

INSTYTUT ARCHEOLOGII I ETNOLOGII
POLSKIEJ AKADEMII NAUK

ETNOGRAFIA POLSKA
t. 68

Warszawa
2024

REDAKTORKA NACZELNA: JOANNA MROCZKOWSKA

ZESPÓŁ REDAKCYJNY: Maria Dębińska, Joanna Mroczkowska, Łukasz Smyrski

CZŁONKOWIE RADY REDAKCYJNEJ:

Juraj Buzalka (Slovakia), Dagnosław Demski (Polska), Joachim Otto Habeck (Niemcy), Agnieszka Halemba (Polska), Iwona Kabzińska (Polska), Wojciech Lipiński (Polska), Janusz Mucha (Polska), Hadley Renkin (Austria), Andre Thiemann (Latvia)

Recenzenci artykułów w 2024 roku: Kamila Baraniecka-Olszewska, Joanna Bielecka-Prus, Zuzanna Grębecka, Agnieszka Halemba, Ignacy Józwiak, Magdalena Kozhevnikowa, Joanna Kościańska, Paweł Krzyworzeka, Sebastian Latocha, Sławomir Łotysz, Anna Malewska-Szałygin, Sylwia Męćfal, Jacek Nowak, Małgorzata Owczarska, Marek Pawlak, Juan Rivera Andía, Małgorzata Roeske, Patrycja Trzeszczyńska, Katarzyna Waszczyńska

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

E-mail: e_polska@iaepan.edu.pl

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



Koncepcja okładki: Iwona Kabzińska

Autor projektu grafiki na okładce: Rafał Śmialecki

Korekta: Elwira Wyszynska, Redakcja i Autorzy

Etnografia Polska ©Copyright 2024 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), Index Copernicus, SCOPUS and DOAJ.

Printed in Poland

PL ISSN 0071-1861

ISSN online: 2719-6534

Skład: Studio DTP Academicon,
ul. Heleny Modrzejewskiej13, 20-810 Lublin

SPIS TREŚCI

ARTYKUŁY

Magdalena Góralaska – Zwrot cyfrowy? Etnograficzny teren badań w perspektywie post-pandemicznej	5
The Digital Turn? Ethnographic Fieldwork After the Pandemic	21
Olga Wanicka, Helena Patzer – Przepustka do lepszego życia? Praca w Polsce w wyobrażeniach filipińskich migrantów	23
A Ticket to a Better Life? Work in Poland in the Imaginaries of Filipino Migrants....	43
Łukasz Smyrski – Wisła nie jest kobietą. Antropologia a historia w kontekście biografii rzeki	45
Vistula is not a Woman. Anthropology and History in the Context of a River Biography	58
Marta Raczyńska-Kruk – <i>Homo Explorens</i> and their Nostalgia. Cultural Contexts of Amateur Genealogy in Contemporary Poland	61
Óscar Muñoz Morán – <i>Capricho</i> Avoiding Fear in Encounters with Spirits in the Andes	79
Joanna Książek – Cud przetrwania – etnograficzne studium tradycji święcenia zwierząt i kultu św. Rocha w Mikstacie	97
The Miracle of Survival – An Ethnographic Study of the Tradition of Animal Blessing and the Cult of St. Roch in Mikstat	116

ARTYKUŁY RECENZyjNE, RECENZJE

Magdalena Zowczak – Ewa Klekot, <i>Kłopoty ze sztuką ludową. Gust, ideologie, nowoczesność</i> , Fundacja Terytoria Książki, Wydawnictwo słowo/obraz/terytoria, Gdańsk 2021, ss. 486, ilustracje	117
Bartłomiej Chromik – Iuliia Buyskykh, <i>Na zachid wid Buhu. Szczodennyky z pohranyczczja</i> , XXI, Czerniwci 2024, fotografie	123
Jarosław Kamiński – W stronę entografii enaktywnej. Analiza <i>Linguistic Bodies. The Continuity Between Life And Language</i> autorstwa Ezequiela Di Paolo, Eleny Clare Cuffari i Hanne De Jaegher	127
Towards Enactive Entography. Analysing <i>Linguistic Bodies. The Continuity Between Life And Language</i> by Elena Clare Cuffari, Ezequiel Di Paolo And Hanne De Jaegher	136

DYSKUSJE

Magdalena Kozhevnikova – O problemie etyki ekologizującej w badaniach etnograficznych. Refleksje w cieniu antropocenu	137
---	-----

KRONIKI

Katarzyna Ceklarz, Joanna Koźmińska – Etnoznawcy.pl – największy ogólnopolski projekt antropologicznego portalu biograficznego	147
Anna Malewska-Szałygin – Homo Faber: Jak pracujemy, jak pracowaliśmy? – Informacja o konferencji	155

WSPOMNIENIA

Jerzy S. Wasilewski, Oyungerel Tangad, Kamila Baraniecka-Olszewska – Sławoj Szynkiewicz (1938–2023). Trzy wspomnienia	159
Informacja dla autorek i autorów	169

MAGDALENA GÓRALSKA

Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej UW, Warszawa

ZWROT CYFROWY? ETNOGRAFICZNY TEREN BADAŃ W PERSPEKTYWIE POST-PANDEMICZNEJ

W niniejszym artykule rozważam, jaki wpływ na etnologię i antropologię kulturową miała popularyzacja etnografii cyfrowej w czasie pandemii koronawirusa w latach 2020–2022. W wielu miejscach na świecie, w tym i w Polsce, pandemiczne środki bezpieczeństwa mocno ograniczyły możliwość prowadzenia etnograficznych badań terenowych w dotychczasowej formie. Konieczność dostosowania się do nowych realiów często wiązała się z decyzją o ucyfrowieniu badań, z przeniesieniem ich w części lub w całości online na miesiące, a nawet i lata, do momentu zakończenia pandemii. Metody badawcze, które składają się na etnografię cyfrową, upowszechniły się, a technologia cyfrowa i jej wpływ na społeczeństwo znalazły się w centrum antropologicznego zainteresowania, także u badaczy i badaczek, którzy dotychczas nie zwracali na te zagadnienia uwagi.

Czy ucyfrowienie terenu badań w trakcie pandemii zostawiło trwałe ślad na metodzie badań etnograficznych? Próbuję odpowiedzieć na to pytanie, omawiając pandemiczne oraz postpandemiczne perspektywy metodologiczne w kontekście rozwoju etnografii cyfrowej na przestrzeni ostatnich dekad.

KIEDY ŚWIAT SIĘ ZATRZYMAŁ

Wczesną wiosną 2020 roku rządy wielu państw ogłosiły, na dłużej lub krócej, obostrzenia dotyczące przebywania w przestrzeni publicznej i kontaktów międzyludzkich. W Polsce, aby zminimalizować liczbę zakażeń, rząd najpierw zakazał organizacji masowych zgromadzeń, a później także, podczas kolejnych lockdownów, spotkań towarzyskich w gronie większym niż pięć osób (Długosz 2021). Wydano szereg zaleceń dotyczących przebywania w przestrzeni publicznej, w tym, m.in., nakaz zachowania dystansu 1,5 metra odległości między dwójką osób, o ile nie przynależą do jednego gospodarstwa domowego. Zamknięto szkoły, uniwersytety, obiekty sportowe, kina, kluby, biblioteki, a nawet, na pewien czas, zakazano wstępu do parków i lasów (Długosz 2021). Podczas gdy wiele miejsc pracy, w tym uczelnie,

z relatywną łatwością przestawiły się na tryb zdalny, badania etnograficzne czekała mała rewolucja. W wielu miejscach na świecie komisje etyczne zalecały (np. na IEiAK UW) prowadzenie badań terenowych w formach zdalnych aż do wiosny 2022 roku, a czasem wręcz to nakazywały (np. UCL 2020).

Kiedy minął szok pierwszych pandemicznych tygodni, międzynarodowa wspólnota antropologiczna połączyła siły, żeby opracować sposoby radzenia sobie z zaistniałą sytuacją. Wydaje się, że niewiele osób ze środowiska etnograficznego zdecydowało się zatrudnić „pomoc” na miejscu, w terenie, czyli lokalnego asystenta, który de facto przeprowadziłby badania terenowe za nie (Creese i in. 2023; Maciejewska-Mroczek, Radkowska-Walkowicz 2024; Nguyen i in. 2022). Pomijając kwestię kontrowersyjności takich badań, m.in. w zakresie ich autorstwa (Blissett 2024; Gupta 2014; Kawa 2022; Sanjek 1993), niewiele komisji etycznych zgodziłoby się na takie rozwiązanie ze względów bezpieczeństwa zdrowotnego (Marino i in. 2020).

Jedyną opcją, która na pewno nie narażała nikogo na zarażenie koronawirusem, było kontynuowanie badań z pomocą Internetu. Na London School of Economics prężnie działający kolektyw edukacyjny Digital Ethnography stworzył przepastną listę lektur dotyczących etnografii cyfrowej (Lupton 2022), a środowiskowe listy mailingowe, takie jakie Anthropology Matters, stały się pośrednikiem dla ofert warsztatów metodologicznych z kategorii „badania w pandemii – zrób to sam”. Ja również dołączyłam do tego pomocowego, pospolitego ruszenia, publikując tekst pod tytułem „Anthropology from Home: Advice on Digital Ethnography for the Pandemic Times” w piśmie *Anthropology in Action* (Góralaska 2020), gdzie podzieliłam się swoim doświadczeniem prowadzenia etnografii cyfrowych. Metodologicznie rzecz biorąc, dla wielu badaczy i badaczek kontynuowanie badań etnograficznych w dobie pandemii było przede wszystkim nauką dostosowywania się (Gallinat 2023; Howlett 2022; Johnson 2022).

ANTROPOLOGIA Z DOMU. ETNOGRAFIA W DOBIE PANDEMII

Pandemiczne ucyfrowienie etnografii odbyło się według dwóch kluczy: (1) wywiadocentrycznie, lub (2) terenocentrycznie. W pierwszym przypadku mamy do czynienia z badaniami, w których głównym źródłem wiedzy etnograficznej są wywiady. Teren badań ma tutaj znaczenie drugorzędne – najważniejsza jest rozmowa, a nie wspólne przebywanie i współprzeżywanie w określonym miejscu. Autorzy i autorki takich projektów część terenową odłożyli na bliżej nieokreślony koniec pandemii albo zupełnie z niej zrezygnowali. Wywiady przeniesiono w tryb zdalny, korzystając z komunikatorów takich jak Skype, Zoom czy Google Meet (Gionfriddo, Dadich 2023; Howlett 2022; Kobakhidze i in. 2021; Ostaszewska, Pietrusińska 2023; Żadkowska i in. 2022), ale też, w mniej formalnych relacjach, zaczęto korzystać z opcji videocall lub chatu w popularnych aplikacjach takich jak WhatsApp, Facebook Messenger czy WeChat (Marzi 2023; Narasimhan, Chittem, Purang 2021; Watson i Lupton 2022; Zani 2021). Wróciły do łask nawet wywiady telefoniczne, zwłaszcza jako sposób

kontaktowania się z osobami, które nie czują się komfortowo, rozmawiając przez Internet, lub które nie mają dostępu do Internetu ze względu na miejsce zamieszkania czy swoją sytuację ekonomiczną (Nvé Díaz San Francisco 2022; Serekoane i in. 2021).

Nawet jeśli w etnografiach wywiadocentrycznych stosunkowo łatwo było dostosować projekt do nowych warunków, zmiana metody prowadzenia badań nie pozostała bez wpływu na ich wyniki (Kim i in. 2023). Wśród badaczy i badaczek jakościowych istnieje względny konsens co do tego, że dynamika rozmów prowadzonych zdalnie różni się od tych prowadzonych bez pośrednictwa mediów (i nie w czasie pandemii, oczywiście) (Howlett 2022; Kobakhidze i in. 2021; Męćfal i in. 2024; Żadkowska i in. 2022). Także wiedza, którą wytwarzamy w trakcie rozmów toczonych przez Zooma z osobami uczestniczącymi w naszym badaniu, będzie się różnić od tej wytworzonej podczas rozmowy np. w parku. Nie są to jednak różnice, która koniecznie przekładają się na niższą jakość wywiadu pogłębionego przeprowadzonego online (Dolińska, Łuczaj, Kurek-Ochmańska 2022). Możliwość prowadzenia wywiadów zdalnie pozwoliła wielu badaczom i badaczkom utrzymać nawiązane wcześniej relacje terenowe i kontynuować badania (Podjed 2021).

Z kolei ucyfrowienie terenocentryczne miało miejsce w przypadku projektów, w których przeniesienie wywiadów online było rozwiązaniem niewystarczającym. W takich badaniach bycie w terenie stanowiło kluczowe narzędzie tworzenia wiedzy etnograficznej. Nie chcąc zaniechać ich realizacji, takie projekty ucyfrowiano dwójnasób: częściowo lub w pełni. Częściowe ucyfrowienie terenu badań polegało na rozszerzaniu jego granic o komponent online (Watson, Lupton 2022; Zani 2021). Część offline badania przesuwano wtedy w bliżej nieokreśloną, postpandemiczną przyszłość, ale z niej nie rezygnowano, jeśli była taka możliwość. Na przykład w swoich badaniach *smart homes* w Australii Ash Watson i Deborah Lupton dość szybko zdecydowały się kontynuować projekt za pomocą rozmów wideo (Watson, Lupton 2022). W lutym 2020 roku miały przeprowadzonych tylko 5 z 30 planowanych na ten rok obserwacji uczestniczących. Nie czekając na szansę spotkania swoich rozmówców i rozmówczyń na miejscu, badaczki użyły platformy Zoom, prosząc uczestników badania o wirtualne oprowadzenie po swoich domach.

Odm inną strategię obrano w przypadku zabiegu pełnego ucyfrowienia terenu w badaniach, które były już zaplanowane, ale jeszcze nie weszły w fazę terenową przed wybuchem pandemii. W takich projektach ich autorzy i autorki decydowali się na pełne zmodyfikowanie ich pierwotnej koncepcji i przeniesienie terenu w całości do sieci, bazując na szacunkach, że pandemia i związane z nią obostrzenia mogą nam towarzyszyć nawet kolejne dwa lata (np. Gibson i in. 2024; Paupini, Teigen, Habib 2022). Taka zmiana była tym łatwiejsza, im bardziej ucyfrowiony sam z siebie był dany teren badań (Ahlin 2023; Watson, Lupton 2022). W przypadku nowych projektów badania projektowano tylko jako „etnografie na odległość”, przynajmniej w pierwszym oraz drugim roku pandemii, nie wiedząc, co przyniesie przyszłość, lub po prostu kierując się chęcią udokumentowania cyfrowej kreatywności i codzienności doby pandemii (Czarnecka 2022; Marzi 2023; Mukherjee 2022; Svašek 2023). Tutaj nasuwa się pytanie – czy każda pandemiczna „antropologia z domu” była także

etnografią cyfrową? Żeby odpowiedzieć na to pytanie, zarysuję historię tej metody, podkreślając złożoność stojących za nią założeń.

ETNOGRAFIE O SIECI, ETNOGRAFIE W SIECI, ETNOGRAFIE POPRZEZ SIEĆ

Etnografia cyfrowa należy do panteonu metod badań jakościowych od prawie 30 lat, choć do wybuchu pandemii pozostawała metodą niszową. Jej historia jest ściśle związana z historią ucyfrowiania się społeczeństw, a przede wszystkim z rosnącym dostępem do Internetu (Smith 1990).

Etnografie o sieci

Początkowo, w latach 80. i 90. XX wieku, jakościowe nauki społeczne, mimo pojawienia się w tym okresie koncepcji etnografii wielostanowiskowej (Marcus 1995), podchodziły ostrożnie czy wręcz zachowawczo do badania Internetu. W 1984 roku ukazała się pionierska praca Sherry Turkle *The Second Self*, w której badaczka stawia tezę, że komputer może być czymś więcej niż tylko narzędziem pracy, twierdząc, że maszyny te wpływają na to, jak myślimy i działamy.

Sherry Turkle prowadziła wywiady ze specjalistami od komputerów, zarówno zawodowcami, jak i hobbystami w różnym wieku, zadając pytania o rolę komputerów w ich życiu codziennym i dla ich tożsamości. Jako prekursorka pytała swoich rozmówców, co sądzą o wpływie tych maszyn na ich wyobrażenia o samych sobie i ich relacje z innymi. Wówczas komputery nie były aż tak „udomowione” jak dzisiaj (Hine 2015), więc jej wnioski odzwierciedlały ich dualistyczną pozycję w życiu rozmówców i rozmówczyń. Wciąż stanowiąc nowość, przynależały do świata zewnętrznego, publicznego, społecznego czy zawodowego, choć miały potencjał do stania się częścią tytułowego „ja” podczas prywatnego ich użycia. Jej praca przez przeszło dekadę była jedyną etnografią pochylającą się nad komputerami i Internetem w ich wczesnej formie.

Kolejni etnografowie i etnografki, którzy, jak Turkle, dostrzegli w Internecie nowy temat dla badań etnograficznych, koncentrowali się przede wszystkim na społecznym odbiorze tej nowej technologii (m.in. Shields 1996). Początkowo były to więc głównie *etnografie o sieci*, gdzie teren badań był w gruncie rzeczy offline, a wywiady i obserwacje prowadzono w domu użytkowników i użytkowniczek Internetu. Metodologicznie rzecz biorąc, badania takie nie wymagały odmiennego podejścia.

Etnografie w sieci

Z końcem lat 90. zaczęły pojawiać się bardziej innowacyjne metodologicznie *etnografie w sieci*. Internet zyskiwał na popularności, stając się stałym elementem

codzienności wielu swoich użytkowników, także w kontekstach pozazawodowych. Dotychczas funkcjonował przede wszystkim w wersji Sieć 1.0, czyli jako Internet w mało interaktywnej formie „tylko do czytania” (Poe 2011), w której nie było możliwości prowadzenia rozmów „live”, w czasie rzeczywistym, dostępne były jedynie opóźnione w czasie konwersacje na forach i przez e-mail. Odpowiadając na potrzeby internautów, w pierwszych latach XXI wieku platformy internetowe zostały wyposażone w nowe przestrzenie do dyskusji i socjalizacji, dając początek Web 2.0¹, znanej nam dzisiaj „sieci społecznej” (ang. *social web*)², opartej na treściach generowanych przez użytkowników i użytkowniczki. „Martwe” strony Sieci 1.0 zostały zastąpione stronami z sekcją komentarzy, których najbardziej interaktywną formą były blogi. Upowszechniły się także czaty, czyli komunikatory internetowe do komunikacji natychmiastowej (ang. *instant messaging*), czy to jako funkcjonalność stron internetowych, czy jako niezależne programy do zainstalowania na komputerze (takie jak polskie GaduGadu, zał. 2000).

Niedługo później na scenę wkroczyły pierwsze media społecznościowe, takie jak MySpace (zał. 2003), Twitter (zał. 2004) czy Reddit (zał. 2005). W Sieci 2.0, z której wszyscy dziś korzystamy, internauci mogą wykorzystywać afordancje cyfrowej komunikacji na nowe sposoby. Mogą np. tworzyć oddolne repozytoria wiedzy, takie jak Wikipedia (zał. 2001), czy partyzanckie sieci dzielenia się plikami, w tym spiraconą muzyką i filmami, takie jak Napster (1999–2002) lub BitTorrent (zał. 2001). Wszystkie te technologiczne innowacje sprzyjały pojawieniu się nowych miejsc i sytuacji, w których ludzie mogli wchodzić ze sobą w interakcje, zwróciły więc w końcu uwagę szerszego grona badaczy i badaczek społecznych.

Nowatorstwo *etnografii w sieci* opierało się przede wszystkim na wyborze w pełni wirtualnego³ terenu badań, przy jednoczesnym, nieraz wręcz ostentacyjnym, użyciu klasycznych metod etnograficznych do jego zbadania. Taka praktyka badawcza stanowiła swego rodzaju manifest metodologiczny, strategię mającą na celu pokazanie, że Internet może być pełnoprawnym terenem dla badań etnograficznych. Tak samo jak „w offline”, badacze i badaczki wybierali konkretne *miejsca* online, w których ludzie wchodzić ze sobą w interakcje (Agre, Schuler 1997; Thomsen, Straubhaar, Bolyard 1998). Takie etnografie „wirtualnych społeczności” najpierw skupiały swoją uwagę na wczesnych portalach społecznościowych, takich jak np. fora internetowe, a później, po roku 2000, na mediach społecznościowych. Pionierską pracą w tym obszarze były badania Nancy K. Baym, prowadzone w pierwszej połowie lat 90. na forum poświęconym serialom telewizyjnym (1995; 2000). Baym codziennie prowadziła obserwację uczestniczącą, notując tematy poruszane na forum i sposoby dyskusowania o serialach, dodatkowo organizując wywiady i ankiety. Miała na celu

¹ Termin Web 2.0 został zdefiniowany przez Timothy’ego O’Reilly’ego, irlandzkiego teoretyka i praktyka Internetu, w 2005 roku (Allen 2013; O’Reilly 2010).

² Angielski termin *social web* został ukuty w 1993 roku przez Howarda Rheingolda, amerykańskiego badacza kultury Internetu (Rheingold 1993).

³ Popularna w tym okresie definicja świata wirtualnego opierała się na przeświadczeniu o jego silnej odrębności od „świata prawdziwego”, offline (Bainbridge 2010).

to, co każda inna etnografka – zrozumieć praktyki, normy i wartości konstytuujące badaną przez siebie grupę dyskusyjną.

W tym okresie, na przełomie tysiącleci, z antropologii kulturowej, poprzez *etnografię w sieci* zaczęła wylaniać się antropologia cyfrowa lub cyberantropologia jako pełnoprawna subdyscyplina zajmująca się badaniem Internetu, odrębna od antropologii mediów (Horst, Miller 2012). W jej obrębie wyróżnia się dwa główne nurty prowadzenia badań, oba opierające się na obserwacji uczestniczącej i wywiadach, ale inaczej definiujące teren. Pierwszy nurt cyfrowej antropologii to etnografie „jednomiejscowe”, wywodzące się z pionierskich projektów badawczych lat 90., w których teren badań przywiązany jest do jednej, określonej cyfrowej przestrzeni. W tym nurcie rozwinęła się etnografia wirtualna, którą opisała dokładnie Christine Hine w książce *Virtual Ethnography* (2000), definiując ją jako „etnografię adaptacyjną, która dostosowuje się do warunków, w jakich się znalazła (s. 65).

Drugi nurt w antropologii cyfrowej zrodził się z rosnącej popularności etnografii wielostanowiskowej, która zwróciła naszą antropologiczną uwagę na to, że wiele zjawisk społecznych i kulturowych nie jest przypisanych do jednego miejsca, a relacje międzyludzkie są sieciowe i płynne (Marcus 1995). Wraz z upowszechnieniem się idei za nią stojących dostrzeżono, że Internet jako teren badań jest z natury wielostanowiskowy, ponieważ pomaga się ze sobą skomunikować osobom, które przebywają fizycznie w różnych miejscach. W tym sensie podział na rzeczywistość offline i online jest w gruncie rzeczy nieadekwatny (Beaulieu 2004; Coleman 2010).

W 2001 roku ukazała się książka *The Internet: An Ethnographic Approach* autorstwa Daniela Millera i Dona Slatera, która stanowiła kamień milowy w rozwoju wielostanowiskowych badań Internetu. Do tej pory antropolodzy i antropolożki za pomocą etnografii cyfrowej badali przede wszystkim to, co się dzieje w Internecie, a antropologia cyfrowa była de facto antropologią o Internecie. Używając podstawowych metod etnograficznych, Miller i Slater wykazali, że Internet w swojej istocie składa się z szeregu różnych technologii, które ludzie używają „w różnych miejscach w prawdziwym świecie [ang. *in real-world locations*]” (2001, s. 1), takich jak np. kafejki internetowe i place zabaw, ale też fora i chatroomy online, w których może odbywać się zapośredniczona przez technologie towarzyskość (ang. *sociality*).

Kolejna dekada przyniosła wiele ciekawych i znaczących prac w nurcie zarówno jednostanowiskowego, jak i wielostanowiskowego terenu badań w antropologii cyfrowej. W pierwszej dekadzie XXI wieku ukazało się wiele publikacji obszernie dokumentujących postępujące uspołecznienie Internetu oraz jego popularyzację w skali globalnej. Do ważniejszych tytułów z tego okresu należy książka Marii Bakardjiev *Internet Society: The Internet in Everyday Life* (2005), w której badaczka pochyla się nad udomowieniem Internetu, dosłownym i metaforycznym, oraz praca Toma Boellstorffa *Coming of Age in Second Life: An Anthropologist Explores the Virtual Human* (2008), w której autor opisuje swoje badania prowadzone w wirtualnym, równoległym świecie Second Life. Wiele uwagi poświęcono również badaniu procesów społecznych i wydarzeń politycznych, w których katalizatorem działań były media społecznościowe (Juris 2008; Miller 2011; Postill, Pink 2012). Badania te rezonowały, m.in.,

z ówczesnym szerokim zainteresowaniem ruchami społecznymi i przemianami sfery publicznej (Castells 2007; 2013; Della Porta, Tarrow 2005; Papacharissi 2002).

Inne projekty etnograficzne skupiały się na skutkach cyfryzacji w różnych obszarach życia społecznego, takich jak nauka i edukacja (Hine 2006), dziennikarstwo (Boyer 2013) czy migracja (Dekker, Engbersen 2014; Madianou, Miller 2013). Także na naszym rodzimym podwórku zaczęły ukazywać się pierwsze cyfrowe etnografie. Wspomnieć tu należy pracę Piotra Cichockiego poświęconą nieistniejącemu już serwisowi Grono.net (2012), medium społecznościowemu znanemu jako „polski Facebook”, który działał w latach 2004–2012, czy pracę Dariusza Jemielniaka poświęconą Wikipedii jako społeczności otwartej współpracy (2013).

Z powodu rosnącej liczby etnografii o Internecie aplikowanie klasycznych metod etnograficznych do jego zbadania stało się wkrótce przedmiotem gorącej debaty, która skupiała się wokół pytania o „prawdziwość” wirtualnej rzeczywistości, a więc i adekwatność użycia etnografii do jej badania. Głosy krytyki zwracały uwagę przede wszystkim „na ubogość internetowych interakcji w porównaniu do bogactwa tych, które mają miejsce [fizycznie] twarzą w twarz” (Hine 2000, s. 259). Tym, czego brakuje, jest tutaj, bez wątplenia, doświadczenie bycia w terenie, który można czuć pod stopami, odbierać ciałem, fizycznie (Sunderland 1999). Mimo że cyfrowej komunikacji także doświadczamy naszymi ciałami, jest to zgoła inne doświadczenie. Nie jesteśmy w stanie przez Internet zobaczyć tych fizycznych, niewerbalnych i nietekstowych reakcji uczestników i uczestniczek badania na to, co się dzieje na gorąco, np. podczas zagorzałej dyskusji na forum.

Ostatecznie sceptycyzm wielu badaczy i badaczek utonął w wartkim nurcie ucyfrowiania się społeczeństw. Dla wielu etnografów i etnografek stało się jasne, także przez ich własne doświadczenie Internetu, że aktywność internetowa jego użytkowników i użytkowniczek jest głęboko osadzona w świecie „rzeczywistym”, a nie w oddzielnym, równoległym świecie „wirtualnym”. Jest więc tak samo wartościowa i godna bycia zbadaną metodami etnograficznymi jak inne sfery życia człowieka, a Internet może być pełnoprawnym terenem badań (Hine 2015). Jednocześnie w naukach społecznych zaczęto coraz bardziej dostrzegać i metodologicznie uwzględniać jego odmienność. Sieć nie jest neutralnym medium komunikacji, a jej afordancje wpływają bezpośrednio lub pośrednio na to, jak i jakie relacje są przez nią zawierane. Innowacje technologiczne, w tym pojawienie się kamerek do rozmów wideo, a później smartfonów, jeszcze bardziej uwypukliły skalę ich społecznego wpływu.

Etnografie poprzez sieć

W 2007 roku Apple przedstawiło światu iPhone’a, a rok później swojego pierwszego smartfona wypuścił Samsung. W kolejnych latach telefony z interaktywnym ekranem dotykowym, umożliwiające relatywnie wygodny dostęp do Internetu, błyskawicznie zdominowały rynek telefonii komórkowej, wypierając modele z przyciskami. Ekran telefonu stał się jego najważniejszym komponentem, dając początek małej rewolucji

w naszej internetowej komunikacji. Tekst, dotychczas kluczowy element naszej obecności online, musiał ustąpić miejsce audiowizualności. Telefony z aparatem były dostępne w sprzedaży już od 1997 roku, ale dopiero pojawienie się na rynku robiących zdjęcia smartfonów masowo zmieniło dynamikę naszych internetowych interakcji (Pink i in. 2016). Media społecznościowe, takie jak Facebook, Grono.net czy Nasza Klasa, które bazowały na relacjach zawieranych przez nas poza Internetem, a nie jak np. Twitter czy fora internetowe tworzące przestrzeń do poznawania nowych osób stricte online, charakteryzowała unikatowa zdjęciocentryczność. Kiedy telefon z aparatem stał się normą po 2010 roku, social media zalała fala zdjęć, a później wideo dokumentujących nasze towarzyskie spotkania czy wycieczki. Wraz z pojawieniem się aparatu przedniego, którym najpierw mogliśmy wygodnie robić sobie autoportrety, a później nagrywać video-blogi i dzwonić z opcją wideo, spontaniczne dzielenie się codziennością – zdjęciami posiłków, stylizacji, śmiesznych sytuacji – stało się normą w mediach społecznościowych, tak jak i bycie w stałym internetowym kontakcie z bliskimi (Pols 2012).

Skok globalnego ucyfrowienia społeczeństw, w tym wzrost tak zwanej cyfrowej biegłości⁴ w ciągu ostatnich 15 lat jest bezpośrednio związany z upowszechnieniem dostępu do internetu mobilnego w telefonach komórkowych (Dobson, Wilinsky 2009; Napoli, Obar 2014). Jako wielofunkcyjne narzędzia smartfony stanowią dziś podstawę naszej codziennej relacji z Internetem i klucz do zrozumienia sposobów, w jakie przeżywamy online (Madianou 2014). W oczach badaczy i badaczek Internet u progu drugiej dekady XXI wieku stał się multimodalny, osadzony (ang. *embedded*), ucieleśniony (ang. *embodied*) oraz codzienny (ang. *everyday*) (Hine 2015). Jako teren badań jest dynamiczny i zmienny, a badający go etnografowie i etnografki muszą wykazywać się elastycznością, pomysłowością i gotowością do prowadzenia rozmów czy obserwacji w najmniej spodziewanych momentach czy o różnych porach dnia i nocy (Góralaska 2020). I dlatego warto odnotować, że telefony komórkowe, a zwłaszcza smartfony, stały się także dla etnografów i etnografek nieopisanym ułatwieniem w pracy terenowej. Standardowy smartfon ma dziś wbudowany przyzwoity dyktafon oraz aparat z opcją nagrywania wideo, a także możliwość automatycznego, natychmiastowego tworzenia kopii zapasowej w internetowej chmurze. Jako taki jest kluczem do ostatniej z form etnografii, która wchodzi w bliską relację z Internetem. Tym sposobem, od etnografii o sieci, poprzez etnografię w sieci, dochodzimy do *etnografii poprzez sieć*.

W przypadku etnografii poprzez sieć mamy do czynienia z pewną skalą. Z jednej strony, obecność smartfonu jako stałego elementu codzienności naszej i naszych rozmówców sprawia, że każde badanie terenowe jest dziś ucyfrowione choćby w minimalnym stopniu. Nasz kontakt z uczestnikami badania ma często miejsce za pośrednictwem Internetu, np. kiedy umawiamy się na wywiad, dzielimy się

⁴ Cyfrowa biegłość (ang. *digital literacy*) to termin używany do określania umiejętności korzystania z technologii cyfrowych (Dobson, Wilinsky 2009). Jej przeciwieństwem jest *digital illiteracy*, który na polski można przetłumaczyć jako cyfrowy analfabetyzm.

zdjęciami terenu badań za pomocą któregoś z komunikatorów czy dodajemy się z naszymi rozmówcami do znajomych na Facebooku. Takie etnografie poprzez sieć nie są konieczne etnografiami cyfrowymi, tak jak są nimi etnografie w sieci, a ich teren badań nie jest koniecznie cyfrowy, a raczej ucyfrowiony.

Z drugiej strony, etnografie poprzez sieć mogą przyjąć formę bardziej radykalną metodologicznie. W internetowej współczesności obserwacja uczestnicząca to nie tylko wielokrotne lub długie bycie w określonych miejscach, ale też bycie świadkiem terenowych wydarzeń (ang. *field events*). Wydarzenia terenowe to „wszelkie sytuacje o znaczeniu etnograficznym, mające miejsce między etnografami, uczestnikami badania i technologiami” (Ahlin, Li 2019, s. 18), które możemy udokumentować multimodalnie, nie tylko notatkami terenowymi, ale również nagraniami dźwięków, zdjęciami, zrzutami ekranu czy filmikami, i to nie tylko my sami. Możemy poprosić uczestników naszego badania o dokumentowanie rzeczywistości wokół nich lub pokazywanie nam rzeczy i miejsc w trakcie rozmowy wideo. Może to być zabieg bardzo wartościowy badawczo – są nam pokazywane inne rzeczy niż te, na które sami zwrócilibyśmy uwagę, będąc w terenie (Watson, Lupton 2022). Co więcej, taka forma badania może pozwolić na większy udział jego uczestników w procesie badawczym (Marzi 2023).

Nowe ujęcia internetowej metodologii dalej powstają, aby nadać za rozwojem technologii komunikacyjnych. Wśród nich są m.in. „apkografia” (ang. *appnography*), czyli etnografia aplikacji mobilnych (Cousineau, Oakes, Johnson 2019), oraz czatografia (ang. *chatography*), etnografia opierająca się na rozmowach na komunikatorach internetowych (Käihkö 2020; Seta 2018). Ta druga to spadkobierczyni wywiadów prowadzonych przez e-maila (Man, Stewart 2002), mająca zastosowanie w badaniach, w których rozmówcy pragną zachować swoją tożsamość w sekrecie, lub w etnografii wielostanowiskowej, gdzie wszystkie osoby uczestniczące w badaniu znajdują się podczas niego w różnych miejscach.

Jeśli uznać, że pierwszą w pełni cyfrową etnografią były badania forum dyskusyjnego Nancy K. Baym, to etnograficzne próby badania Internetu liczą już sobie prawie 30 lat. Cyberetnografia (Escobar 1994), etnografia wirtualna (Hine 2000), internetowa (Miller, Slater 2001), konektywna (Hine 2007), sieciowa (Burrell 2009), netnografia (Kozinets 2010), etnografia światów wirtualnych (Boellstorff 2012) czy etnografia rozszerzona (Beneito-Montagut 2011) to tylko kilka z wielu nazw, jakich używa się do opisanego tego, co badacze i badaczki robią w sieci i za jej pomocą.

Nie każda etnografia o Internecie używa do jego zbadania metod etnografii cyfrowej. Również nie każdy ucyfrowiony teren badań wymaga zaprzęgnięcia do pracy cyfrowych praktyk badawczych. Zatem czy każda pandemiczna „antropologia z domu” była również etnografią cyfrową? Zaryzykowałabym stwierdzenie, że tak, była, nawet jeśli nie była etnografią *o sieci czy w sieci*, a tylko *poprzez sieć*.

POSTPANDEMIUM. ZWROT CYFROWY?

„To będzie koniec świata, jaki znamy!” Takie opinie słychać było z ust przeróżnych komentatorów życia publicznego, w tym i badaczy społecznych, w pierwszych miesiącach globalnej pandemii (Adams, Nading 2020; Higgins, Martin, Vesperi 2020; Manderson, Burke, Wahlberg 2021). Mimo skali tego historycznego wydarzenia nie ziściły się ani apokaliptyczne wizje schyłku cywilizacji, ani pełne nadziei przepowiednie rewolucyjnej zmiany, którą miał wywołać pandemiczny kryzys. Nie spełniły się również proroctwa nieco mniejszej skali, a mianowicie te dotyczące trwałej szkody, jaką etnografii miało wyrządzić jej pandemiczne ucyfrowienie (Podjed 2021). Obawy te dotyczyły przede wszystkim utraty wyjątkowej pozycji, jaką w badaniach jakościowych zajmują badania terenowe, a zwłaszcza te oparte na długotrwałej obserwacji uczestniczącej i głębokim zanurzeniu w teren (Arya, Henn 2021). Ja sama w kularowych rozmowach, które prowadziłam z kolegami i koleżankami po fachu, słyszałam niezliczone głosy wyrażające obawę o przyszłość naszej dyscypliny, zwłaszcza w kontekście finansowania badań etnograficznych.

Dziś, ponad dwa lata od ogłoszenia końca pandemii, możemy z dużą dozą pewności stwierdzić, że nic takiego nie nastąpiło. Ani środowisko akademickie, ani grantodawcy nie przestali dostrzegać wartości, jakie płyną z prowadzenia etnograficznych badań terenowych poza Internetem. Wręcz przeciwnie, zaryzykowałabym stwierdzenie, że uznanie dla jakościowych nauk społecznych wzrosło. Wynikać to może z faktu, iż zarówno antropologia, jak i socjologia stanęły na wysokości zadania, biorąc się natychmiast za badanie społecznych, kulturowych, politycznych czy ekonomicznych skutków pandemii (np. Bolsen, Palm, Kingsland 2020; Costa 2024; Czarnecka 2022; Kim i in. 2023). A może większe znaczenie miało tutaj doświadczenie pandemicznej izolacji, wspólne nam wszystkim? Być może to właśnie lockdowny były tym czynnikiem, który przypomniał nam o wartości, jaką mają kontakty międzyludzkie, kiedy nie są zapośredniczone przez media. Jedna rzecz jest pewna – ówczesne realia zmusiły wielu badaczy i wiele badaczek do zgłębienia tajników etnografii cyfrowej w ramach poszukiwań metodologicznych alternatyw w okresie pandemii (Walsh, Khan, Ferazzoli 2022). Etnografowie i etnografki przeszli samych siebie, wyciskając ze swojej badawczej kreatywności co tylko mogli, aby wytworzyć adekwatne do sytuacji sposoby prowadzenia badań (Kaufmann, Peil, Bork-Hüffer 2021; Schulte-Römer, Gesing 2023; Zani 2021). Wśród innowacji szczególnie wartych odnotowania znajduje się metoda zdalnego wideo uczestniczącego (ang. *participatory video*, PV), opracowana przez Sonję Marzi (2023). Pomysł ten opiera się na włączeniu w tworzenie wiedzy etnograficznej uczestniczek badania, które za pomocą telefonów skrupulatnie dokumentują na wideo swoją codzienność.

W trakcie pandemii głębszą refleksją objęto również sam charakter metod etnograficznych, zwracając uwagę na ich wrodzoną elastyczność i opowiadając się za większym przyzwoleniem na badawcze improwizacje (Paupini, Teigen, Habib 2022; Svašek 2023). Także w efekcie metodologicznych namysłów poddano krytyce np. wciąż dominujący model prowadzenia badań terenowych długoterminowo i w jednym

miejscu (Eggeling 2023) czy bezrefleksyjne podejście do prowadzenia wywiadów online w dobie pandemii (Howlett 2022; Konken, Howlett 2023), oraz, szerzej, budowania relacji etnograficznych zdalnie (Kim i in. 2023; Loughran, Mahoney, Payling 2022; Surmiak, Bielska, Kalinowska 2022). Etnografia przetrwała COVID-19, ale covidowe realia zostawiły na niej swój ślad. Co się zmieniło? Czy nasze pandemiczne zmagania z różnymi formami cyfrowości trwale zmieniły naszą dyscyplinę i metody, których używamy?

Wydaje mi się, że odpowiedź na to drugie pytanie może być tylko twierdząca. Ośmielę się nawet stwierdzić, że w trakcie pandemii koronawirusa w jakościowych naukach społecznych nastąpił cichy zwrot cyfrowy. Skokowe, szerokie ucyfrowienie rzeczywistości społecznej w trakcie pandemii zauważalnie ją zmieniło. Oczywiście, dalekosiężne skutki tych zmian jeszcze przyjdzie nam poznać, ale wnioski płynące z badań prowadzonych w trakcie pandemii zdają się wspierać tę tezę (Amankwah-Amoah i in. 2021; Faraj, Renno, Bhardwaj 2021; Sideri, Kapetanaki 2022). Pandemia umocniła znaczenie Internetu w życiu wielu ludzi na całym świecie, a co za tym idzie, jego znaczenie w naszych terenach i tematach badań. Wszakże, „nie istnieje inny przepis na etnografię, poza tym, że należy otwarcie i refleksyjnie podążać za terenem, jego specyfiką i żyjącymi tam ludźmi” (Wierciński 2020, s. 102).

Ponadto doświadczenie izolacji i obostrzeń w trakcie pandemii uzmysłowiło samym badaczom i badaczkom społecznym istniejącą już skalę ucyfrowienia społeczeństw. Dotychczas często niewidzialny, przezroczysty Internet zmaterializował się nagle w antropologicznej refleksji, mimo że od lat był elementem prywatnej codzienności wielu z nas. W postpandemicznej etnografii praktyki badawcze takie jak rozmowy na czacie z wieloma osobami naraz, wywiady online czy wymiana głosówek z rozmówcami nie budzą już oburzenia czy nawet zdziwienia, są natomiast przedmiotem namysłu. Etnograficznie rzecz biorąc, warto odnotować nawet najmniejszą rolę (już nie tak) nowych mediów w naszej praktyce badawczej. Przezroczystość Internetu, wynikająca z powszechności jego użycia, może skutkować bagatelizowaniem jego roli w kształtowaniu współczesnych relacji międzyludzkich, a w rezultacie utrudniać nam ich pełne zrozumienie. Myślę, że przed wybuchem pandemii tak właśnie było.

Zmiana, która jest sednem postpandemicznego zwrotu cyfrowego w jakościowych naukach społecznych, to przede wszystkim względny konsensus co do roli, jaką odgrywa Internet we współczesności (Hine 2017). Współczesne, postpandemiczne etnografie nie tylko nie ignorują (już) obecności mediów cyfrowych w swoich terenach badań, ale coraz częściej zawierają komponent internetowy. Odzwierciedla tę zmianę m.in. popularność koncepcji takich jak etnografia hybrydowa czy etnografia patchworkowa, choć ja nie jestem zwolenniczką użycia żadnej z nich w odniesieniu do etnografii cyfrowej. Oba terminy sugerują strategie powstałe z połączenia oddzielnych, odmiennych od siebie metod prowadzenia badań (Günel, Watanabe 2024; Przybylski 2021). Takie nazewnictwo sugeruje fundamentalną metodologiczną odmienną etnografii o sieci, w sieci i poprzez sieć, od badań etnograficznych prowadzonych w innych miejscach i na inne tematy. W niniejszym artykule starałam się pokazać, że takie etnografie aż tak nie różnią się od tych „klasycznych”. Obserwacje

uczestniczące czy wywiady pogłębione w etnografii cyfrowej opierają się na tych samych zasadach i paradygmatach co etnografie niecyfrowe. Faktycznie, współczesne ucyfrowienie rzeczywistości społecznej jest źródłem innowacji w badaniach jakościowych. Nie zmienia to jednak faktu, że do jego zbadania nadal możemy po prostu użyć etnografii, uniwersalnej praktyki badawczej.

LITERATURA

- Adams Vincanne, Nading Alex 2020, Medical Anthropology in the Time of COVID-19, *Medical Anthropology Quarterly*, vol. 34, nr 4, s. 461–466.
- Agre, Philip E., Schuler Douglas 1997, *Reinventing Technology, Rediscovering Community: Critical Explorations of Computing as a Social Practice*, Bloomsbury Publishing, Los Angeles.
- Ahlin Tanja 2023, *Calling Family: Digital Technologies and the Making of Transnational Care Collectives*, Rutgers University Press, New Brunswick.
- Ahlin Tanja, Li Fangfang 2019, From Field Sites to Field Events, *Medicine Anthropology Theory*, vol. 6, nr 2, s. 1–24.
- Allen Matthew 2013, What Was Web 2.0? Versions as the Dominant Mode of Internet History, *New Media & Society*, vol. 15, nr 2, s. 260–275.
- Amankwah-Amoah Joseph, Khan Zaheer, Wood Geoffrey, Knight Gary 2021, COVID-19 and Digitalization: The Great Acceleration, *Journal of Business Research*, vol. 136, s. 602–611.
- Arya Dena, Henn Matt 2021, COVID-ized Ethnography: Challenges and Opportunities for Young Environmental Activists and Researchers, *Societies*, vol. 11, nr 58, s. 1–15.
- Bainbridge William Sims (red.) 2010, *Online Worlds: Convergence of the Real and the Virtual*, Springer, London.
- Bakardjieva Maria 2005, *Internet Society: The Internet in Everyday Life*, Sage, London.
- Baym Nancy K. 1995, The Emergence of Community in Computer-Mediated Communication, [w:] Steven Jones (red.), *Cyber Society: Computer-Mediated Communication and Community*, Sage, Thousand Oaks, s. 138–163.
- Baym Nancy K. 2000, *Tune In, Log On: Soaps, Fandom, and Online Community*, Sage, London–New York.
- Beaulieu Anne 2004, Mediating Ethnography: Objectivity and the Making of Ethnographies of the Internet, *Social Epistemology*, vol. 18, nr 2–3, s. 139–163.
- Beneito-Montagut Roser 2011, Ethnography Goes Online: Towards a User-Centered Methodology to Research Interpersonal Communication on the Internet, *Qualitative Research*, vol. 11, nr 6, s. 716–735.
- Blissett Luther 2024, The Hau of the Article and Dividual Authors: Reimagining Authorship in Anthropology, *Social Anthropology/Antropologie Sociale*, vol. 32, nr 2, s. 20–41.
- Boellstorff Tom 2008, *Coming of Age in Second Life: An Anthropologist Explores the Virtually Human*, Princeton University Press, Princeton.
- Boellstorff Tom (red.) 2012, *Ethnography and Virtual Worlds: A Handbook of Method*, Princeton University Press, Princeton.
- Bolsen Toby, Palm Risa, Kingsland Justin T. 2020, Framing the origins of COVID-19, *Science Communication*, vol. 42, nr 5, s. 562–585.
- Boyer Dominic 2013, *The Life Informatic: Newsmaking in the Digital Era*, Cornell University Press, Ithaca.
- Burrell Jenna 2009, The Field Site as a Network: A Strategy for Locating Ethnographic Research, *Field Methods*, vol. 21, nr 2, s. 181–199.

- Castells Manuel 2007, *Communication, Power and Counter-Power in the Network Society*, *International Journal of Communication*, vol. 1, nr 29, s. 238–266.
- Castells Manuel 2013, *Networks of Outrage and Hope: Social Movements in the Internet Age*, John Wiley & Sons, London.
- Cichoński Piotr 2012, *Sieć przyjaciół: serwis społecznościowy oczami etnografa*, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa.
- Coleman E. Gabriella 2010, Ethnographic Approaches to Digital Media, *Annual Review of Anthropology*, vol. 39, s. 487–505.
- Costa Elisabetta 2024, Digital Communication, Transnational Relationships and the Making of Place Among Highly Skilled Migrants during the Covid-19 Pandemic, [w:] K. Leursi, S. Ponzaresi (red.), *Doing Digital Migration Studies*, Amsterdam University Press, Amsterdam, s. 181–196.
- Cousineau Luc S., Oakes Harrison, Johnson Corey W. 2019, Appnography: Modifying Ethnography for App-Based Culture, [w:] D.C. Parry, C.W. Johnson, S. Fullagar (red.), *Digital Dilemmas: Transforming Gender Identities and Power Relations in Everyday Life*, Springer International Publishing, Cham, s. 95–117.
- Creese Jennifer, Byrne John-Paul, Olson Rebecca, Humphries Niamh 2023, A Catalyst for Change: Developing a Collaborative Reflexive Ethnographic Approach to Research with Hospital Doctors during the COVID-19 Pandemic, *Methodological Innovations*, vol. 16, nr 1, s. 3–14. <https://doi.org/10.1177/20597991221137813>.
- Czarnecka Dominika 2022, Online Workouts and Fitness Instructors' Physical Autonomy in Times of the Covid-19 Pandemic, *Ethnography*. <https://doi.org/10.1177/14661381221147031>.
- Dekker Rianne, Engbersen Godfried 2014, How Social Media Transform Migrant Networks and Facilitate Migration, *Global Networks*, vol. 14, nr 4, s. 401–418.
- Della Porta Donatella, Tarrow Sidney G. 2005, *Transnational Protest and Global Activism*, Rowman & Littlefield, London.
- Długosz Piotr 2021, *Trauma pandemii COVID-19 w polskim społeczeństwie*, CeDeWu, Warszawa.
- Dobson Teresa M., Wilinsky John 2009, Digital Literacy, [w:] *The Cambridge Handbook of Literacy*, Cambridge University Press, Cambridge, s. 286–312.
- Dolińska Anna, Łuczaj Kamil, Kurek-Ochmańska Olga 2022, Metoda biograficzna w kontekście badań jakościowych realizowanych zdalnie – możliwości, ograniczenia i aspekty etyczne, *Przegląd Socjologiczny*, vol. 71, nr 1, s. 61–84.
- Eggeling Kristin Anabel 2023, Embracing the 'Inverted Commas', or How COVID-19 Can Show Us New Directions for Ethnographic 'Fieldwork', *Qualitative Research*, vol. 23, nr 5, s. 1342–1358.
- Escobar Arturo 1994, Welcome to Cyberia: Notes on the Anthropology of Cyberculture, *Current Anthropology*, vol. 35, s. 211–231.
- Faraj Samer, Renno Wadih, Bhardwaj Anand 2021, Unto the Breach: What the COVID-19 Pandemic Exposes about Digitalization, *Information and Organization*, vol. 31, nr 1. <https://doi.org/10.1016/j.infoandorg.2021.100337>.
- Gallinat Anselma 2023, I Am Anthropologist – But Where Is the Field? On Fieldwork, Intimacy, and Home, *Ethnography*. <https://doi.org/10.1177/14661381231178866>.
- Gibson Margaret F., Livingstone Bridget, Monroe Hannah, Leo Sarah, Gruson-Wood Julia, Crockford Paula 2024, Observing Neurodiversity, Observing Methodology: Ethnography in Pandemic Times, *International Journal of Qualitative Methods*, vol. 23, s. 1–13.
- Gionfriddo Michael R, Dadich Ann 2023, 'The Obstacle Is the Way': Methodological Challenges and Opportunities for Video-Reflexive Ethnography During COVID-19, *International Journal of Qualitative Methods*, vol. 22, s. 1–6.
- Góralaska Magdalena 2020, Anthropology from Home: Advice on Digital Ethnography for the Pandemic Times, *Anthropology in Action*, vol. 27, nr 1, s. 46–52.
- Günel Gökçe, Watanabe Chika 2024, Patchwork Ethnography, *American Ethnologist*, vol. 51, nr 1, s. 131–139.

- Gupta Akhil 2014, Authorship, Research Assistants and the Ethnographic Field, *Ethnography*, vol. 15, nr 3, s. 394–400.
- Higgins Rylan, Martin Emily, Vesperi Maria D. 2020, An Anthropology of the COVID-19 Pandemic, *Anthropology Now*, vol. 12, nr 1, s. 2–6.
- Hine Christine 2000, *Virtual Ethnography*, Sage, London.
- Hine Christine 2006, *New Infrastructures for Knowledge Production. Understanding E-Science*, IGI Global, Hershey.
- Hine Christine 2007, Connective Ethnography for the Exploration of E-Science, *Journal of Computer-Mediated Communication*, vol. 12, nr 2, s. 618–634.
- Hine Christine 2015, *Ethnography for the Internet: Embedded, Embodied and Everyday*, Bloomsbury Academic, London–New York.
- Hine Christine 2017, Ethnography and the Internet: Taking Account of Emerging Technological Landscapes, *Fudan Journal of the Humanities and Social Sciences*, vol. 10, nr 3, s. 315–329.
- Horst Heather A., Miller Daniel (red.) 2012, *Digital Anthropology*, Berg, London–New York.
- Howlett Marnie 2022, Looking at the ‘Field’ through a Zoom Lens: Methodological Reflections on Conducting Online Research during a Global Pandemic, *Qualitative Research*, s. 1–16.
- Jemielniak Dariusz 2013, *Życie wirtualnych dzikich*, Poltext, Warszawa.
- Johnson Lucy 2022, Adapt and Adjust: Doing UK-Based Ethnographic Fieldwork During the Covid-19 Pandemic, *Medical Anthropology*, vol. 14, nr 8, s. 763–777.
- Juris Jeffrey S. 2008, *Networking Futures: The Movements against Corporate Globalization*, Duke University Press, Durham.
- Käihkö Ilmari 2020, Conflict Chatnography: Instant Messaging Apps, Social Media and Conflict Ethnography in Ukraine, *Ethnography*, vol. 21, nr 1, s. 71–91.
- Kaufmann Katja, Peil Corinna, Bork-Hüffer Tabea 2021, Producing in Situ Data from a Distance With Mobile Instant Messaging Interviews (MIMIs): Examples From the COVID-19 Pandemic, *International Journal of Qualitative Methods*, vol. 20, s. 1–14.
- Kawa Nicholas C. 2022, Who Gets to Be an Author, *Anthropology of Work Review*, vol. 43, s. 2, s. 72–79.
- Kim Jaymelee J., Williams Sierra, Eldridge Erin R., Reinke Amanda J. 2023, Digitally Shaped Ethnographic Relationships during a Global Pandemic and Beyond, *Qualitative Research*, vol. 23, nr 3, s. 809–824.
- Kobakhidze Magda Nutsa, Hui Janisa, Chui Janice, González Alejandra 2021, Research Disruptions, New Opportunities: Re-Imagining Qualitative Interview Study During the COVID-19 Pandemic, *International Journal of Qualitative Methods*, vol. 20, s. 1–10.
- Konken Lauren C., Howlett Marnie 2023, When ‘Home’ Becomes the ‘Field’: Ethical Considerations in Digital and Remote Fieldwork, *Perspectives on Politics*, vol. 21, nr 3, s. 849–862.
- Kozinets Robert V. 2010, *Netnography: Ethnographic Research in the Age of the Internet*, Sage, Thousand Oaks.
- Loughran Tracey, Mahoney Kate, Payling Daisy 2022, Reflections on Remote Interviewing in a Pandemic: Negotiating Participant and Researcher Emotions, *Oral History*, vol. 50, nr 1, s. 37–48.
- Lupton Deborah 2022, Doing Fieldwork in a Pandemic, *SSRN Electronic Journal*. <https://dx.doi.org/10.2139/ssrn.4228791>.
- Maciejewska-Mroczek Ewa, Radkowska-Walkowicz Magdalena 2024, We’ll Be Able to Hang out When There’s No Coronavirus. On Safe Spaces in Polish Pandemic Playscapes, *Global Studies of Childhood*, vol. 14, nr 1, s. 81–101.
- Madianou Mirca 2014, Smartphones as Polymedia, *Journal of Computer-Mediated Communication*, vol. 19, nr 3, s. 667–680.
- Madianou Mirca, Miller Daniel 2013, *Migration and New Media: Transnational Families and Polymedia*, Routledge, New York.
- Man Chris, Stewart Fiona 2002, *Internet Communication and Qualitative Research*, Sage, London–New York.

- Manderson Lenore, Burke Nancy J., Wahlberg Ayo (red.) 2021, *Viral Loads*, UCL Press, London.
- Marcus George E. 1995, Ethnography in/of the World System: The Emergence of Multi-Sited Ethnography, *Annual Review of Anthropology*, vol. 24, nr 1, s. 95–117.
- Marino Elizabeth, Rivera-Gonzalez Joyce, Benadusi Mara, Dietrich Alexa, Hamza Mo, Jerolleman Alessandra, Koons Adam 2020, COVID-19 and All the Things That Kill Us: Research Ethics in the Time of Pandemic, *Practicing Anthropology*, vol. 42, nr 4, s. 36–40.
- Marzi Sonja 2023, Participatory Video from a Distance: Co-Producing Knowledge during the COVID-19 Pandemic Using Smartphones, *Qualitative Research*, vol. 23, nr 3, s. 509–525.
- Męćfal Sylwia, Bielska Beata, Kalinowska Katarzyna, Surmiak Adrianna 2024, Jakość badań jakościowych podczas pandemii Covid-19 – doświadczenia badaczy i badaczek społeczno-humanistycznych, *Studia Socjologiczne*, vol. 250, nr 3, s. 9–36.
- Miller Daniel 2011, *Tales from Facebook*, Polity Press, Cambridge.
- Miller Daniel, Slater Don 2001, *The Internet: An Ethnographic Approach*, Berg, Oxford.
- Mukherjee Utsa 2022, Live-streaming the Goddess in the times of COVID-19: A Digital Ethnography of Diasporic Durga Puja Festivals in Pandemic Britain, *Religion*, March, s. 1–19.
- Napoli Philip M., Obar Jonathan A. 2014, The Emerging Mobile Internet Underclass: A Critique of Mobile Internet Access, *The Information Society*, vol. 30, nr 5, s. 323–334.
- Narasimhan Haripriya, Chittem Mahati, Purang Pooja 2021, Pandemic Times in a WhatsApp-Ed Nation: Gender Ideologies in India during COVID-19, [w:] L. Manderson, N.J. Burke, A. Wahlberg (red.), *Viral Loads*, UCL Press, London, s. 362–383.
- Nguyen Phuong, Scheyvens Regina, Beban Alice, Gardyne Samantha 2022, From a Distance: The 'New Normal' for Researchers and Research Assistants Engaged in Remote Fieldwork, *International Journal of Qualitative Methods*, vol. 21, s. 1–13.
- Nvé Díaz San Francisco Carolina, 2022, Care During Pandemic Times: Digital Ethnography with Mental Health Professionals in Equatorial Guinea, *Anthropology and Humanism*, vol. 47, nr 2, s. 329–345.
- O'Reilly Tim 2010, What is Web 2.0?, [w:] H.M. Donelan, K.L. Kear, M. Ramage (red.), *Online Communication and Collaboration: A Reader*, Routledge, London–New York.
- Ostaszewska Aneta, Pietrusińska Marta 2023, Wywiad online jako nowa rzeczywistość badawcza w kontekście badań nad feminizacją pandemii, *Studia Socjologiczne*, t. 250, nr 3, s. 37–58.
- Papacharissi Zizi 2002, The Virtual Sphere. The Internet as a Public Sphere, *New Media & Society*, vol. 4, nr 1, s. 9–27.
- Paupini Cristina, Teigen Helene Fiane, Habib Laurence 2022, A Change of Space: Implications of Digital Fieldwork in Connected Homes during the COVID-19 Pandemic, *Digital Creativity*, vol. 2022, s. 1–15.
- Pink Sarah, Sinanan Jolynna, Hjorth Larissa, Horst Heather 2016, Tactile Digital Ethnography: Researching Mobile Media through the Hand, *Mobile Media & Communication*, vol. 4, nr 2, s. 237–251.
- Podjed Dan 2021, Renewal of Ethnography in the Time of the COVID-19 Crisis, *Sociologijai Prostor*, vol. 59, nr 219, s. 267–284.
- Poe Marshall T. 2011, *A History of Communications. Media and Society from the Evolution of Speech to the Internet*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Pols Jeanette 2012, *Care at a Distance: On the Closeness of Technology*, Amsterdam University Press, Amsterdam.
- Postill John, Pink Sarah 2012, Social Media Ethnography: The Digital Researcher in a Messy Web, *Media International Australia*, vol. 145, nr 1, s. 123–134.
- Przybylski Liz 2021, *Hybrid Ethnography: Online, Offline, and In Between*, Sage, London.
- Rheingold Howard 1993, *The Virtual Community: Homesteading on the Electronic Frontier*, MIT Press, Reading.

- Sanjek Roger 1993, Anthropology's Hidden Colonialism: Assistants and Their Ethnographers, *Anthropology Today*, vol. 9, nr 2, s. 13–18.
- Schulte-Römer Nona, Gesing Friederike 2023, Online, Offline, Hybrid: Methodological Reflection on Event Ethnography in (Post-)Pandemic Times, *Qualitative Research*, vol. 23, nr 6, s. 1620–1646.
- Serekoane Motsaathebe, Marais Lochner, Pienaar Michael, Sharp Carla, Cloete Jan, Blomerus Liezel 2021, Fieldworker Reflections on Using Telephone Voice Calls to Conduct Fieldwork amidst the Covid-19 Pandemic, *Anthropology Southern Africa*, vol. 44, nr 4, s. 161–174.
- Seta Gabriele de 2018, Biaoqing: The Circulation of Emoticons, Emoji, Stickers, and Custom Images on Chinese Digital Media Platforms, *First Monday*, vol. 2018, September, DOI: 10.5210/fm.v23i9.9391.
- Shields Rob 1996, *Cultures of the Internet: Virtual Spaces, Real Histories, Living Bodies*, Sage, Londyn.
- Sideri Eleni, Kapetanaki Elina 2022, From Participant Observation to the Observation of Social Distancing: Teaching Ethnography, Blogging and University Education during the Pandemic, *Teaching Anthropology*, vol. 11, nr 2, s. 86–96.
- Smith Anthony D. 1990, Towards a Global Culture?, *Theory, Culture & Society*, vol. 7, nr 2–3, s. 171–191.
- Sunderland Patricia L. 1999, Fieldwork and the Phone, *Anthropological Quarterly*, vol. 72, nr 3, s. 105–117.
- Surmiak Adrianna, Bielska Beata, Kalinowska Katarzyna 2022, Social Researchers' Approaches to Research Ethics During the COVID-19 Pandemic: An Exploratory Study, *Journal of Empirical Research on Human Research Ethics*, vol. 17, nr 1–2, s. 213–222.
- Svašek Maruška 2023, Ethnography as Creative Improvisation: Exploring Methods in (Post) Pandemic Times, *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, vol. 13, nr 1, s. 101–127.
- Thomsen Steven, Straubhaar Joseph, Bolyard Drew 1998, Ethnomethodology and the Study of Online Communities: Exploring the Cyber Streets, *Information Research*, vol. 4, nr 1, s. 1–18.
- Turkle Sherry 1984, *The Second Self: Computers and the Human Spirit*, MIT Press, Cambridge, MA.
- Walsh Julie, Khan Asma, Ferazzoli Maria Teresa 2022, Portholes of Ethnography: The Methodological Learning from 'Being There' at a Distance, *Sociology*, vol. 2022, November, s. 1–10.
- Watson Ash, Lupton Deborah 2022, Remote Fieldwork in Homes During the COVID-19 Pandemic: Video-Call Ethnography and Map Drawing Methods, *International Journal of Qualitative Methods*, vol. 21, April, s. 1–12.
- Wierciński Hubert 2020, O zastosowaniu elementów etnografii przedtekstowej w badaniu instytucji opieki medycznej, *Etnografia Polska*, t. 64, s. 85–106.
- Zani Beatrice 2021, Shall We Chat? Switching between Online and Offline Ethnography, *Bulletin of Sociological Methodology/Bulletin de Méthodologie Sociologique*, vol. 152, nr 1, s. 52–75.
- Żadkowska Magdalena, Dowgiałło Bogna, Gajewska Magdalena, Herzberg-Kurasz Magdalena, Kostecka Marianna 2022, The Sociological Confessional: A Reflexive Process in the Transformation From Face-To-Face to Online Interview, *International Journal of Qualitative Methods*, vol. 21, s. 1–12.

Źródła internetowe

- IEiAK UW 2020, Stanowisko Komisji do spraw Etyki Badań Naukowych, <https://www.etnologia.uw.edu.pl/aktualnosci/stanowisko-komisji-ds-etyki-badan-naukowych-ieiak-uw-w-sprawie-badan-etnograficznych> (dostęp: 14.07.2024).

UCL 2020, Guidance for Research and Ethical Approval in Light of the COVID-19 Pandemic, https://www.ucl.ac.uk/research/integrity/sites/research_integrity/files/covid-19_-_ethics_guidance_for_researchers_27_march_2020.pdf (dostęp: 14.07.2024).

Informacja o finansowaniu

Praca nad tym artykułem została sfinansowana przez grant Ministerstwa Nauki i Szkolnictwa Wyższego nr 0252/DIA/2016/45 oraz grant Narodowego Centrum Nauki nr 2019/35/O/HS3/02250.

MAGDALENA GÓRALSKA

THE DIGITAL TURN? ETHNOGRAPHIC FIELDWORK AFTER THE PANDEMIC

Key words: pandemic, digital ethnography, digital turn, covid-19, remote fieldwork

This article explores the consequences of the digitalization of ethnographic studies during the COVID-19 pandemic, questioning whether qualitative social sciences experienced a quiet “digital turn” due to researchers’ growing interest in remote and digital research methods, as well as the generally increased use of digital media during that time. To address this question, the author provides an overview of how ethnographies were adapted to the pandemic’s “new normal,” with parts or all of the fieldwork moving online or shifting to remote interviewing. Next, to discuss what it means to conduct digital ethnography and what digitalized fieldwork entails, the author reviews the development of digital qualitative research methods, introducing an original differentiation into ethnographies of the Internet (1), on the Internet (2), and through the Internet (3). Building on this, the author concludes that a digital turn in ethnography did indeed take place during the pandemic, bringing digital methods to the forefront of the ethnographic toolkit and pushing the digital into the mainstream of anthropological interest.

Dane kontaktowe Autorki:
mgr Magdalena Góralaska
Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej UW
ul. Żurawia 4, 00-503 Warszawa
Email: m.h.goralska@uw.edu.pl
ORCID: 0000-0001-9491-6682

OLGA WANICKA

Instytut Profilaktyki Społecznej i Resocjalizacji UW, Warszawa

HELENA PATZER

Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej UW, Warszawa

PRZEPUSTKA DO LEPSZEGO ŻYCIA? PRACA W POLSCE W WYOBRAŻENIACH FILIPIŃSKICH MIGRANTÓW

FILIPIŃSKA MIGRACJA DO POLSKI

Filipińczycy przyjeżdżają obecnie do Polski przede wszystkim przy wsparciu agencji rekrutacyjnych i agencji pracy tymczasowej jako pracownicy kontraktowi. Migracje takie znane są z innych krajów i zostały bardzo dobrze opisane w literaturze (Aguilar 2016; Asis i in. 2004; Constable 2007; Guevarra 2010; Høgsholm 2007; Lindquist 1993; Parreñas 2001). W ostatnich latach Polska stała się atrakcyjnym krajem migracji, ze względu na swoją przynależność do Unii Europejskiej i dość stabilną sytuację ekonomiczną. Mimo nieistnienia oficjalnej polityki migracyjnej¹, jak pokazujemy w artykule, Polska dołączyła do krajów aktywnie poszukujących pracowników na innych rynkach i tym samym stała się graczem w globalnym przepływie pracowników.

Celem artykułu jest przybliżenie tego, w jaki sposób migranci z Filipin wyobrażają sobie pracę za granicą i jak do tej wizji pasuje praca w Polsce. Poprzez przyjrzenie się narracjom i praktykom pokażemy, jak pracownicy z Filipin, poddani reżimom migracyjnym (Glick-Schiller, Salazar 2013), radzą sobie w sytuacji migracji, doświadczając ciężkiej i niejednokrotnie nie do końca zgodnej z wykształceniem pracy. Uważamy, że przypadek filipiński szczególnie wyraźnie pokazuje pozytywną wizję pracy za granicą. Wyobrażenia te są tworzone przez opowieści innych migrantów, przekazywane międzypokoleniowo wzór migracji, przekazy medialne, a także narracje agencji pośrednictwa pracy. Wyobrażenia dotyczące pracy w Polsce (w Europie) tworzone są także przez wcześniejsze doświadczenia migracyjne. Nawet jeśli praca za granicą wiąże się z obniżeniem dotychczasowej pozycji zawodowej migrantów,

¹ Do 2024 roku Polska nie opublikowała żadnego oficjalnego dokumentu nazwanego strategią migracyjną. Strategię ogłoszono dopiero 15 października 2024 roku, pod nazwą: „Odzyskać kontrolę. Zapewnić bezpieczeństwo – kompleksowa i odpowiedzialna strategia migracyjna Polski na lata 2025–2030”.

to najczęściej nadaje sens codziennym obowiązkom zawodowym, ponieważ ma przynieść „lepsze życie” w przyszłości.

Wzrost migracji zarobkowej Filipińczyków do Polski w ciągu ostatnich 5 lat jest faktem niepodważalnym i coraz bardziej widocznym. W 2023 roku Polska wydała ponad 29 000 zezwoleń na pracę dla osób z Filipin. Przyglądając się danym publikowanym sukcesywnie przez Ministerstwo Pracy, Rodziny i Polityki Społecznej, widzimy, że takich zezwoleń rok wcześniej wydano 22 557, a w 2021 roku – 13 279 (MPRiPS). Obok migrantów z Nepalu i Indii, Filipiny od trzech lat pozostają w pierwszej piątce krajów azjatyckich, dla których obywatele wydaje się zezwolenia na pracę. Dane te świadczą o rosnącym zainteresowaniu Filipińczykami na polskim rynku pracy i wejściu Polski w globalną sieć zatrudnienia. Filipińscy migranci podejmują w Polsce na dużą skalę te prace, które nie są chętnie wykonywane przez polskich pracowników. Bazując na danych dotyczących zezwoleń, wiemy, że najwięcej osób miało być zatrudnionych w przetwórstwie przemysłowym (11 911), transporcie i gospodarce magazynowej (5946) oraz działalności w zakresie usług administrowania i działalności wspierającej (5347)². Wskazane sektory zatrudnienia znajdują także odzwierciedlenie w informacjach gromadzonych przez inne instytucje w Polsce. W 2023 roku Zakład Ubezpieczeń Społecznych, odnosząc się do zatrudnienia osób z Filipin w Polsce zgłoszonych do ubezpieczenia, wskazywał, że trzy sektory, w których migranci najczęściej podejmowali zatrudnienie, to: działalność w zakresie usług administrowania i działalność wspierająca (2874 osób), przetwórstwo przemysłowe (2299 osób) oraz transport i gospodarka magazynowa (1065 osób). Najmniej filipińskich migrantów (39), było zatrudnionych w opiece zdrowotnej i w sektorze opiekuńczym³. Nasze badania pokazują trajektorie migracyjne, w których migranci przechodzą od pracy fizycznej do innych sektorów zatrudnienia. Trajektorie te świadczą o sprawczości osób przyjeżdżających do Polski i nabywaniu przez nich kompetencji społecznych w nawigowaniu po polskim migracyjnym rynku pracy. Widoczne w historiach migrantów jest dążenie do poprawy swojej pozycji społecznej, zapewnienia sobie stabilności i większego prestiżu w oczach społeczności (zob. Wanicka 2024).

Migranci z Filipin są w przeważającej mierze grupą zatrudnioną poniżej swoich kwalifikacji – ich wykształcenie i doświadczenie zawodowe często nie idą w parze z zatrudnieniem podejmowanym w Polsce. Wydaje się, że mogłoby to wiązać się z rosnącym poczuciem porażki lub frustracją (Man 2004; Przybyszewska 2020; Sert 2016) z ich strony, jednak tak się nie dzieje. Filipińczycy manifestują z reguły inną postawę – postrzegają wyjazd za granicę, nawet do najcięższej pracy, jako możliwość osiągnięcia „lepszego życia” i szansę daną im od losu. Z perspektywy Filipińczyków i Filipinek nie ma tak dużego znaczenia, czy pracują w Polsce, na Tajwanie czy we Włoszech; ważny jest wyjazd i podjęcie próby zmiany swojego życia na lepsze.

² Na podstawie: MPRiPS, *Centralny System Analityczno-Raportowy MRPiPS, dane na dzień 15 stycznia 2024 r.* (dostęp: 20.02.2024).

³ Łącznie w 2023 roku do ubezpieczenia w Polsce zgłoszonych zostało 9730 obywateli Filipin. ZUS, *Liczba obywateli Filipin zgłoszonych do ubezpieczeń emerytalnego i rentowych według sekcji PKD płatnika – stan na koniec roku* (dostęp: 01.09.2024).

Artykuł ten powstał z połączenia naszych badań i obserwacji, prowadzonych w latach 2008–2024⁴ (Mikulska, Patzer 2012; Patzer 2015, 2018a, 2018b, w druku; Wanicka, Pawlak 2021; Wanicka 2024). Dodatkowo analizę wspierają wnioski ze wspólnych badań terenowych prowadzonych przez autorki w Manili w lutym 2024 roku⁵.

WYOBRAŻENIA NA TEMAT PRACY W POLSCE
TAKSÓWKARZ (OPOWIEŚĆ OLGI)

Podczas jednego z wieczorów w Manili, kiedy jedyną możliwością powrotu z odległego o 10 km Quezon City do miejsca, w którym mieszkaliśmy, była prawie godzinna podróż taksówką, przydarzyła mi się rozmowa, która kolejny raz pokazała mi filipińską perspektywę „wyjazdu za granicę”. Tego dnia filipiński Wydział Pracowników Zagranicznych (Department of Migrant Workers) zamknął kolejną agencję pośrednictwa pracy w Manili, która operowała bez stosownej licencji i oszukiwała potencjalnych migrantów, pobierając od nich wyższe niż ustalone przez filipińskie państwo opłaty za usługi pośrednictwa. Liczne komunikaty na ten temat pojawiły się w Internecie i filipińskich wiadomościach. Informacja ta była również szeroko udostępniana i komentowana w mediach społecznościowych.

Zagadnięta przez kierowcę, przez prawie godzinę odpowiadałam na liczne pytania dotyczące tego, co robię na Filipinach, po co, kiedy i skąd przyjechałam. Nie omieszczałam wspomnieć mu o pierwszych wnioskach płynących z moich badań dotyczących ryzyka wyjazdu do pracy do Polski, nieuczciwości i przebiegłości pośredników, zapracowywania się, poświęceń i wyrzeczeń. Mój rozmówca często mi przytakiwał, potwierdzał, że słyszał o podobnych historiach i sytuacjach w innych krajach i wyrażał tożsame z moimi przekonania. Odnosiłam wrażenie, że dziwi go wręcz podejmowanie się tak ryzykownego wyjazdu na drugi koniec świata, gdzie zatrudnienie i jego stabilność są tak niepewne. Kiedy dojechaliśmy na miejsce i zostało mi tylko podziękować za wspólny przejazd i uregulować należność za transport, nieoczekiwanie kierowca zagadnął mnie: Czy mogę panią dodać na Facebooku? Może mogłaby mi pani polecić agencję, która rekrutuje Filipińczyków do pracy w Polsce?

Lekko zszokowana, zastanawiałam się – gdzie popełniłam błąd i w jaki sposób moje liczne ostrzeżenia doprowadziły go do wniosku, że warto jednak spróbować wyjazdu do pracy w Polsce. Zakładając, że taksówkarz próbował po prostu zminimalizować ryzyko, uznając, że jako Polka i obserwatorka procesu pośrednictwa będę bardziej

⁴ Badania Olgi Wanickiej są realizowane w ramach projektu badawczego „Włączenie Polski do globalnej sieci pośrednictwa pracy: Przypadek filipińskich migrantów pracowniczych” dzięki dofinansowaniu Narodowego Centrum Nauki (2019/35/O/HS6/02329). W trakcie badań w latach 2020–2024 przeprowadzono ponad 45 wywiadów częściowo ustrukturyzowanych z filipińskimi pracownikami migrującymi oraz wybranymi aktorami instytucjonalnymi.

⁵ Badania dr Heleny Patzer zostały sfinansowane z projektu „Wytwarzanie post-kolonialnego dziedzictwa na Filipinach. Przypadek Intramuros” (IDUB działanie IV.3.1) realizowanego na Uniwersytecie Warszawskim.

wiarygodnym źródłem informacji, to jego niemalże natychmiastowa gotowość do wyjazdu po raz kolejny mnie zaintrygowała. To zdziwienie stało się podstawą do napisania tego tekstu i dalszych prób wyjaśnienia determinacji Filipińczyków w dążeniu do wyjazdu za granicę do pracy, nawet do zupełnie nieznanego kraju, jakim jest Polska, i za cenę ryzyka bycia wykorzystanym przez nieuczciwego pośrednika lub pracodawcę.

Wizje „dobrego” życia i „alternatywnego stylu życia” (Limpanog 2013) stały się w ostatnich latach przedmiotem dyskusji antropologów i socjologów (zob. Horolets 2023). Badacze tego nurtu próbują zrozumieć, jak badane społeczności konceptualizują „dobre życie” w kategoriach etycznych, często przeciwstawiając się neoliberalnym tendencjom. W analizowanym przez nas przypadku wizja „dobrego życia” jest także wizją wspólnotową, uwikłaną w relacje rodzinne i grupowe. Na Filipinach oczywiste jest, że „dobre” czy „lepsze” życie umożliwiać ma praca, jaką migranci zamierzają podjąć w Europie/w Polsce (zob. Patzer 2015, 2018a). W artykule wychodzimy z założenia, że wizje te są w przeważającej mierze kolektywne, a w mniejszym stopniu kreowane wyłącznie przez filipińskiego pracownika. Wyobrażenia na temat tego, jak wyglądać może praca w Polsce, wytwarzane są nie tylko przez migrantów, przedstawicieli instytucji rządowych czy organizacji pozarządowych.

Wiele narracji mówiących o tym, na jaką pracę mogą liczyć Filipińczycy w Polsce i jak postrzegani są jako potencjalni pracownicy, kreowanych jest przez agencje pośrednictwa pracy (Ayaydin 2022; Wanicka, Pawlak 2021). To te narracje, w zdecydowanej mierze, trafiają do zainteresowanych podjęciem pracy w Polsce Filipińczyków, a dostępne i powielane są w Internecie, co wynika z rosnącej digitalizacji usług pośredników migracyjnych (Low 2021; Obi, Bartolini, D’Haese 2020). Wizja ta jest szczególnie interesująca dla nas jako badaczek migracji, bo pozwala nam zrozumieć motywacje osób przyjeżdżających do Polski oraz ich nadzieje, marzenia i strategie. Ze względu na to zdecydowałyśmy się w niniejszym artykule przyrzeć się procesowi wytwarzania tej wizji ze szczególną uwagą.

Jednym z lepszych przykładów tego, na jakie warunki zatrudnienia mogą liczyć filipińscy migranci w Polsce, są filmy publikowane przez agencje pośrednictwa lub przez samych pracodawców na kanałach YouTube i te krążące w sieciach społecznościowych. Jeden z takich filmów – przygotowany przez firmę rekrutującą Filipińczyków do pracy w sektorze rolnictwa – omawiamy poniżej⁶. Wspomniana firma rekrutuje osoby z Filipin i z Ukrainy do pracy w Polsce i stworzyła w tym celu specjalne filmy promocyjne adresowane do tych dwóch społeczności.

W filmie rekrutacyjnym skierowanym do osób z Filipin występuje Filipińczyk⁷, który najpierw wita się z publicznością uprzejmym „Dzień dobry” po polsku, a później przechodzi na język angielski. Tłumaczy, dlaczego zdecydował się przyjechać do Polski,

⁶ Film trwa 3 minuty i ma 347 polubień oraz 25 tys. wyświetleń; 12 komentarzy – wszystkie wyrażające chęć przyjazdu do Polski. Stan na dzień 01.10.2024.

⁷ Zaangażowanie Filipińczyka do udziału w materiale skierowanym do innych Filipińczyków jest przemyślaną strategią agencji, mającą zwiększyć jej wiarygodność. Również Guevarra opisywała takie zabiegi pośredników, które miały na celu przekonanie Filipińczyków do podjęcia pracy w danym

argumentując, że skusiły go: wysokie zarobki, dobre warunki pracy oraz pozytywne usposobienie innych ludzi. Następnie główny bohater przedstawia informacje, które mogą zainteresować szczególnie tych filipińskich odbiorców filmu, którzy poszukują pracy za granicą: jak daleko położone jest miejsce zatrudnienia od większych ośrodków miejskich, jak wygląda kwestia transportu publicznego i zaplecza handlowego. Dalej podkreśla on, że firma ma długie doświadczenie w zatrudnianiu obcokrajowców i pilnuje kwestii legalizacji pobytu – mówi, że zajmuje się tym koordynator, który posługuje się językiem angielskim i zawsze jest dostępny i skory do pomocy. Bohater filmiku promocyjnego po raz kolejny podkreśla stabilność zatrudnienia i wysokie zarobki, argumentując, że firma zatrudnia pracowników przez cały rok.

Kolejna część wideo poświęcona jest zakwaterowaniu zorganizowanemu przez pracodawcę oraz udogodnieniom, na jakie mogą liczyć filipińscy migranci, takim jak dostęp do pralni i przestronnej kuchni, boiska do koszykówki oraz do sieci internetowej. Dostępność internetu jest szczególnie ważna, bo gwarantuje stały kontakt z osobami pozostałymi w kraju⁸ – na filmiku widzimy pracowników w trakcie wideo-rozmów z rodziną. Szczególnie ważne wydaje się także to, o czym pracownik wspomina pod koniec filmu. Zaznacza on, że praca jest dostępna zarówno dla osób wykwalifikowanych, jak i niewykwalifikowanych, a wszystkiego można się nauczyć już po przyjeździe. Wystarczy, że jest się osobą, która lubi wyzwania i cechuje się otwartością wobec innych. Na końcu nagrania bohater filmiku zwraca się do widzów po filipińsku⁹, zachęcając ich do aplikowania do pracy. Ktoś, kto pracuje w Polsce, jest postrzegany jako osoba, która odniosła sukces – pracuje za granicą, wspiera swoją rodzinę i buduje dla niej „lepsze życie”.

Cały materiał kreuje pozytywną wizję pracy w Polsce, w której – oprócz wysokiej i stabilnej pensji – można także liczyć na pozytywne przyjęcie przez współpracowników czy schludne miejsce do mieszkania. Zarobione pieniądze, przesyłane za pomocą przekazów pieniężnych do kraju, mogą szybko polepszyć sytuację finansową rodziny pozostawionej na Filipinach. Odnoszenie się do dodatkowych elementów, ważnych z filipińskiego punktu widzenia, takich jak dobre połączenie z internetem, boisko do koszykówki obok miejsca zakwaterowania czy dostęp do kuchni, tylko wzmacnia pozytywny przekaz. Taka wizja pracy jest bardzo kusząca i skłania ludzi do wyjazdu z kraju.

miejscu. Świadczy to też o istnieniu dobrze osadzonej już w kraju docelowym społeczności filipińskiej (Guevarra 2010, s. 128).

⁸ O wykorzystywaniu komunikatorów w celu podtrzymania relacji z rodziną pozostawioną w kraju pochodzenia pisali m.in. McKay (2012); Madianou, Miller (2013); Patzer (2018a, 2018b).

⁹ O świadomym użyciu języka narodowego (w typ przypadku – Tagalog) przez twórców aktywnych na YouTube, którzy w ten sposób dostosowują się do preferencji językowych większości swoich odbiorców, pisali m.in. Shtern, Hill, Chan (2019, s. 1946).

ZBIERANIE OWOCÓW (OPOWIEŚĆ HELENY)

Pamiętam wyraźnie ten moment, kiedy w 2008 i 2009 roku moi znajomi i znajome z Filipin, z różnych miejsc i w różnym wieku, zaczęli mnie pytać, czy wiem coś o wyjazdach do Polski do zbioru owoców. I czy warto skorzystać z tej możliwości. W tamtym czasie Filipiny i Polskę dzieliły nie tylko tysiące kilometrów, ale także nieprzebyta bariera nieznaności i niewiedzy, a wyobrażenia wzajemne – Filipińczyków o Polsce i Polaków o Filipinach – właściwie nie istniały. Jeśli ktoś pisał w mediach o Filipińczykach, to teksty te egzotyzowały tę grupę albo wpadały w stereotypowe narracje o konkursach piękności, biedzie, szokujących obrzędach religijnych¹⁰.

Ta fala zainteresowania pracą w Polsce wydała mi się dość absurdalna – dlaczego Filipińczycy mieliby zbierać owoce w Polsce? I jakie owoce?! Niedługo jednak okazało się, że ten pomysł nie powstał samoistnie na Filipinach, ale został stworzony i rozpropagowany przez polskie i filipińskie agencje pośrednictwa pracy, które postanowiły spróbować swojego szczęścia na globalnym rynku przepływu pracowników.

Osoby, które pytały mnie o pracę w Polsce, były najczęściej młode i poszukiwały możliwości wyjazdu z Filipin – nie miało dla nich znaczenia, gdzie pojawia się możliwość pracy, tylko to, ile kosztuje załatwienie wyjazdu i czy spełniają kryteria rekrutacji. Nagle w ogłoszeniach agencji pracy, obok Hongkongu, Tajwanu, Zjednoczonych Emiratów Arabskich i Kuwejtu, pojawiła się Polska. I tak młode kobiety (i mężczyźni) zaczęli upatrywać szansy na lepszą przyszłość właśnie w wyjeździe na kontrakt do dalekiej Polski. W perspektywie filipińskiego pracownika kontraktowego ważne jest, aby praca była płatna w innej walucie, zapewniała miejsce do mieszkania i wyżywienie. Jak mówili mi migrantki i migranci, są oni w stanie przetrwać różne niewygody i trudy, bo jest to poświęcenie dla rodziny.

Niedługo później zaczęłam spotykać osoby z Filipin już w Polsce, w sytuacji, kiedy szukały pomocy w nowo otwartej wtedy ambasadzie filipińskiej¹¹, ponieważ agencje lub pracodawcy je oszukali. To był pierwszy „eksperyment filipiński” na polskim rynku pracy.

¹⁰ Przykładem może być tekst „Filipinki – małe sprzęty domowe”, który ukazał się w „Gazecie Wyborczej” w wydaniu świątecznym ze stycznia 2011 roku. Tekst pochodzi ze zbioru esejów Dubravki Ugrešić, ale niestety nie został w żaden sposób skomentowany, a tytuł oraz zdjęcie tytułowe (przedstawiające Filipinki biorące udział w konkursie piękności) pochodziły od redakcji. Tekst w efekcie egzotyzował i seksualizował bohaterki eseju – Filipinki pracujące w ciężkich warunkach i dyskryminowane w Hongkongu – i mógł tylko pogłębić stereotypy. Zob. <https://wyborcza.pl/magazyn/7,124059,8887273,filipinki-male-sprzety-domowe.html> (dostęp: 23.04.2024).

¹¹ Stosunki dyplomatyczne między Polską a Filipinami nawiązano 22 września 1973 roku, ale ambasada filipińska w Polsce została otwarta dopiero w 1991 roku. Początkowo jurysdykcję nad stosunkami pełniła Ambasada Filipin w Hadze, potem w Berlinie, a po zamknięciu ambasady w Warszawie w 1993 roku – Budapeszt. Ambasadę ponownie otwarto w Polsce w 2009 roku, a pierwszym ambasadorem został Alejandro del Rosario. Zob. https://www.google.com/url?q=https://web.archive.org/web/20130930093104/http://warsawpe.org/home/index.php?option%3Dcom_content%26view%3Darticle%26id%3D94%26Itemid%3D191&sa=D&source=docs&ust=1730273273971823&usq=AOvVaw1Gcmv0xJtGxdKZJfhjCEk (dostęp: 10.03.2024).

Praca w Polsce jako opcja pojawiła się w narracjach Filipińczyków już w latach 2008–2009, kiedy pierwsze filipińskie i polskie agencje zaczęły rekrutować pracowników. Pierwsze wzmianki medialne na temat Filipińczyków dotyczyły pracowników zatrudnionych w Zakładach Cegielskiego w Poznaniu¹² oraz w firmie produkującej okna w miejscowości Rąbień¹³. Można też odnaleźć informacje na temat agencji pracy zatrudniającej filipińskie kobiety przy zbiorze pieczarek w Parczewie¹⁴. Początkowe informacje pojawiające się w mediach dotyczyły zazwyczaj nadużyć popełnionych przez zatrudniające je podmioty (zarówno agencje, jak i pracodawców). Pracodawcom i agencjom zarzucano: wprowadzanie w błąd odnośnie rzeczywistej wysokości wynagrodzenia, urągające warunki zakwaterowania czy przekroczenia ustawowego czasu pracy. Na podstawie powyższych przykładów można zatem stwierdzić, że wykorzystywanie filipińskich pracowników kontraktowych w Polsce było faktem. Części osób, które przyjechały w latach 2008–2009, udało się pozostać w Polsce, znaleźć nowych pracodawców i „stać na nogi”. Wydaje się, że ewentualne przekazywanie sobie negatywnych informacji opisywanych w publikacjach cytowanych wyżej przez Filipińczyków w ich kręgach społecznościowych nie wpłynęło negatywnie na kolejne (coraz liczniejsze) przyjazdy filipińskich migrantów do pracy.

W 2009 roku liczba Filipińczyków w Polsce nie była również na tyle duża, żeby stworzyć społeczną sieć ostrzegania o nieuczciwych praktykach pośredników¹⁵. W ostatnich latach wszystko się zmieniło i powstały nowe elementy infrastruktury migracyjnej, ułatwiające funkcjonowanie na polskim rynku pracy. Przyjazdy kolejnych Filipińczyków¹⁶ i wzrost popularności internetowych grup wsparcia (zwłaszcza na Facebooku), także lokalnych, w których negatywne informacje, mogące zniechęcać do przyjazdu lub uczulić na niebezpieczeństwa kolejnych zainteresowanych, rozpowszechniają się bardzo szybko. Nie ostudziły one jednak zapału przyszłych migrantów i dążeń do wyjazdu. Zdaje się to potwierdzać również przywołana na początku artykułu historia z taksówki. Jak można zatem tłumaczyć wizję „lepszego życia” w Polsce, mimo rosnącej świadomości filipińskich migrantów zarobkowych na temat rzeczywistych warunków pracy? Żeby spróbować odpowiedzieć na to pytanie, należy najpierw zrozumieć, czym dla Filipińczyków jest „praca za granicą”.

¹² Zob. Lębork – pośrednik zwalnia Filipińczyków, „Głos Pomorza”, <https://gp24.pl/lebork-posrednik-zwalnia-filipinczykow/ar/10248658> (dostęp: 10.03.2024).

¹³ Zob. Dramat Filipińczyków z fabryki w Rąbieniu, „Gazeta Wyborcza”, <https://classic.wyborcza.pl/archiwumGW/7007025/Dramat-Filipinczykow-z-fabryki-w-Rabieniu> (dostęp: 11.03.2024)].

¹⁴ Zob. Filipinki w polskim obozie pracy, „Uwaga”, <https://uwaga.tvn.pl/reportaze/filipinki-w-polskim-obozie-pracy-ls6692406> (dostęp: 11.03.2024).

¹⁵ W tamtym okresie liczba Filipińczyków w Polsce oscylowała wokół 500–1000 osób, jednak w roku 2012 migrantów z Filipin było już ponad 1000 (Walczak, Patzer 2012). Ministerstwo Spraw Zagranicznych na swojej stronie podało informację, że w sierpniu 2008 roku ważne karty pobytu w Polsce posiadało 143 obywateli Republiki Filipin, zob. <https://web.archive.org/web/20100103195745/http://www.msz.gov.pl/Filipiny,21010.html> (dostęp: 11.03.2024).

¹⁶ O istotnej roli, jaką w życiu migrantów odgrywiają internetowe lub tworzone na komunikatorach grupy wsparcia zarówno informacyjnego, jak i emocjonalnego, pisały m.in. Maria Rosario de Guzman i Aileen S. Garcia (2017) czy Szazana Jayadeva (2019, 2023).

„NADZIEJA NA LEPSZE ŻYCIE LEŻY POZA FILIPINAMI”¹⁷

Filomenita M. Høgsholm, w książce o migrantach filipińskich w Europie pyta: „Dlaczego Filipińczycy muszą wyjeżdżać?” (2007, s. 11). Odpowiedzią na to pytanie jest po części pewien przymus społeczny, wzór kulturowy, który ukształtował się na Filipinach. Ten wzór kulturowy migracji jako remedium na wszelkie problemy powstał w wyniku wielopokoleniowych wyjazdów do pracy za granicę – stworzyła się w ten sposób kultura migracyjna, czyli taka optyka, w której wyjazd jest nieodzownym elementem doświadczenia każdej rodziny. Wyjazd taki ma znaczenie w perspektywie życia pojedynczej osoby – jest często czymś na kształt rytuału przejścia dla młodych osób, dowodzących swojej dorosłości (Aguilar 2005); jest widziany w kategoriach poświęcenia dla innych, co jest wysoko oceniane moralnie; a także daje nadzieję na lepsze życie. Wyjazd do pracy za granicę jest więc wyborem, ale jest też w jakiś sposób wymuszony. Dążenie do wyjazdu widać w opowieściach młodych ludzi, którzy marzą o nim, ale wizja migracji jako drogi awansu społecznego i finansowego jest też przekazywana w rodzinie (zob. Aguilar i in. 2009; Patzer 2013, 2015, 2018b).

W dyskursie międzynarodowym Filipiny uchodzą za przykład państwa dobrze zarządzającego migracją, w którym władza ściśle kontroluje, kto z niego wyjeżdża i dlaczego. O próbach kontroli rządu filipińskiego nad migracją własnych obywateli świadczą liczne w tym kraju instytucje zarządzające wyjazdami, jak np. powstała w 1982 roku POEA¹⁸ (Philippine Overseas Employment Administration) regulująca funkcjonowanie agencji zatrudnienia na Filipinach czy OWWA (Overseas Workers Welfare Administration) odpowiedzialna za wsparcie socjalne i finansowe migrujących pracowników i ich rodzin (Solomon 2009). Polityka kraju już od wczesnych lat 70. XX wieku nastawiona jest na migrację zarobkową, początkowo głównie do krajów Bliskiego Wschodu do pracy fizycznej przy inwestycjach związanych z wydobywaniem ropy naftowej (Lindquist 1993, s. 76). Współcześnie pracownicy zagraniczni z Filipin pracują na całym świecie i w bardzo wielu różnych zawodach. Nastawienie filipińskiego rządu na eksport pracowników wynika z przekonania, że przesyłane do kraju przekazy pieniężne będą stanowić lekarstwo na trudną sytuację gospodarczą (Bernardo, Clemente, Tulips 2018, s. 356–357; De Haas 2005; Lindquist 1993, s. 78).

Badania nad migracją zarobkową z Filipin z ostatnich lat potwierdzają, że wyjazd do pracy za granicę utożsamia się tam przede wszystkim z „szansą” i „nowymi możliwościami”. Anna Romina Guevarra bardzo trafnie to ujmuje, pisząc, że dla wielu Filipińczyków „nadzieja na lepsze życie leży poza Filipinami” (2010, s. ix). Filipińczycy wyjeżdżali i wciąż wyjeżdżają do pracy na całym świecie: do krajów Bliskiego Wschodu (Hosoda 2013; Lindquist 1993; Zhang, Yeoh, Kamalini 2017), Azji Południowej i Południowo-Wschodniej (Constable 2007; Parreñas 2001), do

¹⁷ Zob. Guevarra 2010, s. ix. Wszystkie tłumaczenia cytatów obcojęzycznych, o ile nie zaznaczono inaczej, pochodzą od autorki tekstu.

¹⁸ Od 2023 roku POEA podporządkowana jest nowo powstałemu DMW (Department of Migrant Workers). Celem powołania do życia DMW było nadanie większej rangi i prestiżu instytucji, która z agencji rządowej stała się departamentem ściśle koordynującym zarządzanie filipińską migracją zarobkową.

Stanów Zjednoczonych, Kanady i Europy (Høgsholm 2007), jak również do innych krajów (Aguilar 2005)¹⁹. Kanada²⁰ pojawiała się niezwykle często w wywiadach, zarówno w tych prowadzonych przez Helenę na Filipinach, jak i tych prowadzonych przez Olę wśród Filipińczyków w Polsce, jako kraj „mlekiem i miodem płynący”. Kanada to kraj angielskojęzyczny, a ponadto posiada pakiet wsparcia socjalnego, które jest bardziej dostępne niż na przykład w Stanach Zjednoczonych. Podkreślała to Aimee, 39-letnia programistka, która do Polski przyjechała skuszona ofertą pracy w przetwórstwie mięsnym, jak również 32-letnia Alexa, która przed przyjazdem do Polski (również do pracy w przetwórstwie mięsnym) przez kilka lat była pracownicą telefonicznego centrum obsługi klienta w Zjednoczonych Emiratach Arabskich.

Zasadniczo Polska nie była moim pierwszym wyborem. Marzyłam o wyjeździe do Kanady. W Kanadzie nie muszę uczyć się języka, tak jak tutaj w Polsce [...] są dwa języki – francuski i angielski. Po angielsku możemy się dobrze dogadać²¹.

W tym czasie złożyłam już wniosek o pobyt stały w Kanadzie [...] Każdy chce wyjechać do Kanady. Każdy Filipińczyk, każdy Azjata. Chcą wyjechać do Kanady ze względu na korzyści, jakie daje stały pobyt tam²².

Europa, zaraz po Kanadzie, wydawała się miejscem lepszym do życia z różnych powodów, wśród których najpowszechniejszym była możliwość swobodnego przemieszczania się do innych krajów, jak i osiągnięcie lepszych zarobków. 55-letnia Alma, która na Filipinach skończyła studia z marketingu i która – w odróżnieniu od poprzedniej migrantki – do Polski przyjechała właśnie jako pracownica call center, podsumowała to słowami:

Zarabiałam też całkiem nieźle już na Filipinach [...], ale tutaj [w Europie] jest bardziej stabilnie. I wiesz, kiedy byłam na Filipinach, mówiłam, że jeśli będę pracowała tak, jak pracuję na Filipinach,

¹⁹ Filipiński Urząd Statystyczny (Philippine Statistics Authority) w 2023 roku podał, że filipińskich pracowników migrujących, pracujących za granicą od kwietnia do września 2023 roku, było 2,16 mln (o 9,8% więcej niż w roku poprzednim). Wśród pięciu najczęściej wybieranych kierunków zatrudnienia pojawiły się: Azja (77,4%), Ameryka Północna i Południowa (9,8%), Europa (8,4%), Australia (3,0%) i Afryka (1,3%). W Azji największą liczbę osób wyjeżdżało do pracy do Arabii Saudyjskiej, a następnie Zjednoczonych Emiratów Arabskich, zob. The Philippine Statistics Authority, *Survey on Overseas Filipinos* (2023), <https://psa.gov.ph/statistics/survey/labor-and-employment/survey-overseas-filipinos> (dostęp: 10.10.2024).

²⁰ Kanada jako potencjalnie kolejny atrakcyjny kraj docelowy dla Filipińczyków pracujących już za granicą była wymieniana również w pracach innych badaczy, np. Liao (2019). W kontekście jej badań główną przyczyną wyjazdu do Kanady miało być jednak posiadanie tam krewnych, wobec czego przyczyny te były inne niż te wymienione przez naszych badanych.

²¹ *Basically, Poland is not my first choice. I dream to go to Canada. In Canada I don't have to study your language, like here in Poland [...] there are two languages, [...] French and English, in English, we can communicate well* (Aimee, 39-year-old Filipina).

²² *At that time I'm already applied for permanent residence in Canada [...]. Everyone wants to go in Canada. Every Filipino, every Asian. They want to go in Canada because of the benefits, when you got permanent residence* (Alexa, 32-year-old Filipina).

to wolę pracować za granicą, ponieważ zarobię więcej [...] i zobaczę wszystkie [inne] miejsca [w Europie]. To dla mnie bonus²³.

Praca za granicą sama w sobie miała być więc „czymś lepszym”, mimo iż niemal każdy z rozmówców inaczej to rozumiał. W innej rozmowie Otis, 50-letni inżynier, który od lat pracował na kontraktach w krajach Bliskiego Wschodu, a do Polski przyjechał w 2018 roku, powiedział: „Myślmy [Filipińczycy], że to coś w stylu dobre vs. lepsze, ponieważ myśleliśmy, że będzie nam lepiej w Europie. Tutaj możemy zobaczyć coś więcej, jakieś inne miejsca²⁴. W dalszej części rozmowy Otis kontynuował wątek Europy jako miejsca zapewniającego więcej wolności i swobodę poruszania się: „Europa – to dobre miejsce, ponieważ wiemy z Internetu i filmów, że jest to wolny kraj. Filipiny są również wolne, ale nie tak demokratyczne [jak Europa]”²⁵.

Nieustająca wartość „pracy za granicą” była widoczna w naszych rozmowach prowadzonych z Filipińczykami spotkanymi zarówno w Polsce, jak i w innych krajach. Potwierdziły ją także wywiady podczas badań terenowych na Filipinach, m.in. w Manili w lutym 2024 roku. Mimo iż czasem wizji wyjazdu towarzyszyły jakieś obawy (np. dotyczące możliwego rozpadu relacji rodzinnych, zwłaszcza z partnerami pozostawionymi na Filipinach), z reguły była ona pozytywna i budziła nadzieję na lepszą przyszłość. Tak pisze o tym Guevarra:

Mag abroad na lang tayo (Wyjedźmy za granicę). To zapatrywanie było słyszalne we wszystkich rozmowach ludzi, których spotkałam, z którymi się zaprzyjaźniłam i których obserwowałam w czasie moich badań filipińskiej kultury migracyjnej; wyjazd za granicę zdawał się być życiową „szansą” dla Filipińczyków. [...] Wyczuwałam ogarniające ich poczucie beznadziei i desperacji. Byłam zszokowana, słysząc, jak obywatele Filipin wyznają swoją dumę z bycia Filipińczykami, kiedy jednocześnie wyrażali swój zawód z powodu zbyt wolnego rozwoju ekonomicznego swojej ojczyzny. Roztaczali przede mną wizję wspaniałej przyszłości poza Filipinami (2010, s. ix).

Dla Filipińczyków wyjeżdżających do pracy za granicą, zwłaszcza w Europie, nie ma znaczenia konkretny kraj, w którym podejmą zatrudnienie. W ostatnich latach nowym atrakcyjnym rynkiem pracy dla Filipińczyków okazują się kraje Europy Środkowo-Wschodniej, do których aktywnie próbują ich rekrutować agencje pośrednictwa pracy (zob. Carvalho 2024; De Guzman, Garcia 2017; Redlová 2013; Wanicka 2024).

Brak przygotowania do wyjazdu był widoczny w prowadzonych badaniach, zarówno w Polsce już po migracji, jak i przed podjęciem tego kroku, jeszcze na Filipinach. Wiedza na temat Polski jako osobnego bytu w Unii Europejskiej była znikoma i ograniczona najczęściej do świadomości, że kraj jest katolicki i że występuje

²³ *I am also earning quite well already in the Philippines [...] but here [in Europe] it's more stable. And you know, when I was in the Philippines, I was telling that if I will work like I was working in the Philippines, I rather work abroad, because I will earn more, and I get to see all the places. It's a bonus for me.*

²⁴ *We are thinking it's something like "good versus better", because we were thinking that we will be better [off] in Europe. We can explore something here, some other places.*

²⁵ *Europe – it's good place, because we know from Internet and also movies, that it is free country. Philippines – it's also free, but not so democratic.*

tu prawdziwa zima. Polska utożsamiana była przede wszystkim z „Europą”, co dobrze obrazują słowa 46-letniej Filipinki Crystal, która pracowała w Dubaju jako kelnerka i tam usłyszała o możliwości pracy w Polsce:

Po sześciu latach w Dubaju chciałam spróbować zmienić środowisko [...], chciałam spróbować najłatwiejszego sposobu na przyjazd do Europy. Przeszukałam więc agencje i dowiedziałam się, że obecnie Polska jest krajem w Europie najbardziej szukającym pracowników²⁶.

Utożsamianie Polski z Europą widoczne było również w narracji agencji pośrednictwa pracy, które w ten sposób kreowały atrakcyjność swoich ofert. 46-letni Arnel, który wcześniej także pracował jako kelner w Dubaju, podsumował to słowami: „Żadna agencja nie powie nigdy słowa «Polska». Dopiero kiedy podpisujesz umowę, powiedzą ci, że to «Polska». Ale kiedy promują wyjazd, mówią, że będziesz pracować w «Europie»”²⁷.

Brak przygotowania do wyjazdu w konkretne miejsce wynika również z tego, jak bardzo wyjazdy za granicę są uzależnione od pomocy pośredników, zarówno oficjalnych, jak i nieoficjalnych, lub innych osób pomagających w załatwieniu pracy. Zależność od agencji/pracodawcy oraz oczekiwanie, że ktoś załatwi coś w twoim imieniu, stanowi także wynik skomplikowanej biurokracji funkcjonującej na Filipinach i kontroli wyjazdów (Guevarra 2010, s. 7), o której pisałyśmy wcześniej. Brak możliwości samodzielnego rozeznania co do pracy za granicą dobrze ilustruje też wypowiedź 32-letniego Alvina, absolwenta studiów na kierunku marketing biznesowy i finansowy, który bardzo szybko z Tajwanu trafił do fabryki części samochodowych w Polsce:

Wiesz, ten proces jest bardzo szybki. Po zakończeniu kontraktu musieliśmy wrócić do Malezji, odczekać 10 dni i po tym czasie – jesteś w Polsce. Byłem w szoku! Nie wiedziałem, czym jest „Polska”. Co to jest „Polska”? Po prostu uwierzyłem, że to przeznaczenie, ponieważ nie sprawdzałem, gdzie jest Polska, jakie jest tam jedzenie, kto tam mieszka. Wiesz... niczego nie sprawdzałem²⁸.

ZDERZENIE WYOBRAŻEŃ Z RZECZYWISTOŚCIĄ. PRACA NA KONTRAKCIE W POLSCE

W poprzedniej części przywołałyśmy historię Otisa, 50-letniego filipińskiego inżyniera, który do Polski przyjechał, żeby zostać kierowcą w transporcie międzynarodowym. Otis pracował na podobnym stanowisku już od kilku lat w krajach

²⁶ *After six years in Dubai, I want to try in changing environment [...] so I want to try the easiest way to come in Europe. So, I searching the agencies and I found out that Poland is demanding [work] country now in Europe.*

²⁷ *Even every agency they will never say the word “Poland”. They would only say the word “Poland” when signing the contract. But when they are marketing it, you will be working in Europe.*

²⁸ *You know, the process, it’s so quick. After I finish my contract, we need to go back to Malaysia, wait for 10 days, and after that, you are in Poland. I was shocked! I don’t know any Poland. What is Poland? I’m just believing. I think this is destiny, you know, because I did not research what Poland is, what is the food, what is nationality, what kind of, you know, everything.*

Bliskiego Wschodu, m.in. w Katarze i Arabii Saudyjskiej, dlatego jego wizja pracy w Polsce była raczej pozbawiona lęku przed nieznanym. Otis wyobrażał sobie Europę jako miejsce, w którym będzie mógł dobrze zarobić, wesprzeć rodzinę pozostawioną w kraju pochodzenia, ale przede wszystkim poczuć się wolnym. W krajach poprzedniego zatrudnienia, jak opisywał, życie towarzyskie było prawie niemożliwe, a próby nawiązywania kontaktu z kobietami, nawet tymi z Filipin, były ryzykowne²⁹.

Arabia Saudyjska jest bardzo surowym krajem. Nawet gdy widzisz swoich rodaków, widzisz Filipinki, nie możesz z nimi bezpośrednio porozmawiać [na ulicy]. Nawet gdy robisz zakupy, nie możesz z nimi bezpośrednio porozmawiać. I nie możesz spotykać się razem, np. na przyjęciu. Tak więc życie towarzyskie, normalne życie, było tam trudne³⁰.

Wolność, której Otis tak gorączkowo poszukiwał w Europie, okazała się jednak trudno osiągalna. Jego wymarzona praca kierowcy nie była taka, jak tego oczekiwał. Pracodawca, zamiast obiecanych 900 euro, chciał mu płacić sporo mniej w złotych. Nie zapewniał mu też wystarczającej liczby przejazdów, żeby przekładało się to na minimalną pensję. Jeśli natomiast wyjazdy w trasę się trafiały, to Otis mył się na parkingu (również w zimie), chodził do toalety oddalonej o kilka kilometrów od miejsca rozładunku, spał i gotował ryż w kabinie ciężarówki. W czasie „wolnym od pracy” pracodawca delegował go do innych zadań, takich jak np. prace fizyczne związane z wymianą części samochodowych czy prace budowlane, do których Filipińczyk nie był przeszkolony. Po około 3 miesiącach pracy Otis zarobił około jedną trzecią miesięcznego wynagrodzenia, które mu obiecywano, a jego wiza prawie wygasła. Z jego perspektywy pracodawca łamał jego prawa pracownicze, a wizja pracy, z którą przyleciał do Polski, uległa całkowitemu rozbiciu w zderzeniu z rzeczywistością. Ze względu na ograniczoną przestrzeń, jaką zapewnia forma artykułu, w dalszej jego części jedynie zasygnalizujemy, jak potoczyły się dalsze losy Otisa.

Filipińczyk zaczął szukać pomocy wśród znajomych, pracowników organizacji pozarządowych, jak również w ambasadzie. Mimo otrzymanego wsparcia, jego kariera zawodowa uległa znacznym przeobrażeniom. Po nieudanej próbie zatrudnienia w pierwszej firmie próbował szukać pracy w innym miejscu – po raz kolejny jako kierowca. Nie było to jednak łatwe ze względu na wygasającą wizę i niską „atrakcyjność” takiego pracownika dla potencjalnych pracodawców, którzy musieli dodatkowo zająć się legalizacją jego pobytu. Kolejna firma transportowa, która się tego podjęła, odkryła jednak, że Otis zaczął chorować, a dodatkowo może stwarzać niebezpieczeństwo na drodze bez przejścia niezbędnej operacji, wobec czego z dnia

²⁹ Rozmówca Olgi nawiązywał w tym miejscu do kwestii strachu związanego z przekraczaniem przez migrantów granic (również społecznych) w ortodoksyjnych krajach muzułmańskich. W dalszej części rozmowy Otis odwoływał się do swoich licznych obaw związanych z możliwym, choć nieintencjonalnym, złamaniem prawa, za które w Arabii Saudyjskiej, gdzie pracował, groziła nawet kara śmierci. Więcej na ten temat pisała Jane Margold (1995).

³⁰ *Saudi Arabia is a very strict country. Even that time, you even, you see your fellow countrymen like a Filipina, you cannot directly talk with them. Even you shop, you cannot directly talk with them. And you cannot have a get-together like a party. So the social life, the normal life was difficult.*

na dzień zrezygnowali z jego zatrudnienia. Filipiński pracownik nie tylko nie mógł więc pracować, ale potrzebował jeszcze ubezpieczenia zdrowotnego, dzięki któremu mógłby poddać się niezbędnemu zabiegowi. Taki pracownik nie był już potrzebny.

Przez kolejne lata swojego pobytu w Polsce Otis podejmował się różnych dorywczych prac, jeśli tylko pozwalały mu one na czasową legalizację pobytu. W ciągu trzech lat pracował w fabryce plastiku i jako kierowca Ubera, mieszkał w różnych miejscach w Polsce, współpracował z różnymi agencjami pośrednictwa pracy, a przez kilka miesięcy nie miał pracy wcale, ze względu na pandemię COVID-19. Pomogli mu wtedy jego filipińscy przyjaciele, proponując skrawek miejsca do wspólnego zamieszkania. Mając świadomość, jak ograniczone są jego możliwości legalizacji pobytu w Polsce, Otis zdecydował się nawet na prowadzenie własnego biznesu gastronomicznego w Warszawie. Bar, który otworzył, nie stał się niestety wystarczająco popularny i po kilku miesiącach Otis zmuszony był go zamknąć. W czasie rozmowy z Olgą w lutym 2022 roku czekał na kolejną decyzję wojewody odnośnie do pobytu czasowego i zastanawiał się nad swoją przyszłością. Od 2018 roku nie udało mu się również zwiedzić żadnego innego kraju poza Polską. Zapytany, czy planuje wyjazd z Polski lub powrót na Filipiny, odpowiedział: „Postanowiłem zostać w Polsce. Nie chcę wyjeżdżać, bo to tak jakby... znowu zaczynać. Dla mnie moje myśli wciąż są tutaj”³¹.

Nie tylko dla Otisa rzeczywistość zawodowa okazała się odmienna od wyobrażeń. Również w przypadku innych osób z Filipin, które w ramach swoich badań poznałyśmy w Polsce, takie zderzenie było widoczne i można było z niego wyłapać to, co budziło największe rozczarowanie migrantów. Jednym z takich elementów rzeczywistości było to, jak przebiegała sama praca – w fabryce, przy zbiorze warzyw i owoców, w budownictwie, ale też w charakterze pomocy domowej. Filipińczycy, którzy zdecydowali się na przyjazd do Polski, często nie mieli świadomości, jak ciężka fizycznie potrafi być taka praca, zwłaszcza w sytuacjach, kiedy pracodawca nie dostarczał pracownikom odpowiednich przyrządów, nie zapewniał dobrych warunków po pracy czy niezbędnej pomocy w trakcie choroby. Takie realia były trudne nie tylko dla osób starszych, ale również dla młodych i sprawnych pracowników. Wyczerpująca praca fizyczna opisywana była na przykład przez 31-letnią Imeldę, która po kilku latach pracy jako niania w Hongkongu przyjechała do Polski, żeby podjąć pracę w przetwórnicy ryb:

*W grudniu mieliśmy tego „karpia”. [Waga ryby] wahała się od dwóch do pięciu kilogramów, największe od siedmiu do ośmiu kilogramów. One były żywe. Musieliśmy je zabić, używając tylko naszych rąk, noży i nożyczek. Potem naprawdę chciałam sobie odciąć ręce. Nie mogłam spać, bo naprawdę bolały i puchły*³².

³¹ *I decided to stay here in Poland. I don't want to go, because it's kind of... again to start. For me, my mind is still already here.*

³² *During December we had this “karp”, it ranged from two to five kilos each, and then the worst one is like seven kilos to eight kilos. And then they are alive and kicking. We need to kill them by using*

Praca, o której opowiadali migranci z Filipin, była trudna i męcząca również dlatego, że w większości innych krajów, w których pracowali, takich jak Tajwan czy Hongkong, wiele czynności było wykonywanych przez maszyny, a nie przez ludzi. Alvin podczas swojego dwuletniego pobytu w Polsce zdążył doświadczyć pracy zarówno w fabryce części samochodowych, jak i przy zbiorze warzyw. W rozmowie z Olgą podkreślił, że to, co zszokowało go najbardziej w porównaniu do jego poprzedniej pracy w fabryce części AGD na Tajwanie, to fakt, że w Polsce „to pracownik jest maszyną”.

Trudne warunki pracy są elementem doświadczenia pracowników z Filipin od samego początku ich zwiększonej migracji do Polski. Ci, którzy przyjeżdżali w latach 2008–2009, doświadczyli tego szczególnie mocno. Chęć zatrudnienia taniego pracownika skutkowałą cięciem wszelkich kosztów – wynagrodzeń, wyposażenia kwater pracowniczych, jedzenia dla pracowników. Osoby, z którymi rozmawiała wtedy Helena, opowiadały o mieszkaniu w wieloosobowych pokojach o bardzo złym standardzie, zepsutym ryżu, który dostawali do jedzenia, o pracy na akord i o wynagrodzeniu niewspółmiernym do wysiłku. Ponadto osoby dojeżdżające lokalnymi autobusami do pracy mówiły też o dyskryminacji i przemocy słownej – szybko uczyły się podstawowych słów po polsku, którymi obrażano je w czasie drogi do pracy.

To wszystko wskazuje na fakt, że Filipińczycy często są widziani jako tania siła robocza, zastępowalni pracownicy, i stają się trybikami kapitalistycznej maszyny. Podobnie działo się w Stanach Zjednoczonych w połowie XX wieku i, jak dowodzą Shae Frydenlund i Elizabeth Cullen Dunn, taka polityka jest stosowana do tej pory wobec uchodźców i migrantów – pracowników fabryk:

Większość pracowników w produkcji drobiu w połowie XX wieku stanowili Afroamerykanie. Jednak w momencie, gdy Afroamerykanie zaczęli się uzwiązkowywać, przemysł mięsny zaczął szukać pracowników, którzy będą bardziej podatni na wykorzystanie i, wobec tego, mniej zorganizowani, tak aby wypełnić lukę po Afroamerykanach (Frydenlund, Dunn 2022, s. 2).

Innym rozminięciem się wizji filipińskiej z rzeczywistością były faktyczne utrudnienia w swobodnym poruszaniu się po strefie Schengen związane z przedłużającymi się postępowaniami legalizacyjnymi. Część Filipińczyków, którzy przyjechali do Polski w celach zarobkowych, wyobrażało sobie, że dzięki pracy będą mieli wiele możliwości odwiedzenia innych krajów europejskich. Zarówno Otis, jak i Alma, o których piszemy wyżej, wyobrażali sobie, że praca w Polsce da im dodatkowo możliwość zobaczenia Europy. Szczególnie atrakcyjna wydawała im się praca w zawodach pozwalających na częste podróżowanie, takich jak kierowca tira. To, na co nasi rozmówcy również zwracali uwagę, to możliwość zarobienia większych pieniędzy np. poprzez uczestnictwo w szkoleniach za granicą. 31-letnia Imelda, informatyczka – która pierwsze swoje miesiące w Polsce spędziła w fabryce przetwórstwa rybnego – opowiadała, że jej nowy pracodawca zaproponował jej prowadzenie obozów językowych w Wielkiej

just only your two hands, knives and scissors. And then I really wanted to cut my arm, because I couldn't sleep, because it 's really painful and it's swelling.

Brytanii, Niemczech i Francji. W tamtym momencie czekała już ponad 2 lata na kartę pobytu, a jej brak uniemożliwił skorzystanie z tej oferty. Mówiąc o swoim położeniu, Imelda powiedziała, że Polska jest jak „akwarium”. Polska była dla Imeldy z jednej strony bezpieczną przestrzenią, w której mogła funkcjonować, ale z drugiej strony uniemożliwiała jej dostęp do świata za szkłem – do Europy. Ta metafora wydała nam się niezwykle trafna i pasująca do usłyszanych przez nas opowieści.

Opisany brak możliwości podróżowania po Europie kontrastował z dużą mobilnością w obrębie Polski, która wiąże się przede wszystkim z ogromną rotacją miejsc zatrudnienia, do których filipińscy migranci są kierowani przez agencje. Zarówno Otis, jak i Imelda w ciągu zaledwie kilku lat byli zmuszeni do przeprowadzek i wyjazdów związanych z podejmowaniem kolejnych prac. Wśród filipińskich historii usłyszanych przez nas bardzo częstym wątkiem były wyjazdy do rozsianych po Polsce fabryk, magazynów czy gospodarstw rolnych zaledwie po kilku miesiącach pracy w jednym miejscu. Decyzję o zmianie miejsca pobytu podejmowali nie sami migranci, a agencje, które ich do Polski ściągnęły i zatrudniły. Takie delegowanie najtrudniejsze okazywało się dla Filipińczyków, którzy czuli się w danym miejscu zamieszkania i zatrudnienia dobrze i nawiązywali jakieś relacje społeczne, poznawali sąsiadów, wchodzili w związki, które kończyła nagła decyzja o ich przeniesieniu do innego zakładu pracy, oddalonego np. o 300 km.

Sposobem na wyjście z tej sytuacji jest próba znalezienia pracy poza agencją, założenie własnej działalności albo szukanie dodatkowych prac i aktywności. Takie starania były widoczne również w przypadku osób, które spotkałyśmy w Polsce. Niektórzy Filipińczycy szans na poprawienie swojej sytuacji materialnej w Polsce upatrywali w pomysłach założenia własnej firmy (np. restauracji, sklepu czy firmy cateringowej). Te nieśmiałe próby stawania się przedsiębiorcami wskazywały z jednej strony na ich zaradność w pozyskiwaniu dodatkowego dochodu, a z drugiej na podążanie za pragnieniem robienia tego, czego naprawdę chcą. Praca stawała się przestrzenią do realizowania swoich zainteresowań. Zwłaszcza osoby, które przyjechały do Polski w ostatnich latach, mówiąc o organizacji Filipińskiej Ligi Koszykówki, otwarciu własnej restauracji czy cateringu połączonego z pieczeniem tortów, robiły to z nieskrywaną pasją i dumą. Te indywidualne biznesy często są jednak pracą dodatkową, która nie daje podstaw do legalizacji pobytu, ponieważ nie wiąże się z uzyskaniem zezwolenia na pracę ani zarejestrowaniem oficjalnie działalności jako przedsiębiorca. Otis na przykład otwierał swoją restaurację tylko w weekendy, kiedy nie jeździł po mieście jako kierowca Ubera, przez co prawdopodobnie jego lokal nie przebił się i nie utrzymał na polskim rynku gastronomicznym. Z kolei Caterina, 48-letnia filipińska certyfikowana pielęgniarka, która na co dzień pracowała jako asystentka nauczyciela w przedszkolu i jako niania, w wolnych chwilach rozkręcała catering z filipińską kuchnią:

Filipińczyków [w Polsce] jest coraz więcej [...], a ja serwuję filipińskie jedzenie i ciasta, bo zawsze chciałam, aby ludzie czuli się tu jak w domu [...]. Jak dotąd im smakuje i są gotowi poczekać, jeśli jestem w swojej regularnej pracy. Podczas weekendu przygotowuję jedzenie [do cateringu]³³.

Prowadzenie własnego biznesu czy paranie się pracą dodatkową wiąże się z wizją lepszego życia, na którą filipińscy migranci w Polsce mogą sobie pozwolić, mimo wielu trudności i wyrzeczeń.

PODSUMOWANIE

Historie, które opisujemy pokazują, że w Polsce migranci z Filipin z reguły nie pracują w swoich wyuczonych zawodach, a w ich zatrudnieniu widać również obniżenie pozycji zawodowej. Wspominana wielokrotnie wcześniej badaczka Anna Romina Guevarra powodu takiego obrotu zdarzeń upatruje również w podejściu samych Filipińczyków, którym niezwykle zależy na zatrudnieniu za granicą:

Filipińczycy łatwo się uczą. Wszystko, czego potrzebują, to trochę treningu i już wiedzą, co robić. [Zagraniczni pracodawcy] oszczędzają na kosztach szkoleń. [...] Czasami, nawet jeśli umiejętności wymagane do wykonywania danej pracy nie odpowiadają możliwościom zatrudnionych do tej pracy Filipińczyków, starają się oni zapewnić taki rodzaj pracy czy usług, jakiego oczekują pracodawcy (2010, s. 123).

Choć w doświadczeniach i historiach naszych rozmówców zauważalne są zasadnicze trudności, jak staramy się wykazać, nie powodują one poczucia przegranej czy braku realizacji zawodowej – w usłyszanym przez nas narracjach dominuje raczej pozytywny stosunek do pracy w Polsce i wciąż odczuwany entuzjazm, który wynika z przekonania, że trudności, nawet jeśli się pojawiają, są jedynie przejściowe, a sama przyszłość jawi się wciąż w jasnych barwach. Pozytywne postrzeganie życia i pracy w Polsce wynika również z dalszych planów naszych rozmówców, którzy w większości chcą tutaj pozostać, sprowadzić lub założyć rodzinę, przez co ich przyszłość staje się pozytywną wizją, związaną z pozostaniem w Polsce. Pozytywność ich doświadczeń przeważa w naszej ocenie nad negatywną narracją i pesymistycznym postrzeganiem własnej sytuacji. Kontrastowało to z wnioskami części autorek i autorów piszących o migracji zarobkowej w innych kontekstach. Jedną z tych autorek jest Anna Przybyszewska, która, przyglądając się losom Polaków zatrudnionych w Norwegii, posługuje się pojęciem „niedopasowania habitusu” („habitus mismatch”). Pojęcie to odnosi się do negatywnych doświadczeń związanych z pracą poniżej swoich kwalifikacji (Przybyszewska 2020, s. 72–74). Badaczka opisuje, że migranci doświadczają wtedy stresu, obniżenia poczucia własnej wartości oraz poczucia wyobcowania. Przekłada się to według niej na fizyczne dolegliwości – utratę masy ciała, depresję,

³³ *Filipinos are growing [...] and I serve Filipino food and cakes, because I always wanted people [to] feel like home [...]. So far they like it and they are willing to wait, if I am in my normal work. Then, while weekend, I am preparing the food.*

a nawet myśli samobójcze. Deniz Sert dodaje do tego, że „niedopasowanie kwalifikacji” („skill mismatch”) jest stałym elementem braku poczucia bezpieczeństwa, co z kolei powoduje dyskryminację na rynku pracy (2016, s. 98). Guida Man zwraca również uwagę, że nieuznawanie kwalifikacji zawodowych migrantów w krajach docelowych może powodować marginalizację i prekaryzację, a także wzmacniać poczucie izolacji i zależności od partnerów lub pracodawców (2004, s. 138–140).

Również autorzy piszący o migrantach z Filipin zauważają niedopasowanie wykonywanej pracy do kwalifikacji zawodowych, w szczególności w przypadku pracowników kontraktowych. Zarówno Filomeno Aguilar (2016), jak i Rhacel Salazar Parreñas (2001) tłumaczą pozytywne nastawienie Filipińczyków do pracy za granicą tym, że praca ta powoduje podwyższenie statusu materialnego i społecznego w kraju pochodzenia, mimo że bezpośrednim skutkiem wyjazdu jest obniżenie statusu społecznego w kraju przyjmującym. Badacze nazywają to zjawisko „sprzeczną mobilnością klasową” („contradictory class mobility”, zob. Aguilar 2016, s. 55; Parreñas 2001, s. 150–153). Aguilar dodaje, że migracja zagraniczna prowadzi ponadto do podważenia i odwrócenia ustalonych hierarchii społecznych na Filipinach. Migracja udowadnia, że wyjazdy za granicę nie są już tylko przywilejem elit – szczególną rolę odgrywają momenty, kiedy migranci zarobkowi mogą przez chwilę być też turystami. Po drugie, migracja umożliwia też konsumpcję na niemożliwą do tej pory skalę oraz ułatwia dostęp do dóbr luksusowych. Dzięki temu osoby z klas niższych mogą przełamać monopol klas wyższych na dostatek i prestiż. W dłuższej perspektywie mobilność przestrzenna pozwala jednak osiągnąć bardziej trwałą mobilność społeczną, dzięki inwestycjom w edukację i przedsiębiorczość rodzinną. To z kolei prowadzi do zanegowania podległości, pozbycia się poczucia wstydu i poczucia bycia gorszym (Aguilar 2016, s. 118–119).

Podsumowując, praca w Polsce, mimo wszystkich swoich niedogodności i ograniczeń, jawi się Filipińczykom jako atrakcyjna i warta zainwestowania nawet dużych pieniędzy³⁴. Przyczyn tak pozytywnej wizji należy szukać, jak starałyśmy się pokazać, także w zakorzenionej na Filipinach kulturze migracyjnej, która każe widzieć wyjazd za granicę zawsze jako szansę na awans społeczny dla siebie i swojej rodziny. Migracja często staje się początkiem czegoś nowego, pozwala na realizację swoich celów i marzeń – określana jest mianem trampoliny, która ma pomóc w uzyskaniu wyższej pozycji społecznej.

Tak liczne obecnie przyjazdy Filipińczyków do Polski świadczą o tym, że Polska jako kraj weszła jako gracz na globalny rynek pracy w poszukiwaniu taniej siły roboczej. Piszemy w tym artykule o zjawisku nowym, które nie zostało jeszcze w wystarczającym stopniu zbadane. Nie wiemy, jak sytuacja będzie się rozwijać, szczególnie jeśli chodzi o nowych migrantów z Filipin czy szerzej Azji Południowo-Wschodniej

³⁴ W wywiadach prowadzonych przez Olę przez ostatnie 4 lata jej rozmówcy podawali kwotę od 1000 do nawet 7000 euro za przyjazd i organizację zatrudnienia w Polsce, natomiast wcześniej suma ta oscylowała w granicach 700–1000 dolarów. Często kwoty te płacone były jednocześnie w kilku różnych walutach, przez co rozmówcy mieli problemy z dokładnym oszacowaniem całkowitej sumy.

– nie wiemy, czy zostaną tu na dłużej, odniosą sukces i zapuszczą korzenie. Jednak już dziś migranci zarobkowi z Filipin zyskują dzięki przyjazdowi do Polski – jak sami mówią – przepustkę do „lepszego życia”, i to tutaj mocują się z siłami przeznaczenia i próbują zmienić swój los.

LITERATURA

- Aguilar Filomeno V. (red.) 2005, *Filipinos in Global Migrations: At Home in the World?* Philippine Migration Research Network and Philippine Social Science Council, Quezon City.
- Aguilar Filomeno V. 2016, *Migration Revolution. Philippine Nationhood and Class Relations in a Globalized Age*, Ateneo de Manila University Press, Quezon City.
- Aguilar Filomeno V., Penalosa John Estanley Z., Liwanag Tania Belen T., Cruz I Resto S., Melendrez Jimmy M. 2009, *Maalwang Buhay. Family, Overseas Migration, and Cultures of Relatedness in Barangay Paraiso*, Ateneo de Manila University Press, Quezon City.
- Asis Maruja Milagros B., Huang Shirlena L., Yeoh Brenda S. A. 2004, When the Light of the Home is Abroad: Unskilled Female Migration and the Filipino Family, *Singapore Journal of Tropical Ethnography*, vol. 25, nr 2, s. 198–215.
- Ayaydin Deniz Berfin 2020, Found a Nanny and Lived Happily Ever After: The Representations of Filipino Nannies on Human Resources Agency Websites in Turkey, [w:] F.K. Seiger, C. Timmerman, N.B. Salazar, J. Wets (red.), *Migration at Work: Aspirations, Imaginaries & Structures of Mobility*, Leuven University Press, Leuven, s. 171–190.
- Bernardo Allan B. I., Clemente Jose Antonio R., Tulips Yiwen Wang 2018, Working for a Better Future: Social Mobility Beliefs and Expectations of Filipino Migrant Workers in Macau, *Australian Journal of Psychology*, vol. 70, nr 4, s. 350–360.
- Constable Nicole 2007, *Maid to Order in Hong Kong: Stories of Migrant Workers*, wyd. 2, Cornell University Press, Ithaca–London.
- De Guzman Maria Rosario, Garcia Aileen S. 2017, From Bonds to Bridges and Back Again: Co-ethnic Ties and the Making of Filipino Community in Poland, *Journal of Ethnic and Migration Studies*, vol. 44, nr 2, s. 503–520.
- De Haas Hein 2005, International Migration, Remittances and Development: Myths and Facts, *Third World Quarterly*, vol. 26, nr 8, s. 1269–1284.
- Frydenlund Shae, Dunn Elizabeth Cullen 2022, Refugees and Racial Capitalism: Meatpacking and the Primitive Accumulation of Labor, *Political Geography*, vol. 95, s. 1–8.
- Glick-Schiller Nina, Salazar Noel B. 2013, Regimes of Mobility Across the Globe, *Journal of Ethnic and Migration Studies*, vol. 39, nr 2, s. 183–200.
- Guevarra Anna Romina 2010, *Marketing Dreams, Manufacturing Heroes. The Transnational Labor Brokering of Filipino Workers*, Rutgers University Press, New Jersey–London.
- Høgsholm Filomenita Mongaya (red.) 2007, *In De Olde Worlde: Views of Filipino Migrants in Europe*, Philippine Social Science Council, Quezon City.
- Horolets Anna 2023, Alternatywne wizje dobrego życia. Wprowadzenie, *Studia Socjologiczne*, vol. 1, nr 248, s. 5–30.
- Hosoda Naomi 2013, Kababayan Solidarity? Filipino Communities and Class Relations in United Arab Emirates Cities, *Journal of Arabian Studies: Arabia, the Gulf, and the Red Sea*, vol. 3, nr 1, s. 8–35.
- Jaya Deva Sazana 2019, „Keep Calm and Apply to Germany”: How Online Communities Mediate Transnational Student Mobility from India to Germany, *Journal of Ethnic and Migration Studies*, vol. 46, nr 1, s. 2240–2257.

- Jaya Deva Sazana 2023, 'Study-abroad Influencers' and Insider Knowledge: How New Forms of Study-abroad Expertise on Social Media Mediate Student Mobility from India to Germany, *Mobilities*, vol. 19, nr 1, s. 1–17.
- Liao Karen Anne S. 2019, Mobile Practices and the Production of Professionals on the Move: Filipino Highly Skilled Migrants in Singapore, *Geoforum*, vol. 106, s. 214–222.
- Limpangog Cirila 2013, Migration as a Strategy for Maintaining a Middle-class Identity: The Case of Professional Filipino Women in Melbourne, *ASEAS – Austrian Journal of South-East Asian Studies*, vol. 6, nr 2, s. 307–329.
- Lindquist Bruce A. 1993, Migration Networks: A Case Study in the Philippines, *Asian and Pacific Migration Journal*, vol. 2, nr 1, s. 75–104.
- Low Choo Chin 2021, Digitalization of Migration Management in Malaysia: Privatization and the Role of Immigration Service Providers, *Migration & Integration*, vol. 22, s. 1599–1627.
- McKay Deirdre 2012, *Global Filipinos: Migrants' Lives in the Virtual Village*, Indiana University Press, Bloomington–Indianapolis.
- Madianou Mirca, Miller Daniel 2013, Polymedia: Towards a New Theory of Digital Media in Interpersonal Communication, *International Journal of Cultural Studies*, vol. 16, nr 2, s. 169–187.
- Man Guida 2004, Gender, Work and Migration: Deskillng Chinese Immigrant Women in Canada, *Women's Studies International Forum*, vol. 27, nr 2, s. 135–148.
- Margold Jane A. 1995, Narratives of Masculinity and Transnational Migration: Filipino Workers in the Middle East, [w:] A. Ong, M.G. Peletz (red.), *Bewitching Women, Pious Men: Gender and Body Politics in Southeast Asia*, University of California Press, Berkeley, s. 274–298.
- Mikulska Agnieszka, Patzer Helena (red.) 2012, *Bieg przez płotki. Bariery na drodze do integracji*, Helsińska Fundacja Praw Człowieka, Warszawa.
- Obi Chinedu, Bartolini Fabio, D'Haese Marijke 2020, Digitalization and Migration: The Role of Social Media and Migrant Networks in Migration Decisions. An Exploratory Study in Nigeria, *Digital Policy Regulation and Governance*, vol. 23, nr 1, s. 5–20.
- Parreñas Rhacel Salazar 2001, *Servants of Globalization. Women, Migration and Domestic Work*, Stanford University Press, Stanford, CA.
- Patzer Helena 2013, „Money Tree”, ethnographic film. Dir. Helena Patzer. Dir. of Photography: Kacper Czubak. Length: 40 min. Poland.
- Patzer Helena 2015, *Long-distance Care. The Practice of Sustaining Transnational Ties by Filipino Immigrants in Boston*, praca doktorska, Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej UW.
- Patzer Helena 2018a, Napotkanie przedtekstowego. Budowanie wiedzy etnograficznej o migranczkich światach troski, *Teksty Drugie*, nr 1, s. 111–126.
- Patzer Helena 2018b, Unpacking the Balikbayan Box. Long-distance Care Through Feeding and Food-consumption in the Philippines, *Studia Socjologiczne*, vol. 4, nr 231, s. 131–148.
- Patzer Helena [w druku], „Troska na odległość. Transnarodowe światy filipińskich migrantów w Stanach Zjednoczonych”, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa.
- Przybyszewska Anna 2020, Habitus Mismatch and Suffering Experienced by Polish Migrants Working Below Their Qualification Level in Norway, *Central and Eastern European Migration Review*, vol. 9, nr 2, s. 71–88.
- Redlová Pavla 2013, Employment of Filipinas as Nannies in the Context of Post-socialist Czech Republic, *Urban People / Lidé Mesta*, vol. 15, nr 2, s. 185–215.
- Sert Deniz Ş. 2016, From Skill Translation to Devaluation: The De-qualification of Migrants in Turkey, *New Perspectives on Turkey*, vol. 54, s. 97–117.
- Shtern Jeremy, Hill Stephanie, Chan Daphne 2019, Social Media Influence: Performative Authenticity and the Relational Work of Audience Commodification in the Philippines, *International Journal of Communication*, vol. 13, s. 1939–1958.
- Solomon M. Scott 2009, State-led Migration, Democratic Legitimacy, and Deterritorialization: The Philippines' Labour Export Model, *European Journal of East Asian Studies*, vol. 8, nr 2, s. 275–300.

- Walczak Gawęł, Helena Patzer 2012, Grupy cudzoziemców w Polsce, [w:] A. Chmielecka (red.), *Od migracji do integracji*, Vademecum, Helsińska Fundacja Praw Człowieka, Warszawa, s. 123–170.
- Wanicka Olga 2024, Infrastruktura migracyjna w Polsce i jej wielowymiarowość na przykładzie filipińskiego vloga YouTube, *Studia Migracyjne – Przegląd Polonijny*, vol. 1, nr 191, s. 59–81.
- Zhang Juan, Yeoh Brenda S.A., Kamalini Ramdas 2017, Self-fashioning Exceptionality: Flexible Workers in Singapore's Casino Resorts, *Asian Anthropology*, vol. 16, nr 1, s. 4–19.

Źródła internetowe

- Carvalho Raquel 2024, Filipinos in Hong Kong were promised a new life in Poland. It never came, *Aljazeera*, <https://www.aljazeera.com/news/2024/1/27/filipinos-in-hong-kong-were-promised-a-new-life-in-poland-it-never-came> (dostęp: 20.02.2024).
- Dramat Filipińczyków z fabryki w Rąbieniu (*Gazeta Wyborcza*), <https://classic.wyborcza.pl/archiwumGW/7007025/Dramat-Filipinczykow-z-fabryki-w-Rabieniu> (dostęp: 11.03.2024).
- Filipinki w polskim obozie pracy (*Uwaga*), <https://uwaga.tvn.pl/reportaze/filipinki-w-polskim-obozie-pracy-ls6692406> (dostęp: 11.03.2024).
- Lębork – pośrednik zwalnia Filipińczyków (*Głos Pomorza*), <https://gp24.pl/lebork-posrednik-zwalnia-filipinczykow/ar/10248658> (dostęp: 10.03.2024).
- Ministerstwo Spraw Zagranicznych, <https://web.archive.org/web/20100103195745/http://www.msz.gov.pl/Filipiny,21010.html> (dostęp: 08.03.2024).
- Ugrešić Dubravka 2011, Filipinki – małe sprzęty domowe (*Gazeta Wyborcza*), <https://wyborcza.pl/magazyn/7,124059,8887273,filipinki-male-sprzety-domowe.html> (dostęp: 23.04.2024).
- Wanicka Olga, Pawlak Miłojaj 2021, Filipiny – źródło taniego zysku (*Gazeta Wyborcza*), <https://wyborcza.pl/7,75968,27018836,jak-ferdynand-magellan-odkryl-filipiny-dla-polskich-przedsiębiorcow.html> (dostęp: 10.04.2024).
- Zezwolenia na pracę cudzoziemców (Departament rynku pracy, Ministerstwo Pracy, Rodziny i Polityki Społecznej), <https://psz.praca.gov.pl/-/8180075-zezwolenia-na-prace-cudzoziemcow> (dostęp: 10.04.2024).

Finansowanie

Badania mgr Olgi Wanickiej zrealizowano w ramach grantu „Włączenie Polski do globalnej sieci pośrednictwa pracy: Przypadek filipińskich migrantów pracowniczych” finansowanego przez NCN [2019/35/O/HS6/02329].

Wyjazd dr Heleny Patzer na Filipiny w lutym 2024 r. został sfinansowany z projektu „Wytwarzanie post-kolonialnego dziedzictwa na Filipinach. Przypadek Intramuros” (IDUB działanie IV.3.1) realizowanego na Uniwersytecie Warszawskim.

OLGA WANICKA
HELENA PATZER

A TICKET TO A BETTER LIFE? WORK IN POLAND IN THE IMAGINARIES
OF FILIPINO MIGRANTS

Keywords: Filipino migration, overseas work, recruitment agencies, imaginaries, better life, Philippines

The migration of Filipinos to Poland is arranged mainly through recruitment agencies and is mainly undertaken for contract work. This is a result of Poland emerging as an attractive migration destination country in the recent years, and of the participation of Poland in the global job placement market. The aim of this article is to discuss the way Filipino migrants envision work abroad, and how this imaginary matches the reality of working in Poland. Analyzing migrant narratives and practices, we will show how Filipino workers fare in migration. We claim that the case of the Philippines is an especially telling example when it comes to the positive vision of working abroad. These imaginaries are shaped by the stories told by other migrants, an intergenerational pattern of migrating overseas, media coverage, as well as the narratives of recruitment agencies. The positive imaginary of working in Poland is also a result of earlier migration experiences. Even if working abroad requires the lowering of one's social position, it is still seen as meaningful, because it is supposed to bring a "better life" in the future. The article is a result of long-term research done by both authors over the last years. Supporting data was gathered during a joint fieldwork trip in February 2024.

Dane Autorek:

mgr Olga Wanicka

Instytut Profilaktyki Społecznej i Resocjalizacji, Uniwersytet Warszawski

Email: o.wanicka@uw.edu.pl

ORCID: 0000-0001-9597-2635

dr Helena Patzer

Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej, Uniwersytet Warszawski

Email: h.patzer@uw.edu.pl

ORCID: 0000-0002-1013-9044

ŁUKASZ SMYRSKI

Instytut Archeologii i Etnologii PAN, Warszawa

WISŁA NIE JEST KOBIEȚĄ. ANTROPOLOGIA A HISTORIA W KONTEKŚCIE BIOGRAFII RZEKI

Projekty interdyscyplinarne stały się codziennością w nauce, jednak zaskakująco niewiele jest wspólnych przedsięwzięć badawczych prowadzonych przez antropologów i historyków. W artykule analizuję różnice epistemologiczne między historią i antropologią, dyscyplinami, osadzonymi w różnych tradycjach naukowych, przydającymi prymat innego rodzaju źródłom, które może połączyć rzeka. Perspektywę historyczną i antropologiczną wiele dzieli – przede wszystkim postrzeganie świata w porządku diachronicznym lub synchronicznym. Bernard Cohn, który zastanawiał się nad możliwością współpracy naukowej między historykami i antropologami, zaproponował proste, acz ciekawe rozwiązanie. Uznał, że historycy w swojej pracy badawczej powinni wyjść z archiwów, a antropologowie do nich wejść (Cohn 1980). Dla historyków miałyby to oznaczać spojrzenie na problem badawczy nie tylko poprzez źródła archiwalne, ale także etnograficzne, które z założenia są indywidualne, ulotne i gotowe na hermeneutyczną zmienność konceptów analitycznych i epistemologicznych. Z kolei antropologowie powinni dowartościować innego rodzaju materiały niż subiektywne narracje i obserwacje oraz ukazać je w głębszej perspektywie czasowej.

Pomysł takiego podejścia analitycznego narodził się za sprawą książki *Wisła. Biografia rzeki* autorstwa Andrzeja Chwalby (2023) z Uniwersytetu Jagiellońskiego. Przeczytałem ją z zainteresowaniem, a przede wszystkim z konstatacją, jak wiele różni perspektywę historyczną od antropologicznej. Postanowiłem skorzystać z przedstawionego powyżej rozwiązania Cohna i lekturę tej pracy potraktowałem metaforycznie jako wejście etnografa do archiwum, żeby poznać zjawiska w różnych okresach historycznych za pośrednictwem określonego rodzaju źródeł. Z kolei mój głos jest zachętą dla historyków do wyjścia z archiwum, w celu poszerzenia perspektywy badawczej poza źródła pisane czy archeologiczne oraz potencjalne zaaplikowanie teorii i pojęć spoza dziedziny historii. Dla jasności wyводу nie odnoszę się do żadnej konkretnej koncepcji historii, ale do ogólnej nazwy dyscypliny.

Celem tego artykułu jest propozycja poszerzenia historycznej perspektywy badań poświęconych rzekom o antropologię, inspirowaną filozofią Donny Haraway (2003), Rosi Braidotti (2014) czy humanistyką błękitną (Neimanis 2024), która na dobre

wprowadziła do badań etnograficznych wodę i inne podmioty więcej-niż-ludzkie. Wypracowała także określone podejścia do relacyjnego badania wody w różnych społeczeństwach (Wagner i in., 2018). Tematyka wodna/rzeczna jest w antropologii mocno ugruntowana. Kwestie tego, w jaki sposób relacje społeczne i hydrologiczne są ze sobą powiązane i jak wzajemnie się konstytuują, znaczenie roli wody w życiu ludzi, a przede wszystkim myślenie o relacjach przez pryzmat wody stanowią ważny aspekt rozwoju naszej dyscypliny (Krause 2023; Krause, Strang 2016; Strang 2023a). Również w polskiej refleksji antropologicznej prace dotyczące rzek stanowią ważny głos na temat potencjałów badawczych związanych z wodą (Kępski 2022; Nacher 2021; Owczarska 2021). Jako przedstawiciel antropologii, widzący wartość we współpracy interdyscyplinarnej, chciałbym przedstawić podejście do rzeki odmienne niż perspektywa historyczna, czerpiąc z poststrukturalistycznych inspiracji teoretycznych, i wskazać na korzyści – często niedoceniane przez historyków – wynikające z możliwej współpracy między różnymi dziedzinami.

Każda propozycja przełamująca ustalone paradygmaty badawcze, stosowane metody, pokazująca nowe ujęcia starych problemów – dotyczy to nauk zarówno przyrodniczych, jak i humanistycznych – ma istotne znaczenie w poszukiwaniu nowych tematów i pytań badawczych. Jednocześnie nie mam wątpliwości, że dużą szansą uprawiania nauki jest otworenie się na inne dyscypliny, poszukiwanie nowego języka opisu zjawisk, formułowanie nowych pojęć, czyli wszystko, co wchodzi w zakres epistemologii. Takie otwarcie i gotowość do współpracy interdyscyplinarnej są pożądane zwłaszcza w badaniu zjawisk dotyczących szeroko rozumianej przyrody w czasie globalnych problemów związanych z ociepleniem, politycznych i naukowych rozwiązań kwestii kryzysu klimatycznego czy też znaczenia podmiotów więcej-niż-ludzkich w świecie, co stanowi podstawę posthumanistycznej nauki uprawianej w czasach antropocenu.

W polskiej historiografii jest to podejście stosunkowo nowe, nawiązujące do głównych nurtów współczesnej humanistyki (Chakrabarty 2023; Domańska 2008, 2020). Prace historyczne, których autorki i autorzy szukają inspiracji w innych dyscyplinach naukowych, uważam za szczególnie ważne, pamiętając krytykę historii Ethana Kleinberga (Kleinberg, Scott, Wilder 2019) jako dyscypliny programowo antyteoretycznej, kurczowo trzymającej się określonego rodzaju źródeł. Teksty utrzymane w nurcie nieantropocentrycznym (Barcz 2017, 2022; Domańska 2015, 2016, 2022), teorii aktora-sieci ANT (Łotysz 2022), historii środowiskowej (Praczyk 2018), historii zwierząt i relacji międzygatunkowych (Domańska 2016; Jarosz 2020, 2022) czy też pomysłowe zastąpienie antropocenu Polocenem (Barcz 2018) – traktuję jako znaczące próby badań historycznych otwartych na współpracę między różnymi środowiskami i dyscyplinami naukowymi. To, że taka współpraca jest możliwa, dobrze pokazują badania dotyczące nowej historiografii powodzi utrzymane w nurcie krytycznym (Barcz, Gromala, Waclawik 2022).

UJĘCIE CHRONOLOGICZNE I BIOGRAFICZNE

Główne problemy poruszane przez Andrzeja Chwalbę dotyczą odpowiedzi na pytania

o rolę Wisły w dziejach. Jak na nie wpływała i jak dzieje ją kształtowały? Interesują nas też zmieniające się w czasie jej funkcje, a także badamy konsekwencje ingerencji człowieka w jej bieg i naturę. W jaki sposób i z jakim skutkiem Wisła broniła się przed ludzką zaborczością? Jakie były następstwa aktywności człowieka dla życia biologicznego rzeki? (Chwalba 2023, s. 9).

Jest to bardzo szeroki zakres pytań, a znalezienie na nie odpowiedzi przekracza ramy dyscyplinarne historii. Niezależnie od odmiennych założeń teoretycznych i perspektywy badawczej odległej od mojej optyki, propozycję spojrzenia na Wisłę jako centralną kategorię w badaniach historycznych traktuję jako głos ważny i znaczący, dający bardzo szeroki ogląd historii rzeki w perspektywie diachronicznej.

Biografia Wisły w książce Chwalby przedstawiona jest w porządku chronologicznym i zaczęła się wraz z powstaniem państwa pierwszych Piastów. Autor rozpoczyna swoją opowieść „od roku 966, daty dla polskiego narodu symbolicznej, choć źródła historyczne nie przynoszą nam żadnych informacji, że wówczas wydarzyło się coś szczególnie ważnego w historii rzeki” (Chwalba 2023, s. 9). Zatem historia Wisły w takim ujęciu zaczęła się wraz z początkiem państwa protopolskiego i polską etnią, pozostając przez 1000 lat funkcją różnych aspektów instytucji w ramach Korony Polskiej, I Rzeczypospolitej, obcych mocarstw w okresie rozbiorów, a w XX wieku Polski wraz ze zmieniającymi się ustrojami (II RP, PRL, III RP). Należy zwrócić uwagę w tym miejscu na istotną kwestię. Podręcznikowa historia Polski rozpoczynająca się wraz z chrztem Mieszka I jest opowieścią kształtowaną z punktu widzenia państwa narodowego i umieszczenie Wisły w takiej perspektywie powoduje, że mimo centralnej roli w książce, jest ona postrzegana w reżimie historii politycznej. To historia polityczna determinuje jej rolę i charakter biografii. Zatem już na poziomie formułowania koncepcji książki społeczność ludzka jest nadrzędna wobec rzeki. Rodzi się jednak pytanie, czy rzeczywiście ważne daty historyczne dla państwowości polskiej, które wymienia autor (np. 1410, 1466, 1813–1815, 1918, 1945 czy 1989) są tak samo istotne dla dziejów Wisły? Wiemy już, że w 966 roku nic ważnego dla rzeki nie wydarzyło się. Gdyby przyjąć perspektywę wiślaną i odwrócić porządek rzeczy, być może wówczas inne wydarzenia czy cezury stałyby się istotniejsze niż konkretne wydarzenia związane z historią polityczną (np. powódzie, tak jak miało to miejsce w przypadku Odry we Wrocławiu w 1997 roku). Można spekulować, czy data zmiany ustroju w Polsce w 1989 roku była dla rzeki ważniejsza, czy jednak wstąpienie do Unii Europejskiej w 2004 roku? Czy nowa polityka unijna związana z wprowadzeniem ekologicznych standardów ochrony oparta na studiach środowiskowych odegrała ważniejszą rolę niż symboliczna data upadku komunizmu w Polsce? Nie znajdziemy odpowiedzi na to pytanie, ale może być to ciekawy pomysł związany ze zmianą perspektywy. Podążam tym samym tropem Erica Hobsbawma

(2008, s. 21–22), sugerującego znalezienie innych cezur zjawisk niż daty uważane za kluczowe w środowisku historyków.

Moja polemika z autorem dotyczy przede wszystkim silnego profilu historycznego książki (jeżeli może być to zarzut wobec publikacji z zakresu tej dyscypliny), nieuwzględniającego odniesień do współczesnych badań rzek w zakresie humanistyki, oraz braku wyjaśnienia pojęć wykorzystanych w książce. Wynika to zapewne z jej popularyzatorskiego stylu, skierowanego do szerokiego grona czytelników. Można jednak odnieść wrażenie, że źródła przywoływane w książce, zgodnie z koncepcją realizmu ontologicznego (Kleinberg, Scott, Wilder 2019) w dużym stopniu odzwierciedlają przeszłość, a pewne pojęcia, takie jak „rzeka”, „przyroda”, „relacje” są oczywiste i nie wymagają wytłumaczenia. Zwłaszcza współcześnie, kiedy istotną rolę w refleksji humanistycznej nad światem odgrywa posthumanistyka, pojęcia takie jak rzeka, relacje czy woda nie są oczywiste i nasuwają potrzebę wyjaśnienia. Jeżeli spojrzymy na człowieka z perspektywy biologicznej, okazuje się, że w 60% składa się z wody. Zatem jego esencja nie jest aż tak bardzo daleka od esencji Wisły, zważywszy, że kilka kilogramów ludzkiego ciała stanowią bakterie, a sporą część rzeki prócz H₂O także bakterie, sól i inne pierwiastki chemiczne. Uważam, że niezbędne jest zoperacjonalizowanie pojęć, którymi się posługujemy, żeby możliwa była dyskusja między przedstawicielami różnych dyscyplin, zajmującymi się zbliżonym problemem badawczym, ale ujętym z różnych perspektyw teoretycznych.

Ujęcie biograficzne Wisły z pewnością jest ciekawym pomysłem, pozwalającym przełamać narrację charakterystyczną dla konwencjonalnych prac historycznych. Rodzi zarazem problem natury teoretycznej. Termin biografia przywołuje na myśl jeden z ważniejszych tekstów antropologicznych Igora Kopytoff'a (2003) na temat biografii rzeczy. Porusza on różnorodne konsekwencje związane z nadawaniem biografii kategoriom nie-ludzkiemu. Zwraca uwagę na nieoczywistość i zmienny status tego, kogo i co można uznać za przedmiot, towar, osobę, a nawet człowieka.

Według Kopytoff'a rzeczy, jako przedmioty fizyczne, reprezentują naturalne uniwersum towarów. Na przeciwnym biegunie zachodzi proces ich indywidualizacji i ujednostkowania. Ludzie na przestrzeni dziejów byli traktowani jak towar przez niezliczone społeczeństwa, w tak rozpowszechnionej instytucji społecznej, jaką było niewolnictwo. W jej ramach uznawano ludzi za czyjąś własność lub przedmiot. W niewolnictwie jednostka ludzka traciła status „osoby” i stawała się rzeczą – konkretnym przedmiotem, towarem. Bliżej współczesności nastąpił odwrót od takiego czarno-białego myślenia. Na zachodzie zaszedł proces transformacji społecznej, obejmujący zmianę statusu niewolnictwa, następujące po sobie etapy i zmiany statusu powiązane z innymi pozycjami społecznymi. Zatem nadanie niewolnikom statusu „człowieka” na Zachodzie jest czymś stosunkowo nowym – wcześniej byli wykorzystywanym przez białych narzędziem i towarem (Kopytoff 2003, s. 249–250). Podobną zmianę statusów bytów więcej-niż-ludzkich można obserwować współcześnie, kiedy zwierzęta, rośliny, góry czy rzeki zyskują wyższą pozycję, bliską jednostkom ludzkim.

Termin „biografia” z założenia uprzywilejowuje perspektywę antropocentryczną. Wszak biografia tworzy ramę dla charakterystyki ludzkiego życia, trwającego stosunkowo

krótki interwał czasu. Czy może być także ramą dla bytu nie-ludzkiego? Znamienne jest, że Wisła w monografii szybko traci przyjazną osobowość (autor deklaruje, że traktuje Wisłę jak partnerkę i przyjaciółkę [s. 8]) i stanowi wyzwanie dla ludzi. Rzeka zostaje włączona w proces badawczy jako bezosobowy byt uczestniczący w interakcjach z instytucjami państwa oraz jego mieszkańcami. Wisła w tym ujęciu jest traktowana jak jednorodny byt w historii, rzeka, która w poszczególnych środowiskach i czasach pełniła określone funkcje. Zabrakło mi jednak ukazania polaryzacji Wisły, jej potencjalnych osobowości zmieniających się w porządku diachronicznym: w różnych okresach historycznych i względem różnych grup społecznych. A przecież Wisła w dokumentach, Wisła rybaków, Wisła marynarzy żeglugi parowej, Wisła ekologów i aktywistów czy Wisła odpoczywających nad brzegiem letników za każdym razem jest innego rodzaju bytem, wchodzącym w relacje z ludźmi na różne sposoby. Wisła, mimo swoich esencjonalnych właściwości rzeki, podlegała przez wieki procesom zmiany statusu i znaczenia.

Jak pokazuje Jamie Linton, relacje ludzi z wodą różnie kształtowały się w poszczególnych okresach historycznych. Redukcjonistyczne i funkcjonalne podejście obecne w XX-wiecznej historiografii w dużym stopniu zostało wypracowane w ramach instytucji nowoczesnego państwa. To praktyka naukowa, technologia i polityka Zachodu wytworzyły ideę wody jako bezosobowej substancji, gotowej do zastosowania przez ludzi w każdych okolicznościach i przez nich kontrolowanej (Linton 2010). Takie podejście widoczne jest u Chwalby, który stara się pokazać Wisłę jako ważną część życia społeczności nadwiślańskich, ale zarazem utrzymuje rozdział dwóch porządków: świata ludzi i świata rzeki, w których to ludzie określali wzajemną relację i podporządkowywali rzekę swoim celom (podział ten już dawno został w antropologii zniesiony, zob. Descola 2013). Autor postrzega rzekę przede wszystkim przez pryzmat użyteczności, tym samym odbiera jej osobowość i podporządkowuje ludziom. Funkcjonalne i użyteczne założenie powoduje, że Wisła traci swój indywidualny, sprawczy charakter i staje się podobna do innych rzek. One także są przedmiotem eksploatacji, dostarczają ryb, umożliwiają transport, komunikację itd. Takie podejście jest przedmiotem akwakrytyki (czyli badań dotyczących zmiany postrzegania roli różnych aktorów hydrologicznych, dla lepszego zrozumienia problemu ekologicznego, związanego z kryzysem komunikacji między ludźmi a nie-ludźmi), która słusznie pokazuje, jak bardzo zmieniło się myślenie o przyrodzie, za którym nie nadąża narracja tradycyjnej historiografii (Barcz, Gromala, Waclawik 2022, s. 13). Sądzę, że w biograficznej książce o Wiśle warto bardziej dostrzec relacyjny charakter rzeki i ukazać ją w innym kontekście: jak wchodzi w relacje z innymi podmiotami – jak się siecowała z innymi bytami ludzkimi i nie-ludzkimi, jak zmieniały się procesy, w których uczestniczyła jako podmiot równorzędny ludziom i innym bytom więcej-niż-ludzkim.

RELACJE Z WISŁĄ I NIEZGODA NA PODPORZĄDKOWANIE

Termin „relacja” wielokrotnie pojawia się w biografii Wisły, najczęściej jako „relacja ludzi z rzeką”. Odnoszę wrażenie, że Andrzej Chwalba ujmuje relacje w sposób

zdroworozsądkowy i nazywa nimi wszelkie zbiorowe działania ludzi związane z rzeką – obejmujące zakładanie grodów i miast, nadawanie przywilejów związanych z możliwością korzystania z rzek (np. łowienie ryb), próby regulacji brzegów czy relaks i plażowanie w XX wieku. Nie ukazuje jednak tych przypadków na poziomie indywidualnym, ale przedstawia w sposób zewnętrzny, jako związki realnie istniejących bytów, które na poziomie opisu stają się abstrakcjami, takimi jak „możnowładcy”, „rybacy” czy „rzeka”. Status tych jednostek jest niezmienny i powszechnie znany.

Z perspektywy antropologicznej tak szerokie przyjęcie terminu „relacja” jest problematyczne. Współczesna antropologia krytycznie odnosi się do esencjonalistycznych kategorii, które opierają się na odrębności zjawisk. Koncepcja Chwalby, choć nie wyartykułowana bezpośrednio, opiera się na założeniu Luciena Lévy-Bruhla, że istoty muszą być konkretnymi bytami, aby mogły wejść ze sobą w relacje. Jest to zbieżne z pozytywistyczną socjologią i realizmem/obiektywizmem socjologicznym opartym na twierdzeniu, że poszczególne jednostki można wyodrębnić i badać relacje między nimi (np. między grupami etnicznymi, ludźmi a zwierzętami itd.). Współczesna antropologia krytykuje takie podejście (Majbroda 2019). Różne byty nie są autonomicznymi jednostkami, ale wytwarzają się w wiązках relacji, stanowią relacyjny spłot zjawisk, opierają się na współzależności. Konkretny byt tworzy się „w odniesieniu do” innego, nie jest dany wcześniej. Ludzie, podobnie jak inne podmioty więcej-niż-ludzkie, są włączani w relacje z rzeczami, istotami i bytami, wspólnie tworząc środowisko. W takim ujęciu za podstawową prawdę ludzkiej egzystencji przyjmuje się szczególną zdolność osób ludzkich i więcej-niż-ludzkich do wzajemnego tworzenia siebie. Wszystko, z czym mamy do czynienia w świecie, wytwarza się w relacji (Strathern 2018).

Antropologia jest zatem dziedziną wiedzy, która w centrum swoich zainteresowań stawia relacje, ale w innym znaczeniu niż pozytywistyczna socjologia. Człowiek i inne podmioty stanowią zmienne układy relacji, w ramach których podlegają ciągłym rekonfiguracjom. Z tego względu wyodrębnienie w świecie esencji poszczególnych bytów i zjawisk jest problematyczne, a nawet niemożliwe. Przekłada się to na epistemologię, a zatem na opis rzeczywistości (Halemba i in. 2022, s. 6). Z podejściem antropologicznym koresponduje nurt akwakrytyczny – w wyniku redefiniowania pojęć historyczne ujęcie relacji ludzi z wodą uległo zmianie. Konceptualizacja przyrody zmieniała się w antropocenie, a tym samym zmienił się jej status epistemologiczny i ontologiczny (Barcz, Gromala, Waclawik 2022, s. 13).

Natomiast z książki Chwalby wyłania się na przestrzeni dziejów obraz asymetrycznych relacji między ludźmi a Wisłą, które cechuje stosunek dominacji i podległości – charakterystyczne dla wszystkich podejść stawiających w centrum gatunek ludzki (Anthropos). Charakteryzuje je dychotomiczny rozdział na świat ludzi i przyrody, między którymi zachodzi ciągła rywalizacja. Wówczas z personifikacji pięknej, młodej kobiety przeistacza się w groźną, dziką, niszczącą naturę, z którą ludzie nie mogą sobie poradzić.

W 1947 r. pod Zakroczykiem i Ciechocinkiem rozegrała się prawdziwa bitwa rzeki z człowiekiem. Mianowicie lotnicy zrzucali bomby na kry lodowe [...] Bombardowanie rzeki trwało kilka dni, lecz i tak powodzi nie uniknięto (Chwalba 2023, s. 290).

Zdecydowanie nie jest to opis relacji, a konfrontacji. Relacje z rzeką oparte na konfliktowej dychotomii stawiającej ludzi poza naturą są charakterystyczne dla całej książki:

Od początku jego [mostu] dziejów trwała wojna człowieka i Wisły. Woda niszczyła most lub jego fragmenty, a człowiek stale i z pokorą go odbudowywał [...]. W sumie walka z wodą o zachowanie mostu trwała aż do drugiej połowy XIX wieku, czyli ponad 350 lat! (Chwalba 2023, s. 244)

Dlatego cały czas trwała walka o uratowanie mostów, o wygranie pojedynku z kłopotliwą rzeką (Chwalba 2023, s. 248).

Ludzie starają się ją poskromić na wszystkie możliwe sposoby: regulują brzegi, budują mosty, pogłębiają dno itd., dzięki którym odzyskują kontrolę nad Wisłą – dotyczy to w takim samym stopniu średniowiecza, jak PRL. Wynika z tego, że „stanem naturalnym” w świecie jest dominacja ludzi nad rzeką i pełne panowanie nad nią według reguł wymyślonych przez ludzi.

W cytowanych fragmentach widać, że Wisła stawiała opór, ale jej wysiłek i tak z góry był skazany na porażkę. Rzeka uległa wraz z rozwojem nowoczesności i bardziej zaawansowanych technologii. Tego rodzaju podejście do wzajemnych kontaktów ludzi i rzeki ukazuje nieuchronny proces ujarzmiania przyrody przez człowieka, który przestaje być częścią przyrody, podporządkowuje ją i spycha na obrzeża cywilizacji (Macnaghten, Urry 2005). Przypomina to kolonialne relacje władzy i dominacji białych Europejczyków konsekwentnie poszerzających swoje panowanie na innych kontynentach. Choć społeczeństwa rdzenne przeciwstawiały się europejskim najeźdźcom, to ich los był przesądzony. Aktywni przybysze z Europy poszerzają swoje wpływy, zagarniając coraz więcej terytoriów, aż podbite społeczności staną się przestrzennie zmarginalizowane. Podobnie jak przyroda. Chyba nie jest dużym nadużyciem porównanie formowania się rezerwatów Indian do rezerwatów przyrody – jedno i drugie zaczęły powstawać w zbliżonym czasie i były aktem kontroli białego człowieka nad otaczającym go światem.

Ujęcie zaproponowane przez Chwalbę jest dalekie od filozofii posthumanistycznej, znoszącej dominującą pozycję człowieka w świecie (Bakke 2010; Braidotti 2014; Haraway 2003). Posthumanizm i humanistyka błękitna podważyły zachodnią epistemologię łańcucha ewolucyjnego, utrwalonego w postaci człowieka jako finalnego rozwoju ludzkości (współgrającego także z ideą utrwaloną w chrześcijaństwie). Antropologia posthumanistyczna odrzuca epistemologiczny antropocentryzm, zakłada współlistnienie, relacyjność, symetryczny układ wzajemnego oddziaływania, zrównuje statusy podmiotów ludzkich i więcej-niż-ludzkich, a nie przeciwstawia ich sobie. Podobnie jak teoria ANT i ujęcie sieciowe (Latour 2009), w których świat kultury i natury nie są odrębnymi stanami, ale stanowią zróżnicowane sieci wspólnych zależności o niewidocznych często splotach.

Inspiracje wyrastające z antropologii relacyjnej pozwalają spojrzeć na relacje ludzi z Wisłą w inny sposób niż zaprezentowany w książce historycznej. Zamiast militarystycznego języka walki z żywiołem można spojrzeć na rzekę nie jako przyrodę zagrażającą ludziom, ale raczej jako byt, którego istotą jest płynąca woda, często jej nadmiar, występująca z głównego nurtu, zalewająca pola czy niszcząca mosty. Ludzie związani z wodą nie walczą z nią, ale współistnieją: uczą się rzeki, wypracowują najlepsze strategie współistnienia, w wyniku czego Wisła i jej różne stany są oczywistością. W epistemologii antropocentrycznej brzeg rzeki albo łąd są głównym punktem odniesienia. Ale jeżeli przyjmiemy perspektywę wodną (Owczarska 2021), wówczas punktem odniesienia jest rzeka, a wszystkie napotkane przeszkody muszą zostać usunięte, gdyż taka jest natura rzeki. Warto zatem spojrzeć na powódź jako swoisty asamblaż, który stanowią rzeka, wiatr, rybacy, sieci, most, łodzie itd. W antropologii posthumanistycznej i etnografii wielogatunkowej nie ma silniejszych i słabszych, groźnych czy łagodnych. Życie wraz z rzeką jest ciągłym procesem współtworzenia i współegzystencji.

Narzędzia teoretyczne zastosowane do analizy zjawisk w sposób oczywisty przekładają się na epistemologię. W klasycznej, modernistycznej perspektywie historycznej relacja ludzi z rzeką opiera się głównie na aspektach funkcjonalnych rzeki i wykorzystywaniu jej zasobów. Podobnie jest w monografii Chwalby, który wyraźnie pozycjonuje gatunek ludzki jako ważniejszy, któremu Wisła „służy”. W zasadzie w całej książce najdłuższa rzeka w Polsce pojawia się w dwóch kontekstach: 1) użyteczności oraz 2) funkcji. Przedstawię to na konkretnym przykładzie:

Rynek był punktem wyjścia szkicu urbanistycznego miasta, a rzeka miała względem niego pełnić funkcje służebne. Domy położone najbliżej rzeki traktowano jako znacznie oddalone od rynku. To on decydował o wszystkim, co ważne w mieście, a nie rzeka (Chwalba 2023, s. 52–53).

W tym fragmencie wyraźnie zostało wyrażone a priori historyczne podporządkowanie przyrody gatunkowi ludzkiemu. Autor, budując generalizację, jasno określił, co jest podmiotem, a co przedmiotem w przestrzennym układzie miasta. Podporządkowanie, funkcja „czegoś” – są to role zarezerwowane dla rzeki i Wisła, mimo swojej królewskości, wspaniałości i symbolicznego znaczenia, wpisuje się w ten model politycznej zależności od miasta. Z hierarchicznej gradacji wynika, że jest po prostu dalej od rynku, a więc mniej ważna. A zatem w jakich sytuacjach społecznych rzeka pojawia się w książce? Jako składnik systemu wojskowego: jej funkcje były obronne – zarówno w systemie murów i fos, jak również w postaci mokradeł, bagien czy starorzeczy, utrudniających zbliżenie się do miast. Ale na mokradłach lęły się ptaki, stanowiły więc potencjalne źródło pokarmu dla ludzi – zatem stanowiła cenny zasób dla mieszczan. Liczy się przede wszystkim jej użyteczność i możliwość praktycznego wykorzystania. Towarzyszy temu ujęcie funkcjonalne: funkcja transportowa, związana z szlakami komunikacyjnymi, handlowa – związana ze zbytem towarów i zarabianiem pieniędzy (wpierw przez króla i możnych, później przez Krzyżaków, mieszczaństwo itd.). Również język narracji o Wiśle staje się bardziej obojętny, a czasami wręcz

nieprzyjazny rzece. Wisła – „przyjaciółka” i „królowa polskich rzek” – przeistoczyła się z alegorii polskości w przedmiot eksploatacji przynoszącej korzyści finansowe. Wraz z osłabieniem znaczenia ekonomicznego rybołówstwa w wieku XIX/XX, Wisła zaczęła pełnić inne funkcje podległe wobec człowieka: związane z konsumpcją przyjemności i odpoczynkiem. Służyła także do mycia ulic i chodników, stanowiła podstawowy zasób wodociągów. Brzeg rzeki, kiedy już nie wiązał się z pracą rybaków, stał się ładnym miejscem, w którym można spędzać czas w dni wolne od pracy albo podczas upalnego dnia schłodzić ciało w chłodnym nurcie.

Jest to podejście charakterystyczne dla polskiej historiografii, na co zwróciły uwagę autorki cytowanego już artykułu o akwakrytyce Wisły. Pokazują, że w opracowaniach historycznych do czasu rozbiorów podkreślano przede wszystkim spławność rzeki, możliwość przewożenia towarów, traktowano ją jako „arterię transportową” i „wielką drogę handlową I Rzeczypospolitej”. Z czasem, w wyniku zaborów Wisła zostanie „skolonizowana w języku symbolicznym [...] i zacznie symbolizować utraconą koronę” (Barcz, Gromala, Waclawik 2022, s. 13).

Ten rodzaj utylitaryzmu, w jaki sposób rzeka może być użyteczna człowiekowi na przestrzeni wieków, niestety powoduje, że zamysł Chwalby, żeby przedstawić w aspekcie historycznym relację ludzi z rzeką, jest w zasadzie historią dominacji ludzi nad rzeką, historią podporządkowania poza-ludzkiego świata racjonalności ludzi. Idąc dalej tym tropem, jest to świat mężczyzn, którzy dominują nad przyrodą, a nawet określonej grupy dominujących mężczyzn, „tworzących” historię. W narracji często pojawiają się takie kategorie jak: „król”, „wójt” (reprezentant księcia), „zasadźca”, „rody patrycjuszowskie”, „zakonnicy”, „kapłani”, „dominikanie”. „Rybaczy” mają zdecydowanie niższą pozycję, są warstwą nieuprzywilejowaną, która także uczestniczy w eksploatacji Wisły, korzystając z nieograniczonego zasobu ryb, dostarczając je na stoły możniejszych od siebie.

Relacja podrzędności rzeki wobec człowieka została wyłożona explicite w postaci pytania: „Jaki był z niej pożytek w epoce Piastów i jakie niosła zagrożenia? Zasadniczo Wisła służyła człowiekowi w podobnym zakresie jak i inne rzeki” (Chwalba 2023, s. 37). Wskazuje ono na dominujące i głęboko antropocentryczne ujęcie. Status rzeki opiera się na kryterium czysto użytkowym i usługowym. Piastowie mieli mieć z niej pożytek. Jeśli nie podporządkowywała się woli ludzkiej, stawała się zagrażającym żywiołem. O takim charakterze relacji świadczy czasownik „służyć”, wskazujący na jawnie niesymetryczne relacje dominacji i podporządkowania. Nieprzypadkowo wcześniej odwołałem się do Kopytoff'a i zmiany osobowościowego statusu ludzi. Stosunek do rzeki w kontekście władców piastowskich wygląda podobnie jak stosunki w niewolnictwie, oparte na służbie. Jako antropolog, któremu bliska jest perspektywa posthumanistyczna, podrzędność Wisły wobec ludzi traktuję jako niezręczne sformułowanie, ale jednocześnie jako istotny problem teoretyczny możliwy do rozwiązania w wyniku przekroczenia granic dyscyplinarnych między historią i antropologią, wzajemnych inspiracji czy lektur.

CZY WISŁA MUSI MIEĆ PŁEĆ?

W kontekście dominacji i perspektywy antropocentrycznej chciałbym odnieść się jeszcze do wątku feministycznego związanego z Wisłą. Zasygnalizowałem go już wcześniej, przywołując słowa autora, że traktuje ją jak partnerkę i przyjaciółkę. Pierwszy rozdział książki nosi tytuł „Wisła jest kobietą”. Jednak kobiecość pojawia się w zasadzie tylko w tym rozdziale, w kontekście symbolicznym i metaforycznym. „Kobieta-Wisła” kojarzona jest ze stereotypowym wyobrażeniem kobiety przez mężczyznę oraz przypisaniem płciom określonych ról: jest piękna, jest królową. Zresztą książka zaczyna się od zdania, że personifikacja Wisły ma długą tradycję (s. 13). Autor podaje kilka przykładów ilustrujących tę tezę: „rzeka, tak jak kobieta, dawała życie i gwarantowała przetrwanie”; „dziećmi Wisły były jej dopływy”, „Jako matka [Wisła – ŁS] stała się symbolem narodzin i życia. W tym ujęciu musiała też być kojarzona z płodnością. Dzięki kobiecie – Wiśle powstała Polska” (s. 13). Chwalba przytacza także XIX-wieczne literackie koncepcje rozwijane między innymi przez Stanisława Wyspiańskiego, wprowadzające płciowe podporządkowanie Wisły względem Wawelu, poprzez zastosowanie metafory zamku wawelskiego na wzgórzu (siedziby polskich królów) jako dostojnego starca, którego opływa z „rozpuszczonymi warkoczami” Wisła (s. 15). Autor, wskazując na kobiecość Wisły, przywołuje także pracę krakowskiego artysty Antoniego Kurzawy, autora alegorycznej rzeźby przedstawiającej Wawel i Wisłę. Symbolem Wawelu jest król w dojrzałym wieku, a obok niego znajduje się młoda dziewczyna – „kobieta, Wisła, której młodość, uroda, witalność są symbolem odradzającej się Polski” (s. 17).

Oczywiście zdaję sobie sprawę z umowności i symbolicznego kontekstu powyższych sformułowań. Nie są one jednak tak niewinne, jakby się zdawało. Tego rodzaju konotacje, wyeksplikowane w XIX wieku, w określonej sytuacji społecznej konserwatywnego Krakowa, nie są neutralne w pracy historycznej trzeciej dekady XXI wieku i nie mogą pozostać bez krytycznego komentarza. Przytoczone cytaty sprowadzają rolę kobiety do rodzenia dzieci i jej opiekuńczych, matczynych konotacji. Jest to nawiązanie do naturalizmu kobiecego związanego z płodnością. Właśnie tego rodzaju asocjacje stanowiły podstawę dla feministycznych studiów krytycznych, a także dekolonizacyjnych, podważających męski punkt widzenia. Sherry Ortner (1972), analizując płciowe aspekty zależności kolonialnej, zwraca uwagę, że relacje dominacji politycznej zakładały istnienie dzięki Natury mającej cechy żeńskie, która ulegała silnej, męskiej Kulturze, która ją sobie podporządkowywała; Leela Gandhi (2008) krytykuje dyskurs kolonialny właśnie ze względu na to, że opiera się na podziale na męską dominację i kobiecą uległość. Antropologia jest bardzo wyczulona na kwestie płci kulturowej oraz dominacji i podporządkowania. Oczywiście nie podejrzewam autora o postawę patriarchalną. Wskazuję tylko, że współpraca interdyscyplinarna wprowadza różne optyki na dane zjawisko i pozwala uniknąć niespodziewanych zasadzek, w które łatwo wpaść bez głębszego zanurzenia się we współczesne rozważania z zakresu szeroko rozumianej humanistyki.

WIŚLANE BIAŁE PLAMY – ETNOGRAFIA

Jedną z ważnych kwestii w dyskusji między antropologią a historią są istotne braki w książce z zakresu etnografii. Mam na myśli sposób prezentacji grup rybaków (ludzi związanych z Wisłą), jak również nieobecność ważnych monografii etnograficznych poświęconych Wiśle (Olędzki 2015; Trapszyc 2017), odwołujących się między innymi także do źródeł historycznych. Zwłaszcza gdyby autor zapoznał się z monografią Jacka Olędzkiego, zapewne inaczej wyglądałby opis wiślanych rybaków – nie jako zbiorowej anonimowej społeczności, w której wszyscy zachowują się według jednego modelu, ale jako różnych jednostek, według innego sposobu, charakteru i doświadczenia budujących swoje indywidualne relacje z Wisłą.

Jacek Olędzki prowadził badania etnograficzne w wodniackiej wsi Murzynowo nad Wisłą przez prawie 20 lat (zamieszkał w niej w 1976 roku). Dzięki różnorodnej bazie źródłowej stworzył złożony obraz wsi nadwiślańskiej od połowy XVIII wieku aż do czasów mu współczesnych. Swoją pracę oparł nie tylko na etnografii związanej z obserwacją uczestniczącą, ale również na wspomnieniach mieszkańców, domowych archiwaliach (szczególnie *Zapiski domowe* Teresy Trojanowskiej, będące dziennikiem pogody prowadzonym przez nią na przestrzeni kilku lat, dostarczyły niepowtarzalnego materiału na temat tego, jak wyglądało życie nad Wisłą 60 lat temu, zob. Olędzki 2015, s. 110–113), archiwach miejscowych kościołów parafialnych i klasztorów (akty chrztów, księgi parafialne etc.) czy lokalnym folklorze (np. popularna we wsi „ballada o gównie”, stanowiąca syntetyczne charakterystyki murzynowskich gospodarzy).

W monografii Olędzkiego Wisła jest stale obecna w życiu ludzi, ale nie jest to obecność wpisana w model relacji opartej na konflikcie czy podporządkowaniu. Wisła Olędzkiego – inaczej niż u Chwalby – nie jest bierną częścią przyrody oczekującej na działanie ludzi, ale współuczestniczką ich życia. Wisła „gada”, jej woda jest „słokciejsza i miękciejsza” niż źródłana, a przede wszystkim w odróżnieniu od innych cieków wodnych określano ją nazwą własną, a nie potocznym terminem „rzeka”. Mimo że praca jest monografią nadwiślańskiej wsi, etnograf nie opisuje zbiorowości. Inaczej niż Chwalba, który zbudował podmiot zbiorowy – społeczność rybaków (byli „pobożni”, obchodzili określone święta, mieli określone zwyczaje itd.), Olędzki nie szuka uogólnień, generalizacji, wskazujących, że Murzynowiaczy zachowywali się wobec Wisły w określony, utarty tradycją sposób. Jest dokładnie odwrotnie. Tak jak niepowtarzalna jest Wisła, tak niepowtarzalni są mieszkańcy Murzynowa. Poznajemy np. „statecznego” Hipolita Kowalskiego (który, żeby wiatr się „nie marnował”, postawił żagiel na wozie konnym, by szybciej dojechać z owocami na targ w Płocku), wodniaka Jana Małkowskiego (który wbrew przyjętym poglądom uważał, że przebywanie na Wiśle w czasie burzy jest bezpieczne) czy szkutnika (szlaubabauera) Henryka Gurdzińskiego, wyjątkowego specja od budowy łodzi. Każdy wobec rzeki postępował w inny sposób. Głęboka relacja wody i mieszkańców wsi wynikała ze wspólnego życia w danym miejscu, gdzie woda miała wpływ na ludzi. To nie był jednak biologiczny, przyrodniczy determinizm, ale egzystencjalne współistnienie.

Jako niedopatrzenie w biografii Wisły traktuję niezrozumiałą dla mnie nieobecność w historycznej rozprawie o niej osadników przybyłych w różnych okresach z Niderlandów czy Niemiec w celu regulacji i uprawy ziemi wzdłuż jej biegu. Menonici, nazywani w późniejszym okresie „Olędrami”, odegrali istotną rolę w historii i kształtowaniu krajobrazu kulturowego nadwiślańskich brzegów. Chwalba sporo miejsca poświęca np. Krzyżakom, związanym z Wisłą i Pomorzem. Rycerze Zakonu NMP w znacznym stopniu wpływali na politykę handlową Korony, kształtowali specyfikę transportu rzeczno- czy połowów rybackich. Trudno znaleźć mi powód, dla którego historyk nie poświęcił w swojej książce miejsca Olędrom, którzy kolonizowali rzekę na przestrzeni kilkuset lat i z pewnością wywarli dużo większy wpływ na relacje ludzi z Wisłą niż Zakon Krzyżacki. Kolonizacja „olęderska” jest nie tylko pozostałością czasów historycznych, ale jest też mocno wpisana we współczesny krajobraz nadwiślański, ze swoimi kępami, wierzbami, groblami czy też charakterystyczną architekturą drewnianą i układem przestrzennym wsi. Jest także częścią zbiorowej pamięci nadwiślańskiej w okolicach Warszawy, Włocławka czy Płocka.

ZAKOŃCZENIE

W artykule poddałem analizie takie aspekty książki *Wisła. Biografia rzeki*, które mogą być różnie postrzegane przez historyków i antropologów. Wzajemne uwzględnienie współczesnych nurtów badawczych w obydwu dyscyplinach uważam za bardzo ważne, inspirujące i poszerzające granice epistemologicznego poznania. Zdaję sobie sprawę, że w historii wciąż dominuje postawa antropocentryczna, w której ludzie znajdują się na szczycie piramidy istnień i za sprawą inteligencji oraz technologii starają się podporządkować przyrodę. Może jednak warto zastanowić się nad wprowadzeniem nowych pojęć i podejść do historii. Doświadczenie antropologii pokazuje, że warto. Wszak antropologia swoją tożsamość dyscyplinarną budowała wokół badań nad człowiekiem, dlatego też pod wieloma względami zaaplikowanie myśli posthumanistycznej, etnografii i demokracji wielogatunkowej było nawet trudniejsze niż w innych dyscyplinach. Nie przeszkadza to jednak współczesnym antropologom skierować się poza perspektywę ludzką i przyjrzeć się relacyjnemu upozycjonowaniu człowieka w świecie poprzez proces wzajemnego wytwarzania się z innymi bytami nie-ludzkimi. Oczywiście nie zamierzam narzucać proponowanej optyki osobom reprezentującym inne koncepcje teoretyczne. Wydaje mi się jednak, że najlepszą rzeczą (poza prowadzeniem badań) w świecie nauki są otwarte debaty, które pozwalają przemyśleć pozycje swoich dyscyplin, stosowane metodologie, tworzyć możliwe aliansy transdyscyplinarne lub dają nowe argumenty do krytyki. A przede wszystkim współpraca i dyskusja między przedstawicielami różnych dyscyplin pozwala naukowcom komunikować się, a podstawą takiej komunikacji jest język teorii.

LITERATURA

- Bakke Monika 2010, *Bio-transfiguracje: Sztuka i estetyka posthumanizmu*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań.
- Barcz Anna 2017, *Animal Narratives and Culture: Vulnerable Realism*, Cambridge Scholars Publishing, Cambridge.
- Barcz Anna 2018, Witajcie w Polocenie. Polskie konteksty walki z katastrofą na przykładzie literatury okołopowodziowej po roku 1945, *Prace Kulturoznawcze*, t. 22, nr 1–2, s. 129–142.
- Barcz Anna 2022, *Environmental Cultures in Soviet East Europe: Literature, History and Memory*, London, Bloomsbury Academic.
- Barcz Anna, Gromala Monika, Wacławik Paulina 2022, Wisła akwakrytyczna: Głębokie mapowanie źródeł literackich w perspektywie nowej historiografii powodzi (1934), *Teksty Drugie*, nr 4, s. 12–31.
- Braidotti Rosi 2014, *Po człowieku*, tłum. J. Bednarek, A. Kowalczyk, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Chakrabarty Dipesh 2023, *Humanistyka w czasach antropocenu*, Universitas, Kraków.
- Chwalba Andrzej 2023, *Wisła: Biografia rzeki*, Wydawnictwo Literackie, Kraków.
- Cohn Bernard S. 1980, History and Anthropology: The State of Play, *Comparative Studies in Society and History*, t. 22, z. 2, s. 198–221.
- Descola Philippe 2013, *Beyond Nature and Culture*, The University of Chicago Press, Chicago.
- Domańska Ewa 2008, Humanistyka nie-antropocentryczna a studia nad rzeczami, *Kultura Współczesna*, nr 3, s. 9–21.
- Domańska Ewa 2013, Humanistyka ekologiczna, *Teksty Drugie*, nr 1–2, s. 13–32.
- Domańska Ewa 2015, Historia w kontekście posthumanistyki, *Historyka. Studia Metodologiczne*, t. 45, s. 5–21.
- Domańska Ewa 2016, Historia zwierząt, *Konteksty. Polska Sztuka Ludowa*, nr 3–4, s. 322–331.
- Domańska Ewa 2020, History, Anthropogenic Soil and Unbecoming Human, [w:] S. Dube, S. Seth, A. Skaria (red.), *Dipesh Chakrabarty and the Global South Subaltern Studies, Postcolonial Perspectives, and the Anthropocene*, Routledge, London, s. 201–214.
- Domańska Ewa 2022, Zastanawiając się nad historią w czasach permanentnego kryzysu, *Prace Kulturoznawcze*, t. 26, z. 2, s. 135–148.
- Gandhi Leela 2008, *Teoria postkolonialna: Wprowadzenie krytyczne*, tłum. J. Serwański, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań.
- Halemba Agnieszka i in. 2022, Wstęp. Antropologia więcej-niż-ludzka, *Etnografia Polska*, t. 66, z. 1–2, s. 5–10.
- Haraway Donna 2003, Manifest cyborgów: Nauka, technologia i feminizm socjalistyczny lat osiemdziesiątych, *Przegląd Filozoficzno-Literacki*, nr 1, s. 49–87.
- Hobsbawm Eric 2008, Wprowadzenie. Wynajdywanie tradycji, [w:] E. Hobsbawm, T. Ranger (red.), *Tradycja wynaleziona*, tłum. M. Godyń, F. Godyń, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków, s. 9–23.
- Jarosz Dariusz 2020, Obrazy okrucieństwa: Wstęp do badań nad traktowaniem bydła i trzody chlewnej w Polsce Ludowej na przełomie lat pięćdziesiątych i sześćdziesiątych XX w., *Roczniki Dziejów Społecznych i Gospodarczych*, t. 80, s. 369–384.
- Jarosz Dariusz 2022, Zwierzęta jako przedmiot opresji w Polsce w latach 1945–1970: W poszukiwaniu głównych pól badawczych, *Polska 1944/45–1989. Studia i Materiały*, nr 19, s. 33–56.
- Kępski Michał 2022, Dziedzictwo rzeki. (Rozpoznanie wstępne), *Teksty Drugie*, nr 4, s. 52–69.
- Kleinberg Ethan, Scott Joan W., Wilder Gary 2019, Tezy o teorii i historii, *Historyka. Studia Metodologiczne*, t. 49, s. 289–299.
- Kopytoff Igor 2003, Kulturowa biografia rzeczy. Utowarowienie jako proces, [w:] E. Nowicka-Rusek, M. Kępný (red.), *Badanie kultury: elementy teorii antropologicznej*, tłum. E. Klekot, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa, s. 249–274.

- Krause Franz 2023, *Thinking Like a River: An Anthropology of Water and its Uses along the Kemi River, Northern Finland*, Transcript Verlag, Bielefeld.
- Krause Franz, Strang Veronica 2016, Thinking Relationships Through Water, *Society & Natural Resources*, t. 29, z. 6, s. 633–638.
- Latour Bruno 2009, *Polityka natury: Nauki wkraczają do demokracji*, tłum. A. Czarnecka, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa.
- Linton Jamie 2010. *What Is Water?: The History of a Modern Abstraction*, University of British Columbia Press, Vancouver.
- Łotysz Sławomir 2022, *Pińskie błota: Natura, wiedza i polityka na polskim Polesiu do 1945 roku*, Universitas, Kraków.
- Macnaghten Phil, Urry John 2005, *Alternatywne przyrody: Nowe myślenie o przyrodzie i społeczeństwie*, tłum. B. Baran, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa.
- Majbroda Katarzyna 2019, *W relacjach, sieciach, splotach asamblaży. Wyobrażenia antropologii społeczno-kulturowej wobec aktualnego*, Atut, Wrocław.
- Nacher Anna 2021, Antropocen nad Missisipi – języki rzeki, *Kultura Współczesna. Teoria. Interpretacje. Praktyka*, t. 113, nr 1, s. 43–59.
- Neimanis Astrida 2024, *Ciała wodne. Posthumanistyczna fenomenologia feministyczna*, tłum. S. Królak, Pamoja Press, Warszawa.
- Olędzki Jacek 2015, *Murzynowo. Znaki istnienia i tożsamości kulturalnej mieszkańców wioski nadwiślańskiej XVIII–XX wieku*, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa.
- Ortner Sherry B. 1972, Is Female to Male as Nature Is to Culture?, *Feminist Studies*, t. 1, z. 2, s. 5–31.
- Owczarska Małgorzata 2021, Myśleć przez morze. Sztrandowanie i inne metafory, w poszukiwaniu poznawczych alternatyw, *Przegląd Kulturoznawczy*, t. 2, nr 48, s. 245–267.
- Praczyk Małgorzata 2018, *Pamięć środowiskowa we wspomnieniach osadników na „Ziemiach Odzyskanych”*, Instytut Historii UAM, Poznań.
- Strang Veronica 2015, *Water: Nature and Culture*, Reaktion Books, London.
- Strang Veronica 2023a, Listening to the River: Representing Non-human Needs and Interests in Debates about Water Governance and Management, *River Research and Applications*, t. 40, nr 9, s. 1–12.
- Strang Veronica 2023b, *Water Beings: From Nature Worship to the Environmental Crisis*, Reaktion Books, London.
- Strathern Marilyn 2018, Relations, [w:] *The Open Encyclopedia of Anthropology*, F. Stein (red.), Facsimile of the first edition in The Cambridge Encyclopedia of Anthropology. <http://doi.org/10.29164/18>.
- Trapszyc Artur 2017, *Rybaczy nieszawscy. Studium z dziejów grupy zawodowo-regionalnej w XX wieku*, Muzeum Etnograficzne im. Marii Znamierowskiej-Prufferowej, Toruń.
- Wagner John i in. 2018, Introduction: River as Ethnographic Subject, *Island Rivers: Fresh Water and Place in Oceania*, s. 1–25.

ŁUKASZ SMYRSKI

VISTULA IS NOT A WOMAN.
ANTHROPOLOGY AND HISTORY IN THE CONTEXT OF RIVER BIOGRAPHY

Keywords: river, Vistula, history, anthropology, interdisciplinary approach, more-than-human subjects.

This article is a proposition to broaden the historical perspective of river studies to include anthropology, which, inspired by posthumanist philosophy and blue humanities, incorporated water and other more-than-human subjects into ethnographic research for good. It has also developed specific approaches

to the relational study of rivers, to identify how social and hydrological relations are intertwined and how they are mutually constitutive. A critical approach is taken to anthropocentric conceptions present in history that assume the dominance of humans over nature and that describe relations with rivers in terms of rivalries. Specifically, there is a need for a more interdisciplinary and interdisciplinary approach to rivers. Thus, there is a need for an interdisciplinary approach to nature-related research, inspiring and extending the boundaries of epistemological cognition.

Dane kontaktowe Autora:

Dr hab. Łukasz Smyrski, prof. IAE PAN

Instytut Archeologii i Etnologii PAN

Al. Solidarności 105, 00-140 Warszawa

Email: l.smyrski@iaepan.edu.pl

ORCID: 0000-0003-0369-0931

MARTA RACZYŃSKA-KRUK

Department of Political and Historical Geography, University of Warsaw

HOMO EXPLORENS AND THEIR NOSTALGIA. CULTURAL CONTEXTS OF AMATEUR GENEALOGY IN CONTEMPORARY POLAND

INTRODUCTION

Amateur genealogy is a phenomenon of Western culture that has emerged alongside a growing interest in memory. As noted by French historian Pierre Nora (1989, pp. 8, 15), genealogy was popularised on the back of a surge of interest in the family past due to the ‘acceleration of history’ in the second half of the twentieth century. Jacques Le Goff (1992), or David Loventhal (1989) adopt a similar position, pointing to the democratization of the phenomenon of nostalgia for the past in contemporary western nations.

The research on amateur genealogy that I have been conducting in Poland since 2018, and then since February 2020 as part of a project titled ‘Between the *Great History* and Small Histories. Popular Genealogy in Present-day Poland’¹ has enabled me to examine the socio-cultural contexts that have shaped this trend. I studied amateur genealogy in Poland on several levels using suitable ethnographic tools and methodologies. This included a wide range of research tasks, from discourse analysis to explore influences and trends that affect Polish genealogical searches, through participant observation in genealogical communities, including Poland’s largest genealogical Facebook discussion group (Genealodzy PL), to a series of case studies of individual genealogical searches and the resulting narratives. This article gathers reflections on the results of this research and attempts to answer the following questions: Where should we look for the sources of this trend? Is amateur genealogy, as practised in Poland, specific to Polish collective memory, or not? Or does it show signs of external influences? How to explore collective and individual genealogical practices and narratives? What aspects of case studies on genealogical practices and narratives (i.e., those created by individuals) are key to the formation of contemporary amateur genealogy in Poland?

¹ The project is financed by the National Science Centre; grant No. 2019/33/N/HS3/02193.

THE HISTORY OF AMATEUR GENEALOGY IN POLAND

The years 1945 and 1989 had a pivotal impact on the direction of change and the nature of the phenomenon that amateur genealogy had become. However, they do not mark clear-cut dividing lines. The first marks the twilight of Polish nobility traditions, along with the political border changes and associated collective memory transformations, that followed the Second World War. After the war, in a wave of cultural change, new models of practising genealogy emerged. These were skilfully built on the foundations of national mythology and could sustain national identity with the assistance of various symbolic figures – initially workers and peasants. The situation changed in the late 1960s and early 1970s, when cultural motifs pertaining to Polish nobility were implanted in the collective imagination of Poles and a kind of ‘plebeian’ and later ‘populist’ Sarmatism² developed (Czapliński 2015; Szacka 1979, pp. 256–257). The first grassroots, purely hobbyist attempts to build genealogical narratives (primarily based on materials from church archives) coincided with the birth of Solidarity (Tazbir 1978, pp. 228–229). The democratic zeitgeist fostered an increasing awareness of the right to claim and affirm one’s past (Korzeniewski 2013; Kwiatkowski 2012).

After 1989 Polish amateur genealogy became one of the components of the phenomenon of ‘little homelands’ (Sulima 2001, p. 139) and their local histories. The Genealogical-Heraldic Society in Poznań was founded in 1987, and then the first genealogy handbooks aimed at the ordinary Poles appeared on the market. *Poradnik genealoga amatora* [The Amateur Genealogist’s Handbook] by Rafał T. Prinke was published in 1992. While the 1990s saw advances in regional history, online genealogical resources were not available until after 2000. One of the first major projects to digitise and index birth certificates books was the *Poznań Project*³ initiative of the ‘Gniazdo’ Wielkopolska Genealogical Society, although internet access and scans and microfilms of books were still limited in Poland. In the 2010s, however, digitisation and indexing projects were carried out by volunteers and members of genealogical societies (e.g., the Polish Genealogical Society’s *Geneteka. Genealogiczna kartoteka – baza urodzeń, małżeństw i zgonów* [Geneteka: Genealogical Register – Births, Deaths and Marriages Database])⁴ or as part of larger initiatives (e.g., the annual National Genealogical Conference in Brzeg⁵). However, there were also numerous grassroots initiatives at the regional and local level. These included amateur genealogists visiting cemeteries and family sites within Poland’s contemporary and

² Sarmatism – an ideology and cultural concept with which the Polish nobility identified from the 16th to 18th centuries, tracing its roots back to the ancient Sarmatians. Various reinterpretations of Sarmatism have appeared and continue to appear in contemporary Polish culture (e.g. in historical memory, literature, art, mass culture, etc.) (Czapliński 2011).

³ poznaj-project.psnc.pl/ (accessed: 20.11.2023).

⁴ geneteka.genealodzy.pl/index.php (accessed: 20.11.2023).

⁵ genealodzy.opole.pl/konferencja (accessed: 24.11.2023).

pre-war borders,⁶ organising reunions with relatives, and writing down family sagas. Krzysztof Pomian mentions a phenomenon of amateur genealogy in his reflections on the democratisation of history in contemporary culture and the circumstances in which it is practised (Pomian 2014, p. 9). At approximately the same time, projects to digitize the public resources of archival institutions were initiated, and the Mormon Church began to make its microfilm scans of books of birth certificates available online (Family Search⁷). The number of people interested in genealogy has grown exponentially. A Centre for Public Opinion Research (CBOS) survey indicated that 44% of respondents claimed that a family member was compiling a family tree in 2018, compared with only 27% in 2007 (CBOS 2018, p. 8, Fig. 6). The survey also showed that 45% of respondents knew where their grandparents were born, and that more than a third knew where their great-grandparents were born (CBOS 2018, p. 7, and Fig. 5). More and more handbooks are appearing on the market that teach how to search for ancestors (e.g. Nowaczyk 2015). Genealogy is the most common form of public history in Poland (Wilkowski 2013, p. 22), and is manifested in the form of amateur practices and the engagement of professional genealogical companies.

TRENDS, INSPIRATIONS, AND ANALOGIES

Genealogy was one of the popular hobbies among middle-class Americans a few years after the TV miniseries *Roots* (1977) and the novel on which it was based, viz. *Roots: The Saga of an American Family* (1976) by a Black American writer Alex Haley⁸. However, the state of self-identification which prevailed in that society at that time, and the shorter historical memory associated with it, differed considerably from the European experience. In Europe, for a long time, family trees were the domain primarily of noble families, possibly bourgeois and rich peasant families (Guelke, Timothy 2008). In contrast, the United States has, since the 19th century, cultivated a fully democratic tradition of 'family history' (Gerlach, Michael 1975, pp. 625–629). The two centres, however, mutually reinforced each other (Lowenthal 2016, pp. 16). For centuries, Europe has upheld the notion of fixity in space and has been strengthening territorial ties through genealogy, whereas the United States has always embraced genealogy as a means of discovering the sources of its own multiculturalism (Tyler 2005; Timothy 1997), now with the added assistance of genetic genealogy (Hauskeller 2004, pp. 286–287). However between these two entities, genealogical inspirations began to advance from another centre. The 1980s witnessed the rapid development of a Jewish genealogy that invoked the diaspora

⁶ The latter mainly concerns the 'Eastern Borderlands'. This colloquial term denotes that territory that constituted the eastern regions of Poland prior to 1945, and which is now divided between Ukraine, Belarus and Lithuania.

⁷ familysearch.org/pl/ (accessed: 03.11.2023).

⁸ <https://prologue.blogs.archives.gov/2019/02/22/the-roots-of-genealogy-at-the-national-archives/> (accessed: 10.11.2024).

and implemented an ethno-religious identity project burdened with the trauma of the Holocaust (Abu El-Haj 2012; Atzmon 2010; Hirsch 2007). The driving force behind Jewish genealogy is the Internet (e.g. the *MyHeritage* portal founded by Israeli genealogist Gilad Japhet in 2003),⁹ along with the same software techniques and tools used by genealogists the world over, including Poland, to find sources and distant relatives.

European genealogical memory runs deep and feeds into memory spaces (Gollac, Oese 2001, pp. 385–397). These can be personal places or public institutions within the broad meaning of the term (e.g., archives, repositories; these may be virtual [e.g., genealogical databases]) that have custody over data of ordinary people (Steedman 1998, pp. 67–68). This can be seen quite well in France or Italy. When Nora was still working on his *Realms of Memory (Les Lieux de mémoire, 1984)*, statistics¹⁰ showed that up to 43% of all French national archive users were amateur genealogists, and only 38% were university researchers (Nora 1989, p. 15). However, digital archives did not function then as they do now, so people did not suddenly take an interest in their family histories because they had easier access to sources. It was more a reflection of social change and a gradually expanding tendency that mirrored local tendencies related to ways of perceiving the past. Amateur genealogies in France, as ethnologist Sylvie Sagnes points out, are firmly anchored in matter: space, places and objects; they feed on personal testimonies and they document evidence, thereby embedding family and ‘rooted’ memory (Sagnes 1995, pp. 21–51; 2004, p. 35). After studying the small town of Minervois in Occitania, Sagnes linked ‘genealogical memory’ to the depth of community feeling that determines attachment to place. The deeper the feeling, the more justified the attachment (2004, p. 37). In the 1990s, the mechanisms for compiling family histories during searches also attracted the attention of the Italian anthropologist Maria Minicuci. After studying the Calabrian town of Zaccanopoli (Vibo Valentia Commune), Minicuci presented ancestral memory as a kind of fluid and flexible story whose elements are subject to constant reconfiguration (Minicuci 1997).

Polish amateur genealogy seems to be a complex phenomenon: both an ‘offshoot’ of a global trend and a reflection of a unique, tradition-bound practice of memory, reflecting Polish society’s attitude towards the past, along with a range of sentiments and social perceptions and the myths that sustain them. All this has been fuelled by an obsession with memory that is specific to the turn of the 21st century. The Polish context most closely corresponds with the concepts and categories proposed by French ethnologists and sociologists, e.g., the egalitarian *généalogie ordinaire* (popular/ordinary genealogy – genealogy of the lower social strata) of Joseph Valynseele (1991), or the *mémoire généalogique* (genealogical memory) of Sagnes (2004) (mentioned). After all, they reveal themes such as the mutual entanglement of family genealogies and political myths. The Anglo-Saxon model seems to be less suited to

⁹ myheritage.pl/ (accessed: 20.11.2023).

¹⁰ Data collected in 1982.

the Polish context, but provides significant categories for interpretation. It carries research proposals that generally employ democratising, sometimes postcolonial, optics. Outstanding work in this vein includes publications by anthropologist Fenella Cannell (2011) focusing on the phenomenon of amateur genealogy in the UK, and that of sociologists Anne Marie Kramer (2011; 2015) and Katharine Tyler (2005). Of interest in exploring strategies for discovering family history in the diaspora in the United States (using Irish genealogy as an example) are the publications of British geographer Catharine Nash (2008).

CYBER-GENEALOGY AS A MIRROR OF POLISH COLLECTIVE MEMORY

The development of the Internet at the beginning of the 21st century has contributed to the growing popularity of genealogy in Poland. The Polish 'genealogical internet' is both a repository of digitised archival collections and a place where sources of genealogical interest are copied, indexed and disseminated (Ebertowski 2017). It is a kind of forum where the voluntary sector, such as genealogical societies, collaborate with archivists, and in which local communities help to make government and church archive collections accessible. Genealogical traces in the digital world (church and government records, photographs as 'cyber ancestors') make it easier for genealogists to construct narratives about family history.

Nowadays the most important national genealogical information websites include www.szukajwarchiwach.gov.pl (*Search in Archives*¹¹), which is administered by the National Digital Archives, and the aforementioned *Geneteka*, created and used by amateurs for almost twenty years as a database of indexes of metric data linking to scans of documents. Index search engines created by regional societies, e.g. *LubGens*¹² (Lublin region), *PomGenBaza*¹³ (Pomerania), *Projekt Podlasie*¹⁴ (Podlasie), or *BaSIA*¹⁵ and *Projekt Poznań*¹⁶ (Wielkopolskie Towarzystwo Genealogiczne Gniazdo), have local profiles but a large reach. In the case of regions such as Wielkopolska or Mazovia, the percentage of digitised birth certificates is so high that anyone with ancestors from there can do genealogy without visiting an archive. It is worth adding, however, that for the first two decades of the 21st century one of the fundamental tools of Polish amateur genealogists were surname databases and map-based search engines¹⁷.

In 1959, the historian Włodzimierz Dworzaczek published the academic textbook *Genealogia* [Genealogy], which contained genealogical tables of the rulers of Poland and the noble families of the Polish-Lithuanian Commonwealth. Despite the passage

¹¹ szukajwarchiwach.pl/ (accessed: 15.11.2023).

¹² registry.lubgens.eu/ (accessed: 15.11.2023).

¹³ ptg.gda.pl/language/pl/pomgenbaza/ (accessed: 10.11.2023).

¹⁴ indeksy.projektpodlasie.pl/ (accessed: 10.11.2023).

¹⁵ basia.famula.pl/ (accessed: 10.11.2023).

¹⁶ poznaj-projekt.psn.pl/page.php?page=about (accessed: 15.11.2023).

¹⁷ E.g. <https://www.mapanazwisk.eu> (accessed: 16.10.2024).

of time, the imagination of searchers continues to feed on noble genealogies. Spaces where exploratory practices develop and where genealogy is popularised may be a factor of change within the discourse of national identity and the symbolic figures that constitute it. On this level, the phenomenon of amateur genealogy is internally self-contradictory. After all, it combines the democratisation of tracing ancestors and having a right to history with a vital universe of signs and collective images derived from the culture of the former elite. However, amateur genealogy is not only influenced by concepts and structures with historical provenances (e.g., the meaning of patrilineality); it is also a tool of power that is building and implementing a project of national identity, supported by the power of such concepts as memory, family, roots, and sense of connection. A prime example is the narrative surrounding the *Genealogia Polaków – Program Odtwarzania Tożsamości Rzeczypospolitej* [Genealogy of Poles – Identity Playback Program of the Republic of Poland] project,¹⁸ which functions as both a standalone website and a Facebook fan page. However, as any analysis of the collective discourse in the *Genealodzy PL* Facebook group reveals, genealogists sometimes unintentionally gravitate towards the nobility. An ancestor's noble ancestry recorded on the birth certificate is loaded with historical and cultural connotations, so it 'catches the eye'. I am not trying to generalise of the 'All Poles look for noble ancestors' type, but rather referring to an imaginative construct that is the result of having been taught a romantic predisposition and which is used by people who see themselves as Polish, regardless of how they do so and whether their standpoint is affirming or contesting (Niedźwiedz 2015). In this sense, Polish genealogy is the long duration of national myths and bottom-up strategies for conceptualising the past. Genealogical intuition is ruled by the Sarmatian phantasma – a constantly reinterpreted 'creation myth' that has been handed down through the ages. A post-Sarmatian imagination springs up every time noble connections are found or confirmed. The focal points of genealogical knowledge (index databases, document collections, etc.) can therefore be divided into two types, namely those democratised and those focused on the genealogy of noble families. Sometimes they intermingle, e.g. during important events in the history of the nation, and at other times they are clearly demarcated. One of the longest-running pages dedicated to the genealogy of the Polish nobility is the *Wielcy.pl* database.¹⁹ The *DNA Szlachty* initiative of the Podlasie Genealogical Society also attests to the persistence of the Sarmatian myth.²⁰ This is addressed to the descendants of the nobility from Mazovia, Podlasie, and the Dobrzyń and Łuków lands. The website contains a database of names with information on the capabilities of genetic genealogy in legitimising noble lineage. 'Thanks to Y-DNA testing, we can now verify both the legendary connections, and those recorded in mediaeval documents, between particular knightly families', write the site creators, who go on to invite 'all descendants of the Polish nobility' to test the

¹⁸ genealogia.okiem.pl/ (accessed: 16.11.2023).

¹⁹ wielcy.pl/ (accessed: 16.11.2023).

²⁰ kapica.org.pl/dna-szlachty/ (accessed: 16.11.2023).

patrilineal genetic markers in their Y chromosomes. Biological evidence is advanced to legitimise identity in the guise of testing patrimony (Scholar 2020, pp. 1–12). On the other hand, also peasant genealogy has become increasingly popular in Poland in the last few years, which is part of a folk turn in Polish historiography, in this context a bottom-up one (Pająk 2015).

GENEALODZY PL, OR THE NEED TO TAKE PART IN HISTORY

Social media offers numerous examples of how collective memory determines genealogical practices, as illustrated by the discussions in the *Genealogy PL* Facebook group.²¹ Having analyzed the collective discourse on this largest and most popular Polish genealogy discussion group, I noted that the legitimizing and identity functions of collective memory in Poland, as noted by e.g., Polish sociologists Barbara Szacka (1995, pp. 70–71) and Marian Golka (2009, p. 33), are manifested on three levels. Briefly, they meet the following needs: (1) to legitimise identity through the discovery a noble lineage; (2) to have ancestors/relatives involved in the area of knowledge and the historical imagination of the nation, i.e. the right of possession of a common fragment of a great history; and (3) to be part of a community that remembers the past by sharing the same fragments of history. The first two needs are connected with genealogical identity – they ennoble the novice and his/her family. The third has to do with the genealogical community as researchers/explorers of the past. Genealogists organise time and history in a symbolic way, which is, incidentally, fundamental to the functioning of the social imagination (Baczko 1984). Each of these three levels enables a certain imaginary order to be legitimised. This, in turn, enables the researcher to construct their identity. It is also noteworthy that the studied narratives of amateurs indicate an almost equal participation of both genders in genealogical practice. There are some differences in the emphasis of elements of the family past (e.g. an emphasis on oral transmission in women versus facts supported by evidence in men), although these are embedded in cultural gender characteristics and are not always confirmed in specific cases.

The narratives created by the online community were collected using the methods and tools of ‘netnography’ (virtual ethnography), mainly the observation of participants’ online communication and its outcomes (Kozinets 2010, pp. 53–78). Observational data were then collected (copied/downloaded directly from the social media channel), encoded, and analysed. Netnography is a retroactive method, so it provided insights into social activities over many years – the last decade was considered in this research project.

Members of *Genealogy PL* Facebook group collectively contribute to their personal representations of the ancestral past. The initial purpose is expressed in threads that

²¹ facebook.com/groups/170731399628806 (accessed: 20.042024). *Genealodzy PL* is a private group. It numbered approx. 4,700 members after 13 months.

usually boil down to requests for help in deciphering illegible and unclear register entries or details in photographs. But the dominant need of group members seems to be to know the social status and/or occupation of their ancestors. A question about this can also be formulated on the basis of the presumed etymology of the surname ('I suspect noble roots'), a set of presumptions about the person, or even details of the outfit in the photo, as this confirms 'what they [ancestors] looked like' [K10122017, K8122018]. This often pertains to belonging to a higher social stratum:

Can anyone tell whether Wawrzyniec's 'social status' has been recorded? [M16022019²²]

Hey, please help me correctly assign countries/origins, I'm reviewing 19th-century books from Volhynia (Velydnyky) in Polish, and I am not sure how to understand the social status hierarchy. [K10012020]

Can sons of the same father have different social statuses? One is a nobleman, poor but a nobleman, and the other is sometimes registered as a peasant. [K7052020]

The awareness of an ancestor's noble connections as a significant socio-property stratum in the past entails several key factors. First, the status of the ancestor translates into the search methodology in a tangible way. As a rule, searches for people lower down the scale (peasants, burghers) are inherently constrained to the most inclusive categories of registers and censuses. Searching for 'blue bloods', by contrast, is a completely different matter, mainly on account of the economic and political importance of the nobility. The query methodology and the range of possibilities presented to the genealogist are strongly linked with the social status of family being searched (Domański 2019, pp. 187–208).

You have to have the right roots [...] to have a tree like that' [K11022018], notes a female group member in response to a post in which another genealogist describes findings dating back to the Middle Ages. Elsewhere we read *'The nobility has many more opportunities here'*. [M13032019]

However, while preserving and consolidating an imaginary order by using genealogy to legitimise a noble origin has been known for centuries (Tazbir 1978), from an anthropological standpoint, the relations among genealogists (mainly beginners) from the moment they discover heraldic roots are of greater interest. The proband is characteristically dislocated within the framework of meanings determined by collective memory. Entitlement to these idiosyncratically exclusive areas of the national imagination can impact the manner of genealogical identification. Opening new gateways determines further ways of profiling interests ('I'm most interested in learning about the details of noble connections' [M19062018]) and bestows the privilege of studying elite sources, e.g. armorials, or lineage files containing legitimation of noble birth. In some cases, having a noble ancestor additionally increases the likelihood of

²² The source material from 2010–2020, stored in the form of textual narratives (originally in Polish), was accordingly coded [gender, date of publication of the statement/image] and interpreted.

getting information about him/her when querying library and online resources using a search engine (e.g., Google) – the ancestor turns out to be significant figure, and so his/her past loses its anonymity. The discovery and assimilation of such a genealogical trace and any content implied by its symbols and signs (a coat-of-arms, terms such as *nobilis*, *generosus*, *miles*, i.e., ‘[noble] born’, ‘honourable’, knight) illustrates the mechanisms of ennobling an individual’s genealogical identity. However, confirming noble roots do not always imply an extraordinary expansion of the field of genealogical exploration, as group participants point out. Adding members of the minor landed gentry of north-eastern Mazovia or the Łomża Land to the family tree does not actually change much. ‘If I find any nobility at all,’ writes one user, ‘it is rather Mazovian, with 17 goats in one cottage and with people...’ [M14042014]. In general, the 19th century and the days of the Partitions problematise the issue of nobility. A given person sometimes appears in the sources as a nobleman; at other times the title is omitted. A misalliance or an illegitimate child in the family could cause nobility to be lost or gained. It is not always apparent and easy to interpret. As a rule, however, due to a whole host of cultural contexts, even the slightest hint of noble roots assumes a distinct power of influence. It seldom remains indifferent to the person who uncovered it. It can ennoble, arouse curiosity, or trigger dissonance. ‘I don’t care about noble origins, but...’, is a recurring phrase on many discussion threads [e.g., K5052018, M7052019, K5072016, K26112016].

I also found the siblings of a presumed great-grandmother [...] I came across a few pages [...] where ‘parents’ turned out to have a noble origin. Except that my great-grandmother was not one of their children. What now? How can I be sure that it really is her and her parents? [M17032018]

Could the impoverished nobility have been employed in milling? I don’t care about noble origins, but while I have so many pieces of information, these are dry facts and I wanted to consult. [...] Comment: Noble origin is not laziness but work. It was very often possible to come across people of noble birth working in various professions. [...] Being noble is not property wealth. [KM5052018]

Interest in a family’s history can sometimes be motivated by verbal information about a coat-of-arms, property lost in cards or dissipated through wine, women and song, and other situations that, in the minds of the descendants, conceal a lost or forgotten nobility. Genealogy enables identity to be ‘found’ (or ‘invented’; this is really all about selectively processing knowledge):

I’m especially [looking for] [...] information about the coat-of-arms, because he was ennobled. The claim about [my ancestor] has been repeated for generations. Although I have not found any papers on him, certain circumstances might point to him. [M7042018]

A request or help in analysing testimonies, or even presumptions, about a supposed noble past often elicits responses from group members who specialize in noble genealogy and heraldry, and whose education and/or experience often predates the digital age (some are even long-term members of the Polish Nobility Association).

These members provide information on legal and economic regulations, clarify ambiguities, help interpret coats-of-arms, and decipher difficult Latin transcriptions. Subtle threads of connections can be observed being formed in this manner in the *Genealogy PL* community. Right next to these voices come others critically disposed towards the nobility. These circles see post-noble genealogy as a vestige of former social relationships. The idea of searching for heraldic roots arouses a variety of controversies, and is often perceived as a fad for beginners: The third of the Genealogical Ten Commandments, posted on the *More Maiorum*²³ magazine website, reads ‘you shalt not ennoble thy family by force.’ It is cited here by a user [M15032014]. There are sceptical remarks under entries from beginners, e.g., ‘Is looking for your ancestors the only reason you supposedly have a noble origin?’, ‘Without wishing to undermine your nobility, I suggest you focus on a detailed analysis of specific documents from a given period [...]’ etc. [M3112016, K04072018, MK7062019].

Nevertheless, it would be an oversimplification to reduce the entire circulation of meanings in Polish genealogies to a noble-peasant dichotomy. With genealogy, any traces that refer to the ‘great figures’ and ‘major events’ that constitute the common knowledge of the past can ensure a symbolic ‘advance or bestow a sense of pride. This evinces a universal need to have one’s own ‘bit of history’ (Edwards, Lovell 1998). Democratizing memory requires names or dates that have already resounded in history. As Joanna Kurczewska and Paweł Kosicki note, since the political transformation and the emergence of civil society in 1989 in Poland, family history has had to be placed in an intelligible framework; one that gives meaning to ‘small, personal stories (Kosicki, Kurczewska 2006, p. 74).

The mechanism of legitimacy is also revealed in discussion threads, which ultimately devolve into requests to identify a uniform, an order pinned on the chest, a cap or button (and other ‘special marks’) in a photograph of an ancestor attached to a post. Members create reference points by inserting links, graphics found on the internet or photographs from their own collections, retouching details to make them more visible. Deciphering the code may also reveal additional meanings, such as attachment to a particular formation, rank, participation in a famous event or battle in an armed conflict or uprising. This kind of trace does not so much sort out the scattered elements of the family narrative as link it to other national and global channels of history (Holland 1991, p. 3). Moreover, group members post queries because of the need to confirm identity, e.g. ‘I am looking for [my great-grandfather] in some military documents [...], can you help?’, ‘I am looking for information about my grandfather, i.e. where he served and for how long’, ‘I have a family history that I would like to verify; [...] where can I find a reference to [my great-grandmother’s brother] in the Tsarist army?’ [M20072010, M12082012, K24062014]. The phrases ‘I am looking for’ and ‘I want to verify/confirm’ appear at every turn. The Internet supports memory by enabling genealogists to navigate the past through the

²³ *More Maiorum* – the Polish Genealogical online journal created by professional and amateur family historians.

mediation of signs, traces and meanings (Ricoeur 1982, p. 15). Traces found online then anchor family and personal histories 'outward', in larger historical narratives. The focal points of historical memory, e.g. the two world wars, uprisings and battles, in which ancestors participated, begin to serve as centres of imagination and points of reference for genealogists. As William Warner points out, the fact that members share these symbols only among themselves and cannot do so with others simultaneously generates inclusivity and exclusivity that reinforce group solidarity (Warner 1959, p. 239). Therefore, it is not without reason that registers, censuses and lists of names are the natural environment of amateur genealogists, and that for many of them, these are their initial point of contact with the past.

In the present context, a genealogical query is no longer limited to the examination of personal records but also books, magazines, and newspapers stored in digital libraries (in which case, automatic indexing programs enable searches of specific keywords, even names). The forum confirms this: 'that I found a mention of my 2x great-grandfather in this book' [M10102017], 'but I am excited to have found a whole file about my grandmother's niece in the Kujawsko-Pomorska Digital Library' [K19032019]. When exploring these kinds of resources, the exclusionary tension between the private and the public in how the past is remembered is swept away. The *Polish Declarations of Friendship and Admiration for the United States*²⁴ is a vivid example of how 'common' fragments of genealogy can come about. In 1926, approximately 5.5 million Polish teachers and school pupils placed their signatures under their wishes for the American people on the 150th anniversary of the Declaration of Independence. Hyperlinks to the 111 volumes of the manuscript, stored and made available in digital format by the U.S. Library of Congress, appeared online in Polish in the autumn of 2017 (although the first few volumes had been obtained by Polish genealogists in 2006). The publication of the collection initiated several indexing projects, led by the *Poland 1926* website²⁵. The Polish Genealogical Society search engine was used to create the Collective Portrait of the Second Polish Republic, with input from libraries, associations and local communities. Links to the database of signatures (divided into regions and towns), and entries encouraging others to search, soon began to appear on the forum. The signature ('Look, I found my great-grandfather's signature' [K19062018]), like the birth certificate or the photograph, became an epiphenomenon (an attribute, as it were) of the absent person, and ultimately his/her representation.

Cultural communication in the virtual community investigated by the present author occurs through the clash of the opposing, but on many levels complementary, needs of legitimacy/prestige (exceptionality) and belonging to a community of practices and ideas. Moreover, the *Genealodzy PL* group presents genealogy as a social game of meanings with a collective imagination, where a gravitation towards great

²⁴ culture.pl/pl/artykul/sto-lat-usa-polska-deklaracja-o-podziwie-i-przyjazni-dla-stanow-zjednoczonych-dostepna-online (accessed: 27.11.2023).

²⁵ polska1926.pl/blog/15 (accessed: 27.11.2023). It is administered by the KARTA Centre.

myths can be observed on the one hand, and a desire to tell an intimate personal story from the bottom up on the other.

GENEALOGY AGAINST THE BACKGROUND OF FAMILY HISTORY:
HOW TO INVESTIGATE INDIVIDUAL CASES

In addition to collective genealogical practices (described above), ethnography also makes it possible to explore individual ways of constructing genealogical narratives and shaping identities from family histories. My ethnographic encounters with genealogists have allowed me to look at the phenomenon of genealogy as a space of memory practices using appropriate tools and methods specific to the field, as well as genealogy as memory/imagination itself – the narrative that is produced in this way. In the course of my participation in the genealogy community and observing their practices, I made a selection of case studies (based on the criteria of differences in approaches to genealogy) that I decided to explore in more depth during 2018–2021. The central characters of the case studies had to answer a few initial questions. Two basic questions concerned whether, to what extent, and why the subject felt like an amateur genealogist (‘Do you feel like an amateur genealogist, and if so, why?’) and determined the purpose and meaning of genealogy in their lives (‘Why are you doing this?’). Everyone answered the first question similarly. They defined themselves as amateurs, who were constantly learning the craft (Interviewee 1: ‘I’m constantly learning what I need at any given moment’, I2: ‘I feel like an amateur in terms of searching, including information about places associated with ancestors’, I3: ‘I still feel like an amateur genealogist, perhaps with years of experience with a slightly wider horizon’). By contrast, answers to the question about the meaning of the research in the light of all the collected material showed different approaches to genealogy. The following issues emerged here: (IR1) a focus on preserving the memory of the past for posterity, (IR2) a focus on the genealogist as the proband and the ties linking to her (mainly female) ancestors; and (IR3) an approach exposing the autotelic value of genealogy, i.e. making it an end in itself.

I1: [My grandchildren] should know where they came from. Where they came from and what their roots are. Not wealth, titles, coats of arms, estates, farms ... these are all acquisitions. But knowledge about your family, [...] should be preserved. [...] I do it to leave a memory.

I2: I feel a connection with my ancestors and my ancestor system, I feel a need to learn about the people who brought me into the world.

I3: Genealogy is an inseparable part of me, it has been with me since early adolescence, when, as I remember, it bore the hallmarks of detective mysteries, [...] a game in which I uncovered more and more fragments of family history and the old days. This feeling is still with me.

Conversations with genealogists about the family’s past and its discovery were enriched by the presence of photographs and other family memorabilia, journeys to places where ancestors lived – those near and those far away, as well as wandering

through cemeteries and visits to archives. Such research experiences were complemented by joint immersion in genealogical cyberspace and virtual contacts maintained through instant messaging (IM).²⁶ I assumed the position of an internal, largely engaged observer, who ‘followed’ the subjects carefully and deliberately. Multi-sited ethnography was employed. This assumes that the researcher is mobile and follows the subject. I was interested in two fundamental areas: (1) genealogy as a practice (I asked: ‘How did it start?’, ‘What methods and tools do you use to find information?’, ‘What sources do you use?’, ‘What do you feel when you are in an archive?’, ‘Why do you do this? What’s the point?’); and (2) genealogy as a story about the past (‘Please tell me about your ancestors,’ ‘Tell me the family story that is most important to you,’ ‘Who is in this photo?’, ‘Take me to X’s grave and tell me about him/her’). My basic methodology for collecting materials in the field were an in-depth, ethnographic narrative interview, to a minor extent inspired by a questionnaire (only partially; it was episodically structured and departed from a rigid question-answer framework over time), and an observation of the subjects based on the dialectic of experience and interpretation. The methodology supporting the interview and observation was an analysis of existing qualitative data, mainly data on the structure and content of family trees (which were prepared by genealogists using various traditional and digital tools), and strategies for handling textual narratives about genealogy, e.g., original publications and notes accompanying family trees. Another important task involved reviewing recordings of genealogical interviews conducted by genealogists with both close and distant relatives. Using applicable netnographic techniques, I also documented and analysed selected kinds of activity in genealogical cyberspace: in special forums, in discussion groups and on Facebook profiles. This was long-term fieldwork immersion – a kind of total experience that requires the anthropologist to share all his/her intellectual, physical, emotional, political or intuitive resources (Okely 1992, p. 8). These case studies provided an insight into the diversity of approaches to ancestral pursuits, also illustrating the clash between the two trends mentioned above, namely those based on rootedness and nobility, and the global, democratising ones.

CONCLUSION

In the course of my research, I have observed two types of search practices in which the genealogist implements the theme of *homo explorens*, reformulating the components of his/her identity. Over time, these insights have made it possible to create two basic categories for ordering the observable strategies of identification through genealogy. The first is genealogical identification, derived from traces and the cultural meanings behind them, and the contexts of the similarities and

²⁶ The use of IM was necessitated by the outbreak of the Covid-19 pandemic (The Internet became an indispensable medium).

differences between family members and generational experiences, through a specific genealogical narrative. This is what Minicuci (1986, p. 338) recognises in terms of processability and 'conjunctural identity'. The second responds to identification with the genealogist-researcher model, and is formed in the course of participating in the collective discourse of genealogical knowledge.

The revalidation of traces of the past using genealogy can have the appearance of compensating for what has suddenly ceased to be present, but has communicated its absence through an evocative medium such as an ancestor's name on the Internet. 'Acts of remembrance are significant, symbolically and practically, to each of us,' says Daniel H. Wagner (2006, p. 3) and continues 'most certainly because we are mortal'. Contact with a trace seems to be a contact with death, which Western culture has hastily erased from the natural order of things. Furthermore, we are at a moment in history where the tropes of history are being resurrected by machines. A few decades ago, machines began to be used to scan signed documents. Over time, they were programmed to revive images of ancestors using artificial intelligence. 'Resurrected' ancestors give family genealogy enthusiasts the illusion of being in the here and now, transporting them (genealogists) to 'that time' for a moment. The past releases layers of nostalgia and activates resentments, which then influence how people perceive the world (Lowenthal 1989, pp. 18–32). In this sense, genealogy is a kind of phantom pain; the place where *retrotopias* are created, that is, as Zygmunt Baumann writes, 'visions located in the lost/stolen/abandoned but undead past' (Baumann 2017, p. 5). This is perfectly apparent in post-Sarmatian (for more about 'post-historical Sarmatism' see: Czapliński 2015, p. 33) threads on Polish genealogical websites. However, contrary to Baumann (2017, pp. 8–9), who claims that 'retrotopian' identities are characterised by a lack of attachment to what is yet to come, I believe that this issue is not so simple in the case of genealogy. On the one hand, genealogy is a process of commemoration, but on the other, it bears testimony to the fact that inherited memory resources not only govern the present. Their administrator, guardian and interpreter affect the future and have agency, i.e., the ability to create and transform reality. It can even be said that mere digitally processed material traces of ancestors themselves cease to exist for genealogists today. It is rather the genealogists who exist for them.

Each added level of the tree is a repetitive rhythm of biographies that lend themselves to various treatments, e.g., negotiating old polyphonic family narratives, written from the perspective of elites and seniors, and constructing new ones from the bottom up. 'Searching for an ancestor' means to pass from one myth to another or to completely subconsciously perpetuate these mythical narratives, from which the yoke cannot be broken (e.g., the Sarmatian myth). The condition of the genealogical imagination in Poland is postmodern, as it was established in a wave of changes in the ways of understanding history. Genealogists prefer to deconstruct the official historical narrative, but nevertheless are themselves constantly on the lookout for dates, places, names and links to the so-called 'Great History'.

Genealogy is a more or less conscious endeavour to maintain a certain *status quo* – the state of ‘being a searcher’ as the preferred strategy of moving among the traces of one’s ancestors. The genealogist, the titular *homo explorens*, plays a game based on a string of discoveries that he/she expects will never end. Genealogical research entails oscillating between the present and the past, fact and myth, nostalgia and restraint, the euphoria of discovery and the reflecting on what requires further enquiry. The heuristic nature of genealogy, which results from a creative approach to the traces of one’s family history, emphasises this context even more. ‘Genealogy’ as a project is infinite and being faced with the infinity of the family tree induces a kind of humility with respect to the past. The dialectic of searching and finding gives the practice of genealogy a borderline status. In this sense, it is not so much the object of interest and search that seduces the genealogist as the path travelled while following, collecting and deciphering obliterated traces. This becomes an end in itself.

LITERATURE

- Abu El-Haj Nadia 2012, *The Genealogical Science: The Search for Jewish Origins and the Politics of Epistemology*, The University of Chicago Press, Chicago–London.
- Atzmon Gil et al. 2010, Abraham’s Children in the Genome era, *American Journal of Human Genetics*, vol. 86, pp. 850–859.
- Baczko Bronislaw 1984, *Les imaginaires sociaux: mémoires et espoirs collectifs*, Payot, Paris.
- Baumann Zygmunt 2017, *Retrotopia*, Polity Press, Cambridge.
- Czapliński Paweł (ed.) 2011, *Nowoczesność i sarmatyzm*, Poznań.
- Czapliński Paweł 2015, Plebejski, populistyczny, posthistoryczny. Formy polityczności sarmatyzmu masowego, *Teksty Drugie*, vol. 1, pp. 21–45.
- Domąński Henryk, 2019, Stratyfikacyjne funkcje prestiżu, *Przegląd socjologiczny*, vol. 68, no. 2, pp. 187–208.
- Dworzaczek Włodzimierz 1959, *Genealogia*, PWN, Warszawa.
- Ebertowski Karol 2017, Praktyczne aspekty gromadzenia, opracowania i udostępniania informacji specjalistycznej. Casus informacji genealogicznej, *Toruńskie Studia Bibliologiczne*, vol. 1, no.18, pp. 149–174.
- Edwards Jeanette M., Lovell Nathan 1998, The Need for a ‘Bit of History’: Place and Past in English Identity, [in:] *Locality and Belonging*, ed. Nathan Lovell, Routledge, London, pp. 147–167.
- Gerlach Larry R., Michael L. Nicholls 1975, The Mormon Genealogical Society and Research Opportunities in Early American History, *The William and Mary Quarterly*, vol. 32, no. 4, pp. 625–629.
- Golka Marian 2009, *Pamięć społeczna i jej implanty*, Wydawnictwo Naukowe SCHOLAR, Warszawa.
- Gollac Sybille, Oese Alexandra 2011, Comparing Family Memories in France and Germany: The Production of History(ies) Within and Through Kin Relations, *Journal of Comparative Family Studies*, vol. 42, no. 3, pp. 385–397.
- Guelke Jeanne Kay, Timothy Dallen J. (eds.) 2008, *Geography and Genealogy. Locating Personal Pasts*, Routledge, London.
- Korzeniewski Bartosz 2013, Demokratyzacja pamięci wobec przewartościowań w pamięci Polaków po 1989 r., *Pamięć i Sprawiedliwość*, vol. 12/2 no. 22, pp. 55–75.
- Hauskeller Christine 2004, Genes, Genomes and Identity. Projections on Matter, *New Genetics and Society*, vol. 23, no. 3, pp. 285–299.
- Hirsch Marianne 2007, *Family Frames. Photography, Narrative and Postmemory*, Harvard University Press, Cambridge.

- Holland Patricia 1991, Introduction: History, Memory and the Family Album, [in:] *Family Snaps: the Meaning of Domestic Photography*, ed. Jo Spence, Patricia Holland, Virago, London, pp. 1–14.
- Komunikat z badań CBOS “Historie rodzinne” / Communication from the Public Opinion Research Center “Family histories”, no. 114, 2018.
- Kramer Anne Marie 2011, Kinship, Affinity and Connectedness: Exploring the Role of Genealogy in Personal Lives, *Sociology*, vol. 45, no. 3, pp. 379–395.
- Kramer Anne Marie 2015, The Genomic Imaginary: Genealogical Heritage and Shaping of bioconvergent identities, *Media Tropes*, vol. 5, no.1, pp. 80–104.
- Kurczewska Joanna, Kosicki Piotr H. 2006, The Role of Family Memory in Times of System Transformation, *International Journal of Sociology*, vol. 36, no. 4, pp. 67–79.
- Kwiatkowski Piotr Tadeusz 2012, Kategoria przeszłości w potocznej pamięci zbiorowej, [in:] *Kultura jako pamięć. Posttradycyjne znaczenie przeszłości*, ed. Elżbieta Hałas, Kraków, pp. 71–98.
- Le Goff Jacques 1992, *History and Memory*, Transl. Steven Rendall, Elizabeth Claman, Columbia University Press, New York.
- Lowenthal David 1989, Nostalgia Tells It Like It Wasn't, [in:] *The Imagined Past. History and Nostalgia*, ed. Christopher Shaw, Malcolm Chase, Manchester University Press, Manchester, pp. 18–32.
- Lowenthal David 2016, *Possessed by the Past: The Heritage Crusade and the Spoils of History*, The Free Press, New York.
- Minicuci Maria 1997, La genealogia: uno dei percorsi delle identità, [in:] *Famiglia meridionale senza familismo: strategie economiche, reti di relazione e parentela*, ed. Benedetto Meloni, Meridiana Libri, Catanzaro, pp. 325–336.
- Nash Catharine 2008, *Of Irish Descent: Origin Stories, Genealogy, and the Politics of Belonging*, Syracuse University Press, Syracuse.
- Niedźwiedz Jakub 2015, Sarmatyzm, czyli tradycja wynaleziona, *Teksty Drugie*, vol. 1, pp. 46–62.
- Nora Pierre 1989, Between Memory and History: Les Lieux de Mémoire, *Representations* 26, Special Issue: Memory and Counter-Memory, pp. 7–24.
- Nowaczyk Małgorzata 2015, *Poszukiwanie przodków. Genealogia dla każdego*, Mind, Podkowa Leśna.
- Okely Judith 1992, Anthropology and Autobiography: Participatory Experience and Embodied Knowledge, [in:] *Anthropology and Autobiography*, ed. Judith Okely, Helen Callaway, Routledge: London-New York, pp. 1–28.
- Pająk Michał Adam 2015, *Obrzędowość rodzinna wsi Brenica – na przykładzie Rodu Pająków*, Tomaszów Mazowiecki.
- Pomian Krzysztof 2014, Historia – dziś, [in:] *Historia – dziś. Teoretyczne problemy wiedzy o przeszłości*, (eds.) Ewa Domańska, Rafał Stobiecki, Tomasz Wiślicz, Universitas, Kraków, pp. 3–15.
- Prinke Rafał T. 1992, *Podręcznik genealoga amatora*, Polonia, Warszawa.
- Raczyńska-Kruk Marta 2019 Między małą a wielką historią. Zjawisko mody na genealogię w Polsce jako przyczynek do refleksji nad pamięcią zmediatyzowaną, *Maska*, vol. 42, pp. 57–72.
- Sagnes Sylvie 1995, De terre et de sang: la passion généalogique, *Terrain*, no. 25, pp. 125–146.
- Sagnes Sylvie 2004, Cultiver ses racines: Mémoire généalogique et sentiment d'autochtone, *Ethnologie Française*, vol. 34 no. 1, pp. 31–40.
- Scholar Helen 2020, The Ghost of the ‘Y’: Paternal DNA, Haunting and Genealogy. *Genealogy*, no 4/3, <https://doi.org/10.3390/genealogy4010003>.
- Steedman Carolyn 1998, The Space of Memory: in an Archive, *History of the Human Sciences*, vol. 11, no. 4, pp. 65–83.
- Sulima Roch 2001, Głosy tradycji, Wydawnictwo DiG, Warszawa.
- Szacka Barbara 1979, Współcześni Polacy a dziedzictwo Polski szlacheckiej, [in:] *Tradycje szlacheckie w kulturze polskiej*, ed. Zofia Stefanowska, PIW: Warszawa, pp. 121–136.
- Szacka Barbara 1995, O pamięci społecznej, *Znak*, no 5, pp. 68–76.
- Tazbir Janusz 1978, *Kultura szlachecka w Polsce: rozkwit, upadek, relikty*, Wiedza Powszechna, Warszawa.

- Timothy Dallen J. 1997, Tourism and the Personal Heritage Experience, *Annals of Tourism Research*, no. 24, pp. 751–754.
- Tyler Katharine 2005, The Genealogical Imagination: The Inheritance of Interracial Identities, *The Sociological Review*, vol. 53, no. 3, pp. 476–494.
- Valynseele Joseph 1991, *La Généalogie: histoire et pratique*, Larousse.
- Wagner David H. 2006, Genealogy as an Academic Discipline, *Avotaynu: The International Review of Jewish Genealogy*, vol. 22 no. 1, pp. 3–11.
- Warner W. Lloyd 1959, *The Living and the Dead. A Study of the Symbolic Life of Americans*, Yale University Press, New Haven.
- Wilkowski Marcin 2013, *Wprowadzenie do historii cyfrowej*, Instytut Kultury Miejskiej, Gdańsk.

Internet Sources:

- BASIA. 2023, November 10.
basia.famula.pl, (accessed: 03.11.2024).
- Culture.pl. 2023, Polska Deklaracja o Podziwie i Przyjaźni dla Stanów Zjednoczonych, November 27,
<https://culture.pl/pl/artykul/sto-lat-usa-polska-deklaracja-o-podziwie-i-przyjazni-dla-stanow-zjednoczonych-dostepna-online>, (accessed: 03.11.2024).
- Family Search. 2024, November 3.
familysearch.org/pl, (accessed: 03.11.2024).
- Fundacja im. Ignacego Kapicy. 2023, “DNA Szlachty”, November 16,
<https://kapica.org.pl/dna-szlachty>, (accessed: 03.11.2024).
- Genealodzy PL [discussion group], 2024, Facebook, April 20,
<https://www.facebook.com/groups/GenealodzyPL>, (accessed: 03.11.2024).
- Genealogia Polaków, 2023, November 16.
<https://genealogia.okiem.pl>, (accessed: 03.11.2024).
- Genealogia Potomków Sejmu Wielkiego, 2023, November 16,
<http://wielcy.pl>, (accessed: 03.11.2024).
- Genealogia w Archiwach, 2023, November 16,
<https://www.genealogiawarchiwach.pl>, (accessed: 03.11.2024).
- Geneteka. 2023, November 16,
<https://geneteka.genealodzy.pl>, (accessed: 03.11.2024).
- LubGens, 2023, November 15,
registry.lubgens.eu, (accessed: 03.11.2024).
- MyHeritage, 2023, November 20.
www.myheritage.pl, (accessed: 03.11.2024).
- Opolscy Genealodzy, 2023, Konferencja Genealogiczna w Brzegu, November 16,
<https://genealodzy.opole.pl/konferencja> (accessed: 24.11.2020).
- Polska 1926. 2023, November 27.
<http://www.polska1926.pl/blog/15>, (accessed: 03.11.2024).
- PomGenBaza. 2023, November 10,
ptg.gda.pl/language/pl/pomgenbaza, (accessed: 03.11.2024).
- Poznan Project. 2023, November 15.
<http://poznan-project.psncl.pl/page.php?page=about>, (accessed: 03.11.2024).
- Projekt Podlasie. 2023, November 10.
<https://dna.projektpodlasie.pl/o-projekcie/> (accessed: 7.01.2021).
- Szukaj w Archiwach. 2023, November 15,
<https://www.szukajwarchiwach.gov.pl/o-serwisie>, (accessed: 03.11.2024).

MARTA RACZYŃSKA-KRUK

HOMO EXPLORENS AND HIS NOSTALGIA.
CULTURAL CONTEXTS OF AMATEUR GENEALOGY
IN CONTEMPORARY POLAND

Keywords: genealogy, family history, Poland, collective memory, memory studies

The article deals with the cultural contexts of the phenomenon of popular genealogy in contemporary Poland. The author looks at the external and internal factors shaping the phenomenon of Polish genealogical research and discusses the results of her research conducted as part of the project 'Between the Great History and Small Histories. Popular Genealogy in Present-day Poland'. As an introduction to the issue, the author gave an overview of the history of amateur genealogy in Poland against the background of social and cultural changes. She also drew attention to the phenomenon of so-called cybergenealogy, i.e. the effect of the development of information technologies and social media on the popularity of genealogy and the ways in which Poles practice it, paying attention to the problem of memory and collective imagination. The main question posed by the author is: what can we deduce about the condition of contemporary Polish collective memory from community genealogical practices? This is illustrated by an analysis of the discourse in the Genealodzy PL discussion group on Facebook. The article also includes reflections from case study research on individual genealogical practices.

Author's Address:

Dr Marta Raczyńska-Kruk

Department of Political and Historical Geography, University of Warsaw

Email: m.raczynska-kr@uw.edu.pl

ORCID: 0000-0002-1792-5267

ÓSCAR MUÑOZ MORÁN

Universidad Complutense de Madrid

CAPRICHO AVOIDING FEAR IN ENCOUNTERS WITH SPIRITS IN THE ANDES

In every household of the Quechua-speaking people of Coipasi (Potosí, Bolivia) stories are told about experiences of encounters with evil spirits.¹ All spirits, as I show in detail below, are divided into two main groups: *saqra espíritus* (bad spirits) and *k'acha almas* (good souls). Encounters with the former are very diverse, although both kinds tend to occur in similar contexts and follow the same general scenario consisting of the following elements. First, they usually happen when someone is moving alone, normally at night, in areas close to the village, and frequently when this movement involves some kind of transgression. Second, a spirit can appear in a ravine, a river, at a crossroads, or on a bridge, making a person uneasy with its mere presence. Third, this uneasiness can then be manifested as varying degrees of alteration of consciousness and a series of bodily disorders. Fourth, people muster up their courage and confront the spirit in different ways. Fifth, after this show of bravery, they come out of the state they have fallen into and can return to the security of the village and home. It is generally assumed that even though the afflicted person is usually made ill, at least his or her bravery has staved off death.

This article² aims to describe how the Coipaseños manage these encounters, with particular attention to the fourth element mentioned above, which in Coipasi

¹ Coipasi is a small farming community in the Chaquí municipality, central Potosí, Bolivia. It heads the ayllu (a set of communities forming a historic network of product exchange and in particular of the family relations established among these communities) of the same name. Its inhabitants cultivate well-irrigated vegetable gardens on the outskirts of the village, even though, as in the rest of the country, emigration has been a constant factor in recent years and more and more land has been abandoned.

² The paper is based on research conducted within two projects funded by the Ministry of Science and Innovation of the Government of Spain: “Indigenous communication and cultural heritage in Latin America: Conservation, revitalisation and creativity” and “Indigenous creativity in the face of environmental and health crises: cultural expressions and globalisation of knowledge”. The research was carried out during different stays in Coipasi between 2011 and 2023. The testimonies used here are the result of extensive research in various periods from 2010 to the present. The excerpts used here are the product of some of the many interviews recorded and transcribed with the permission of the persons involved. The testimonies selected are those that contain information or content related

is described as being a person with *coraje* (courage) and having *capricho*. Having *coraje* and *capricho* is the way in which Coipaseños deal with the unknown and it seems necessary to avoid succumbing, at any point, to the state of fear (*manchakuy*).

I shall therefore consider the emotional and sensitive processes by means of which the people of the Andes, and specifically those referred to as *runa*,³ deal with encounters with spirits. I question the idea that it is largely fear that drives those encounters, instead, I argue that it is rather the absence of it, or the local mechanisms put in place to prevent it, that allow Quechua peasants to survive disruptions of their daily lives by spirits.

The condition of being *corajado* (brave) implies an attitude that is necessary to face challenges of many different kinds. *Capricho*, on the other hand, is a response, a way of acting, which appears at the moment when these challenges occur and whose main purpose is to identify the spirit and its potential danger. For the Coipaseño, *coraje* is a condition that is deemed essential for facing a possible encounter with the *saqra espíritus*. However, if *coraje* exists, it is *capricho* that allows a person to identify the spirit and relate to it properly (or at least in the most appropriate way possible, given the situation). This process of identification brings into play a set of perspectives, or “points of view” (Viveiros de Castro 2012) that requires recognition of the non-human other. This subjectivity, identification and recognition of the spirit, which I present in detail below, is the principle by means of which the Coipaseños manage to avoid fear. Hence, this article aims to analyse the forms that *capricho* takes.

In order to understand how *capricho* identifies the spirit, it is necessary to explore descriptions of relationality between humans and non-humans, which has been a prominent concern of the regional literature in the last few years (e. g. Bugallo and Vilca 2016; Canessa 2012; de la Cadena 2015; Muñoz 2020a; Rivera Andía 2019; Salas Carreño 2019). Drawing on his theory of semiotics as the main relational principle between beings, Eduardo Kohn has suggested that “[...] relation is representation. That is, the logic that structures relations among selves is the same as that which structures relations among signs” (Kohn 2013, p. 83). In other words, relationships are built on networks of shared meanings. Subjects are diluted and relational principles emerge. According to the main idea presented by Holbraad and Pedersen, which is based on the theories of Marilyn Strathern (Holbraad and Pedersen 2017), and adopted for the purposes of this study, the difference between representation and relationality is that, in the latter case, entities are shaped in relations. They are not *a priori*.

I will begin by reflecting on the notion of fear that has been predominant in the Andean anthropology in order to highlight the differences with what we find in Coipasi. In the following part, based on ethnographic research, I describe encounters with the *saqra espíritus* and their consequences. In particular, I investigate the

to the purpose of this text. The names of all interlocutors have been anonymised in this text in order to protect their identity.

³ *Runa*, the term used by Quechua speakers to refer to themselves, is usually translated as *gente* (in Spanish) or ‘people’ in English.

set of attitudes called *capricho*, that the *runas* adopt in these encounters to identify the entities they are confronted with, and I present the mechanisms of subjectivisation of others, that is, of identification, building relationships with and social and cultural recognition of the spirits.. Finally, I detail the importance of the absence of fear and how it presents itself not only at the time of the encounter, but also in the expressions the experience takes on when it is conveyed.

ABOUT FEAR

According to local ethnographic literature, *sajra espíritus* are characterised by their association with the devil and thus with conscious, deliberate evil. Pablo Cruz has this to say about the term:

The word is nowadays used to identify a domain in space: the *saqra pacha* which includes the underworld (*ukhu pacha*), the spaces of the earthly world that communicate with it (*punku, qaqa, puqyu*, etcetera), and also other wild, exuberant spaces like the lowland jungle. Moreover, *saqra* refers to the particular force emanated in these spaces, which can take the form of defined diabolical entities (the *Saqra*, the *Supay*, or the Devil, and so on) or undifferentiated ones (*supay, saqra, devils, souls, chullpa*, etcetera), or it might possess weaker entities like human beings (Cruz 2016, p. 173).

Usually in literature the *saqra* has been described as encompassing everything that is considered dangerous. Danger in turn is always associated with the idea of evil and, by association, with that of the devil. This meaning of *saqra* has given rise to a generalised lack of definition of the entities to which these characteristics are attributed. I believe that, in general, the idea of *saqra* attributed to territories and places (Cruz 2006, 2012, 2016; Fontes 2020; Muñoz 2011; Ortiz Rescaniere 1986; Rivera Andía 2005) has been better defined than that applying to entities, which are understood in a more ambiguous, non-specific way and frequently, as we have seen, under the generic heading of devil.

The perception of these ambivalent realities is determined by a Judeo-Christian association because, like the sixteenth-century notion of hell, it keeps relating these entities with spaces identified with the devil and other malign figures of imagination (Estenssoro 2003; Gareis 2008a). As Iris Gareis has shown, evil as a notion is always connected with a power deemed to be 'supernatural', which is usually expressed by means of religion and, in the western tradition, represented in the figure of the devil (Gareis 2008a, 2008b).

Thanks to this association with Satan, the world below the ground is seen as the place where some of these entities dwell. In the Andes this underworld, the *ukhupacha* in Quechua or *manqhapacha* in Aymara, has been portrayed by anthropologists as the place inhabited by several kinds of beings, especially those believed to be dangerous or malign (e.g. Gose 2008; Martínez 1983; Ortiz Rescaniere 1986).⁴ The "power of

⁴ For example, one finds cases of *Tío* (Absi 2005) or of the *supay* (Cereceda 2016; Cruz 2016; Stobart 2016) in the Andes. Henry Stobart suggested that sirens (*sirinu*, a being, seductive by nature, that is

the sacred” has always been characterized by ambivalence has (Gareis 2008b), and understood as a dangerous gift, capable of “the baneful, the evil, and what causes suffering” (Dasso 2004, p. 20). This association between *saqra espíritu* and the devil tends to assume an emotional state that is close to fear when Indigenous people of the Andes encounter the former. But is that really what happens? Is it fear that governs relations between humans and non-humans?

In general, it might be said that the interest in fear has been determined by two circumstances: first, in sociology and politics as well as in anthropology, there has been considerable interest in fear as a political tool (Antón Hurtado 2015; Boscoboinik 2016); and second, in psychoanalysis there is a focus on what could be called ‘fears’ or, in other words, factors that produce fear rather than the feeling as such. Nevertheless, psychoanalysis is not as interested in real fears, by which I mean those that can objectively cause distress,⁵ as in what has been called ‘dysfunctional fear’, which is the “emotion that occurs without one’s personal integrity or life being in danger but with disproportionate magnitude if it is” (Moscone 2012, p. 57). In the case of peasants in Bolivia, Francisco M. Gil (2014, p. 375) describes such fears as ‘reasonable’ in the former case and ‘imaginary’ in the latter.

It is mainly these fears or, in other words, the factors that can cause the emotion, but not the emotion itself, that have interested anthropologists as well. In the case of the Andes there is extensive literature on the fear instilled by some non-human entities people might come into contact with, whether they are *runas* (Quechua) or *jaqis* (Aymara) (see Canessa 2008; Fernández Juárez 1998, 2008; Gil García 2008, 2014; Martínez 2015; Rivera Andía 2008). In the more classical works, fear is referred to as the inevitable emotion following those encounters. For example, Gerardo Fernández Juárez describes encounters of Bolivian Aymara people with *anchanchus*:

Anchanchu seeks encounters with human beings, taunting them in the darkness of the night with shouts and whistles to which the traveller must never respond if he does not want to be beguiled by the perfidious character who will lead him to enchanted places among the *apachitas* (rock pile shrines) (Fernández Juárez 2008, p. 134).

The consequences for those who go looking for them are described by one of Fernández’s (2008) informants in the following words:

associated with water and characterised by its relationship with sound and music) in the Andes “are almost always classified as a form of *supay* or devil, demon or Satan (*satano*): powerful, ambiguous, and creative beings that dwell in the hidden realms of *ukhu pacha*, inside the earth (...) In Kalankira the term *satano* (Satan) was sometimes used when I would have expected that *sirinu* would be used” (Stobart 2010, 194). Gabriel Martínez, too, emphasised that, among the Jalq’a of Chuquisaca (Bolivia), a good number of the Andean entities, especially ‘the mountain gods’ and Pachamama, are ambivalent by nature and associated with the devil (Martínez 1983, p. 2001).

⁵ Ricardo Moscone defines this as the “emotion that appears if one’s personal integrity or life is in danger, when one has been frightened or when an unexpected sensorial stimulus is strong enough to cause fright, or when it is perceived in another person or group. It depends on one’s ability to deal with life and leads to the adoption of appropriate measures to protect oneself” (2012, p. 57).

The more time they spend crazy on the rocks, the more they lose their minds. In order not to go really mad they have to undress (...). That's how they get back to themselves and the *anchanchus* disappear (2008, p. 134).

Among the Aymara, the *kharisiri* is said to cast spells that lull a person into a deep sleep. While they are unconscious, the *kharisiri* extracts their fat. Upon waking, the victim remembers nothing but is overwhelmed by a deep and lasting fatigue, which causes a slow death (Canessa 2008, p. 101; Fernández Juárez 2006; Spedding 2005). Although numerous accounts of this phenomenon exist, detailing them falls outside the scope of this study.

Fear arises as a feeling of anguish in the face of the unknown but, above all, when we are confronted with what we think is dangerous or may cause different degrees of distress. I am reminded here of Eduardo Viveiros de Castro's statement that Indigenous people fear the very things that Pierre Clastres claims they laugh at, namely "jaguars, shamans, whites and spirits—that is, beings defined by their radical alterity". As Viveiros de Castro mentions, this fear "necessarily implies the inclusion or incorporation of the other or *by* the other (*by* also in the sense of through), as a form of perpetuation of the becoming-other that is the process of desire in Amazonian socialities" (Viveiros de Castro 2012, p. 29). It therefore implies, as I show, the subjectivity of the other, which means recognition not only of his or her identity, but also of the important social role they play within the Indigenous cosmos. In short, Viveiros de Castro affirms that fear is necessary, because in order to lead a good life, it "is first necessary to enjoy living on the edge" (Viveiros de Castro 2012, p. 29).

I believe that, although the inhabitants of Coipasi do not live in daily tension because of fear of confronting evil spirits, they are aware of their continuous presence. I have not found that the usual state of Coipaseños is one of alertness, even when they walk at night or in the wilderness. This is perhaps because they know how to face these experiences: how to avoid fear and recover a balance broken by the external action of a spirit. Regardless of the specific conditions required for the presence of different spirits, fear does not appear to be an essential component. Unlike among the Lohorong of Nepal, where fear (or at least a type of fear called *kisimalu*) is an inseparable part of relations with the dead or spirits and it is necessary to have this fear (understood as something close to 'respect') when walking alone, or at night (Hardman 2000, pp. 244–246). In the Andean context, Francisco Pazzarelli's reflection on his experience of getting lost on a hill in Jujuy, Argentina, seems relevant to the experiences of Coipaseños. Pazzarelli explains fear (something that is not allowed among the local peasants) as the result of an impossibility of solitude / a constant awareness of an unwelcome presence:

Fear on the hill is the visceral certainty that there is no such thing as being alone and the terrible certainty that you will not always be the one who chooses who to be with (2022, p. 192).

Viveiros de Castro says that "the context par excellence for experiencing fear in indigenous Amazonia...[is] entry into a 'supernatural' regime" (2012, p. 36). In

his study, Viveiros de Castro invites us to recontextualise the term ‘supernatural’ in order to better understand the world of spirits among the indigenous people. But he does not invite us to rethink the term ‘fear’. What I am interested in pointing out is that just as we reflect on one convention (‘supernatural’) we should reflect on the others (Wagner 1981). Viveiros de Castro resorts to the recursivity that takes the native point of view seriously (Holbraad 2012) and I thus propose to extend it to the notion of fear. The aim of the following description is to investigate fear in Coipasi and to show how its mention is not synonymous with its presence. In the community it is evoked to explain how its absence is produced.

ENCOUNTERS WITH SPIRITS IN COIPASI

In Coipasi, all non-human beings that share the space and a good part of everyday life with the *runas* are called *espíritus* (spirits); they fall into several categories and there are specific ways of referring to particular spirits, as I shall discuss below.

As I have indicated elsewhere (Muñoz 2020b), the Coipaseños distinguish between two kinds of spirits, the *k'acha almas* (good souls) or *k'acha espíritus* (good spirits) and the *saqra espíritus* (bad spirits)⁶. Both can be said to have the same origins, namely deceased humans. The humans who after death go through the customary process, which is to say the usual farewell from their relatives and entry into the world of the dead—though what that might be is not very clear—are the *almas*. By contrast, those who, for a variety of reasons, have been punished and do not undergo this process remain wandering round the world to become *saqra espíritus*. They appear in many different forms, from the living dead known as *condenados* (the damned) through to remains of inhabitants of ancient times, called the *chullpas*, which can take the forms of shadows, dogs, ants, or any other. Any Coipasian may have two or three encounters with some of these evil spirits during their lifetime.

It is important to specify that the encounters I describe below are limited to these *saqra espíritus*, since encounters with *almas* are not seen as dangerous and thus do not cause physical or emotional reactions in Coipaseños. Similarly, there are encounters with human beings who are beyond the bounds of the social, for example, *layqas* (sorcerers), or *liquichiris* (fat stealers). In some exceptional cases, *almas*, *layqas* or *liquichiris* can make *runas* fall ill, but this is not usual. However, meetings with *saqra espíritus* always frighten people and cause *susto* (Spanish term) or *mancharisqa* (Quechua term). Both refer to a spiritual discomfort after the loss

⁶ A ritual specialist or shaman, says about it: “Of course bad people say that. That’s why people who were bad, anything. That’s why once they touch you, they kill you right there. With a single blow... They are bad spirits”. He refers to the fact that bad people in life are transformed into bad spirits after their death.

of the soul by shock, the area's most common illness which is caused by loss of their most important soul entity, the *ánimo*, after an unexpected encounter.⁷

Type of spirits

The *sajra espíritu* can appear in any context but most encounters are described as happening at night, on the way from or, most often, to the village. In all the stories I heard⁸, the following circumstances were mentioned: they were men, walking alone, coming home from a party, or from stealing something, or simply a gathering of friends⁹.

Two peasants told me about these bad spirits and their encounters with them.

And also round there was a payaso. I saw him when I was going to rob some water for a garden patch at night with my older brother. He looked like a priest coming in his cassock, like this, from here. Well, this one was a payaso.¹⁰ These guys really walked, they went away when they died, right?

Drunk. Down river to Konapaya I went. I went there, and just at the corner I got a fright. A noise, a sound. Throwing more dirt ... splaaaaat! And there was nothing there.

Nevertheless, these encounters do not always happen at night or after some wrongdoing. In the case of a *condenado*, it almost always happens during the day. The key factor is that the person must be alone for the encounter, unless it happens during childhood, in which case it occurs in the presence of a group. Most commonly, the spirits appear before adult men when they are alone at night. On several occasions, people said, they had been walking with relatives but were left alone, resting somewhere along the way. Only then did the spirit appear. I recall that on several occasions, at night, when I had to go back to my house, which was just past one of the ravines that was considered *saqra*, my companions insisted on coming with me

⁷ There is a considerable range of literature about *susto* in the Andes. See, for example, Absi (2005), Cáceres Chalco (2008), Castaldo Cossa (2004), Fernández Juárez (2004; 2019), Greenway (1998), Lanata (2007), and Neila (2006), among others.

⁸ The stories presented were told in various contexts and situations: some were solicited by the anthropologist; others were told an informal way on walks in the mountains or in the vegetable gardens; others in a family context after a meal. On most occasions they were narrated in Spanish, although some were also in Quechua and have subsequently been translated.

⁹ Such stories are mainly passed on by men. Women are also victims of spirit encounters, but they don't usually talk about them, or at least I did not have access to them except on a couple of occasions. Where women have recounted these encounters, the idea of bravery or capricho is more diluted. All of them recounted how they subsequently became ill or suffered bad pregnancies or childbirths. It would seem, then, that there is at least a particularly masculine mode of capricho.

¹⁰ The *payaso* is a *saqra espíritu* that cannot be recognized as the spirit of a particular deceased person and, as such, poses a potential danger. *Payaso* refers to spirits of the past, from some four or five decades ago when some of the dead were buried in a black shroud. Hence, they are also referred to as 'negros' (blacks).

so that nothing would befall me. This escort, if possible, consisted of two people so that no one would have to come back alone through this place.

It is very important, in the context of the encounter, that the person concerned can identify the spirit that appears. He must know if he is faced with a *condenado*, a *payaso* or *negro*, or any other of the *saqra espíritus*. This, as we shall see, is essential because it is through such subjectivisation that one can confront them.

Subjectivisation of spirits in this context requires two actions: recognition of the kind of spirit one is faced with; and the post-encounter narrative in which the spirit is named. I draw on Michael Lambek's notions of 'bestowal' and Victor Turner's 'experience' to explain this. In his ethnography in Mayotte (Comoro Archipelago) Lambek (2009) states that local spirits acquire identity by bestowing (announcing) their name. Moreover, people can only refer to a spirit because it exists, because it has an identity, and this identity is acquired through the act of naming. Turner (1986) states that something (an event) or someone (its protagonists) only exists when it is narrated, after the experience. The experience is real only if it can be articulated subsequently in a narrative or ritual form.

In Coipasi, the first action mentioned above refers to the experience itself, that is, to the instant when the encounter with a spirit takes place, during which the spirits are not bestowed with a name (Lambek 2009) but present themselves under recognised and subjectivised characteristics and conditions. In other words, at this early stage the spirit does not acquire a name, for it is identified by its qualities. Here the spirit already presents an 'identity' which is confirmed and completed in the next moment; in a second step, the transmission/narration of the encounter—or experience—takes place. This transmission is mainly, but not only, oral. Although this is not always the case, sometimes even the bravery and lack of fear is conveyed through certain elements of humor in the narrative of the encounter. We could say that showing this relaxation through laughter is part of *capricho*. Also the protagonists of the encounters present a series of consequences that are known to the rest of the community and that are part of the experience itself. This is what Turner refers to as the 'expressions' of that experience (Turner 1986), which endow them with qualities associated with certain common names.

Physical sensations

The Coipaseños give detailed descriptions of the sensations they have at these times. All the accounts refer to a kind of confusion that can sometimes be very slight, like feeling disoriented, but on other occasions it is much more serious as it can result in loss of consciousness.

[After an encounter with a condenado] I went back to the high ground where I was coming from, but my head was kind of [...] and I lay down there and then I went to sleep. Suddenly, I took fright. But

my head, it didn't, no it didn't [...] it was kind of crazy¹¹. Then I went down, and further down, and I got sleepy again, and lay down. I must have slept for a long time there. From there, I went down to where I left my brother. There was an ox there, and the other ox was sleeping there, and I lay down in the middle ... shit!!! I'd gone to sleep there in the middle, right there, and I was sweating. Then my younger brother came and woke me up [...] The sun was still shining. Then I had a headache. It was unbearable.

On most occasions, this feeling of bewilderment or loss of consciousness comes with lack of control of the body, which starts to be felt in strange ways. We see two examples of this in the following testimonies.

Then, I only wanted to get out of there. I was walking very sloooooowly. But my body was like this. In my mind it was [and he makes a gesture of being fat]. My hat was like this, tipped up! I wet my mouth. Nothing. Not even a whistle. Nothing. Just screaming [...]. Then, I couldn't, I couldn't even speak. Nothing at all. It nearly made me piss.

I saw it as if it was a person, like a priest. But the eyes were shining, and it made me piss, it made me shit, yeah? I don't know who that man was. A person or not a person.

The *sajra espíritu* made people lose control of their bodies, with severe physical sensations such as loss of sphincter control, or of having a body that is not one's own, may be accompanied by loss of consciousness and inability to stay upright, or even awake and calm.

Subjectivity

Coipaseños are aware that they must get out of these critical situations since it is evident that their lives are in danger if they are unable to regain control and “go back to normal”. This can be found in the village and, more specifically, in the protection of the home (Rivera Andía 2000, p. 278), but in order to get there, one has to make an effort, and regain some control over one's body and mind, which, as we shall see, may remain unbalanced for a long time.

In those moments, *capricho* appears, which could resemble what we usually understand as courage or bravery, although I believe it is important to qualify this association. The phrase ‘with my *capricho*’, frequently mentioned in these accounts, refers first to the ability, despite the confusion, to recognize what kind of entity one is confronting and to respond accordingly. In other words, it enables what I have previously mentioned as subjectification of the *sajra espíritu*. Lambek showed that in cases of spirit possession in Madagascar, in order to relate to spirits it is necessary to ‘objectify’ them, in particular ‘bestow’ a name on them, “because their embodiment is contingent and unstable” (Lambek 2009, p. 127). Guillermo Salas Carreño

¹¹ He refers to the fact that he was disoriented and ill. By speaking of the head in these terms, he refers to the state of general disorder in which he was left after the encounter.

has demonstrated that in the Andes subjectification of the non-humans with which one lives is equally essential; giving them a name and an essence, that is, identifying them, makes it possible to relate to them (Salas Carreño 2019, p. 131). As Cristina Fontes makes a similar claim for the communities in Quebrada de Humahuaca, Argentina, it is essential to immediately identify the entities (*dueños* [like a proprietor spirits], goblins and devils) one encounters. For example, around schools, it is common for a goblin “with the face of an old man” to approach children and invite them to play: “only those who are quick enough to identify the new playmate can flee in time and return to where they were” (Fontes 2020, p. 12). In the Amazonian case of Ávila (Ecuador), Eduardo Kohn speaks of ‘intersubjectivity’, in other words, the need for all ‘selves’ to be able to recognise the souls of other ‘selves’ (2013, p. 117). Kohn thus proposes that the animism of these societies is only possible through the recognition (‘objectification’) of the soul of the other and that, moreover, this is not a simple process (2013, p. 17). What interests me about Kohn’s argument is that he states that this recognition of the other is absolutely necessary in order to remain oneself, i.e. to maintain a correct state of mind.

Hence, when a Coipaseño is immersed in one of these encounters, *encapricharse* (mustering up *capricho*) makes it possible for one to have some knowledge of who or what one has encountered and, especially, of how to act. When this does not happen, the consequences can be lethal, since recognising the spirit is not only a matter of identification, but also of preventing its harmful behaviour. The *saqra* spirits (except the *condenados*) cannot speak, although they can emit certain sounds such as wailing. However, they communicate mostly via looks, gestures and ways of acting. This physicality (Descola 2012)¹² is also determined by the clothes that the spirits wear, as the body is also considered in the community to be made up of these clothes. Therefore, gestures, movements, clothing, looks, sounds, are all part of a physicality that defines the ontology and communication of the spirits.

Speaking about an encounter with one of these spirits, a friend says:

I was looking at the negro and my hair went like this: “kà, kà, kà”. Yeah, stiff. My face went still, my bones went [rigid]. Then I got my capricho and started moving. I came back with my capricho.

A community member also told me the story of the time his father came across a *condenado*. His father confronted it by shining a light on it with a mirror he was carrying.

And he [his father] says, “When I lit it up like that” he’d mustered up his courage. The mirror must have protected him, right? “I looked at it” he says, “I looked at it”. And “the condenado bent down, by himself”, he says, “wham, and he went sssss”. It wasn’t for him, let’s say. Kind of like fingertips, like

¹² “The set of the visible and tangible expressions that the dispositions of any entity take on when considered as resulting from the intrinsic morphological and physiological characteristics of that entity” (Descola 2012, p. 183).

this, psspsps [referring to how it left as if levitating] it went quickly to the other side and was lost from sight. And my dad, braver with the mirror, watched till it crossed to the other side.

In general, what the Coipaseños emphasize is that once they become aware of who or what they have encountered (recognizing the characteristics of the spirit and thus identifying it) they must know how to act. This community member knew he had to take out the mirror to confront the *condenado*. In other cases, one gathers the courage to stand up, walk confidently, and leave the ravine or the road one is on.

The consequences

As I said, the common result of these encounters is the ailment known as *mancharisqa* or *susto* (Quechua and Spanish terms respectively). It is a spiritual disturbance caused by loss of the *ánimu* or life force after suffering a serious shock (Muñoz 2017). This disturbance leads to a wide range of illnesses of varying seriousness (Absi 2005; Cáceres Chalco 2008; Thomas et al. 2009). The *mancharisqa* can be caused by falls, upsets, arguments, bad news or, as we have seen, encounters with spirits. In the latter case, the consequences of the *mancharisqa* are more serious. The cure for this kind of *mancharisqa* is similar to that for other ailments though it entails more elaborate ritual, with higher risks and greater uncertainty of its success. Those who have been cured from the *mancharisqa* contracted after encountering malevolent spirits can be recognized by with a black and white bracelet, a *lloque*, made of thread and worn on the left wrist.

Our interlocutor met a *condenado* when he was young and describes what happened.

I got here, home... and my mama, she cried. But then I wanted to leave, go out. That night I slept tied to the bed. They tied my feet, my hands, and tied me here, and I slept like that all night long. Well, I wanted to go out. My papa, he cried. Then he went to my uncle over there. They made him prepare remedies, and mate. They filled this and gave it to me, and I drank it. That made me react. And then they drew blood from here [his temple]. And that's how I was cured.

Being affrighted (*asustarse*) is a condition that tends to be mild and curable when one is young, as in the case described above, but it presents more difficulties for adults. The success of the specialist ritual cure, or *jampiri*, depends on how much the affrighted person can remember about where it happened and who caused the fright, since the cure is largely based on this knowledge. It is therefore very important to identify the spirit one encountered.

CAPRICHOS: AVOIDING THE FEAR

Capricho, as I say, is a stance of boldness that is necessary for dealing with an adverse situation. The term is used in other contexts as well that include family

and political clashes, confrontations between communities, and several tense situations. However, I mostly heard it when people referred to these encounters with the *saqra espíritu*. Moreover, in this regard, the use of the term tends to come with an account of the action.

Encapricharse (mustering up one's courage) when confronted with a spirit has an essential aim: avoiding fear. The reasoning of the Coipaseños is that, in this situation, they were not afraid because they *encapricharon* (mustered up their courage). Not being afraid means that, despite the state of semiconsciousness one might be in because of the action of the *saqra espíritu*, one can get up, confront the spirit in some way (even if it is simply by fleeing the place), and return home. This saves one from total paralysis and truly disastrous consequences. The imperative of staying safe when one has an encounter with a spirit is not about avoiding illness because this is deemed to be almost inevitable; the aim is to avoid death. Our interlocutor offers some clues for understanding this.

I wasn't afraid, not at all. I wasn't afraid. Why wasn't I afraid? Because you die, don't you see? Like me, you die, for this little while [he is referring to his dazed state and the physical consequences when faced with the condenado] ... You don't want to be dead, don't you see? On this occasion, being a kid, de corajudo (being brave), I got out of that. I wasn't scared of it at all. I wasn't afraid. And to this very day I'm not afraid either. I go wherever I want to go, alone at night. I go alone. I'm not afraid.

Xavier Ricard Lanata argues that in the Ausangate range in Peru, experiencing fear (*mancharichiy*) is dangerous because it leads to illness. Similar to practices in Coipasi, the ritual specialist must identify who caused the illness and where, as the cure is performed at that location (Lanata 2007, p. 191). Fontes also observes that in the Quebrada de Humahuaca, fear increases the risk of being trapped by various spirit entities (Fontes 2020, p. 11).

By contrast with what seems to be common among the shepherds of Ausangate (Lanata 2007), Coipaseños constantly strive to make it clear that they are not afraid. Fear is not part of these encounters because it is understood that *capricho* is necessary to fight them. And, our previous interlocutor mentions, having no fear is fundamental for ensuring that you will not die after encountering these spirits. In Coipasi, as in other places, people spoke of a weak *ánimo* that could easily be affected by a *saqra espíritu*. It is thought that women and children, as well as old people and people who abuse alcohol have this weakness of spirit and in consequence they must be more careful.¹³ Men can have a weakened *ánimo* when drinking heavily, but also at night, or when returning from committing some wrongdoing like theft or adultery. These are all times when one needs *capricho* or courage to face adversity.

Gerardo Fernández Juárez mentions that, in the Aymara case,

¹³ Regarding spirit essences in Pampallacta (Cuzco, Peru), it is said that women have seven souls, and this makes them more caprichosas, which Valerie Robin translates as 'headstrong' (Robin 2008, p. 51). Palmira La Riva also refers to the presence of these seven souls in women (La Riva 2005, p. 83).

(...) the main weapon against the *susto* (fright) is boldness, courage, the soul, the explicit expression of human 'shadows' in life's situations. The discourse on the illness of the *susto* particularly refers to the importance of courage among human beings. The guardian beings of the *altiplano* threaten the autonomy and independence endowed on the Andean people by courage. They long for this human characteristic that allows them to relate with themselves (Fernández Juárez 2004, p. 293).

The *ánimo*, spiritual strength, is thus inevitably associated with braveness. It should not be forgotten that the word *mancharisqa*, which is translated as 'affrighted' is, in many cases, accompanied by other words like *manchachikuy* ('be afraid') or *manchakuy* ('fear'). Hence, being affrighted (*mancharisqa*) necessarily implies a direct relation with fear and weakness of the soul. In some studies on violence in Peru demonstrate that having lived through a *ManchakuyWata* (years of fear and terror) makes people vulnerable and constantly susceptible to the illness of *susto* (Malvaceda 2010). Although the view that the *susto* is the result of a person's emotional imbalance was criticised decades ago (O'Neill 1975), many studies still take it as a vantage point when analysing the various kinds of Indigenous traumas caused by social and political violence (Greenway 1998). My ethnographic experience has led me to believe that, while this might be true in some cases, encounters that cause *mancharisqa* are generally sudden and can affect anyone. However, the contexts in which these encounters occur are clearly defined, as I have previously mentioned.

The Spanish word *susto* is translated into English as 'fright' with mention even of 'magical fright' or 'frightening experience' (O'Neill 1975, p. 45), thus emphasising the more terrifying aspect of the experience. However, being affrighted is not the same as being afraid of something. As Francisco Gil García says, in the community of Santiago K, in Lipez (Bolivia), "no one is afraid of the entities although sooner or later, and to a greater or lesser degree, they affright people" (Gil García 2014, p. 376).

What the Coipaseños show us is that a person is not scared of being affrighted, because the *susto* is an inevitable thing. One cannot avoid it because it happens unexpectedly, whether it is a sudden fall, a loud noise, or a *saqra espíritu*. What characterises the *susto* is precisely its inescapability. The key is to maintain awareness of what is happening and to muster up enough courage to escape the situation and go home, where the healing process will begin. I then asked a villager to define *capricho*, he answered: "Well, more courage. I get braver. And that's how (...) I get around alone. That's why nothing happens to me, and I don't have any of this." By adopting the stance of courage serious damage, and probably even death, can be avoided.

As I have tried to demonstrate, a good part of this ability to confront the spirit, or at least escape from it bravely, is being able to identify it and being aware that it is giving you a fright (loss of consciousness and strange bodily sensations). On one occasion, a fellow villager began to behave oddly. Not only did he go out at night to wander round the hill, but he was also rather "crazy" and violent. The community's *jampiri* determined that he had been *asustado* (affrighted) on the hill without realising it. This complicated the healing process because he needed to know where the *susto* had occurred and who had affrighted him because the affected man had not

been able to recognize and subjectivise the spirit (Viveiros de Castro 2012, p. 35).¹⁴ Even though the cases where one does not get the chance to see the spirit are less common, they are, for this reason, more challenging for the healer.

CONCLUSIONS

In Coipasi, then, fear of spirits exists but the aim is to avoid it and, according to witnesses, this is achieved on most occasions. This is why Coipaseños say they were not afraid when they ran into *condenados*, shadow figures, or *payasos*. Although this might be a case of what Francisco Gil García identified in Uyuni as ‘denied fears’ or ‘dissimulated fears’ (2014), in Coipasi its absence has been secured by putting in place appropriate mechanisms (*capricho*) have been put in place for it. *Capricho*, in short, refers to the set of attitudes that appear in a moment of need and which depend on the person possessing *coraje*. These attitudes must be verbalised and transmitted afterwards; thus the expressions of experience become part of the *capricho* as well. It is not only important not to have been afraid, but also to show and make it known that one was not afraid.

As we have seen, it is common in the ethnographic literature (not limited to the Andean region) to emphasize that the subjectivisation of spirits is essential for confronting them. However, less commonly discussed is the emotional, cosmological, and practical framework that is put in place to carry out this subjectivisation. The main objective of this text was to describe how it is done by the peasants of the Quechua community of Coipasi, Bolivia. To achieve this, it is essential to face the danger with what is called *capricho*. For a person to *encaprichar* it is necessary to be able to identify the context and the spirit that has been encountered. Subjectivisation of spirits is achieved by means of normalising these entities but, above all, their presence and coexistence. Giving them an identity enables people to know how to interact with them. As Viveiros de Castro said, “every apparition demands a recipient” and, therefore “a point of view”: “Every appearance is a perspective, and every perspective ‘deceives’” (2012, p. 33).

In Coipasi, fear only appears when there is an absence of *coraje* and *capricho*, which is an admission of not being able to manage the situation. It is essential to know how to deal with the spirits and to demonstrate the ability to escape the situation (Fontes 2020, p. 8). *Capricho* is thus presented as a way of dealing with the

¹⁴ The conversation I had with the healer about this case shows how dangerous it is not to see or recognise the spirit that gives you the fright.

FP: He [my friend] always wanders round at night. So, the bad spirits are watching him.

Óscar: But he says he doesn't remember seeing them.

FP: Of course. What do you think he'd see?

Ó: Of course, you don't realise.

FP: He doesn't realise because he doesn't see the spirit [...] He doesn't see it but it sees him and attacks him. Wham! It's powerful.

deception inherent in the perspective, in the encounter. It seems necessary to identify and clarify, in the midst of the confusion of these moments, who one is confronted with. I would go so far as to say, then, that the Andean people's "point of view" in dealing with spirits is *capricho*.

Although Coipaseños are cautious and prefer not to tempt fate by chancing such encounters, there are many occasions when they cannot be avoided. Walking in the dark through places considered to be *sajras* is common, as happens, for example, when a person goes to the *chacra* (smallholding) before sunrise or comes back from it at night, or when one must use a path when returning from a journey or festivities in a nearby village.

The many spirits the Coipaseños live with are part of their daily lives and, therefore, it is necessary to articulate mechanisms for relating to them. In this case, the relationship with the spirits is based on avoiding the harm they can inflict and, to this end, various behaviour and actions are established to identify the spirit they are confronting and determine the most appropriate course of action.

LITERATURE

- Absi Pascuale 2005, *Los ministros del diablo. El trabajo y sus representaciones en las minas de Potosí*, IRD-Instituto de Investigación para el Desarrollo-Embajada de Francia en Bolivia-IFEA-PIEB, La Paz.
- Antón Hurtado Fina 2015, Antropología del miedo, *Methaodos. Revista de Ciencias Sociales*, vol. 3, no. 2, pp. 262–275.
- Boscoboinik Andrea 2016, ¿Por qué estudiar los miedos desde la antropología?, *Arxiud' Etnografia de Catalunya*, vol. 16, pp. 119–136.
- Bugallo Lucila, and Mario Vilca, eds. 2016, *Wakas, diablos y muertos. Alteridades significantes en el mundo andino*, Universidad Nacional de Jujuy-Instituto Francés de Estudios Andinos, San Salvador de Jujuy.
- Cáceres Chalco Efraín 2008, *Susto o Mancharisqa. Perturbaciones angustiosas en el sistema médico indígena andino*, Instituto Nacional de Cultura, Cusco.
- Canessa Andrew 2008, Alteridad y maldad en los Andes Meridionales: el caso del kharisiri, [in:] I. Gareis, (ed.), *Entidades maléficas y conceptos del mal en las religiones latinoamericanas/ Evil Entities and Concepts of Evil in Latin American Religions*, Bonner Amerikanistische Studien, Bonn, pp. 101–118.
- Canessa Andrew 2012, *Intimate Indigeneities. Race, Sex, and History in the Small Spaces of Andean Life*, Duke University Press, Durham and London.
- Castaldo Cossa Miriam 2004, Susto o espanto: en torno a la complejidad del fenómeno, *Dimensión Antropológica*, vol. 32, pp. 29–67.
- Cruz Pablo 2006, Mundos permeables y espacios peligrosos. Consideraciones acerca de punkus y qaqs en el paisaje altoandino de Potosí, Bolivia, *Boletín del Museo Chileno de Arte Precolombino*, vol. 11, no. 2, pp. 35–50.
- Cruz Pablo 2016, Pensando en Supay o desde el Diablo. *Sajra*, paisaje y memoria en el espacio surandino, [in:] L. Bugallo and M. Vilca, (eds.), *Wakas, diablos y muertos. Alteridades significantes en el mundo andino*, Universidad Nacional de Jujuy-Instituto Francés de Estudios Andinos, San Salvador de Jujuy, pp. 171–200.

- Dasso María Cristina 2004, Introducción, [in:] M. Califano, M. C. Dasso, and E. Fernández, (eds.), *Las nociones del mal y el temor en las cosmovisiones aborígenes de América*, CIAFIC Ediciones, Buenos Aires, pp. 6–36.
- Descola Philippe 2012, *Más allá de naturaleza y cultura*. Buenos Aires. Amorrortu editores, Buenos Aires.
- De la Cadena Marisol 2015, *Earth Beings. Ecologies of Practice across Andean Worlds*, Duke University Press, Durham.
- Estenssoro Fuchs, Juan Carlos 2003, *Del paganismo a la santidad. La incorporación de los indios del Perú al catolicismo, 1532-1750*, Pontificia Universidad Católica del Perú-Instituto Francés de Estudios Andinos, Lima.
- Fernández Juárez Gerard 1998, Iqiqu y anchanchu: enanos, demonios y metales en el altiplano aymar, *Journal de la Société des Américanistes*, vol. 84, no. 1, pp. 147–166.
- Fernández Juárez Gerardo 2004, Ajayu, Animu, Kuraji. La enfermedad del “susto” en el altiplano de Bolivia, In G. Fernández Juárez, (ed.), *Salud e Interculturalidad en América Latina. Perspectivas antropológicas*, ABYA-YALA, Quito, pp. 279–300.
- Fernández Juárez Gerardo 2006, Kharisiris de agosto en el altiplano aymara de Bolivia, *Chungara*, vol. 38, no. 1, pp. 51–62.
- Fernández Juárez, Gerardo, 2008, Terrores de agosto: la fascinación del *Anchanchu* en el altiplano aymara de Bolivia, [in:] G. Fernández Juárez and J. M. Pedrosa, (eds.), *Antropologías del miedo. Vampiros, sacamantecas, locos, enterrados vivos y otras pesadillas de la razón*, Calambur, Madrid, pp. 119–144.
- Fernández Juárez Gerardo 2019, ‘Susto’, locura y posesión. Antecedentes coloniales y expresiones contemporáneas en los Andes, *Chungara*, vol. 51, no. 3, pp. 487–495.
- Fontes Cristina 2020, Encuentros con dueños, duendes y diablos, *Ciencias Sociales y Religión*, vol. 22, e020003-e020003.
- Gareis Iris 2008a, El mal y sus representaciones en las religiones latinoamericanas/ Introducción, [in:] I. Gareis, (ed.), *Entidades maléficas y conceptos del mal en las religiones latinoamericanas / Evil Entities and Concepts of Evil in Latin American Religions*, Bonner Amerikanistische Studien, Bonn, pp. 1–12.
- Gareis Iri 2008b, Cómo el diablo llegó a los Andes. Introducción y trayectoria histórica de un concepto europeo en el Perú colonial, [in:] I. Gareis, (ed.), *Entidades maléficas y conceptos del mal en las religiones latinoamericanas / Evil Entities and Concepts of Evil in Latin American Religions*, Bonner Amerikanistische Studien, Bonn, pp. 41–69.
- Greenway Christine 1998, Hungry Earth and Vengeful Stars: Soul Loss and Identity in the Peruvian Andes, *Social Science & Medicine*, vol. 47, no. 8, pp. 993–1004.
- Gil García Francisco M. 2008, Un pueblo sitiado: miedos y entidades terribles en la construcción del espacio social en una comunidad surandina, [in:] G. Fernández Juárez and J. M. Pedrosa, (eds.), *Antropologías del miedo. Vampiros, sacamantecas, locos, enterrados vivos y otras pesadillas de la razón*, Calambur, Madrid, pp. 145–196.
- Gil García Francisco M. 2014, Lo que a nadie asusta pero a todos preocupa. Etnografía de los miedos cotidianos en una comunidad del altiplano sur boliviano, *Disparidades. Revista de Antropología*, vol. 69, no. 2, pp. 369–392.
- Gose Peter 2008, *Invaders as Ancestors: On the Intercultural Making and Unmaking of Spanish Colonialism in the Andes*, University of Toronto Press, Toronto.
- Hardman Charlotte E. 2000, *Other Worlds. Notions of Self and Emotion among the Lohorung Ra*, Berg, Oxford and New York.
- Holbraad Martin 2012, *Truth in Motion. The Recursive Anthropology of Cuban Divination*, University of Chicago Press, Chicago.
- Holbraad Martin, and Morten Axel Pedersen 2017, *The Ontological Turn* [in:] *The Ontological Turn: An Anthropological Exposition*, Cambridge University Press, Cambridge.

- Kohn Eduardo 2013, *How Forests Think: Toward an Anthropology Beyond the Human*, University of California Press, Berkeley.
- La Riva Palmira, 2005, Las representaciones del animu en los Andes del sur peruano, *Revista Andina*, vol. 41, pp. 63–88.
- Malvaceda Eli 2010, Ñakari-formas culturales de sufrimiento tras la violencia política en el Perú, *Revista de investigación, Psicología*, vol. 13, no. 2, pp. 129–138.
- Martínez Gabriel 1983, Los dioses de los cerros en los Andes, *Journal de la Société des Américanistes*, vol. 69, pp. 85–115.
- Martínez Gabriel 2001, Saxra (diablo)/Pachamama; Música, tejido, calendario e identidad entre los jalq'a, *Estudios Atacameños*, vol. 21, pp. 133–151.
- Martínez Soto-Aguilar Gabriel 2015, Sobre brujos y lik'ichiris: La creación cultural del horror, *Boletín del Museo chileno de arte precolombino*, vol. 20, no. 1, pp. 91–113.
- Moscone Ricardo 2012, El miedo y sus metamorfosis, *Psicoanálisis*, vol. 24, no. 1, pp. 53–78.
- Muñoz Morán Óscar 2011, Imaginar el territorio atendiendo al pasado. Lugares, entidades y acontecimientos en México y Bolivia, *Quaderni di Thule, XXXIII Convegno Internazionale di Americanistica*, vol. 11, pp. 87–95.
- Muñoz Morán Óscar 2017, Lógicas interculturales y discursos contradictorios, [in:] F. M. Gil García and P. Vicente, (eds.), *Medicinas y cuerpos en América Latina. Debates antropológicos desde la salud y la interculturalidad*, ABYA-YALA, Quito, pp. 137–154.
- Muñoz Morán Óscar 2020a, Introducción. Seres relacionales. Hacia una antropología de la fluidez desde los Andes, [in:] Ó. Muñoz Morán, (ed.) *Andes. Ensayos de Etnografía Teórica*, NOLA Editores, Madrid, pp. 7–46.
- Muñoz Morán Óscar 2020b, Chullpasqa. Experiencias, emociones y espíritus andinos, [in:] Ó. Muñoz Morán, (ed.), *Andes. Ensayos de Etnografía Teórica*, NOLA Editores, Madrid, pp. 305–340.
- Neila Boyer Isabel 2006, El samay, el 'susto' y el concepto de persona en Ayacucho, Perú, [in:] G. Fernández Juárez, (ed.), *Salud e Interculturalidad en América Latina. Antropología de la Salud y Crítica Intercultural*, ABYA-YALA/AECI/UCLM, Quito, pp. 187–215.
- O'Neill Carl W. 1975, An Investigation of Reported 'Fright' as a Factor in the Etiology of Susto, 'Magical Fright', *Ethos*, vol. 3, no. 1, pp. 41–63.
- Lambek Michael 2009, What's in a Name? Name Bestowal and the Identity of Spirits in Mayotte and Northwest Madagascar, [in:] G. vom Bruck and B. Bondenborn, (eds.) *An Anthropology of Names and Naming*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 115–138.
- Lanata Xavier Ridard 2007, *Ladrones de sombra. El universo religioso de los pastores del Ausangate*, IFEA-CBC, Lima.
- Ortiz Rescaniere Alejandro 1986, Imperfecciones, demonios y héroes andinos. *Antropologica*, vol. 4, pp. 191–224.
- Pazzarelli Francisco 2022, El miedo es no poder estar solo, [in:] C. Medrano and F. Pazzarelli, (eds.) *Afectación. Estar-en-la-trampa: etnografías en América del Sur*, Red Editorial, pp. 183–197.
- Rivera Andía Juan Javier 2000, Los gentiles de Llama, *Antropologica*, vol. 18, pp. 271–280.
- Rivera Andía Juan Javier 2005, Territorio e identidad en los Andes. Concepciones populares en torno a las zonas ecológicas altas en la sierra de Lima, *Disparidades. Revista de Antropología*, vol. 60, no. 2, pp. 55–76.
- Rivera Andía Juan Javier 2008, Apuntes sobre la alteridad constituyente en los Andes: ambivalencias rituales y lingüísticas sobre un espacio imaginario, *Revista Española de Antropología Americana*, vol. 38, no. 1, pp. 191–215.
- Rivera Andía Juan Javier (ed.) 2019, *Non-Humans in Amerindian South America. Ethnographies of Indigenous Cosmologies, Rituals and Songs*, Berghahn, New York-Oxford.
- Robin Azevedo Valérie 2008, *Miroirs de l'autre vie. Pratiques rituelles et discours sur les morts-dans les Andes de Cuzco (Pérou)*, Société d'ethnologie, Nanterre.

- Salas Carreño Guillermo 2019, *Lugares parientes. Comida, cohabitación y mundos andinos*, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.
- Spedding P. Alison 2005, De *kharisiris* y *kharsutas*: epidemiología de la enfermedad de *kharisiri*, *Textos antropológicos*, vol. 15, no. 1, pp. 145–179.
- Thomas Evert, Ina Vandebroek, Patrick van Damme, Lucio Semo, and Zacaria Noza 2009, Susto Etiology and Treatment According to Bolivian Trinitario People: A ‘Masters of the Animal Species’ Phenomenon, *Medical Anthropology Quarterly*, vol. 23, no. 3, pp. 298–319.
- Turner Victor W. and Edward M. Bruner 1986, *The Anthropology of Experience*, University of Illinois Press, Urban and Chicago.
- Viveiros de Castro Eduardo 2012, Immanence and Fear: Stranger-events and Subjects in Amazonia, *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, vol. 2, no. 1, pp. 27–43.
- Wagner Roy 1981, *The Invention of Culture*, The University of Chicago Press, Chicago and London.

ÓSCAR MUÑOZ MORÁN

CAPRICHO AVOIDING FEAR IN ENCOUNTERS WITH SPIRITS IN THE ANDES

Key words: Spirits, Avoidance, Fear, Subjectification, Quechua peasants

This article analyses encounters of Quechua peasants in the Potosí region of Bolivia with *sajra espíritus* (evil spirits). In order to ensure that these spirits do not cause them too much harm, they must not be afraid and this fearless state is achieved by means of what they call *capricho*. This word refers to a set of courageous actions during the encounter, which mainly allow the waylaid person to recognise the spirit and therefore to know how to deal with it. But this whole process must be shared and verbalised. Thus, *capricho* extends beyond the event and is also present in the transmission of the experience.

Author's Address:

Óscar Muñoz Morán

Universidad Complutense de Madrid, Facultad de Geografía e Historia

Email: oscarmun@ucm.es

ORCID: 0000-0002-0944-2687

JOANNA KSIĄŻEK

Katedra Etnologii i Antropologii Kulturowej UMK, Toruń

CUD PRZETRWANIA – ETNOGRAFICZNE STUDIUM TRADYCJI ŚWIĘCENIA ZWIERZĄT I KULTU ŚW. ROCHA W MIKSTACIE

Rozpowszechnione niegdyś w wielu regionach Polski zbiorowe święcenie zwierząt zabezpieczające je przed chorobami, a zwłaszcza trapiącymi bydło i ludzi zarazami (por. Bystroń 1976, s. 68), zanikało stopniowo, lecz nieuchronnie wraz z ustawianiem kolejnych fal epidemii, zaawansowaniem medycyny, rozpowszechnieniem edukacji i zmianami światopoglądowymi. W latach 60. XX wieku Jacek Olędzki opisywał święcenie zwierząt w kurpiowskim Kadzidle jako praktykowany jeszcze, lecz słabnący już fenomen natury etnograficznej (Olędzki 1962, s. 92–97). Ponad pół wieku później, w 2022 roku, lokalny serwis informacyjny donosił o pierwszej po latach nieśmiałej próbie wskrzeszenia – wysiłkiem parafii, gminy i instytucji kulturalnych – zwyczaju niepraktykowanego w Kadzidle od lat¹. Próby przywrócenia starej tradycji do życia po dłuższym okresie niebytu wymagały zastosowania nadzwyczajnych środków – dlatego, aby zachęcić społeczność do udziału, gmina i parafia wraz z Kurpiowskim Bractwem Bartnym oraz Centrum Kultury Kurpiowskiej ogłosiły konkurs z nagrodami finansowymi na najpiękniej przystrojone zwierzę. Ze zdjęć prasowych z uroczystości spogląda więc na nas dość wystraszone cielę w kapeluszu kowbojskim i z kraciastą bandanką na szyi².

Dla odmiany, w Mikstacie – miasteczku w południowej Wielkopolsce – odpust ku czci św. Rocha wraz z błogosławieństwem zwierząt kultywowany jest nieprzerwanie od kilkuset lat, a w 2015 roku jako kompleks obrzędowy trafił na Krajową listę niematerialnego dziedzictwa kulturowego³.

Dlaczego święcenie zwierząt w Mikstacie nie podzieliło losu tradycji w Kadzidle i w wielu innych miejscowościach, w których zanikło zupełnie? Próba odpowiedzi na to pytanie stanowi główny cel tego artykułu.

¹ Piotr Ossowski, „Święcenie zwierząt na św. Rocha w Kadzidle”, 17.08.2022, <https://ostroleka.naszemiasto.pl/swiecenie-zwierzat-na-sw-rocha-w-kadzidle-16082022-zdjecia/ar/c1-8953943>.

² Ibidem, <https://ostroleka.naszemiasto.pl/swiecenie-zwierzat-na-sw-rocha-w-kadzidle-16-08-2022/ga/c1-8953943/zd/74405689> (dostęp: 14.06.2023).

³ <https://niematerialne.nid.pl/krajowa-lista-niematerialnego-dziedzictwa-kulturowego/> (dostęp: 17.01.2023).

Przyjechałam do Mikstatu w sierpniu 2022 roku jako etnolożka zainteresowana obecnością zwierząt we współczesnej obrzędowości. Podczas pobytu badawczego uczestniczyłam we wszystkich wydarzeniach religijnych i kulturalnych zorganizowanych wokół tegorocznych obchodów mikstackiego święta w okresie między 13 a 19 sierpnia z kulminacyjnym etapem odpustu i święcenia. Oprócz obserwacji prowadzonych w przestrzeni miasta oraz w miejscach (i na trasach) uroczystości, istotnym punktem badawczym były rozmowy z mieszkańcami miasta i okolicznych wsi, a także słuchanie i rejestrowanie treści mszy i nabożeństw oraz gromadzenie materiału fotograficznego. Wśród moich rozmówców byli zarówno zwykli mieszkańcy i uczestnicy uroczystości, jak i osoby związane z corocznym świętem od strony religijnej, administracyjnej, kulturowo-promocyjnej, organizacyjnej czy usługowej – z racji pełnionej funkcji czy zajęcia. Zapisane i zarejestrowane treści i obrazy, wzbogacone o zróżnicowane materiały źródłowe, zostały poddane jakościowej analizie i posłużyły do wyłonienia kategorii pozwalających określić dawne (tradycyjne) i współczesne (powstające spontanicznie bądź kreowane intencjonalnie) elementy oraz okoliczności sprzyjające przetrwaniu i kontynuowaniu obrzędu.



Fot. 1. Kadr ze święcenia zwierząt, Mikstat, 16.08.2022, autor Joanna Książek.

ŚWIĘTY ROCH I ZWIERZĘTA

Podczas święcenia zwierząt w Mikstacie drogą przed kościołem św. Rocha jadą wierzchowce, wozy konne, ciągniki i samochody z przyczepami, na których

stoją większe zwierzęta lub klatki z drobiem, królikami i gołębiami. Prowadzone są niezliczone psy, niesione w kontenerach koty i zwierzęta egzotyczne. Ksiądz znajdujący się na podwyższeniu wraz z innymi duchownymi wypowiada słowa błogosławieństwa oraz kropi wodą po kolei wszystkich uczestników zwierzęcego pochodów wraz z ich opiekunami. Wzdłuż trasy pochodów stoi gęsty tłum przyglądających się.

Święcenie zwierząt jest trwale związane z odpustem ku czci św. Rocha i stanowi jego najbardziej spektakularny etap. Obydwa elementy kompleksu obrzędowego łączy postać świętego, który jest patronem zarówno chroniącym od zarazy, jak i zwierząt. Pierwszy wymiar patronatu bazuje na biograficznym wątku Rocha jako lekarza zadżumionych i ma swój wymiar lokalny. Zgodnie z miejscową legendą w czasie epidemii dżumy⁴ św. Roch ukazał się chłopu z Mikstatu na cmentarnym wzgórzu i ocalił od niej jego chorą żonę i całe miasto (por. Januszkiewicz 1971, s. 178; Żurawski 1982, s. 45–46). Po tym wydarzeniu jako wotum dziękczynne dla św. Rocha wzniesiono kościół, w którym dziś mieści się sanktuarium. Drugi rodzaj patronatu uzasadnia zaś hagiograficzna legenda, zgodnie z którą zarażonemu dżumą i przebywającemu w leśnej pustelni Rochowi pożywienie przynosił w pysku pies⁵. Motyw ten uwieczniony jest w bodaj najpopularniejszym modelu ikonograficznym świętego, w którym towarzyszy mu właśnie to zwierzę.

OGIEŃ I WODA

Zwyczaj święcenia bydła znany był m.in. w Wielkopolsce południowej, na ziemi wieluńskiej, na Mazowszu, aż po Podlasie, a więc w pasie Polski centralnej. Z tym że – jak pisze Teresa Karwicka (powołując się na publikacje Bolesława Januszkiewicza i Adama Chętnika) – na Kurpiach i w Skępem palono ogień, a w Wielkopolsce bydło skrapiano wodą (Karwicka 1979, s. 59–60). Być może już w tym rozróżnieniu należy szukać jednej z przesłanek przemawiających za przetrwaniem zwyczaju w czasie.

Okadzanie zwierząt (i ludzi) dymem z ogniska było rozpowszechnionym w dawnej Polsce zwyczajem o korzeniach przedchrześcijańskich (Bystroń 1976, s. 68; Moszyński 1967, s. 205; Tomicki 1981, s. 64–65). Nie wiadomo dziś, czy w Mikstacie święcona woda zastąpiła pierwotny dym, czy może już od czasów najdawniejszych wykorzystywano tylko jej oczyszczającą moc, a kapłana słowiańskiego z czasem zastąpił duchowny katolicki⁶. Domyślać się jednak można, że w czasach chrześcijaństwa

⁴ Chodzić może o ogólnopolską pandemię dżumy w latach 1701–1711 – por. kalendarium epidemii według Barbary Faron (2021, s. 350). Co ciekawe, Jerzy Splitt zarzęz z początku XVIII wieku, która miała przynieść mieszkańcom Mikstatu wielkie szkody, nazywa „epidemią zwierząt” (2016, s. 98).

⁵ Wątek ten zawierają najstarsze opracowane przez bollandystów hagiografie św. Rocha – zob. m.in. Francesco Diedo, *Vita Sancti Rochi*, 1479, czy Domenico da Vicenza, *Istoria di San Rocho*, 1478/1480, zob. <https://www.sanroccodimontpellier.it/2024/08/17/agiografie/>.

⁶ Januszkiewicz sugeruje, że w Mikstacie mamy do czynienia z przetworzonym zwyczajem przepędzania bydła przez dym lub ognisko (1971, s. 178), natomiast w znanych źródłach element okadzania nie występuje; nie przytacza ich także Kolberg w swoim opisie regionu (1982, s. 135).

łatwiej było zachować zwyczaj z użyciem „chrześcijańskiej” wody niż kojarzonych z praktykami pogańskimi ognia i dymu.

W latach oddziaływania ideologii komunistycznej w Polsce praktykowanie dawnych ludowych obrzędów, zwłaszcza zawierających archaiczne elementy magiczne, poddawano krytyce. Były one postrzegane jako kurczowe trzymanie się tradycji bez względu na postępy wiedzy i techniki, wiara zaś w czary i – jak przyjęło się je określać – zabobony miała świadczyć o zacofaniu ludności je praktykującej. I tak na przykład w roku 1960 w „Trybunie Mazowieckiej”, w dość prześmiewczym artykule na temat rytuału święcenia bydła po uprzednim przepędzeniu go przez ognisko we wsi Borowe w powiecie grójeckim (dawne Kieleckie), dziennikarz zastanawia się nad przyczynami trwania „zabobonu” w „nowoczesnym państwie przemysłowo-rolniczym”. Kolejno eliminuje – zacofanie, nudę i brak rozrywek. Ostatecznie, oprócz tradycji i głupoty winni mają być księża, którzy podtrzymują tę „głupią i szkodliwą tradycję” oraz sami biorą udział w pogańskich „czarach-marach” (Saniogórski 1960, s. 1, 3). O stosowanym przez władze lokalne zakazie palenia ogni i święcenia zwierząt w dniu św. Rocha pisze Karwicka – w Skępem na ziemi dobrzyńskiej wprowadzono go w pierwszych latach po II wojnie światowej (1979, s. 59).

Stosunek duchownych do starych ludowych zwyczajów był zróżnicowany, co często przekładało się na ich przetrwanie bądź zapomnienie. Część z nich wkładała wysiłek w ich podtrzymywanie i praktykowanie jako elementu towarzyszącego obrzędowości chrześcijańskiej. Należał do nich zapewne kadzidlański proboszcz, który nie tylko dbał o kontynuowanie tradycji, ale też wzbogacił uroczystość o podpatrzony w sąsiedniej miejscowości rytuał symbolicznej ofiary proszalnej w postaci woskowych figurek zwierząt (Olędzki 1962, por. też Olędzki 1960), a także wspomniany przez Januskiewicza ówczesny proboszcz Mikstatu, który „starannie zabiegał”, by gospodarze co roku przyprowadzali zwierzęta do święcenia (Januskiewicz 1971, s. 175). Część duchownych cechował zaś krytycyzm wobec wszelkich „zbyt ludowych” form kultu, o czym świadczą zanotowane przez Olędzkiego postawy niektórych księży i proboszczów kurpiowskich wobec ofiar proszalnych – starali się oni o zlikwidowanie przez kurię biskupią symbolicznej ceremonii jako pozostałości pogańskich (Olędzki 1962, s. 94).

Nawiązując do zasygnalizowanego wyżej podziału na święcenia, którym towarzyszyły dodatkowe elementy o wyraźnej proveniencji przedchrześcijańskiej, oraz święcenia pozbawione tych elementów (czynione za pomocą wody), należy przypuszczać, że powojennej krytyce i zakazom, zarówno ze strony władz, jak i części duchowieństwa, podlegały w pierwszej kolejności te pierwsze, podczas gdy drugie łatwiej było kultywować, a księżom nawoływać do ich praktykowania.

INTEGRACJA W LETNIAJĄ KANIKULĘ

Na wyjątkowość dnia wspomnienia św. Rocha odbywającego się w Mikstacie co roku 16 sierpnia wskazuje obecność elementów kojarzonych z największymi

uroczystościami kościelnymi – okna przystrajane są podobiznami świętego i kwiatami w sposób typowy dla procesji Bożego Ciała, a flagi kościelne i miejskie umieszczone są na ulicach i w punktach wjazdowych do miasta. W ramach przygotowań do święta pieł się park parafialny, grabi i oporządza ścieżki, mieszkańcy sprzątają swoje obejścia. Rozmach i wieloetapowość uroczystości kontrastują z poprzedzającym ją dniem Matki Boskiej Zielnej, podczas którego na mszach święci się zaledwie kilka symbolicznych bukietów.

Święto zyskało funkcję cezury stosowanej zwłaszcza w okresie letnim. Ludzie „mierzą czas świętym Rochem” – „mówimy po Rochu, przed Rochem” – opowiada jedna z mikstaczanek. Odpust to czas wakacji, ale też zwiastun ich zbliżającego się końca, stąd np. nauczycielce z sąsiedniego Komorowa kojarzą się on z nużącym obowiązkiem uczestnictwa w radzie pedagogicznej poprzedzającej nowy rok szkolny.

Zjazdy rodzinne i towarzyskie to jeden z najistotniejszych aspektów Rochowego święta, przyczyniających się znacznie do trwania tradycji. Wiele osób przybywa w rodzinne strony z daleka. Starszy mężczyzna spotkany na cmentarzu wyznaje, że na odpust przyjeżdża właśnie po to, by zobaczyć dawnych znajomych i sąsiadów – „takich ludzi jak ja, którzy mieszkają już gdzie indziej”. Odwiedzinom sprzyja wybitnie czas letnich urlopów, choć z drugiej strony, długi weekend (łącznie z 15 sierpnia) 2022 roku wielu miejscowych wykorzystało na wyjazd wakacyjny, o czym świadczyła ich aktywność w mediach społecznościowych.

Zorganizowane spotkania odbywają się zazwyczaj w domach, lecz te spontaniczne mają miejsce także w przestrzeni parkowego cmentarza okalającego kościół. I to nie tylko dlatego, że jest to miejsce głównych uroczystości odpustowych. Poprzedzające je kilkudniowe sprzątanie i dekorowanie grobów zdecydowanie sprzyja odnawianiu kontaktów. Jeden z moich rozmówców nazwał przestrzeń cmentarza „parkiem, na którym spotkania są ważniejsze niż co innego”. A skoro cmentarz, to są to również spotkania z bliskimi zmarłymi – podczas nabożeństw część osób zgromadzona jest wokół ołtarza polowego, lecz większość osób stoi lub siedzi na ławeczkach właśnie przy grobie rodzinnym.

Trudno nie ulec urokowi cmentarza w dzień św. Rocha – letnia aura, morze kwiatów, urzekające kolory, światła i zapachy, starzy znajomi. Wszystko to sprawia, że sierpniowy odpust nazywany bywa w Mikstacie „drugim Wszystkich Świętych”⁷. Podobnie jak 1 listopada w całej Polsce, sierpniowy, kwietny festiwal na mikstackim cmentarzu ma swój wymiar ekonomiczny – wyczekują go zwłaszcza obydwie mikstackie kwaciarnie, które przeżywają wówczas obłężenie, sprzedając tysiące zamówionych lilii, begonii, lecz przede wszystkim gladioli, za sprawą których wśród przedstawicieli branży kwaciarskiej przyjęła się nazwa „święto mieczyka”.

⁷ W podobnej wersji, jako „drugie święto zmarłych”, zob. także Żurawski (1982, s. 49).

IMIĘ

Względna popularność imienia Roch wśród mieszkańców Mikstatu, tak kiedyś, jak dziś, zauważalna jest w wielu miejscach. Imię to widnieje na licznych cmentarnych nagrobkach⁸, przewija się też w źródłach historycznych, np. w Księdze Miejskiej z 1791 roku zawierającej spis mieszkańców i opracowaniach na temat Mikstatu (zob. Ruszczyński 1919; Splitt 2016; Zieliński 2010). Odnajduję je także w księdze z datami wspomnień zmarłych, wystawionej w przedsionku kościoła parafialnego św. Trójcy, oraz na widniejącej na tablicy ogłoszeń gminnych liście osób, którym udzielono wsparcia finansowego. W formie imienia pierwszego lub drugiego jest tam kilkunastu Rochów na prawie 490 nazwisk. Imię to noszą również przedstawiciele młodego i najmłodszego pokolenia. Wśród motywacji nadawania imienia pojawia się sugestia ochrony, jaką ma zagwarantować święty patron, kiedy indziej wymieniane są walory estetyczne. Imię Roch jest rzadkie w skali kraju i uchodzi za archaiczne, czemu zawdzięcza swoją oryginalność i atrakcyjność. W pobliskim Grabowie imię Roch nadano chłopcu mimo sprzeciwu rodziny, ponieważ bardzo podobało się jego matce. Początkowe niezadowolenie rodziny z czasem jednak przerodziło się w dumę, a w osiemnastym roku życia chłopca jego matka uświadomiła sobie, że syn nigdy nie był na odpuście ku czci swojego patrona, należało by więc choć raz tam się wybrać, co też uczyniono. Historia ta to przykład dalece nieoczywistych zależności, dzięki którym obrzęd mikstacki zyskał kolejnego uczestnika.

Jako chowający i chrzczący swoich parafian ksiądz proboszcz potwierdza występowanie tego imienia zarówno wśród zmarłych, jak i nowo narodzonych. Z drugą z tych grup wiąże się anegdota wynikająca z żartobliwej deklaracji księdza podczas jednego z wywiadów udzielonych mediom, oferującej darmowy chrzest rodzicom małych Rochów, przez co oczekiwano wzrostu popularności imienia. Takie specyficzne promowanie religijnego i kulturowego symbolu miejsca przypomina zabieg kadzidlańskiego księdza, który według relacji Olędzkiego (1961, s. 7) pobierał mniejszą opłatę za ślub, jeśli dziewczyna szła w stroju kurpiowskim. Mimo odrębnych proveniencji – świeckiej i religijnej – obydwie elementy, imię świętego patrona i strój kurpiowski, funkcjonują w tym przypadku jako emblematy odrębności regionalnej bądź lokalnej i stanowią instrumenty świadomego podtrzymywania tradycji.

EWOLUCJA OD TRADYCJI DO (LISTY)DZIEDZICTWA

Święty Roch to obecnie znak rozpoznawczy Mikstatu. Śledząc źródła na temat historii miasta, zauważyć można, że św. Roch – jakkolwiek od dawna bardzo istotny w kulcie oddolnym – stopniowo zdobywał sobie miejsce w oficjalnej hierarchii symboliki sakralnej.

⁸ O popularności imienia (popartej obecnością na nagrobkach oraz wpisami w księgach parafialnych i USC) pisze także Żurawski (1982, s. 46).

Pierwszy i zarazem główny parafialny kościół mikstacki, zbudowany w 1599 roku lub wcześniej, a w 1914 roku przebudowany na murowany, przyjął wezwanie Świętej Trójcy. Kościół św. Rocha powstał dopiero w XVIII wieku, w dodatku nieco poza ówczesnymi granicami miasta – na tzw. górcie i do końca pozostał drewniany (Split 2016, s. 253–282). Zapewne kolejna po „fundacyjnej” epidemia – tym razem cholery – z 1852 roku⁹ przyczyniła się do odnowienia lub umocnienia kultu św. Rocha i podtrzymania tradycji święcenia zwierząt, jednak jeszcze w 1890 roku Stanisław Karwowski w monografii *Grabów w dawnej ziemi wieluńskiej* określa go jako „Kościółek drugi pusty za miastem, pod tytułem ś. Rocha” (Karwowski 1890, s. 5). W 1936 roku miasto Mikstat i jego obywatele podczas dekanalnego Dnia Eucharystycznego oficjalnie oddali się pod opiekę Najświętszego Serca Jezusowego, o czym żyjącym pokoleniom przez wiele lat miał przypominać pomnik wzniesiony z tej okazji na rynku (por. *Niedzielne uroczystości...* 1936, s. 1; *Wspaniałe uroczystości...* 1936, s. 1; por. także Splitt 2016, s. 272). Przypuszczać można, że w tym czasie św. Roch funkcjonował w kulcie ludowym, był raczej prywatny, rodzinny, odpustowy i święceniowy, ożywał na czas choroby, zagrożenia nią oraz corocznego dziękczynienia za ocalenie. Wielce prawdopodobne, że już wtedy św. Roch miał większe znaczenie dla lokalnej społeczności niż oficjalny patron. Z dawnych opisów przebiegu uroczystości (Pilot 2012, s. 229) dowiadujemy się, że odpustowe świętowanie krótko po wojnie odbywało się z wielkim rozmachem. Jeszcze dekady później, w latach 70., Zygmunt Żurawski pisze o sporządzaniu listy gości, sprzątanii, pieczeniu placków i świniobiciu oraz szykowaniu kreacji na uroczystość. I chyba właśnie ów rozmach i faktyczne znaczenie święta sprawiają, że nawet pochodzący z Mikstatu autor powyższego opisu uległ złudzeniu, iż to św. Roch jest patronem parafii¹⁰, choć parafia była i jest nadal pod wezwaniem Świętej Trójcy.

Msza wotywna dla gospodarzy, święcenie zwierząt i suma odpustowa to żelazne punkty tradycji, której oprawa i poszczególne elementy z czasem podlegały przeobrażeniom w stronę intensyfikacji i temporalnej ekstensyfikacji obrzędowości (pasterka maryjna, msze dla chorych, msze dla rodziców małych dzieci, poprzedzająca odpust dziewięciodniowa nowenna, tygodniowe przygotowanie dzieci w „Szkołę św. Rocha” i inne)¹¹. Zastosowanym niedawno (w połowie pierwszej dekady XXI wieku) zabiegiem, sprzyjającym rozwojowi kultu poprzez poszerzenie kręgu czcicieli św. Rocha i jednocześnie podkreślającym jego zwierzęcy patronat oraz związek ze święceniem zwierząt, było włączenie w uroczystości grupy zawodowej weterynarzy. Odbyło się to przez wprowadzenie mszy specjalnie im poświęconej, prowadzonej przez duszpasterza służb weterynaryjnych¹².

⁹ Ówczesną epidemię cholery potwierdza wykaz zgonów parafii Mikstat z 1852 r. (Archiwum Państwowe w Poznaniu, akta stanu cywilnego Parafii Rzymskokatolickiej Mikstat, sygn. 53/3402/0/3/42).

¹⁰ W opisie mowa o odpuście „ku czci patrona parafii” (Żurawski 1982, s. 46).

¹¹ Szczegółowy opis dawnych i współczesnych etapów obrzędu w dniu odpustu oraz związanych z nim dodatkowych elementów w ciągu roku zob. Ordziniak, Strzelec 2021.

¹² Św. Rocha ogłoszono patronem polskich lekarzy weterynarzy w 2001 r.

W reakcji na procesy globalizacyjne, w atmosferze promowania lokalnej tożsamości i wspierania regionalizmów, dla miasta i jego mieszkańców św. Roch powiększył jeszcze znaczeniową przewagę nad Trójcą Świętą i Sercem Jezusa – nobilitacja, dowartościowanie i instytucjonalizacja ludowego kultu na czele ze święceniem zwierząt padły na podatny grunt zainteresowania ginącym kulturowym dziedzictwem niematerialnym w ramach struktur UNESCO. Zainicjowano wiele działań w celu zwiększania świadomości i rozpropagowania tradycji jako wyjątkowej na skalę Polski i świata. Część inicjatyw służyła podniesieniu rangi i zasięgu uroczystości. I tak, od 2006 roku święcenia i błogosławieństwa zwierząt dokonuje zawsze któryś z biskupów, choć przedtem zazwyczaj robił to proboszcz. Od 2005 do 2019 roku przed obchodami święta odbywały się sesje popularnonaukowe poświęcone postaci św. Rocha i jego związkom z Mikstatem, a także tematyce odpustu i święcenia. Gdy formuła się wyczerpała, w jej miejsce stworzono nową, skierowaną do szerszego odbiorcy, w postaci pokazów kinowych na wolnym powietrzu wyświetlanych na parkingu Urzędu Gminy. W dniu, w którym przyjechałam do Mikstatu (13.08.2022), pokaz inaugurujący tę nową formę zgromadził kilkadziesiąt osób. W roku 2007 św. Rocha ustanowiono oficjalnym Niebieskim Patronem miasta Mikstat. Fakt ten obwieszczają specjalne napisy umieszczone przy wjazdach do miasteczka oraz tablica informacyjna na postoju przebiegającego tędy „Bursztynowego szlaku rowerowego”. Podczas procesji kościelnych można zaś zobaczyć specjalną chorągiew upamiętniającą to wydarzenie. Od tego czasu „zadaniem” świętego stała się nie tylko ochrona przez zarazami, ale i – zgodnie z duchem czasu, a także życzeniem biskupa diecezji kaliskiej – promocja miasta¹³.

W 2011 roku przycmentarny kościół został ustanowiony Diecezjalnym Sanktuarium Świętego Rocha. Niedługo po tym ulokowano w nim relikwie świętego patrona. Nie wiadomo, co dokładnie kryje się w relikwiarzu, ale uświęcony skrawek znacznie podnosi rangę sanktuarium, umożliwia także wprowadzenie do rytuału kościelnego, zarówno w kościele farnym, jak i w sanktuarium, nowych elementów zacieśniających więź ze świętym patronem. Podczas obchodów odpustowych relikwie wędrują w procesji wraz z Najświętszym Sakramentem. Osobisty kontakt z umieszczonym w sanktuaryjnym prezbiterium relikwiarzem stał się nieodzownym rytuałem po zakończeniu błogosławieństwa zwierząt – wierni ustawieni w długiej kolejce do relikwiarza dotykają go dłonią, a następnie przykładają ją do ust lub serca. Wracając, przechodzą koło skrzynki, do której mogą wrzucić datek przeznaczony – o czym głosi umieszczona na niej kartka – na rozwój kultu św. Rocha. W ciągu całego roku podczas

¹³ O promowaniu miasta mowa jest w Dekrecie biskupa Stanisława Napierały ustanawiającym św. Rocha patronem miasta – zob. Strzelec (2019, s. 6). Aspekt trwania tradycji w kontekście rozwoju miewa także wydźwięk ponadlokalny – wojewoda wielkopolski w liście odczytanym pewnego roku podczas sumy odpustowej pisze, że „tak jak Betlejem najmniejsze z miast judzkich, tak Mikstat bodaj najmniejsze z miast polskich, może obdarować Wielkopolskę i całą naszą ojczyznę”. Wyraża też nadzieję, że „wspólne pielęgnowanie tradycji będzie spoiwem lokalnej społeczności i przyczyni się do harmonijnego rozwoju miasta, a sanktuarium będzie coraz bardziej znaczącym miejscem życia religijnego w regionie i w Polsce” (nagranie w archiwum autorki).

ceremonii ślubnych na zakończenie mszy odbywa się tzw. powierzenie nowożeńców św. Rochowi – młodzi podchodzą do relikwiarza, dotykają go prawą ręką i czynią znak krzyża. Gest ten – jak tłumaczy proboszcz – związany jest z legendą, że święty Roch urodził się ze znamieniem w kształcie krzyża na piersi.

Zapewne wiele podjętych wcześniej działań ułatwiło dość szybkie umieszczenie uroczystości odpustu i święcenia zwierząt na Krajowej liście niematerialnego dziedzictwa kulturowego, co stało się już w drugim roku jej funkcjonowania. Wyznaczone bądź potwierdzone zostały w ten sposób kierunki podtrzymywania i rozwoju zwyczajów rozumianego odąd jako cenne dziedzictwo kulturowe podlegające ochronie i wymagające – zgodnie z jednym z kryteriów obecności na liście – opracowania „planu ochrony służącego zabezpieczeniu elementu i podtrzymaniu jego żywotności”¹⁴. Dzięki pozyskanym w ten sposób środkom finansowym można było m.in. poczynić inwestycje infrastrukturalne wokół cmentarza¹⁵.

TOŻSAMOŚĆ

Mój przewodnik po Muzeum Regionalnym w Mikstacie wspominał o poczuciu dumy, a nawet wyższości dawnych mikstaczan. Mogło ono kształtować ich lokalną tożsamość już od czasów średniowiecza – o relatywnie wysokiej pozycji tej małej, lecz znaczącej na szlaku handlowym miejscowości świadczy odnawianie i potwierdzanie przez królów przywileju miejskiego oraz liczne kupieckie prerogatywy obywateli (por. Splitt 2016, s. 116). W takim razie snuć można dywagację, czy może właśnie ich strzeżenie poprzez ograniczanie osiedlania się obcych skutkowało zamknięciem i zachowaniami endogamicznymi, które z kolei przyczynić się miały do dużej liczby osób z dysfunkcjami psychicznymi i fizycznymi, o których wspomina Maciej Żurawski (2022, s. 7). Pod tym kątem wyobraźnię uruchamia także przekaz Oskara Kolberga o zarazie i ocalonych siedmiu rodzinach, z których odrodziła się swego czasu społeczność mikstacka, fakt ten potwierdzać miało siedem istniejących jeszcze w czasie wielkopolskich badań Kolberga (a więc przed 1876 r.) głównych mikstackich nazwisk (Kolberg 1982, s. 135; por. także Callier 1888, s. 34). Sytuacja ta z czasem mogła odwrócić dumę i stać się przyczyną lekceważącego stosunku mieszkańców sąsiednich miejscowości do mikstaczan. Rodzajem potwierdzenia tej, oddziałującej na poczucie identyfikacji, zmiany statusu, mogłaby być zanotowana przeze mnie wypowiedź jednego z miejscowych rolników pochodzącego z Grabowa, który wspomina, że mikstaczan w żartach nazywa się „koziorzami” (kojarząc trzymanie kóz z ubóstwem), co jednak spotyka się ze sprzeciwem jego małżonki – rodowitej mikstaczanki.

¹⁴ Krajowa lista niematerialnego dziedzictwa kulturowego, <https://niematerialne.nid.pl/niematerialne-dziedzictwo-kulturowe/krajowa-lista-niematerialnego-dziedzictwa-kulturowego/>.

¹⁵ Sam kościół św. Rocha wyremontowano ze środków Europejskiego Funduszu Rozwoju Regionalnego w ramach Projektu Renowacji zabytkowych kościołów drewnianych Południowej Wielkopolski (Splitt 2016, s. 280).

Obecnie zarówno postać św. Rocha, jak i związane z nim święcenie, są nie tylko symbolem i wydarzeniem religijnym i kulturalnym miasta, ale także znaczącym i aktywnie wspieranym aspektem pozytywnej autoidentyfikacji mieszkańców Mikstatu. W towarzyszących obchodom święta pisemnych i ustnych narracjach wielokrotnie przywoływany jest motyw dziedzictwa kulturowego, jakie stanowią kult św. Rocha i święcenie zwierząt jako dziedziczona po przodkach tradycja wymagająca kontynuowania w hołdzie antenatom.

Z rozmów z mieszkańcami wynika, że część z nich postrzega patronat św. Rocha, a także jego – poszerzany o nowe formy – kult oraz coraz większy rozgłos towarzyszący wyjątkowości tradycyjnego święcenia zwierząt jako konieczne następstwo dawnej i dzisiejszej obecności uosobionego sacrum. Inni zaś wyniesienie postaci św. Rocha oraz zwyczaju święcenia zwierząt do rangi „marki miasta” kilkakrotnie w naszych rozmowach kwitowali realistyczną konstatacją: „bo tu nic innego nie ma”.

Ten prozaiczny wymiar tworzenia się lokalnej identyfikacji na zasadzie czerpania z ograniczonego rezerwuaru nadających się do tego elementów kulturowych, a także zależność między tymi elementami a ich przetrwaniem w czasie obrazować może – na zasadzie przeciwieństwa – przypadek wsi Kadzidło. Parafrazując wypowiedzi mikstaczan – tam było „coś innego” – punktem odniesienia dla tożsamości etnicznej i za razem lokalnej Kurpiów w Kadzidle był ośrodek sztuki kurpiowskiej, wobec czego kontynuowanie tradycji święcenia zwierząt pozbawione było tożsamościowej motywacji.

Zgodnie z mechanizmami procesów identyfikacyjnych sierpniowe fetowanie „naszego Rocha” w sposób naturalny wyodrębnia się i konstytuuje na tle sąsiednich odpustów w sezonie letnim, kiedy to pobliscy grabowianie świętują dzień Matki Boskiej Szkaplerznej, mieszkańcy Chynowej dzień św. Wawrzyńca, a mieszkańcy Kotłowa czczą Matkę Boską Kotłowską. Posiadanie przez sąsiadujące ze sobą miejscowości swoich odpustów, ku czci swoich patronów, będących swoistymi znakami identyfikacyjnymi danej społeczności, umacnia poczucie odrębności, kluczowe w konstruowaniu lokalnej tożsamości.

LOKATA W MŁODYM POKOLENIU

Proces zanikania tradycyjnych obrzędów wraz z odchodzeniem starszych pokoleń dał o sobie znać również podczas uroczystości w Mikstacie w 2022 roku. W tym roku ostatni z tak zwanej starej gwardii odeszli, więc ksiądz, w obawie o frekwencję, wyznaczył kolejność ulic, których mieszkańcy byli proszeni o uczestnictwo w całonocnej adoracji w określonych godzinach.

Kwestia przetrwania zwyczaju stanowi wyzwanie także z powodu zmian w strukturze demograficznej miasteczka – młode osoby pamiętające i kultywujące zwyczaj migrują zazwyczaj do większych ośrodków miejskich lub za granicę, z kolei w mieście osiedlają się w sposób rotacyjny pracownicy z Ukrainy, Mołdawii, Nepalu, Kolumbii i innych krajów, znajdujący zatrudnienie głównie w lokalnej, dużej firmie drobiarskiej.

Nie dziwi zatem, że zgodnie z przekonaniem, iż obrzęd przeżyje, o ile uda się go zaszczepić młodym pokoleniom – spójnym z resztą z jednym z kryteriów obecności na Krajowej liście dziedzictwa¹⁶ – wiele elementów uroczystości odpustowych oraz wydarzeń towarzyszących skierowanych jest do dzieci. Od 2012 roku działa „Szkoła Świętego Rocha”, do której na tydzień przed odpustem codziennie uczęszczają dzieci w wieku szkolnym, by uczyć się o swoim patronie, zastanawiać nad zagadnieniami związanymi z jego życiem, brać udział w wycieczkach i warsztatach. W galerii prac plastycznych powstałych w szkole silnie obecne są hasła związane z dziedzictwem kultury, odpowiedzialnością za posiadany skarb i dbaniem o przetrwanie kultu. Akcentowany jest także przekaz pokoleniowy – na planszy poświęconej atrakcjom Szkoły Świętego Rocha widnieją m.in. fotografie z lat 70., a nawet 30. XX wieku, uwieczniające dziadków i pradziadków obecnych uczniów podczas święcenia zwierząt.

Małym dzieciom i ich rodzicom poświęcona jest msza na zakończenie uroczystości w dzień odpustu. Podczas tegorocznego kazania proboszcz otwarcie objawił prostą logikę – najmiłsze i najpiękniejsze wspomnienia związane są zawsze z czasem dzieciństwa, a do miłych wspomnień oraz związanych z nimi miejsc i wrażeń chcemy wracać. I o to właśnie chodzi, by kojarząc odpust i święcenie ze szczęśliwym okresem dzieciństwa, w przyszłości co roku wracać w to samo miejsce w poszukiwaniu tamtej atmosfery. Skuteczność tego mechanizmu znajduje potwierdzenie w wielu moich rozmowach z uczestnikami uroczystości.

POTRZEBA „MITU”

W Mikstacie usłyszeć można pewną liczbę opowieści, które – wzorem współczesnych „mitów” – służą korzystnemu z punktu widzenia podtrzymywaniu tradycji, narracyjnemu umocowaniu i utrwaleniu w czasie i przestrzeni wydarzeń i wizji związanych z praktykowanym tu obrzędem.

We wszelkich miejscowych narracjach dotyczących obrzędu i jego dziedzictwa zwykło się stosować okrągłą cezurę, uznając, że odpust w dzień wspomnienia św. Rocha wraz ze święceniem zwierząt odbywają się w Mikstacie nieprzerwanie od 300 lat. Zainicjowanie tradycji wiąże się z założeniem kościoła na cmentarnym wzgórzu. W materiałach historycznych potwierdzona jest data budowy kościoła w 1768 roku¹⁷ na miejscu starego, który się rozpadł, co wskazuje, że pierwszy kościół na wzgórzu powstać musiał jakiś czas wcześniej, najpewniej w pierwszej połowie XVIII wieku. Za tym okresem przemawia też datowany na rok 1707 obraz przedstawiający świętego Rocha, znajdujący się nad ołtarzem głównym w kościele do dnia obecnego (Splitt 2016, s. 277).

¹⁶ Brzmi ono: „Przekazywanie z pokolenia na pokolenie i stałe odtwarzanie przez wspólnoty i grupy, które uznają dany element za część własnego dziedzictwa”, *Krajowa lista...*; por. *Konwencja UNESCO*, definicja dziedzictwa niematerialnego, art. 2.

¹⁷ Podaje ją na podstawie Księgi Parafialnej (Splitt 2016, s. 276).

Hołdowanie idei, iż tradycja zobowiązuje, widoczne jest przede wszystkim w zaangażowaniu proboszcza, a także osób świeckich, świadomych odpowiedzialności, jaką niesie ze sobą nieprzerwane kultywowanie tradycji od setek lat. Odnoszę wręcz wrażenie, że trwanie lokalnego zwyczaju już samo w sobie, niezależne od niesionej treści, postrzegane jest jako wartość, która rośnie z każdym rokiem. O jakiegokolwiek wyrwie w ciągłości mowy być nie może – precedens mógłby spowodować katastrofalne skutki. Wartość ciągłości i trwałości znajduje odzwierciedlenie w opowieściach potwierdzających respektowanie tradycji na przekór trudnościom i pokonywanie ewentualnych przeszkód. Jedna z nich umiejscowiona jest w okresie narzuconych przez komunistyczne władze ograniczeń w organizacji zbiorowych uroczystościach religijnych. Funkcjonuje w postaci anegdoty o tym, „jak Pan Jezus jechał na odpust taksówką” – wobec zakazu zorganizowania procesji ksiądz z monstrancją jechał jedyną w Mikstacie taksówką, podczas gdy ludzie szli pieszo.

W 2022 roku, dwa lata po wybuchu pandemii SARS-CoV-2, jej echo nie milknie – przypominają o niej choćby zafoliowane kratki przenośnych konfesjonatów rozstawionych wokół kościoła św. Rocha podczas plenerowych nabożeństw czy bezdotykowe dozowniki na wodę święconą w okolicznych świątyniach. W dodatku tego lata w regionie zwierzęta są zagrożone ptasią grypą, o czym informują rozstawione na terenie gminy przydrożne tablice. Wbrew moim oczekiwaniom, nie znalazłam jednak potwierdzenia hipotezy, że doświadczenie współczesnej zarazy zauważalnie wzmocniło kult św. Rocha. Z drugiej strony, nie słychać też głosów, że tym razem Rochowa opieka nie uchroniła miasta, które jako jedno z pierwszych znalazło się w tzw. czerwonej strefie¹⁸. Może dlatego, że mikstaczanie, zamiast zbiorowo prosić Rocha o ochronę przed zarazą, musieli zostać w domach, a może dlatego, że według wielu opinii zgony w czasie pandemii nie wynikały z samej zarazy, a z paraliżu służb medycznych w pandemicznym chaosie.

Epidemia stanowi za to tło kolejnej opowieści wpisującej się w narrację o praktykowaniu zwyczaju na przekór obiektywnym trudnościom, tym razem – zakazowi zgromadzeń. „Na procesji po odpuście ksiądz sam szedł z najświętszym sakramentem, bez baldachimu, a wokół policja kontrolowała [...], ale to przecież niemożliwe przerwać trzysta lat tradycji” – komentuje jedna z mikstaczanek odpust w pandemicznym roku 2020. Choć pytani przeze mnie mieszkańcy nie do końca potrafią sobie przypomnieć, czy święcenie się wówczas odbyło, czy nie, miało ono miejsce w bardzo ograniczonej formie. „Symbolicznie miało być – mówi ksiądz – przyjechali stali bywalcy święcenia na koniach, mówią – nie może być, żeby nie święcić, a potem ktoś zobaczył, podszedł z psem, inny przyprowadził kota i tak”. Kameralne i konspiracyjne niemal święcenie podczas restrykcji pandemicznych na razie nie funkcjonuje w szerokiej świadomości mieszkańców, można się jednak spodziewać, że mityczny potencjał wydarzenia odbywającego się, w celu kontynuowania tradycji, na

¹⁸ Strefę czerwoną służby sanitarne kraju określały na podstawie wysokiej liczby zakażonych, został nią wówczas objęty cały powiat ostrzeszowski, w tym gmina i miasto Mikstat (zob. „Mikstat w czerwonej strefie”, <https://mikstat.pl/mikstat-w-czerwonej-strefie/>).

granicy prawnych rozporządzeń, stanie się zaczynem dla anegdot i opowieści, które czas zapewne obuduje, umocni i uwieczni na prawach legendy i współczesnego mitu.



Fot. 2. Cmentarz wokół kościoła św. Rocha, w przeddzień głównych uroczystości, 15.08.2022, autor Joanna Książek.

Legendarną opowieścią, lecz innego typu, z wolna staje się świeża jeszcze historia odnalezienia relikwii św. Rocha (ok. roku 2009). Przywołuje ją ksiądz koncelebrans pasterki poprzedzającej dzień odpustu: odnaleziono je przypadkiem, podczas remontu poddasza probostwa sanktuarium św. Józefa w Kaliszu, w którym wcześniej pracował obecny proboszcz Mikstatu. Świątynia wkrótce podzieliła się swoim znaleziskiem z Sanktuarium w Mikstacie. Opowieść ta zadomowiła się w świadomości wiernych dzięki jej przypominaniu i utrwalaniu podczas nabożeństw i już dziś staje się częścią swoistego mitu założycielskiego sanktuarium. Ma ona także potencjał rozwojowy – przypadkowe odnalezienie relikwii zawiera narracyjne pole do wypełnienia poprzez odpowiedź na pytanie „kto je wskazał?”

W wigilię św. Rocha huraganowy wiatr poniszczył domostwa i powywraçał drzewa w sąsiednich Bukownicy i Strzyżewie (konieczna była sąsiedzka akcja ratunkowa mikstackich strażaków), ominała jednak Mikstat. Choć żaden z moich rozmówców nie mówi otwarcie o cudzie, wielu postrzega to jako efekt działania opatrności. Nieufność wobec badacza wkraczającego we wrażliwą i osobistą przestrzeń wiary

nakazuje zapewne zachować rezerwę w tym temacie i zbyt nie obnażać religijnego zaangażowania, jednak nawet ci ostrożni często mimochodem wskazują fakt, że ich miasto jest chronione pod wieloma względami, w tym od kataklizmów i nieszczęść. Z pewnością nie tylko na moją wyobraźnię oddziałuje tu wizja „cudownej” pętli czasu – zgodnie bowiem z mitem fundacyjnym diskutowanego tu cyklicznego obrzędu postać, która wieki temu uratowała mieszkańców od nieszczęścia w postaci zarazy, pojawiła się właśnie na wzgórzu cmentarnym¹⁹.

OGLESIADANIE KIEDYS I DZIS

Na dlugo przed blagoslawienstwem zwierzat, jeszcze w trakcie mszy porannej dla gospodarzy, przybyli zajmujaja najlepsze punkty obserwacyjne, ustawiajaja sie za rozstawionymi wzdluz drogi barierkami, takze wzdluz plotu na terenie cmentarza. Plynaca z glonsnikow msza zdaje sie nie przeszkadzac tym, ktorzy swobodnie konwersuja w oczekiwaniu na rozpoczecie uroczystosci. Na swiecenie nie chodzi sie przeciez tylko by swiecić, ale i ogladac, co potwierdza stosowanie przez wielu moich rozmowcow okrelenia „pokaz”, a takze fakt, iz jedna z przyczyn, dla ktorej mieszkancy nie decydujaja sie wziac w nim udzialu, jest jego powtarzalnosc i niezmiennosc.

Widowiskowy wymiar swiecenia tworza zarowno zwierzeta egzotyczne, takie jak dzikie ptaki drapiezne, warany i wuze, jak i zwierzeta gospodarskie, dawniej powszednie i zwykle, dzis niedoswiadczane w bezposrednim kontakcie i dorownujace niemal „swojska” egzotyka tym pierwszym. Przemarsz laczy atmosferę *theatrum* i scenariusza z niespodzianka – dla obserwujacych atrakcja sa same zwierzeta, ale takze, nieprzewidywalna do pewnego stopnia, interakcja miedzy nimi, ich wlascicielami i czasami publicznoscia, choc znacznie ograniczona przez uwiazy, klatki, kontenery i smycze. Widzowie z ekscytacja oczekuja na rozwój wydarzen, zastanawiajaja sie, jak hodowcy uda sie poprowadzic alpaki, czy kon sie nie sploszy albo nie stanie deba, jak technicznie poradzil sobie sasied z zaladunkiem tylu zwierzat na woz, czy golębie beda chcialy wyfruwać z otwartych klatek, co zrobi na widok tlumow waran niesiony przez mlodego chlopaka na ramieniu, czy w tym roku psy sie pogryza?

Pokazowy aspekt swiecenia nie eliminuje bynajmniej pierwotnej jego funkcji, jaka jest zapewnienie ochrony najblizszym i najistotniejszym dla uczestnikow zwierzetom – kiedyś wołom, krowom i koniom, dzis psom, kotom i swinkom morskim. Statystyki mikstaczanki Malgorzaty Strzelec, sporzadzane na podstawie badan wzrod uczniow i uczennic, wskazuja na dominujaca role motywacji „aby [zwierzeta] byly zdrowe i poswiecone” (Strzelec 2011, s. 225). Nie wykluczone, ze obok dawnej motywacji do glosu dochodza zmiany dotyczace przewartosciowania

¹⁹ Legenda mowi o wieśniaku wiozacy m chorą zoną do ostrzeszowskiego lekarza w okresie szalejącej zarazy, któremu na cmentarnym wzgórzu ukazała się postać św. Rocha nakazująca modlitwę i obiecuja swoje wstawiennictwo, za sprawą ktorych chora zóna wyzdrowiala (Zurawski 1982, s. 45–46). Funkcjonuje ona takze w innej wersji o mężczyźnie w czarnym kapeluszu z laska, który uczynil gest krzyza nad miastem, ratujac je od zarazy (*Świety Rochu...* 2010, s. 6).

relacji ludzko–zwierzęcych, związane z pojmowaniem ich statusu, a w szczególności naciskiem na – szeroko dyskutowane ostatnio w kontekście zwrotu zwierzęcego w humanistyce – dostrzeżenie i uznanie ich indywidualnej podmiotowości. W niektórych przypadkach objawiać się ono może postrzeganiem święcenia jako swoistego sakramentu, którego podmiotem jest zwierzę²⁰.

Częścią odpustu wciąż są „budy”, które stanowią obowiązkowy punkt kultywowania tradycji. Choć asortyment w rodzaju taniej zabawki „na chwilę” znajduje tu wielu nabywców, atrakcją stanowi już samo ich oglądanie. Przechadzając się pomiędzy straganami, zauważam, że jedną z cech przyciągających wzrok (i niekiedy skłaniających do zakupu) jest dzisiaj... „odpustowość” i charakterystyczna tandetność towarów, ciekawostek i „gadżetów”, których nie znajdziemy w wielkomiejskich galeriach handlowych. Oprócz tego starszym pokoleniom wypatrywanie odpustowych zabawek z dzieciństwa (nie znalazłam wprawdzie lusterka z Winnetou, ale już piłkę na gumce tak) umożliwia sentymentalną podróż w przeszłość, do minionych czasów dawnych odpustów, atmosfery rozkrzyczanej i radosnej wrzawy, tworzonej z pomocą korkowców i karbidówek, opisywanej przez Żurawskiego (1982, s. 47)²¹.

POSZUKIWANIE RÓWNOWAGI

Jak się wydaje, ambiwalentną rolę dla fenomenu trwania tradycji święcenia odgrywa motyw zwierząt jako niezbywalny punkt charakteryzujący osobę świętego Rocha oraz jego patronat. Z jednej strony, motyw ten jest istotnym elementem w misji przyciągania najmłodszych kontynuatorów tradycji, ułatwiając pokoleniową transmisję kultu postaci i samego obrzędu. Wiele wspomnianych już prac plastycznych wykonywanych corocznie w „Szkole św. Rocha” świadczy o sile recepcji tego aspektu. Na tych, które ukazują sylwetkę św. Rocha, częściej widnieje on w otoczeniu zwierząt niż jako leczący chorych czy pielgrzymujący. Z drugiej strony, zauważalne są wysiłki, które łagodzą czy rozpraszają tendencję do zwierzęcej specyfikacji patronatu i kierują uwagę wiernych na pozostałe tradycyjne jego obszary, lecz także poszerzają zasięg jego oddziaływania na wszelkie sprawy ludzkie. Wśród intencji wiernych składanych podczas nowenny i odczytywanych na nabożeństwie w wieczór poprzedzający dzień odpustu są prośby o zdrowie, o dobrego męża, o dostanie się córki na studia, o wyjście z choroby alkoholowej i wiele innych, jednak żadna z próśb nie dotyczy zwierząt. Zapytany o to proboszcz odpowiada, że takie intencje bywały jeszcze niedawno, ale zostały przekierowane na inne, bardziej ogólne tory, po to „by Roch był nie tylko patronem od zarazy, choroby czy zwierząt, ale od wszystkiego – od spraw

²⁰ Z uwagi na ograniczone ramy tekstu oraz fakt, że wspomniane kwestie wymagają osobnego ujęcia, zagadnieniom napięcia między współczesną wizją relacji ludzko–zwierzęcych a dogmatyką Kościoła katolickiego w kontekście omawianego tu zwyczaju poświęciłam osobny artykuł (w procesie wydawniczym).

²¹ Opisem tym posługuje się także Marian Pilot, nazywając jego autora „anonimowym mikstatnikiem” (2012, s. 112).

tw. trudnych”. Sięgając znów po kurpiowskie porównanie, tego rodzaju uniwersalizacja kontrastuje z przytoczoną przez Olędzkiego inicjatywą kadzidlańskiego proboszcza²². Otóż wzbogacił on obrzęd święcenia o element koncentrujący się na funkcji św. Rocha jako opiekuna zwierząt, mianowicie wotywnie, woskowe figurki tychże, treścią zaś towarzyszących tej ofierze modlitw – w odróżnieniu od współczesnych treści mikstackich – była opieka nad tzw. żywym inwentarzem. Wówczas jednak – jak twierdzi etnolog – „wprowadzenie przezeń obrzędu w treści świeckiego, odnoszącego się do treści wybitnie ziemskich, zaprzatających wiernych na co dzień, nie przyniosło mu spodziewanych efektów” (Olędzki 1962, s. 94).

„Nie ma święcenia bez odpustu i nie ma odpustu bez święcenia” – mawia proboszcz parafii mikstackiej. Zważywszy jednak, że odpust zupełny przyporządkowany jest do sfery kultu liturgicznego, a święcenie zwierząt do sfery tzw. pobożności ludowej – które to sfery rozgranicza, określając jednocześnie zasady ich współistnienia „Dyrektorium pobożności ludowej i liturgii” (*Dyrektorium...* 2003) – „zarządzanie” organizacją wydarzenia jako dobrem kulturowym i wizytówką miasta z jednej strony, a aktem spełniającym wymogi organizacji wyznaniowej z drugiej, wymaga umiejętnego balansowania między obiema sferami.

ZAKOŃCZENIE

Fenomen długiego trwania mikstackiego zwyczaju współtworzy unikatowa konstelacja, na którą składa się wiele dawnych i współczesnych uwarunkowań: funkcjonujących niegdyś i rodzących się dzisiaj narracji, specyfiki czasu, miejsca i zamieszkującej je społeczności, systemowych i ideowych okoliczności zewnętrznych, ludzkich potrzeb, a także podejmowanych świadomie strategii oraz cech osobowościowych poszczególnych jednostek.

Zwyczaj ten zdecydowanie potwierdza tezę, że istotną przyczyną zachowania tradycji jest obecność w niej wzorów współwystępujących z obrzędowością religijną²³. Warunkiem *sine qua non* przetrwania zwyczaju jako żywego jest partycypacja społeczności lokalnej. Fakt, że jest on zanurzony w sferze religijnej, ma tu znaczenie fundamentalne. Sfera ta, związana z autentyczną i niewyczerpaną wewnętrzną potrzebą kontaktu z sacrum, podzielaną przynajmniej przez część społeczności, stanowi naturalny nośnik tego zwyczaju, dzięki czemu istnieje on jako żywy w ludziach, a nie na zewnątrz nich. Genetyczne powiązanie zwyczaju święcenia zwierząt z kultem św. Rocha znajduje swoją kontynuację dzięki umiejętnemu utrwaleniu i poszerzeniu jego patronatu oraz ulokowaniu go w praktykach religijnych w trakcie roku liturgicznego, czemu wybitnie sprzyja jego funkcja jako patrona miasta i ranga sanktuarium

²² Proboszcz był żywo zainteresowany i aktywny na gruncie pielęgnowania kultury ludowej Kurpiów (zob. Olędzki 1962, s. 94).

²³ Teza sformułowana przez Annę Szyfer (2014, s. 242).

z relikwiami. Owa „całoroczna adoracja” jest gwarancją trwałości zwyczaju sierpniowego odpustu i święcenia jako swoistej kulminacji kultu.

Instytucjonalizacja religijna daje także kolejną zaletę. Jest nią stały transfer treści na linii proboszcz – wierni, co umożliwia z kolei automatycznie objęcie przez księdza pozycji lidera, który z racji funkcji, autorytetu i dostępu do znacznej grupy społeczności staje się niejako zarządcą i przywódcą depozytariuszy chronionego dobra kultury. Stała możliwość oddziaływania na społeczność lokalną, aktywizowania, inicjowania i sugerowania działań w odpowiednim kierunku, stanowi znaczne ułatwienie w propagowaniu i podtrzymywaniu zwyczaju. Oddziaływanie wszystkich wspomnianych elementów ułatwiają niewielkie rozmiary miasteczka²⁴ umożliwiające zorganizowanie wiernych wokół jednej parafii.

Uroczystości odpustowe to jednak także sfera świecka – obyczaj spotkań rodzinnych i towarzyskich, widowiskowość święcenia, rozrywkowy aspekt odpustowych bud, wydarzenia kulturalne skoncentrowane wokół tradycji, potrzeba identyfikacji regionalnej i inne. Dzięki połączeniu obydwu wspomnianych sfer obyczaj oferuje celebrację religijną i świecką umożliwiając tym samym dwa różne rodzaje uczestnictwa, które mogą występować łącznie lub alternatywnie wobec siebie. Autentyczna i aktywna partycypacja społeczna za sprawą opisanych czynników pozwala na uniknięcie efektu pustej społecznie i wewnętrznie rekonstrukcji bądź inscenizacji, którą się albo odgrywa albo ogląda, ale nie prawdziwie przeżywa.

Zgromadzone w tekście dane wskazują, że do trwania mikstackiego zwyczaju przyczyniają się (lub wręcz je warunkują) pewne jakościowe przeobrażenia. Część z nich ma charakter samoczynny, spontaniczny, oddolny, wynikający ze zmian kulturowych i pozostaje odbiciem zróżnicowanych zbiorowych i indywidualnych potrzeb społecznych: duchowych, poczucia wyjątkowości i budowania lokalnej tożsamości, a także potrzeby rozrywki. Są też modyfikacje wynikające ze świadomej refleksji i przyjęcia strategii podyktowanej wolą przetrwania zwyczaju i jego rozwoju, uwzględniającej także wynikające z tego korzyści (m.in. wsparcie finansowe obiektów objętych ochroną). I jedno, i drugie są w różnym stopniu, zarówno wspierane, jak i ograniczane ramami wymogów instytucjonalnych – doktrynalno-kościelnych, a także formalnych, związanych z procedurami umieszczania na Krajowej liście dziedzictwa pod egidą UNESCO.

Niektóre z takich modyfikacji, zwłaszcza intencjonalne i podporządkowane formalnym wymogom instytucji zewnętrznych, przywołać mogą na myśl koncepcję tradycji wynalezionej Erica Hobsbawma. Jest to zapewne sprawa dyskusyjna, jednak, w moim odczuciu, wprowadzane innowacje (np. w postaci wydarzeń towarzyszących) i przeakcentowania treści czy sensów nie przekształcają tradycji do tego stopnia, by można było określać ją tym mianem. Osobiście preferuję spojrzenie z perspektywy reprezentowanej przez Anthony’ego Giddensa, zgodnie z którą zetknięcie tradycji ze współczesnością w dobie globalizacji ukazuje, ale i zakłada, jej zmienność jako cechę immanentną. Stanowi ona narzędzie wywierania wpływu na terażniejszość, co

²⁴ Gmina Mikstat liczyła w 2022 r. 5796 mieszkańców („Gmina Mikstat w liczbach”, https://www.polskawliczbach.pl/gmina_Mikstat).

wymaga nieustannych modyfikacji – integralność tradycji ma bowiem wynikać nie tyle z jej niezmienności w czasie, co z wciąż ponownych interpretacji pozwalających zidentyfikować więzy między teraźniejszością i przeszłością (Giddens 2005, s. 354).

Przenikanie się w ramach omawianego zjawiska wielu różnych obszarów – kulturowych i społecznych potrzeb mieszkańców, interesów władz świeckich i dogmatycznych zasad kościelnych, a także tradycji ludowej wspieranej ideowo i instytucjonalnie – wymaga wzajemnego dostosowania się oraz podejmowania kompromisów i wpływa na kształt wspomnianych przemian.

W dążeniu do utrzymania żywotności dziedzictwa – jak zauważa Kinga Czerwińska – potrzebna jest równowaga w ingerowaniu w nie, próby izolowania go skutkować mogą osłabieniem mechanizmu rozwoju, skostnieniem i zamieraniem, z kolei zbyt duża otwartość na zmiany osłabić może specyfikę i odrębność (2018, s. 270). W mojej opinii, w Mikstacie udało się utrzymać równowagę między zachowaniem dawnej, tradycyjnej formy i treści a pewną dozą otwartości i elastyczności koniecznych do przetrwania zwyczaju jako żywego.

LITERATURA

- Bystron Jan Stanisław 1976, *Dzieje obyczajów w dawnej Polsce. Wiek XVII–XVIII*, t. 2, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa.
- Callier Edmund 1888, *Powiat Ostrzeszowski w XVI stuleciu. Szkic etnograficzny – historyczny*, Poznań (Wielkopolska Biblioteka Cyfrowa), <https://www.wbc.poznan.pl/dlibra/publication/2130/edition/3634> (dostęp: 17.11.2023).
- Czerwińska Kinga 2018, *Przepakować dziedzictwo. Przeszłość jako projekcja rzeczywistości – przypadki śląskie*, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice.
- da Vicenza Domenico 1478/1480, *Istoria di San Rocho*, <https://www.sanroccodimontpellier.it/wp-content/uploads/2018/11/1-Domenico-da-Vicenza-1478-80-c.pdf> (dostęp: 14.07.2024).
- Diedo Francesco 1479, *Vita Sancti Rochi*, <https://www.sanroccodimontpellier.it/wp-content/uploads/2018/11/2-Francesco-Diedo-latino-1479-c.pdf> (dostęp: 14.07.2024).
- Dyrektorium pobożności ludowej i liturgii. Zasady i wskazania* 2003, Kongregacja ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów, tłum. z włoskiego J. Sroka, Pallottinum, Poznań.
- Faron Barbara 2021, *Jak przetrwać zarazy w dawnej Polsce*, Astra, Kraków.
- Giddens Anthony 2005, *Życie w społeczeństwie posttradycyjnym*, *Krytyka Polityczna*, nr 9/10, s. 348–389.
- Hobsbawm Eric, Ranger Terence (red.) 2008, *Tradycja wynaleziona*, tłum. M. Godyń, F. Godyń, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków.
- Januszkiewicz Bolesław 1971, *Żywa tradycja święcenia zwierząt gospodarczych w południowej Wielkopolsce*, *Lud*, t. 55, s. 173–180.
- Karwicka Teresa 1979, *Kultura ludowa Ziemi Dobrzyńskiej*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa–Poznań–Toruń.
- Karwowski Stefan 1890, *Grabów w dawnej ziemi wieluńskiej*, Poznań (Wielkopolska Biblioteka Cyfrowa), <https://www.wbc.poznan.pl/dlibra/publication/10295/edition/17217> (dostęp: 17.11.2023).
- Kolberg Oskar 1982, *Dzieła wszystkie*, t. 10: *W. Ks. Poznańskie, cz. II*, Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, Wrocław–Poznań.
- Konwencja UNESCO, https://www.unesco.pl/fileadmin/user_upload/pdf/Konwencja_o_ochronie_dz_niemater_2003.pdf (dostęp: 17.12.2022).

- Krajowa lista niematerialnego dziedzictwa kulturowego, Narodowy Instytut Dziedzictwa, <https://niematerialne.nid.pl/niematerialne-dziedzictwo-kulturowe/krajowa-lista-niematerialnego-dziedzictwa-kulturowego/> (dostęp: 17.12.2022).
- Moszyński Kazimierz 1967, *Kultura ludowa Słowian*, Książka i Wiedza, Warszawa.
- Niedzielne uroczystości mikstackie 1936, *Orędownik Ostrowski*, nr 55, 10 lipca, s. 1.
- Oleński Jacek 1960, Wota woskowe ze wsi Brodowe Łąki i Krzynowłoga Wielka, *Polska Sztuka Ludowa*, R. 14, nr 1, s. 3–22.
- Oleński Jacek 1961, Niekonieczny ten święty Roch, *Argumenty*, R. 5, nr 13, s. 6–7.
- Oleński Jacek 1962, Symboliczne ofiary woskowe ze wsi Kadzidło, *Polska Sztuka Ludowa*, R. 16, nr 2, s. 92–97.
- Ordziński Krzysztof, Strzelec Małgorzata 2021, Odpust ku czci św. Rocha w Mikstacie – między tradycją a współczesnością, *Twórczość Ludowa*, R. 36, nr 1–2, s. 6–11.
- Pilot Marian 2012, *Nowy matecznik*, Wydawnictwo Literackie, Kraków.
- Ruszczyński Franciszek 1919, *Historja miasta Mikstata w zarysie i „Towarzystwa Pożyczkowego Mikstat” zapisanej Spółki z nieograniczoną poręką z okazji 50-letniego jubileuszu bankowego 1869–1919*, Poznań (Wielkopolska Biblioteka Cyfrowa), <https://www.wbc.poznan.pl/dlibra/publication/166136/edition/165440> (dostęp: 14.11.2023).
- Saniogórski Mirosław 1960, W Borowem krowy chrzczą, *Trybuna Mazowiecka*, nr 241, s. 1, 3.
- Splitt Jerzy Aleksander 2016, *Mikstat. Opowieść o mieście białej lilii i świętego Rocha. Dzieje miasta do 1945 roku*, b.w., Mikstat.
- Strzelec Małgorzata 2010, Kult świętego Rocha jako czynnik integrujący rodzinę i społeczność lokalną (na przykładzie parafii Mikstat w Południowej Wielkopolsce), *Ecclesia. Studia z dziejów Wielkopolski*, t. 5, s. 261–297.
- Strzelec Małgorzata 2011, Uroczystości odpustowe ku czci świętego Rocha w parafii mikstackiej, [w:] J. Adamowski, M. Wójcicka (red.), *Tradycja w kontekstach kulturowych*, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin, s. 215–229.
- Strzelec Małgorzata 2019, Funkcje kultu świętego Rocha w społeczności mikstackiej, *Twórczość Ludowa*, R. 34, nr 3–4, s. 5–9.
- Szyfer Anna 2014, Sacrum czy profanum. Elementy obrzędowości ludowej dzisiaj, [w:] J. Hajduk-Nijkowska (red.), *Praktykowanie tradycji w społeczeństwach posttradycyjnych*, Wydawnictwo Uniwersytetu Opolskiego, Opole, Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, Wrocław, s. 241–248.
- Święty Rochu nasz niebieski patronie wspieraj nas. *Modlitwy i pieśni* 2010 (wstęp i opracowanie K. Ordziński), b.w., Mikstat.
- Tomicki Ryszard 1981, Religijność ludowa, [w:] M. Biernacka i in. (red.), *Etnografia Polski. Przemiany kultury ludowej*, t. 2, Wydawnictwo PAN, Wrocław, s. 29–70.
- Wspaniałe uroczystości kościelne w Mikstacie 1936, *Orędownik Ostrowski*, nr 56, 14 lipca, s. 1.
- Zieliński Henryk 2010, *Mikstacki rynek i jego dawni mieszkańcy*, Miasto i Gmina Mikstat, Mikstat, <https://www.yumpu.com/xx/document/read/7849098/mikstacki-rynek-i-jego-dawni-mieszkanicy-gniazdo> (dostęp: 08.08.2023).
- Żurawski Maciej 2022, Mikstat, czyli moje Macondo, rozmowa Przemysława Klimka z Maciejem Żurawskim, *Gazeta Mikstacka*, sierpień, s. 7.
- Żurawski Zygmunt 1982, Odpust w Mikstacie, *Literatura Ludowa*, nr 3, s. 45–50.

Dokumenty archiwalne

Wykaz akt zgonów parafii Mikstat z 1852 r. (Archiwum Państwowe w Poznaniu, akta stanu cywilnego Parafii Rzymskokatolickiej Mikstat, sygn. 53/3402/0/3/42, zdalny dostęp 01.01.2023, <https://www.szukajwarchiwach.gov.pl/jednostka/-/jednostka/1482121>).

Źródła internetowe

- <https://ostroleka.naszemiasto.pl/swiecenie-zwierzat-na-sw-rocha-w-kadzidle-16082022-zdjecia/ar/c1-8953943> (Ossowski Piotr, Świecenie zwierząt na św. Rocha w Kadzidle, 16.08.2022. Zdjęcia, NAM! Ostrołęka Nasze miasto) (dostęp: 17.12.2022).
- <https://ostroleka.naszemiasto.pl/swiecenie-zwierzat-na-sw-rocha-w-kadzidle-16-08-2022/ga/c1-8953943/zd/74405689> (dostęp: 17.12.2022).
- https://www.polskawliczbach.pl/gmina_Mikstat (Polska w liczbach) (dostęp: 17.12.2022).
- <https://www.ostrow24.tv/news/187732-swiecenie-zwierzat-w-mikstacie-zdjecia-i-wideo.html/comment-page-1#comments> (Ostrow24tv, Świecenie zwierząt w Mikstacie, zdjęcia i wideo, 16.08.2023) (dostęp: 20.08.2023).
- <https://mikstat.pl/mikstat-w-czerwonej-strefie/> (Miasto i gmina Mikstat, Mikstat w czerwonej strefie, 07.08.2020) (dostęp: 17.12.2022).
- <https://www.sanroccodimontpellier.it/2024/08/17/agiografie/> (dostęp: 17.07.2024).

JOANNA KSIĄŻEK

THE MIRACLE OF SURVIVAL – AN ETHNOGRAPHIC STUDY OF THE TRADITION
OF ANIMAL BLESSING AND THE CULT OF ST. ROCH IN MIKSTAT

Keywords: animal blessing, ritual, Mikstat, saint Roch, Poland

The subject of the article is the animal blessing ritual that takes place every year in the town of Mikstat in Greater Poland. The once common religious and magical method of protecting cattle against plague is now practiced in only a few places in Poland, but in this tiny city it is currently experiencing a renaissance. In the article I try to answer the question of what makes this archaic custom not only survive, but continue to develop. For this purpose, I combine data collected during my own methodologically diversified field research with available historical, ethnographic and memoir literature sources. In the resulting multi-perspective anthropological analysis, I attempt to identify and conceptualize the factors that contributed to the survival of the custom. It turns out that they create a unique set of events, conditions and circumstances, which include, among others, the spiritual and identity needs of the local community, the specificity of time, the nature of places, mythical and institutional narratives, particular people and their actions. It turns out that the dynamics of rites that follow social and cultural changes complement the traditional core of the custom, but the necessary balancing between religiosity, secularity and folklore is not without its own tensions.

Dane Autorki:

Dr Joanna Książek

Katedra Etnologii i Antropologii Kulturowej

Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu

ul. W. Bojarskiego 1, 87-100 Toruń

Email: jksiazek@umk.pl

ORCID: 000-0002-3535-0997

MAGDALENA ZOWCZAK

Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej UW, Warszawa

Ewa Klekot, *Kłopoty ze sztuką ludową. Gust, ideologie, nowoczesność*, Fundacja Terytoria Książki, Wydawnictwo słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2021, ss. 486, ilustracje.

To nie jest książka ani o sztuce, ani o twórczości – w każdym razie nie mówi o nich bezpośrednio. Postacie takie jak Jędrzej Wowro czy Leon Kudła, jeśli się w niej pojawiają, to nie tyle ze względu na swoją twórczość, co za pośrednictwem wybranych cytatów z tekstów ich promotorów i opiekunów. Ta monografia, którą można określić jako antropologiczną i/lub kulturoznawczą, poświęcona jest analizie dyskursów o sztuce zwanej ludową, a szczególnie istotnym aspektem analizy jest historia instytucji powoływanych w celu jej ochrony i promocji oraz opieki nad jej twórcami, a także organizowanych przez te instytucje warsztatów, konkursów i wystaw. Głównym bohaterem publikacji jest polska inteligencja, jej świadomość i autokreacja od początków XIX wieku aż po ostatnie lata. Deklarowaną inspiracją jest książka Jamesa Clifforda *Kłopoty z kulturą* (2000), ważną teorią odniesienia – koncepcja gustu i kapitału kulturowego Pierre’a Bourdieu. Należy dodać, że Autorka uczestniczyła w tłumaczeniu pierwszej z tych prac na język polski oraz przełożyła *Szkic teorii praktyki* drugiego ze wspomnianych autorów, jak również wiele innych książek z zakresu nauk etnologicznych i społecznych. Jest to ważne, ponieważ wnikliwa interpretacja języka, bodaj najważniejszy aspekt analizy dyskursu, świadczy o wyjątkowej wrażliwości tłumaczki. Klekot korzysta więc w sposób kompetentny z pojęć literatury zachodniej, nie tylko anglosaskiej, ale także francusko- i niemieckojęzycznej oraz (rzadziej) rosyjskiej, dokonując porównań pojęć funkcjonujących w tych językach. Przykładem może być interpretacja semantycznej specyfiki polskiego pojęcia ludu, którego „nowoczesna polityczność, rozpięta między *das Volk* a *le peuple*, została wraz z niepodległością 1918 roku poddana przymusowej nobilitacji, gdy lud zamieniono w obywateli, dając mu w ten sposób prawo do bycia *narodem*, co w I RP – podobnie jak obywatelstwo – było wyłącznym przywilejem szlachty” (s. 264; to tylko fragment dłuższej interpretacji tego pojęcia).

Do głównych inspiratorów na wskroś ironicznej, zdystansowanej narracji Ewy Klekot zaliczyłabym również Michela Foucault, chociaż jego nazwisko nie pada w tekście. Relatywizacja analizowanego fenomenu wydaje mi się głębsza niż u Clifforda, który w eseju *O autorytecie etnograficznym* (2000) w końcu przyznaje, że krytyka łatwa jest z dystansu czasu, natomiast pewne aspekty pisarstwa skazują nas na formułowanie ocen, a przynajmniej na wybór pewnych elementów rzeczywistości (co już jest

oceną), zatem na jakiś rodzaj nierówności i przemocy wobec tego, o czym piszemy. Żadnej takiej wyrozumiałości u Ewy Klekot nie dostrzegam; jest bezwzględna wobec skrupulatnie śledzonych świadectw zmagających inteligentów z ideą sztuki „obdarzonej przymiotnikiem”: ludoznawców, etnografów, etnologów, historyków sztuki, muzealników, kolekcjonerów i literatów, którzy dzięki swoim konstrukcjom mentalnym budowali klasyfikacje zgodne ze swoim gustem, a ich właściwy podmiot stanowiła – *à rebours* – własna inteligencka, podmiotowa tożsamość. Na odwrotnym biegunie opozycji uprzemysłowiony twórca ludowy – jako ahistoryczny prymityw i analfabeta – został oddany Naturze. Efektem zaś tych operacji stawała się esencjalizacja opozycji (wyobrażenia są faktami społecznymi, jak by powiedział Paul Rabinow). Ze względu na tę i podobne dekonstrukcje książka wpisuje się w tak żywy w ostatniej dekadzie nurt rozliczeniowy, rodzimą wersję dyskursu postkolonialnego. Ostrą ironię łągodzi czasem żartobliwa, inteligentna gra słów, są to jednak żarty okrutne; przywodzą na myśl sarkazm esejów Rolanda Barthesa.

Trzeba jednak przyznać, że niemal od początku Autorka stara się o precyzyjne odróżnienie kulturowego zawłaszczenia „jako elementu procesu kolonizacji” od przyswojenia, interpretowanego w kontekście hermeneutyki jako „konieczny warunek autentycznej interpretacji prowadzącej do rozumienia” (za Arndem Schneiderem, zgodnie z dwutorowym rozumieniem niem. *Aneignung*, ang. *appropriation*), na czym polega w dużym stopniu praktykowanie kultury (s. 84). Co prawda, w praktyce często trudno o jednoznaczne wyznaczenie granicy między nimi. Klekot demonstruje to na przykładzie „wynalezienia górala i czapki zbójnickiej” (to fragment podtytułu jednej z części rozdziału drugiego *Rzeczy wybrane, rzeczy ludowe*; doprawdy trudno pojąć, dlaczego w spisie treści sugestywne podtytuły zostały pominięte), gdzie obie strony dokonują pewnej wymiany kulturowej, zawłaszczając i przyswajając zarazem, każda zgodnie z własnym systemem klasyfikacji.

Autorka prezentuje formowanie się i transformacje fantazmatu sztuki ludowej w perspektywie historycznej, w kolejnych epokach: od dziewiętnastowiecznego romantyzmu i poszukiwania ducha tego, co rodzime, a następnie – narodowe, poprzez „odkrywanie” uniwersalnego stylu ludowego i jego odmian – zakopiańskiej, kaszubskiej i innych, inspiracje ludowością we wzornictwie i sztuce profesjonalnej – „w polu sztuki”, teoretyzowanie i poszukiwanie genezy sztuki ludowej w obliczu „przemian społeczności wiejskiej” i zaniku wsi postrzeganej jako rodzaj skansenu, odzyskiwanie twórcy ludowego jako „Innego” nowoczesnego artysty, osobliwości statusu sztuki ludowej w Polsce Ludowej z prezentacją „Polski jako kraju folkloru”, aż po współczesny etnodizajn (jak dowodzi, specyficznie polskie sformułowanie). Przedstawia szczegółowo instytucjonalne praktyki wobec tytułowego fantazmatu od działalności Towarzystwa Polska Sztuka Stosowana i Warsztatów Krakowskich, Spółdzielni Ład i Towarzystwa Popierania Przemysłu Ludowego, poprzez Cepelię, Instytut Wzornictwa Przemysłowego po Listę Dziedzictwa Niematerialnego UNESCO. Praktyki równoległe bądź komplementarne wobec języka, stosowane wobec twórców i ich twórczości, współkształtują dyskurs: metody inspiracji, opieki, mecenatu,

tworzenie kolekcji, organizacja warsztatów i konkursy, których sens często sprowadzał się, jak dowodzi Ewa Klekot, do „hodowania prymitywów”.

Szczególnie interesujący w wielowątkowej, bogatej narracji wydaje mi się temat „dwóch dusz” twórcy ludowego, który sztukę „ludową” produkuje dla masowego odbiorcy, a „realistyczną” – na użytek swój i własnego środowiska. Świadczenia tego rozdwojenia – estetyki według gustu inteligenta, wymuszonego nie bez symbolicznej przemocy, lub własnych, zupełnie odmiennych preferencji – Autorka dokumentuje już na podstawie materiałów z lat 20. ubiegłego wieku, dekonstruując mit tkaniny podwójnej, wytworzony przez Eleonorę Plutyńską, z której inspiracji wiejskie tkaczki stały się producentkami niezwykle popularnych w ówczesnej Polsce kilimów (przy okazji dowiadujemy się, że Plutyńska domagała się zakazu wprowadzania na wieś radia, które według niej psuło tradycję ludową). Jednak fenomen podwójnej twórczości szczególnie spektakularnie objawił się w PRL, kiedy „ludowość” określana na warunkach państwowego mecenasu traktowana była instrumentalnie w sposób świadomy i celowy, wbudowana w propagandę jedynie słusznej ideologii, zapewniając przy tym twórcom ludowym realne profity. Stąd obok przemocowego procesu folkloryzacji wyrazista, wyuczona samofolkloryzacja, zjawisko nazwane tak właśnie przez Ewę Klekot, odpowiedź na narzucane z zewnątrz kryteria smaku¹. W fragmencie *Dwie dusze twórcy ludowego* Autorka podsumowuje charakterystykę twórczości ludowej lat 70., przedstawioną przez Aleksandra Jackowskiego, często przez nią cytowanego wieloletniego (od 1948 roku) redaktora naczelnego „Polskiej Sztuki Ludowej”, postaci prominentnej i zręcznie podążającej z duchem czasu. Pisał on o wyznawaniu przez wielu ówczesnych twórców dwóch równoległych estetyk, „na użytek własny” i „tradycyjnej”, której wieś nie lubi i której się wyrzeka. Przyczyn tej niechęci Antoni Kroh upatrywał w skojarzeniach z czasami nędzy, głodu i upokorzenia, chociaż równie dobrze można by ją wiązać z zapatrzeniem się na wzory miejskie i z awansem społecznym. (Warto dodać, że epoka gierkowska, do dziś dobrze wspomiana przez wieś, której przyniosła względny dostatek, była w ogóle szczególna pod względem rozdwojenia świadomości, a także – moralności). Jak dalej zauważa Klekot, ten dwoisty charakter „ludowości” odpowiada strukturalnie koncepcji folkloru i folkloryzmu Józefa Burszty, a także rozróżnieniu poczynionemu przez Rocha Sulimę w eseju *Źródło i pion. Figury myślenia o ludowości*, między „ludowością zewnętrzną”, wypracowaną poza środowiskiem ludowym i tylko pośrednio służącą jego celom” oraz „immanentną” (s. 314–315).

Narracja tej pracy jest gęsta faktograficznie, szczegółowa niekiedy aż do znużenia. Drobiazgowo opisy osadzonych w politycznym kontekście koncepcji wystaw (w tym światowych, prezentujących obraz Polski i polską kulturę zagranicznej publiczności), kolekcji, oraz „rzeczy wybranych – rzeczy ludowych” są precyzyjne i sugestywne. Przejawiają się w nich kompetencje nabyte przez Autorkę w trakcie studiów z zakresu archeologii i historii sztuki, które umożliwiły jej łączenie porządków materialnych

¹ Inspiracji dostarczył Aleksander Kiossev, bułgarski historyk, który wprowadził pojęcie samokolonizacji (1995).

i dyskursywnych. Jest to praca w szczególnie sposób interdyscyplinarna, a w analizie dyskursów główne role odgrywają materialność symptomatycznych zjawisk oraz dobrze znane Autorce techniki wykorzystywane w twórczości plastycznej i projektowaniu graficznym; towarzyszą wnikliwej analizie ikonograficznej. Przykładem takiej mikroegzegezy może być smakowita dekonstrukcja semantyczna czapki zbójnickiej w polskiej ikonosferze – „zawłaszczonej przez bandytów czapki stróżów prawa” („zдобycznego wojskowego czaka z kitami”), przyswojonej przez Władysława Skoczylasa, „a w konsekwencji przejętej przez kulturę popularną” (s. 93). Kolejnym przykładem, w stylu nowego materializmu, jest analiza typów czcionek zastosowanych w plakacie promującym wystawę czy układ graficzny napisów na okładce „Polskiej Sztuki Ludowej – Kontekstów”, które posłużyły jako wizualne reprezentacje transformacji dyskursów, wykorzystane umiejętnie przez Autorkę w analizie formalnej (s. 310). Zastanawiam się jednak, na ile niektóre fragmenty tej pracy będą czytelne dla osób, które nie mają w pamięci analizowanych obiektów. Stosunkowo nieliczne ilustracje, umieszczone we wkładce na końcu książki, bez listy i odnośników do tekstu, pomagają czytelniczce w niewielkim stopniu. (Nawet ilustracji na okładce – fragmentu drzeworytu Władysława Skoczylasa *Taniec z 1921 roku*, do którego nawiązuje Autorka – wydawca nie uważał za stosowne przedstawić).

W ostatnim rozdziale *Trwale obrazy rzeczy ludowych* Klekot pisze o ludowości wziętej w cudzysłów w związku z perspektywą relatywizmu kulturowego (chodzi o popularne w latach 80. i 90. sformułowanie kultura „typu ludowego”, oraz pochodne sztuka i religijność „typu ludowego”). Ton narracji łagodnieje, a dystans się zmniejsza w kontekście nasilającej się w etnologii krytyki wobec pojęcia ludowości, zwłaszcza kiedy Autorka pisze o próbach zerwania z wizerunkiem Polski jako „kraju folkloru” przez dyplomację kulturalną lat 90. ubiegłego wieku i pierwszej dekady XXI. Podkreśla jednak również ciągłość oficjalnego dyskursu w kwestii „skanonizowanego” w wieku XX, ahistorycznie interpretowanego stylu ludowego, wykorzystywanego „przez kolejne formy polskiego państwa narodowego w konstrukcjach wizualnej tożsamości narodowej”, a także jako elementu „ponowoczesnej polityki tożsamości zarówno w postaci przeznaczonych na sprzedaż produktów turystycznych w supermarkecie kultury, jak i w formie afirmacji lokalnej tożsamości, wybieranej jako autentyczna na własny użytek” (s. 315). Pikantnym przykładem stała się tu szczegółowo opisana historia stringów z Koniakowa, które nie uzyskały atestu Krajowej Komisji Artystycznej i Etnograficznej jako ludowe rękodzieło. Autorka komentuje także (w stylu Cliffordowskim) znaczenie globalnej zmiany w kwestii postrzegania dziedzictwa: „Można powiedzieć, że jeśli Konwencja [o Ochronie Światowego Dziedzictwa Kulturalnego i Naturalnego – MZ] z 1972 roku starała się zrealizować polityczny cel UNESCO w oparciu o właściwy nowoczesnemu myśleniu Zachodu, utopijny projekt uniwersalizmu, to Konwencja [o Ochronie Niematerialnego Dziedzictwa Kulturowego – MZ] z 2003 roku wprowadza do tej realizacji ponowoczesną utopię relatywizmu, nie rezygnując jednak z nowoczesnych narzędzi – czyli na przykład listy”, przy czym „konflikty wobec dziedzictwa stają się coraz bardziej widoczne” (s. 332).

W ostatnim fragmencie książki poświęconym etnodizajnowi, „być może najbardziej polskiemu zjawisku polskiej kultury początku XXI wieku”, pojawiają się w kilku miejscach nieobecne wcześniej wartościujące określenia, które zdradzają preferencje Autorki („przygnębiający”, wrażliwy obserwator „z niezwykłą wyobraźnią” itp.). Etnodizajn nie ma spójnego programu, a jego twórcy działają w rozproszeniu; raczej transponują potoczne wyobrażenia o sztuce ludowej, niż przyswajają ludowe motywy. „Ludowość etnodizajnu jest rozproszona, fragmentaryczna, nie zmierza do wytworzenia «stylu narodowego», ma charakter propozycji w supermarkecie kultury, a nie kulturowej deklaracji” (s. 338). Współczesnych projektantów w większości przypadków nie inspirują „bezpośrednio rzeczy ludowe, lecz element wygenerowanego w oparciu o nie wizualnego znaku sztuki ludowej, który stanowił część folklorystycznej reprezentacji wsi” (s. 337) „oraz związanej z nią nostalgii za ludem, naturą i dzieciństwem – in nym i nowoczesnego człowieka, jego prymitywnymi *alter ego* sprzed upadku w nowoczesność” (s. 342). Autorka wskazuje również prace, które przełamują tradycyjne stereotypy, dzięki czemu ta część książki jest dla mnie szczególnie interesująca.

Ładunek krytyczny tej wielowątkowej monografii, ukazującej w rozległej europejskiej perspektywie tytułowe kłopoty ze sztuką ludową, jest nie do odparcia. Uważam, że jest to wyjątkowo ważna książka prezentująca krytykę kulturową, jakiej nie mieliśmy dotąd w naszej literaturze, książka, która refleksyjnie wypełnia lukę w naszej samoświadomości i zapewne zyska rangę klasyki, stając się lekturą obowiązkową nie tylko dla adeptów nauk etnologicznych.

LITERATURA

- Bourdieu Pierre 2007, *Szkic teorii praktyki: poprzedzony trzema studiami na temat etnologii Kabyłów*, tłum. W. Kroker, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty.
- Clifford James 2000, *Kłopoty z kulturą*, tłum. E. Dżurak i in., KR, Warszawa.
- Jackowski Aleksander 1975, *Sztuka ludowa: relikty czy wartość żywa?*, *Polska Sztuka Ludowa*, nr 3, s. 133–154, 193–196.
- Kiossev Aleksander 1995, *Notes on Self-colonising Cultures*, Oslo, https://www.academia.edu/3477652/The_Self_Colonization_Cultures (dostęp: 26.10.2014).
- Kroh Antoni 1979, *Współczesna rzeźba ludowa Karpat Polskich*, Ossolineum, Wrocław.
- Schneider Arnd 2006, *Appropriation as Practice: Art and Identity in Argentina*, Palgrave, Oxford–New York.
- Sulima Roch 1982, *Źródło i pion. Figury myślenia o ludowości*, [w:] idem, *Literatura a dialog kultur*, Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza, Warszawa, s. 75–116.

BARTŁOMIEJ CHROMIK

Centrum Zaangażowanych Badań nad Ciągłością Kulturową, Wydział „Artes Liberales” UW, Warszawa

Iuliia Buyskykh, *Na zachid wid Buhu. Szczodennyky z pohranyzczcja*, XXI, Czer-
niwci 2024, fotografie.

Nie jest dziś łatwo pisać o pograniczu. Zdaniem wielu badaczy termin ten na gruncie antropologii wyczerpał swój potencjał poznawczy, a jego użycie stanowiło wręcz metodologiczną pułapkę. Pojęcie to zostało ponownie zoperacjonalizowane dopiero niedawno za sprawą prac m.in. Agnieszki Halemby, Magdaleny Zowczak czy Agnieszki Pasięki, które, parafrazując tytuł artykułu ostatniej z wymienionych badaczek (*Jak uratować pogranicze? O teoretycznych modach i metodologicznych pułapkach*, 2016), „uratowały” go jako narzędzie analityczne. Szczególnego rodzaju wyzwaniem stanowi zaś pisanie o pograniczu ukraińsko-polskim. Trudnościom o charakterze metodologicznym towarzyszą problemy wyłaniające się ze splotu niełatwej historii, pamięci oraz bieżącej polityki.

Ryzyko pisania o pograniczu polsko-ukraińskim podjęła Julia (Iuliia) Buyskykh. Ta historyczka, tłumaczka, antropolożka i organizatorka życia naukowego była ostatnio związana z Instytutem Historii Ukrainy Narodowej Akademii Nauk oraz z pozarządową organizacją Centrum Antropologii Stosowanej w Kijowie, której jest współzałożycielką. W ramach programu im. Fulbrighta w latach 2019–2020 przebywała na Uniwersytecie Stanowym Pensylwanii jako badaczka wizytująca. Wraz z Tetianą Kalenychenko była gościnną redaktorką specjalnego wydania „Etnografii Polskiej” *Ukraine: Lived Experiences of Past and Present* (LXVII). Obecnie na University College Cork w Irlandii przygotowuje drugą dysertację doktorską. Ponadto jest stypendystką programu *Research Perspective Ukraine* realizowanego w Niemieckim Instytucie Historycznym oraz w Instytucie Historii PAN. Naukowe kontakty Julii Buyskykh z Polską sięgają jednak już lat 2014–2016, kiedy brała udział w licznych programach i projektach organizowanych na Uniwersytecie Warszawskim. Jednym z efektów jej badań etnograficznych podjętych w tamtym okresie jest książka *Ha zachid vid Byzy. Щоденники з пограниччя* (pol. *Na zachód od Bugu. Dzienniki z pogranicza*).

Wbrew tytułowi, Julia Buyskykh nie publikuje swoich dzienników badawczych lub podróży, lecz jedynie używa ich jako materiału dla stworzenia czegoś, co określa mianem „antropologicznego reportażu” (s. 21). Przewodnym motywem całej książki jest pamięć oraz jej związki z tożsamością. Nie oznacza to jednak, że książka ma charakter retrospektywny. Autorka skupia się bowiem na przepracowywaniu pamięci, której efektem może być pojednanie i wyjście z międzypokoleniowej

traumy historycznej. Poszczególne rozdziały, a właściwie eseje oparte na rzetelnych badaniach etnograficznych, są jedynie luźno połączone głównym wątkiem książki. Pokazują one próby radzenia sobie z przeszłością podejmowane na poziomie społeczności lokalnej (Białoborski palimpsest, Bałtycki przytułek Hel, Miasto „trzech kultur”), rodziny (Klucze od cerkwi) lub konkretnej osoby (Ania z poleskich bagien, Strażnik przeszłości, Anioł z Polskiego Wzgórza). Dużo miejsca w książce autorka poświęciła religii. W tym kontekście szczególną uwagę przykuwają „Pielgrzymki do niewidzialnych świątyn”. Jest to znakomite studium religijności, w którym pielgrzymki prawosławnych i grekokatolików, potomków wysiedlonych w ramach operacji „Wisła”, w miejsca, na których dawniej stały cerkwie, zaprezentowane są jako praktyki pamięci, pełniące również funkcję terapeutyczną.

Kolejność rozdziałów odpowiada częściowo chronologii badań prowadzonych przez Buyskykh. Jej szlak wiodł przez Przemyśl, Kalwarię Paclawską i okolice; Przeworsk; Biały Bór, Żuławy i Półwysp Helski; Włodawę i skrawek Polesia leżący w Polsce. Pewne zastrzeżenia można mieć do użycia w kontekstach historycznych nazw będącymi pochodnymi od współczesnych województw (jak Podkarpacie lub Pomorze Zachodnie w odniesieniu do Białego Boru, miejscowości wchodzącej obecnie w skład województwa zachodniopomorskiego, lecz należącej historycznie do Pomorza Gdańskiego) lub choćby braku wytłumaczenia takiej strategii. Obok literówek w polskojęzycznych zapisach, drobnym błędzie w tłumaczeniu niemieckojęzycznego wyrażenia (s. 247) i utożsamienia polskiej gminy z ukraińskim *rajonem* (s. 134) jest to jeden z nielicznych mankamentów książki. Ich znaczenie jest jednak marginalne i pozostaje bez wpływu na jej jednoznacznie pozytywną ocenę.

Nieoczywisty, lecz niezwykle udany jest wybór gatunku, w którym napisana jest książka. W przedmowie Julia Buyskykh pisze wprost, że chciałaby stworzyć coś „na pograniczu pomiędzy antropologią kulturową z jej dobrze rozwiniętą metodologią prowadzenia dzienników terenowych a literaturą faktu” (s. 21). Wbrew mogącym pojawić się wątpliwościom taka decyzja nie wiąże się z obniżeniem metodologicznych standardów. Autorka niejednokrotnie ujawnia bowiem swoją niezwykle wysoką świadomość metodologiczną oraz przywiązanie do zasad prowadzenia badań etnograficznych, zwłaszcza wypracowanych w ramach tzw. zwrotu refleksyjnego. Na czym polega więc przekraczanie przez nią granic wyznaczonych przez ramy tradycyjnego tekstu antropologicznego? Czytelnicy dostrzegą je w użyciu prostego (w najlepszym tego słowa znaczeniu) języka, czyli takiego który pozbawiony jest naukowego żargonu, a jednocześnie pozwala zachować precyzyjność sformułowań, lub w liczbie przypisów, która stanowi średnią pomiędzy tym, co znajdziemy w reportażach i artykułach naukowych.

Te formalne zabiegi pozwalają lepiej uwidocznic podstawowy zamiar Autorki – dopełnienie lub rozszerzenie założeń zwrotu refleksyjnego. Ta wyrosła z postmodernistycznej krytyki zmiana metodologiczna polegała na ukazaniu badacza jako narzędzi w procesie badania etnograficznego, przedstawieniu tego, w jaki sposób ich osoba wpływa na prowadzenie badań naukowych, a w konsekwencji na wytwarzanie wiedzy. Buyskykh pokazuje, że zwrot refleksyjny jest niepełny, jeżeli ogranicza się

do wymiaru epistemologicznego i nie obejmuje sfery uczuć. Za sprawą Richarda Rorty'ego zwykliśmy łączyć postmodernizm z ironią. Założenia metodologiczne książki *Na zavid vid Buhu* w połączeniu z ujawniającym się na jej stronach głęboko empatycznym ja Autorki pokazują jednak, że powstałe na bazie postmodernizmu ramy wypełnić można również... miłością.

Opisane wyżej podejście zostało wykorzystane w dwóch pierwszych rozdziałach książki. Uważam je za jedne z najbardziej udanych prób opowiedzenia językiem przystępnym dla szerszego grona odbiorców o tym, czym jest antropologia (rozdział „Obrus historii”) oraz tego, na czym polegają badania etnograficzne (rozdział „Sezon na maliny”) oraz ogromnego potencjału, który niosą one dla społeczeństw. Lektura tych rozdziałów uświadamia również, jak wiele przeszkód pokonać musi ukraińska antropolożka, aby prowadzić badania etnograficzne w Polsce. Trudności te wiążą się zarówno z przekraczaniem bariery terytorialnej, jaką stanowi przejście graniczne, gdzie wielogodzinnemu oczekiwaniu towarzyszy nieraz poniżające traktowanie przez funkcjonariuszy służb granicznych, jak i z pokonywaniem barier mentalnych czy poznawczych. Przejawem tych ostatnich był fakt, że wielu uczestników badań prowadzonych przez Julię Buyskykh, pomimo długiego i owocnego czasu spędzonego na etnograficznych rozmowach, mimo wszystko było przekonanych, że ostateczny cel jej (Ukraińki) pobytu w Polsce nie wiąże się z nauką, lecz poszukiwaniem męża lub pracy w rolnictwie. Jakże różne są to doświadczenia od tych, które wyniosłem z prowadzenia badań etnograficznych w Ukrainie – na Bojkowszczyźnie i Huculszczyźnie. Jakże mocno wyrwać one mogą polskich etnografów ze strefy komfortu i skłonić do refleksji o własnej pozycjonalności! Ze względu na przedstawione wyżej atuty, a także bliskość czasową i kontekst znajomy dla współczesnego czytelnika w Polsce, rozdziały te mają ogromny potencjał do wykorzystania w praktyce dydaktycznej.

Niezwykłą zaletą książki Buyskykh jest to, że gdy pisze o Polakach i Ukraińcach, z jej pola widzenia nie znikają mennonici, Żydzi, Niemcy, Łemkowie, Bojkowie, Tutejsi, Kaszubi „i wszyscy ci, którzy wolą nie mieć tożsamości określonej sztywnymi terminami” (s. 18). Praktyka dostrzegania niewidocznego i wsłuchiwania się w to, co przemilczane, najpełniej została wykorzystana w rozdziale „Perekinczyki”. W społeczności mniejszości ukraińskiej w Polsce określenia tego używa się w odniesieniu do pochodzących z niej osób, o których uważa się, że zaprzeczyły swojej przynależności etnicznej, wyrzekły się własnego pochodzenia przez zmianę wyznania lub języka. Asymilacja do grupy większościowej była jedną z odpowiedzi na traumę wysiedleń, powojennych prześladowań i życia w PRL z piętnem „Ukraińca”, bardzo często skutkowałą jednak ostracyzmem ze strony opuszczanej społeczności. Podobne doświadczenia nie są udziałem wyłącznie potomków Ukraińców i Łemków, ofiar operacji „Wisła”, ale i osób wywodzących się z innych mniejszości językowych i etnicznych w Polsce. W rozdziale „Perekinczyki” chyba najmocniej uwidacznia się dążenie autorki do oddania głosu ludziom, których historie „często nie wpisywały się we współczesne kategorie narodowej, etnicznej, religijnej i wyznaniowej przynależności, jakimi zwykliśmy myśleć i operować” (s. 38) i jako takie „różnią się, a nawet zaprzeczają oficjalnym narracjom narodowym Ukrainy i Polski” (s. 39). Istnieje

pokusa, by twierdzić, że tego rodzaju podejście spełnia postulaty Lili Abu-Lughod o pisaniu przeciw kulturze (lub kulturom). Użycie przyimka „przeciw” wydaje się jednak nieodpowiednie w odniesieniu do antropologii, której ideałem jest „przemówić przystępnym językiem i poprzez opowiadanie historii – przede wszystkim innych ludzi, ale i swojej osobistej – wnieść swój mały wkład w to, żeby świat stał się trochę lepszy” (s. 23). Taka antropologia, choć zawsze krytyczna wobec kultury, nie pisze przeciwko niej, pisze dla niej.

Mam szczerą nadzieję, że *Na zachód wid Buhu* doczeka się tłumaczenia na język polski, i tym samym otrzyma szansę, by stać się istotnym elementem debaty publicznej w Polsce. Taką rolę zaczyna już pełnić w Ukrainie, o czym świadczy nominacja do przyznawanej przez tamtejszy PEN Club nagrody im. Jurija Szewelowa¹. Książka Julii Buyskykh ma potencjał do tego, by zgodnie z tytułem swojego epilogu być „lekarstwem na przeszłość” i jako taka wzmacniać ukraińsko-polskie pojednanie.

¹ Rozstrzygnięcie konkursu odbyło się po złożeniu recenzji do druku.

JAROSŁAW KAMIŃSKI

Szkoła Doktorska Nauk Humanistycznych, Wydział Filozoficzny, UAM

W STRONĘ ENTOGRAFII ENAKTYWNEJ.
ANALIZA *LINGUISTIC BODIES. THE CONTINUITY BETWEEN LIFE
AND LANGUAGE* AUTORSTWA EZEQUIELA DI PAOLO, ELENY CLARE
CUFFARI I HANNE DE JAEGHER

WPROWADZENIE

Autorzy *Linguistic Bodies. The Continuity Between Life and Language*, Ezequiel di Paolo, Elena Clara Cuffari i Hanne de Jaegher z baskijskiej Fundacji Ikerbasque, widzą życie jako proces tworzenia sensu. To, czym jesteśmy, to z jednej strony efekt działania ucieleśnionego umysłu, z drugiej zaś proces wynikający z osadzenia w świecie (di Paolo, Cuffari, de Jaegher 2018, s. 4). Książka traktuje więc tylko pozornie o samym języku, a określenie ciało językowe (*linguistic body*) traktować należy raczej jako swego rodzaju nierozzerwalną triadę: połączenie ciała, języka i świata. W tym enaktywnym ujęciu ciało rozumiane jest jako sensomotoryczny element. Podobnie jak w ujęciu Francisca Vareli (Tomczyk 2024), dla którego procesy poznawcze są osadzone w otaczających je procesach kulturowych, język zaś pozwala na tworzenie znaczenia odnoszącego się do otoczenia. Ciało jest więc wplątane w sieć niekończących się połączeń (ujmując rzecz po Latourowsku) lub wibrującej materii, jak widzi to Jane Bennett (2010). Badanie języka jest tu zatem rozumiane jako badanie działania w świecie. Tak jak w amerykańskim pragmatyzmie, ujęcia enaktywistyczne przedstawiane w omawianej książce zakładają zakorzenienie poznania w działaniu. Organizm nie daje się odróżnić od środowiska zarówno na poziomie sensomotorycznym, jak i kulturowym, przez co zostaje wyróżniona rola aktywnego udziału otoczenia w wytwarzaniu znaczenia. W tym sensie prezentowana koncepcja pokrywa się częściowo z innymi koncepcjami 4E, według których umysł jest ucieleśniony (*embodied*), osadzony (*embedded*), rozszerzony (*extended*) oraz odtwarzany/wykonywany (*enacted*).

Autorzy zaznaczają wyraźnie, że ich badania ugruntowane są historycznie w kilku liniach namysłu nad rzeczywistością społeczno-językową. Zgodnie z historycznymi korzeniami enaktywizmu odnoszą się więc one do koncepcji autopojetyczności Humberta Maturany i Francisca Vareli i przez nich sięgają dalej do fenomenologii (zwłaszcza w ujęciu Maurice’a Merleau-Ponty’ego). Paralelnie jednak budują swoją

teorię, wykorzystując pisma myślicieli takich jak Michaił Bachtin, Trần Đức Thảo czy Lew Wygotski. Dialektyczne tworzenie się teorii związane z syntezą innych ujęć zajmuje więc większą część książki. Pozostaną zatem w zgodzie z tym zamysłem i paralelnie niejako do opisu głównego zamysłu teoretycznego zarysuję także to historyczne usytuowanie, ujmując go w dwa oddzielne filary, na których zamysł książki się opiera.

FILAR PIERWSZY

Omawiając źródła koncepcji ciał językowych, należy oddalić się od strefy tak zwanych nauk humanistycznych i zwrócić w stronę idei pozornie niezwiązanej z lingwistyką. Chodzi tu o interdyscyplinarną teorię systemową, która bada wzajemne interakcje i relacje między elementami w danym systemie (może być nim na przykład biologiczny organizm, grupa społeczna, ale i wiele innych zorganizowanych całości). Początków owego ujęcia szukać należy we wczesnych pracach Ludwiga von Bertalanffy'ego (Wachowski 2022, s. 41), choć największy wpływ miał na nie następujący w latach 60. XX wieku zwrot w naukach biologicznych. Jak zauważają historycy tej nauki, w okresie tym domknął się pewnego rodzaju rozdział – ramy jego można wyznaczyć datą publikacji *O powstawaniu gatunków* przez Charlesa Darwina w roku 1859 i odkryciem struktury DNA w 1953 przez Jamesa Watsona i Francisca Cricka. Po następującym w dekadzie powojennej dynamicznym rozwoju podejść zakładających, że badanie procesów biochemicznych i prostych organizmów może dać wiedzę także o większych całościach lub bardziej skomplikowanych formach życia (Levine 2019), nastąpił rozkwit teorii ujmujących świat ożywiony w sposób całościowy. W ramach tej kategorii na szczególną uwagę zasługuje stworzona przez Jamesa Lovelocka (a dopracowana przez Lynn Margulis) teoria Ziemi jako samoregulującego się (a według niektórych ujęć także samoświadomego) systemu, który utrzymuje warunki sprzyjające życiu. Według tej hipotezy biosfera współdziała z elementami fizycznymi planety, aby móc utrzymać stabilność środowiska, np. poprzez regulację temperatury i składu atmosfery. Wspominam o niej pomimo jej niedopracowania i braku naukowego poparcia głównie po to, by zaznaczyć pojawienie się pewnej refleksji w omawianej dziedzinie. Ówczesnie ujęcie to wpisało się doskonale nie tylko w nurt zwiększonego zainteresowania Wschodem, ale i w nurt krytyczny wobec zagrożeń płynących z nadmiernej eksploatacji środowiska i przygotowało podłoże pod teorie myślicieli takich jak Aene Naess czy innych późniejszych teoretyków tzw. głębokiej ekologii (Xie 2023) (pośrednio, choć w innym ujęciu, również Bruno Latour korzystał z koncepcji Gai) (Latour 2017). To, co łączyło teorie biologiczne drugiej połowy wieku XX, to, jak trafnie stwierdził Nicolas le Novère, przejście od biologii molekularnej do systemowej (Novère 2013).

Wraz ze zmianą paradygmatu w biologii konieczne okazało się zredefiniowanie jej kluczowych pojęć, przede wszystkim koncepcji życia. Obok życia definiowanego fizjologicznie (już wtedy mało aktualnego ujęcia, choć nauczanego w szkołach do

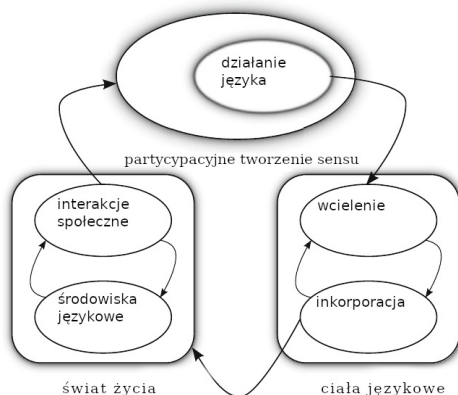
dziś) pojawiły się definicje oparte na samopodtrzymywaniu się i metabolizmie. Należą do nich koncepcja termodynamiczna Erwina Schrödingera, chemotonu Tibora Gántiego oraz opisywana poniżej autopojeza autorstwa Humberta Maturany i Francisca Vareli (Chodasewicz 2017, s. 128). Ta ostatnia wpisywała się wyraźnie w nurt systemowych teorii biologicznych, traktując żywy organizm jako samopodtrzymujący się system. Autorzy neologizmem autopojetyzm określili wszystkie żywe organizmy jako dążące do homeostazy systemy, różniące się jednakże od innych systemów (np. mineralnych) właśnie autopojetycznością, czyli samoregulowalnością przez produkcję własnych komponentów (Maturana, Varela 1980, s. 88). Jej twórcy sami ujmują to w następujący sposób:

„[Autopojetyczność] to sieć procesów produkcji (transformacji i destrukcji) komponentów, produkujących komponenty, które: [I] poprzez sieć swoich interakcji i transformacji ciągle regenerują i tworzą sieć procesów (relacji), które tworzą je same; [II] konstytuują (maszynę) jako jedność w przestrzeni, w której same istnieją, poprzez tworzenie topologicznej domeny swojej realizacji jako sieci (Maturana, Varela 1980, s. 78).

Topologiczną domenę tych procesów – czyli ciało – charakteryzuje też zdolność do przeprowadzania procesów poznawczych, którą to zdaniem chilijskich badaczy autopojetyczność niejako wymusza (Maturana, Varela 1980, s. 13). Na gruncie założeń koncepcji autopojezy w ciągu kolejnych dwudziestu lat powstała subdyscyplina neurologii teoretycznej. Można powiedzieć także, że była to pierwsza pozycja proponująca poznanie ucieleśnione w naukach kognitywnych (będących ciągle pod silnym wpływem obliczeniowych teorii umysłu), która ugruntowała założenie, że człowiek nie jest jedynie podmiotem chwytającym umysłem świat zewnętrzny, ale zależnym bytem wpływającym na świat i pozostającym pod jego wpływem; bytem, którego interakcja ze światem zależy nie tylko od umysłu, ale i od operującego zmysłami ciała. Percepcja świata dokonuje się poprzez nasze aktywne działanie, lecz i my powodowani jesteśmy przez jego oddziaływanie na nas, o tyle więc, o ile zyskujemy dostęp do świata, zyskujemy też dostęp do nas samych.

Tak też rozumiana jest struktura ciał językowych. Wychodząc z obecnego w ujęciu autopojetycznym założenia o sensomotorycznym osadzeniu organizmu w świecie, autorzy zakładają analogicznie rozumiane osadzenie językowe. Tak, jak organizm znajduje się w pewnym świecie (Umwelcie) określonym jego możliwościami percepcyjnymi, tak organizm posługujący się językiem znajduje się w świecie określonym przez swoją wrażliwość językową. Tworzenie się ciała językowego odbywa się więc zawsze dwustronnie, nie pochodzi tylko w pełni z ciała, ale także z otaczającego go świata (di Paolo, Cuffari, de Jaegher 2018, s. 222). W tym podejściu, zakładającym aktywną rolę otoczenia w kształtowaniu człowieka, nie daje się go wyekstrahować ze świata. Powstaje on zawsze na styku relacji, a jego autonomia jest pozorna i stanowi jedynie wynik temporalnego przyłączenia otaczającego go świata (społecznego) do jego własnej wewnętrznej struktury. Za każdym razem zachodzi tu więc swego rodzaju intymna dialektyka między samo-produkcją a samo-odróżnianiem (*intimate dialectics*

between self-production and self-distinction) – nawigowanie pomiędzy przyswajaniem sobie języka a używaniem go do wyrażania własnej tożsamości. Gdy przyłączenie następuje, tworzy się też wspólnie w tej nowo powstałej relacji pewne znaczenie (di Paolo, Cuffari, de Jaegher 2018, s. 226). Proces ten autorzy określają jako modyfikację pierwotnego napięcia (*primordial tension*) (di Paolo, Cuffari, de Jaegher 2018, s. 216), czyli, ujmując rzecz prościej, usuwanie wzajemnego niezrozumienia. Proces ten w całości określany jest jako partycypacyjne tworzenie sensu (*participatory sense-making*). Jako że książka obfituje szkice w ułatwiające jej zrozumienie, posłużę się tu jednym z nich (rys. 1).



Rys. 1. Cykl powstawania znaczenia (*wheel of languaging*). Tłum. własne, ilustracja za di Paolo, Cuffari, de Jaegher 2018, s. 217.

W świecie życia odbywają się wszystkie interakcje językowe, jednostki angażują się w interakcje z innymi, by wspólnie (partycypacyjnie) tworzyć znaczenia. Proces powstawania znaczeń odbywa się w języku, podczas jego działania (*languaging*). Włączenie znaczenia w obręb ciała językowego odbywa się poprzez wcielenie i inkorporację (*incarnation and incorporation*). Wcielenie jest dialektycznym odpowiednikiem ucieleśnienia. O ile to drugie oznacza moment, w którym elementy zewnętrzne wobec systemu stają się jego częścią, wcielenie określa sposób, w jaki poszczególne osoby przyswajają sobie język i style komunikacyjne innych ludzi. Termin ten pozwala zrozumieć, w jaki sposób jednostka kształtowana jest przez utrwalone w społeczeństwie postawy i style komunikacji. Ciało językowe stale inkorporuje i wciela w siebie język. Działając zaś z innymi ciałami, przekształca środowisko społeczne i kulturowe wokół, co z kolei wpływa na tworzenie sensu. W ten sposób krąg się zamyka.

FILAR DRUGI

Drugim filarem, na którym wspiera się koncepcja ciał językowych, są założenia myślicieli, o których zainteresowaniach można rzec, że były systemowe, ale podstawa nie była biologiczna, ponieważ systemem, którym się zajmowali, była tkanka społeczna. Widzieli oni język nie jako samodzielny formalny system reguł i znaczeń, ale raczej jako inkorporację określonych umiejętności i pewną całość inherentnie osadzoną w ludzkich praktykach i środowisku socjomaterialnym.

Pierwszym z przywoływanych przez autorów teoretyków, którzy sytuują się w tym nurcie, jest Michaił Bachtin. Jego ujęcie życia i ludzkiej świadomości jako niekończącego się dialogu di Paolo, Cuffari i de Jaegher widzą jako prekursorskie wobec enaktywnych ujęć współtworzeniu sensu z końca XX wieku. Jak pisze sam Bachtin, „człowiek nie ma suwerennego terytorium wewnętrznego, jest całkowicie i zawsze na granicy; patrząc w siebie, patrzy w oczy innych lub oczami innych” (cyt. za Malicka 1996, s. 104). Każde słowo, każda wypowiedź jest dialogiem, bo antycypuje reakcje słuchacza, a samo jej zrozumienie jest możliwe tylko na tle wcześniejszych wypowiedzi (Markiewicz 1986). W *Linguistic Bodies* zostaje także przywołana koncepcja gatunków mowy będąca obecnie integralną częścią lingwistyki antropologiczno-kulturowej (Bartmiński 2012). Na polskim gruncie ujęcie to znane jest głównie z pracy Anny Wierzbickiej i jej artykułu *Genry mowy*, w którym zdefiniowała ona gatunek jako „ciąg prostych zdań, wyrażających założenia, intuicje i inne akty umysłowe mówiącego” (Wierzbicka 1983, s. 12). Każda kultura zatem posiada własny zasób charakterystycznych tylko dla niej wypowiedzi i na tej podstawie dokonuje się też językowa kategoryzacja świata. Autorzy *Linguistic Bodies* budują na bazie tego ujęcia własne, opisujące gatunki uczestnictwa (*participation genres*) (di Paolo, Cuffari, de Jaegher 2018, s. 179). Zawierają one podzbiór bachtinowskich gatunków mowy, stanowią jednak ujęcie, w którym wyraźniej widać nierozróżnialność działania i języka (rys. 2).



Rys. 2. Gatunki praktyk życiowych. Tłum. własne, ilustracja za di Paolo, Cuffari, de Jaegher 2018, s. 179.

Trần Đức Thảo był postacią budzącą ciągle kontrowersje: zbyt marksistowski dla fenomenologów, zbyt zaangażowany w fenomenologię dla marksistów, jak pisze o nim Alexandre Feron (2024). Mimo że był studentem Merleau-Ponty'ego, nie pozostał we Francji, ale wrócił do Wietnamu i tam kontynuował pracę. Nie zyskał też zbyt dużej popularności na Zachodzie, stał się jednak jednym z wyraźniejszych przykładów napięć i sprzeczności charakteryzujących rolę intelektualistów w drugiej połowie XX wieku, wynikających z kolonializmu, zimnej wojny i historii politycznej Azji Południowo-Wschodniej. Podejmując się w swoich pracach połączenia fenomenologii-egzystencjalizmu oraz marksizmu, zwracał wielokrotnie uwagę na związki pomiędzy nimi a filozofią języka. Warto tu zaznaczyć, że autorom *Linguistic Bodies* nie chodzi o powrót do marksistowskich teorii języka (lub ich zachodnioeuropejskich interpretacji), zwracają oni na nie uwagę, ponieważ ze współczesnej perspektywy wykazują zbieżność z koncepcjami utożsamiającymi działanie z powstawaniem znaczenia. Wśród badaczy wpisujących się w tę szkołę wymieniają oni: Raymonda Williama, Jeana-Jacquesa Lecercle'a i Walentina Wołoszynowa. Ten ostatni (a chronologicznie pierwszy) tak pisał w wydany w 1929 roku *Marksizmie i filozofii języka*: „Ani biologia, ani fizjologia nie mogą uporać się z tym zadaniem: świadoma psychika jest faktem społeczno-ideologicznym, niedostępnym ani metodom fizjologii, ani żadnym innym nauk przyrodniczych. Niemożliwe jest sprowadzenie subiektywnej psychiki do jakiegokolwiek procesu dokonującego się w granicach zamkniętego, występującego w naturze organizmu zwierzęcego” (Wołoszynow 2023). Podobnie dla Trâna język pojawiał się jako efekt relacji społecznych; raz jeszcze powraca tu idea, że znaczenie powstaje na styku, umysł nie nakłada go na świat, a współkonstruuje poprzez materialną/cieleśną z nim relację. Samo powstanie świadomości widział on zaś jako rozwój praktycznej działalności człowieka, w tym też odnajdując największą różnicę pomiędzy ludźmi a resztą zwierząt – człowiek jest bytem społecznym używającym narzędzi. W tym miejscu należy nadmienić, że filozof ten powołuje się na dwie cechy, które w dzisiejszym ujęciu możliwości kognitywnych zwierząt nie są już uznawane za wyróżniające dla gatunku *Homo sapiens*. Produkcja narzędzi prowadzi do zacieśnienia więzi wspólnoty, która z kolei wymaga odpowiednio skomplikowanego mechanizmu komunikacji; pierwotnie zachodzi ona za pomocą gestów, na ich podstawie zaś powstają bardziej skomplikowane formy. „Wszystkie żywe symbole, podobnie jak wszystkie działania, są materialne, niezależnie od tego, czy są mówione, czy gestykulowane, czy też wspierane przez narzędzia, obiekty, budynki” (di Paolo, Cuffari, de Jaegher 2018, s. 297). Dla Trâna nierozzerwalność świata materialnego i społecznego jest osią, na której wspiera się jego teoria. Ujęcie to, jak zauważają di Paolo, Cuffari i de Jaegher, jest zbieżne ze współczesnym zwrotem ku rzeczom i aktywnej roli materii. Aby to zaznaczyć, odwołują się do nurtu archeologii kognitywnej i cytują Lambrosa Malafourisa, który pisze, że „materialne znaki nie są po prostu nośnikami wiadomości w jakimś wcześniej ustalonym społecznym uniwersum. Materialne znaki to rzeczywiste siły fizyczne, które kształtują społeczne i poznawcze uniwersum” (Malafouris 2013, cyt. za: di Paolo, Cuffari, de Jaegher 2018, s. 296). Tak rozumiane królewskie berło czy żebraczy kostur kierują

ciało w stronę performatywnych wykonań (*enactment*), a nie denotują jakąś normę czy tradycję.

Trzecim z przywoływanych autorów jest Lew Wygotski, psycholog, którego koncepcje najlepiej domykają nawiązanie do paradygmatu 4E i włączają psychologię do rozważań o ciałach językowych. Wspominając o dialektycznym wymiarze jego teorii, rozumianym tu jako historyczne ugruntowanie procesów psychicznych, autorzy zwracają uwagę na zbieżność z ujęciami innych omówionych myślicieli. Wygotski swoje publikacje z lat 20. ubiegłego wieku poświęcił głównie opisowi procesu nabywania języka przez dzieci, wierzył przy tym (w przeciwieństwie do popularnych w tym czasie szkół psychoanalizy i behawioryzmu) w nadrzędną rolę środowiska społeczno-kulturowego w rozwoju poznawczym. Widział on nabywanie języka jako element samoregulacji działań i społecznej postawy wobec świata oraz siebie. Tak rozumiany rozwój osobowy oznaczał zatem kształtowanie siebie, jak i świata wokół, który zwrótnie wpływa na jednostkę. Badanie psychiki widział jako możliwe jedynie wraz z uwzględnieniem aspektu kulturowo-historycznego, co nadało też nazwę jego koncepcji. Jego teorie były swego rodzaju próbami zastosowania metody historycznej Karola Marksa w psychologii (di Paolo, Cuffari, de Jaegher 2018, s. 124–127). Ujęcie proponowane przez Wygotskiego wymieniane jest też często jako jedna z prac założycielskich psychologii kulturowej, a co za tym idzie – również antropologii psychologicznej, czyli podejścia, które zakłada, że kultury tworzą i wspierają procesy psychiczne, jednocześnie będąc przez nie współtworzonymi (Żerkowski 2022). Parafrazując Philipa Bocka który stwierdził kiedyś, że „wszelka antropologia jest psychologiczna”, można podsumować *Linguistic Bodies* stwierdzeniem, że wszelkie próby opisu języka są również opisem procesów psychicznych.

ZAKOŃCZENIE

Różne wymiary ucieleśnienia przedstawione powyżej unaocniają wielość połączeń ciał językowych ze światem. Stałym elementem przewijającym się w powyższych liniach namysłu jest założenie o istnieniu wielowymiarowej relacji ciało–umysł–materia. Autorzy wielokrotnie podkreślają złożoność owych połączeń, w artykule tym starałem się natomiast równolegle zaznaczyć ich odniesienia do dziedzin z zakresu studiów o człowieku. Filozoficzne osadzenie jest oczywiste i przedstawione powyżej, ontologia bytu, jakim jest ciało językowe, jest opisana w książce dogłębnie i nie pozostawia niedosytu czytelniczego. Interesujące są jednak też odwołania to archeologii (za Trånem), antropologii psychologicznej (za Wygotskim) czy lingwistyki antropologicznej (za Bachtinem). Enaktywna teoria powstawania znaczenia łączy się w ten sposób z innymi naukami. Wychodząc z założenia o autonomiczności systemów, rozumianych jako biochemiczne, metaboliczne, neuronalne, sensomotoryczne, aż w końcu społeczne i kulturowe, twórcy książki starają się objąć całość bycia-w-świecie i bycia człowiekiem (di Paolo, Cuffari, de Jaegher 2018, s. 219). Nadmienić tu należy jednak, że określenie ciało językowe odnosi się do człowieka, a autorzy nie

nawiązują wyraźnie do zwierząt nie-ludzkich. To dość mocno antropocentrycznie zorientowane podejście przypomina inne znane od późnego Heideggera; z jednej strony autorzy podejścia zakładają, że istnieje jakaś ciągłość, ale z drugiej starają się za wszelką cenę stworzyć teorię określającą, co odróżnia język człowieka od innych form komunikacji. Dla Heideggera zwierzę – mając ograniczony dostęp (*Zugang*) do świata – nie mogło istnieć w ten sam sposób co człowiek, dla baskijskich filozofów zwierzęce ciało językowe również nie istnieje w tym samym świecie co ludzkie, ponieważ brakuje mu historii i pełnego osadzenia społeczno-kulturowego (di Paolo, Cuffari, de Jaegher 2018, s. 217). Trudno jest uzasadnić to podejście, gdyż źródła ich teorii mogłyby kierować również w przeciwną stronę, a od przeszło dekady daje się zauważyć w historii odejście od fascynacji tekstem, dyskursem czy narracjami na rzecz nieantropocentrycznego (posthumanistycznego) zainteresowania „historią zwierząt, biohistorią, historią środowiskową, historią rzeczy” (Domańska 2018, s. 327); same zwierzęta zaś uważa się często za sprawcze podmioty historyczne (*historical agents*). Jednak stosowanie teorii wbrew intencjom ich twórców ma długą tradycję i w tym można dopatrywać się jej szansy. Podobnie jak ciała językowe, o których piszą, że są niedokończone, przedstawiona tu teoria jest w pewnym sensie niedomknięta i pozwala na szerokie adaptacje i modyfikacje. Autorzy proponują ogólną teorię ciał językowych, zwracając jednak uwagę na ich jednostkowość: „istnieją miliardy różnych sposobów bycia ciałem językowym. Ty masz ten, który starasz się zrozumieć i przeżywać” (di Paolo, Cuffari, de Jaegher 2018, s. 2). Osadzenie w świecie zaś i tworzenie nowych kategorii ontologicznych, wynikających z tymczasowych zespołań, kierować może umysł badacza w stronę innych złożonych form życia współtworzących świat. Element nieukończenia i trwania w pewnej otwartej całości (*open totality*), na który zwracają uwagę hiszpańscy filozofowie kognitywiści (di Paolo, Cuffari, de Jaegher 2018, s. 107), pozwala umieścić prezentowaną metodę również w spektrum post-humanizmu. Otwarta całość widziana szerzej może obejmować też wielogatunkowe ujęcia, jak w przypadku etnografii wielogatunkowej czy też historii nie-tylko-ludzkiej, *deep history*, historii ewolucyjnej albo planetarnej (Tamm, Simon 2022). Autorzy nie zwrócili na tę kwestię uwagi, ale społeczno-historyczny kontekst prezentowanej w książce teorii sprawia, że rozważenie efektów wynikających z powyższych rozszerzeń wydaje się uzasadnione.

Ostatnim wreszcie z aspektów omówionych w odniesieniu do ciał językowych jest strefa odpowiedzialności i troski o świat wynikająca z bycia jego częścią:

W samym sercu podejścia enaktywistycznego leży troska o życie i świat [...]. Dbamy o życie i świat, ponieważ jesteśmy kruchymi, organicznymi, sensomotorycznymi i intersubiektywnymi ciałami (di Paolo, Cuffari, de Jaegher 2018, s. 309).

To skierowanie się w stronę antropologii więcej-niż-ludzkiej pozwala umieścić *Linguistic Bodies* w domenie zaangażowanych praktyk badawczych, widocznych w pracach autorek takich jak Anna Lowenhaupt Tsing, Donna Haraway czy innych badaczy zajmujących się etnografią wielogatunkową albo transrelacyjną.

Tytułem zakończenia warto nawiązać do wspomnianej Haraway i zwrócić uwagę na inną pozycję księgarską, wydaną dwa lata przed *Linguistic Bodies*, czyli *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene*. Pozornie odległa od *Linguistic Bodies* książka ta ma jednak pewien istotny punkt wspólny z omawianą lekturą, autorka bowiem już we wstępie pisze, że odchodzi od teorii autopoezy i wprowadza pojęcie sympojetyczności, uznając je za bardziej inkluzywne (Haraway 2016, s. 31–33). Podczas gdy twórcy *Linguistic Bodies* zwracają uwagę na samo-odróżnianie (*self-differentiation*) (di Paolo, Cuffari, de Jaegher 2018, s. 41), Haraway podkreśla, że w kontekście myślenia o zrównoważonym rozwoju i dbałości o całość środowiska punkt odróżniania jest zbędny, a wręcz szkodliwy, tworząc antropocentryczne punkty widzenia. Ujmuje więc sympojetyczne układy jako oparte na wspólnym działaniu. Mamy więc z jednej strony do czynienia z teorią ciał językowych, w których jednostka nie może istnieć zawieszona w niebycie, a środowisko społeczne wokół umożliwia jej istnienie, będąc w tym samym czasie przez nią modyfikowanym (Cuffari, di Paolo, de Jaegher 2015, s. 121). Z drugiej strony natomiast mamy ujęcie bliskie nowym materializmom, czyli teorię opisującą złączone ze sobą asamblaże na poziomie ekosystemowym, natury–kultury i wielogatunkowej holobiontycznej jednostki (Haraway 2016, s. 60). Czy możliwe jest przerzucenie mostu pomiędzy tymi dwoma ujęciami, pozostawiam do rozstrzygnięcia czytelnikom.

LITERATURA

- Bartmiński Jerzy 2012, Jak opisywać gatunki mowy, *Język a Kultura*, t. 23, nr 3456, s. 13–22.
- Bennett Jane 2010, *Vibrant Matter, A Political Ecology of Things*, Duke University Press, Durham–London.
- Chodasewicz Krzysztof 2017, Definiowanie życia, [w:] K. Chodasewicz i in. (red.), *Główne problemy filozofii biologii*, IFiS PAN, Warszawa, s. 119–143.
- Cuffari Elena Clare, di Paolo Ezequiel A., de Jaegher Hanne 2015, From Participatory Sense-making to Language: There and Back Again, *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, vol. 14(4), s. 1089–1125.
- Domńska Ewa 2018, Posthumanist History, [w:] P. Burke, M. Tamm (red.), *Debating New Approaches to History*, Bloomsbury, London, s. 327–352.
- Feron Alexandre 2024, Tran Duc Thao was Vietnam's great Marxist philosopher, *Jacobin*, <https://jacobin.com/2024/02/tran-duc-thao-vietnam-marxism> (dostęp 18.07.2024).
- Haraway Donna J. 2016, *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene*, Duke University Press, Durham–London.
- Latour Bruno 2017, *Facing Gaia. Eight Lectures on the New Climatic Regime*, Polity Press, Cambridge.
- Levine Arnold J. 2019, Seventy Years and Two Paradigm Shifts: The Changing Faces of Biology, *Institute for Advanced Study: The Institute Letter Fall 2019*, <https://www.ias.edu/ideas/seventy-years-and-two-paradigm-shifts-changing-faces-biology> (dostęp 18.07.2024).
- Malafouris Lambros 2013, *How Things Shape the Mind: A Theory of Material Engagement*, MIT Press, Cambridge.
- Malicka Małgorzata 1996, *Ja to znaczy kto? Rzecz o osobowej tożsamości i wychowaniu*, Żak, Warszawa.

- Margulis Lynn 1967, On the Origin of Mitosing Cells, *Journal of Theoretical Biology*, vol. 14(3), s. 225–226.
- Markiewicz Henryk 1986, Polifonia, dialogiczność i dialektyka: Bachtinowska teoria powieści, *Pamiętnik Literacki*, t. 76/2, s. 83–98.
- Maturana Humberto, Varela Francisco 1980, *Autopoiesis and Cognition. The Realization of the Living*, Reidel Publishing Company, London.
- Le Novère Nicolas 2013, Where are the Paradigm Shifts in Biology?, *Phosphores*, <https://nle-nov.wordpress.com/2013/05/02/where-are-the-paradigm-shifts-in-biology> (dostęp 18.07.2024).
- Di Paolo Ezequiel A., Cuffari Elena Clare, de Jaegher Hanne 2018, *Linguistic Bodies. The Continuity Between Life and Language*, The MIT Press, Cambridge.
- Tamm Marek, Simon Boldizsar Zoltan 2022, Historia więcej-niż-ludzka. Filozofia historii w czasach antropocenu, *Historyka. Studia Metodologiczne*, t. 52, s. 261–287.
- Tomczyk Barbara 2024, Rozproszony system. Człowiek-artefakt jako autonomiczny sprawca. Racje i wątpliwości, *Studia Philosophiae Christianae*, t. 60, nr 1, s. 46.
- Wachowski Witold 2022, *Poznanie rozproszone. Od heurystyk do mechanizmów*, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin.
- Wierzbicka Anna 1983, Genry mowy, [w:] T. Dobrzyńska, E. Janus (red.), *Tekst i zdanie. Zbiór studiów*, Wydawnictwo PAN, Wrocław, s. 125–138.
- Wołoszynow Walentin Nikołajewicz 2023, Filozofia języka a psychologia obiektywna, tłum. A. Frączyński, *Praktyka Teoretyczna*, t. 3, nr 49, s. 155–176.
- Xie Jianhua 2023, Analysing the Rationality of the Gaia Hypothesis, *Systems Research and Behavioral Science*, vol. 41, issue 3, s. 404–412.
- Żerkowski Michał 2022, Antropologia psychologiczna. Wprowadzenie, *Etnografia. Praktyki, Teorie, Doświadczenia*, t. 8, s. 7–47.

JAROSŁAW KAMIŃSKI

TOWARDS ENACTIVE ENTOGRAPHY.

ANALYSING *LINGUISTIC BODIES. THE CONTINUITY BETWEEN LIFE AND LANGUAGE* BY ELENA CLARE CUFFARI, EZEQUIEL DI PAOLO AND HANNE DE JAEGER

Keywords: enactivism, cognitive anthropology, autopoiesis, sympoiesis, 4e, enactive ethnography

The article discusses the key aspects of the theory presented in the book “Linguistic Bodies: The Continuity Between Life and Language.” On one hand, it refers to the historical grounding of the presented concept, while on the other, it describes its interdisciplinary connections, paying special attention to the field of contemporary human sciences. It poses the question of what emerges at the intersection of cognitive science and anthropology.

Adres Autora:

Jarosław Kamiński

Szkoła Doktorska Nauk Humanistycznych, Wydział Filozoficzny, UAM

Email: jaroslaw.kaminski@amu.edu.pl

ORCID: 0000-0001-8392-9998

Od Redakcji: W numerze prezentujemy tekst *O problemie etyki ekologizującej w badaniach etnograficznych. Refleksje w cieniu antropocenu* autorstwa Magdaleny Kozhevnikovej. Zapraszamy Czytelniczki i Czytelników do podjęcia dyskusji z Autorką i zastanowienia się nad kwestiami etycznymi w badaniach etnograficznych w czasach antropocenu. Odpowiedzi opublikujemy w kolejnym tomie naszego czasopisma.

„Etnografia Polska”, t. 68, z. 1–2, 2024
PL ISSN 0071-1861; e-ISSN: 2719-6534
DOI: 10.23858/EP68.2024.3870

MAGDALENA KOZHEVNIKOVA
Instytut Archeologii i Etnologii PAN, Warszawa

O PROBLEMIE ETYKI EKOLOGIZUJĄCEJ W BADANIACH ETNOGRAFICZNYCH. REFLEKSJE W CIENIU ANTROPOCENU

Tekst jest zaproszeniem do dyskusji na temat etyki etnograficznych badań terenowych w kontekście postępujących zmian klimatycznych i nadciągającej ekologicznej katastrofy. Autorka (etnografka i bioetyczka) proponuje przesunąć punkt ciężkości dotychczasowych rozważań etycznych i uczynić beneficjentami nauk społecznych również byty pozaludzkie.

W tym tekście poruszę kilka ważnych dla mnie problemów, z którymi stykam się w badaniach terenowych i – szerzej – w całej swojej praktyce naukowej. Po pierwsze, najważniejszym uwarunkowaniem wszelkiej działalności, w tym naukowej, jest globalny kryzys klimatyczny, który stanowi wyzwanie dla całej ludzkości. Po drugie, mamy już naukowe dowody na istnienie różnych stopni świadomości u większości zwierząt (nie tylko kręgowców). Czy, prowadząc badania w terenie, mogę o tym zapomnieć? Jak reagować, gdy staję się świadkiem działań szkodliwych dla ekosystemów lub żywych stworzeń? W prywatnych rozmowach z osobami z kręgu etnograficznego usłyszałam, że należy oddzielić „bycie naukowczynią” od „bycia człowiekiem”, co miało zapewne oznaczać konieczność zawieszenia własnych

sądów na czas prowadzenia badań. Prawdopodobnie chodzi o wyeliminowanie nadmiernej subiektywności i pewnych „nienaukowych” czy „pozanaukowych” działań i skoncentrowanie się na tym, co „mówi nam teren”. Jednak dla mnie taki podział oznaczałby sprzeniewierzenie się własnym zasadom, a w mniej trudnych sytuacjach byłby po prostu pójściem na bolesne moralne kompromisy.

Chciałabym podjąć na ten temat dyskusję z koleżankami i kolegami, którzy podobnie jak ja stykają się z etycznymi wątpliwościami co do swojej roli w terenie albo mają już ten etap za sobą i są gotowi do podzielenia się własnym doświadczeniem.

*

Truizmem jest stwierdzenie, że każdy człowiek, a zatem i każdy badacz i badaczka, ma własny system wartości moralnych. To znajduje bezpośrednie odbicie w badaniach naukowych, zarówno w sposobie ich prowadzenia, jak i otrzymanych rezultatach. Obiektywizm w nauce jest iluzoryczny i jest nieosiągalnym ideałem. Stąd ważne jest, aby uczciwie i w sposób transparentny komunikować odbiorcom swoje założenia etyczne. Agnieszka Kowalczyk pisze na ten temat: „To krytyczne pozycjonowanie tworzy naukę jako obiektywność, a nie «boski punkt widzenia», który może być co najwyżej obojętny” (2012, s. 107). Badacz/ka na każdym etapie procesu badawczego – od wyboru tematu badań poprzez interpretację aż po opis naukowy – dokonuje wyborów zgodnych z własnymi światopoglądowymi preferencjami. Paradoksalnie, przyznanie się do subiektywnego aspektu w badaniach może przybliżyć do obiektywności i pozwolić wypowiadać się w sposób etyczny i uczciwy o przedmiocie badań. Z tego powodu ważna jest transparentność założeń etycznych, szczególnie w sferze badań zaangażowanych, choć nie tylko w nich. Chociaż, jak nieco ironicznie zauważa Karolina Bielenin-Lenczowska, „Na szczęście antropologia nie jest i wcale nie musi być obiektywna” (2013, s. 62). Te słowa wynikają zapewne ze zrozumienia uwikłania naszej dyscypliny w wiele sporów politycznych, a w konkretnym przypadku opisanym przez tę antropolożkę, w spory narodowościowo-religijne. Kwestie, które poruszą w tym tekście, są w mniejszym stopniu obciążone ryzykiem takiego uwikłania.

Kontekst badań etnograficznych w coraz większym stopniu tworzą lawinowo rosnące zagrożenia dla środowiska naturalnego (czyli także dla gatunku ludzkiego, który trzeba rozpatrywać jako część przyrody, a nie byt od niej odseparowany). W tym miejscu należy podkreślić, że cała nauka powstaje w warunkach kryzysu klimatycznego i szóstego wielkiego wymierania gatunków. Nie można nie brać tego pod uwagę w procesie naukowym, jest to bowiem prawdopodobnie jedno z największych, jeśli nie największe wyzwanie, przed jakim kiedykolwiek stanęła ludzkość.

Wobec tych globalnych zagrożeń, (które niosą, wciąż niewykorzystany, potencjał zjednoczenia całej ludzkości wobec wspólnej sprawy) priorytetem działalności każdego człowieka, w tym działalności naukowej, powinna być ekologia (w najszerszym i potocznym rozumieniu jako poszanowanie oraz ochrona środowiska naturalnego i jego elementów, w pierwszej kolejności żywych, potem nieożywionych). Badacze powinni czuć się odpowiedzialni nie tylko za swoje badania, ale też szerzej: za własną dyscyplinę naukową i całą sferę nauki. Dobrym przykładem

takiej ekologicznej odpowiedzialności są publikacje biologa Pawła Koperskiego (2022; 2023), który uczula środowisko biologów na nieetyczne (choć w pełni legalne i zgodne z aktualnie obowiązującymi procedurami) prowadzenie biomonitoringu. Chodzi o to, że w procesie monitoringu środowiska wodnego zupełnie bezcelowo są zabijane dziesiątki tysięcy bezkręgowców. Zabijanie zwierząt w celu ich policzenia i sklasyfikowania jest działaniem wątpliwym etycznie, a tym bardziej sprzeciw powinna budzić masowa śmierć zwierząt, które nawet nie są brane pod uwagę w analizie środowiskowej. Ich zabijanie jest bezsensowne, trudno nawet mówić o jakiejś „ofierze na ołtarzu nauki” (które to stwierdzenie samo w sobie jest moralnie niebezpieczne, o czym przestrzega nas Donna Haraway [2008, s. 76]). Co ważne, Koperski radzi, jak tych śmierci uniknąć, czyli nie tylko sygnalizuje problem, ale i podsuwa możliwe rozwiązania.

Bardzo często wrażliwość na zmiany klimatyczne i zagrożenia z nich wynikające prezentują młodszy badacze. Taką wrażliwość odnalazłam w pracy licencjackiej etnologiki Zuzanny Głowackiej: „Choć przyglądam się badanemu problemowi etnograficznie i lokalnie, nie zapominam o szerszym kontekście: globalne przemiany zagrażające klimatowi i różnorodności biologicznej dotyczą wszystkich i stanowią istotne tło tej pracy” (2023, s. 4). W pełni zgadzam się z tym stwierdzeniem młodszej koleżanki; takie samo nastawienie towarzyszy również moim badaniom. Podobnie jak filozofka Ewa Bińczyk (2017) i antropolożka Katarzyna Majbroda (2021) uważam, że humanistyka może i powinna być ekologizująca. To polegać może na „redefiniowaniu celów i obszarów poznania tak, by z jednej strony, uwzględniały troskę o stan planety i dobrostan ludzi, a z drugiej, umożliwiały dyscyplinowe otwarcie na myślenie post-antropocentryczne i sprawczość bytów poza-ludzkich” (Majbroda 2021, s. 265). Do wynikających z tego obowiązków badaczy i badaczek należy „kształtowanie wyobraźni społecznej” (Majbroda 2021, s. 265).

Zgodnie z zaprezentowanym powyżej przekonaniem o potrzebie przejrzystego określania własnych założeń etycznych czuję się zobligowana do przedstawienia swojej postawy moralnej, która stanowi oś mojego życia zarówno codziennego, jak i naukowego. Najbliższym mi nurtem światopoglądowym jest biocentryzm indywidualistyczny, który, najprościej rzecz ujmując, polega na szacunku dla wszystkiego, co żyje. Bliskie jest mi słynne zdanie Alberta Schweitzera: „Jestem życiem pośród życia, które pragnie żyć” (2020, s. 111). Wszelkie byty (zarówno ludzkie, jak i nie-ludzkie) rozpatruję przede wszystkim jako jednostki, a nie jako członków kolektywu: to podejście pozwala mi odrzucić pewne stereotypowe i ograniczające rozwiązania uwarunkowane przynależnością do gatunków i/lub narodów.

Odczuwam też wyraźny pociąg do utylitaryzmu, czyli nurtu filozoficznego rozwijającego się od XVIII wieku i reprezentowanego przez takich filozofów, jak Jeremy Bentham i John Stuart Mill. Klasyczny utylitaryzm opiera się na zasadzie użyteczności (czyn jest dobry wtedy, gdy przyczynia się do wzrostu ilości szczęścia powszechnego i zmniejszenia ilości cierpienia na świecie). Współcześnie najwybitniejszym przedstawicielem tego nurtu jest australijski filozof Peter Singer, reprezentujący utylitaryzm oparty na równości interesów. Singer uważa za konieczne równe potraktowanie

interesów ludzi i zwierząt zdolnych do odczuwania cierpienia (a jak pokazują badania z zakresu biologii, etologii i neuronauk, ten krąg wciąż się rozszerza). Krytykuje powszechny i nie zawsze rozpoznawany w ludzkim myśleniu i zachowaniu gatunkowizm (*speciesism*) „jako uprzedzenie na korzyść członków naszego gatunku, które prowadzi nas do lekceważenia lub niezauważania podobnych interesów przedstawicieli innego gatunku” (Kozhevnikova, Singer 2022, s. 4), czyli priorytetowe traktowanie gatunku *Homo sapiens*. To gatunkowizm i lekceważenie życiowo istotnych interesów innych bytów stoi u podstaw takich klasyfikacji jak „szkodnik”, „chwast” czy „gatunek inwazyjny”. „Jeśli istota cierpi, nie może być moralnego usprawiedliwienia dla odmowy wzięcia tego cierpienia pod uwagę. Bez względu na to, jaka jest natura istoty, zasada równości wymaga, by cierpienie było uznawane na równi z podobnymi cierpieniami –tak dalece, jak można je z grubsza porównać – innych istot” (Singer 2003, s. 67). Z tego powodu podczas badań terenowych zwracam uwagę nie tylko na potrzeby ludzi, ale i nie-ludzkich bytów.

Kwestie ochrony klimatu i środowiska, szacunku do wszystkich istot żywych i przyrody jako całości oraz zrównoważonego z niej korzystania powinny według mnie stać się nadrzędne, tj. mieć pierwszeństwo przed innymi sferami interesów. Co to oznacza dla mojej praktyki badawczej? Po pierwsze, odejście od tradycyjnego dla etnografii relatywizmu rodzajów wiedzy i opowiedzenie się po stronie ekologicznej wiedzy eksperckiej; po drugie, sprzeciw wobec złych tradycji i reagowanie na (świadome lub nie) nieetyczne praktyki rozmówców; po trzecie, uwrażliwianie na problemy środowiska naturalnego, a szczególnie problemy zwierząt.

Od razu muszę wyjaśnić kwestię, która, jak się przekonałam, budzi duże wątpliwości wśród innych badaczy i badaczek: nie nawołuję do lekceważenia tego, co konstytuuje trzon etnografii, tj. badania innych sposobów życia i postrzegania świata. Różnorodność jest piękna i potrzebna, warto ją poznawać i dokumentować. Natomiast w obliczu grożącej nam wszystkim katastrofy podejmowane działania powinny być podporządkowane walce z kryzysem ekologicznym. Podobnie jak biolog Paweł Koperski nie nawołuje do zaprzestania prowadzenia monitoringu środowisk wodnych, ale do zmiany podejścia, podobnie ja postuluję pewne przewartościowanie w etnografii. Co więcej, nie każda wiedza ekspercka jest skoncentrowana na ochronie środowiska naturalnego, wręcz przeciwnie, wiele dziedzin wciąż porusza się w paradygmacie „podporządkowania natury człowiekowi”. Kładę nacisk na ekologiczną wiedzę ekspercką jako tą, która ma wyraźnie określone priorytety. Nie jest ona też nieomylna ani skończona, jednak jest częścią wiedzy naukowej, w której istotę wpisane są weryfikacja i zmiana. Poruszamy się po antropocenie po omacku, pewne prognozy są zbyt optymistyczne, inne nie dają nam jako gatunkowi szans na przetrwanie. Jednak to (wciąż doskonała, zmieniająca się i ucząca się na błędach) ekologiczna wiedza ekspercka (a nie wiedza tradycyjna) jest tą, która najszybciej reaguje i dostosowuje się do gwałtownie zmieniających się warunków panujących na planecie.

Redaktorzy pokonferencyjnej książki *Teren w antropologii. Praktyka badawcza we współczesnej antropologii kulturowej*, zawierającej głosy reprezentantów

najważniejszych polskich ośrodków antropologicznych dokonali (smutnej dla mnie konstatacji, iż „Największym zainteresowaniem cieszyły się sesje poświęcone definicjom przedmiotu badań antropologicznych oraz specyfice antropologicznych badań terenowych. Słabsze zainteresowanie towarzyszyło problematyce etyki w badaniach terenowych” (Buliński, Kairski 2013, s. 18), z czego wysnuli wniosek, że najważniejsza dla polskich antropologów jest problematyka tożsamościowa dyscypliny. Wydaje mi się, że w ostatnich latach problematyka etyki dojrzała i warto podjąć ten temat w szerszej dyskusji.

Aktualnie etyka badań jest skoncentrowana na potrzebach ludzi w terenie: głównie osób badanych, ale także szerzej – środowisk i wspólnot, w których prowadzone jest badanie. Bardzo często badacze terenowi stają przed dylematami etycznymi. Samo wyjście w teren, obfitujące w kontakty z osobami, które mogą na kontakcie z naukowcem zyskać lub stracić, którego często obdarzają zaufaniem, lub których zaufanie trzeba zdobyć i go nie zawieść, to są sytuacje problematyczne. Niemniej jednak, odnoszę wrażenie, że etnografia zbyt mocno koncentruje się na samej etyce prowadzenia badań, na wrażliwości danych, zdobywaniu zgody na nagranie i wykorzystanie słów (wiedzy, opinii, doświadczenia) rozmówcy, na wszelkich politycznych i społecznych konsekwencjach swojego pojawienia się w miejscu, które staje się „terenem badawczym”. Z całą pewnością refleksja etyczna nad tymi zagadnieniami jest konieczna, ale nie wyczerpuje problemu etyki prowadzenia badań terenowych czy uprawiania dyscypliny. Ani w tekstach, ani w rozmowach prowadzonych przez etnografów i etnografki w Polsce nie obserwuję równego zainteresowania problemami etycznego podejścia do środowiska naturalnego i bytów pozaludzkich, co wobec podmiotów ludzkich. Oczywiście, wiele się o nie-ludzkich bytach mówi i pisze: o ich ontologiach, brikolazach, relacjach i symbolice. Ale prawdziwie głębokie i zaangażowane etycznie podejście badaczy terenowych do kwestii szacunku oraz ochrony dobrostanu i interesów istot pozaludzkich jest wciąż marginalnym zjawiskiem.

Co więcej, często obserwuję wycofanie badaczy na pozycje neutralne, szczególnie w sytuacjach konfliktowych, czyli tam, gdzie sięgają interesy rozmówców czy członków badanych wspólnot ludzkich. Pies na łańcuchu? Podpalenie trawy? Czyszczenie kanału wbrew zakazowi inspektora środowiska? Wszystkie te sytuacje pozostają przemilczane, badacz lub badaczka tylko notuje, nagrywa, potakuje i zadaje pytania uzupełniające. Zapewne nawet później, w procesie analizy i interpretacji, szukać będzie usprawiedliwienia dla takich zachowań, sięgając po terminy „emiczne” i relatywizując podejścia. Zastanawiam się, czy częsta pasywność etnografów i etnografek wobec tego, co złego dzieje się w terenie, nie jest efektem etnograficznego treningu, czyli wyczonego braku reakcji? W końcu, choć nasza sztandarowa metoda badawcza, czyli obserwacja, jest „uczestnicząca”, to jednak pozostaje głównie obserwacją: na działanie nie ma zbyt wiele miejsca, ponieważ można zostać posądzoną o nienaukowość. A przecież nie może być gorszego zarzutu. Tu nasuwa mi się znów narzucone rozdzielenie między „byciem naukowcem” a „byciem człowiekiem”: dla mnie „bycie człowiekiem” (czyli w danym przypadku istotą kierującą się określonym indywidualnym systemem wartości) jest na pierwszym miejscu. W imię nauki popełniono już

wiele głupstw i zbrodni; sam akt poznania nie jest wart tego, aby sprzeniewierzać się swoim przekonaniom moralnym.

Moja droga do przedstawionych twierdzeń nie była prosta. Badając dyskursy środowiskowe na Podlasiu, doznawałam odczucia głębokiej niezgody z wieloma moimi rozmówcami. Wyraźnie mieliśmy odmienne systemy wartości. Stąd pojawiła się we mnie wątpliwość, czy badaczka ma prawo do wyrażania własnego zdania w terenie? Obawiałam się, że głośną niezgodą mogę wpłynąć na deklaracje moich rozmówców i tym samym otrzymać fałszywe rezultaty. Bałam się, że rozmówcy zamkną się w sobie lub będą mówić to, co myślą, że chciałabym usłyszeć. Zaczęłam zastanawiać się, kto może być beneficjentem nauk humanistycznych i społecznych: czy mogą to być podmioty pozaludzkie? Czy mogą to być ekosystemy? Co robić w sytuacji konfliktu społeczności ludzkiej i pozaludzkiej? Chyba powszechnie uznaje się, że wchodząc w badany teren, nie powinniśmy dla dobra badań naruszać chwiejnej równowagi, jaka w nim panuje. Ale jeśli rozszerzyć perspektywę poza „dobro badań” i włączyć w rozważania dobro podmiotów moralnych (zarówno ludzi, jak i innych zwierząt), ekosystemów czy innych bytów, to wywarcie wpływu mogłoby mieć skutek dobroczynny (także dla wspólnot ludzkich, nierozzerwalnie związanych przecież ze środowiskiem naturalnym).

Wspomniana już Zuzanna Głowacka w odniesieniu do własnych dylematów etycznych w terenie wspomina o „lawirowaniu” między badanymi, czyli o strategii opisanej przez Karolinę Bielenin-Lenczowską (2013), w której badacz lub badaczka nie afiszuje się z własnymi poglądami, aby nie wywoływać konfliktów z badanymi jednostkami lub grupami. Ostatecznie Głowacka dochodzi do wniosku, że nie musi zgadzać się z rozmówcami i może z nimi polemizować (2023, s. 9). Podzielałam przekonanie, że warto polemizować z badanymi. Ekologizacja etnografii nie tylko nie wyklucza prawa do promowania postaw właściwych w kontekście kryzysu klimatycznego (czyli zgodnych z aktualną ekologiczną wiedzą ekspercką) i uwrażliwiania, ale wręcz wskazuje na nie jako na część „bycia w terenie”, w czasie którego nie mamy do czynienia z jednostronnym oddziaływaniem terenu na badaczkę, ale z obustronną relacją i zaangażowaniem. Jest to też wzięcie na siebie odpowiedzialności. Świadome ingerowanie w (konstruowany przecież) teren jest decyzją związaną z wcześniej postawionym pytaniem o to, kto może być beneficjentem ekologicznie zaangażowanych badań humanistycznych. Wraz z postantropocentrycznym przesunięciem możliwe stało się wyekspozowanie podmiotów pozaludzkich: ich potrzeb i praw oraz naszych wobec nich obowiązków. Zakładając, że celem zaangażowania etycznego badaczki „ekologizującej” jest poprawa stanu środowiska naturalnego, co jest pośrednio związane z poprawą jakości życia badanych społeczności (nie tylko ludzkich), to jej działania wyjaśniające oraz promujące pewne postawy zgodne z aktualną ekologiczną wiedzą naukową można i należy odczytywać jako właściwe dla nurtu antropologii zaangażowanej. Sam akt polemiki nie musi i nie powinien być agresywny ani mentorski. Raczej chodzi o podawanie w wątpliwość, budzenie refleksji, pokazywanie odmiennego punktu widzenia i przywoływanie faktów naukowych na miejsce stereotypów i uprzedzeń.

Podaję w tym miejscu wątek sprzeciwu wobec pewnych przejawów tradycji, istnieją bowiem tradycje jednoznacznie złe, anachroniczne i moralnie niewłaściwe. Przykładem z etnograficznego podwórka może być (bardzo trafna i potrzebna w moim przekonaniu) krytyka tradycji „wieszania Judasza” wyrażona publicznie m.in. przez Magdalenę Lubańską (2019) i nazwana przez nią „rytualną ekspresją antysemityzmu”. Ten rytuał występuje już tylko sporadycznie w Pruchniku i pomimo bycia staropolską tradycją, jak pisze Lubańska, „nadal wywołuje postawy antysemityczne i służy ich utrwaleniu” (2019, bs.). Lubańska apeluje: „kultywujemy tylko te tradycje, dzięki którym stajemy się lepsi, bardziej empatyczni albo po prostu wytwarzamy coś pięknego. Pozostałe odłóżmy bez żalu do lamusa” (2019, bs.). Niestety tam, gdzie chodzi o (realne lub tylko symboliczne) podmioty ludzkie, zła tradycja daje się łatwiej ukrócić niż tam, gdzie cierpią podmioty pozaludzkie. Zwycięstwem gatunkowizmu jest choćby usilnie podtrzymywana tradycja polowań na krytycznie zagrożone wymarciem gatunki wielorybów przez Norwegów, Japończyków, Islandczyków i mieszkańców Wysp Owczych w czasach, gdy zdobycie pożywienia innego niż mięso waleni nie stanowi już żadnego problemu. Życie wielorybów, zarówno rozpatrywane jako ich osobisty interes, jak i w szerszej perspektywie: interes całego ekosystemu, oceniane jest jako nieznaczące w porównaniu z interesem ludzi w zakosztowaniu smakowitej przekąski. Zerwanie z tą złą tradycją powinni postulować nie tylko ekolodzy, ale i etnologowie. Zresztą, nie trzeba szukać daleko: w Polsce w maju i czerwcu 2024 r. głośna była sprawa koni pracujących ponad siły, bo ciągnących wozy z turystami nad Morskie Oko w Tatrach. Proceder, przynoszący niemały dochód, jest broniony przez fiaków właśnie jako element tradycji, a proponowana przez aktywistów zamiana koni na pojazdy elektryczne jest odrzucana m.in. pod pretekstem, że pojazdy elektryczne nie pasują do tradycyjnego górskiego krajobrazu (co brzmi absurdalnie w krajobrazie zeszeconym reklamami i plastikowymi suvenirami). Wielu osobom może się wydać, że reakcja władz i opinii publicznej po (kolejnym) wypadku konia była szybka, ale to złudzenie: fundacja Viva! dokumentuje i upublicznia dramatyczny los koni nad Morskim Okiem od ponad dziesięciu lat. A tradycja, choć napiętnowana, wciąż trwa.

Wiele tradycji i zwyczajów związanych jest z nieetycznym traktowaniem zwierząt bądź środowiska naturalnego. Spotykając w terenie przejawy takich „tradycji”, badacz lub badaczka, moim zdaniem, ma prawo do zgłaszania swojego wobec nich sprzeciwu. W skrajnych przypadkach jest to nawet ustawowy obowiązek dotyczący każdego, kto jest świadkiem naruszeń. Przypadki kłusownictwa, podpalenia łąk i temu podobnych zachowań, opowiadane z przymrużeniem oka i porozumiewawczym uśmieszkiem, nie powinny być milcząco tolerowane przez badaczy. Pewna etnografka była świadkiem zbierania przez osoby badane roślin znajdujących się w Czerwonej Księdze Gatunków Zagrożonych. Nie zareagowała na te sprzeczne z prawem działania. O ile wiem, ta kwestia nie wzbudziła żadnych wątpliwości u nikogo z osób poinformowanych. A przecież badaczka spotkała się z naruszeniem przepisów, działaniem niekorzystnym dla ekosystemu i nie ingerowała w to nielegalne działanie ani nie uformowała go na przyszłość. Według mnie powinna była zareagować: „kształtować wyobraźnię społeczną” i uwrażliwić.

Wszystkim nam przyjdzie się zmierzyć z rezultatami działań i zaniechań, które potęgują kryzys klimatyczny, a on „ma potencjał zniszczenia naszej cywilizacji” (Popkiewicz, Kardaś, Malinowski 2019, s. 479). Jak twierdzą autorzy *Nauki o klimacie*, w odniesieniu do kryzysu klimatycznego panuje mocny naukowy konsensus, który opiera się na niezależnych dowodach, powstałych w wyniku wykorzystania metody naukowej i standaryzacji pojęć. Autorzy podkreślili również, że wyniki naukowe są przedstawiane przez uczonych z różnych części świata i różnych kultur oraz różnie finansowanych. Ich zdaniem:

[p]ozwala to wyeliminować z rozważań naukowych błędy związane z tym, że wyniki pomiarów mogą zależeć w jakiś sposób od lokalizacji, w jakich są wykonywane lub że ich interpretacja może być jakoś powiązana np. z normami kulturowymi (Popkiewicz, Kardaś, Malinowski 2019, s. 320).

Wynika z tego prosty wniosek, że kryzys klimatyczny dotknie (choć w różnym i nie do końca przewidywalnym stopniu) wszystkie kultury, a ekologiczna wiedza ekspercka jest wiedzą uniwersalną. Idąc dalej tym tropem, chcę podkreślić, że demaskacja pewnych rodzajów lokalnej wiedzy jako sprzecznej z wiedzą naukową nie powinna być oceniana jako działanie na niekorzyść badanej wspólnoty. Dopuszczanie do głosu „wielu prawd” i uznawanie różnych rodzajów wiedzy za równoważne może mieć negatywne skutki ekologiczne, co w sytuacji nadchodzącej katastrofy klimatycznej jest może wciąż „politycznie poprawne”, ale nieodpowiedzialne. W ostatecznym rachunku to, co niesie korzyść dla przyrody, będzie niosło korzyść dla gatunku ludzkiego, który w oderwaniu od przyrody lub w skrajnie zdegradowanej przyrodzie po prostu nie przetrwa.

Ekologizacja nauki to mój świadomy wybór, którego etyczność ma zapewnić wyraźne i czytelne zadeklarowanie przyjętego stanowiska. Nauka musi być uczciwa względem swoich odbiorców: jej ekologizacja oznacza, że w jej spektrum znajdują się pewne zhierarchizowane wartości, a priorytetem jest właśnie ekologia, rozumiana jako troska o środowisko naturalne i wszelkie podmioty je zamieszkujące.

LITERATURA

- Bielenin-Lenczowska Karolina 2013, Gdzie jest mój teren i kim w nim jestem? Kilka pytań w związku z terenem, wiedzą i etyką antropologa, [w:] T. Buliński, M. Kairski (red.), *Teren w antropologii. Praktyka badawcza we współczesnej antropologii kulturowej*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań, s. 151–168.
- Bińczyk Ewa 2017, Dyskursy antropocenu a marazm środowiskowy początków XXI wieku, *Zeszyty Naukowe Politechniki Śląskiej*, seria: *Organizacja i Zarządzanie*, z. 112, s. 47–59.
- Buliński Tarzycjusz, Kairski Mariusz 2013, Pytanie o teren w antropologii, [w:] T. Buliński, M. Kairski (red.), *Teren w antropologii. Praktyka badawcza we współczesnej antropologii kulturowej*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań, s. 9–24.
- Głowacka Zuzanna 2023, Kto dba o Odre? Relacje gryfińskich wędkarzy i rybaków z lokalnym środowiskiem naturalnym, maszynopis pracy licencjackiej, IEiAK UW.
- Haraway Donna 2008, *When Species Meet*, University of Minnesota Press, Minneapolis–London.

- Koperski Paweł 2022, Freshwater Invertebrates – Neglected Victims of Biological Monitoring: An Ethical View, *Ethics & the Environment*, vol. 27, nr 2, s. 9–57.
- Koperski Paweł 2023, It Is Not Only Data– Freshwater Invertebrates Misused in Biological Monitoring, *Animals*, vol. 13, s. 2570, <https://doi.org/10.3390/ani13162570>.
- Kowalczyk Agnieszka 2012, Jak dotrzymać obietnicy nauk społecznych? O zaangażowaniu i „obiektywności” badaczki/badacza, [w:] *Uniwersytet i emancypacja*, red. M. Trawińska, M. Maciejewska, Interdyscyplinarna Grupa Gender Studies, Wrocław, s. 95–110.
- Kozhevnikova Magdalena, Singer Peter 2022, We Need to Think of Future Generations and of Non-human Animals. An Interview with Peter Singer, Australian Philosopher, World-famous Animal Ethicist, *Zoophilologica. Polish Journal of Animal Studies*, vol. 2(10), s. 1–5, <https://doi.org/10.31261/ZOOPHILOGICA.2022.10.03>.
- Lubańska Magdalena 2019, „Sąd nad Judaszem”. Czy grozi powrót tego rytuału?, *Polityka*, 28 kwietnia, <https://www.polityka.pl/tygodnikpolityka/spoleczenstwo/1791188,1,sad-nad-judaszem-czym-grozi-powrot-tego-rytualu.read> (dostęp: 04.06.2024).
- Majbroda Katarzyna 2021, Antropologiczne otwarcie na postantropocentryzm. Sprawczość bytów poza-ludzkich w procesie ekologizacji wiedzy, *Lud. Organ Polskiego Towarzystwa Ludoznawczego*, t. 105, s. 243–274.
- Popkiewicz Marcin, Kardaś Aleksandra, Malinowski Szymon 2019, *Nauka o klimacie*, Warszawa, Wydawnictwo Nieoczywiste; Katowice, Sonia Draga.
- Schweitzer Albert 2020, *Die Ehrfurcht vor dem Leben. Grundtexte aus fünf Jahrzehnten*, wyd. 11, München, C.H. Beck.
- Singer Peter 2003, *Etyka praktyczna*, tłum. A. Sagan, Książka i Wiedza, Warszawa.

Dane kontaktowe Autorki:

dr Magdalena Kozhevnikova

Instytut Archeologii i Etnologii PAN

Email: m.kozhevnikova@uw.edu.pl

ORCID: 0000-0001-7484-9638

KATARZYNA CEKLARZ

Akademia Nauk Stosowanych w Nowym Targu,
Polskie Towarzystwo Ludoznawcze
ORCID: 0000-0003-4948-9364

JOANNA KOŹMIŃSKA

Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej UW,
Polskie Towarzystwo Ludoznawcze
ORCID: 0009-0005-4681-1655

ETNOZNAWCY.PL –
NAJWIĘKSZY OGÓLNOPOLSKI PROJEKT ANTROPOLOGICZNEGO
PORTALU BIOGRAFICZNEGO



W 2002 roku nakładem Polskiego Towarzystwa Ludoznawczego ukazał się pierwszy tom słownika biograficznego *Etnografowie i ludoznawcy polscy. Sylwetki, szkice biograficzne* pod redakcją Ewy Fryś-Pietraszkowej, Anny Kowalskiej-Lewickiej i Anny Spiss. Od tamtej pory opublikowano siedem tomów słownika, będącego zbiorowym wysiłkiem środowiska etnologicznego i upamiętniającego najważniejsze postaci związane z dyscypliną etnografii/etnologii i antropologii kulturowej.

Była to długo oczekiwana realizacja koncepcji Jana Piotra Dekowskiego (1907–1988), etnografa, badacza terenowego, kierownika działu etnograficznego i kustosa Muzeum Archeologicznego i Etnograficznego w Łodzi. Pomysł powstał w późnych latach 70. XX wieku, a wiązał się z jubileuszem 100-lecia PTL w 1995 roku. Zakładał on opracowanie kilkuset biogramów nieżyjących badaczek i badaczy, amatorów-entuzjastów i folklorystów, począwszy od XV do XX wieku włącznie. Wytypowano biogramy 349 osób – od Jana Długosza, Oskara Kolberga, po bardziej współczesnych Jana Stanisława Bystronia, Jana Czekanowskiego, Kazimierza Dobrowolskiego, Józefa

Gajka, Mieczysława Gładysza i innych. Mimo dobrego startu i entuzjastycznego przyjęcia w środowisku PTL, w ciągu następnych dziesięciu lat prace pozostały w fazie przygotowawczej. Pomysł ponownie zaczęto realizować w latach 90. XX wieku, już po śmierci jego inicjatora Jana Piotra Dekowskiego. Nowymi redaktorkami zostały członkinie krakowskiego oddziału PTL, Anna Kowalska-Lewicka (1920–2009), Ewa Fryś-Pietraszkowa (1934–2008) i Anna Spiss. Krytycznej analizie poddano dotychczasowe założenia projektu, zwłaszcza jego ramy czasowe sięgające początków funkcjonowania dyscyplin. Jedną z ważniejszych zmian był wybór systemu holenderskiego, dzięki któremu słownik miał przybrać układ wygodny dla użytkowników (i twórców słownika), tj. w każdym tomie zamieszczone będą biogramy w układzie alfabetycznym od A do Z (Kowalska-Lewicka 2001). Jednak ze względu na brak możliwości finansowania, mimo przedstawienia przez redaktorki gotowego materiału umożliwiającego publikację na jubileusz PTL, słownik się nie ukazał, a prace redakcyjne zostały zawieszono. Do projektu powrócono na początku XXI wieku, zmieniając ponownie koncepcję, łącznie z tytułem publikacji (Dybiec 2005).

Zmieniona została nazwa – zamiast tytułu *Słownik biograficzny etnografów polskich* przyjęto tytuł *Etnografowie i ludoznawcy polscy. Sylwetki, szkice biograficzne*, który funkcjonuje do dziś. Na przestrzeni dwóch dekad zmieniał się także skład redakcji słownika. Po śmierci Ewy Fryś-Pietraszkowej w 2008 roku do zespołu dołączyła Zofia Szromba-Rysowa (1934–2022), następnie w 2013 roku prace redakcyjne podjął Jan Świąch, a od 2018 roku Katarzyna Ceklars. Od 2024 roku trwają prace przygotowawcze do wydania ósmego tomu słownika.

Konstrukcja biogramów umożliwia zawarcie jak największej ilości faktów z życia bohatera lub bohaterki w syntetycznej, słownikowej formie. Struktura każdego biogramu zawiera dwa podstawowe elementy: opis kluczowych wydarzeń z życia bohatera, w tym zwłaszcza tych, które wpłynęły na jego ukierunkowanie w stronę etnografii / etnologii / antropologii kulturowej, oraz wkładu danej osoby w rozwój dyscypliny, czyli działania badawcze, koncepcyjne, organizacyjne, dydaktyczne, wystawiennicze i publikacyjne. Osobne sekcje są poświęcone informacjom w zakresie odznaczeń i nagród, przynależności do organizacji krajowych i zagranicznych a także upamiętnienia, które ma miejsce po śmierci bohatera, jak m.in. nazwanie czyimś imieniem ulicy, izby regionalnej czy konkursu, powstanie/nagranie filmu. Całość opatrzona jest bogatą bibliografią.

Zebrane w słowniku biogramy pozwalają na analizę procesu kształtowania się historii wiedzy etnologicznej w Polsce, politycznych wpływów oraz osobistego zaangażowania badaczek i badaczy. W siedmiu opublikowanych tomach zawarto łącznie 500 biogramów, napisanych bez gratyfikacji finansowej przez około czterystu autorów z całej Polski, w tym wielu zrzeszonych w lokalnych strukturach PTL¹.

¹ *Etnografowie i ludoznawcy polscy. Sylwetki, szkice biograficzne*, t. 1, red. E. Fryś-Pietraszkowa, A. Kowalska-Lewicka, A. Spiss, Kraków 2002, ss. 347; t. 2, red. E. Fryś-Pietraszkowa, A. Spiss, Wrocław–Kraków 2007, ss. 393; t. 3, red. A. Spiss, Z. Szromba-Rysowa, Wrocław–Kraków 2010, ss. 282; t. 4, red. A. Spiss, J. Świąch, Wrocław 2014, ss. 318; t. 5, red. K. Ceklars, A. Spiss, J. Świąch, Kraków 2019,

Analiza biografii naukowych zawartych w słowniku dowodzi, że polska antropologia / etnologia / etnografia zrodziła się i rozwijała na gruncie szeroko pojętej humanistyki: historii, prawa, filologii, językoznawstwa, sztuk pięknych i muzyki oraz nauk społecznych. Słownik *Etnografowie i ludoznawcy polscy* jest przedsięwzięciem interdyscyplinarnym, znajdując się w nim biogramy nie tylko etnografów/etnologów/ antropologów kultury, ale także postaci osób reprezentujących nauki humanistyczne – folklorystów (Helena Kapełus), językoznawców i filologów (Jan Karłowicz), historyków (Antoni Kalina) archeologów (Julian Talko-Hryniewicz), filozofów (Władysław Weryho), muzykologów (Adolf Dygacz), architektów (Ignacy Tłoczek, Antoni Walaszczyk), historyków sztuki (Jan Grabowski, Marian Kornecki), bibliologów (Witold Armon), geografów (Stefan Szolc-Rogoziński Franciszek Popiołek) oraz z zakresu nauk społecznych – socjologów (np. Jan Stanisław Bystron, Ludwik Krzywicki, Krzysztof Kwaśniewicz). Idea słownika opiera się na reprezentacji osób związanych z etnologią/antropologią od początków funkcjonowania dyscypliny, z uwzględnieniem jak najszerszego spectrum ich działalności.

Opracowanie biogramów nie tylko najbardziej znanych postaci jak Oskar Kolberg, Franciszek Gawelek, Jan Karłowicz, Bronisław Malinowski, Maria Czaplicka, Jan Stanisław Bystron, Kazimierz Moszyński etc. pozwala na popularyzację dyscypliny poprzez poznanie życiorysów poszczególnych jednostek oraz umożliwia wykorzystanie wiedzy w obszarze edukacji i kultury. Słownik ukazuje sylwetki mniej znanych poza środowiskiem badaczek i badaczy, naukowców i naukowczyń, regionalistek i regionalistów (Sula Benet, Stanisław Poniatowski, Anna Kutrzeba-Pojnarowa, Witold Dynowski, Roman Reinfuss, Maria i Eugeniusz Frankowscy, Tadeusz Serweryn, Franciszek Kotula, Józef Burszta, Jacek Ołędzki, Ludwik Stomma etc.).

Mimo wielkiej wartości i użyteczności zgromadzonej wiedzy, wydawany w niewielkim nakładzie słownik docierał do ograniczonej rzeszy odbiorców, co znacznie utrudniało wykorzystanie jego niewątpliwego potencjału.

Tak narodził się w środowisku PTL pomysł projektu portalu wiedzy Etnoznawcy.pl, czyli internetowej bazy danych biograficznych i bibliograficznych polskich ludoznawców / etnografów / etnologów / antropologów kultury, folklorystów, muzealników oraz badaczy działających na rzecz naukowego poznania, dokumentacji i zachowania materialnego i niematerialnego dziedzictwa kulturowego. Mimo istnienia specjalistycznej, antropologicznej biblioteki cyfrowej oraz innych przedsięwzięć z tego zakresu, przestrzeń cyfrowa była pozbawiona ważnego elementu w postaci biograficznej bazy wiedzy o ludziach, którzy tworzyli szeroko pojęte środowisko etnologiczne. Materiał zawarty w istniejących już, opublikowanych biogramach stanowił znakomitą podstawę gotową do udostępnienia online.

Podstawowym celem projektu było umożliwienie otwartego dostępu do bogatej bazy danych biograficznych oraz bibliograficznych dotyczących polskich ludoznawców / etnografów / etnologów / antropologów kultury, muzealników oraz badaczek

i badaczy działających na rzecz naukowego poznania, dokumentacji i zachowania materialnego i niematerialnego dziedzictwa kulturowego. Środkiem służącym do realizacji tego celu stał się nowoczesny, przejrzysty i atrakcyjny wizualnie portal wiedzy Etnoznawcy.pl, czyli internetowa encyklopedia wzorowana, z uwzględnieniem dobrych praktyk, na francuskiej bazie bibliograficznej BEROSE.

Pomysł utworzenia portalu Etnoznawcy.pl powstał na początku 2020 roku, ale jego realizacja nastąpiła w latach 2022–2024 po otrzymaniu finansowania w ramach programu Ministra Edukacji i Nauki pod nazwą „Nauka dla Społeczeństwa”². Autorką koncepcji portalu i kierowniczką grantu była dr Katarzyna Ceklarz. Udostępnienie online 500 biogramów było sporym wyzwaniem i wiązało się z ogromną pracą. W związku z tym oraz stosunkowo krótkim czasem trwania projektu (dwa lata) realizacja musiała zostać podzielona na dwa etapy. W pierwszym etapie, na który otrzymano fundusze, zaplanowano opublikowanie około 200 biogramów zmarłych etnologów / etnografów / ludoznawców wraz z mapami lokalizującymi miejsca ich pochówku, bogatą ikonografią oraz linkami do dostępnych treści online związanymi z konkretną osobą (netografia, publikacje, filmy etc.).

Zespół projektowy (zob. przyp. 2) opracował szczegółowe założenia i czynności projektu – portal miał zostać wyposażony w zintegrowaną, zaawansowaną wyszukiwarkę, indeksującą treści przy użyciu słów kluczowych (tagów), daty urodzenia lub śmierci, a także słów występujących w treści biogramu. Kolejnymi zadaniami były digitalizacja, poddanie skanów procesowi OCR oraz wydzielenie z czterech pierwszych tomów słownika poszczególnych biogramów jako indywidualnych treści, opracowanie i pozyskanie materiału graficznego oraz uzyskanie licencji autorsko-prawnych do publikacji biogramów online (biogramy są publikowane na zasadach Creative Commons 3.0). Zaprojektowano serwis, który miał zostać osadzony na serwerze PTL-u, wyposażony w spójny interfejs oraz zaawansowaną wyszukiwarkę danych, także w wersji anglojęzycznej. Projekt otrzymał także oryginalny logotyp wraz z profesjonalną księgą znaku³ oraz uwzględnia wytyczne dotyczące dostępności treści internetowych. Ważną częścią projektu była cyfrowa redakcja biogramów, dostosowanie ich do potrzeb budowanego portalu i implikowanie treści i grafik do systemu (zgodnie z opracowanym schematem i podziałem na sekcje tematyczne). Na tym etapie redaktorzy, poza już zgromadzonym materiałem ikonograficznym (300 fotografii), wyszukiwali dodatkowe zdjęcia w cyfrowych zasobach archiwów i bibliotek, dodawali linki do pełnotekstowych baz danych, a także pozyskiwali

² Projekt „ETNOznawcy. Budowa portalu wiedzy oraz promocja i upowszechnienie dorobku polskiej etnografii” (nr NdS/548748/2022/2022); całkowita wartość 197 829,00 zł. Jego kierownikiem była dr Katarzyna Ceklarz, a zespół wykonawczy tworzyli: dr hab. prof. IS PAN Anna Engelking (PTL O/Warszawa); dr hab. prof. UAM Anna Weronika Brzezińska (PTL O/Poznań); dr Damian Kasprzyk (PTL O/Łódź); Joanna Koźmińska (PTL O/Warszawa); Piotr Otręba (współpracuje z IS PAN); Paulina Suchecka (PTL O/Wrocław); Aleksandra Michałowska (PTL O/Wrocław).

³ Wzorem organizacyjnym i wizualnym dla portalu, na zasadzie dobrych praktyk była angielsko/francuskojęzyczna baza danych: BEROSE. Encyclopédie internationale des histoires de l'anthropologie (<http://www.berose.fr/?lang=fr>).

informacje pozwalające stworzyć mapy cmentarzy z zaznaczoną lokalizacją miejsc pochówku danego etnologa. W tym miejscu warto dodać, że aby zgromadzić dane związane z miejscami pochówku, zespół projektowy w 2023 roku zorganizował ogólnopolską akcję pt. „Ku pamięci. Akcja-lokalizacja”, w czasie której członkowie PTL odszukali i sfotografowali ponad 100 nagrobków.

W ten sposób, w wyniku wielomiesięcznej pracy powstał portal (Etnoznawcy.pl) zawierający ponad 200 biogramów wraz z bibliografią, ikonografią, mapami pochówku oraz linkami do zasobów internetowych. Portal daje możliwość uzyskania pełnej wiedzy o wybranym badaczu, a także poszerzenia jej o konteksty łatwe do uchwycenia poprzez system tagów.

Uzupełnieniem portalu są filmy, webinary oraz informacje zawarte na blogu. W ramach prac projektowych powstało pięć filmowych impresji poświęconych wybranym bohaterom i bohaterkom biogramów: Antoniemu Kalinie (1846–1906), Romanowi Reinfussowi (1910–1998), Zofii Sokolewicz (1934–2020), Bronisławie Kopczyńskiej-Jaworskiej (1924–2016) i Marii Znamierowskiej-Prüfferowej (1898–1990)⁴. Ponadto zgodnie z zamierzeniem zorganizowanych zostało pięć webinarów poświęconych takim zagadnieniom jak: pamięć środowiskowa⁵, etnograficzne kolekcje cyfrowe⁶, muzealne zasoby dostępne w sieci⁷, etnowydawnictwa⁸ oraz etnografom i ludoznawcom polskim, w kontekście najnowszego, siódmego tomu słownika⁹.

W projekcie realizowanym z funduszy MNiSW przewidziano także publikację siódmego tomu słownika *Etnografowie i ludoznawcy polscy. Sylwetki, szkice biograficzne*. Publikacja zawiera 60 biogramów napisanych przez 51 autorów. Są to

⁴ Są to następujące filmy: 1) *Melony i wino*, pamięci prof. dr Antoniego Kaliny, o którym opowiada dr hab., prof. UAM Anna Weronika Brzezińska (https://www.youtube.com/watch?v=_BcGO-6k2sQ&t=1s); 2) *Fiszki i fiszbiny*, jego bohaterem jest dr Roman Reinfuss, o którym opowiada Krystyna Reinfuss-Janusz (https://www.youtube.com/watch?v=vqCGTq-eLiM&list=PLuIBrSdp_rQpFAVt8FLxc5z9-gXoeEB49&index=1); 3) *Strukturalizm na talerzu*, bohaterką jest prof. dr hab. Zofia Sokolewicz, a opowiada dr Filip Wróblewski (https://www.youtube.com/watch?v=gwhchSP70PM&list=PLuIBrSdp_rQpFAVt8FLxc5z9-gXoeEB49&index=4, dostęp 21.11.2024); 4) *Bronkowe* na temat prof. dr hab. Bronisławy Kopczyńskiej-Jaworskiej, opowiadają Alicja Piotrowska i Anna Deredas (<https://www.youtube.com/watch?v=7gEB1S6yfo&t=149s>); 5) *Dwie rzeki* – o prof. Marii Znamierowskiej-Prüfferowej opowiada dr Justyna Słomska-Nowak (<https://www.youtube.com/watch?v=USguLh2nWVU>, dostęp 19.11.2024). Wszystkie filmy zrealizował Jacek Wajszczak, a na polski język migowy przetłumaczyła je Magdalen Sipowicz.

⁵ „Czym jest pamięć środowiskowa, czyli o potrzebie pisania biogramów”, rozmowa z udziałem Filipa Wróblewskiego oraz Aleksandry Paprot-Wielopolskiej (https://www.youtube.com/watch?v=7cSiVSjKKok&list=PLuIBrSdp_rQpFAVt8FLxc5z9-gXoeEB49&index=7, dostęp 20.11.2024).

⁶ „Etnograficzne kolekcje cyfrowe”, rozmowa z udziałem Karoliny Dziubatej-Smykowskiej oraz Joanny Koźmińskiej (https://www.youtube.com/watch?v=SL1nSzuv_Ow&list=PLuIBrSdp_rQpFAVt8FLxc5z9-gXoeEB49&index=5, dostęp 21.11.2024).

⁷ „Muzea i ich zasoby w sieci”, rozmowa z udziałem Małgorzaty Kuneckiej (https://www.youtube.com/watch?v=AP68jeA5sj0&list=PLuIBrSdp_rQpFAVt8FLxc5z9-gXoeEB49&index=6, dostęp 21.11.2024).

⁸ „Etnowydawnictwa”, rozmowa z udziałem Justyny Słomskiej-Nowak oraz Moniki Dudek (<https://www.youtube.com/watch?v=MMQ-XcJLR9U&t=1s>, dostęp 21.11.2024).

⁹ „Etnografowie i ludoznawcy polscy – tom VII”, rozmowa z udziałem Katarzyny Ceklarz i Jana Święcha (<https://www.youtube.com/watch?v=1yDohja1EQI&t=7s>, dostęp 21.11.2024).

m.in. biogramy niedawno zmarłych Kolegów i Koleżanek: Jerzego Bartmińskiego (1939–2022), Wojciecha Burszty (1957–2020), Janusza Kamockiego (1927–2021), Jana Pałki (1944–2022), Wandy Paprockiej (1931–2020), Aleksandry Szurmiak-Boguckiej (1928–2020) i innych. Ponadto słownik został wyposażony w wykaz biogramów zamieszczonych we wszystkich poprzednich tomach, ułatwiający wyszukiwanie konkretnych postaci.



Ekipa Etnoznawców na konferencji w Łodzi. Od lewej: Aleksandra Michałowska, Paulina Suhecka, Agata Sikora, dr Damian Kasprzyk, prof. Anna Engelking, prof. Anna Weronika Brzezińska, Joanna Koźmińska, dr Katarzyna Ceklarz. Zdjęcie ze zbiorów K. Ceklarz.

Portal Etnoznawcy.pl został udostępniony użytkownikom 7 marca 2024 roku w czasie dwudniowej konferencji naukowej pt. „Biografistyka w perspektywie antropologicznej” w Łodzi. Konferencja była integralną częścią projektu i została zorganizowana przez Polskie Towarzystwo Ludoznawcze – Zarząd Główny¹⁰. W jej trakcie doszło do oficjalnego uruchomienia i prezentacji portalu, ponadto wygłoszono

¹⁰ Współorganizatorzy: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze – Oddział w Łodzi, Wydział Filozoficzno-Historyczny Uniwersytetu Łódzkiego oraz Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Łódzkiego przy współpracy z Komitetem Nauk Etnologicznych PAN.

33 referaty, przygotowane przez prelegentów reprezentujących 18 różnych uczelni, muzeów i stowarzyszeń z całej Polski.

Zespół projektu „ETNOznawcy. Budowa portalu wiedzy oraz promocja i upowszechnienie dorobku polskiej etnografii” z sukcesem zakończył pierwszy etap budowy bibliograficznej bazy wiedzy, w najbliższym czasie planowana jest kontynuacja projektu polegająca na poszerzeniu bazy danych dostępnej na portalu, czyli publikacji online wszystkich 500 biogramów. Przewidywana jest dalsza praca nad ósmym tomem drukowanej wersji słownika, a także nad kompleksowym opracowaniem jakościowych danych socjologicznych, m.in. statystyczno-metrykalnych zawartych w biogramach, dotyczących bohaterów i autorów pracujących na przestrzeni lat na rzecz słownika. Zapraszamy wszystkich zainteresowanych do dalszego współtworzenia słownika, zgłaszania propozycji dodawania bohaterek i bohaterów biogramów, pomocy przy pozyskiwaniu praw autorskich lub lokalizacji miejsc pochówku. Portal Etnoznawcy.pl jest niezwykle ważną przestrzenią dla całego środowiska etnologicznego i antropologicznego, upamiętniając najważniejsze postaci z nim związane, tworząc pamięć o pokoleniach, które odeszły...

LITERATURA

- Ceklarz Katarzyna, Spiss Anna, Święch Jan (red.) 2019, *Etnografowie i ludoznawcy polscy. Sylwetki, szkice biograficzne*, t. 5, Polskie Towarzystwo Ludoznawcze – Oddział w Krakowie, Kraków.
- Ceklarz Katarzyna, Święch Jan (red.) 2020, *Etnografowie i ludoznawcy polscy. Sylwetki, szkice biograficzne*, t. 6, Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, Kraków–Wrocław.
- Ceklarz Katarzyna, Święch Jan (red.) 2023, *Etnografowie i ludoznawcy polscy. Sylwetki, szkice biograficzne*, t. 7, Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, Wrocław.
- Dybiec Jan 2005, „Etnografowie i ludoznawcy polscy. Sylwetki, szkice biograficzne”, Tom I pod redakcją Ewy Fryś-Pietraszkowej, Anny Kowalskiej-Lewickiej, Anny Spiss. Kraków 2002 Wydawnictwo Naukowe DWN, Oddział Polskiego Towarzystwa Ludoznawczego w Krakowie, ss. XVII, 347, nlb., 6 s. [recenzja], *Kwartalnik Historii Nauki i Techniki*, t. 50, nr 1, s. 228–230.
- Fryś-Pietraszkowa Ewa, Kowalska-Lewicka Anna, Spiss Anna (red.) 2002, *Etnografowie i ludoznawcy polscy. Sylwetki, szkice biograficzne*, t. 1, Wydawnictwo Naukowe DWN, Oddział Polskiego Towarzystwa Ludoznawczego, Kraków.
- Fryś-Pietraszkowa Ewa, Kowalska-Lewicka Anna, Spiss Anna 2002, *Od redakcji*, [w:] tychże (red.), *Etnografowie i ludoznawcy polscy. Sylwetki, szkice biograficzne*, t. 1, Wydawnictwo Naukowe DWN, Oddział Polskiego Towarzystwa Ludoznawczego, Kraków, s. V–VII.
- Fryś-Pietraszkowa Ewa, Spiss Anna (red.) 2007, *Etnografowie i ludoznawcy polscy. Sylwetki, szkice biograficzne*, t. 2, Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, Wrocław–Kraków.
- Instrukcja redakcyjna Słownika Biograficznego Etnografów Polskich z 1992 r., mpis, zbiory PTL oddział w Krakowie, nr inw. brak.
- Kowalska-Lewicka Anna 2001, Słownik etnografów polskich, *Prace Komisji Historii Nauki PAN*, nr 3, s. 122–123.
- Kłodnicki Zygmunt 1995, Sto lat Polskiego Towarzystwa Ludoznawczego, *Lud*, nr 78, s. 9–18.
- Spiss Anna, Szromba-Rysowa Zofia (red.) 2010, *Etnografowie i ludoznawcy polscy. Sylwetki, szkice biograficzne*, t. 3, Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, Wrocław–Kraków.
- Spiss Anna, Święch Jan (red.) 2014, *Etnografowie i ludoznawcy polscy. Sylwetki, szkice biograficzne*, t. 4, Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, Wrocław.

ANNA MALEWSKA-SZAŁYGIN

Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej UW, Warszawa

ORCID: 0000-0001-5749-4409

HOMO FABER: JAK PRACUJEMY, JAK PRACOWALIŚMY? – INFORMACJA O KONFERENCJI

Konferencja „Homo Faber: Jak pracujemy, jak pracowaliśmy?” zorganizowana przez Zakład Antropologii Politycznej i Ekonomicznej Instytutu Etnologii i Antropologii Kulturowej na Uniwersytecie Warszawskim w dniach 22–23 czerwca 2023 roku, była interdyscyplinarnym wydarzeniem, które zgromadziło badaczy różnych dyscyplin, takich jak antropologia, etnologia, socjologia, historia i ekonomia. Jej głównym celem było zrozumienie i analiza pracy w kontekście przemian historycznych, społecznych, kulturowych oraz ekonomicznych¹.

Konferencja rozpoczęła się od pokazu filmu *Świętowanie życia* przygotowanego przez Marię Małanicz-Przybylską i Polę Rożek, poświęconego prof. Annie Zadrożyńskiej – uczoney związanej z ośrodkiem etnologicznym na Uniwersytecie Warszawskim, charyzmatycznej wykładowczyni i zapalanej badaczce terenowej, eksplorującej wieś Podlasia, PGR-y w województwie koszalińskim i socjalistyczne zakłady pracy takie jak Fabryka Samochodów Osobowych na warszawskim Żeraniu². Książka Anny Zadrożyńskiej *Homo faber i homo ludens. Etnologiczny szkic o pracy w kulturach tradycyjnej i współczesnej* (1983), przybliżona w referacie Anny Malewskiej-Szałygin, proponuje modelowe ujęcie zmian pracy, opisując przejście od sposobów tradycyjnych do nowoczesnych. Nawiązując do tego ujęcia, wystąpienia konferencyjne przedstawiały zróżnicowanie form pracy w ujęciu czasowym. Katarzyna Maniak z Uniwersytetu Jagiellońskiego rozważała kwestie pracy w Państwowych Gospodarstwach Rolnych, zwracając uwagę na stereotypy i wyobrażenia o pracownikach tych instytucji. Marta Paszko, z Muzeum w Gliwicach, omówiła idee pracy jako fundamentu wspólnoty w okresie PRL na przykładzie gliwickiego Wilczego Gardła. Tomasz Rakowski poruszył temat entuzjazmu pracy i czynów społecznych w późnym socjalizmie, analizując je w kontekście teorii presolidarności. Nowe formy pracy po upadku socjalizmu były kolejnym ważnym tematem. Aleksandra Leyk i Piotr Filipkowski mówili o pracy

¹ <https://www.etnologia.uw.edu.pl/aktualnosci/homo-faber-jak-pracujemy> (dostęp: 19.11.2024).

² <https://www.etnologia.uw.edu.pl/wokol-etnologii/mediateka/swietowanie-zycia> (dostęp: 19.11.2024).

w czasach transformacji, w zakładach przemysłowych Polski, w ujęciu biograficznym. Z kolei Konstanty Ramotowski poruszył kwestię związków zawodowych w górnictwie w obliczu transformacji energetycznej, podkreślając wyzwania, jakie niesła ta zmiana dla jednej z najważniejszych grup zawodowych w Polsce. Kolejnym blokiem tematycznym były globalne aspekty pracy – migracje i zmiany na rynku pracy. Elisabeth Dunn, profesor Uniwersytetu Indiana w Bloomington, wygłosiła wykład o przemocy i pracy w amerykańskim przemyśle mięsny, ukazując brutalne realia pracy migrantów. Z kolei Helena Patzer i Olga Wanicka omówiły wyobrażenia filipińskich migrantów pracujących w Polsce. W bloku tematycznym dotyczącym pracy w rolnictwie dominowali badacze związani z Instytutem Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Warszawskiego. Olga Załęska zaprezentowała analizę socjoekonomiczną sytuacji chłopów podkarpackich w latach 30. XX wieku, a Józef Nowosielski przybliżył kulturowe uwarunkowania pracy w rolnictwie współcześnie na zachodnim Podhalu. Amanda Krzyworzeka ukazała wyzwania, jakie obecnie stawia praca w rolnictwie, analizując nowe technologie i ich wpływ na zmiany w tej branży. Kolejną ważną kwestią było omówienie pracy w kontekście budowania tożsamości oraz roli, jaką odgrywa ona w relacjach społecznych. Przykładem tego była prezentacja Renaty Hryciuk, która skupiła się na temacie kulinarnej merytokracji i polityki *gender* w meksykańskiej Oaxace. Nela Bocheńska z kolei przedstawiła temat nieodpłatnej, ciągłej pracy kobiet w kontekście opieki. Wśród współczesnych wyzwań w pracy pojawił się temat pandemii COVID-19. Hubert Wierciński podjął temat pracy lekarzy podstawowej opieki zdrowotnej w czasie pandemii, ukazując wyzwania, z jakimi mierzyli się medycy podczas kryzysu zdrowotnego. Blok tematyczny kończący konferencję był poświęcony najnowszym formom pracy. Maciej Zawistowski wskazywał na zaangażowany charakter pracy w Domu Spotkań z Historią w Warszawie związany z misją społeczną tej instytucji, a Izabela Przygocka, z Uniwersytetu Ekonomicznego w Poznaniu, opisywała zmianę pokoleniową w podejściu do pracy ujmowaną w określeniu *brandstanding*.

Konferencja wyróżniała się szeroką gamą podejść metodologicznych, od analiz biograficznych, poprzez badania etnograficzne, aż po studia przypadków. Wydarzenie przyciągnęło badaczy zarówno z Uniwersytetu Warszawskiego, jak i z innych ośrodków akademickich, takich jak Uniwersytet Jagielloński czy Polska Akademia Nauk. Konferencja miała wymiar międzynarodowy, co szczególnie uwidoczniło się w wykładzie Elisabeth Dunn, a także w tematach związanych z pracą migrantów i globalnymi przepływami pracowników. Tematyka ta pozwalała uczestnikom spojrzeć na problematykę pracy z szerszej perspektywy, uwzględniającej uwarunkowania globalne i lokalne. Podsumowując, konferencja „Homo Faber: Jak pracujemy, jak pracowaliśmy?” była okazją do pogłębionej refleksji nad tym, jak praca ewoluowała w różnych kontekstach historycznych i społecznych oraz jakie wyzwania stawia przed badaczami współczesność. Różnorodność tematyczna i metodologiczna pozwoliła uczestnikom na wieloaspektowe zrozumienie pracy jako kluczowego elementu życia ludzkiego, który nie tylko kształtuje tożsamość jednostek, ale także wpływa na zmiany społeczne i ekonomiczne.

W tym numerze „Etnografii Polskiej” opublikowano tekst stanowiący rozszerzoną wersję wystąpienia konferencyjnego *Przepustka do lepszego życia? Praca w Polsce w wyobrażeniach filipińskich migrantów* autorstwa Olgi Wanickiej i Heleny Patzer. Artykuł koncentruje się na analizie migracji zarobkowej Filipińczyków do Polski. Filipińczycy dzięki agencjom rekrutacyjnym coraz częściej przyjeżdżają do naszego kraju, podejmując pracę na kontraktach. Polska staje się dla nich atrakcyjnym miejscem z powodu stabilnej sytuacji ekonomicznej i przynależności do Unii Europejskiej. Artykuł pokazuje, w jaki sposób Filipińczycy postrzegają pracę m.in. w polskich zakładach przetwórstwa spożywczego. Wyobrażenia te kształtowane są przez opowieści migrantów, przekazy medialne oraz narracje promocyjne agencji pośrednictwa pracy. Choć wielu migrantów pracuje poniżej swoich kwalifikacji, traktują wyjazd jako szansę na lepsze życie – praca w Polsce staje się dla nich sposobem na poprawę sytuacji materialnej i zdobycie większego prestiżu społecznego. Migranci wykazują dużą elastyczność i gotowość do nauki nowych umiejętności. Zaletą artykułu jest umiejętne połączenie teorii migracji z badaniami etnograficznymi, co daje głęboki wgląd w wyobrażenia i motywacje migrantów oraz ich strategie przystosowania się do życia w Polsce.

Inne referaty z konferencji „Homo Faber: Jak pracujemy, jak pracowaliśmy?” stały się podstawą artykułów opublikowanych w numerze 108 czasopisma „Lud” (2024), a tekst Heleny Patzer i Olgi Wanickiej dopełnia ten cykl publikacji.

JERZY S. WASILEWSKI

Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej UW, Warszawa

OYUNGEREL TANGAD

Instytut Archeologii i Etnologii PAN, Warszawa

KAMILA BARANIECKA-OLSZEWSKA

Instytut Archeologii i Etnologii PAN, Warszawa

SŁAWOJ SZYNKIEWICZ (1938–2023). TRZY WSPOMNIENIA

SŁAWOJ

Odejście osoby znaczącej to moment, w którym odczuwamy – przyjaciele, koledzy, współpracownicy Zmarłego – potrzebę refleksyjnego bilansu. Obejmuje on w pierwszej kolejności przypomnienie i podsumowanie jego policzalnego dorobku. W przypadku akademika będą to osiągnięcia intelektualne – zarówno tytuły publikacji, jak i tytuły naukowe, które je zwieńczyły. Osiągnięcia te mają swoją przeszłość – są przecież efektami wcześniejszych studiów i prac badawczych, ale mają też dalsze losy – stają się zauważalną częścią dyscypliny naukowej, oddziałują na innych, poszerzają naszą wiedzę i rozumienie.

W przypadku profesora Sławoja Szynkiewicza taki wstępny bilans dorobku naukowego został dokonany już przed kilkoma laty, z okazji jubileuszu Jego 80-lecia w macierzystym Instytucie Archeologii i Etnologii PAN. Mówiliśmy wtedy o Jego książkach, artykułach, dydaktyce akademickiej i pracy popularyzatorskiej. To podsumowanie zostało utrwalone w druku (Kabzińska 2018), także na tych łamach (Tangad 2017).

A przecież pozostaje po Zmarłym coś jeszcze, czego nie da się łatwo zawrzeć w bilansie dokonań. Trwają w pamięci – i tylko w niej – wspomnienia Osoby; wspólne ekspedycyjne przeżycia i ulotne wrażenia, zasłyszane historie, anegdoty, własne amatorskie próby charakterystyki postaci. I kiedy już ma się pióro w ręku, to z każdym zdaniem okazuje się, jak trudno jest taki pełny wizerunek stworzyć, że mogą to być tylko pojedyncze kreski do portretu – czy trzech portretów: „Sławoja”, „Pana Sławka” i „Profesora”.

*

Co się pamięta z zajęć sprzed ponad półwiecza, prowadzonych przez Sławoja (wtedy doktora Szynkiewicza) jeszcze w ponurej salce Katedry Etnografii na Hożej? Niewiele: ustawicznie nabijaną przezeń fajkę i popisową angielszczyznę. Respekt budziła pozycja tłumacza monografii Malinowskiego (1967; *Argonaucci Zachodniego Pacyfiku*), ale chyba jeszcze większy – fama uczestnika Międzynarodowej Komisji Kontroli i Nadzoru w Wietnamie, gdzie Sławoj trenował język w kontaktach z żołnierzami armii amerykańskiej. Ta angielszczyzna zdradziła nas dwóch nieco później w Mongolii i to, o dziwo, nie w obliczu czujnych mongolskich służb specjalnych, ale w oczach amerykańskiego „dewizowego” myśliwego, spotkanego na Altaju, niedaleko gorącej jeszcze wtedy granicy z maoistowskimi Chinami. Absolutnie nie mógł on uwierzyć, że ktoś tak dobrze mówiący po angielsku znalazł się tu, by nie wiadomo po co prowadzić jakieś „badania etnograficzne”, nie zaś by uczestniczyć w międzynarodowej agencji; upierał się też przy swoim przeświadczeniu do końca naszej znajomości.

Równie płynnie mówił Sławoj po rosyjsku. Słuchałem z podziwem jego długiej mowy, wygłoszonej bez jednego zająknięcia (tak! A nie zawsze przecież tak mówił w języku ojczystym) w samoobronie naszej ekspedycji. Oto trzeba się było bronić przed płynącymi z terenu zarzutami, że jesteśmy szpiegami, którzy zbierają materiały kompromitujące socjalistyczną Mongolię: a to pytają o szamanizm, a to fotografują rozlatujące się drewniane szalety. A wszystko po to, by oczernić ją na Zachodzie, i do tego „za japońskie pieniądze” (to ówczesny topos, propagandowo nośny, bo jeszcze pamiętano, że trzydzieści kilka lat wcześniej Japończycy próbowali napaść na Mongolię). Takie szalone kalumnie groziły unicestwieniem wieloletniego projektu PAN-owskiej ekspedycji, unikalnego przecież na tamten czas! Przed obliczem wiceprzewodniczącego Mongolskiej Akademii Nauk dał wtedy Sławoj popis autentycznie urażonej godności – że oto nas, w tym jego, wiceprzewodniczącego Towarzystwa Przyjaźni Polsko-Mongolskiej, oskarża się o oczerzianie tego kraju.

Bo przecież Sławoj naprawdę Mongolię kochał. Niejeden raz miałem okazję o tym się przekonać – zarówno w trakcie ekspedycyjnych wyjazdów, jak i w kraju, kiedy już przygotowywaliśmy nasze materiały do obiegu naukowego. W Mongolii podziwiałem jego umiejętność rozmawiania z ludźmi; nie tylko czysto zawodową sprawność w przeprowadzaniu wywiadów etnograficznych, ale i serdeczność jego osobistych kontaktów z tamtejszymi przyjaciółmi i znajomymi. Mogłem tylko zazdrościć mu tych umiejętności i po trosze ich się od niego uczyć.

Robiłem to, patrząc niejako zza pleców – nie miejsce tu, by mówić o sobie, ale przecież nie da się inaczej opowiedzieć o kimś, kto tak wpłynął na nasze, moje, uformowanie, jak tylko odnosząc jego działania do siebie samego. Bo wtedy zobaczyłem w nim... Bronisława Malinowskiego, skrupulatnie badającego argonautów stepu. Mam przed oczami tę rękę, zapisującą kolejne strony kolejnego zeszytu drobnym, starannym pismem (jakże różne to było od moich nieporządných notatek); i słyszę ten głos, spokojnie wypytyjący rozmówcę w jurcie o wszystko: o terminy pokrewieństwa i o to, komu przysługują przy jakich okazjach które części baraniej tuszy, albo jaką wysokość miała płatność małżeńska i o dziesiątki innych szczegółów, wydobywanych skrupulatnie, punkt po punkcie, mimo wszystkich wymówek

znużonych interlokutorów: „*meedchguj, bajchguj, chamaguj* – nie wiem, nie ma, wszystko jedno”. Jeśli otrzymałem jakąś szkołę terenowego badania etnograficznego, to właśnie od niego. Krótko mówiąc, był wzorem, był mistrzem, nie uprawiając przy tym żadnego mentorstwa (co najwyżej czasem goniąc mnie, lenia, do roboty). A przy tym ekspedycyjnym druhem, że wspomnę choćby sprawiedliwe dzielenie się przywiezionym na mongolską gastronomiczną pustynię domowym rarytasem – rzadkiej smakowitości piernikowym wypiekiem Teściowej.

Ale takimi pojedynczymi kreskami Jego portretu się nie nakreśli. Trzeba sięgnąć po grubszy pędzel i spróbować poważniej scharakteryzować wartości jego pracy. Zaryzykuję ogólny sąd, że u ich podstawy leżały dwie towarzyszące sobie, a przecież biegunowe postawy: gorąca fascynacja i zimna dociekliwość badawcza.

Fascynacja – tak, bo ówczesna Mongolia koczowników (a nie, jak dziś, „mobilnych pasterzy” albo wręcz poszukiwaczy złota, opasanych detektorami, zwanych z racji swego wyglądu *ninja*, bo Mongolia to dziś dla światowego kapitału *Minegolia*) to był dla nas kraj niecodziennej, nierozpoznanej egzotyczności. Nie wiedzieliśmy jeszcze wtedy, jakim grzechem jest orientalizm (dla nas Orient był czarującą przygodą), nie podejrzewaliśmy, że patrzenie przez nasze okulary i ujmowanie tamtej kultury we własnych, „narzuconych” kategoriach to myślowy kolonializm. Ale to „my” musi się tu bardzo prędko rozejść. To ja tego nie rozumiałem, On – już tak. Mongolską rzeczywistość społeczno-kulturową miał rozpoznaną po paru zaledwie wcześniejszych pobytach.

W jego sądach nie było nic sztucznego, książkowego, gabinetowego. Miał wyjątkowy słuch do realiów społecznych (może wzięło się to z treningu jeszcze funkcjonalistycznego?), a do tego umiejętność budowania uogólnień na podstawie perfekcyjnie prowadzonych badań terenowych: wnikliwych, intensywnych i metodycznych. Uważam Sławoja za antropologa społecznego w najlepszym tego słowa znaczeniu, tzn. za takiego badacza, dla którego właściwym przedmiotem badania jest także symboliczna, a nawet duchowa sfera kultury, ale który te symbole widzi jako kulturowy aspekt życia społecznego i umie je znakomicie na kategorii społeczne przekładać.

Wspominał dawniej, że gdy pierwszy raz zobaczył Mongolię – w przelocie, tylko z okna samolotu, w drodze do Chin i dalej do Wietnamu – to widział pustkę, a w niej rozrzucone z rzadka jurty; zafascynowało go, jak w warunkach takiego rozproszenia formują się relacje społeczne. Ja, o dekadę później, też tę pustkę zobaczyłem, ale zainteresowała mnie inaczej, jako raczej mało społeczna – „przestrzeń”. Dziś doceniam, jak trafnie z pomocą swojego społecznego klucza identyfikował Sławoj to, co jest najważniejsze tam, dla nich, mongolskich pasterzy – a nie tylko dla nas, obcych; Sławoj dobrze wiedział, że zatem także dla badaczy właśnie to powinno być najciekawsze.

Ta uważność, wnikliwość w odczytywaniu autentycznie ludzkiego podłoża czy społecznego kontekstu zjawisk przejawia się w wielu jego pracach. Odnajdziemy ją w studiach nad dramatycznymi torguckimi wędrówkami nad Wołgę i z powrotem, gdzie wydarzenia dziejowe sprzed wieków są interpretowane w związku z procesami etnicznymi zachodzącymi w tej grupie. Zdolność szybkiego rozpoznawania nowych

realiów społecznych i odnajdywania się w zmienionej sytuacji poznawczej zademonstrował Szynkiewicz ćwierć wieku później, kiedy z dwójką młodych współpracowników Oyuną Tangad i Tomaszem Potkańskim dokonał błyskawicznej syntezy innej rzeczywistości po wielkim przełomie ustrojowym 1990 roku (Potkański, Szynkiewicz 1993). Co więcej, umiał ową celność przenieść też na nowy, niemongolski grunt – jego popularnonaukowa książka o Jakutach, mimo że napisana w oparciu na wyłącznie starych, książkowych materiałach mitologiczno-folklorystycznych, zaskakuje trafnością pytań i ustaleń o zasadniczej ważności właśnie w zakresie antropologii społecznej; pracując w materii jakuckich eposów *ołoncho*, potrafił Szynkiewicz odtworzyć społeczny świat tytułowych *Herosów tajgi* (1984).

Szczególną wartość tych prac stanowi nieczęste połączenie – rozumienie kultury jest zarazem rozumieniem ludzi. To na tym chyba gruncie wyrosła specyficzna umiejętność takiego pisanie o kulturze, w którym jej mechanizmy są wskazane trafnie i celnie sformułowane, a jednocześnie jest to osadzone i ugruntowane w bardzo ludzkich realiach. Widać to równie dobrze w całościowej syntetyzacji jego badań mongolskich (*Rodzina pasterska w Mongolii*, 1981), jak i w formach, zdawałoby się, pomniejszych, ale równie syntetycznych. Mam na myśli np. autorską wystawę mongolską w Muzeum Azji i Pacyfiku w 2020 roku; swoje zdjęcia Sławoj zaopatrzył w podpisy, a raczej komentarze. Było to arcydzieło lapidarnej, a zarazem niebanalnej charakterystyki pasterskiej kultury, które mogło powstać tylko po latach jej zażyłej znajomości.

Chyba takiemu właśnie rozumieniu zawdzięczał *Sława* (albo *Sławik*, takiej wersji imienia używali jego rosyjskojęzyczni znajomi) przyjaźń ze strony tyłu Mongołów, zarówno tam, w ich własnym kraju, jak i w Polsce; tyłu ich pomagało Mu tam i tyłu odwiedziło Jego – Ich, Ali i Sławoja – dom. Myślę też, że ta umiejętność zyskała mu przyjaźń i uznanie wśród badaczy europejskich, co przełożyło się na liczne wystąpienia zagraniczne, publikacje obcojęzyczne i częste cytowania (był swego czasu bodaj najczęściej przywoływanym zagranicą polskim etnologiem).

W ostatnich dwóch dekadach pracy badawczej mógł Sławoj zrealizować swoje dawne marzenie: prowadzić pogłębione badania terenowe w Chinach, i to w bardzo różnych ich częściach, zamieszkałych przez grupy mniejszościowe (Tuwińczycy Sinkiangu, Monguorzy Cinghaju, Mongołowie Mongolii Wewnętrznej, Dajowie Yunnanu). Towarzyszyłem mu w tym ostatnim, krótkim wyjeździe, „na południe od chmur”, *yunnan*; jeździliśmy po górskich wioskach wysoko ponad doliną rzeki Nu – akurat tam, bo mówił, że ta nazwa działała na niego magicznie od młodości. Znów, po latach, siedziałem przy nim, a on z zeszytem na kolanach metodycznie wypytywał rozmówców – sołtysów wsi, zwykłych chłopów, członków protestanckich kongregacji, posługujących się w swoich kościołach dziwnie poprzekreślanym europejskim alfabetem do zapisu lokalnej fonetyki – o funkcjonowanie ich odrębności etnicznej w ramach chińskiej biurokracji. Powstało z tych wyjazdów kilka detalicznych opracowań, niestety już nie zszytych w większą całość.

Pełna bibliografia Profesora Szynkiewicza obejmuje niespełna 200 pozycji i nie ma wśród nich tekstów słabych, zwietrzałych ani bagatelnych. Są książki i artykuły – efekty

rzetelnych badań terenowych, są całościowe opracowania w prestiżowych publikacjach międzynarodowych, są kardynalne hasła słownikowe, są wnikliwe recenzje ważnych w świecie publikacji. Jeśli mi żal, że czegoś brakuje, to artykułu o słynnych chińskich brązach (tych sprzed dwóch tysięcy i dużo późniejszych), który miał podsumować jego gromadzoną przez lata wiedzę na ich temat. Niech mi wolno będzie wspomnieć, że pracował nad nim z myślą o tomie dla niżej podpisanego (wspólnie dzieliliśmy fascynację tymi arcydziełami), ale już nie był w stanie uporać się z ogromem nagromadzonego materiału.

Jak każdy rasowy etnograf miał bowiem oko do przedmiotów; szczególnie fascynowały go mongolskie (chińskiego wyrobu) tabakierki – małe klejnociki, materializujące wartości i praktyki społeczne: etykietę, powitanie, rodzinne dziedzictwo itp. Miał też oko fotografa. Jego mistrzostwo w tym obszarze wygodnie zwalniało mnie z obowiązku noszenia ciężkiego aparatu, a potem bez skrupułów korzystałem z Jego zdjęć w swoich publikacjach. Jeśli pamiętam jeszcze mongolski step sprzed ponad półwiecza, to bardziej niż z pamięci – właśnie z Jego fotografii.

Swoją wiedzę i pasję przekazywał nie tylko tekstem drukowanym i obrazem, ale też słowem mówionym na uczelniach – miał wiernych studentów w stolicy, w Łodzi i Siedlcach. Dzielił się tam nie tylko i nie tyle monograficzną wiedzą o Mongolii, ile rozległym rozpoznaniem sytuacji w całej Azji Wschodniej, także w aspekcie politycznym. Będąc świadkiem Jego dydaktyki w Polsko-Japońskiej Akademii Technik Komputerowych, byłem pod wrażeniem tego, jak wszechstronne i systematyczne były programy wykładów na ten temat.

Odszedł wybitny uczony, doceniany bardziej nawet zagranicą niż w kraju, gdzie specjalistów, mogących w pełni rozpoznać ważność jego głosu w tych odległych, a wymagających kwestiach, jest przecież niewiele. Ale tej wielkiej etnograficzno-antropologicznej umiejętności, jaką jest przekładanie własnych obserwacji i materiałów z badań terenowych na mądre uogólnienia oraz zaawansowane generalizacje modelowe czy teoretyczne – tego wszyscy możemy się z Jego spuścizny nadal uczyć.

Jerzy S. Wasilewski

PAN SŁAWEK

Jako dziecko mongolskiego etnografa już od wczesnego dzieciństwa słyszałam nazwisko Szynkiewicz. Ojciec często opowiadał o przygodach podczas wspólnych ekspedycji etnograficznych z polskimi badaczami. Czasem dostawaliśmy kartki noworoczne z Polski, pamiętam też serię naszych zdjęć autorstwa Pana Szynkiewicza w albumie rodzinnym. Bardziej świadomie poznałam go na początku lat 90., kiedy wraz z ojcem uczestniczyliśmy w jego badaniach nad procesem przemiany ustrojowej w Mongolii. Uznał, że nadaję się do pracy w etnologii, i zachęcił mnie do podjęcia studiów na Uniwersytecie Warszawskim. Kiedy przyjechałam do Warszawy, nazwałam go Panem Sławkiem i tak pozostało już do końca.

Wiele razy miałam okazję słyszeć, że Pan Sławek jest osobą, która ma w sobie „coś”. Jak rozumiem, po polsku oznacza to, że człowiek ma w sobie coś ciekawego, pozytywnego, choć trudnego do sprecyzowania. Zabawne, bo w języku mongolskim również funkcjonuje określenie *yumtaj chün*, czyli „człowiek z czymś”. Tylko że oznacza człowieka niemądrego, niezrównoważonego, wariata. Jako etnologowie nie lubimy translacji dosłownych, wolimy pokazać konteksty kulturowe.

Będąc Mongołką, wciąż pewnie określam ludzi w kategoriach mongolskich, bo moim zdaniem jednym z najlepszych wyrazów, który oddaje, kim był Pan Sławek, jest *bujantajchün*, czyli człowiek, który ma *bujan*.

Bujan to sanskryckie *punja*, najkrócej mówiąc, oznacza zasługę otrzymaną za dobre uczynki w poprzednim życiu. W Mongolii jest to jedna z bardzo ważnych kategorii tradycyjnych, ale jednocześnie wciąż znajduje zastosowanie w realiach współczesnego, zmieniającego się świata. *Bujan* oznacza przede wszystkim bogactwo, ale nie tylko w wymiarze materialnym. Można go bowiem mieć w sobie od urodzenia lub nabyć, przywołać czy też dostać. Można również komuś oddać. *Bujan* potrafi uciec, kiedy człowiek zachowa się niewłaściwie, niemoralnie.

Już po wyglądzie można zauważyć, że człowiek ma *bujan*. Sporo moich mongolskich znajomych podczas pierwszego spotkania z Panem Sławkiem podkreślało, że ma on dużo *bujanu*. Jednym z nich był buddyjski mnich Lhagwasüren, u którego gościliśmy w Ułan Bator. Nigdy nie widziałam go tak rozmownego, radosnego, choć onieśmielonego, jak w czasie tego spotkania, ponieważ na ogół był chłodny, pochmurny i mało mówny. Do dziś w pokoju Pana Sławka wisi *chadag*, który dostał od Lhagwasürena. Z pewnością była to wyjątkowa wizyta, sprawiająca wrażenie, jakby znali się oni od zawsze, choć było to tylko jednodniowe spotkanie. Próbowałam opowiedzieć o moim wrażeniu Panu Sławkowi, ale chyba był bardziej skupiony na działalności tego mnicha, na społecznych i ekonomicznych aspektach prowadzonej przez niego fundacji niż na moich spostrzeżeniach.

Bujan oznacza powodzenie w życiu, dobry los, z którym człowiek się rodzi. Potwierdzało się to, kiedy Pan Sławek opowiadał o swoim dzieciństwie, młodości, o pasji etnograficznej, o szczęśliwym spotkaniu z profesorem Witoldem Dynowskim, który na zawsze pozostał jego Profesorem. Opowiadał o pobytach w Wietnamie, Danii, Wielkiej Brytanii, Chinach, Rosji, w Azji Centralnej. Zawsze podkreślał w nich pozytywne lub zabawne momenty, które zostały w jego pamięci. Jakby nie pamiętał o tym, co było negatywne. A jak się jednak okazało, negatywne zdarzenia również były w jego życiorysie. Jego ojca zamordowano w Katyniu, kiedy miał zaledwie rok. Nie pamiętał więc ojca, dorastał bez niego. Wychowała go matka, która była nauczycielką i wędrowała po wsiach pod Białymstokiem, oczekując po cichu na powrót męża. Tylko że Pan Sławek nigdy nie opowiadał o tym jak o osobistym dramacie. W jednej z rozmów powiedział: „Nie miałem ojca, to sobie znalazłem ojca! Profesora Dynowskiego”. Uczył się od niego, szanował go, opiekował się nim, a pod koniec życia wykupił grób na cmentarzu obok niego.

Kiedy ktoś ma *bujan*, może to oznaczać powodzenie w życiu osobistym. Jego żona Alicja Szynkiewicz była podobno najpiękniejszą dziewczyną na Uniwersytecie

Warszawskim. Jej zdjęcie z czasów studenckich Pan Sławek nosił w portmonetce do końca życia. A o córce Ani, prawniczkę, opowiadał zawsze z niebywałą dumą i szacunkiem, że jest niezwykle zaradna i dzielna.

Bujan można rozdawać, wówczas powraca powiększony. Ja i moja rodzina byliśmy intensywnymi odbiorcami takiego *bujanu*. Razem z żoną Alą uczestniczyli właściwie we wszystkich moich obrzędach przejścia, zastępowali nam rodzinę na obczyźnie. Zdarzały się okresy braku czasu i rozluźnienia kontaktów, ale kiedy byłam w potrzebie, np. groziła mi deportacja z Polski z powodu problemów wizowych, zawsze pojawiał się Pan Sławek, stawał w mojej obronie i był przy tym niezwykle skuteczny.

Niemal każde odwiedziny u Państwa Szynkiewiczów kończyły się wręczeniem mi podarunków, wartościowych książek, artykułów, albumów. Pan Sławek nie lubił pouczać, podpowiadać, bardziej wołał pytać i obserwować, jak myślę. Nawet jeśli nie zgadzał się, zawsze dawał poczucie, że mam prawo pozostać przy swoim zdaniu. To jest *bujan* mądrości.

W języku mongolskim jest również termin *nomyn bujan*, *bujan* książek. Człowiek, który pisze książki (mam nadzieję, że artykuły naukowe również), rozpowszechnia *bujan*. Jego książka *Rodzina pasterska w Mongolii* jest jedną z najważniejszych, wyjątkowych, choć niełatwych lektur, które powstały w wyniku wieloletnich ekspedycji etnograficznych z Polskiej Akademii Nauk do Mongolii.

Bujan może też odnosić się do umysłu. Pan Sławek miał umysł ścisły, precyzyjny w skali mikro, ale jednocześnie widział zjawiska w perspektywie makrospołecznej. Wzbudzało to podziw. Z drugiej strony, nadmierna skrupulatność i pasja sprawiały trudności podczas współpracy z nim. Potrafił „wykończyć” rozmówców w trakcie badań terenowych. Sama również padłam ofiarą jego pasji naukowej w czasie wykonywania projektu RCIN kierowanego przez Annę Sokólską-Majchrzak z biblioteki Instytutu Archeologii i Etnologii. Projekt poświęcony opracowaniu jego zdjęć z Mongolii z lat 70.–80. stał się pretekstem, by po czterdziestu latach poszerzyć tematy z tamtego okresu o perspektywę współczesną. Oznaczało to przeglądanie licznych zdjęć na nowo, powrót do tematyki tamtych badań. Robił schematy, opracowywał struktury opisów, zasypywał nas z Anią pytaniami i był bezkompromisowy w egzekwowaniu odpowiedzi. Była to też okazja, by spędzić z Panem Sławkiem dużo czasu na rozmowach o etnologii, o Mongolii, o Chinach. Miał ambicję napisać na nowo etnografię Mongolii. Niestety nie zdążył.

Bujan to bogactwo, posiadanie. Pan Sławek lubił piękne rzeczy, kolekcjonował tanki buddyjskie, tabakierki, dywany, albumy, mapy, książki, listy, widokówki. Ostatnie lata spędzał na katalogowaniu w komputerze artykułów na różne tematy z Internetu. Szczególnie cieszył się ze skanowanych książek z czasów jego młodości, do których nie miał wówczas dostępu. Miał potrzebę porządkowania, systematyzowania, układania. Fascynowały go oazy centralnoazjatyckie, archeologia chińska, sztuka z okresu dynastii Ming. Jego katalog tematyczny ma chyba setki głównych haseł, które potem dzielą się na liczne podtematy. Pieczołowicie przenosił artykuły z jednego folderu do drugiego, kiedy dodawał nowe hasła, ponieważ nie mogły dublować się w różnych miejscach. Być może kiedyś uda się udostępnić ten katalog do publicznego użytku, bo to wartościowe źródło stanu wiedzy na dany temat.

Posiadanie *bujanu* nie oznacza łatwego charakteru. Jednak można powiedzieć, że miał on życie piękne, takie jakie chciał. I odszedł pięknie: w swoim gabinecie, w otoczeniu książek, tank buddyjskich, przy żonie Ali, która trwała przy nim do końca, traktując go jak Zasłużonego. Jestem pewna, że musiał on zasłużyć na taki *bujan* w poprzednim życiu, a w tym wcieleniu to podtrzymał, prowadząc piękne życie.

Oyungerel Tangad

PROFESOR SZYNKIEWICZ

O dorobku Profesora wiele już napisano i powiedziano. Bez wątpienia był jednym z najważniejszych polskich badaczy Azji, terenowcem. Choć jego nazwisko najczęściej bywa przywoływane w kontekście studiów nad Mongolią oraz Chinami, prowadził badania w kilku krajach tego kontynentu. Jest autorem wielu artykułów, monografii, był promotorem i recenzentem licznych prac naukowych. Moje wspomnienie nie dotyczy jednak wkładu Profesora Sławoja Szynkiewicza w badania azjatyckie, ale jego szczególnego sposobu pracy, który, w moim przekonaniu, także czynił go Profesorem.

Przez kilka lat, aż do emerytury Profesora, miałam przyjemność dzielić z nim pokój w Instytucie Archeologii i Etnologii PAN. Z tą jednostką (funkcjonującą wcześniej pod nazwą Instytutu Historii Kultury Materialnej) był związany właściwie przez cały okres pracy zawodowej. To właśnie przy biurku Profesora w pokoju 315 siedziałam zaraz po rozpoczęciu pracy w Instytucie. Także razem z nim przeprowadziłam się później trzy piętra niżej do pomieszczenia na parterze, pokoju nr 13. Razem przenosiliśmy książki, staraliśmy się dopasować ulubione biurka do nowej, niezbyt ustawnej przestrzeni, wyklóciliśmy się o zniesienie do pokoju na parterze szaf pancernych (trzech!) zawierających „skarby” Profesora z badań terenowych. Nie potrafię pisać o Profesorze Sławoju Szynkiewiczu jako o koledze z pracy. Był raczej Profesorem z pracy. Na rozmowy ze mną poświęcał głównie te chwile, kiedy nabijał i palił fajkę lub kiedy nasz wspólny komputer odmawiał współpracy. To nie znaczy, że był nietowarzystki – fajkę palił wystarczająco często, byśmy zdążyli omówić większość spraw instytutowych i plany na najbliższy czas. Jednak w obydwu dzielonych pokojach Profesor przede wszystkim pracował.

W mojej ocenie styl jego pracy był niezwykle. Uporządkowany, metodyczny, ale zarazem wymagał dużej przestrzeni. Książki, z których korzystał, oraz tysiące zdjęć autorstwa Profesora wypełniały niejedyn pokój ówczesnego Zakładu Etnologii w Instytucie. Wszystkie materiały były dokładnie opisane, równym, czytelnym pismem. Wydaje się, że Profesor Sławoj Szynkiewicz miał opracowaną i przemyślaną całą strategię badawczą. Na własny użytek tworzył słowniki, zapisując znaczenia poszczególnych terminów, ale też konteksty występowania słów i pojęć. Prowadził rozbudowaną kartotekę fiszek – skrupulatny zapis wieloletnich wyników badań. Katalog z fiszkami – gabarytowy mebel z szufladkami rodem z dawnej biblioteki – stanowił dla mnie materialny dowód niezwykłości Profesora, jego unikalnego

stylu pracy, w ramach którego wspomnienia, wrażenia i notatki terenowe były przetwarzane w uporządkowany zasób danych.

Podobny ład panował we wspomnianych szafach pancernych, w których przechowywał fotografie i slajdy. Każdy negatyw był włożony w osobną formatkę, opisany i oznaczony. Tak samo odbitki i slajdy – poukładane, ponumerowane, ręcznie opisane. Miałam okazję wielokrotnie oglądać te fotografie, uczestniczyć też w katalogowaniu nowych. Widziałam, jak Profesor do starszych, czarno-białych odbitek dodawał nowe, kolorowe. Przy tej okazji dowiadywałam się, co robił w terenie, z kim się spotkał, do kogo wracał, na jakie święta był zapraszany, co go interesowało, jakie zmiany cieszyły, a jakie go drażniły. Co niezwykle istotne, Profesor był bardzo dobrym fotografem. I tych pięknych zdjęć: ludzi, zwierząt, krajobrazów, detali sprzętów materialnych czy architektury pozostało w Instytucie tysiące. Profesora Sławoja Szyrkiewicza już z nami nie ma, w „naszych” pokojach pracują inne osoby, ale materialne ślady jego rozległej strategii badawczej zostały: fiszki, szafy pancerne, notatki. Współcześnie pracujemy głównie na laptopach, które zabieramy z biurek i trudno odkryć, czym się zajmowaliśmy, przechowujemy dane na twardych dyskach, podobnie jak pliki z książkami czy artykułami. Profesor pracował w czasach, kiedy sposób prowadzenia badań fizycznie i namacalnie odznaczał się w przestrzeni instytucji. W tej przestrzeni wciąż można rozpoznać metodę badawczą Profesora Szyrkiewicza.

Pierwszy raz spotkałam Profesora podczas studiów w Instytucie Etnologii i Antropologii Kulturowej UW. Prowadził wykłady „z Azji” w ramach modułu Etnografii Społeczeństw Pozaeuropejskich. Przeczytałam wówczas Jego książkę *Pokrewieństwo. Studium etnologiczne*. Jeszcze wcześniej omawialiśmy na zajęciach *Argonautów Zachodniego Pacyfiku* Bronisława Malinowskiego we współtłumaczeniu Profesora. Do dziś pamiętam pytanie zadane mi przez Niego na rozmowie kwalifikacyjnej, kiedy aplikowałam o pracę w Instytucie Archeologii i Etnologii – czy Kurpie „nie udają” tej swojej kultury? Zgodziliśmy się, że trochę udawali. Zatem kiedy przydzielono mi miejsce do pracy w pokoju Profesora, nie był dla mnie postacią anonimową. Wiedziałam, że mam do czynienia z osobą o wysokiej pozycji naukowej, z antropologiczną sławą. Dzieląc z nim pokój, przekonałam się, jak wiele pracy, zaangażowania i organizacji potrzeba, żeby osiągnąć tak wysoką pozycję. Niestety nie mogę napisać, że styl prowadzenia studiów przez Profesora mi się udzielił i od tamtego momentu systematycznie opisuję, kataloguję oraz archiwizuję wszystkie dane z terenu, jakie uda mi się zgromadzić. Pozostają jednak niezwykle wdzięczna za możliwość dostępu do tego niezwykłego systemu pracy, za odkrycie przede mną sposobu radzenia sobie z ogromem (by nie napisać – nadmiarem) danych terenowych z kilkudziesięciu sezonów badań. Jestem głęboko przekonana, że sposób pracy Profesora Sławoja Szyrkiewicza i jego antropologia były jedyne w swoim rodzaju.

Kamila Baraniecka-Olszewska

LITERATURA

- Kabzińska Iwona 2018, Jubileusz osiemdziesięciolecia urodzin prof. dr. hab. Sławoja Szykiewicza, *Wrocławskie Studia Wschodnie*, t. 22, s. 313–320.
- Malinowski Bronisław 1967, *Argonauci Zachodniego Pacyfiku*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa.
- Potkański Tomasz, Szykiewicz Sławoj 1993, *The Social Context of Liberalisation of the Mongolian Pastoral Economy. Report of Anthropological Fieldwork*, PALD Research Report No. 4, Institute of Development Studies, University of Sussex, Brighton.
- Szykiewicz Sławoj 1981, *Rodzina pasterska w Mongolii*, Ossolineum, Wrocław.
- Szykiewicz Sławoj 1984, *Herosi tajgi. Mity, legendy, obyczaje Jakutów*, Iskry, Warszawa.
- Tangad Oyungerel 2017, Spokrewniony przez naukę – o badaczu rodziny mongolskiej. Dla Profesora Sławoja Szykiewicza w 80. rocznicę urodzin, *Etnografia Polska*, t. 61, z. 1–2, s. 241–245.



Fot. Grób profesora Sławoja Szykiewicza, Cmentarz Prawosławny na Woli, ul. Wolska 138/140, Aleja Główna, kwatery 69, rząd 1/5. Obok znajduje się grób profesora Witolda Dynowskiego.

INFORMACJA DLA AUTOREK I AUTORÓW

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. Zasady kwalifikowania lub odrzucania publikacji są dostępne w każdym numerze czasopisma oraz na stronie internetowej: <http://journals.iaepan.pl/ep/about/submissions>.

Redakcja przekazuje 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.

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 (DOI) 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: <https://journals.iaepan.pl/ep/about/submissions>).
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 autorek i autorów

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.

Objętość artykułu: przyjmujemy teksty o objętości około 20–25 stron maszynopisu (ok. 45 000–50 000 znaków z.s.), do każdego tekstu prosimy dołączyć jego streszczenie (do 1000 znaków) w języku angielskim oraz słowa kluczowe w języku angielskim.

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. Konieczne jest również podanie informacji o prawach autorskich związanych ze zdjęciem/grafiką, ich autorze; a w razie potrzeby pozyskanie zgody Autora na publikację lub złożenie oświadczenia o dysponowaniu prawami do ich publikacji.

Przypisy

Objaśnienia do tekstu: przypisy dolne numerowane cyframi arabskimi, znak przypisu w tekście głównym prosimy umieszczać przed kropką kończącą zdanie.

Przypisy bibliograficzne

Prosimy stosować system przypisów w tekście, nie zaś przypisów dolnych; tzw. system oksfordzki.

Cytaty

Cytaty w tekście prosimy umieszczać w cudzysłowie i nie stosować w tym przypadku kursywy. Cytat nie powinien kończyć się kropką, kończy się nią dopiero całe zdanie (prosimy nie umieszczać kropki przed znakiem”, a dopiero za nim).

Tytuły

Tytuły prac polskich i anglojęzycznych zapisujemy 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.

Przykład:

Geertz Clifford 2005, *Wiedza lokalna. Dalsze eseje z zakresu antropologii interpretatywnej*, tłum. Dorota Wolska, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków.

W przypadku cytowania dwóch tekstów tego samego autora wydanych w tym samym roku:

Geertz Clifford 2005a, *Wiedza lokalna. Dalsze eseje z zakresu antropologii interpretatywnej*, tłum. Dorota Wolska, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków.

Geertz Clifford 2005b, tytuł, nazwa wydawnictwa, miejsce wydania.

- Artykuł w książce (prosimy nie stosować skrótów nazw czasopism): (autor) nazwisko i imię (lub imię i nazwisko redaktora z dopiskiem (red.)), data wydania, tytuł, [w:] inicjał imienia i nazwisko (autor lub redaktor książki), (red.) (jeśli potrzebne), tytuł książki, nazwa wydawnictwa, miejsce wydania, numery stron.

Przykład:

Turner Victor W. 2004, *Liminalność i communitas*, [w:] Ewa Nowicka, Marian Kempny (red.), *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej. Kontynuacje*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa, s. 244–266.

- Artykuł w czasopiśmie: (autor) nazwisko i imię, data wydania, tytuł artykułu, tytuł czasopisma, rocznik, numer, tom/zeszyt, strony zajmowane przez artykuł. Przykład: Solonari Vladimir 2002, *Narrative, Identity, State: History Teaching in Moldova*, *East European Politics and Societies*, vol. 16, nr 2, s. 414–445.
- Prace naukowe pozostające w archiwach: (autor) nazwisko i imię, data, tytuł (rodzaj pracy, miejsce przechowywania). Przykład: Kowalski Jan 2008, *Obrzędowość doroczna na Podkarpaciu* (praca magisterska, maszynopis IAE PAN).
- Prace opublikowane w internecie (są to z reguły artykuły) zapisuje się tak jak powyżej, zamiast wydawnictwa i miejsca wydania podaje się po prostu adres strony internetowej oraz datę dostępu. W przypadku pliku dostępnego w bazie tekstów naukowych w wersji PDF nie podajemy adresu strony internetowej (traktujemy jak zwykłą publikację).

Przykład:

Malewska-Szałygin Anna 2002a, *Potoczna filozofia władzy, Opcja na prawo – archiwum internetowe*, nr 4, <http://www.opcja.pop.pl/Nr4.html>, (dostęp 12.08.2022).

- W przypadku danych znalezionych w internecie (np. statystycznych) w bibliografii należy utworzyć sekcję „Źródła internetowe” i wymienić adresy stron internetowych, podając w nawiasach ich pełne nazwy oraz datę dostępu.

Przykład:

Źródła internetowe

www.iaepan.edu.pl (Instytut Archeologii i Etnologii PAN), (dostęp 04.10.2007).

www.iwgia.org (International Work Group for Indigenous Affairs), (dostęp 06.08.2008).

Transliteracja

W przypadku cytowania autorów i prac napisanych w innych alfabetach prosimy o ich transliterowanie zgodne z zasadami PWN (więcej na stronie www.pwn.pl).

Redakcja zastrzega sobie prawo do skracania tekstów.
Redakcja nie pobiera od Auterek i Autorów żadnych opłat.

Sprzedaż czasopism Instytutu Archeologii i Etnologii PAN:
www.iaepan.edu.pl
bookshop@iaepan.edu.pl

ETNOGRAFIA POLSKA
REVIEW FORM/FORMULARZ RECENZJI

Title of the article (Tytuł artykułu):

Affiliation (Afilacja):

Date (Data):

This is a double-blind review. None of the above information is going to be shared with the Author of the article, but also no information on Author's identity is being provided to the Reviewer.

I evaluate this article as (check only one box):

Uważam, że przedstawiony artykuł jest (proszę zaznaczyć tylko jedno pole):

Excellent, acceptable in this form or after small changes (Doskonały, do druku w obecnej formie)	
Acceptable after revisions (Akceptowalny po wprowadzeniu zmian)	
Acceptable after major changes and another review (Akceptowalny po wprowadzeniu zmian i ponownej recenzji)	
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)	

Comments/Komentarze:

