzajemnie na siebie wpływają³. W tej perspektywie niegdysiejsza kategoria kontekstu badanych zjawisk ze znaczącego tła przeobraża się w sprawczy element w ludzko-nie-ludzkich ujęciach rzeczywistości, pokazując je jako zwielokrotnione, złożone układy niejednorodnych elementów, które współdziałają i oddziałują na siebie w różnych aranżacjach (Bennett 2010; De Landa 2006; 2016; Tsing 2015; zob. Majbroda 2019, s. 133–164). Przygodność tych relacyjnych układów oznacza zaledwie tyle, że aktualna ich postać nie jest rezultatem nieuchronnych działań, ale wyrazem tymczasowego, a zatem podatnego na zmiany, stanu rzeczy. Idąc tropem rozważań Theodore’a Schatzkiego, warto przypomnieć, że kontekstualizm jest kluczowym elementem opisów życia społecznego, „zwłaszcza tych, które próbują nakreślić formy i determinanty zmiany społecznej”. W przeciwieństwie do nominalizmu, który zakłada, iż „charakter i przemiany społeczeństwa mogą być wyjaśniane wyłącznie poprzez właściwości i relacje pomiędzy poszczególnymi podmiotami, które składają się na życie społeczne”, kontekstualizm utrzymuje, że „sprawy te muszą zostać odniesione do kontekstu innego aniżeli podmioty, które w nim istnieją” (Schatzki 2002, s. XIV). Przez kategorię kontekstu Schatzki rozumie „obszar lub tło, które otacza i determinuje zjawiska”, takie jak np. systemy ekonomiczne, struktury społeczne, hierarchiczne dystrybucje władzy lub kapitału, sieci znaczeń, dyskursy i praktyki społeczne (Schatzki 2002, s. XIV).

Perspektywa etnografii transrelacyjnej uświadamia, że można powiedzieć: „reżim uchodźczy”, „materialne i niematerialne dziedzictwo kulturowe”, „edukacja”, „migracje klimatyczne, ekonomiczne”, „dobrostan mieszkańców polskich miast”, „konflikt lokalnej społeczności z elektrownią”, „zanieczyszczanie środowiska przez hutę”, zakładając, że bardzo wiele czynników ludzko-pozaludzkich wystarczy umieścić w domyśle. Warto jednak zastanowić się nad wartością poznawczą takich kategoryalnych uogólnień. Prowadzenie badań empirycznych w nurcie transrelacyjnym

³ W wyrazisty sposób asamblaż organizuje np. myślenie o urządzeniu świata Anny Lowenthaupt Tsing, która opisuje asambláže jako „otwarte zgromadzenia, które pozwalają nam pytać o wspólnotowe efekty, bez konieczności ich zakładania” (Tsing 2015, s. 20). Antropolożka pokazuje relacje i sploty ludzko-nie-ludzkiego na przykładzie współistnienia grzybów matsutake i ludzi, które postrzega jako powiązane ze sobą praktyki życiowe ludzkich i nie-ludzkich organizmów w bardzo różnych kontekstach. Uwaga badaczki koncentruje się na grzybach, które rosną w zniszczonych przez człowieka lasach, upodobawszy sobie zdegradowane biotypy, posiadając zdolność znoszenia ekologicznych bałaganów spowodowanych przez ludzi (Tsing 2015, s. 4).

nie ogranicza się przy tym do pól badawczych związanych z kryzysem klimatycznym, Antropocenem oraz zjawiskami na pograniczu technologii, ekonomii i środowiska. Jest to bowiem perspektywa pozwalająca na wielowątkową analizę rozmaitych zjawisk, dla których zrozumienia kluczowe jest dostrzeżenie i uwzględnienie wzajemnych powiązań i determinant różnych elementów, praktyk, kontekstów i wartości, które składają się na ich splotowość. W perspektywie transrelacyjnej to, co dotychczas funkcjonowało jako statyczne i pozbawione sprawczości otoczenie, a zatem było postrzegane w kategoriach zaledwie tła konkretnych sytuacji i zjawisk, stanowi istotny, a bywa że rozstrzygający, element podejmowanych analiz.

Myślenie asamblażem wpisujące się w etnografię transrelacyjną i dostrzeżenie poprzez tę aranżację rozmaitych domen rzeczywistości może stanowić również przeciwwagę dla podejść uniwersalizujących i homogenizujących, sprzyjając opisywaniu relacji kulturowo-społecznych, przestrzennych, materialnych oraz środowiskowych z zaznaczeniem i uznaniem ich różnic oraz wewnętrznej dynamiki. Właściwość ta wydaje się szczególnie ważna w kontekście narastających wokół Antropocenu narracji, opowieści o katastrofie oraz dyskursów proekologicznych, wśród których nie brakuje propozycji unifikujących ludzkość jako taką (Bonnieuil, Fressoz 2020 s. 187–190) oraz zawierających przepisy na skuteczne ekonomiczne zarządzanie biosferą, które w kontekście kryzysu ekologicznego, wedle słów Guattariego, „prowadzi jedynie do dramatycznie ślepych zaułków” (2000, s. 28).

Podążanie tropem refleksji Guattariego (2000), który rozszerza definicję ekologii w dobie kapitalizmu tak, by obejmowała ona zarówno stosunki społeczne i ludzką podmiotowość, jak i troskę o środowisko naturalne, uzmysławia, że nie sposób nie uwzględniać relacyjnych perspektyw w badaniach dotyczących gwałtownych przeobrażeń, jakim podlega współczesny świat. Przekonująca wydaje się także diagnoza filozofa, który wskazuje na konieczność wynalezienia nowych perspektyw badawczych umożliwiających dostrzeżenie współzależności różnych systemów życia przy jednoczesnym poszanowaniu różnic między nimi, proponując przy tym podejście nazwane przez niego ekozofią (*ecosophy*), łączące trzy rejestry ekologiczne: środowisko, stosunki społeczne i podmiotowość (Guattari 2000, s. 28), dla którego ekologia oznacza nie tylko troskę o środowisko, lecz także odpowiedzialny sposób poznania współczesnego świata.

POMYŚLEĆ KATEGORIE CZŁOWIEK I SPOŁECZEŃSTWO NA NOWO

Żyjemy w Antropocenie – w epoce, w której zachodzą procesy i zjawiska obnażające umowność granic ustanowionych między naturą a kulturą, klimatem a polityką, między naukami przyrodniczymi a naukami społecznymi i humanistycznymi. Wyzwaniem, jakie rzuca poznaniu epoka po holocenie, jest nie tylko konieczność rozwijania transdyscyplinarnych badań wokół hybrydowych obiektów społeczno-materialno-ekologicznych. W refleksji naukowej coraz częściej stawiane jest pytanie, czy w sytuacji, kiedy funkcjonujemy w Antropocenie jako gatunek

ludzki o wyrazistej sprawczości geologicznej, a „każdy metr sześcienny powietrza i wody, i każdy hektar ziemi nosi teraz na sobie ludzki ślad” (Hamilton, Gemenne, Bonneuil 2016, s. 34), gdy praktykujemy wielogatunkowe sąsiedztwo i zawieramy międzygatunkowe sojusze, tradycyjne pojęcie rzeczywistości kulturowo-społecznej jest adekwatne i wystarczające⁴.

Jednym z ważnych dla etnografii transrelacyjnej tropów posthumanistycznego poznania jest ten, który dokonuje relokacji człowieka jako sprawczego i doświadczającego podmiotu z centrum rzeczywistości do jej relacyjnie ujętych społeczno-kulturowych, materialnych i środowiskowych splotów (Braidotti 2014). Przyjęcie tej perspektywy sprzyja poddawaniu refleksyjnej krytyce innych centryzmów ugruntowanych w myśleniu humanistycznym, takich jak: człowiek–zwierzę, natura–kultura, biologiczne/naturalne–technologiczne, cywilizowane–dzikie, żywe–nieożywione (zob. Bakke 2020). Jednocześnie myślenie w kategoriach dychotomicznie zorientowanych kategorii antropocentrycznych i postantropocentrycznych stanowi pułapkę ponownego angażowania się w binarne kategoryzowanie rzeczywistości, dla którego punktem wyjścia jest perspektywa skoncentrowana na podmiocie ludzkim. Binarne przeciwieństwa implikują wzajemną wyłączość, co utrudnia zrozumienie sytuacji, w której oba mogą działać jednocześnie. Konceptualne i badawcze przekraczanie powyższych binaryzmów i stratyfikacyjnych układów wiąże się z potrzebą reorientacji myślenia na takie, które zamiast hierarchicznego porządku uprzywilejowuje relacyjne powiązania w postrzeganiu rzeczywistości, w różnych jej aranżacjach, kierując uwagę badawczą na przyczyny, konteksty i konsekwencje tych wielorakich połączeń dla szeroko ujętego świata społecznego.

Pojawienie się w wyobraźni naukowej, również antropologicznej, koncepcji post-antropocentryzmu nie oznacza zatem rezygnacji z kategorii człowieka, ale przede wszystkim podkreśla jego umiejscowienie w rzeczywistości urządzonej według logiki relacji (Serres 1992). Zgodnie z przekonaniem Deleuza, że „w myśleniu i poznaniu chodzi nie tylko o relację względem prawdy, ale o prawdę zawartą w samej relacyjności” (Deleuze 2017, s. 19). Rzeczywistość więcej-niż-społeczna jest bowiem nie tylko bytem w znaczeniu ontologicznym *per se*, lecz także określoną propozycją epistemiczną (zob. De Landa 2006) i etyczną, zawierającą krytykę sposobu konceptualizowania rzeczywistości, który w centrum poznania lokuje perspektywę *social-only*⁵.

⁴ Wydaje się, że jednym z podstawowych wyzwań, jakie stawia przed naukami społecznymi i nową humanistyką kryzys klimatyczny oraz wzrastająca świadomość ekologiczna, a w ostatnich kilkunastu miesiącach szeroko zakrojone implikacje i konsekwencje pojawienia się Covid-19 (zob. Žižek 2020), jest rekonceptualizacja kategorii rzeczywistości społecznej, a także kluczowych dla nauk społecznych i humanistycznych kategorii, takich jak człowiek i społeczeństwo.

⁵ Jeszcze inną kategorię pomocną w wyrażeniu koncepcji urządzenia świata więcej-niż-ludzkiego proponuje Timothy Morton. Wychodząc od ontologii zorientowanej na obiekt (OOO) Grahama Harmana (2010), wprowadza pojęcie hiperobiektów (*hyperobjects*), które, zdaniem filozofa, „nie są jedynie kolekcjami, systemami czy asamblażami innych obiektów. Są one obiektami samymi w sobie” (Morton 2013, s. 2), prowokując „do myślenia irredukcjonistycznego, to znaczy stawiają nas przed skalarnymi dylematami, w których niemożliwe stają się ontoteologiczne stwierdzenia dotyczące tego, która rzecz jest najbardziej realna (ekosystem, świat, środowisko czy odwrotnie, jednostka)” (Morton 2013, s. 19).

Zwolenniczką mówienia o sprawczości nie tyle w kategorii istniejącego atrybutu, ile w znaczeniu czegoś niegotowego, powstającego w intra-akcjach ludzkiego i materialnego jest Karen Barad, postulująca konieczność materialistycznego i posthumanistycznego przepracowania pojęcia performatywności (Barad 2003, s. 810–811). Badaczka proponuje kategorię realizmu sprawczego (*agential realism*), która warta jest uwzględnienia w praktyce etnograficznej. Wskazuje ona na epistemologiczną nierozłączność „obserwatora” i „obserwowanego”, podkreślając przy tym, że wszelkie zjawiska mają ontologicznie relacyjny charakter, co sprawia, że cechuje je sprawczość wewnątrz-działających „komponentów”. W perspektywie etyki powiązanej z posthumanistycznym poznaniem naukowym za Donną Haraway i Barad pojawia się myśl, że obiektywność wiedzy nie jest kwestią fizycznego i mentalnego dystansu, ale odpowiedzialności.

Etyka nie polega na właściwym odpowiadaniu radykalnie uzewnętrznionemu Innemu, ale na odpowiedzialności za żywe relacyjności stawania się, których jesteśmy częścią. [...] Odpowiedzialność jest zatem kwestią zdolności udzielania odpowiedzi. Słuchaniem odpowiedzi i obowiązkiem bycia responsywnym wobec innego, który nie jest całkowicie oddzielony od tego, co nazywam mną. Ten sposób łącznego myślenia ontologii, epistemologii i etyki tworzy świat, który już zawsze jest materią etyczną (Dolphijn, Van der Tuin 2018, s. 57).

Warta refleksji antropologicznej jest również myśl Haraway, która w swoich rozważaniach o gatunkach stowarzyszonych podkreśla, że w splecionej rzeczywistości „partnerzy ontologicznie nie poprzedzają własnego pozostawania w relacji; wszystko, co jest, to wynik wspólnego stawania się” (Haraway 2008, s. 17). Tymczasem w naukach społecznych i humanistycznych wciąż dominująca wydaje się perspektywa, w której obiektem uwagi jest jednostka, społeczeństwo, kultura, tożsamość, edukacja, tradycja, dziedzictwo, migracje, obrzędy i wiele innych złożonych bytów oraz wielowarstwowych zjawisk, które są wypreparowywane z ważnych, lecz transparentnych dla badaczy współczynników i kontekstów (Bottero, Crossley 2011, s. 99–119; Crossley 2012; Pyyhtinen 2016). Wspomniane myślenie o rzeczywistości profiluje również sposoby postrzegania kategorii podmiotowości, podczas gdy do przemyślenia jest perspektywa, według której:

Podstawą życia człowieka (i prawdopodobnie wielu innych zwierząt) jest zamieszkiwanie (*dwelling*), to znaczy bycie w świecie poprzez ucieleśnione doświadczenie bogatej relacyjnej wymiany w określonych przestrzeniach i ramach czasowych. Praktyka zamieszkiwania kalibruje subiektywne doświadczenia ucieleśnionego stawania się, z których wiele wywodzi się z rozwoju ewolucyjnego i formacji kulturowych oraz wszelkiego rodzaju złożonej intercielesności i intermaterialności (Jones, Rigby, Williams 2020, s. 396).

Wszystkie te przypomniane powyżej propozycje rekonceptualizacji architektury rzeczywistości, mimo wyraźnych różnic, biorą swój początek w krytycznym oglądzie dotychczasowych sposobów myślenia o relacjach i zależnościach tworzących rzeczywistość w kontekście diagnozowanego kryzysu klimatycznego i ekologicznego. Każda z nich stara się przekonać, że ludzkiej sprawczości nie sposób wypreparować ze sprawstwa usytuowanego w świecie poza człowiekiem, zachęcając do poszukiwania odpowiedzi na pytanie o to, w jakim stopniu i w jaki sposób obiekty poza-ludzkie

współtworzą i rekonfigurują życie społeczne (zob. Hornborg 2019, s. 208–210). Nasuwa się przy tym pytanie o przyczyny tej wyraźnej zmiany w konceptualnym ujmowaniu rzeczywistości i powody, dla których wielu badaczy i wiele badaczek, coraz częściej również w ramach antropologii, odczuwa potrzebę prowadzenia analiz ludzko-pozaludzkich aranżacji. Przekonująca wydaje się diagnoza Michela Serresa, według którego dopiero wraz z kryzysem klimatycznym i licznymi dyskusjami wokół kondycji planety pod koniec XX w. „nastąpiła eksplozja natury w naszej kulturze, która do tego czasu wyobrażała sobie naturę jako coś lokalnego, nieokreślonego i dekoracyjnego. Przedtem lokalna – ta rzeka, to trzęsawisko, od tego momentu globalna – Planeta, Ziemia” (Serres 1992, s. 16).

Czynniki antropogeniczne wpływające na zmiany klimatu wiążą się ściśle z globalnym kapitalizmem, co znalazło swój wyraz w kategorii Kapitalocenu, w której zakumulowane są relacje zachodzące między kryzysem ekologicznym, Antropocenem i reżimami globalnej gospodarki (zob. Eriksen 2016; Eriksen, Stensrud 2019). Dzisiaj nie jest już zaskoczeniem konstatacja, że systemy uprzemysłowione i kapitalistyczne, a zwłaszcza uzależnienie od paliw kopalnych, jakie rozwinęły współczesne kultury, stworzyły mniej przewidywalną, a tym samym niestabilną rzeczywistość. Koncepcja Kapitalocenu (Haraway 2016; Moore 2016) kieruje uwagę na konkretne praktyki i powiązania kapitału, władzy i zasobów – elementów współdziałających w procesach wydobywania surowców, produkcji i akumulacji kapitału w wymiarze globalnym i lokalnym. Kategoria świata więcej-niż-ludzkiego nie obejmuje przy tym wyłącznie bytów biologicznych i materialnych, lecz także podlegające przyspieszonym zmianom obszary życia społecznego budowane na relacjach ludzi–środowiska–kapitału–technologii i przemysłu.

W STRONĘ MOBILNOŚCI I RELACJI. POZA ETNOGRAFIĘ WIELOSTANOWISKOWĄ

Antropologia jest dyscypliną, w którą wpisana jest zachęta do przesuwania skal i wartości oraz wprawiania w ruch badanych zjawisk. „Dokumentując różnorodność relacji między ludźmi i nie-ludźmi, oferuje ona wyjątkowy wgląd w aktualne możliwości dostępne dla ludzkości, wyznaczając drogi ponownego przemyślenia obecnej jej trajektorii, aby umożliwić pozostawienie planety nadającej się do życia dla następnych pokoleń” (Brightman, Lewis 2017, s. 2). Diagnozy dotyczące Antropocenu, kryzysu klimatycznego i ekologicznego, wsparte przywoływanymi powyżej perspektywami filozoficznymi i propozycjami teoretycznymi, takimi jak posthumanizm, nowe materializmy, ontologia relacyjna, *environmental studies*, sprzyjają dążeniom do rozwijania społecznie odpowiedzialnych i demokratycznych metod badawczych. Uwzględnienie eksponowanej w nich kategorii transrelacyjności w antropologicznej *praxis* jest wyrazem przekonania, że ważną praktyką poznania jest wysupływanie z heterogenicznej rzeczywistości konkretnych, relacyjnie skonstruowanych całości („obiektów badawczych”), po to, by odsłaniać i wyjaśniać sploty powiązań i współzależności, jakie

konstytuują te przygodne układy w niestabilnym i niepewnym świecie (zob. Tsing 2015). Rozplątywanie badanych zjawisk polega przy tym nie na „dziwieniu się ich splotom”, ale na denaturalizowaniu tworzących je połączeń i dostrzeganiu procesów oraz mechanizmów ich powstawania na przecięciu tego, co naturalne z technologicznym, materialne z kulturowym, lokalne z globalnym, etyczne z politycznym.

Wspomniane praktyki potrzebują osadzenia w nowych, inwencyjnych technikach i metodach badawczych oraz przeformułowania myślenia o metodologii w ogóle, o czym szerzej piszę w innym miejscu (Majbroda 2019, s. 120–129). Na konieczność poszerzania epistemologii zwracano uwagę już wcześniej, np. na fali zwrotu działaniowego Peter Reason i William R. Torbert przypominali, skądinąd oczywisty, ale przez wiele dekad nie eksponowany poznawczo fakt, że „[...] istoty ludzkie i społeczności są częścią wszechświata, wszelka wiedza opiera się ponadto na uczestnictwie w bardziej rozległym środowisku istot żywych i nieożywionych” (2010, s. 124).

Świadomość nieuchronnie relacyjnego urządzenia świata więcej-niż-społecznego w jego różnych domenach i obszarach wymaga laboratoryjnego modusu pracy (zob. Kil, Małczyński, Wolska 2017), który nie oznacza zamykania się w sterylnej przestrzeni wraz z aparatami, urządzeniami i narzędziami, lecz gotowość zarówno do eksperymentowania z zastanym instrumentarium, jak i do wypracowywania i wynajdywania nowych, przydatnych formuł i praktyk badawczych w empirycznym, doświadczeniowym, sensorycznym kontakcie ze światem (zob. Majbroda 2019, s. 69–132). W niegotowych terenach antropolog i antropolożka poprzez „gęste uczestnictwo” (Samudra 2008, s. 665–681) wypracowują własne taktyki badania relacyjności, pozycjonując się względem określonych szkół, orientacji i nurtów badawczych, w toku *praxis* nabierając świadomości własnego umiejscowienia naukowego, politycznego i etycznego oraz swojej roli w relacjach społeczno-ekologicznych.

Z praktykowaniem etnografii transrelacyjnej wiąże się poczucie nieprzystawalności zastanych metod i kategorii badawczych do złożonych asamblaży rzeczywistości. Co ciekawe, myśląc laboratoryjnie, poszukujemy nierzadko niewyszukanych, potocznych praktyk, które okazują się przydatne w radzeniu sobie z paruzją rzeczywistości, takich jak np. doświadczenie, obserwowanie, notowanie, odkrywanie, myślenie, porównywanie, rozmawianie, próbowanie, przemieszczanie się, powzięcie pomysłu, weryfikowanie, zastanawianie się, analizowanie, interpretowanie, odkrywanie, towarzyszenie komuś i czemuś, uczestniczenie, rozumienie, działanie, uświadamianie sobie czegoś, zaniechanie. Wszystkie te praktyki towarzyszące procesowi poznania ewokują określone stany i afekty, takie jak dezorientacja, radość, zaskoczenie, olśnienie, znużenie, zniecierpliwienie, rozczarowanie, zaskoczenie, zwątpienie, zawstyżenie, współczucie, troska, zażyłość, wzajemność, afirmacja i wiele innych (zob. Majbroda 2019, s. 106). Ważnym aspektem badań rozwijanych w ramach etnografii transrelacyjnej jest również laboratoryjna etnografia uwagi, która poszerza dotychczasową obserwację tego, „co i jak się dzieje” (Knorr-Cetina 1981, s. 1–2) w eksplorowanym polu badawczym o uważność w dostrzeganiu i rozumieniu sprawczości bytów poza-ludzkich, otwierając myślenie o teorii społecznej na więcej-niż społeczne relacje, procesy i zjawiska (Latour, Woolgar 2020).

Rozwijane aktualnie propozycje metodologiczne podkreślają zalety współprodukcji wiedzy jako sposobu na przekształcenie dotychczasowych Foucaultiańskich relacji wiedzy-władzy. Tak jak na fali postmodernizmu, perspektyw postkolonialnych czy badań partycypacyjnych (Bergold, Thomas 2012) oraz nurtów wiedzy zaangażowanej lat 70., 80. i 90. XX w. istotnym celem było włączanie, w celu wprowadzenia symetrii do procesu poznania, zmarginalizowanych aktorów społecznych i uczynienie badań odpowiedzialnymi wobec tych, których dotyczą, tak aktualnie poznanie otwiera się na sprawczość poza-ludzka. Wypracowywane perspektywy i techniki badawcze są wyrazem zarówno inwencyjnych, wynalazczych praktyk wpisujących się w laboratoryjny modus pracy i poznania, jak i manifestacją określonych przekonań, trosk i dylematów etycznych badaczek i badaczy, którzy poszukują remedium na praktyki „wytwarzania wiedzy w kontekstach uporczywej nierówności”. Dążą przy tym do rozwijania technik badawczych, które podważają dotychczasowe hierarchie poznania w nadziei na „«tworzenie z» (*creating with*) w sposób etyczny, społecznie sprawiedliwy i epistemologicznie otwarty” (Bastian i in. 2017, s. 5).

Michelle Bastian podkreśla, że „kwestie takie jak zmiana klimatu, utrata bioróżnorodności i rosnące tempo wymierania gatunków stwarzają warunki, w których możliwe jest umieszczenie nie-ludzi w agendzie badań partycypacyjnych” (Bastian 2017, s. 19). Zdaniem badaczki, społeczna świadomość wspomnianych kryzysów zachęca do podjęcia refleksji, czy aby nakazy zachodniego antropocentryzmu nie ograniczyły naszych wyobrażeń dotyczących partycypacji w procesach badawczych (Bastian 2017, s. 19). Tym samym myślenie posthumanistyczne i relacyjne wpływa nie tylko na aktualną wyobraźnię ontologiczną (Nowak 2016), lecz także na sposoby badania i interpretowania rzeczywistości. Podczas gdy w ramach etnografii współpracującej (Rabinow 2011), paraetnografii (Holmes, Marcus 2008), etnografii przedtekstowej (Rakowski 2018) rezygnuje się z uszczelniania wiedzy eksperckiej o rodowodzie akademickim, otwierając ją na wiedzę lokalną, oddolną oraz „wiedze” tubylcze, nurty relacyjne upominają się o uznanie rozproszonej sprawczości w świecie więcej-niż-społecznym, wskazując na konieczność wypracowywania bardziej demokratycznych formuł poznania, które będą sprzyjały umacnianiu sprawiedliwości w światach współtworzonych przez ludzi, obiekty materialne, środowiskowe, geologiczne, przyrodnicze i technologiczne.

Wiele „teorii trans” (Barad 2003; Colebrook 2015a; Stryker, Currah, Moore 2008) komplikuje nie tylko zastane taksonomie, dualizmy rzeczywistości oraz jej ontologie, lecz także metody i narzędzia, poszukując inwencyjnych sposobów jej badania. Relacyjnie urządzona rzeczywistość współtworzona nie tylko przez ludzi, lecz także byty poza-ludzkie pojawia się jako ważny obszar badań w nurcie, który można nazwać „metodologiami spacerującymi” (*walking methodologies*), wpisującymi się w szeroko pojęte mobilne metodologie (zob. Büscher, Urry, Witchger 2010). Mobilność, ruch i przepływy tworzą sieć koncepcji, pojęć oraz technik badawczych, które od lat funkcjonują jako strategie poznania wychodzące naprzeciw potrzebie dotrzymania kroku aktualnej rzeczywistości. Przekonanie o wiedzy powstającej w ruchu znalazło swój wyraz w tzw. paradygmacie mobilności (*mobilities para-*

digm) (Sheller, Urry 2016, s. 207–226) i ruchomych metodach (*moving methods*) (Wats, Urry 2008) rozwijanych m.in. w etnografii wędrującej (Sheller, Urry 2016, s. 217–218) oraz w etnografii mobilnej (Haldrup, Larsen 2010, s. 154). Jak podkreślają Charlotte Bates i Alex Rhys-Taylor, chodzenie/spacerowanie jako metoda etnograficzna ma długą historię, ale dopiero od niedawna zaczęło przyciągać szczególną uwagę badaczy społeczeństwa (2017, s. 1). Ta codzienna i demokratyczna praktyka sprzyja poznawaniu rzeczywistości poprzez jej relacyjne, wielozmysłowe, ucieleśnione (zob. Anderson 2004) i sensoryczne doświadczanie (zob. Howes 2003; Pink 2015), niwelując dystans między badaczami i ludźmi, z którymi mogą się przemieszczać, poznając w tym mobilnym uczestnictwie ich sposoby doświadczania środowisk życia, strategie radzenia sobie ze zmianami zachodzącymi w ich lokalnych światach (zob. Kuligowski, Stanisław 2017) oraz emocje i afekty z nimi powiązane (zob. Ingold, Vergunst 2008).

Metody spacerujące rozwijane w badaniach *more-than-human* (Springgay, Truman 2019) uprzywilejowują w roli technik badawczych cielesne i materialne praktyki bycia w świecie⁶. Jak przekonuje badaczka Alexa Weik von Mossner, poznanie ucieleśnione stanowi aktualnie jedną z dróg podejścia ekokrytycznego, które czerpie z intuicji literaturoznawstwa, antropologii, *culture studies* oraz z kognitywistyki, proponując pełniejsze rozumienie tego, jak wchodzimy w interakcje z narracjami środowiskowymi na poziomie mentalnym i afektywnym w sposób, który jest zarówno biologicznie uniwersalny, jak i kulturowo specyficzny (2017, s. 9). W radykalniejszym ujęciu do pomyślenia jest, nienowoty przecież, pogląd, iż „treść naszych myśli jest zdeterminowana przez cechy środowiska, i że właściwe zdolności poznawcze nie są ograniczone do mózgu i systemu neuronalnego, ani nawet do ciała jako całości, ale są one rozproszone w środowisku” (Clark, Chalmers 1998, s. 18; zob. Iovino, Oppermann 2014); Rosch 1991; Varela, Thompson.

W niegotowych, powstających w toku badawczych eksploracji terenach, przeżywa swój renesans wiele z teorii podkreślających w procesach poznania relacyjne współbycie człowieka i środowiska. Nie ma tu wprawdzie miejsca na rozwinięcie tego wątku, jednak należy wspomnieć, że w retroaktywnych użyciach epistemicznych powraca współcześnie fenomenologiczna koncepcja wiedzy Maurice’a Merleau-Ponty’ego (2001), teoria afordancji środowiskowych Jamesa Gibsona (1979), semiotyka Charlesa Sandersa Peirce’a, która odsłania swoją przydatność w takich formułach poznania, jak abdukcja (wnioskowanie wsteczne), czy diagramatyczne wnioskowanie (zob. Peirce 1931–1958; 2005). W ostatnich latach wspomniane propozycje badawcze stanowią istotny element poznania w rozwijanej przez Kirsten Hastrup antropologii środowiska, która koncentruje się na „praktykowaniu umiejętności abdukcji pośród

⁶ Przykłady badań w świecie więcej-niż-ludzkiem wykorzystujących metodologie spacerujące przedstawia książka pt. *Walking Methodologies in a More-than-human World: WokingLab* (Springgay, Truman 2019), pokazując, jak szeroki zakres metod i form chodzenia, np. dalekie spacery po szlakach turystycznych, spaceru geologiczne, spaceru sensoryczne, spaceru dźwiękowe, spaceru artystyczne, procesje, marsze, wycieczki piesze, podróże i inne formy pieszego przemieszczania się można wyzyskać, poszukując nowej formuły badań jakościowych, otwartych na rzeczywistość więcej-niż-społeczną.

świata o nieograniczonych afordancjach” (2018, s. 151), o czym piszę obszerniej w innym miejscu (Majbroda 2019, s. 193–244).

Uznanie asamblażowo urządzonej rzeczywistości więcej-niż-społecznej wymaga przekroczenia praktyk badawczych, które są skoncentrowane wyłącznie na mobilności zarówno badaczy, jak i wędrujących terenów, by sprostać wyzwaniu zrozumienia badanych zjawisk w ich splotach, relacjach oraz zależnościach. Jak słusznie zauważa antropolożka Caroline Gatt, „doświadczenia życiowe ludzi rzucają wyzwanie bezruchowi i ograniczoności, które domagają się postrzegania świata jako mozaiki geograficznie wyodrębnionych całości kulturowych” (2009, s. 108). Na praktykach ruchu i formule „podążania za” ufundowana jest etnografia wielostanowiskowa George’a Marcusa (1995), która w świetle powyższych koncepcji teoretycznych i diagnoz asamblażowo urządzonej rzeczywistości zachęca do reinterpretujących przekroczeń.

Etnografia transrelacyjna jest propozycją poszerzenia zarówno antropologicznego imaginarium, jak i dyscyplinowej *praxis* tak, by podążając za ludźmi, obiektami materialnymi, środowiskowymi, technologicznymi, procesami, dyskursami, metaforami, afektami, doświadczeniami, kategoriami i narzędziami, uwaga badaczy i badaczek koncentrowała się nie tylko na fizycznej i konceptualnej wędrówce, lecz także na zależnościach badanych zjawisk, na stykach ich połączeń, które zachęcają do tego, by w procesie rozsypywania odtwarzać logikę ich powstania⁷. Założenia przestrzenne implikowane przez pojęcia stosowane w metodach antropologicznych nie zawsze odpowiadają doświadczeniom zarówno badaczy, jak i ludzi, z którymi prowadzą swoje badania. Jak zauważa Gatt, „w procesie teoretyzowania na temat mobilności i przepływu – w przeciwieństwie do domyślnego, ortodoksyjnego bezruchu i ogra-

⁷ Taka perspektywa profiluje prowadzone przeze mnie aktualnie badania empiryczne na temat lokalnych sposobów doświadczania kryzysu klimatycznego i tzw. sprawiedliwej transformacji energetycznej na obszarach sąsiadujących z kompleksem wydobywczo-energetycznym Turów na Dolnym Śląsku. Procesy zachodzące w tzw. worku turoszowskim osadzone w kontekstach transnarodowych postrzegam w kategoriach asamblażu współtworzonych przez złożone relacje ludzi, węgla, technologii, środowiska, decydentów, politykę krajową i europejską. Obszar wokół Turowa staje się aktualnie obszarem eksperymentu w wielu znaczeniach tego słowa, który wymaga nie tylko mobilności antropolożki, lecz także transrelacyjnej analizy wielu elementów tej społecznej, kulturowej, środowiskowej, technologicznej, ekonomicznej konstelacji. Proces transformacji energetycznej Turowa jak w soczewce skupia różne sprzeczne interesy, odmienne perspektywy i sposoby powstawania hierarchii: społeczno-kulturowych, środowiskowych, ekonomicznych, materialnych, politycznych, a także stabilizowania dyskursywnych dychotomii: ekologia/ekonomia; natura/technologia, lokalne/globalne, problematyzując przy tym kategorie, tj. dobrostan, zdrowie, bezpieczeństwo, zrównoważony rozwój, sprawiedliwość środowiskowa. W badanym procesie krzyżują się ze sobą różne motywacje oraz oczekiwania wielu podmiotów. Troska o planetę, chęć powstrzymania zmian klimatycznych, niepokój związany z realną groźbą utraty przyszłości w związku z przegrzaniem planety, wysoką emisyjnością CO₂, utratą bioróżnorodności i zaburzeniem ekosystemów spleta się z założeniami polityki zielonego ładu, sprawiedliwości środowiskowej i prognozami wyciszenia emisyjności oraz z obawami o utratę pracy, źródeł dochodu i kolejną (po węglowej industrializacji) przemianę krajobrazu – tym razem w transformacyjnym procesie rekultywacji i dekarbonizacji. Perspektywa etnografii transrelacyjnej pozwala na nieprzeoczenie tych relacji i współzależności oraz uwzględnienie w prowadzonych badaniach sprawczości bytów poza-człowiekiem, ich wartości ekonomicznej i roli, jaką odgrywają w politykach późnego kapitalizmu/industrializmu.

niczoności «pola» – praktyka i teoria wielostanowiskowa do tej pory proponowała dalsze oderwanie społeczności od umiejscowionego, żywego doświadczenia” (2009, s. 116). Prowadzi to do refleksji, że ani perspektywa i praktyka „wielostanowiska”, ani też „jednostanowiskowa” nie pozwala na zaprojektowanie badań, które miałyby szansę na uchwycenie złożonych relacji, jakie łączą ludzi z bytami poza-ludzkimi w ich środowiskach życia, które nie są zastanymi, gotowymi do zamieszkania miejscami, ale powstają w relacjach wzajemnych oddziaływań i doświadczeń.

Koncepcja etnografii transrelacyjnej w przeciwieństwie do etnografii wielostanowiskowej (zob. Falzon 2009, s. 8–10) nie rezygnuje z gęstości i wertykalności badań empirycznych, nie koncentruje się na makrospołecznym ujmowaniu badanych zjawisk, uprzywilejowując perspektywę dostrzegania wielu relacji w ich mikroskalach. W optyce etnografii transrelacyjnej postulowane przez Marcusa podążanie za ludźmi, biografiami, zjawiskami, znaczeniami, metaforami poprzez różne konteksty geograficzne, społeczne i polityczne (1995, s. 95–96), oznacza także przyglądanie się ich złożonym, lokalnym ludzko-nie-ludzkiemu konfiguracjom, widzianym w sieciach uwarunkowań i współzależności. Z kolei podążanie za klimatologami, naukowcami, instytucjami, dyskursami, pomiarami, które współtworzą dominujące w obiegu akademickim i społecznym narracje o kryzysie klimatycznym oraz krytyczne przyglądanie się procesom ich konstruowania, może przyczynić się do lepszego rozumienia przez antropologię ludzkiego sprawstwa geologicznego, procesów zmian i adaptacji klimatycznych i wielu innych relacyjnie powiązanych z nimi zjawisk (zob. Krauss 2009, s. 149–164).

HORYZONTY

Etnografia transrelacyjna stanowi propozycję pewnego otwarcia, jako rysujący się na horyzoncie sposób rozumienia poznania, a także jeszcze jeden określony styl praktykowania antropologii aktualnego. Transrelacyjność jako immanentna cecha rzeczywistości oraz strategia jej badania niesie w sobie obietnicę pełniejszego, a może po prostu innego niż dotąd oglądu analizowanych zjawisk. Jej założenia klarują się w toku podążania tropami splotu, sieci i relacyjnego ujmowania rzeczywistości.

Włączenie perspektywy antropologicznej do analiz rozległego obszaru łączącego materię, gospodarkę, ekonomię czy środowisko przyczynia się niewątpliwie do rozpoznawania wielu ryzyk i niebezpieczeństw związanych z nowymi technologiami i praktykami (post)industrialnymi (Fortun 2017, s. 2). Etnografia transrelacyjna zwraca przy tym uwagę na momenty transwersalne, nowe połączenia i niespodziewane sploty, ujawniające się w toku badawczych eksploracji (*serendipity*) (zob. Majbroda 2020, s. 289–322). Przedmiotem namysłu nie jest tu zatem jedynie sam rezultat, ale także złożone procesy powstawania określonych zjawisk, a w metarefleksyjnym oglądzie – etapy tworzenia wiedzy o nich. Celem etnografii transrelacyjnej, którą postrzegam jako jeden z nurtów antropologii aktualnego, jest przy tym nie tyle dotrzymywanie kroku zmieniającemu się światu, ile jego mobilizowanie, przygotowywanie

na rozumienie nadchodzących procesów i zjawisk w formule otwartej na kolaborację z różnymi, również pozaakademickimi, podmiotami.

Rozwijanie antropologicznej, a zatem jakościowej i kontekstowej wiedzy na temat kryzysu klimatycznego, Antropocenu i wielu innych powiązanych z nimi zjawisk może sprzyjać formułowaniu jednej z krytyk hierarchii wiedzy i władzy, które dominują w układach angażujących konkretne społeczności, grupy ekspertów, konstruktorów, technologów, maszyny, środowiska oraz zróżnicowaną materię (Schelhas, Hitchner 2000, s. 47–64), co warto mieć na uwadze, rozważając społeczne obiegi wiedzy akademickiej oraz strategię jej uprawomocnienia. Pytanie o to, kto jest rozumiany jako „wiedzący” w procesie poznania coraz częściej jest zastępowane pytaniem o to, kto lub co jest „czynnikiem sprawczym” i w jaki sposób sprawczość ludzka i poza-ludzka jest wytwarzana i dystrybuowana nie tylko w konkretnych asamblażowych układach rzeczywistości, lecz także w procesach powstawania wiedzy o tych konstelacjach.

W najbardziej podstawowym wymiarze uruchomienie perspektywy transrelacyjnej pokazuje wyraźnie, że kondycja ludzka nie jest autonomiczna względem procesów politycznych, gospodarczych, klimatycznych, technologicznych ani też wobec bytów innych niż ludzkie – jesteśmy aktantami i jednocześnie sprawczymi elementami w bardzo różnych asamblażowych układach, co uświadamia także złożony charakter naszego bycia w świecie i oświetla na nowo eksponowaną w Antropocenie kwestię odpowiedzialności człowieka za teraźniejszą i przyszłą jego kondycję. W swojej aktualnej postaci, badając „dojrzewającą teraźniejszość”, by posłużyć się celnym określeniem Pawła Mościckiego (2020), antropologia potrzebuje jeszcze większego otwarcia na złożoną architekturę rzeczywistości, a także gotowości na inwencyjne wypracowywanie nowych, eksperymentalnych technik i narzędzi badawczych.

Tak, jak nazwa „głęboka ekologia”, użyta po raz pierwszy w 1973 r. przez norweskiego filozofa analitycznego Arne Naessa, miała wskazywać, że jej celem jest dogłębne zrewolucjonizowanie antropocentrycznie zorientowanej zachodniej etyki i polityki (Naess 1973), tak praktykowanie etnografii transrelacyjnej oznacza gotowość do uznania relacyjnie urządzonej rzeczywistości więcej-niż-ludzkiej. Nie po to, by tradycyjne perspektywy poznania dyletancko dyskredytować, ale w celu poszerzenia zakresu uwagi i podjęcia próby uwzględnienia w prowadzonych badaniach rozlicznych komponentów poza-ludzkich wraz z ich odmiennością, swoistością i sprawczością. W tak zarysowanej perspektywie dostrzegamy nieco więcej spłótów rzeczywistości i być może rozplątujemy je z większą uważnością. Dzięki temu poznawczemu otwarciu na relacyjne aranżacje rzeczywistości antropologdy i antropolożki mają szansę na rozwijanie jeszcze jednej perspektywy badania i rozumienia zjawisk oraz procesów, które dopiero się krystalizują, choć ich przyczyny i źródła są już znane, a one same są w ruchu, wpływając na horyzonty teraźniejszości.

LITERATURA

- Anderson Jon 2004, Talking Whilst Walking: A Geographical Archeology of Knowledge, *Royal Geography Society*, vol. 36, nr 3, s. 254–261.
- Bakke Monika 2000, Gdy stawka jest większa niż życie. Sztuka wobec mineralno-biologicznych wspólnot, *Teksty Drugie*, nr 1, s. 165–185.
- Bakke Monika 2012, *Bio-transfiguracje. Sztuka i estetyka posthumanizmu*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza, Poznań.
- Barad Karen 2003, Posthumanist Performativity: Toward and Understanding of How Matter Comes to Matter, *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, vol. 28, s. 801–831.
- Barad Karen 2012, *What is the Measure of Nothingness. Infinity, Virtuality, Justice, 100 Notes, 100 Thoughts*, Documenta Series 0009, vol. 13, Hatje Cantz.
- Bastian Michelle 2017, Towards a More-than-human Participatory Research, [w:] M. Bastian, O. Jones, N. Moore, E. Roe (red.), *Participatory Research in More-than-human-world*, Routledge, London–New York, s. 17–37.
- Bastian Michelle, Owain Jones, Niamh Moore, Emma Roe 2017, Introduction. More-than-human Participatory. Contexts, Challenges, Possibilities, [w:] M. Bastian, O. Jones, N. Moore, E. Roe (red.), *Participatory Research in More-than-human-word*, Routledge, London–New York, s. 1–16.
- Bates Charlotte, Rhys-Taylor Alex (red.) 2017, *Walking Through Social Research*, Routledge, London.
- Bennett Jane 2010, *Vibrant Matter: A Political Ecology of Things*, N.C.: Duke University Press, Durham.
- Bergold Jarg, Stefan Thomas 2012, Participatory Research Methods: A Methodological Approach in Motion, *Forum: Qualitative Social Research*, vol. 13, nr 1, art. 30. https://www.researchgate.net/publication/340950215_Participatory_Research_Methods_A_Methodological_Approach_in_Motion, dostęp 05.05.2021.
- Bińczyk Ewa 2018, Utrata przyszłości w epoce antropocenu, *Stan Rzeczy*, t. 14, nr 1, s. 109–134.
- Boas Ingrid 2015, *Climate Migration and Security: Securitisation as a Strategy in Climate Change Politics (Environmental Politics)*, Routledge, London.
- Bonneuil Christophe, Fressoz Jean-Baptiste 2020, Antropocen czy oligantropocen?, tłum. P. Śniedziewski, *Teksty Drugie*, nr 1, s. 186–203.
- Bottero Wendy, Crossley Nick 2011, Worlds, Fields and Networks: Becker, Bourdieu and the Structures of Social Relations, *Cultural Sociology*, vol. 5, nr 1, s. 99–119.
- Braidotti Rosi 2014, *Po człowieku*, tłum. J. Bednarek, A. Kowalczyk, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Braidotti Rosi 2018, *Posthuman Critical Theory*, [w:] R. Braidotti, M. Hlavajova (red.), *Posthuman glossary*, Bloomsbury Academic, London–Oxford–New York, s. 339–341.
- Brightman Mark, Lewis Jerome (red.) 2017, *The Anthropology of Sustainability. Beyond Development and Progress*, Palgrave Macmillan, London.
- Brower Jeffrey 2018, Medieval Theories of Relations, [w:] E.N. Zalta (red.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, The Metaphysics Research Lab, Standford. <http://plato.stanford.edu/entries/relations-medieval>, dostęp 14.05.2021.
- Büscher Monika, Urry John, Witchger Katian 2010, *Mobile Methods*, Routledge, London.
- Clark Andy, Chalmers David 1998, The Extended Mind, *Analysis*, vol. 58, nr 1, s. 7–19.
- Colebrook Claire 2015a, What is it Like to be a Human?, *Transgender Studies Quarterly*, vol. 2, nr 2, s. 227–243.
- Colebrook Claire 2015b, *Who Comes after the Post-human?*, [w:] J. Roffe, H. Stark (red.), *Deleuze and the Non/human*, Palgrave Macmillan, New York, s. 217–234.

- Crate Susan A., Nuttall Mark (red.) 2016, *Anthropology and Climate Change: From Encounters to Actions*, Routledge, London.
- Crossley Nick 2012, *Towards Relational Sociology*, Routledge, London.
- Crutzen Paul J., Stoermer Eugene F. 2000, The "Anthropocene", *Global Change Newsletter*, vol. 41, s. 17–18.
- De Landa Manuel 2006, *A New Philosophy of Society. Assamblage Theory and Social Complexity*, Continuum, London.
- De Landa Manuel 2016, *Assemblage Theory*, University Press, Edinburgh.
- Deleuze Gilles 2001, *Empiricism and Subjectivity. An Essay on Hume's Theory of Human Nature*, Columbia University Press, New York.
- Deleuze Gilles 2017, *Immanencja: życie*, tłum. K.M. Jaksender, Eperrons-Ostrogi, Kraków.
- Deleuze Gilles, Guattari Felix 2015, *Tysiąc plateau*, red. J. Bednarek, Fundacja Nowej Kultury Bęc Zmiana, Warszawa.
- Descola Philippe 2013, *Beyond Nature and Culture*, University of Chicago Press, Chicago.
- Desmond Matthew 2014, Relational Ethnography, *Theory and Society*, vol. 43 (5), s. 547–579.
- Dolphijn Rick, van der Tuin Iris 2018, Wywiad z Karen Barad, [w:] R. Dolphijn, I. van der Tuin (red.), *Nowy materializm. Wywiady i kartografie*, tłum. J. Bednarek, J. Maliński, Fundacja Machina Myśli, Gdańsk–Poznań–Warszawa, s. 41–58.
- Domńska Ewa 2007, Zwrot performatywny we współczesnej humanistyce, *Teksty Drugie*, nr 5, s. 48–61.
- Domńska Ewa 2013, Humanistyka ekologiczna, [w:] T. Szostek, R. Syndyka, R. Nycz (red.), *Od pamięci biodziędzicznej do postpamięci*, Wydawnictwo Instytutu Badań Literackich PAN, Warszawa, s. 15–39.
- Eriksen Thomas H. 2016, *Overheating: An Anthropology of Accelerated Change*, Pluto Press, London.
- Eriksen Thomas H., Stensrud Astrid B. (red.) 2019, *Climate, Capitalism and Communities. An Anthropology of Environmental Overheating*, Pluto Press, London.
- Falzon Mark A. (red.) 2009, *Multi-sited Ethnography: Theory, Praxis and Locality in Contemporary Research*, Ashgate, Aldershot.
- Folke Carl, Gunderson Lance 2012, Reconnecting to the Biosphere: a Social-ecological Renaissance, *Ecology and Society*, vol. 17, nr 4, s. 54–55.
- Fortun Kim 2001, *Advocacy after Bhopal: Environmentalism, Disaster, New Global Orders*, The University of Chicago Press, Chicago.
- Fortun Kim 2017, Anthropology in Farm Safety, *Journal of Agromedicine*, vol. 22, nr 1, s. 14–16. <http://dx.doi.org/10.1080/1059924X.2016.1254697>.
- Fox Nick J., Alldred Pam 2016, *Sociology and the New Materialism: Theory, Research, Action*, Sage, London.
- Freccero Carla 2011, Carnivorous Virility, or Becoming Dog, *Social Text*, vol. 106, nr 29, s. 177–195.
- Gatt Caroline 2009, Emplacement and Environmental Relations in Multi-sited Practice/theory, [w:] M.A. Falzon (red.) *Multi-sited Ethnography: Theory, Praxis and Locality in Contemporary Research*, Ashgate, Aldershot, s. 103–117.
- Gibson James 1979, *The Ecological Approach to Visual Perception*, Houghton Mifflin, Boston.
- Graham Harman 2010, *Towards Speculative Realism. Essays and Lectures*, Zero Books, Winchester.
- Guattari Felix 2000, *The Three Ecologies*, Continuum, London.
- Haldrup Michael, Larsen Jonas 2010, *Tourism, Performance and the Everyday*, Routledge, London.
- Halemba Agnieszka 2006, *The Telengits of Southern Siberia. Landscape, Religion and Knowledge in Motion*, Routledge, London.
- Hamilton Clive 2016, Human Destiny in the Anthropocene, [w:] C. Hamilton, F. Gemenne, C. Bonneuil (red.), *The Anthropocene and the Global Environmental Crisis*, Routledge, London, s. 32–43.

- Hamilton Clive, Gemenne François, Bonneuil Christophe (red.) 2016, *The Anthropocene and the Global Environmental Crisis*, Routledge, London.
- Haraway Donna 2008, *When Species Meet*, Minnesota University Press, Minneapolis–London.
- Haraway Donna 2016, *Staying with the Trouble: Anthropocene, Capitalocene, Chthulucene*, [w:] J.W. Moore (red.), *Anthropocene or Capitalocene? Nature, History, and the Crisis of Capitalism*, PM Press, Oakland, s. 34–76.
- Hastrup Kirsten 2007, *Agency, Anticipation and Creativity*, [w:] E. Hallam, T. Ingold (red.), *Creativity and Cultural Improvisation*, Berg, Oksford–New York, s. 193–206.
- Hastrup Kirsten 2018, Świadomość mięśniowa. Wytwarzanie wiedzy w Arktyce, tłum. E. Klekot, *Teksty Drugie*, nr 1, s. 127–153.
- Hastrup Kirsten (red.) 2014, *Anthropology and Nature*, Routledge, London–New York.
- Hastrup Kirsten, Skrydstrup Martin (red.) 2013, *The Social Life of Climate Change. Models: Anticipating Nature*, Routledge, London.
- Hayward Eva, Weistein Jami 2015, Introduction: Transanimalities in the Age of Trans* Life, *Transgender Studies Quarterly*, vol. 2, nr 2, s. 195–208.
- Holmes David, Marcus George 2008, Collaboration Today and the Re-imagining of the Classic Fieldwork Encounter, *Collaborative Anthropology*, nr 1, s. 81–101.
- Hornborg Alf 2016, The Political Ecology of the Technocene, [w:] C. Hamilton, F. Gemenne, C. Bonneuil (red.), *The Anthropocene and the Global Environmental Crisis*, Routledge, London, s. 57–69.
- Hornborg Alf 2019, *Nature, Society and Justice in the Anthropocene. Unraveling the Money-energy-technology Complex*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Howes Davide 2003, *Sensual Relations: Engaging the Sense in Culture and Social Theory*, Ann Arbor, MI: University of Michigan Press.
- Ingold Tim 2000, *The Perception of the Environment: Essays on Livelihood, Dwelling, and Skill*, Routledge, London.
- Ingold Tim 2013, *Making: Anthropology, Archaeology, Art and Architecture*, Routledge, London.
- Ingold Tim, Vergunst Jo Lee (red.) 2008, *In Ways of Walking: Ethnography and Practice on Foot*, Farnham, Ashgate.
- Iovino Serenella, Oppermann Serpil (red.) 2014, *Material Ecocriticism*, Indiana University Press, Bloomington–Indianapolis.
- Jones Owain, Rigby Kate, Williams Linda 2020, Everyday Ecocide, Toxic Dwelling, and the Inability to Mourn, *Environmental Humanities*, vol. 12, nr 1, s. 388–405.
- Kil Aleksandra, Małczyński Jacek, Wolska Dorota 2017, Współmyślność. Ku laboratorium humanistycznemu, [w:] P. Czaplński, R. Nycz, D. Antonik, J. Bednarek, A. Dauksza, J. Misun (red.), *Nowa humanistyka. Zajmowanie pozycji, negocjowanie autonomii*, Wydawnictwo Instytutu Badań Literackich PAN, Warszawa, s. 157–174.
- Kirksey Eben, Helmreich Stefan 2010, The Emergence of Multispecies Ethnography, *Cultural Anthropology*, vol. 25, nr 4, s. 545–576.
- Knorr-Cetina Karin 1981, *The Manufacture of Knowledge. An Essay on the Constructivist and Contextual Nature of Science*, Pergamon Press, Oxford–New York.
- Kohn Eduardo 2007, How Dogs Dream: Amazonian Natures and the Politics of Transspecies Engagement, *American Ethnologist*, vol. 34, nr 1, s. 3–24.
- Konczal Agata 2017, *Antropologia lasu. Leśnicy a percepcja i kształtowanie wizerunków przyrody w Polsce*, Instytut Badań Literackich PAN, Warszawa.
- Krauss Werner 2009, Localizing Climate Change. A Multi-sited Approach, [w:] M.A. Falzon (red.), *Multi-sited Ethnography: Theory, Praxis and Locality in Contemporary Research*, Ashgate, Aldershot, s. 149–164.
- Kuligowski Waldemar, Stanisław Agata 2017, *Ruchome modernizacje. Między Autostradą Wolności a „starą dwójką”*, Instytut Wydawniczy Książka i Prasa, Warszawa.

- Latour Bruno 2010, *Splatając na nowo to, co społeczne. Wprowadzenie do teorii aktora sieci*, tłum. K. Arbiszewski, A. Derra, Universitas, Kraków.
- Latour Bruno, Woolgar Steve 2020, *Życie laboratoryjne. Konstruowanie faktów naukowych*, tłum. K. Arbiszewski, P. Gąska, M. Smoczyński, A. Zabielski, Narodowe Centrum Kultury, Warszawa.
- Lévi-Strauss Claude 1969, *Mysł nieoswojona*, tłum. A. Zajączkowski, PWN, Warszawa.
- Lévi-Strauss Claude 2005, Jan Jakub Rousseau – twórca nauk humanistycznych, tłum. L. Kolankiewicz, [w:] A. Mencwel (red.), *Antropologia kultury. Zagadnienia i wybór tekstów*, Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa, s. 478–484.
- Majbroda Katarzyna 2019, *W relacjach, sieciach, splotach asamblaży. Wyobrażenia antropologii społeczno-kulturowej wobec aktualnego*, Oficyna Wydawnicza Atut, Wrocław.
- Majbroda Katarzyna 2020, Epistemiczne pułapki, metodologiczne niepokoje. Autoetnografia jako wyraz sprawczości i inwencyjności wobec nieprzewidywanego (*serendipity*) w antropologicznej praxis, [w:] M. Kafar, A. Kacperczyk (red.), *Autoetnograficzne „zbliżenia” i „oddalenia”. O autoetnografii w Polsce*, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź, s. 289–322.
- Malafouris Louis 2013, *How Things Shape the Mind. A Theory of Material Engagement*, The MIT Press, Cambridge–London.
- Manterys Aleksander 2017, Relational Sociology Paradigms, *Stan Rzeczy*, nr 1, s. 67–94.
- Manterys Aleksander 2021, Social Bonds and the Relational Nature of Embeddedness, [w:] E. Hałas, A. Manterys (red.), *Relational Reason, Morals and Sociality*, Warszawa, Peter Lang, s. 95–128.
- Marcus George 1995, Ethnography in/of the World. The Emergence of Multi-sited Ethnography, *Annual Review of Anthropology*, vol. 24, s. 95–117.
- Merleau-Ponty Maurice, 2001, *Fenomenologia percepcji*, tłum. M. Kowalska, J. Migański, Fundacja Aletheia, Warszawa.
- Michael Mike 2000, *Reconnecting Culture, Technology and Nature. From Society to Heterogeneity*, Routledge, London–New York.
- Moore Jason W. (red.) 2016, *Anthropocene or Capitalocene? Nature, History and the Crisis of Capitalism*, PM Press, Oakland.
- Morton Timothy 2013, *Hyperobjects: Philosophy and Ecology after the End of the World*, University of Minnesota Press, Minneapolis–London.
- Mościcki Paweł 2020, Apokalipsa teraz!, *Teksty Drugie*, nr 1, s. 26–45.
- Mouffe Chantale 2015, *Agonistyka. Polityczne myślenie o świecie*, tłum. B. Szelewa, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa.
- Naess Arne 1973, The Shallow and the Deep. Long-range Ecology Movement, *Inquiry*, vol. 16, nr 1–4, s. 95–100.
- Nowak Andrzej W. 2016, *Wyobrażenia ontologiczna. Filozoficzna (re)konstrukcja fronetycznych nauk społecznych*, Instytut Badań Literackich PAN – Wydawnictwo Naukowe UAM, Warszawa.
- Peirce Charles S. 1931–1958, *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, t. 1–6, Cambridge University Press, Cambridge.
- Peirce Charles S. 2005, *Zaniedbany Argument i inne pisma z lat 1897–1913*, tłum. S. Wszolek, Wydawnictwo Naukowe PAT, Kraków.
- Pink Sarah 2015, *Doing Sensory Ethnography*, Sage, London.
- Puar Jasbir 2015, Bodies with new Organs: Becoming Trans, Becoming Disabled, *Social Text*, vol. 33, nr 3, s. 45–73.
- Puig de la Bellacasa María 2017, *Matters of Care: Speculative Ethics in More than Human Worlds*, University of Minnesota Press, Minneapolis.
- Pyyhtinen Olli 2016, *More-than-human Sociology: A New Sociological Imagination*, Palgrave Pivot, London.
- Rabinow Paul 2011, *The Accompaniment. Assembling the Contemporary*, University of Chicago Press, Chicago–London.

- Rakowski Tomasz 2018, Etnografia przedtekstowa, *Teksty Drugie*, nr 1, s. 16–39.
- Reason Peter, Torbert William R. 2010, *Zwrot działaniowy. Ku transformacyjnej nauce społecznej*, [w:] H. Cervinkova, B. Gołębnik (red.), *Badania w działaniu. Pedagogika i antropologia zaangażowane*, Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej, Wrocław, s. 117–152.
- Ritzer George, Gindoff Pamela 1992, Methodological Relationism: Lessons for and from Social Psychology, *Social Psychology Quarterly*, nr 55(2), s. 128–140.
- Roffe John, Stark Hanna 2015, Deleuze and the Nonhuman Turn: An Interview with Elizabeth Grosz, [w:] J. Roffe, H. Stark (red.), *Deleuze and the Non/human*, Palgrave Macmillan, New York, s. 17–24.
- Samudra Kim J. 2008, Memory in Our Body. Thick Participation and the Translation of Kinesthetic Experience, *American Ethnologist*, vol. 35, nr 4, s. 665–681.
- Schatzki Theodore 2002, *The Site of the Social: A Philosophical Account of the Constitution of Social Life and Change*, The Pennsylvania State University Press, Pennsylvania.
- Schatzki Theodore 2019, *Social Change in a Material World*, Routledge, London–New York.
- Schelhas John, Hitchner Sarah 2000, Integrating Research and Outreach for Environmental Justice: African American Land Ownership and Forestry, *Annals of Anthropological Practices*, vol. 44, nr 1, s. 47–64.
- Serres Michel 1992, *Le contract naturel*, Flammarion, Paris.
- Sheller Mimi, Urry John 2006, The New Mobilities Paradigm, *Environment and Planning*, vol. 38, s. 207–226.
- Smykowski Mikołaj 2017, Eksterminacja przyrody w Lesie Rzuchowskim, *Teksty Drugie*, nr 2, s. 61–85.
- Smyrski Łukasz 2018, *Między władzą spojrzenia a praktyką. Antropologia krajobrazu*, Oficyna Naukowa, Warszawa.
- Spinoza Baruch de 2008, *Etyka*, tłum. I. Myślicki, opr. L. Kołakowski, uzup. K. Rapacki, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Springgay Stephanie, Truman Sarah E. 2019, *Walking Methodologies in a More-than-human World. WalkingLab*, Routledge, London.
- Strathern Marylin 2018, Relations, [w:] F. Stein, S. Lazar, M. Candea, H. Diemberger, J. Robbins, A. Sanchez, R. Stasch (red.), *The Cambridge Encyclopedia of Anthropology*, s. 1–13. [anthroencyclopedia.com](https://www.oxfordjournals.org/doi/full/10.1093/acref/9780199371825.001.0001), dostęp 10.05.2021.
- Strathern Marylin 2020, *Relations. An Anthropological Account*, Duke University Press, Durham.
- Stryker Susan, Currah Paisley, Moore Lisa Jean 2008, Introduction: Trans-, Trans-, or Transgender? *Women's Studies Quarterly*, vol. 36, nr 3–4, s. 11–22.
- Tabaszewska Justyna 2011, Zagrożenie czy możliwość? Ekokrytyka – rekonesans, *Teksty Drugie*, nr 3, s. 205–230.
- Tsing Lowenthaup Anna 2015, *The Mushroom at the End of the World: On the Possibility of Life in Capitalist Ruins*, Princeton University Press, Princeton.
- Tsing Lowenthaup Anna 2020, Sztuki uważności, tłum. P. Czaplinski, *Teksty Drugie*, nr 1, s. 204–214.
- Varela Francisco, Thompson Evan, Rosch Eleanor 1991, *The Embodied Mind: Cognitive Science and Human Experience*, MIT Press, Cambridge.
- Watts Laura, Urry John 2008, Moving Methods, Travelling Times, *Environment and Planning Society and Space*, vol. 26, s. 860–874.
- Weik von Mossner Alexa 2017, *Affective Ecologies. Empathy, Emotions, and Environmental Narrative*, The Ohio State University Press, Columbus.
- Žižek Slavoj 2020, *Pandemia! Covid-19 trzęsie światem*, tłum. J. Maksymowicz-Hamann, Grupa Wydawnicza Relacja, Warszawa.

KATARZYNA MAJBRODA

TOWARDS A TRANSRELATIONAL ETHNOGRAPHY.
ANTHROPOLOGY IN THE FACE OF THE ANTHROPOCENE, THE CLIMATE CRISIS
AND THE RELATIONAL REALITY

Key words: agency, Anthropocene, anthropology, assemblage, climate crisis, epistemology, more-than-human world, praxis, transrelational ethnography

The project of transrelational ethnography presented in this article draws inspiration from several existing theoretical propositions, philosophical reflections and methodological assumptions, and its most general frame is the complex, complicated and relational ontology of reality. The philosophical, epistemic and methodological propositions which exceed anthropocentrism and turn towards the more-than-human world, i.e. posthumanism, new materialism, the concept of dwelling, and those embedding the process of cognition in the practices of entanglement, i.e. the theory of assemblage, and multi-species ethnography, also had an impact on the concept of transrelational ethnography, the shape of which I outline in the article. The text considers the impact of these currents and concepts on the new anthropological imaginary, arguing that transrelational ethnography can respond to the challenges of Anthropocene, climate change and its social, economic and ecological consequences. The text shows that transrelational ethnography allows us not to overlook the complex relationships that occur in current assemblages of human and more-than-human arrangements of reality.

K.M.

Adres Autorki:

Dr hab. Katarzyna Majbroda prof. UW
Katedra Etnologii i Antropologii Kulturowej UW
Szewska 50/51, 50-139 Wrocław
E-mail: katarzyna.majbroda@uwr.edu.pl
ORCID: 0000-0001-5638-4240

ALINA LANDOWSKA
SWPS Uniwersytet Humanistycznospołeczny, Warszawa

O RELACJACH MIĘDZY KOOPERACJĄ I MORALNOŚCIĄ – W KIERUNKU NOWEJ ANTROPOLOGII MORALNOŚCI

WSTĘP

Od dawna antropologia poszukiwała odpowiedzi na pytanie, czym jest moralność i w jakim zakresie jest współdzielona przez wszystkich ludzi. Edvard Westermarck (1906, 1932) i Robert Marett (1916, 1931) jako jedni z pierwszych antropologów w centrum swoich prac stawiali badania nad ewolucją i zróżnicowaniem moralności w różnych społeczeństwach. Wydaje się jednak, że największy wpływ na antropologię wywarły poglądy francuskiego socjologa Émile’a Durkheima, który zdominował dyskurs europejski, oraz amerykańskiego antropologa o niemieckim pochodzeniu – Franza Boasa, który zdominował dyskurs amerykański. Durkheim zaproponował zastąpienie spekulatywnej filozofii moralnej pozytywistyczną nauką o faktach moralnych. Wychodząc od analizy życia religijnego jako pewnego porządku społecznego (Durkheim 2010 [1912]), przyjął zasady dobrego zachowania jako punkt wyjścia swoich rozważań o moralności. Twierdził, że ludzie potrzebują relacji z Dobrem, aby być dobrymi, i próbował to Dobro dookreślić. Uznał, że jest nim społeczeństwo, ponieważ związane z nim rytuały pozwalają jednostkom na doświadczanie rzeczywistości społecznej w taki sposób, że przynosi im to swoistą radość i stanowi znacznie więcej niż jedynie sumę doświadczeń pojedynczych jednostek. Durkheim doszedł do wniosku, że nowoczesne państwo powinno ustanowić rytuały i zaprojektować świecką religię, aby zasady postępowania niezbędne do zachowania harmonii i solidarności były powszechnie przyjmowane i dobrowolnie przestrzegane. Właściwe zasady i wartości, jego zdaniem, powinny być wpajane zarówno poprzez system edukacji, jak i regulowane przez zbiorowe życie obywatelskie (Durkheim 2015 [1925], 1957 [1937]).

Moralne koncepcje Durkheima były podobne do tych sformułowanych przez Immanuela Kanta. Mechanistyczno-socjologiczne podejście Durkheima wymagało pełnej sekularyzacji społeczeństwa, stawiając państwo w roli zarządcy społecznych praktyk. Podczas, gdy filozoficzne podejście Kanta koncentrowało się na problemach natury filozoficznej wynikających z relacji między człowiekiem jako częścią świata naturalnego a człowiekiem jako racjonalnym, wolnym podmiotem, durkheimowski człowiek, choć posiada podwójną egzystencję, to jednak nie ma dylematów. Dualizm jego egzystencji polega na niekontrolowanych i egoistycznych wpływach

biologicznych z jednej strony, a z drugiej – na zdolności do prowadzenia życia społecznego, gdy jednostka jest włączona w sprawnie zorganizowane społeczeństwo. Uproszczony wymiar wolności u Durkheima sprowadza się do kwestii wyboru (mniej lub bardziej chętnego) dokonywanego przez jednostki, czyli robienia tego, czego i tak wymaga społeczeństwo. Życie społeczne to życie moralne, które stoi w jawnej opozycji do egoistycznego i biologicznie uwarunkowanego życia jednostki.

Ujęcie zaproponowane przez Boasa w oparciu na kontekstualnym rozumieniu kultury jest bardzo podobne. Skoro kultura jest zintegrowanym systemem symboli, idei i wartości, to poprzez interakcje pomiędzy jednostkami, które ją przejmują, urzeczywistnia się w ich sposobie myślenia, odczuwania czy działania (Benedict 2011). Autonomia kultur ma także za zadanie doprowadzić do integracji społecznej (analogicznie jak u Durkheima), a zasady moralne mają sprzyjać budowaniu solidarności. W zaprojektowanym przez Boasa życiu społeczno-kulturowym jednostka wydaje się znowu pozbawiona dylematów etycznych. Natomiast inaczej kwestie moralności ujmowali antropologowie marksistowskie (Lukes 1985; Patterson 2009). W ich ujęciu istotne było wyjaśnienie, w jaki sposób grupy podporządkowane są skłaniane do respektowania zasad moralnych sprzecznych z ich interesami, ustanawianych przez grupy dominujące, albo w jaki sposób grupy podporządkowane realizują swój cichy opór bądź brutalny bunt, odzwierciedlające ich alternatywne systemy wartości. W konsekwencji moralność staje się wyrazem kolektywnej reprezentacji wartości w obrębie danej klasy dominującej bądź podporządkowanej.

Te główne paradygmaty – socjologiczny Durkheima i kulturalistyczny Boasa – nie ograniczyły jednak badań antropologów, na które złożyły się wnikliwe obserwacje życia społecznego, religijnego, politycznego czy gospodarczego różnych grup społecznych i formacji kulturowych (np. pokazały, jak osiąga się współpracę i jak jest ona regulowana za pomocą wspólnych norm i wartości). Stanowią one niekwestionowane źródło wiedzy o życiu etycznym tychże społeczności. Ale czy jest ono wystarczające? Antropologia rozumiejąca moralność jako przestrzeganie sankcjonowanych reguł postępowania być może powinna zainteresować się także wyjaśnianiem mechanizmów zachowania wynikającego z tych reguł, jak i ich omijaniem (Mattingly 2012). Ta kwestia wciąż pozostaje nierozwiązanym problemem, co zauważył m.in. Meyer Fortes (2009 [1987]). W 1962 roku filozof Abraham Edel (1962) narzekał, że „antropologia nie dostarczyła systematycznej koncepcji [moralności]” (Edel 1962, s. 67) i unika „problemu moralności, określenia, czym jest, jakich znaków identyfikacyjnych należy szukać i jak zabrać się za ich mapowanie” (Edel 1962, s. 56). Należałoby spodziewać się, że dociekliwość i szczegółowość, charakterystyczne dla metod etnograficznych, dostarczą wiarygodnej i rzetelnej wiedzy o życiu moralnym, tak potrzebnej choćby w debacie filozoficznej, i pomogą zrozumieć skomplikowane życie etyczne różnych wspólnot. W 2002 roku antropolog James Laidlaw nadal ubolewał, że „[n]ie ma antropologii etyki [...] nie ma trwałej dziedziny badań i debaty. Nie ma wiążącej historii, którą potrafilibyśmy opowiedzieć o badaniu moralności w antropologii, tak jak robimy to w przypadku szeregu tematów, takich jak pokrewieństwo, gospodarka, państwo lub ciało” (2002, s. 311).

Utrwalone zainteresowanie etyką jest dostrzegalne od przełomu tysiącleci, kiedy antropologia moralności wyszła znacznie poza badanie mechanizmów kontroli społecznej i enkulturacji, a jej przedstawiciele zaczęli brać udział w dyskusjach w obrębie filozofii moralnej. Istotne wydają się prace Jamesa Laidlawa (2002), Michaela Lambeka (2000) oraz Jamesa Faubiona (2001), które stały się inspiracją do wszechstronnego i produktywnego zaangażowania się badaczy w kwestie moralności i etyki (np. Cassaniti, Hickman 2014; Fassin 2012; Faubion 2001, 2011; Gehlen 2017; Heintz 2021; Howell 1997; Laidlaw 2013; Lambek 2008, 2010; Lear 2015; Mattingly, Throop 2018; Rajtar 2014; Zigon, Throop 2014; Zigon 2008). Zakres tych prac systematycznie zaczął poszerzać się o różne tradycje intelektualne zaczerpnięte z innych dyscyplin. Miało to na celu opracowanie aparatu pojęciowego i słownictwa w obrębie antropologii oraz pogłębienia ogólnego zrozumienia natury życia moralnego czy etycznego. Eksploracje te obejmują etykę cnót, filozofię języka potocznego i „genealogię etyki” Michela Foucaulta, oraz – w mniejszym stopniu i od niedawna – fenomenologię i psychologię eksperymentalną. To ewidentne ożywienie prowadzi do tego, co Didier Fassin (2012), James Laidlaw (2013) czy Michael Klenk (2019) nazywają „zwrotem etycznym” czy „zwrotem moralnym”.

Sytuacja ulega radykalnym przemianom, ponieważ moralność staje się także przedmiotem interdyscyplinarnych badań z zakresu nie tylko historycznie zaangażowanej filozofii czy – jak wykazano – antropologii, ale też teorii ewolucji (np. Tomasello 2016), genetyki i biologii (np. Nowak 2006), etologii (np. Eibl-Eibesfeldt 2007; Matsuzawa 2001), psychologii (np. Greene 2014, 2015; Haidt 2007; Haidt, Joseph 2004), neuronauki (np. Sinnott-Armstrong 2007) czy ekonomii (np. Axelrod 1984).

Celem niniejszego artykułu nie jest omówienie aktualnego zwrotu etycznego w antropologii, lecz przedstawienie jednej z najnowszych teorii, która w ten nurt się wpisuje – tj. teorii moralności-jako-kooperacji (Curry 2007; Curry, Price, Price 2008; Curry, Chesters 2012; Curry 2016; Curry, Chesters, Van Lissa 2019a; Curry i in. 2019b; Curry, Mullins, Whitehouse 2019c). Jej główni autorzy – antropologowie – dowodzą, że moralność wyewoluowała wraz z rozwojem ludzkich społeczności, aby promować kooperację, czego próbują dowieść także uczeni reprezentujący inne dyscypliny (np. Greene 2014; Haidt, Kesebir 2010; Rai, Fiske 2011; Sterelny, Fraser 2017; Tomasello, Vaish 2013). Psychologowie społeczni Jonhatan Haidt i Selin Kesebir zauważyli, że „[s]ystemy moralne to wzajemnie powiązane zbiory wartości, cnót, norm, praktyk, tożsamości, instytucji, technologii i rozwiniętych mechanizmów psychologicznych, które współpracują ze sobą, aby stłumić lub regulować egoizm i umożliwić wspólne życie społeczne” (2010, s. 800). Tage Rai (psycholog moralny) i Alan Fiske (antropolog) dodali, że „moralność istnieje, aby ułatwić tworzenie i utrzymywanie długoterminowych relacji społeczno-kooperacyjnych” (2011, s. 59). Natomiast Michael Tomasello (psycholog rozwojowy i wieloletni dyrektor Instytutu Antropologii Ewolucyjnej im. Maxa Plancka) i Amrisha Vaish (psycholog moralny) także utrzymują, że „[m]oralność ludzka powstała ewolucyjnie jako zestaw umiejętności i motywów współpracy z innymi” (2013, s. 231). Podobnie wypowiada się Joshua Greene (psycholog eksperymentalny i neurobiolog), który twierdzi, że

„[p]odstawową funkcją moralności jest promowanie i podtrzymywanie współpracy” (2015, s. 40), a w ślad za nim filozofowie – Kim Sterelny i Ben Frase podkreślają, że „fakty moralne to fakty dotyczące kooperacji oraz warunków i praktyk, które ją wspierają lub podważają” (2017, s. 981).

W odpowiedzi na różne formy współpracy, które ludzie wykorzystują w życiu codziennym, powstały różne zasady moralne, które tę współpracę i związane z nią problemy regulują (Curry 2016; Curry, Chesters, Van Lissa 2019a; Curry i in. 2019b; Curry, Mullins, Whitehouse 2019c). Takie ujęcie moralności w relacji do kooperacji dostarcza antropologii nowej, jednolitej koncepcji współtworzącej teorię moralności, której w antropologii brakuje. Dotychczasowe badania próbowały wyjaśnić moralność poprzez analizę wąskiego zestawu zachowań kooperacyjnych (zazwyczaj powiązanych z altruizmem pokrewnym i altruizmem odwzajemnionym) i pomijały inne (np. koordynację czy rozwiązywanie konfliktów). Curry wraz ze współpracownikami – stosując teorię gier do analizy kooperacji – dokonali całościowej systematyzacji tego pojęcia i tym samym poszerzyli zakres badań nad moralnością (Curry 2016; Curry, Chesters, Van Lissa 2019a; Curry i in. 2019b; Curry, Mullins, Whitehouse 2019c).

Ponadto wcześniejsze prace empiryczne nie wyjaśniły, czy kooperacyjne ujęcie moralności występuje we wszystkich kulturach. Wobec braku uzgodnionej teorii moralności dotychczasowe prace nad międzykulturowymi różnicami w moralności (niespójne i niejednolite pod względem metodologicznym) nie mogły być przedmiotem porównań. Różne podejścia i miary stosowane przez badaczy uniemożliwiały stworzenie całościowego obrazu moralnego ludzi; niektórzy uczeni – mimo tych braków – uznawali ludzką moralność za uniwersalną (Brown 1991), inni – dokładnie odwrotnie – nawet zaprzeczali możliwości jej istnienia (Prinz 2007).

W JAKI SPOSÓB KOOPERACJA WYJAŚNIA MORALNOŚĆ

Ewolucjonizm w naukach przyrodniczych na długi czas zdeterminowało przekonanie o samolubności ludzkich zachowań moralnych, którego bronili spadkobiercy Charlesa Darwina, np. Piotr Kropotkin (de Waal 2014, s. 58). Kropotkin podkreślał siłę wzajemnej pomocy, dzięki której „odnotował współpracę między osobnikami tego samego gatunku” (de Waal 2014, s. 59). Koncepcja genetycznie uwarunkowanego altruizmu krewniaczego, czyli reguła biologa ewolucyjnego Williama Hamiltona (1964), potwierdziła wcześniejsze doniesienia antropologów i socjologów (np. Blau 1964; Gouldner 1992; Malinowski 1980) i otworzyła nowy rozdział badań nad kooperacją i moralnością w obrębie różnych dyscyplin, np. badania Roberta L. Triversa nad altruizmem odwzajemnionym (Trivers 1971), Martina A. Nowaka nad altruizmem pośrednim i sieciowym (np. Nowak 2006), Roberta Boyda i Petera Richersona nad koewolucją genetyczno-kulturową (np. Boyd, Richerson 2005), Tomasello nad źródłami ludzkiej kooperacyjności (np. Warneken, Tomasello 2009; Tomasello, Vaish 2013), Herberta Gintisa nad ewolucją własności prywatnej (np. Gintis 2007), modelowanie zachowań kooperatywnych za pomocą teorii gier (np. Axelrod, Hamilton 1981).

Teoria gier bada za pomocą powtarzalnych eksperymentów, jakie strategie powinni wybrać gracze, żeby osiągnąć najlepsze wyniki. Działania podejmowane przez każdego z graczy mają wpływ na pozostałych uczestników gry (sytuacja współzależności społecznej). Gracze podejmują decyzję co do wyboru swoich strategii, biorąc te interakcje pod uwagę. W konsekwencji tej rywalizacji wyłoniony zostaje zwycięzca i przegrany, czyli zysk jednego jest stratą drugiego – w ten sposób działają tzw. gry o sumie zerowej (Axelrod 1984; Binmore 2017; Smith 1982). Natomiast może zdarzyć się także, że występują łączne zyski i straty stron interakcji (mniejsze bądź większe od zera) i wówczas mamy dwóch zwycięzców – mówimy wtedy o grze o sumie niezerowej. Te podstawowe założenia teorii gier stanowiły dla Curry'ego i jego współpracowników (Curry 2016; Curry, Chesters, Van Lissa 2019a; Curry, Mullins, Whitehouse 2019c) płaszczyznę do wyjaśnienia, jak dobór naturalny może faworyzować geny związane z kooperacją, to znaczy geny dla stabilnych ewolucyjnie strategii fenotypowych zaprojektowanych do osiągnięcia lepszej równowagi w interakcjach o sumie niezerowej. Należy tutaj wyraźnie podkreślić, iż istnieje wiele sposobów promowania genetycznego przetrwania i reprodukcji, ale tylko niektóre wykorzystują kooperację międzyludzką. Teoria moralności-jako-kooperacji stawia hipotezę, że tylko „strategie (nie)kooperacyjne są uważane za (nie)moralne” (Curry, Chesters, Van Lissa 2019a, s. 107).

Uznaje się, że koewolucja genetyczno-kulturowa, która wykorzystuje strategie kooperacyjne, spowodowała kilka ważnych przemian (np. Boyd, Richerson 2005; Henrich, Henrich 2007; Henrich, Muthukrishna 2021). Dobór naturalny również faworyzował geny związane z kooperacją między osobnikami w wielu różnych gatunkach, w tym u ludzi (np. Boyd, Richerson 2009; Nowak 2006; Tomasello 2016; West, Griffin, Gardner 2007). Ludzie wywodzą się z długiej linii naczelnych, które 50 milionów lat spędziły w grupach społecznych (np. Shultz, Opie, Atkinson 2011), a 2 miliony lat żyjąc jako intensywnie współpracujący łowcy-zbieracze (np. Tooby, DeVore 1987). W tym czasie wykształciły się u ludzi liczne biologiczne i psychologiczne adaptacje umożliwiające kooperację, rozumiane jako „próby” doboru naturalnego dążące do rozwiązywania – a przynajmniej niwelowania – problemów wynikających z kooperacji jednostek i grup (np. Boyd, Richerson 2005; Henrich, Henrich 2007; Henrich, Muthukrishna 2021).

Od niedawna kumulatywna ewolucja kulturowa (np. Boyd, Richerson, Henrich 2011; Pinker 2010; Tomasello 2016; Tomasello, Vaish 2013) pomaga ludziom wzmacniać kooperację – poprzez wynalezienie ewolucyjnie nowatorskich „narzędzi i reguł” (np. Binmore 2017; Hammerstein 2003; Nagel 1970; Tomasello 2016). Należy do nich zbiór innowacji kulturowych konstytuujących ludzką moralność, które zdaniem autorów teorii moralności-jako-kooperacji są jednocześnie rozwiązaniem problemów wywoływanych przez kooperację (Curry 2007, 2016; Curry, Chesters, Van Lissa 2019a; Curry, Mullins, Whitehouse 2019c). Nie jest to teoria ani pierwsza, ani jedyna. Teoria podstaw moralnych (ang. *Moral Foundation Theory*, MFT) zaproponowana przez Haidta i Jessego Grahama (2007) jeszcze przed teorią moralności jako kooperacji Curry'ego (2016), wykorzystuje Kwestionariusz Kodów Moralnych

(ang. *Moral Foundation Questionnaire*; Graham i in. 2011; Jarmakowski, Jarmakowska-Kostrzanowska 2016) do stworzenia pierwszej mapy moralności obejmującej pięć domen: Troska (vs. Krzywda), Sprawiedliwość (vs. Oszustwo), Lojalność (vs. Zdrada), Autorytet (vs. Kwestionowanie władzy) oraz Świętość (vs. Degradacja). Nie odnosi się jednak do teorii kooperacji (Haidt, Craig 2011). MAC powiększa mapę, dodając domeny związane z rodziną, wzajemnością, heroizmem czy własnością, ale nie obejmuje „troski” i „czystości”, które – według twórców – nie znajdują swoich odpowiedników w zidentyfikowanych typach kooperacji (Curry, Chesters, Van Lissa 2019a). Inny model oparty na Teorii Modeli Relacyjnej (ang. *Relational Models Theory*, RMT), zaproponowany przez Fiskego i Raia (Fiske, Rai 2014; Rai, Fiske 2011), obejmuje z kolei tylko cztery domeny moralne: jedność, hierarchię, równość i proporcjonalność. RMT nie odróżnia rodziny od grupy, wzajemności od nieuprzejmości ani nie dostrzega różnic między „jastrzębimi” przejawami dominacji a „gołębimi” przejawami uległości (Curry, Chesters, Van Lissa 2019a). RMT – podobnie jak MAC – potwierdza, że „szkoda” lub „czystość” nie powinny być traktowane jako odrębne domeny. MFT, RMT, a także teoria moralności diadycznej (ang. *Theory of Diadic Morality*, TDM; Schein, Gray 2017) nie wyewoluowały jednak z podejścia opartego na kooperacji. Chociaż TDM argumentuje, że podstawą moralności jest minimalizowanie „szkód” i sugeruje różne formy ich naprawy (podobne do domen MF), to jednocześnie uznaje naruszenia moralne za skutek działania mechanizmów psychologicznych zorientowanych na cel ogólny, a nie odrębny. W przeciwieństwie do MFT, TDM (podobnie jak RMT i MAC) wyklucza „czystość” jako odrębną domenę moralną, ale jednocześnie udowadnia, że jest ona formą „krzywdy” (Gray, Schein, Ward 2014). Podobnie jak w przypadku MAC, teoria moralności oparta na „braniu (czyjejs) strony” (ang. *Side-Taking Theory of Morality*, STTM), zaproponowana przez Petera DeSciolię i Roberta Kurzbaną (2009), zakłada kooperację z jedną ze stron. Przyjmuje, że osąd moralny jest strategią wyboru strony w konflikcie w celu uniknięcia kosztów związanych z konfliktem, przy czym nie wyklucza się wspierania innych stron w różnych walkach, nawet jeśli w ten sposób dochodzi do skrzywdzenia jednej z tych, z którymi uprzednio się współpracowało (DeScioli 2016; DeScioli, Kurzban 2009). MAC natomiast pozwala na usprawiedliwianie zachowań moralnych, takich jak wzmacnianie lub sabotowanie własnej reputacji wśród rodziny i przyjaciół (Barclay 2016), dobór partnerów do kooperacji (Krasnow i in. 2016) czy budowanie sojuszy społecznych dla ochrony swoich zasobów (Petersen 2013).

Teoria moralności-jako-kooperacji dowodzi, że moralność to zbiór biologicznych i kulturowych rozwiązań odpowiadających powtarzającym się w życiu społecznym problemom współpracy (Curry 2016; Curry, Chesters, Van Lissa 2019a). Jej fundamentalnych założeń należy szukać w biologii ewolucyjnej i teorii gier, które wskazują na całe spektrum problemów wynikających z kooperacji, a którym jednocześnie przypisuje się różne funkcjonalne czy być może też odrębne rozwiązania fenotypowe (np. Lehmann, Keller 2006; Sachs i in. 2004). Curry ze współpracownikami (Curry 2016; Curry, Chesters, Van Lissa 2019a; Curry, Mullins, Whitehouse 2019c) podsumował te problemy i uporządkował je w siedem kategorii: (1) przydział zasobów

Tabela 1. Relacje między zachowaniami kooperacyjnymi a typami moralności

Domena moralna	Problem	Rozwiązanie zorientowane na kooperację	Cnoty moralne		Wady moralne
1	Rodzina	Dobór krewniaczy	Altruizm krewniaczy	Obowiązek opieki, szczególne obowiązki wobec krewnych	Kazirodztwo, zaniedbanie
2	Grupa	Koordinacja	Mutualizm	Lojalność, jedność, solidarność, konformizm	Zdrada, zaprzękanie
3	Wzajemność	Dylemat społeczny	Altruizm odwzajemniony	Wzajemność, wiarygodność, przebaczenie	Oszukiwanie, niewdzięczność
4	Bohaterstwo	Rozwiązywanie konfliktów (rywalizacja)	„Jastrzębie” przejawy dominacji	Odwaga, hart ducha, hojność	Tchórzostwo, skąpstwo
5	Szacunek	Rozwiązywanie konfliktów (rywalizacja)	„Gołębie” przejawy uległości	Szacunek, posłuszeństwo, pokora	Brak szacunku, pycha
6	Uczciwość	Rozwiązywanie konfliktów (negocjacje)	Podział spornych zasobów	Uczciwość, bezstronność, równość	Niesprawiedliwość, faworyzowanie
7	Własność	Rozwiązywanie konfliktów (posiadanie)	Własność	Poszanowanie własności, prawa własność	Kradzież, wykroczenie

Opracowanie własne na podstawie: Curry, Chesters, Van Lissa 2019c, s. 108.

krewnym (Hamilton 1964); (2) koordynacja przynosząca obopólne korzyści (Lewis 1969); (3) wymiana społeczna (Trivers 1971); oraz rozwiązywanie konfliktów poprzez rywalizację obejmujące (4) „jastrzębie” przejawy dominacji i (5) „gołębie” przejawy uległości (Smith, Price 1973); (6) podział spornych zasobów (Skyrms 1996); oraz (7) uznanie czyjejs własności (Gintis 2007). Tabela 1 przedstawia ich systematyzację wraz z krótką próbą objaśnienia przypisanych im cnót i wad moralnych.

Poniżej dokonano przeglądu każdego z problemów oraz wyjaśniono relacje pomiędzy poszczególnymi kategoriami kooperacji a odpowiednim typem moralności, jaki się z nim wiąże.

PRZYDZIAŁ ZASOBÓW KREWNYM (RODZINA)

Koncepcja silnej wzajemności (ang. *strong reciprocity*) – jako formy altruizmu będącej cechą wybitnie ludzką – służy do wyjaśnienia kooperacji jako zachowania społecznego. Herbert Gintis wskazał, że człowiek jest „predystynowany do kooperacji z innymi i karania niekooperujących” (Gintis 2000, s. 169). Następnie wspólnie

z Samuelem Bowlesem przedstawili silną wzajemność w postaci (symulacyjnego) modelu kooperacji i kar (ang. *model of cooperation and punishment*), w którym udowadniają, że „członkowie grupy korzystają ze wzajemnego przestrzegania norm społecznych, silne jednostki stosują się do normy i karzą łamiących normy, nawet jeśli w rezultacie otrzymują niższą «wypłatę» (ang. *payoffs*) niż pozostali członkowie grupy, tacy jak samolubni agenci, którzy naruszają normę i nie karzą, oraz zwykli kooperanci, którzy przestrzegają normy, ale nigdy nie karzą tych, którzy ją naruszyli” (Bowles, Gintis 2004, s. 17). Podobnie uważają inni uczeni, np. Boyd i Richerson (2005), Ernst Fehr i Urs Fischbacher (2004), Fehr i Simon Gächter (2002), Fehr i Klaus Schmidt (1999), Natalie Henrich i Joseph Henrich (2007), Joseph Henrich i Michael Muthukrishna (2021), widząc w ludzkiej zdolności do ustanawiania i egzekwowania norm społecznych cechę decydującą o wyjątkowości ludzkiej kooperacji w świecie istot żywych.

Teoria moralności-jako-kooperacji zakłada, że strategie altruizmu krewniaczego są uznawane za moralnie dobre, ponieważ przynoszą korzyści obu stronom (Curry 2016; Curry, Mullins, Whitehouse 2019c). Na podstawie tego założenia próbuje wyjaśnić takie zjawiska, jak np. opiekowanie się potomstwem (Edel 1962) czy pomaganie członkom rodziny (Fukuyama 1997; Wong 1984) i unikanie chowu wsobnego (Lieberman, Tooby, Cosmides 2003), które są powszechnie akceptowane jako ważne elementy moralności.

KOORDYNACJA PRZYNOSZĄCA OBOPÓLNE KORZYŚCI (GRUPA)

W teorii gier analizowane są sposoby podejmowania optymalnych decyzji w zależności od sytuacji. Badaniom poddawane są strategie, jakie gracze powinni wybrać, żeby osiągnąć jak najlepsze wyniki (Lewis 1969) – inaczej: poszukiwane są rozwiązania problemu koordynacji działań obu graczy na rzecz osiągnięcia zamierzonych celów. Ludzie, podobnie jak zwierzęta, używają różnych strategii (np. dzielenie się zdobyczami, przywództwo, sygnalizacja, odznaki przynależności do grupy, mózg społeczny), aby rozwiązać te problemy (np. Alvard 2001; Curry, Chesters 2012; McElreath, Boyd, Richerson 2003), i tworzą stabilne koalicje i sojusze (np. Balliet, Wu Junhui, De Dreu 2014; Blau 1992; Emerson 1982; Harcourt, de Waal 1992; Homans 1975a, 1975b, 1992).

Teoria gier symuluje warunki związane z potrzebą skoordynowania działań (Nash 1950; von Neumann, Morgenstern 1944), z którymi ludzie są konfrontowani w życiu codziennym, a które zostały opisane przez antropologów, filozofów, psychologów, socjologów czy biologów (np. Argyle 1991; Dunbar 2016; Matsuzawa 2001; Piaget 1967; Tomasello 2016). Kultura rozumiana jako „proces koordynacji społecznej” (Tomasello 2015, s. 10), w której ramach następuje „podejmowa[nie] przez jednostki prób współpracy i komunikowania się z innymi (prób *wspólnej* pracy czy kooperacji)” (Tomasello 2015, s. 19), sprawia, że „życie w grupie zaczęło przekształcać się w jedno wielkie działanie kooperatywne, zmierzające do utworzenia znacznie większego wspólnego świata – kultury. [...] [Z]orientowanie na grupę było oparte na nowej

umiejętności: tworzeniu wspólnego gruntu **kulturowego** poprzez znane wszystkim konwencji kulturowe, normy i instytucje” (Tomasello 2015, s. 20–21). „Konwencjonalizacja” postępowania z elementami „koordynacyjnymi” i „transmisyjnymi” wytworzyła „**praktyki kulturowe**, w ramach których jednostki *de facto* koordynują działania z całą grupą kulturową za pośrednictwem znanych kolektywnie konwencji, norm i instytucji kulturowych” (Tomasello 2015, s. 143). Aby jednak stało się to możliwe, niezbędne jest – w ocenie Tomasello – „wspólne lub grupowe podejmowanie decyzji, które było regularnym elementem działań kooperatywnych” (Tomasello 2015, s. 193).

Teoria moralności-jako-kooperacji zakłada, że rozwiązywanie problemów związanych z koordynacją jest moralnie dobre, ponieważ/kiedy przynosi obopólne korzyści. Próbuje w ten sposób wyjaśnić, dlaczego udział we wspólnych przedsięwzięciach (Tomasello 2016), faworyzowanie własnej grupy (Bernhard, Fischbacher, Fehr 2006; Gert 2013; Tomasello 2016) i przyjmowanie lokalnych konwencji (Gibbard 1990b) są powszechnie akceptowane jako ważne elementy moralności.

WYMIANA SPOŁECZNA (WZAJEMNOŚĆ)

W teorii gier podejmowane są różne dylematy społeczne, np. dylemat więźnia (ang. *The Prisoners Dilemma*) i problem zaufania (Nash 1950); gra w cykora (ang. *Chicken Game* albo ang. *Hawk–Dove Game*) (Sugden 1986) i problem koordynacji, własności i posiadania; gra w polowanie na jelenia (ang. *Stag Hunt Game*) o zapewnienie bezpieczeństwa i rozwiązanie problemu koordynacji (Skyrms 2001); tragedia wspólnego pastwiska (ang. *Tragedy of the Commons*) (Hardin 1968) i problem ograniczoności zasobów (Ostrom 1990, 2003, 2013). We wszystkich tych przypadkach pomyślnie wyniki kooperacji są zagrożone działaniami jednostek, które kierując się egoistycznymi interesami, często sprzecznymi z interesami grupy, mają tendencję do „jazdy na gapę” (ang. *free riders*), czyli korzystają z wysiłków innych podejmowanych w zbiorowej praktyce (Olson 2012, s. 40–41, 53). Problem ten może być rozwiązany za pomocą warunkowej kooperacji lub altruizmu odwzajemnionego, z zastosowaniem np. strategii „wet za wet” (ang. *tit-for-tat*; Axelrod 1984; Trivers 1971). Dowiedziono, że warunkowa kooperacja często występuje w życiu wielu gatunków zwierząt (np. Carter 2014; Santema, Schlicht, Kempenaers 2019), w tym także wśród ludzi (np. Cosmides, Tooby 1992, 2005; Henrich i in. 2005).

Warto w tym miejscu zauważyć, że Tomasello (2016) podkreśla przewodnią rolę mutualizmu względem altruizmu, w którym tak wielu uczonych widzi źródło kooperacji. Mutualizm, który u Tomasello „polega na tym, że wszyscy odnosimy korzyści z naszej kooperacji, ale tylko wtedy, gdy pracujemy wspólnie, co możemy nazwać bezpośrednią współpracą (ang. *collaboration*)” (Tomasello 2016, s. 72), wydaje się w ten sposób odnosić do współzależności społecznej, propagowanej przez psychologów społecznych zajmujących się teorią gier. Takie rozumowanie uzasadnia zaproponowaną przez Briana Skyrmsa (1996, 2001) strategię – warunkową kooperację, która jest sytuacją typu *win-win*. Także wielu socjologów, np. Richard Sennet (2012), wskazuje

na sytuacje równowagi, w których przy idealnej kooperacji wszyscy wygrywają. Co więcej, Tomasello twierdzi, że mutualizm może stanowić źródło altruizmu, w tym znaczeniu, że tworzy warunki sprzyjające rozwojowi ludzkich zachowań zorientowanych altruistycznie (2016). Znaczenie mutualizmu w podobnym kontekście rozważane było już wcześniej przez innych uczonych na polu badań socjobiologicznych, np. Redouana Bshary'ego i Alexandra Grutterę (2006) czy Tima Cluttona-Brocka (2002). Natomiast Andy Gardner, Ashleigh Griffin i Stuart West (2007) skrytykowali używanie terminu mutualizm w odniesieniu do kooperacji, ograniczając się do używania pojęcia obopólnych korzyści.

Teoria moralności-jako-kooperacji zakłada, że kiedy rozwiązywania dylematów społecznych przynoszą obopólne korzyści, są one uważane za moralnie dobre. Próbuje w ten sposób wyjaśnić, dlaczego wzajemność (za Curry 2016: Chilton, Neusner 2009) oraz jej składowe, tj. zaufanie (za Curry 2016: Baier 1995), cierpliwość (za Curry 2016: Curry, Price, Price 2008), wdzięczność (za Curry 2016: Emmons, McCullough 2004), poczucie winy (za Curry 2016: Gibbard 1990b), przeprosiny (za Curry 2016: Ohtsubo, Watanabe 2009) i przebaczenie (za Curry 2016: Downie 1965; Godfray 1992; Richards 1988) są powszechnie wymieniane jako ważne elementy moralności.

ROZWIĄZYWANIE KONFLIKTÓW POPRZEZ RYWALIZACJĘ („JASTRZĘBIE” PRZEJAWY DOMINACJI I „GOŁĘBIE” PRZEJAWY ULEGŁOŚCI)

Tragedia wspólnego pastwiska (ang. *Tragedy of the Commons*) i problem ograniczoności zasobów (Hardin 1968), w tym konflikty o dostęp do żywności, terytorium czy partnerów (Huntingford, Turner 2013), stwarzają okazje do kooperacji (np. Ostrom 1990, 2013), aby uniknąć ewentualnej kosztownej przegranej (np. Smith, Price 1973). Teoria gier wskazuje na rozwiązania oparte na rywalizacji, w których jednostki wykazują swoją „zdolność bojową” i słabszy zawodnik ustępuje silniejszemu (np. Gintis, Smith, Bowles 2001; Smith, Price 1973). Robert Axelrod wymienia inne – także często stosowane – cztery zasady: (1) unikania konfliktu przez oferowanie przeciwnikowi współpracy (celem jest nadal pomnażanie zysku, a nie altruistyczna postawa); (2) stosowania odwetu, gdy jedna ze stron zostaje oszukana; (3) wybaczenia, czyli podejmowania współpracy, jeśli zostanie ona zaproponowana po uprzednich oszustwach drugiej strony; (4) stosowania zrozumiałej dla drugiej strony metody postępowania, co da jej szansę na modyfikowanie swojego zachowania, aby rozpocząć współpracę (Axelrod 1984, s. 109–123). Susan Riechert (1998), a później także Ian Hardy i Mark Briffa (2013) wskazali, że rywalizacje o takim charakterze powszechnie występują w naturze i często decydują o hierarchii dominacji, tj. przydzielaniu zasobów według rangi. Ludzie wykazują się podobnymi zachowaniami związanymi ze statusem (np. Mazur 2005; Sell, Tooby, Cosmides 2009) i kulturowo rozwiniętymi hierarchiami (np. Boone 1992; Rubin 2000).

Teoria moralności-jako-kooperacji zakłada, że „jastrzębie” przejawy dominacji i „gołębie” przejawy uległości są uważane za moralnie dobre, jeśli przynoszą obopólne

korzyści. Wychodząc z tego założenia, próbuje wyjaśnić, dlaczego męstwo, odwaga, zdolności i dowcip *versus* pokora, atencja, posłuszeństwo i szacunek są powszechnie wymieniane jako ważne składniki moralności (Curry 2007).

PODZIAŁ SPORNYCH ZASOBÓW (WŁASNOŚĆ)

Kiedy pożądaną przez obie strony zasób jest podzielny, możliwe jest takie skoordynowanie działań przez graczy, że zostanie osiągnięta równowaga Nasha, tj. sytuacja, w której jeden z graczy dokonuje rewizji swojej strategii, a pozostali gracze, nie zmieniając swoich strategii, nie pozwalają wygrać temu, który dokonał zmiany (Nash 1950). Aby to osiągnąć, Skyrms wskazuje na trzy możliwe strategie: (1) kiedy jeden i drugi gracz współpracują; (2) kiedy jeden i drugi gracz oszukują; (3) kiedy gracze dzielą zasoby, unikając strat wynikających z ewentualnego konfliktu (1996). Badacz doszedł także do wniosku, że zarówno nauki biologiczne, jak i polityczne błędnie zakładają, że kooperanci spotykają głównie kooperantów, a oszuści oszustów – kooperanci i oszuści spotykają się ciągle, ale to kooperanci radzą sobie lepiej i co więcej, efektem tych spotkań nie zawsze będzie współpraca (Skyrms 2001). Trzecim rozwiązaniem może być podzielenie zasobu proporcjonalnie do względnej (przetargowej) siły stron konfliktu (Skyrms 1996). Dotyczy to przede wszystkim mniej więcej równych sobie jednostek i skutkuje równymi udziałami (Smith 1982). W praktyce założenia te przekładają się na stosowane przez ludzi takich strategii, jak „tnę, ty wybierasz”, „spotykamy się pośrodku”, „dziel różnicę” czy wygrywanie „na zmianę”, które są rozpowszechnionymi sposobami rozwiązywania sporów (za Curry 2016: Brams, Taylor 1996).

Teoria moralności-jako-kooperacji zakłada, że kiedy podział zasobów pozwala uniknąć kosztownej walki, a zatem realizuje obopólną korzyść, jest uważany za moralnie dobry. Próbuje w ten sposób wyjaśnić, dlaczego uczciwość (Rawls 1958) i gotowość do kompromisu (za Curry 2016: Pennock, Chapman 1979) są powszechnie wymieniane jako ważne składniki moralności.

UZNANIE WŁASNOŚCI PRYWATNEJ (POSIADANIE)

W teorii gier udowodniono także, że spory dotyczące zasobów można rozwiązać poprzez uznanie pierwotnej własności (Gintis 2007; Smith 1982). Liczne badania pokazują, że takie działanie w sytuacjach konfliktowych jest powszechnie stosowane w naturze (np. Sherratt, Mesterton-Gibbons 2015; Strassmann, Queller 2014). Psychologiczne i socjologiczne eksperymenty wykorzystujące winiety potwierdzają, że również ludzie potrafią zrezygnować z roszczeń, szanując pierwszeństwo pierwotnej własności (DeScioli, Karpoff 2015). Do tych samych wniosków prowadzą wyniki gier eksperymentalnych (Kahneman, Tversky 2013) czy badania w obszarze prawa (Rose 1985) i stosunków międzynarodowych (Johnson, Duffy 2014). Poszanowanie własności prywatnej, w takiej czy innej formie, wydaje się uniwersalizmem niezależnym od kultury (Herskovits 2018).

Teoria moralności-jako-kooperacji zakłada, że uznanie pierwotnej własności pozwala uniknąć kosztownej walki, a zatem prowadzi do obopólnych korzyści, przez co jest uważane za moralnie dobre. Próbuje w ten sposób wyjaśnić, dlaczego szacunek dla własności i zakaz kradzieży (Becker 1977; Pennock, Chapman 1979) są powszechnie wymieniane jako ważne elementy moralności.

CO JEST ISTOTĄ MORALNOŚCI?

Analiza etnograficzna, którą przeprowadzili Oliver Curry, Daniel Mullins i Harvey Whitehouse (2019c), wykorzystując dane dostępne w archiwach *Human Relations Area Files*, opisuje 60 społeczeństw reprezentujących sześć regionów świata, tj. Afrykę Subsaharyjską, region Morza Śródziemnego, Wschodnią Euroazję, Wyspy Pacyfiku, Amerykę Północną, Amerykę Południową. Uczni dokonali 962 obserwacji zachowań kooperacyjnych o pozytywnej wartości moralnej. W jednym zaledwie przypadku, wśród ludu Chuuk zamieszkującego Mikronezję, nie występuje poszanowanie dla własności prywatnej. Okradanie innych u Chuuków świadczy o „jastrzębim” przejawie dominacji, która jest wysoko ceniona przez członków ich społeczności. W rejonie Amhara w Etiopii dbanie o rodzinne obowiązki stanowi o wartości moralnej, a zaniedbywanie rodziny uznawane jest za naganne postępowanie. W Korei natomiast bardzo ważne jest utrzymywanie jak najlepszych relacji z sąsiadami i wysokiego poziomu solidarności wewnątrz grup. Ludy Kapakuz indonezyjskiej prowincji Papua respektują zasadę nazywaną *uta-uta* (pol. „pół-pół”), która oznacza dokonanie sprawiedliwego podziału. Wśród ludu Tarahumara z meksykańskiego stanu Chihuahua szacunek dla własności prywatnej reguluje wszelkie relacje społeczne.

W żadnym z badanych przez Curry'ego i jego zespół społeczeństw wytypowane zachowania kooperacyjne nie wykazały negatywnej wartości moralnej. Ich wnioski potwierdziły przyjęte przez Curry'ego (2007) założenia, że ludzie w różnych kulturach są konfrontowani z podobnymi problemami społecznymi wynikającymi z kooperacji i używają podobnych rozwiązań (zasad moralnych), aby sobie z nimi radzić na co dzień. Różnica pomiędzy poszczególnymi kulturami polega na wadze, jaką różne kultury nadają poszczególnym regułom – różne zasady moralne mają różną wartość (Curry, Chesters, Van Lissa 2019a; Curry, Mullins, Whitehouse 2019c).

Należy podkreślić, że dotąd prowadzone badania w zakresie ludzkiej moralności – jak już wspomniano – były ograniczone do wybranych kwestii, np. altruizmu krewniczego w przypadku *World Value Survey* (Inglehart, Baker 2000; Inglehart, Norris 2009) czy troszczenia się o krewnych (Wojciszke, Baryła 2000), pomagania członkom swojej grupy (Graham i in. 2011; Schwartz 1992), wzajemności (Eisenberger i in. 2004; Park, Peterson, Seligman 2006; Schwartz 1992), „jastrzębich” przejawów dominacji (Cross i in. 2014), autorytetu (Graham i in. 2011) i szacunku do przełożonych (Schwartz 1992), dzielenia spornych zasobów (Davey i in. 1999) oraz poszanowania czyjejś własności (Weeden, Kurzban 2013). Wymienione badania nie podejmowały jednak próby analizy moralnego znaczenia przez pryzmat zachowań kooperatywnych.

Mierzyły też różne aspekty moralności na różne sposoby, korzystając z rozmaitych skal pomiaru i prób najczęściej ograniczonych do uczniów bądź studentów. Dlatego utrudnione jest ich porównanie i wyprowadzenie wspólnych wniosków.

PODSUMOWANIE

Antropologia próbująca wyjaśniać skomplikowane zagadnienie moralności zaczęła interesować się nowymi obszarami, jak i nowymi metodami, które mają szansę ją przybliżyć do wyczekiwanej spójnej teorii moralności. Pojawiają się nowe kierunki badań nad pielęgnowaniem wartości etycznych, które są podejmowane w perspektywie religijnej (np. Cassaniti 2015; Cook 2010; Lester 2005) czy z perspektywy rodzicielstwa (np. Paxson 2004; Kuan 2015) bądź aktywizmu (np. Dave 2012; Heywood 2015; Lazar 2016). Pojawia się także zainteresowanie wartościami, czym zajmują się np. Curry, Matthew Chesters i Caspar Van Lissa (2019a), David Graeber (2018) czy Joel Robbins (2012). Badanie specyfiki reguł, rozumianych jako sposób organizowania życia etycznego, pozwala dojrzeć nie tylko kiedy i gdzie dana reguła występuje, ale też, że staje się interesująca sama w sobie (Dresch, Scheele 2015; Clarke 2015). Powtarzając za Laidlawem (2013), nie tyle wyłania się nowa subdyscyplina, ile dostrzec można odnowienie bądź ponowne odkrywanie nazwanych już pojęć, głęboko zakorzenionych w antropologii, ale wymagających ponownego przemyślenia – zwłaszcza w kontekście ludzkiej sprawczości i przyczynowości społecznej. Przykładem ilustrującym te tendencje niech będzie kwestia „czynienia dobra” i sposób jej organizacji we współczesnym świecie. Podejmowana jest przecież w kontekście zarówno praw człowieka, jak i humanitaryzmu (np. Bornstein 2012; Englund 2006; Laidlaw 2013; Fassin 2012). Inną niezwykle aktualną tematyką są zjawiska dystansu i ich praktykowanie (Yarrow i in. 2015; Manderson, Levine 2020). Wreszcie należy zwrócić uwagę na coraz częstsze korzystanie z prac antropologicznych w innych dziedzinach, jak np. w psychologii (Haidt 2012; Tomasello 2016), filozofii moralnej (Lear 2015; Lillehammer 2014), teologii (Banner 2014) czy ekonomii (Taleb 2001; Taylor 2013).

Teoria moralności-jako-kooperacji wpisuje się w nurt nowej konceptualizacji znanych problemów. Ludzie w różnych kulturach są konfrontowani z podobnymi problemami społecznymi i używają podobnych zbiorów zasad moralnych, którymi posługują się w codziennym życiu. Curry twierdzi, że w odpowiedzi na siedem form kooperacji, które są wykorzystywane przez ludzi w relacjach z innymi, wyewoluowały różne zasady moralne. Moralność rozwijała się wraz z rozwojem ludzkich społeczności, aby promować kooperację wśród ich członków. W ten sposób rozumiana moralność wprost wpisuje się w dobrze znane koncepcje Durkheima. Poprzestając na tym, teoria MAC nie wniosłaby nic nowego do starych problemów. Curry próbuje jednak wyjaśnić, że ludzie nie tylko przestrzegają analogicznych zasad moralnych niezależnie od kultury, ale także stara się wyeksplikować, że różnią się między sobą, nadając różne znaczenia tym zasadom. Troska o rodzinę, która obligatoryjnie wiąże się z kooperacją z najbliższymi na rzecz jej wspólnego dobra, stanowi bezdyskusyjnie wartość moralną we wszystkich kulturach. Podobnie rzecz ma się z niespokrewnionymi

grupami, w których ludzie nawiązują i utrzymują relacje oparte na solidarności i lojalności. Szerzej rozumiana wymiana społeczna wymaga od nas zaufania do innych i odwzajemniania otrzymanej już pomocy – w zależności od okoliczności może w różnych kulturach wzbudzać poczucie winy, wdzięczność czy przymuszać do wybaczenia bądź naprawiania wyrządzonego zła. Męstwo, odwaga i hojność, a także szacunek dla osób stojących wyżej w hierarchii, sprawiedliwy podział dóbr i szacunek dla własności – stosowane są do rozwiązywania konfliktów społecznych. Te zasady moralne mają charakter uniwersalny, choć są zróżnicowane międzykulturowo w taki sposób, iż różne kultury akcentują różne cnoty i piętnują inne wady.

Większość tych pojęć została już obszernie udokumentowana w opisach antropologicznych, a nauki przyrodnicze czy neurokognitywne próbują podejmować się ich wyjaśnienia w obrębie swoich dyscyplin. To, co nowe u Curry'ego, to zebranie tych pojęć w jeden kodeks aspirujący do uniwersalnego zbioru wartości charakterystycznych dla ogółu ludzi. Ambitne podejście Curry'ego jest próbą połączenia podejść badawczych charakterystycznych dla różnych dyscyplin. W tym przypadku, odwrotnie do panującego trendu, antropologowie jako autorzy teorii moralności-jako-kooperacji dokonali analizy wyników z symulacji zachowań kooperatywnych z wykorzystaniem teorii gier stosowanej w ekonomii, socjobiologii czy socjologii. Posłużyły im one do ustalenia katalogu powtarzających się zachowań kooperatywnych u ludzi i związanych z nimi problemów. Następnie, analizując rozwiązania tychże problemów – stosowane przez różne społeczności – ustalili wartości moralne im przypisywane. Skatalogowanie problemów wynikających z kooperacji i wartości nadawanych poszczególnym typom rozwiązań stanowi ważne podsumowanie badań z wielu dyscyplin. Trzeba jednak z całą mocą podkreślić, iż weryfikacja poprawności tego katalogu, która opiera się wyłącznie na danych udostępnionych w bazach *Human Relations Area Files*, nie dostarcza wyczerpujących dowodów. Pożądanym uwiarygodnieniem powinno być skonfrontowanie teorii moralności-jako-współpracy w kulturowej rzeczywistości z zastosowaniem metod etnograficznych.

Uznanie faktu, że ludzie posługują się wspólnym kodeksem moralnym, sprawia, że odwieczna debata między moralnymi relatywistami i uniwersalistami wchodzi w nową fazę i wymaga weryfikacji dotychczasowych stanowisk i argumentów. Taka rewizja, na podstawie MAC, może i powinna dotyczyć także innych dziedzin, które czerpią z antropologii nie tylko inspirację, ale przede wszystkim wiedzę umożliwiającą im redefinicję wielu podejść, jak stało się w przypadku np. nauk o środowisku (Curry i in. 2019b) czy przedsiębiorczości humanistycznej (Landowska, Della Piana, Feola 2020). Trzeba jednocześnie mieć na uwadze, że wciąż powstają nowe szkoły myślenia, a debata w obrębie antropologii moralności trwa – urzeczywistniając nowy zwrot.

LITERATURA

- Alvard Michael 2001, *Mutualistic Hunting*, [w:] C.B. Stanford, H.T. Bunn (red.), *Meat-eating and Human Evolution*, Oxford University Press, New York, s. 261–278.
- Argyle Michael 1991, *Cooperation (Psychology Revivals): The Basis of Sociability*, Routledge, New York.

- Axelrod Robert M. 1984, *The Evolution of Cooperation*, Basic Books, New York.
- Axelrod Robert, Hamilton William D. 1981). The Evolution of Cooperation. *Science*, vol. 211, nr 4489, s. 1390–1396.
- Baier Annette 1995, *Moral Prejudices: Essays on Ethics*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts – London.
- Balliet Daniel, Wu Junhui, De Dreu Carsten 2014, Ingroup Favoritism in Cooperation: A Meta-analysis, *Psychological Bulletin*, vol. 140, nr 6, s. 1556–1581.
- Banner Michael 2014, *The Ethics of Everyday Life: Moral Theology, Social Anthropology, and the Imagination of the Human*, Oxford University Press, Oxford.
- Barclay Pat 2016, Biological Markets and the Effects of Partner Choice on Cooperation and Friendship, *Evolutionary Psychology*, vol. 7, s. 33–38.
- Becker Lawrence C. 1977, *Property Rights: Philosophic Foundations*, Routledge, London.
- Benedict Ruth 2011, *Wzory kultury*, tłum. J. Prokopiuk, Wydawnictwo Muza SA, Warszawa.
- Bernhard Helen, Fischbacher Urs, Fehr Ernst 2006, Parochial Altruism in Humans, *Nature*, vol. 442, nr 7105, s. 912–915.
- Binmore Kenneth 2017, *Teoria gier*, tłum. I. Konarzewska, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź.
- Blau Peter M. 1964, *Exchange and Power in Social Life*, John Wiley & Sons, New York.
- Blau Peter 1992, Sprawiedliwość w wymianie społecznej, [w:] M. Kempny, J. Szmatka (red.), *Współczesne teorie wymiany. Zbiór tekstów*, PWN, Warszawa, s. 243–258.
- Boone James L. 1992, Competition, Conflict, and the Development of Social Hierarchies, [w:] E.A. Smith, B. Winterhalde (red.), *Evolutionary Ecology and Human Behavior*, Aldine de Gruyter, New York, s. 301–337.
- Bornstein Erica 2012, *Disquieting Gifts: Humanitarianism in New Delhi*, Stanford University Press, Stanford.
- Bowles Samuel, Gintis Herbert 2004, The Evolution of Strong Reciprocity: Cooperation in Heterogeneous Populations, *Theoretical Population Biology*, vol. 65, nr 1, s. 17–28.
- Boyd Robert, Richerson Peter 2005, *The Origin and the Evolution of Culture*, Oxford University Press, Oxford.
- Boyd Robert, Richerson Peter 2009, Culture and the Evolution of Human Cooperation, *Philosophical Transactions of the Royal Society B: Biological Sciences*, vol. 364, nr 1533, s. 3281–3288.
- Boyd Robert, Richerson Peter, Henrich Joseph 2011, The Cultural Niche: Why Social Learning is Essential for Human Adaptation, *Proceedings of the National Academy of Sciences*, vol. 108, Supplement 2, s. 10918–10925.
- Brams Steven, Taylor Alan 1996, *Fair Division: from Cake-Cutting to Dispute Resolution*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Brown Donald E. 1991, *Human Universals*, McGraw-Hill, New York.
- Bshary Redouan, Grutter Alexandra 2006, Image Scoring and Cooperation in a Cleaner Fish Mutualism, *Nature*, vol. 441, nr 7096, s. 975–978.
- Carter Gerald 2014, The Reciprocity Controversy, *Animal Behavior and Cognition*, vol. 1, nr 3, s. 368–386.
- Cassaniti Julia 2015, *Living Buddhism: Mind, Self and Emotion in a Thai Community*, Cornell University Press, Ithaca–New York.
- Cassaniti Julia, Hickman Jacob 2014, New Directions in the Anthropology of Morality, *Anthropological Theory*, vol. 14, nr 3, s. 251–262.
- Clarke Morgan 2015, Legalism and the Care of the Self: Shariah Discourse in Contemporary Lebanon, [w:] P. Dresch, J. Scheele (red.), *Legalism: Rules and Categories*, Oxford University Press, Oxford, s. 231–258.
- Clutton-Brock Tim 2002, Breeding Together: Kin Selection and Mutualism in Cooperative Vertebrates, *Science*, vol. 296, nr 5565, s. 69–72.
- Cook Joanna 2010, *Meditation in Modern Buddhism: Renunciation and Change in Thai Monastic Life*, University Press, Cambridge.

- Cosmides Leda, Tooby John 1992, Cognitive Adaptations for Social Change, [w:] L. Cosmides, J.H. Barkow, J. Tooby (red.), *The Adapted Mind: Evolutionary Psychology and the Generation of Culture*, Oxford University Press, New York–Oxford, s. 163–228.
- Cosmides Leda, Tooby John 2005, Neurocognitive Adaptations Designed for Social Exchange, [w:] D.M. Buss (red.), *The Handbook of Evolutionary Psychology*, John Wiley & Sons, Inc. Hoboken, NJ, s. 584–627.
- Cross Susan E., UskulAyse K., Berna Gerçek-Swing, Zeynep Sunbay, Cansu Alözkan, Ceren Günsoy, Bilge Ataca, Zahide Karakitapoğlu - Aygün 2014, Cultural Prototypes and Dimensions of Honor, *Personality and Social Psychology Bulletin*, vol. 40, nr 2, s. 232–249.
- Curry Oliver S. 2007, The Conflict-Resolution Theory of Virtue, [w:] W. Sinnott-Armstrong (red.), *The Evolution of Morality: Adaptations and Innateness. Moral Psychology*, MIT Press, Cambridge, Massachusetts, s. 251–262.
- Curry Oliver S. 2016, Morality as Cooperation: A Problem-Centred Approach, [w:] T. Shackelford, R. Hansen (red.), *The Evolution of Morality*, Springer International Publishing, Cham, s. 27–51.
- Curry Oliver S., Chesters Matthew 2012, Putting Ourselves in the Other Fellow's Shoes': The role of 'Theory of Mind' in Solving Coordination Problems, *Journal of Cognition and Culture*, vol. 12, s. 147–159.
- Curry Oliver S., Chesters Matthew J., Van Lissa Caspar J. 2019a, Mapping Morality with a Compass: Testing the Theory of 'Morality-as-Cooperation' with a New Questionnaire, *Journal of Research in Personality*, vol. 78, s. 106–124.
- Curry Oliver S., Hare Darragh, Hepburn Cameron J., Johnson Dominic, Buhrmester Michael, Whitehouse Harvey, Macdonald David 2019b, Cooperative Conservation: Seven Ways to Save the World, *Conservation Science and Practice*, vol. 2, nr 1, s. 1–7.
- Curry Oliver S., Mullins Daniel A., Whitehouse Harvey 2019c, Is it Good to Cooperate?: Testing the Theory of Morality-as-Cooperation in 60 Societies, *Current Anthropology*, vol. 60, nr 1, s. 47–69.
- Curry Oliver S., Price Michael E., Price Jade G. 2008, Patience is a Virtue: Cooperative People Have Lower Discount Rates, *Personality and Individual Differences*, vol. 44, nr 3, s. 780–885.
- Dave Naisargi N. 2012, *Queer Activism in India: a Story in the Anthropology of Ethics*, Duke University Press, Durham.
- Davey Liane, Bobocel Ramona, Son Hing Leanne, Zanna Mark 1999, Preference for the Merit Principal Scale: An Individual Difference Measure of Distributive Justice Preferences, *Social Justice Research*, vol. 12, nr 3, s. 223–240.
- DeScioli Peter 2016, The Side-Taking Hypothesis for Moral Judgment, *Evolutionary Psychology*, vol. 7, s. 23–27.
- DeScioli Peter, Karpoff Rachel 2015, People's Judgments about Classic Property Law Cases, *Human Nature*, vol. 26, nr 2, s. 184–209.
- DeScioli Peter, Kurzban Robert 2009, Mysteries of Morality, *Cognition*, vol. 112, nr 2, s. 281–299.
- Downie Richard S. 1965, Forgiveness, *The Philosophical Quarterly*, vol. 15, nr 59, s. 128–134.
- Dresch Paul, Scheele Judith (red.) 2015, *Legalism: Rules and Categories*, Oxford University Press, Oxford.
- Dunbar Robin 2016, *Człowiek. Biografia*, tłum. Ł. Lamża, Copernicus Center Press, Kraków.
- Durkheim Émile 1957 [1937], *Professional Ethics and Civic Morals*, Routledge, London.
- Durkheim Émile 2010 [1912], *Elementarne formy życia religijnego. System totemiczny w Australii*, tłum. A. Zadrożyńska, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Durkheim Émile 2015 [1925], *Wychowanie moralne*, tłum. P. Kostyło, D. Rybicka, Wydawnictwo Uniwersytetu Kazimierza Wielkiego w Bydgoszczy, Bydgoszcz.
- Edel Abraham 1962, Anthropology and Ethics in Common Focus, *The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, vol. 92, nr 1, s. 55–72.

- Eibl-Eibesfeldt Irenaus 2007, *Human Ethology*, Transaction Publishers, New York.
- Eisenberger Robert, Lynch Patrick, Aselage Justin, Rohdieck Stephanie 2004, Who Takes the Most Revenge? Individual Differences in Negative Reciprocity Norm Endorsement, *Personality and Social Psychology Bulletin*, vol. 30, nr 6, s. 787–799.
- Emerson Richard M. 1982, Stosunki wymiany i struktury sieci wymiany, [w:] M. Kempny, J. Szmátka (red.), *Współczesne teorie wymiany społecznej. Zbiór tekstów*, PWN, Warszawa, s. 396–438.
- Emmons Robert A., McCullough Michael E. 2004, *The Psychology of Gratitude*, Oxford University Press, New York.
- Englund Harri 2006, *Prisoners of Freedom*, University of California Press, London.
- Fassin Didier A. 2012, *Companion to Moral Anthropology*, John Wiley & Sons Inc., New York.
- Faubion James D. 2001, Toward an Anthropology of Ethics: Foucault and the Pedagogies of Autopoiesis, *Representations*, vol. 74, nr 1, s. 83–104.
- Faubion James D. 2011, *An Anthropology of Ethics. New Departures in Anthropology*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Fehr Ernst, Fischbacher Urs 2004, Third-Party Punishment and Social Norms, *Evolution and Human Behavior*, vol. 25, nr 2, s. 63–87.
- Fehr Ernst, Gächter Simon 2002, Altruistic Punishment in Humans, *Nature*, vol. 415, nr 6868, s. 137–140.
- Fehr Ernst, Schmidt Klaus 1999, A Theory of Fairness, Competition, and Cooperation, *Quarterly Journal of Economics*, vol. 114, nr 3, s. 817–868.
- Fiske Alan P., Rai Tage S. 2014, *Virtuous Violence: Hurting and Killing to Create, Sustain, End, and Honor Social Relationships*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Fortes Meyer 2009 [1987], *Religion, Morality and the Person: Essays on Tallensi Religion*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Fukuyama Francis 1997, *Zaufanie. Kapitał społeczny a droga do dobrobytu*, tłum. A. i L. Śliwa, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa–Wrocław.
- Gardner Andy, Griffin Ashleigh, West Stuart 2007, Social Semantics: Altruism, Cooperation, Mutualism, Strong Reciprocity and Group Selection, *Journal of Evolutionary Biology*, vol. 20, nr 2, s. 415–432.
- Gardner Andy, West Stuart 2014, Inclusive Fitness: 50 Years on, *Philosophical Transactions of The Royal Society B Biological Sciences*, vol. 369, nr 1642, s. 1–3.
- Gehlen Arnold 2017, *Moralność i hipertrofia moralności. Etyka pluralistyczna*, tłum. R. Michalski, J. Rolewski, E. Paczkowska-Łągowska Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń.
- Gert Bernard 2013, Loyalty and Morality, [w:] S.V. Levinsons, P. Woodruff, J. Parker, *Loyalty* (red.), New York University Press, New York, s. 3–21.
- Gibbard Allan 1990a, Norms, Discussion, and Ritual: Evolutionary Puzzles, *Ethics*, vol. 100, nr 4, s. 787–802.
- Gibbard Allan 1990b, *Wise Choices, Apt Feelings: A Theory of Normative Judgment*, Harvard University Press, Cambridge.
- Gintis Herbert 2000, Strong Reciprocity and Human Sociality, *Journal of Theoretical Biology*, vol. 206, nr 2, s. 169–179.
- Gintis Herbert 2007, The Evolution of Private Property, *Journal of Economic Behavior & Organization*, vol. 64, nr 1, s. 1–16.
- Gintis Herbert, Smith Eric, Bowles Samuel 2001, Costly Signaling and Cooperation, *Journal of Theoretical Biology*, vol. 213, nr 1, s. 103–119.
- Godfray Charles 1992, The Evolution of Forgiveness, *Nature*, vol. 355, nr 6357, s. 206–207.
- Gouldner Alvin W. 1992, Norma wzajemności. Preliminaria. W: M. Kempny, J. Szmátka (red.), *Współczesne teorie wymiany społecznej. Zbiór tekstów*, PWN, Warszawa, s. 73–106.
- Graeber David 2018, *Dług. Pierwsze pięć tysięcy lat*, tłum. B. Kuźniarz, Krytyka Polityczna, Warszawa.

- Graham Jesse, Nosek Brian A., Haidt Jonathan, Iyer Ravi, Koleva Spasena, Ditto Peter H. 2011, Mapping the Moral Domain, *Journal of Personality and Social Psychology*, vol. 101, nr 2, s. 366–385.
- Gray Kurt, Schein Chelsea, Ward Adrian F. 2014, The Myth of Harmless Wrongs in Moral Cognition: Automatic Dyadic Completion from Sin to Suffering, *Journal of Experimental Psychology: General*, vol. 143, nr 4, s. 1600–1615.
- Greene Joshua 2014, *Moral Tribes*, Penguin Books, New York.
- Greene Joshua 2015, The Rise of Moral Cognition, *Cognition*, vol. 135, nr 2, s. 39–42.
- Haidt Jonathan 2007, The New Synthesis in Moral Psychology, *Science*, vol. 316, nr 5827, s. 998–1002.
- Haidt Jonathan 2012, *Prawy umysł. Dlaczego dobrych ludzi dzieli polityka i religia*, tłum. A. Nowak-Młynikowska, Smak Słowa, Sopot.
- Haidt Jonathan, Craig Joseph 2004, Intuitive Ethics: How Innately Prepared Intuitions Generate Culturally Variable Virtues, *Daedalus*, vol. 133, nr 4, s. 55–66.
- Haidt Jonathan, Craig Joseph 2011, How Moral Foundations Theory Succeeded in Building on Sand: A Response to Suhler and Churchland, *Journal of Cognitive Neuroscience*, vol. 23, nr 9, s. 2117–2122.
- Haidt Jonathan, Graham Jesse 2007, When Morality Opposes Justice: Conservatives Have Moral Intuitions that Liberals May not Recognize, *Social Justice Research*, vol. 20, nr 1, s. 98–116.
- Haidt Jonathan, Kesebir Selin 2010, Morality, [w:] S. Fiske, G. Gilbert, G. Lindzey (red.), *Handbook of Social Psychology*, Wiley, Hoboken, s. 797–832.
- Hamilton William D. 1964, The Genetical Evolution of Social Behaviour, *Journal of Theoretical Biology*, vol. 7, nr 1, s. 17–52.
- Hammerstein Peter (red.) 2003, *Genetic and Cultural Evolution of Cooperation*, MIT Press, Cambridge.
- Harcourt Alexander H., de Waal Frans B.M. 1992, *Coalitions and Alliances in Humans and Other Animals*, Oxford University Press, Oxford.
- Hardin Garrett 1968, The Tragedy of the Commons, *Science*, vol. 162, nr 3859, s. 1243–1248.
- Hardy Ian C., Briffa Mark 2013, *Animal Contests*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Heintz Monica 2021, *The Anthropology of Morality: A Dynamic and Interactionist Approach*, Routledge, London.
- Henrich Joseph, Boyd Robert, Bowles Samuel, Camerer Colin, Fehr Ernst, Gintis Herbert, McElreath Richard, Alvard Michael, Barr Abigail, Ensminger Jean 2005, “Economic Man” in Cross-Cultural Perspective: Behavioral Experiments in 15 Small-Scale Societies, *Behavioral and Brain Sciences*, vol. 28, nr 6, s. 795–855.
- Henrich Natalie, Henrich Joseph 2007, *Why Humans Cooperate: A Cultural and Evolutionary Explanation*, Oxford University Press, Oxford.
- Henrich Joseph, Muthukrishna Michael 2021, The Origins and Psychology of Human Cooperation, *Annual Review of Psychology*, vol. 72, nr 1, s. 207–240.
- Herskovits Melville 1918, *Economic Anthropology: A Study in Comparative Economics*, Alfred A. Knopf, New York.
- Heywood Paolo 2015, Freedom in the Code: The Anthropology of (Double) Morality, *Anthropological Theory*, vol. 15, s. 200–217.
- Homans George C. 1975a, Ogólne twierdzenia nauk społecznych, [w:] P. Sztompka (red.), *Metodologiczne podstawy socjologii (wybór tekstów)*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków.
- Homans George C. 1975b, Zachowania społeczne jako wymiana dóbr, [w:] W. Derczyński, A. Jasińska-Kania, J. Szacki, (red.), *Elementy teorii socjologicznych. Materiały do dziejów współczesnej socjologii zachodniej*, PWN, Warszawa, s. 103–119.
- Homans George C. 1992, Podstawowe procesy społeczne, [w:] M. Kempny, J. Szmataka (red.), *Współczesne teorie wymiany. Zbiór tekstów*, PWN, Warszawa, s. 173–229.
- Howell Signe 1997, *The Ethnography of Moralities*, Routledge, London.

- Huntingford Felicity A., Turner Angela 2013, *Animal Conflict*, Chapman and Hall, London–New York.
- Inglehart Ronald, Baker Wayne E. 2000, Modernization, Cultural Change, and the Persistence of Traditional Values, *American Sociological Review*, vol. 65, nr 1, s. 19–51.
- Inglehart Ronald, Norris Pippa 2009, *Wzbierająca fala. Równouprawienie płci a zmiana kulturowa na świecie*, tłum. B. Hellmann, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa.
- Jarmakowski Tomasz, Jarmakowska-Kostrzanowska Lilianna 2016, Polska adaptacja kwestionariusza kodów moralnych (MFQ-PL), *Psychologia Społeczna*, vol. 4, nr 39, s. 489–508.
- Johnson Dominic, Duffy Toft Monica 2014, Grounds for War: The Evolution of Territorial Conflict, *International Security*, vol. 38, nr 3, s. 7–38.
- Kahneman Daniel, Tversky Amos 2013, Prospect Theory: An Analysis of Decision under Risk, [w:] L.C. MacLean, W.T. Ziemba (red.), *World Scientific Handbook of the Fundamentals of Financial Decision Making: Part I*, World Scientific, New Jersey, s. 99–127.
- Klenk Michael 2019, Moral Philosophy and the ‘Ethical Turn’ in Anthropology, *Zeitschrift für Ethik und Moralphilosophie*, vol. 2, nr 2, s. 331–253.
- Krasnow Max M., Delton Andrew W., Cosmides Leda, Tooby John 2016, Looking under the Hood of Third-Party Punishment Reveals Design for Personal Benefit, *Psychological Science*, vol. 27, nr 3, s. 405–418.
- Kuan Teresa 2015, *Love’s Uncertainty: The Politics and Ethics of Child Rearing in Contemporary China*, University of California Press, Berkeley.
- Laidlaw James 2002, For an Anthropology of Ethics and Freedom, *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 8, nr 2, s. 311–332.
- Laidlaw James 2013, *The Subject of Virtue: An Anthropology of Ethics and Freedom*, New Departures in Anthropology, Cambridge University Press, Cambridge.
- Lambek Michael 2000, The Anthropology of Religion and the Quarrel between Poetry and Philosophy, *Current Anthropology*, vol. 41, nr 3, s. 309–320.
- Lambek Michael 2008, Value and Virtue, *Anthropological Theory*, vol. 8, nr 2, s. 133–157.
- Lambek Michael (red.), 2010, *Ordinary Ethics: Anthropology, Language, and Action*, Fordham University Press, New York.
- Landowska Alina M., Della Piana Bice, Feola Rosangela 2020, Humane Entrepreneurship Model: Does Morality of Entrepreneurs Matter?, *Journal of the International Council for Small Business*, vol. 1, nr 3–4, s. 177–198.
- Lazar Sian 2016, *Politics beyond ‘Interest’: Ethics, Kinship, and the Collective Self in Argentine Labour Unions*, Malinowski Memorial Lecture, London School of Economics, London.
- Lear Jonathan 2015, Waiting with Coetzee, *Raritan*, vol. 34, nr 4, s. 1–26.
- Lehmann Laurent, Keller Laurent 2006, The Evolution of Cooperation and Altruism – A General Framework and a Classification of Models, *Journal of Evolutionary Biology*, vol. 19, nr 5, s. 1365–1376.
- Lester Rebecca J. 2005, *Jesus in our Wombs: Embodying Modernity in a Mexican Convent*, University of California Press, Berkeley.
- Lewis David 1969, *Convention: A Philosophical Study*, Harvard University Press, Cambridge.
- Lillehammer Hallvard 2014, Minding your Business? Understanding Indifference as a Virtue, *Philosophical Perspectives*, vol. 28, nr 1, s. 111–126.
- Lieberman Debra, Tooby John, Cosmides Leda 2003, Does Morality Have a Biological Basis? An Empirical Test of the Factors Governing Moral Sentiments Relating to Incest, *Proceedings of the Royal Society of London. Series B: Biological Sciences*, vol. 270, nr 1517, s. 819–826.
- Lieberman Debra, Tooby John, Cosmides Leda 2007, The Architecture of Human Kin Detection, *Nature*, vol. 445, nr 7129, s. 727–731.
- Lukes S. (1985). *Marxism and Morality*. Oxford University Press, New York.
- Malinowski Bronisław 1980, *Zwyczaj i zbrodnia w społeczności dzikich*, t. 2, PWN, Warszawa.

- Manderson Lenore, Levine Susane 2020, COVID-19, Risk, Fear, and Fall-out, *Medical Anthropology*, vol. 39, nr 5, s. 367–370.
- Marett Robert 1916, Origin and Validity in Ethics, *The American Journal of Theology*, vol. 20, nr 4, s. 517–535.
- Marett Robert 1931, The Beginnings of Morals and Culture, [w:] W. Rose (red.), *An Outline of Modern Knowledge*, Victor Gollancz, London.
- Matsuzawa Tetsuro 2001, Primate Foundations of Human Intelligence: A View of Tool Use in Nonhuman Primates and Fossil Hominids, [w:] T. Matsuzawa (red.), *Primate Origins of Human Cognition and Behavior*, Springer Japan, Tokyo, s. 3–25.
- Mattingly Cheryl 2012, Two Virtue Ethics and the Anthropology of Morality, *Anthropological Theory*, vol. 12, nr 2, s. 161–184.
- Mattingly Cheryl, Throop Jason 2018, The Anthropology of Ethics and Morality, *Annual Review of Anthropology*, vol. 47, nr 1, s. 475–492.
- Mazur Allan 2005, *Biosociology of Dominance and Deference*, Rowman & Littlefield, Lenham.
- McElreath Richard, Boyd Robert, Richerson Peter J. 2003, Shared Norms and the Evolution of Ethnic Markers, *Current Anthropology*, vol. 44, nr 1, s. 122–130.
- Nagel Thomas 1970, *The Possibility of Altruism*, Princeton University Press, Princeton.
- Nash John F. 1950, The Bargaining Problem, *Econometrica*, vol. 18, nr 2, s. 155–162.
- Neusner Jacob, Chilton Bruce (red.) 2008, *The Golden Rule: The Ethics of Reciprocity in World Religions*, Bloomsbury Publishing, London–New York.
- Nowak Martin A. 2006, Five Rules for the Evolution of Cooperation, *Science*, vol. 314, nr 5805, s. 1560–1563.
- Ohtsubo Yohsuke, Watanabe Esuka 2009, Do Sincere Apologies Need to be Costly? Test of a Costly Signaling Model of Apology, *Evolution and Human Behavior*, vol. 30, nr 2, s. 114–123.
- Olson Mancur 2012, *Logika działania zbiorowego. Dobra publiczne i teoria grup*, tłum. S. Szymański, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa.
- Ostrom Elinor 1990, *Governing the Commons: The Evolution of Institutions for Collective Action*, Cambridge University Press, New York.
- Ostrom Elinor 2013, *Dysponowanie wspólnymi zasobami*, tłum. Z. Wiankowska-Ladyka, Wolters Kluwer Polska SA, Warszawa.
- Ostrom Elinor, Walker James (red.) 2003, *Trust and Reciprocity: Interdisciplinary Lessons for Experimental Research*, Russell Sage Foundation, New York.
- Park Nansook, Peterson Christopher, Seligman Martin E.P. 2006, Character Strengths in Fifty-Four Nations and the Fifty US States, *The Journal of Positive Psychology*, vol. 1, nr 3, s. 118–129.
- Patterson Thomas 2009, *Karl Marx, Anthropologist*, Bloomsbury Academic, London.
- Paxson Heather 2004, *Making Modern Mothers: Ethics and Family Planning in Urban Greece*, University of California Press, Berkeley.
- Pennock Robert, Chapman Jonathan (red.) 1979, *Compromise in Ethics, Law and Politics*, t. 21, New York University Press, New York.
- Petersen Michael Bang 2013, Moralization as Protection Against Exploitation: Do Individuals Without Allies Moralize More?, *Evolution and Human Behavior*, vol. 34, nr 2, s. 78–85.
- Piaget Jean 1967, *Rozwój ocen moralnych dziecka*, tłum. T. Kołakowska, PWN, Warszawa.
- Pinker Steven 2010, The Cognitive Niche: Coevolution of Intelligence, Sociality, and Language, *Proceedings of the National Academy of Sciences*, vol. 107, nr 2, s. 8993–8999.
- Prinz Jesse 2007, Is Morality Innate?, [w:] W. Sinnott-Armstrong (red.), *Moral Psychology. The Evolution of Morality: Adaptations and Innateness*, t. 1, MIT Press, Cambridge.
- Rai Taze, Fiske Alan 2011, Moral Psychology is Relationship Regulation: Moral Motives for Unity, Hierarchy, Equality, and Proportionality, *Psychological Review*, vol. 118, nr 1, s. 57–75.
- Rajtar Małgorzata 2014, Zwrot etyczny i nowa antropologia moralności, *Lud*, vol. 98, s. 137–156.
- Rawls John 1958, Justice as Fairness, *The Philosophical Review*, vol. 67, nr 2, s. 164–194.

- Richards Norvin 1988, Forgiveness, *Ethics*, vol. 99, nr 1, s. 77–97.
- Riechert Susan E. 1998, Game Theory and Animal Contests, [w:] D. Dalbosco Dell'Aglio, M. de Souza Mendonça (red.), *Game Theory and Animal Behavior*, Oxford University Press, Oxford, s. 64–93.
- Robbins Joel 2012, Cultural Values, [w:] D. Fassin (red.), *A Companion to Moral Anthropology*, John Wiley & Sons, New York, s. 117–132.
- Rose Carol M. 1985, Possession as the Origin of Property, *The University of Chicago Law Review*, vol. 52, nr 1, s. 73–88.
- Rubin Paul H. 2000, Hierarchy, *Human Nature*, vol. 11, nr 3, s. 259–279.
- Sachs Joel L., Mueller Ulrich G., Wilcox Thomas P., Bull James J. 2004, The Evolution of Cooperation, *The Quarterly Review of Biology*, vol. 79, nr 2, s. 135–160.
- Santema Peter, Schlicht Emmi, Kempenaers Bart 2019, Testing the Conditional Cooperation Model: What Can we Learn from Parents Taking Turns when Feeding Offspring?, *Frontiers in Ecology and Evolution*, vol. 7, nr 94, s. 1–6.
- Schein Chelsea, Gray Kurt 2017, The Theory of Dyadic Morality: Reinventing Moral Judgment by Redefining Harm, *Personality and Social Psychology Review*, vol. 22, nr 1, s. 32–70.
- Schwartz Shalom 1992, Universals in the Content and Structure of Values: Theoretical Advances and Empirical Tests in 20 Countries, *Advances in Experimental Social Psychology*, vol. 25, s. 1–65.
- Sell Aaron, Tooby John, Cosmides Leda 2009, Formidability and the Logic of Human Anger, *Proceedings of the National Academy of Sciences*, vol. 106, nr 35, s. 15073–15078.
- Sennet Richard 2012, *Razem. Rytuały, zalety i zasady współpracy*, tłum. J. Dzierzgowski, Warszawskie Wydawnictwo Literackie Muza SA, Warszawa.
- Sherratt Tom N., Mesterton-Gibbons Mike 2015, The Evolution of Respect for Property, *Journal of Evolutionary Biology*, vol. 28, nr 6, s. 1185–1202.
- Shultz Susanne, Opie Christopher, Atkinson Quentin D. 2011, Stepwise Evolution of Stable Sociality in Primates, *Nature*, vol. 479, nr 7372, s. 219–222.
- Sinnott-Armstrong Walter (red.) 2007, *Moral Psychology*, t. 1–3, MIT Press, Cambridge.
- Skyrms Brian 1996, *Evolution of the Social Contract*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Skyrms Brian 2001, The Stag Hunt, *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association*, vol. 75, nr 2, s. 31–41.
- Smith John Maynard 1982, *Evolution and the Theory of Games*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Smith John Maynard, Price George R. 1973, The Logic of Animal Conflict, *Nature*, vol. 246, nr 5427, s. 15–18.
- Smith John Maynard, Szathmáry Eörs 1995, *The Major Transitions in Evolution*, Oxford University Press, Oxford.
- Sterelny Kim, Fraser Ben 2017, Evolution and Moral Realism, *The British Journal for the Philosophy of Science*, vol. 68, nr 4, s. 981–1006.
- Strassmann Joan E., Queller David C. 2014, Privatization and Property in Biology, *Animal Behaviour*, vol. 92, s. 305–311.
- Sugden Robert 1986, New Developments in the Theory of Choice under Uncertainty, *Bulletin of Economic Research*, vol. 38, nr 1, s. 1–24.
- Taleb Nicolas 2001, *Foiled by Randomness: The Hidden Role of Chance in the Markets and in Life*, Texere, New York.
- Taylor Erin 2013, *Materializing Poverty: How the Poor Transform their Lives*, AltaMira Press, Lanham.
- Tomasello Michael 2015, *Historia naturalna ludzkiego myślenia*, tłum. B. Kucharzyk, R. Ociepa, Copernicus Center Press, Kraków.
- Tomasello Michael 2016, *A Natural History of Human Morality*, Harvard University Press, Cambridge.
- Tomasello Michael, Vaish Amrisha 2013, Origins of Human Cooperation and Morality, *Annual Review of Psychology*, vol. 64, nr 1, s. 231–255.

- Tooby John, DeVore Irven 1987, The Reconstruction of Hominid Behavioral Evolution through Strategic Modeling, [w:] W. Kinzey (red.), *The Evolution of Human Behavior: Primate Models*, State University of New York Press, New York, s. 183–237.
- Trivers Robert L. 1971, The Evolution of Reciprocal Altruism, *The Quarterly Review of Biology*, vol. 46, nr 1, s. 35–57.
- von Neumann John, Morgenstern Oskar 1944, *Theory of Games and Economic Behavior*, Princeton University Press, Princeton.
- de Waal Frans 2014, *Bonobo i ateista*, tłum. K. Kornas, Copernicus Center Press, Kraków.
- Warneken Felix, Tomasello Michael 2009, The Roots of Human Altruism, *British Journal of Psychology*, vol. 100, nr 3, s. 455–471.
- Weeden Jason, Kurzban Robert 2013, What Predicts Religiosity? A Multinational Analysis of Reproductive and Cooperative Morals, *Evolution and Human Behavior*, vol. 34, nr 6, s. 440–445.
- West Stuart A., Griffin Ashleigh S., Gardner Andy 2007, Evolutionary Explanations for Cooperation, *Current Biology*, vol. 17, nr 16, s. R661–R672.
- Westermarck Edvard 1906, *The Origin and Development of the Moral Ideas*, vol. 2, Macmillan, London.
- Westermarck Edvard 1932, *Ethical Relativity*, Kegan Paul, London.
- Wojciszke Bogdan, Wiesław Baryła 2000, Potoczne rozumienie moralności: pięć kodów etycznych i narzędzie ich pomiaru, *Przegląd Psychologiczny*, vol. 43, nr 4, s. 395–421.
- Wong David B. 1984, *Moral Relativity*, University of California Press, Berkeley–Los Angeles–London.
- Yarrow Thomas, Candea Matei, Trundle Catherine, Cook Jo (red.) 2015, *Detachment: Essays on the Limits of Relational Thinking*, Manchester University Press, Manchester.
- Zigon Jarrett 2008, *Morality: An Anthropological Perspective*, Routledge, London.
- Zigon Jarrett, Throop Jason C. 2014, Moral Experience: Introduction, *Ethos*, vol. 42, nr 1, s. 1–15.

ALINA LANDOWSKA

ABOUT RELATIONS BETWEEN COOPERATION AND MORALITY –
TOWARDS A NEW ANTHROPOLOGY OF MORALITY

Keywords: anthropology of morality, morality, cooperation, culture, ethics

What moral values can be considered as universal and common for all people? Theory of Morality-as-Cooperation (MAC) states that morality is a collection of biological and cultural solutions – helping kin, helping one’s group, reciprocating costs and benefits, displaying ‘hawkish’ and ‘dove-ish’ traits, dividing disputed resources, and respecting prior possession – to the problems of cooperation recurrent in human social life. Regardless of culture, those solutions are investigated as morally good. Therefore, from those seven distinct types of cooperative behavior, it is possible to derive a coherent theory of morality, which anthropology has so far been lacking.

A.L.

Adres Autorki:

Dr Alina Landowska

SWPS Uniwersytet Humanistycznospołeczny

ul. Chodakowska 19/31, 03-815 Warszawa

E-mail: alandowska@swps.edu.pl

ORCID: 0000-0002-7966-8243

ANNA ROMANOWICZ
Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej, UJ, Kraków

KAPITAŁ KULTUROWY A ZWIĄZKI INTYMNE. ANTROPOLOGICZNE STUDIUM PRZYPADKU¹

WSTĘP. CZY I JAK BADAĆ MIŁOŚĆ?

Pewnego letniego wieczoru, podczas badań etnograficznych², które prowadziłam w Delhi, odwiedzili mnie znajomi Indusi³. O tej porze roku w stolicy Indii jest zbyt upalnie, aby swobodnie przebywać na zewnątrz w ciągu dnia. Mieszkańcy starają się więc planować spotkania towarzyskie po zachodzie słońca. Dostosowanie grafiku dnia do pogody to jednak przywilej osób o wyższym statusie materialnym. Tymczasem szacuje się, że od trzech do czternastu milionów (na dwadzieścia osiem milionów; United Nations 2018⁴) mieszkańców Delhi mieszka w slumsach⁵ (Banerjee, Pande, Walton 2012, s. 8). Mieszkanie, które wynajmowałam, było położone w dzielnicy uważanej za enklawę klasy średniej. Zarówno ja, jak i znajomi, którzy odwiedzili mnie tamtego wieczoru, należeliśmy do tej klasy. Odróżniało nas pochodzenie, rasa, kasta, religia, a w niektórych przypadkach także płeć. Wszyscy jednak identyfikowaliśmy się (i byliśmy identyfikowani) jako członkowie klasy średniej. Wyższe wykształcenie, status materialny, znajomość języka angielskiego były jednymi z wyznaczników naszej pozycji klasowej. W wynajmowanym przeze mnie mieszkaniu mieliśmy więc dostęp do dobrze utrzymanego tarasu, klimatyzacji, filtrowanej wody i innych udogodnień. Wieczór upływał na dyskusjach o polityce, pogodzie i wspólnych znajomych. Neha⁶ – jednak z uczestniczek spotkania – i ja kilka razy odłączyłyśmy się od reszty

¹ Materiał badawczy, który posłużył do napisania artykułu, został zebrany dzięki grantowi przyznanemu przez Narodowe Centrum Nauki (nr 2017/01/X/HS6/00942). Artykuł nie powstałby bez zaangażowania moich przyjaciół i znajomych w Delhi, którzy zgodzili się zostać jednocześnie uczestnikami moich badań. Za cenne uwagi dziękuję anonimowym recenzentom, a także Ignacemu Józwiakowi, Kamili Fiałkowskiej i Tomaszowi Koškowi. Za ostatnie, niemniej niezwykle istotne komentarze, dziękuję Joannie Mroczkowskiej.

² Szczegółowe informacje dotyczące prowadzonych przeze mnie badań terenowych podaję niżej.

³ Obywatele Indii.

⁴ Dane te są szacunkowe (por. przypis 5).

⁵ Dane różnią się w zależności od źródła. Można też założyć, że liczba osób zwiększa się – ostatnie dane zostały zebrane prawie dekadę temu, natomiast przepływ ludności ze wsi do miast się zwiększa.

⁶ Imiona i inne dane wrażliwe (tj. pozwalające na identyfikację uczestników badań terenowych) zostały zmienione w celu zapewnienia im anonimowości.

grupy. Jako jedyne paliłyśmy papierosy. Podczas jednego z takich „wyjść” Neha wybuchnęła płaczem. Mówiła przez łzy: „Ja po prostu chcę miłości! Mam ponad 30 lat, czy o tak wiele proszę? Chcę być kochana i mieć dzieci!”

Emocjonalne zwierzenia Nehy są jednym z wielu przykładów takich sytuacji podczas moich badań terenowych, które wskazują na znaczenie miłości romantycznej⁷ wśród członków miejskiej klasy średniej w Indiach. Nie oznacza to oczywiście, że miłość romantyczna na subkontynencie indyjskim wcześniej nie istniała. Rzadko jednak uważano ją za powód do zawarcia związku małżeńskiego (Orsini 2007). Choć w Indiach nadal dominują małżeństwa aranżowane (Uberoi 2006), niemniej jednak badacze odnotowują wzrost znaczenia miłości romantycznej (Corwin 1977; Donner 2016; Fuller, Narashiman 2008; Netting 2010; Prakash, Singh 2014). Organizacja pozarządowa Love Commando, założona w 2010 r. przez aktywistkę Sanjaya Sachdeva, pomaga parom, których rodziny sprzeciwiają się ich małżeństwom „z miłości”. W niektóre dni na prowadzoną przez tę organizację linię pomocy dzwoni nawet cztery tysiące osób (Raj 2015). Według badań przeprowadzonych przez NDTV⁸ w 2012 r. 74% Indusów preferuje małżeństwa aranżowane, chociaż ten odsetek jest mniejszy w metropoliach (np. 59% w stolicy kraju, Delhi; za: SiliconIndia 2012). Co istotne, miłość romantyczna jako powód do zawarcia związku zyskuje na znaczeniu przede wszystkim wśród członków miejskiej klasy średniej (Corwin 1977; Donner 2016; Fuller, Narashiman 2008; Netting 2010; Prakash, Singh 2014)⁹.

Celem artykułu jest analiza relacji pomiędzy miłością romantyczną a reprodukcją klasy średniej. Istniejąca literatura przedmiotu nie wyjaśnia wpływu praktyk społecznych związanych z tym uczuciem na struktury społeczne w kontekście indyjskim, tak więc niniejszy artykuł jest próbą wypełnienia tej luki. Po pierwsze, opisuję wyobrażenia uczestników moich badań terenowych¹⁰ na temat różnych form związków intymnych. Po drugie, analizuję miłość romantyczną jako narzędzie klasowej homogamii (Bourdieu 2000). W związku z tym omawiam też specyficzne rodzaje kapitału kulturowego oraz ich rolę w procesie dobierania się w pary i w trwałości związków intymnych. Przedstawione tutaj wnioski są wynikiem etnograficznych badań terenowych w Delhi, prowadzonych – przede wszystkim – przez ponad trzy miesiące w 2018 r. Używam sformułowania „przede wszystkim” dlatego, że trudno o dokładną cezurę. Do Delhi przyjechałam bowiem po raz pierwszy w 2007 r.¹¹ Do chwili pisania tego artykułu w Indiach spędziłam już łącznie kilka lat. Przez wspomniane miesiące w 2018 r. byłam skupiona na opisywanej tutaj tematyce. Oznacza to, że trwające od 2016 r. poszukiwania nowych obszarów badawczych zostały ugruntowane wokół miłości romantycznej w kontekście klas społecznych.

⁷ Rozumiana jako silne przywiązanie, fascynacja i pociąg seksualny (por. niżej).

⁸ New Delhi Television Limited.

⁹ W niższych klasach na małżeństwo z miłości decydują się przede wszystkim rozwodnicy i wdowy/wdowcy (Masoodi 2018).

¹⁰ Ze względu na silną zażyłość, uczestnicy moich badań to jednocześnie moi przyjaciele i znajomi.

¹¹ Między innymi przez ponad rok prowadziłam badania terenowe do pracy doktorskiej, które zaowocowały książką na temat klasy średniej i organizacji pozarządowych (Romanowicz 2017).

Jednak wielu uczestników badań znałam od dawna, z niektórymi utrzymywałam kontakty niezależnie od tego, w której części świata akurat przebywałam. Wielu z nich uważałam za przyjaciół. Pomimo tego, że to w 2018 r. (i później) skupiałam się więc w swoich badaniach na związkach intymnych moich przyjaciół i znajomych, to część informacji zebrałam podczas poprzednich i następných pobytów w Indiach, a także podczas rozmów prowadzonych za pośrednictwem komunikatorów internetowych. Z upływem czasu krąg moich znajomych powiększał się – byłam przedstawiana kolejnym osobom, uczestnicząc w różnego rodzaju spotkaniach towarzyskich. Zawsze jednak występowałam w roli kogoś już „swojego”. Chociaż nie mogę stwierdzić, że moje pochodzenie i rasa¹² nie miały znaczenia, to nie występowałam jako „badaczka z Polski” (pomimo tego, że moi znajomi wiedzieli, że prowadzę badania terenowe), ale przede wszystkim jako „przyjaciółka Nehy/Raja/Ahmeda etc.”. Zarówno bliskość z uczestnikami badań, jak i ich (intymna) tematyka prowadziła do dwojakich konsekwencji.

Po pierwsze, o ile podczas moich poprzednich badań¹³ granica, którą widziałam pomiędzy zainteresowaniami badawczymi (działalnością organizacji pozarządowych) a byciem w grupie towarzyskiej i odczuwanymi w związku z tym emocjami, była dla mnie bardziej wyraźna, o tyle w przypadku badań dotyczących miłości – ta granica wydawała mi się już zupełnie rozmyta. Po drugie (i paradoksalnie), to głębokie zanurzenie w teren badań, doprowadzone do stanu, w którym „teren” nie wydawał się już właściwie „terenem”, ale domem – doprowadziło także do tego, że uzyskałam możliwość przeprowadzenia raczej obserwującego uczestnictwa niż obserwacji uczestniczącej (Wacquant 2010). Moja zażyłość z uczestnikami badań pozwoliła bowiem na uzyskanie stanu, w którym temat badań stał się niejako przezroczysty – nie tyle „robiłam badania”, co „byłam tam” (por. Kosiek 2019). Badania stały się życiem prywatnym – do dzisiaj większość moich przyjaciół mieszka w Indiach, a nie w Polsce¹⁴.

Można powiedzieć, że grupa ludzi spotkanych przeze mnie w Indiach w ciągu prawie trzynastu lat jest zdywersyfikowana¹⁵. Pochodzą oni z różnych regionów Indii (najczęściej z Maharasztry, Bengalu, Kerali i Narodowego Regionu Stołecznego¹⁶), są wyznawcami różnych religii (hinduistami, buddystami, muzułmanami) lub agnostykami, przedstawicielami różnych kast. Elementem wspólnym jest jednak przynależność do klasy średniej. Pomimo tego, że poznałam osoby z różnych warstw społecznych, to jednak bliższą relację byłam w stanie nawiązać tylko z tymi, którzy należeli do mojej własnej klasy – tj. klasy średniej. Łączyło nas wyższe wykształcenie i znajomość języka angielskiego, ale także specyficzny rodzaj wrażliwości i „patrzenia na świat” (te kwestie analizuję w dalszej części artykułu). Spotkania z nimi wydawały mi się „naturalne”, co wpłynęło oczywiście na przebieg badań. Zakładałam, że w przypadku tak intymnego tematu badań jak związku i miłość romantyczna bliska

¹² W moim przekonaniu były jednak elementami kapitału kulturowego.

¹³ Por. przypis 5.

¹⁴ Kiedy wyjeżdżam do Polski, niektórzy z moich znajomych żegnają się ze mną, mówiąc: „Udaných wakacji. Wracaj szybko do domu”.

¹⁵ Od czasu pierwszego pobytu w Indiach w 2007 r. do czasu pisania niniejszego artykułu.

¹⁶ NCR, ang. National Capital Region.

znajomość z uczestnikami badań była jedynym sposobem na uzyskanie informacji. Jak wspomniałam powyżej, nie oznaczało to jednak świadomej manipulacji. Po pierwsze, ja również dzieliłam się z uczestnikami badań swoimi przemyśleniami i doświadczeniami. Po drugie, byli oni poinformowani o formalnym celu mojego pobytu. Często też prowadziliśmy dyskusje na temat pytań i wniosków badawczych.

W praktyce obserwujące uczestnictwo prowadziłam we wszystkich dostępnych mi sferach życia codziennego: na zakupach, podczas wspólnego gotowania, podróży, odwiedzin u rodziny i znajomych, oglądania filmów, dyskusji, plotkowania, spotkań w domach, mieszkaniach, akademikach, parkach, kawiarniach i restauracjach. Temat miłości był poruszany właściwie „przy okazji”¹⁷. Uważałam, że nakierowanie na zebranie informacji o związkach i miłości romantycznej byłoby odebrane jako sztuczne (zarówno przez moich przyjaciół i znajomych, jak i przeze mnie), ograniczyłoby naszą spontaniczność, a także potencjalnie doprowadziłyby do tego, że uczestnicy badań niechętnie by ze mną rozmawiali i przebywali. Postawiliby mnie to też w sytuacji zewnętrznego, zdystansowanego badacza, a nie członka grupy. Byłoby to szczególnie utrudnione, biorąc pod uwagę, że członkiem grupy już właściwie byłam.

MIŁOŚĆ ROMANTYCZNA A KLASA ŚREDNIA

Oczywiste jest, że techniki badawcze wpływają na zakres i charakter zdobywanych informacji, a także na wnioski wyciągane na ich podstawie. Analiza dyskursu (np. powieści czy przekazów medialnych) oraz ustrukturyzowanych wywiadów indywidualnych pozwalałaby na zbadanie narracji i wyobrażeń dotyczących miłości romantycznej. Innymi słowy – tego, co ludzie mówią/piszą o swoich wyobrażeniach i doświadczeniach. Z kolei zbadanie konkretnych praktyk w rzeczywistych sytuacjach życia codziennego, z uwzględnieniem deklaracji *ad hoc*, wymaga przeprowadzenia obserwacji uczestniczącej. Pomimo tego, że opisaną powyżej technikę badawczą wybrałam z racji przynależności dyscyplinarnej (obserwacja uczestnicząca jest podstawową i dystynktywną techniką w antropologii), to jednak ten wybór przynosi także dodatkowe korzyści, a mianowicie – pozwala odpowiedzieć na pytania badawcze nieporuszone dotąd w literaturze przedmiotu. Narracje dotyczące miłości i wyobrażenia o niej, w perspektywie współczesnej i historycznej, zarówno w kontekście zachodnim, jak i indyjskim spotkały się z zainteresowaniem naukowców (Bauman 2005; Beck, Beck-Gernsheim 2004; Giddens 1992; Goode 1959; Kuligowski 2004; Orsini 2007; Reddy 2012). Brakuje jednak badań, które nie dotyczyłyby tylko narracji – nie opierałyby się na analizie źródeł pisanych, przekazów medialnych (analizie dyskursu), czy informacjach zbieranych dzięki ustrukturyzowanym wywiadam indywidualnym. Studia dotyczące postrzegania (i deklaracji *ad hoc*) miłości romantycznej czy też zacho-

¹⁷ Por. uczestniczącą obserwację (Wacquant 2010). Chociaż zdarzało się, że kiedy przedstawiano mnie nowej osobie, a ta dowiadywała się o temacie moich badań, prowadziłam rozmowy (wywiady nieformalne i nieustrukturyzowane) dotyczące miłości i związków. Miały one jednak na celu bliższe „poznawanie się”, a do głębszych zwierzeń zawsze dochodziło w bardziej spontanicznych sytuacjach.

wań z nią związanych, szczególnie zaś w kontekście indyjskim, należą do rzadkości (do wyjątków zaliczyć można opracowania m.in. Donner 2011, 2016; Dyson 2018; Grover 2017; Heitmeyer 2016). Nie oznacza to oczywiście, że antropolodzy w ogóle nie zajmowali się miłością, jednak – jak zauważył Charles Lindholm – przez lata bardziej interesowali się badaniami kazirodstwa i kanibalizmu niż miłością (2006, s. 5).

Tymczasem miłość romantyczna, rozumiana jako emocje, na które składają się silne przywiązanie, fascynacja oraz – najczęściej – pociąg seksualny, jest silnie powiązana z reakcją cielesną, tj. jest reakcją fizjologiczną. Jako taka, miłość romantyczna „implikuje bezpośrednie doświadczenia ciała” (Illouz 1997, s. 3). Niemniej jednak te doświadczenie może być różnie interpretowane, co związane jest z tym, że miłość – jako emocje – jest konstruktem społeczno-kulturowym (Hochschild 1983; Illouz 1997, 2012; Lynch 1990). Innymi słowy to, jakie doświadczenie cielesne zinterpretujemy jako miłość, jaką rolę będzie ono odgrywało w naszym życiu, jest zarówno kwestią indywidualnego wyboru i sprawczości, jak również wpływu norm społecznych, tradycji kulturowych oraz czynników ekonomicznych i politycznych na poziomie lokalnym i globalnym (Ahmed 2014; Coontz 2005; Illouz 1997, 2012). Jak ujęła to Francesca Orsini:

Zaiste, miłość może być uczuciem uniwersalnym, ale kultura i język są kluczowe w definiowaniu jej na każdym etapie, od podniecenia seksualnego do skodyfikowanego sentymentu, od norm zachowania do znaczących historii (2007, s. 1, tłumaczenie własne).

Implikuje to konieczność badań nad postrzeganiem i praktykami związanymi z miłością romantyczną w różnych kontekstach społeczno-kulturowych.

W jaki sposób jednak klasa społeczna i związki intymne są ze sobą powiązane? Po pierwsze, związki intymne wpływają zarówno na możliwości, jak i na przebieg procesów mobilności społecznej. Innymi słowy, to, kogo kochamy, z kim zawieramy związek małżeński lub z kim jesteśmy w związku partnerskim (niekoniecznie z miłości), wreszcie – z kim decydujemy się na relację o charakterze przelotnym – wpływa na zakres i skład naszych sieci społecznych, zwiększa lub zmniejsza nasze zasoby materialne. Po drugie, oddziałuje to na sposób, w jaki sposób jesteśmy postrzegani przez innych, wreszcie wpływa na i jest kształtowane przez nasze postrzeganie świata, poglądy polityczne, sposoby podróżowania, dietę itp. Oznacza to, że postrzeganie miłości romantycznej i praktyk z nią związanych jest bezpośrednio powiązane z klasą społeczną, z którą się identyfikujemy lub z którą jesteśmy identyfikowani. Tymczasem zarówno opracowania dotyczące małżeństw, jak i – mniej liczne – opracowania dotyczące związków nieformalnych traktują klasy społeczne jako kategorie niewymagające wyjaśnienia. Oznacza to, że obserwowane i badane są „małżeństwa klas niższych” oraz „małżeństwa klas średnich” jako odrębne całości, a termin „klasa społeczna” jest używany do opisu i określenia pewnej grupy społecznej *a priori*. Niezwykle rzadko zaś poddaje się refleksji tendencje do wiązania się z partnerami z własnej klasy społecznej.

Niniejszy artykuł wypełnia także i tę lukę. Zagadnienia związane z klasą średnią w Indiach (podobnie jak z miłością romantyczną) nie zostały dotychczas wystarczająco zbadane. Jak zauważyli Vivek Chibber (2006) czy Rina Agarwala i John Herring (2008), po upadku Związku Radzieckiego zdecydowanie zmniejszyło się

zainteresowanie analizą klasową w kontekście Azji Południowej. Przyczynami takiego stanu rzeczy było rozprzestrzenianie się neoliberalizmu, dominacja studiów postkolonialnych, które zerwały z tradycjami marksistowskimi¹⁸, ale także trudności teoretyczne w ramach marksistowskich sposobów rozumienia klasy (Agarwala, Herring 2008; Chibber 2006, 2013). Satish Deshpande twierdzi, że:

Ta anomalia może być częściowo wyjaśniona przez fakt, że klasa średnia była tradycyjnym martwym punktem zarówno dla marksistowskiego lewego skrzydła, jak i mainstreamowej teorii liberalnej. Ta pierwsza traktowała ją [klasę średnią] jako dotkliwy teoretyczny „wstyd” (Wright 1985, s. 13) albo „bagn” wieloznaczności (Lefebvre 1976, s. 25), natomiast ta druga miała tendencję do „naturalizowania” jej [klasy średniej] przez bezkrytyczne przyjmowanie jej postrzegania świata. Znaczenie mógł mieć też czynnik osobliwy dla Indii: klasa średnia mogła się wydawać „niegodnym” lub „będącym wyrazem folgowania sobie” tematem badań dla generacji naukowców społecznych, którzy wywodzili się z tej klasy i wierzyli, że ich zadaniem było działanie na rzecz „ludu” konstytuującego naród (2003, s. 128).

Tymczasem po wprowadzeniu neoliberalnych reform indyjska klasa średnia stała się „celebrytką” dyskursu medialnego. Jej rosnąca (choć wciąż dyskusyjna) siła nabywcza wzbudzała entuzjazm opinii publicznej. Choć niektórzy badacze zauważyli, że medialny ferwor w dużej mierze miał na celu przyciągnięcie do Indii zagranicznych inwestorów (Fernandes 2006), to wkrótce zainteresowanie medialne zaczęło stopniowo przekładać się na zainteresowanie naukowców. Liczba dwustu milionów członków indyjskiej klasy średniej jest kwestionowana przez badaczy, argumentujących, że kryteria, na których opierane są statystyki, są niejasne (Jodhka, Prakash 2016, s. 104–139). Niemniej jednak „historia indyjskiej klasy średniej jest ważnym faktem, którego implikacje wykraczają poza kontekst lokalny” (Jodhka, Prakash 2016, s. 135). Panuje też zgoda, że liczba członków tej klasy stale rośnie i będzie rosła w przyszłości (Jodhka, Prakash 2016, s. 141).

Co za tym idzie, od początku XXI w. zaczęły pojawiać się opracowania socjologów i antropologów dotyczące właśnie tej części indyjskiego społeczeństwa: jej formacji w czasach kolonialnych (Baviskar, Roy 2011; Joshi 2010), (a) politycznych sposobów uczestnictwa w życiu społecznym (Fernandes 2006; Harris 2006), roli w rozwoju społeczno-ekonomicznym i zwalczaniu biedy (Deshpande 1997; Romanowicz 2017), budowania tożsamości i stylów życia członków tej klasy (Dickey 2012; Donner 2011; Saavala 2010), czy też wzrastającego konsumpcjonizmu (Mathur 2010, Mazzarella 2003). Choć pojawiły się opracowania oparte na etnograficznych badaniach terenowych, a dotyczące miłości wśród klasy średniej (Dyson 2018; Heitmeyer 2016; Romanowicz 2021) czy niższej (Grover 2011), to pozostają one nieliczne. Biorąc jednak pod uwagę dynamiczne zmiany form (i rządzących nimi zasad) jednej z najbardziej podstawowych sfer ludzkiego życia, tj. związków intymnych, niewielkie zainteresowanie badaczy rolą miłości romantycznej w codzienności członków indyjskiej, miejskiej klasy średniej jest zaskakujące.

Zanim jednak przejdę do dalszych rozważań, muszę wyjaśnić, w jaki sposób rozumiem klasę społeczną. Według Pierre’a Bourdieu klasa jest kategorią organizującą

¹⁸ Analiza klasowa zaś właśnie z tym nurtem nauk społecznych jest najczęściej kojarzona.

aktorów społecznych w grupy o podobnych kapitałach (1987, 2000). Z kolei kapitał to „zestaw faktycznie wykorzystywanych zasobów i władzy”¹⁹ (2000, s. 114). Wybór analizy klasowej w ujęciu Bourdieu jest spowodowany kilkoma czynnikami. Po pierwsze, poświęcił on wiele miejsca zagadnieniom klasy średniej. Dzięki temu przecięzione zostają trudności teoretyczne, które wynikałyby z zastosowania perspektywy marksistowskiej²⁰. Po drugie, Bourdieu nie tylko poruszał w swoich pracach zagadnienia związków homogamicznych, ale także analizował rolę kapitału kulturowego w tym kontekście. Jego wnioski zostały rozwinięte przez Evę Illouz (1997). Z kolei to właśnie kwestie związane z kapitałem kulturowym okazały się szczególnie istotne i widoczne podczas prowadzonych przeze mnie badań. Po trzecie, wyniki badań Bourdieu są ograniczone kontekstem społeczno-kulturowym, w którym zostały przeprowadzone. Wynika to z jego sprzeciwu wobec oddzielenia teorii od praktyki (Weininger 2005, s. 83). Zastosowanie jego koncepcji w innych kontekstach – w tym w Indiach – wymaga dodatkowych badań. Analizą klasową w ujęciu Bourdieu w Indiach zajmowali się m.in. Roland Lardinois i Meenakshi Thapan (2007). Nadal jednak prace oparte na tej perspektywie są nieliczne.

RÓŻNORODNOŚĆ ZWIĄZKÓW INTYMNYCH

Badacze społeczni w swoich rozważaniach dotyczących związków intymnych w Indiach skupiają się na małżeństwie (Allendorf, Pandian 2016; Chowdry 2007; De Neve 2016; Donner, Santos 2016; Jejeebhoy et al. 2013; Parry 2001; Verma, Sukhramani 2018). Jak pokazała Henrike Donner, pomiędzy małżeństwem aranżowanym a małżeństwem z wyboru (miłości) jest wiele wariantów pośrednich (2016). Chociaż wśród uczestników moich badań terenowych dominowali zwolennicy małżeństw z miłości i związków nieformalnych²¹ (opartych na miłości romantycznej), to jednak mieli oni wyobrażenia na temat wszystkich dominujących form relacji heteroseksualnych, w tym także małżeństw aranżowanych.

Ich wyobrażenia²² można opisać następująco: w małżeństwie aranżowanym to rodziny (nuklearne lub rozszerzone) przyszłych małżonków podejmują decyzję

¹⁹ O czym szczegółowo poniżej.

²⁰ Marksistowska analiza klasowa opiera się na dwóch podstawowych klasach (klasie właścicieli środków produkcji i klasie pracującej). W tych ramach konceptualizacja klasy średniej, która – zdaniem Marksa – miała zniknąć wraz z narastaniem nierówności społecznych, jest kłopotliwa. Pojawiły się oczywiście ciekawe próby rozwiązania tych trudności teoretycznych (Wright 1985), jednak nie biorą one pod uwagę kapitału kulturowego.

²¹ Do grupy moich znajomych zaliczyłabym ok. 50–60 osób, w tym z ok. 20 utrzymywałam bliższe relacje (szacunkowo). Taka próba badawcza nie pozwala oczywiście na uogólnienia. Dodam więc tylko, że przypadki preferowania małżeństw aranżowanych były pojedyncze i dotyczyły grupy bardzo dalekich znajomych (do tego stopnia, że nie byłabym w stanie wskazać, kto ma takie przekonania). Większość moich znajomych była w związkach opartych na deklarowanej miłości lub z nikim niezwiązana.

²² Opiswane tu wyobrażenia członków klasy średniej odnoszą się zarówno do tego, w jaki sposób powinny wyglądać małżeństwa aranżowane i małżeństwa z miłości zarówno wśród ich własnej klasy, jak i przedstawicieli klas wyższych i niższych.

o wyborze męża lub żony dla danej osoby. Co więcej, rodziny ustalają też warunki zawarcia małżeństwa, jeśli przewidywany jest posag lub inna forma wymiany podarunków między zainteresowanymi; miejsce na uroczystość czy też datę ślubu. Zarówno wtedy, kiedy dana rodzina korzysta z pośrednictwa profesjonalnych pośredników, jak i kiedy poszukuje kandydatów/kandydatek wśród puli osób dostępnych przez własne sieci społeczne, pod uwagę brane są takie kryteria jak wiek, wykształcenie, status materialny, religia, kasta²³, gotra²⁴, wykonywany zawód (lub jego perspektywa), odcień skóry, wygląd fizyczny itd. Co ważne, te kryteria są jasno zadeklarowane w ogłoszeniu matrymonialnym opublikowanym w prasie/internecie lub przekazywanym ustnie.

Za przeciwstawną formę małżeństwa uważa się tzw. małżeństwo z miłości („love marriage”). Zgodnie z wyobrażeniem o małżeństwie z miłości podstawą tego typu związku jest fakt, że rodziny nie wywierają nacisku na wybór partnera/partnerki; decyzja należy do osób, które go zawierają. Rodziny nie angażują się aktywnie w poszukiwania, nie ustalają też (wszystkich) warunków ślubu (takich jak określenie konieczności i wysokości posagu), o których wspomniałam przy okazji małżeństw aranżowanych. W przeciwieństwie do małżeństw aranżowanych, w przypadku małżeństw z miłości partnerzy mogą bez ograniczeń spotykać się ze sobą przed ślubem, a nawet wspólnie zamieszkiwać. Inną grupą związków intymnych są związki niesformalizowane, tj. takie, w których para nie decyduje się na zawarcie związku małżeńskiego. W tych przypadkach rodzina również nie bierze udziału w wyborze partnera, natomiast ci ostatni wybierani są – podobnie jak w przypadku małżeństw z miłości – z puli osób dostępnych dzięki sieciom społecznym lub przy wykorzystaniu portalu lub aplikacji randkowej. Mowa tu o takich formach związków jak kohabitacja, „spotykanie się”. Występują również relacje o charakterze przede wszystkim seksualnym, takie jak „friends with benefits” czy „one-night stands”.

Wyobrażenia uczestników moich badań o różnych formach związków intymnych różnią się między innymi deklarowanymi kryteriami, na podstawie których dokonywany jest wybór partnera. Jak wspomniałam wyżej, w małżeństwach aranżowanych zainteresowane rodziny deklarują, że biorą pod uwagę konkretne cechy kandydata/kandydatki. W przypadku pozostałych form związków intymnych takim deklarowanym kryterium jest miłość romantyczna (małżeństwo z miłości, kohabitacja, partnerstwo, randkowanie) lub jej brak („friends with benefits” i „one-night-stands”). Miłość romantyczna – jak twierdzą uczestnicy moich badań – po prostu „zdarza się” bądź nie. Cechy partnera, które sprawiają, że miłość jest (lub nie) deklarowana mogą być, choć rzadko są, poddawane refleksji. Jeśli ta ostatnia następuje, to raczej po „momencie zakochania”²⁵.

²³ W przypadku religii praktykujących podział kastowy.

²⁴ Odpowiednik rodu u hinduistów.

²⁵ Choć miłość romantyczna może pojawić się w małżeństwie aranżowanym („arranged cum love marriages”). Nie oznacza to również, że w przypadku pozostałych form związków miłość romantyczna zawsze będzie deklarowanym powodem wejścia czy trwania w takim związku, ani też że nie będą towarzyszyć jej inne uczucia, takie jak poczucie przywiązania, przyjaźń czy zaufanie.

Pomimo tego, że uczestnicy moich badań najczęściej określali miłość romantyczną jako uczucie, które „po prostu się zdarza”, warto głębiej zastanowić się nad znaczeniem i rozumieniem tego zjawiska. Zdaniem Bourdieu, miłość romantyczna jest nieuświadomionym sposobem reprodukcji klasowej homogamii. Pisze on:

[...] na pozór najbardziej bezpośrednia „bliskość z wyboru” jest zawsze częściowo oparta na nieświadomym odszyfrowywaniu wyrażanych cech, a każda z nich nabiera swojego znaczenia i wartości w ramach systemu klasowych wariacji [...]. Gust jest tym, co zbliża rzeczy i ludzi (2000, s. 241).

Wyraźne granice pomiędzy małżeństwem aranżowanym a formami związków opartych na deklarowanej miłości romantycznej lub jej braku zacierają się, więc:

Najbardziej bezspornym dowodem tego natychmiastowego wycucia społecznego dopasowania i niedopasowania jest klasowa (a nawet pomiędzy frakcjami klas) endogamia, która jest gwarantowana prawie tak samo rygorystycznie przez swobodną grę sentymentów, jak przez celową interwencję rodziny (Bourdieu 2000, s. 242).

Innymi słowy, relacje oparte na deklarowanej miłości romantycznej są jednym z przykładów relacji „interpersonalnych”, a te ostatnie „zawsze tylko z pozoru są relacjami **między jednostkami**” (Bourdieu 2007, s. 206, wyróżnienie w oryginale). Co więcej:

Jak świadczy o tym homogamia w ramach klasy, nawet formy interakcji z pozoru najtrafniej dające się opisać za pomocą języka „intencyjnego przeniesienia na innego”, takie jak sympatia, przyjaźń czy miłość, są również, za pośrednictwem harmonii habitusów, a dokładniej harmonii etosów i gustów – wyczuwanej zapewne na podstawie niedostrzegalnych znaków cielesnej (hexis) – zdominowane przez obiektywną strukturę relacji między kondycjami i pozycjami: złudzenie wzajemnego dobrania czy przeznaczenia bierze się z nieznajomości społecznych uwarunkowań harmonii gustów estetycznych czy skłonności etycznych, postrzeganej jako dowód niepojętego powinowactwa, które harmonia sama ustanawia (Bourdieu 2007, s. 206–207).

ZWIĄZKI INTYMNE A KAPITAŁ KULTUROWY

Miłość romantyczna jest więc nie tylko czymś, co się „po prostu zdarza”, wyrazem naszego indywidualizmu opartym na całkowicie świadomym wyborze, ale podlega też wpływom konkretnych struktur społecznych na nasze nieuświadomione i uświadomione preferencje. I odwrotnie – nasze preferencje wpływają na reprodukcję struktur społecznych. To w tym kontekście tak ważna jest analiza czynników, na podstawie których ludzie dobierają się w pary. Innymi słowy, kapitału kulturowego – „wykorzystywanych zasobów i władzy”, które nie stanowią zamkniętego katalogu, ale są zależne od dynamicznych warunków społeczno-kulturowych²⁶. Zdaniem Deshpande, „klasa średnia jest najbardziej zależna od kapitału kulturowego i od mechanizmów

²⁶ Kapitał kulturowy odgrywał wyjątkową rolę w teorii analizie klasowej Bourdieu (2000). Kapitał ekonomiczny uznał on za niewymagający szczególnych wyjaśnień (rozumiany był jako zasoby, które można bezpośrednio i szybko zamienić na pieniądze; Bourdieu 1986, s. 184–185), z kolei kapitał społeczny miał dla niego znaczenie drugorzędne do analiz społeczeństw kapitalistycznych (Weininger 2005, s. 87).

reprodukcji tego kapitału” (2003, s. 140)²⁷. Czym jednak jest kapitał kulturowy w omawianym kontekście? Pokażę to na wybranych przykładach z badań terenowych.

Jedna z moich przyjaciółek, Nikita²⁸, zdesperowana serią nieudanych związków i zmęczona naciskiem rodziców na zamążpójście, zdecydowała się na poszukiwanie kandydata na małżonka za pośrednictwem jednego z portali matrymonialnych. Założenie konta na portalu umożliwia przeglądanie profili innych zainteresowanych. Oferowana jest także usługa sugerowania potencjalnych partnerów pod względem kasty, statusu ekonomicznego czy też zainteresowań, dopasowywanych przez algorytm do charakterystyki osoby poszukującej. Skorzystanie z portalu internetowego wymaga wypełnienia rozbudowanego kwestionariusza. Analiza treści portalu, bez przeprowadzania obserwacji uczestniczącej, pozwoliłaby na wysunięcie wniosków, że na elementy kapitału kulturowego składają się tutaj: przynależność regionalna, wiek, kasta, religia, miejsce zamieszkania, wykształcenie, zainteresowania.

Tym samym można by tu było zastosować definicję Deshpande, według którego kapitał kulturowy składa się z tożsamości (takich jak kasta czy przynależność regionalna) i kompetencji (kwalifikacji, poziomu edukacji, umiejętności językowych etc.). O ile reprodukcja tożsamości polega najczęściej na ich „prostym” przekazaniu kolejnym pokoleniom, o tyle reprodukcja kompetencji wymaga większego wysiłku po stronie osoby, która je nabywa (Deshpande 2003, s. 140–41; por. Bourdieu 2000). Co ważne, konstrukcja formularza na portalu matrymonialnym, który zaczął się od pytań o wiek, kastę, region pochodzenia i religię, sugerowałaby, że tożsamości są kluczowym elementem kapitału kulturowego dla wyboru partnera/partnerki. Odmienne wnioski wynikają jednak z obserwacji uczestniczącej.

Ze względu na bliską relację z moją przyjaciółką, brałam aktywny udział w jej poszukiwaniach – komentowałam zdjęcia i profile potencjalnych kandydatów na męża, z niecierpliwością wyczekiwałam informacji o przebiegu kolejnych spotkań „w realu”, a także podnosiłam ją na duchu, kiedy nie była nikim zainteresowana, a naciski rodziców nie ustępowały. Nikita, trzydziestolatka z wyższym wykształceniem, braminka, już od kilku lat nie mieszkała z rodziną, podjęła bowiem pracę w innym mieście. Była samowystarczalna ekonomicznie, lubiła podróżować i interesowała się sportem. Poszukiwała partnera podobnego do siebie, przede wszystkim pod względem zainteresowań, wykształcenia i niezależności od rodziny. Przynależność kastowa wydawała się mieć dla niej znaczenie drugorzędne.

Moje przypuszczenia potwierdziły się pewnego wieczoru, kiedy zaproponowała, żebyśmy założyły na rzeczonym portalu również mój profil. Zainteresowana procesem, chętnie się zgodziłam. Mozolnie wypełniałyśmy wszystkie wymagane rubryki. Nikita kładła szczególny nacisk właśnie na opis moich zainteresowań i wykształcenia. Stwierdziła wręcz, że posiadanie stopnia doktora uczyni mnie „bardzo pożądaną partią”. Zaniepokoiłam się jednak, kiedy kazano mi wybrać kastę (formularz nie

²⁷ Zauważa on też, że kapitał kulturowy jest niedostatecznie zbadany zarówno teoretycznie, jak i – w szczególności – empirycznie (Deshpande 2003, s. 140).

²⁸ Opiswane tutaj informacje zostały zebrane pomiędzy (około) 24. a 32. rokiem życia Nikity.

przewidywał możliwości braku kasty). Z racji tego, że nie urodziłam się w Indiach, do żadnej z nich oczywiście nie należę. Nikita nie podzielała jednak zupełnie moich obaw. Stwierdziła, że przynależność kastową wybiera się „dla formalności” i mogę wybrać „którąkolwiek”.

Oznajmiła też, że istotna jest nie kasta, ale moja „znajomość indyjskiej kultury”, a także „umiejętność przystosowania się”²⁹. To elementy kapitału kulturowego określone przez Deshpande jako kompetencje (wykształcenie, zainteresowania) miały większe znaczenie w wyborze partnera. Zwrócenie przez Nikitę uwagi na pewnego rodzaju sposób postrzegania rzeczywistości oraz „podejście do życia” (wyrażające się w „znajomości kultury” i „umiejętności przystosowania się”) wymaga jednak dalszego rozszerzenia i uściślenia pojęcia kapitału kulturowego. „Kompetencje” (w ujęciu Deshpande) powinny być rozumiane jako „zinstytucjonalizowane, tj. szeroko podzielane kulturowe oznaki wysokiego statusu (postawy, preferencje, wiedza formalna, zachowania, dorobek i certyfikaty) wykorzystywane do społecznego i kulturowego wykluczenia” (Lamont, Lareau 1988, s. 156).

Innym przykładem może być wspomniana we wstępie historia Nehy. Choć można założyć, że rodzice Nehy preferowaliby małżeństwo aranżowane, w którym to oni wybraliby partnera dla swojej córki, Neha już wybrała przyszłego małżonka – bez wiedzy rodziców od kilku lat była w nieformalnym związku z Abdulem. Rodzicom bała się nawet wyjawić tożsamość swojego partnera. Byli oni bowiem wierzącymi i praktykującymi hinduistami, którzy – według jej przewidywań – nie zgodziliby się na ślub z muzułmaninem. Neha obawiała się ich sprzeciwu, który – jak twierdziła – nie zostałby złagodzony argumentami o miłości, którą odczuwała do Abdula. Pomimo tych komplikacji Neha była w związku z Abdulem już przez pięć lat. Niezależnie od tego, że rodzina mężczyzny miałaby podobne obiekcje do obiekcji rodziny Nehy, on też trwał w tym związku, a nawet – ryzykując niezadowolenie rodziców – przyznał się im do swoich uczuć³⁰.

Głównym problemem na drodze do zawarcia związku małżeńskiego przez Nechę i Abdula był więc ich strach przed reakcją rodziców, która miałaby być negatywna z powodu odmiennych religii wyznawanych przez obie rodziny³¹. Jak wspomniałam, religia jest tutaj tym elementem kapitału kulturowego, którą można zaliczyć do

²⁹ Można te sformułowania rozumieć jako określenie kasty w jej kulturowym (a nie społecznym czy strukturalnym) wymiarze (por. Natranjan 2012). Wydaje mi się jednak, że w ujęciu Deshpande kasta w sensie kulturowym jest jednak elementem kapitału kulturowego postrzeganym jako kompetencja, a nie tożsamość.

³⁰ Reakcja rodziców Abdula potwierdziła słuszność obaw pary. W tym przypadku konsekwencją były „ciche dni” i zdenerwowanie rodziców Abdula. Jednak brak zgody rodziców na ślub może owocować nie tylko kłótniami z rodziną, ale w skrajnych przypadkach także wykluczeniem z jej grona, wydziedziczeniem, a nawet – morderstwem „nieposłusznego” potomka i jego/jej wybranki/wybranka (nazywanym eufemistycznie „zabójstwem honorowym”).

³¹ Ich obawy mogą okazać się uzasadnione, biorąc pod uwagę fakt, że od 2009 r. w Indiach wzrasta popularność teorii spiskowej zwanej „love jihad”. Zgodnie z tym przekonaniem muzułmańscy mężczyźni rozkochują w sobie kobiety wyznające inne religie (w szczególności hinduistki), aby zmusić je do konwersji na islam.

tożsamości. Jak się jednak okazuje, nie tylko dla rodziców Nehy i Ahmeda religia mogłaby być problematyczna. Neha, pomimo tego, że uważała się za osobę o liberalnych poglądach, otwartą na świat i wolną od uprzedzeń, tych ostatnich pozbyła się dopiero wtedy, kiedy poznała Abdula. O początkach ich znajomości opowiadała w następujący sposób:

Moja współlokatorka, mieszkałam wtedy w PG, była ode mnie młodsza, podeszła do mnie i powiedziała: didi³², jest ktoś, kto chciałby się ze mną spotkać na herbatę. Prosiła, żebym się z nim spotkała, tłumaczyła, że to dobry chłopak. Zapytałam, jak się nazywa. Abdul. Odmówiłam, jasne. Nie chciałam spotykać się z muzułmaninem. Nie wiem, może bałam się komplikacji. To jednak inna kultura, inne zwyczaje. Wiesz, oni jedzą wołowinę. Ta dziewczyna prosiła mnie o spotkanie się z nim jeszcze dwa razy, zanim się zgodziłam.

Dopiero po bliższym poznaniu Abdula i deklaracjach o jego miłości Neha zdecydowała się na związek. „Wiesz – mówiła – on mnie tak dobrze rozumie. Jest trochę mniej wykształcony, a ja zaraz będę miała doktorat, ale to dobrze... bo moja rodzina jest biedna, nie tak jak jego. Muszę coś tam wnieść”.

O ile więc przed poznaniem Abdula i w początkowych fazach związku dla Nehy miały znaczenie te elementy kapitału kulturowego, które można zaliczyć do tożsamości (religia), to w późniejszym okresie większe znaczenie okazały się mieć umiejętności (wykształcenie), które kompensują różnice w kapitale ekonomicznym. Spiowem związku Nehy i Abdula wydaje się też podobna wrażliwość czy sposób postrzegania świata, przejawiający się w uduchowieniu i dyskusjach o sensie istnienia. Co więcej, obydwójce dzielą określone wartości – zorientowanie na indywidualny sukces i związany z tym sposób prezentacji w mediach społecznościowych (np. dobór zdjęć i komentarzy na Facebooku, który przedstawiał Abdula jako pewnego siebie przedsiębiorcę i spadkobiercę rodzinnej fortuny, należał do zadań Nehy). Istotny wydaje się tutaj fakt, że pomimo trudności wynikających z oczekiwań rodzin Nehy i Abdul kontynuują swój związek już od pięciu lat. Ich decyzja pokazuje więc znaczenie tych elementów kapitału kulturowego, które zaliczamy do kompetencji, a także wrażliwości i sposobu postrzegania świata – podobnie jak w opisywanym powyżej przypadku Nikity.

ELEMENTY KAPITAŁU KULTUROWEGO

Wyniki moich badań uzupełniają istotne luki w badaniach antropologicznych dotyczących roli i zakresu kapitału kulturowego w związkach intymnych wśród członków indyjskiej miejskiej klasy średniej. Antropologia kulturowa obarczona jest bagażem kolonializmu, przejawiającym się w narzucaniu kategorii zachodnich na społeczeństwa krajów postkolonialnych (Pels 2008). O ile występowanie miłości romantycznej jest zjawiskiem uniwersalnym, to już jej znaczenie i praktykowanie są powiązane z konkretnym kontekstem społeczno-kulturowym. Deklaracje uczestni-

³² Dosłownie: „starsza siostra”. W ten sposób adresuje się kobiety niewiele starsze od rozmówcy, nawet jeśli nie występuje biologiczne pokrewieństwo.

ków moich badań terenowych wskazywały, że dzielą oni związki intymne na dwa rodzaje. Po pierwsze, związki oparte na racjonalnej kalkulacji (małżeństwa aranżowane), w których miłość może (aczkolwiek nie musi) rozwijać się w miarę trwania związku. Sam dobór partnerów opiera się jednak na konkretnych, wcześniej zdefiniowanych kryteriach – takich jak religia, kasta, wykształcenie, status ekonomiczny. Po drugie, można wyróżnić związki oparte na miłości romantycznej, niepoddające się kontroli i racjonalnemu planowaniu uczucia, w którym cechy partnera/partnerki są określane jako drugorzędny powód zawarcia związku lub jako nieistotne. Do tej kategorii możemy zaliczyć zarówno małżeństwa z miłości, jak i związki nieformalne.

Biorąc jednak pod uwagę, że łączenie się w pary na podstawie deklaracji o miłości romantycznej jest przejawem klasowej homogamii, trzeba pamiętać, że kapitał kulturowy pełni funkcję nieuświadomionego spoiwa partnerów o podobnym habitusie. Jak bowiem argumentuje Bourdieu:

Mówienie o habitusie klasowym (albo „kulturowym” w znaczeniu kompetencji kulturowej nabytej w homogenicznej grupie) pozwala więc przypomnieć [...], że relacje „interpersonalne” zawsze tylko z pozoru są relacjami (między jednostkami) [...]. Jednostki, rozumiane jako osoby fizyczne, właśnie swoją obecną i przeszłą pozycję w strukturze społecznej przenoszą ze sobą zawsze i wszędzie w postaci habitusów, które noszą niczym strój, a strój czyni człowieka, tzn. w tym przypadku osobę w społeczeństwie ze wszystkimi jej dyspozycjami, będącymi jednocześnie oznakami pozycji (społecznej), czyli społecznego dystansu między obiektywnymi pozycjami, tzn. między osobami społecznymi, które zbliżyły okoliczności [...] (Bourdieu 2007, s. 206–207).

Zgodnie z perspektywą kojarzenia na podstawie podobieństw kulturowych (Bourdieu 2000; Johnson, Lawler 2005; Kalmijn 1998), największe szanse na powodzenie (rozumiane jako stworzenie związku i relatywną długość jego trwania) mają pary oparte na podobieństwach kapitału kulturowego. Zbyt duże różnice kapitałów sprawiają, że ludzie nie wiążą się w pary. Z kolei koncepcja wymiany zakłada, że podobieństwo kapitału kulturowego nie jest czynnikiem decydującym. O łączeniu w pary przesądza nie tyle podobieństwo, co komplementarność komponentów kapitału kulturowego – gustów i wrażliwości (Streib 2015a, 2015b). Trzeba jednak zaznaczyć, że o ile koncepcja kojarzenia na podstawie podobieństw kulturowych opiera się na raczej wąskim rozumieniu kapitału kulturowego, gdzie znaczenie ma przede wszystkim poziom edukacji i powiązane z nim gusta, o tyle koncepcja wymiany kapitału kulturowego włącza też określony rodzaj wrażliwości, „patrzenia na świat”. Moje badania wskazują na to, że definicja kapitału kulturowego w kontekście związków intymnych powinna zostać rozszerzona. Zarówno w przypadku tworzenia związków nieformalnych (historia Abdula i Nehy), jak i formalnych (historia Nikity) decydujące wydają się te elementy kapitału kulturowego, które można określić jako kompetencje: postawy, wykształcenie i wiedza, preferencje (gusta) oraz zainteresowania. Inne elementy kapitału kulturowego – tożsamości takie jak religia i kasta – tracą zaś na znaczeniu, tzn. nie są przeszkodą w nawiązaniu i kontynuowaniu związku, o ile para dobierze się pod względem kompetencji. Mogą, lecz nie muszą, być przeszkodą w sformalizowaniu związku. O tym, czy staną się powodem zakończenia relacji opisywanej tu pary, dowiemy się dopiero za jakiś czas.

Zdaniem Perveez Mody najważniejszą cechą definiującą kastę jest zobowiązanie do zawarcia małżeństwa w jej ramach (2002). W moich badaniach terenowych kasta nie była elementem brany pod uwagę przy wyborze partnera; nie wydawała się też mieć znaczenia podczas trwania związku³³. Oznaczać to może, iż wśród członków indyjskiej miejskiej klasy średniej kasta traci na znaczeniu. Związki intymne są szczególnym rodzajem sfery społeczno-kulturowej, w której w tej klasie przejawia się dominacja klasy społecznej nad kastą. W tym rozumieniu klasa odgrywa rolę „parasola”, pod którym „chowają się” zarówno tożsamości (w tym tożsamość kastowa), jak i kompetencje. Konfiguracja tych ostatnich zależy od pary, niemniej jednak – jak wykazałam powyżej – można zauważyć tendencję przewagi kompetencji nad tożsamościami. Kasta może być istotnym czynnikiem, ale jej znaczenie będzie równorzędne innym rodzajom tożsamości, takim jak religia czy region pochodzenia. Wzrost znaczenia miłości romantycznej wśród indyjskiej klasy średniej wskazuje więc na zmianę mechanizmów reprodukcji klasowej. O ile w małżeństwach aranżowanych tożsamości (wymienione w definicji Deshpande) odgrywają znaczną rolę, to związki intymne oparte na miłości romantycznej pozwalają na przezwycięzenie ich dominacji.

LITERATURA

- Agarwala Rina, Herring Ronald J. 2008, Introduction – Restoring Agency to Class: Puzzles from South Asia, [w:] R. Agarwala, R.J. Herring (red.), *Whatever Happened to the Class? Reflections from South Asia*, Lexington Books, London, s. 1–23.
- Ahmed Sara 2014, *The Cultural Politics of Emotions*, Edinburgh University Press, Edinburgh.
- Allendorf Keera, Pandian Roshan K. 2016, The Decline of Arranged Marriage? Marital Change and Continuity in India: The Decline of Arranged Marriage?, *Population and Development Review*, vol. 42, nr 3, s. 435–464.
- Banerjee Abhijit, Pande Rohini, Walton Michael 2012, *Delhi's Slum-Dwellers. Deprivation, Preferences and Political Engagement among the Urban Poor*, Working Paper of International Growth Center. <https://www.theigc.org/wp-content/uploads/2014/10/Banerjee-Et-Al-2012-Working-Paper.pdf>, dostęp 01.06.2020.
- Bauman Zygmunt 2005, *Liquid Love: On the Frailty of Human Bonds*, Polity Press, Malden, Mass.
- Baviskar Amita, Roy Ray (red.) 2011, *Elite and Everyman: The Cultural Politics of the Indian Middle Classes*, Routledge, New Delhi.
- Beck Ulrich, Beck-Gernsheim Elisabeth 2004, *The Normal Chaos of Love*, Polity Press, Cambridge.
- Bourdieu Pierre 1986, The Forms of Capital, [w:] J. Richardson (red.), *Handbook of Theory and Research for the Sociology of Education*, Greenwood, New York, s. 241–258. <https://www.marxists.org/reference/subject/philosophy/works/fr/bourdieu-forms-capital.htm>, dostęp 20.05.2020.
- Bourdieu Pierre 1987, What Makes a Social Class? On the Theoretical and Practical Existence of Groups, *Berkeley Journal of Sociology*, vol. 32, s. 1–17.

³³ Jak zauważył jeden z anonimowych recenzentów, kasta może okazać się bardziej istotna w przypadku, kiedy para zdecyduje się na rozstanie pod wpływem nacisku rodziców preferujących małżeństwo aranżowane. Jest to z pewnością ciekawy trop, jednak do tej pory nie spotkałam się z tak jednoznaczną sytuacją podczas moich badań terenowych.

- Bourdieu Pierre 2000, *Distinction: A Social Critique of the Judgment of Taste*, Harvard University Press, Cambridge, Mass.
- Bourdieu Pierre 2007, *Szkic teorii praktyki. Poprzedzony trzema studiami na temat etnologii Kabylów*, tłum. W. Kroker, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty.
- Chibber Vivek 2006, On the Decline of Class Analysis in South Asian Studies, *Critical Asia Studies*, vol. 38, nr 4, s. 357–387.
- Chibber Vivek 2013, *Postcolonial Theory and the Specter of Capital*, Verso, London–New York.
- Chowdry Prem 2007, *Contentious Marriages, Eloping Couples: Gender, Caste and Patriarchy in Northern India*, Oxford University Press, New Delhi.
- Coontz Stephanie 2005, *Marriage, a History: From Obedience to Intimacy, or How Love Conquered Marriage*, Penguin Books, New York.
- Corwin A. Lauren 1977, Caste, Class and the Love-marriage: Social Change in India, *Journal of Marriage and the Family*, vol. 39, s. 823–831.
- De Neve Geert 2016, The Economies of Love: Love Marriage, Kin Support, and Aspiration in a South Indian Garment City, *Modern Asian Studies*, vol. 50, nr 4, s. 1220–1249.
- Deshpande Satish 1997, From Development to Adjustment: Economic Ideologies, the Middle Class and 50 Years of Independence, *Review of Development and Change*, vol. 2, nr 2, s. 294–318.
- Deshpande Satish 2003, *Contemporary India: a Sociological View*, Penguin Books, New Delhi.
- Dickey Sara 2012, The Pleasures and Anxieties of Being in the Middle: Emerging Middle-Class Identities in Urban South India, *Modern Asian Studies*, vol. 46, s. 559–599.
- Donner Henrike 2011, *Being Middle-Class in India: A Way of Life*, Routledge, London.
- Donner Henrike 2016, Doing it Our Way: Love and Marriage in Kolkata Middle-Class Families, *Modern Asian Studies*, vol. 50, nr 4, s. 1147–1189.
- Donner Henrike, Santos Gonçalo 2016, Love, Marriage, and Intimate Citizenship in Contemporary China and India: An Introduction, *Modern Asian Studies*, vol. 50, nr 4, s. 1123–1146.
- Dyson Jane 2018, Love Actually: Youth Mediators and Advisors in North India, *Annals of the American Association of Geographers*, vol. 108, nr 4, s. 974–988.
- Fernandes Leela 2006, *India's New Middle Class Democratic Politics in Era of Economic Reform*, University of Minnesota Press, Minneapolis, Minn.
- Fuller C.J., Narashiman Haripriya 2008, Companionate Marriage in India: The Changing Marriage System in a Middle-Class Brahman Subcaste, *Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 14, nr 4, s. 736–754.
- Giddens Anthony 1992, *The Transformation of Intimacy*, Stanford University Press, Stanford.
- Goode William J. 1959, The Theoretical Importance of Love, *American Sociological Review*, vol. 24, s. 38–47.
- Grover Shalini 2011, *Purani Aur Nai Shaadi: Separation, Divorce, and Remarriage in the Lives of the Urban Poor in New Delhi*, *Asian Journal of Women's Studies*, vol. 17, nr 1, s. 67–99.
- Grover Shalini 2017, Rural Relations of Middle-Class Marriage and Women as Legal Subjects in the Imaginary of 'New India', *The Australian Journal of Anthropology*, vol. 28, nr 3, s. 251–268.
- Harris John 2006, Middle-Class Activism and the Politics of the Informal Working Class, *Critical Asian Studies*, vol. 38, s. 445–465.
- Heitmeyer Carolyn 2016, Intimate Transgressions and Communalist Narratives: Inter-Religious Romance in a Divided Gujarat, *Modern Asian Studies*, vol. 50, nr 4, s. 1277–1197.
- Hochschild Arlie Russell 1983, *The Managed Hearth: the Commercialization of Human Feeling*, University of California Press, Berkeley.
- Illouz Eva 1997, *Consuming the Romantic Utopia. Love and the Cultural Contradictions of Capitalism*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles–London.
- Illouz Eva 2012, *Why Love Hurts? A Sociological Explanation*, Polity Press, Malden, Mass.
- Jejeebhoy Shireen J., Santhya K.G., Acharya Rajib, Prakash Ravi 2013, Marriage-Related Decision-Making and Young Women's Martial Relations and Agency: Evidence from India, *Asian Population Studies*, vol. 9, nr 1, s. 28–49.

- Jodhka Surinder S., Prakash Aseem 2016, *The Indian Middle Class*, Oxford University Press, New Delhi.
- Johnson Paul, Lawler Steph 2005, Coming Home to Love and Class, *Sociological Research Online*, vol. 10, nr 3, s. 1–13.
- Joshi Sanjay 2010, *Fractured Modernity: Making of a Middle Class in Colonial North India*, Oxford University Press, New Delhi.
- Kalmijn Matthijs 1998, Inter-marriage and Homogamy: Causes, Patterns, Trends, *Annual Review of Sociology*, vol. 24, nr 1, s. 395–421.
- Kosiek Tomasz 2019, When 'the Other' Becomes Someone Close... Ethnological Self-Reflections on Functioning in a Ukrainian Community in Biały Bór, [w:] M. Zowczak (red.), *Catholic Religious Minorities in the Times of Transformation. Comparative Studies of Religious Culture in Poland and Ukraine*, Verlag Peter Lang, Frankfurt am Men, s. 339–360.
- Kuligowski Waldemar 2004, *Miłość na Zachodzie. Historia antropologiczna*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza, Poznań.
- Lamont Michele, Lareau Annette 1988, Cultural Capital: Allusions, Gaps and Glissandos in Recent Theoretical Developments, *Sociological Theory*, vol. 6, nr 2, s. 153–168.
- Lardiniois Roland, Thapan Meenakshi 2007, *Reading Pierre Bourdieu in a Dual Context: Essay from India and France*, Routledge, New Delhi–London.
- Lindholm Charles 2006, Romantic Love and Anthropology, *Stichting Etnofoor*, vol. 19, nr 1, s. 5–21.
- Lynch Owen M. 1990, *Divine Passions: the Social Construction of Emotion in India*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles, Oxford.
- Masoodi Ashwaq 2018, Sex and the Village: The Sexual Lives of Rural Indian Women, <https://www.livemint.com/Leisure/bWtSB0yaves4aXfcOKo8jO/Sex-and-the-village-The-sexual-lives-of-rural-Indian-women.html>, dostęp 22.09.2018.
- Mathur Neena 2010, Shopping Malls, Credit Cards and Global Brands: Consumer Culture and Lifestyle of India's New Middle Class, *South Asia Research*, vol. 30, s. 211–231.
- Mazarella William 2003, *Shoveling Smoke: Advertising and Globalization in Contemporary India*, Duke University Press, Durham.
- Mody Pervez 2002, Love and the Law: Love-Marriage in Delhi, *Modern Asian Studies*, vol. 36, nr 1, s. 223–256.
- Natranjan Balmurli 2012, *The Culturalization of Caste in India: Identity and Inequality in a Multi-cultural Age*, Routledge, London.
- Netting Nancy S. 2010, Marital Ideoscapes in 21st-century India: Creative Combinations of Love and Responsibility, *Journal of Family Issues*, vol. 31, nr 6, s. 707–726.
- Orsini Francesca (red.) 2007, *Love in South Asia. A Cultural History*, Cambridge University Press India, New Delhi.
- Parry Jonathan P. 2001, Ankalu's Errant Wife: Sex, Marriage and Industry in Contemporary Chhattisgarh, *Modern Asian Studies*, vol. 35, nr 4, s. 783–820.
- Pels Peter 2008, What Has Anthropology Learned from the Anthropology of Colonialism?, *Social Anthropology*, vol. 16, nr 3, s. 280–299.
- Prakash Ravi, Singh Abhishek 2014, Who Marries Whom? Changing Mate Selection Preferences in Urban India and Emerging Implications on Social Institutions, *Population Research and Policy Review*, vol. 33, nr 2, s. 205–227.
- Raj Suhasini 2015, Loving and Living in 21st Century India, *Economic and Political Weekly*, vol. 50, nr 34, s. 7–8.
- Reddy William L. 2012, *The Making of Romantic Love. The Longing and Sexuality in Europe, South Asia, and Japan, 900–1200 CE*, The University of Chicago Press, Chicago.
- Romanowicz Anna 2017, *Unintended Revolution. Middle Class, Development and Non-governmental Organizations*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków.

- Romanowicz Anna 2021, *Pomiędzy miłością agapiczną a erozyczną. Praktyki miłości i związków intymnych wśród indyjskiej miejskiej klasy średniej*, *UR Journal of Humanities and Social Sciences*, vol. 18, nr 1, s. 78–93.
- Saavala Meena 2010, *Middle-Class Moralities: Everyday Struggle over Belonging and Prestige in India*, Orient Blackswan, New Delhi.
- SiliconIndia 2012, *Arranged Marriages Wins a Battle over Love Marriages*, <https://www.siliconindia.com/news/general/Arranged-Marriages-Wins-a-Battle-Over-Love-Marriages-nid-127898-cid-1.html>, dostęp 22.09.2018.
- Streib Jessi 2015a, *The Power of the Past. Understanding Cross-Class Marriages*, Oxford University Press, Oxford.
- Streib Jessi 2015b, *Explanations of How Love Crosses Class Lines: Cultural Complements and the Case of Cross-Class Marriages*, *Sociological Forum*, vol. 30, nr 1, s. 18–39.
- Uberoi Patricia 2006, *Freedom and Destiny: Gender, Family, and Popular Culture in India*, Oxford University Press, Oxford.
- United Nations, Department of Economic and Social Affairs, Population Division 2018, *The World's Cities in 2018 – Data Booklet (ST/ESA/SER.A/417)*.
- Verma Shweta, Sukhramani Neelam 2018, *Interfaith Marriages and Negotiated Spaces, Society and Culture in South Asia*, vol. 4, nr 1, s. 16–43.
- Wacquant Lois 2010, *Participant Observation/Observant Participation*, [w:] A. Giddens, P. W. Sutton (red.), *Sociology: Introductory Readings*, Polity Press, Cambridge, s. 69–74.
- Weininger Elliot B. 2005, *Foundations of Pierre Bourdieu's Class Analysis*, [w:] E. O. Wright (red.), *Approaches to Class Analysis*, Cambridge University Press, New York, s. 82–118.
- Wright Erik O. 1985, *Classes*, Verso, London–New York.

ANNA ROMANOWICZ

CULTURAL CAPITAL AND INTIMATE RELATIONSHIPS.
AN ANTHROPOLOGICAL CASE STUDY

Key words: middle class, intimate relationships, romantic love, cultural capital, Delhi, India

Arranged marriage is the most popular type of intimate relationship in India. However, love marriages and informal relationships are on the rise among urban middle class. Unfortunately, anthropological scholarship rarely discusses the romantic love and its relation to social class. Even less common is researching on romantic love through participant observation. In this article, the author analyses the connections between various types of heterosexual relationships and social class. In other words, she discusses forms of cultural capital which play a role in partner selection, stability and endurance of the relationships.

A.R.

Adres Autorki
Dr Anna Romanowicz
Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej UJ
ul. Gołębia 9, 33-332 Kraków
E-mail: anna.romanowicz@uj.edu.pl
ORCID: 0000-0003-2037-6438

MAGDALENA BRZEZIŃSKA
Instytut Filozofii i Socjologii, Uniwersytet Gdański

WYGLĄDAĆ NA EMIGRANTA.
GRA O NOWOCZESNOŚĆ I KONSTRUOWANIE MĘSKOŚCI
W GWINEI BISSAU¹

Warunki materialne, w jakich żyje większość mieszkańców Gwinei Bissau, jednego z najbiedniejszych krajów świata, położonego w Afryce Zachodniej, są bardzo skromne. Mimo to młodzi mieszkańcy miast bardzo dbają o to, aby „dobrze się ubierać”. Mężczyźni poświęcają swoim ubraniom równie wiele uwagi co kobiety i kupują je, starannie wybierając. Przede wszystkim zależy im na „zachodniej” odzieży, określanej terminem *ropas europeos*, co dosłownie oznacza „ubrania europejskie”². Podnoszą one status noszących je osób. Trzydziestoletni Martinho³ w Bissau opowiedział mi, jak jego sposób ubierania sprawia, że ludzie biorą go czasami za emigranta. Gdy przyjechał do stolicy z rodzinnego miasteczka Bissorá, niektóre osoby z nowego sąsiedztwa sądziły, że przybył z Europy. Pewna kobieta, spotkana na ulicy, zagadnęła go: „Z jakiego kraju przyjechałeś?”, i nie chciała uwierzyć, że nigdy nie był na Zachodzie. Kiedy indziej, gdy zobaczyła go w towarzystwie jego białego znajomego (z duńskiej organizacji pozarządowej), widząc, jak swobodnie z nim rozmawia, ponownie z niedowierzaniem zapytała: „To ty tam nie byłeś?”. Miała na myśli Europę. Martinho opowiedział mi o tej sytuacji z rozbawieniem. Powyższą anegdotę przytoczył przynajmniej dwa razy: w rozmowie ze mną, a także w towarzystwie swojej koleżanki. W widoczny sposób opowiadanie jej sprawiało mu przyjemność, podobnie jak reakcja słuchających go sąsiadów.

Celem tego artykułu jest analiza znaczeń, jakich ubrania europejskie nabierają w Gwinei Bissau. Po pierwsze, przedstawię, jak noszenie zachodniej odzieży – wskazując na status emigranta, jak również wyrażając aspiracje do nowoczesności i emigracji do Europy – staje się ważnym aspektem procesu budowania tożsamości nowoczesnej, konstruowanej na podstawie powszechnie podzielanych dziś w tym kraju wartości związanych z rozwojem, nowoczesnością i wyobrażeniem Zachodu. Po drugie, w analizie posłużę się koncepcją „poważnej gry” (Ortner 1996), żeby pokazać,

¹ Artykuł powstał w ramach projektu badawczego nr 2015/17/D/HS3/03140, finansowanego ze środków Narodowego Centrum Nauki.

² Wyrażenie „ubrania europejskie” jest używane przez Gwinejczyków, stosując je w tekście, żeby podkreślić lokalną specyfikę tej kategorii. W dalszej części artykułu będę używała tego terminu już bez cudzośliwu.

³ Niektóre imiona i szczegóły umożliwiające identyfikację rozmówców w tekście zostały zmienione.

w jaki sposób noszenie ubrań europejskich staje się strategią w grze o prestiż i status, która toczy się w obrębie kategorii: „ludzie z wioski” – „ludzie z miasta” – emigranci, odzwierciedlających miejscowe „stopniowanie nowoczesności” danej osoby. Dla mężczyzn drugą, niemniej ważną stroną gry jest konieczność negocjowania swojej męskości (por. Spronk 2014). Cele te wydają się zbieżne – okazuje się jednak, że w kontekście niewielkich możliwości materialnych pogodzenie ich bywa problematyczne. Konieczność budowania statusu w relacjach między płciami wymaga strategii, w których znaczenia symboliczne związane z ubraniami europejskimi są – zależnie od kontekstu społecznego – odpowiednio przeformułowywane. W obliczu trudności finansowych nieoczekiwanie w tym samym charakterze zostają wykorzystane oznaki wykształcenia – traktowane jako niematerialne wyznaczniki nowoczesności. W efekcie wszystkie te elementy stają się narzędziami stosowanymi w rozmaitych strategiach w „poważnej grze” o nowoczesność i o męskość.

Artykuł opiera się na długotrwałych badaniach terenowych, które prowadziłam w stolicy kraju Bissau i małych miejscowościach: Bissorã i Canchungo w Gwinei Bissau w latach 2002, 2010–2011, 2016 i 2017. Posługiwałam się metodą etnograficzną, opartą na obserwacji uczestniczącej oraz rozmowach: były to wywiady swobodne i na wpuł ustrukturyzowane, w większości nagrywane. Badania prowadziłam w języku kreolskim, który funkcjonuje w Gwinei Bissau jako język narodowy, wspólny dla tego bardzo zróżnicowanego etnicznie kraju.

RAMY TEORETYCZNE:

ANTROPOLOGIA ROZWOJU I KONCEPCJA „POWAŻNEJ GRY”

Tożsamość społeczna i status od dawna rozwijały się w Afryce Zachodniej pod wpływem europejskich idei: postępu, cywilizowania i rozwoju. Mimo że Portugalczycy zasadniczo nie inwestowali w swoje kolonie i tym samym nie wprowadzili faktycznego rozwoju gospodarczego w Gwinei Portugalskiej, głosili hasła postępu i przyczynili się do wytworzenia podziału na „cywilizowanych” (*civilizado*) i „niecywilizowanych” (*naocivilizado*) Gwinejczyków – odpowiednio: mieszkańców miast, zasymilowanych do portugalskiej kultury oraz rdzenną większość kraju, mieszkającą w wioskach (Bordonaro 2006, s. 89; Chabal 1983, s. 16–17, 166–168). Dzisiejszą kontynuacją wcześniejszej idei postępu i cywilizowania jest dyskurs „rozwoju” (*disinvolvimentu*), propagowany zarówno przez kolejne rządy postkolonialne młodego państwa gwinejskiego, jak i towarzyszący działaniom zachodniej pomocy rozwojowej (Bordonaro 2006, s. 88–93, 109–116; Brzezińska 2017, s. 53–63).

Idea, która ściśle łączy się z konstruktami cywilizowania, modernizacji i rozwoju, jest koncepcja nowoczesności. „Nowoczesność” długo stanowiła w zachodnich naukach społecznych ramę teoretyczną i wszechobejmującą narrację o transformacji kulturowej. Idea ta zawiera teleologiczną wizję historii: jak zauważył Mikael Karlström, zakłada trajektorię czasową od gorszej przeszłości do jakościowo innej i lepszej przyszłości, często postulując przy tym radykalną przepaść między nimi

(Bordonaro 2007, s. 39). W ostatnich dziesięcioleciach koncepcja nowoczesności została poddana intensywnej krytyce: uznano ją za słabo zdefiniowaną i niejasną (Comaroff, Comaroff 2012, s. 10; Herzfeld 2004, s. 68), a także stroniczą ideologicznie i teoretycznie nieadekwatną do opisywania zmian społeczno-gospodarczych poza Europą i Ameryką. Co za tym idzie, choć trwają debaty na temat takich konstruktywów jak „alternatywne” czy „wielorakie nowoczesności” (Comaroff, Comaroff 2012, s. 9–12; Ferguson 2006, s. 18–19, 155–175), stosowanie koncepcji nowoczesności jako narzędzia analitycznego, służącego do rozumienia zmiany, zostało w naukach społecznych w dużej mierze zarzucone (Herzfeld 2004, s. 68; Thompson 1990, s. 76). Mimo to jednak *idea nowoczesności* okazała się niezmiernie wpływowa w potocznych dyskursach – zarówno w społeczeństwach Zachodu, jak i poza nim (Bordonaro 2006, s. 37; Ferguson 1999, s. 84). Kwestia stawania się nowoczesnym, aspiracje do nowoczesności stały się dziś namacalną i potężną ideologią na całym świecie – jak to określił Bruce Knauft, „ideologią aspiracji” (Bordonaro 2006, s. 38).

W codziennych dyskursach pojęcie „rozwoju” miesza się często z ideą „nowoczesności”. Idee te tworzą siatkę interpretacyjną, przez którą Gwinejczycy postrzegają dziś rzeczywistość gospodarczą i społeczno-kulturową swojego kraju i za pomocą której porównują się z resztą świata. Dostarczają zarazem kategorii wykorzystywanych do konstruowania lokalnych tożsamości społecznych (Brzezińska 2017, s. 245–342; por. Herzfeld 2004, s. 226–227). Swoje badania sytuuję więc w ramach antropologii rozwoju, zajmującej się zawartością i konsekwencjami wprowadzenia dyskursu rozwoju do społeczeństw niezachodnich (Herzfeld 2004, s. 217–239).

Oprócz podjęcia problematyki rozwoju korzystam także z literatury antropologicznej na temat relacji między płciami (Ortner 1996), kategorii męskości (Connell, Messerschmidt 2005), a zwłaszcza męskości w kontekście afrykańskim (m.in. Bordonaro 2006; Gable 2006; Gaibazzi 2015; Groes-Green 2009; Smith 2002; Spronk 2014). W pracach dotyczących Afryki stwierdzono, że to właśnie męskość stała się głównym „terytorium” dla doświadczania i negocjowania nowoczesności (Bordonaro 2006, s. 19; por. Gaibazzi 2015; Groes-Green 2009). W analizie korzystam przede wszystkim – jak już wspomniałam – z koncepcji „poważnych gier” (*serious games*) Sherry Ortner (1996, s. 1–20), która ułatwiła zbadanie strategicznego wykorzystania przez ludzi znaczeń związanych z nowoczesnością i jej materialnymi atrybutami. Koncepcja ta, czerpiąc z poststrukturalizmu i teorii praktyki, proponuje spojrzenie na społeczeństwo, którego aktorzy społeczni, ich pragnienia i intencje, plany i strategie są zanurzone w grach – „umotywowanych, zorganizowanych i społecznie złożonych sposobach układania życia w konkretnym miejscu i czasie” (Ortner 1996, s. 12). Gry mają kulturowo zdefiniowane cele, a graczy obowiązują określone zasady. Osadzeni są w strukturze społecznej i dzięki niej mają pewne możliwości, ale zarazem krępujące ich ograniczenia. Jednostki ludzkie są w tym ujęciu „skonstruowane” przez dyskursy aktualnie dominujące w ich społeczeństwie, jednocześnie nie są jednak bezwolne. Są obdarzone sprawczością, która zależy od indywidualnej inicjatywy, inteligencji i sprytu. Zarazem żaden „gracz” nie jest autonomicznym, samodzielnie działającym podmiotem – wszyscy uwikłani są w sieć relacji społecznych. W końcu, gry społeczne

określane są jako „poważne”, ponieważ nawet jeśli jest w nich miejsce na żarty i zabawę – stawka jest zawsze wysoka. Tę rozwiniętą i uzupełnioną teorię praktyki Ortner traktuje jako łącznik z teorią postkolonialną i badaniami nad podporządkowaniem (*subaltern studies*), jako że zwraca ona szczególną uwagę na kwestie władzy i podporządkowania. Koncepcja „poważnej gry” pozwoliła mi na analizę zgromadzonego materiału w kontekście dążenia jednostek do osiągnięcia pewnych kulturowo zdefiniowanych celów mimo licznych ograniczeń strukturalnych i przy jednoczesnym uwikłaniu w konkretne relacje społeczne. Analizowałam więc, jak przebiega konstruowanie tożsamości określonej przez idee rozwoju i nowoczesności w sytuacji znikomego rozwoju gospodarczego i niewielkich możliwości materialnych, a zarazem w procesie negocjowania swojej męskości (Spronk 2014) w relacjach mężczyzn z kobietami.

Jednym z kluczowych pytań, które pojawiły się w antropologii wraz z nadejściem globalizacji, było to, jaki wpływ będzie miał wzmożony globalny kontakt międzykulturowy na różnorodność kulturową na świecie. Czy prowadzi do homogenizacji czy nie (Herzfeld 2004, s. 428, 432; Kuligowski 2007, s. 9–34)? Powszechność europejskiej odzieży w kraju afrykańskim jest uderzającym przykładem globalnej homogeniczności kulturowej, przynajmniej na poziomie zewnętrznych form. Obserwowana dziś w skali światowej homogeniczność zjawisk kulturowych jest jednak często tylko powierzchowna, jak zauważył Michael Herzfeld, może skrywać, „niezgodności” i różnorodność znaczeń (2004, s. 409, 432), a formy zaczerpnięte z zachodniej/globalnej kultury mogą być wykorzystywane do realizacji lokalnie definiowanych celów. Znaczenia, jakich nabierają ubrania europejskie w Afryce Zachodniej, nie są identyczne z tymi, jakie mają one, gdy są noszone w Europie.

ROZWÓJ, PIENIĄDZE I MĘSKOŚĆ

Zarówno aspiracje do nowoczesności, jak i marzenia o migracji na Zachód są powszechne wśród dzisiejszych Gwinejczyków (Brzezińska 2017). Odzwierciedlają one pragnienia charakterystyczne dla dużej części współczesnej Afryki Zachodniej (Bordonaro 2006; Gaibazzi 2015; Piot 2010), choć jednocześnie wyrastają z konkretnych doświadczeń historycznych i gospodarczych Gwinei Bissau. Ten zróżnicowany etnicznie i religijnie niewielki kraj, położony w sąsiedztwie Senegalu, Gambii i Gwinei, był kolonią portugalską. Gospodarka regionu, oparta głównie na rolnictwie, niegdyś samowystarczalna w produkcji żywności, została w czasach kolonialnych przestawiona na uprawy na eksport i uzależniona od rynków zewnętrznych, a potem podupadła w czasie wyczerpującej, ponad dwunastoletniej wojny o niepodległość (1963–1974). Okres postkolonialny, obejmujący długoletnią dyktaturę generała Nino Viery, wojnę domową w 1998 r., liczne zamachy stanu i zmiany w rządzie w ciągu ostatnich dwóch dekad, także przyczynił się do katastrofy gospodarczej kraju. Podobnie jak w przypadku wielu innych państw afrykańskich, narzucone przez Międzynarodowy Fundusz Walutowy oraz Bank Światowy w latach 80. reformy neoliberalne skutkowały w dłuższej perspektywie zubożeniem większości mieszkańców, rosnącą niepewnością gospodarczą i marginalizacją gwinejskiej gospodarki (Bordonaro 2006,

s. 76–98, 124, 206–211; Chabal 1983, s. 16–17, 166–168; Curtin 2003; Einarsdóttir 2004, s. 10–15; Ferguson 2006; Gable 2009; Gaibazzi 2015, s. 229; Galli 1995; Groes-Green 2009). Gwinea Bissau należy dziś do najbiedniejszych krajów świata, a według kryteriów ONZ również do grona piętnastu najmniej „rozwinętych” (UNDP 2020, s. 243). Gwinejczycy powszechnie wyrażają aspiracje do „rozwoju”, ale gospodarka kraju nie wykazuje wielu jego oznak (por. Bordonaro 2006, s. 109–134; Gable 2009). Ludność boryka się z problemami słabego dostępu do opieki medycznej i edukacji, a także niedożywienia (UNDP 2020, s. 345, 354, 365, 372).

Zarówno zdobywanie dóbr materialnych, jak i emigracja zarobkowa to kwestie silnie warunkowane płcią kulturową: zarabianie pieniędzy postrzegane jest jako obowiązek mężczyzny. Dominujące w regionie przekonania na temat płci można określić mianem idei „hegemonicznej męskości”, która zakłada dominującą pozycję mężczyzn w społeczeństwie i uzasadnia podporządkowanie kobiet, podobnie jak w wielu innych kontekstach afrykańskich (Groes-Green 2009; Smith 2002; Spronk 2014) i innych miejscach na świecie (Connell, Messerschmidt 2005; Ortner 1996). Takie rozumienie męskości oprócz różnego rodzaju przejawów władzy nad kobietami i przywilejów wynikających z płci męskiej wiąże się jednak również z ciężarem zobowiązań. Zgodnie z ideałem to mężczyźni są odpowiedzialni za zarabianie pieniędzy, a w konsekwencji za zaspokojenie potrzeb materialnych, które w dużym stopniu stały się współcześnie wyznacznikiem nowoczesności w Gwinei Bissau. Stąd męskość – tak, jak jest ona definiowana przez kobiety, przez nich samych i społeczeństwo jako całość – wiąże się bezpośrednio z sukcesem materialnym (por. Cole 2004, s. 584; Groes-Green 2009; Spronk 2014, s. 513)⁴. Na terenach wiejskich sfera męskich zajęć obejmuje prowadzenie upraw przeznaczonych na eksport, przynoszących dochody w gotówce; w miastach mężczyźni kupują worki ryżu jako podstawę wyżywienia. Praca kobiet w rzeczywistości zawsze miała i nadal ma kluczowe znaczenie dla miejscowego społeczeństwa. Oprócz licznych zajęć domowych i zajmowania się dziećmi, w wioskach uprawiają one ryż i warzywa na potrzeby domu, a w mieście powszechnie zajmują się handlem żywnością. Wiele kobiet musi też w praktyce polegać na sobie, a nie na mężu, jeśli chodzi o zasoby finansowe domu (por. Einarsdóttir 2004). Jednak gdy brakuje pieniędzy, powszechnie uważa się, że to mężczyźni są odpowiedzialni za naprawienie tej sytuacji i to od nich oczekuje się kupowania dóbr materialnych, również tych kojarzonych z nowoczesnością.

⁴ Warto przy tym zaznaczyć, że nie zawsze i nie we wszystkich grupach etnicznych regionu tak było. Interwencja kolonialna w wielu aspektach zmieniła miejscowe społeczności w kierunku modelu bardziej patriarchalnego, dominującego w tamtym okresie w Europie (Bordonaro 2006, s. 99, Carvalho 2002, s. 98–99) W odniesieniu do kwestii materialnych, obowiązujący dziś podział ról w rodzinie został w wielu przypadkach wprowadzony przez portugalskich kolonizatorów, którzy podatkami obciążyli mężczyzn, traktowanych jako „głowy domu”. Niekoniecznie odpowiadało to rzeczywistości, ponieważ, jak podaje historyk gospodarcza Rosemary Galli, w regionie istniała w tym względzie duża różnorodność: małżonkowie mogli mieć oddzielne źródła dochodów i osobne budżety, którymi niekoniecznie się dzielili (Galli 1995, s. 63–65) Współcześnie jednak obowiązek finansowego utrzymywania szeroko rozumianej rodziny należy, przynajmniej teoretycznie, do mężczyzn.

BRANIA EUROPEJSKIE W GWINEI BISSAU

Ubrania dostępne w Gwinei Bissau to przede wszystkim odzież używana, sprowadzana z Europy, o której mówi się *segundo mon* („z drugiej ręki”). Handel nią to jedna z najbardziej rozpowszechnionych form, jaką przyjmuje w tym regionie transnarodowa działalność gospodarcza, zazwyczaj praktykowana z udziałem migrantów i członków ich rodzin. Ubrania są jednym z najczęstszych i cenionych artykułów przysyłanych przez migrantów statkami z Europy. Z racji stosunkowo niskiej ceny, w porównaniu do sprowadzanego z Europy sprzętu elektronicznego i mebli (też najczęściej z drugiej ręki), sprzedaż ubrań europejskich to jeden z najbardziej popularnych i dochodowych interesów w ramach drobnego handlu.

W podróży z Gambii do Gwinei Bissau poznałam mężczyznę, który jechał do Bissau handlować ubraniami. Blisko czterdziestoletni Modu był przez wiele lat wojskowym, jednak marna pensja skłoniła go do zrezygnowania z tego. Do zmiany przyczynił się również fakt, że jego młodszemu bratu udało się przedostać do Europy. W efekcie trudnej, wielomiesięcznej, momentami dramatycznej nielegalnej podróży (tzw. tylną drogą czy „skrótom” – *backway*, jak mówią Gambijczycy) przez Saharę i Morze Śródziemne, brat o imieniu Korcka dotarł do Włoch, a w czasie naszej rozmowy (listopad 2016 r.) przebywał w Niemczech. Człowiek, któremu powiedzie się emigracja na Zachód, ma moralny obowiązek – warunkowany kulturowo i powszechnie wcielany w życie – dzielenia się dobrami materialnymi, co w tym kontekście oznacza wspieranie rodziny pozostawłej w kraju. Poza tym, gdy Korcka podczas podróży do Europy został porwany przez grupę przestępczą na terenie Libii (jest to częsty proceder, śmiertelnie niebezpieczny dla migrantów), Modu musiał sprzedać część rodzinnej ziemi, żeby zapłacić za niego okup. Teraz, gdy brat uzbierał trochę pieniędzy dzięki pomocy pewnego Europejczyka, „pierwszą rzeczą, którą dla mnie zrobił”, opowiadał rozmówca, było wysłanie mu kontenera ubrań na sprzedaż. Modu zmierzał więc do Bissau, pomimo obaw towarzyszących wyprawie do nieznanego mu kraju, którego języka (kreolskiego) nie znał (pocieszał się tym, że w ojczystym języku fula będzie w stanie porozumieć się z niektórymi osobami), ponieważ spodziewał się zarobić na sprzedaży więcej niż w Gambii. Podążał utartym szlakiem, handlarze ubraniami europejskimi zazwyczaj przywożą je do Bissau z Gambii lub z Senegalu, podobnie jak inne towary importowane z zagranicy. Gwinejczycy, mimo że według danych ONZ są jeszcze biedniejsi niż Gambijczycy, gotowi są zapłacić za nie wyższą cenę.

Młodzi mieszkańcy miast wkładają sporo wysiłku w kształtowanie swojego wizerunku (por. Bordonaro 2006, s. 177–180). Dwudziesto- i trzydziestokilkuletni mężczyźni, których poznałam w Bissau, Bissorã i Canchungo, szczególnie cenią dzinsy, markowe T-shirty i obuwie sportowe. Wielkie znaczenie ubrań jest widoczne zwłaszcza na tle ogólnego ubóstwa materialnego. Młodzi ludzie zajmują zazwyczaj jedno z pomieszczeń w glinianym domu krytym strzechą lub blachą falistą, gdzie za całe wyposażenie pokoju służy materac położony na glinianej lub cementowej podłodze, czasem stoi krzesło. Z tym skromnym wnętrzem kontrastuje często okazała szafa z ubraniami, a czasem oprócz niej torby lub walizki z odzieżą. Niektórzy z moich

miejscowych znajomych opowiadali mi o swoich ubraniach. Na przykład wspomniany wcześniej Martinho kilkukrotnie opowiedział historię swoich sportowych sandałów. Kupił je kiedyś w rodzinnej miejscowości Bissorã. Buty były podobno wyjątkowo atrakcyjne i zostały wkrótce zauważone przez kolegów. Spodobały się na tyle, że za każdym razem, gdy któryś z nich wybierał się do stolicy, prosił Martinho, by pożyczył mu je na wyjazd. Mimo irytacji, chłopak nie mógł odmówić, ponieważ zaczęto by go obmawiać jako skąpego. Na odmowę nie pozwalały mu także zasady moralne, nakazujące dzielenie się z innymi. W końcu, zniecierpliwiony, oddał sandały jednemu z kolegów. Za każdym razem wspominał tę historię z frustracją, ale i rozbawieniem. Wyczuwalna była także satysfakcja, że był właścicielem butów: zdawało się to wskazywać na jego status materialny i miało świadczyć o jego dobrym guście i wyczuciu stylu. Wyszukanie markowego obuwia pośród dużej ilości odzieży będącej w sprzedaży – często zniszczonej i w nienajlepszym gatunku – wymagało pewnych umiejętności. Przy zakupach młodzi mężczyźni zwracają uwagę na detale i pochodzenie odzieży. Ci, którzy szczycą się bardziej wyrafinowanym stylem, wynajdują tylko najlepsze sztuki. Dbają także o zachowanie ich dobrego stanu. Martinho opowiadał nie tylko, gdzie i za ile kupił wyjątkowo atrakcyjne ubrania, ale również w jaki sposób je pierze i rozwiesza, żeby uniknąć rozciągnięcia i zapewnić im jak największą trwałość koloru i materiału. Młodzi nieżonaci mężczyźni tacy jak on, jeśli nie mieszkają w domu rodzinnym, często sami piorą swoje ubrania. Ponieważ jednak pranie uważa się za „pracę kobiet”, niektórzy oddają je do prania swoim dziewczynom. Inni, mimo tych konotacji, wolą robić to własnoręcznie, podkreślając, jak Martinho, że kobiety mogłyby je zniszczyć, zbyt silnie trąc materiał o tarę lub zbyt energicznie wyzymając je z wody. Niektórzy, jak obserwowałam, codziennie wieczorem myją buty, czyszcząc je z dokuczliwego w porze suchej czerwonego pyłu i szorując po bokach białe podeszwy.

W obliczu niewielkich możliwości finansowych Gwinejczyków kupowanie ubrań jest dużym wyzwaniem. W Canchungo zaprzyjaźniony krawiec Geraldo żalił się na przykład, że przed świętami Bożego Narodzenia liczni siostrzeńcy proszą go o pieniądze, ponieważ – co się nieczęsto zdarza – ma stałą pracę i regularne dochody. Nie może odmówić, w wyniku czego nie ma oszczędności i brakuje mu gotówki na podstawowe wydatki domowe, takie jak lekarstwa dla dzieci czy żony. Młodzi krewni natomiast wydają ją na kupno nowych dżinsów i sukienek dla swoich dziewczyn na imprezy świąteczne. Większość młodych mężczyzn w miastach jest w trudnej sytuacji materialnej. Nawet jednak ci, którzy samodzielnie mieszkają w stolicy i z trudem znajdują środki na wyżywienie i opłatę czynszu za wynajmowany pokój, dbają o odpowiedni ubiór. Starają się np. stołować u krewnych w mieście, żeby niewiele wydawać na jedzenie i zaoszczędzić na odzież, która stanowi oprócz tego główny wydatek⁵.

⁵ Ceny różnych sztuk odzieży używanej są stosunkowo wysokie w porównaniu do innych kosztów utrzymania. Np. sportowe sandały, o których opowiadał Martinho, nabył za okazijną, jak podkreślił, cenę 7 tys. franków zachodnioafrykańskich CFA, co w 2017 r. odpowiadało ok. 50 zł. Dżinsy kosztowały ok. 70 zł lub więcej, a damska letnia sukienka – 45 zł. Dla porównania, ena za wynajęcie pokoju (bez wyposażenia) to 100 zł za miesiąc. Tyle samo kosztowało 50 kg ryżu. Przy czym, la wielu młodych mężczyzn w Bissau, bezrobotnych lub o nieregularnych dochodach, wydatkiem, z którym się liczą, jest nawet opłata za przejazd autobusem albo koszt bagietki (70 gr). Zdarza się, że w danym momencie nie dysponują nawet taką sumą.

W jednej z rozmów Martinho wspominał swoje najbardziej udane zakupy, tłumacząc, w jaki sposób wynajduje ubrania na miejscowych targach. Nagle przerwał zaniepokojony, jakby spodziewał się krytyki z mojej strony. Zaznaczył z naciskiem, że nie wydaje na ten cel wszystkich pieniędzy. Wyjaśnił, że część przeznaczona na kupno ryżu dla rodziny, u której się stołuje, a część wysyła matce. Inni natomiast – tu z przekąsem odniósł się do zachowania młodszego brata – „to tylko ubrania, ubrania i ubrania (*ropas, ropas, ropas so*)”.

„LUDZIE Z WIOSKI” – „LUDZIE Z MIASTA” – EMIGRANCI

Badania wielu antropologów pokazują, jak zachodnia idea nowoczesności, podobnie jak „nowoczesne” dobra materialne, zostają wprzęgnięte w lokalne znaczenia, kosmologie, miejscowe hierarchie statusów i prestiżu. W Republice Kongo, jak zaobserwował Jonathan Friedman, ubiór europejski ma centralne znaczenie w procesie budowania statusu (Friedman 2005, s. 122). Gromadzenie markowej garderoby z Paryża – *haute couture*, gdzie kluczowe są autentyczne etykiety – odzwierciedla jednak nie tyle zachodnią logikę nowoczesności, co miejscową filozofię siły życiowej i związane z nią przekonania na temat hierarchii i władzy. Opisywane przez niego kultury elegancji przypominają charakterem kultury cargo, w których nabywanie jak najcenniejszych europejskich ubrań jest zarazem sposobem budowania prestiżu w lokalnym układzie społecznym, jak i próbą przejęcia siły życiowej Europejczyków (Friedman 2005, s. 125, 128–129). W podobny sposób „nowoczesne” dobra materialne mogą zostać włączone w miejscowy system znaczeń religijnych: w przekonaniu wyznawców kościołów pentekostalnych w Togo zdolność do nabywania telefonów komórkowych, telewizorów, samochodów i innych zachodnich towarów ma świadczyć o bliskiej relacji wierzącego z Duchem Świętym (Piot 2010, s. 69). Globalne wpływy zostają często przystosowane do lokalnych warunków w procesach łączenia i mieszania, określanych przez badaczy jako indygenizacja, globalizacja, kreolizacja lub hybrydyzacja (Appadurai 2005, s. 50–51; Hannerz 2006, s. 565; Kuligowski 2007, s. 9–30, 109–145). W Gwinei Bissau eksponowanie odpowiednich ubrań europejskich również zostało wplecione w miejscowe znaczenia oraz hierarchie statusu i prestiżu – stało się częścią lokalnej gry o nowoczesność.

Mimo że koncepcja modernizacji zdezaktualizowała się jako teoria, idea nowoczesności okazała się trwała jako miejscowa kategoria, wokół której buduje się potoczne dyskursy. Stała się jedną z danych etnograficznych, które należy wyjaśniać w lokalnym kontekście (Ferguson 1999, s. 84). Nowoczesność została „obiektem analizy” (Comaroff, Comaroff 2012, s. 10). Konsekwencje przeniesienia zachodniej idei nowoczesności w kontekst kulturowy społeczeństw afrykańskich zostały opisane przez niektórych badaczy jako dychotomia lub polaryzacja środowiska społecznego (Bordonaro 2006, s. 39; Ferguson 1999; Gable 2006, s. 385). W Zambii, jak wynika z badań James’a Fergusona, zachodnie koncepcje dotyczące miasta i wsi zostały zreplikowane w miejscowym kontekście społecznym i przekształcone w ich lokalną wersję:

„Modernizacja stała się lokalnym językiem, terminologia socjologiczna i ludowe kategorie niepokojąco przemieszały się w osobistych narracjach informatorów” (Ferguson 1999, s. 84). Mieszkańcy rejonów zurbanizowanych przedstawiali kontrast między „wioską” a „miastem” jako analogiczny do różnicy między „afrykańską” tradycją a „europejską” nowoczesnością. Również w Gwinei Bissau nowoczesność stała się „lokalnym językiem”, a jest to język, którym „mówi się” nie tylko słowami, ale też gestami, stylem ubioru i ogólnie wszystkimi aspektami sposobu bycia, włączając w to formy najbardziej prozaiczne (Gable 2006, s. 385). Moje badania w Gwinei Bissau pokazały jednak, że bardziej adekwatny niż dychotomia lub polaryzacja w odniesieniu do sposobu konstruowania tożsamości społecznej współczesnych Gwinejczyków jest model „trójstopniowy”: układ wioski, miasta i Zachodu. „Stopniowanie nowoczesności” odbywa się tu w bezpośredniej zależności od powiązań z Europą (Brzezińska 2017, s. 253–258).

Główną ramą interpretacyjną, stanowiącą podstawę dla konstruowania tożsamości nowoczesnej Gwinejczyków, jest idea nowoczesności w połączeniu z pojęciem rozwoju. Pod ich wpływem dochodzi do kategoryalnych rozróżnień. Jedną z najważniejszych dystynkcji społecznych w Gwinei Bissau jest podział na „ludzi z miasta” (*jinti di prasa*) i „ludzi z wioski” (*jinti di tabanka*). Podział ten odpowiada rozróżnieniu między ludźmi „nowoczesnymi” a „zacofanymi” (Einarsdóttir 2004, s. 10; Bordonaro 2006, s. 57–75; Brzezińska 2017, s. 235–254). *Tabankas* to wioski liczące od kilku do kilkudziesięciu domów, słowo *prasa* natomiast obejmuje zarówno stolicę Bissau – jedyne duże miasto kraju – jak i miasteczka lub duże miejscowości, określane przez badaczy jako tereny „na wpół zurbanizowane”. „Ludzie z miasta” jednoznacznie odcinają się od „ludzi z wioski”, podkreślając różnice dzielące ich pod każdym względem: począwszy od wyglądu i sposobu mówienia, przez rodzaj aktywności fizycznej i odżywiania, aż po ambicje życiowe i stosunek do „rozwoju” i edukacji. Kontrast między nimi wyjaśniła mi Asanato, dwudziestokilkuletnia mieszkanka Bissau. Gdy „człowiek z wioski” po raz pierwszy przybywa do stolicy, na pierwszy rzut oka da się go łatwo rozpoznać – po pierwsze po jego ubiorze. Nie chodzi tu o tradycyjny strój etniczny, ponieważ mieszkańcy dzisiejszych wiosek, tak jak mieszkańcy miast, powszechnie noszą ubrania europejskie, ale jakoś tych ubrań i wycucie stylu. Na wiejskie pochodzenie wskazuje również wiele innych cech: ogólny „sposób bycia” (*si manera*), niezgrabny, „zabawny” chód, język kreolski, który „nie jest całkiem czysty” (uważany jest za przestarzały w zestawieniu z miejskim i brak w nim modnych portugalskich wtrąceń). Z kolei trzydziestoletni Lassana, który pochodził z mniejszej *prasa*, a przeniósł się do Bissau, twierdził wręcz, że osoba wychowana w mieście nie byłaby w stanie funkcjonować w wiosce: jeśli częstowano by ją miejscowymi potrawami, nie byłaby w stanie ich przełknąć – podkreślał z odrazą, a gdyby wskazano jej miejsce do spania na ziemi, na macie, nie mogłaby tam zasnąć. Według mieszkańców *prasa* różnice między miastowymi a „ludźmi z wioski” zauważalne są także w sferze mentalnej. Jak wyjaśniał młody człowiek o przydomku DJ z niewielkiego miasteczka Mansoa, horyzonty życiowe tych ostatnich określa „tylko chodzenie do buszu (*matu*) [czyli uprawianie pól ryżowych], jedzenie i spanie”. Takie ograniczone

według niego ambicje skontrastował z życiem w mieście, gdzie lepiej „planujesz swoje życie”, „myślisz, organizujesz więcej” swoją przyszłość. Mieszkańcom wiosek wręcz zarzuca się, że nie rozumieją wartości rozwoju, tak jak powszechnie nie pojmują znaczenia edukacji („nie chcą [chodzić do] szkoły”) – jak tłumaczył mi Alfa, miejscowy pracownik duńskiej organizacji pomocy rozwojowej w Bissorã. Według „ludzi z miasta” różnica między nimi samymi a „ludźmi z wioski” jest diametralna.

Dychotomię „ludzi z wioski” i „ludzi z miasta” należy jednak w przypadku Gwinei Bissau uzupełnić o trzecią kategorię – ludzi postrzeganych jako jeszcze bardziej wyrafinowanych i obytych w świecie. Są to „emigranci” (*emigrante*). Słowem tym określa się osoby pracujące przez większość roku w Europie, najczęściej w Portugalii, Francji, Hiszpanii. Emigranci (większość z nich to mężczyźni) przyjeżdżają do rodziny przeciętnie raz w roku, na około dwa miesiące (a lepiej sytuowani – częściej). To właśnie oni, jako osoby żyjące przez większość czasu na Zachodzie, uchodzą za najbardziej nowoczesnych, przy czym wyobrażenie Zachodu jest w dużej mierze idealizowane jako miejsce dobrobytu i zarazem ucieleśnienie najwyższego rozwoju. Asanato wyjaśniła mi, że podobnie jak na pierwszy rzut oka widać, że ktoś przyjechał z wioski, od razu można rozpoznać emigranta: inaczej wygląda, inaczej się ubiera. Zmienia się także jego „sposób bycia” (*si manera*), mówi nieco innym kreolskim, a nawet jego skóra staje się „ładniejsza”, „bardziej delikatna”, ponieważ nie męczy go już ostre afrykańskie słońce i cieszy się lepszym życiem za sprawą lepszego odżywiania w Europie (Brzezińska 2017, s. 255–258). Gwinejczycy, którzy wyjechali na Zachód, w lokalnych narracjach przechodzą analogiczną przemianę, co ludzie, którzy przenieśli się z wioski do miasta. W lokalnej wersji postępu istnieją zatem nie dwa, a trzy etapy, które można określić jako przejawy indywidualnego „rozwoju” czy też „nowoczesności” jednostki. Trajektoria prowadzi z wioski przez miasto do Europy (Brzezińska 2017, s. 302–337). Podobne procesy budowania społecznych tożsamości zaobserwował Ulf Hannerz w Nigerii. Spektrum kulturowe określające status jednostek układa się tam przestrzennie, odpowiadając triadzie: wioska – miasto – metropolia. Wioska określana jest pogardliwie jako „busz”, a największym prestiżem cieszy się osoba bywająca w Europie (Hannerz 2004, s. 288, 295).

WYGLĄDAĆ JAK EMIGRANT

W społeczeństwie „nowoczesnym”, jak zauważył Gudrun Dahl, „dwoma najważniejszymi sposobami ustanowienia związku między sobą a postępem są znaki edukacji i nabywanie «nowoczesnych» dóbr konsumenckich” (za: Bordonaro 2009, s. 81). Mark Liechty stwierdził na podstawie badań w nepalskich miastach, że pod wpływem mediów i innych czynników globalizacyjnych tożsamości ulegają utowarowieniu, a „logika nowoczesności konsumenckiej promuje materialną koncepcję osobowości w taki sposób, że niejako nakłania się ludzi do zakupu własnej tożsamości w formie dóbr konsumenckich” (za: Herzfeld 2004, s. 421). Analizując związki między konsumpcją a tożsamością, Friedman zauważył, że w społeczeństwie kongijskim

odzież zaczęła odgrywać tak istotną rolę w procesie budowania prestiżu „z racji jej potencjalnie symbolicznej natury, jej zdolności do reprezentowania czegoś *innego* niż ona sama” (Friedman 2005, s. 125). W Gwinei Bissau, gdzie tożsamość nowoczesna konstruowana jest przede wszystkim jako tożsamość miejska w kontraście do świata wioski, ubrania mają po pierwsze reprezentować różnicę między „człowiekiem z miasta” a „ludźmi z wioski”. Jednak, jak twierdzili niektórzy z moich rozmówców, łatwiej było odróżnić się od mieszkańców wiosek kilkadziesiąt lat temu. Większość odzieży szły się wtedy u krawca. Prawie nie było w sprzedaży ubrań importowanych, przez co były dostępne dla nielicznych. Jak wyjaśniał Martinho:

Dla ludzi z wiosek to było drogo. No, ale jak mieszkam w mieście, to wiesz, OK, chcę się dobrze ubrać (bisti dritu). Żeby ludzie widzieli, że się dobrze ubieram... [...] Oj, dużo płaciłeś! A teraz, ponieważ ubrań jest dużo... I są różne typy ubrań: te, co je przywożą ludzie z Conakry, przyjeżdżają z Chin. Ale ja – no raczej trudno, żebym ja takie nosił.

Martinho podkreślał, że jest przy zakupach ostrożny. Jest to konieczne, ponieważ dzisiejsze ubrania europejskie mogą okazać się nieeuropejskie. Te importowane z Chin, jak wyjaśniał, choć początkowo wyglądają dobrze, szybko się niszczą i tracą kolor. Ich wartość – tak estetyczna, jak i symboliczna – spada. Obecnie więc kreowanie wizerunku człowieka „dobrze ubranego” jest kwestią bardziej zniuansowaną: chodzi nie tylko o wycucie stylu, ale i o umiejętność odróżnienia markowych oryginałów od tandetnych imitacji.

Największy prestiż polega jednak nie na samym odróżnieniu się od mieszkańców wiosek, ale na upodobnieniu się do emigrantów, kojarzonych z Europą jako miejscem najwyższego stopnia nowoczesności i rozwoju. Odwiedzający kraj emigranci zazwyczaj wyróżniają się ubraniem – jest w lepszym gatunku i odpowiada najnowszym trendom mody. Noszą często duży zegarek elektroniczny i zdobione okulary przeciwsłoneczne. Niektórzy ostentacyjnie demonstrują swój status, zakładając oprócz tego srebrną, grubą bransoletę lub łańcuch na szyję (w sąsiedniej Gambii z powodu tej błyszczącej biżuterii określani są tam czasem ironicznie *blink-blink*). Status bywalca w zachodnim świecie jest dostępny tylko nielicznym. Dla niektórych możliwe jest jednak osiągnięcie jego (choćby chwilowego) substytutu dzięki stosownym ubraniom, jak to się udawało Martinho, gdy brano go za emigranta.

Odpowiednie ubrania „przybliżają” do Europy nie tylko w wymiarze indywidualnym, ale i ogólnonarodowym. Pewnego wieczoru podczas sąsiedzkiej pogawędki w Bissorã, przy picu mocnej i słodkiej herbaty (*uarga*), trzydziestokilkuletni mężczyźni, Raimundo i Moussa, opowiedzieli o wrażeniu, jakie wywołują Gwinejczycy, jadąc do Senegalu:

Raimundo: *Bo my tutaj kupujemy ubrania dobrej jakości (ropas de qualidade).*

M.B.: *Aha... A Senegalczycy?*

R.: *Senegalczycy... mają inny styl ubierania. Mhm... oni noszą szerokie tuniki [dosł. „wielkie ubrania” – ropas grande] muzułmanów.*

Moussa: *A jak my tak jedziemy...*

R.: *My, Gwinejczycy wyglądamy tak, jakbyśmy przyjechali z Europy [śmiech].*

Mężczyźni opowiadali o tym, chichocząc z zadowolenia, wyraźnie wyczuwalny był pochlebny wydźwięk pomyłek. Obaj byli muzułmanami (z grupy etnicznej Mandinków), nie chodziło więc o różnice religijne między krajami, a raczej o podkreślenie, że mimo iż Senegal jest w lepszej sytuacji materialnej niż ich własne państwo, Gwinejczycy są ludźmi nie mniej, a nawet bardziej nowoczesnymi i kosmopolitycznymi.

UBRANIA EUROPEJSKIE I AFRYKAŃSKIE. MĘSKOŚĆ A NOWOCZESNOŚĆ

Noszenie ubrań w stylu zachodnim wydaje się mieć szczególne znaczenie dla mężczyzn w Gwinei Bissau. Uwierają się niemal wyłącznie w odzież europejską, wyjątkiem są białe tuniki zakładane przez muzułmanów, głównie do meczetu w piątek. Kobiety także powszechnie noszą ubrania „europejskie”, jednak równie często ubierają się w stroje z materiałów we wzory afrykańskie, określane tu jako *ropas afrikano* (ubrania afrykańskie)⁶. Kompletu uszyte przez krawca z afrykańskich materiałów, składające się ze spódnicy, bluzki i chusty do przyozdobienia głowy, są najczęściej droższe niż używana odzież europejska. Szyte według najnowszych modeli z Senegalu, o fantazyjnych wzorach i intensywnych barwach, dodatkowo zdobione często misternym haftem, uważane są za najbardziej eleganckie. Ubrania afrykańskie zakłada się jako stroje wyjściowe na uroczyste okazje, np. wesele czy ceremonię nadania dziecku imienia. Mężczyźni na takie uroczystości zakładają przeważnie garnitury⁷. Wyraziste wzory i kolory ubrań afrykańskich są cenione ze względów estetycznych. Oprócz tego różnice w doborze stroju wskazują też na pewne społeczne oczekiwania i aspiracje – inne w zależności od płci. Idee postępu i nowoczesności od początku miały silne związki z męskością: zarówno w wersji kolonialnej, jak i postkolonialnej, państwowej. Idea postępu głoszona przez Portugalczyków podczas kolonizacji przekazywana była w ramach ideologii patriarchalnej, która to mężczyźni traktowała jako aktywnych członków społeczeństwa – zawodowo i w sferze publicznej – zarazem przedstawiając ich jako nośników zmiany i rozwoju (Bordonaro 2006, s. 20). Na kobietach, jak zauważono w innych kontekstach kulturowych, silnie przekształcanych przez globalną nowoczesność, ciąży presja podtrzymywania tradycyjnego dziedzictwa (Appadurai 2005, s. 69). W Gwinei Bissau nowoczesność kojarzona jest w większym stopniu z mężczyznami, a kobiety silniej utożsamiane są z tradycją: oczekuje się, że to one będą jej ostoją.

Nie znaczy to jednak, że kobiety nie ulegają powabowi nowoczesności. Zwłaszcza młode kobiety powszechnie marzą o ładnych ubraniach europejskich, smartfonach, jeźdźeniu nowymi samochodami, o imprezach w modnych klubach nocnych i innych

⁶ Określenie to niekoniecznie musi odzwierciedlać ich miejsce produkcji. Handlarze materiałami, z którymi rozmawiałam w Bissorã, mówili mi, że sprzedawane przez nich materiały sprowadzili z Gwinei Konakry, czasem z Senegalu, ale zostały wyprodukowane (nadrukowane wzorem i zawoskowane) w Holandii.

⁷ Wyjątkiem są dużej rangi ceremonie polityczne postrzegane jako tradycyjne, przy takich okazjach mężczyźni zakładają stroje afrykańskie. Na przykład podczas uroczystości mianowania wodza Mandinków w Bissorã, która odbyła się 6 lutego 2011 r., wielu mężczyzn miało na sobie długie kolorowe tuniki.

miejskich rozrywkach. Strojem nieformalnie obowiązującym na miejscowej scenie klubowej są ubrania europejskie. Dotyczy to zarówno klubów w Bissau, do których chodzą prawie tylko Gwinejczycy, jak i życia nocnego w Gambii, które koncentruje się w turystycznych, nadmorskich dzielnicach barów i restauracji, tłumnie uczęszczanych przez Europejczyków. W Bissau, jak miałam okazję się przekonać, odbywają się także prywatne nocne imprezy na niewielkich ukrytych plażach, trwające do rana. Przyjeżdżają na nie błyszczącymi, najnowszymi modelami samochodów młodzi ludzie należący do społecznej elity (reszta dojeżdża współdzielonymi taksówkami), a nieformalny kobiecy *dress code* wyklucza sukienki afrykańskie: dziewczyny noszą obcisłe szorty, minispódniczki i krótkie sukienki.

NIESPEŁNIONE ASPIRACJE DO NOWOCZESNOŚCI I EMIGRACJI

Zarówno budowanie nowoczesnego miejskiego wizerunku, jak i prowadzenie miejskiego, nowoczesnego stylu życia wymaga dysponowania pewnymi zasobami finansowymi. Mimo powszechnych aspiracji, większości Gwinejczyków nie udaje się jednak osiągnąć ani stylu życia, ani warunków materialnych, do których dążą i które teoretycznie oferuje miasto. Stosunek „ludzi z miasta” do wsi sugeruje, że materialne warunki życia różnią się w tych miejscach diametralnie. W rzeczywistości jednak większość ludności – nie licząc wąskiej elity – czy to w wioskach, małych miastach, czy w stolicy, mieszka w podobnych warunkach: w glinianych domach bez bieżącej wody i kanalizacji, czerpiąc wodę ze studni i gotując na paleniskach opalanych węglem. Elektryczność czy woda w kranach publicznych dostępne są sporadycznie. Upragniony rozwój gospodarczy w Gwinei Bissau nadchodzi tylko fragmentarycznie, a ogólny, materialny poziom życia w mieście nie różni się znacząco od tego na wsi (Brzezińska 2017, s. 287–297).

Wielu z moich rozmówców podkreślało również, że styl życia „ludzi z miasta” różni się radykalnie od tego w wioskach. W miejsce ciężkiej pracy fizycznej, przemieszczania się pieszo i wielu trudności dnia codziennego miasto oferuje według nich życie lekkie i wygodne: podróżowanie taksówkami, jądanie w restauracjach i liczne rozrywki, takie jak zabawa w klubach nocnych i barach – niedostępne w wioskach. Znaczna część młodych ludzi w Bissau i mniejszych *prasa* ma jednak nieregularne i nikłe dochody. Ambicje nie pozwalały wielu młodym mężczyznom, których poznałam, zająć się uprawą ziemi. Byli jednak w stanie znaleźć tylko dorywcze i niskopłatne zajęcia: handlowali na miejscowych targowiskach, pracowali na budowach lub jako pomocnicy kierowców w busach. Niektórzy zdobywali bardziej prestiżowe zajęcie kierowcy lub ekspedienta w sklepie albo mieli stabilne zatrudnienie w warsztatach samochodowych, krawieckich czy rzemieślniczych. Wielu przez długie okresy czasu pozostawało jednak bez pracy, a dochody tych, którzy pracowali, nie wystarczały na zaspokojenie podstawowych potrzeb. W konsekwencji większości Gwinejczyków brakuje środków materialnych, by realizować nowoczesny, miejski styl życia, do którego aspirują i który swym wyglądem starają się wyrażać. Dla większości jest on nieosiągalny.

Kreowanie przez nich wizerunku osoby „świetnie ubranej” wydaje się w tych okolicznościach utrzymywaniem pewnej fikcji, pozorowaniem statusu materialnego bez faktycznych, trwałych zasobów. Z drugiej strony, można dostrzec w tym zjawisku proces tworzenia alternatywnego systemu prestiżu, w którym nawet osoby pozbawione stabilnej pozycji materialnej, która zapewniłaby im wysoki status społeczny, są w stanie prezentować atrybuty takiego statusu. W ten sposób Friedman interpretuje kongijskie kulty elegancji, widząc w nich element wywrotowy, „podważenie hierarchii symbolicznej” (Friedman 2005, s. 132): młodzi mężczyźni bez uznanej pozycji społecznej, zazwyczaj nieżonaci i bez stałej pracy, ostentacyjnie prezentują markową garderobę (po części zdobywaną dzięki emigracji i ciężkiej pracy w Paryżu). Przybierają tym samym atrybuty wysokiego statusu społecznego z pominięciem konwencjonalnych dróg zdobywania go, czyli przez edukację, wykonywany zawód lub zajmowane stanowisko (tamże). W Gwinei Bissau noszenie jak najlepszych ubrań europejskich, również, do pewnego stopnia tworzy alternatywny system prestiżu, w ramach którego młodzi ludzie mogą osiągnąć w oczach innych osób pewną pozycję, nawet jeśli według ogólnie przyjętych kryteriów nie zdobyli wysokiego statusu społecznego.

Marzenia o emigracji do Europy są integralnym elementem tego „systemu” – są składnikiem nowoczesnej miejskiej tożsamości Gwinejczyków i zarazem pragmatyczną odpowiedzią na ograniczone możliwości zdobycia środków materialnych na miejscu. Wyjazd na Zachód jawi się jako sposób na zapewnienie bezpieczeństwa materialnego sobie i rodzinie, a także jako droga do udziału w szeroko pojętej nowoczesności. Marzenia te są powszechne i wyznaczają kierunek życiowy wielu młodych ludzi (Brzezińska 2017). Jednak i te aspiracje pozostają dla większości niespełnione – częściowo z uwagi na wysokie koszty podróży, a przede wszystkim ze względu na europejskie restrykcje imigracyjne (por. np. Gaibazzi 2015; Piot 2010). Gwinejczycy muszą sobie radzić ze sprzecznościami między swoim „projektem życiowym”, zakrojonym na skalę globalną (Appadurai 2005, s. 49), a tym, co jest dla nich faktycznie możliwe. Gdy wspomniana kobieta nieumyślnie skomplementowała wygląd Martinho, sądząc, że jest emigrantem, krótkotrwałą przyjemność z komplementu dla jego wizerunku psuła konieczność wyjaśnień, że nigdy w Europie nie był.

UCZESTNICZĄC W „POWAŻNEJ GRZE” O NOWOCZESNOŚĆ I MĘSKOŚĆ

Niemożliwość zrealizowania aspiracji do nowoczesności jest nie tylko kwestią niespełnionych marzeń. Z punktu widzenia mężczyzn staje się ona złożona i dodatkowo problematyczna w odniesieniu do ich relacji z kobietami i do konstruowania męskości. Obowiązek zarabiania pieniędzy wiąże się przede wszystkim z ideałem „żywiciela rodziny”. Wielu moich trzydziestokilkuletnich znajomych w Gwinei Bissau chciało się ożenić, albo też presja rodziny zmuszała ich do tego. Nie mieli jednak, jak sami podkreślali, wystarczających środków. Żeniąc się, mężczyzna powinien „zabrać swoje palenisko” (*tira fugon*) z rodzinnego domu i założyć własne gospodarstwo. Według miejscowych norm, jak to ujął jeden z moich rozmówców, „jeśli bierzesz

czyjeś dziecko, musisz dać mu zjeść”. Oznacza to, że biorąc czyjąś córkę za żonę, przejmuje się za nią odpowiedzialność materialną. W powszechnej opinii mąż powinien dawać żonie tzw. pieniądze na targ (*dinieru di fera*) na codzienne zakupy jedzeniowe, a także na opłaty szkolne dla dzieci, lekarstwa, naprawy domowe, ubrania czy transport. Podobnie w relacjach przedmażeńskich oczekuje się, że chłopak będzie dawał swojej dziewczynie drobne sumy pieniędzy w zależności od potrzeby. Mężczyzna powinien także płacić za ewentualne wspólne wyjścia do klubów nocnych czy restauracji i kupować dziewczynie lub żonie prezenty – w tym „akcesoria nowoczesności”, takie jak telefony komórkowe czy atrakcyjne ubrania. Podczas gdy w Gwinei Bissau jest to możliwe tylko dla wąskiej elity, głównie osób związanych z rządem, a także emigrantów, większości mężczyzn jest trudno sprostać tym oczekiwaniom.

Przed podobnymi wyzwaniem stanął wspomniany wcześniej Raimundo, który z rozbawieniem i dumą opowiadał, jak Gwinejczycy – ze względu na dobre ubrania – w Senegalii brani są za ludzi wracających z Europy. Sam przez lata pielęgnował marzenie o emigracji: podróżował do Gambii i Senegalii, gdzie sprzedawał ozdoby w kurortach turystycznych, co dawało mu szansę na kontakty z Europejczykami. W końcu jednak, jako najstarszy syn, musiał porzucić aspiracje do wyjazdu i, głównie pod presją krewnych, zajął się tradycyjnym w rodzinie stolarstwem. Dawało mu to pewną satysfakcję, nie zapewniało jednak dużych i regularnych dochodów. W dodatku za namową rodziny ożenił się, co nakładało na niego dodatkowy obowiązek utrzymania żony. Pojawiło się przed nim wyzwanie zapewnienia obojgu pewnego poziomu życia, odpowiadającego oczekiwaniom młodej żony, Adiatu. Była ona niezadowolona, że mąż nie ma łóżka, tylko położony na podłodze materac. Narzekała, że mieszkają w domu krytym strzechą, a nie dachem z blachy falistej, uważanym za praktyczniejszy i nowocześniejszy. Przy każdej okazji dokuczała mężowi, że jest skąpy: „Raimundo ma twardą rękę (*Raimundo i tene mon risu*)”, czyli nie jest skory do dawania.

Z czasem zorientowałam się, że w moich rozmowach z Raimundo prowadzonych na werandzie jego domu często pojawiały się tyleż zabawne, co znaczące narracje i sarkastyczne anegdoty. Ostentacyjnie opowiadał je – jak to określali moi miejscowi znajomi – w ramach wyjaśniania mi „rzeczywistości Gwinei (*realidade di Guine*)”, a zarazem dla rozrywki. Jednak opowiadane były zawsze w towarzystwie kilku osób: kolegi, żony, pary z sąsiedztwa. Z czasem stało się dla mnie jasne, że niektóre z nich przeznaczone były nie tyle dla mnie, co dla obecnych tam kobiet. Pewnego dnia na przykład mężczyźni zaczęli kpić z przechwalania się drogimi ubraniami:

Raimundo: *Tego jest w Gwinei dużo. [...] Czasami widzisz kogoś...*

Martinho: *...Kto ubiera się świetnie...*

R.: *Świetnie się ubiera, stwierdzisz: „Minister!” A zdarza się, że: głód... – i prosi o sto franków [szesćdziesiąt groszy; koszt bagietki – M.B.] [...], codziennie prosi [...] [śmiejemy się wszyscy troje].*

M.: *Prosi o sto franków!*

R.: *Tak, a ty, sympatyczny, ty nie... ty po prostu nie masz czasu na to, żeby się ubierać, czy na to, żeby się przechwalać... [Ale powiedzą o tobie:] „Ten to nie chwyta stopy” [czyli: „Ten to nic nie czai”]. No, na przykład może być tak, że tobie nie podoba się przechwalanie. Ale powiedzą: „Ten to nie chwyta stopy”.*

M.B.: *A być może on nie ma więcej pieniędzy niż sto franków dziennie na jedzenie...*

R.: *No widzisz, o to właśnie chodzi! I okazuje się, że ty [masz] to, o co on właśnie się stara. Ty masz te możliwości. I ciebie – to, co cię interesuje, to to, żeby dobrze żyć, ty... ty współpracujesz z ludźmi. Żeby mieć taką samą... żeby mieć równość [...]. No, ale oni [ci dobrze ubrani] cały czas się wywyższają się [dosł. „cały czas są wysocy”]. A chodzi taki do wszystkich znajomych i mówi [Raimundo ścisza głos do szeptu]: „Pożycz mi te buty, jak będę jechał w jakieś tam miejsce, to powiedzą [o mnie]: «Minister!»” [śmiejemy się].*

Wypowiedź Raimundo nieprzypadkowo obrała kierunek, w którym karykaturalnie obnażył on sytuację chłopaka „dobrze ubranego”, przedstawiając ją jako pozorowanie statusu materialnego, nieznajdujące potwierdzenia w rzeczywistości – śmieszne i godne pożałowania. Starając się uzmysłowić słuchaczom, jak mylne mogą być pozory co do majątności człowieka, wskazywał jednocześnie na zupełnie inne motywacje mężczyzny gorzej ubranego: uznanie wartości relacji międzyludzkich i równości. Takie przedstawienie „dobrze” i „źle ubranych” było ze strony Raimundo celowym i strategicznym przeformułowaniem. Jak często skarżyli się mężczyźni w indywidualnych wywiadach ze mną, kobiety w Gwinei Bissau oceniają ich według kryteriów materialnych, a szacunek i wierność żony są bezpośrednio zależne od dochodów męża. Krytyka materialistycznego nastawienia kobiet, która powracała w wielu wypowiedziach, w tym przypadku, jak sądzę, była skierowana do obecnej przy rozmowie żony. Raimundo ani nie był „dobrze ubrany”, ani nie miał dużych możliwości finansowych, a Adiatu miała w tym względzie określone oczekiwania.

Gdy w grę nie wchodziły relacje małżeńskie, Raimundo podzielał aspiracje i wartości związane z nowoczesnością, powszechne dziś w Gwinei Bissau. Jednak w obecności żony, w relacjach z którą jego status materialny odgrywał istotną rolę, a wszelkie braki w tym zakresie działały na jego niekorzyść, prezentował inne stanowisko: przywiązywanie dużej wagi do stroju deprecjonował kpinią i sarkazmem. Martinho natomiast, mimo że w przytoczonej rozmowie wtórował swojemu przyjacielowi w drwinie z chłopaka, którego stylowe ubrania skrywały permanentny brak pieniędzy, na co dzień był w sytuacji, której karykaturą był przedstawiony wizerunek. Nie pożyczał wprawdzie butów od kolegów (to od niego pożyczano), rzadko jednak dysponował jakimikolwiek dochodami. Z tego powodu, mieszkając w stolicy, musiał polegać na pomocy krewnych i zaprzyjaźnionej sąsiadki w kwestiach tak podstawowych jak wyżywienie.

Gra, która toczy się w relacjach między mężczyznami a kobietami – nawet jeśli przejawia się w opowiadaniu zabawnych anegdot i kpiących historyjek – jest „grą poważną”, a stawka jest wysoka. Chodzi o konstruowanie statusu społecznego mężczyzny. Męskość nie jest cechą stałą. Żeby ją utrzymać, musi być stale negocjowana – w relacjach z rówieśnikami i starszymi pokoleniami, z kobietami i w odniesieniu do aktualnie dominujących idei (Smith 2002, s. 20; Spronk 2014). Kobięcie spojrzenie odgrywa w tym przypadku kluczową rolę – zarówno metaforycznie, jak i (choćby w odniesieniu do ubrań) dosłownie. Jak zauważyła Ortner, „gracze” w „poważnej grze”, choć są obdarzeni sprawczością, zawsze uwikłani są w sieć relacji społecznych, co jednocześnie umożliwia i ogranicza wybierane przez nich strategie działania (Ortner 1996, s. 12).

Wielu gwinejskich mężczyzn tkwi w impasie pomiędzy własnymi – i powszechnie podzielanymi – aspiracjami do nowoczesności a faktyczną niemożliwością ich realizacji. W tej sytuacji negocjowanie przez nich męskości musi odbywać się albo przez krytykę kobiecych oczekiwań, albo przez zaprzeczenie własnym aspiracjom – wyśmianie ich, deprecjację. W grze o status człowieka nowoczesnego, a zarazem o męskość, w zależności od kontekstu społecznego manewrują między tymi dwoma strategiami – budowaniem wizerunku osoby nowoczesnej oraz unieważnieniem takich dążeń.

„STRATEGIE ZASTĘPCZE”: EDUKACJA JAKO ZNAK NOWOCZESNOŚCI

Podczas gdy nabywanie „nowoczesnych” dóbr materialnych jest jednym z najważniejszych sposobów zaznaczania „związku między sobą a postępem”, drugim z nich jest eksponowanie znaków edukacji (Dahl 1999, s. 20). We współczesnej Nigerii edukacja jest jednym z głównych mechanizmów wyznaczających status ludzi w ramach triady „busz – miasto – metropolia”, przez podział pracy, jaki za sobą pociąga (Hannerz 2004, s. 292–295). W Gwinei Bissau edukacja zachodniego typu (w odróżnieniu od nauki w obecnych tu od dawna szkołach koranicznych) również odgrywa istotną rolę w procesie konstruowania tożsamości nowoczesnej. Z drugiej strony jednak, praktyczna wartość wykształcenia jest niewielka. Najczęściej nie gwarantuje realizacji aspiracji zawodowych, którą teoretycznie zdaje się obiecywać. Poziom edukacji w Gwinei Bissau jest niski: większość populacji kończy tylko kilka lat szkoły podstawowej – średnia liczba lat nauki szkolnej to 3,3 roku, nieliczni idą do szkoły średniej (UNDP 2020). Trwający od lat kryzys ekonomiczny i polityczny kraju sprawia jednak, że nie tylko osoby z niepełnym wykształceniem, ale – jak mi mówiono – nawet absolwenci uniwersytetu nie mają dużych szans na znalezienie zatrudnienia przy pracy umysłowej, o ile ich krewni nie mają odpowiednich znajomości (por. Bordonaro 2009, s. 82). Na podobny problem wskazuje Charles Piot, nazywając edukację w Togo przygotowaniem „potencjału ludzkiego”, ale bez inwestycji w infrastrukturę materialną, która umożliwiłaby spożytkowanie tego potencjału w praktyce (Piot 2010, s. 147–148, 163).

W tych warunkach uczęszczanie do szkoły ma przede wszystkim znaczenie prestiżowe. Jest istotne dla autodefinicji młodych ludzi jako związane z rozwojem i nowoczesnością. Edukacja – lub dążenie do niej – jest pozytywnie waloryzowane. Liczy się przede wszystkim jako czynnik odróżniający od mieszkańców wiosek, o których mieszkańcy *prasa* mówią czasami, że nie mają ukończonych szkół (dosł. „nie mają szkoły”) lub wręcz, nie rozumiejąc wagi edukacji, „nie chcą szkoły”. Osoby z miasta wysoko cenią piśmienność i wykształcenie typu zachodniego. Lorenzo Bordonaro stwierdził na temat młodych mężczyzn w niewielkim miasteczku Bubaque na wyspach u wybrzeży Gwinei Bissau, że uczęszczanie do szkoły typu zachodniego zostało tam zaadoptowane jako strategia dla odróżnienia się od kultury wioski: „dla uzyskania nowej formy prestiżu i sformułowania nowoczesnej, miejskiej tożsamości”

(Bordonaro 2009, s. 81). Moi rozmówcy w Bissau, Bissorã i Canchungo, podobnie jak młodzi mężczyźni w Bubaque, uczęszczali do szkoły, traktując to jako krok w kierunku rozwoju, a z drugiej strony jako *znak* rozwoju. W tym sensie edukację i dyplomy można uważać za kapitał symboliczny (tamże), strategicznie wykorzystywany w budowaniu statusu.

Zdobycie wykształcenia było ważne dla poczucia tożsamości wielu młodych mężczyzn, których poznałam w Gwinei Bissau. W odczuciu Martinho np. ukończenie przez niego szkoły średniej odróżniało go diametralnie od z reguły niepiśmiennych mieszkańców wioski, przybliżając go zarazem do świata Zachodu. Nie dało mu ono wprawdzie, mimo jego starań, wymarzonej pracy umysłowej przy obsłudze komputera. W dzielnicy znany był jednak z tego, że nie tylko umiał dobrze czytać i pisać, ale sprawnie posługiwał się telefonami komórkowymi i pomagał ludziom radzić sobie z drobnymi problemami, zmieniając im na przykład odpowiednie ustawienia. Mimo swojej niepewnej sytuacji materialnej, cieszył się dzięki temu szacunkiem osoby kompetentnej w dziedzinach kojarzonych z nowoczesnością.

Bywa, że przy braku materialnych atrybutów nowoczesności wykształcenie zostaje świadomie wykorzystane w negocjowaniu swojego statusu w relacjach z kobietami. Raimundo, któremu, jak większości Gwinejczyków, nie udało się ukończyć szkoły podstawowej, zdobył jednak pewien ceniony kapitał kulturowy drogą nieformalną. Podróżując przez wiele lat do Gambii, nauczył się języka angielskiego, który tam jest powszechnie znany i używany w kontaktach z licznymi turystami z Europy. W Gwinei Bissau znajomość tego kojarzonego z Zachodem języka należy do rzadkości. Moja obecność dostarczyła mu wielu okazji – entuzjastycznie przez niego wykorzystanych – do opowiedzenia o tych umiejętnościach i do zaprezentowania ich. Z pewnym żalem, że nie miał większych możliwości kontynuowania nauki, ale i z dumą zrelacjonował mi i towarzyszącemu nam koledze, jak kilkakrotnie zwracał się do niego dyrektor miejscowego liceum z prośbą, by Raimundo poprowadził lekcje, ponieważ angielski znał lepiej niż oficjalnie zatrudniony nauczyciel przysłany z Bissau. Z nieukrywaną przyjemnością opowiadał anegdoty o sytuacjach, gdy ten czy inny kolega w Bissorã przekonał się o jego znajomości angielskiego, humorystycznie obnażając przy tym ignorancję kolegi. Z upodobaniem przytaczał te historie w obecności żony. Także w obecności Adiatu i z własnej inicjatywy udzielił mi długiego, trwającego niemal pół dnia wywiadu biograficznego – w całości po angielsku. Odbyło się to obok jego domu, gdzie oprócz domowników zjawiali się również co jakiś czas przechodzący akurat znajomi z sąsiedztwa. Przez cały czas trwania wywiadu, nagrywanego przeze mnie na dyktafon, grupka kolegów jego brata siedziała kilka metrów od nas i parzyła *uargę*, a Adiatu krzątała się w pobliżu, zajęta pracami domowymi lub oddawała się pogawędkom z sąsiadami. Mniej więcej po godzinie rozmowy, głównie monologu Raimundo, kąśliwe komentarze, jakie zaczęła rzucać w jego kierunku, nieomylnie dawały wyraz jej głębokiej irytacji sytuacją: mąż puszył się znajomością języka, którego ani ona, ani nikt z obecnych nie znał na tyle, by zrozumieć nawet, o czym rozmawiamy. Wyraźnie widoczne były też satysfakcja i przyjemność, jaką Raimundo czerpał z sytuacji. W ten sposób, nie odnosząc się

bezpośrednio do jej zarzutów o niedostatki jego sytuacji materialnej, na pierwszy plan wysuwał zupełnie inne ze swoich zasobów, które również, choć w inny sposób, świadczyły o jego nowoczesności. Było to strategiczne posunięcie w ich codziennych małżeńskich zmaganiach o status.

Wartość kompetencji, jakie prezentował Raimundo, była przede wszystkim symboliczna. Wyraziła to jasno zwłaszcza jedna z jego wypowiedzi:

Niektórzy z moich przyjaciół są nauczycielami. Ukończyli kursy w Bissau, ale... Znają mnie bardzo dobrze. [...] Jak ich spotykam, mówią: „Och, och! Ten człowiek przerwał szkołę, ale on był dobry, jak się uczyliśmy razem”. A teraz, jak mówię po angielsku, to mówią: „Byłeś w Europie!” Tak!

Podobnie jak w kwestii ubrań i stylu bycia, główne kryterium oceny okazuje się odsyłać do trajektorii nowoczesności z jej najdalszym punktem – Europą. Znajomość angielskiego, który postrzegany jest jako język Zachodu, to oznaka kosmopolityzmu, „światowości”. Stanowi formę kapitału symbolicznego. Pozwala sprawiać wrażenie emigranta. Edukacja, która w myśl idei rozwoju i założeń zarówno rządowych, jak i zachodnich organizacji pomocy rozwojowej, ma prowadzić do rozwoju kraju, dla dużej liczby Gwinejczyków okazuje się mieć co najwyżej znaczenie prestiżowe. Nie dając faktycznie przydatnego wyposażenia, formalne wykształcenie ma tu głównie wartość symboliczną – jako *znak* nowoczesności czy rozwoju. Wykształcenie – lub jego elementy, takie jak znajomość języków europejskich – służy do konstruowania tożsamości nowoczesnej, rekompensując przynajmniej częściowo braki materialne. Eksponowanie oznak edukacji staje się tym samym swego rodzaju „strategią zastępczą” w „poważnej grze” o nowoczesność i zarazem o męskość.

KONKLUZJA

Dążenia wielu współczesnych Gwinejczyków można rozpatrywać jako „poważną grę” o status człowieka „nowoczesnego”. Zasady tej gry określane są w dużej mierze przez dyskursy wywodzące się z Zachodu i mające dziś globalny zasięg oddziaływania: tożsamość nowoczesna konstruowana jest w Gwinei Bissau przy użyciu kategorii zaczerpniętych z idei rozwoju i nowoczesności. Wedle tych idei Europa, jako przykład najwyższego stopnia rozwoju, zajmuje centralne miejsce w generowanym przez nie obrazie świata. Zostaje to odzwierciedlone w lokalnym sposobie stopniowania nowoczesności danej osoby: gra toczy się w obrębie kategorii: „ludzie z wioski” – „ludzie z miasta” – emigranci. Ubrania człowieka „nowoczesnego” to ubrania europejskie. Najwyższy prestiż zyskuje się przez upodobnienie się do bywalców Europy. Zasady gry kształtowane są również jednak przez Gwinejczyków: zachodnie/globalne kategorie nowoczesności i rozwoju zostają wprzęgnięte w lokalne znaczenia – w miejscowe hierarchie statusu i definicje ról płciowych. Patrząc z tej perspektywy, ubrania europejskie są tylko narzędziami obcego pochodzenia w grze, która rozgrywa się na miejscu. Jeśli bowiem głównym celem „poważnej gry” jest dla wielu gwinejskich mężczyzn osiągnięcie prestiżu związanego z nowoczesnością, to po pierwsze statusy

te dotyczą lokalnego kontekstu społecznego, a po drugie nieodłącznym elementem gry jest też negocjowanie własnej męskości zgodnie z jej miejscową definicją.

W obliczu ograniczonych możliwości materialnych w Gwinei Bissau aspiracje do nowoczesności pozostają dla większości Gwinejczyków niespełnione. W efekcie konieczne są strategie, w których znaczenia symboliczne związane z prezentowaniem ubrań europejskich są, zależnie od kontekstu społecznego, strategicznie zmieniane: na przemian podtrzymywane lub kontestowane. Mimo więc że starania o wizerunek osoby nowoczesnej są powszechne, nie będąc w stanie go osiągnąć lub tym bardziej sprostać oczekiwaniom materialnym, jakie się z nim wiążą, mężczyźni używają czasami strategii przeciwnej: kpiny, parodii i w efekcie dewaluacji takich usiłowań. W niektórych sytuacjach i zależnie od kapitału symbolicznego, którym dysponują, stosują strategie alternatywne, „zastępcze”: eksponują oznaki wykształcenia i kosmopolityzmu, traktując je jako niematerialne wyznaczniki nowoczesności.

We wszystkich tych strategiach młodzi Gwinejczycy aktywnie i twórczo przystosowują, adaptują zachodnią nowoczesność – zarówno ideę, jak i przedmioty jej towarzyszące – do lokalnych warunków kulturowych. Poprzestanie na dostrzeżeniu lokalnej kreatywności byłoby jednak ujęciem niepełnym. Optymistyczne, relatywizujące stanowiska, postulujące uznanie wielu równoważnych „nowoczesności”, konstruowanych na własnych zasadach w pozazachodnich kontekstach kulturowych, mają niezamierzony efekt przesłaniania bardzo realnych nierówności, panujących we współczesnym świecie. Chodzi o dostęp do nowoczesności w jej materialnym wymiarze, mający kluczowe znaczenie dla samych zainteresowanych (por. Comaroff, Comaroff 2012, s. 11; Ferguson 2006, s. 18–19, 155–175). Innymi słowy, gwinejska gra o nowoczesność nie jest po prostu grą lokalną – ani w sensie symbolicznym, ani tym bardziej w odniesieniu do rzeczywistości materialnej. Przeciwnie, rozgrywa się ona w szerszych ramach nierówności ekonomicznych i geopolitycznych, które w erze globalizacji i gospodarki neoliberalnej jeszcze się zwiększyły (Castles, Miller 2011, s. 73–78). W tej perspektywie transnarodowa migracja jest ze strony Gwinejczyków próbą choćby minimalnego wyrównania ogromnych dysproporcji materialnych, a upodabnianie się do emigrantów podobne dążenie wyraża symbolicznie.

Jednocześnie istotne jest, aby dostrzec – co umożliwia teoria praktyki, a zwłaszcza koncepcja „poważnych gier” – że nawet w obliczu strukturalnie ograniczonej lub podporządkowanej pozycji aktorzy społeczni rzadko są pasywni. Siła zachodnich narracji i ich dominujący wpływ na resztę świata jest dziś niezaprzeczalny, ale z drugiej strony mieszkańcy tej „reszty świata” nie są bezwolnymi, pasywnymi ofiarami hegemonii i globalnego ujednolicenia. Przeciwnie, wykazują się inicjatywą, inteligencją, sprytem, jednym słowem – sprawczością, stosując rozmaite strategie, by osiągnąć swoje cele w „poważnych grach” życiowych, rozgrywanych przy użyciu idei (i materii) nowoczesności. Gwinejczycy, nawet w obliczu swojej marginalności w świecie, która uniemożliwia im pod wieloma względami osiągnięcie nowoczesnego poziomu życia, jakim – ich zdaniem – cieszą się mieszkańcy Zachodu, z powodzeniem stosują różne strategie, by symbolicznie zademonstrować swoją nowoczesność.

LITERATURA

- Appadurai Arjun 2005, *Nowoczesność bez granic: kulturowe wymiary globalizacji*, tłum. Z. Pucek, Universitas, Kraków.
- Bordonaro Lorenzo 2006, *Living at the Margins: Youth and Modernity in the Bijagó Islands (Guinea Bissau)*, rozprawa doktorska, ISCTE, Lizbona.
- Bordonaro Lorenzo 2009, "Culture Stops Development!": Bijagó Youth and the Appropriation of Developmentalist Discourse in Guinea-Bissau, *African Studies Review*, vol. 52, nr 2, s. 69–92.
- Brzezińska Magdalena 2017, *W cieniu europejskiej twierdzy. Obraz Zachodu wśród Afrykanów w Gwinei Bissau*, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa.
- Carvahlo Clara 2002, Ambiguous Representations: Power and Mimesis in Colonial Guinea, *Etnográfica*, t. 6 (1), s. 93–111.
- Castles Stephen, Miller Mark 2011, *Migracje we współczesnym świecie*, tłum. Anna Gąsior-Niemiec, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Chabal Patrick 1983, *Amílcar Cabral. Revolutionary Leadership and Peoples War*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Cole Jennifer 2004, Fresh Contact in Tamatave, Madagascar: Sex, Money, and Intergenerational Transformation, *American Ethnologist*, vol. 31, nr 4, s. 573–588.
- Comaroff Jean, Comaroff John L. 2012, *Theory from the South: Or, How Euro-America Is Evolving Toward Africa*, Routledge, London–New York.
- Connell Raewyn W., Messerschmidt James W. 2005, Hegemonic Masculinity, *Gender & Society*, vol. 19, nr 6, s. 829–859.
- Curtin Philip 2003, Gospodarka w okresie kolonialnym, [w:] P. Curtin, S. Feierman, L. Thompson, J. Vansina (red.), *Historia Afryki. Narody i cywilizacje*, tłum. M. Jannasz, Wydawnictwo Marabut, Gdańsk, s. 601–631.
- Dahl Gudrun 1999, On Consuming and Being Consumed, [w:] R. Fardon, W. van Binsbergen, R. van Dijk (red.), *Modernity on a Shoestring: Dimensions of Globalization, Consumption and Development in Africa and Beyond*, EIDOS, Leiden, s. 13–32.
- Einarsdóttir Jónína 2004, *Tired of Weeping. Mother Love, Child Death and Poverty in Guinea-Bissau*, The University of Wisconsin Press, Wisconsin.
- Ferguson James 1999, *Expectations of Modernity. Myths and Meanings of Urban Life on the Zambian Copperbelt*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles.
- Ferguson James 2006, *Global Shadows: Africa in the Neoliberal World Order*, Duke University Press, Durham, N.C.
- Friedman Jonathan 2005, The Political Economy of Elegance: An African Cult of Beauty, [w:] J. Friedman (red.), *Consumption and Identity*, Routledge, London, s. 120–134.
- Gable Eric 2006, The Funeral and Modernity in Manjaco, *Cultural Anthropology*, vol. 21, nr 3, s. 385–415.
- Gable Eric 2009, Conclusion: Guinea-Bissau Yesterday... and Tomorrow, *African Studies Review*, vol. 52, nr 2, s. 165–179.
- Gaibazzi Paolo 2015, The Quest for Luck: Fate, Fortune, Work and the Unexpected among Gambian Soninke Hustlers, *Critical African Studies*, vol. 7, nr 3, s. 227–242.
- Galli Rosemary E. 1995, Capitalist Agriculture and the Colonial State in Portuguese Guinea, 1926–1974, *African Economic History*, vol. 23, s. 51–78.
- Groes-Green Christian 2009, Hegemonic and Subordinated Masculinities: Class, Violence and Sexual Performance among Young Mozambican Men, *Nordic Journal of African Studies*, vol. 18, nr 4, s. 286–304.
- Hannerz Ulf 2004, Skreolizowany świat, [w:] E. Nowicka, M. Kempny (red.), *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej. Kontynuacje*, tłum. J. Giebułtowski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa, s. 284–298.

- Hannerz Ulf 2006, Theorizing Through the New World? Not Really, *American Ethnologist*, vol. 33, nr 4, s. 563–565.
- Herzfeld Michael 2004, *Antropologia. Praktykowanie teorii w kulturze i społeczeństwie*, tłum. M. Piechaczek, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków.
- Kuligowski Waldemar 2007, *Antropologia współczesności. Wiele światów, jedno miejsce*, Universitas, Kraków.
- Ortner Sherry 1996, *Making Gender. The Politics and Erotics of Culture*, Beacon Press, Boston.
- Piot Charles 2010, *Nostalgia for the future*, University Press, Chicago.
- Smith Daniel Jordan 2002, „Man No be Wood”: Gender and Extramarital Sex in Contemporary Southeastern Nigeria, *Ahfad Journal*, vol. 19, nr 2, s. 4–20.
- Spronk Rachel 2014, The Idea of African Men: Dealing with the Cultural Contradictions of Sex in Academia and in Kenya, *Culture, Health & Sexuality*, vol. 16, nr 5, s. 504–517.
- Thompson John B. 1990, *Ideology and Modern Culture. Critical Social Theory in the Era of Mass Communication*, Cambridge: Polity Press.
- UNDP 2020, United Nations Development Programme, Human Development Reports, <http://www.hdr.undp.org/> (dostęp: 09.04.2020).

MAGDALENA BRZEZIŃSKA

LOOKING LIKE AN EMIGRANT:
THE GAME OF MODERNITY AND CONSTRUCTING MASCULINITY
IN GUINEA-BISSAU

Key words: modernity, masculinity, migration, clothes, education, serious game, Guinea-Bissau

This article explores changeable strategies used by men in their struggle for modernity and masculinity in contemporary Guinea-Bissau, which include wearing European clothes and showing signs of education. I employ Sherry Ortner's concept of "serious games" to demonstrate how wearing fashionable clothes becomes a strategy in a game of status and prestige which is framed by the categories of "village people", "town people" and emigrants, reflecting how local modern identity is shaped by the ideas of modernity and development, and by dreams of migration to Europe. The other side of the game, however, is, for men, the need to negotiate their masculinity. In the context of scarce material resources, fulfilling both of these goals poses a challenge and a contradiction for most Guinean men. As a result, symbolical meanings related to European clothes are sometimes strategically changed by men in their relations with women: through mockery, caricature and hence devaluation of the (otherwise shared) aspirations to modernity. In other cases, non-material attributes, such as signs of education, are foregrounded and employed as alternative strategies. Men manoeuvre among these various strategies in the game of modernity and masculinity, depending on the social context, their material situation and cultural capital at their disposal.

M.B.

Adres Autorki:

dr Magdalena Brzezińska

Instytut Filozofii i Socjologii, Uniwersytet Gdański

ul. Jana Bażyńskiego 4, 80-309 Gdańsk

E-mail: magdalena.brzezinska@ug.edu.pl

ORCID: 0000-0001-8425-8591

RYSZARD VORBRICH

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

ETNOLODZY FRANCUSCY A ALGERIA FRANCUSKA. WYBORY MORALNE, POLITYCZNE I MERYTORYCZNE W SYTUACJI KOLONIALNEJ

Dla pokoleń Francuzów Algieria stanowiła integralną część Francji, coś w rodzaju dalekich „kresów”¹ o nieokreślonych granicach, gdzie element „francuski” – niekiedy utożsamiany z „chrześcijańskim” – przenikał się z pierwiastkiem „muzułmańskim”. Oba komponenty społeczne i kulturowe Algierii, tworzące swoisty amalgamat o asymetrycznych relacjach wewnętrznych, współistniały ze sobą przez ponad 100 lat w różnych proporcjach. Funkcjonujące w muzułmańskim morzu wyspy francuskie – prężne i zakotwiczone w wielu wymiarach w życiu Francji kontynentalnej, ulegały stopniowej atrofii w skali wprost proporcjonalnej w stosunku do dystansu dzielącego je od brzegów Morza Śródziemnego².

Niemniej jednak można także wskazać w Algierii epoki kolonialnej grupy społeczne, które określa się mianem „francuskich muzułmanów”, czyli tych muzułmańskich mieszkańców kraju, którzy swoją tożsamość i przyszłość postrzegali w kategoriach organicznego związku z Francją, rozumianego jako wspólny byt polityczny i cywilizacyjny, obejmujący obszary po obu stronach Morza Śródziemnego³.

W tym miejscu należy sprecyzować trzy terminy zawarte w tytule niniejszego artykułu. Pojęcie „Algieria francuska” pojawiło się w dyskursie politycznym i naukowym

¹ W rozumieniu ziem leżących na krańcu państwa, słabiej zintegrowanych z resztą jego terytorium, wyróżniających się jako obszar niespokojny (mniej bezpieczny), różnorodny etnicznie i religijnie, zarazem bezkresny i zasobny.

² Między XVI a początkiem XIX wieku terytorium dzisiejszej Algierii (w praktyce jej północne prowincje) podlegały władzy tzw. Regencji, nominalnie zależnej od imperium osmańskiego. Proces francuskiego podboju Algierii, zapoczątkowany w 1830 roku, przechodził różne koleje. Stopniowo zwiększało się tam osadnictwo Francuzów (np. po 1848 roku napływali tam zwolennicy systemu republikańskiego, a po 1870 roku Alzatzycy – po zajęciu ich ojczyzny przez Prusy). W efekcie ludność pochodzenia europejskiego (głównie francuskiego) liczyła w połowie XX wieku ponad jeden milion – ok. 10% populacji (w regionie Oranu i Algieru 30–50%). Poszczególne regiony kraju (zależnie od zmiennych okoliczności), podporządkowywane stopniowo władzy francuskiej, przechodziły (naprzemiennie) pod zarząd administracji wojskowej lub cywilnej. Przy czym administracja wojskowa była stosunkowo przychylna tubylczej ludności, a administracja cywilna sprzyjała zaś dominacji osadników europejskich (Julien 1964).

³ Dynamika procesu dekolonizacji i późniejsze fale emigracji muzułmańskich mieszkańców Afryki północnej do Francji kontynentalnej, sprawiły, że „Algieria francuska” stała się już kategorią historyczną, natomiast „francuscy muzułmanie” tworzą obecnie grupę kulturową (tożsamościową) nabierającą coraz większego znaczenia w postimperialnej Francji (Vorbrich 1995; 2017).

dopiero w połowie XX wieku, w obliczu czynnego zakwestionowania przez „muzułmańską” większość francuskiej władzy w tej części Republiki Francuskiej. Wyrażenie „Algieria francuska” stało się w tym czasie wyznacznikiem postawy poznawczej i wyborów politycznych⁴.

Wcześniej w powszechnym użyciu na określenie francuskich posiadłości w Afryce północnej stosowano po prostu termin „Algieria” (l’Algérie). Zasięg jego desygnatu zmieniał się wraz z postępem francuskiego podboju. Uformował się on ostatecznie w 1902 roku, wraz z pacyfikacją południowych, pustynnych obszarów kraju. „Wytworzona” w ten sposób Algieria była otoczona ze wszystkich stron przez europejskie (głównie francuskie) kolonie i protektoraty, co determinowało jej sytuację geopolityczną. Pod rządami francuskimi administracyjnie dzieliła się – w latach 1849–1954 – na trzy departamenty (o statusie równym departamentom Francji kontynentalnej): Oranu, Algieru i Konstantyny oraz na terytoria południowe (Territoires du Sud), pozostające pod administracją wojskową⁵.

Jako integralna część Republiki Francuskiej Algieria odznaczała się dość skomplikowanym ustrojem z punktu widzenia praw wyborczych. Jej ludność dzieliła się na dwie główne kategorie: obywateli należących do pierwszego kolegium elektorów (zwanym „Francuzami Algierii”, „Europejczykami” lub *pieds-noirs*⁶)⁷ oraz obywateli należących do drugiego kolegium (*musulmans, indigènes*). Oba kolegia elektorские (pierwsze – liczące milion osób oraz drugie – szacowane na osiem milionów) wybierały taką samą liczbę przedstawicieli. Na wyraźną niesymetryczność w statusie obywatelskim nakładały się tu także inne nierówności, dotyczące w szczególności poziomu wykształcenia (nawet podstawowego), zabezpieczenia społecznego, standardów wynagrodzeń itp. (Blévis 2001; Tillion 1957). Przytoczone dysproporcje w dostępie do zasobów bogactwa i władzy mieszkańców Algierii znamionują relację charakterystyczną dla sytuacji kolonialnej.

Pojęcie „sytuacji kolonialnej” zostało wprowadzone do dyskursu etnologicznego przez Georgesa Balandiera (1951), na określenie specyficznych warunków, w jakich znajduje się socjolog/etnolog/antropolog prowadzący badania terenowe w koloniach. Ma on wówczas do czynienia z daleko posuniętą fragmentacją i hie-

⁴ W czasach panowania tureckiego w stosunku do Algierii stosowano we Francji m.in. nazwę Royaume d’Alger. W pierwszych latach podboju francuskiego (1830–1838) pojawiła się nazwa Possessions françaises dans le Nord de l’Afrique. Nazwę „Algieria” wprowadziła instrukcja francuskiego Ministerstwa Wojny z 14 października 1838, sformalizowana w 1839 roku (Pervillé 1997, s. 56).

⁵ Po 1954 roku wyodrębniono dodatkowo jeszcze dziewięć departamentów (po czym dwa zlikwidowano).

⁶ Określenie *pieds-noirs* („czarne stopy”) odnosi się do Francuzów (oraz innych Europejczyków żyjących od pokoleń w Algierii, niemających już często bliskich w metropolii). Pochodzenie nazwy jest przedmiotem sporów. Popularna hipoteza wywodzi ją z nazwy, jaką we Francji nadawano rekrutom przybywającym z Algierii. Jako odnoszące się grupy etnokulturowej rozpowszechniło się w latach 60. XX wieku, na określenie repatriantów, przybywających do Francji z Algierii.

⁷ Do pierwszego kolegium elektorów należeli również nieliczni muzułmanie (zwłaszcza weterani walki „za Francję” – ok. 35–60 tysięcy), a także stosunkowo liczni w Algierii Żydzi (35 tysięcy), którzy już w XIX wieku zaakceptowali obecność Francuzów, przyjmując ich język i kulturę. Dekretem z 1870 roku nadano algierskim Żydom automatycznie obywatelstwo francuskie (Allouche, Laloun 1987, s. 319).

rarchizacją społeczeństwa. Jak zauważył Balandier, w obszarze badań etnologa nic nie przypomina wtedy tego, co można nazywać „wspólnotą” opartą na solidarności, dzieleniu wspólnych wartości i celów. Przede wszystkim antropolog należy tu do mniejszości. Przy czym kategoria mniejszości odnosi się w tym wypadku nie tyle do kategorii statystycznych, co do sytuacji dominacji i podporządkowania. W kolejnych analizach autor ten wskazywał, że typowe dla sytuacji kolonialnej „utrzymywanie antagonistycznych relacji i obowiązku współistnienia” zachodzi „w granicach jednolitych ram politycznych”, gdzie „aktywna «mniejszość» opiera swoją dominację na niekwestionowanej wyższości materialnej [...], na rządach prawa ustanowionych na jej korzyść” (Balandier 1951, s. 63). Autor ten jako przykład empiryczny sytuacji kolonialnej podawał właśnie Algierię, gdzie „mniejszość europejska zaciekle broniła swojego statusu” (Balandier 1963, s. 16).

W tym miejscu dochodzimy do trzeciej, tytułowej kategorii niniejszego studium – „etnologów francuskich”. Działali oni w Algierii w specyficznej sytuacji badawczej⁸. Ich proces poznawczy oraz ich aktywność praktyczna poddane były presji zespołu okoliczności, związanych z kontekstem politycznym i społecznym oraz rozwojem metodologicznym i aksjologicznym dyscypliny, czyli z warunkami, w jakich następują spotkanie antropologa z przedmiotem jego badań⁹.

To, co nazwać możemy sytuacją badawczą etnologa, jest pochodną wielu okoliczności. O ile w sytuacji kolonialnej pole badawcze, tak silnie naznaczone fragmentaryzacją i hierarchizacją społeczeństwa stanowi swoiste *exteriorium*, w którym przyszło mu funkcjonować, o tyle jego doświadczenie życiowe, przekładające się na jego sposób oglądu rzeczywistości, sytuacja zawodowa oraz przygotowanie profesjonalne tworzą *interium*. Przedstawię poniżej na konkretnych przykładach, w jaki sposób owa formacja i osobiste doświadczenie życiowe etnologów, zwykle niepowtarzalne, ale i podlegające przemianom, rzutuje na ich wybory merytoryczne, polityczne i moralne.

Zrozumiałe jest, że na przestrzeni 60–100–130 lat (w zależności od regionu) obecności Francji w Algierii figura „etnologa” przybierała różną postać. Przez pierwsze 80 lat etnologia jako dyscyplina nie była jeszcze instytucjonalnie oraz metodologicznie ukształtowana. Prace badawcze o tematyce etnologicznej prowadzili w tym okresie wojskowi oraz administratorzy, którzy nie mieli kwalifikacji i wiedzy akademickiej, przypisywanych obecnie wykształconym w tej dziedzinie etnologom. Celem

⁸ Więcej o mało dotychczas dyskutowanym koncepcie „sytuacji badawczej” zob. Vorbrich (2020b).

⁹ Brak miejsca nie pozwala tu na szersze rozwinięcie kwestii metodologicznego i instytucjonalnego uwikłania francuskiej etnologii w kontekst kolonialny. Badania nad ludami skolonizowanymi miały bowiem wymiar zarówno naukowy, jak i polityczny, budowały prestiż dyscypliny, która do początku XX wieku, zdominowana przez perspektywę ewolucjonistyczną, uważana była za „podrzędną specjalizację antropologii”. Rozwój etnologii terenowej (zwłaszcza od lat 20. i 30. XX wieku), nastawionej na „rozumienia narodów skolonizowanych”, przyczyniał się jednak do legitymizacji imperium kolonialnego Francji (Sacriste 2011, s. 19). Wraz z „dekolonizacją” etnologii (w latach 60. i 70. XX wieku) ten aspekt został poddany surowej krytyce (Leclerc 1972). W odniesieniu do Algierii takiej analizy krytycznej podjęli się Philippe Lucas i Jean Calude Vatin (1975). Od lat 80. XX wieku, a zwłaszcza z początkiem XXI wieku, zauważyć można we Francji próby reinterpretacji, a nawet „rehabilitacji” kolonializmu, a co za tym idzie także etnologii epoki kolonialnej (Laurière 2019; Michel 2009).

poszukiwań etnologicznych tamtej epoki było pozyskiwanie informacji o mieszkańcach kraju, przydatnej w jego opanowaniu¹⁰. Instytucjonalną formą przedakademickiej aktywności poznawczej, częściowo o charakterze etnologicznym, były tzw. Biura Arabskie (Bureaux Arabes). Funkcjonowały one w Algierii we wczesnej epoce podboju (1844–1870). Ich celem było ułatwienie infiltracji poprzez działania wywiadowcze, kontakt z ludnością i rozpoznanie jej struktur politycznych (Rey-Goldzeigneur 1977). Od początku XX wieku polityka francuska kładła nacisk już nie tyle na podbój militarny kraju (uznany za zakończony), co na „podbój” umysłów Algierczyków. Na tym tle warta przywołania jest działalność badawcza Augustina Eugène’a Berque’a (1884–1946), który choć uważał się raczej za islamologa, w gruncie rzeczy był badaczem o dużym zacięciu etnologicznym. Jego analizy wyrażają niepokój o przyszłość panowania Francuzów w Algierii. Niepokój ten maskuje jednak autor „zakłębieniem” typowym dla algierskich Francuzów: „Algieria należy do Francuzów” (*L’Algérie est aux Français*) (Berque 1986, s. 196).

Z takiej francuskiej Algierii pochodził, urodzony w Konstantynie (a więc *pied-noir*)¹¹, Jean Henri Servier (1919–2000), jeden z najwybitniejszych odkrywców „cywilizacji berberskiej”. Jako młody człowiek służył w czasie II wojny światowej jako oficer łącznikowy, przy amerykańskiej 8. Armii we Włoszech. Po wojnie, po odbyciu studiów z zakresu języków orientalnych, historii religii, językoznawstwa i socjologii ogólnej¹², spotkał na swojej życiowej drodze Marcela Griaule’a (w 1948 roku), co ostatecznie zadecydowało o wyborze kariery etnologa¹³. Przyjęty w 1949 roku do CNRS¹⁴, powrócił do Algierii, aby zanurzyć się na sześć miesięcy w świecie Berberów. Prowadził intensywne badania terenowe, głównie w Kabylii i regionie Aurès, wśród Berberów Chaouïa. Jak wspominał ten czas: „Nie byłem sam, miałem dwa muły i setki przyjaciół chętnych do pomocy, a co miesiąc przyjeżdżał jeep administratora i odbierał ode mnie wiadomości” (Favre 2003, s. 448).

Przełomowy dla Serviera, jako etnologa zmuszonego do stawienia czoła sytuacji kolonialnej, okazał się 1954 rok. Wówczas doszło do dramatycznej eskalacji konfliktu politycznego, jaki przeszedł do historii pod nazwą „wojny algierskiej”. Stworzony przez muzułmanów algierskich, kontestujących swój niższy status prawnobywatelski, Front Wyzwolenia Narodowego (Front de Libération Nationale – FLN), na początku tego roku zainicjował serię zbrojnych ataków. Początkowo skierowane

¹⁰ Jako przykład działań „etnologów” epoki przed akademickiej przywołam tu postać kapitana François-Edouarda de Neveu (szefa służby geodezyjnej Algierii), który „odkrył” (dla Francuzów) znaczenie marabutów i „dziwacznych bractw” religijnych (*confréries bizarres*) w podtrzymywaniu oporu przed francuską ekspansją (de Neveu 1846).

¹¹ Można przypuszczać, że Jean Servier znajdował się pod wpływem ojca – André Serviera, znanego publicysty, swego rodzaju guru europejskich osadników w Konstantynie (*Constantinois*). André Servier (1913) wskazywał na dwa zagrożenia dla stabilności Algierii: przypisaną islamowi stagnację ludności muzułmańskiej oraz ruchy reformatorskie (nacjonalizmy), idące z Kairu i z Turcji.

¹² W ramach stypendium dla kombatantów.

¹³ Inspirowany przez Marcela Griaule’a szukał dowodów na jedność tradycyjnej myśli różnych kultur wywodzących się z cywilizacji śródziemnomorskiej (Favre 2003).

¹⁴ Centre National de la Recherche Scientifique.

były one głównie przeciwko muzułmanom współpracującym z Europejczykami lub ich akceptującymi. Dość szybko, wobec spowolnienia ruchu wyzwolenczego, ataki objęły także żyjących w Algierii Europejczyków. Najbardziej znanym epizodem tych walk był tzw. Krwawy Dzień Wszystkich Świętych (*Toussaint sanglante*), kiedy wedle szacunków przeprowadzono 70 ataków bombowych na całym terytorium Algierii. Największe ich nasilenie odnotowano w regionie Aurès¹⁵.

Jean Servier był świadkiem wydarzeń w dniu Wszystkich Świętych, a nawet ich uczestnikiem. Prowadził w tym czasie badania terenowe wśród Berberów Chaouïa. Na wieść o krwawych atakach ruszył na odsiecz małżeństwu francuskich nauczycieli, którzy ranni utknęli w pobliskich wąwozach. Następnie zorganizował obronę Arris, stolicy górskiej gminy na południe od Konstantyny, gdzie w forcie administracji schronili się w panice okoliczni Francuzi. Do obrony przed atakami bojowników FLN zorganizował oddział złożony z muzułmanów. Była to pierwsza tzw. *harka*, jak określano oddziały pomocnicze zaangażowane po stronie „Algierii francuskiej”¹⁶. Przy rekrutacji ochotników wykorzystał swoją wiedzę etnologiczną. Zorientowawszy się, że za atakami kryją się członkowie określonego segmentu plemiennego Chaouïa¹⁷, zwrócił się o pomoc do członków opozycyjnych grup¹⁸.

¹⁵ Tego dnia zginęło w sumie ośmioro Francuzów i dwóch muzułmanów. To był jednak dopiero początek krwawej „wojny algierskiej”. Kilka miesięcy później FLN wzmożła ataki w departamencie Konstantyny („małej ojczyźnie” Jeana Serviera), w celu „zapobieżenia zniechęceniu ludzi poprzez wykopanie nie do pokonania przepaści krwi między Algierczykami a Francuzami” (Pervillé 2000). Tylko 5 sierpnia 1955 roku zginęło tu 119 Europejczyków (w tym kobiety i dzieci) oraz 42 muzułmanów. W masowych represjach francuskich zginęło wówczas, według różnych szacunków, około 1200–100 bojowników FLN oraz od trzech do pięciu tysięcy muzułmańskich cywilów (por. Vétillard 2014). W następnych latach wojna ogarnęła cały kraj, także Francję kontynentalną. Wojna zakończyła się w 1962 roku przyznaniem przez Francję niepodległości Algierii i exodusem Europejczyków oraz sprzyjających im algierskich muzułmanów i żydów. Bilans ofiar tej wojny szacowany jest na około 250 tysięcy Algierczyków, 25,6 tysiąca żołnierzy francuskich (65 tysięcy rannych) oraz ok. 10 tysięcy europejskich cywilów (Guerre d’Algérie, https://fr.wikipedia.org/wiki/Guerre_d%27Alg%C3%A9rie, dostęp: 23.10.2020); Zob. też. Harbi, Stora 2004).

¹⁶ *Harki* (lub *haraka* – arab. „ruch” – termin stosowany na określenie części „tubylczych” formacji zaangażowanych po stronie „Algierii francuskiej”, nieposiadających statusu wojskowego. *Harki* tworzyły, wysoce mobilne formacje, które początkowo służyły do ochrony społeczności lokalnych (wiosek), później były także formowane w ofensywne komando podlegające oficerom francuskim. Członkowie *harki* (zwani z francuska *Harkis*), jak również innych oddziałów pomocniczych, w niepodległej Algierii zostali poddani krwawym represjom. Około 90 tysięcy z nich musiało w dramatycznych okolicznościach opuścić w 1962 roku swe wioski i szukać schronienia we Francji. Z tych, którzy pozostali w Algierii, zamordowano (często w bestialski sposób), według różnych szacunków, od 30 do 150 tysięcy osób (Horne 2006; Vorbrich 2020a).

¹⁷ Tradycyjne społeczeństwo Maghrebu, budowane było zgodnie z modelem segmentarnym, opartym na unilinearnej liczonej systemie pokrewieństwa, gdzie zasada lojalności słabła wraz ze wzrostem dystansu genealogicznego. Wobec braku struktur władzy państwowej, pokój społeczny utrzymywany był tu dzięki zrównoważonej opozycji (sojuszom) między segmentami (Vorbrich 1996). Według miejscowego mitu, rzodek wszystkich Chaouïa, ślepiec o imieniu Bourek, miał dwie żony: Aiszę (Aïcha) oraz Tubę (Touba). Potomkowie tych kobiet stworzyli opozycyjne (antagonistyczne) segmenty plemienne Berberów Chaouïa (Servier 1955b; Sacriste 2011).

¹⁸ W atakach uczestniczyli członkowie Ouled Abdi (potomkowie Aiszy). Jak wspominał Servier te dni wspólnej walki, znany mu wcześniej wódz z plemienia Ouled Daoud (potomków Tuby) spontanicznie

Wspomniane wydarzenia, osobista, brutalna konfrontacja z pierwszymi wybuchami wojny, wpłynęły na postawę młodego etnologa wobec tragicznego konfliktu targającego Algierią. Dla niego, jak i dla większości algierskich Francuzów, nasilający się konflikt „nie był już wojną wyzwoleniczą prowadzoną przez wszystkich muzułmanów przeciwko «chrześcijanom» , ale otwartym buntem przeciwko prawu. Po stronie porządku i spokoju francuskiego (*paix française*) byli muzułmanie” (Servier 1955a, s. 24–25). To motywowało Serviera, aby dołączyć do obrony „Algierii francuskiej”.

Etnologiczna formacja Jeana Serviera, zakotwiczonego w „terenie”, pozwoliła mu stworzyć własny obraz sytuacji, przedstawiony w publikowanych na gorąco analizach (Servier 1955a, 1955b). Zarzucał w nich metropolii brak wiedzy o społeczeństwie Algierii. Odrzucił propagowane przez władze francuskie wytłumaczenie istoty buntu, mającego jakoby podłoże społeczne, ekonomiczne lub polityczne. Dla niego sytuacja była bardziej złożona. Podobnie jak niehomogeniczna jest ludność Algierii (składająca się z wielu komponentów: arabskich, berberskich, żydowskich i europejskich), także i „bunt” nie jest jednorodny, ma wiele przyczyn, tyle ile może być regionów, a nawet plemion. „To jest w zasadzie istota buntu: święta wojna w Aurès, szczególne żądania w Kabylii, które MTLD¹⁹ wykorzystuje teraz w najlepszy możliwy sposób, próbując wprowadzić pojęcie walki o społeczność muzułmańską” (Servier 1955b, s. 20–33). W ten sposób Servier zakwestionował zasadność ideologii MTLD/FLN, głoszącej jedność terytorium i ludności Algierii. Postulat jedności narodu – muzułmańskiego narodu w Algierii – odpowiadał, wedle badacza, aspiracjom mniejszości: mniejszości elit algierskich muzułmanów, średniej burżuazji, przedstawicielom zwesternizowanych grup (wolnych zawodów, technokratów) oraz drobnomieszczaństwa (związanego z miejskim islamem), mniejszości sprzeciwiającej się kolonializmowi z przyczyn politycznych (dostępu do władzy) i kulturowych (dostępu do prestiżu) (por. Sacriste 2011).

To, że w końcu powstanie otrzymało realne wsparcie ze strony algierskich muzułmanów, Servier tłumaczył błędami władz kolonialnych, które, podobnie jak władcy antycznego Rzymu w prowincjach afrykańskich, opierały się w Algierii na źle dobranych pośrednikach – „zdolnych rozmówcach” (*interlocuteurs viables*), którzy, tak jak w czasach antycznych, z dala od kurateli Rzymu (czytaj: z dala od kurateli Paryża) „nie reprezentowali już niczego” (Servier 1955a, s. 8). Kolonizacja francuska powieliała te same błędy; ludność niemająca swej reprezentacji – Berberzy – sprzeciwiali się cywilizacji, która próbowała się jej narzucić. Tym bardziej że często było to równoznaczne ze stratą kulturową, co warunkowało samą naturę buntów. Owi „niereprezentowani” przeciwstawiają się obcej, „nadmiernie bogatej cywilizacji materialnej [...]

zaoferował etnologowi wsparcie swoich ludzi. „Każdy mężczyzna przedstawia się, rozpoznawany przez przywódcę swojego plemienia. Każdemu dają karabin i trzydzieści naboju. Po zakończeniu dystrybucji wszystkie pięćdziesiąt karabinów zniknęło; inni mężczyźni wciąż czekają z pustymi rękami, a przed nami w nienagannym szyku stoi oddział, który przez miesiące ścigał rebeliantów i przybrał nazwę «Harka de l'Aures»” (Servier 1955a, s. 24–25).

¹⁹ Servier używa akronimu MTLD (powstałego w 1946 roku *Mouvement pour le Triomphe de Libertés Démocratiques*), który na przełomie 1954/1955 roku wyłonił swe zbrojne ramię – FLN – *Front de Libération Nationale*.

i uważają wzbogacenie się zwycięzców za grabież, nawet jeśli pochodzi ona z przewagi technicznej i organizacji społecznej” (Servier 1955b: 9). Z perspektywy etnohistorycznej Algieria doświadczała kolonizacji od wieków – fenickiej, rzymskiej, a w XIX i XX wieku francuskiej. Cykliczne, endemiczne bunty przeciwko dominującej władzy można przypisać raczej niefortunnemu zarządzaniu przez zdobywców, a nie samej ich obecności (Servier 1955a, s. 9).

Taki osąd sytuacji w Algierii, oparty na osobistym doświadczeniu, legł u podstaw wyborów etnologa, który włączył swoją wiedzę etnologiczną do walki o Algierię francuską. Jean Servier stał się rzecznikiem, a nawet aktywnym uczestnikiem operacji antypartyzanckich, polegających na tworzeniu wśród muzułmanów algierskich, głównie Berberów, oddziałów samoobrony, mających przeciwstawić się atakom FLN²⁰. W tym miejscu przywołam jedynie dwa przykłady jego aktywności w tym zakresie.

Pierwszy z nich dotyczy operacji wywiadowczo-militarnej pod kryptonimem *oiseau bleu* („błękitny ptak”). Miała ona na celu stworzenie w górskim regionie Kabylii (wśród frakcji plemiennej Iflissen) zapory odgradzającej Algier od „zbuntowanego” zaplecza. Operacja, prowadzona pod osłoną pułku strzelców alpejskich, polegała na rozpoznaniu wywiadowczym terenu, przekonaniu berberskich górali do aktywnego przeciwstawienia się infiltracji partyzantów (*maquis*) FLN oraz odpowiednim ich przeszkoleniu i uzbrojeniu. W ten sposób miałyby powstać częściowo utajniona formacja *maquis contra maquis*, czyli swoistych kontrpartyzantów. W tworzeniu tych oddziałów wykorzystana została między innymi wiedza etnologiczna Serviera, znajomość miejscowych systemów sojuszy i układów antagonistycznych pomiędzy segmentami plemiennymi. Operacja skończyła się niepowodzeniem z powodu dezercji *contra maquis* zastraszonych przez FLN (Lacoste-Dujardin 1997).

O ile w operacji „błękitny ptak” Servier pełnił tylko funkcję doradcy „strefy operacyjnej Kabylii” (*zone opérationnelle de Kabylie* – ZOK), o tyle był pomysłodawcą i brał czynny udział w podobnej, zakrojonej na większą skalę operacji pilotażowej w Zakkarze (*Opération pilote – le Zakkar*). W zamyśle etnologa miała ona uzupełnić działania powołanych przez władze w Algierze tzw. Wyspecjalizowanych Sekcji Administracyjnych (*Sections Administratives Spécialisées* – SAS)²¹. Servier krytycznie oceniał kompetencje etnologiczne członków SAS (w całej Algierii powstało 700 placówek SAS), którzy byli często manipulowani przez mieszkańców wiosek (oficerowie SAS

²⁰ Idea wykorzystania wiedzy etnologicznej w działaniach kolonizacyjnych oraz podczas konfliktów zbrojnych jest dobrze opisana, także w literaturze polskiej (Kowalski 2015; Schreiber 2016). Na terenie Afryki północnej takie działania podejmowali Amerykanie w kontekście lądowania w Maroku i Algierii w 1942 roku (Hogan 1992). Doświadczenie w tworzeniu tubylczych jednostek partyzanckich (tzw. „łowców głów” polujących na żołnierzy japońskich) mieli też brytyjczy i australijscy antropologowie podczas II wojny światowej na Borneo i na Nowej Gwinei (Heimann 2007), a także Brytyjczycy wykorzystujący z powodzeniem wiedzę etnologiczną w działaniach antypartyzanckich na Malajach w latach 1948–60 (Dixon 2012; Hack 2012). W polskiej literaturze dobrą analizę współczesnej doktryny antypartyzanckiej w kontekście Afganistanu przedstawił Tomasz Paszewski (2010).

²¹ Czyli struktur nawiązujących do tradycji Biur Arabskich z XIX wieku – jednostek wojskowych odpowiedzialnych z jednej strony za „pacyfikację” danego sektora, z drugiej zaś za promowanie „Algierii francuskiej”, przez pomoc edukacyjną, usługi socjalne i medyczne dla muzułmańskiej ludności wiejskiej.

nie potrafili odróżnić rzeczywistych przywódców rodowych od uzurpatorów). Za zgodą władz w Algierze wdrożył projekt pilotażowy w regionie Zakkar, doskonale mu znanym z wcześniejszych badań prowadzonych w latach 40. XX wieku.

Projekt polegał na upodmiotowieniu i materialnym wsparciu wspólnoty lokalnej (regionalnej), czyli na stworzeniu „pierwszej wolnej *djemaa* w Algierii” (Faivre 2003)²². Z inicjatywy Serviera wspólnocie Zakkar przekazano pięć samochodów, stanowiących mobilne zespoły medyczne. Wkrótce powstała tu szkoła wiejskich pracowników socjalnych (20 pracowników zapewniało opiekę i pomoc miejscowym) oraz Komitet Kobiet, który zorganizował warsztaty tkania mat. Region ochraniał oddział mużulmańskich ochotników – *Harkis*, skutecznie odstrasżający „rebeliantów”²³. Początkowo wydawało się, że doświadczenie pilotażowego projektu Zakkar „pokazało, że można było uwolnić kontyngent (armię francuską) i nie prosić metropolii o niemożliwe posiłki... [a] wojna algierska może stać się tańsza, szybsza” (Faivre 2003, s. 455). Jednak dość szybko projekt załamał się, głównie z powodu administracyjnej rutyny. Grunty rolne (po repatriowanych Francuzach) zostały przekazane spekulantom, którzy je rozparcelowali i podnajmowali biedniejszym rolnikom. Młode ochotniczki – mużulmanki (wśród nich były sanitariuszki, dezzerterki z FLN) z mobilnych zespołów medycznych zostały zniechęcone, gdy zmuszono je do przedstawienia wyższego certyfikatu. Ochotnicy z oddziałów posiłkowych zostali powołani do regularnego oddziału artylerii, gdzie wykorzystywano ich jako tragarzy, marnując ich potencjał operacyjny²⁴. W efekcie rozgoryczony Servier, pozbawiony już poparcia władz w Algierze, opuścił swój ojczysty kraj i osiadł we Francji. Nie zerwał jednak związków z Algierią. Prowadził badania wśród algierskich imigrantów – dawnych *Harkis* – niegdyś sojuszników w walce o „Algierię francuską”. Apelowal do społeczeństwa francuskiego, aby nie traktować *Harkis* jako zwykłych imigrantów, kierujących się motywami ekonomicznymi. Przekonywał, że zostali oni zmuszeni do opuszczenia ojczyzny i sprowadzeni do zmarginalizowanej klasy społecznej nie ze swojej winy. Ich jedynym atutem jest przeszłość w służbie Francji (Faivre 2003)²⁵.

Późniejsze lata we Francji Jean Servier, jako profesor etnologii w uniwersytecie w Montpellier, poświęcił kulturze berberskiej, badaniom historii idei, a także antycznym (przedislamskim) dziejom basenu Morza Śródziemnego²⁶.

²² W tym kontekście termin *jemaa* oznacza jednostkę organizacji terytorialnej (plemiennej) o charakterze samorządowym.

²³ Jak wspominają świadkowie, „Mężczyźni znali najdrobniejsze ścieżki w swoich górach i znaczenie gałęzi połączonych w poprzek ścieżki lub kamieni piętrzących się w górach na krawędzi ścieżki”, dzięki czemu potrafili zmusić „gang rebeliantów” do ucieczki (Faivre 2003, s. 455).

²⁴ Bateria artylerii, pozbawiona tubylczych zwiadowców, poniosła ciężkie straty w zasadzce, a jej niezbrojeni tragarze zostali zmasakrowani (Faivre 2003).

²⁵ Losy emigrantów – dawnych *Harkis* – we Francji opisuje Krystyna D. Kamińska (2019).

²⁶ Najprawdopodobniej Servier uznałby, że historia przyznała mu rację, gdyby mógł zobaczyć wzrastające współcześnie upodmiotowienie Berberów w całym Maghrebie (Vorbrich 2020a). Aktywiści ruchu berberskiego, walcząc z dominacją arabskiego języka i arabskiej kultury, wysuwają niekiedy tezę o „nie-dokończonej dekolonizacji Algierii” (w rozumieniu ‘dezarabizacji’), a ćwiczący potajemnie w algierskich lasach członkowie paramilitarnych ugrupowań (niczym pół wieku wcześniej *Harkis*) inspirowani się tradycją operacji „błękitny ptak” (Mohamed b.d.m.w.).

Odmianą postawę wobec „wojny algierskiej”, determinowaną jej osobistym doświadczeniem wojennym (jej *internum*), zaprezentowała Germaine Tillion (1907–2008), etnologka, francuska bohaterka narodowa, pochowana w paryskim Panteonie. Urodzona we Francji kontynentalnej, początkowo studiowała prehistorię, historię religii i folklor francuski (pod okiem Arnolda van Gennepa). Spotkanie z Marcellem Maussem pchnęło ją ku etnologii²⁷. Swoją pierwszą teren badań etnologicznych znalazła w Prusach Wschodnich, w których spędziła kilka miesięcy na przełomie 1932 i 1933 roku.

W roku 1934, po uzyskaniu dyplomu z etnologii, zaproponowano jej misję w Algierii, w celu zbadania (mało jeszcze znanych) Berberów Chaoui. Jako młoda, 27-letnia pełna młodzieńczego entuzjazmu etnologka, wylądowała w obcym środowisku, oczekując egzotycznej rzeczywistości. Odnalazła ją wśród półkoczowniczego plemienia Oued Abdelrrahmane przemierzającego sezonowo południowe zbocza Djebel Ahmar Khaddou (70 km od stolicy górskiej gminy – Arris, której 20 lat później bronił Servier). Dotarcie do poszczególnych obozowisk plemienia zajmowało jej często kilka godzin jazdy konnej. W obozie rozstawiała swój namiot, przed którym przeprowadzała wywiady etnograficzne, powiewała nad nim dumnie trójkolorowa flaga. Oued Abdelrrahmane żyli w świecie, którego porządek opierał się na tradycyjnych normach, na honorze (zemście i systemie sojuszy) oraz zwierzchnictwie „wielkich starców”. Raz w roku odwiedzał ich poborca podatkowy oraz lekarz szczepiący dzieci²⁸.

Pracując w latach 30. XX wieku w Algierii, Tillion nie miała poczucia, że znajduje się w sytuacji kolonialnej, choć wspominała (wiele lat później) incydenty, „pozornie nieszkodliwe fakty z zakresu rasizmu”, które po latach interpretowała jako wynikające z niesymetrycznych relacji społecznych pomiędzy francuskimi i muzułmańskimi Algierczykami (Tillion 2000, s. 135–136).

Germaine Tillion w latach 30. wracała jeszcze kilkakrotnie do Berberów, aby uzupełnić dokumentację, potrzebną do przygotowywanej dysertacji doktorskiej. Podczas kolejnego pobytu w Algierii, w 1940 roku, na wieść o ofensywie niemieckiej na Francję, wróciła w dramatycznych okolicznościach do Paryża. Dotarła tam 9 czerwca, w kulminacyjnym momencie upadku Francji. Gdy kilka dni później marszałek Philippe Pétain wezwał Francuzów do zaprzestania walki, rozpoczął się dla Tillion nowy etap życia. Decyzja o odrzuceniu apelu marszałka zaważyła w późniejszych latach na jej wyborach podczas „wojny algierskiej”. Etnologka włączyła się intensywnie w działalność ruchu oporu (w komórce Musée de l’Homme). Aresztowana w 1942 roku, została zesłana do obozu w Ravensbrück (straciła wówczas całą dokumentację z badań w Algierii), skąd została ewakuowana do Szwecji w ostatnich dniach wojny²⁹.

²⁷ Były to czasy, gdy w świeżo utworzonym przez Marcela Maussa i Luciena Lévy-Bruhla Instytucie Etnologii w Paryżu (w 1925 roku) metodę etnografii terenowej zaczęto przedkładać nad pracę gabinetową (Cantier 2006).

²⁸ Realia swojej pracy terenowej oraz obraz życia Oued Abdelrrahmane Tillion opisała po 65 latach w arcyciekawej książce *Il était une fois l’ethnographie* (2000), której tytuł można przetłumaczyć jako: „Kiedyś to była etnografia”.

²⁹ Jej matka, która także trafiła do Ravensbrück, nie przeżyła wojny. Większość przytaczanych w artykule informacji pochodzi z biografii Tillion, autorstwa Jeana Lacouture (2000).

Po wojnie Tillion odeszła od działalności etnologicznej i poświęciła się pracy nad historią II wojny światowej (śledztwom w sprawie zbrodni niemieckich, a także sowieckich). Okres zdystansowania się od problematyki algierskiej zakończył się nagle w 1954 roku, gdy została powołana przez rząd francuski do misji obserwacyjnej mającej rozpoznać sytuację w Algierii, zaognioną po masakrach z listopada tego roku.

W ramach misji trafiła do miejsc, które poznała dwadzieścia lat wcześniej. Jak stwierdziła, zaszły w nich duże zmiany. Zaobserwowała rozpad tradycyjnego społeczeństwa i spadek poziomu życia Ouled Abderrahmane. Diagnoza ta doprowadziła Tillion do konstatacji, że w sytuacji – jak to określiła metaforycznie – „bezdomności ludności Algierii”, wynikającej z masowej ucieczki do miast i tworzenia się tam slumsów, priorytetem musi być odpowiednia edukacja i profesjonalne szkolenie młodych Algierczyków na obszarach wiejskich.

Gdy gubernator generalny Jacques Soustelle (także etnolog, o którym będzie jeszcze mowa) włączył antropolożkę w 1955 roku do swego gabinetu, powierzając jej odpowiedzialność za sprawy społeczne i edukacyjne, Tillion zaproponowała stworzenie sieci ośrodków socjalnych. Jak ujęła to po latach:

Kiedy zobaczyłam ogromne wyczerpanie Algierii i ogromne wyczerpanie finansowe rodzin, pomyślałam, że jedyne, co jest możliwe, to zapewnienie algierskim chłopom narzędzi, które pozwolą im przetrwać w mieście, dlatego zaprojektowałam ośrodki socjalne. [Byłyby one] środkiem umożliwiającym dostęp [...] do edukacji. Uważałam, że nie mamy prawa skłaniać chłopów do życia w miastach bez oferowania im zawodu (Khelass 2015)³⁰.

Etnolożka nie ograniczyła się tylko do działalności na niwie społecznej i administracyjnej. Szukała własnych rozwiązań mogących zażegnać konflikt, a zwłaszcza oszczędzić ofiary. Sprzeciwiała się torturom stosowanym wobec pojmanych bojowników FLN. Zdecydowała się odegrać rolę mediatorki, aby przerwać „zakłętą krąg przemocy”. W 1957 roku, w okresie wzmożonej pacyfikacji, w środku krwawej „bitwy o Algier”³¹, dzięki swoim algierskim kontaktom znalazła dojście do ukrywającego się w Algierze wpływowego przywódcy FLN – Yacefa Saâdi. Spotkała się z nim dwukrotnie w warunkach pełnej konspiracji, aby – jak twierdziła – uzyskać od niego zobowiązanie zaprzestania krwawych ataków bombowych w zamian za wstrzymanie egzekucji bojowników FLN (Tillion 2009, s. 301–314)³². Jak się okazało, był to „o jeden krok za daleko”. Gdy kontakty Tillion wyszły na jaw, etnografkę spotkała fala krytyki. Doszło do tego, że nawet znana z rezerwy do polityki rządu francuskiego Simone de Beauvoir określiła ją publicznie pogardliwym mianem *une saloperie* (odpowiednio:

³⁰ Zob. też: <https://www.djazairress.com/fr/latribune/112623> (dostęp: 14.10.2020).

³¹ W zamachach bombowych ginęło wielu cywilów, także kobiety i dzieci.

³² Gdy wkrótce po drugim spotkaniu z Tillion Yacef Saâdi został aresztowany, etnolożka usiłowała przenieść go z aresztu spadochroniarzy (znanych ze stosowania tortur) pod kuratelę wymiaru sprawiedliwości. Podczas procesu Yacefa Saâdi w 1958 roku, eznawała jako świadek obrony. Oskarżony, skazany na karę śmierci, został ulaskawiony przez generała de Gaulle’a (prawdopodobnie za wstawiennictwem Tillion). Była też świadkiem obrony innego bojownika FLN – Mohammeda Ben Sadoka (oskarżonego o morderstwa). Doprowadziło to do ostatecznego zerwania z Jacquesem Soustelle’em, świadkiem oskarżenia (oskarżony uniknął kary śmierci).

„święństwo” lub „dziwka”) (Augustin 2000, s. 134). G. Tillion odpowiedziała wówczas listem otwartym (*Lettre ouverte à Simone de Beauvoir*):

„Nie „wybrałam” ludzi do ocalenia: celowo uratowałam każdego, kogo mogłam, Algierczyków i Francuzów. [...] „Okazało się”, że znałam Algierczyków (*peuple algérien*) i kocham ich; „okazuje się”, że ich cierpienia widziałam na własne oczy i „okazuje się”, że łączyli się ze mną w swoich ranach; „okazuje się” w końcu, że moje przywiązanie do naszego kraju też zostało wzmocnione przez lata pasji. To dlatego, że wszystkie te liny ciągnęły się w tym samym czasie, a żadnej nie zerwałam, że nie zerwałam ze sprawiedliwością z miłości do Francji, ani nie zerwałam z Francją dla sprawiedliwości (Augustin 2008, s. 200).

Po powrocie do Francji G. Tillion nie zaniedbała działalności badawczej w zakresie etnologii. Podjęła pracę m.in. w École Pratique des Hautes Études (EPHE). Prowadziła seminaria z etnologii Maghrebu. Przeprowadziła 20 misji naukowych w Afryce Północnej i na Bliskim Wschodzie. Pracując w gabinecie ministra edukacji, stworzyła od podstaw system szkolnictwa więziennego. Z racji swej działalności wojennej i powojennej, w tym w Algierii, do końca życia pozostała wielkim autorytetem dla Francuzów. W roku 2015 (siedem lat po jej śmierci) trumna z ziemią³³ z jej rodzinnego grobu została umieszczona w paryskim Panteonie, obok trumny Marii Skłodowskiej-Curie.

Nie można zamknąć przeglądu postaw etnologów francuskich w odniesieniu do idei Algierii francuskiej, pomijając postać Jacques’a Soustelle’a (1912–1990) – wybitnego etnologa i kontrowersyjnego polityka, który zapłacił wysoką cenę za postawę polityczną w Algierii. Opis niezwyklego życia Soustelle z powodzeniem mógłby wypełnić niejedną książkę bądź niejeden film sensacyjny czy popularnonaukowy. Bez choćby skrótego opisu bogatej biografii Soustelle nie można ocenić jego wyborów w Algierii. Pochodzący z rodziny protestanckiej³⁴, robiący błyskotliwą karierę akademicką³⁵, wybitny badacz kultur indiańskich w Meksyku³⁶, dzięki którym stał się znawcą problematyki wielokulturowości (i wyznawcą polityki wielokulturowości), rusofil-marksita-antyfaszyta³⁷, teoretyk kolonizacji³⁸, aktywny zwolennik „Wolnych

³³ Na umieszczenie w panteonie szczątków Tillion nie zgodziła się rodzina.

³⁴ W rodzinie SouJustelle kultywowano pamięć o prześladowaniach protestantów po tzw. *Révocation* („odwołanie”) – edykcje z Fontainebleau (z 1685 roku), odwołującym edykt nantejski (z 1598 roku). Ten drugi przyznawał swobody religijne protestantom francuskim. Po tym pierwszym protestantów spotkały szkany (zamykanie kościołów, szkół itd.). Według Soustelle’ego „wygnanie i złupienie Francuzów w Algierii” stanowiły „niesprawiedliwy akt równoległy do Odwołania” (Laurière 2019, s. 115).

³⁵ Podjął studia uniwersyteckie w wieku 17 lat. W 1931 roku uzyskał dyplom magisterski z tematyki szamanizmu (*Les phénomènes d’extase chez les Eskimo et les Sibériens*). W 1937 roku został jednym z pierwszych absolwentów Instytutu Etnologii Uniwersytetu Paryskiego z doktoratem państwowym (*La famille otomi-pame du Mexique central*).

³⁶ Wraz żoną Georgette (także etnologką), prowadził intensywne badania terenowe w Meksyku (1932–1934 i 1935), głównie wśród Indian Otomi, stając się najślawniejszym (na owe czasy) znawcą ich kultury.

³⁷ Należał do ruchu intelektualnego *Cercle de la Russie neuve*, karmionego lekturą Marks’a i Engels’a, zbliżył się do ruchu antyfaszystowskiego (Gouarné 2013; Soustelle 1934).

³⁸ W latach 30. kierował katedrą socjologii stosowanej w sytuacji kolonialnej (*chaire de travaux pratiques de sociologie appliquée à la colonisation* w prestiżowej *l’École nationale d’outre-mer*).

Francuzów³⁹ i zaufany (do czasu) współpracownik generała Charlesa de Gaulle⁴⁰, ostatni gubernator generalny Algierii („muszkietier Algierii francuskiej”), uchodźca polityczny (po zerwaniu z de Gaulle’em), w końcu – członek Akademii Francuskiej.

Gdy przybył do Algierii w 1955 roku jako jej generalny gubernator, sprowadzony przez premiera Pierre’a Mendès-France’a oraz młodego wówczas ministra spraw wewnętrznych François Mitterranda (który chciał, aby w tym gorącym okresie Algierią zarządzał etnolog), powiedział przyjmującym go chłodno *pieds-noirs*, że „jest do dyspozycji Algierii francuskiej”. A swoje przemówienie zakończył okrzykami: „Niech żyje Republika! Niech żyje Algieria francuska! Niech żyje de Gaulle!” („Le Monde – Archives”)⁴¹.

Przez rok sprawowania urzędu generalnego gubernatora Soustelle starał się uspokoić nastroje społeczne. Powołał do życia wspomniane już Specjalne Sekcje Administracyjne (SAS). Wspierał innych etnologów (m.in. Tillion i Serviera) w próbach ratowania Algierii francuskiej poprzez poprawienie warunków życiowych muzułmanów algierskich.

Etnolog jako człowiek czynu, ale także intelektualista przychylny muzułmanom i rdzennej ludności Algierii pragnął zreformować politykę kolonialną Francji. Starał się wdrożyć w Algierii politykę integracyjną, zbudować wieloetniczną i wielokulturową Francję, po obu brzegach Morza Śródziemnego. W ten sposób pragnął zaszczepić w Algierii doświadczenia wyniesione z pobytu w Meksyku, gdzie wiele grup kulturowych i językowych (Indian, Kreoli i Metysów) współistniało w „procesie zjednoczenia i konstrukcji narodowej” (Laurière 2019, s. 120). Podobną wizję zjednoczenia społeczeństwa Algierii Soustelle chciał zrealizować w 1955 roku na gruncie algierskim⁴².

Jednak w 1955 roku w Algierii Jacques Soustelle – wizjoner wielokulturowości – był już politykiem. Jako polityk zderzył się z krwawym konfliktem. Jego polityka objęła reformy administracyjne, modernizację gospodarczą i społeczną. Odbywało się to jednak równolegle z pacyfikacją terytorium i bardzo stanowczym przywracaniem porządku. W konsekwencji Soustelle był (i jest) oskarżany o sprzyjanie drastycznym metodom zwalczania rebelii (Pervillé 2015)⁴³.

³⁹ Upoważniony przez generała de Gaulle, utworzył biura Komitetu Wolnej Francji w krajach Ameryki Łacińskiej. W tym czasie doprowadził też do uwolnienia z więzienia w Portoryko Claude’a Lévi-Straussa, podejrzanego o szpiegostwo (Laurière 2019, s. 126).

⁴⁰ U boku generała de Gaulle’a pełnił kolejno funkcje: szefa tajnych służb w Algierze (1943), zastępcy szefa gabinetu generała (1944), ministra informacji, na krótko też szefa Ministerstwa Kolonii. Pełnił również inne funkcje publiczne i polityczne (m.in. deputowanego).

⁴¹ Chłodne przyjęcie ze strony *pieds-noirs* kontrastowało w tym czasie z nadziejami algierskich muzułmanów. Deputowany z Konstantyny – Abdelmajjid Ourabah – wyraził tę nadzieję w następujący sposób: biorąc pod uwagę „miejsce, które pan Soustelle zajął dla Indian w narodzie meksykańskim, jak mógłby dziś odmówić tego (samego) narodowi algierskiemu w narodzie francuskim” (Laurière 2019, s. 129).

⁴² Soustelle swoją wizję przedstawił w książce „Kochana i cierpiąca Algieria” (Soustelle 1956). Publikacja ta, wydana w 100 tysiącach egzemplarzy, stała się „brewiarzem zwolenników Algierii francuskiej” (Laurière 2019, s. 131).

⁴³ Soustelle „odmówił zatwierdzenia raportu, który proponował zezwolenie na ograniczone i kontrolowane tortury policyjne. Ale postęp powstania skłonił go do nadania priorytetu przywracaniu porządku poprzez coraz bardziej surowe środki represji” (Pervillé 2015, s. 45).

Polityka Francji, a praktycznie polityka Soustelle w Algierii spotkała się z krytyką francuskich intelektualistów (w tym m.in. Jeana-Paula Sartre'a, Simone de Beauvoir, Jeana Cocteau i Claude'a Lévi-Straussa) zebranych w Komitecie Akcji przeciwko kontynuacji wojny w Afryce Północnej (Comité d'action contre la poursuite de la guerre en Afrique du Nord). Wspomniani intelektualiści, jednocześnie się wokół zasad moralnych, nie proponując rozwiązania politycznego (co nieuchronnie by ich podzieliło), podkreślali, że wojna w Algierii jest niesprawiedliwa, haniebna, próżna i zagraża Republice. Przebiegała wedle zasady: „polujemy, więzimy, torturujemy i strzelamy”. Apelowali o „braterski pokój z przyznaniem szacunku dla narodowości” (Laurière 2019, s. 156).

Soustelle odpisał im w charakterystyczny dla siebie sposób w „Liście intelektualisty do kilku innych” (*Lettre d'un intellectuel à quelques autres*), opublikowanym w „Combat” 26 listopada 1955 roku, gdzie napisał, że jest „zdumiony lekkością i brakiem powagi proklamacji”. Dodał, że „arbitralnie chrzcimy (mianem «wojny») bardzo szczególny stan rzeczy”, co tworzy kompleks winy wśród Francuzów. „Agresja jest aktem naszych przeciwników, nasze działania są obronne”. Odrzucił „porzucenie oporu całego ludu na rzecz dyktatury terroru” (Soustelle 1956, s. 279–284)⁴⁴.

Bardziej interesujący z naszego punktu widzenia jest list 45 etnologów francuskich (wszystkich opcji politycznych) z roku 1956 wystosowany do nowego premiera Francji – Guya Molleta. Przytoczę jego najważniejsze fragmenty:

(My) etnologdzy, mamy obowiązek określić nasze stanowisko wobec tego poważnego problemu [...] Przyzwyczajeni do skupiania uwagi na życiu i sposobach myślenia ludów skolonizowanych [...] nie możemy uznać [...] (że) eliminacja pewnej liczby agitatorów [...] może zredukować ją [przemoc] do zera i konieczne jest powiązanie z głębszymi przyczynami determinacji, która dziś popycha tak wielu algierskich muzułmanów do przemocy, aby uznano ich prawo do samostanowienia. [...] wiele oznak sytuacji [...] [sprawia, że] musimy [je] zakwalifikować jako „kolonialne”, niezależnie od formy prawnej, jaką przybiera. Wydaje nam się jednak, że właśnie w tej sytuacji kolonialnej musimy szukać prawdziwego źródła zła: podobnie jak wiele ludów skolonizowanych [...] Oczywiście nie pomijamy rozmiaru ani stopnia trudności tych problemów i nie twierdzimy, że klucz do nich dają nam badania, które prowadzimy albo w naszych laboratoriach, albo, jak mówimy, „w terenie”. Wydaje nam się jednak, że biorąc pod uwagę warunki, w jakich pojawia się problem algierski, nie można znaleźć żadnego ważnego rozwiązania poza negocjacjami z przywódcami ruchów algierskich. [...] uzgodnienia sposobów zastąpienia starych stosunków kolonialnych [...] umowami gospodarczymi, [...] umożliwiającymi lojalną współpracę nie tylko między Francją i Algierią, ale na miejscu między elementami europejskimi i pozaeuropejskimi [...] [uratowałyby to] prestiż demokratycznej Francji, do której miliony skolonizowanych i częściowo skolonizowanych wciąż czują prawdziwe przywiązanie” (Laurière 2019, s. 159–160).

Wizja J. Soustelle wielokulturowej Algierii francuskiej przegrała z dynamiką sytuacji rewolucyjnej. Odwołany ze stanowiska⁴⁵ wrócił po roku do Francji⁴⁶, gdzie nadal pełnił ważne funkcje rządowe. Po, jak uważał, „zdradzie” prezydenta de Gaulle'a

⁴⁴ Soustelle nie wykluczył możliwości, że żołnierze mogli „przekroczyć (swoją) misję” w ogniu zasadzki lub „przed licznymi okaleczonymi zwłokami kobiet i dzieci”. Sprzeciwił się jednak obrażaniu żołnierzy kontyngentu, którzy „nie są zabójcami” (Laurière, 2019, s. 157).

⁴⁵ Wraz ze zmianą (w 1956 roku) ustroju administracyjnego Algierii, likwidowano wówczas stanowisko generalnego gubernatora.

⁴⁶ Żegnany w porcie przez wielotysięczne tłumy, w tym przez algierskich muzułmanów.

i jego deklaracji przyznania Algierii niepodległości popadł w konflikt z generałem i został zdymisjonowany (Panel 2007). Nawet wówczas, choć rozgoryczony, Soustelle nie ustawał w propagowaniu swej wizji przyszłości Algierii francuskiej (Soustelle 1962). Po puczu generałów⁴⁷ (w którym nie brał udziału), bezpośrednio zagrożony aresztowaniem, schronił się w Rzymie, gdzie nadal opowiadał się za wspólnotą polityczną Francji i Algierii. Utworzył komitet wykonawczy Narodowej Rady Oporu (Conseil National de la Résistance – CNR), ale nigdy nie został członkiem OAS⁴⁸. Powrócił do ojczyzny po amnestii w 1968 roku. Wrócił też do czynnego życia politycznego i naukowego. Piastował m.in. mandat członka Zgromadzenia Parlamentarnego Rady Europy. Pozostał krytykiem sposobu, w jaki odbył się proces dekolonizacji, nie tylko zresztą w Algierii. W krytycznym studium z lat 60. XX wieku napisał: „[...] dekolonizację, która w naturalny sposób wypłynęła z zasad naszej cywilizacji, zastąpiono karykaturą: idolem dekolonizacji” (Soustelle 1964, s. 126). Dla niego dekolonizacja stała się zniekształconym rewersem kolonizacji. Efekt dekolonizacji Afryki nazwał „bałkanizacją Afryki w niespójne państwa” (Soustelle 1964; s. 126–127; Soustelle 1973, s. 8)⁴⁹.

W 1983 roku Jacques Soustelle został przyjęty ze wszystkimi honorami do Akademii Francuskiej. Z tej okazji jego przyjaciel z lat młodości Claude Lévi-Strauss podarował mu szpadę (atrybut członka Akademii), ozdobioną na rękojeści herbami dwóch krajów, z którymi Akademik duchowo był tak mocno związany: kaktusem Tenochtitlánu i algierskim półksiężycem. Za paradoks historii można uznać fakt, że chociaż Soustelle’mu nie udało się zrealizować idei wielokulturowej Francji w połowie XX wieku, sięgającej obu brzegów Morza Śródziemnego, to jego kraj – wycofany do sześciokąta (*repli sur l’Hexagone*)⁵⁰ – w XXI wieku boleśnie doświadcza owej wielokulturowości, gdzie muzułmanie pochodzący z Afryki Północnej redefiniują kulturowy i tożsamościowy obraz Republiki⁵¹.

* * *

⁴⁷ W kwietniu 1961 roku grupa oficerów (pod przywództwem generała Maurice’a Challe’a), próbowała nieskutecznie obalić prezydenta de Gaulle’a.

⁴⁸ Organisation de l’Armée Secrète – OAS. Została założona w lutym 1961 roku, po nieudanym puczu z tego samego roku. Głównym celem organizacji o charakterze terrorystycznym, było powstrzymanie procesu dekolonizacji imperium francuskiego (ze szczególnym uwzględnieniem obszaru Algierii).

⁴⁹ W „Liście otwartym do ofiar kolonizacji”, zwracając się do dawnego kolegi akademickiego Leopolda Senghora (wówczas już prezydenta Senegalu), napisał: „Zdawaliśmy sobie sprawę z przynależności do grup ludzkich, do kultur, do różnych przeszłości, ale też do wielkiej całości, wykutej przez historię. Ten wspaniały zespół i Imperium chcieliśmy oczyścić ze wszystkiego, co pozostało tam uciskające i tyrańskie, ale rozbitcie go byłoby głupie i zbrodnicze. [...] Uważaliśmy, że kolonie należy przekształcić w prowincje, regiony, państwa dużej wielorasowej federacji wokół Republiki Francuskiej [...]” (Soustelle 1973, s. 8–9).

⁵⁰ Termin *France hexagonale* (Francja sześciokątna) nawiązuje do geometrycznej figury, w którą można wpisać mapę Francji kontynentalnej.

⁵¹ 6 października 2001 roku, podczas meczu reprezentacji Algierii i Francji na trybunach Stade de France zasiadło kilkadziesiąt tysięcy młodych obywateli Francji, nad którymi powiewało „morze” flag algierskich, a francuski hymn przywitały gwizdy. W 2020 roku prezydent Emmanuel Macron na oficjalnej stronie Pałacu Elizejskiego ostrzegł przez separatyzmem islamskim (La République en actes-, <https://www.elysee.fr/emmanuel-macron/2020/10/02/la-republique-en-actes-discours-du-president-de-la-republique-sur-le-theme-de-la-lutte-contre-les-separatismes>; dostęp: 08.02.2021).

Zaprezentowane postawy poznawcze oraz wybory moralne i polityczne wybranej trójki etnologów francuskich, działających w warunkach dominacji i podporządkowania kolonialnego, w sytuacji dodatkowo zaognionej rozwijającym się krwawym konfliktem, pokazują rolę *exterium* oraz *interium* sytuacji badawczej. Choć bohaterom niniejszego studium przyszło działać w podobnych uwarunkowaniach zewnętrznych, każdy z nich dokonywał odmiennych wyborów. Determinanty wybranej opcji wynikały z osobistych doświadczeń, które w odrębny sposób kształtowały ocenę sytuacji oraz postawę wobec dynamiki konfliktu.

Jean Servier, dla którego Algieria była ojczyzną, wybrał solidarność z Algierczykami (Berberami) utożsamiającymi się z „porządkiem i spokojem francuskim”, udzielając im wsparcia merytorycznego i logistycznego w wysiłkach na rzecz Algierii francuskiej. Germaine Tillion, dla której doświadczenie ruchu oporu i okropności Ravensbrück determinowały postawę wobec rozwijającego się konfliktu, wybrała rolę pośredniczki pomiędzy Francją a Algierczykami czynnie przeciwstawiającymi się francuskiej dominacji. W końcu Jacques Soustelle, znający z autopsji ideę i praktyki wielokulturowości, ale także wzbogacony o doświadczenia bojownika Wolnych Francuzów oraz obdarzony misją polityczną, podjął działania na rzecz wielokulturowej Francji obejmującej oba brzegi Morza Śródziemnego. Cała trójka, w krótkiej perspektywie, nie zdołała osiągnąć stawianych sobie celów. Jak ujął to profetycznie Soustelle, „Nasza epoka, która doprowadziła tak wielu bogów do pochówku, z łatwością ubóstwia historię. Ale to też jest złudzenie. Ten, kto zwycięża, niekoniecznie ma rację, ponieważ triumfuje; pokonany nie jest potępiony przez swoją porażkę. Osąd jest dokonywany przez człowieka tylko z powodów, które dotyczą jego czasów i jego kraju” (1947, s. 11). Słowa te znalazły potwierdzenie, gdy z perspektywy lat i dekad, postawy oraz zróżnicowane wybory opisanych w artykule etnologów znalazły historyczne potwierdzenie oraz uznanie rodaków.

LITERATURA

- Augustin Barbara 2000, Germaine Tillion, Il était une fois l'ethnographie, *Hommes et Migrations*, nr 1227, Violences, mythes et réalités, s. 133–134.
- Augustin Barbara 2008, Germaine Tillion. Une résistante qui a traversé le siècle, *Hommes et Migrations*, nr 1273, Histoires des immigrations. Panorama regional, s. 196–202.
- Allouche Jean-Luc, Laloun Jean 1987, *Les Juifs d'Algérie: images & textes*, Editions du Scribe, Paris.
- Balandier Georges 1951, La situation coloniale, approche théorique, *Les Cahiers internationaux de sociologie*, vol. 11, s. 44–79.
- Balandier Georges 1963, *Sociologie actuelle de l'Afrique noire*, Presses Universitaires de France, Paris.
- Berque Augustin Eugène 1986, *Écrits sur l'Algérie; réunis et présentés par Jacques Berque*, Édisud, Aix-en-Provence.
- Blévis Laure 2001, Les avatars de la citoyenneté en Algérie coloniale ou les paradoxes d'une catégorisation, *Droit et société*, nr 48, s. 557–580.
- Cantier Jacques 2006, L'ethnologie et les savoirs autochtones: Jean Servier et les Berbères d'Algérie, étude de cas, *Outremers*, vol. 93, nr 352–353, 2^e semestre 2006, savoirs autochtones XIX^e–XX^e siècles, s. 47–55.

- de Neveu François-Edouard 1846, *Les Khouan: Ordres religieux chez les Musulmans de l'Algérie*, A. Guyot, Paris.
- Dixon Paul 2012, The British Approach to Counterinsurgency: 'Hearts and Minds' from Malaya to Afghanistan?, [w:] P. Dixon (red.), *The British Approach to Counterinsurgency: From Malaya and Northern Ireland to Iraq and Afghanistan*, Palgrave MacMillan, London, s. 1–48.
- Faivre Maurice 2003, Un ethnologue de terrain face à la rébellion algérienne, *Mondes et cultures*, vol. 63, nr 1–4, s. 448–460.
- Frémeaux Jacques 1993, *Les bureaux arabes dans l'Algérie de la conquête*, L'aventure coloniale de la France, Denoël, Paris.
- Gouarné Isabelle 2013, *L'introduction du marxisme en France. Philosoviétisme et sciences humaines 1920–1939*, Presses Universitaires de Rennes, Paris.
- Hack Karl 2012, Using and Abusing the Past: The Malayan Emergency as Counterinsurgency Paradigm, [w:] P. Dixon (red.), *The British Approach to Counterinsurgency: From Malaya and Northern Ireland to Iraq and Afghanistan*, Palgrave MacMillan, London, s. 207–242.
- Harbi Mohammed, Stora Benjamin 2004, *La Guerre d'Algérie (1954–1994). La fin de l'amnésie*, Robert Laffont, Paris.
- Heimann Judith 2007, *The Airmen and the Headhunters. A True Story of Lost Soldiers, Heroic Tribesmen and the Unlikeliest Rescue of World War II*, Harcourt INC, Orlando.
- Hogan David W. 1992, *Special Operation in World War II*, Center of Military History Department of the Army, Washington.
- Horne Alistair 2006, *A Savage War of Peace: Algeria 1954–1962*, New York Review Books Classics, New York.
- Julien Charles-André 1964, *Histoire de l'Algérie contemporaine: la conquête et les débuts de la colonisation (1827–1871)*, PUF, Paris.
- Kamińska Krystyna D. 2019, Pokłosie wojny algierskiej 1954–1962, czyli skrywana tajemnica legalizacji pobytu Harkis i ich rodzin we Francji, [w:] M. Ząbek (red.), *Antropologia polityczna w Afryce*, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa, s. 205–222.
- Khelass Nouredine 2015, La vie droite de Germaine Tillion. Du combat antinazi à la décolonisation, la vie héroïque de l'ethnologu, *La Tribune*, 30.05.2015 [zob. też <https://www.djazairess.com/fr/latribune/112623>].
- Kowalski Michał 2015, *Antropolodzy na wojnie. O „brudnej” użyteczności nauk społecznych*, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa.
- Lacoste-Dujardin Camille 1997, *Opération oiseau bleu des Kabyles, des ethnologues et la guerre d'Algérie*, La Découverte, Paris.
- Lacouture Jean 2000, *Le témoignage est un combat Une biographie de Germaine Tillion*, Le Seuil, Paris.
- Leclerc Gérard 1972, *Anthropologie et colonialisme*, Fayard, Paris.
- Lucas Philippe, Vatin Jean-Claude 1975, *L'Algérie des anthropologues*, Librairie François Maspéro, Paris.
- Laurière Christine 2019, Jacques Soustelle, du Mexique, terre indienne à l'Algérie, terre française, [w:] C. Laurière, A. Mary (red.), *Ethnologues en situations coloniales* (Bérose – Encyclopédie internationale des histoires de l'anthropologie), Paris, s. 109–174.
- Michel Marc 2009, *Essai sur la colonisation positive. Affrontements et accommodements en Afrique noire. 1830–1930*, Perrin, Paris.
- Panel Louis 2007, Jacques Soustelle et l'Algérie, entre espoirs et rupture, *Guerre d'Algérie Magazine*, nr 10, décembre, s. 46–51.
- Paszewski Tomasz 2010, Klasycy doktryny wojny antypartyzanckiej a operacja w Afganistanie, *Sprawy Międzynarodowe*, nr 3, s. 27–51.
- Pervillé Guy 1997, Comment appeler les habitants de l'Agerie avant la définition légale d'une nationalité algérienne?, *Cahiers de la Méditerranée*, nr 54, s. 55–60.

- Pervillé Guy 2000, Le terrorisme urbain dans la guerre d'Algérie, http://guy.perville.free.fr/spip/article.php3?id_article=66 (dostęp: 15.02.2021).
- Pervillé Guy 2015, *La guerre d'Algérie*, PUF, Paris.
- Rey-Goldzeiguer Anie 1977, Le Royaume arabe. La politique algérienne de Napoléon III, SNED, Alger.
- Sacriste Fabien 2011, *Germaine Tillion, Jacques Berque, Jean Servier et Pierre Bourdieu. Des ethnologues dans la guerre d'indépendance algérienne*, L'Harmattan, Paris.
- Schreiber Hanna 2016, *Świadomość międzykulturowa od militaryzacji antropologii do antropologizacji wojska*, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa.
- Servier André 1913, *Le péril de l'avenir: le nationalisme musulman en Egypte, en Tunisie et en Algérie*, Boët Editions, Constantine.
- Servier Jean 1955a, *Dans l'Aurès sur les pas des rebelles*, France-Empire, Paris.
- Servier Jean 1955b, Les trois visages de la révolte algérienne, *Monde Nouveau*, nr 87, s. 20–33.
- Soustelle Jacques 1934, La lutte contre la guerre et la fascisme au Mexique, *Spartacus*, 14 décembre, nr 2, s. 2–3.
- Soustelle Jacques 1947, *Envers et contre tout. De Londres à Alger. Souvenirs et documents sur la France libre, 1940–1942*, Reliure inconnue.
- Soustelle Jacques 1956, *Aimée et souffrante Algérie*, Plon, Paris.
- Soustelle Jacques 1960, *Algérie, le chemin de la paix*, Centre d'information pour les problèmes de l'Algérie et du Sahara, Paris.
- Soustelle Jacques 1962, *L'espérance trahie 1958–1961*, Éditions de l'Alma, Paris.
- Soustelle Jacques 1964, *Sur une route nouvelle*, Éditions du Fuseau, Paris.
- Soustelle Jacques 1967, *Les quatre soleils*, Plon, Paris.
- Soustelle Jacques 1973, *Lettre ouverte aux victimes de la décolonisation*, Albin Michel, Paris.
- Tillion Germaine 1957, *L'Algérie en 1957*, Edition de Minuit, Paris.
- Tillion Germaine 2000, Il était une fois l'ethnographie, Éditions du Seuil, Paris.
- Tillion Germaine 2001, A la recherche du vrai et du juste, *A propos rompus avec le siècle*, Seuil, Paris.
- Tillion Germaine 2009, *Fragments de vie. Textes rassemblés et présentés par Tzvetan Todorov*, Seuil, Paris.
- Vétillard Roger 2014, 20 août 1955: le jour où l'Algérie a basculé, *La Nouvelle Revue d'Histoire*, nr 9H, Automne-Hiver, s. 22–24.
- Vorbrich Ryszard 1995, Franco-Maghrebins. Muzułmanie z Maghrebu w Europie Zachodniej, *Sprawy Narodowościowe. Seria Nowa*, t. 4, z. 1(6), s. 97–115.
- Vorbrich Ryszard 1996, *Górale Atlasu marokańskiego. Peryferyjność i przejawy marginalności*, PTL, Wrocław.
- Vorbrich Ryszard 2017, Afrykanie i ich obecność w Europie, *Studia migracyjne*, t. 2 (164), s. 95–119.
- Vorbrich Ryszard 2020a, Od Berberów do Amazighe, czyli ukształtowanie się nowoczesnej tożsamości berberskiej, *Kultura i Społeczeństwo*, vol. 1, s. 169–195.
- Vorbrich Ryszard 2020b, Z zewnątrz i od wewnątrz. Przegląd sytuacji badawczych z perspektywy antropologicznej, [w:] M. Ząbek (red.), *Przemiany kulturowe w Afryce. Historia i antropologia*, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa, s. 272–294.

Źródła internetowe

- Guerre d'Algérie, https://fr.wikipedia.org/wiki/Guerre_d%27Alg%C3%A9rie (dostęp: 23.10.2020).
“Le Monde – Archives”, https://www.lemonde.fr/archives/article/1958/05/20/m-jacques-soustelle-souhaite-que-se-retablisse-l-unite-des-deux-bords-de-la-mediterranee_2289331_1819218.html (dostęp: 23.10.2020).

Mohamed B. b.d.m.w., *La métastase Kabyle!*, <http://www.autonomie.blogspot.com/2015/04/la-metastase-kabyle-contribution-de.html?spref=pi> (dostęp: 31.08.2020).

La République en actes: discours du Président de la République sur le thème de la lutte contre les séparatismes, <https://www.elysee.fr/emmanuel-macron/2020/10/02/la-republique-en-actes-discours-du-president-de-la-republique-sur-le-theme-de-la-lutte-contre-les-separatismes> (dostęp: 8.02.2021).

RYSZARD VORBRICH

FRENCH ETHNOLOGISTS AND FRENCH ALGERIA.
MORAL, POLITICAL AND SUBSTANCE CHOICES IN A COLONIAL SITUATION

Keywords: ethnology, France, Algeria, colonial situation, research situation

The concept of 'French Algeria' appeared in the political and scientific discourse in the mid-twentieth century as a negation of attempts to undermine French domination in this country. This study examines the attitudes of French ethnologists in a conflict that broke out in the mid-twentieth century in the formally integral part of the French Republic. The analysis refers to such theoretical concepts as the "colonial situation" (G. Balandier) and the original concept of the "research situation", under which one can distinguish such variables as: conditions (political, social, etc.) in which the anthropologist meets with the subject of his research (*exterium* of the research situation) and the professional formation of an ethnologist and his life experience (*interium* of the research situation). The analysis is illustrated by three profiles of French ethnologists confronted with the so-called The "Algerian War": Servier, Tillion and Soustelle.

R. V.

Adres Autora:

Prof. dr hab. Ryszard Vorbrich

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

ul. Uniwersytetu Poznańskiego 7, 61-614 Poznań

E-mail: vorbrich@amu.edu.pl

ORCID: 0000-0002-6869-5350

ANNA KWAŚNIEWSKA
Instytut Archeologii i Etnologii, Uniwersytet Gdański

DOBÓR PRZESTRZENNY, RELIGIJNY ORAZ NARODOWOŚCIOWY MAŁŻEŃSTW I TOŻSAMOŚĆ KASZUBÓW W KONTEKŚCIE CHOROBY GENETYCZNEJ¹

Odkrycie nowej, rzadkiej choroby genetycznej, jaką jest deficyt enzymu LCHAD i jego relatywnie częste występowanie w populacji kaszubskiej, spowodowało, że odżyło zainteresowanie dziejami, zwyczajami i tożsamością (również w wymiarze genetycznym) tej grupy. Zdaniem lekarzy przyczyną występowania wspomnianej choroby w populacji kaszubskiej, oprócz efektu założyciela, jest zasiedziałość, zawieranie małżeństw w obrębie własnej grupy etniczno-regionalnej i brak dopływu osób z zewnątrz (Nedoszytko i in. 2017, s. 11; Piekutowska-Abramczuk i in. 2010, s. 376–377). Celem moich badań było przyjrzenie się kwestii, czy uprawniona jest wspomniana wyżej teza lekarzy o społeczno-kulturowych uwarunkowaniach częstego występowania deficytu enzymu LCHAD, na podstawie wyników badania zasięgu przestrzennego małżeństw i zmian, jakie w nim następowały, jak też roli wyznania i narodowości w doborze partnerów na Kaszubach od drugiej połowy XIX w. do początków XXI w. Drugim problemem badawczym był wpływ odkrytej choroby genetycznej na tożsamość Kaszubów i jej zmiany, wyłonienie się nowych form ryzyka i kwestie „obywatelstwa biologicznego” (Rose, Novas 2005).

Genetyka stała się od końca XX w. dominującym paradygmatem i symbolem współczesnej medycyny. W trakcie badań nad *Human Genome Project* zwrócono uwagę na częstsze występowanie niektórych chorób genetycznych w grupach mających wspólne geny, takich jak Żydzi Akszenazyjscy pochodzący z Europy Wschodniej czy Afroamerykanie (Carter 2007, s. 548). Zainteresowanie genetyków skupiło się na populacjach izolowanych geograficznie i kulturowo (lub uchodzących za takie). Stąd też społeczności skandynawskie, a zwłaszcza fińska, stały się obiektem badań genetycznych z uwagi na małą mobilność przestrzenną, dobre dane genealogiczne i wysokie wskaźniki „chowu wsobnego” (Rose, Novas 2005, s. 10–11). Odkrycie deficytu enzymu LCHAD i częste jego występowanie w populacji kaszubskiej spowodowało, że grupa ta również stała się atrakcyjnym polem dla badań medycznych i genetycznych².

¹ Artykuł powstał w wyniku realizacji projektu badawczego nr UMO 2015/17/B/HS3/00107 finansowanego ze środków Narodowego Centrum Nauki. Kierownikiem projektu była dr hab. Małgorzata Rajtar.

² Przykładem są badania przeprowadzone przez studentów i pracowników naukowych Gdańskiego Uniwersytetu Medycznego w ramach „białej soboty” w Sianowie k. Kartuz: „Z inicjatywy Studentckiego Koła Naukowego Kliniki Dermatologii, Wenerologii i Alergologii GUMed w mroźny poranek

Na częste występowanie nowej choroby genetycznej w społeczności kaszubskiej zwróciły uwagę media. Seria artykułów o nierzadko sensacyjnych tytułach spowodowała, że upowszechniło się potoczne określenie „gen kaszubski” (Kwaśniewska 2017). Zdaniem wielu Kaszubów stygmatyzuje to grupę i wpływa na ich obraz w oczach nie-Kaszubów, rodzi też obawy, że choroba stanie się częścią negatywnego stereotypu etnicznego. Pokazuje to, że choroba genetyczna może stanowić rodzaj piętna i zranionej tożsamości, gdyż piętno to przede wszystkim proces społeczny, w którym reakcja innych degraduje tożsamość jednostki, a także grupy (Goffman 2005, s. 34–35). Dyskurs dotyczący deficytu enzymu LCHAD w populacji kaszubskiej, który wywołały media, przerodził się następnie w dyskurs etniczny i tożsamościowy. Pokazuje to, że choroba uwikłana jest w sieci znaczeń problematycznych etycznie, społecznie i politycznie, a konsekwencje naukowych odkryć i zastosowanie genetyki wykraczają poza ich pierwotne założenia, jakimi była diagnostyka i opracowanie nowych form terapii. Genetyka i biomedycyna wpływają na relacje międzyludzkie i międzygrupowe, zmieniają obraz zdrowia, powodują zmiany tożsamości jednostkowej, zbiorowej i populacyjnej. Jednak ani jednostki, ani grupy etniczne nie pozostają biernymi uczestnikami procesu genetyzacji. Nowe tożsamości są negocjowane zarówno w wymiarze jednostkowym, jak i grupowym – mogą być selektywnie akceptowane, ignorowane, odrzucane lub zarządzane (Clark i in. 2009, s. 22–23). Jest to widoczne także w przypadku Kaszubów.

ŹRÓDŁA, METODY I NARZĘDZIA BADAWCZE

Rozwój systemu feudalnego na Pomorzu, podobnie jak w innych miejscach w Polsce, spowodował, że chłopcy zostali pozbawieni możliwości dysponowania sobą, przywiązani do miejsca zamieszkania i uprawianej ziemi, co stanowiło rodzaj niewolnictwa (Rauszer 2017). Kolejnym skutkiem była długotrwała izolacja przestrzenna i społeczna, która wpływała m.in. na decyzje matrymonialne. Uzyskanie wolności osobistej, a następnie uwłaszczenie (to drugie na Pomorzu trwało nawet do lat 60.

26 stycznia 2013 r. do Sianowa koło Kartuz wybrała się liczna grupa studentów Gdańskiego Uniwersytetu Medycznego, członków kół naukowych – alergologicznego, dermatologicznego, chirurgii onkologicznej, pediatrii, kardiologicznego i genetycznego. Celem akcji była ocena stanu zdrowia ludności kaszubskiej. Kaszubi są odrębną etnicznie populacją z własnym językiem, folklorem, literaturą, piękną historią i stanowią interesujący materiał do badań epidemiologicznych i genetycznych. Dobrym przykładem jest częsta wśród Kaszubów mutacja genu LCHAD, która powoduje defekt metabolizmu długołańcuchowych kwasów tłuszczowych. Banalna infekcja u osób chorych może prowadzić nawet do zgonu, spowodowanego m.in. hipoglikemią i uszkodzeniem mięśnia sercowego. Określenie częstości występowania nosicieli genu LCHAD było jednym z celów akcji. W ramach białej soboty mieszkańcy Kaszub byli także badani kardiologicznie, mieli okazję ocenić poziom cholesterolu, glukozy i ciśnienia tętniczego krwi. [...] Akcja umożliwiła członkom kół naukowych zebranie ankiet dotyczących częstości występowania chorób alergicznych, nowotworowych, przewlekłych zapalnych chorób skóry, rzadkich chorób genetycznych oraz występowania uzależnienia od nikotyny wśród ludności kaszubskiej”, <https://gumed.edu.pl/19705.html> (dostęp 15.04.2020).

XIX w.) zmieniło sytuację prawną, społeczną i ekonomiczną, nie spowodowało natomiast zmiany miejsca zamieszkania większości mieszkańców wsi (poza emigracją osób, które nie miały szans na posiadanie gospodarstwa).

Celem badań prowadzonych w latach 2016–2018 było przeanalizowanie „geografii małżeństw”, a także roli wyznania i narodowości w doborze osób zawierających związki małżeńskie na Kaszubach w latach po uwłaszczeniu, czyli od drugiej połowy XIX w. W interdyscyplinarnych badaniach wykorzystalam:

1. Źródła zastane, jakimi są księgi metrykalne parafii rzymskokatolickich. Sięgnęłam po księgi z przedziału czasowego od połowy XIX w. do końca lat 60. XX w. znajdujące się w Archiwum Diecezjalnym w Gdańsku-Oliwie i w Archiwum Diecezjalnym w Pelplinie. Prześledzenie zmian, jakie nastąpiły w geografii małżeństw od lat 60. XX w. do czasów współczesnych, napotkało trudności związane z dostępem do ksiąg metrykalnych znajdujących się w parafiach, wynikające z obowiązujących przepisów o ochronie danych osobowych³. Uzyskałam dane tylko z niektórych parafii.

2. Źródła wywołane, a przede wszystkim wywiady pogłębione: a) z osobami uważającymi się za Kaszubów i/lub mających kaszubskie nazwiska mieszkającymi na środkowych i północnych Kaszubach w gminach Kartuzy, Sierakowice, Wejherowo, Puck, w tym z osobami z rodzin mających dzieci dotknięte deficytem enzymu LCHAD; b) z działaczami kaszubskimi należącymi do Zrzeszenia Kaszubsko-Pomorskiego.

3. Artykuły prasowe i internetowe dotyczące deficytu enzymu LCHAD w społeczności kaszubskiej. Media odegrały ważną rolę w upowszechnieniu wiedzy o tej chorobie i prowadzonych badaniach przesiewowych, jak też upowszechniły nazwę „gen kaszubski”.

Przy analizie zebranego materiału posłużyłam się analizą danych zastanych (Angrosino 2015), analizą diachroniczną i analizą danych jakościowych (Gibbs 2007; Silverman 2008), a także analizą dyskursu (van Dijk 2001). Zróznicowanie zastosowanych podejść i metod jest związane z etnologiczno-historycznym charakterem artykułu, którego celem jest odniesienie się do opinii lekarzy oraz pokazanie wpływu odkrytej choroby genetycznej na społeczność kaszubską, a zwłaszcza tożsamość i stereotypy etniczne.

KASZUBI – DZIEJE I TOŻSAMOŚĆ

Kaszubi stanowią największą grupę autochtonicznej ludności Pomorza – obecnie wraz z osobami o częściowym rodowodzie kaszubskim liczą ponad 500 tys. osób (Latoszek 2001, s. 149; Mordawski 2005, s. 47). Według historyków terytorium zajmowane przez Kaszubów sięgało w przeszłości od Gdańska na wschodzie po Odrę

³ Udostępnianie dla celów naukowych parafialnych ksiąg metrykalnych zależy od dobrej woli księży zarządzających daną parafią, a po wprowadzeniu ustawy RODO w 2018 r. obowiązuje przepis mówiący, że do badań naukowych nie mogą być udostępniane księgi zawierające informacje dotyczące zdarzeń, które miały miejsce w czasie chronionym, w przypadku małżeństw jest to mniej niż 60 lat, chrztów zaś 100 lat. Uniemożliwiło mi to przeprowadzenie szerszych badań dotyczących współczesnej „geografii małżeństw” zawieranych na Kaszubach.

na zachodzie, pierwsza zaś pisana wzmianka i nazwa pojawiły się w dokumencie z 1238 r. wystawionym dla księcia zachodniopomorskiego Bogusława (Labuda 2006, s. 38). W ciągu wieków Kaszubi mieszkający na Pomorzu Zachodnim zatracili swoją tożsamość, ulegając niemieckiej asymilacji. Do początku XX w. w tej części Pomorza pozostały niewielkie skupiska ludności wyznania luterańskiego nazywanej Słowińcami zamieszkujące nad jeziorami Łebsko i Gardno. Odrębność zachowali Kaszubi mieszkający na Pomorzu Gdańskim, wchodzącym w latach 1466–1772 w skład Rzeczypospolitej. Od I rozbioru także ta część Pomorza znalazła się w granicach państwa prusko-niemieckiego. Atrakcyjność kultury niemieckiej i chęć awansu społecznego spowodowała, że część szlachty kaszubskiej z Pomorza Gdańskiego uległa germanizacji, kaszubską tożsamość zachowali głównie mieszkańcy wsi. Przez długi czas podstawą odrębności były gwara/język kaszubski używany w domu oraz religia katolicka. Gwarą Kaszubi posługiwali w domu i społeczności lokalnej, językiem kościelnym był język polski, w szkole zaś, urzędach i sądownictwie obowiązywał język niemiecki. Natomiast Kościół katolicki odegrał ważną rolę w podtrzymaniu polskiej tożsamości Kaszubów. Chcąc ją zachować w latach zaboru, Kaszubi zamknęli się w obrębie rodzin i własnej grupy etniczno-regionalnej. Postawa taka była reakcją na niemiecką dominację polityczną i postrzeganie słowiańskiej ludności autochtonicznej jako gorszej z powodu pochodzenia, języka, sytuacji ekonomicznej.

Po I wojnie światowej, po odzyskaniu przez Polskę niepodległości, większość terytorium zamieszkałego przez Kaszubów znalazła się w jej granicach. Integracja z ludnością polską z innych regionów była trudna m.in. z powodu różnic mentalnościowych, stylu życia, a także faktu, że przybysze zajęli wiele miejsc pracy w administracji, szkolnictwie, wojsku. Zmiany te spowodowały osłabienie poczucia obcości w stosunku do Niemców, którzy „zaczęli się wydawać ludności kaszubskiej i pomorskiej ludźmi bliższymi kulturowo, bardziej «swoimi» niż rodacy z byłego Królestwa Kongresowego, Galicji czy Kresów Wschodnich” (Kutta 2003, s. 110–111).

Po II wojnie światowej Kaszubi musieli przejść procedurę weryfikacyjną i udowodnić swoją polskość (Bykowska 2012). Spowodowało to poczucie krzywdy i ponowne zamknięcie się w obrębie własnej grupy. Z biegiem czasu następowała integracja. Badania etnograficzne pokazują, że zwłaszcza na Kaszubach północnych proces akceptacji nie-Kaszubów w małżeństwach mieszanych przez społeczności lokalne jest długi. Występują tutaj różnice dotyczące płci – szybciej następuje proces włączania kobiet, być może dlatego, że zmieniają nazwisko, rodzą dzieci, które zwiększają „pulę” zasobów kaszubskich. Natomiast mężczyźni znacznie trudniej włącza się do społeczności kaszubskiej – w pierwszym pokoleniu pozostają „obcymi”. „Ja jestem traktowana jak «swoja». Mąż, który pochodzi z Gdańska-Oliwy, jest nadal «obcy», mimo że mieszka tu od 1988 r. Na sołtysa wybiera się tylko «swoich»” (PUC-AK-16)⁴.

Tożsamość stanowi konstrukt społeczno-kulturowy, wypadkową wielu czynników, których hierarchia i znaczenie zmieniają się na przestrzeni czasu. Tożsamość

⁴ Sposób kodowania wywiadów: PUC – powiat, w którym prowadzono badania, AK – inicjały badacza, 16 – nr wywiadu.

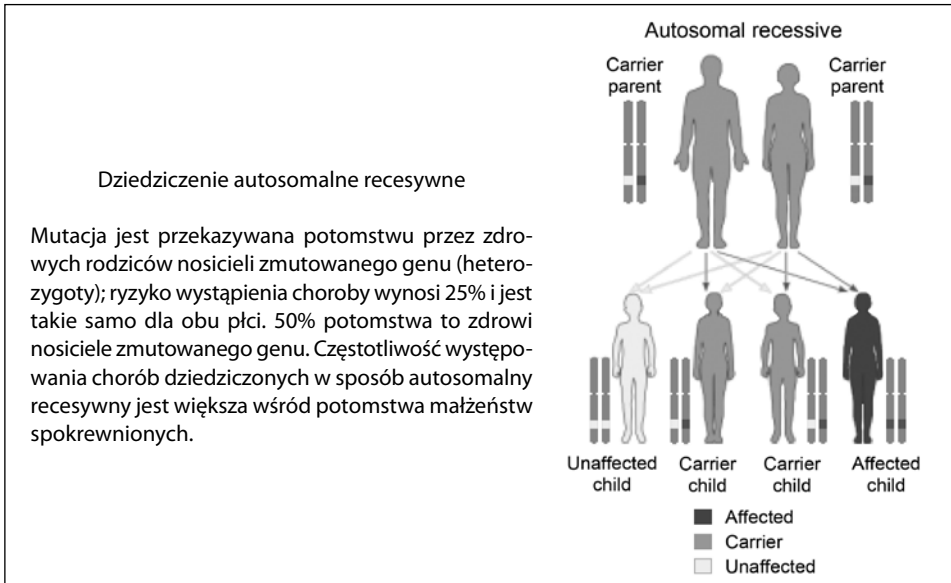
kaszubska ukształtowała się w dużej mierze w opozycji do „obcych”, którymi byli przede wszystkim Niemcy, mówiący innym językiem, wyznający inną religię, mający odmienne zwyczaje. Zgodnie z obserwacją Mariusza Filipa, „tożsamość to generalnie dychotomia tego, co wspólne i «swoje», czyli tożsamości *sensu largo*, i tego, co odczuwane jest przez grupę jako radykalnie «inne», «obce», czyli odmienności (ang. *alterity*), która jest binarnym przeciwieństwem identyczności” (2012, s. 26). Po I wojnie światowej „obcymi” stali się Polacy z innych regionów, mówiący poprawną polszczyzną, mający inne zwyczaje. Pokazuje to, iż tożsamość pojawia się w zmieniających układach, będących kombinacją możliwości wynikających z sytuacji i opozycji wobec grupy zewnętrznej (Ardenier 1992, s. 36).

NOWA CHOROBA GENETYCZNA – DEFICYT ENZYMU LCHAD

Jedną z chorób, które zostały odkryte w erze genetyki, jest deficyt enzymu LCHAD – rzadka choroba metaboliczna o podłożu genetycznym, rozpoznana w 1989 r. Choroba ta występuje sporadycznie w Australii i Ameryce Północnej, natomiast dość często w Europie – szczególnie w regionie Morza Bałtyckiego, a zwłaszcza w krajach takich jak Estonia, Finlandia (Immonen 2016) i Polska (Piekutowska-Abramczuk i in. 2010). W Polsce deficyt enzymu LCHAD zdiagnozowano po raz pierwszy w latach 90. XX wieku. W 2008 r. przeprowadzono badania mutacji w genie HADHA odpowiedzialnym za tę chorobę na próbie obejmującej prawie 7000 dzieci urodzonych w różnych regionach Polski. Pokazały one, że najwięcej osób obarczonych tą zmianą genetyczną pochodzi z północnej części województwa pomorskiego, zamieszkałego przede wszystkim przez Kaszubów. W regionie tym częstotliwość występowania zmutowanego genu wynosi 1:73, a w pozostałych regionach Polski 1:217 (Piekutowska-Abramczuk i in. 2010, s. 373). Kolejne badania przeprowadzono w latach 2010–2015 na próbie prawie 6900 osób z różnych regionów Polski, w tym na grupie 1023 osób pochodzenia kaszubskiego. Potwierdziły one, że największa częstotliwość występowania zmutowanego genu HADHA odpowiedzialnego za deficyt LCHAD występuje na Pomorzu, a w części zamieszkałej przez Kaszubów wynosi 1:57. Dla porównania średnia częstotliwość występowania tegoż genu w innych regionach Polski wynosi 1:163, w Finlandii 1:181, w tym w regionie Botnia 1:132, a w Estonii 1:173 (Nedoszytko i in. 2017, s. 9). Niektórzy lekarze nie wykluczają kaszubskiego pochodzenia mutacji w genie odpowiedzialnym za deficyt enzymu LCHAD (Piekutowska-Abramczuk i in. 2010, s. 377; Nedoszytko i in. 2017, s. 11).

Deficyt enzymu LCHAD jest chorobą autosomalną recesywną, co znaczy, że aby dziecko urodziło się chore, oboje rodzice muszą być nosicielami zmutowanego genu. Choroba nie daje charakterystycznych objawów, a nierozpoznana w porę może prowadzić do nagłej śmierci dziecka lub ciężkiej niepełnosprawności (Piekutowska-Abramczuk i in. 2010; Sykut-Cegielska i in. 2011). Zaburzenia metabolizmu spowodowane są brakiem enzymu odpowiadającego za wykorzystanie jako źródła energii tłuszczu, który jest dostarczany w pożywieniu. Gdy spada poziom cukru, organizm

zdrowego dziecka czerpie energię z kwasów tłuszczowych. Gdy enzymu nie ma lub jest go za mało, gwałtowny spadek poziomu cukru uszkadza mięśnie, zwłaszcza mięsień sercowy i ośrodkowy układ nerwowy (Tyni, Pihko 1999, s. 237). Na chorobę tę nie ma na razie lekarstwa. Leczy się ją odpowiednią dietą, w której najważniejsze jest zastępowanie długołańcuchowych kwasów tłuszczowych (masło, oliwa, smalec) węglowodanami złożonymi i średniołańcuchowymi kwasami tłuszczowymi, zwłaszcza specjalnym olejem MCT (medium-chain trigliceryde).

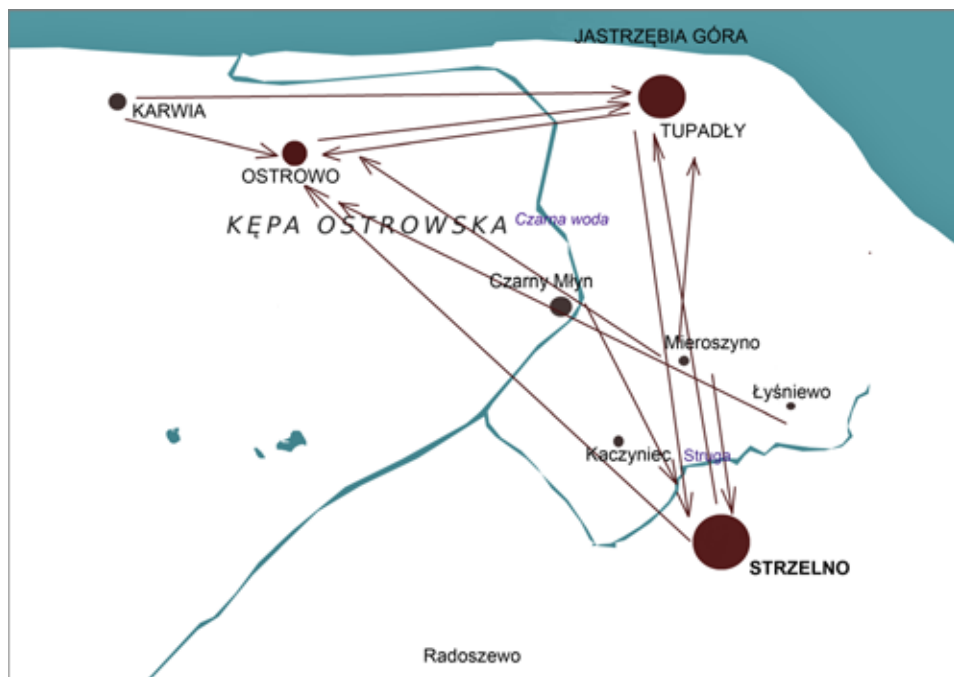


(Źródło ilustracji: www.google.com/search?q=autosomal+recessive+unnamed+png)
(dostęp 20.07.2021)

DOBÓR PRZESTRZENNY, RELIGIJNY I NARODOWOŚCIOWY MAŁŻEŃSTW NA KASZUBACH OD DRUGIEJ POŁOWY XIX W. DO ROKU 1945

Kaszubi to społeczność zbudowana na strukturach długiego trwania. Bardzo ważną rolę w życiu religijnym i społecznym Kaszubów odgrywał i odgrywa Kościół katolicki. Posiada on dobrze zorganizowaną sieć administracyjną, a jej podstawowymi jednostkami były i są parafie podlegające dekanatom. Do jednej parafii należało od kilku do kilkunastu miejscowości liczących od kilkuset do nawet trzech tysięcy wiernych. Zachowane księgi metrykalne (księgi ślubów) pozwalają poznać „geografię małżeństw” zawieranych przez mieszkańców należących do parafii.

Jedną ze starszych parafii na północy regionu jest Strzelno. W 1889 r. należało do niej 1517 osób, sama zaś miejscowość liczyła 405 mieszkańców (Chlebowski, Walewski 1890, s. 473). Analiza zapisów w księgach ślubów pokazała, że w latach 1855–1944 w samym Strzelnie 76% małżeństw stanowiły związki zawierane w obrębie tej miejsco-



Zdjęcie 1: Dobór przestrzenny żon w wybranych miejscowościach na północy Kaszub od drugiej połowy XIX w. do 1944 r.

wości. Zdecydowanie rzadziej zdarzało się, że mężczyźni ze Strzelna żenili się z kobietami z sąsiednich wsi: Miosroszyno (9,8%), Tupadeł (4,1%), Czarnowskiego Młyna (4,1%) lub innych (1,6%). W sumie 93,5% stanowiły związki, w których mieszkańcy Strzelna żenili się z kobietami z tej samej lub sąsiednich wsi w obrębie tej samej parafii.

Kolejną badaną miejscowością jest Ostrowo, w przeszłości w niektórych porach roku, a zwłaszcza wiosną, praktycznie odcięta od reszty świata. W 1872 r. w Ostrowie mieszkało 227 osób, działała też szkoła. W latach 1885–1944 70% związków stanowiły te zawierane między mieszkańcami tej miejscowości. W pozostałych przypadkach żony pochodziły z Karwi (11,5%), Tupadeł (8,2%), Strzelna (5%), Miosroszyno i Łyśniewa (po 1,6%).

Relatywnie dużą miejscowością są Tupadły. W latach 1855–1944 dominowały małżeństwa zawierane z osobami z tej samej miejscowości – 62,6%. W dalszej kolejności mężczyźni z Tupadeł żenili się z kobietami z Ostrowa (9,8%), Miosroszyno (8%), Karwi (7,2%), Strzelna (5,4%). Podobnie jak we wcześniej analizowanych przypadkach 93% małżeństw zawierano w obrębie parafii (Zob. zdjęcie 2).

Także w Karwi 85,3% stanowiły małżeństwa zawierane między osobami z tej samej miejscowości; 5,3%, gdy kobiety pochodziły z Ostrowa; 4% z Tupadeł; w pojedynczych przypadkach żony pochodziły z Karwieńskich Błot, Czarnowskiego Młyna, Swarzewa, Miosroszyno. Granica przestrzenna doboru partnerów w analizowanych miejscowościach zamyka się w obrębie parafii Strzelno. Rola parafii wynikała z tego,

że niedzielne msze i uroczystości kościelne były okazją do spotkań, wstępnych oznak sympatii, a także rozmów rodziców. To oni często podejmowali decyzje i udzielali zgody, biorąc pod uwagę sytuację ekonomiczną i społeczną rodzin⁵.

Także w Jastarni na Półwyspie Helskim dominowały małżeństwa zawierane w obrębie miejscowości i najbliższej okolicy. Związane było to z położeniem geograficznym i utrudnioną komunikacją z lądem oraz zwyczajami dotyczącymi zawierania małżeństw w rodzinach rybackich. Rybacy mieli wysokie poczucie własnej wartości, wynikające z przeświadczenia, że zawód rybaka wymaga większych umiejętności, wiedzy, odwagi i siły fizycznej niż praca w polu. Stąd też z pewną wyższością traktowali rolników z lądu, rzadko wchodząc w związki małżeńskie z kobietami z rodzin rolniczych, córki rybaków nie wychodziły też za mąż za rolników.

Zdaniem jednego z moich rozmówców już w początkach XX w. ksiądz z Jastarni zalecał, aby rybacy szukali żon w miejscowościach położonych poza Półwyspem Helskim, „bo u nas w Jastarni żenili się między sobą i wszyscy byli spokrewnieni, przez to rodziły się upośledzone dzieci. Dlatego ksiądz mówił, żeby brać sobie żony z dalszych miejscowości” (W-17). Jednak dane z ksiąg parafialnych nie potwierdzają, aby do końca I wojny światowej rybacy stosowali się do zaleceń księdza.

Spokrewnienie mieszkańców Półwyspu Helskiego w przeszłości potwierdziły badania genetyczne przeprowadzone przez Alicję Budnik w połowie lat 90. XX w.

Uderzające jest, że pod koniec XIX wieku wartość współczynnika spokrewnienia wśród Kaszubów helskich była bardzo wysoka, ponad 160 razy (!) większa, niż w Wielkopolsce z tego mniej więcej okresu. Na wsi wielkopolskiej izolacja została złamana bardzo szybko, właściwie zaraz po uwłaszczeniu (1996, s. 36).

Pokazuje to, iż badania genetyczne i historyczne dostarczają podobnych dowodów wskazujących, że na północnych Kaszubach samoizolacja społeczno-kulturowa trwała wyjątkowo długo.

W świetle danych archiwalnych od końca XIX w. do wybuchu I wojny światowej geografia małżeństw na północnych Kaszubach zaczyna się nieco rozszerzać, głównie za przyczyną kobiet, które zaczęły wychodzić za mężczyzn z dalszych okolic – Pucka, Kuźnicy, Wielkiej Wsi, Rzucewa, Smolna, Kartuz, Gdańska, a nawet odległego Borzechowa. Wpływ na to miały między innymi wyjazdy młodych kobiet z Kaszub do pracy do Gdańska, gdzie poznawały mężczyzn z innych regionów Pomorza. Obowiązujący na Kaszubach (podobnie jak w innych regionach Polski) virilokalny model zamieszkania małżonków powodował, iż zasilaly one „pulę genów” w miejscowościach, do których się przeprowadzały.

Te same dane wskazują, że na północy Kaszub relatywnie częste były małżeństwa z osobami spokrewnionymi. Do ich zawarcia wymagana była zgoda udzielana przez biskupa, a nawet papieża. W latach 1885–1919 w parafii Strzelno udzielono 23 takich zezwoleń, a w latach 1920–1939 w tejże parafii kolejnych 13 zezwoleń.

⁵ O zwyczajach związanych z kojarzeniem małżeństw, cechami, na które zwracano uwagę u kandydatki lub kandydata na małżonka lub małżonkę, przebiegu uroczystości weselnej piszę obszernie w artykule *Endogamia i zwyczaje małżeńskie na Kaszubach a kwestia tzw. genu kaszubskiego* (Kwaśniewska 2019).

Najczęściej o zgodę do władz kościelnych na zawarcie małżeństwa z krewnymi występowali mieszkańcy Tupadeł (9 zezwoleń), Strzelna (8 zezwoleń), Karwieńskich Błot i Karwi (5 zezwoleń), Ostrowa (4 zezwolenia). Trudno wytłumaczyć przyczynę takich związków. Według jednego z rozmówców wynikało to ze zwyczaju, zgodnie z którym, sprawdzając koligacje rodzinne, brano pod uwagę jedynie pokrewieństwo w linii ojca, nie zwracano natomiast uwagi na pokrewieństwo w linii żeńskiej. Niekiedy dopiero podczas wizyty u księdza okazywało się, że rodziny są spokrewnione (W-08, M/70⁶). W trakcie badań terenowych rozmówcy wskazywali na znane im przypadki zawierania małżeństw z kuzynami.

Na północy Kaszub znaczny odsetek mieszkańców do 1945 r. stanowili Niemcy wyznania protestanckiego (ewangelicy). W miejscowościach leżących w obrębie parafii Strzelno prawie co trzeci mieszkaniec był ewangelikiem. Miejscowością zamieszkałą w zdecydowanej większości przez ewangelików były Karwieńskie Błota. Ich przodkowie zostali sprowadzeni w 1599 r. z Fryzji i Holsztynu przez starostę puckiego Jana Wejhera w celu osuszenia i zagospodarowania terenów bagiennych (Schultz 2011, s. 636–637). Przez wieki zasymilowali się z ludnością niemiecką, lecz zachowali świadomość odrębności, a ich potomkowie mieszkali tu do końca II wojny światowej. Protestanci mieszkali także w Karwi. Z kolei w Krokowej i okolicy mieszkali wyznawcy kalwinizmu – zmianę wyznania kaszubskiej i niemieckiej ludności mieszkającej w jego dobrach wymusił na początku XVII w. Ernest von Krockow. Pomimo dużej liczby ewangelików w analizowanej parafii od połowy XIX w. do końca II wojny światowej w księgach parafialnych odnotowano trzy przypadki małżeństw między katolickimi Kaszubami a niemieckimi protestantami – wszystkie w pierwszej połowie XX w.

Katolicy i ewangelicy, a także wyznawcy kalwinizmu, mieszkali obok siebie, wchodzili w relacje gospodarcze i sąsiedzkie, lecz mieszane małżeństwa zawierano sporadycznie. Jedną z przyczyn ze strony Kaszubów była niechęć do osób odmiennej wiary. Na ziemiach zaboru pruskiego w drugiej połowie XIX w. wraz z rozwojem świadomości narodowej i związanego z nim nacjonalizmu utrwalił się stereotyp „Polak/Kaszub – katolik”, „Niemiec – ewangelik”. Stąd też obydwie grupy narodowościowe zawierały małżeństwa z osobami tego samego wyznania. Mieszkanka Wierzchucina, które do II wojny światowej znajdowało się w granicach państwa niemieckiego, wspomina: „rodzice nie byli za tym, żeby brać ewangeliczkę za żonę czy męża. Mieli swoje zasady, chociaż żyli w zgodzie z ewangelikami” (PUC-AK-39).

Oprócz wyznania i narodowości, jedną z barier w zawieraniu małżeństw mieszanych stanowiły różnice ekonomiczne. Procesy historyczne, w tym sytuacja związana z niemiecką dominacją polityczną w okresie zaborów, spowodowały, że społeczność niemiecka była zamożniejsza, zamieszkiwała na terenach o lepszych glebach (szczególnie widoczne było to na północy Kaszub) i rzadko wchodziła w związki z Polakami/Kaszubami. Małżeństwa mieszane wyznaniowo i narodowościowo były częstsze wśród najbiedniejszej warstwy, jaką stanowili pracownicy majątków. Kurt Lück w 1938 r. w opracowaniu dotyczącym Karwieńskich Błot pisał:

⁶ Sposób kodowania: W-08 – nr wywiadu, M/K – płeć rozmówcy/rozmówczyni, 70 – wiek.

Z biegiem kolejnych stuleci nie udało się oczywiście uniknąć tego, że od czasu do czasu zawiera się małżeństwa mieszane między niemieckimi i kaszubskimi pracownikami i służącymi. Dziewki przechodzą wówczas najczęściej na wiarę luterańską i przejmują narodowość niemiecką. Tradycja ludowa nie aprobuje jednak tych małżeństw: „Polski chleb i niemiecka kiełbasa rzadko idą w parze” (2000, s. 20).

W latach 30. XX w. barierę tę wzmocniła ideologia nazistowska w Niemczech głosząca wyższość rasy aryjskiej i zabraniająca Niemcom „mieszania się” z przedstawicielami „gorszych” ras, grup etnicznych i narodów. Gdy jednak doszło do zawarcia mieszanego małżeństwa, spotykało się ono z krytyką i ostracyzmem przede wszystkim na poziomie rodzin. Mieszkanka Kościerzyny, której matka była Niemką-ewangeliczką a ojciec Polakiem-katolikiem, pisała we wspomnieniach, że ani rodzina ojca, ani matki nie zaakceptowała tego związku i nie utrzymywała kontaktów z nimi, przez co nie знаła ciotek, wujków i kuzynów (Ossowska-Pałasz 1996).

Drugim badanym obszarem były środkowe Kaszuby, a zwłaszcza parafie Sianowo i Sierakowice w powiecie kartuskim. Sianowo to stara wieś wymieniana w dokumencie z 1393 r. (Chlebowski, Walewski 1889, s. 473). Sianowski kościół z figurą Matki Boskiej nazywaną Królową Kaszub od drugiej połowy XIX w. stanowi miejsce pielgrzymek mieszkańców regionu. Mimo swojej religijnej funkcji Sianowo było i jest relatywnie małą miejscowością, natomiast parafia Sianowo w ostatniej ćwierci XIX w. obejmowała 14 miejscowości i należała do dużych zarówno pod względem obszaru, jak i liczby ludności – w 1888 r. liczyła 2 710 osób (Chlebowski, Walewski 1889, s. 473). Jedną z większych miejscowości na terenie parafii jest Mirachowo, będące w przeszłości siedzibą starostwa. Z zapisów w księgach ślubów od 1870 r. do końca XIX w. wynika, że 68% mieszkańców Mirachowa żeniło się z kobietami z tej samej miejscowości. Poza tym zawierano małżeństwa z mieszkankami Sianowa (6,5%), Staniszewa (6,5%), Głusina (3,2%), Strysej Budy, Sianowskiej Huty i Kolonii (po 3,2%). Zasięg przestrzenny zawieranych małżeństw w tym czasie pokrywał się z granicami parafii sianowskiej. Przemiany związane z odzyskaniem niepodległości przez Polskę po I wojnie światowej i wywołany nimi napływ osób z innych regionów nie wpłynęły na rozszerzenie pochodzenia przestrzennego partnerów, przeciwnie, w latach 20. i 30. XX w. nastąpił wzrost endogamii – małżeństwa zawierano najczęściej z mieszkankami najbliższej okolicy Mirachowa. Jak się wydaje, wpływ na to miał charakter gospodarki tego regionu, gdzie dominują słabe gleby i niezamożne, tradycyjne gospodarstwa. Mężczyźni szukali żon wśród kobiet pochodzących z rodzin o podobnym statusie materialnym i społecznym.

Do dużych wsi w parafii Sianowo należy Staniszewo. W 1885 r. liczyło 725 mieszkańców – z czego 721 to byli katolicy (Chlebowski, Walewski 1890, s. 209). W drugiej połowie XIX w. i początku XX w. 62,5% mężczyzn ze Staniszewa żeniło się z kobietami z tej samej miejscowości. Pozostali wybierali w zdecydowanej większości kobiety z miejscowości leżących w obrębie parafii – najczęściej z Sianowskiej Huty (8,3%), Sianowa (7,5%), Mirachowa (5%) – tylko w dwóch przypadkach kobiety pochodziły spoza parafii. W latach międzywojennych w Staniszewie nastąpił wzrost endogamii – ponad 70% mężczyzn wybierało kandydatki na żony z własnej miejscowości, pozostali zaś z miejscowości leżących głównie w obrębie parafii.

Kolejną analizowaną miejscowością jest Sianowo, będące centrum religijnym. W ostatnim ćwierćwieczu XIX w. i początku XX w. tylko 52% mężczyzn żeniło się z kobietami z tej samej miejscowości. Być może wynikało to z małej liczby mieszkańców i związanego z tym spokrewnienia, lub też z faktu, że odpusty i pielgrzymki przybywające do Sianowa sprzyjały poznawaniu kobiet z innych miejscowości. W parafii Sianowo nierzadkie były przypadki małżeństw z osobami spokrewnionymi – w latach 1923–1933 udzielono 10 zezwoleń (dyspens) na zawarcie związku małżeńskiego między osobami blisko spokrewnionymi. W następnych latach takich zezwoleń już nie wydano. W parafii Sianowo do 1945 r. nie odnotowano małżeństw mieszanych wyznaniowo czy narodowościowo. W jednym przypadku zapisano jedynie, iż mężczyzna był konwertytą.

Na Kaszubach środkowych leży parafia i gmina Sierakowice – uznawana za centrum kaszubszczyzny. Bardzo duża parafia sierakowicka obejmowała 46 miejscowości i osad, w których w 1888 r. mieszkało 4988 osób wyznania katolickiego (Chlebowski, Walewski 1889, s. 585). W ostatnim ćwierćwieczu XIX w. i pierwszej dekadzie XX w. 67% mężczyzn z Sierakowic żeniło się z kobietami z tej miejscowości, a pozostali z pobliskich w obrębie parafii – zwłaszcza Łyśniewa, Załakowa, Bąckiej Huty i Puzdrowa. Kobiety częściej wychodziły za mąż za kogoś spoza własnej parafii. W parafii Sierakowice wydano najmniej, gdyż jedynie trzy zezwolenia na zawarcie małżeństw z osobami spokrewnionymi. W drugiej połowie XIX w. i latach międzywojennych nie odnotowano małżeństw z osobami innego wyznania lub narodowości. Jedną z przyczyn był fakt, że we wsiach w tym regionie Kaszub ludność niemiecka stanowiła niewielki procent mieszkańców.

Pewne zmiany dotyczące „geografii małżeństw” na Kaszubach nastąpiły po 1920 r., po odzyskaniu niepodległości przez Polskę i przyłączeniu Pomorza Gdańskiego. Związane było to z napływem specjalistów, urzędników, nauczycieli, zwłaszcza z byłego zaboru austriackiego, znających dobrze język polski. Przyjeżdżali na Pomorze, w tym na Kaszuby, gdzie z powodu nauczania szkolnego prowadzonego w latach zaboru pruskiego wyłącznie w języku niemieckim, po odzyskaniu niepodległości brakowało osób władających biegle językiem polskim. Oprócz urzędników i nauczycieli wśród osób, które przyjechały wówczas na Kaszuby, sporą grupę stanowili mężczyźni zatrudnieni przy budowie i obsłudze linii kolejowej z Pucka do Helu, oddanej do użytku w 1922 r. Wpłynęła ona na rozwój turystyki, a po każdym sezonie letnim pozostawała w miejscowościach na Półwyspie Helskim pewna liczba kobiet, które przyjeżdżały tu jako opiekunki do dzieci lub służące z rodzinami, u których były zatrudnione, i wychodziły za mąż za Kaszubów, zasilając „pulę genów” tej grupy. Integrację międzyregionalną i rozszerzenie doboru małżeńskiego na Kaszubach i Pomorzu w latach 20. i 30. XX w. utrudniał fakt, że rodowici mieszkańcy niechętnie patrzyli na przybyszy z innych regionów Polski, nazywając ich „bosymi Antkami”. Zarzucano im, że przyjechali dorobić się na Kaszubach i kosztem Kaszubów.

Analiza źródeł archiwalnych pokazała, że od uwłaszczenia, czyli połowy XIX w., do końca II wojny światowej dobór przestrzenny małżeństw na Kaszubach zamykał się w ogromnej większości w granicach wsi i najbliższej okolicy należącej do jednej

parafii. Sporadycznie zawierano małżeństwa mieszane z przedstawicielami niemieckiej ludności protestanckiej stanowiącej dużą grupę mieszkańców na północnych Kaszubach. Widać tutaj silną korelację, która pozwala postawić tezę o „wsobności” i wyjaśnić medialną narrację o „kaszubskim genie” .

DOBÓR PRZESTRZENNY OD 1945 R. DO POCZĄTKÓW XXI W.
A WYSTĘPOWANIE CHOROBY GENETYCZNEJ

Przemiany, jakie nastąpiły po II wojnie światowej, nie wpłynęły w znaczący sposób na skład ludnościowy Kaszub. Kaszubi zachowali swoje terytorium, zasiedlili też miejscowości, z których wyjechali Niemcy. Napłynęła grupa osadników, szczególnie liczna na południowo-zachodnich Kaszubach, wśród nich duża grupa ludności ukraińskiej przesiedlonej w 1947 r. Osadnicy uważali często ludność autochtoniczną za zgermanizowaną i kolaborującą z Niemcami, co stanowiło podstawę do gorszego traktowania, a nierzadko przejmowania majątków (Obracht-Prondzyński 2002, s. 161–166). Zarówno Kaszubi, jak i osadnicy, zamknęli się w obrębie własnych grup, wewnątrz których zawierano też małżeństwa. Była to reakcja na powojenną dezintegrację społeczno-kulturową, szukanie oparcia i pomocy w grupach rodzinno-sąsiedzkich. Duże znaczenie miało zaufanie „do swoich” – mieszkańców tej samej wsi lub członków grupy etnicznej prezentujących określone wartości i sposób życia. Dlatego w latach 1945–1960 na Kaszubach widoczny był wzrost liczby małżeństw zawieranych w obrębie poszczególnych wsi – szczególnie w Staniszewie. W miejscowościach o dużym udziale ludności napływowej (południowo-zachodnie Kaszuby) małżeństwa mieszane stały się częstsze od lat 60. XX w. Natomiast na terenach o małym dopływie ludności nadal zawierano małżeństwa w obrębie własnej miejscowości i okolicy. Według Alicji Budnik:

Izolacja na Półwyspie Helskim efektywnie zaczęła być przezwyciężana niedawno, właściwie dopiero w pokoleniu osób urodzonych po 1950 roku, a więc zawierających małżeństwa w latach osiemdziesiątych i później. Toteż i dzisiaj współczynnik jest tu wyższy niż gdzie indziej w Polsce i osiąga rozmiary współczynnika dla wielkopolskich populacji z XIX wieku (1996, s. 36).

Prowadzone badania archiwalne i terenowe pokazały, że granice przestrzenne doboru małżeńskiego w dawnych parafiach Sierakowice i Sianowo do lat 60. XX w. zamykały się w granicach wsi i parafii. W parafii Sianowo (obejmującej obecnie siedem niedużych miejscowości) także w latach 80. i 90. XX w. ogromna większość mieszkańców dobierała sobie partnerów z własnej parafii – np. w 1987 r. na 21 małżeństw tylko w jednym przypadku osoba pochodziła spoza parafii, w 1996 r. na 19 małżeństw – dwie pary spoza parafii. Podobna sytuacja występuje w parafiach Sierakowice i Kielno. Wynika to z przywiązania do miejscowości, zakorzenienia, funkcjonowania w sieci powiązań rodzinno-ekonomicznych. Rodzice synów mających przejąć gospodarstwo zwracali uwagę, „żeby dziewczyna była z gruntu, z miasta nie. Z miasta nie chcą robić” (W-04, M/78, K/64). Dopiero od końca XX w. widoczny

jest napływ nowych mieszkańców na tereny zamieszkałe w większości przez Kaszubów, co związane jest m.in. z procesem suburbanizacji i wyprowadzaniem się na wieś mieszkańców miast. Zjawisko to z dużą intensywnością występuje zwłaszcza na północy Kaszub i we wsiach otaczających Trójmiasto. Jeden z rozmówców mówił wręcz, że Kaszubi stają się mniejszością:

Zauważyłem, że jakby tak przywarto do tej myśli, że ci Kaszubi, którzy przecież zachowali język kaszubski, no to pewnie tutaj są i nie ruszają się ze swoich sadyb, posiadają od zawsze i po prostu trzymają się kurczowo tych miejsc i dlatego tak to się dzieje. Mnie akurat trochę się z tym trudno zgodzić, a zwłaszcza teraz w czasach współczesnych. W tej chwili już w ogóle, no, kiedy mowa jest, no owszem to nie jest jakby owszem sprawa terażniejszości ten gen pewnie, jeśli w ogóle istnieje, to pewnie to jest jakaś tam wcześniejsza może sprawa, ale teraz w ogóle jakby ta teza nie znajduje uznania żadnego, dlatego że w tej chwili już Kaszubi u siebie nie są wcale większością. Powiedzmy uczciwie. W tej chwili, no przynajmniej na swoim terenie, na moim terenie, o tutaj, tak, w B., no to rdzenni mieszkańcy to jest 1/5 społeczności B., co najwyżej (W-09, M/47).

Dotyczyło to miejscowości niedaleko Gdańska, dokąd wyprowadzają się mieszkańcy tego miasta. Jak się wydaje, rozmówca celowo wskazał ten przykład, pokazując zmiany zachodzące na Kaszubach. Mimo zmian ludnościowych na początku XXI w. w gminie Władysławowo Kaszubi i osoby z częściowym rodowodem kaszubskim w świetle badań Jana Mordawskiego stanowili 75,9% mieszkańców, w gminie Jastarnia 80,8%, a w gminie Puck 93,6% (Mordawski 2005, s. 42).

W odniesieniu do współczesności sytuacja stała się problematyczna, gdyż zarówno sami Kaszubi, jak i badacze zauważają spadek odsetka ludności kaszubskiej i dopływ nowych osób zwłaszcza na północy Kaszub. Natomiast badania przesiewowe noworodków prowadzone w 2008 r. wykazały u ośmiorga dzieci urodzonych w szpitalu w Pucku uszkodzony gen odpowiedzialny za deficyt enzymu LCHAD (Piekutowska-Abramczuk i in. 2010, s. 375). Także badania prowadzone w latach 2010–2015 pokazały, że na terenie Pomorza, a zwłaszcza w jego północnej części zamieszkałej przez Kaszubów, relatywnie często występuje gen HADHA odpowiedzialny za tę chorobę. Częstotliwość jego występowania na Pomorzu wynosi 1:70, a w populacji kaszubskiej 1:57. Dla porównania, w województwie kujawsko-pomorskim to 1:335, warmińsko-mazurskim 1:308, podlaskim 1:117 (Nedoszytko i in. 2017, s. 6).

Natomiast na Kaszubach środkowych na początku XXI w. odsetek ludności kaszubskiej łącznie z osobami o częściowym takim rodowodzie w gminie Kartuzy wynosił 96,3%, w samym mieście zaś 91,1% (Mordawski 2005, s. 42), z kolei w gminie Sierakowice, uważanej za najbardziej kaszubską, 99,1% identyfikowało się z tą społecznością. Z okolic Sianowa w gminie Kartuzy pochodził chłopiec, u którego w 2008 r. zdiagnozowano pośmiertnie deficyt enzymu LCHAD. Natomiast w trakcie badań w tym samym roku w szpitalu w Kartuzach u 22 noworodków wykryto mutacje genów odpowiedzialnych za występowanie tej choroby (Piekutowska-Abramczuk i in. 2010, s. 375). Była to największa liczba przypadków, gdyż łącznie na całym obszarze (łącznie z Gdańskiem i Gdynią) wykryto wówczas zmutowany gen u 41 noworodków. Można powiedzieć, że występuje korelacja między odsetkiem ludności kaszubskiej (deklarującej się jako Kaszubi) na terenie środkowych Kaszub a występowania-

niem choroby. W świetle ustaleń Bogusława Niedożytko i zespołu poza Kaszubami zmiany w genie HADHA występują też relatywnie często wśród mieszkańców Śląska: „stwierdziliśmy wyższą częstotliwość polimorfizmu c.652G>C w genie HADHA w populacji Śląska w południowej Polsce (1:107) w porównaniu z innymi regionami” (Niedożytko i in. 2017, s. 2).

Prowadzone przez mnie badania pokazały zróżnicowane poglądy społeczności kaszubskiej w kwestii przyczyn występowania tej choroby wśród Kaszubów. „Zwykli” Kaszubi – mieszkańcy wsi – przychylali się dość często do twierdzenia lekarzy, że przyczyną częstego występowania choroby mogło być zawieranie małżeństw w obrębie społeczności lokalnej i brak dopływu osób spoza własnej grupy etnicznej. Rozmówcy podawali przykłady miejscowości, w których część mieszkańców wskutek tej praktyki jest w różnym stopniu spokrewniona, co może sprzyjać występowaniu niektórych chorób:

Słyszałam, że tu na Kaszubach, jest taki gen, który jest tylko tu. Po prostu dlatego, że tu za małe mieszanie krwi było. Tu w S. i w ogóle na Kaszubach dużo rodzin jest tutaj takich, że żenili się po sąsiedzku, na drugi koniec wsi i w zasadzie pół wsi jest krewnych. I potem jak są jakieś takie wady, to się one nakładały i stąd ta choroba (W-18, K/58).

Jeden z rozmówców wskazał, że przyczyną zawierania małżeństw wewnątrz wioski był zwyczaj nakazujący, aby kobiety wychodziły za mąż za mężczyzn z tej samej wsi:

No teraz się mówi o tej jakiejś kaszubskiej chorobie. Bo to się... Wie Pani, jak to było. Do wsi nie mógł przyjść obcy kawaler nie, to się tak żeniło wszystko. I to było za krótkie. Tam to było trzecie, czwarte pokolenie, nie... I jest jakaś choroba teraz, nie wiem, jak... Córka wie jak ona się tam nazywa. I teraz chyba są badania na to robione (W-06, M/76).

Z kolei rozmówca należący do Zrzeszenia Kaszubsko-Pomorskiego, zajmujący się sprawami kaszubskimi, kwestionował istnienie choroby, gdyż on sam i jego znajomi nie spotkali osób nią obarczonych: „zacząłem ludzi podpytywać, czy znają takie przypadki. Ale ja się z takim przypadkiem tutaj na północy Kaszub nie spotkałem nigdy, być może ludzie o tym nie wiedzieli” (W-14, M/ok. 45). Inny rozmówca, znany działacz kaszubski, bagatelizował znaczenie choroby:

A kiedyś przecież dzieci umierały, no, znacznie, no więcej dzieci umierało. Jeszcze starsi ludzie doskonale pamiętają, więc nikt jakby nie robi z tego ogólnej tragedii. To jest tragedia, oczywiście, no pewnie dla rodziny, czy tam wąskiego grona jak najbardziej, rodziny całej, ale też lokalnej społeczności... Natomiast nie jest to problem generalny społeczeństwa kaszubskiego (W-09, M/47).

Być może ignorowanie i odrzucanie informacji o chorobie to forma obrony przed postrzeganiem Kaszubów przez pryzmat choroby genetycznej, odrzucanie nowej, nieakceptowanej tożsamości.

Postawy społeczności kaszubskiej wobec choroby są zróżnicowane, jednak nie wpłynęły na decyzje rodziców z tego regionu dotyczące badań przesiewowych noworodków mających na celu wykrycie zmutowanego genu. Wyrażali zgodę na takie badania. Natomiast zainteresowania ze strony prasy czy portali internetowych nie wzbudził artykuł w specjalistycznym czasopiśmie o częstym występowaniu w popula-

cji dzieci kaszubskich innej choroby o podłożu genetycznym, jaką jest steroidooporny zespół nerczycowy. Odpowiada za nią zmutowany gen, a „prawie wszyscy pacjenci z wymienioną mutacją pochodzili z regionu Kaszub, co sugeruje efekt założyciela. Częstość polimorfizmu p.R229Q w populacji kaszubskiej oszacowano na 6,5%, prawie 2-krotnie wyższą w stosunku do obserwowanej w większości populacji europejskich” (Bałasz-Chmielewska 2014, s. 215). Być może brak pozamedycznej interpretacji przyczyn tej choroby spowodował, że nie wywołała ona zainteresowania mediów i szerszego oddźwięku w społeczności kaszubskiej.

CHOROBA GENETYCZNA A TOŻSAMOŚĆ

Rozwój badań genetycznych spowodował odkrycie nowych chorób, a także zmiany w postrzeganiu przyczyn wielu znanych wcześniej chorób. Narodził się genetyczny determinizm, który przenika biologię, medycynę i kulturę Zachodu (Domaradzki 2012, s. 7). Skutkuje to „genetyzacją” społeczeństwa, w której różnice między osobami zostają sprowadzone do ich DNA, a większość chorób i zachowań jest definiowanych jako uwarunkowanych genetycznie (Lippman 1991, s. 18–19).

Jedną z cech nowej genetyki jest jej wpływ na koncepcję tożsamości. Badania genetyczne podważają dotychczasowe sposoby budowania tożsamości jednostkowych i zbiorowych (grupa etniczna, rodzina, religia), zmuszając do ich rekonstrukcji. Jak podkreślał Paul Rabinow, „nowa genetyka doprowadzi do nowych tożsamości i praktyk grupowych oraz jednostkowych” (1996, s. 102). Centralną osią, wokół której buduje się tożsamość, stają się ciało i geny. Wadliwym genem i deficytem enzymu LCHAD w populacji kaszubskiej zainteresowały się media i spowodowały, że został utożsamiony z całą grupą, stając się niejako chorobą etniczną Kaszubów. Zainteresowanie to zapoczątkowane zostało szeroko opisywaną przez media w 2008 r. historią śmierci półrocznego chłopca z okolic Sianowa, której przyczyną, jak się okazało, był deficyt enzymu LCHAD. Wywołało to powstanie dyskursu medialnego dotyczącego tej choroby i społeczno-kulturowych uwarunkowań jej relatywnie częstego występowania w populacji kaszubskiej (Kwaśniewska 2017). Media lokalne i ogólnopolskie upowszechniły wiedzę o chorobie, ale też jej niemedyczną nazwę „gen kaszubski”. Związane jest to m.in. z tabloidyzacją przekazu, chęcią przyciągnięcia uwagi czytelników. Rywalizując z wiadomościami z zakresu polityki, epatowały czytelników sensacyjnymi tytułami, np. *Klątwa Kaszubów* („Gazeta Wyborcza”, 19.03.2008), *Kaszubski gen zabił Dawidka* („Dziennik Bałtycki”, 7.05.2009), *Kaszubski gen zabija?* („Gazeta Kaszubska” 24.10.2010).

Rozmówcy wskazywali na negatywne konsekwencje medialnego i medycznego dyskursu w kontekście wizerunku całej grupy. Zwłaszcza osoby wykształcone uważają potoczne określenie choroby za stygmatyzujące. Jak podkreślał jeden z rozmówców, „samo określenie «gen kaszubski» to już jest takie stygmatyzujące, określa to, że Kaszubi noszą w sobie coś, co jest potencjalnym zagrożeniem i lepiej z Kaszubami nie zadawać się” (W-14, M/45). Zdaniem Bogusława Nedoszytko mutacja genu odpowiedzialna za chorobę:

została prawdopodobnie introdukowana do populacji kaszubskiej ze Skandynawii. Powinno się ją zatem nazywać np. „mutacja typowa dla mieszkańców Pobrzeża Bałtyku”. Używanie określenia „gen kaszubski” stygmatyzuje, piętnuje i nie powinno być używane (2018, s. 7).

Powyższe cytaty pokazują, że bycie nosicielem wadliwego genu może stać się źródłem piętna i „zranionej” tożsamości (Goffman 2005).

Także matka dziecka chorego na LCHAD kwestionowała adekwatność określenia „gen kaszubski”, podając przypadek choroby u dziecka, którego rodzice pochodzą z odległych regionów:

Bo oni to tak mają nazwane „gen kaszubski”, tak że niby tutaj za mało się ludzie mieszają. Ale tak na dobrą sprawę, byliśmy w Warszawie, co facet był z Warszawy, a miał żonę z drugiego końca Polski, no i tam też chore dzieciaki mają, tak że uważam, że to nie jest tak do końca „gen kaszubski”. Fakt, że jest tych zachorowań u nas więcej (W-11, K/ok. 42).

Ponieważ nosiciele wadliwego genu nie odróżniają się od osób zdrowych, piętno może zostać nałożone wszystkim członkom grupy i przekazywane z pokolenia na pokolenie stać się piętnem etnicznym (Goffman 2005, s. 33). Efektem piętna może być unikanie, odrzucanie, izolowanie osób lub grup „naznaczonych”. Stąd też zwłaszcza na portalach internetowych, po opublikowaniu artykułów dotyczących występowania deficytu LCHAD w społeczności kaszubskiej („*Klątwa kaszubska*” i *inne niezwykle choroby mniejszości narodowych*, Odkrywcy.pl 2011; *Tajemniczy gen zabija na północy Polski*, Sfora.pl 2012), pojawiły się wpisy przestrzegające przed „zadawaniem się z Kaszubami”, internauci przypisywali im negatywne cechy (zacofanie), a jako przyczynę relatywnie częstego występowania choroby wskazywali nierzadko endogamię, a niekiedy nawet kazirodztwo (Kwaśniewska 2017, s. 243–244). Upowszechnienie informacji o nowej chorobie genetycznej spowodowało niepokój wśród części mieszkańców regionu: „gdy człowiek nie wiedział o tym genie, o tej chorobie, to się nie martwił, a teraz, to jakiś niepokój gdzieś tam jest” (W-12, K/40).

Odkrycie choroby genetycznej wpływa na zachowania jednostek i całych zbiorowości. W konsekwencji, poprzez genetyzację tożsamości, zmienia i rekonstruuje relacje społeczne (Rabinow 1996, s. 99). Relatywnie częste występowanie w populacji Kaszubów deficytu LCHAD spowodowało, że część z nich zaczęła zwracać większą uwagę na powiązania genealogiczne między rodzinami mieszkającymi od pokoleń w miejscowości i okolicy. Część osób uważniej przygląda się rodzinnym genealogiom i zwraca uwagę, z kim „zadają się” ich dorastające dzieci. Zwłaszcza w okolicach Kartuz rodzice zaczęli zwracać uwagę na kwestie ewentualnego pokrewieństwa z osobami, z którymi wchodzi w bliższe relacje, czyli „chodzą” ich dzieci: „dlatego my tak myślimy, a może to oni są nasi krewni? Tutaj niektórzy w ogóle zwracają uwagę, oni mówią: ty z tym nie chodź, bo ten nasz krewny, bo dzieci chore” (W-01, K/41).

Choroba genetyczna niedająca charakterystycznych zewnętrznych objawów spowodowała, że każda Kaszubka i Kaszub (i nie tylko) może być podejrzany o to, iż jest nosicielem zmutowanego genu. Pokazuje to, że konsekwencje społeczne i kulturowe choroby genetycznej dotyczą nie tylko osób nią dotkniętych, ale też całej grupy etniczno-regionalnej. Powstaje wizja stale obecnego ryzyka, które można zmniejszyć,

wykonując badania genetyczne. Badania noworodków oraz osób z rodzin, w których wystąpiła choroba, są obecnie powszechnie praktykowane i finansowane ze środków NFZ. Pozostałe osoby mogą wykonać badania na własny koszt – coraz więcej laboratoriów oferuje badania genetyczne mające na celu wykrycie zmutowanego genu odpowiedzialnego za opisywaną chorobę. Testy genetyczne, umożliwiając poznanie i wyeliminowanie ryzyka, zyskują walor moralny. Przesuwają też na jednostkę odpowiedzialność za zdrowie własne i dziecka. Z drugiej strony choroba przestaje być sprawą prywatną, gdyż jednostka dzieli geny z innymi, co nakłada na nią moralny obowiązek pozyskania informacji o ryzyku i zarządzania nim.

Choroba genetyczna wpływa na tożsamość osób nią dotkniętych, zmienia ich obraz siebie, relacje społeczne, styl życia, podejmowane decyzje życiowe. Tworzy się nowa kategoria, jaką jest „obywatelstwo biologiczne”. Często wiąże się ono ze specjalistyczną wiedzą dotyczącą danej choroby, działań i kampanii na rzecz przeprowadzenia badań genetycznych, lepszego leczenia, położenia kresu stygmatyzacji (Rose, Novas 2005, s. 6). Skutkuje ono również nowymi sposobami tworzenia obywatelstwa poprzez zakładanie stowarzyszeń pacjentów, grup internetowych skupiających osoby chore i ich rodziny, które dzielą się radami i doświadczeniami, są wsparciem w czasie zaostrzenia choroby. Rodziny z Kaszub mające dzieci obciążone deficytem LCHAD należą do stowarzyszenia Ars Vivendi skupiającego osoby z chorobami rzadkimi. Rodzice wykorzystują też internet, gdzie dzielą się doświadczeniami, a także przepisami kulinarnymi – gdyż dzieci muszą jeść zbilansowane posiłki przygotowywane wyłącznie z użyciem specjalnego oleju. Także chore dzieci komunikują się ze sobą za pomocą internetu: „Franek ma też ze swoją chorobą kolegę, z którym każdy dzień rozmawia, taki Mateusz. I bardzo fajnie. I taką Natalię. Taka trójka ich jest, gdzie kontakt utrzymują. Wymieniają informacjami, jak się czują” (W-11, K/ok. 42).

Formę zarządzania tożsamością związaną z chorobą stanowią badania przesiewowe noworodków i badania genetyczne dzieci. Od 2010 r. wprowadzono w województwie pomorskim pilotażowe badania przesiewowe dzieci, które identyfikują profil acylokarnityn we krwi. W drugim etapie u dzieci z charakterystycznym profilem prowadzi się badania mutacji genu odpowiedzialnego za deficyt enzymu LCHAD. Od 2015 r. badania te należą do obowiązkowych badań przesiewowych noworodków w Polsce finansowanych przez Ministerstwo Zdrowia. Na relatywnie częste występowanie deficytu LCHAD w populacji kaszubskiej wyczuleni są pediatrzy. Na przykład pediatra prowadząca portal mamapediatra.pl zwraca uwagę, że „na Kaszubach [występuje] – 10 razy częściej niż w innych rejonach Polski (na 2600 dzieci około 30 może mieć mutację)”.

GENETYZACJA ETNICZNOŚCI

Zdaniem większości badaczy na tożsamość kaszubską składały się takie elementy jak język, religia, rodzina, terytorium, pochodzenie (Obracht-Prondzyński 2002). Bardzo długo podstawę odrębności stanowiła gwara/język kaszubski, a zasięg jej

używania – wyznaczał granicę terytorium etnicznego. Od pewnego czasu widoczna jest zmiana – coraz większego znaczenia nabiera pochodzenie kaszubskie i związane z nim kwestie genealogiczne oraz genetyczne. Wynika to m.in. z faktu, że język kaszubski wychodzi z użycia w rodzinach kaszubskich, można się go nauczyć (nauka języka odbywa się w szkołach i uczą się go nie tylko dzieci kaszubskie), można też wybrać Kaszuby jako miejsce zamieszkania. To powoduje, że zwiększa się rola pochodzenia, którego nie można zmienić czy nabyć, zgodnie z obserwacją Moniki Mazurek:

Jeśli tożsamość staje się projektem, wyborem, jeśli wszystko wokół wydaje się być tak mocno zrelatywizowane i kontekstualne, to wydaje się, iż odwoływanie się do więzów krwi staje się niepodważalnym wyznacznikiem pochodzenia, a tym samym tożsamości (2010, s. 244).

Narzędzia badań genealogicznych stosowane przez historyków i etnologów pozwalają śledzić pochodzenie rodzin i całych grup etnicznych w ograniczonym zakresie czasowym, wyznaczonym przez źródła pisane – rzadko sięgają one XVII w. Obecnie coraz częściej wspierane są przez badania genetyczne, które pozwalają poznać genealogie i pochodzenie poszczególnych osób. Badania genetyczne mają duże znaczenie dla procesów tożsamościowych, tworzenia grup na podstawie kodów DNA. To badania genomu stają się nową metodą oceny pokrewieństwa, zastępując dawne genealogie rodzinne. Mogą być stosowane zarówno do udowadniania pokrewieństwa i tworzenia grup wirtualnych, jak i ograniczania zasobów plemiennych do osób związanych genetycznym pokrewieństwem, tak jak robi to np. rdzenna ludność Stanów Zjednoczonych (Bliss 2015, s. 191–192). W badaniach genetycznych zakładano, że jeśli sięgnie się daleko w przeszłość, to można zidentyfikować stare grupy etniczne, zanim zmieszały się z innymi. Stąd też zainteresowanie izolowanymi geograficznie lub/i kulturowo grupami (lub też uchodzącymi za takie). Za jedną z takich grup zostali uznani Kaszubi. W 1996 r. Alicja Budnik przeprowadziła porównawcze badania odległości genetycznych między Kaszubami i Polakami a różnymi narodami europejskimi, dochodząc do następujących wniosków:

Analiza odległości genetycznych pomiędzy Kaszubami, innymi Polakami i ludnością pozostałych państw nadbałtyckich oraz wartości między populacyjnych współczynników spokrewnienia – bez względu na to jak szacowanych – plasują obie grupy kaszubskie wśród krajów bałto-słowiańskich i uralskich odróżniając je zdecydowanie od krajów germańskich. Intensywne i długotrwałe próby germanizacji Kaszubów nie pozostawiły śladu w badanych w pracy markerach genetycznych (1996, s. 41).

Także badania Krzysztofa Rębały i międzynarodowego zespołu dotyczące „kraj-obrazu genetycznego” w Europie Środkowej, a zwłaszcza granic genetycznych między ludnością słowiańską i niemiecką, pokazały „ledwie wykrywalne niemieckie pochodzenie ojcowskie u Słowian sąsiadujących od wieków z ludnością niemiecką, czyli Serbołużyczan i Kaszubów” (Rębała i in. 2013, s. 419). Do badań wybrano osoby mieszkające na wsi od przynajmniej trzech pokoleń (w linii męskiej). Pokazuje to, że „geografia genów” pokrywała się z geografiami grup etniczno-regionalnych i mniejszościowych, a „krajobraz genetyczny” stanowił rezultat procesów społeczno-kulturowych powodujących stratyfikację i (samo)izolację mniejszości narodowych, religijnych,

językowych. Badania zarówno Alicji Budnik, jak i Krzysztofa Rębały nie wzbudziły emocji w społeczności kaszubskiej, gdyż ich ustalenia wpisują się w obowiązującą w tej grupie narrację tożsamościową: „Kaszubi nie są niemieccy. To wynik trudnej historii i skomplikowanych relacji międzygrupowych” (Obracht-Prondzyński 2007, s. 54).

Rzeczony rozwój badań genetycznych spowodował, że wykroczyły one poza medycynę i stały się współczesnymi badaniami etnicznymi. Krytycy zauważają, że istnieje niebezpieczeństwo, iż badania genetyczne grup etnicznych i narodowych staną się badaniami rasowymi, zastępując tożsamości i więzi społeczno-kulturowe (Bliss 2015; Carter 2007). Zarzucają genetykom świadome lub nieświadome podtrzymywanie pewnych idei rasowych (Ali 2020, s. 20). Z drugiej strony genetyka populacyjna pokazała, że tożsamości zbiorowe są konstruktami społeczno-kulturowymi i nie zawsze mają potwierdzenie biologiczne, np. badania DNA społeczności żydowskiej w USA podważyły narracje o pochodzeniu tej grupy z Palestyny i pokazały jej skomplikowane trajektorie genetyczne (Ali 2020, s. 17).

Wykorzystywanie badań genetycznych do celów pozamedycznych powoduje, że w badaniach etnicznych i dyskursie tożsamościowym coraz większą rolę odgrywają przedstawiciele nauk medycznych, którzy swoimi ustaleniami potwierdzają bądź obalają wcześniejsze informacje historyków i etnologów. W odniesieniu do Kaszubów sytuacja stała się problematyczna – zdaniem lekarzy relatywnie częste występowanie w tej populacji deficytu enzymu LCHAD stanowi efekt izolacji spowodowanej starymi tradycjami osadniczymi, endogamią, brakiem dopływu osób z zewnątrz. Lekarze w pewnym stopniu podważyli wartości istotne dla tej grupy, takie jak kult rozgałęzionych rodzin mieszkających w jednej miejscowości, jak również odrębności zwyczajów. Ta społeczno-kulturowa interpretacja przyczyn relatywnie częstego występowania tej choroby w populacji kaszubskiej przyczyniła się w pewnym stopniu do zaburzenia pozytywnego obrazu własnego Kaszubów.

ZAKOŃCZENIE

Przeprowadzone przeze mnie badania archiwalne i terenowe pokazały, że od drugiej połowy XIX w. do 1945 r. w ogromnej większości mieszkańcy północnych i środkowych Kaszub zawierali małżeństwa z osobami tego samego wyznania i narodowości, pochodzącymi z tej samej miejscowości lub okolicy. Także w latach powojennych, mimo pewnego dopływu osób z zewnątrz, do 1960 r. i dłużej praktykowany był ten sam model doboru przestrzennego i wewnątrzgrupowego małżeństw. W odniesieniu do przedziału czasowego od połowy XIX w. do 1960 r. hipoteza lekarzy mówiąca, że przyczyną relatywnie częstego występowania deficytu LCHAD w populacji kaszubskiej jest zasiedloność, zawieranie małżeństw w obrębie małej społeczności i brak dopływu „nowych genów”, wydaje się prawdopodobna. Natomiast od końca lat 60. następowały zmiany, chociaż w niektórych parafiach na Kaszubach środkowych do końca lat 90. XX w. ogromną większość nadal stanowiły małżeństwa zawierane w obrębie parafii. Od końca XX w. sytuacja staje się problematyczna.

Z jednej strony rozmówcy z ZKP i obserwacja uczestnicząca dowodzą, że następuje „inwazja” mieszkańców miast na tereny zamieszkałe przez Kaszubów. Z drugiej strony ustalenia Jana Mordawskiego pokazują bardzo duży odsetek osób z autoidentyfikacją kaszubską. Badania prowadzone w 2008 r. i później wykryły relatywnie dużo osób dotkniętych chorobą, jak i nosiciele uszkodzonego genu, szczególnie na Kaszubach środkowych, gdzie stopień autoidentyfikacji kaszubskiej jest najwyższy. Istnieje korelacja między częstotliwością występowania zmutowanego genu a silną autoidentyfikacją kaszubską. Rodzi się pytanie, czy przyczyną relatywnie dużej częstotliwości występowania opisywanej choroby w tym regionie jest zawieranie związków w obrębie własnej grupy etnicznej? O ile w odniesieniu do przeszłości twierdzenie takie jest wysoce prawdopodobne, o tyle w odniesieniu do współczesności już mniej. Wysokie wskaźniki identyfikacji kaszubskiej nie muszą oznaczać pochodzenia kaszubskiego. Etniczność coraz częściej staje się świadomym wyborem i intencjonalnym działaniem (Mazurek 2010, s. 330). Jest wyzwalana kontekstualnie, może stanowić reakcję na napływ nowych osób.

Odkrycie rzadkiej choroby genetycznej i utożsamianie jej z całą populacją kaszubską spowodowało, że stanowi rodzaj piętna, wpłynęła na tożsamość jednostek i ich postrzeganie przez nie-Kaszubów. Wpływa też na relacje społeczne – część osób zaczyna uważniej analizować powiązania rodzinne, zwłaszcza rodzice dorastających dzieci. Prowadzone badania pokazały, że Kaszubi nie poddają się genetyzacji tożsamości – niektórzy kwestionują istnienie choroby, inni odrzucają ją lub bagatelizują. Szczególnie kontestowane jest określenie „gen kaszubski”, stąd też rzadko pojawia się ono w oficjalnej narracji, jednak funkcjonuje nadal w mowie potocznej.

LITERATURA

- Ali Sabina 2020, *Jewish Racialization, the “Jewish Gene” and the Perpetuation of Ashkenormativity in Direct-to-Consumer Genetic Ancestry Testing in the United States*, Georgia State University, https://scholarworks.gsu.edu/rs_theses/60, (dostęp 3.07.2021)
- Angrosino Michael 2015, *Badania etnograficzne i obserwacyjne*, tłum. M. Brzozowska-Brywczyńska, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Arden Edwin 1992, *Tożsamość i utożsamianie*, tłum. Z. Mach, [w:] Z. Mach, A. Paluch (red.), *Sytuacja mniejszościowa i tożsamość*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków, s. 21–42.
- Bałasz-Chmielewska Irena 2014, Steroidooporny zespół nerczycowy u dzieci – patogeneza, diagnostyka i leczenie, *Forum Nefrologiczne*, t. 7, nr 4, s. 215–223.
- Bliss Catherine 2015, Biomedicalization and the New Science of Race, [w:] S.E. Bell, A.E. Figert (red.), *Reimagining (Bio)medicalization, Pharmaceuticals and Genetics. Old Critiques and New Engagements*, Routledge, London, s. 175–192.
- Budnik Alicja 1996, Kaszubi polscy a wybrane populacje europejskie – genetyczne podobieństwa i różnice, *Przegląd Antropologiczny*, t. 59, s. 31–43.
- Bykowska Sylwia 2012, *Rehabilitacja i weryfikacja narodowościowa ludności polskiej w województwie gdańskim po II wojnie światowej*, Instytut Kaszubski, Gdańsk.
- Carter Robert 2007, Genes, Genomes and Genealogies: The Return of Scientific Racism?, *Ethnic and Racial Studies*, vol. 30, nr 4, s. 546–556.

- Chlebowski Bronisław, Walewski Władysław (red.) 1888–1890, *Słownik geograficzny Królestwa Polskiego i innych krajów słowiańskich*, t. 9–11, Druk „Wieku”, Warszawa.
- Clarke Adele E., Shim Janet, Shostak Sara, Nelson Alondra 2009, *Biomedicalizing Genetic Health, Diseases and Identities*, [w:] P. Atkinson, P. Glasner, M. Lock (red.), *Handbook of Genetics and Society: Mapping the New Genomic Era*, Routledge, London, s. 21–40.
- Domaradzki Jan 2012, Genetyzacja społeczeństwa. Społeczne konsekwencje nowej genetyki, *Studia Socjologiczne*, nr 2, s. 7–26.
- Filip Mariusz 2012, *Od Kaszubów do Niemców. Tożsamość Słowińców z perspektywy antropologii historii*, Wydawnictwo Nauka i Innowacje, Poznań.
- Foucault Michel 1998, *Nadzorować i karać. Narodziny więzienia*, tłum. T. Komendant, Aletheia, Warszawa.
- Gibbs Graham 2007, *Analizowanie danych jakościowych*, tłum. M. Brzozowska-Brywczyńska, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Goffman Erving 2005, *Piętno. Rozważania o zranionej tożsamości*, tłum. A. Dzierżyńska, J. Tokarska-Bakir, Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, Gdańsk.
- Immonen Tuli 2016, Long-chain 3-hydroxyacyl-CoA Dehydrogenase Deficiency in Finland – Earlier Diagnosis and Strict Diets Improve the Survival Rate and Clinical Course, PhD Manuscript, Helsinki University Hospital, University of Helsinki.
- Kutta Janusz 2003, *Druga Rzeczpospolita i Kaszubi 1920–1939*, Poznań, Bydgoszcz.
- Kwaśniewska Anna 2017, Choroba genetyczna jako klątwa. Analiza i kontekst dyskursu medialnego dotyczącego tzw. genu kaszubskiego, *Lud*, t. 101, s. 231–251. DOI: <http://dx.doi.org/10.12775/lud101.2017.07>.
- Kwaśniewska Anna 2019, Endogamia i zwyczaje małżeńskie na Kaszubach a kwestia tzw. genu kaszubskiego, *Studia Etnologiczne i Antropologiczne*, t. 19, s. 138–157, <https://doi.org/10.31261/SEIA.2019.19.10>.
- Labuda Gerard 2006, *Historia Kaszubów w dziejach Pomorza*, Instytut Kaszubski, Gdańsk.
- Latoszek Marek 2001, Liczebność Kaszubów – kwestia metodologii, [w:] J. Borzyszkowski, C. Obracht-Prondzyński (red.), *Badania kaszuboznawcze w XX wieku*, Instytut Kaszubski, Gdańsk, s. 140–158.
- Lippman Abby 1991, Prenatal Genetic Testing and Screening: Constructing Needs and Reinforcing Inequities, *American Journal of Law and Medicine*, vol. 17, nr 1–2, s. 15–50.
- Lück Kurt 2000, *Karwieńskie Błota nad Morzem Bałtyckim*, tłum. P. Wierzbą, Urząd Gminy, Krokowa.
- Mazurek Monika 2010, *Język – przestrzeń – pochodzenie. Analiza tożsamości kaszubskiej*, Instytut Kaszubski, Gdańsk.
- Mordawski Jan 2005, *Statystyka ludności kaszubskiej. Kaszubi u progu XXI wieku*, Instytut Kaszubski, Gdańsk.
- Nash Catherine 2012, Genome Geographies: Mapping National Ancestry and Diversity in Human Population Genetics, *Transactions of the Institute of British Geographers*, vol. 38, s. 193–206. DOI: 10.1111/j.1475-5661.2012.00512.x.
- Nedoszytko Bogusław, Siemińska Alicja, Strapagiel Dominik, Dąbrowski Sławomir, Słomka Marcin, Sobalska-Kwapis Marta, Marciniak Błażej, Wierzbą Jolanta, Skokowski Jarosław, Fijałkowski Marcin, Nowicki Roman, Kalinowski Leszek 2017, High Prevalence of Carriers of Variant c.1528 G>C of HADHA Gene Causing Long-chain 3-hydroxyacyl-CoA Dehydrogenase Deficiency (LCHADD) in the Population of Adult Kashubians from North Poland, *PLOS ONE*, vol. 12, nr 11, s. 1–15. DOI: <http://dx.doi.org/10.1371/journal.pone.0187365>
- Obracht-Prondzyński Cezary 2002, *Kaszubi. Między dyskryminacją a regionalną podmiotowością*, Instytut Kaszubski, Gdańsk.
- Obracht-Prondzyński Cezary 2007, *Badania społeczne na Kaszubach: stan i potrzeby*, [w:] C. Obracht-Prondzyński (red.), *Kim są Kaszubi? Nowe tendencje w badaniach społecznych*, Instytut Kaszubski, Gdańsk, s. 45–73.

- Ossowska-Pałasz Anna 1996, *Moja Kościelna*, Wydawnictwo Czec, Gdańsk.
- Piekutowska-Abramczuk Dorota, Olsen Rikke, Wierzba Jolanta, Popowska Ewa, Jurkiewicz Dorota, Ciara Elżbita, Ołtarzewski Mariusz, Gradowska Wanda, Sykut-Cegielska Jolanta, Krajewska-Walasek Małgorzata, Andresen Brage, Gregersen Niels, Pronicka Ewa 2010, A Comprehensive HADHA c.1528G>C Frequency Study Reveals High Prevalence of Longchain 3-hydroxyacyl-CoA Dehydrogenase Deficiency in Poland, *Journal of Inherited Metabolic of Disease*, Suppl. 3, s. 373–377. DOI 10.1007/s10545-010-9190-7.
- Rabinow Paul 1996, *Artificiality and Enlightenment: From Sociobiology to Biosociality*, [w:] tegoż, *Essays on the Anthropology of Reason*, Princeton University Press, Princeton, s. 91–111.
- Rauszer Michał 2017, Chłop-niewolnik? Pańszczyzna w perspektywie antropologii historii, *Lud*, t. 101, s. 107–127.
- Rębała Krzysztof, Martínez-Cruz Begoña, Tönjes Anke, Kovacs Peter, Stumvoll Michael, Lindner Iris, Büttner Andreas, Wichmann H-Erich, Siváková Daniela, Soták Miroslav, Quintana-Murci Lluís, Szczerkowska Zofia, Comas David and the Genographic Consortium 2013, Contemporary Paternal Genetic Landscape of Polish and German Populations: From Early Medieval Slavic Expansion to Post-World War II Resettlements, *European Journal of Human Genetic*, vol. 21, s. 415–422.
- Rose Nikolas, Novas Carlos 2005, *Biological Citizenship*, [w:] A. Ong, S. Collier (red.), *Global Anthropology*, Blackwell, London. <https://doi.org/10.1002/9780470696569.ch23>.
- Schultz Franz 2011, *Dzieje powiatu wejherowskiego i puckiego*, tłum. W. Sawicki, W. Szreniawski, red. nauk. R. Biskup, Muzeum Piśmiennictwa i Muzyki Kaszubsko-Pomorskiej, Gdańsk-Puck-Wejherowo.
- Silverman David 2008, *Interpretacja danych jakościowych*, tłum. M. Głowacka-Grajper, J. Ostrowska, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Sykut-Cegielska Jolanta, Gradowska Wanda, Piekutowska-Abramczuk Dorota, Andresen Brage S., Olsen Rikke K. J., Ołtarzewski Mariusz, Pronicki Maciej, Pajdowska Magdalena, Bogdańska Anna, Jabłońska Ewa, Radomska Barbara, Kuśmierska Katarzyna, Krajewska-Walasek Małgorzata, Gregersen Niels, Pronicka Ewa 2011, Urgent Metabolic Service Improves Survival in Long-chain 3-hydroxyacyl-CoA Dehydrogenase (LCHAD) Deficiency Detected by Symptomatic Identification and Pilot Newborn Screening, *Journal of Inherited Metabolic of Disease*, vol. 34, s. 185–195. DOI:10.1007/s10545-010-9244-x.
- Tyni Tiina, Helena Pihko 1999, Long-chain 3-hydroxyacyl-CoA Dehydrogenase Deficiency, *Acta Paediatrica*, vol. 88, s. 237–245.
- van Dijk Teun (red.) 2001, *Dyskurs jako struktura i proces*, tłum. G. Grochowski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.

Źródła internetowe

- Nedosztytko Bogusław 2018, *Tzw. „gen kaszubski” – prezentacja wieloosrodkowych wyników badań*, <https://www.tvmed.pl/t/5149/Tzw-gen-kaszubski--prezentacja-wieloosrodkowych-wynikow-badan>, dostęp 30.01.2018.
- <https://mamapediatra.pl/2017/02/16/badania-przesiewowe-u-novorodka-nakluwamy-piete>, dostęp 15.07.2021.

Źródła archiwalne

- Archiwum Diecezjalne w Gdańsku-Oliwie
Archiwum Diecezjalne w Pelplinie
Archiwum Parafii Sianowo

ANNA KWAŚNIEWSKA

SPATIAL, RELIGIOUS AND NATIONAL SELECTION OF MARRIAGES
AND THE IDENTITY OF KASHUBIANS IN THE CONTEXT
OF A GENETIC DISEASE

Key words: Kashubs, genes, LCHAD enzyme deficiency, marital selection, Poland

LCHAD enzyme deficiency is a rare genetic disease that is relatively common in the Kashubian population. My research aimed to examine the issue of spatial (geographical), religious and national origin in marriages in Kashubia from the second half of the 19th century to the beginning of the 21st century to determine whether it is justifiable for some doctors to claim that the high frequency of this disease among Kashubians is caused by isolation due to settlement traditions, a small influx of new populations, endogamy within one's place of habitat as well as their ethnic-regional group. I also focused on the influence of the disease, especially its colloquial term "the Kashubian gene", on the identity and image of Kashubians. I demonstrate that this disease, particularly its non-medical term, stigmatizes Kashubians, undermines their ethnic pride, and can be a source of stigma and a wounded identity.

A.K.

Adres Autorki:

Dr hab. Anna Kwaśniewska, prof. UG
Instytut Archeologii i Etnologii, Uniwersytet Gdański
ul. Bielańska 5, 80-851 Gdańsk
E-mail: anna.kwasniewska@ug.edu.pl
ORCID: 0000-0002-5400-9532

SEBASTIAN LATOCHA

Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej UŁ, Łódź

ŻYCIE AKADEMICKIE OSÓB JĄKAJĄCYCH SIĘ W PERSPEKTYWIE SPOŁECZNEGO MODELU NIEPEŁNOSPRAWNOŚCI I KONCEPCJI *STRUCTURAL VULNERABILITY*

There was great respect for the verbal professions in those days – the teachers, the clergy, and lawyers. But these seemed to be closed doors because of my stammer. I remember feeling a sense of block to my life (Peter Brown, cyt. za: McDermott 2016, s. 71).

WSTĘP

Międzynarodowa Klasyfikacja Chorób ICD-10 lokuje jąkanie się¹ pośród „Innych zaburzeń zachowania i emocji rozpoczynających się zwykle w dzieciństwie i w wieku młodzieńczym”. Spektrum etiologii niepełności mowy jest bardzo szerokie; w grę wchodzi czynniki biologiczne, lingwistyczne, psychologiczne i społeczne (Tarkowski, Humeniuk, Dunaj 2010, s. 703–707). Zbigniew Tarkowski dzieli przyczyny jąkania się na wyzwalające czynniki psychofizyczne (m.in. dziedziczność, uraz psychiczny, stres, lęk) oraz utrwalające czynniki społeczne – np. chaotyczna mowa rodziców czy wymagania rodziców, którym dziecko nie jest w stanie sprostać (1992; 2002). „Mamy więc do czynienia z mechanizmem błędnego koła” (Tarkowski 2002, s. 26). Wyróżnia się wiele rodzajów niepełności mowy, m.in.: przeciąganie głosek; blokowanie głosek; pauzy; rewizje; embolofazje; powtarzanie głosek, sylab, wyrazów; tachylalię; bradylalię (Guitar 2019, s. 131; Tarkowski 1997, s. 137–138). Jąkanie się jako przedmiot badań występuje przede wszystkim na gruncie psychologii i logopedii, które w refleksji nad tym zaburzeniem akcentują terapię i leczenie niepełności mowy (i to głównie w kontekście dzieci), marginalizując opis samego doświadczenia osób jąkających się i ich *illness narratives* (zob. Kleinman 1989), czyli ich własnych opowieści o chorobie. Co jednak ważne z perspektywy mojego artykułu – w literaturze psychologicznej i logopedycznej²

¹ W moim artykule określenia „jąkanie się”, „zacinanie się” i „niepełność mowy” stosuję zamiennie, traktując je jako synonimy.

² Społeczny aspekt niepełności mowy dobrze przedstawiły Elżbieta Bijak i Dorota Kamińska. Stwierdziły, że zacinanie się jest tematem tabu nawet wśród logopedów: „Mimo wielu publikacji, przeprowadzonych badań i eksperymentów, mnogości teorii na temat przyczyn i sposobów leczenia jąkania nadal pozostaje ono w pewnym sensie zjawiskiem zagadkowym. Dla jąkających się jest przyczyną problemów w kontaktach interpersonalnych. U rozmówców wywołuje cały wachlarz różnorodnych doznań, które bardzo często nie są dla nich przyjemne. A jakie powoduje reakcje wśród logopedów? Niestety, znaczna grupa logopedów przeżywa swoisty lęk przed tym zaburzeniem mowy i ma poważne trudności w prowadzeniu terapii osób jąkających się” (2013, s. 170–171).

podkreśla się społeczne konsekwencje nie płynności mowy (Bijak, Kamińska 2013; Błachnio, Przepiórka 2012; Czubara 2009; Guitar 2019), ale problem ten nie był przedmiotem badań poświęconych samemu kontekstowi uczelni. Tymczasem – jak postaram się to udowodnić – moje badania obnażają oralny charakter życia akademickiego, co nie jest sytuacją neutralną dla osób jękających się. Okoliczność ta stanowi punkt wyjścia dla moich – etnograficznych – badań nad tym zaburzeniem.

Niepłynności mowy nie uznaje się za jeden z *culture-bound syndromes* – syndromów uwarunkowanych kulturowo (zob. Penkala-Gawęcka 1994, s. 8; Simons, Hughes 1985); to ludzkie zaburzenie występuje na całym świecie, we wszystkich kulturach i rasach, dotyka kobiety i mężczyzn, ludzi młodych i starych, o różnych dochodach, zawodach i IQ (Guitar 2019, s. 5). Na całym świecie jąka się około 50 milionów ludzi (Shell 2005, s. 1). Ilu z nich studiuje lub pracuje na uczelni³? Ilu z nich tego nie robi, ponieważ się jąka? Pierwsze pytanie przenosi nie płynność mowy z obszaru refleksji nad „zaburzeniami dziecięcymi” w świat problemów osób dorosłych. Pytanie drugie otwiera perspektywę badań i analizy doświadczeń osób jękających się przez pryzmat kategorii *vulnerability* i teorii społecznego modelu niepełnosprawności.

RAMY KONCEPTUALNE

Celem artykułu jest próba odpowiedzi na pytanie, czy mamy do czynienia ze społecznym modelem niepełnosprawności w przypadku sytuacji osób jękających się, biorących udział w życiu akademickim.

Spółeczny model niepełnosprawności to teoria, która upatruje barier związanych z niepełnosprawnością nie tyle w jednostce, ile w społeczeństwie, jego organizacji i instytucjach. W tym sensie kultura jednak warunkuje nie płynność mowy – nie tyle samą obecność (lub brak) zaburzenia, ile jego dotkliwość w pewnych kontekstach, np. edukacyjnym. Anthony Giddens i Philip W. Sutton przeciwstawiają społecznemu modelowi niepełnosprawności model indywidualny, w którego optyce to anormalność jednostki (jako jej immanentna cecha) jest główną przyczyną trudności osób niepełnosprawnych w pełnym uczestnictwie w życiu społecznym (2014, s. 235–236). Społeczny model odwraca ten porządek rzeczy, zastępując koncepcję inwalidztwa jako przyczyny niepełnosprawności perspektywą, że niepełnosprawność jest konstruktem procesu kulturowego i historycznego oraz porządku społecznego (Giddens, Sutton 2014, s. 237). Konsekwencją zmiany modelu z indywidualnego na społeczny jest zmiana optyki z biomedycznej na taką, która nie redukuje niepełnosprawności do pojęć charakterystycznych dla nauk biologicznych (Olivier 1983). Społeczny model niepełnosprawności spotkał się jednak z krytyką, jako że efektem ubocznym tej koncepcji jest marginalizacja przez ten model bolesnych przeżyć osób z niepełnosprawnościami, które to jednak przeżycia są dużą częścią ich doświadczenia (Shakespeare, Watson 2002). Chociaż krytyka ta wydaje się celna, to i tak „[s]połeczny model niepełnosprawności pokazał przede wszystkim, że niepełnosprawność nie jest wyłącznie

³ W niniejszym artykule określenia „uczelnia”, „akademia” i „szkoła wyższa” stosuję zamiennie.

kwęstią medyczną i należy ją analizować również na gruncie szeroko pojętych nauk społecznych” (Giddens, Sutton 2014, s. 238).

Teorię społecznego modelu niepełnosprawności wzbogaca koncepcja *vulnerability* (Bankoff 2001). O ile ta pierwsza akcentuje sam mechanizm, który dotyka pewne jednostki i grupy, których cechą jest bycie *vulnerable*, o tyle ta druga skupia się na doświadczeniu podmiotów *vulnerable*. Zygmunt Bauman stwierdził, że nie ma w języku polskim słowa, którym da się zastąpić angielskie pojęcie mieszczące w sobie takie konteksty ludzkiej kondycji, jak wrażliwość, podatność na ciosy, niezabezpieczenie, ogólną słabość, brak skutecznej ochrony przed zranieniem, łatwość padania ofiarą czy poddawania się dolegliwościom. „Z braku lepszego terminu” Bauman ukuł pojęcie „ranliwość” (2003, s. 45). Osobami „ranliwymi” – obok noworodków, kobiet w ciąży, osób starych, z chorobami rzadkimi, terminalnie chorych, osób z niepełnosprawnościami, osób, które nie znają języka współczesnej medycyny itd. (Rajtar 2020, s. 111) – wydają się właśnie osoby jękające się, co stwierdzam na podstawie moich badań. Koncepcja *vulnerability* zajmuje ważne miejsce w refleksji filozoficznej, etycznej, bioetycznej, antropologicznej, socjologicznej oraz na gruncie zdrowia publicznego (Rajtar 2020, s. 108, 112).

Dokładna operacjonalizacja źródeł tej koncepcji, jej teorii i punktów krytycznych znajduje się poza zakresem niniejszego artykułu; kwestie te przedstawiła m.in. Małgorzata Rajtar (2020). Z perspektywy tego tekstu istotny wydaje się, po pierwsze, problem wyzysku, dyskryminacji, stereotypizacji, wykluczenia oraz stygmatyzacji osób, które uznać można za *vulnerable* (Macklin 2003; Rajtar 2020, s. 111). Po drugie, optyka społecznego modelu niepełnosprawności w życiu akademickim osób jękających się uwyrażnia elementy *structural vulnerability*. Podejście to pokazuje, jak „struktury społeczne czynią ludzi chorymi” (Bourgois i in. 2017, s. 299, tłumaczenie własne), to znaczy – jak hierarchie społeczne, ekonomiczne i polityczne na poziomie lokalnym oraz relacje władzy zaostwiają m.in. problemy ze zdrowiem jednostek (Bourgois i in. 2017). Pojęcie „strukturalnej ranliwości” w literaturze przedmiotu odnosi się do instytucji i praktyk medycznych, które nieumyślnie zagrażają zdrowiu (Carruth i in. 2021, s. 2); w moim artykule z pomocą terminu *structural vulnerability* próbuję zbadać udział w tym procesie instytucji edukacji i nauki w złych przeżyciach osób z niepełnością mowy.

RAMY METODOLOGICZNE

Artykuł jest efektem badań na temat doświadczenia⁴ osób jękających się w kontekście życia akademickiego. Od 2019 roku kieruję projektem pt. *Obniżona sprawność komunikowania się a studia i praca w szkole wyższej. Etnograficzne badania*

⁴ „Doświadczenie” jest pojęciem głęboko zakorzenionym w humanistyce, gdzie uznaje się je za wieloznaczne i problematyczne (zob. Wolska 2014, s. 95). Ryszard Nycz wyróżnia cztery pola semantyczne „doświadczenia”: 1. poddać próbie, 2. doznać, zaznać, 3. dowieść, udowodnić, 4. okazać, oświadczyć, dać świadectwo (za: Wolska 2014, s. 94). Pole semantyczne „doznać, zaznać” oświetla sens pojęcia „doświadczenie” w moim artykule.

nad sytuacją osób jękających się w ramach umowy nr BEA/000047/BF/D z Polskim Funduszem Rehabilitacji Osób Niepełnosprawnych. Informacje o moich badaniach oraz zaproszenie do udziału w nich pojawiły się w prasie, co skróciło i ułatwiło proces rekrutacji ochotniczek i ochotników. Dwa artykuły popularnonaukowe – w lokalnym „Dzienniku Łódzkim” (Kałach 2019) i „Newsweeku” (Burda 2019) – zaprezentowały problematykę moich badań w sferze publicznej. Dzięki pomocy mediów zgłosiły się do mnie osoby, których biografie zrosły się z różnymi uczelniami w kraju i za granicą⁵, a które chciały podzielić się ze mną swoimi przeżyciami poprzez narracje o zaburzeniu.

W toku badań na przełomie lat 2019/2020 przeprowadziłem 20 pogłębionych wywiadów indywidualnych swobodnych w grupach osób jękających się: studentów i studentek (6 wywiadów); absolwentów i absolwentek uczelni (6 wywiadów); nauczycieli i nauczycielek akademickich (4 wywiady); oraz wśród kolegów i koleżanek / nauczycieli i nauczycielek jękających się studentów i studentek (4 wywiady) – w tej grupie rozmówcy nie narratywizowali własnych przeżyć, tylko cudze. Konfrontacja doświadczenia osób nie płynnie mówiących z perspektywą ludzi „z boku” obserwujących ich takie czy inne losy w środowisku akademii jest formą triangulacji metodologicznej (Mason 1996, s. 25). W moich badaniach polegała ona nie tyle na wykorzystaniu różnych metod bądź źródeł⁶, ile na metodzie porównywania i analizie przypadków odchyłań (Silverman 2012, s. 262–267). W tym właśnie celu podejmuję próbę „prawdziwego spojrzenia na sytuację w wyniku zespolenia odmiennych perspektyw jej oglądu” (Silverman 2012, s. 260), a nie przedstawiam pełne „historie edukacyjne” dwóch czy trzech osób z niepłynnością mowy. Przedmiotem moich zainteresowań była uczelniana codzienność studiujących i pracujących w szkołach wyższych osób z niepłynnością mowy. Wywiady z jękającymi się osobami oraz ich znajomymi ze studiów lub z pracy rzuciły światło na wiele problemów w kontekście życia akademickiego, z jakimi borykają się osoby zacinające się. W projekcie chciałem zbadać z etnograficzną wrażliwością doświadczenie jękających się osób w celu weryfikacji hipotezy, że w szkołach wyższych osoby niepłynnie mówiące są wykluczone, a sama instytucja uczelni czyni je *structurally vulnerable* i „społecznie niepełnosprawnymi”.

Antropologiczne koncepcje i kategorie wypracowane przez Clifforda Geertza, Michaela Herzfelda i Victora Turnera określiły metodologiczny kształt mojego przedsięwzięcia badawczego. W artykule chcę „wyodrębnić materię ludzkich doświadczeń” (Geertz 2005, s. 32), cytując wywiady, które są dla mnie bezcennym źródłem informa-

⁵ Na tym etapie badań nie udało mi się włączyć do analizy różnic między kulturami akademickimi w Polsce i za granicą oraz między polskimi ośrodkami akademickimi. W moich badaniach 20 informatorów reprezentowało 9 uczelni. Chcąc zanalizować wpływ kultur akademickich na doświadczenie osób jękających się i przy tym nie popełnić błędu anegdotyzmu, należy badania kontynuować. Aktualnie, z racji braku materiału empirycznego, nie sposób problemu tego rzetelnie opracować.

⁶ Dane, które analizuję, pochodzą przede wszystkim z wywiadów, które przeprowadziłem podczas badań. Ich etnograficzność opiera się właśnie na metodzie, której elementami są m.in.: praca w terenie, długotrwałe zaangażowanie, personalny i indukcyjny charakter badań (Angrosino 2010, s. 45–46).

cji o problemie stanowiącym przedmiot badań, a nie tylko gwarancją etnograficznego autorytetu (Clifford 2000, s. 29–63). Herzfeld podkreśla zaangażowanie informatyków w praktyki teoretyczne, uprzywilejowując je jako podstawę naszego – antropologów – opisu rzeczywistości społecznej (2004, s. 28).

Przyjęcie postawy antropologa, który w realiach będących przedmiotem jego badań szuka właściwych kategorii opisu ludzkich przeżyć, pociąga za sobą rezygnację z pojęć dalekich od doświadczenia na rzecz bliskich (Geertz 2005, s. 64). Ja staram się jednak zachować w artykule równowagę pomiędzy pośrednimi kategoriami, które przedstawiłem jako „ramy konceptualne”, a bezpośredniością *illness narratives*. Osią konstrukcyjną mojego artykułu są właśnie pojęcia związane z doświadczeniem osób jękających się, w jakie obfitują wywiady. Jednak deskrypcję i analizę ich przeżyć opieram na teorii społecznego modelu niepełnosprawności oraz koncepcji *vulnerability*, czyli pojęciach dalekich od ich doświadczenia. Koncepcję antropologii doświadczenia sformułował Victor Turner zainspirowany przez Wilhelma Diltheya teorią przeżycia (niem. *Erlebnis*) jako odtrutką na strukturalizm w antropologii (Bruner 2011, s. 11–12, 17). Antropologia doświadczenia zajmuje się tym, jak jednostki przeżywają własną kulturę, jak doświadczają samych siebie i własnego życia. W tej optyce na przeżycia składają się nie tylko dane zmysłowe, ale i uczucia oraz oczekiwania. Doświadczenie różni się od zachowania: „To drugie zakłada bowiem istnienie zewnętrznego obserwatora opisującego czyjeś działanie. [...] Przeżycie ma bardziej osobisty charakter, gdyż odnosi się do działającego ja” (Bruner 2011, s. 13). I chociaż zdają sobie sprawę z tego, że „nigdy nie można w pełni poznać przeżyć kogoś innego” (Bruner 2011, s. 13), to jednak dane są nam ekspresje, czyli „skryształizowane wydzieliny ludzkiego doświadczenia” (Turner 2005, s. 24), „pojemniki z doświadczeniami innych ludzi” (Bruner 2011, s. 13), a w tym przypadku – *illness narratives*.

Wszystkie problemy, które sygnalizują, mogłyby stanowić tematy odrębnych artykułów; niniejszy (pierwszy po badaniach) przedstawia ich panoramę, zaprasza do tematu udziału tradycji akademickich w wykluczeniu osób jękających się.

KŁOPOTY Z HUMANISTYKĄ

Jak wynika z materiału empirycznego, niepełność mowy nie tyle nie pozwala osobom jękającym aplikować na studia, ile raczej ogranicza – w ich ocenie – ofertę uczelni (liczbę kierunków i tryb studiów), co potwierdza absolwent filologii i historii: *Niedostępnych nie ma żadnych, trudne mogą być kierunki związane z mówieniem* (AP_06)⁷. Absolwentka administracji dodaje:

Na studia poszłam zaoczne, nie na dzienne, bo wiedziałam, że na dziennych są egzaminy ustne, ja bym sobie rady nie dała, to by była dla mnie bariera nie do przejścia. Skończyłam wszystkie zaoczne studia, bo wiedziałam, że tam nie ma ustnych egzaminów (AP_03).

⁷ Wywiady, jakie przeprowadziłem w ramach badań, znajdują się w archiwum projektu (AP) *Obniżona sprawność komunikowania się a studia i praca w szkole wyższej. Etnograficzne badania nad sytuacją osób jękających się*. Wywiady ponumerowałem od AP_01 do AP_20.

Osoby mówiące nie płynnie, chociaż mogą wybrać właściwie dowolny kierunek studiów (współcześnie w procesie rekrutacji liczą się głównie wyniki egzaminu maturalnego) i w dowolnym trybie, kierują się obrazem studiów humanistycznych, społecznych, aktorskich i tych w trybie dziennym jako „trudnych” – z racji ich oralnego charakteru – dla osób jękających się. Student dziennikarstwa i komunikacji społecznej mówi:

Ja sam jestem na takich, ale moje studia łączą w sobie także fotografię, grafikę komputerową i inne zajęcia, które nie wymagają aż takiej interakcji z prowadzącym, nie wymagają prezentacji i występów publicznych, które są bardzo stresujące (AP_11).

Absolwentka administracji:

Mnie się wydaje, że humanistyczne są gorsze, bo tam wymaga się erudycji. Skończyć trzeba takie studia na poziomie jakimś, a takiej osobie ciężko jest się wyśłowić, a zwieńczeniem kierunków humanistycznych jest umiejętność wyślawiania się, a przy fizyce, matematyce jest po prostu rozwiązywanie zadań, umiejętność logicznego myślenia wystarczy, żeby skończyć studia (AP_03).

Oralność i personalność (kontakt z drugim człowiekiem) humanistyki wykluczają, zdaniem badanych, osoby nie płynnie mówiące z tej właśnie części akademickiej agory. Konkretnie kierunki – filozofia, etnologia, pedagogika, prawo, administracja, public relations i aktorstwo – informatorzy zaklasyfikowali jako „trudne” (AP_07; AP_16; AP_20), czyli wystawiające na próbę ich „ranliwość”.

Inny obraz – w świetle materiału z badań – mają studia artystyczne (plastyczne i muzyczne), inżynierijno-techniczne, ścisłe, przyrodnicze i medyczne. Komunikacja wiedzy w tych obszarach, w odróżnieniu od „zbyt werbalnych” nauk humanistycznych i społecznych, realizuje się przede wszystkim niewerbalnie (np. operacje na liczbach, notacja muzyczna, wzory). *Na namalowanym obrazie nie widać, że autor się jąka (AP_11).* Absolwentka historii z nie płynnością mowy:

Na kierunkach technicznych jest im łatwiej niż na humanistycznych. Na pewno na tych technicznych, mechanicznych większą wagę przykładają do tego, co człowiek robi. Albo plastyczne, artyści mają prościej. Może się nie odzywać, bo jest artystą. Że ja na to nie wpadłam wcześniej! Mogłam być artystką! A humanistyka jest związana z mówieniem, z wypowiedzianiem się, z umiejętnością dyskusowania. Na przykład informatyka, siedzisz i klepiesz w klawiaturę (AP_04).

Jękająca się studentka psychologii zwróciła uwagę na fakt, że nie płynność mowy śmieszy innych ludzi:

Kierunki artystyczne mogłyby trochę ułatwić sprawę, natomiast ścisłe to już totalnie. Wydaje mi się, że nawet jakby nic człowiek nie mówił, to i tak, jak zna wzór, to już dobrze. Bym jeszcze mocno dorzuciła informatykę na przykład, grafikę i tak dalej, bo te kierunki, jakby ich ta praca sama, ta praca też w sumie nie wymaga kontaktów z ludźmi. Myślę, że osoba, która się jąka, a ma takie zainteresowania czy zdolności, to śmiało może iść na taki kierunek, bo tam właśnie jest praca z komputerem, bo komputer cię nie wyśmiej, jak się zająkniesz (AP_02).

A śmieszność (jako rodzaj deformacji obrazu jednostki) jest pierwszym mechanizmem kulturowego procesu mityzacji obcych (Bystroń 1935). Praca z komputerem, z aparaturą techniczną, z instrumentem muzycznym nie pociąga za sobą ryzyka

tego mechanizmu, kontakt z drugim człowiekiem – niestety tak. Historia edukacyjna absolwentki kilku kierunków inżynierjno-technicznych stanowi przykład tego, jak niepełność mowy wpływa na wybór kierunku studiów:

Ja skończyłam w sumie trzy kierunki. Najpierw skończyłam inżynierię zarządzania, zarządzanie i inżynieria produkcji, później na czwartym roku poszłam na drugi kierunek, na mechatronikę. I skończyłam sobie jeszcze magisterkę z transportu. Jestem umysł ścisły. My mamy bardziej kontakt ze sprzętem, z liczbami niż z ludźmi. Jak miałam sześć, siedem lat, myślałam, żeby zostać aktorką. I przez kilka lat to było moje marzenie. Ja się zaczęłam jąkać od dziesiątego roku życia. [...] A przez pierwsze trzy lata podstawówki byłam bardzo aktywna. Wszystkie spektakle, przedstawienia. I gdzieś tam mi się marzyła właśnie kariera aktorska, ale jąkanie jednak wyklucza (AP_09).

Z jednej strony, informatorzy niejako antycypują własne wykluczenie na podstawie supozycji o oralnym charakterze humanistyki. Z drugiej strony, w optyce społecznego modelu niepełnosprawności oralność i ważki udział kontaktu z drugim człowiekiem (jako elementy wyróżniające humanistykę na tle całego „świata nauki”) ograniczają zakres życia akademickiego osób jąkających się; werbalne oblicze studiów humanistycznych, społecznych i aktorskich wydobywa na światło dzienne „ranliwość” niepełennie mówiących osób – w tym przypadku *structurallly vulnerable*.

TRADYCJE DYDAKTYCZNE

O ile kwestia stereotypu humanistyki jako „zbyt werbalnej” podkreśla strukturalny wymiar wykluczenia zacinających się osób studiujących lub pracujących w uczelni, o tyle sprawa akademickich tradycji dydaktycznych oświetla aspekt wykluczenia studentów i studentek z niepełnością mowy przez samych nauczycieli i nauczycielki.

Skostnienie i tradycjonalizm dydaktyki, afirmacja hierarchicznego modelu relacji na linii mistrz–uczeń są częścią współczesnej rzeczywistości uczelni. Nauczyciel akademicki, który wziął udział w badaniach, podzielił się narracją na temat swojego jąkającego się studenta, który w obliczu braku tolerancji dla jego zaburzenia zniknął z akademii:

Dlaczego odszedł? No bo zauważył, że są tacy ludzie, którzy mają do niego nieodpowiedni stosunek, źle go oceniają. To jest bardzo wrażliwy chłopak, przyjął taką strategię, że on odchodzi, tłumacząc to tym, że dostał pracę. Musiał to jakoś zrationalizować, bał się widocznie albo wstydził się powiedzieć, że on odchodzi przez pewne osoby. Przez to, że te osoby roztaczają wokół siebie taką aurę grozy niekiedy, strasznej powagi, a to był na tyle wrażliwy człowiek, że nie potrafił sobie z tym problemem poradzić, mimo że ja starałem się mu pomóc. Za to też usłyszałem jakieś tam komentarze, że za bardzo się angażuję. No i jakoś tak się zaprzyjaźniliśmy, że ja się starałem głównie dla niego zaprowadzić takie jakby nieformalne stosunki na tym seminarium. Robiłem im zawsze herbatę, rozmawialiśmy sobie i on pomału zaczął się otwierać. On się przeniósł do mnie [na zajęcia]. [...] No i on do mnie przyszedł i stopniowo on się jakoś przyzwyczaił do mnie, to trwało z dwa miesiące może, ale pod koniec tego seminarium on był w stanie prawie, prawie normalnie rozmawiać, on się zacinął, jąkał się, ale był w stanie wypowiedzieć zdanie, dwa zdania, trzy zdania i jakąś dłuższą wypowiedź był w stanie z siebie wydobyć (AP_19).

Z całej palety dydaktycznych sytuacji „trudnych” dla osób jąkających się na studiach egzamin ustny (AP_01; AP_02; AP_03; AP_09) oraz „plusy za aktywność”

zajmują miejsce pryncypalne: *Mogę przeczytać wymagane teksty, teksty dodatkowe, posiadać ogromną wiedzę na dany temat, ale boję się zgłosić, bo czuję, że w trakcie zacznę się jękać* (AP_11). Absolwentka historii uświadomiła mi, że społeczny wymiar niepełności mowy pociąga za sobą bariery ekonomiczne:

Na ćwiczeniach trzeba było się odzywać, bo za aktywność były plusiki i z tych plusików później była wystawiana ocena. [...] Dla mnie dużym problemem było to, że na zajęciach trzeba było samemu wyjść z inicjatywą, podnieść rękę i się zgłosić. To było dla mnie najtrudniejsze, żeby po prostu tę barierę przeskoczyć, którą sobie sama dałam, że trzeba się odezwać. Bardzo mocno się przykładalam do tych zajęć. Olbrzymią wiedzę z nich mam. To była historia średniowiecza. Dostawałam, gdzieś tam zdarzyło się dostać plusa, bo było pytanie o datę na przykład, więc ja po prostu coś krótkiego, nie jakąś dłuższą wypowiedź. Byłam w stanie jakoś to przejść, ale jechałam po prostu na trójkach naciąganych. I na tych trójkach jechałam i stypendium nie było przez to. Mogłam starać się o stypendium, ale wiedziałam z góry, że mam dużo trój, to raczej nic z tego nie będzie (AP_04).

Narracja ta jest wyraźnym przykładem *structural vulnerability* w kontekście życia akademickiego jękających się studentów i studentek.

Egzamin ustny, „plusy za aktywność”, anachroniczna relacja między mistrzem i uczniem należą do dydaktycznych „świętych” tradycji uczelni i obyczajowości akademickiej, które mają – jak się okazuje – charakter wykluczający. Materiał z badań, który obfituje w narracje o bolesnych przeżyciach studentów i studentek z niepełnością mowy, demaskuje „oczywistość” tych praktyk. Na tej podstawie zgadzam się z Joanną Hańderek, która konstatuje, że:

Wykluczenie wypływające z obyczajowości i utartych praktyk jest równoznaczne z kwestionowaniem odmienności i różnorodności postaw. Obyczajowość i utarte praktyki często wiążą się z postawą traktującą kulturę jako drugą naturę, a więc zakładającą, iż obyczajowość jest czymś naturalnym, oczywistym, a jej zaprzeczanie wiąże się z łamaniem praw natury. Dlatego ludzie podważający porządek obyczajowości są piętnowani najsilniej w tych społeczeństwach, które utarte praktyki traktują jak świętość (2017, s. 23).

WYMIARY WYKLUCZENIA STUDENTÓW I STUDENTEK

Jękający się studenci i studentki nie biorą pełnego udziału w życiu akademickim i jego towarzyskich kontekstach. Studentka pedagogiki z niepełnością mowy stwierdziła, że jej zaburzenie *przeszkadza w nawiązywaniu kontaktu z innymi studentami* (AP_01). Osoby jękające się dotyka problem samowykluczenia, czyli sytuacji, w której podmiot zamyka się w sobie, wycofuje się z relacji społecznych, ponieważ doświadcza ostracyzmu. Samowykluczenie to psychiczna reakcja jednostki na wykluczenie, ratunek wobec niego (Hańderek 2017, s. 28–29). Ilustracją tego procesu w kontekście życia akademickiego jest narracja studenta dziennikarstwa i komunikacji społecznej:

Zdarza się, że czuję się wykluczony, choć to ja sam się alienuję. Nie chcę, żeby ludzie widzieli, jak się zacinam, nie potrafię czegoś powiedzieć. Dość ciężko nawiązać mi bliższe znajomości, dlatego trzymam się swojej ścisłej grupy. Nie należę też do żadnego koła naukowego. Bardzo chciałem przyłączyć się do telewizji uniwersyteckiej, ale to trudne w moim przypadku. W akademickim centrum kultury

organizowane są slamy poetyckie i choć piszę, to bardzo rzadko występuję. Nieważne jak dobry jest wiersz, jeśli autor zatnie się w połowie czytania, albo zacznie się jąkać, to każde, nawet najpiękniejsze słowa, tracą swój wydźwięk (AP_11).

Na ważny wymiar wykluczenia zwróciła uwagę koleżanka jąkającego się studenta:

Prosił od nas kogoś albo wykładowcę, by na przykład czytał jego prezentację, którą przygotował. Ale też myślę, że zlecając komuś przeczytanie czyjejs prezentacji, warto to kontrolować w takim sensie, by osoba, która taką prezentację czyta, nie zdominowała jej swoim zdaniem, bo takie też były sytuacje. Obraz wyglądał tak, że na rzutniku była przygotowana prezentacja przez niego, a osoba, która ją odczytywała, większą część wystąpienia stanowił komentarz osoby odczytującej cudzą prezentację. Więc jakby tak teraz sobie myślę, że jąkanie wyklucza, bo nawet czasem nie da rady się sprzeciwić, [...] odciąć się komuś albo jakoś wejść w nurt dyskusji, a w kostkę nie kopniesz każdego (AP_08).

Studentka psychologii: *Osoby, które się jąkają, najbardziej właśnie nie lubią, jeżeli ktoś zaczyna zdanie i chce je wypowiedzieć do końca, a ktoś skończy za niego zdanie po prostu za niego mówi (AP_02).* Jąkanie się wyklucza z pełnego udziału w grupie towarzyskiej mówiącej płynnie, a przez to wpływa na liczbę koleżanek i kolegów ze studiów, ogranicza udział w kołach naukowych i innych akademickich strukturach. Osoby zacinające się, radząc sobie z zaburzeniem, upraszczają leksykę swoich prezentacji publicznych (AP_04; AP_09; AP_11), przez co łamią reguły wspólnego języka – żargonu danej dziedziny wiedzy. Marc Shell podkreśla, że mowa jest znakiem charakterystycznym dla istot ludzkich, a mowa w konkretnym języku świadczy o przynależności do określonej grupy⁸ (Shell 2005, s. 50). Wywiady, które przeprowadziłem w toku badań, pokazują, w jaki sposób w życiu akademickim – na różnych jego poziomach – tak czy inaczej jąkającym się studentom i studentkom odbiera się część człowieczeństwa. Magdalena Środa przypomina, że brak mowy jest wskaźnikiem obcości. „Trudno nawiązać z nim [obcym] kontakt, bo jest pozbawiony mowy. Nie mówi, lecz bełkocze” (Środa 2020, s. 91). Dlatego sposób, w jaki uczelnia w gorszej tradycji akademickich „odbiera mowę” jąkającym się osobom, bliski jest społecznemu modelowi niepełnosprawności i koncepcji *structural vulnerability*.

WYMIARY WYKLUCZENIA NAUCZYCIELI I NAUCZYCIELEK

Inne problemy w życiu akademickim mają jąkający się studenci i studentki, a inne – jąkający się nauczycielki i nauczyciele, którzy muszą zmierzyć się ze stereotypem akademika u samego progu kariery:

Mój kolega, już zmarły, wysokiej klasy specjalista, profesor zwyczajny, jąkał się. Kariera akademicka niezwykła, ale jakie problemy były, że go zatrudnić na uczelni w ogóle, to głowa mała. Jednak jąkała nie mieści się we wzorze pewnym akademika, uczonego (AP_12).

⁸ Shell aforystycznie konstatuje: „1. Jeśli w ogóle nie potrafisz mówić, prawdopodobnie nie jesteś ludzką istotą. 2. Jeśli jakoś mówisz, wówczas możesz być istotą ludzką, ale równie dobrze papugą. 3. Jeśli nie posługujesz się moim językiem, w sposób, jaki znam, wówczas prawdopodobnie nie jesteś członkiem mojego plemienia” (Shell 2005, s. 5, tłum. własne).

Potwierdził to inny mówiący nie płynnie nauczyciel akademicki:

Najbardziej przeszkadza mi to, że mój zawód nie przewiduje takich potknięć, że doktor, profesor to przede wszystkim nienaganna kultura języka, której częścią jest piękna dykcja, a nie zacinanie się. [...] Jąkanie się z gruntu odbiera powagę, majestat i dorosłość, kojarzy się z dziecinnością. Jakby godziło w samo serce godności uczelni i życia akademickiego. [...] Co to za doktor, który się jąka? Jąkanie jakby ośmieszało ten zawód (AP_10).

W tej optyce nie płynność mowy nie mieści się w stereotypie naukowca, który godnie reprezentuje majestat uczelni.

Dla absolwenta filologii i historii z epizodem pracy w szkole wyższej udział w konferencjach naukowych był doświadczeniem traumatycznym:

Najgorsze było na konferencjach, kiedy miałem przeczytać referat albo przedstawić wyniki badań. Spinałem się i jedno zdanie czytałem z minutę, jak na górę wspinając się na każdą kolejną sylabę. Na jednej konferencji, w której uczestniczyli zaproszeni naukowcy, zapytałem o coś występującego, który mi odpowiedział, ale w trakcie zadawania pytania poczułem czyjąś rękę na ramieniu i zirytowany głos – Nie mogłeś swojego pytania napisać? – Nie obróciłem się, by się nie zdenerwować jeszcze bardziej (AP_06).

Będący manifestacją akademickiej tradycji konferencyjny reżim – czasowy i retoryczny („krótko, atrakcyjnie i na temat”) – stoi w sprzeczności z ideą równości wszystkich osób referujących.

NIEPŁYNNOŚĆ MOWY A NIEPEŁNOSPRAWNOŚĆ

Nauczyciel jąkającego się studenta:

Ale na pewno nie są to osoby pełnosprawne, bo jest pewna bariera w komunikowaniu się. Uczelnia nie stwarza odpowiednich do tego możliwości, żeby te osoby mogły normalnie studiować (AP_19).

Z jednej strony, opinia ta mogłaby stanowić potoczną definicję społecznego modelu niepełnosprawności na przykładzie nie płynności mowy, z drugiej zaś – podkreśla płynny status osób zacinających się w oczach społeczeństwa i ich egzystencję nie „w”, ale „pomiędzy” kulturowymi taksonomiami. Wobec tego nie płynność mowy jawi się jako zaburzenie graniczne między zdrowiem a chorobą, między pełnosprawnością a niepełnosprawnością. Jak wspomniałem, jąkanie się występuje w klasyfikacji ICD-10, ma swój kod: F98.5, ale należy do „Innych zaburzeń zachowania i emocji [...]”, co – według mnie – świadczy o tym, że zaburzenie to nie daje się zaszeregować bez problemu. Ponadto, z medycznego portalu internetowego, współfinansowanego przez Europejski Fundusz Rozwoju Regionalnego, można dowiedzieć się, że jąkanie się „[p]owinno być klasyfikowane jako zaburzenie tylko wtedy, jeśli jego stopień w wyraźny sposób upośledza płynność mowy”⁹. Z tego wynika, że stopień zacinania się decyduje o tym, czy mamy do czynienia z zaburzeniem, czy z czymś innym. Pytanie pierwsze: Z czym? Pytanie drugie: Kto i jak definiuje ten stopień oraz jaki jest

⁹ [http://www.onkologia-online.pl/icd10/show/2578,jakanie_\(zacinanie_sie\)](http://www.onkologia-online.pl/icd10/show/2578,jakanie_(zacinanie_sie)), data dostępu: 20.06.2021

w tym udział czynników społecznych i kulturowych?¹⁰ Z jednej strony, brak określonego w stratyfikacji społecznej klarownego statusu osób jąkających pozwala na analizę i interpretację tego przypadku w przez pryzmat antropologicznej koncepcji „brudu” Mary Douglas (2007, s. 45–49, 77–81). „Brud to produkt uboczny systematycznego porządkowania i klasyfikacji rzeczy” (Douglas 2007, s. 77). Z drugiej strony, osoby z nie płynnością mowy przypominają kulturowych innych (Benedyktowicz 2000; Stomma 2002), którzy stanowią część społeczeństwa, ale egzystują na jego peryferiach, poza uniwersalnością normy; innych, którzy są – jak pisze Środa – „nie tak” i „nie dość” (2020, s. 11). Przekładając to na realia codzienności – osoby jąkające się, z jednej strony, wykluczają się z pewnych sfer życia osób mówiących płynnie (są nie dość pełnosprawni), z drugiej zaś – nie mogą liczyć na orzeczenie o stopniu niepełnosprawności (są nie dość niepełnosprawni). Dlatego jest to wykluczenie podwójne¹¹.

Osoby jąkające się przedstawiają jednak skrajne opinie w tej materii; jedne chciałyby, żeby nie płynność mowy kwalifikowała je do orzeczenia o stopniu niepełnosprawności, drugie wolałyby uniknąć symbolicznej stygmatyzacji. Zwolenniczką uznania jąkania się za rodzaj niepełnosprawności była absolwentka administracji:

Ja uważam, że to jest jakaś niepełnosprawność, a tego nie ma w ogóle nigdzie, że to jest osoba niepełnosprawna. Ja mam orzeczenie o niepełnosprawności, ale na depresję, ale nie dlatego, że ja się jąkam, a ja naprawdę uważam, że to jest osoba niepełnosprawna, ma utrudniony kontakt ze światem, we wszystkim, bo jednak się mówi i tym się różnimy od zwierząt. Dzięki mowie możemy się rozwijać, a tutaj jesteśmy zablokowani na amen, nie możemy wyrażać siebie, wszystkim jest mowa dla człowieka. Jąkanie przekreśla wszystko naprawdę (AP_03).

Argumentacja studentki psychologii sprzeciwiającej się uznaniu nie płynności mowy za niepełnosprawność:

Mnie się wydaje, że to by było stresujące, poza tym jeszcze bardziej chyba by przekonywało o tym, że to jest jakiś, nie wiem, jak jakaś niepełnosprawność, a nie wydaje mi się, żeby osoby jąkające się chciały tak się czuć (AP_02).

NIEPŁYNNOŚĆ MOWY A KONCEPCJA RESILIENCE

Choroby, zaburzenia i inne stany jednostkowe mają swoje ciemne (ból, cierpienie) i jasne strony (przyjemność) (Gert, Culver, Clouser 2009, s. 177–224; Szubert 2011). „W istocie wielu ludzi choruje, wcale źle się nie czując, a wielu chorych czuje się nawet lepiej niż w stanie normalnym” (Gert, Culver, Clouser 2009, s. 179). Ta uwaga – w świetle materiału z badań – wydaje się aktualna. Optyka społecznego modelu niepełnosprawności w kontekście nie płynności mowy eksponuje kwestię elementów *resilience* w doświadczeniu osób z tym zaburzeniem. Koncepcja *resilience* – ogólnie

¹⁰ Por. uwagi na początku artykułu dotyczące uwarunkowania kulturowego.

¹¹ A przecież na podstawie takiego orzeczenia osoby zacinające się mogłyby skorzystać z szeregu przywilejów określonych w Ustawie z dnia 27 sierpnia 1997 r. o rehabilitacji zawodowej i społecznej oraz zatrudnianiu osób niepełnosprawnych (Dz.U z 2018 r. poz. 511 ze zm.).

rzecz biorąc – odnosi się do dynamicznego procesu adaptacji i dobrego przystosowania się jednostki wobec przeciwności losu, traumatycznych przeżyć i zagrożenia rozwoju psychofizycznego (Borucka, Ostaszewski 2008; Luthar, Cicchetti 2000; Rutter 2000). Jąkanie się można zaliczyć właśnie do takich przeciwności losu.

Wpływ na poziom *resilience* mają takie czynniki, jak: cechy indywidualne (np. optymizm, poczucie humoru, pozytywny obraz własnej osoby), cechy rodziny (np. dobry status ekonomiczny rodziny, pozytywne relacje z członkami rodziny), cechy społeczności lokalnej (m.in. wysoki poziom bezpieczeństwa, niski poziom przemocy), cechy polityki i kultury społeczeństwa (np. dbałość o opiekę zdrowotną i edukację) (Wright, Masten 2005). Chociaż nie badałem wpływu tych czynników na adaptację moich informatorów w środowisku akademii, to wywiady pokazały wyraźnie, że osoby jąkające się przystosowują się do życia w uczelni, rozpoznając nawet korzystne aspekty niepełności mowy. Absolwent filologii i historii:

Nie wykluczam, że to dzięki jąkaniu posługuję się językami obcymi oraz mam słuch do różnych akcentów. Jąkanie generalnie staram się odbierać jako przeszkodę, która potencjalnie mnie robi silniejszym (AP_06).

Studentka psychologii sądzi, że niepełność mowy rozwija zmysł obserwacji i sztukę słuchania:

Na pewno jak się człowiek jąka, to ma przez to, że właśnie mniej mówi i tak się wycofuje, mniej mówi, to na pewno dużo więcej obserwuje, na pewno dużo słucha i to ma też pozytywny aspekt, bo ktoś w sumie jest dobrym słuchaczem, a takich naprawdę mało (AP_02).

A właśnie sztuka słuchania stanowi bezcenną kompetencję w dziedzinie komunikacji międzyludzkiej (Kępiński 2012). Kaeven Lemay w książce *What You Can Learn from a Stutterer* tłumaczy, jak niepełność mowy kształtuje charakter jednostki. Lemay twierdzi, że człowiek uczy się, słuchając, a nie mówiąc; dzięki temu – jego zdaniem – osoby jąkające nie mają problemów z nauką. Niepełność mowy uświadamia również, że każde słowo na swoją wartość (2017, s. 18–26).

KONKLUZJE

Zgadzam się z Barrym Guitarem, który twierdzi, że niepełność mowy ma charakter powszechny (jej proveniencja jest biologiczna, nie kulturowa), ale społeczeństwa i kultury różnią się stopniem akceptacji jąkania się (Guitar 2019, s. 121). Z moich badań wynika, że „świat akademii” stanowi przykład „subkultury”, w której niepełność mowy leży poza granicami społecznej normy, gdzie jest rodzajem inności pociągającej za sobą określone konsekwencje, które przedstawiłem na podstawie opisu doświadczeń osób biorących udział w badaniach. Sprowadzają się one głównie do różnych rodzajów wykluczenia: samowykluczenia, wykluczenia „uczniów” przez ich „mistrzów”, wykluczenia na podstawie obyczajowości i utartych praktyk czy wykluczenia antycypującego.

Guitar podkreśla, że dorosłe osoby jąkające się, a takie były moimi informatorami, czują bezsilność, frustrację, złość i rozpacz w sytuacjach społecznych, na studiach, w pracy (2019, s. 8, 147). Moje badania to potwierdziły. Tradycjonalizm podkreślający „święty” majestat uczelni czy też troska o jakość dydaktyki wykluczają w stopniu, który opisałem, osoby nie płynnie mówiące z pewnych wymiarów egzystencji w ramach szkoły wyższej. Dzięki badaniom wyszły na jaw konteksty pozwalające stwierdzić, że ich „niepełnosprawność” w życiu akademickim jest rodzajem *structural vulnerability* oraz społeczną konstrukcją będącą efektem ubocznym skostniałości dydaktyki i kanałów komunikacji, które stoją na straży „tradycji akademickiej”. O ile niepełnosprawność fizyczna jest problemem, z którym uczelnie jednak radzą sobie (lepiej lub gorzej), o tyle nie płynność mowy wydaje się problemem peryferyjnym w kontekście polityki różnorodności w szkole wyższej. Z badań wynika, że tradycje akademickie mają charakter wykluczający, a funkcjonowanie uczelni opiera się na oralności. W związku z tym to instytucja czyni pewne jednostki i grupy niepełnosprawnymi i *vulnerable*.

Projekt został sfinansowany ze środków Państwowego Funduszu Rehabilitacji Osób Niepełnosprawnych, przyznanych na podstawie decyzji BEA/000047/BF/D.



Państwowy Fundusz
Rehabilitacji Osób
Niepełnosprawnych

LITERATURA

- Angrosino Michael 2010, *Badania etnograficzne i obserwacyjne*, tłum. M. Brzozowska-Brywczyńska, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Bankoff Gregory 2001, Rendering the World Unsafe: Vulnerability as Western Discourse, *Disasters*, nr 25 (1), s. 19–35.
- Bauman Zygmunt 2003, Żyjąc (czasami umierając) na tłocznej planecie, *Przegląd Socjologiczny*, nr 52 (2), s. 35–51.
- Benedyktowicz Zbigniew 2000, *Portrety „Obcego”. Od stereotypu do symbolu*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków.
- Bijak Elżbieta, Kamińska Dorota 2013, Społeczny aspekt jąkania. Wskazówki dla jąkających się i ich rodziców, *Logopedia Silesiana*, nr 2, s. 168–180.
- Błachnio Agata, Przepiórka Aneta 2012, Jąkanie jako zaburzenie z perspektywy psychologicznej: przegląd badań, *Psychologia Jakości Życia*, t. 11, nr 2, s. 211–222.
- Borucka Anna, Krzysztof Ostaszewski 2008, Koncepcja resilience. Kluczowe pojęcia i wybrane zagadnienia, *Medycyna Wieku Rozwojowego*, t. 12 (2), s. 587–597.
- Bourgeois Philippe, Holmes Seth M., Sue Kim, Quesada James 2017, Structural Vulnerability: Operationalizing the Concept to Address Health Disparities in Clinical Care, *Academic Medicine*, nr 92 (3), s. 299–307. doi:10.1097/ACM.0000000000001294.
- Bruner Edward M. 2011, *Przeżycie i jego ekspresje*, [w:] V.W. Turner, E.M. Bruner (red.), *Antropologia doświadczenia. Z epilogiem Clifforda Geertza*, tłum. E. Klekot, A. Szurek, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków, s. 11–39.

- Burda Katarzyna 2019, Przełamać blokadę, *Newsweek*, nr 39, s. 81–82.
- Bystroń Jan Stanisław 1935, *Megalomania narodowa*, Towarzystwo Wydawnicze „Rój”, Warszawa.
- Carruth Lauren, Martinez Carlos, Smith Lahra, Donato Katharine, Piñones-Rivera Carlos, Quesada James 2021, Structural Vulnerability: Migration and Health in Social Context, *BMJ Global Health*, 6:e005109. doi:10.1136/bmjgh-2021-005109.
- Clifford James 2000, *Kłopoty z kulturą. Dwudziestowieczna etnografia, literatura i sztuka*, tłum. E. Dzurak i in., Wydawnictwo KR, Warszawa.
- Czubarba Tomasz 2009, *Społeczne konsekwencje jąkania*, Wydawnictwo Ardius, Warszawa.
- Douglas Mary 2007, *Czystość i zmaza*, tłum. M. Bucholc, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa.
- Geertz Clifford 2005, *Wiedza lokalna. Dalsze eseje z zakresu antropologii interpretatywnej*, tłum. D. Wolska, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków.
- Gert Bernard, Culver Charles M., Clouser K. Danner 2009, *Bioetyka. Ujęcie systematyczne*, tłum. M. Chojnacki, Wydawnictwo słowo/obraz terytoria, Gdańsk.
- Giddens Anthony, Sutton Philip W. 2014, *Socjologia. Kluczowe pojęcia*, tłum. O. Siara, P. Tomanek, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Guitar Barry 2019, *Stuttering: An Integrated Approach to Its Nature and Treatment*, Wolters Kluwer, Philadelphia.
- Hańderek Joanna 2017, Wokół wykluczenia, [w:] J. Hańderek, N. Kućma (red.), *Wykluczenia*, Ośrodek Badawczy Facta Ficta, Kraków, s. 15–34.
- Herzfeld Michael 2004, *Antropologia. Praktykowanie teorii w kulturze i społeczeństwie*, tłum. M.M. Piechaczek, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków.
- Kałach Maciej 2019, Łodzianin szuka osób, które się jękają, by badać ich problemy, *Dziennik Łódzki*, nr 215, s. 6.
- Kępiński Marcin 2012, Sztuka słuchania, sztuka mówienia. Miejsce i rola absolwentów kierunków humanistycznych w public relations, *Etnografia Polska*, t. 56, z. 1–2, s. 117–134.
- Kleinman Arthur 1989, *The Illness Narratives: Suffering, Healing, and the Human Condition*, Basic Books, New York.
- Lemay Kaeven 2017, *What You Can Learn from a Stutterer*, CreateSpace Independent Publishing Platform.
- Luthar Suniya S., Cicchetti Dante 2000, The Construct of Resilience: Implication for intervention and Social Policies, *Development and Psychopathology*, nr 12, s. 857–885.
- Macklin Ruth 2003, Bioethics, Vulnerability, and Protection, *Bioethics*, nr 17 (5–6), s. 472–486.
- Mason Jenifer 1996, *Qualitative Researching*, Sage, London.
- McDermott Gerald R. 2016, *Famous Stutterers*, Cascade Books, Eugene.
- Olivier Michael 1983, *Social Work with Disabled People*, Macmillan, Basingstoke.
- Penkala-Gawęcka Danuta 1994, Antropologiczne spojrzenie na chorobę jako zjawisko kulturowe, *Medycyna Nowożytna*, nr 1–2, s. 5–16.
- Rajtar Małgorzata 2020, The Concept of Vulnerability within Research Ethics and Health Policies on Rare Diseases, *Przegląd Socjologiczny*, nr 69 (3), s. 107–127. Doi.org/10.26485/PS/2020/69.3/5.
- Rutter Michael 2000, Resilience Reconsidered: Conceptual Considerations, Empirical Findings and Policy Implications, [w:] J.P. Shonkoff, S.J. Meisels (red.), *Handbook of Early Child Intervention*, Cambridge University Press, New York–Cambridge, s. 651–681.
- Shakespeare Tom, Watson Nicholas 2002, The Social Model of Disability: An Outdated Ideology, *Research in Social Science and Disability*, nr 2, s. 9–28.
- Shell Marc 2005, *Stutter*, Harvard University Press, Cambridge.
- Silverman David 2012, *Prowadzenie badań jakościowych*, tłum. J. Ostrowska, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Simons Ronald C., Hughes Charles C. 1985, *The Culture-Bound Syndromes*, D. Reidel Publishing Company, Dordrecht.

- Stomma Ludwik 2002, *Antropologia kultury wsi polskiej XIX wieku oraz wybrane eseje*, Piotr Dopierala, Łódź.
- Szubert Mateusz 2011, O „przyjemności” chorowania, [w:] K. Leńska-Bąk, M. Sztandara (red.), *O rozkoszach wszelakich... Od przyjemności do ekstazy w kontekstach kultury* (Stromata Anthropologica, nr 7), Wydawnictwo Uniwersytetu Opolskiego, Opole, s. 115–125.
- Środa Magdalena 2020, *Obcy, inny, wykluczony*, Wydawnictwo słowo/obraz terytoria, Gdańsk.
- Tarkowski Zbigniew 1997, Klasyfikacja niepełności mówienia, *Audiofonologia*, nr 10, s. 137–143.
- Tarkowski Zbigniew 2002, *Jąkanie*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Tarkowski Zbigniew, Humeniuk Ewa, Dunaj Jolanta 2010, Jąkanie w wieku przed-szkolnym: przegląd badań, *Psychiatria Polska*, t. 44, nr 5, s. 703–712.
- Turner Victor 2005, *Od rytuału do teatru: powaga zabawy*, tłum. J. Dziekan, M. Dziekan, Oficyna Wydawnicza Volumen, Warszawa.
- Ustawa z dnia 27 sierpnia 1997 r. o rehabilitacji zawodowej i społecznej oraz zatrudnianiu osób niepełnosprawnych (Dz.U z 2018 r. poz. 511 ze zm.).
- Wolska Dorota 2014, Doświadczenie, [w:] M. Saryusz-Wolska, R. Traba (red.), *Modi memorandi. Leksykon kultury pamięci*, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa, s. 94–99.
- Wright M. O’Dougherty, Masten Ann S. 2005, Resilience Processes in Development: Fostering Positive Adaptation in the Context of Adversity, [w:] S. Goldstein, R.B. Brooks (red.), *Handbook of Resilience in Children*, Kluwer Academic/Plenum, New York, s. 17–37.

SEBASTIAN LATOCHA

ACADEMIC LIFE OF STUTTERING PERSONS
IN THE PERSPECTIVE OF THE SOCIAL MODEL OF DISABILITY
AND THE CONCEPT OF STRUCTURAL VULNERABILITY

Key words: stuttering, exclusion, vulnerability, social model of disability, university, disability studies, medical anthropology, Poland

Stuttering is a speech disorder that affects approximately 50 million people worldwide. It makes everyday life difficult not only for children but also for adults. In psychology and speech therapy the social aspects of stuttering are emphasized, but so far this problem has not been studied in the context of academic life. My research is devoted to this issue in Poland I analyze the academic life of people who stutter through the prism of the social model of disability, the category of structural vulnerability, and exclusion. This study revealed the orality of the universities and a number of academic traditions based on well-established practices and social structures that make stuttering students and academic teachers vulnerable or socially disabled.

S.L.

Dane Autora:

Dr Sebastian Latocha

Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Łódzkiego

ul. Lindleya 3/5, 90-131 Łódź

E-mail: sebastian.latocha@uni.lodz.pl

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4226-9131>

MAGDALENA SZALBOT
Institute of Culture Studies, University of Silesia in Katowice

PHOTOGRAPHS FROM *DIGITAL ARCHIVES*
OF THE POLISH ETHNOGRAPHIC ATLAS AS A SOURCE OF KNOWLEDGE
ABOUT RURAL CHILDREN'S TOYS AND GAMES
IN THE YEARS 1954–1971

The article describes the results of preliminary examination of the photograph collection of the *Polski Atlas Etnograficzny (Polish Ethnographic Atlas)* [hereafter: PAE], whose partially-digitalised resources were made available online in 2017. The research has shown that some photographs from the years 1954–1971 depict toys and games of rural children, despite the fact that the documentation thereof was not a direct purpose of the creators of the Atlas. The goal of the article is, firstly, to characterise the digitalised photographic resources of the PAE, secondly, to reflect upon the browsing strategies for the electronic database aimed at distinguishing data on various aspects of past ludic culture and, thirdly, to describe the photographs depicting rural children's toys and games found in the digital resources of the PAE and determine their usefulness for studies on the expressions of past ludic culture.

PAE is a database with special documentary value, as it contains material collected by ethnographers, ethnologists and folklorists over the course of several decades, starting from the second half of the 20th century. It is archived and managed by the Faculty of Arts and Educational Science at the University of Silesia¹. The achievements of the ethnological centre in Cieszyn in the area of research on ludic culture (see, e.g.: Bukowska-Floreńska 2011, pp. 11–61; Odoj, Szalbot 2012, pp. 45–53), understood as all free and culturally-determined patterns of play-related behaviour and its material and non-material context in the form of objects and elements of folklore, call for the careful examination of the depictions of ludic culture of the youngest Polish countrymen in the 1950s–1970s² available in the archive.

The beginnings of interest in ethno-cartography in Poland fell on the interwar period. Kazimierz Moszyński was the initiator of the work on the Atlas. Józef Gajek, the first editor of the Atlas, devoted himself to remodelling its concept after World

¹ The *Digital Archives of the Polish Ethnographic Atlas* are available on a special digital platform at <http://www.archiwumpae.us.edu.pl>. All the photos in the article and their descriptions were taken from this website.

² The analysis of the PAE material documenting the ludic culture of the adult Polish countrymen in years 1954–1971 will be the subject of discussion in another article. Selected fragments of this article will be published in Polish as part of the *Zabawy i Zabawki. Studia Antropologiczne* yearbook.

War II (Bohdanowicz 1993, p. 33). It was assumed that the Atlas would include all fields of what was then called folk culture. Orienting the research work at a detailed identification of only specific issues, such as construction, agriculture, transport, etc., resulted from the assumption that these chosen thematic areas of folk culture would “shed light on unique qualities of Polish ethnographic groups”, understood as “groups identified by ethnographers on the basis of separate, objective cultural qualities” (Jasiewicz 1987, p. 147) and would “contribute to explaining connections between Poland and different types of cultural areas” (Bohdanowicz 1993, p. 34).

A new stage in the history of the PAE commenced in the late 1990s. After temporary personnel and financial difficulties as well as saving the collection from the flood that affected Wrocław in 1997, the Atlas collection was deposited in 1998 at the Faculty of Ethnology and Education at the University of Silesia in Cieszyn³. After 2000, ethnology students in Cieszyn, supervised by Zygmunt Kłodnicki, continued the fieldwork initiated several decades before. Its purpose was to assess the degree of cultural changes in the previous four decades. According to the premises, the research was to present the contemporary cultural landscape of the places studied and capture the dynamics of cultural transformations. The volumes of the *Commentaries to the Polish Ethnographic Atlas* have been reissued since 2002. Throughout the years, the archival Atlas collection deposited in Cieszyn was available to the public (Kłodnicki 2001, pp. 239–241). In 2014 a long-term work on the academic study of the collection, as well as its digitalization for online access, was initiated thanks to the financial support of the Ministry of Science and Higher Education and the University of Silesia. Previously, the Atlas resources had been the subject of academic studies, providing source material for theses of Cieszyn ethnology students and dissertations of the faculty of the Cieszyn unit of the University of Silesia. However, making the resources available online will surely contribute to their wider use and exploration. Currently, the digital archive is being promoted as “a unique, intuitive tool facilitating scientific and research work and popularising the source material of the Polish Ethnographic Atlas, collected for decades by Polish ethnographers and ethnologists”⁴. The part of PAE archive available online comprises three collections: published maps, questionnaires with herbaria and photographs from field research⁵. This article is dedicated mainly to the latter.

The Cieszyn collection of the PAE includes 12 181 photographs and forms a file in an ordinal system⁶. Agnieszka Pieńczak, the current supervisor of the work on the scientific study and digitalisation of the PAE material, emphasises “the unique cognitive value of the photos” taken in years 1954–1971. She reminds that: “a lot

³ In 1998, the Faculty was a branch of the University of Silesia in Katowice.

⁴ Information leaflet promoting the Digital Archives of the PAE, drawn up by A. Pieńczak.

⁵ The description of every collection is contained in the publication: Kłodnicki Z. et al. 2017, pp. 122–124, 126–141.

⁶ The second file is now in the Library of the Institute of Archaeology and Ethnology of the Polish Academy of Sciences, so the digitalised photos are only part of the general photographic archives of the PAE. Ibidem, p. 123.

of them were taken only to document (...) elements of material culture (...). Their original purpose was to complement the Atlas documentation used to draw up maps” (Kłoskowicz 2018). The review of the 1940s-1950s literature discussing the principles and the course of work on the Atlas makes it obvious that the photographs were taken somewhat thoughtlessly, by the score (see, e.g.: Gajek 1946; idem 1957). In the *Commentaries to the Polish Ethnographic Atlas* Janusz Bohdanowicz explains that photos were supposed to confirm the occurrence of cultural facts observed in the field. Some photos that are currently part of the collection were received from museum employees, other ethnographic institutions, and private individuals with professional ties to ethnography (Bohdanowicz 1993, p. 37)⁷.

In the middle of the 20th century, photography met the requirements of objectivism, realism, accuracy, representativeness and “transparency”. When photographing the examined reality, ethnographers were unknowingly participating in the development of some patterns of portraying objects and phenomena. Hence such frequent similarities in depicting people or objects found in the collections of the PAE. Anthropologists are aware that the analysis of archival photographs presents numerous difficulties. The interpretation of photographic material and discovering the ways of utilising it in further analyses are especially challenging. The juxtaposition of the perception of the role of photography in ethnographic research, lasting since the 19th century and visible in the attitudes of the managers of the Atlas research towards the principles of the more modern visual ethnography (see, e.g.: Collier, Collier 1999; Olechnicki 2003; Pełczyński, Vorbrich 2004; Pink 2009; Banks 2009), raises the question of which interpretative guidelines should be adopted for the collection of photos that are the subject of this discussion⁸.

Anthropologists know that the analysis of archival photographs carries some difficulties. In the past, photography and photographs were perceived differently than they are now. The creators of the Polish Ethnographic Atlas abided by “the 19th century myth of photography as a non-creative, realistic activity that faithfully documents reality”, while photographs were something “to be taken from reality” (Kozień, Miskowicz 2015, p. 35). They took hundreds of photographs and treated these “depictions of reality” as a source which proved “that the object in the photograph was real” (Kozień, Miskowicz 2015, p. 19). Contemporary people still often have the impression that photographs depict reality as it is. However, they do understand that a photograph is an item between the past and the present and the essence of photography is Barth’s “that-has-been”. The aporia of photography is also usually considered (Sikora 2004, p. 108), while remembering that it is located “between documentarism and the matter of how important a given photograph can be to a person”

⁷ The photos from the museum collection can be selected on the digital platform of the PAE by entering “museum” into the search engine. The query brings 127 search results. Most of them are photos depicting exhibits from different museums.

⁸ The text indirectly contributes to the discussion about the changes that gradually have been taking place in ethnography in the field of analysing historical visual documents and conducting more detailed research on ludic culture. See, e.g.: Banks 1998; Collier 1995; Sztompka 2005.

(Kozień, Miskowiec 2015, p. 11–17). The researchers who have been co-creating the growing critical reflection on the positivist perception of photography (see, e.g.: Banks 2009; Collier, Collier 1999; Olechnicki 2003; Pink 2009; Pełczyński, Vorbrich 2004) realise that each photograph is potentially a work open to interpretation. Therefore, a secondary analysis of the archival photographs of the Polish Ethnographic Atlas requires that these photographs are perceived taking into account the approach taken during their creation and creates an opportunity to interpret them by discovering aspects unforeseen by their creators.

All the photos available in the Digital Archives of the PAE have a historical and archival value. Even if some of them are improperly framed, out of focus, overexposed or permanently damaged (despite photo conservation), “they are an integral part of the Atlas documentation and (...) are presented online”. The strategy of mass digitalisation, with no option to select photos on the basis of their technical quality, appears appropriate and suitable for each subsequent analysis of the source material (Kłodnicki et al. 2017, pp. 116, 124–125).

Individual photos have been assigned to one of three sections – material, social or spiritual culture. This division, proposed by Kazimierz Moszyński in his seminal work *Kultura Ludowa Słowian (Folk Culture of the Slavs)* (Moszyński 1929) and used by the creators of the Atlas as the basic classificatory scheme, does not facilitate research on folk toys and play, since there are no subcategories such as childhood or ludic phenomena. Using a digital platform makes it easier to learn the rules of labelling digitalised objects adopted by the editors of the digital catalogue with the aim of “faithfully describing the content of the presented material”. Agnieszka Pieńczak and Edyta Diakowska-Kohut used two ethnological thesauruses (Kłodnicki et al., pp. 127–128): the thesaurus of material culture drawn up by Bronisława Kopczyńska-Jaworska and Maria Niewiadomska (the typescript is available in the Archives of the Institute of Ethnology and Cultural Anthropology of the Jagiellonian University), *Układ słów kluczowych dla bazy danych o źródłach etnograficznych (Kultura ludowa Karpat Polskich)* edited by Czesław Robotycki (1995) and *Układ gniazdowy terminów i słów kluczowych wybranych kategorii kultury. Etos, obrzędy, demonologia, magia* also edited by Robotycki (2002). The conceptual framework, which is reflected in the thematic description of photos and other materials, forms original interpretive guidelines of the digitalised PAE collection.

TOYS AND GAMES IN THE ARCHIVAL PHOTOGRAPHIC MATERIAL
OF THE POLISH ETHNOGRAPHIC ATLAS, OR “OMITTED DEPICTIONS OF THE PAST”

The Polish Ethnographic Atlas is a familiar source for researchers studying the culture of the Polish countryside. In newer source literature one can encounter opinions on the benefits of combining traditional and modern ways of analysing sources acquired years ago. These views are shared by authors experienced in compiling cartograms and interpreting field data in accordance with the methodology adopted by

the creators of the Atlas. Such approach creates possibilities of wider interpretation of the contents of the collection. It is illustrated by, for example, Anna Drożdż's article in which the author calls for re-examining the material through the prism of modern assumptions and theories (Drożdż 2016, p. 215–237). Moreover, she believes it is necessary to “redefine” and carry out a “multidimensional examination” of the PAE material. Her article describes the results of the preliminary research conducted in relation to the photograph collection of the PAE which has shown that photos often accidentally depict the games and toys of rural children in 1954–1971, though taking photographs of such artefacts and phenomena was not a direct premise of the creators of the Atlas. Drożdż also notices that the authors of the Atlas constructed a narrative about the past, concentrating on examining “precisely defined” events and artefacts:

The material collected for several dozens of years [...] has brought [...] a three-dimensional mosaic of the past. The mosaic consists of somewhat “tailor-made” pictures [...], although only some of its elements have been highlighted while the remaining ones have been pushed into the background. Between the pictures that form parts of the mosaic there are cracks through which the omitted depictions of the past, up until now considered as devoid of cognitive value, peep out into the daylight (Drożdż 2016, p. 221).

The review of photos within the PAE collection is one of many possible attempts at taking “the omitted depictions of the past”, in this case rural children's toys and games, out of the above-mentioned “cracks” (Drożdż 2016, p. 221).

THE PHOTOS FROM THE DIGITAL ARCHIVES OF THE POLISH ETHNOGRAPHIC ATLAS
DOCUMENTING RURAL CHILDREN'S TOYS AND GAMES

Taking the above comments into consideration, the preliminary research has provided few, although interesting, results. As already mentioned, getting to know material and immaterial aspects of children's play in the Polish countryside was not the main purpose of the Atlas research. In the mid-20th century, toys, play and games were not investigated as thoroughly as other elements of the dynamically changing folk culture (see e.g.: Piasecki 1922, p. 17; Lipoński 2004, pp. 5–20). A comprehensive study of the manifestations of ludic culture seemed relatively irrelevant to the ethnographers at that time. The topic was not considered “serious” enough or “socially useful” as opposed to issues related to agriculture, animal husbandry or beliefs, ceremonies and rites. Ludic accessories and ludic behaviours were mainly documented as solely an element of annual holidays and other social events, though one of the PAE booklets was to describe issues concerning music, performances and social customs⁹.

⁹ At this point it is worth recalling that in *Atlas der deutschen Volkskunde* [*The Atlas of German Folklore*] (ADV) edited by H. Harmjan and E. Rohr and published in years 1936–1939, research on dance and games was conducted. One of the questions from the Atlas survey was to determine whether the respondents know a game connected with Easter customs, where eggs are rolled along a sloping surface. Quoted in: Kłodnicki Z., Pieńczak A., Koźmińska J. 2017, pp. 13, 20–22, 343.



Photograph No. 1: Photograph PAE/
F/32.31.X/1215.69.33/01 – Jastkowice (near
Tarnobrzeg) – children’s clothes, source:
<http://www.pae.us.edu.pl/items/show/12159>,
access: 10.07.2020.

Working with archival iconographic material always involves methodological and interpretational difficulties. In the case of the digitalised PAE collection, available descriptions are often insufficient¹⁰. Doubts arise whether the way of interpreting the photos is correct and exhaustive¹¹. Since the Digital Archives of the PAE enable quick access to over twelve thousand photos, the first step of every preliminary research is to choose the terms to be entered into the search engine on the archive website. Terminology connected with ludic issues was found useful when searching for photos depicting rural children’s toys and games in the PAE material, but, as numerous attempts have proved, it is not the only keyword that brings results worth discussing.

The preliminary research began by entering the term “toy” into the search engine. The entry resulted in five records.

The first one was a photograph of a boy aged about 5 or 6. The description indicates that the photo was taken in order to document children’s clothes from the late 1960s. However, the photograph also shows a wooden toy that the child drags along, while holding its shaft with his right hand (photograph No. 1).

Since the term “toy” appears in the photo description, the search engine automatically shows this record. In this way it “suggests” the specific thematic area of the *digital archives*, where other examples of toys and games also photographed

¹⁰ Since the descriptions that refer to the PAE photos were written only when the photos were being glued onto sheets of paper, it could have happened sometime after the photos were taken. The authors of the descriptions were ethnology students who usually did not consult the authors of individual photos about their comments. The photos described directly by their authors are not numerous, but even in this case a margin of error should be taken into account (information acquired from Zygmunt Kłodnicki, PhD, DSc, Professor of the University of Silesia through e-mail correspondence).

¹¹ Agnieszka Pienczak, describing the PAE photograph collection, illustrates this lack of certainty with an example of a photo taken in Wrzosey (near Wołów): “...a focused elderly man, resettled after World War II from Polesie, is making (perhaps yet another) wicker basket with a bow-shaped handle. Analysing the photo (...), we are not sure whether he brought this skill with him as part of old cultural heritage, or if he learnt it in a new, completely different place. But we know that he is the only one in our photographs to show this type of skill, which is equally valuable for us.” Quoted in: M. Kłoskiewicz 2018, *Cyfrowe Archiwum Polskiego Atlasu Etnograficznego*. <https://www.us.edu.pl/cyfrowe-archiwum-polskiego-atlasu-etnograficznego>; access: 10.07.2020.



Photograph No. 2: Photograph PAE/F/24.38.X/703.63.15/01 – Dzianisz (near Nowy Targ)
 – a children's handcart, source: <http://www.pae.us.edu.pl/items/show/8139>, access: 10.07.2020.

by accident can be found. However, the quality of the photo does not allow us to examine the toy thoroughly. It is probably a four-wheel handcart or some other miniaturised wooden vehicle.

Two other photos found by the search engine also depict the toy vehicle. The photographs present the same type of the wooden “four-wheel children’s handcart”, captured from above. Placed in the middle of the frame, devoid of any ornaments, the handcart stands on a bumpy ground. The photograph does not tell us anything about its contents, the exact size, the ways of playing with it, or the user. The image bears some resemblance to photographs taken for museum documentation. It can be assumed that it is an example of a toy handcart made for sale or home-made by adults. In the PAE material it has been assigned to the category of tools used in “overland transportation” (photograph No. 2).

The above photo of the toy is worth comparing with a photograph taken in 1961 in Jasień (near Lubsko) that also depicts “a children’s handcart” (photograph No. 3). The photographs, despite having the same description, depict objects that differ in their fundamental purpose.

Even though the object is not a toy, but rather a means of transport meant to carry smaller children, the photograph itself documents one of its alternative uses – transport of goods. However, in this case the cart in the photo was surrounded by a group of children, one of whom is steering the vehicle. The photograph suggests that the object has gained a multi-functional character and that it might have application in older children’s games as well.

While searching through the digital base using the term “toy” yet another type of source is displayed as a result – choropleth map no. 22 (Kłodnicki, Pieńczak 2010, pp. 306), which shows that the search engine combs through resources within all three currently available PAE databases. The map depicts the scope of the custom of



Photograph No. 3: Photograph PAE/F/7.24.VIII/1192.61.16/01 – Jasień (near Lubsko)
 – a children’s cart, source: <http://www.pae.us.edu.pl/items/show/619>, access: 10.07.2020.

presenting children with gifts on the day of their baptism. Field atlas studies named the following gifts as examples: crops, candies, a duvet/pillow, jewellery, watches, candles or medallions. A toy is also enumerated at the end of this list. Here, the PAE platform “suggests” studying the maps No. 20 and 21 which are thematically related to this record. In addition, commentary on this custom may be found within the 19th volume of *Commentaries to the Polish Ethnographic Atlas* devoted to *Customs, rituals and beliefs related to children’s birth and their upbringing* (Kłodnicki, Pieńczak 2010, pp. 300–307). Even though all these materials do not provide us with any additional information on the type of toys gifted in the past to boys and girls by their godparents, they do confirm the fact that at the turn of the 1960s and 1970s, mainly in the regions of north-eastern Poland, aside from gifts of symbolic and/or material nature, a child would often receive a toy from their grandparents.

The term “toy” entered in the browser in its plural form resulted in the appearance of one record. It was a photograph taken in 1969 in the village of Komorów (near Kolbuszowa), (photograph No. 4).

The above photograph shows wooden toys related to transport, slightly covering one another and neatly arranged on the floor, which was most likely done by the researcher prior to taking the picture. The black and white photograph presents mobile toys, decorated, thus probably made to be sold, namely: a hoop for rolling on a stick, a toy car, a toy carriage with two horses, a wheelbarrow and several figures on circular platforms attached to the wheels of the toy, which triggers a rotation of the figures around their own axes when being pushed with a wooden pole. Toys of this type were bought for children on various fairs from wandering traders (cheapjacks) (Bujak 1988, p. 137, 139; Pieronkiewicz-Pieczko, Paul 2013, p. 36–37). The presence and production of this type of toys in the Polish countryside is also



Photograph No. 4: Photograph PAE/F/31.33.I/1217.69.7/01 – Jasień (near Lubsko)
 – a children's cart, source: <http://www.pae.us.edu.pl/items/show/11513>, access: 10.07.2020.

confirmed by museum collections dating back to that period (see, e.g.: Oleszkiewicz, Pyla 2007; Seweryn 1960).

Browsing through the digital resources of PAE by means of other terms, also those directly related to folk issues, such as: “play”, “game” or “leisure” provided no results. Introducing dialect terms for toys (e.g. *graczki* – a Silesian term for toys and games, or *żegotki* – rattles) or referring to their specific types also yielded no replies from the system (Oleszkiewicz, Pyla 2007, p. 19; Sołtysek 2009). The descriptions of records referring to individual photographs in PAE resources were also checked by entering the names of selected toys into the search engine (in a singular and/or plural form), listed in the work edited by Dorota Żołędź-Strzelczyk (2016, p. 41). Those were: doll, pony, blocks, mechanical toys, animal figurines, teddy, ship, ball, rolling hoop, *serso* hoop, skipping rope, *diabolo*, shuttlecock, cup-and-ball, raffle, puzzle, game, balloon, trumpet, harmonica, drum, toy whip, toy spade, rake, watering can, wheelbarrow, stamps, clay pots, chimes, glass balls, doll bed, hoops for flicking-up with a stick, paper cut-outs. The collection of over 150 names or types of toys described in the publication by Tadeusz Seweryn titled *Polskie zabawki ludowe (Polish Folk Toys)* (1960, pp. 9–112) suited this study even better, therefore the following were also entered in the search engine: pinwheel, spinning top, wooden bird with clapping wings, puppet, ship, pop gun, whistle gun, blower, merry-go-round, *Lajkonik*, baubles, clatters, puppet clown and many others. The list of all toys created for the preliminary research is not included in the article due to its length.

Browsing by means of a possessive noun “children’s” and its various forms as well as the noun “child” yielded a greater number of photographs worth analysing. That was due to these words appearing as additional tags describing other objects depicted in the photos and, therefore, ‘caught’ by the search engine.



Photograph No. 5: Photograph PAE/F/27.16.VIII/423.61.10/01 – Przeździek Wielki (near Szczytno) – a sled, source: <http://www.pae.us.edu.pl/items/show/9353>, access: 10.07.2020.

Amongst 21 photographs of sleds¹² with varying structures, documented in numerous towns and villages in the country, there was only one, in two different shots, taken in the winter scenery. One picture, taken in the village of Przeździek Wielki (near Szczytno), stands out from this group of photographs. It depicts a 4–5 year old boy dressed in summer clothes, walking along a fence and dragging a small wooden sled with a string tossed across his shoulder (photograph No. 5).

The author of this photograph decided to show not only the sled, which was to be documented according to the accepted research directives of PAE, but also the child pulling it. The kid demonstrated the application of the object and, indirectly, a way to use it during playtime. This photograph, taken in 1961, confirms the results of research conducted by Kaminierz Moszyński concerning sleds, published in 1929. The author of *Kultura ludowa Słowian* wrote:

Sleighs [...], as we have somewhat seen within the Slavs' territory, are by no means just a winter vehicle meant solely for commuting in the snow. On the contrary, in many Eurasian countries they remain in use throughout the year. [...] Aside from larger sleighs, [...] the Slavs also use smaller sleds [...]. They are commonly used by the village children for playtime, but even more frequently, both in the south and north, stronger versions of such sleds find application on farms, i.e. for carrying the plough. Such sleds tend to be connected to a dragging machine and used for transporting building materials etc. by our mountaineers (Moszyński 1929, p. 632).

The PAE archive contains photographs showing rocking horses and ground cradles. The toy displayed on the photograph below makes it possible for small children (who are not able to walk, but can sit on their own) to rock and, once they get older – play the role of a rider during playtime. The photograph, taken in Radzice Duże

¹² In Polish, the term for sleds, sledges and sleighs is the same (*sanie*) – it refers to both the vehicle pulled by horses and a children's toy.



Photograph No. 6: Photograph PAE/F/26.27.II/1212.69.15/01 – Radzice Duże (near Opoczno)
– a rocking horse, source: <http://www.pae.us.edu.pl/items/show/9070>, access: 10.07.2020.

(near Opoczno), depicts a child using the toy, either captured by accident or purposefully “directed” by the researcher (photograph No. 6).

From among the eight photographs documenting children’s ground cradles from different regions of Poland at least two deserve attention, partially due to the presence of a child in them. They are presented below (photographs No. 7 and 8).

A cradle is not a toy as opposed to a rocking horse, which is a toy, even though the browser saw no correlation between it and the search term “toy”. A cradle is rather an object used in the early childhood period. Within the electronic PAE resources



Photograph No. 7: Photograph PAE/F/13.30.I/1018.66.16/01 – Książnica Śląska (near Dzierżoniów)
– a ground cradle, source: <http://www.pae.us.edu.pl/items/show/2492>, access: 10.07.2020.



Photograph No. 8: Photograph PAE/F/33.25.VIII/832.65.25/01 – Paszki Małe (near Radzyń Podlaski) – a ground cradle, source: <http://www.pae.us.edu.pl/items/show/12772>, access: 10.07.2020.

the cradle fits into the thematic area of material culture, related to household accessories. A child in the photograph taken in 1966 in Książnica Śląska (near Dzierżonów) not only demonstrates “its own” cradle, but indirectly shows its play-related use. Putting the closest objects into motion is one of the first games a child can play alone.

The keyword “children’s outfit” yielded 142 records containing several other interesting examples of games and toys of countryside children from the 1960s. Many photographs of rural children’s clothing depict one to several children of different ages standing in a row. At times their faces are not visible in the frame, which is not due to a requirement of ensuring their anonymity. The preliminary research provided, among the great majority of “arranged” photographs of clothing, also ones that appear nearly useless from the perspective of their original purpose. They do, however, provide information regarding the former ludic culture of rural children. Those are the photographs in which the children were allowed to hold various objects which often divert the viewer’s attention from the clothing. Several such photographs will be exemplified below.

The first one is a photograph of a young boy in a baseball cap sitting by the foundation of a building (photograph No. 9). The child’s position and the top-down perspective of the shot make it hard to describe the boy’s clothing, except for the cap. The grimace of surprise or discontent on the sun-blinded face of the boy suggests that the researcher might have taken that photograph by surprise during the boy’s play with random objects lying around. The child was not playing with any store-bought toys, nor toys made by his siblings or other older members of the family. The ethnographer, most likely unintentionally, managed to document him playing spontaneously in the yard. This playtime probably involved different raw materials available in the farmyard, such as sand, stones, sticks etc. as well as other items adults consider useless.



Photograph No. 9: Photograph PAE/F/22.20.XIII/1099.68.18/01 – Wola Nakonowska (near Włocławek)
– a children's outfit, source: <http://www.pae.us.edu.pl/items/show/6584>, access: 10.07.2020.

The picture of two children, taken in 1962 in Lubojna (near Częstochowa), is equally interesting. The photograph, which was also supposed to document the outfit of a young girl and a slightly older boy, was taken from a relatively large distance against the background of a building which dominated the frame. Due to the way the picture was taken, a person looking at it, instead of focusing on the clothes from that period of time, would instead try to establish what the children are holding in their hands. The answer is farm animals, which is obvious if the photograph is magnified (photograph No. 10).



Photograph No. 10: Photograph PAE/F/21.30.IV/473.62.34/01 – Lubojna (near Częstochowa)
– a children's outfit, source: <http://www.pae.us.edu.pl/items/show/6310>, access: 10.07.2020.



Photograph No. 11: Photograph PAE/F/29.33.
 III/1213.69.28/01 – Łysaków (near Mielec)
 – children’s clothing, source:
<http://www.pae.us.edu.pl/items/show/10438>,
 access: 10.07.2020.

The description of a photograph confirms that the children were holding chickens. It is an interesting “genre scene” which confirms that young animals played the role of “mascots” for rural children and they accompanied them during daily playtime. Looking after small chickens, ducks, cats, rabbits etc. made farm children feel proud and, perhaps, that was the reason for taking such photographs (see, e.g.: Szalbot 2017, pp. 115–116).

In another photograph, this one from 1969, taken in the village of Łysaków (near Mielec), there are three children, though the outfits of two of them are obscured by a ribbon-adorned kite (photograph No. 11). The ethnographer interrupted the children flying a kite on a meadow. Photographing children in an environment which is natural for these types of activities is of special documentary value.

A review of the photos selected by the search engine of the Digital Archives of PAE after entering the term “children” made it possible to identify several other

photos depicting children at play, though play was not the ethnographers’ intentional subject. Photos meant to show rural buildings, but accidentally also capturing children are particularly interesting. In most cases, the only information provided in their descriptions by the authors is that a “group of children” or a specific number of children was present in front of a given building¹³.

The below photograph, taken in Objazda (near Słupsk) in 1956, is an exception to this rule. Its description merely claims that “the photograph depicts (...) children playing” (photograph No. 12). It is not possible to discern the game that the children were playing from the photo or its annotations. Therefore, it is likely an example of a frequently encountered convention of automatically associating the presence of children with the activity of playing. Knowledge of the reality of rural children, for whom the farmyard and its surroundings were the usual playground, to some extent justifies the commentary attached to the photograph.

¹³ The descriptions of the photos in the inventory cards may, in some cases, differ from the descriptions in the electronic database. Such changes were authorised by the digital editor each time. The objective was to provide each photograph with a description most suitable to its subject matter. The descriptions can be compared by reviewing both the digital and the printed records.



Photograph No. 12: Photograph PAE/F/15.9.IV/12.56.9/01 – Objazda (near Słupsk)
– a rural road, source: <http://www.pae.us.edu.pl/items/show/3233>, access: 10.07.2020.

Another set of photographs worth mentioning includes those in which children act as “models”. They are presenting an object, probably at the researcher’s bidding, to either demonstrate how it is used or make it more visible in the photograph.

The photographs show that the children were clearly having fun posing and demonstrating their clothes as well as demonstrating how on-person transport with carrying shoulder poles worked (photograph No. 13), presenting fishing nets (photograph No. 14), or “demonstrating an open carriage” (photograph No. 15, 16). The below photographs were taken in the early 1960s.



Photograph No. 13: Photograph PAE/F/20.21.III/400.61.24/01 – Orle (near Radziejów)
– on-person transport, source: <http://www.pae.us.edu.pl/items/show/5311>, access: 10.07.2020.



Photograph No. 14: Photograph PAE/F/31.26.XV/1292.71.5/01 – Kazimierz (near Puławy)
– fishing nets, source: <http://www.pae.us.edu.pl/items/show/11449>, access: 10.07.2020.



Photograph No. 15: Photograph PAE/F/7.23.VIII/457.61.11/01 – Kopce / Koperno (near Gubin)
– a four-wheel open cart, source: <http://www.pae.us.edu.pl/items/show/553>, access: 10.07.2020.

The PAE photos from the “Transportation and communication” section provide information not only about the playtime use of the aforementioned sleds and carts, or a children’s game, particularly enjoyed by older children, of pretending to be a coachman. The photos also document skates (14 photographs), wooden skis (3 photographs), and stilts (4 photographs). Children used the latter for fun. The PAE archives contain no photos of children using skates or skis. However, one photograph that



Photograph No. 16: Photograph PAE/F/13.20.IX/491.62.19/01 – Wilczyna (near Szamotuly)
– a four-wheel open cart, source: <http://www.pae.us.edu.pl/items/show/2326>, access: 10.07.2020.

successfully shows the ludic nature of stilts was discovered. The photo was taken in 1961 in the town of Grom (near Szczytno). It is barely noticeable that a 10–12 year old boy is smiling while demonstrating the use of stilts (*chodzydła*) which shows that this rural tool was used as a source of entertainment for children. This becomes quite apparent when the photo of the boy is compared with the photo in which an older man demonstrates the stilts (photographs No. 17 and 18).



Photograph No. 17: Photograph PAE/F/28.14.XIII/344.61.9/01 – Grom (near Szczytno)
– stilts, source: <http://www.pae.us.edu.pl/items/show/9608>, access: 10.07.2020.



Photograph No. 18: Photograph PAE/F/21.30.IV/473.62.7/01
– Lubojna (near Częstochowa) – stilts,
source: <https://www.pae.us.edu.pl/items/show/6287>, access: 10.07.2020.

SUMMARY

The main purpose of the research was to evaluate the photographic documentation of toys and games of country children from the years 1950–1971 available in PAE Digital Archive. The research undertaken is preliminary in nature – up until now the archival resources of PAE did not constitute the subject of studies with such a scope. It is definitely necessary to refine various methodological aspects of the research procedure. Further thematic explorations of the photographic resources of PAE would also make it possible to problematise the method of resource indexation or classification. The indicated challenges faced when extracting the documents depicting various expressions of ludic culture from PAE merit a comparison with the functioning of other photographic databases. The preliminary research report should therefore be treated as an initial overview of the information deposited in PAE Digital Archive.

Toys and games of country children statistically rarely appear in the descriptions of photographs and in the photographs themselves. When choosing a strategy of browsing the PAE digital archives it is helpful to know both the culture of Polish villages in the mid-20th century and the principles of describing the material as well as the functioning of the search engine of the Atlas website. It is important to analyze the relationship between the object captured in the frame and the description written by the photographer. Due to the vastness of the PAE photo archives, uncovering all relevant records, even by employing various methods of browsing, is unlikely. However, the methods certainly did show results which confirm and supplement the knowledge of games and toys of village children in the second half of the

20th century. All of these photographs are of great value to researchers of past ludic culture. The ones presenting children playing with their toys or children being interrupted by an ethnographer in their play in a natural manner, showing the play in its regular course are quite valuable. The fact that these “accidental” photos of children’s toys and their play were not forced by the top-down objective of the research is what makes them so unique, especially since there are few of them within the PAE collection of photographs. For years, these photographs have been overlooked, unnoticed or “unidentified” in academic research.

LITERATURE

- Banks Marcus 1998, *Visual Anthropology. Image, Object and Interpretation*, [in:] Jon Prosser (ed.), *Image-based Research*, Routledge, London, pp. 6–19.
- Banks Marcus 2009, *Materiały wizualne w badaniach jakościowych*, tłum. Paweł Tomanek, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Bohdanowicz Janusz 1993, *Polski Atlas Etnograficzny – wykładania zadań i metod pracy*, [in:] Janusz Bohdanowicz (ed.), *Rolnictwo i hodowla – part 1, Komentarze do Polskiego Atlasu Etnograficznego*, vol. 1, Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, Wrocław, pp. 33–44.
- Bujak Jan 1988, *Zabawki w Europie – zarys dziejów rozwój zainteresowań*, Uniwersytet Jagielloński, Kraków.
- Bukowska-Floreńska Irena 2011, *Etnologia na Uniwersytecie Śląskim, Studia Etnologiczne i Antropologiczne*, vol. 11, pp. 11–61.
- Collier John 1995, *Photography and Visual Anthropology*, [in:] Paul Hockings (ed.), *Principles of Visual Anthropology*, De Gruyter, Mouton.
- Collier John, Collier Malcolm 1999, *Visual Anthropology: Photography as a Research Method*, University of New Mexico Press, Albuquerque.
- Drożdż Anna 2016, *Poza marginesem: pamięć i reprezentacje przeszłości w materiałach źródłowych Polskiego Atlasu Etnograficznego*, *Studia Etnologiczne i Antropologiczne*, vol. 16, pp. 215–237.
- Gajek Józef 1946, *Polski Atlas Etnograficzny, Lud*, vol. 36, pp. 408–412.
- Gajek Józef 1957, *Zadania i metody Polskiego Atlasu Etnograficznego, Lud*, vol. 44, pp. 153–204.
- Jasiewicz Zbigniew 1987, *Grupa etnograficzna*, [in:] Zofia Staszczak (ed.), *Słownik etnologiczny: terminy ogólne*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Poznań, pp. 147–149.
- Kłodnicki Zygmunt 2001, *Polski Atlas Etnograficzny – historia, stan obecny i perspektywy, Lud*, vol. 85, pp. 239–275.
- Kłodnicki Zygmunt, Pieńczak Agnieszka (ed.) 2010, *Zwyczaje, obrzędy i wierzenia urodzinowe*, [in:] *Komentarze do Polskiego Atlasu Etnograficznego, vol. 9, part 1, Zwyczaje, obrzędy i wierzenia związane z narodzinami i wychowaniem dziecka*, Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, Wrocław–Cieszyn.
- Kłodnicki Zygmunt, Pieńczak Agnieszka, Koźmińska Joanna 2017, *Polski Atlas Etnograficzny: historia, osiągnięcia, perspektywy badawcze*, [in:] *Prace Naukowe Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach*, no 3666, Biblioteka Polskiego Atlasu Etnograficznego, vol. 1, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice.
- Kłoskiewicz Magorzata 2018, *Cyfrowe Archiwum Polskiego Atlasu Etnograficznego*, <https://www.us.edu.pl/cyfrowe-archiwum-polskiego-atlasu-etnograficznego>, access: 10.07.2020.
- Kozień Monika, Miskowiec Marta 2015, *Nieemożliwość obecności. Klucz do magazynu*, Wydawnictwo Muzeum Historii Fotografii, Kraków.

- Lipoiński Wojciech 2004, *Rochwist i palant. Studium etnologiczne dawnych polskich sportów i gier ruchowych na tle tradycji europejskiej*, Akademia Wychowania Fizycznego im. E. Piaseckiego w Poznaniu, Poznań.
- Moszyński Kazimierz 1929, *Kultura ludowa Słowian, part I, Kultura materialna*, Polska Akademia Umiejętności, Kraków.
- Nowotniak Justyna 2012, *Etnografia wizualna w badaniach i praktyce pedagogicznej*, Wydawnictwo Impuls, Kraków.
- Odoj Grzegorz, Szalbot Magdalena 2012, Działalność naukowo-badawcza prof. zw. dr hab. Ryszarda Kantora w Instytucie Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach, *Zabawy i Zabawki. Kwartalnik poświęcony zagadnieniom ludzemu i ludyczności*, no 1–4, pp. 45–53.
- Olechnicki Krzysztof 2003, *Antropologia obrazu: fotografia jako metoda, przedmiot i medium nauk społecznych*, Oficyna Naukowa, Warszawa.
- Oleszkiewicz Małgorzata, Pyła Grażyna 2007, *Czar zabawek krakowskich*, Wydawnictwo Muzeum Etnograficznego im. Seweryna Udzieli w Krakowie, Kraków.
- Pełczyński Grzegorz, Vorbrich Ryszard (ed.) 2004, *Antropologia wobec fotografii i filmu*, Biblioteka Telgte, Poznań.
- Piasecki Eugeniusz 1922, *Zabawy i gry ruchowe dzieci i młodzieży. Ze źródeł dziejowych i ludoznawczych, przeważnie rodzimych i z tradycji ustnej, wydanie III poprawione i rozszerzone*, Książnica Polska Towarzystwa Nauczycieli Szkół Wyższych, Lwów–Warszawa.
- Pieńczak Agnieszka 2011, Specyfika materiałów źródłowych Polskiego atlasu etnograficznego, [in:] Halina Rusek, Agnieszka Pieńczak (ed.), *Etnologiczne i antropologiczne obrazy świata – konteksty i interpretacje. Prace ofiarowane Profesorowi Zygmuntowi Kłodnickiemu w 70. rocznicę urodzin*, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Cieszyn, pp. 41–61.
- Pieronkiewicz-Pieczko Krystyna, Paul Małgorzata 2013, *Lale, misie, koniki...: zabawki w zbiorach Muzeum Śląskiego w Katowicach*. Transl. Monika Hartman. Muzeum Śląskie, Katowice.
- Pink Sarah 2009, *Etnografia wizualna: obraz, media i przedstawienie w badaniach*, Transl. Maria Skiba, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków.
- Rototycki Czesław 1995 (ed.), *Układ słów kluczowych dla bazy danych o źródłach etnograficznych (Kultura ludowa Karpat Polskich)*, Nakładem Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków.
- Rototycki Czesław 2002 (ed.), *Układ gniazdowy terminów i słów kluczowych wybranych kategorii kultury. Etos, obrzędy, demonologia, magia*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków.
- Seweryn Tadeusz 1960, *Polskie zabawki ludowe*, Wydawnictwa Artystyczne i Filmowe, Warszawa.
- Sikora Sławomir 2004, *Fotografia. Między dokumentem a symbolem*, Wydawnictwo Instytut Sztuki PAN Izabelin: Świat Literacki.
- Szalbot Magdalena 2017, Zabawki (dla) zwierząt domowych w kulturze społeczeństwa przedkonsumpcyjnego, [in:] Ewa Ogrodzka-Mazur, Grzegorz Błahut (ed.), *Zwierzęta w kulturze i wychowaniu*, Wydawnictwo Adam Marszałek. Toruń, pp. 108–124.
- Szołtysek Marek 2009, *Graczk. Zabawki i zabawy śląskie*, Wydawnictwo Śląskie ABC, Rybnik.
- Sztompka Piotr 2005, *Socjologia wizualna. Fotografia jako metoda badawcza*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Żołądź-Strzelczyk Dorota, Gomułka Izabela, Kabacińska-Łuczak Katarzyna, Nawrot-Borowska Monika 2016, *Dzieje zabawek dziecięcych na ziemiach polskich do początku XX wieku*, Wydawnictwo Chronicon, Wrocław.

MAGDALENA SZALBOT

PHOTOGRAPHS FROM DIGITAL ARCHIVES OF THE POLISH ETHNOGRAPHIC ATLAS
AS A SOURCE OF KNOWLEDGE ABOUT RURAL CHILDREN'S TOYS
AND GAMES IN THE YEARS 1954–1971

Keywords: *Digital Archives of The Polish Ethnographic Atlas*, toy, play, Poland

Studying ludic culture requires using different sources. The Polish Ethnographic Atlas, partially digitalized collection of which was made available online in 2017, contains numerous and valuable archival materials. The preliminary thematic research, which can be treated as an introduction to further, in-depth studies and analyses, showed that some of them depict toys and games of children living in the Polish countryside in the years 1954–1971, though documenting artefacts and phenomena of this category did not result directly from the principles embraced by the authors of the Atlas. The aim of the article is: 1) to describe the digitalized photographic collection of the PAE, 2) to reflect upon certain strategies of browsing through the electronic database in order to single out material illustrating different aspects of past ludic culture, and 3) to describe and determine the usefulness of photographs depicting rural children's toys and games, found in the digital collection of the PAE, in the studies dedicated to the manifestations of past ludic culture. The text contributes to the discussion about the changes that gradually have been taking place in ethnography in the field of analyzing historical visual documents and deepening research on ludic culture. The article emphasizes the importance and indicates further possibilities of using the archival resources of PAE in ethnography from the perspective of contemporary theories and current methodological approaches.

Translation of article and abstract: AFB
Translation and proofreading: Dominika Kielan

Author's address:

Dr Magdalena Szalbot

Department of Cultural Studies, University of Silesia in Katowice

ul. Bielska 62, 43-400 Cieszyn, Poland

E-mail: [magdalena.szalbot@us.edu.pl](mailto:magdalen.szalbot@us.edu.pl)

ORCID: [0000-0002-3915-2541](https://orcid.org/0000-0002-3915-2541)

JERZY S. WASILEWSKI
Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej UW, Warszawa

MIĘDZY SPRAWCZOŚCIĄ A WYKORZENIENIEM. ETNICZNE REAKCJE NA OBRZEŻACH CHIŃSKIEJ HEGEMONII

Chiński impakt w skali globalnej, czy to w postaci wszechobecności produktów na rynkach całego świata, czy gigantycznej inicjatywy finansowej Pasa i Drogi (Nowy Jedwabny Szlak), czy wreszcie miękkiej ekspansji kulturalnej obok niekoniernie miękkich działań politycznych i militarnych – wszystko to jest przedmiotem wielozdziedzinowych studiów i refleksji, także akademickich. Wymienione elementy składają się przecież na obraz Chin jako najpoważniejszego gracza, dążącego do zmiany sytuacji na międzynarodowej szachownicy (w proporcji do prawie dwudziestoprocentowego udziału własnego w światowej wytwórczości dóbr), aż po przejęcie globalnego przywództwa. W tej perspektywie patrzy się z niepokojem na działania państwa chińskiego w obszarze polityki krajowej, zwłaszcza takie jak zaawansowana inwigilacja społeczna z wykorzystaniem wiodących technologii elektronicznych, masowy nadzór poprzez punktowy system zaufania społecznego czy kwestie respektowania praw człowieka; budzą one głębokie obawy z racji ich kolizyjności wobec tradycji i deklaracji Zachodu.

Dla etnologów szczególnie interesujące jest zagadnienie stosunku do mniejszości etnicznych. W prowadzonej przez władze ChRL polityce wobec 55 grup etnicznych (*minzu*) zachowanie właściwych proporcji między kijem a marchewką to kwestia absolutnie zasadnicza, choćby zważywszy na lekcję, jaką stanowił przypadek radziecki – rozprucie się imperium właśnie po szwach etnicznych. Oceny obserwatorów mają oczywiście charakter subiektywny, wcale nie bezstronny, czasem propagandowy. Nasza dyscyplina, z wyculeniem na kwestie mniejszościowe z jednej strony, a z niechęcią do formułowania sądów absolutyzujących, niezrelatywizowanych z drugiej, zapewne mogłaby wnieść takie obserwacje, które wymykałyby się z owej interesownej subiektywności czy stronniczości. Na ile badacze są w stanie wyważyć racje, wyjść poza traktowanie Chin jako postkomunistycznego „czarnego luda”, nie będąc jednocześnie ślepy mi na autorytaryzm władzy czy etniczną hegemonię Hanów? Czy potrafimy zrezygnować z utrwalonych w europejskiej świadomości fantomów czy fantazmatów, np. zmistycyzowanej wizji Tybetu jako kraju głębokiej duchowości, obserwując upodobnianie się Lhasy do chińskich metropolii albo procesy odgórnjej sedentaryzacji pasterzy-nomadów? A jak ocenimy buldożerową przebudowę starych ujęurskich miast i osad – w jakim stopniu uznamy to za niszczenie miejscowej tkanki kulturowej, a w jakim za pożądaną modernizację, skoro sami ich mieszkańcy mają tu mieszane uczucia? Bo przecież to samo odbywa się także w Pekinie – pod radosnym hasłem „harmonijnego wyburzania” (*héxi chāiqiān*).

Nie przypadkiem przywołuję te dwa miejsca: Tybet (w znaczeniu kulturowym, czyli Tybetański Region Autonomiczny wraz z tybetańskimi obszarami prowincji sąsiednich) oraz Sinciang („nowe kresy” – oficjalnie Region Autonomiczny Sinciang-Ujgur albo też, jeśli użyć starej a nieakceptowanej w ChRL nazwy, Turkiestan wschodni). Chiny w swej drodze na zachód mają przecież w obrębie własnej państwowości te dwa obszary, które poddają szczególnej presji: cywilizacyjnej, ekonomicznej, politycznej. Regiony te, może marginesowe w skali globalnej, są ważne strategicznie, a też i niełatwe z powodu swej radykalnej odmienności etnokulturowej od przygniatającej hańskiej większości; w skali

Państwa Środka to one są najbardziej problematyczne (na trzeciej pozycji, ale w znacznym oddaleniu, wypada umieścić Mongolię Wewnętrzną, co praktycznie wyczerpuje listę możliwych turbulencji). Chociaż stopień konfliktogenności bywa różnie szacowany, to można zasadnie stawiać pytanie, czy stosowane przez władze środki będą działać stabilizująco czy raczej zaowocują długoterminowo kolejnymi niepokojami etnicznymi. Jeśli wolno mi sparafrazować Noblistkę: „Narody małe rozumieją mało, generale Wang” – czy takie hasło będzie kierować polityką chińskiego hegemonu?

Zwróćmy uwagę na przytoczone powyżej pojęcie harmonii, *héxié*, pojawiające się jako oficjalnie deklarowana intencja polityczna. Ta odwieczna chińska idea, jeszcze konfucjańska, została przekuta przed kilkunastoma laty przez ówczesnych przywódców w ideologię „harmonijnego społeczeństwa”, *héxié shèhuì*, co miało oznaczać łagodzenie efektów dysharmonijnego bogacenia się (nieproporcjonalnego także w wymiarze etnogeograficznym) poprzez odgórne akcje afirmatywne, wyrównawcze. Dziś wahadło wychyliło się w stronę autorytaryzmu, więc hasło to zastąpił twardziej brzmiący postulat „zachowania stabilności”, *weiwen*. Zaostrzenie to było szczególnie dramatyczne w ujgurskim Sinciang, co akurat dla działających tam przedstawicieli naszej profesji oznaczało koniec swobodnych badań terenowych. Tak więc obraz, o którym będzie tu mowa w oparciu o niedawne publikacje, dociera do nas niejako z przeszłości, wydłużonej jeszcze przez proces wydawniczy – ten etnograficzny *praesens* to zatem koniec pierwszej dekady (i początek drugiej) obecnego stulecia. W tym sensie nie są to zatem odpowiedzi na najbardziej aktualne wątpliwości i obawy.

Niezależnie od politycznej oceny dziejących się i wtedy, i dziś procesów sinizacji, kontrolowania i podporządkowania, odwiedzający oba te obszary badacze mają okazję przyjrzeć się temu, jak chińskie presja realizuje się w skali lokalnej, przekładając się na zmiany wśród rdzennych społeczności. Etnografowie lepiej niż ktokolwiek inny rozumieją wadliwość patrzenia jednostronnego i wiedzą, iż z samej natury rzeczy są to wpływy i przepływy dwukierunkowe: nie tylko uleganie presji zewnętrznej i wszelakim importom, ale też własne wychodzenie na zewnątrz, czy przynajmniej otwarcie na chińskie zapotrzebowanie i aktywność w jego zaspokajaniu.

Warto w tym kontekście przybliżyć dwie z niedawno wydanych anglojęzycznych publikacji dotyczących tej problematyki, w ujęciu zdecydowanie etnograficznym, „od dołu” i w detalu – choćby ze względu na związek Autorów (Auterek) z polską etnologią. Pierwsza z nich, książka Emilii Róży Sulek *Trading Caterpillar Fungus in Tibet. When Economic Boom Hits Rural Area* (Sulek 2019) stanowczo zbyt długo czekała na recenzję w kraju – może z racji paradoksalnego połączenia szczegółowej kwestii pewnego egzotycznego grzyba z szerokim antropologicznym zakrojem, a wszystko to w odniesieniu do mało komu znanego terenu. Z prawdziwie etnograficzną wnikliwością przedstawia ona te wszystkie okoliczności, które towarzyszą nieznannej wcześniej (na taką skalę) eksploatacji – wyłącznie na potrzeby chińskie – pewnego, słynnego już dziś, grzyba. Maczużnik chiński (*Ophiocordyceps sinensis*, tyb. *yartsa gumbu*), czyli „zimną trawa, latem robak” – ten mizernej wielkości entomofag wyrasta z uśmierconej przezeń gąsienicy, tworząc wespół z nią całość. Jego niebanalna natura zapewniła mu miejsce w chińskiej farmakopei. I to właśnie chińskie, a nie tybetańskie zapotrzebowanie uruchomiło w latach 90. niebywały wzrost cen, masową, wielotonową jego eksploatację (nie jest ona niczym trudnym), a w konsekwencji – finansową bonanzę i daleko idące przeobrażenia w życiu zbierających go pasterzy.

Zaryzykuję stwierdzenie, że dzięki tej książce (co zaskakujące, pierwszej w ogóle mu poświęconej!) maczużnik dołączył do grona tych grzybów, które mocno zaistniały w etnologii, zajmując miejsce obok japońskiego *matsutake* – odkrycia Anny Lowenhaupt Tsing (2015) oraz halucynogennego muchomora jako domniemanej *somy*, co pokazał swego czasu Robert Gordon Wasson (1972).

Wprawdzie tytuł mógłby zwiastować raczej ekonomiczne studium mechanizmu rynkowego, to książkę pisała etnografka, absolwentka warszawskiej etnologii i mongolistyki (z tybetologią). Jej monografia to dużo więcej niż opracowanie przepływów handlowych ujętych w ramy rynku. Szukając określeń oddających kompleksowy charakter pracy, autorka sięga po klasyczne terminy: „opis gęsty”, „całościowy fakt społeczny”. I nie są to sformułowania na wyrost – czytając pracę, widzimy, jaka siatka powiązań łączy ów grzyb z wieloma obszarami życia; bytowanie tybetańskich pasterzy stoi pod znakiem poszukiwania go i handlu nim, a suma zmian, jakie wniosła grzybowa ekonomia

w ciągu paru dziesiątków lat, radykalnie przekształciła obraz ich życia, w tym ich wizerunek samych siebie. Co więcej, zważywszy na bardzo oddolny, a przy tym nie całkiem legalny charakter części praktyk notowanych przez autorkę, praca wkomponowuje się w nurt antropologicznych badań „szarej gospodarki”, przebojowo zainicjowany swego czasu przez znakomite studium Tomasza Rakowskiego (2009); ich rozwinięciem w odniesieniu do realiów mongolskich jest też ostatnia publikacja tego Autora (2019). W omawianej książce również mamy do czynienia z badaniem niestandardowych przejawów aktywności na obszarach marginalnych, z obserwacją z bliska różnych żywiolowych, emergentnych form znajdowania środków utrzymania. Pozwolę sobie zatem zasugerować, że podtytuł krajowej wersji omawianej pozycji mógłby brzmieć *Studium sprawczości szemranej*.

Jako że polskiego tłumaczenia zapewne jednak nie będzie, praca zasługuje na szersze przedstawienie, albowiem ze względu na swój całościowy charakter i metodyczność opracowania może posłużyć za wzór dla rozpraw doktorskich i habilitacyjnych. Sama jest pokłosiem doktoratu na berlińskim Uniwersytecie Humboldtów, a ten „urzędowy” charakter uwidacznia się miejscami w postaci takich cech tekstu, jak uważność w definiowaniu przyjmowanych pojęć, skrupulatne roztrząsanie i kolejne wyliczenia stosownych argumentów i alternatyw, staranie o akuratność ocen i precyzyjność sądów. Są też tabelki ze statystyką – trzeba docenić te pracowicie zbierane dane ilościowe, wiedząc, że nie są to liczby łatwo przepisane z urzędowych zestawień. Jak zobaczymy, jest to jeden z licznych elementów świadczących o ilości i jakości włożonej w to dzieło etnograficznej pracy terenowej.

Jego bohaterami są Golokowie, grupa tybetańska zamieszkująca w prowincji Cinghaj (czyli poza autonomicznym Tybetem), słynna niegdyś ze swych rozbójniczych napadów na karawany i podróżników. Kraina Golok stanowi jeden z obszarów najbardziej intensywnego występowania maczuźnika, który rośnie też w innych partiach Tybetu i w Himalajach. Autorka spędziła tam, na wysokościach powyżej 4 tys. m n.p.m., rytualny dla badań rok (choć podzielony, zgodnie z wymogami wizowymi), mieszkając z rodzinami żyjącymi w górskim oddaleniu. Jeździła także (np. na użyczonym motocyklu) po szerszym terenie kilku gmin, wizytując większe miejscowości (aż po stołeczny Xining i jego apteki), gdzie odbywa się ów tytułowy handel. W tekście stale przewijają się świadectwa upewniające czytelnika, że udało się jej osiągnąć dużą zażyłość i wgląd w całokształt życia, niegdyś prawie wyłącznie pasterskiego, a dziś zogniskowanego wokół monokulturowego zbieractwa – właśnie owego lukratywnego grzyba *yartsa*. Przemysłany układ pracy dobrze oddaje jego promieniowanie na wszystkie sfery pasterskiego działania.

Pierwsze roztrząsania mają charakter definicyjny: autorka przekonuje nas, że głównych terminów nie wolno używać bezrefleksyjnie. Takie pojęcia, jak „rozwój”, „modernizacja” czy „nowoczesność” wcale nie są ani jednoznaczne, ani bezproblemowe, będąc raczej płynącymi z rządzącej góry programami, wdrażanymi wobec regionów uznanych przez ową górę za „nierozwinięte” i „nienowoczesne”. W odniesieniu do zbierania (a ściśle „wykopywania”) grzybów taką odgórną nowoczesnością byłoby np. zakazywanie go w imię racji ekologicznych (oznacza ono bowiem masowe rozkopywanie górskich pastwisk) czy politycznych (bo jest to niekontrolowane, nieopodatkowane zarobkowanie), zacofaniem zaś – odwrót od wysokotowarowej gospodarki pasterskiej (hodowla jaków na mięso, mleko i sery) na rzecz prymitywnego, acz znacznie bardziej dochodowego, zbieractwa i pokątnego handlu *yartsą*.

Autorka w całej pracy daleka jest jednak od czarno-białego obwiniania władz o autorytarną politykę kontrolowania i zakazywania, wobec której pasterze mieliby być jedynie ofiarami. Przenosząc metaforycznie obraz grzyba pasożytniczego na gąsienicy, pyta, który z tych dwóch podmiotów społecznych jest kim i odpowiada, że pozycje są tu wymienne. Lokalne władze osiągają założony cel modernizacyjny, przysmykając oko na nie całkiem legalną eksploatację, albowiem zyski z niej i tak się ujawniają (poprzez zakupy i inwestycje), co zatem w ostatecznym rachunku doprowadza do odgórnego zaplanowanej poprawy warunków życia; z kolei gdy to pasterze chcą osiągnąć swój cel i stawić opór odgórnym kontrolom, efektywnie korzystają z arsenału „broni słabych” (James C. Scott) – zwlekania, unikania itp.

U podłoża badań leżała intencja uwypuklenia sprawczości Goloków, dla których zmiana dotychczasowego trybu życia nie jest tragedią, a tylko aktywną transformacją. Pytania oscylowały wokół

kwestii: co oni robią dla zdobycia pieniędzy i co robią z tymi pieniędzmi – ale też: co one robią z nimi. Aktywność pasterzy wyraża się w osobistym udziale w sezonowym zbieraniu *yartsy*, jak również w praktykach ukrywanego przed władzami wydzierzawiania grzybonośnego terenu przynależnego danej rodzinie dużym grupom zbieraczy przybyłych na ten czas z Chin. Pobierane z tego tytułu opłaty kilkakrotnie przekraczają sumy uzyskane w rodzinie z własnoręcznego kopania (nie mówiąc już o hodowli), składając się na naprawdę poważne kwoty, rzędu dobrych kilkuset tysięcy juanów rocznie. Badaczka przyglądała się relacjom między pasterzami odnajmującymi swoje grunta i pomieszczenia mieszkalne a chińskimi (i innymi obcymi) zbieraczami – poniekąd ich gośćmi. Wypracowawszy sobie znakomite relacje z rozmówcami, mogła liczyć na szczegółowe relacje na temat dysponowania pieniędzmi, nawet w dyskretnej materii wysokości tych finansów.

Dociekliwie przeprowadzała czasochłonne ankiety domowych finansów – w sumie pięćdziesięciu gospodarstw, dokumentujące liczbowo imponujący wzrost zamożności, którego kulminacją jest budowanie lepszych domów, porzucanie namiotów i przechodzenie na coraz bardziej osiadły tryb życia. Wypada tu zwrócić uwagę na pewien paradoks: choć grzybowe wzbogacenie jest widoczne gołym okiem, to przecież jego mechanizm należy do wspomnianej szarej strefy gospodarowania. Tak więc badaczka musiała niekiedy poprzestawać na wiadomościach trudno sprawdzalnych; mogą przypuszczać, że tu i ówdzie była skazana na poruszanie się w obszarze wiedzy niepewnej i formułowanie wniosków mimo wahań i wątpliwości.

Wyczulona na kwestię kobiecej sprawczości zwróciła uwagę na mało „upłciowiony” charakter samego kopania *yartsy*: choć światową regułą jest przypisanie zbieractwa kobietom (przypomnijmy dawne, oprotestowywane zresztą, sformułowanie *Man the Hunter, Woman the Gatherer*), w wypadku tego akurat zbierania jego lukratywny charakter powoduje, że i dla mężczyzn nie stanowi ono zajęcia poniżej ich godności. Niemniej, chociaż ostatecznie większość środków finansowych, pozyskanych z grzybowej hossy trafia do mężczyzn, to – jak pokazuje autorka – sprzyja ona finansowej emancypacji kobiet, które nareszcie (po raz pierwszy?) mają dostęp do własnej gotówki i to zupełnie poza męską kontrolą – zawsze przecież mogą schować parę cenniejszych sztuk za pazuchę tybetańskiej szuby.

Yartsa – zauważa celnie autorka – nie jest dla Tybetańczyków lekarstwem, ale towarem. W przeszłości nie była całkiem nieznaną, a zbieractwo roślin istniało tam od zawsze, jednak ta „gorączka złota” rozpoczęła się całkiem niedawno, za sprawą Chińczyków. Dlaczego właściwie maczuznik zdobył sobie nagle taką pozycję w chińskim, nazwijmy to, imaginariu farmakologicznym? Autorka wylicza cząstkowe odpowiedzi, powołując się na obserwatorów zmian w Chinach: wzrost postaw konsumencyjnych wśród rodzącej się klasy średniej, ustalenia nowoczesnej farmacji, sukcesy dopingujących się tym specyfikiem chińskich sportowców. Sama nie wchodzi jednak badawczo w temat, świadoma, że wymagałoby to znajomości zupełnie innych realiów – tego, co się dzieje poza „jej” Tybetem (wobec pasterzy wystrzegająca się podejrzeń o jakikolwiek związki z Chinami, w tym o znajomość języka), np. na wielkomijskim rynku, i to nie farmaceutyków, ale raczej wszelkich dóbr luksusowych i prestiżowych. Rozpoznanie tych zjawisk wymagałoby przecież czegoś w rodzaju *studying up*, by przypomnieć termin Laury Nader – badań „od etnografa w górę”, a też i „w bok”: środowisk biznesowych i elit władzy, czyli finansowych beneficjentów chińskiego przełomu. Trzeba by np. wiedzieć, na ile zadziałała tu atrakcyjność *yartsy* jako zamiennika Viagry (*nota bene* Tybetańczycy korzystają tu z okazji do odegrania się na Chińczykach: „my tego nie potrzebujemy” – tłumaczyli ze śmiechem badacze; skądinąd, o ile mi wiadomo, takie jest też chińskie stereotypowe wyobrażenie na temat tybetańskiej potencji). Należało by rozpoznać niedostępne praktyki budowania znajomości *guangxi*, „okazywania wdzięczności”, prezentów i korupcji, w których *donchong xiacao* (potocznie *chongcao*) jest osadzony; niezbędne byłoby monitorowanie mediów, reklamy itp. Wszystko to czytelnik musi sobie dopowiedzieć, nawet ryzykując pewien sensacjonizm, którego świadoma jest autorka, przytaczając gazetowe fajerwerki: „himalajska Viagra”, „lekarstwo na raka”, „mafia, przemyt, przestępczość” itp.

Na kolejnych stronach znajdziemy przedstawienie lokalnego małomiasteczkowego rynku, na który trafia zebrana *yartsa*, dając sezonowe zatrudnienie istnej rzeszy ludzi wszelkiego autoramentu. Autorka charakteryzuje aktorów rynkowej gry, którymi są w większości przedstawiciele obcych grup

etnicznych: Chińczycy Han i Hui oraz Salarowie; dwie ostatnie grupy, zdecydowanie tu dominujące, to muzułmanie, co daje tybetańskim sprzedawcom asumpt do utożsamiania całej tej sfery handlu z wyznawcami islamu. Zważywszy na różne konfliktowe doświadczenia w przeszłości, nie są to stosunki bezproblemowe, ale też, jak to ocenia autorka, ostatecznie to rynek i jego prawa mają głos decydujący.

Badaczka dostrzega niedogodną pozycję, w jakiej znajdują się nieliczni kupcy tybetańscy, od których sprzedający rodacy oczekują etnicznej lojalności, czyli wyższych cen zakupu, w efekcie czego „ekonomia moralna” działa na ich niekorzyść. Analizuje dylematy i strategie pasterzy, którzy bezustannie muszą decydować: sprzedać wcześniej czy później, małymi porcjami czy hurtowo, w postaci świeżej czy wysuszonej, naturalnej czy oczyszczonej, mieszając czy rozdzielając grzyby różnej wielkości/jakości. Opisuje przebieg obserwowanych z bliska transakcji, w tym oryginalny system bezgłośnego negocjowania ceny przez wzajemne ściskanie palców w zasłoniętych przed obcymi dłońmi. Chodzimy wraz z nią po byle jakich uliczkach, po prywatnych mieszkaniach, spelunkowatych lokalikach i skromnych sklepikach bez żadnego towaru, w których odbywają się łańcuszkowe transakcje. W sumie udaje się jej uzyskać niesłychanie dynamiczny obraz rojącego się ula, w którym *yartsa* krąży bezustannie, nie tylko przechodząc przez mnóstwo rąk, ale też goszcząc w wielu umysłach jako przedmiot bezustannych kalkulacji: spekulacji cenowej, gry na sezonową wyżkę i zniżkę, przewidywań fluktuacji na rynkach zbytu, sięgających Hongkongu czy olimpiady w Pekinie.

W dalszych partiach książki oddalamy się od bezpośredniej lokalności, by zyskać wgląd w administracyjno-prawne aspekty wykopywania maczuznika i obrotu nim. Fluktuacje w ogólnym zarządzaniu *yartą* były funkcją różnych polityk, w pierwszym rządzie ekologicznej. Chiny, w których ziemia uprawna stanowi bodaj tylko 12% terytorium, podejmują ogromne kampanie przeciwko pustynnieniu i erozji gleb (niejednoznacznie zresztą oceniane przez ekspertów). Władze stoją tu wobec dylematu: jak pasterze mają sobie zapewnić przeżycie, skoro zarówno intensywny wypas, jak i niekontrolowane rozkopywanie ziemi nie służą retencji wody, powodują degradację gleb, obniżając skuteczność programowego „ekologicznego ucywilizowania”. Stąd zatem – oprostowywana na różne sposoby przez ludność – wielość i zmienność decyzji administracyjnych, regulujących (ograniczających i dopuszczających) pozyskiwanie grzyba, także przez wymóg licencji dla zbieraczy chińskich pracujących u Goloków – na ich gruntach i w końcowym efekcie na ich rzecz. Skądinąd, zważywszy liczebność tych sezonowych migrantów, także oni stanowią zagrożenie dla gospodarzy terenu: „co możesz zrobić, kiedy nagle, w środku nocy, przyjeżdża grupa 180 mężczyzn na motorach?” (s. 163), a też gdy taka grupa kopie *yartę* bez zgody posiadacza praw użytkowych do terenu, a zarazem wbrew ogólnemu prawu. W tym kontekście autorka dokonuje uszczegółowień teoretycznych, rozróżniając postępowanie nielegalne (z punktu widzenia prawa) od zachowań niedopuszczalnych (z punktu widzenia pasterzy, *illicit*). Przedstawia sytuacje ich przecinania się i nakładania, przytaczając swoje obserwacje codziennych przejawów tych konfliktów i przyziemnych form ich negocjowania.

Wszystkie takie okoliczności, zwłaszcza te budzące niezadowolenie Tybetańczyków, skutkowałą zmiennością regulacji i niekonsekwentnym, miękkim ich egzekwowaniem (w postaci łatwych do ominięcia praktyk kontroli). Nadrzędną racją władz było bowiem zachowanie spokoju społecznego. „W Goloku – podsumowuje autorka – legitymacja władzy (wszelkiego poziomu) nie jest kwestionowana z zasady i na stałe, ale raczej w kontekście szczególnie niepopularnych decyzji politycznych, idących wbrew interesowi ludności” (s. 166).

Trzeba jeszcze raz podkreślić, że wszystkie te spostrzeżenia umieszczone są na tle całościowo potraktowanego, precyzyjnie udokumentowanego i szczegółowo opisanego bytowania pasterskich rodzin, zwłaszcza w jego aspekcie ekonomicznym, rynkowym (przychody, zakupy, inwestowanie w nowe domy). Książka to nie tylko studium fenomenu ekonomicznego, ale i monografia pewnej lokalnej formy pasterskiego życia dzisiaj. Autorka notuje przy tym najróżniejsze ukryte przepływy i przemiany, np. jak zbieranie grzyba zmusza do rezygnacji z bardziej czasochłonnej specjalności w obrębie pasterstwa – stąd „znikanie owiec” i pozostawanie przy jakach, które „pasą się same”. Wpływa to na poczucie tożsamości, jakie deklarują Golokowie, którzy – pamiętając przecież, jacy byli całkiem niedawno – sami siebie oskarżają o to, że stali się „pasterzami leniwymi”.

Uwadze autorki nie uchodzą imponderabilia, np. kwestia jakościowego (nieabstrakcyjnego) charakteru pieniądza. Nie potwierdza pochopnie sugestii innych badaczy, którzy stwierdzali odmienne traktowanie pieniędzy zarobionych „na grzechu” – w sposób potępiany czy nietypowy (trzeba pamiętać, że wszelkie naruszanie ziemi jest w tybetańskim buddyzmie traktowane nader krytycznie). Chociaż i tu pasterze deklarowali niekiedy, że sumy uzyskane z tego okazjonalnego źródła przeznaczają czasem na inne, bardziej doraźne cele niż przychody z zasadniczego pasterstwa, to taka dyskryminacja byłaby trudna do utrzymania, zważywszy że te niestandardowe przychody wielokrotnie przekraczają owe tradycyjne.

W różnych miejscach książki uwidacznia się wieloaspektowe uwikłanie *yartsy* w duchowość buddyjskich Tybetańczyków, co tworzy takie oto ogólniejsze tło: pasterze nie mogą wprawdzie uniknąć zabijania swoich zwierząt, starają się jednak je ograniczać, np. do sztuk „powypadkowych”, a dziś także przez kupowanie gotowego mięsa w sklepach, za pieniądze właśnie ze sprzedaży *yartsy*. Niejednokrotnie deklarowano zaprzestanie sprzedawania jaków do rzeźni – na tę wielkoduszną można sobie pozwolić dzięki tym samym pieniądзом; upowszechniają się też wyrzeczenia jego spożywania w ogóle. W odniesieniu do wykopywania grzyba wyrażano przekonanie, że naruszanie ziemi i czerpanie korzyści z wydobywania czegoś na terenach położonych w świętych okolicach góry Amnye Machen musi powodować ubytki w życiodajnej mocy czy esencji (tyb. *sabchud*), gwarantowanej przez ową górę i jej duchowych mieszkańców. Nagle wzbogacanie się też ma w sobie coś moralnie podejrzanego, zwłaszcza jeśli nie towarzyszy temu – jak skarżą się lamowie – zwiększona hojność wobec funkcjonariuszy religii. Częściową rekompensatą są ofiary składane z intencją uniknięcia porażki w nieprzewidywalnych transakcjach czy zapobieżenia załamaniu koniunktury. Powstrzymywanie się od kopania w pewne dni jest częściej powodowane złymi warunkami pogodowymi aniżeli religijną tabuizacją dni przełomowych wedle buddyjskiego kalendarza lunarnego.

Ostatnie strony książki noszą wprawdzie solenny tytuł *Nota metodologiczna*, ale w istocie mają inny, bardzo osobisty charakter. Autorka w ujmujący sposób ukazuje tu swoje nieoficjalne oblicze, rezygnując z gładkości, jaką nadawał akademicki dyskurs, i odsłaniając tę niewygladzoną rzeczywistość, w której tak naprawdę funkcjonowała: bez jakiegokolwiek oficjalnego statusu, na przeważnie własnym, skromnym finansowaniu („moi rozmówcy współczuli mi i oferowali pieniądze, z ich perspektywy byłam biedna jak mysz kościelna”), chodząc piechotą i ledwie łapiąc oddech w tym wysoko położonym terenie (a nie przyjeżdżając SUV-em, jak afiliiowani badacze), okrzykując się od agresywnych psów, bez oficjalnego zezwolenia władz, a więc ryzykując w każdej chwili wydalenie – czyli nieodwołalne przerwanie badań i krach życiowego projektu. Nawet jej fizyczność nie była imponująca, ku zaskoczeniu miejscowych. Ale wszystkie te okoliczności tylko zbliżyły ją do ludzi, niwelując tak częsty dystans i dominację badacza: „to że jestem niewysoka [podobnie jak rozmówcy], działało na moją korzyść” (s. 273–274). Wprawdzie łatwo byłoby recenzentowi powiedzieć tu okrągłe słowa, że w sumie to ubóstwo miało zatem swoje dobre strony, ale wolę wyrazić swoje uznanie – zarówno dla hartu ducha badaczki w terenie, jak i dla rzadko spotykanej w druku, nieupiększonej szczerości autorki.

Obowiązkiem recenzenta jest zapytać na koniec, czy w tak obszernej pracy czegoś nie zabrakło. Nie mam do autorki pretensji, że nie uwzględniła w książce perspektywy transgatunkowej, asambliżów ludzko-nieludzkich, grzybowej sprawczości itp. Ostatecznie *yartsa* to nie to samo co wspomniany *matsutake*; czytelnik może zresztą sam próbować interpretować materiał terenowy w ten sposób. Z oczywistych względów chronologicznych nie ma też w książce takiego epilogu, który pokazałby, co dzieje się, kiedy tytułowy *boom* nagle się kończy. Autorka zadaje to pytanie, tak jak stawiała je w terenie, roztrząsając z rozmówcami tę kwestię, wtedy jeszcze nieaktualną. Wówczas ich odpowiedzi miały charakter niezobowiązujących przypuszczeń, załamanie cen nastąpiło bowiem już po ukończeniu książki – było ono wywołane decyzjami władzy centralnej, zmierzającymi do ukrócenia korupcji poprzez zakaz przyjmowania kosztownych prezentów, a to bodaj ta właśnie praktyka szczególnie nakręcała ceny.

No cóż, można powiedzieć, że o ile z reguły etnograf zaczyna swe badania, kiedy już jest za późno, to tym razem za wcześniej je skończył; może tylko nie jest jeszcze za późno, by ten wątek kontynuować.

Druga omawiana tu pozycja przenosi nas do nieodległego Sinciangu i w jeszcze większym stopniu traktuje o relacjach między tym, co własne, lokalne i podporządkowane, a tym, co obce, centralne i dominujące – o chińskich oddziaływaniach na ujgurskim gruncie. *The Great Dispossession. Uyghurs between Civilizations* (2020) to ostatnia książka autorów dobrze nam znanych: Chris Hann – tu wspólnie z żoną, Ildikó Bellér-Hann, turkolożką z wykształcenia – to przecież długoletni dyrektor Max Planck Institute for Social Anthropology w Halle, który zrobił wiele zarówno dla upowszechnienia polskiej problematyki, jak i dla wprowadzenia młodych polskich antropologów w środowiska nauki zachodniej. Niniejsza publikacja dopełnia obszerne cykły studiów obojga autorów poświęconych sytuacji społeczno-ekonomicznej obszarów postsocjalistycznych (w przypadku Chin trzeba szukać innych terminów: mamy ich do wyboru całą paletę – od „neosocjalizmu” po „państwowy kapitalizm”). Niewykluczone, że będzie to ostatnia pozycja wydana pod egidą Instytutu w Halle – wypada może wspomnieć, że po ćwierćwieczu prowadzenia go Chris wraca do swojego macierzystego kolegium Corpus Christi w Cambridge.

Już sam tytuł nie pozostawia w czytelniku wątpliwości, że publikacja będzie surową oceną chińskiej obecności w Sinciangu. Tak to widzą badacze, którzy bywali tam kilkakrotnie w przeciągu minionych 35 lat (także stacjonarnie, po wiele miesięcy), obserwując, jak kolejne zwroty polityczne odbijały się na życiu ujgurskiej społeczności. Od razu trzeba zauważyć, że dłuższe pobyty miały miejsce, zanim jeszcze ludność ta została dotknięta represjami ostatnich kilku lat, a zatem obraz wynikający z własnych pogłębionych badań musiał zostać uzupełniony o spostrzeżenia przelotne i doniesienia publicystyczne. Niektóre sądy autorów są zatem formułowane raczej z tej nowszej, zaktualizowanej perspektywy, niekoniecznie z własnego oglądu.

Książka nie jest syntezą, składa się bowiem na nią kilkanaście artykułów (już znanych, ale przedrukowanych), przeważnie indywidualnie podpisanych przez autorów. Rozdziały ramowe („Wstęp” i „Epilog”), napisane przez nich wspólnie, zawierają rozwinięcie i uzasadnienie obu terminów kluczowych, użytych w tytule. „Cywilizacja” – słowo nieczęsto stosowane dziś w naszej dyscyplinie, choć odżywające w ramach studiów nad Eurazją – sygnalizuje tu, że Ujgurzy Sinciangu będą zaliczeni do oddzielnej formacji kulturowej: obszaru turkojęzycznego islamu.

To właśnie cywilizacyjne spotkanie chińsko-muzułmańskie, obserwowane w skali lokalnej, głównie we wsiach i miasteczkach oazy Qumul (bardziej znanej pod chińską nazwą Hami), jest przedmiotem tej książki. Jak sugeruje drugi mocny użyty w tytule termin, *Dispossession*, nie jest to bynajmniej spotkanie równoprawne. „Wywłaszczenie” oznacza tu coś innego niż usunięcie z zajmowanych domów i gruntów. Choć i takie przewłaszczenia miały miejsce za sprawą obrotowych chińskich spekulantów i inwestorów, to przecież ocena autorów dotyczy destrukcyjnych zmian w całokształcie ujgurskiego dziedzictwa – likwidacji dotychczasowych form bytowania, praktyk społecznych i systemów symbolicznych. Byłoby to zatem całościowe „wywłaszczenie moralne” – tego terminu już wcześniej użył Chris Hann w książce pod redakcją Ildikó Bellér-Hann (Brox, Bellér-Hann 2014), do której jeszcze wrócę.

Zebrane artykuły nie są tylko przyczynkami, omawiają bowiem w sumie trzy zasadnicze kompleksy zagadnień: kwestie tożsamościowe w perspektywie historycznej (autorstwa IB-H)¹, sytuację społeczno-ekonomiczną oraz relacje między religią a polityką (przeziennie oboje autorzy). W części pierwszej autorka pokazuje w kilku analizach poszczególnych przekazów dokumentalnych, że w opozycji do chińskocentrycznej wizji dziejów Sinciangu powstawały w przeszłości – i nadal funkcjonują – oddolne narracje na temat lokalnych epizodów w historii Ujgurów (skądinąd trzeba pamiętać, że ten etnonim, choć nawiązujący do dostojnej przeszłości, upowszechnił się dopiero za czasów ChRL, uniwersalizując wcześniejszą identyfikację lokalną – z daną oazą). Przybliża i analizuje różne zapisy (utrwalona na piśmie tradycja ustna, legendy), które wprowadzają w klimat historyczny, w relacje władzy i podległości, w świat małych bohaterów lokalnej przeszłości. Przez owe teksty przekazywane jest pewne imaginarium wzorów i charakterów składających się na wyobrażenie własnej tożsamości.

¹ Referując kolejne rozdziały, pozwolę sobie używać niekiedy akronimów CH i IB-H, by uniknąć ciągłego powtarzania nazwisk obojga autorów.

W drugiej części książki („Wsparcie społeczne i gospodarka”) zawarte są studia składające się na obraz ekonomicznego funkcjonowania ujgurskiej wsi i jego związku z mechanizmami zabezpieczeń społecznych. Te ostatnie są szczególnie istotne w warunkach wdrażanej gospodarki rynkowej ze wszystkimi jej zagrożeniami. Niezależnie od tego, że instytucje administracji państwowej zapewniają wsparcie dla najuboższych, zorganizowana jest też opieka medyczna, to nadal dobrze funkcjonują religijne praktyki charytatywne (mimo że teoretycznie islamski podatek *zakat* został zniesiony). Autorzy opisują w szczególności, jak wygląda nieodpłatna współpraca w niektórych działaniach gospodarczych (wręcz obligatoryjna przy budowie domu), wynagradzana – zwłaszcza we wsiach górskich – wyłącznie na zasadzie uogólnionej wzajemności. Także pomoc w potrzebie udzielana jest w ramach więzi sąsiedzkich i krewniaczych, utrwalanych przez stosowne rytuały. Dobroczynność i hojność są nadal elementem ujgurskiego wizerunku własnego, samooceny i prestiżu. Bolesny paradoks polega więc na tym, że ten sam islam, organizujący ujgurską „moralną ekonomię”, jest celem politycznych ataków w ramach „walki z fundamentalizmem, separatyzmem i terrorem”.

Jak zaznaczyłem, książka nie relacjonuje owej „walki”, jaka – w obecnej odsłonie – toczy się od ponad dziesięciolecia, a raczej przedstawia tło społeczne, na którym formują się aktualne wydarzenia. Przyspieszony rozwój ekonomiczny Chin dotknął w pewnym stopniu także Sinkiang, objęty, wraz z Tybetem, kampanią *Otworzyć Zachód*. Modernizacyjna polityka wychodziła z założenia, że na fali ogólnego bogacenia się dojdzie do wyrównania standardów, a tym samym znikną powody animozji etnicznych między Ujgurami a przybywającymi coraz liczniej Chińczykami Han. Nadzieje władz, że sukces materialny usatysfakcjonuje biedniejszą ludność wiejską, nie spełniły się, bo ten sukces nie stał się równym udziałem wszystkich. Owszem, nastąpił wzrost poziomu życia, ale też towarzyszyła mu frustracja, że napływowa ludność chińska zyskała jeszcze więcej, a drogi awansu dla miejscowych są praktycznie zablokowane.

Tak jak przedstawia to CH, zasadniczy problem polega na tym, że niemożliwe jest równoprawne uczestnictwo Ujgurów w ogólnym bogaceniu się w warunkach gospodarki rynkowej, kiedy przychodzi konkurować z dominującą – politycznie, kompetencyjnie, a nawet liczebnie – ludnością napływową. Zacząć wypada od kwestii języka, która ma tu znaczenie zasadnicze. Autor powraca do swej wcześniejszej, wzmiankowanej powyżej publikacji (Hann 2014), gdzie przedstawił szerszą perspektywę: przywołuje sąd swego mistrza, Ernesta Gellnera, który, analizując epokę nowoczesności w państwach środkowoeuropejskich, wskazywał na rolę ujednoczenia językowego w tym projekcie. Choćby ze względu na to, że wdrożenie industrialności wymaga zaawansowanego kształcenia szerokich mas, wygrywa opcja likwidowania różnic językowych; w efekcie dochodzi do językowej (a też etnicznej, narodowej) hegemonii. Jakby to dziwnie nie zabrzmiało, wieloetniczne Chiny postawiły natomiast na harmonię: uznanie odrębnego statusu mniejszości, a zatem i dwujęzyczność w edukacji. Jednak w praktyce oznaczało to pozostawanie Ujgurów przy własnym języku, tym bardziej że hasłowe dowartościowanie etnosu dało im moralną siłę do trwania przy nim. Jeśli dodać do tego inne szczegółowo omówione powody (nawet wzajemnie sprzeczne: niekompetencja nauczycieli i słabości procesu nauczania języka *versus* poczucie narzucania go), to nic dziwnego, że konsekwencją jest słaba znajomość chińskiego wśród Ujgurów, a zatem mniejsze ich szanse w rynkowej rywalizacji, niedostatki językowe są bowiem z reguły dobrym pretekstem do dyskwalifikacji, np. w staraniach o pracę.

Ale mimo to zachowanie odrębności etnicznej nie jest w tych warunkach oczywistością. I nie chodzi tu tylko o przymusowe działania wykorzystujące ze strony aparatu państwowego, ale raczej o procesy kulturowej asymilacji, zwłaszcza elit w ośrodkach miejskich. Zanik ważności etnicznej *differentia specifica* wydaje się niektórym chińskim badaczom zarówno nieunikniony, jak i pożądany. CH przywołuje koncepcję wpływowego socjologa Ma Ronga, wedle którego w nowoczesnych realiach gospodarczych etniczność nie ma znaczenia produkcyjno-rynkowego, jako że „niewidzialna ręka rynku” anuluje czy zaciera ważność tamtych zróżnicowań, zatem zbyt częste są akcje afirmacyjne i odgórne podtrzymywanie odrębności.

W lekturze artykułów poświęconych gospodarstwu wiejskiemu uwagę zwracają ciekawe generalizacje autorów, wplecione w szczegółowy tekst opisowy, takie jak ta, że wieś subsydiuje miasto,

mianowicie dożywiając domowymi zasobami swoich migrantów pracujących na rzecz indywidualnych przedsiębiorców. Jako „kolonizację” czy wręcz eksploatację CH traktuje wymuszoną monetaryzację gospodarstw domowych – niegdyś autarkicznych, samożywniowych, obecnie zmuszonych do pozyskiwania gotówki przez dodatkową pracę najemną albo przez uprawę roślin produkowanych do skupu (*cash crops* – bawełna, soja). Dokonuje się ona gwoli zaspokojenia wyśrubowanych standardów finansowych w przypadku obrzędów (zwłaszcza weselnych) albo dla pokrycia kosztów lepszego ubezpieczenia zdrowotnego, dostępnego dla mieszkańców wsi za opłatą. W sumie wymagane od ujgurskich rolników nastawienie rynkowe godzi w ich ekonomię samowystarczalności, w dotychczasowe formy bytowania. Wszystko to nie daje satysfakcji uczestnikom gry rynkowej, stając się podłożem obaw i frustracji.

Trzecia część książki jest poświęcona obszarowi ujgurskiej duchowości, znów w aspekcie nieuniknionego jej uwikłania w politykę. Siłą rzeczy przedstawiony tu materiał ma znacznie mocniejszą wymowę: w sferze duchowej, religijnej, dużo bardziej niż w kwestiach wiejskiego gospodarowania zależy władzom na absolutnej kontroli, zarówno przestrzeni i zawartego w niej etnicznego dziedzictwa, jak i ludzkich działań i umysłów.

Na początku tej części zostajemy wprowadzeni w pejzaż kulturowy niby-historycznego centrum oazy Qumul/Hami. IB-H znakomicie, z wzorową uważnością i precyzją analityczną, odnotowuje ponurą groteskowość tego sztucznego konstruktów, który został stworzony zupełnie niedawno, by zastąpić autentyczną tkankę kulturową. Na miejscu wyburzonego cmentarza wzniesiono pseudozabytkowy wymyślony pałac ujgurskiego władcy w pokazowo chińskim stylu, a cementowe dinozaury pomalowane na fioletowo stoją przy absurdalnie przeskalanowanych pomnikach ludowych instrumentów muzycznych. Autorka nader trafnie opatruje te niby-kulturowe produkty mianem „potiomkinowsko-disneyowskich” (ja sam, stykając się z tego typu „wyrobami kulturopodobnymi” także na innych obszarach Chin i Azji Środkowej, używam określenia „wydmuszka”), a całą tę politykę określa mianem „twórczej destrukcji”.

W odniesieniu do religii *sensu stricte* ten wieloletni okres, w którym autorzy wizytowali Sinciang, oznaczał dla całych Chin liberalizację, a wobec tak szczególnej formy, jak konfucjanizm – wręcz awansowanie jego elementów do pozycji nieledwie ideologii państwowej. Na badanym obszarze to ostatnie nie mogło z oczywistych powodów mieć miejsca; tutejszy islam był dopuszczony, acz kontrolowany i limitowany w sposób w delikatny: zanim jeszcze proklamowano „ludową walkę z islamskim terrorem”, prowadzono politykę udomowienia religii, tzn. odebrania ceremoniom charakteru publicznego i przeniesienia ich w obszar domowy. Tylko dwa podstawowe święta w islamskim cyklu rocznym mogły być obchodzone publicznie; władza dba o to, by Noruz – środkowoazjatycki Nowy Rok – był obchodzony bardzo widowiskowo, ale bez żadnych elementów religijnych; funkcjonariuszy państwa (łącznie z nauczycielami) obejmuje zakaz uczestniczenia w kulcie itd.

Uogólniając te analizy, można powiedzieć, że władze starają się osłabić islam (który mimo to odgrywa decydującą rolę w utrzymaniu zbiorowej spójności grupy), kontrolować go i sekularyzować, tak modyfikując formy jego wyrazu, by były jednym z przejawów świeckiej tożsamości obywatelskiej. Z drugiej strony CH wskazuje też takie fakty, jak to, że zbiorowe pielgrzymki do Mekki są organizowane i subsydiowane przez państwo, co zresztą ma sens kontrolny – indywidualne wyjazdy są „stanowczo odradzane”; na marginesie – powracając na chwilę do kwestii jakościowej niejednakowości pieniądza – odnotuję spostrzeżenie autora, iż w rodzinach pielgrzymów dba się o to, by fundusze, przeznaczane na ten cel, pochodziły wyłącznie ze źródeł moralnie „czystych”.

W badanych wsiach autorzy nie zetknęli się już z postaciami typu szamańskiego ani znachorskiego, ale przywołują niedawne opracowania, mówiące o funkcjonowaniu nieopodal praktyki zaklęcia deszczu *yada*. Jest to procedura zislamizowana, sprawowana jako zbiorowa modlitwa prośbna, aczkolwiek z wykorzystaniem końskiej czaszki, a nawet węży. Ze swej strony zauważę, że nie pojawia się tu słynny w całej Azji Środkowej kamień deszczowy, *yad* – z reguły kamień włosowy, znany w Europie jako bezoar. W ocenie autorów rytuał ten nie budzi zainteresowania wśród ujgurskiej młodzieży. Jego przyszłością mogłoby być skomercjalizowanie go i pokazywanie turystom (!). Szkopuł w tym, że z powodów naturalnych praktykuje się go tylko w odległych wsiach pasterskich, uzależnionych od opadów, podczas gdy wsie nizinne korzystają z centralnych rezerwarów. Piszę o tym wszystkim

z zalem, jako że sam zetknąłem się jeszcze niedawno z żywym, autentycznym funkcjonowaniem kamienia deszczowego *zadyń čuluu* i jego magii w Mongolii: zarówno u nieodległych od Sinciangu Torgutów, jak i wśród tajgowych Tucha (Caatanów), czyli na północnych peryferiach obszaru turkijskiego w Azji Centralnej.

Jak uprzedzałem, książka nie jest syntezą – nie każdy ważny aspekt ujgurskiego bytowania jest w niej poruszony. Ciekaw byłbym relacji o tym, jak wygląda oddolny udział w walce z pustynią, która to aktywność (prowadzona odgórnie) jest zauważalna nawet przy przelotnym tam pobycie, by nie rzec, że jest imponująca. Przydałyby się też informacje na temat polityki ekologicznej w stosunku do pastery – obwinianych tu, podobnie jak w Tybecie, o nadmierny wypas.

Wieńcząc pracę „Epilog” odwołuje się do pobytu późniejszego niż w przypadku pozostałych tekstów – do krótkiej wizyty w 2013 roku, a więc już w trakcie nasilenia „ludowej walki z terrorem” (czytaj: urzędowych prześladowań, obozów pracy i reedukacji). Ten pobyt nie mógł mieć charakteru badawczego – wiązałoby się to z narażaniem starych znajomych na groźne konsekwencje – charakter krótkiej relacji jest zatem inny: autorzy dokonują ogólnego, a niewesołego bilansu chińskiej hegemonii. W ich ocenie napięcia między obiema grupami w badanym przedziale czasu wzrosły – wbrew urzędowym nadziejom, że dwujęzyczna edukacja doprowadzi do społecznej harmonizacji. Wsie zostały widocznie zmodernizowane, przeobrażając się w standardowe, asfaltowo-cementowe miasteczka, gdzie mieszkania udostępniane są Ujgurom za 10% wartości, a i to na raty. Jednak w ocenie autorów nie wszyscy mieszkańcy – a niektórzy zostali przesiedleni z wyżej położonych pastwisk – odnajdą się w nowej miejskiej przestrzeni, z wyodrębnionymi od domostw mieszkalnych, oddzielnie zgrupowanymi budynkami dla zwierząt i z niemuzułmańskimi toaletami. Efektem dwujęzycznej edukacji w warunkach braku realnych perspektyw karier dla miejscowych będzie raczej frustracja: rodzicielskie nadzieje na karierę dzieci poprzez dodatkowe indywidualne inwestowanie w ich naukę okazują się nie mieć uzasadnienia, a mobilność, na którą bardzo liczyli młodzi, okazuje się złudą, albowiem praca w większych miastach jest dostępna praktycznie tylko dla Hanów. Konkludując: u podłoża okazjonalnych erupcji wrogości (które dały władzy asumpt do zaostrzenia kursu) leżą nie inherentne animozje etniczne, różnice kulturowo-religijne czy ewentualne prześladowania ze strony władzy, ale raczej zawiedzione nadzieje w warunkach zablokowanych szans wzrostu własnego („pułapka średniego rozwoju”) w kontraście do obserwowanego awansu obcych zalewających region w coraz większym stopniu. Wniosek wcześniejszego artykułu CH pozostaje zatem w mocy: „Dane z ostatnich dekad sugerują, że deklarowany cel władz – tworzenie harmonijnego społeczeństwa – może być niekompatybilny z ich celem ukrytym, którym jest budowanie społeczeństwa zhomogenizowanego. Trzeba będzie zrezygnować albo z jednego, albo z drugiego” (Hann 2014, s. 205).

Ostatnie zdanie książki, podsumowujące *passus* o ogólnym przezucaniu ujgurskiej „siły robotycznej” w różne regiony, w tym do obozów pracy, ale też sumujące całą publikację, brzmi wyjątkowo posępnie: „To wcale nie jest rozwój, ale jeszcze jeden element wszechogarniającego cywilizacyjnego wywłaszczenia” (s. 242). Czy naprawdę taki ma być historyczny efekt konfrontacji chińskiego buldożera z całą formacją cywilizacyjną turkojęzycznego islamu?

Czytając wcześniej zbierane partie materiału, dotyczące wiejskiego gospodarowania, czytelnik mógł mieć jeszcze nadzieję, że chińska hegemonia nie musi oznaczać kulturowej dewastacji Turkiestanu, choć niektóre odgórne przedsięwzięcia modernizacyjne napotykały lokalnie na pewien, jak to formułują autorzy, sceptycyzm. W terenie nie ujawniał się w ogóle konflikt ściśle etniczny, ale raczej wspomniane obawy i niezadowolenie spowodowane niemożnością realizacji spodziewanego awansu. Pewna niekompatybilność pomiędzy wymową ekonomiczną części starszego materiału a pesymistyczną oceną zawartą w „Epilogu” (i w ostatecznym tytule) ma różne powody. Najpoważniejszy z nich to okoliczność, że tamte materiały zostały pozyskane, zanim jeszcze Sinciang ogarnęła fala masowych represji, podczas gdy podsumowujące komentarze były pisane już w trakcie ich trwania, w bezpośredniej na nie reakcji.

Zauważę też, że nietatwo jest osiągnąć harmonię między deklaracjami wstępnymi, wymową świadectw terenowych i generalizacjami podsumowań. Widać to we wspomnianej już pracy zbio-

rowej, poświęconej obu omawianym terenom, współredagowanej przez Ildikó (Brox, Bellér-Hann 2014). Redaktorki odwołują się we wstępie od zero-jedynkowego ujmowania relacji między mieszkańcami a chińskimi władzami (co doceniają publikowane recenzje ich książki), ale w każdym ze studiów szczegółowych ich autorzy reprezentują twardą linię. Oddam głos krytycznemu recenzentowi tego zbioru (bynajmniej nie Chińczykowi): „Prawie każdy rozdział zaczyna się i kończy sloganem-mantrą – rytualnym scharakteryzowaniem Tybetu i Sinciangu jako «obszarów mniejszościowych, ucisnionych politycznie». Wbrew deklaracjom redaktorek ze «Wstępu», autorzy rozdziałów gorliwie szukają konfliktu etnicznego i – nic w tym dziwnego – prawie zawsze go znajdują” (Jacobs 2015, s. 203).

Czyżby zatem nasz obraz cierpiącego Tybetu i Turkiestanu był, o ironio, nowym fantazmatem? Odpowiedź na to pytanie, a nawet sama ta kwestia, będzie różnie wyglądać w odniesieniu do obu terenów i obu przedstawianych tu publikacji. O ile w pierwszym referowanym przypadku, tybetańskim, ów ucisk etniczny rzeczywiście nie był widoczny, to przecież trudno zgodzić się na taki sam werdykt w kontekście masowych deportacji Ujgurów do obozów pracy czy choćby polityki hegemonii i asymilacji.

Niech mi będzie wolno zrobić na koniec odległą dygresję i przytoczyć własną obserwację z krótkiego pobytu w Sinciangu w 2013 roku. Spotykając się tam z miejscowymi Mongolami, zauważałem jak sinizowane są ich imiona/nazwiska. Bujanchüü stawał się w chińskim dowodzie osobistym Buu Yan choo, a Tenger zmieniał się w Deng ger; brzmiało to po chińsku, ale kompletnie zacierало oryginalne, bogate znaczenie tych słów (mongolskie *bujan chiüü* – dobroczynny syn, *tenger* – niebo). Oczywiście, trudno było mi nie obwinać władzy o świadome wynarodowianie – aż do niedawnego konkursu chopinowskiego, kiedy to, jak widzieliśmy, chińskie imię jego zwycięzcy, Liu Xiaoyu, nie miało szans na przyswojenie w innej postaci aniżeli pamiętny „Bruce Lee”, co przecież nie było zamierzoną dyskryminacją.

Zasadnicza różnica w ocenie obu tych sytuacji polega z pewnością na tym, że odbywały się w zupełnie innym kontekście politycznym: prześladowania Ujgurów każą uważnie patrzeć na tamtejsze działania asymilacyjne, chociaż w obu wypadkach trwają podobne procesy językowej homogenizacji i podporządkowania.

LITERATURA

- Brox Trine, Bellér-Hann Ildikó (red.) 2014, *On the Fringes of the Harmonious Society. Tibetans and Uyghurs in Socialist China*, Nordic Institute of Asian Studies, Copenhagen.
- Hann Chris 2014, Harmonious or Homogenous? Language, Education and Social Mobility in Rural Uyghur Society, [w:] Trine Brox, Ildikó Bellér-Hann (red.), *On the Fringes of the Harmonious Society. Tibetans and Uyghurs in Socialist China*, Nordic Institute of Asian Studies, Copenhagen, s. 183–208.
- Hann Chris, Bellér-Hann Ildikó 2020, *The Great Dispossession. Uyghurs between Civilizations*, Halle Studies in the Anthropology of Eurasia, LIT Verlag, Berlin, Münster.
- Jacobs Justin M. 2015, recenzja książki Brox Trine, Bellér-Hann Ildikó (red.) 2014, *On the Fringes of the Harmonious Society. Tibetans and Uyghurs in Socialist China*, *The China Journal*, nr 74, s. 203–205.
- Rakowski Tomasz 2009, *Łowcy, zbieracze, praktycy niemocy. Studium człowieka zdegradowanego*, Wydawnictwo słowo/obraz terytoria, Gdańsk.
- Rakowski Tomasz 2019, *Przepływy, współdziałania, kręgi możliwego*, Wydawnictwo słowo/obraz terytoria, Gdańsk.
- Sulek Emilia Roza 2019, *Trading Caterpillar Fungus in Tibet. When Economic Boom Hits Rural Area*, Amsterdam University Press, Amsterdam.
- Tsing Anna Lowenhaupt 2015, *The Mushroom at the End of the World: On the Possibility of Life in Capitalist Ruins*, Princeton University Press.
- Wasson Robert Gordon 1972, *Soma Divine Mushroom of Immortality*, Sungazer Press, New York.

Helena Giebień, Larysa Leszczenko (red.), *Republika Białoruś – polityka zagraniczna i bezpieczeństwo. Wybrane aspekty*, Dom Wydawniczy Elipsa, Warszawa 2020, ss. 346, fotografie.

Książka stanowi efekt XV spotkania z cyklu: Polsko-Białoruski Okrągły Stół (odbyło się ono we Wrocławiu, w październiku 2019 r.). Jest ona także jednym z wielu owoców współpracy badaczy z Instytutu Studiów Międzynarodowych Uniwersytetu Wrocławskiego i Wydziału Stosunków Międzynarodowych Uniwersytetu Państwowego w Mińsku. Zamieszczone w niej informacje poświęcone polityce zagranicznej Republiki Białoruś i kwestiom bezpieczeństwa dotyczą okresu poprzedzającego wybory prezydenckie, które odbyły się w sierpniu 2020 r. Jak wiadomo, ich wyniki nie zostały uznane przez część białoruskiego społeczeństwa, co doprowadziło do licznych protestów. Konflikt o charakterze lokalnym przekroczył granice RB, stając się m.in. przyczyną zmian w relacjach z sąsiednimi państwami. Problematyce tej poświęcono XVI spotkanie w ramach Polsko-Białoruskiego Okrągłego Stołu, zorganizowane online w październiku 2020 r.

Omawiana książka poszerza wiedzę na temat naszego wschodniego sąsiada, stanowiąc zarazem doskonały punkt wyjścia do analiz porównawczych. Należy przy tym wziąć pod uwagę ogromną dynamikę zmian i wielość niewiadomych.

Podstawą białoruskiej polityki zagranicznej, realizowanej od początku obecnego stulecia, jest koncepcja wielowektorowości. Opiera się ona na dążeniu do równorzędnych, harmonijnych relacji z różnymi państwami i umacniania pozycji Białorusi na arenie międzynarodowej. W taki sposób koncepcję tę definiuje Władimir Snapkowski (s. 14–15), analizując kolejne etapy polityki zagranicznej RB. Kluczowe miejsce zajmują w niej bliskie relacje z Rosją, budowanie państwa związkowego i pogłębianie procesu integracji (politycznej, ekonomicznej, wojskowej, kulturalnej). Znamienne jest odejście od idei słowiańskiej jedności, do której od wieków odwoływali się Rosjanie i Białorusini, pragnący budować wschodniosłowiańską wspólnotę. Zwraca na to uwagę Marcin Koczan (s. 51), analizując relacje rosyjsko-białoruskie w kontekście planów integracyjnych. Stosunki białorusko-rosyjskie są również przedmiotem artykułów Snapkowskiego i Andrieja Rusakowicza.

Zgodnie z polityką wielowektorowości, RB pragnie rozwijać stosunki z różnymi krajami, m.in. należącymi do Unii Europejskiej – z Polską (artykuł Aleksandra Tichomirowa) i państwami tworzącymi Grupę Wyszehradzką (tekst Olgi Łazorkiny). Jest również zainteresowana pogłębianiem relacji z Organizacją Bezpieczeństwa i Współpracy w Europie. Problematyce tej – „rzadko poruszan[ej] [...] w literaturze przedmiotu” („Wstęp”, s. 9) – jest poświęcony artykuł Larysy Leszczenko.

Białoruś wyraźnie zaznacza swoją obecność w przestrzeni poradzieckiej. Jest członkiem Wspólnoty Niepodległych Państw, Euroazjatyckiej Unii Gospodarczej, Organizacji Układu o Bezpieczeństwie Zbiorowym. Pragnie odgrywać rolę pomostu pomiędzy Wschodem i Zachodem (kwestie te są przedmiotem artykułów Rusakowicza, Leszczenko i Mirosława Habowskiego). Istotne miejsce w polityce zagranicznej RB zajmuje współpraca z Chinami (artykuł Tatiany Iwanow) – państwem, które systematycznie buduje i ugruntowuje pozycję światowego mocarstwa. Autorka analizuje znaczenie tej współpracy m.in. z perspektywy Polski.

Omawiając politykę wielowektorowości i charakteryzując jej kierunki, autorzy poszczególnych artykułów wskazują polityczne, naukowe i prawne podstawy tej polityki, zwracając też uwagę na jej uwarunkowania zewnętrzne i wewnętrzne. Opisują mechanizmy zmian, ich źródła i następstwa, uwzględniając aspekty lokalne, regionalne i globalne. Podkreślają osiągnięcia i zastanawiają się nad

przyczynami trudności w realizacji niektórych zamierzeń. Pojawiają się one na przykład w stosunkach z OBWE (więcej informacji na ten temat można znaleźć w artykule Leszczenko).

Jak wiadomo, decyzje podejmowane przez polityków mają znaczenie dla funkcjonowania reprezentowanych przez nich państw i ich obywateli, wpływają na stosunki bilateralne i multilateralne, znajdują także odbicie w polityce zagranicznej innych krajów. Zagadnienia te zostały omówione m.in. przez Koczana na przykładzie relacji rosyjsko-białoruskich, polskiej polityki wschodniej i polityki bezpieczeństwa. Marek Kulczycki charakteryzuje politykę bezpieczeństwa narodowego w ostatnim dwudziestolecu, rozpatrywaną w kontekście relacji RB z Polską, Rosją i NATO, Habowski natomiast analizuje polską politykę zagraniczną od 2015 r.

Istnieją ścisłe związki między polityką wewnętrzną i zagraniczną a bezpieczeństwem, w różnych jego obszarach (narodowym, militarnym, terytorialnym, informacyjnym, ekologicznym, kulturalnym). Od początku 2020 r. wśród czynników zagrażających szeroko rozumianemu bezpieczeństwu wielu rejonów świata czołowe miejsce zajmuje pandemia wywołana przez wirus SARS-CoV-2¹.

We współczesnym świecie coraz głośniejszą mowa się m.in. o bezpieczeństwie ekologicznym, konieczności ochrony środowiska naturalnego, podejmowane są też liczne działania mające zapobiegać jego dalszej dewastacji. Szczegółową charakterystykę polityki ekologicznej Polski i Białorusi, w powiązaniu z kwestiami bezpieczeństwa, przedstawiła Helena Giebień. Podała ona wnikliwej analizie dokumenty będące podstawą działań o wymiarze lokalnym, regionalnym i transgranicznym. Działania te wpisują się w globalne strategie ekopolityki i zrównoważonego rozwoju, mają też na celu powstrzymanie degradacji środowiska i poprawę jakości życia człowieka.

Problemem, z którym wiele państw zmagają się od dziesięcioleci, jest nielegalny wywóz i zorganizowany handel dziełami sztuki, mającymi najczęściej wartość zabytkową, stanowiącymi także część dziedzictwa kulturowego różnych krajów, a niejednokrotnie – całego świata. Jak informuje Wiktor Ostroga, roczne zyski handlarzy zaangażowanych we wspomnianą działalność sięgają pięciu miliardów euro (s. 179). Większe są jedynie zyski z nielegalnej sprzedaży narkotyków i broni (s. 178).

Cytowany autor omawia rolę służb granicznych w przeciwdziałaniu nielegalnemu wywozowi dzieł sztuki i ograniczaniu skali tego zjawiska. Podaje też przykłady spektakularnych działań białoruskich celników (w czasach Związku Radzieckiego i współcześnie), dzięki którym nie dopuszczono m.in. do wywozu licznych bezcennych ikon, obrazów, dawnego oręża, unikatowych rękopisów i metalowych naczyń z odległych epok. Ciekawe są informacje o losach zabytków, których wywóz został udaremniony. Scharakteryzowano także grupy, z których wywodzili się (w okresie ZSRR) i wywodzą obecnie osoby parające się przemytem zabytkowych przedmiotów. Część tekstu jest poświęcona omówieniu przepisów stanowiących podstawę prawną działalności służb celnych Polski i Republiki Białoruś, mającej na celu ochronę dzieł sztuki przed nielegalnym wywozem.

Jednym z obszarów polityki zagranicznej jest współpraca kulturalna. Odbyna się ona m.in. na poziomie samorządowym, na przykład między tzw. miastami partnerskimi. Ilustracją tego zjawiska jest współpraca pomiędzy Wrocławiem i Grodnem, omówiona w książce przez Ewę Gołąb-Nowakowską i Sarę Blejwas z Biura Współpracy Zagranicznej Urzędu Miejskiego we Wrocławiu. Autorki zwróciły uwagę na związki kultury z polityką, przypomniały też liczne wydarzenia mające na celu prezentację kultury białoruskiej (przede wszystkim tzw. niezależnej) w Polsce. Niewiele miejsca poświęcono natomiast popularyzacji osiągnięć kultury polskiej w RB.

Autorzy artykułów opublikowanych w omawianej książce, podobnie jak inni badacze stosunków międzynarodowych, polityki zagranicznej i wewnętrznej oraz kwestii związanych z bezpieczeństwem, korzystają z różnych źródeł. Analizują akty normatywne regulujące określone zachowania – ustawy, umowy, rozporządzenia, konwencje, raporty, statuty, sprawozdania, biuletyny, statystyki, programy, wypowiedzi osób reprezentujących rozmaite instytucje i środowiska. Interesują ich koncepcje, doktryny, idee i sposoby ich realizacji w praktyce. Śledzą specjalistyczną literaturę, doniesienia medialne, informacje zamieszczane w internecie. Analizują związki między teorią (załoženiami, programami, dyrektywami itp.) i praktyką, nie stroniąc od komentarzy, krytyki i polemik.

¹ W odniesieniu do Białorusi informacje na ten temat pojawiają się w naszych mediach niezwykle rzadko.

Praca, której redaktorkami są wybitne znawczynie problematyki wschodnioeuropejskiej, nie tylko wzbogaca wiedzę o RB. Skłania też do głębokiego namysłu nad problemami bezpieczeństwa we współczesnym świecie, jego obszarami, związkami z polityką (w różnej skali), możliwościami współdziałania w celu eliminacji lub ograniczenia zagrożeń. Sądzę, że zainteresuje ona m.in. antropologów polityki, badaczy problematyki etnicznej, relacji lokalne–globalne, zjawiska regionalizmu, transgraniczności, zmian systemowych, różnych rodzajów bezpieczeństwa, jego wpływu na kulturę, miejsce, w którym żyjemy, dziś i jutro każdego z nas. Etnolodzy/antropolodzy mogą odczuć niedosyt spowodowany brakiem odniesień do „źródeł wywołanych”, dokumentów osobistych, materiałów biograficznych itp., umożliwiających spojrzenie na badane zagadnienia z tzw. perspektywy wewnętrznej (*emic*), trzeba jednak pamiętać, że autorami książki są przedstawiciele dyscyplin, które stosunkowo rzadko bazują na tego typu źródłach².

Zmiany w polityce wewnętrznej i zewnętrznej RB, o których od ponad roku jesteśmy na bieżąco informowani przez media, wpłynęły na relacje tego państwa z wieloma krajami. Pojawiają się pytania o ich wpływ na politykę wielowektorowości i jej związki z szeroko rozumianym bezpieczeństwem, o przyszłość stosunków polsko-białoruskich, sytuację w regionie i poza nim, współpracę transgraniczną w różnych dziedzinach, kontakty naukowe³, kulturalne, turystyczne, rodzinne, relacje między miastami partnerskimi. Pytań jest wiele, nie znamy jednak na nie odpowiedzi.

Iwona Kabzińska

² Prekursorką jest Helena Giebień, która od lat sięga do „źródeł wywołanych”, realizując badania ukazujące sytuację Polaków w BSRR i RB.

³ Zrezygnowano m.in. z organizacji XVII Okrągłego Stołu Polsko-Białoruskiego, który miał się odbyć w październiku 2021 r.

Jarosław Derlicki, *Od społeczności lokalnej do mniejszości narodowej. Ludność polskiego pochodzenia w Mołdawii na początku XXI wieku*, Instytut Archeologii i Etnologii PAN, Warszawa 2020, ss. 290, fotografie.

Badania wśród ludności polskiej na Wschodzie, w krajach b. Związku Radzieckiego, prowadzone są w warszawskim środowisku etnologicznym od dawna. Pierwsze podjęto w 1990 r., jeszcze gdy istniał ZSRR na terenie Wileńszczyzny. Skoncentrowane początkowo głównie na terenie Litwy i Białorusi, z czasem zaczęły obejmować kolejne państwa poradzieckie, w tym przede wszystkim Ukrainę. Recenzowana książka prezentuje wyniki badań, które mieszczą się w tym nurcie eksploracji etnologicznych, a zostały zrealizowane w Mołdawii.

Autor książki, Jarosław Derlicki, zanim podjął temat ludności polskiego pochodzenia w Mołdawii, miał już za sobą doświadczenia terenowe z obszaru poradzieckiego – prowadził badania w Jakucji oraz Ukrainie. Szczególnie te ostatnie wydają się ważne, były bowiem realizowane wśród Polaków na Żytomierszczyźnie. Badania w Mołdawii prowadził od 2001 r., początkowo z udziałem studentów, którzy uczestniczyli w nich w ramach Laboratorium etnograficznego prowadzonego przez autora w Instytucie Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Warszawskiego w latach 2001–2003. Następnie kontynuował badania samodzielnie, już bez udziału studentów, do 2007 r. Książka jest rozszerzoną i zmienioną wersją rozprawy doktorskiej, przygotowanej pod kierunkiem prof. Iwony Kabzińskiej i obronionej w Instytucie Archeologii i Etnologii PAN w 2010 r. Autor deklaruje, iż pomimo upływu 10 lat od obrony zawarte w książce tezy nie straciły na aktualności, uwzględnienie zaś najświeższej literatury pozwoliło na pogłębienie refleksji nad tytułowym zagadnieniem.

Książka ma logiczną strukturę, układ treści stopniowo wprowadza czytającego w tematykę badań, zgodnie z przyjętymi wzorcami monografii naukowych autor przybliża najpierw stan badań, metodę i zagadnienia teoretyczne, by następnie przejść do analizy zgromadzonego materiału. W rozdziale pierwszym poświęconym prezentacji stanu badań i metody zwraca uwagę powtarzający się w tytułach podrozdziałów termin Polonia. Dla przyzwyczajonych do tego, by rezerwować to określenie raczej do emigranckich grup ludności polskiej na Zachodzie, podkreślając tym samym inną genezę skupisk Polaków na Wschodzie, użycie go w odniesieniu do terenu Mołdawii może w pierwszej chwili budzić wątpliwości. Jednak skrupulatny przegląd najważniejszych periodyków poświęconych badaniom polonijnym, jakiego dokonuje autor w tej części pracy, pokazuje, że podobne rozróżnienie terminologiczne wcale nie jest w nich konsekwentnie stosowane. Zastanawia dość marginalne potraktowanie w omówieniu stanu badań dorobku etnologicznego. Autor co prawda wymienia najważniejsze prace z nurtu etnologicznych badań wschodnich, jednak pozostają one w cieniu bardziej szczegółowo omówionych badań polonijnych. Rozdział drugi zawiera systematyczny przegląd zagadnień z zakresu antropologii etniczności oraz omówienie, w powiązaniu z nimi, kwestii lokalności. Dopełnieniem teoretycznych rozważań na temat etniczności, nacjonalizmu, mniejszości narodowych etc. jest kolejny rozdział, w którym autor pokazuje miejsce kwestii narodowościowych w polityce i nauce radzieckiej oraz w historii Mołdawii.

Wszystko to prowadzi do zasadniczej części pracy, w której, po krótkim przedstawieniu historii Polaków w Mołdawii, dochodzi do głosu materiał empiryczny. Autor analizuje materiały zgromadzone w kilku lokalizacjach, zróżnicowanych jeśli chodzi o charakter zarówno samych miejscowości, jak i zamieszkujących je społeczności. Badaniami objęte zostały zarówno Bielce – jedno z większych miast Mołdawii, jak i niewielkie miasteczko Ryszkany oraz wieś: Styrca, Pierwomajsk, Grigorówka, Pietropawłówka, Nowe Druitory. Z perspektywy mołdawskich organizacji polonijnych mieszkańcy wszystkich tych miejscowości są Polakami, jednak mapa identyfikacji wyłaniająca się z materiałów zgromadzonych przez autora jest o wiele bardziej skomplikowana i niejednoznaczna.

Jest to szczególnie widoczne w niektórych z badanych wsi, co wiąże się ze specyfiką historii polskiego osadnictwa w Mołdawii. Należy w tym miejscu przypomnieć, że obszar dzisiejszej Mołdawii został na początku XIX wieku włączony w skład Imperium Rosyjskiego, stając się jego najdalej na zachód wysuniętym obszarem. Była to biedna, rolnicza prowincja, której szans rozwoju władze upatrywały między innymi w przybyściach z innych terenów ówczesnej Rosji, jak i spoza jej granic (m.in. z Bałkanów). Jeśli chodzi o Polaków, to przybywali tam pracownicy kontraktowi, rzemieślnicy, nauczyciele itp., głównie z Kongresówki, oraz ludność chłopska z sąsiedniego Podola. O ile pierwsi zamieszkiwali w miastach, drudzy zakładali w Mołdawii nowe wsie. Żyjąc od dawna w sąsiedztwie ludności ukraińskiej, chłopscy osadnicy z Podola tworzyli społeczności lokalne w różnym stopniu zukrainizowane. Znajduje to odzwierciedlenie w omawianych przez autora materiałach terenowych, gdzie mamy całą gamę identyfikacji rozpiętych między polsnością i ukraińsnością – od dość powszechnej i dobrze ugruntowanej polskiej tożsamości mieszkańców Styrczy, po pamiętających co prawda o polskim pochodzeniu, ale identyfikujących się raczej jako Ukraińcy mieszkańców Nowych Druitorów.

Zróżnicowanie postaw tożsamościowych mieszkańców poszczególnych miejscowości o zbliżonej kulturze i podobnym pochodzeniu zwróciło uwagę autora już w trakcie pierwszych, rekonesansowych badań i miało zasadniczy wpływ na zastosowane w toku dalszych prac podejście oraz przyjętą terminologię. Skłoniło do zastosowania tytułowego terminu „ludność polskiego pochodzenia” jako lepiej oddającego niejednoznaczność tożsamości badanych niż określenie „Polacy w Mołdawii”. Jeśli zaś chodzi o wynikające z tej początkowej konstatacji podejście badawcze, to autor uznał, iż powinien odejść od perspektywy, jaką próbowali mu narzucić polonijni działacze, w myśli której objęte badaniami miejscowości to po prostu kolejne skupiska „Polaków w Mołdawii”, a rozpatrywać je raczej jako społeczności lokalne. Miało to pozwolić na łatwiejsze wyodrębnienie czynników kształtujących tożsamość rozmówców właśnie na gruncie lokalnym.

Czynniki te zostały zaprezentowane w głównej części pracy, poświęconej analizie materiałów terenowych. Autora interesowało, jak rozmówcy widzą genezę swoich miejscowości, w jaki sposób określają się w kategoriach etniczno-narodowych, jaki jest ich stosunek do Polski i Polaków oraz innych narodowości, a także do języka, religii i kwestii małżeństw mieszanych. Przedstawienie materiałów odnoszących się do tego samego zestawu czynników dla kolejnych miejscowości dobrze służy celom porównawczym, pozwala czytelnikowi dostrzec, jak członkowie poszczególnych społeczności lokalnych na różne sposoby odwołują się do nich, budując obraz własnych wspólnot i swoją tożsamość. Na przykład nieznanostwo polskiego w jednym miejscu będzie przesłanką do tego, by pomimo świadomości polskiej genezy wsi wybierać identyfikację ukraińską, w innym zaś posługiwanie się na co dzień ukraińskim i rosyjskim nie przeszkadza w identyfikowaniu się jako Polacy.

Lepszemu zrozumieniu mechanizmu mającego wpływ na tego rodzaju różnice służy ostatnia część książki, w której autor, po tym jak zaprezentował wcześniej czynniki kształtujące tożsamość społeczności lokalnych, skupia się na pokazaniu, w jaki sposób realizuje się owo tytułowe przejście „do mniejszości narodowych”. Sam termin „mniejszość narodowa” autor traktuje z daleko idącą rezerwą, moim zdaniem nieco przesadną. Oczywiście nie sposób nie zgodzić się ze stwierdzeniem, iż termin ten odnosi się do statusu polityczno-administracyjnego, jednak to przecież właśnie ów status, bądź dążenie do niego, mogą być źródłem różnego rodzaju praktyk i zabiegów podejmowanych przez członków grupy do niego aspirującej, w tym takich, które mają też wpływ na przemiany tożsamości. Zresztą dowodem na to, że w badaniach z zakresu studiów etnicznych należy uwzględnić kwestię statusu wynikającego z przynależności do mniejszości narodowej, jest i sama recenzowana książka. W ostatnim jej rozdziale autor wprowadza ważny dla domknięcia swojej analizy termin „tradycja”. Przygląda się z jednej strony temu, w jaki sposób w polskiej etnologii podchodzono do problematyki tradycji w społecznościach chłopskich, z drugiej zaś omawia powiązane ze sobą kwestie tradycji narodowej oraz związków tradycji z nowoczesnością. W przypadku tych dwóch ostatnich kwestii istotne znaczenie ma możliwość kreacji, ale też tendencja do tworzenia kanonu tradycji oraz zinstytucjonalizowanie jej przekazu. Tym, co określa sytuację ludności polskiego pochodzenia w Mołdawii na początku XXI wieku w sferze tożsamości, jest relacja pomiędzy tradycją lokalną a pewnym kanonem

polskiej tradycji narodowej, jaki funkcjonuje w przekazie instytucji polonijnych. Stąd konieczność uwzględniania w analizie zarówno czynników określających tożsamość na gruncie lokalnym, jak i obrazu polskości wyłaniającego się z artykułów prasy polonijnej, działalności Domów Polskich, kursów języka polskiego itp. Nawet jeśli w działalność tego rodzaju instytucji, jak pisze autor, zaangażowanych jest niewiele osób, a przekaz przez nie formułowany nie wpływa na zmiany codziennych praktyk (np. językowych), aktywność organizacji mniejszościowych jest jednym z elementów układu różnych determinantów wpływających na kształtowanie tożsamości. Szczególnie jeśli idzie w parze ze wsparciem ze strony państwa, które uznaje członków danej mniejszości za zagranicznych rodaków. Wsparcie to może przybierać różne formy, w tym takie jak Karta Polaka, o której autor pisze w ostatnich akapitach pracy, stawiając pytania o sensowność i skutki jej wprowadzenia.

Dopełnieniem treści książki jest aneks fotograficzny z dobrze dobranym zestawem zdjęć. Autor zadbał też o mapy, zarówno pokazujące teren badań, jak i ilustrujące przemiany polityczne na terenie Mołdawii.

Spośród krajów byłego ZSRR w Europie Wschodniej Mołdawia zdaje się budzić mniejsze zainteresowanie badaczy niż np. Ukraina czy Litwa, co zapewne wynika z tego, że nie jest to nasz bezpośredni sąsiad, i z luźniejszych związków historycznych. Wśród opracowań na temat ludności polskiej w tym kraju dominowały dotychczas raczej teksty historyczne. Dobrze zatem, że ukazała się (nawet jeśli z pewnym opóźnieniem w stosunku do badań) książka Jarosława Derlickiego, która prezentuje podejście etnologiczne. Praca będzie ważną lekturą dla zainteresowanych zarówno samą Mołdawią, jak i tematyką ludności polskiego pochodzenia na Wschodzie.

Wojciech Lipiński

Filip Herza, *Imaginace jinakosti: pražské přehlídky lidských kuriozit v 19. a 20. Století*, Scriptorium, Praha 2020, s. 255, fotografie.

Filip Herza w książce pt. *Imaginace jinakosti: pražské přehlídky lidských kuriozit v 19. a 20. Století* (Wyobrażenia inności: praskie pokazy ludzkich osobliwości w XIX i XX wieku) opisuje nieznaną szerszej publiczności historię pokazów ludzkich odmienności w Europie Środkowo-Wschodniej, dokładniej na terenie dzisiejszej Republiki Czeskiej. Jego książka ukazała się w 2020 r., sam zaś autor zalicza się do grona badaczy podejmujących wątki odmienności i obcości. Temat pokazów „egzotycznych” Obcych, jak i tzw. dziwolągów (*freak shows*), które w drugiej połowie XIX i w pierwszych dziesięcioleciach XX wieku były organizowane dla masowego odbiorcy, został już szeroko opracowany przez badaczy z krajów Europy Zachodniej i Stanów Zjednoczonych (Guido Abbatisa, Pascal Blanchard, Robert Bogdan, Hilke Thode-Arora). Tymczasem historia owego fenomenu kulturowego w Europie Środkowej i Wschodniej jest wciąż prawie nieznaną. Książka Filipa Herzy stanowi jedno z pierwszych, syntetycznych i gruntownych pod względem źródłowym opracowań dotyczących rozwoju owego zjawiska w regionie.

W swoich wcześniejszych publikacjach Herza analizował między innymi występy Amazonek z Dahomeju oraz Aszantów na ziemiach czeskich (Herza 2016a, b)¹. Opisywał reakcje publiczności oraz atmosferę panującą wokół pokazów. W najnowszej książce Herza wiele miejsca poświęcił zarówno pokazom etnograficznym, jak i pokazom osób określanych w tamtych czasach jako tzw. dziwolągi w Pradze oraz w mniejszych miasteczkach czeskich, m.in. Brnie, Chebie i Ołomuńcu. Autor przeanalizował źródła archiwalne, prasę czesko- i niemieckojęzyczną oraz prywatne wspomnienia i dzienniki. Prezentacja nieznanych dotąd materiałów źródłowych stanowi istotną wartość i jedną z głównych zalet książki. Książkę można podzielić na dwie zasadnicze części. Pierwsza została zorganizowana wokół pytań o to „Czy i jak można zdefiniować normalność?” oraz „Jaką postawę przyjmuje lub powinno przyjmować społeczeństwo wobec tych, którzy odbiegają od ogólnie przyjętej, choć niekoniecznie precyzyjnie zdefiniowanej, epokowej koncepcji normalności?”. Dodatkowo, to właśnie w jej ramach autor analizuje postrzeganie kategorii normalności w rodzącym się czeskim ruchu narodowym. Kategoria normalności miała bowiem odróżnić ów ruch od środowiska niemieckojęzycznego. Druga część książki została poświęcona przedstawieniu szczegółowej historii pokazów wybranych grup spoza Europy oraz konkretnych postaci czeskich odmieńców, tzw. freaków.

Publiczne pokazy „potworności”, odmienności czy ludzkich anomalii stanowiły integralną część kultury popularnej drugiej połowy XIX i pierwszej połowy XX wieku. Inscenizowane przedstawienia olbrzymów, bliźniaków syjamskich, „egzotycznych dzikusów” zmuszały zwiedzających do konfrontacji z odmiennością, a w efekcie do uczestnictwa w procesie wspólnego definiowania normalnego i nienormalnego. Herza śledzi kulturę wystawiania na pokaz ludzkich osobliwości w różnorodnych jej przejawach, zakreślając ramy czasowe swoich badań na czas od przełomu XVIII i XIX wieku aż do lat międzywojnia. Autor stawia pytania o to, w jaki sposób pojęcia normalności i nienormalności, w tym ucieleśnionych różnic między ludźmi, ograniczały życie codzienne ówczesnych, oraz w jaki sposób generowały one formy solidarności i współpracy różnych środowisk społecznych i politycznych.

¹ Filip Herza, *Anthropologists and Their Monsters: Ethnicity, Body and Ab/normality In Early Czech Anthropology*. „East Central Europe” 2016, vol. 43, nr 1–2, s. 64–98; idem, *Black Don Juan and the Ashanti From Asch: Representations Of Africans’ in Prague and Vienna, 1892–1899*, w: A. Jünová Macková, L. Storchová, L. Jün (red.), *Visualizing the Orient: Central Europe And the Near East in the 19th and 20th Centuries*, Academy of Performing Arts in Prague (AMU), Film and TV School of Academy of Performing Arts in Prague (FAMU), Prague 2016, s. 95–106.

Tym samym Herza próbuje odnaleźć genezę dyskursu niedopasowania. Według autora XIX-wieczny kompleks wyobrażeń o człowieku, który formował się w kontekście rozwoju kapitału, medycyny, nowego porządku społecznego, pozostawał w silnym związku z koncepcją normalności, która nieuchronnie zmuszała do konfrontacji z kategorią nienormalności. To w XIX wieku (1867), jak zauważa autor, w słownikach naukowych pojawiło się hasło patologia. Rozważania na temat kategorii normalności i nienormalności w dalszej części książki zostają zilustrowane materiałem obejmującym pokazy „egzotycznych” Obcych i dziwolągów.

Na łamach książki pojawiają się wątki dotyczące historii popularnych wówczas w całej Europie postaci/instytucji przemysłu rozrywkowego, takich jak chociażby Julia Pastrana czy cyrk Phineasa Barnuma, jak również „odmieńców” czeskich. Historie te przeplatają się z analizą ówczesnego dyskursu rasowego oraz narodowego związanego z odrodzeniem czeskim, przebiegającym w konfrontacji z Niemcami i kulturą niemiecką.

Analizując zgromadzony materiał, autor w dużym stopniu czerpie z prac Michela Foucaulta oraz czeskich historyków (Daniela Tinková, Miroslav Hroch, Milena Lenderová, Pavel Baloun). Wykorzystuje także perspektywę zaproponowaną przez Anne McClintock (1994) i sformułowaną przez nią kategorię *commodity racism*, która odnosi się do sposobu, w jaki marketing wykorzystuje stereotypowe obrazy rasowe do sprzedaży towarów². Herza stawia pytanie o to, do jakiej publiczności były skierowane owe „dziwaczne przedstawienia” oraz jak wykonawcy postrzegali swoje występy. W tym ostatnim przypadku zachowane źródła czeskie oferują niewiele informacji. Wybuch II wojny światowej położył kres tej specyficznej formie rozrywki w Czechach. Zdaniem autora, obecny stan wiedzy nie pozwala jednoznacznie określić, czy, a jeśli tak, to w jakim stopniu pokazy ludzkich odmienności były obecne w warunkach powojennych.

W drugiej części książki Herza bardzo szczegółowo opisał cztery studia przypadków: historię pokazów bliźniaczek syjamskich, Růżeny i Josefy Blažkových; Josefa Drásala, który występował w stroju morawskim i mówił dialektem hanackim³; historię pokazów grupy Afrykanów w Pradze, które odbywały się pod koniec XIX wieku; historię pokazów tzw. liliputów, występujących na ziemiach czeskich tuż po powstaniu niezależnej Czechosłowacji. W każdym z opisanych przypadków Herza bardziej szczegółowo przedstawia podejście, za pomocą którego naród czeski starał się identyfikować, definiować i wyróżniać na tle innych grup i narodów. W sposób najbardziej oczywisty wysiłki te zaznaczyły się w sposobie przedstawiania grupy Afrykanów, których materialne zafocianie celowo wyolbrzymiano, tworząc kontrast z dojrzałością czeskiego społeczeństwa.

Autor zwrócił też uwagę na różne elementy w narracjach prasowych na temat pokazów, które w zależności od orientacji politycznej tytułów przyczyniały się do kreowania odmiennych opinii i wyobrażeń. Analiza narracji prasowych skłania jednocześnie do szerszej refleksji. W mojej ocenie, z porównania materiałów prasowych z Czech, Polski i innych krajów Europy Środkowo-Wschodniej można wywnioskować, że sposób „opowiadania” o pokazach, który polegał na przedstawianiu zdarzeń w określonym porządku, przejawia pewne podobieństwa. Tworzona w relacjach medialnych pamięć o niektórych wydarzeniach z przeszłości rytualizuje się i instytucjonalizuje. Relacje prasowe z różnych okresów, poprzez powtórzenia, z czasem przekształcają się w sztywne schematy. Pewne wątki, w tym relacje dotyczące pokazów egzotycznych ludów, podlegały wtłoczeniu w sztywne schematy narracyjne. Współczesne prace podejmujące problem konstruowania ówczesnych narracji prasowych mają ten walor, że kształtują na nowo obraz określonego fragmentu przeszłości.

Interesujące, choć nie zawsze przekonujące, wydają się fragmenty, w których Herza przedstawia określone pokazy w kontekście dyskursu narodowego. Przykładowo, zdaniem autora, występ

² Autorka zwraca uwagę na to, że pod koniec XIX wieku różne sformułowania, słowa lub rysunki odnoszące się do rasy były umieszczane na opakowaniach towarów. Masowa produkcja i rozległa dystrybucja tych towarów, chociażby mydła, spowodowała, że pojęcia dotyczące rasy upowszechniały się wśród szerokich odbiorców. Anne McClintock, *Soft-Soaping Empire: Commodity Racism and Imperial Advertising*, Routledge, London 1994.

³ Haná to region etnograficzny na Morawach ze stolicą w Olomuńcu, zamieszkały przez grupę etnograficzną Hanaków wyróżniających się zarówno dialektem, jak i strojami ludowymi.

Liliputów w Pradze, który odbył się w latach 20. XX wieku, miał na celu uwydatnienie kontrastu między Czechosłowacją i panującymi w niej warunkami a dużymi i ważnymi państwami europejskimi (s. 210–212). Tymczasem olbrzym Drásal, ze swoją rolą uczciwego i życzliwego, choć nieco naiwnego chłopca, miał uosabiać cechy, które Czesi pragnęli zobaczyć w swoim narodzie. „Patriotyczny charakter” Drásala podkreślany był poprzez ludowy strój haná i używanie przez niego podczas pokazów wyłącznie dialektu haná, przynajmniej przed publicznością krajową. Zagraniczne plakaty głosiły, że Drásal potrafił komunikować się w kilku językach. Również siostry Blažek były przedstawiane odmiennie w kraju i za granicą.

Ze względu na moje własne zainteresowania badawcze, szczególną uwagę zwróciłem na te fragmenty książki, które dotyczyły pokazów etnograficznych w Czechach. Herza zaprezentował informacje o czasie i miejscach występów grup z Afryki – Amazonek z Dahomeju (1892 i 1898), Aszantów (1897 i 1899), przybyszów z Abisynii (1908), Suahilów (1891) – na ziemiach czeskich, poruszył też wątek „prymitywnej seksualności”, która wówczas kojarzona była w wyobraźni zbiorowej z zagrożeniem dla „narodowego ciała”, oraz temat barbaryzacji wrogów narodu.

Wątek konieczności ochrony „narodowego ciała” przed prymitywną seksualnością miał związek przede wszystkim z przedstawieniami ciał egzotycznych kobiet biorących udział w pokazach. Herza przytacza jednak także wyimki z ówczesnej prasy dotyczące fascynacji Czeszek czarnoskórymi Abisynijkami. Autor sugeruje, że pokazy etnograficzne w Czechach kojarzyły się ówczesnym mieszkańcom miast z pornografią, z czym jednak trudno się zgodzić. Z pewnością materiały źródłowe, zwłaszcza prasowe, zaświadczały o tym, że pokazy egzotycznych Obcych rozbudzały seksualne fantazje Europejczyków, co jednak nie musiało przybierać formy pornografii.

Autor wspominał dodatkowo o pokazach grup z innych niż Afryka części świata, w tym o występach Samojedów (1882). Zdaniem Herzy, relacje o występach Obcych spoza Europy były przykładem egzotykcji odmienności (np. infantylizacja Dahomejek, które traktowano niczym wesołe dzieci).

Opierając się na szczegółowym materiale archiwalnym, autor przytacza historie dotyczące przypadków śmierci „aktorów egzotycznych” w Czechach. Herza opisuje przykładowo okoliczności śmierci jednej z Dahomejek po występie w Kolinie oraz Amazonki Gutty w Pradze w 1892 r. „Pogański pogrzeb” tej ostatniej przybrał formę spektaklu. Po kilku latach zwłoki Gutty ekshumowano, a jej szczątki umieszczono na wystawie w muzeum.

Herza podkreśla popularność organizowania „wiosek egzotycznych/etnograficznych” w Czechach w omawianym okresie. Jednym z przykładów była budowa wioski Aszanti (niem. Aschantidorf) na wyspie Stranice (niem. Hetzinsel) w 1897 r. Z relacji przytoczonych przez autora wynika, że w Aschantidorf wybuchały bójki między zwiedzającymi a Afrykańczkami. Ich przyczyną były zaczepki skierowane wobec czarnych kobiet, których ciała stawały się obiektem erotycznych pragnień przedstawicieli czeskiej publiczności.

Autor opisuje także organizację „wsi abisyńskiej” w Pradze 1908 r., która stanowiła część wystawy jubileuszowej (Holesovicke vystavy), a także „wioski Dahomejczyków” na wyspie Strelecky Ostrov (1898). Niezwykle interesujący wydaje się fakt, że, jak wskazuje autor, pomysł organizacji „egzotycznych wiosek” znalazł lokalnych naśladowców. Herza podaje przykład wioski w Benesove, gdzie lokalni mieszkańcy wybudowali własne chaty w stylu sudańskim w 1908 r. Z wydarzenia tego zachowały się fotografie prasowe. Lokalni mieszkańcy, członkowie stowarzyszeń (np. w Zbraslav), naśladowali i odgrywali Afrykańczyków, malując twarze na czarno. Informacji o odgrywaniu przez miejscowych „wiosek afrykańskich” nie odnaleziono jak do tej pory w prasie polskiej, motyw ten jednak stanowi niezwykle ciekawy kierunek poszukiwań.

Herza poświęca również wiele miejsca reprezentacjom ludów nieeuropejskich w karykaturach. Pokazy etnograficzne na różne sposoby próbowano wpisywać w lokalną politykę. Przykładowo niemieckich narodowców porównywano do afrykańskich Aszantów. Specyficzną formą reakcji na ówczesne pokazy Obcych było również tworzenie piosenki kabaretowej. Jako że pokazy etnograficzne w Polsce czy na Węgrzech również znalazły oddźwięk w karykaturze, źródła czeskie stanowią interesujący materiał porównawczy. Warto dodać, że ilość tego typu materiałów, które Herza zaprezentował

w książce, jest imponująca. Należy też podkreślić, że mnogość karykatur przypomina o istotnej roli, jaką odgrywały one w życiu ówczesnych Europejczyków.

Wielość karykatur kontrastuje z brakiem źródeł o charakterze relacji osobistych. W efekcie trudno określić, czy, a jeśli tak, to w jakim stopniu, „egzotyczni aktorzy” byli świadomi wykorzystywania pokazów i ich obecności w Czechach, chociażby w kontekście czesko-niemieckich starć na płaszczyźnie narodowej.

Podsumowując, materiały dotyczące pokazów etnograficznych zaprezentowane przez Herzę mają znaczącą wartość dla prowadzenia badań porównawczych w regionie. Czytając pracę Herzy, niejednokrotnie zadawałem sobie pytanie, dlaczego pamięć o pokazach ludzkich osobliwości nie przetrwała w świadomości zbiorowej od czasów współczesnych i dlaczego nie uległa procesom mitologizacji. Porównując dane z kilku krajów Europy Środkowo-Wschodniej, postawiłem hipotezę, że pamięć o pokazach w regionie zanikła i nie uległa mitologizacji, albowiem gdyby tak się stało, to musiałaby spełniać określone funkcje społeczne i kulturowe. Być może, ta część przeszłości podlega procesom demitologizacji.

Podsumowując, książka Herzy odsłania mało znane fragmenty czeskiej, a tym samym środkowo- i wschodnioeuropejskiej historii. Warto się z nią zapoznać ze względu na bogaty materiał źródłowy, interesujące opisy dotyczące publicznych pokazów ludzkich odmienności, wreszcie ukazanie, jak zjawisko to było wykorzystywane w czeskim dyskursie narodowym w drugiej połowie XIX i w pierwszych dekadach XX wieku.

Książka została wydana w języku czeskim, przeznaczona jest zatem przede wszystkim dla czytelnika lokalnego. Nie mam jednak wątpliwości, że badacze z Polski, zwłaszcza ci zainteresowani badaniami nad pokazami ludzkich odmienności czy mechanizmami konstruowania obcości i różnicy, zyskają na lekturze.

Dagnoław Demski

Tomasz Wiślicz, *Zelman Wolfowicz i jego rządy w starostwie drohobyckim w połowie XVIII wieku*, Universitas, Kraków 2020, ss. 265, ilustracje.

Dla etnologów/antropologów książkę czynią interesującą jej temat oraz metoda badań, a także dotychczasowe prace jej autora. Tomasz Wiślicz jest historykiem antropologizującym, przedstawicielem nurtu lub specjalizacji dobrze już reprezentowanej także w historii polskiej, określanej jako historia antropologiczna lub etnohistoria¹. Ta ostatnia nazwa stosowana jest zresztą też przez etnologów, co podkreśla wspólnotowość tego kierunku badań. Autor przedstawia się również jako zajmujący się historią społeczno-kulturową. Na pisarstwo Tomasza Wiślicza zwróciłem uwagę zaintrygowany tytułem jednego z jego artykułów, w którym umieścił określenie metody gromadzenia materiałów: „obserwacja uczestnicząca” – tradycyjnie wiązanej z antropologicznymi badaniami terenowymi² – jako atrakcyjnej, nieoczekiwanej, także dla historyków, również inne jego publikacje ważne są dla uprawiających antropologię historyczną³. W omawianej książce zajął się Zelmanem Wolfowiczem, wyjątkowo odpowiadającym potrzebom badań w zakresie zarówno historii antropologicznej, jak i antropologii historycznej, bo będącym i postacią historyczną, stosunkowo dobrze udokumentowaną, i wytworami kultury o tej samej nazwie: pieśnią, grą i legendą. Postawił sobie za cel oddzielenie tego, „co się da ustalić na temat Zelmana Wolfowicza współczesnymi metodami historycznymi, od warstwy legendarnej, która zaczęła narastać jeszcze zapewne za jego życia, ale w swych podstawowych zarysach jest jednak wytworem późniejszego przedstawiania tej postaci w dyskursie naukowym i popularyzatorskim” (s. 10–11). Uprawiający antropologię historyczną, nie negując wpływu tego dyskursu, może przyjąć inne założenie przypisujące główną rolę w kreacji i adaptacji do zmieniających się warunków treści folklorystycznych społecznościom, do których należały.

Interdyscyplinarny charakter książki znalazł wyraz w dwóch jej głównych rozdziałach. Pierwszy z nich odtwarza, na podstawie dokumentów historycznych i dotychczasowych opracowań, biografię Zelmana Wolfowicza, faktora starościny Doroty Tarłowej, władającej starostwem drohobyckim. Zarządzał on przez wiele tym starostwem, krzywdząc zarówno chrześcijańskich mieszczan, przedmieszczan z Drohobycza, chłopów z należących do starostwa wsi, jak i gminę żydowską. Stosował korupcję, defraudację, szantaż i przemoc. Tomasz Wiślicz sądzi, że obraz Zelmana Wolfowicza jako złooczyńcy działającego na szkodę społeczności, w której żył, powstał na podstawie dokumentów wytworzonych przez jego wrogów. Odnalazł świadectwa, co prawda unikatowe, odmiennie go charakteryzujące. Nie przyjmuje bezkrytycznie jego obrazu jako zła wcielonego. Zelman Wolfowicz, osądzony na karę śmierci, uniknął wyroku wykupiony przez kahał. Zagrożony wykonaniem odroczonego wyroku skorzystał z ostatniego sposobu ocalenia życia, jakim była konwersja na katolicyzm. Umarł, już jako katolik, z imieniem Jędrzej, w innych źródłach Andrzej, i nazwiskiem Obaczyński, więziony w klasztorze karmelickim. Konwersje Żydów w sytuacjach zagrożenia życia świadczą o innym, w porównaniu z czasami skrajnych nacjonalizmów, charakterze antysemityzmu polegającym na próbach włączania grupy obcej w obręb wspólnoty, a nie jej fizycznej eliminacji. Dobrym

¹ Zob. Ewa Domańska, *Posłowie. Historia antropologiczna. Mikrohistoria*, w: N.Z. Davis, *Powrót Martina Guerreà*, Zysk i Ska, Wydawnictwo, Poznań 2011, s. 195 i n.

² Tomasz Wiślicz, *Obserwacja uczestnicząca w badaniach historycznych: pomiędzy metaforą a praktyką badawczą*, w: B. Wagner, T. Wiślicz (red.), *Obserwacja uczestnicząca w badaniach historycznych*, Inforteditions, Zabrze 2008, s. 9–16.

³ Są to m.in. książki: *Zarobić na duszne zbawienie. Religijność chłopów małopolskich od połowy XVI do końca XVIII wieku*, Wydawnictwo Neriton, Warszawa 2001; *Upodobanie: małżeństwo i związki nieformalne na wsi polskiej XVII–XVIII wieku. Wyobrażenia społeczne i jednostkowe doświadczenia*, Wydawnictwo Chronicon, Wrocław 2018.

przykładem prób włączenia był zbiorowy chrzest „frankistów” we Lwowie, w roku 1759, dwa lata po śmierci Zelmiana Wolfowicza.

Po rozdziale „historycznym” następuje rozdział „etnologiczny”. Początki rodzenia się legendy związanej z postacią Zelmiana Wolfowicza autor dostrzegł już w protokołach rozpraw sądowych. Śledzi kolejne wersje opowieści, upowszechnianej i wzbogacanej w artykułach krajoznawczych i z zakresu historii lokalnej. Wyróżnia trzy tradycje narracji dotyczących historii Drohobycza z mieszczącą się w nich opowieścią o Zelmanie Wolfowiczu: polską, ukraińską i żydowską. Przyjmuje dwie interpretacje dla pieśni i gry obrzędowej o nazwie „Zelman” obecne w literaturze: historyczno-etnologiczną i mitologiczną⁴. Odnalazł nieznanymi mi, przedkolbergowski, opis obrzędu wiosennego prawosławnych i unitów z roku 1829 oraz tekst śpiewanej w jego czasie „haiłki” – „Jedzie, jedzie Zelman” (s. 112). Przyjmuje, za niektórymi innymi piszącymi o tej pieśni, że nie miała ona bezpośredniego związku z Zelmanem Wolfowiczem ani innym Żydem, któremu przypisywano arendowanie cerkwi. Uznaje zresztą, że jego praca nie jest miejscem właściwym dla rozstrzygnięcia problemu, czy rzeczywiście Żydzi arendowali cerkwie (s. 118). Zauważa, że problem historyczności tej „haiłki” i jej przemian „tkwił w samym środku trójkąta narodowych resentymentów na Ukrainie, wzbierających w ciągu XIX wieku i w nowoczesny sposób fundujących się w narracjach historycznych” (s. 115). Do tego stwierdzenia dodałbym uwagę, że choć pieśń zarejestrowana została na początku XIX wieku, to osadzona w obrzędzie z pewnością istniała i podlegała przemianom również wcześniej. Terenowe zapisy o związkach „haiłki” z arendarzem cerkwi Zelmanem Wolfowiczem można przypisywać, jak to zrobił autor, „słabości ówczesnego ludoznawstwa, które zakładało, że kultura ludowa jest immanentnie archaiczna i odizolowana od życia społecznego i kulturalnego miejskich elit” (s. 119). Nie należy jednak pomijać specyfiki kulturowej wiejskiej społeczności chłopów rusińskich/ukraińskich, odrębnych etnicznie i wyznaniowo, o szczególnej pozycji społecznej, stanowiących etnoklasę w zasadzie pozbawioną wpływowej elity, zdolnych również do samodzielnej kreacji i adaptacji w zakresie kultury.

Zelman, postać z pieśni, stał się bohaterem legendy, przez Wiślicza, z właściwą mu ostrożnością, „określonej jako ludowa” (s. 127), w której, ścięty, występuje jako upiór. Autor przedstawia literackie dzieje legendy na tle czasów, w których pojawiła się i była rozpowszechniana. Informuje o „odkryciu upiórów w XVIII wieku” w Europie (s. 134) i o tym, że „wiara w upiory na terenach przykarpaccich była dla etnografów oczywistością” (s. 131). Dopuszcza jednak możliwość, że przemiana w legendzie Zelmiana Wolfowicza w upiora nastąpiła zaraz po jego śmierci, a nie pod wpływem późniejszych prac ludoznawczych i historycznych (s. 136).

Monografia dotycząca Zelmiana posiada rzetelną podstawę źródłową. Autor posłużył się nie tylko dokumentami historycznymi, odnalezionymi w rękopisach i publikowanymi, zresztą najważniejsze z nich przedstawił w aneksie, ale również publicystyką i opracowaniami z różnych dyscyplin naukowych: historii, etnologii, w tym folklorystyki, językoznawstwa, socjologii, religioznawstwa, metodologii nauk, prawa, politologii, wielojęzycznymi, pisanymi przez autorów polskich, ukraińskich i żydowskich. Bogactwo wykorzystanych źródeł i przyjmowane założenia pozwoliły autorowi na sformułowanie interesujących hipotez i twierdzeń zawartych głównie w trzecim i ostatnim rozdziale monografii, ale pojawiających się również w innych miejscach książki. Dostrzegł różnicę np. w postrzeganiu lokalnej historii Drohobycza lub w stosunku do kwestii arendowania cerkwi przez Żydów rozpatrywanych z perspektywy etnicznej i powiązanie jej z kształtowaniem się tożsamości narodowych. Ważne jest także postawione pytanie o to, jak możliwe było dojście Zelmiana Wolfowicza do takiego znaczenia i dużego majątku w zamkniętym systemie społecznym dawnej Rzeczypospolitej. Autor nie zgadza się na traktowanie przypadku Żyda z Drohobycza jako wyjątku, wskazuje na potrzebę znalezienia nowego modelu interpretacyjnego, który połączyłby, w wyjaśnianiu tego systemu, strukturę społeczną z doświadczeniem i losami życiowymi jednostek. Podjął próbę stworzenia nowego modelu miejskiej społeczności lokalnej w przedrozbiorowej Polsce.

⁴ Por. Zbigniew Jasiewicz, *Pieśń i gra obrzędowa „Zelman” u Oskara Kolberga i innych. Materiały i interpretacje*, „Lud” 2017, t. 101, s. 281.

Niektóre z narzędzi tworzenia tego modelu są jednak nadmiernie rozbudowane. Kilka stron poświęconych metodzie intersekcjonalnej, opatrzonych w obszerną literaturę i wyjaśnienie sposobu jej stosowania przez autora, kończy się stwierdzeniem: „Jeśli takie podejście zanadto oddala się od analizy intersekcjonalnej, to można równie dobrze zastosować dla niego neutralną nazwę badania dynamicznych konfiguracji społecznych” (s. 183). Model społeczności lokalnych i ich analizy jako sposobu wyjaśniania sytuacji społecznej dawnej Rzeczypospolitej badacz zaproponował w miejsce paradygmatu społeczno-ekonomicznego, przyjmowanego w historiografii polskiej, i kolejnego, przyznającego decydującą rolę zagadnieniom etnicznym i wyznaniowym. Podziałów religijnych, nieco zacieranych stosowaniem terminu „chrześcijanie” dla łącznego określenia „łacinników” i unitów, nie mógł pominąć w związku z główną postacią pracy, Zelmanem Wolfowiczem, i rolą gminy żydowskiej w miejskiej i podmiejskiej społeczności Drohobycza. Jest polska i ukraińska ludność, są „cerkwie ruskie”, nie ma Rusinów. Całkowite wyparcie tego etnonimu ma zapewne związek z nadmiernym prezentyzmem, który może pojawiać się w historii antropologicznej. Dla etnologa ważne w pracy jest stwierdzenie wpływu poszukiwań i publikacji etnograficznych, także historycznych i krajoznawczych, a szerzej miasta z jego działalnością, na stan kultury badanych społeczności. Autor uzasadnia je, śledząc kształtowanie się legendy o Zelmanie Wolfowiczu jako upiorze, zróżnicowanej w narracjach polskich, ukraińskich i żydowskich. Prawda ta znana w etnologii, potwierdzana często, szczególnie współcześnie, w naszych badaniach terenowych, nie zawsze brana jest pod uwagę. Nie może jednak skutkować zaprzeczeniem kreatywności i zdolności adaptacyjnych w zakresie kultury społeczności wiejskich. Kazimierz Szulc, uznany przez autora za „etnografa” (s. 121), nie jest za takiego uznawany w historii etnologii, z wykształcenia był historykiem.

Książka stanowi najszerze dotąd opracowanie łączące postać historycznego Zelmana Wolfowicza z występującymi pod tą samą nazwą wytworami folkloru. Znakomita źródłowo, dostarcza pogłębionych wyjaśnień oraz formułuje interesujące twierdzenia i pytania ważne dla uprawiających zarówno historię antropologiczną, jak i antropologię historyczną.

Zbigniew Jasiewicz

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 jednoznaczną 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>.

Redaktorzy przekazują artykuły do recenzji, starając się uniknąć konfliktów interesów pomiędzy autorami, redakcją i recenzentami. Gwarantują także, że wszelkie informacje związane z przesłanymi tekstami są tajne przed ich publikacją.

Recenzenci oceniają teksty jedynie na podstawie ich treści. Recenzentom nie wolno wykorzystywać wiedzy na temat pracy przed jej publikacją. Jeśli uznają, że ich kwalifikacje nie są wystarczające do właściwej oceny badań przedstawionych w publikacji, powinni poinformować redaktora i zrezygnować z podjęcia się procesu recenzyjnego.

Zasady etyczne i prawa autorskie

Wszystkie czasopisma publikowane przez Instytut Archeologii i Etnologii Polskiej Akademii Nauk przestrzegają najwyższych standardów etycznych publikacji opartych na zasadach wypracowanych przez międzynarodową organizację Komitet Etyki Wydawniczej (COPE), jak również zasad Kodeksu Etyki Pracownika Naukowego, opracowanego przez Komisję do spraw Etyki w Nauce działającej przy Polskiej Akademii Nauk.

Artykuły czasopism są recenzowane (*double-blind review*), gdzie zarówno recenzent, jak i autor pozostają anonimowi. Redakcja zastrzega sobie prawo do wstrzymania publikacji artykułów stojących w sprzeczności z zasadami etycznymi, a przypadki plagiatów są zgłaszane władzom Instytutu oraz mogą być zgłaszane Komisji ds. Etyki przy Polskiej Akademii Nauk.

Autorzy zapewniają, że są oryginalnymi autorami prac, które nie zostały skierowane do publikacji w innym miejscu. Wszelki udział innych autorów czy współpracowników jest właściwie uznany i opisany, a partie tekstu zaczerpnięte od innych autorów czy źródeł są właściwie opisane. Udział instytucji finansujących badania jest jawny.

Podstawowe kryteria artykułu

Autorzy proszeni są o sprawdzenie, czy tekst spełnia poniższe kryteria. Teksty, które nie spełniają wymagań redakcyjnych, mogą zostać odrzucone.

1. Tekst nie był dotąd nigdzie opublikowany ani nie jest przedmiotem postępowania w innym czasopiśmie.
2. Tekst zapisany w formacie OpenOffice, Microsoft Word, RTF lub WordPerfect.
3. Jeżeli jest dostępny, należy dostarczyć URL dla pozycji bibliograficznych.
4. Interlinia 1,5; wysokość pisma 12 pkt; stosowana raczej kursywa niż podkreślenia (z wyjątkiem adresów stron internetowych); wszystkie rysunki oraz tabele są dodane jako osobne pliki o właściwej rozdzielczości (por. Wytyczne redakcyjne dla autorów).
5. Tekst został sformatowany zgodnie z wytycznymi dla autora określającymi styl i zasady sporządzania bibliografii.
6. Tekst nie przekracza 50 000 znaków z.s. objętości.

Wytyczne redakcyjne dla autorów

(szczegóły na stronie: <https://journals.iaepan.pl/ep/about/submissions>)

Wymagane jest podpisane oświadczenie o wkładzie procentowym danego autora w przygotowanie artykułu, które powinno być załączone jako osobny plik. W przypadku pozytywnej decyzji redakcji o publikacji artykułu należy wypełnić i przesłać umowę.

Język artykułu: polski i angielski, okazynie będziemy tłumaczyć artykuły autorów zagranicznych.

Przesyłany plik powinien być zapisany w formacie .doc lub .rtf (Reach Text Format) – oba typy dostępne w programie MS-Word.

Formatowanie tekstu:

- rozmiar czcionki: 12, przypisy dolne 10;
- marginesy (lewy, prawy, górny oraz dolny): 2,5 cm;
- interlinia: 1,5 wiersza;
- 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 Kowalska Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej UW, Warszawa. Następnie tytuł artykułu. Na ostatniej stronie za bibliografią należy umieścić streszczenie w języku angielskim ze słowami kluczowymi oraz dane kontaktowe do autora: imię, nazwisko, stopień i tytuł naukowy, nazwę instytucji oraz jej pełny adres, e-mail służbowy, numer ORCID (należy założyć konto).

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 liczbą tzw. wakatów.

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 z dużej litery. Nazwy czasopism zapisujemy z dużych liter.

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 (pełna nazwa), miejsce wydania.
- Artykuł w książce (prosimy nie stosować skrótów nazw czasopism): (autor) nazwisko i imię (lub imię i nazwisko redaktora z dopiskiem (red.)), data wydania, tytuł, [w:] inicjał imienia i nazwisko (autor lub redaktor książki), (red.) (jeśli potrzebne), tytuł książki, nazwa wydawnictwa, miejsce wydania, numery stron.
- Artykuł w czasopiśmie: (autor) nazwisko i imię, data wydania, tytuł artykułu, tytuł czasopisma, rocznik, numer, tom/zeszyt, strony zajmowane przez artykuł.
- Prace naukowe pozostające w archiwach: (autor) nazwisko i imię, data, tytuł (rodzaj pracy, miejsce przechowywania).
- 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).
- 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.

Transliteracja

W przypadku cytowania autorów i prac napisanych w innych alfabetych prosimy o ich transliterowanie zgodne z zasadami PWN (więcej na stronie www.pwn.pl).

Redakcja zastrzega sobie prawo do skracania tekstów.

Redakcja nie pobiera od Autorów żadnych opłat.

ETNOGRAFIA POLSKA
REVIEW FORM/FORMULARZ RECENZJI

Title of the article (Tytuł artykułu):

Review by (Recenzent):

Affiliation (Afilacja):

Date (Data):

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 (Nie nadaje się do druku)	

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)	

Sprzedaż czasopism Instytutu Archeologii i Etnologii PAN:

www.iaepan.edu.pl

bookshop@iaepan.edu.pl
