ETNOGRAFIA

PRAKTYKI, TEORIE, DOŚWIADCZENIA

Nr 4

ETNOGRAFIA

PRAKTYKI, TEORIE, DOŚWIADCZENIA

Nr 4

UZMYSŁOWIENIE

Redakcja naukowa
Kamil Pietrowiak, Katarzyna Wala

Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego
Gdańsk 2018

Redaktor naczelny: Tarzycjusz Buliński (UG)
Z.ca naczelnego: Mariusz Kairski (UG)
Sekretarz redakcji: Katarzyna Linda-Grycza (UG)
Zespół redakcyjny: Inga Kuźma
Kamil Pietrowiak
Jacek Splisgart
Filip Wróblewski
Redaktorzy tematyczni: Karolina Bielenin-Lenczowska (literaturoznawstwo)
Anna W. Brzezińska (rzemiosło i kultura tradycyjna)
Marta Rakoczy (filozofia)
Tomasz Rakowski (medycyna)
Redaktorzy językowi: j. angielski Katarzyna Byłów
j. polski Jerzy Toczek

Recenzenci w roku 2017:
Janusz Barański, Katarzyna Byłów, Ewa Domańska, Magda H. Dziubińska, Mariusz Filip, Weronika Grozda-Kołacińska, Stanisław Iwaniszewski, Mariusz Kairski, Łukasz Krokoszyński, Łukasz Łuczaj, Piotr Michalik, Joanna Pietraszczyk-Sękowska, Jan Szemiński, Łukasz Smoliński, Kacper Świerk, Anna Wądołowska, Mariusz Ziółkowski

Skład i łamanie: Mariusz Szewczyk

Projekt okładki i stron tytułowych: Filip Sendal

Na okładce: zdjęcie z warsztatów sensorycznych „Cztery zmysły to w sam raz" prowadzonych przez Sandrę Tworkowską, Witolda Strugałę i Kamila Pietrowiaka. Wydarzenie zrealizowane w ramach programu mikroGRANTY ESK, Wrocław 2016 (fot. Jerzy Wypych)

Publikacja sfinansowana z działalności statutowej Wydziału Historycznego Uniwersytetu Gdańskiego

Adres redakcji: Zakład Etnologii i Antropologii Kulturowej
Instytut Archeologii i Etnologii
Wydział Historyczny Uniwersytetu Gdańskiego
ul. Bielańska 5 80-851 Gdańsk

Adresy stron internetowych: www.etnografia.ug.edu.pl; www.ejournals.eu/Etnografia

© Copyright by Uniwersytet Gdański

ISSN 2392-0971

Wersja elektroniczna jest wersją pierwotną czasopisma

Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego
ul. Armii Krajowej 119/121, 81-824 Sopot
tel./fax 58 523 11 37, tel. 725 991 206
e-mail: wydawnictwo@ug.edu.pl
www.wyd.ug.edu.pl
Księgarnia internetowa: www.kiw.ug.edu.pl

Druk i oprawa
Zakład Poligrafii Uniwersytetu Gdańskiego
ul. Armii Krajowej 119/121, 81-824 Sopot
tel. 58 523 14 49; fax 58 551 05 32

Spis treści

Kamil Pietrowiak, Katarzyna Wala
Wprowadzenie 7

STUDIA I ROZPRAWY

Katarzyna Wala, Kamil Pietrowiak
Antropologia zmysłów i sensoryczna etnografia – geneza, założenia, podejścia badawcze 13

Dorota Angutek
Świadomość, samoświadomość, jaźń a zmysł haptyczny w kontekstach kultury i biologii 39

Katarzyna Wala
Ułożyć świat na nowo
Rekonstrukcja koncepcji Tima Ingolda (cz. III) 59

Kamil Pietrowiak
Feeling Visuality. Ideas of the Congenitally Blind People on the Sense of Sight and the Ability to See 79

Magdalena Dunaj
Praktyki epistemiczne głuchych 101

Aleksandra Rzepkowska
Widzieć inaczej. Komentarz do doświadczeń osób chorujących na śnieg optyczny 115

C. Nadia Seremetakis
Pamięć zmysłów. Oznaki przejściowości 131

Filip Wróblewski
Brud i odraza, czyli jak się zostaje etnografem 149

Marcelina Jakimowicz
Trauma świadka, trauma ofiary?
Holokaust i antypolska akcja w pamięci osób urodzonych w Galicji Wschodniej 187

MATERIAŁY, PRAKTYKI, GŁOSY

Monika Masalon, Aleksandra Kulińska, Sylwia Bruna
Teren uzmysłowiony 207

Aleksandra Gutowska
Być „chodzącą organizacją pozarządową" w Kiberze
– badania terenowe a działalność aktywistyczna 215

Informacje o autorach i tłumaczach 231

Etnografia. Praktyki, Teorie, Doświadczenia 2018, 4: 7–11

Kamil Pietrowiak, Katarzyna Wala

Wprowadzenie

Tematem przewodnim prezentowanego numeru jest uzmysłowione bycie w świecie. Użycie wieloznacznej kategorii uzmysłowienia – zamiast mówienia o zmysłach czy sensualności – ma na celu ukazanie organicznego związku między poszczególnymi sposobami poznawania i doznawania rzeczywistości. Jak bowiem ukazują Autorzy poszczególnych artykułów, trudno oderwać od siebie i badań w odosobnieniu wrażenia zmysłowe, odczucia fizyczne, emocje i przeżycia, a także odnoszące się do nich interpretacje, refleksje i wspomnienia. Równie karkołomnym zadaniem byłoby wyznaczenie czytelnej granicy między tym, co w poznaniu – również w poznaniu zmysłowym – indywidualne i społeczne, biologiczne i kulturowe, bezwolne i świadome. W tym sensie wyodrębnienie kategorii zmysłów czy sensualności ma jedynie ułatwić podjęcie refleksji na temat ludzkiego zanurzenia w świecie – środowisku, wrażeniach, emocjach, myślach – a także wyznaczenie wygodnego punktu wyjścia dla rozważań dotyczących ogólniejszych zjawisk społecznych i wzorów kulturowych, które kształtują zarówno formę, jak i treść poszczególnych doznań. Jak wierzymy, prezentowane artykuły ukazują możliwości, ale i ograniczenia, tego rodzaju antropologicznych eksploracji.

Artykuły dotyczące tematyki uzmysłowionego bycia w świecie zostały podzielone na trzy grupy: 1) antropologia i etnografia wobec tematyki zmysłów i uzmysłowienia; 2) badania dotyczące odmiennych sposobów doświadczenia i odczuwania rzeczywistości; 3) antropologia zmysłów i pamięci.

Wprowadzeniem do rozważań na temat antropologicznej refleksji nad zmysłami jest artykuł Katarzyny Wali i Kamila Pietrowiaka *Antropologia zmysłów i sensoryczna etnografia – geneza, założenia, podejścia badawcze*. Autorzy – nie roszcząc

sobie pretensji do szczegółowej i pogłębionej eksploracji tej tematyki – omawiają ogólne inspiracje, źródła i kierunki rozwoju antropologii zmysłów, którą rozumieją nie tyle jako jasno sprecyzowaną subdyscyplinę akademicką, lecz raczej jako elastyczny obszar poszukiwań teoretycznych i empirycznych. Artykuł prezentuje skrótowo zainteresowania i dokonania badaczy, którzy zainicjowali antropologiczną refleksję nad zmysłami i percepcją: Alfreda Haddona, Ruth Benedict, Edwarda Halla czy Marshalla McLuhana. Następnie Autorzy przybliżają najważniejsze założenia kanadyjskiej szkoły antropologii zmysłów, tworzonej przez takich badaczy, jak: David Howes, Constance Classen, Anthony Synnott, a także odmienne od nich propozycje badawcze amerykańskich antropologów, w tym m.in. Paula Stollera i Nadii Seremetakis. Na zakończenie omówione zostają krytyczne uwagi wobec wąsko pojętej antropologii zmysłów wyrażone przez Sarah Pink i Tima Ingolda.

Rozwinięciem namysłu nad możliwościami badania zmysłów i percepcji w ramach antropologii kulturowej jest artykuł Doroty Angutek *Świadomość, samoświadomość, jaźń a zmysł haptyczny w kontekstach kultury i biologii*. Autorka postuluje rezygnację z modernistycznego rozgraniczania kultury i biologii, świadomości i jaźni, nauk humanistycznych od nauk biologicznych. Jej zdaniem tego rodzaju podziały – choć oczywiste, wygodne i łatwe w użyciu – w praktyce wyraźnie ograniczają badania nad ludzką percepcją i doświadczeniem. Jednym ze sposobów przezwyciężania tych kulturowo ustanowionych opozycji może być łączenie i krzyżowanie metod i ustaleń antropologii kulturowej, neurobiologii i kognitywistyki. Tak prowadzone rozważania, mające w znacznej mierze charakter spekulatywny, mogą stanowić grunt dla dalszych poszukiwań w obszarze ludzkiego uzmysłowionego bycia w świecie, w tym poszczególnych, acz organicznie złączonych dróg poznania i doświadczenia.

Blok teoretycznych rozważań odnoszących się do uzmysłowionego bycia w świecie zamyka artykuł Katarzyny Wali *Ułożyć świat na nowo. Rekonstrukcja koncepcji Tima Ingolda (cz. III)*. Jednocześnie tekst stanowi domknięcie tryptyku artykułów publikowanych na łamach „Etnografii" od 2016 roku, które w kompleksowy sposób omawiają postulaty i propozycje badawcze Ingolda. W niniejszym artykule Autorka prezentuje koncepcje szkockiego antropologa na tle pokrewnych im teorii rozwijanych w ramach współczesnej humanistyki, takich jak nowy materializm, posthumanizm czy paradygmat ucieleśnionego poznania. Analizie zostaje poddana także dyskusja i wzajemna krytyka między Ingoldem a Davidem Howesem, współtwórcą kanadyjskiej szkoły antropologii zmysłów. W końcu Autorka rozważa możliwości, ograniczenia i kierunki rozwoju prezentowanych koncepcji na gruncie badań antropologicznych i etnograficznych.

Kolejny zestaw tekstów dotyczy różnego rodzaju ograniczeń i zaburzeń percepcyjnych, które wyraźnie warunkują poznawcze i społeczne położenie wybranych osób i grup. Tak określoną tematykę otwiera artykuł Kamila Pietrowiaka *Feeling Visuality. Ideas of the Congenitally Blind People on the Sense of Sight and the Ability to See*. Autor prezentuje wycinek badań etnograficznych, które prowadził wśród osób niewidomych w latach 2011–2017. Przedmiotem

rozważań są wartości i znaczenia przypisane ogólnie pojętej kulturze wizualnej, które mają bezpośrednie przełożenie na postrzeganie zjawiska ślepoty oraz oczekiwania i praktyki „normalsów" wobec osób niewidzących. Następnie Autor omawia wyobrażenia i interpretacje osób niewidzących od urodzenia lub wczesnego dzieciństwa dotyczące zmysłu wzroku oraz związanych z nim możliwości poznawczych. Całość zamykają komentarze samych uczestników badań na temat poruszanych wątków – włączenie ich głosów wynika z przyjętego podejścia badawczego, odnoszącego się wprost do postulatów etnografii opartej na współpracy.

Z kolei artykuł autorstwa Magdaleny Dunaj – *Praktyki epistemiczne głuchych* – omawia doświadczenia oraz zabiegi tożsamościowe osób niesłyszących / głuchych / Głuchych. Autorka prowadziła regularne badania terenowe wśród osób głuchych, których ostatecznym rezultatem jest rozprawa doktorska *GŁUCHY-ŚWIAT. Głuchota w perspektywie antropologii zaangażowanej*. Prezentowany artykuł stanowi zaledwie wycinek zgromadzonego materiału badawczego, odnoszący się przede wszystkim do budowania identyfikacji oraz dążenia do samostanowienia się wspólnoty osób głuchych. Autorka jako przedmiot analizy wybrała treść strony internetowej „Głucha Polka Potrafi" (gluchapolkapotrafi.pl), zawierającej bogaty zbiór wywiadów prowadzonych wyłącznie w języku migowym, mających na celu ukazanie możliwości, dokonań i sukcesów osób głuchych. Artykuł prezentuje, w jaki sposób uczestnicy wybranych rozmów odnoszą się do swojej poznawczej sytuacji, a także, w jaki sposób motywują do działania inne osoby niesłyszące.

Dopełnieniem tego bloku tematycznego jest artykuł Aleksandry Rzepkowskiej *Widzieć inaczej. Komentarz do doświadczeń osób chorujących na śnieg optyczny.* Autorka koncentruje się na konkretnym zjawisku neurologicznym, które wyraźnie wpływa na odbiór i interpretację wrażeń wizualnych przez dotknięte nim osoby, a także ich codzienne działania, strategie i relacje z otoczeniem. Artykuł przybliża doświadczenia dwóch kobiet – uczestniczek prowadzonych badań – które na swój własny sposób próbują oswoić i zdiagnozować nietypowe, fizyczne i optyczne objawy swych dolegliwości. Autorka śledzi wraz z rozmówczyniami przebieg tego procesu – od pierwszych doświadczeń tego rodzaju zaburzeń i związanych z tym emocji, poprzez kontakty z lekarzami, którzy nierzadko nie dowierzali swoim pacjentkom i banalizowali ich opowieści, aż po udane próby autodiagnozy tego stanu oraz stopniowe włączanie wrażenia śniegu optycznego do swego codziennego, normalnego życia.

Trzeci blok tematyczny składa się z artykułów, które rozpatrują kwestię powiązania między zmysłami, percepcją, refleksją i pamięcią, a także ukazują ich zależność od szerszych zjawisk i warunków politycznych, historycznych, społecznych i ekonomicznych. Tak zorientowane rozważania otwiera tekst Nadii Seremetakis, będący jednym z rozdziałów jej szeroko komentowanej książki *The Senses Still: Perception and Memory as Material Culture in Modernity* (1994). Amerykańska badaczka greckiego pochodzenia stanowi ważną postać na mapie antropologii zmysłów, oferującą autorskie podejście do tematyki sensualności

i jej powiązań z czasem, przestrzenią, narodowością. W prezentowanym tekście punktem zaczepienia dla tak ukierunkowanych eksploracji są doświadczenia związane ze smakowaniem konkretnej odmiany brzoskwini, która została wyparta przez bardziej trwałe i standardowe odmiany, a wraz z nią cały zestaw przeżyć, doznań i wspomnień wspólnych dla danej wspólnoty kulturowej.

Następnie przedstawiamy artykuł Filipa Wróblewskiego *Brud i odraza, czyli jak zostaje się etnografem. Część 1. Brud Innego,* który został pomyślany jako pierwsza część większej całości dotyczącej terenowych – cielesnych i sensualnych – doświadczeń etnografów, a także ich zakorzeniania w szerszym porządku społecznym, klasowym i estetycznym. Odnosząc się do bogatego materiału empirycznego i dokumentalnego, który dotyczy polskich powojennych badań etnograficznych na temat ludności wiejskiej, autor stawia odważną tezę, zgodnie z którą rdzeniem terenowej praktyki – a zarazem przejawem ich statusu i identyfikacji – jest doświadczenie brudu Innego, zaś w tym konkretnie wypadku – polskich chłopów. Opisy przejmujących wrażeń zmysłowych i cielesnych wywołanych kontaktem z przestrzenią i ludnością wiejską ukazują zależność etnografów od wcielonych i najczęściej nieuświadomionych norm i wzorców w zakresie piękna, higieny czy hierarchii społecznej, które jednoznacznie wpływały na odbiór i interpretację „przedmiotów" badań, a także określanie swojej wrażliwości, roli i pozycji.

Trzecim artykułem w tym bloku tematycznym jest tekst Marceliny Jakimowicz *Trauma świadka, trauma ofiary? Holokaust i antypolska akcja w pamięci osób urodzonych w Galicji Wschodniej.* Autorka na podstawie własnych badań terenowych, w tym eksploracji w ramach projektu „Obertyn, Обертин, ויטרעבאָ – opowieści o życiu miasteczka przed 1956", zastanawia się nad splotami obserwacji, przeżyć, emocji, ocen i wspomnień świadków II wojny światowej na terenie dawnej Galicji Wschodniej. Przedmiotem opisu są opowieści najstarszych mieszkańców tego obszaru, nasączone silnymi doznaniami zmysłowymi i psychicznymi, a także odnoszące się do wydarzeń i przeżyć traumatycznych, osadzających się na stałe w sensorycznej pamięci rozmówców.

Wartościowym uzupełnieniem refleksji na temat związków między doświadczeniem zmysłowym, pamięcią, czasem i przestrzenią jest tekst *Teren uzmysłowiony* autorstwa Sylwii Bruny, Aleksandry Kulińskiej i Moniki Masalon, założycielek i członkiń Stowarzyszenia Pracownia Inicjatyw Społecznych DYM. „Dziewczyny z Dymu" – jak zwykliśmy z czułością określać ten gdański kolektyw – przybliżają specyfikę stowarzyszenia, a także własne podejście i rozumienie terenu badań w ramach prowadzonych projektów społecznych. Wspólnym mianownikiem działań podejmowanych przez DYM jest uzmysłowione doświadczanie najbliższego otoczenia, w tym konkretnych dzielnic miasta, wsłuchiwanie się w subiektywne opowieści mieszkańców, ukazywanie indywidualnych przeżyć i historii na tle szerszych przemian historycznych czy ekonomicznych w obrębie miasta.

Oprócz tego w prezentowanym numerze znalazł się jeden artykuł, który nie odnosi się do jego głównego tematu. Jest nimi tekst Aleksandry Gutowskiej pt. *Być „chodzącą organizacją pozarządową" w Kiberze – badania terenowe a działalność*

aktywistyczna, opisujący konkretny przypadek wprowadzania w życie idei antropologii zaangażowanej. Autorka dzieli się swoim osobistym doświadczeniem z Afryki, w czasie którego napotkała na problemy wynikające z łączenia roli badaczki i aktywistki. Prowadzi to ją do końcowego wniosku odwołującego się do słów Zofii Sokolewicz: „nie ma odpowiedzialności etnografii, jest indywidualna odpowiedzialność etnografów".

Etnografia. Praktyki, Teorie, Doświadczenia 2018, 4: 13–38

Katarzyna Wala, Kamil Pietrowiak

Antropologia zmysłów i sensoryczna etnografia – geneza, założenia, podejścia badawcze

W niniejszym tekście przybliżamy inspiracje, początki oraz rozwój ogólnie pojętej antropologii zmysłów, rozumianej bardziej jako obszar naukowych i badawczych zainteresowań, niż ugruntowana subdyscyplina w ramach antropologii kulturowej. Artykuł w żadnym stopniu nie rości sobie pretensji do dokładnego i pełnego omówienia prac przedstawicieli tego nurtu. Naszym celem jest jedynie ukazanie najważniejszych autorów i badaczy, którzy mają wyraźny wpływ na antropologiczną debatę dotyczącą ludzkiej zmysłowości i percepcji oraz jej powiązań z kulturą czy porządkiem społecznym. Pragniemy ukazać ogólne możliwości tego rodzaju namysłu w ramach antropologii kulturowej, a także zasadnicze różnice między autorami podejmującymi tego rodzaju badania. Tym samym poniższy artykuł można potraktować jako poręczne wprowadzenie do niniejszego tomu, prezentujące podstawowe możliwości i ograniczenia antropologicznych i etnograficznych badań nad zmysłami.

1. Antropologia wobec tematyki zmysłów

Antropologiczny namysł nad zmysłami nie jest zjawiskiem nowym, jego przejawy można odnaleźć już w klasycznych pracach etnograficznych, do których odwołują się współcześni badacze, poszukujący w publikacjach swych poprzedników podstaw dla rozwoju omawianej subdyscypliny. Constance Classen (1997), David Howes (2003) oraz Anthony Synnott (1993) dowodzą, że problematyka ludzkiej zmysłowości nie była obca XIX-wiecznym etnografom i antropologom,

zafascynowanym nie tylko osobliwościami kulturowymi, lecz również fizycznymi i sensorycznymi właściwościami przedstawicieli egzotycznych plemion (Howes 2003: 4). Ich zdaniem zainteresowanie to wyrastało z ewolucjonistycznej tendencji do klasyfikowania ludzi według cech fizycznych przypisanych poszczególnym rasom (Synnott 1993: 145). Ewolucjoniści zakładali, że kultury ludzkie kształtowały się według jednej zasady – od szczebli niższych do wyższych, przechodząc w różnym tempie przez te same etapy rozwoju. W powszechnym wówczas przekonaniu Europejczyk – czy szerzej: biały człowiek – był istotą racjonalną, mieszkańców pozostałych kontynentów łączono natomiast z cielesnością, witalnością i sensualnością (Howes 2003: 11). Dziewiętnastowieczny przyrodnik Lorenz Oken stworzył nawet swoistą hierarchię, łącząc przedstawicieli poszczególnych ras z określonym organem zmysłowym. Na jej szczycie znalazł się Europejczyk – „człowiek-oko", zaraz za nim Azjata – „człowiek-ucho", dalej rdzenny mieszkaniec Ameryki – „człowiek-nos" i Australijski „człowiek-język"; na sam dół hierarchii zepchnięty został afrykański „człowiek-skóra" (Classen 1997: 405; Howes 2003: 5). Tak skonstruowana hierarchia zmysłów i ras nie odnosiła się do wrodzonych cech opisywanych ludzi. Zamiast tego stanowiła dokładne odzwierciedlenie ich pozycji w świadomości XIX-wiecznej inteligencji europejskiej (Howes 2012), według której uprzywilejowaną rolę w zmysłowym poznaniu świata pełni wzrok, od czasów Arystotelesa łączony z racjonalnością.

W czasach dominacji antropometrii i kraniometrii pojawiały się również propozycje pomiarów zdolności sensorycznych. W latach 1898–1899 Alfred Haddon prowadził ekspedycję Torres Straits Expedition, podczas której zamierzał zbadać stopień rozwinięcia dyspozycji zmysłowych wśród „prymitywnych" mieszkańców Cieśniny Torresa. Testom podlegała „ostrość widzenia, wrażliwość na światło, widzenie kolorów, włączając w to zdolność rozpoznawania barw, (...) percepcję przestrzeni wizualnej, ostrość i zakres słyszenia, świadomość różnicy tonów i rytmów" (Haddon 1978, za: Synnot 1993: 145; por. Haddon 1903). Końcowy raport z badań potwierdzał trafność klasycznych dychotomii: ciało i rozum, dzikość i cywilizacja (Howes 2003: 5).

Po I wojnie światowej nastąpiło ograniczenie liczby badań opartych na antropometrii, które uznano za niewłaściwe i sprzyjające rasizmowi. Tendencja ta nasiliła się po 1945 roku. Dodatkowo dla antropologii, która aspirowała do statusu poważnej nauki, zmysły i sensualność – w odróżnieniu od systemów pokrewieństwa, struktur politycznych czy wierzeń religijnych – stanowiły raczej błahy temat do rozważań (Synnot 1993: 4). Istniały jednak pewne odstępstwa od tej normy. Jak wskazuje Howes, w latach 30. XX wieku badacze zaczęli dostrzegać związek pomiędzy postrzeganiem zmysłowym a kulturą (Howes 2003: 10). Kluczową rolę odegrali w tym wypadku przedstawiciele amerykańskiej szkoły kultury i osobowości, którzy oddalili się od idei ewolucjonistycznych oraz zaczęli analizować różnice między różnymi społecznościami przez pryzmat wartości kulturowych (Howes 2003: 145). Kładli oni nacisk na całościowe badanie kultur, poszukiwali logicznego powiązania postulatów, twierdzeń czy idei, którym podporządkowano wzory zachowań obowiązujące w danej kulturze oraz decydujące

o jej niepowtarzalności. Układ ten nazywali wzorem, stylem, konfiguracją czy konstelacją. W ich przekonaniu kultury różnią się przede wszystkim swoją orientacją – niektóre społeczeństwa są nastawione na czerpanie przyjemności, inne na prowadzenie wojny, jeszcze inne na pracę (por. Olszewska-Dyoniziak 2003: 196). Jedną z czołowych przedstawicielek tego kręgu była Ruth Benedict, która odniosła się bezpośrednio do tematyki sensualności w książce *Chryzantema i miecz. Wzory kultury Japońskiej* (1946), ukazując, że sposoby korzystania ze zmysłów mają swoje źródło w kulturze i jako takie zostają przekazywane i przyswajane w procesie akulturacji:

> Zaskakuje przychylność, z jaką japoński kodeks moralny podchodzi do uciech pięciu zmysłów. (...) Japończycy nie są purytanami i nie odżegnują się od przyjemności. Przeciwnie – uważają rozkosze ciała za dobro, którego uprawianiu warto się oddawać, szukają ich i cenią wysoko. Muszą one jednak mieć swój czas oraz miejsce i nie mogą zakłócać biegu spraw prozaicznych. Zasady te sprawiają, że człowiek żyje w ogromnym napięciu. Następstwa japońskiej akceptacji rozkoszy zmysłowych o wiele łatwiej dostrzeże Hindus niż Amerykanin. Ten ostatni uważa bowiem, że rozkoszy nie można się nauczyć, i sądzi, że człowiek, odrzucając folgowanie zmysłom, opiera się pokusie czegoś, co dobrze zna. Otóż doznawania rozkoszy człowiek uczy się tak samo jak wypełniania obowiązków (Benedict 1999: 167).

Benedict nadała zupełne nowe znaczenie zmysłom w obrębie antropologii, a także udowadniała, że ludzie żyją w odmiennych porządkach zmysłowych (por. Synnot 1993: 146). Wątek ten został podjęty przez Margaret Mead oraz Rhodę Bubendey Métraux w książce *The Study of Culture at a Distance*, której wyjątkowość – zdaniem współczesnych komentatorów – polega na podkreśleniu wartości badań dotyczących kulturowych wzorów doświadczenia zmysłowego. Mead i Métraux piszą:

> Tak, jak lingwistyka wymaga specjalistycznego ucha, tak analiza kulturowa potrzebuje socjalistycznej obróbki wszystkich zmysłów, odkąd ludzie nie tylko słyszą, mówią i komunikują się poprzez słowa, ale także używają pozostałych zmysłów (...), smakują i wąchają zgodnie ze wzorem smakowania i czucia, dzięki czemu tradycyjna kuchnia jest dystynktywna i zorganizowana podobnie jak język (Mead, Métraux 1953: 16).

Z kolei sama Métraux prezentuje wytyczne do badań nad kulturowym *sensorium*. Według autorki ludzie postrzegają świat jako „koherentną całość" – aby zatem pojąć, w jaki sposób jest ona kształtowana przez wyobraźnię sensoryczną, niezbędne jest rozwinięcie „świadomości dwóch systemów, wewnątrz których pracujemy – systemu percepcji kultury, w której prowadzone są badania i tej, z której pochodzi badacz" (Métraux 1953: 11). Métraux i Mead starają się wyraźnie dyscyplinować własne sposoby postrzegania, aby nie wpływały one na analizę alternatywnych wzorów doświadczania zmysłowego (Howes 2003: 12). Co prawda podejście reprezentowane przez antropolożki można uznać za

refleksyjne, to jednak z punktu widzenia współczesnej antropologii jest ono dość zachowawcze. Autorki nie zastanawiają się, w jakim zakresie własne strategie postrzegania mogą wpływać na poczynione w terenie obserwacje. Starają się raczej obiektywizować je poprzez rozdwojenie własnej świadomości, tworząc, a zarazem przekraczając drugie „ja". Takie podejście do analizy kulturowej można określić jako przebywanie w dwóch porządkach sensorycznych (*being of two sensoria*) (Howes, Classen 1991: 260).

Oprócz wymienionych autorek ważny wpływ na rozwój tego rodzaju badań miał również Edward T. Hall, który skoncentrował się na kulturowym charakterze percepcji. Jak pisał:

> Przez długie lata sądzono, że doświadczenie jest czymś jednoczącym wszystkich ludzi, że zawsze można niejako wyminąć język i kulturę i zwrócić się ku doświadczeniu po to, by osiągnąć porozumienie z inną jednostką. Ten milcząco przyjęty (choć często wyrażany *explicite*) pogląd o związku między człowiekiem a doświadczeniem opiera się na założeniu, że wówczas, gdy dwie osoby są podmiotami tego doświadczenia, to w istocie dwa układy nerwowe zasilane są przez te same dane, dwa mózgi podobnie je rejestrują. Badania proksemiczne każą poważnie wątpić w to założenie, zwłaszcza w tych wypadkach, gdzie mamy do czynienia z różnymi kulturami. (...) Ludzie z odmiennych kręgów kulturowych nie tylko mówią odrębnymi językami, lecz również – co prawdopodobnie ważniejsze – przebywają w odrębnych rzeczywistościach zmysłowych (Hall 2009: 12–13).

Zdaniem antropologa to, w jaki sposób poszczególne jednostki doświadczają różnego rodzaju przestrzeni, jest określone przez normy kulturowe i przyswajane w procesie enkulturacji: „Ludzie urodzeni w różnych kulturach uczą się (nie wiedząc o tym) już jako dzieci pomijać informacje jednego rodzaju i zwracać baczną uwagę na inne. Owe wzorce percepcyjne, raz ustalone, utrwalają się na całe życie" (Hall 2009: 70). Równocześnie uważa on, że podobne różnice sięgają głębiej i uwidaczniają się także w relacjach między członkami tej samej kultury. Jego zdaniem „mężczyźni i kobiety żyją w zupełnie różnych światach wizualnych. Są to różnice, których nie można złożyć na karb różnorakiej ostrości widzenia. Po prostu mężczyźni i kobiety nauczyli się posługiwać wzrokiem w odmienny sposób" (Hall 2009: 103).

Według Halla wyraźnym przykładem odmienności zmysłowych rzeczywistości są sposoby orientowania się w przestrzeni oraz przemieszczania się z miejsca na miejsce. Do podobnych wniosków doszedł również Edmund Carpenter, opisujący percepcyjny świat Eskimosów jako formę kulturowego przystosowania się do warunków środowiskowych oraz specyfiki polarnego krajobrazu. W Arktyce horyzont bywa niewidoczny, a ziemia i niebo zdają się być jedną substancją, stąd też, jak pisze antropolog:

> nie ma żadnego drugiego planu, perspektywy, zarysu; oko nie ma się na czym zatrzymać z wyjątkiem tysięcy dymiących pióropuszy śniegu biegnących przed wiatrem do ziemi – jest to kraj bez krawędzi i brzegów. Gdy zerwie się wiatr,

> wypełniając powietrze śniegiem, widoczność zostaje ograniczona do maksymalnie dziewięciu metrów (Carpenter, Varley, Flaherty 1958, za: Hall 2009: 114).

Zestawiając arktyczny pejzaż z dobrze znanym sobie obrazem amerykańskiego miasta, badacz pisze:

> Gdy jadę samochodem, mogę stosunkowo łatwo przejechać przez trudne do zorientowania się i chaotyczne miasto w rodzaju Detroit, kierując się po prostu kilkoma znakami drogowymi; zakładam, że ulice układają się w rodzaj kratownicy, i wiem, że pewne znaki wyznaczają moją trasę. Eskimosi Aivilik mają oczywiście podobne, choć naturalne, punkty odniesienia. Nie są to na ogół rzeczywiste przedmioty lub punkty, lecz raczej relacje; powiązania pomiędzy na przykład konturem i typem śniegu, wiatrem, słonym powietrzem, pęknięciem lodu (Carpenter, Varley, Flaherty 1958, za: Hall 2009: 114).

Carpenter opisuje kulturę Aivilik jako „świat, w którym oko słyszy, ucho widzi, a wszystkie pięć zmysłów uczestniczy w koncercie przeplatających się rytmów" (Carpenter 1972: 31, za: Prins, Bishop 2001: 116). Antropolog rozwija przy tym koncepcję przestrzeni akustycznej (*auditory space*), starając się uchwycić jej zmienność:

> Przestrzeń akustyczna nie posiada uprzywilejowanego źródła. To sfera bez ustalonych granic (...). Nie ma charakteru obrazkowego, nie jest skrystalizowana lecz dynamiczna, płynna, pozbawiona nieciągłości, tworzy swój własny wymiar. (...) Oko precyzuje, wskazuje, streszcza, lokalizując każdy obiekt w przestrzeni fizycznej, odróżniając go w ten sposób od tła; ucho natomiast przyjmuje dźwięki dochodzące z każdej strony. Nie znam Eskimosa, który opisywałby przestrzeń w terminach wyłącznie wizualnych (Carpenter 1972: 31, za: Prins, Bishop 2001: 116).

Tego rodzaju tropy zostają rozwinięte w pracach jego towarzysza i współpracownika Marshalla McLuhana – teoretyka mediów, badającego mechanizmy zmian kulturowych w zakresie postrzegania, a także wpływ sposobów komunikacji i technologii informacyjnych na ludzką podmiotowość i wspólnotowość (McLuhan 2010: 95). Osią jego teorii jest determinizm technologiczny – zgodnie z tym podejściem techniczne wynalazki prowadzą do zmiany kulturowej, każdorazowo wpływają na zakres, rolę oraz sposoby działania naszych zmysłów, a także wprowadzają szereg nowych relacji w obrębie codziennych doświadczeń, zmieniając w ten sposób świadomość i stwarzając nowe modele uczestnictwa w świecie. Swoje zasadnicze przekonanie zawarł w lapidarnej formule: „środek jest przekazem" (*medium is a message*). Jak podsumowuje to Tomasz Misiak:

> to właśnie środek jest czynnikiem kształtującym i kontrolującym zakres i formę działalności ludzkiej. Treść, czyli sposoby wykorzystania tego rodzaju środków, jest różnorodna, ale nieefektywna w procesie kształtowania form i stosunków między ludźmi (Misiak 2007).

Według McLuhana jesteśmy kształtowani w większym stopniu przez rodzaj mediów, za pomocą których się komunikujemy, niż przez samą treść komunikacji (Misiak 2007). Gdy w wiosce plemiennej dominowała akustyka, zmysły słuchu, dotyku, smaku i węchu rozwijały się znacznie bardziej niż umiejętności wizualne. Pojawienie się alfabetu fonetycznego doprowadziło do zburzenia tego świata. Gęsie piórko, maszyny i energia elektryczna zmieniły nasz system sensoryczny, a razem z nim całą cywilizację. Ludzie posiadający umiejętność czytania „wymienili ucho na oko", co dało początek kształtowaniu się „społeczeństwa wizualnego", gdyż to właśnie dzięki pismu możliwe stało się opuszczenie plemienia bez utraty dostępu do źródeł informacji. Korzystając z pisma, człowiek uzależnił się od doznań wizualnych, natomiast prasa drukarska upowszechniła to zjawisko.

Równocześnie kanadyjski badacz przewidywał, że media elektroniczne doprowadzą do ponownych podziałów plemiennych, zaś natychmiastowa komunikacja przywróci nas do stanu prealfabetycznej tradycji oralnej, w której dźwięk i dotyk mają wyższą wartość niż wzrok[1]. Zgodnie z tym poglądem jesteśmy członkami jednej wielkiej globalnej wioski (*global village*):

> planeta wygląda niczym jarmark, na którym hałaśliwi ludzie śledzą sprawy innych – dyskusja w Internecie, czy kolejny talk-show połączony z audiotele; obywatele świata ponownie znaleźli się w przestrzeni akustycznej i dotykowej (McLuhan 2001: 6).

Badania nad czynnikami kształtującymi ludzkie *sensorium* prowadził także uczeń McLuhana Walter Ong, który analizował związki zachodzące między zwiększoną aktywnością słuchową a cechami kultur oralnych, a także kwestię alienacji i reintegracji świadomości wynikającą z rozwoju środków technologicznych. Jego zdaniem bez zrozumienia specyfiki samego dźwięku nie można wyjaśnić specyfiki kultur oralnych – „ograniczenie słowa do dźwięku określa w kulturze oralnej nie tylko sposób wyrażania, lecz także procesy myślowe" (Ong 2003: 192). Jedną z istotnych cech dźwięku jest jego związek z czasem:

> Mogę zatrzymać pracę kamery filmowej i pokazywać na ekranie jedno ujęcie. Zatrzymując ruch dźwięku nie mam niczego – jedynie ciszę (...) I choć wszystkie doznania zmysłowe rozgrywają się w czasie, to żadne inne nie jest tak odporne wobec działań zatrzymujących, stabilizujących. Widzenie pozwala zarejestrować ruch, może jednak rejestrować bezruch. Więcej nawet, widzenie preferuje bezruch, oglądając bowiem coś dokładnie, wolimy, by pozostawało nieruchome. Często sprowadzamy ruch do serii kolejnych ujęć, by lepiej zrozumieć czym jest ruch. Nie istnieje odpowiednik „serii ujęć" dla dźwięku. Oscylogram jest cichy (Ong 1992: 56).

---

[1] McLuhan zamierzał wykorzystać swoje pomysły w praktyczny sposób, tworząc test umożliwiający ustalanie sensorycznej typologii – zarówno jednostek, jak i całych kultur. Wierzył, że pozwoli to zrewolucjonizować edukację, reklamę i politykę, zapobiegać niedoborom sensorycznym i usprawnić komunikację. Projekt nigdy się nie rozpoczął, częściowo ze względu na brak funduszy (Synnott 1993: 150).

W 1967 roku Ong przedstawił koncepcję *sensorium*, odnosząc to pojęcie do całości sensorycznych zdolności człowieka (Ong 1967: 6). Jak pisał w kolejnych pracach: „Kultury różnią się w znacznej mierze w kwestii czynienia użytku z różnych zmysłów, jak również co do sposobów, w jaki do nich odnoszą swój aparat poznawczy" (Ong 1967: 3). Doznania zmysłowe są tak bogate, że nie ma ani jednostki, ani kultury, która byłaby w stanie korzystać z nich w całości – każda musi dokonać selekcji i wtórnego opracowania (por. Sendyka 2011: 26). Zdaniem Onga wybór ten jest określony przez czynniki kulturowe; w niektórych społeczeństwach poświęca się więcej uwagi informacjom wizualnym, w innych dźwiękowym – dzieci od najmłodszych lat uczą się postępować według wskazówek podyktowanych przez tradycję. Uznał on, że ludzkie *sensorium* układa się w sekwencję zmysłów: dotyk – smak – węch – słuch – wzrok (Ong 1977: 36, za: Synnott 1993: 152). Czytana od lewej strony do prawej ukazuje ona zwiększenie dystansu między odbiorcą a obiektem, a także nasilenie abstrakcji i formalizacji w obrębie ich relacji. Z kolei ruch w przeciwnym kierunku zwraca nas ku konkretności i subiektywności. Według Onga wszystkie tradycyjne kultury przyporządkowane są lewej stronie kontinuum, natomiast społeczeństwa nowoczesne plasują się po jego prawej stronie.

W tym samym czasie gdy McLuhan rozwijał teorię porządków sensorycznych[2] (*theory of sensory ratios*), Claude Lévi-Strauss pracował nad założeniami logiki konkretu (*science of the concrete*). Jak streszcza poglądy francuskiego antropologa Edmund Leach (2010: 10), świat zewnętrzny jest „wiadomy na tyle, na ile pozwalają nam na to zmysły. Jednocześnie zjawiska, które postrzegamy, mają tylko te cechy, które możemy im przypisać, dlatego, że działanie naszych zmysłów i konstrukcja mózgu pozwala, by mogły porządkować i interpretować odbierane bodźce". Metoda stosowana przez Lévi-Straussa polegała na niedowierzaniu bezpośredniemu doświadczeniu oraz poszukiwaniu ukrytego porządku, który nadaje sens pozornie trywialnym lub bezsensownym zjawiskom i słowom. Zainspirowany ideałami synestetycznymi XIX-wiecznych symbolistów, w tym Arthura Rimbaud, antropolog podjął się badań nad kodami mitów zmysłowych. W pierwszym tomie *Mitologii*, w części zatytułowanej *Fuga pięciu zmysłów* (Lévi-Strauss 2010: 151–167), pokazuje on, w jaki sposób wrażenia odczuwane w jednej modalności mogą się przenieść na inną modalność, łącząc się jednocześnie z pojęciami ułożonymi w szeregi opozycji binarnych, np. życie i śmierć, natura i kultura (por. Herzfeld 2004: 342).

> Seria trzech „wołań" w odwrotnym porządku odsłania podział pożywienia na trzy kategorie: rolnictwo, polowanie, kanibalizm. Co więcej, te trzy kategorie, które można nazwać „smakowymi", zostały zakodowane w terminach innego systemu zmysłowego, mianowicie słuchowego. I wreszcie, zastosowane symbole słuchowe mają godną uwagi właściwość: natychmiast nasuwają myśl o dwóch

[2] Carpenter, McLuhan oraz Ong, badając zmiany w obrębie kulturowego *sensorium*, uważali, że świat jest możliwy do wyjaśnienia i doświadczenia na różne sposoby, w zależności od porządku zmysłowego, który jest podzielany przez członków danej kultury (por. Howes 1991a: 8).

> innych rodzajach kodowania zmysłowego, węchowym i dotykowym (...). W ten sposób grupa równoważności łączących życie i śmierć, pożywienie roślinne i kanibalizm, zepsucie i niezepsucie, miękkość i twardość, ciszę i hałas staje się jedną całością (Lévi-Strauss 2010: 157).

Lévi-Straussa interesują relacje, jakie zachodzą pomiędzy zmysłami; jednocześnie – o czym pisze Howes – podkreśla on raczej kontrasty, homologie, opozycje binarne niż porządki, hierarchie czy wzajemne oddziaływanie zmysłów sugerowane przez McLuhana, Onga czy Carpentera (Howes 2003: 16). Francuski antropolog nie analizował również kodów sensorycznych kultury jako całości (Herzfeld 2004: 343). Jak zauważa Classen (1997: 406), zainteresowany był on raczej „śledzeniem operacji zachodzących w umyśle niż analizą życia społecznego zmysłów". Według Michaela Herzfelda (2004: 343) przyczyny tego należy upatrywać w braku odpowiedniej technologii, która umożliwiałyby rejestrowanie oraz analizę doznań sensorycznych. Stąd też jego zdaniem strukturalne zamiłowanie do podziału zmysłu na „gustemy" – kulturowo znaczące jednostki smaku – nie doprowadziło do wyłonienia się żadnych nowych spostrzeżeń.

Ostatecznie antropologiczna refleksja nad zmysłami bardzo długo stanowiła jedynie margines zainteresowań przedstawicieli dyscypliny. Pojedyncze wątki, teorie, badania nie układają się w jedną całość i pozostają w rozproszeniu aż do końca lat 80. XX wieku, gdy powrócono do perspektywy stworzonej przez Onga i McLuhana w ramach badań nad mediami, rozszerzając ją o analizę historycznych i społecznych sposobów konstruowania *sensorium*.

2. Antropologia zmysłów

Rozwój antropologii zmysłów zbiegł się w czasie z rozkwitem myśli postmodernistycznej. Pierwsze oznaki zmian były widoczne już od lat 70. XX wieku, gdy przedstawiciele dyscypliny z coraz większym zainteresowaniem przyglądali się nowinkom w obrębie badań nad językiem. Antropologia, jak pisze Marcin Brocki (2008: 61), „zaczęła postrzegać samą siebie jako rodzaj pisarstwa", co zostało wyrażone w często cytowanej, lapidarnej frazie Clifforda Geertza (2003: 49): „«Co etnograf robi» – on pisze". Choć powyższych słów nie należy traktować literalnie[3], to jednak streszczają one podejście, które w latach 80. XX wieku zdominowało debatę antropologiczną, podkreślające problem politycznych i etycznych aspektów pisania kultury. Kolejne prace takich autorów, jak George Marcus, Paul Rabinow czy James Clifford skierowały uwagę na – długo banalizowaną w ramach dyscypliny – kwestię strategii reprezentacji wiedzy, czyniąc zeń najważniejszy problem praktyki badań antropologicznych (Brocki 2008: 61).

[3] W dalszej części artykułu antropolog dodaje: „Lub, i tym razem dokładniej zapisuje. Etnografia przeważnie mieści się w książkach i artykułach, a nie w filmach, nagraniach, na wystawach muzealnych czy gdzie tam jeszcze, lecz oczywiście nawet w nich odnajdujemy fotografie, rysunki, wykresy, tabele itd. W antropologii bardzo brakuje samoświadomości na temat sposobów przedstawiania (nie mówiąc już o eksperymentowaniu z nimi)" (Geertz 2003: 49).

Postmoderniści krytykowali modernistów za naiwny realizm, ukrywanie założeń praktyki antropologicznej, prowadzących do asymetrycznej i upolitycznionej relacji z badanymi podmiotami i grupami. Przedstawiciele tego nurtu starali się podważyć procedury badań terenowych prowadzonych przez modernistycznych badaczy, co zaowocowało stopniowym odchodzeniem etnologów od praktyki terenowej (Howes 2003: 17) – przestano bowiem ufać klasycznym sposobom zbierania danych.

Zdaniem Doroty Angutek (2010: 226–227) „dyskusja tocząca się wokół ograniczeń modernistycznych epistemologii przygasła, i choć postmoderniści rozbili modernistyczne epistemologie i taktyki metodyczne, to jednak niewiele zaproponowali w zamian poza dość dziwacznym czasem tekstualizmem". Antropolodzy zmęczeni nadmierną koncentracją na krytyce tekstualnej zaczęli poszukiwać nowych sposobów myślenia, powalających przezwyciężyć impas poznawczy. Cześć z nich zwróciła się w stronę doświadczenia zmysłowego, w którym starano się odnaleźć nowe pierwiastki poznawcze, ważkie dla antropologicznej strategii badawczej.

Nazwa „antropologia zmysłów" (*anthropology of the senses*) po raz pierwszy pojawiła się w przedmowie do pracy Alana Corbina *The Foul and the Fragrant: Odor and the French Social Imagination*, napisanej przez Roya Portera, angielskiego historyka kultury i społeczeństwa:

> Corbin odnajduje zapachy w nauce, w społecznym podejściu do zdrowia czy w indywidualnej wrażliwości mieszkańców Paryża, jego praca może wzbudzić ogromne zainteresowanie nie tylko wśród specjalistów z zakresu historii, literatury i medycyny, lecz również czytelników zafascynowanych kulturową antropologią zmysłów (Porter 1986: VI–VII).

Porter nie opisuje jednak dokładnie, czym miałaby być owa subdyscyplina. Kulturowa antropologia zmysłów pozostaje pustą kategorią aż do 1988 roku, gdy na Uniwersytecie Concordia w Montrealu zostaje powołany do życia Concordia Sensoria Research Team, skupiający antropologów zajmujących się międzykulturowymi badaniami porównawczymi nad znaczeniem zmysłów. Kierunek rozwoju subdyscypliny wyznaczyły przede wszystkim trzy publikacje: *The Taste of Ethnographic Things* Paula Stollera (1989), *The Veriaties of Sensory Experience: A Sourcebook in the Anthropology of the Senses* (1991) pod redakcją Davida Howesa, a także praca Nadii Serementakis *The Senses Still. Prception and Memory as Material Culture in Modernity* (1994). W naszej ocenie stanowią one fundament dla całej subdyscypliny, zakreślają jej horyzont teoretyczny oraz metodologię badań. Tym, co łączy wymienionych autorów, jest przekonanie, że percepcja zmysłowa – oprócz tego, że posiada wymiar fizyczny – jest także aktem kulturowym (Classen 1997: 401). Antropolodzy z tego kręgu zgodnie wystąpili przeciwko okulocentryzmowi i tekstualizmowi, jaki zdominował antropologię lat 80. i 90. XX wieku. Ich celem stało się zastąpienie jednostronnej, okulocentrycznej epistemologii modernistycznej epistemologią opartą na wielozmysłowym doświadczeniu (Angutek 2010: 227).

Od samego początku subdyscyplina rozwijała się równolegle w kilku krajach – przede wszystkim Kanadzie i USA, a także w obrębie dwóch naukowych tradycji – w dyscyplinach historycznych i antropologii kulturowej. O ile w Kanadzie pod względem teoretycznym, metodologicznym i organizacyjnym antropologia zmysłów była jasno sprecyzowana, o tyle w Stanach Zjednoczonych posiada ona liczniejsze warianty teoretyczne i wersje autorskie (por. Angutek 2010: 221). Różnorodność istniejących orientacji badawczych odzwierciedlają systematyzacje sporządzone przez Constance Classen (1997: 405–409) i Michaela Herzfelda (2004: 333–334). Porządkując ich rozważania, zdecydowaliśmy się na wyróżnienie trzech zasadniczych nurtów badań nad zmysłami: kanadyjskiej i amerykańskiej antropologii zmysłów, a także wyłaniającej się z krytyki tej pierwszej antropologii sensorycznej[4].

2.1. Kanadyjska szkoła antropologii zmysłów

Wiosną 1988 roku na Uniwersytecie Concordia w Montrealu powołano do życia Concordia Sensoria Research Team, w skrócie Consert. Na czele zespołu stanął antropolog kulturowy i socjolog David Howes, zaś jego najbliższymi współpracownikami okazali się Constance Classen i Anthony Synnott. Ich pierwszy wspólny projekt badawczy – *The Varieties of Sensory Experience* – zakładał przyglądanie się funkcjonowaniu zmysłów w obrębie życia codziennego przy wykorzystaniu analizy historycznej oraz badań porównawczych. Celem pracy było stworzenie typologii kultur opartej na odmiennych sposobach organizacji i porządkowania doświadczenia zmysłowego. Efekty tych badań zostały zebrane w kolejnych publikacjach Classen (1993) czy Synnotta (1993), a także w specjalnych wydaniach czasopism: „Journal of Religion and Culture" (1990, tom 4, nr 2), „Anthropologie et Sociétés" (1990, tom 14, nr 2) i „Anthropologica" (1990, tom 32, nr 1).

Jednak to właśnie w pracy *The Varieties of Sensory Experience: A Sourcebook in the Anthropology of the Senses* (1991) po raz pierwszy przedstawiono program antropologii zmysłów. We wstępie do książki Howes (1991a: 3) pisze:

> Antropologia zmysłów analizuje, w jaki sposób prawidłowości doświadczenia zmysłowego zmieniają się w zależności od kultury, zgodnie ze znaczeniem i wagą przypisywaną każdemu z percepcyjnych wzorców. Interesuje nas też śledzenie wpływu tego zróżnicowania na formy organizacji społecznej, koncepcje własnego ja i kosmosu, kontrolowanie emocji oraz innych obszarów kulturowej ekspresji. Jedynie pod warunkiem, że wykształcimy w sobie na tym polu wnikliwą świadomość zasad wizualnych i tekstualnych reguł zachodniej episteme, możemy mieć nadzieję, że uda się nam pojąć, jakie znaczenie ma życie w innych kontekstach kulturowych.

[4] Nieco inne rozróżnienie zaproponowała Dorota Angutek (2013: 152–202), która obok kanadyjskiej porównawczej antropologii zmysłów omawia osobno fenomenologiczną antropologię i etnografię zmysłów Michaela Jacksona, a także badawcze propozycje Sarah Pink, Nadii Seremetakis i Paula Stollera.

Kanadyjscy antropolodzy uznają, że percepcja ma podstawy w kulturze, a zatem – jak podsumowuje to Classen (1997: 401) – „(...) jest nie tylko aktem fizycznym, lecz również kulturowym. Wzrok, słuch, dotyk, smak i węch nie są wyłącznie środkiem ujmowania zjawisk fizycznych, lecz również kanałem transmisji wartości kulturowych". Zgodnie z tą perspektywą każda kultura może ujawniać inny wzór ludzkiego *sensorium*, a także różne hierarchie zmysłów. Antropolodzy udowadniają, że zakorzeniony w myśli zachodniej arystotelesowski porządek zmysłów[5], w którym uprzywilejowaną rolę pełni wzrok, jest w gruncie rzeczy konstrukcją kulturową, a zatem stanowi jeden z możliwych wariantów. Badacze wskazują na istnienie kultur, w których wyróżnia się większą bądź mniejszą liczbę zmysłów – według Iana Ritchiego (1991: 195) członkowie plemienia Hausa wyodrębniają dwa zmysły. Przyglądają się *sensorium* innego typu – np. mieszkańcy Jawy rozpoznają pięć zmysłów: wzrok, słuch, mowę, węch, czucie (Dundes 1980: 192). Opisują społeczności, w których pewnym zmysłom przypisuje się większe znaczenie niż innym – np. badania Classen (1993: 85) dowodzą, że dominującym zmysłem u Suya z Mato Grasso jest węch. Jednocześnie przyjmują, że porządek sensoryczny danej kultury nie jest statyczny, lecz może zmieniać się w czasie. W ten sposób nawiązują do prac McLuhana, Carpentera i Onga, choć nie bez zastrzeżeń.

Przedstawiciele grupy Consert podkreślają złożony i niejednoznaczny charakter transformacji zachodzących w obrębie społecznego *sensorium* (Classen 1993: 1–13). Howes twierdzi, że hierarchie zmysłów, ich liczba i rodzaj, oraz pojęciowe, społeczne i symboliczne przedstawienia jakości zmysłowych, są uwarunkowane przede wszystkim tradycją i zdeterminowane społecznie, kulturowo i politycznie:

> Psychologia i nauka zwyczajowo traktuje percepcję jako zjawisko prywatne, ahistoryczne i apolityczne. (...) [z badań wynika], że percepcja jest podzielanym zjawiskiem społecznym – i jako takie posiada historię, jest polityczna (Howes 2005: 4–5).

Różnice mogą zachodzić także wewnątrz jednej kultury:

> Podczas gdy, uogólniając, można mówić o modelu sensorycznym społeczeństwa w liczbie pojedynczej, w rzeczywistości, w tym samym czasie może istnieć wiele takich modeli. Są grupy wewnątrz społeczeństwa posiadające alternatywny sposób nadawania sensu światu. (...) Nowe światopoglądy rozwijają się, podczas gdy inne zanikają (Howes 2005: 11).

---

[5] Arystoteles w pracy *O duszy* udowadnia, że istnieje tylko pięć zmysłów: „o tym, że nie ma żadnego innego zmysłu oprócz pięciu (omówionych), tj. wzroku, słuchu, powonienia, smaku, dotyku, można przekonać się w następujący sposób. Jeśli postrzegamy to wszystko, co jest możliwe do postrzeżenia przez zmysł dotyku (bo wszystkie właściwości dotykalne, o ile są dotykalne postrzegamy przez zmysł dotyku), w takim razie, gdyby nam brakowało jakiegoś postrzeżenia, to z konieczności brakowałoby również jakiegoś postrzegającego organu". Filozof tworzy też hierarchię zmysłów, w której najważniejszą rolę odgrywa wzrok (*visus*), dalej słuch (*auditus*), zapach (*odoratus*), smak (*gustus*), zaś na samym jej dole znajduje się dotyk (*tactus*) (Jütte 2005: 53, 61).

A zatem – jak wskazują Howes i Classen (1991: 259) – możliwe jest istnienie „odmiennych porządków sensorycznych właściwych różnym grupom funkcjonującym wewnątrz społeczeństwa, na przykład kobietom i mężczyznom, dzieciom i dorosłym, przywódcom i robotnikom, przedstawicielom różnych profesji". Jednocześnie cytowanych badaczy nie interesują prywatne percepcje i jednostkowe wrażenia. Choć prowadzą badania terenowe, to jednak nie traktują idiosynkratycznych aspektów doświadczenia jako punktu wyjścia dla antropologii zmysłów – twierdzą, że kształt doświadczenia percepcyjnego jest zgodny ze wzorem dominującym w danym społeczeństwie i wyraża równowagę pomiędzy idiosynkratyczną specyfiką jednostki a narzucanymi społecznie normami (Howes 2003: 55). Ich zdaniem „dwie należące do tej samej kultury osoby mogą nie gustować w tych samych zapachach, jednak każda z nich będzie swe preferencje wyrażać w odniesieniu do zbioru z góry przyjętych kategorii" (Herzfeld 2004: 337). Howes precyzuje:

> Należy podkreślić, że naszym celem nie jest analiza różnic indywidualnych w zakresie postrzegania zmysłowego (sensory mixes). Odmienności wynikające z wieku, płci, zawodu, temperamentu nabierają znaczenia tylko w kontekście kultury, do której jednostki przynależą. W taki właśnie sposób należy opisywać społeczeństwa jako bardziej wrażliwe na smak niż inne (np. zestawiając ze sobą upodobania Francuzów i Brytyjczyków), albo posiadające skłonności raczej słuchowe niż wizualne (np. w odniesieniu do doboru kanałów komunikacji przez przedstawicieli kultur niepiśmiennych, którzy do pewnego stopnia są zmuszeni polegać bardziej na słuchu niż na wzroku), oto podstawowe zainteresowanie antropologii zmysłów (Howes 1991b: 168).

Zgodnie z tym postulatem antropolodzy przyznają pierwszeństwo temu, co w percepcji kolektywne i kulturowe, nie zaś jednostkowe i przypadkowe. Dlatego też w poszukiwaniu danych analizują oni przede wszystkim język, kulturę materialną, mitologie, rytuały i kosmologie (Howes, Classen 1991: 261). W tekstach kultury, praktykach i artefaktach poszukują sensorycznych znaczeń i symboli.

W pracy *Sensual Relations* (2003) Howes wskazuje na koncepcję symbolu Lévi-Straussa jako istotną dla dalszego rozwoju kanadyjskiej antropologii zmysłów. Jak zauważa Dorota Angutek:

> uczynił to nie bez racji, uwzględnił bowiem pomijany często przez polskich komentatorów (...) fakt, że konstruował on siatkę symboli często w korelacji z faktycznymi danymi topograficznymi lub fizykalnymi, które najpierw udzielały się znakom, a dopiero potem były kodyfikowane w mitologiczne symbole i nieuświadomione struktury znaczeniowe (Angutek 2010: 234).

W konsekwencji antropolodzy stawiają tezę o ścisłej zależności pomiędzy symbolicznym porządkiem kultury a strukturami wrażeniowymi i zmysłowymi, właściwymi określonej grupie etnicznej lub społecznej (Angutek 2010: 235; Howes 2005: 1–4). Jak pisze Howes (2003: 95): „Smaki, dźwięki i dotyk są nasycone

znaczeniami, starannie porządkowane (*hierarchized*) i regulowane – wyrażają a jednocześnie ustanawiają porządek społeczny i kosmiczny".

Przedstawione wyżej założenia stanowią podstawę dla międzykulturowych badań porównawczych, których zadaniem jest dostarczenie danych pozwalających na rozwój teorii zmysłów. Zdaniem członków grupy Consert jedynie bliższe poznanie innych kultur i ich porządków sensorycznych pozwoli antropologii przełamać hegemonię wzroku i języka.

> Na antidotum składa się ponowna mobilizacja naszych zmysłów, uznanie kultur za „sposoby postrzegania świata", nauczenie się, jak posługiwać się nimi zgodnie z preferencjami badanych kultur – tak, aby nadać im sens (make some sense of them), zamiast poszukiwać rodzimych sposoby widzenia świata (world-view) (...) bez odnoszenia się do wszystkich zmysłów zaangażowanych w proces komunikacji (Howes 2003: 8).

Założenia te rozwijano konsekwentnie w trakcie kolejnych badań, dotyczących antropologii zapachu, estetyki, marketingu zmysłów, muzealnictwa i wystawiennictwa oraz nowych mediów. Antropolodzy opublikowali również szereg prac poświęconych poszczególnym modalnościom zmysłowym (Bull, Back 2003; Korsmeyer 2005; Classen 2005; Edwards, Baumik 2008, Howes 2009). Jednak już ich pobieżny przegląd ujawnia zmiany, jakie zachodzą w sposobie rozumienia antropologii zmysłów oraz tematyki jej zainteresowania. Jak wyraża to Howes (2003: 11):

> Antropologia zmysłów rozpatruje związki i wzajemne oddziaływania zmysłów, a dalej ich kombinacje z organizacją społeczną i umownymi znaczeniami. Zmysły to najbardziej fundamentalna dziedzina kulturowej ekspresji; stanowią one medium, za pomocą którego wszystkie kulturowe wartości i społeczne praktyki są odtwarzane i przetwarzane. Każda dziedzina zmysłowego doświadczenia, począwszy od wzroku artysty, zapachu perfum czy smaku obiadu, jest przedłużeniem i rozwinięciem kultury. Obecnie wielu badaczy entuzjastycznie odkrywa, jak ruch, kolory czy zapachy są wehikułami kulturowych znaczeń, a nie tylko pobudzeniami zmysłów (...). Zmysły są także areną strukturyzacja społecznych ról i interakcji.

Tym samym na dalszy plan odchodzi projekt szeroko zakrojonych badań porównawczych. Stopniowo wzrasta również zainteresowanie zmysłowymi praktykami społeczeństw nowoczesnych. Kanadyjscy badacze wciąż są przywiązani do analizy dyskursu, choć w kolejnych pracach Howes dostrzega ograniczenia takich badań.

> System wartości sensorycznych nigdy nie jest w pełni wyartykułowany poprzez język, ale jest praktykowany i doświadczany (czasami jest poddawany próbie) przez ludzi jako nośniki kultury. Porządek sensoryczny nie odnosi się jedynie do tego, co widać, słychać, jest raczej tym wszystkim, w czym człowiek żyje (Howes 2005: 3).

Z czasem antropolodzy z Montrealu zaczynają dostrzegać związki zachodzące między poszczególnymi zmysłami. Zmienia się także ich sposób myślenia o roli zmysłów w refleksji antropologicznej. Zdaniem Howesa (2005: 4) zmysły nie są jedynie kolejną dziedziną badań, lecz stanowią raczej medium, dzięki któremu poznanie jest w ogóle możliwe. Jednocześnie badacze z tego kręgu konsekwentnie odżegnują się od perspektywy fenomenologicznej, pozostając wierni założeniom umiarkowanego relatywizmu kulturowego. Jak zauważa Angutek (2010: 232–233), wyrażają oni tezę o niewspółmierności doświadczenia zmysłowego przedstawicieli rozmaitych kultur, jednocześnie odcinają się od skrajnego relatywizmu pojęciowego, który wyklucza możliwość poznania kulturowych światów Innego.

2.2. Amerykańska antropologia zmysłów

W tym samym czasie, gdy zespół Consert tworzył program antropologii zmysłów, Paul Stoller i Nadia Seremetakis zaproponowali alternatywne podejścia do badań sensorycznych. Pierwsze z nich to propozycja fenomenologicznej antropologii zmysłowej. Nawiązując do fenomenologii percepcji Maurice'a Merleau-Pontego, Stoller kładzie nacisk na wielozmysłowy charakter wiedzy, która zapośrednicza materialne, społeczne i duchowe światy. Drugim jest stanowisko reprezentowane przez Seremetakis, rozpatrujące zmysłowy wymiar pamięci i świadomości historycznej w odniesieniu do kultury materialnej. Czerpiąc inspirację z prac Waltera Benjamina, antropolożka dostrzega wzajemne oddziaływanie *sensorium*, codziennego doświadczenia, percepcji i technologii typowej dla danego okresu historycznego.

Stoller od początku lat 70. aż do lat 90. XX wieku realizował badania terenowe wśród Songhajczyków zamieszkujących Republikę Nigru i Mali. Z kolei od 1992 roku prowadził badania w Nowym Jorku wśród imigrantów z Afryki Zachodniej. W książce *The Taste of Ethnographic Things* (1989), a następnie w *Sensous Scholarschip* (1997) analizuje zakres, w jakim badania etnograficzne stanowią przede wszystkim proces cielesny (*corporeal process*). Praca i bycie w terenie włączają etnografa nie tylko w świat wyobrażeń i wierzeń badanych, ale również w ich fizyczne otoczenie. Do tego wniosku doprowadziło Stollera (1997: 122) „głębokie doświadczenie świata Songhay", które wynikało nie tyle z wieloletniego pobytu w terenie, lecz nade wszystko z zanurzenia się w magię Songhaj, co było możliwe dzięki mianowaniu Stollera na *sorko benya*, czyli „niewolnika czarownika". To zdarzenie pozwoliło mu wejść w zawiłą, wielowymiarową i wielozmysłową rzeczywistość Songhaj. W zrozumieniu roli zmysłów, głównie dźwięku, pomogła mu uwaga czarownika: „musisz nauczyć się [jak] słuchać, inaczej nie nauczysz się niczego na nasz temat" (Stoller 1984: 560). Zdaniem Stollera badania winny uwzględniać nie tylko przedmiot percepcji, lecz również kulturowo określone sposoby słuchania, wąchania, smakowania, dotykania i patrzenia. Podobnie jak Howes, Classen czy Synnott krytykuje on ograniczony i ograniczający charakter badań realizowanych przez zachodnich antropologów:

> Wnikamy naszymi zmysłami w świat Innego, nie pozwalamy jednak, aby on przeniknął nas samych. W rezultacie reprezentujemy rzeczywistość badanych ludzi poprzez nabrzmiałe dyskursy, które często w niewielkim stopniu oddają to, co staramy się opisać (Stoller 1989: 39).

Ta konstatacja jest punktem wyjścia dla projektu etnografii zmysłów, która – jak pisze Jakub Walczak (2009: 113) – „miałaby unikać niebezpieczeństwa uwikłania się w etyczne (...) struktury pojęciowe". Jak twierdzi Stoller, owo uwikłanie jest efektem obecnej w nauce spuścizny postkartezjańskiej filozofii. Dlatego też nauki społeczne dążą do ustalenia „statycznych uniwersaliów życia społecznego", co może prowadzić do „złudzenia percepcji" i stawiania w centrum uwagi kwestii „całkowicie nieistotnych lub niezrozumiałych dla badanej społeczności" (Stoller 1980: 420). Według Stollera dzięki krytycznej wielozmysłowej obserwacji naukowiec może odejść od myślenia o danych jako zewnętrznych obiektach analizy i dostrzec, że percepcja jest dynamicznie połączona ze świadomością badacza (Walczak 2009: 113). Zadaniem antropologa jest odkrycie własnych, wynikających z socjalizacji uwarunkowań filozoficzno-kulturowych i podjęcie próby obserwacji etnograficznej rzeczywistości z perspektywy Innego. Jak twierdzi, zaproponowana przez niego „krytyczna, fenomenologiczna analiza może pomóc antropologom przełamać zaślepienie, wynikające z ich skłonności do obiektywizacji" (Stoller 1980: 427). Nowa orientacja badawcza miałaby uwrażliwić antropologów na obecność lokalnych epistemologii, a w ten sposób umożliwić im dostrzeżenie zjawisk, których obecność zazwyczaj jest przez nich ignorowana.

W jednym z artykułów Stoller pokazuje, na czym powinny polegać takie badania. W charakterystyczny dla siebie sposób opisuje, jak podczas pobytu w domu czarownika Adamu Jenitongo jego synowa podała *fukko hoy* – bezmięsny sos z ryżem, którego smak nie należał do przyjemnych. Zaserwowanie gościom niesmacznego dania stanowiło złamanie niepisanych zasad i przynosiło hańbę mieszkańcom domu, dla których gościnność jest jedną z najwyższych wartości (Stoller, Olkes 1986). Dla Stollera smak sosu jest przyczynkiem do głębszej analizy relacji, jakie zachodzą pomiędzy członkami domu gospodarza (w tym konkretnym przypadku jest on elementem oporu synowej wobec tradycji); jest też impulsem do rozmyślań nad miejscem smaku w filozofii europejskiej; w końcu prowadzi go do krytyki „niesmacznej" realistycznej nauki i stworzenia postulatu soczystej etnografii (*tastefull ethnography*):

> Prowadząc soczyste badania terenowe, antropolog bada nie tylko system pokrewieństwa czy symbolizm, ale także z literackim zacięciem utrwala zapachy, smaki i tekstury ziemi, ludzi, jedzenia. Zamiast szukać ukrytych prawd, (soczysty) badacz terenowy (...) rozumie, że najgłębiej ukryte znaczenia, nieosiągalne wyżyny prawdy, mroczne otchłanie świadomości są tylko fikcją. Przyjmując soczystą, sensoryczną etnografię za punkt wyjścia, badacz terenowy studiuje indywidualne historie pojedynczych Songhajczyków, Negrów czy Trobriandczyków, zamiast badać całe kultury Songhay, Negrów czy Triobriand. Złożona relacja doświadczenia społecznego jednostek nadaje fakturę krajobrazowi notatek terenowych. Stąd pozornie pozbawione znaczenia wydarzenie, takie jak

> podanie gościom niesmacznego jedzenia, staje się równie ważne jak prowadzenie wywiadu z anonimowym informatorem na temat genealogii (...). W ten sposób badania etnograficzne wytwarzają głosy, autorytet i aurę autentyczności (Stoller 1989: 29).

Choć wielu badaczy prowadzi soczyste badania terenowe, to jednak spora część danych sensorycznych jest odrzucana podczas opracowywania ich wyników. Zdaniem Stollera tradycyjne pisarstwo etnograficzne redukuje doświadczaną i zmysłową rzeczywistość badanych (por. Stanton 2000: 284).

> Antropolodzy, którzy postradali zmysły, piszą etnografię oderwaną od świata, który starają się sportretować. Pozbawione smaku teorie są dla nich ważniejsze niż smakowite sosy etnograficznego życia (*savory sauces of ethnographic life*) (Stoller 1994: 634).

W przeciwieństwie do tego soczysta etnografia jest deskryptywna, nieteoretyczna i łatwo wpada w ucho. Łączy też różnorodne składniki: dialogi, opisy, metafory, metonimie, synekdochy, ironię, zapachy, widoki i dźwięki, tworząc narrację, w której można poczuć świat Innego. Stollerowi nie chodzi jednak tylko o wzbogacenie prac etnograficznych o opisy zapachów, smaków czy dźwięków, lecz o przezwyciężenie etnocentryzmu i dostrzeżenie innych porządków sensorycznych, w których wzrok nie pełni naczelnej roli. Soczysta etnografia nie jest „czytaniem" lokalnej kultury, lecz poddaniem się jej oddziaływaniu. To właśnie sposób bycia w terenie oraz jego opisu ma wprowadzić czytelnika prac antropologicznych w nowy, inspirujący świat, nie tylko poprzez eksperymenty w zakresie struktury narracyjnej, ale również poprzez zmianę języka samej etnografii (Stoller 1989: 51).

Nadia Seremetakis, podobnie jak Stoller, opowiada się za autorefleksyjną epistemologią w obrębie badań antropologicznych, a także potraktowaniem doświadczeń i odczuć badacza jako pełnoprawnego źródła wiedzy. Jej prace są nasycone sensualnymi wspomnieniami z dzieciństwa, dotyczącymi smaku brzoskwini rodhákino czy zapachu i tekstury babcinej sukni (Seremetakis 1994: 1–4). Osobiste historie stanowią bazę do analizy tego, jak indywidualna i kolektywna pamięć wpisuje się w sensualne własności przedmiotów. Propozycja Seremetakis nie ogranicza się jedynie do studiów nad biografią rzeczy. Antropolożka cofa się pamięcią do czasów dzieciństwa, przywołuje niewyraźne obrazy, ożywia je, nadając im fakturę, zapach, kolor i ostrość:

> Babcia siedzi na drewnianym taborecie, jej twarz jest ogorzała, włosy upięte w kok, dłonie piegowate i szorstkie. Dziecko wślizgnęło się na jej kolana. To czas na bajki. Wejść na jej kolana to wkroczyć w otoczenie różnorodnych zapachów i tekstur, śladów jej pracy w polu, kuchni, przy zwierzętach (Seremetakis 1994: 30).

Poprzez odwołanie się do osobistych wspomnień i artefaktów autorka dociera do często zakamuflowanych, choć postrzeganych zmysłowo dyspozycji tradycyjnych społeczności. Doskonałym przykładem obrazującym to podejście jest

historia „brzoskwini Afrodyty" opisana w tekście, którego polskie tłumaczenie prezentujemy w niniejszym numerze „Etnografii":

> Dorastałam z brzoskwinią. Jej skórkę pokrywał puszek w kolorze matowej złamanej bieli na przemian z odcieniami różu. Nazywała się *rodhákino (ródho* znaczy róża). Była ładnie zaokrąglona i gładka jak mała gliniana miseczka, doskonale dopasowana do kształtu dłoni. Jej miąższ był jędrny, ale wilgotny, stawiał miękki opór zębom. Trochę słodka i trochę kwaśna, wydzielała charakterystyczny zapach. Ta brzoskwinia znana była pod nazwą „pierś Afrodyty" (*o mastós tis Afrodhítis*) (Seremetakis 1994: 1).

Podczas wieloletniego pobytu w Stanach Zjednoczonych Seremetakis pielęgnowała wspomnienie tej konkretnej odmiany brzoskwini. Każdy powrót do Grecji był naznaczony jej smakiem. Jednak w pewnym momencie badaczka uświadomiła sobie jej zniknięcie. Pomimo obfitości odmian i gatunków, jakie wypełniały stoiska na bazarkach i w supermarketach, rodhákino okazało się niedostępne. Te z pozoru nieistotne zdarzenia, ulotne wrażenia i wspomnienia służą Seremetakis do refleksji na temat zmian, jakie zachodzą w Grecji pod wpływem makropolityki ówczesnej Europejskiej Wspólnoty Gospodarczej oraz szerszych przemian w gospodarce (np. masowej uprawy roślin, rezygnacji z odmian nieodpornych na transport i długotrwałe przechowywanie). Antropolożka stara się uświadomić czytelnikom, że zmiany w obrębie percepcji sensorycznej są niemal „niezauważalne", a także ujawniają się po fakcie w bajkach, mitach, wspomnieniach, na obrzeżach codziennych rozmów (Seremetakis 1994: 13). Tym, co może zostać utracone w wyniku globalizacji, są nie tylko produkty, ale również ich smak, zapach, tekstura, a razem z nimi pamięć sensoryczna konkretnych społeczności, będąca elementem ich wspólnych praktyk oraz kulturowego dziedzictwa.

Seremetakis – podobnie jak Stoller – dla opisu tych zjawisk poszukuje nowych form wypowiedzi. W swoich pracach wykorzystuje montaż – łączy ze sobą małe opowieści, sceny z życia, wspomnienia, wrażenia. Ich celem jest naśladowanie, przeżycie i przyswojenie badanych zjawisk, a następnie opisanie ich w taki sposób, aby wywołać u odbiorcy określone emocje, wyobrażenia i wspomnienia. To właśnie w największej mierze odróżnia ich działania od projektu antropologów z Kanady, których przed mimetyzmem i utratą dystansu wobec badanych kultur ma chronić relatywizm kulturowy (por. Angutek 2010: 233). Chociaż wkład Stollera i Seremetakis w rozwój antropologii zmysłów jest niezaprzeczalny i znajduje licznych kontynuatorów, to sami zainteresowani od końca lat 90. XX wieku nie włączają się w debaty na temat przyszłości i kształtu subdyscypliny.

3. Krytyka antropologii zmysłów i sensoryczna antropologia

Antropologia zmysłów w zasadzie od samego początku swego istnienia była poddawana krytyce. Szczególnie intensywne okazały się tarcia w obrębie samej subdyscypliny. Wewnętrzne spory dotyczyły różnic w podejściu do badań

sensorycznych. Bliższa analiza publikacji wpisujących się w nurt antropologii zmysłów świadczy przede wszystkim o głębokim rozdarciu pomiędzy amerykańską i kanadyjską wersją subdyscypliny. Nieporozumienia wynikają nie tyle z przyjęcia różnych założeń teoretycznych i metodycznych, ile raczej z posługiwania się odrębnym, niezrozumiałym dla drugiej strony językiem.

Howes krytykuje zarówno propozycję „soczystej etnografii", jak i koncepcję badań nad pamięcią sensoryczną. Jego zdaniem, nawet jeśli Stoller łączy w swoich pracach świadomość i wrażeniowość, rozumowość i zmysłowość, w rzeczywistości nie wykracza poza zachodni sposób myślenia, nie potrafi przekroczyć własnych ograniczeń – nadmiernie podkreśla doświadczenia zmysłowe bez szerszego uwzględnienia zbiorowych symboli i znaczeń sensorycznych (Howes 2003: 42).

Z kolei w pracach Seremetakis Howes dostrzega nadmierne przywiązanie do przedmiotów. W jego ocenie traktowanie ich jako „wyrażających własną sensoryczną historię" i „pokrytych emocjonalnym i historycznym osadem" (Seremetakis 1994: 7) prowadzi do dziwacznej iluzji kultury materialnej jako sfery wielozmysłowego zapisu (Howes 2003: 44). W efekcie przedstawione historie wydają się statyczne, przyjmują własności obiektów, w których są zawarte. Dla Howesa wewnętrzne jakości przedmiotów nie wyrażają ich historii – to w ludziach, którzy wchodzą z nimi w interakcję, gromadzą się wspomnienia i znaczenia. Poza tym, kładąc zbyt duży nacisk na wspomnienia, Seremetakis sugeruje, że znaczenia sensoryczne krystalizują się w przeszłości. Według Howesa taka konstatacja jest błędna, ponieważ tym, co nadaje przedmiotom ich znaczenia, są nie tylko związane z nimi wspomnienia, lecz także to, w jaki sposób są one doświadczane na co dzień. Kanadyjski badacz krytykuje również odrzucenie refleksji nad tym, jak zjawiska sensoryczne mogą funkcjonować w postaci symboli utrwalonych w zbiorowej i indywidualnej pamięci (Howes 2003: 43–44).

Co jednak ważniejsze, to właśnie kanadyjska wersja antropologii zmysłów spotkała się z największą krytyką, nie tylko ze strony Stollera czy Seremetakis, którzy wskazali na ograniczenia międzykulturowych badań porównawczych, pomijających jednostkowe doświadczenie. Nowatorski w swoim czasie projekt Howesa relatywnie szybko został uznany za podejście tradycjonalistyczne (Pink 2010: 332). Krytyczne nastawienie przyjęli przede wszystkim badacze niezwiązani bezpośrednio z powstaniem subdyscypliny oraz podejmujący tematykę zmysłów w późniejszych latach, gdy program Consert był już częściowo skrystalizowany. Najczęściej przytaczana krytyka antropologii zmysłów spod znaku Howesa została wyrażona przez Tima Ingolda (2000: 243–287), a następnie w ramach debaty, jaka odbyła się na łamach „Social Anthropology / Anthropologie Sociale". Ingold podważa jej fundamentalne założenie o kulturowym charakterze percepcji. Jak pisze, „upierając się, że tubylcze paradygmaty same w sobie są produktami kulturowymi, Howes w rzeczywistości ogranicza możliwość ich poznania" (Ingold 2011a: 315). Zdaniem Ingolda trudno wyobrazić sobie paradygmat, który byłby bardziej kulturowy i w większym stopniu historyczny niż ten, który zakłada, że paradygmaty innych, niezależnie od tego, czy tubylcze, czy naukowe, są w gruncie rzeczy wytworem kultury.

> Antropologia zmysłów, według której percepcja składa się z modelowanych kulturowo, dostarczonych ciału wrażeń, może mieć niewiele do powiedzenia na temat tego, jak ludzie w rzeczywistości patrzą, słuchają, dotykają, smakują i wąchają. Z drugiej strony, może powiedzieć wszystko o tym, jak doświadczenie widzenia, słyszenia, czucia, karmi wyobraźnię i wtapia się w dyskurs oraz ekspresje literackie. (...) Oto przesunięcie uwagi od analizy tego, jak ludzie postrzegają zamieszkiwany przez siebie świat, do refleksji nad tym, jak zamieszkują wirtualne światy zmysłów (Ingold 2011a: 315).

Według Ingolda słabość tej koncepcji wynika z koncentracji na abstrakcyjnych, bezcielesnych „ideach" i „wierzeniach", a także uznania doświadczenia sensorycznego za medium wyrażające pozazmysłowe wartości (Ingold 2000: 156). W jego ocenie podejście to redukuje ciało do roli pojemnika, zaś rolę zmysłów sprowadza do nośnika ładunków semantycznych projektowanych przez kolektywny, ponadzmysłowy podmiot – społeczeństwo (Ingold 2000: 284). W ten sposób, pomimo licznych deklaracji, kanadyjski projekt nie zrywa z dualizmem zawartym w kartezjańskiej teorii poznania, według której „ludzie nadają sens rzeczom i światu poprzez nakładanie gotowych znaczeń na powierzchnię żywego doświadczenia, aby przy użyciu symboli ukształtować chaotyczny materiał surowych wrażeń (Ingold 2011b: 326). Brytyjski antropolog nie zgadza się z Howesem, gdy ten twierdzi, że należy przekroczyć podejście fenomenologiczne w badaniach nad percepcją, pozwalające jedynie na „czucie świata" (*sensing the world*), na rzecz zrozumienia „sposobów czucia świata" (*ways of sensing the world*) (Howes 2003: 32–34). Ingold sugeruje przeformułowanie subdyscypliny – od badań nad „świadomością sensoryczną społeczeństw" w kierunku „twórczego i żywego splotu doświadczenia i dyskursu, a także analizy wpływu konstrukcji dyskursywnych na postrzeganie otaczającego świata" (Ingold 2000: 285). Jak pisze w innym miejscu, „jeśli chcemy zrozumieć, jak powstają znaczenia, musimy zacząć od życia społecznego, nie zaś od kulturowych modeli danej kultury" (Ingold 2011b: 326).

Przedstawiona wyżej krytyka jest wyrazem pęknięcia w obrębie subdyscypliny, które powstało na przełomie lat 80. i 90. XX wieku. Z jednej strony antropologia zmysłów była rozumiana jako szeroko zakrojony projekt badań porównawczych nad symbolami sensorycznymi, z drugiej zaś, została utożsamiona z badaniami nad doświadczeniem. Phillipe Vannini, Dennis Waskul i Simon Gottschalk (2012: 18) stwierdzają, że wielu antropologów zajmujących się tą tematyką prowadzi badania w izolacji, bez uwzględniania zmian zachodzących w pokrewnych dyscyplinach. Zamiast tego autorzy skłaniają się ku badaniom antropologicznych, które

> (...) powstają w efekcie eksperymentów i fuzji nowych podejść teoretycznych, konceptualnych, rzeczowych, metodologicznych i dyscyplinarnych. Pobudzają one nowe epistemologie i ontologie, które w mniejszym niż do tej pory stopniu oparte są na języku, w większym natomiast na ucieleśnionych, wielozmysłowych, wielomodalnych, preobiektywnych i cielesnych źródłach wiedzy (Vannini, Waskul, Gottschalk 2012: 18).

Również Sarah Pink zastanawia się nad stanem współczesnej refleksji nad zmysłami. Jej zdaniem należy dokonać rozróżnienia pomiędzy antropologią zmysłów (*anthropology of the senses*) i sensoryczną antropologią (*sensory anthropology*):

> Sensoryczna antropologia ma swoje korzenie w charakterystycznych dla antropologii zmysłów badaniach nad percepcją, a zarazem odchodzi od nich. Gdy ta pierwsza angażuje się bezpośrednio w badania interdyscyplinarne, ta druga jest bardziej specjalistyczna. (...) W tym sensie antropologię zmysłów można potraktować jako podrzędną względem antropologii sensorycznej (Pink 2010: 331).

Pink stara się uchwycić i nazwać podejścia teoretyczne i badawcze, które wykraczają poza ramy programowe stworzone przez kanadyjskich antropologów. Sensoryczną antropologię opisuje jako podejście interdyscyplinarne – otwarte na teorie, metody i koncepcje wypracowane w obrębie innych dyscyplin, czasem nawet tak odległych od antropologii, jak neurologia czy sztuka (Pink 2010: 331–332). Tego typu badania są inspirowane nie tylko przez tubylcze teorie percepcji (Howes), lecz również założenia wypracowane w obrębie zachodniej filozofii, psychologii, antropologii. Tak sprofilowany sposób rozumienia zmysłów nawiązuje do fenomenologii (Maurice Merleau-Ponty, Thomas Csordas), ekologii psychologicznej (James Gibson, Tim Ingold), teorii praktyki (Pierre Bourdieu) i *non-reprsentational theory* (Nigel J. Thrift). Antropologia sensoryczna jest wrażliwa na kwestie podejmowane we współczesnej humanistyce, takie jak refleksyjność, gender, materialność, ucieleśnienie, wizualność, cyfrowość. W jej ramach zmysły nie są rozpatrywane w odosobnieniu (antropologia smaku, zapachu, dotyku), lecz w relacjach, jakie zachodzą pomiędzy ich poszczególnymi modalnościami, ciałem, umysłem a środowiskiem.

Propozycja Pink wyrasta przede wszystkim z inspiracji pracami Ingolda, Stollera czy Seremetakis, ale także Laury Marks, Kathryn Linn Guerts i Davida MacDougalla, będąc odpowiedzią na ograniczenia teoretyczne, metodologiczne i konceptualne propozycji Howesa. Antropolożka jest rozczarowana stanem wiedzy na temat procesu badawczego, o którym niewiele napisano w klasycznych pracach wpisujących się w nurt antropologii zmysłów. Stara się wypełnić tę lukę, tworząc koncepcję sensorycznej etnografii (*sensory ethnography*) (Pink 2009: 2), której postulaty mogą stanowić wyzwanie dla współczesnych badaczy:

> Realizacja etnografii sensorycznej pociąga za sobą konieczność podjęcia serii konceptualnych i praktycznych kroków powalających badaczowi przemyśleć na nowo zarówno już istniejące, jak również nowe – oparte na uczestnictwie i współpracy – techniki badań etnograficznych, za pomocą terminów percepcji zmysłowej, znaczenia, wartości, źródeł wiedzy i praktyk. Zakłada ona samoświadomość badacza oraz refleksyjne podejście do percepcji w trakcie całego procesu badawczego, na który składają się: planowanie, rekonesans, praca terenowa, analiza i praktyki z zakresu reprezentacji wiedzy (Pink 2009: 10).

Antropolożka analizuje, w jakim stopniu tradycyjne metody badań, takie jak wywiad swobodny i obserwacja uczestnicząca, są w gruncie rzeczy

wielozmysłowym wydarzeniem, doświadczeniem angażującym zarówno badacza, jak i badanych. Badaczka proponuje wzbogacenie antropologicznej skrzynki z narzędziami o nowe metody i techniki badań, takie jak głębokie słuchanie (*deep listening*), patrzenie oparte na umiejętnościach (*skilled vision*) czy doświadczenie uczestniczące (*participatory experience*). Szansę dla rozwoju etnografii sensorycznej upatruje również w użyciu nowych technologii (aparaty i kamery cyfrowe, rejestratory), a także badaniach opartych na współpracy z respondentami. Antropolożka zwraca również uwagę na konieczność rozszerzenia spektrum modeli reprezentacji wiedzy:

> Etnograf sensoryczny (...), który pragnie umieścić swoją pracę w istniejących trajektoriach dyscypliny, musi stawić czoła dwóm zasadniczym wyzwaniom. Pierwsze z nich oznacza znalezienie właściwego (być może nowego) sposobu przekazywania wiedzy na temat doświadczenia zmysłowego, umiejscowienia, kategorii sensorycznych – zarówno własnych, jak i badanych osób. Drugie z nich pociąga za sobą włączenie eksperymentalnych form w proces tworzenia prac naukowych, które będą zarazem teoretyczne (przyczynią się do rozwoju debaty akademickiej), rzetelne (pozwalają uzupełnić wiedzę na konkretny temat) i zaangażowane (staną się bazą dla interwencji społecznych) (Pink 2009: 133).

Pink pragnie uzupełnić antropologiczne pisarstwo o nowe sposoby prezentacji wyników badań, takie jak poezja, łączenie różnorodnych stylów pisania, ale także kompozycje, film, wideo, teksty hipermedialne czy instalacje. Choć zaproponowane przez nią podejście jest inspirujące, to jednak ona sama jedynie w ograniczonym zakresie realizuje własne postulaty. Jej prace dotyczą przede wszystkich rozwiązań metodycznych, niewiele natomiast dowiemy się z nich o jej sposobie rozumienia zmysłów czy przyjętej przez nią teorii percepcji. W tym względzie antropolożka odsyła czytelników do innych autorów, w tym Ingolda, stąd też lekturze jej publikacji towarzyszy poczucie niedosytu i niekonsekwencji.

W ostatnich latach pojawiły się również próby łączenia ze sobą stanowisk reprezentowanych przez antropologów z Kanady oraz zwolenników antropologii sensorycznej. Jedną z nich jest propozycja japońskiego badacza Keizo Miyasaka (2011: 202), który dostrzega ewolucję myśli Howesa oraz jej stopniowe zbliżanie się do idei antropologii sensualnej w wydaniu Pink. Rzeczywiście, w pochodzącej z 2009 roku pracy *The Sixth Sense Reader* Howes opowiada się za zastąpieniem pojęcia „zmysły" określeniem „*sensorium*". W ten sposób stara się przezwyciężyć modernistyczny podział na umysł i ciało, świadomość i czucie; podejmuje też próbę włączenia do swojego podejścia społeczno-kulturowej fenomenologii. Wciąż jednak pozostaje wierny kluczowym założeniom kanadyjskiej antropologii zmysłów (Howes 2009: 1).

Miyasaka nie poprzestaje na analizie dotychczasowych rozważań na temat antropologicznej refleksji nad zmysłami, lecz przedstawia własny projekt „zmysłowej antropologii" (*sensorial anthropology*), która ma stanowić pomost pomiędzy klasyczną już antropologią zmysłów oraz sensoryczną antropologią:

> (...) podejście pośredniczące między antropologią zmysłów i sensoryczną antropologią może okazać się owocne dzięki stworzeniu przestrzeni dla kreatywnych działań, przy jednoczesnym uwzględnianiu analitycznych niejednoznaczności charakterystycznych dla skrajnych stanowisk, pozwoli także uchwycić doświadczenie z naciskiem na wewnętrzne współdziałanie zmysłów. Użyliśmy koncepcji zmysłowej antropologii (*sensorial anthropology*), aby w ten sposób ująć cały zakres podejść wyrastających pomiędzy biegunami wyznaczonymi przez Howesa z jednej strony, z drugiej zaś przez Pink i Ingolda (Miyasaka 2011: 218).

Miyasaka nie stawia ostrej granicy pomiędzy projektem Howesa i zespołu Consert a wizją antropologii podzielaną przez Pink, Ingolda, Stollera czy Seremetakis. Opowiada się raczej za podejściem respektującym zarówno dorobek teoretyczny i metodologiczny wypracowany w ramach badań porównawczych, jak i prace oparte na założeniach fenomenologii percepcji:

> Jesteśmy w stanie opowiadać się za daleko bardziej wyrafinowanym modelem funkcjonowania *sensorium*, dzięki uwzględnieniu aspektu kulturowego, a jednoczenie zakresu, w jakim jest on wcielony (*embodied*) w ludzką percepcję, działanie i doświadczenie. Tak rozumiane *sensorium* współgra z logiką i wrażliwością, rozumem i emocjami, czy wreszcie umysłem i ciałem (Miyasaka 2011: 218).

Japoński antropolog stara się przełamać klasyczne dychotomie oddzielające nauki przyrodnicze od humanistycznych. Jego propozycja stanowi pomost pomiędzy dotychczasowymi dokonaniami przedstawicieli subdyscypliny a wizjonerskim projektem sensorycznej antropologii. W podobnym kierunku podąża Kathryn Linn Geurts (2003), łączy ze sobą analizę lingwistyczną z badaniami fenomenologicznymi. Choć tak rozumiana „droga środka" może prowadzić do interesujących rezultatów, dostrzegamy jednak związane z nią ograniczenia i niebezpieczeństwa, w tym ignorowanie różnic zachodzących pomiędzy zespalanymi stanowiskami oraz wynikające z tego uproszczenia poznawcze czy teoretyczne. Jak bowiem sądzimy, prezentowane perspektywy wyrastają z dwóch odmiennych paradygmatów i wizji antropologii, stąd też przezwyciężenie ich rozbieżności może okazać się znacznie trudniejsze, niż zakładają to autorzy przedstawionych wyżej postulatów.

Zakończenie

Z przedstawionego przeglądu podejść badawczych, które odnoszą się do antropologicznych badań nad zmysłami, wyłania się niejednoznaczny charakter subdyscypliny. Wśród wymienionych autorów nie ma zgody co do sposobu pojmowania zmysłów, ich roli czy relacji z pozostałymi składnikami ludzkiego życia, jak również formy prowadzenia badań w obrębie tej tematyki oraz prezentowania ich wyników. Brenda Farnell (203: 133), analizując dotychczasowe dokonania antropologów, zauważa, że każda teoria zmysłów zakłada teorię percepcji – to ona warunkuje rozumienie ich znaczenia i funkcjonowania, a w konsekwencji także

sposoby ich badania. Problem w tym, że fundatorzy antropologii zmysłów czy sensorycznej antropologii nie zawsze piszą wprost o przyjętych przez siebie założeniach dotyczących natury poznania. Tym samym omawiane prace stanowią raczej inspirującą mozaikę autorskich propozycji teoretycznych i metodologicznych, niż wyraz wspólnego stanowiska czy oglądu zmysłowości, a także szerzej – kulturowej i społecznej rzeczywistości.

Literatura

Angutek, D. (2010). Kanadyjska antropologia zmysłów – alternatywa wobec postmodernizmu. *Lud*, *94*, 221–242.

Angutek, D. (2013). *Kulturowe wymiary krajobrazu. Antropologiczne studium percepcji przyrody na prowincji: do teorii do empirii*. Poznań: Bogucki Wydawnictwo Naukowe.

Benedict, R. (1966). *Wzory kultury*. Przeł. J. Prokopiuk. Warszawa: PWN.

Benedict, R. (1999). *Chryzantema i miecz. Wzory kultury japońskiej*. Przeł. E. Klekot. Warszawa: Polski Instytut Wydawniczy.

Brocki, M. (2008). *Literatura – Dialog – Przekład*. Wrocław: Wydawnictwo Katedry Etnologii i Antropologii Kulturowej UWr.

Bull, M., Back, L. (eds.) (2003). *The Auditory Culture Reader*. Oxford – New York: Berg.

Carpenter, E. (1972). *Oh, What a Blow That Phantom Gave Me!*. New York: Holt, Rinehart, and Winston.

Carpenter, E., Varley, F., Flaherty, R. (1958). *Eskimo*. Toronto: University of Toronto Press.

Classen, C. (1993). *Worlds of Sense: Exploring the Senses in History and across Cultures*. London – New York: Routledge.

Classen, C. (1997). Foundations for an anthropology of the senses. *International Social Science Journal*, *49 (153)*, 401–412.

Classen, C. (2012). *The Deepest Sense: A Cultural History of Touch. Studies in Sensory History*. Chicago – Springfield: University of Illinois Press.

Classen, C. (ed.) (2005). *Book of Touch*. Oxford – New York: Berg.

Dundes, A. (1980). *Interpreting Folklore*. Bloomington: Indiana University Press.

Edwards, E., Baumik, K. (eds.) (2008). *Visual Sense: A Cultural Reader*. Oxford – New York: Berg.

Farnell, B. (2003). Kinestetic, Sense and Dynamically Embodied Action. *Journal for the Anthropological Studies of Human Movement*, *12 (4)*, 132–144.

Geertz, C., (2003). Opis gęsty – w stronę interpretatywnej teorii kultury. Przeł. S. Sikora. W: M. Kempny, E. Nowicka (red.), *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej* (s. 35–58). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

Geurts, K.L. (2003). *Culture and Senses: Bodily Ways of Knowing in an African Community*. Berkley: University of California Press.

Haddon, A.C. (1903). *Reports of the Cambridge Anthropological Expedition to Torres Straits. Vol. II*. Cambridge: University Press. http://archive.org/stream/reportsofcambrid02hadd#page/n7/mode/2up [dostęp: 09.11.2012].

Haddon, A.C. (1978). *Head-hunters*. New York: AMS Press.

Hall, E.T. (2009). *Ukryty wymiar*. Przeł. T. Hołówka. Warszawa: Muza.

Herzfeld, M. (2004). *Antropologia. Praktykowanie teorii w kulturze i społeczeństwie*. Przeł. M.M. Piechaczek. Kraków: Wydawnictwo UJ.

Howes, D. (1991a). Introduction: 'To Summon All the Senses). W: D. Howes (ed.), *The Varieties of Sensory Experience A Sourcebook in Anthropology of the Senses* (s. 3–21). Toronto – Buffalo – London: University of Toronto Press.

Howes, D. (1991b). Sensorial Anthropology. W: D. Howes (ed.), *The Varieties of Sensory Experience A Sourcebook in Anthropology of the Senses* (s. 167–191). Toronto – Buffalo – London: University of Toronto Press.

Howes, D. (2003). *Sensual Relations. Engaging the Senses in Cultural and Social Theory.* Michigan: The University of Michigan Press.

Howes, D. (2005). Introduction: Empires of the Senses. W: D. Howes (ed.), *Empire of the Senses. The Sensual Culture Reader* (s. 1–17). Oxford – New York: Berg.

Howes, D. (2009). Introduction: the revolving sensorium. W: D. Howes (ed.), *The Sixth Sense Reader* (s. 1–52). Oxford – London: Berg.

Howes, D. (2010). Response to Sarah Pink. *Social Anthropology / Anthropologie Sociale*, *18 (3)*, 333–336.

Howes, D. (2012). *The Craft of the Senses.* http://centreforsensorystudies.org/wp-content/uploads/2012/08/Craft-of-the-Senses.pdf [dostęp: 07.10.2012].

Howes, D. (ed.) (2009). *The Sixth Sense Reader.* Oxford – New York: Berg.

Howes, D., Classen, C. (1991). Conclusion. Sounding Sensory Profiles. W: D. Howes, C. Classen (eds.), *The Varieties of Sensory Experience. A Sourcebook in Anthropology of the Senses* (s. 257–288). Toronto – Buffalo – London: University of Toronto Press.

Howes, D., Classen, C. (b.d.), *Doing sensory anthropology.* http://www.sensorystudies.org/sensorial-investigations/doing- sensory-anthropology/ [dostęp: 05.10.2012].

Howes, D., *The Varieties of Sensory Experience: A Comparative Study of the Influence of Culture on the Ratio or Balance beetween the Senses (1988–1990).* http://www.david-howes.com/senses/Consert-Variety.htm [dostęp: 03.09.2012].

Ingold, T. (2000). *The Perception of the environment: essays on livelihood, dwelling and skill*. London: Routledge.

Ingold, T. (2011a). World of sense and sensing the world: a response to Sarah Pink and David Howes. *Social Anthropology / Anthropologie Sociale*, *19 (3)*, 313–317.

Ingold, T. (2011b). Repley to David Howes. *Social Anthropology / Anthropologie Sociale*, *19 (3)*, 323–327.

Jütte, R. (2005). *A History of the Senses. From Antiquity to Cyberspace*. Cambridge – Malden: Polity Press.

Korsmeyer, C. (ed.) (2005). *The Taste Culture Reader: Experiencing Food and Drink.* Oxford – New York: Berg.

Leach, E. (2010). *Kultura i komunikowanie*. Przeł. M. Buchowski. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

Lévi-Strauss, C. (2010). *Surowe i gotowane.* Przeł. M. Falski. Warszawa: Aletheia.

McLuhan, M. (2001). *Wybór tekstów.* Przeł. E. Różalska, J. M. Stokłosa. Poznań: Wydawnictwo Zysk i S-ka.

McLuhan, M. (2010). Przestrzeń wizualna i akustyczna. Przeł. J. Kutyła. W: Ch. Cox, D. Warner (red.), *Kultura dźwięku. Teksty o muzyce nowoczesnej* (s. 95–101). Gdańsk: słowo/obraz terytoria.

Mead, M., Métraux, R. (1953). Introduction. W: M. Mead, R. Métraux (eds.), *The Study Culture at a Distance* (s. 3–53). Chicago: University of Chicago Press.

Métraux, R. (1953). Resonance in Imagery. W: M. Mead, R. Métraux (eds.), *The Study Culture at a Distance* (s. 343–362). Chicago: University of Chicago Press.

Misiak, T. (2007). *Od przestrzeni akustycznej do akustycznej cyberprzestrzeni. Słyszenie w refleksji filozoficznej a muzyka elektroniczna.* http://kaleka.net/files/

od_przestrzeni_akustycznej_do_akustycznej_cyberprzestrzeni.%20doc [dostęp: 15.10.2012].

Miyasaka, K. (2011). Positioning Sensorial Anthropology in Relevance to Logic and Sensibilities Research. *CARLS Series of Advanced Study of Logic and Sensibility*, *5*, 197–220.

Olszewska-Dyoniziak, B. (2003). *Człowiek – Kultura – Osobowość. Wstęp do klasycznej antropologii kulturowej*. Wrocław: ALTA 2.

Ong, W. (1967). *The presence of the word: Some prolegomena for cultural and religious history.* New Haven: Yale University Press.

Ong, W. (1977). *Interfaces of the Word*. Ithaca: Cornell University Press.

Ong, W. (1992). *Oralność i piśmienność. Słowo poddane technologii*. Przeł. J. Japola. Lublin Wydawnictwo KUL.

Ong, W. (2003). Psychodynamika oralności. Przeł. J. Japola. W: G. Godlewski (red.), *Antropologia słowa: zagadnienia i wybór tekstów* (s. 191–202). Warszawa: Wydawnictwo UW.

Pink, S. (2009). *Doing Sensory Ethnography.* London: Sage.

Pink, S. (2010). The future of sensory anthropology / the anthropology of the senses. *Social Anthropology / Anthropologie Sociale*, *18 (3)*, 331–333.

Porter, R. (1986). Foreword. W: A. Corbin, *The Foul and the Fragrant: Odor and the French Social Imagination*. New York: BERG.

Prins, H.E., Bishop, J. (2001). Edmund Carpenter: Explorations in Media and Anthropology. *Visual Anthropology*, *17 (2)*, 110–140.

Ritchie, I. (1991). Fusion of the Faculties: A Study of the Language of the Senses in Hausaland. W: D. Howes (ed.), *The Varieties of Sensory Experience A Sourcebook in Anthropology of the Senses* (s. 192–202). Toronto – Buffalo – London: University of Toronto Press.

Sendyka, R. (2011). Antropologia zmysłów. *Autoportret*, *3 (35)*, 20–27.

Serementakis, N.C. (1994). *The Senses Still. Perception and Memory as Material Culture in Modernity.* Chicago – London: University of Chicago Press.

Stanton, G. (2000). The way of the body: Paul Stoller's search for sensuous ethnography. *European Journal of Cultural Studies, 3 (2)*, 259–277.

Stoller, P. (1980). The Negotiation of Songhay Space: Phenomenology in the Heart of Darkness. *American Ethnologist*, *7 (3)*, 419–431.

Stoller, P. (1984). Sound in Songhay Cultural Experience. *American Ethnologist*, *11 (3)*, 559–570.

Stoller, P. (1989). *The Taste of Ethnographic Things: The Senses in Anthropology.* Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Stoller, P. (1994). Embodying Colonial Memories. *American Anthropologist*, *96 (3)*, 634–648.

Stoller, P. (1997). *Fusion of the Worlds. An Ethnographic Possession among the Songhay of Niger.* Chicago – London: The University of Chicago Press.

Stoller, P., Olkes, Ch. (1986). Bad Sauce, Good Ethnography. *Cultural Anthropology*, *1 (3)*, 336–352.

Synnott, A. (1993). *The Body Social*. London – New York: Routledge.

Tyler, S. (1986). Post-modern Ethnography. From Document of the Occult to Occult Document W: J. Clifford, G. Marcus (eds.), *Writting Culture* (s. 122–140). Berkeley: Univeristy of California Press.

Vannini, P., Waskul, D., Gottschalk, S. (2012). *The Senses in Self, Society, and Culture. A Sociology of the Senses.* New York – London: Routledge.

Walczak, B. (2009). *Antropolog jako Inny. Od pierwszych badań terenowych do wyzwań ponowoczesnej antropologii.* Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.

SUMMARY

Anthropology of the Senses and Sensory Ethnography – Genesis, Assumptions, Research Approaches

The article presents basic inspirations, beginnings and development of the anthropology of the senses and sensory ethnography. The main aim is to show the most influential scholars who have had a significant impact on the anthropological debate regarding human sensuality and perception and its connections with culture. The authors discuss general possibilities of this kind of reflection within cultural and social anthropology, as well as the fundamental differences between scholars undertaking such research.

Keywords: anthropology of the senses, sensory ethnography, embodiment, Concordia Sensoria Research Team

Etnografia. Praktyki, Teorie, Doświadczenia 2018, 4: 39–58

Dorota Angutek
Uniwersytet Zielonogórski

Świadomość, samoświadomość, jaźń a zmysł haptyczny w kontekstach kultury i biologii

Wprowadzenie

Przedstawiana wypowiedź ma charakter szkicu pomyślanego jako zapowiedź dalszych pogłębionych badań nad świadomością, jaźnią i percepcją. Tematem artykułu jest świadomość, w tym jej funkcja – samoświadomość, oraz jaźń, które poddaję wstępnej próbie odróżnienia, opisu oraz określenia rodzaju związków zachodzących między nimi a kulturą. Cały wywód jest zogniskowany przede wszystkim na jaźni i zmyśle haptycznym, które dotąd nie zostały dokładnie zbadane w naukach społecznych. Główna teza artykułu głosi, że jaźń i świadomość w porządku ideacyjnym jawią się jako przeciwstawne – pierwsza sytuuje się w sferze biologii, druga w sferze kultury – jednakże w porządku praktycznym zachodzi między nimi przepływ informacji oparty na interakcjach molekularnych (por. Leciejewski 2002: 181–196). Druga teza, podporządkowana pierwszej, brzmi następująco: procesy, które generowane są w jaźni, to znaczy poza kulturą, są następnie racjonalizowane i porządkowane w obszarze świadomości, która jest tworzona i aktywna w porządku kultury. Obszarem ilustracji tych procesów i zjawisk jest percepcja haptyczna, która w naszej kulturze przez wiele wieków była traktowana jako drugorzędna, zepchnięta do sfery nieosobowej jaźni. Obecnie, w okresie rodzącej się ponowoczesności, ludzkie ciało stało się punktem budowania lub odniesienia dla tożsamości osobowej (Lyotard 1997: 57–62; Giddens 2012: 83–93). Należy więc zbadać, jak ciało sytuuje się w ludzkiej świadomości

kulturowej oraz nieosobowej jaźni w dobie obecnej. Ustalenie tych danych stanowić będzie jednocześnie egzemplifikację dla zdefiniowanych trzech tytułowych terminów.

Refleksja prowadzona w artykule ma przede wszystkim charakter spekulatywny. Jej celem jest pogodzenie części wykluczających się stanowisk antropologiczno-kulturowych i neurobiologicznych w kwestii źródła i podstawy ludzkiego myślenia, a więc pierwszeństwa kultury lub biologii. Od razu pragnę zwrócić uwagę Czytelników na dychotomiczny, a więc opozycyjny charakter obu pojęć, który jest typowo modernistycznym „reliktem" – aby go przekroczyć i unieważnić, należy przyjąć, że oba wymiary, biologiczny i kulturowy, splatają się i warunkują. Pierwszeństwo, które nadaję kulturze, ograniczam do społecznego (zbiorowego, komunikacyjnego) charakteru funkcjonowania ludzi, a nie do esencjalnego prymatu idei kulturowych nad funkcjonowaniem mózgu.

Kulturę rozumiem jako skonfigurowane wzory myślenia i działania tworzące system funkcjonalny i symboliczny, wyrażany przez motywy i wartości, do których dążą członkowie danego społeczeństwa wychowani w określonej tradycji. Moje stanowisko nie jest jednoznacznie ideacyjne – nie pojmuję kultury wyłącznie jako systemu myślowego, lecz uznaję, że wzory kulturowe mają zakotwiczenie nie tylko we wspólnej pamięci i wiedzy społeczno-kulturowej transmitowanej historycznie, ale że są również ugruntowane organicznie w mózgu i ciele człowieka. Z jednej strony stwierdzenie to ma charakter teoretycznej spekulacji wynikającej z wiedzy, która pochodzi od neurobiologów i kognitywistów. Z drugiej strony, z całą pewnością, jakiej udziela mi wiedza antropologiczno-kulturowa i kulturoznawcza, twierdzę, że czynnikiem determinującym i uruchamiającym procesy myślowe człowieka od momentu jego narodzin jest kultura. Sądzę, że etos wszystkich umiejętności człowieka jest społeczno-kulturowy, nawet tych uzdolnień, które mają wrodzony potencjał, zawsze bowiem wypracowane są w toku międzyludzkiej interakcji, a ta z istoty swej jest społeczno-kulturowa. Jednak kultura nie jest zawieszona wyłącznie w jakimś idealistycznie pojętym wymiarze, osobnej niezależnej od biologii sferze rzeczywistości ludzkiego myślenia, lecz realizuje się poprzez zewnętrzne – kulturowe, ale i wewnętrzne – organiczne procesy. Wśród antropologów po raz pierwszy przekonanie, że kultura nie koliduje z organicznymi nośnikami jej treści wyrazili badacze ze szkoły Palo Alto, a niezależnie od nich Constance Classen, kanadyjska antropolożka zmysłów (Bateson 1972; Classen 1993: 9–10). W prezentowanym artykule transdyscyplinarne ustalenia spina ogólna perspektywa poznawcza nauk o kulturze zakładająca, że społeczeństwo i jego kultura są stymulatorem i nośnikiem ludzkiego myślenia, w tym wielu wzorów percepcji. Jednakże ich realizacja nie obywa się bez rzadko uświadamianego udziału mózgu. Teza o współzależności mózgu i umysłu jest bardzo trudna do obrony na poziomie spekulacji teoretycznej (coraz rzadziej podejmowanej), będę jej zatem bronić poprzez uzgodnienie wybranych osiągnięć neurobiologii i nauk o kulturze oraz ich poszczególnych subdyscyplin. Pragnę przekonać antropologów do słuszności eliminacji opozycji mózg – umysł bez konieczności wyrzekania się

głównych ustaleń antropologii kulturowej, w tym przede wszystkim jej antynaturalistycznej wersji. Niestety, pojęcia modernistyczne nadal mają głębokie zakorzenienie w nawykach myślowych i naukowej aparaturze pojęciowej, jednym słowem – w tradycji antropologicznej opartej na paradygmatach modernistycznych. Wykuwanie nowych szablonów myślowych i konceptów jest sprawą przyszłości, wiele zależy od badań interdyscyplinarnych, które przełamują bariery między dyscyplinami powstałe wskutek wąsko pojętych specjalizacji naukowych.

Moje uzgodnienia są oparte na badawczych, teoretycznych i praktycznych osiągnięciach interdyscyplinarnych poddziedzin antropologii kulturowej, tworzących szczególny mariaż antropologii kulturowej i biologii, w których czynniki kulturowe są brane pod uwagę razem z faktorami biologicznymi. Do wspomnianych subdyscyplin należą: proksemika, kinezyka, koneksjonizm i emergentyzm zainicjowane przez zespół badawczy szpitala w Palo Alto (Birdwhistell 1952; Hall 1970, 1984; Bateson 1972); następnie kanadyjska antropologia zmysłów (zob. Angutek 2010) i autorska wersja tej subdyscypliny antropologii zaproponowana przez Michaela Jacksona (1989); dalej antropologia doświadczenia, a w jej ramach zagadnienia performatywności podejmowane m.in. przez Victora Turnera, Edwarda M. Brunera i Richarda Schechnera (Turner, Bruner 2011; Schechner 2011). Wszystkie wymienione subdyscypliny bazują na fenomenologii percepcji Maurice'a Merleau-Ponty'ego, a także etologii. Do grona antropologów, którzy mogą być kojarzeni z fenomenologią, należy zaliczyć także brytyjskiego antropologa społecznego Tima Ingolda (2000), który rozwija badania zapoczątkowane przez Gregory'ego Batesona i jego współpracowników, a także odwołuje się do filozofii egzystencji, w tym recepcji przestrzeni Martina Heideggera (2005).

Drugi biegun moich zainteresowań transdyscyplinarnych wyznacza enaktywizm – subdyscyplina wyrosła na styku neurobiologii i fenomenologii (Varela, Thompson, Rosch 1991; Varela 2010; Di Paolo 2005, 2009; Przegalińska 2013: 149–156; Schetz 2014: 136–137, 154–161). Najnowszym efektem takiego aliansu jest coraz popularniejsza neurofenomenologia, zwana też fenomenologią eksperymentalną (za: Przegalińska 2013: 9). Z założeń enaktywizmu wykorzystuję tylko jedną tezę, zgodnie z którą ludzki organizm i środowisko naturalne znajdują się we wzajemnym sprzężeniu, tworząc synergiczną całość, jednak przy moim zastrzeżeniu, że źródłem tej relacji jest zawsze człowiek. Enaktywiści uważają z kolei, iż działania człowieka i jego recepcja świata są esencjalnie i funkcjonalnie identyczne ze środowiskiem. Innymi słowy, ich zdaniem nie ma różnicy istotowej między człowiekiem a przyrodą – prawa i „logika" dla obu bytów są identyczne. Aby przyjąć tę tezę, musiałabym założyć, że człowiekiem i przyrodniczym środowiskiem kieruje ta sama immanentnie tkwiąca w nich inteligentna siła sprawcza, albo po prostu umysł zredukowany do biologicznie rozumianego mózgu, co np. czyni Chris Frith (2015: 27–29; por. też krytykę redukcjonizmu przeprowadzoną przez Urszulę Żegleń [2005]). Nie godząc się na tę redukcję, pragnę podkreślić, że z perspektywy antropologii kulturowej świat kultury jest tworzony jedynie przez człowieka na

zasadzie umowy, która obowiązuje go pod groźbą sankcji lub utraty efektywności praktycznej[1].

Ponadto enaktywiści ignorują fakt zmienności kulturowej ludzkiej racjonalności. W przeciwieństwie do nich zakładam, że rzeczy same w sobie nie są dostępne poznaniu ludzkiemu; cała rzeczywistość jest przefiltrowana przez współczynnik humanistyczny właściwy danemu społeczeństwu w określonym czasie i przestrzeni, umożliwiający interpretację świata w kulturowych kategoriach pojęciowych utrwalonych i obowiązujących jako rzeczywistość tych ludzi (Znaniecki 1988: 25–26). Stąd przyjmuję, że źródłem sprzężenia między środowiskiem a człowiekiem nie jest przyrodnicza siła w rodzaju np. grawitacji, której podlega zarówno człowiek, jak i wszystkie fizyczne obiekty, lecz kulturowo ukształtowany umysł. Choć jest to zjawisko w sensie empirycznym latentne, nie oznacza to, że jest urojeniem, jak twierdzi Frith (2015: 27–29). Siła synergii człowieka i środowiska zawsze będzie pojmowana i rozumiana przez kulturowe znaczenia. I tylko w tym sensie człowiek jest źródłem synergii przyrody i własnego organizmu. Wszelkie znaczenie jest kulturowe i wychodzi od człowieka. Także enaktywizm jest postacią myślenia właściwego wielu kulturom, zaś źródłem sensów, które „odkrywa", jest ponadindywidualnie wypracowana kultura – poza nią człowiek nie może pojąć jakichkolwiek znaczeń w sposób absolutnie obiektywny. Jeśli uważamy inaczej, wówczas wykraczamy poza pole nauk humanistycznych.

Ideacyjny aspekt mego stanowiska jest właściwy poznańskiej szkole kulturoznawczej, z której się wywodzę (Kmita 2007: 22–28 i 232–236). Przyjętą przeze mnie perspektywę, analogiczną do poglądów badaczy ze szkoły Palo Alto, nazywam koneksjonizmem, co oznacza, że uznaję istnienie związków organicznych, w tym opartych na nich zmysłów, łączących człowieka z jego otoczeniem. Moich poglądów nie można jednak nazwać „biokulturowymi" – chociaż uznaję, że myślenie i percepcja mają organiczne podłoże, jednocześnie uważam, że organizm nie generuje w momencie swej początkowej aktywności znaczeń zjawisk, lecz czyni to kulturowo uwarunkowany w swym myśleniu człowiek. Choć określone nawyki myślowe mają oparcie w kombinacjach neuronów, to ich znaczenie i rozumienie zostało wygenerowane kulturowo. Zatem postuluję, by ideacyjne rozumienie procesów kulturowych uzupełnić o procesy ze sfery organicznej, komórkowej, bowiem dotychczasowe ujęcia kultury nie rozpatrywały istoty ludzkiej jako istoty żywej w sensie biologicznym, zaś życia nie można oddzielić od *somy*. Z antropologicznego punktu widzenia ich „katalizatorem" jest zawsze sfera szeroko pojętej kultury, a procesy biologiczne dane są jako pewien potencjał do ukształtowania przez kulturę w toku ludzkiej interakcji. Generalnie uważam, że kultura wnika głębiej w człowieka niż postuluje to antropologia kulturowa oraz pokrewne dziedziny.

---

[1] Wyrażona wyżej klasyczna wykładnia mojej orientacji badawczej stoi w opozycji nie tylko do skrajnego behawioryzmu, ale także do nowych tendencji myślowych, takich jak posthumanizm czy „zwrot ku rzeczom". Z uwagi na ograniczenia formalne prezentowanego artykułu nie mogę podjąć dyskusji z ich tezami.

Trzecia teza artykułu głosi, że percepcja i wrażenia zmysłowe są kształtowane społecznie i kulturowo, ale równocześnie są współkształtowane biologicznie na poziomie mikrokomórkowym, choć często nieuświadamiane, np. aktywność typowa dla zachowań kinestetycznych. Myślenie i percepcja mają zawsze kulturowe i organiczne zakotwiczenie, a zmiany w wiedzy i nastawieniu do zewnętrznego świata kształtują się pod wpływem kooperacji fizycznego organizmu z otoczeniem, którego odzwierciedleniem jest jaźń i „samowiedza". Ta ostatnia z kolei pochodzi od zmysłu haptycznego zepchniętego w procesie socjalizacji wtórnej do sfery jaźni i jest prezentowana w formie wiedzy praktycznej (*know-how*).

Czwarta teza artykułu wnosi, że jaźń jest kulturowo wyeksponowana i eksploatowana w kulturach magicznych, natomiast świadomość i samoświadomość funkcjonują jako refleksyjne stany w kulturach wywodzących się z europejskiej nowożytności.

Ostatnia teza głosi, że zmysł haptyczny i jego ekstensje są właściwe myśleniu magicznemu, odradzającemu się w ponowoczesnej kulturze europejskiej nastawionej na doznania cielesne.

Powracając do kwestii transdyscyplinarności, trzeba stwierdzić z satysfakcją, że współpraca przedstawicieli odmiennych dyscyplin – społecznych i biologicznych – oraz ich dokonania wskazują na ogromne możliwości poznawcze tego rodzaju badań. Ich wyniki są już wykorzystywane na świecie w terapiach psychologicznych (Gestalt i jego pochodne) czy neuropsychiatrycznych (Ramachandran 2012), ale mogą także zasilić w przyszłości kompetencje antropologów kulturowych, w tym zaangażowanych, oraz psychologów – terapeutów i pedagogów różnych specjalności.

1. Rozróżnienie i opis cech oraz funkcji świadomości, samoświadomości i jaźni w naukach społecznych

Świadomość i pokrewne jej stany jako najważniejsze funkcje umysłu człowieka posiadają różne definicje w zależności od badającej jej dyscypliny lub subdyscypliny naukowej, a także stanowiska epistemologicznego danego badacza. Ich rozumienie różni się zasadniczo w takich wiodących dyscyplinach społecznych, jak filozofia, psychologia i antropologia kulturowa. Owo zróżnicowanie komplikują dodatkowo naturalistycznie ukierunkowane dziedziny wywodzące się z neurobiologii, a także inne koncepcje wyrastające z idei „ucieleśnionego umysłu" autorstwa Jamesa Gibsona (np. ucieleśniony funkcjonalizm Andy'ego Clarka, ucieleśniona semantyka George'a Lakoffa i Marka Johnsona, enaktywizm) (Przegalińska 2013: 149–156; Schetz 2014: 103–222).

Bardzo trudno jest mówić o świadomości ujmowanej filozoficznie, gdyż w toku życia nie dane jest ludziom takie usytuowanie, z którego mogliby przyjrzeć się jej z dystansu; stąd też świadomość jest ostatecznym stanem, poza który raczej nie wychodzi się w doświadczeniu potocznym. Być może gdybyśmy wyszli poza naukę i filozofię i wkroczyli na obszar religii, gnozy czy zjawisk

paranormalnych, moglibyśmy wzbogacić nasz punkt odniesienia, ale antropologia kulturowa wątpi w możliwość empirycznej dostępności tego typu wiedzy. Dla filozofów i antropologów świadomość posiada kilka zasadniczych cech. Po pierwsze, jest nią refleksyjność łączona ze „samoświadomością"; w tym sensie świadomość posiada funkcję autoreferencyjną. Po drugie, człowiekowi jest dana pamięć czasu przeszłego, dzięki której możemy krytycznie przyjrzeć się świadomości. Po trzecie wreszcie, ludzie posiadają dane zmysłowe, które pozwalają na poszerzanie wiedzy; poprzez inteligentne i refleksyjne przetwarzanie danych zmysłowych poszerzamy zakres samoświadomości, czyli wiedzy o nas samych.

Analizę zacznę od filozoficznej i psychologicznej charakterystyki samoświadomości. Dla perspektywy filozoficznej typowa jest pozycja zdystansowanego oglądu czy „postawa refleksyjnego obserwatora" przyjmowana w stosunku do przedmiotu dociekań (Arendt 2010: 48–51, 53–54; Pałubicka 2013: 51). W wypadku filozoficznej refleksji nad świadomością epokowe przełomy filozofii dokonywały się wówczas, gdy nadawano jej walor ostatecznej, transcendentnej bądź immanentnej instancji pozwalającej orzekać sądy o rzeczywistości. Wszystkie wielkie przełomy w tej dziedzinie w gruncie rzeczy dotyczyły ontologicznego, a jeszcze bardziej epistemologicznego statusu świadomości, a nie świata samego w sobie. Odnosi się to zwłaszcza do filozofów nowożytnych i współczesnych: Kartezjusza, empirystów angielskich, Locke'a, Berkeleya, Hume'a, osobno Kanta (Pałubicka 2006: 89–102), fenomenologii i egzystencjalizmu pierwszej połowy XX wieku, a zwłaszcza istotnych dla mnie dzieł Husserla (1967), Sartre'a (2007) i w końcu Merleau-Ponty'ego (2001), sytuującego swe poglądy na przeciwległym do Husserla biegunie tej samej kwestii: pytania o ostateczną podstawę ludzkiego zakotwiczenia w świecie.

Kartezjańska definicja podmiotowej świadomości udziela pewności istnienia samemu sobie, wyrażonej w słynnej sentencji „Myślę, więc jestem" . Kartezjusz wprawdzie bronił się przed zarzutem subiektywizmu, przyjmując istnienie Boga jako czystej świadomości, ostatecznej i zewnętrznej wobec człowieka instancji, jednak pozbawił go wpływu na los człowieka i uczynił biernym. Z kolei dane zewnętrzne (*res extensa*) dotyczą właściwości rzeczy fizycznych, którym przysługują jakości uchwytne zmysłowo, takie jak rozciągłość, ruch, kształt, wielkość, liczba, miejsce i czas, dających się ująć w sposób racjonalny przez „rzecz myślącą" (*res cognitans*), czyli świadomy umysł. W ten sposób ukonstytuował się panujący do dziś w kulturze europejskiej dualizm, według którego wyróżnia się empiryczną i pojęciową wiedzę o świecie i człowieku.

Filozoficzna koncepcja świadomości i percepcji Kartezjusza była wielokrotnie kwestionowana i podważana. W tym miejscu przywołam tylko kontrargument okazjonalistów i enaktywistów. Nicolas Malebranche negował wszechobecny dualizm, zwłaszcza rozdzielność umysłu i ciała, twierdząc, że procesy duchowe i cielesne w zwykłych okolicznościach przebiegają równolegle i nierozłącznie, ich oddzielenie może stać się tylko za sprawą Boga, który w biegu życia łączy substancję ducha i ciała, a umysł jest jedynie o tym informowany (Kunzmann i in. 2003: 105–107). Na marginesie dodam, że również enaktywiści wyrugowali

dualizm ciało/umysł oraz zewnętrzne/wewnętrzne, zastępując go ideą środowiska i organizmu człowieka jako jednej, scalonej rzeczywistości bez granic i konturów. Organizm jest rozumiany przez nich raczej procesualnie i funkcjonalnie, a nie substancjalnie.

W Wielkiej Brytanii filozofia racjonalistyczna znalazła wspólne wątki z subiektywizmem empirystów, zwłaszcza dużo wcześniej działającego Johna Locke'a, a potem George'a Berkeleya i Davida Hume'a (Pałubicka 2006: 89–102). Ideę czystej świadomości restytuował Husserl (1967), twierdząc, że przeciętny człowiek nie jest w stanie jej posiąść, bowiem jego świadomość zawsze wypełniona jest treścią kultury, w której aktywnie uczestniczy, owego *Lebensweltu,* albo – jak mówił Heidegger – dane są mu tylko chwilowe „prześwity" nieuwarunkowanego przez świat zewnętrzny Bycia (Heidegger 2005: 171, 218). Fenomenologia zakłada w najbardziej skrajnej wersji istnienie czystej świadomości, niezależnej od świata znajdującego się na zewnątrz podmiotu – określam ją jako samoświadomość[2]. Przeciętny człowiek zaangażowany w nurt potocznego życia nie posiada dystansu do przeżywanych treści, a refleksja – jeśli się pojawia – ma miejsce później niż przeżycie, dzięki autoreferencyjnej istocie swego uspołecznionego Ja (*I, Je, Ich*) potrafi uchwycić dane uprzednio w subiektywnym przeżyciu treści. Tak powiedziałby z pewnością George H. Mead, do którego jeszcze powrócę.

Świadomość zaangażowanych w sferę *Lebensweltu* jednostek i grup bada przede wszystkim antropologia kulturowa oraz socjologia wiedzy i kultury, kulturoznawstwo, filozofia kultury. Świadomość antropologicznie ujmowanego człowieka jest związana z konkretnie ukierunkowaną uwagą. Antropologa kulturowego odróżnia od badanych postawa refleksyjna, dystans, który przyjmuje badacz interpretujący świadomość badanego wypełnioną treściami kultury, a więc taką świadomość, która jest zawsze świadomością czegoś (*awareness of something*).

Świadomość w naszej kulturze euroatlantyckiej opiera się głównie na zmyśle wzroku i słuchu. Tę okulocentryczną konwencję wypracowali filozofowie oświeceniowi i utrwalił system edukacyjny, który obowiązywał aż do przełomu postmodernistycznego i nastania ponowoczesnej kultury. W moim antropologiczno-kulturowym ujęciu świadomość czegoś obejmuje wszystkie wyuczone w toku nabywania kompetencji kulturowej oraz w procesie socjalizacji pierwotnej i wtórnej treści wiedzy i operacji racjonalności wspólne dla członków danej grupy społeczno-kulturowej. Świadomość wypełniona treścią ma więc etos kulturowy, społeczny oraz historyczny, a więc ograniczony kulturowo, zmienny w czasie i przestrzeni. Każdy stan umysłu nazywany „świadomością" wypełniają treści, wobec których ludzie wyrażają określone postawy i opinie, a następnie są nimi motywowani do działania. Według Meada reprezentuje je tzw. uogólniony inny, za Heideggerem zaś jest to bycie-w-świecie, które Anna Pałubicka rozpoznaje jako

[2] Dla wzmocnienia mojej argumentacji będę operowała odpowiednikami tego pojęcia w języku angielskim (*self-consciusness, self-knowledge)*, czasem francuskim i niemieckim.

stan uczestnictwa w kulturze danego społeczeństwa (Pałubicka 2006: 22). Fakt, że przeciętny człowiek nie jest świadom właściwości kultury jako globalnego systemu nie oznacza, że kultura jest nieuświadamiana. Kultura jest świadomym stanem uczestników, tyle że oni uczestniczą w kulturze, której zazwyczaj nie reflektują naukowo, a więc i antropologicznie. Ma tu zastosowanie dychotomia kultura jawna/kultura ukryta – tej drugiej świadom jest tylko badacz (zob. Burszta 1987).

Z kolei w psychologii i fenomenologii percepcji świadomość wiąże się ze świadomym, przedmiotowo traktowanym Ja, (*Je*, *I*, *Ich*) zawsze w odniesieniu do pierwszej osoby, jako że przysługuje jej „obecność" jednostkowa, pozwalająca dokonywać wyborów i rozumieć świat (oczywiście w sposób „narzucony" kulturowo). Jest jednak wiele takich stanów, nazwijmy to „przytomnej obecności", np. stan czuwania podczas drzemki, rozproszonej uwagi, świadomość osób chorych psychicznie, hipnoza, szok somatyczny itp., które – moim zdaniem – należy zaklasyfikować do innej aktywności umysłu niż świadomość i samoświadomość. Należy je ulokować w sferze, którą nazywam jaźnią. W języku polskim terminy „jaźń" i „świadomość" są używane zamiennie, jednak pierwotna intuicja każąca rozdzielać te terminy sugeruje, że chodzi o dwa odmienne stany umysłowej aktywności człowieka. O takiej jaźni pisali Sartre i Merleau-Ponty. Chodzi o jaźń pojętą fenomenologicznie, a więc stan umysłu zredukowany do postaci, poza którą wyjść już nie sposób. Przedstawiana tu propozycja wymaga poprzedzenia krótkim sprawozdaniem z historycznej zmienności pojęcia „jaźni" w nauce.

Termin „jaźń" pojawił się w psychologii społecznej już na początku XX wieku w pracach Williama Jamesa, George'a H. Meada i Charlesa Cooleya, a więc wśród amerykańskich psychologów społecznych i jako taki do dziś wyrażany jest zaimkami, takimi jak: *moi* (fr.), *me, self* (ang.), *Selbst* (niem.). Określają one „ja podmiotowe", ku któremu zwraca się osoba posiadająca bardzo istotną cechę – świadomość swego przedmiotowego aspektu, pochodzącego od „uogólnionego innego" (ang. *awareness of self, self-awereness*). W obu nurtach, psychologicznym i fenomenologicznym, w centrum uwagi badawczej postawiono człowieka przeżywającego rzeczywistość społeczną („ja przedmiotowe" Meada, inaczej świadomość kulturowa) i Bycie w rozumieniu Heideggera i Merleau-Ponty'ego. Między nimi zachodzi przepływ informacji dzięki refleksyjnej naturze świadomości. Natomiast „ja podmiotowe", które mieści się w jaźni, jest sferą przeżycia, ale – zdaniem Meada – człowiek nie potrafi wyrazić swoich doznań inaczej niż za pomocą społecznie funkcjonującego języka, a więc narzędzia społecznie ukształtowanego. Wprowadzona konwencja pojęciowa w pracy Meada *Umysł, osobowość i społeczeństwo* z 1934 roku została wypracowana przez jej polską tłumaczkę Zofię Zwolińską, co tłumaczy niepełne pokrywanie się tych pojęć w obu językach – angielskim i polskim (Mead 1975: 240–241). Interakcjoniści symboliczni używali też za Cooleyem pojęcia „jaźni odzwierciedlonej", analogicznej do Meadowskiego „uogólnionego innego", rozumianych jako świadomość indywiduum – „ja przedmiotowego" odzwierciedlającego postawy i zachowania innych jednostek społecznych.

Już tylko te dwa przykłady ilustrują niekonsekwencje terminologicznej konwencji. Wprawdzie nie mamy w języku polskim dosłownego odpowiednika angielskiego *I* oraz *me*, jednak dysponujemy analogicznymi dwoma terminami „jaźni" jako subiektywnego stanu podmiotu i „świadomości" oraz jej trybu zwanego „samoświadomością" (Mead 1975: 236–247). Sądzę, że te dwa terminy języka polskiego należy wyzyskać jako dogodność dla celów uściślenia w literaturze naukowej stanów umysłu, o których mowa. Poza tym chcę rozszerzyć znaczenie pojęcia „jaźni" („ja podmiotowego", *me*), wskazując na treści mechanizmów, które z niej pochodzą i przez akt samoświadomej refleksji są wprowadzane do sfery kultury, do użycia społecznego.

W rozumieniu Williama Jamesa i neurobiologów jaźń wypełniają też stany emocjonalne i doznania czuciowe, z czym się w pełni zgadzam. Natomiast Mead uważał, że nie są one społecznie komunikowalne, a więc stanowią niewyraźne tło świadomych społecznych treści. Uważał on, że jest tylko jeden kierunek dopływu świadomych treści – z zewnątrz, od społeczeństwa (Mead 1975: 246). Jeśli chcemy ustalić absolutny początek tego procesu, to należy przychylić się do poglądów Meada, wyrażonych już wcześniej we wprowadzeniu prezentowanego artykułu. Sądzę jednak, że kiedy umysł już działa od dłuższego czasu i treści kulturowe zakodowały się organicznie, to zachodzi między nimi wzajemna wymiana biokulturowa. Jej intensywność zależy od typów kultury, w których obie sfery – biologiczna i kulturowa – są eksponowane z różną intensywnością.

W tym samym mniej więcej czasie co Mead i pozostali amerykańscy interakcjoniści symboliczni, egzystencjalista i fenomenolog Jean-Paul Sartre oraz dziesięć lat później fenomenolog percepcji Maurice Merleau-Ponty posłużyli się analogicznym do angielskiego *self* i *me* francuskim *moi* oraz *Je* dla określenia stanów świadomości podmiotu. Obaj określali stan, który nazywam jaźnią, myśleniem przedświadomym (Merleau-Ponty 2001: 235, 251–252) lub przedrefleksyjnym (Sartre 2007: 110–111). Określenia te są trafniejsze niż zaimki osobowe dlatego, że francuscy filozofowie interesowali się percepcją jednostki i człowieka w ogóle, poza zagadnieniami źródeł osobowości, co – jak wiadomo – nurtowało interakcjonistów amerykańskich. Z tego względu przeniesienie w obszar fenomenologii percepcji terminologii psychologicznej przesłania istotę problemu Merleau-Ponty'ego. Wskazywał on, że upowszechniona w Europie konwencja empirystyczna percepcji zakłada udział świadomości (*Je*), natomiast poza nią kryje się bardziej podstawowa, biologicznie dana jaźń (myślenie przedświadome, moi). Jaźń to ogólny stan przytomności niezróżnicowanej hierarchicznie i strukturalnie, najbliższy jest Heidegerowskiemu Byciu, także myśleniu przedrefleksyjnemu w rozumieniu Sartre'a. Wszyscy oni twierdzili, że jaźń rejestruje stany rzeczywistości fenomenalnej bez krytycznego dyskursu Ja i bez dystansu do fenomenów percypowanych, czyli bez dychotomicznego rozdzielania tego, co na zewnątrz dla Ja i wewnątrz dla siebie (Merleau-Ponty 2001: 5, 235, 251–252; Sartre 2007: 10–11).

Przedświadomy stan umysłu nie jest ukierunkowany intencjonalnie, ma ponadindywidualny wymiar na mocy wspólnej podstawy opartej w cielesności,

poza którą wyjść już nie sposób. Także według mnie stan umysłu zwany „jaźnią" ma charakter całościowy, totalny, „egalitarny" – bez różnicowania jakościowego bytów w jej obszarze. Światopogląd monistyczny czy panteistyczny jest zakotwiczony w jaźni. Nie można odmówić temu stanowi umysłu dążenia do transcendencji. Jaźń ma jeszcze tę cechę, że jest autoreferencyjna, ale w innym znaczeniu niż samoświadomość. Zawarta w niej jest wiedza typu *know-how* – właściwość tę nazwę samowiedzą (*self-knowledge*), o której najwięcej mówią Ingold, enaktywiści i wszyscy zaliczani do nurtu badań nad „ucieleśnionym umysłem" (Gibson 1958, 1979; Clark 1989; Hohol 2013: 85–166). Kierowali się oni rozróżnieniem wiedzy krytycznej, wyuczonej i naśladowczej, niereflektowanej, lecz takiej, której sprawczość bierze się z wiedzy *know-how*. Wprowadzę rozróżnienie na wiedzę komunikacyjną – czysto kulturową – i wiedzę „samorzutną", opartą na samowiedzy płynącej ze zmysłu haptycznego.

Tak rozumiana jaźń upowszechniona jest w społeczeństwach tradycyjnych, w których jednostka żyje dla wspólnoty, a myślenie ukierunkowane jest magicznie. Jaźń w dużej mierze wypełniona jest myśleniem magicznym. Fakt identyczności struktury i mechanizmów tego przedświadomego (przedrefleksyjnego) myślenia pod każdą szerokością geograficzną, a jednocześnie u ludzi cierpiących na niektóre choroby umysłowe, zwłaszcza schizofrenię i jej pochodne, takie jak psychozy schizoafektywne (por. Dobosz 2013: 38, 227–230), wytłumaczyć można uniwersalnością organiczną zmysłu haptycznego podobnie wyuczonego w większości kultur. Wyposażenie człowieka w pewne elementarne własności zmysłu haptycznego powoduje, że uruchamia on w momentach kryzysowych najbardziej podstawowe elementy zapamiętane z wczesnej socjalizacji: komunikację i praktyczny zmysł oparty na dotyku i motoryce ciała. Empirycznie stwierdzony fakt podobieństwa myślenia we wszystkich kulturach zbieracko-łowieckich i kopieniackich tłumaczy, dlaczego partykularne treści i praktyki magiczne są zróżnicowane przestrzennie i czasowo, ale ich wydedukowany naukowo abstrakcyjny schemat jest identyczny dla wszystkich partykularnych przykładów. Jaźń opierająca się na dotyku wyzwalającym myślenie magiczne, które przejawia się w magicznym realizmie, monizmie, powinowactwie przez kontakt, jest dla *Homo sapiens* tak elementarnym „wyposażeniem", jak język czy magia. Na dowód mojej tezy o uniwersalnie magicznym charakterze jaźni można przytoczyć etnograficzny materiał porównawczy, w tym historyczny, z innych kultur niż euroatlantycka, które rozwijały lub kontynuują praktyki kultowe mające obudzić bezosobową, pozbawioną ego, totalną, niezróżnicowaną jaźń, tzn. unicestwić świadomie (kulturowo) wytworzone ego, a wyzwolić bezosobową przytomność zwaną stanem „oświecenia" („jednym smakiem", „pustką umysłu" itp.). O takiej kondycji umysłu mówią wszystkie religie Azji Centralnej i Wschodniej oparte na braminizmie, buddyzmie czy hinduizmie oraz ich liczne odłamy (Angutek 2008).

Rozdzielenie samoświadomości, świadomości i jaźni nie jest bezwzględne i zupełne. Jaźń uwarunkowana biologicznie, lecz pobudzana i wyrażana kulturowo, jest zasadniczo u wszystkich ludzi podobna, ponieważ wiąże się z emocjami i percepcją, które w rozwoju filogenetycznym nawiązują do ewolucyjnych form

zwierzęcych, natomiast świadomość jest wypełniona zróżnicowanymi treściami kulturowymi, symbolicznymi i praktycznymi, krótko mówiąc – jest zasobem kulturowej wiedzy. Stany świadomości badają głównie antropolodzy kulturowi i część psychologów, natomiast jaźni psychologowie, pedagodzy specjalni, neurobiolodzy i enaktywiści. Jaźń może być modyfikowana i wykorzystywana przez kulturę, jak wykażę dalej. Jej treści nie są komunikowane explicite w trybie celowo-racjonalnym, lecz są czytelne na podstawie semiotycznie rozumianych oznak – komunikatów niewerbalnych [Angutek 2011).

2. Mózg i jaźń w ujęciu neurobiologicznym i enaktywistycznym

Ustalenia zawarte w tej części artykułu zostały poczynione pod kątem mojej tezy o organicznym podłożu – choć nie źródle, bo to tkwi w kulturze – procesów percepcji, zwłaszcza tych powiązanych z układem limbicznym i czuciowymi polami Brodmanna, będącymi ośrodkami w sferze jaźni, choć fizycznie przynależnymi do młodszej kory mózgowej, związanej ze świadomością. Wskazany przez neurobiologów zakres jaźni może zmieniać się ze względu na kulturę, czego przykładem jest zmienna rola dotyku w naszej kulturze europejskiej – od jego upośledzenia w okresie oświecenia i wczesnej nowoczesności do dużej ekspozycji w okresie ponowoczesności.

Słuszność rozdzielenia przeze mnie dwóch stanów umysłu – świadomości i jaźni (samoświadomość jest zagadnieniem filozoficznym i psychologicznym nieuwzględnianym przez neurobiologów) – zdają się potwierdzać neurobiolodzy Joseph LeDoux oraz Antonio Damasio, którzy nazywają świadomość „świadomością rozszerzoną", a jaźń – „protoświadomością" (Damasio 2000: 20, 25, 31, 35–36, 43). Pokrewieństwo tych pojęć z fenomenologiczną terminologią i moją propozycją tkwi w ich semantyce, ale zbieżność ta jest myląca, ponieważ wymienieni badacze „protoświadomości" przypisują genezę wyłącznie biologiczną. Według LeDoux i Damasio wyróżnione stany umysłu – protoświadomość i świadomość rozszerzona – mają oparcie w warstwowej budowie mózgu. Zgodnie z nimi mózg ludzki kształtował się w kolejnych okresach ewolucji gatunków *Homo*. Protoświadomość łączą Damasio i LeDoux z pracą starszej części mózgu, z układem limbicznym oraz starszą korą mózgową, właściwych także dla innych ssaków i gadów, i po nich odziedziczonych w rozwoju filogenetycznym (LeDoux, 2000: 12–24, 90; Damasio 2000: 59–76, 2011: 99–114). Pełnią one m.in. rolę rozpoznawania zapachów, koncentrują się w nich najważniejsze instynktowne emocje, które człowiek podziela z innymi ssakami. Natomiast młodsza kora mózgowa właściwa *Homo sapiens* odpowiada za procesy i wiedzę, „wyższego rzędu", których uczymy się od innych i pobudzamy poprzez samorozwój. Kultura w ich ujęciu jest ewolucyjnym następstwem rozwoju mózgu, co odzwierciedla wytworzenie się młodszej kory mózgowej właściwej tylko gatunkom *Homo*. Moim zdaniem biologiczne podstawy myślenia są wątpliwe o tyle, o ile myślenie miałoby być dziedziczone genetycznie. Istnieje jednak wspólny u *Homo sapiens* potencjał

biologiczny, któremu określone wzory kulturowe – w tym wzory myślenia – nadają ludzie. Twierdzenia o organicznym podłożu procesów kulturowych nie przekreśla innego twierdzenia o wyuczonym stanie naszej świadomości (por. Angutek 2013: 25–26). Sugeruję – odwrotnie niż neurobiolodzy Damasio i LeDoux czy enaktywiści Varella, Thompson, Rochs, Di Paolo – że kierunek wpływów między biologią mózgu a kulturą nie przebiega z organizmu do świadomości, ale ze świadomości do organizmu biologicznego. Jednocześnie twierdzę, że kulturowo ukształtowana organika może stymulować dalsze procesy kulturowe w danej sferze, np. percepcji. Jak już powiedziałam, „kulturowe" nie oznacza tylko tego, co sztuczne lub myślowe, biologia także może być zdeterminowana przez kulturę, na co zwracała uwagę już raz przywoływana Classen, a także Claude i Levi-Strauss (Angutek 2013: 25–26; Classen 1993: 9–10; Levi-Strauss 1993: 21–54). Nawet neurobiologiczne czy farmakologiczne ingerencje i operacyjne interwencje są formą kulturowych przedsięwzięć, wywołujących organiczne zmiany w ciele, które przechwytują racjonalnie i świadomie ukształtowane substytuty substancji mózgowych i podejmują funkcje fizjologiczne.

W nowej korze mózgowej mieści się obszar związany z odbieraniem i początkowym przetwarzaniem informacji zmysłowych, m.in. pierwszorzędowa kora czuciowa, pierwszorzędowa kora wzrokowa (potyliczna), pierwszorzędowa kora słuchowa (skroniowa). W młodszej korze, która odpowiedzialna jest za świadome myślenie, dokonywane są operacje abstrakcyjne, inteligencja wyrażana analitycznie i w postaci syntetyzujących wniosków, myślenie krytyczne, ukierunkowana uwaga itp. Powiedziałabym inaczej, że młodsza kora magazynuje wiedzę kulturową i „pamięta" pewne wzory kulturowe, które uruchamiane są wolicjonalnie lub naśladowczo w danej sytuacji społecznej. Okulocentryczność wypracowano w okresie Oświecenia i współczesności jako standard tamtych czasów. Jej funkcje zostały znacznie uszczuplone o bodźce i doznania czuciowe haptyczne w stosunku do kultur z przewagą myślenia magicznego. W późniejszej fazie neurogenezy nad warstwą przykomorową powstaje warstwa okołokomorowa, w której proces powstawania neuronów utrzymuje się przez całe dorosłe życie.

To kultura i życie wspólnotowe jako środowisko życia człowieka były głównymi stymulatorami rozwoju ludzkiego mózgu. Wreszcie to kultura decyduje, w jakim stopniu predyspozycje zmysłowe są eksponowane społecznie lub marginalizowane. Dajmy na to procesy, które w naszej kulturze zaliczane są do nieświadomych, np. wiedza typu *know-how* związana z manualnym, haptycznym i motorycznym operowaniem ciałem jest często nieświadoma, mieści się więc w jaźni, ale jej neurologiczne centrum znajduje się w młodszej korze mózgowej, która nie jest siedliskiem jaźni według ustaleń przywoływanych neurobiologów. Istotny fakt dotyczący anatomii mózgu burzy argumentację przywoływanych neurobiologów. Otóż kora czuciowa odpowiedzialna za dotyk, a ogólniej – haptyczność człowieka, znajduje się w zakręcie zaśrodkowym kory mózgu, to tzw. czuciowe pola Brodmanna, które w liczbie około czterdziestu mieszczą się w nowej korze mózgowej, skojarzonej przez Damasio i LeDoux

ze świadomością. Odbierają one bodźce chłodu, ciepła, dotyku oraz informacje o ruchach mięśniowych ciała.

Ten anatomiczny fakt, który burzy „prostą układankę" neurobiologów, świadczy o nietrwałości i modalności funkcji mózgu w zależności od kultury. Na przykład w kulturze amerykańskiej do dziś dotyk ma charakter wysoce intymny, jest „wycofany" z interakcji społecznych poza kilkoma wyjątkami. W okresie ponowoczesności haptyczność dopiero jest odkrywana i wzmacniana, np. na drodze różnego rodzaju medytacji, które pobudzają całościowo rozumianą wrażliwość ciała na subtelne bodźce fizyczne. Przodują w tym nurcie kultury ekofeministki i jednostki zainteresowane samozbawczą funkcją praktyk medytacyjnych – od jogi, przez medytacyjną wizualizację symbolicznych figur, po tantryzm. Całościowo odczuwany dotyk może w dużym stopniu należeć do ukrytej, czyli nieuświadamianej podmiotowo sfery komunikacji niewerbalnej, w którą angażowana jest jaźń. Okazuje się jednak, że od połowy lat 90. XX wieku do chwili obecnej dotyk i percepcyjne doznania cielesne stały się częścią świadomości i cechą kultury. To zjawisko ogólnoeuropejskie, zwłaszcza typowe dla krajów zachodnich (Maffesoli 2008: 183–205). Zauważmy, że jeszcze 30 lat temu w Polsce komunikowanie niewerbalne umieszczano w sferze intuicji, dziś mowa ciała jest elementem profesjonalnego wykształcenia różnego rodzaju agentów, menedżerów oraz innych specjalistów skoncentrowanych na public relations. Zatem to nie mózg decyduje o tym, które jego części narzucą człowiekowi samowiedzę.

Jaźń właściwa dla układu limbicznego i starej kory mózgowej jest wypełniona emocjami. Neurobiolodzy uważają, że brak pełnej władzy nad emocjami oraz to, że często jesteśmy nimi zamroczeni świadczy o ich pozaświadomym charakterze. Protoświadomość nie ma charakteru wolitywnego – twierdzą neurobiolodzy, a pochodzące z niej emocje są reakcjami spontanicznymi, nad którymi nie mamy kontroli. Jednak możemy przyjąć tę tezę tylko warunkowo i zastrzec, że nie mamy kontroli w naszej kulturze, ale zupełnie inaczej i sprawniej panują nad emocjami np. Balijczycy (Geertz 2005: 461–463, 469–470). Część Azjatów uczy się poskramiania i panowania nad emocjami w zupełnie inny sposób niż czynią to Europejczycy. Kultury Azji Centralnej, chińska czy tybetańska, są całkowicie nastawione na świadome kontrolowanie emocji i uczynienie jaźni głównym obszarem świadomego czy „przebudzonego" poprzez medytację umysłu, w przestrzeni którego zachodzi recepcja rzeczywistości „widzianej prawdziwie", odległej od złudnego wizerunku świata rzeczy fizycznych i materialnych (*samsara, maja*).

Konkludując, należy stwierdzić, że anatomia mózgu nie przesądza o ekspozycji percepcyjnych, symbolicznych i emotywnych zdolności człowieka. Uważam, że mózgi ludzi pochodzących z odmiennych kultur różnią się na poziomie mikrokomórkowym oraz funkcjonalnym, natomiast wykorzystanie tkwiących w nich predyspozycji dokonuje się za sprawą wymogów, wartości i procesów danej kultury i jej społeczeństwa. Jedynie zjawisko twórczości i odkrywczości ludzkiej świadczy o tym, że mózg rozwija się przez uczenie się, co z kolei stymuluje pewne inne predyspozycje, które będziemy chcieli – lub nie – wykorzystać w swoim życiu.

3. Haptyczność a jaźń w koneksjonizmie i enaktywizmie

Przedstawię teraz funkcje kulturowe jaźni i powiązanego z nią zmysłu haptycznego w ujęciu koneksjonistycznym, częściowo korzystając z ustaleń enaktywistycznych. Nie tylko zmysł dotyku wypełnia treść jaźni – są nimi także dane zmysłu węchu i smaku, instynktowne emocje i mechanizmy motoryki ciała. Wyjdę od spostrzeżenia, że powiązanie takich cech jaźni, jak skłonność do monistycznego myślenia, a w nim niezróżnicowania ontologicznego i etycznego egalitarnie traktowanych bytów świata w połączeniu ze zmysłem haptycznym, nie jest przypadkowe. Oba są współzależne, tworząc dodatkowo asocjacje z danymi wzrokowymi, co daje efekt syntetycznej całości i ciągłości w ujmowaniu masy i formy przedmiotów fizycznych. Asocjacje te legły u podstaw myślenia pierwszych filozofów greckich (por. Angutek 2003). Można tę zasadę zilustrować opisem ekstensji dotyku, którego jakości transponowane są w dane wzrokowe i odwrotnie. Podstawą tej asocjacji jest operacja mentalna zwana synestezją – w tym wypadku zachodzą powiązania jakości wzrokowych i haptycznych. Można je też rozpatrywać w kategoriach magicznej ekwiwalencji i przechodniości cech, na przykład wiara w magiczną moc kamieni i jej praktykowanie polega na pocieraniu kamienia skojarzonego z danym znakiem zodiaku. Pocieranie uzmysławia nam przez dotyk, jaka jest faktura kamienia, a wzrok informuje o kolorze; następnie wierzący jest nastawiony na emanację wyobrażonego wzrokowo kamienia i przekonany, że wchodzi z nim w kontakt bez konieczności bezpośredniego dotyku. Popularnym przykładem jest również wiara w leczniczą moc bursztynów i rozwieszanie biżuterii bursztynowej w pomieszczeniach mieszkalnych.

Takie działania opisywał Tales na przykładzie magnesu; z kolei w XIX-wiecznych systemach, takich jak mesmeryzm czy mediumizm, nazywano to wczuciem w fizyczny obiekt, obecnie na określenie tego zjawiska powszechnie używa się słowa „emanacja". Stąd, między innymi, wzięła się zawrotna kariera słowa „energia" w kulturze ponowoczesnej. Dziś okazuje się, że ludzi poznaje się po „typie energii" a nie cechach charakteru. Zasada asocjacji haptyczno-wzrokowych (przechodniości cech, ekwiwalencji, synestezji utrwalonych kulturowo) nie jest wyraźnie werbalizowana przez podmioty, gdyż przebiega w jaźni, a ta nie posiada własności zdystansowanego oglądu rzeczywistości, ani żadnych analitycznych możliwości, lecz angażuje całego człowieka w daną sytuację. Cieleśnie odczuwany udział w danej sytuacji uwidacznia się również w idei magicznego zarażenia lub skalania cechą innego obiektu. Dziś mówimy także o uleganiu sugestii. Uważam, że asocjacje, które czasem przyjmują postać synestezji wzrokowo-haptycznych, są mechanizmem magicznego postrzegania i rozumienia świata w kulturze europejskiej doby ponowoczesności. Zauważam, że badacze społeczni ignorują fakt ponownego „zaczarowania" kultury europejskiej. Jednymi z nielicznych badaczy, którzy zajęli się wzrostem rodzimowierstwa i tym, co nazywam asocjacjami haptyczno-wzrokowymi, są Jeanne Favret-Saada (2014) i Michel Maffesoli (2008: 183–220).

Przeanalizujmy tę masową orientację na mityczny i mistycznie rozumiany monizm czy magiczną jaźń z pozycji haptycznych cech jaźni w naszej kulturze. Na wielką rolę dotyku w życiu człowieka zwrócili uwagę tacy filozofowie, jak Merleau-Ponty, a ostatnio m.in. Jean-Luc Nancy (2002) oraz Richard Shustermann, który własne studia nad świadomością dotyku oraz innych zmysłów określił mianem „somaestetyki" (Shusterman 2010), a także wielu innych badaczy, których nie obejmuje zbyt krótka forma artykułu. Ich spostrzeżenia stanowią oparcie dla argumentów na rzecz tezy o doniosłości haptycznych doznań i wrażeń we współczesnej i ponowoczesnej kulturze europejskiej.

W odpowiedzi na rosnącą rangę dotyku i ciała w kulturze późnej nowoczesności powstała subdyscyplina zwana „haptyką". Jest to wąska dziedzina badań w zakresie komunikowania pozawerbalnego i percepcji czuciowej. Można ją zdefiniować jako dziedzinę badawczą skupioną na dotykowych bodźcach, oznakach i reakcjach całego ciała oraz znaczeń, które przypisuje się im w danej kulturze, tak w trybie uświadamianym, jak i w postaci wyłapywanych przez jaźń nieuświadamianych komunikatów haptycznych, np. podprogowych. Dotyku nie można ograniczyć tylko do dłoni i powierzchni całej skóry, albowiem na pobudzenia haptyczne wrażliwe są także mięśnie, stawy i ogólnie cały ustrój fizyczny człowieka. W języku angielskim istnieją dwa określenia wrażeń dotykowych: *haptic* i *tactil*, tłumaczone odpowiednio jako „haptyczny" i „taktylny". Pierwszy termin określa dotyk całościowo, w podanym wyżej sensie, natomiast drugi odnosi się tylko do dłoni. Pozostaniemy przy takim rozstrzygnięciu terminologicznym (choć np. Paul Rodaway utożsamia ze sobą te dwa określenia [Rodaway 1994: 195–196]). Dotyk, rozumiany całościowo, jako haptyczna własność całego ciała posiada najważniejszą pośród zmysłów funkcję przystosowawczą. Jak zauważył Yi-Fu Tuan, bez każdego zmysłu przeżyjemy, ale bez zmysłu dotyku to się nie uda (Tuan 1974: 8).

Postaram się teraz stworzyć język opisu dla doznań haptycznych skoncentrowanych w jaźni. W ślad za Merleau-Pontym uznaję, że pojęcia „wrażenia" i „doznania" nie są tożsame, choć często filozofowie empirystyczni stosują je zamiennie. Merleau-Ponty wiązał wrażenia z jakościami zmysłowymi wyodrębnionymi w empirystycznym modelu percepcji, który przesądza o analitycznym charakterze postrzeżeń zmysłowych i zakłada dualizm świata. Natomiast doznania francuski filozof skojarzył z percepcją „rzeczywistą", to znaczy najbardziej podstawową, którą nazwę analogicznie do jaźni „przedświadomą". Zatem wrażenia percepcyjne są świadome, natomiast doznania są odbierane przez jaźń, mogą im towarzyszyć magiczne (monistyczne) asocjacje. Świat i jaźń człowieka łącznie tworzą płynną rzeczywistość odczuwaną haptycznie jako przeżycie totalne (Merleau-Ponty 2001: 235; Angutek 2013: 41–44).

Zdaniem francuskiego fenomenologa doznanie jest przeżyciem, w którym ego nie wyodrębnia siebie ze świata, a wszystkie jego elementy są w sensie ontologicznym równorzędne[3]. Krótko mówiąc, Merleau-Ponty opisał tę funkcję

[3] Kulturowo utrwalonym przykładem jest tzw. solidarność mistyczna i solidarność życia, opisane dla bliższej charakterystyki myślenia magicznego w kulturach tradycyjnych (Thomas, Znaniecki 1976: 176 i nast.; Cassirer 1998: 151–152).

i własność jaźni, która generuje myślenie czy jaźń magiczną. Doznania zmysłowe budują wrażenia pełne znaczeń emotywnych i czuciowo-zmysłowych, które tworzą nastroje nazywane *qualliami* – doznaniami niemożliwymi do werbalnego przekazania innym osobom. Być może istnieją inne, pozawerbalne oznaki humanistyczne i naturalne, które sprawiają, że haptyczne *quallia* bywają czytelne dla osób towarzyszących podmiotowi i rejestrowane są w sposób nieuświadamiany przez jaźń[4].

Między zmysłami, także dotykiem, a emocjami zachodzi trwałe powiązanie zwrotne. Kierując uwagę na twórczość Michaela Jacksona i Victora Turnera oraz jego współpracowników, twierdzę, że haptyczne doznania idą zawsze w parze z emotywnymi treściami, co odzwierciedla budowa mózgu i czemu sprzyja kulturowa marginalizacja ciała odziedziczona po Oświeceniu, purytańskich obyczajach XIX wieku. Ostatecznie jednak przesądzają o tym zapamiętane z wczesnej fazy socjalizacji organicznie (neuronalnie) doznania dotykowe (Turner, Bruner 2011; Schechner 2011). Jaźń jest totalnym doświadczaniem rzeczywistości percypowanej i doznawanej czuciowo, uczuciowo i emocjonalnie w postaci subiektywnie odczuwanych *qualliów,* stanów, które w naszym obszarze kulturowym w nadmiarze rozwijane są przez artystów i mistyków, ale także pewną część ludzi z pozoru przeciętnych. Moda na wszelkiego typu stany medytacyjne zaczerpnięte z filozoficznych i religijnych systemów dalekowschodnich, przetworzone na potrzeby Europejczyków, są dość powszechne. Również coraz popularniejsza interaktywna sztuka wymaga zaangażowania haptycznego i motorycznego (Zeidler-Janiszewska, Kubicki 1999; Shustermann 2010). Nawet design opiera się na dotykowo przetestowanej ergonomii ludzkiego ciała (Staniszewska 2012).

To, co zostało dotąd powiedziane o asocjacjach (synestezjach) haptyczno-wzrokowych, potwierdzają również enaktywiści. Ich główną tezą, którą przejmuję, jest twierdzenie, że człowiek utrwala nawyki haptyczne i motoryczne w sprzężeniu z otoczeniem fizycznym, czasem owo sprzężenie nazywane jest „synergią" – kolejne słowo, które „robi karierę". Enaktywiści twierdzą, że organizm nie jest pasywnym receptorem wrażeń zmysłowych, jak zakładali racjonaliści i empiryści. Twierdzą, że ludzka jaźń, organizm i otoczenie są jednym organizmem, jednym współegzystowaniem w sprzężeniu, w którym nie ma podziału na podmiot i przedmiot, na to, co wewnętrzne i zewnętrzne. Według enaktywistów, ale także koneksjonistów źródłem tego związku jest rodzaj „wiedzy praktycznej", która odgrywa podstawową rolę w procesach przystosowawczych. Jest to samowiedza wrodzona, instynktowna. Jak już podkreślałam, nie podzielam tego neurobiologicznego przesądzenia enaktywistów. Sądzę, że samowiedza ma swoje oparcie w jaźni uprzednio zdefiniowanej jako stan nieróżnicujący podmiotu i przedmiotu, ego i świata. Dodatkowo uważam, że sam zmysł dotyku zakotwiczony w jaźni i w synestezji ze wzrokiem tworzy doznanie ciągłości przestrzeni, ciała i środowiska fizycznego. Są one wyuczone i przekazywane

[4] Na temat zagadnień dotyczących nieuświadamianych komunikatów interpretowanych jako oznaki piszę w innym miejscu (Angutek 2011).

społecznie. Jednak wiedza typu *know-how* jest nadal tworem i procesem kulturowym. Wynalazek czy praktyczne rozwiązanie problemu oparte na tego rodzaju wiedzy są prezentowane społecznie jako czyste komunikaty, lecz zasadniczym ich sensem i zastosowaniem jest wiedza praktyczna, często naśladowcza i niezwerbalizowana (por. Ingold 2000).

Treścią wiedzy niewerbalizowanej są m.in. informacje emotywne i wrażenia zmysłowe. Istnieje szereg bodźców zmysłowych, którym przypisujemy znaczenia emotywne (nasycone emocjami i uczuciami), choć w naszej kulturze ich przeżywana treść jest raczej rzadko otwarcie komunikowana w szerszym kontekście publicznym, jeśli tak, to osobom bliskim. Dotyk jako najwcześniejszy przekaźnik informacji w procesie enkulturacji i socjalizacji pierwotnej (Angutek 2013: 283–286) wpisuje schematy reagowania i interpretacji, które są przenoszone na kolejne okresy indywidualnego wzrastania, ale jednocześnie wycofywane ze społecznej komunikacji. Zauważmy, że w naszej kulturze haptyczne gesty są intensywnie kierowane do młodszych dzieci, a zanikają na poziomie trzeciej klasy szkoły podstawowej, by w ostateczności pozostać tylko w sferze intymnej życia rodziny oraz związków małżeńskich czy partnerskich. Wraca się do nich także w momentach kryzysu osobistego, stąd tak często odnotowuje się myślenie magiczne u ludzi z zachwianą równowagą psychiczną, odczuwających zagrożenie zewnętrzne.

Konkludując, enaktywiści i neurobiolodzy zamykają się na wiedzę antropologiczną i poczynione już badania transdyscyplinarne, co rodzi wątpliwości, czy doświadczenia nauk społecznych zostaną przez nich kiedyś wykorzystane. Stąd moja wypowiedź, która czyni krok w stronę tych nauk.

Literatura

Angutek, D. (2003). *Magiczne źródło filozofii greckiej*. Bydgoszcz: Oficyna Wydawnicza Epigram.

Angutek, D. (2008). Rozważania nad magiczną ekwiwalencją materii i dźwięku w braminizmie i pitagoreizmie oraz kilka wniosków o zaraniu myślenia pojęciowego u Parmenidesa. W: A. Pałubicka, G.A. Dominiak (red.), *Język i przedstawienie* (s. 128–163). Bydgoszcz: Oficyna Wydawnicza Epigram.

Angutek, D. (2010). Kanadyjska antropologia zmysłów – alternatywa wobec postmodernizmu. *Lud*, *94*, 221–241.

Angutek, D. (2011). O wykorzystaniu pojęć semiotycznych Jerzego Kmity w opisie komunikowania niewerbalnego. *Filo-Sofija, 12*, 329–346.

Angutek, D. (2013). *Kulturowe wymiary krajobrazu. Antropologiczne studium recepcji przyrody na prowincji: od teorii do empirii*. Poznań: Bogucki Wydawnictwo Naukowe.

Arendt, H. (2010). *Kondycja ludzka*. Przeł. A. Łagodzka. Warszawa: Fundacja Alatheia.

Bateson, G. (1972). *Steps to Ecology of Mind*. Northvhale – London: Jason Aronson Inc.

Birdwhistell, R.L. (1952) *Introduction to Kinesics*. Louisville: University of Louisville Press.

Bruner, E. (2011). Przeżycie i jego ekspresje. Przeł. E. Klekot, A. Szurek. W: V.W. Turner, E.M. Bruner (red.), *Antropologia doświadczenia,* (s. 11–40). Kraków: WUJ.

Burszta, W.J. (1987). Kultura jawna/kultura ukryta. W: Z. Staszczak (red.), *Słownik etnologiczny. Terminy ogólne* (s. 194–195). Warszawa – Poznań: Wydawnictwo Naukowe PWN.
Cassirer, E. (1998). *Esej o człowieku. Wstęp do filozofii kultury*. Przeł. A. Staniewska. Warszawa: Czytelnik.
Clark, A. (1989). *Being There: Putting Brain, Body and World Together Again*. Cambridge, The MIT Press.
Classen, C. (1993). *Worlds of Sense: Exploring the Senses in History and across Cultures*. London – New York: Routledge.
Czapiński, J. (2008). Kapitał ludzki i kapitał społeczny a dobrobyt materialny. Polski paradoks. *Zarządzanie Publiczne*, *2*, 5–28.
Damasio, A.R. (2000). *Tajemnica świadomości. Jak ciało i emocje współtworzą świadomość*. Przeł. M. Karpiński. Poznań: Rebis.
Damasio, A.R. (2011). *Jak umysł zyskał jaźń. Konstruowanie świadomego mózgu*. Przeł. N. Radomski. Poznań: Rebis.
Di Paolo, E. (2005). Autopoiesis, Adaptivity, Teleology, Agency. *Fenomenology and Cognitive Sciences*, *4*, 429–452.
Di Paolo, E. (2009). Extended Life. *Topoi*, *28*, 9–21.
Dobosz, A. (2013). *Myślenie magiczno-mityczne a schizofrenia*. Bydgoszcz: Epigram.
Favret-Saada, J. (2014). *Odczynianie uroków*. Przeł. K. Marczewska. Warszawa: Oficyna Naukowa.
Frith, Ch. (2015). *Od mózgu do umysłu. Jak powstaje nasz wewnętrzny świat*. Przeł. A. i M. Binder. Warszawa: WUW.
Geertz, C. (2005). *Interpretacja kultur. Wybrane eseje*. Przeł. M. Piechaczek. Kraków: WUJ.
Gibson, J.J. (1958). Visually Controlled Locomotion and Visual Orientation in Animals. *British Journal of Psychology, 49*, 182–194.
Gibson, J.J. (1979). *The Ecological Approach to Visual Perception*. Boston: Houghton Mifflin.
Giddens, A. (2012). *Nowoczesność i tożsamość. „Ja" i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności*. Przeł. A. Szulżycka. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
Hall, E. (1970). *Ukryty wymiar*. Przeł. T. Hołówka. Warszawa: PIW.
Hall, E. (1984). *Poza kulturą*. Przeł. E. Goździak. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
Heidegger, M. (1977). Budować, mieszkać, myśleć. Przeł. K. Michalski, W: tegoż, *Budować, mieszkać, myśleć. Eseje wybrane* (s. 316–334). Warszawa: Czytelnik.
Heidegger, M. (2005). *Bycie i czas*. Przeł. B. Baran. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
Hohol, M. (2013). *Wyjaśnić umysł. Struktura teorii neurokognitywnych*. Kraków: Coprenicus Center Press.
Husserl, E. (1967) *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*. Przeł. D. Gierulanka. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
Ingold, T. (2000). *The Perception of the Environment. Essays of livelihood, dwelling, and skill*. London – New York: Routledge.
Jackson, M. (1989). *Paths Toward a Clearing. Radical Empiricism and Ethnographic Inquiry*. Bloomington – Indianapolis: Indiana University Press.
Jung, C.G. (1993). *Mandala: Symbolika człowieka doskonałego*. Przeł. M. Starski. Warszawa: Wydawnictwo Brama.
Kmita, J. (1971). *Z metodologicznych problemów interpretacji humanistycznej*. Warszawa: PWN.
Kmita, J. (1982). *Wykłady z logiki i metodologii nauk humanistycznych*. Warszawa – Poznań: PWN.
Kmita, J. (2007). *Późny wnuk filozofii. Wprowadzenie do kulturoznawstwa*. Poznań: Bogucki Wydawnictwo Naukowe.

Kunzmann, P., Burkard, F.-P., Wiedmann, F. (2003). Racjonalizm/Descartes. Przeł. B. Markiewicz. W: tychże, *Atlas filozofii* (s. 105–107). Warszawa: Prószyński i S-ka.

Leciejewski, S. (2002). Problem świadomości w wybranych interpretacjach mechaniki kwantowej i kosmologii. W: P. Orlik (red.), *Światłocienie świadomości* (s. 181–212). Poznań: Wydawnictwo Naukowe Instytutu Filozofii UAM.

LeDoux, J. (2000). *Mózg emocjonalny. Tajemnicze podstawy życia emocjonalnego*. Przeł. A. Jankowski. Poznań: Media i Rodzina.

Lyotard, J.-F. (1997). *Kondycja ponowoczesna. Raport o stanie wiedzy*. Przeł. M. Kowalska, J. Migasiński. Warszawa: Fundacja Alatheia.

Maffesoli, M. (2008). *Czas plemion. Schyłek indywidualizmu w społeczeństwach ponowoczesnych*. Przeł. M. Bucholc. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

Mead, G.H. (1975). *Umysł, osobowość i społeczeństwo*. Przeł. Z. Wolińska. Warszawa: PWN.

Merleau-Ponty, M. (2001). *Fenomenologia percepcji*. Przeł. M. Kowalska, J. Migasiński. Warszawa: Fundacja Alatheia.

Nancy, J.-L. (2002). *Corpus*. Przeł. M. Kwietniewska. Gdańsk: słowo/obraz terytoria.

Pałubicka, A. (2006). *Myślenie w perspektywie poręczności a pojęciowa konstrukcja świata*. Bydgoszcz: Oficyna Wydawnicza Epigram.

Pałubicka, A. (2013). *Gramatyka kultury europejskiej*. Bydgoszcz: Oficyna Wydawnicza Epigram.

Przegalińska, A.K. (2013). *Fenomenologia istot wirtualnych*. Rozprawa doktorska. Uniwersytet Warszawski. https://depotuw.ceon.pl/bitstream/handle/item/463/Fenomenologia%20istot%20wirtualnych-1.pdf?sequence=1 [dostęp: 25.11.2017].

Ramachandran, V.S. (2012). *Neuronauka o podstawach człowieczeństwa, O czym mówi mózg?*. Przeł. A. i M. Binderowie, E. Józefowicz. Warszawa: WUW.

Rodaway, P. (1994). *Sensous Geographies. Body, Senses and Place*. London: Routledge.

Sartre, J.-P. (2007). *Byt i nicość. Zarys ontologii fenomenologicznej*. Przeł. J. Kiełbasa i in. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

Schechner, R. (2011). Wymiary performansu. Przeł. E. Klekot, A. Szurek. W: V.W. Turner, E.M. Bruner (red.), *Antropologia doświadczenia* (s. 364–390). Kraków: WUJ.

Schetz, A. (2014). *Biologiczny eksternalizm w teoriach percepcji*. Szczecin: Uniwersytet Szczeciński.

Shusterman, R. (2010). *Świadomość ciała. Studia z zakresu somaestetyki*. Przeł. W. Małecki, S. Stankiewicz. Kraków: Universitas.

Staniszewska, E. (2012). *O sztuce design*. Radom: Wydawnictwo Politechniki Radomskiej.

Tuan, Y.-F. (1974). *Topophilia. A Study of Environmental Perception, Attitudes, and Values*. Englewood Cliffs, New Jersey: Prince Hall.

Turner, V.W. (2011). Dewey, Dilthey i gra społeczna: szkic z zakresu antropologii doświadczenia. Przeł. E. Klekot, A. Szurek. W: V.W. Turner, E.M. Bruner (red.), *Antropologia doświadczenia* (s. 55–82). Kraków: WUJ.

Turner V.W., Bruner E.M. (red.) (2011), *Antropologia doświadczenia*. Kraków: WUJ.

Thomas, W., Znaniecki, F. (1976). *Chłop polski w Europie i Ameryce*, t. 1. Przeł. M. Metelska. Warszawa: Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza.

Varela, F. (2010). Neurofenomenologia jako lekarstwo na trudny problem. *Avant, 1*, 31–73.

Varela, F., Thompson, E., Rosch, E. (1991). *The Embodied Mind*. Cambridge: The MIT Press.

Zeidler-Janiszewska, A, Kubicki, R. (1999). *Poszerzanie granic. Sztuka współczesna w perspektywie estetyczno-filozoficznej*. Warszawa: Instytut Kultury.

Znaniecki, F. (1988). *Wstęp do socjologii*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

Żegleń, U. (2005). Refleksja metodologiczna nad kategorią umysłu. *Studia z Kognitywistyki i Filozofii Umysłu, 2*, 137–162.

SUMMARY

Consciousness, Self-awareness, Awareness, and Haptic Sense in Contexts of Culture and Biology

In the article the author aims to define three terms that describe activity of the mind and brain: consciousness, self-awareness, and awareness. They are related to cultural and biological conditions and circumstances under which they function. The author states that there is no definite border between them, but that culture is the basic condition through with they "cooperate" and express themselves, because a man cannot expresses him/herself beyond culture. The author draws arguments and data from transdisciplinary fields such as proxemics, kinesics, connectionism of the Palo Alto "school", and also from neuroscience and its subdiscipline – enactivism in order to argue her claim that culture does not exclude organic sources, understood as a physical vehicle of cultural phenomenon and processes. The author argues that ideative character of culture does not exclude its organic infiltration by brain. So, there is no biological ethos of mind and its consciousness. During a lifetime mind and brain are interconnected by reflective activity of a human being. She illustrates the influence of cultural mind and natural brain onto haptic perception in European postmodern culture in which magical thinking has been restituted and interconnected with haptic sensous activity.

Keywords: mind, consciousness, awareness, haptic sense, magic

Etnografia. Praktyki, Teorie, Doświadczenia 2018, 4: 59–77

Katarzyna Wala
Uniwersytet Wrocławski

Ułożyć świat na nowo
Rekonstrukcja koncepcji Tima Ingolda (cz. III)

Wprowadzenie

Prezentowany tekst stanowi trzecią część tryptyku publikowanego w kolejnych numerach „Etnografii". W pierwszym artykule (Wala 2016) omówione zostały rozważania Tima Ingolda na temat środowiska (dychotomia natura – kultura) oraz elementów, które tworzą jego tkankę, tj. pogody i rzeczy (dychotomia przedmiot – podmiot). W drugiej części (Wala 2017) opisałam jego dociekania na temat organizmów (dychotomia umysł – ciało) oraz percepcji i ruchu (dychotomia konstruktywizm kulturowy – realizm). Celem drugiej części było również połączenie wszystkich elementów teorii Ingolda – środowiska, rzeczy, organizmu i percepcji – oraz przedstawienie ich w świetle czterech zasadniczych tematów podejmowanych przez antropologa: produkcji, historii, zamieszkiwania i linii. W niniejszej części przedstawiam krytyczną analizę propozycji Ingolda, odnosząc się do teorii rozwijanych w ramach współczesnej humanistyki i nauk społecznych przez takich badaczy, jak m.in. Jane Bennett, Rosi Braidotti, Donna Haraway czy Bruno Latour. Omawiam również postawę Ingolda wobec etnografii jako dyscypliny naukowej, a także zastanawiam się nad możliwościami wykorzystania jego propozycji w praktyce badań terenowych.

Oryginalność koncepcji Ingolda

W poprzednich artykułach (Wala 2016; 2017) wielokrotnie podkreślałam wyjątkowość i oryginalność teorii Ingolda na tle współczesnej humanistyki. Ich recenzenci zadali mi jednak pytanie, czy jego prace rzeczywiście zasługują na takie miano. Zastanówmy się zatem, co teoria Ingolda wnosi do współczesnej antropologii.

Przez cztery dekady Ingold próbował rozwijać wiedzę antropologiczną w odniesieniu do licznych dyscyplin naukowych, walczył z wieloma dominującymi trendami, stawiając sobie za cel odwrócenie logiki inwersji (*logic of inversion*), zakorzenionej w kartezjańskim dualizmie umysłu i ciała, natury i kultury, która umieszcza ludzkie życie w jasno wyznaczonych granicach. Antropolog na wiele sposobów rewiduje kartezjańskie *cogito* – podmiot zamknięty sam w sobie, w swoim umyśle, wątpiący i myślący. W zamian proponuje spojrzenie na człowieka jako istotę relacyjną, organizm (także określany jako system rozwojowy), który działa dzięki postrzeganiu i postrzega poprzez działanie – zawsze w świecie, w środowisku, które zamieszkuje wraz z innymi działającymi organizmami i rzeczami. Rozwój organizmu jest rozpatrywany w kontekście relacji ze światem – stawanie się organizmu i jego edukacja jest częścią procesu stawiania się świata (Ingold 2014). Antropolog występuje tym samym przeciwko teoretycznemu oddzieleniu ewolucji (organiczne) i historii (techniczne, kulturowe). Kwestionując reprezentacje, które oddzielają ludzi od organicznej materii, materiałów, oferuje ontologię alternatywą dla zachodniej metafizyki. Tym samym uznaje proaktywny i twórczy potencjał organizmów, roślin, przedmiotów, materiałów (Ingold, 1986, 1999, 2000). Projekt Ingolda – choć opisany z wielką erudycją i pomysłowością – zawiera jednak wiele znanych i zupełnie nienowych elementów.

Choć Ingold konsekwentnie podąża własnymi ścieżkami i od wielu już lat wyplata autorską koncepcję antropologii, jego praca wpisuje się w szersze dążenia współczesnych badaczy, zawierające się m.in. w nowym materializmie, posthumanizmie czy paradygmacie ucieleśnionego poznania. Być może wynika to z faktu, że myśliciele inspirujący Ingolda – Henri Bergson, James Gibson, Maurice Merleau-Ponty, Martin Heidegger, Jakob von Uexküll, John Dewey, Gilles Deleuze czy Felix Guattari – zostali w podobnym czasie odkryci także przez innych antropologów, socjologów, psychologów kognitywnych czy też przedstawicieli nauk przyrodniczych. W pracach takich badaczy, jak Bruno Latour, Eduardo Viveiros de Castro, Eduardo Kohn czy Philippe Descola od dłuższego czasu uwidacznia się tendencja do odrzucania prostego antropocentryzmu i budowania przestrzeni dla nieantropocentrycznej wizji rzeczywistości, przyznającej sprawczość bytom pozaludzkim, także „nieożywionym", co w ostateczności doprowadziło do nowego ujęcia wielu kwestii etycznych, politycznych i epistemologicznych[1].

[1] Warto wskazać podobne ruchy w ramach polskiej humanistyki, których dobrymi przykładami są m.in. numer czasopisma „Teksty Drugie" poświęcony etnografii przedtekstowej

Teoria Ingolda wpisuje się przede wszystkim w nurt nowej metafizyki realistycznej, w ramach której można wskazać takie propozycje ontologiczne, jak „realizm sprawczy" Karen Barad, „polityczną ekologię rzeczy" Jane Bennett, „realizm spekulatywny" Quentina Meillassoux, „object-oriented ontology" Grahama Harmana, „płaskie ontologie" Roya Bhaskara. Nowa metafizyka pozwala na rozszerzenie wspólnoty „znaczących innych" – uwzględniającej ludzi, zwierzęta, rośliny i rzeczy – a także uznanie zachodzących pomiędzy nimi relacji (Mroczkowski 2017: 343). Na mocy tego założenia odrzuca się kartezjańskie oddzielenie instancji poznającej (podmiotu) od tego, co poznawane (przedmiotu), (Mroczkowski 2017: 343), zaś materia zaczyna mieć znaczenie (*Matter Comes to Matter*) (Bernard 2013: 801). Przyjęcie ontologii realistycznych oznacza odrzucenie reprezentacjonizmu, z którym na różne sposoby walczy również sam Ingold, a także dostrzeżenie nieprzerwanego procesu powstawiania znaczenia dzięki aktywności nie-ludzkich bytów:

> Wiedza jest fenomenem konstytuującym się w procesie intra-akcyjnej produkcji, której ludzka aktywność jest jednym z wielu przejawów. Zarówno instancja poznająca, jak i to, co poznawane, są wytwarzane i wtórne wobec procesów, które powodują ich wyłanianie się. Relacja podmiot-przedmiot jest tylko chwilowym maszynowym układem, który podlega ciągłym (re)konfiguracjom (Mroczkowski 2017: 345).

Realistyczne ontologie prowadzą do zaistnienia nowego materializmu w obrębie feminizmu, filozofii, nauk ścisłych i teorii kultury (nazwa używana zamiennie z określeniami „neomaterializm" i „radykalny materializm"), przekraczającego granice dyscyplin naukowych. Przedstawicielami tego nurtu są Karen Barad, Rosi Braidotti, Elizabeth Grosz, Jane Bennett, Vicki Kirby i Manuel DeLand, Diane Coole, Samantha Frost. Podstawowym założeniem nowego materializmu jest odrzucenie opozycji materii i życia, a tym samym przyznanie twórczej roli bytom nie-ludzkim (w tym materii); skoro materia i życie są nierozłączne, to każdy byt materialny jest także koniecznie ożywiony. W rezultacie odrzuca się pojęcie materii nieożywionej, przyjmując, że w każdej postaci materii właściwa jest swojego rodzaju sprawczość (Hoły-Łuczaj 2015: 52). Jane Bennett w książce *Vibrant Matter: A Political Ecology of Things* pisze:

> Dlaczego głoszę witalność materii? Ponieważ mam przeczucie, że obraz martwej i całkowicie zinstrumentalizowanej materii karmi ludzką pychę, leżącą u podstaw fantazji o całkowitym zawładnięciu ziemią i niekończącej się konsumpcji. [...] Moje twierdzenia motywuje troska o przetrwanie człowieka i jego szczęście. Chcę promować bardziej »zielone« formy ludzkiej kultury (Bennett 2010, s. IV–V – tłum. aut.).

(2018/1) oraz tom zbiorowy pod red. Przemysława Czaplińskiego i Ryszarda Nycza, *Nowa humanistyka. Zajmowanie pozycji, negocjowanie autonomii*.

Pokłosiem przeorientowania klasycznych pytań humanistyki są projekty badawcze i teoretyczne podobne do pracy Ingolda, które „skłaniają do dostrzeżenia potencjalności przekraczania oświeconego modelu człowieka i odnajdowania możliwych form inteligentnych wokół nas" (Zawada 2018: 8). Choć sam Ingold nierzadko dystansuje się wobec nowego materializmu – szczególnie wobec prac Latoura, który obszernie pisze o sprawczości bytów nie-ludzkich – to jednak promowana przez niego koncepcja niewątpliwie wpisuje się w omawiany nurt humanistyki, dodając do niego krytykę materii i koncepcję „życia rzeczy" (Ingold 2011; 2012).

Innym ważnym podejściem, które okazuje się zbieżne z pracami Ingolda i rozwijało się równolegle do jego koncepcji, jest paradygmat ucieleśnionego poznania (*Embodied Cognition*) oraz umiejscowionego poznania (*Situated Cognition*), rozwijany od lat 90. XX wieku przez współczesnych przedstawicieli filozofii, neuronauki i psychologii, rozpowszechniony także w badaniach nad sztuczną inteligencją. Zgodnie z tą koncepcją umysł musi działać w świecie, a podmiotowość rozwija się w zawsze w interakcji z otoczeniem, poznanie wyrasta zaś z działań ucieleśnionej istoty, która jest praktycznie i „zręcznie" zaangażowana w świat przesycony znaczeniami (Beauchamp, Martin 2007; Clark 1997; Graziano i in. 1994; Lakoff, Johnson 1999; Noë 2004; O'Regan, Noë 2001; Thompson 2010; Varela i in. 1991; Wilson, Knoblich 2005). Przywołane prace odwołują się bezpośrednio do filozofii Merleau-Ponty'ego (Pokropski 2013: 39–40), a zwłaszcza jego teorii ucieleśnionego podmiotu nierozłącznie związanego ze środowiskiem życia, pojęcia schematu cielesnego, problemu nieostrości granic ciała oraz zagadnienia intercielesności. Drugą ważną inspiracją koncepcji poznania ucieleśnionego jest psychologia ekologiczna Jamesa Gibsona – pojęcie układu optycznego otaczającego organizm (*ambient optic array*) oraz teoria afordancji (*affordances*) (Pokropski 2013: 45). Jak wskazują Karenleigh A. Overmann i Lambros Malafouris (2017), perspektywa poznania umiejscowionego/ucieleśnionego pozwala dostrzec, w jaki sposób cielesność oraz otoczenie fizyczne i społeczno-ekonomiczne określają percepcję danej osoby, proces jej praktycznej, posiadaną wiedzę, a także decyzje i działania. W obrębie omawianego podejścia można wyróżnić rozmaite idee, takie jak poznawanie wcielone, osadzone, rozszerzone, rozproszone, dynamiczne lub enaktywne. Szczególnie ciekawe okazuje się zestawienie koncepcji Ingolda z propozycją radykalnego ucieleśnienia/enaktywizmu, zgodnie z którą „poznanie zdeterminowane jest przez aktualne bądź potencjalne działanie ucieleśnionego bytu w świecie. Wszystkie procesy poznawcze mogą zostać wyjaśnione przez dynamiczne relacje zachodzące między mózgiem, ciałem i środowiskiem" (Pokropski 2013: 53; por. Hutto, Myin 2013).

W ramach antropologii idea poznania jako zjawiska usytuowanego i ucieleśnionego jest widoczna nie tylko w pracach Ingolda, ale również Gregory'ego Batesona i Edwina Hutchinsa. Zdaniem Saskii K. Nagel prace szkockiego antropologa oraz przedstawicieli neuronauki nie są przeciwstawne czy konkurencyjne, zaś połączenie ich wyników może przysłużyć się do gęstego opisu ludzkiego poznania:

> Badania eksperymentalne dowodzą, że ludzie są systemami składającymi się z mózgu jako części ciała i środowiska, które stale regulują i adaptują się względem siebie. Badania te rezonują z pracami osadzonymi w pragmatyzmie i antropologii, opisującymi ciągłą, dynamiczną interakcję umysłu, ciała i świata. Wykorzystanie tych różnych perspektyw prowadzić może do gęstego opisu ludzkiego doświadczenia i poznania (Nagel 2015: 11).

Powyższe przykłady dowodzą, że koncepcje Ingolda wpisują się w istniejące trendy w nauce, czerpiąc inspiracje z innych prac współczesnych myślicieli, nie tylko w ramach humanistyki. Także jego najnowsze prace, w których rozwija antropologię linii (lineologię), wyraźnie nawiązują do teorii Deleuze'a i Guattariego (2015), a zwłaszcza ich koncepcji linii stawania się, *haecce*, kłącza, gładkiej przestrzeni. Oryginalność propozycji Ingolda polega zatem nie tyle na wprowadzeniu do antropologii zupełnie nowych pomysłów, lecz na pomysłowym łączeniu różnych, niekiedy bardzo odległych wątków, elementów innych teorii, kategorii, dziedzin wiedzy. W ten sposób powstaje właściwy dla niego splot spostrzeżeń i koncepcji, który w znacznej mierze stanowi strukturę otwartą, zachęcającą do twórczego rozwijania i przetwarzania – nie tylko w ramach antropologii, ale także w obrębie innych dziedzin nauki (Klawiter 2018, Reply, Day 2015; Nagel 2015).

Krytyka Ingolda

W poprzednich artykułach tego cyklu starałam się unikać krytyki teorii Ingolda. Zależało mi na odtworzeniu jego myśli i ukazaniu jej jako pewnej całości. Publikacje analizujące pracę antropologa w większości odnoszą się do wybranych zagadnień czy fragmentów jego teorii – zmysłów i percepcji (Howes 2011; Pink 2011), relacji człowiek – zwierzęta (Clark 2013), stosunku do wybranych grup kulturowych (Kenrick 2011). Rzadziej pojawiają się prace, które analizują całościowo koncepcję Ingolda – takie podejście wymaga bowiem zróżnicowanych kompetencji, a także podążania meandrami jego teorii, która ostatecznie przejawia się jedynie we fragmentach, w ciągłym procesie i rozwoju (Moores 2012).

W dalszej części artykułu odniosę się do uwag krytycznych Davida Howesa dotyczących zagadnienia percepcji, a także do nieobecności kwestii polityczności oraz odrzucenia idei reprezentacji w pracach Ingolda. Jak bowiem sądzę, wymienione wątki ukazują zasadniczą trudność związaną z analizą teorii szkockiego antropologa.

W kontekście tematyki zmysłowości i percepcji ważnym wydarzeniem była dyskusja między Ingoldem a Howesem – czołowym przedstawicielem kanadyjskiej szkoły antropologii zmysłów. Jej fragmenty można znaleźć w publikacji *The Perception of the Environment. Esseys of livelihood, dwelling and skills* (szczególnie w rozdziale *Stop, Look and Listen*!), a następnie w ramach debaty, jaka odbyła się na łamach „Social Anthropology/Anthropologie Sociale". Spór między antropologami odnosił się do fundamentalnego dla antropologii zmysłów założenia o kulturowym charakterze percepcji. Howes zarzuca Ingoldowi, że jego

teoria – zakorzeniona w fenomenologii i psychologii ekologicznej – ignoruje centralną kategorię antropologii, a mianowicie kulturę, a tym samym naturalizuje różnice między ludźmi i grupami:

> Ingold (…) jest naturalistą. Dlatego naturalizuje percepcję, odrzucając tym samym wpływy kulturowe. Jedyną przyczyną powstawania różnic w sposobach postrzegania, którą uwzględnia, są różnice w środowisku i umiejętnościach. (…) Ingold przyjmuje, że różnice, które nazywamy kulturowymi, są w gruncie rzeczy biologiczne (Howes 2011: 321).

Zdaniem Howesa przyjęcie propozycji Ingolda może doprowadzić do paradoksalnej sytuacji, w której antropologiczne badanie rodzimych teorii poznania staje się aktem etnocentrycznym:

> Według Ingolda nie trzeba brać pod uwagę rodzimych teorii percepcji, wyobrażeń tego, czym są zmysły i jak działają. Można po prostu zgodzić się z quasi-truizmem Ingolda, zgodnie z którym poznanie odbywa się poprzez „aktywne, eksploracyjne zaangażowanie w środowisko", zaś „słuch jest doświadczeniem dźwięku, a wzrok jest doznaniem światła". W istocie, według Ingolda zajmowanie się rdzennymi epistemologiami należy utożsamiać ze „skrajnym relatywizmem kulturowym" (Howes 2011: 318).

Dodatkowo zdaniem Howesa teoria Ingolda jest mocno zakorzeniona w zachodniej filozofii:

> Poprzez uniwersalizację subiektywnych wrażeń sensorycznych jednostki fenomenologia ignoruje zakres, w jakim percepcja jest konstrukcją kulturową. Kulturowo określone praktyki, które różnią się od naszych, są niedostępne z czysto fenomenologicznej perspektywy. Z perspektywy nauk społecznych wadą fenomenologii jest bowiem nacisk położony na indywidualne i subiektywne, nie zaś wspólne i społeczne – w ten sposób ma ona niewiele do powiedzenia na temat polityczności percepcji (Howes 2011: 335).

Jak twierdzi Howes, nie można sprowadzać kultury do samych działań podejmowanych w obrębie danego środowiska:

> Wartości kulturowe i symboliczne reprezentacje określają sposoby działania w świecie. Staje się to oczywiste, gdy rozważymy, na przykład jak płeć kulturowa kształtuje praktyki angażując na różne sposoby kobiety i mężczyzn w historii Zachodu. Wiele działań i wierzeń, które ludzie uważają za szczególnie ważne, tak jak te oparte na wierzeniach religijnych, nie są wyrażone w praktycznych aktywnościach. Percepcja może być sekretnym aktem, czynnością moralną, jak również praktyczną umiejętnością (Howes 2011: 321).

Uwagi Howesa odnoszą się nie tylko do tych założeń Ingolda, które są bezpośrednio związane z tematyką zmysłów i percepcji, lecz dotykają także fundamentów jego teorii – kanadyjski antropolog punktuje zawarty w niej naturalizm,

odrzucenie idei reprezentacji czy brak polityczności. W odpowiedzi Ingold argumentuje, że stworzona przez Howesa antropologia zmysłów została zbudowana na reprezentacyjnej teorii wiedzy (*representational theory of knowledge*) (Howes 2011: 315), zgodnie z którą człowiek nie ma bezpośredniego dostępu do natury, lecz może wchodzić z nią w relacje jedynie za pośrednictwem kultury, kategorii językowych, symboli (Ingold 2005a: 73). Jak pisze Ingold, „upierając się, że tubylcze paradygmaty same w sobie są produktami kulturowymi, Howes w rzeczywistości ogranicza możliwość ich poznania" (Ingold 2011: 315). Tym samym trudno wyobrazić sobie bardziej kulturowo i historycznie uwarunkowany paradygmat niż ten, zgodnie z którym paradygmaty innych społeczeństw – niezależnie czy tubylcze, czy naukowe – są w gruncie rzeczy wytworem kultury:

> Antropologia zmysłów, według której percepcja składa się z modelowanych kulturowo, dostarczonych ciału wrażeń, może mieć niewiele do powiedzenia na temat tego, jak ludzie w rzeczywistości patrzą, słuchają, dotykają, smakują i wąchają. Z drugiej strony, może powiedzieć wszystko o tym, jak doświadczenie widzenia, słyszenia czy czucia karmi wyobraźnię i wtapia się w dyskurs oraz ekspresje literackie. (...) Oto przesunięcie uwagi od analizy tego, jak ludzie postrzegają zamieszkiwany przez siebie świat, do refleksji nad tym, jak zamieszkują wirtualne światy zmysłów (Ingold 2011: 315).

Według Ingolda słabość tak pomyślanej antropologii zmysłów wynika z usytuowania w jej centrum abstrakcyjnych (bezcielesnych) „idei" i „wierzeń", a tym samym uznania doświadczenia sensorycznego za medium pozwalające wyrażać pozazmysłowe wartości (Ingold 2000: 156). Takie podejście redukuje ciało do roli pojemnika, zaś rolę zmysłów sprowadza do przenoszenia ładunków semantycznych projektowanych przez kolektywny, ponadzmysłowy podmiot – społeczeństwo (Ingold 2000: 284). W ten sposób, pomimo licznych deklaracji, kanadyjski projekt nie zrywa z dualizmem zawartym w kartezjańskiej teorii poznania, według której „ludzie nadają sens rzeczom i światu poprzez nakładanie gotowych znaczeń na powierzchnię żywego doświadczenia, aby przy użyciu symboli ukształtować chaotyczny materiał surowych wrażeń" (Ingold 2011b: 326). Ingold nie zgadza się z Howesem w kwestii konieczności przekroczenia podejścia fenomenologicznego w badaniach nad percepcją, które pozwala jedynie na „czucie świata" (*sensing the world*), na rzecz zrozumienia „sposobów czucia świata" (*ways of sensing the world*) (por. Howes 2003: 32–34). Szkocki antropolog sugeruje przeformułowanie subdyscypliny – od badań nad „świadomością sensoryczną społeczeństw" w kierunku „twórczego i żywego splotu doświadczenia i dyskursu oraz analizy wpływu konstrukcji dyskursywnych na postrzeganie otaczającego świata" (Ingold 2000: 285). Jak pisze w innym miejscu, „jeśli chcemy zrozumieć, jak powstają znaczenia, musimy zacząć od życia społecznego, nie zaś od kulturowych modeli danej kultury" (Ingold 2011b: 326).

Nawet jeśli zgodzimy się z powyższymi argumentami Ingolda, trudno zbagatelizować podstawowe zarzuty Howesa dotyczące wciąż nierozwiązanych

kwestii – całkowitego odrzucenia reprezentacji w teorii szkockiego antropologa oraz braku wyraźnego namysłu nad politycznym charakterem ludzkiego życia.

Ingold włożył wiele wysiłku, by zakwestionować reprezentatywny model świata. W swoich pracach kwestionuje wszystko to, co można nazwać najogólniej sferą wyobrażeń, na które składają się reprezentacje, symbole, wartości, myśli i opinie. Jednocześnie Ingold nie znajduje nowej roli i zastosowania dla tych elementów i zjawisk. Opisując świat zamieszkiwania, uwzględnia on ruch organizmów, rzeczy i pogody, jednak wyraźnie pomija symbole, wartości, przedstawienia i wyobrażenia. Tym samym Ingold wpisuje się w nurt *non-representional theory*, który rozwija się od lat 90. XX wieku (Thrift 2007). Zgodnie ze słowami Nigela Thrifta, autora *Non-representational theory: Space, Politics, Affect*, przedstawiciele tego podejścia

> (...) kwestionują skuteczność reprezentacyjnego modelu świata, który skupia się jedynie na tym, co „wewnętrzne", którego podstawowymi pojęciami i obiektami badań są symboliczne reprezentacje; w zamian proponują oni nie-reprezentatywny model świata, w którym nacisk położony jest na to, co „zewnętrzne" (Thrift 1996: 6).

Według Bena Andersona i Paula Harrisona (2010: 7) „podstawy działań zawierają się nie w samokontroli, zdolnościach kognitywnych, lecz przede wszystkim w cielesnych i środowiskowych afordancjach, dyspozycjach, zwyczajach i nawykach". Dlatego też, według słów Thrifa (2007: 2), ich uchwycenie „w dużej mierze polega na opisie tego, co najistotniejsze w aktualnej sytuacji" (Thrift 2007: 2). Zdaniem Heydena Lorimera należy skoncentrować się na tym,

> (....) jak życie jest kształtowane i zyskuje wyraz w podzielanym doświadczeniu, codziennej rutynie, w przelotnych spotkaniach, cielesnych ruchach, prekognitywnych impulsach, praktycznych umiejętnościach, afektywnych nasileniach, niespodziewanych interakcjach i zmysłowych dyspozycjach, czyli tym wszystkim, co znika w wyniku przyjętego akademickiego zwyczaju dążenia do wykrywania znaczeń, które podobno czekają na odkrycie, interpretację, ocenę i ostateczną reprezentację (Lorimer 2005: 84).

Na liczne podobieństwa *non-representional theory* i propozycji Ingolda wskazuje Shaun Moores (2012: 3). Różnica między nimi polega na podejściu do kwestii reprezentacji. Jak zauważa Paul Simpson (2010: 7–10), mimo że przedstawiciele tego paradygmatu kwestionują nadrzędność wyobrażeń, myśli i symboli wobec ludzkiego działania, to „(...) traktują reprezentacje poważnie; nie jako kody, które należy odszyfrować, czy jako iluzję, którą należy rozproszyć, lecz jako wypowiedzi performatywne; jako poczynania". Z kolei Ingold w dość niejasny sposób określa swoje stanowisko wobec reprezentacji:

> Pojawia się pytanie: jak możemy odrzucić podejście reprezentatywne, gdy nasz świat jest wypełniony słowami i obrazami określanymi mianem reprezentacji, mającymi też wielki wpływ na to, jak żyjemy. (…) Myślę, że odpowiedzią jest to,

> że rzeczy nie stają się reprezentacjami w sposób automatyczny. (...) Jeśli widzimy dookoła obrazy, i wszystkie one roszczą sobie prawo do posiadania zdolności reprezentowania, to nasza praca polega na tym, aby za nie zajrzeć i sprawdzić, jakie relacje władzy, polityki i praktyk za nimi stoją. Za każdą reprezentacją rozgrywa się jakaś gra o władzę. (…) Jednak nie odpowiedziałem właściwie na pytanie, co zrobić ze wszystkimi rzeczami, które nazywamy reprezentacjami. Łatwo jest argumentować za niereprezentacyjnym podejściem (*non-representional theory)* w antropologii lub w jakiejkolwiek innej dyscyplinie. Ale robienie tego bez wchodzenia w kwestię stosunków władzy jest być może zbyt proste. Myślę, że odpowiedź brzmi w następujący sposób, nie jest naszym zadaniem przyjmowanie reprezentacji w wartości nominalnej, ale rozpakowywanie dynamiki, która wspiera twierdzenie, że te rzeczy mają wartość reprezentacyjną. Czy to ma sens? (Ingold 2017: 134–135).

Choć Ingold w ten skrótowy sposób odnosi się do politycznego wymiaru powstawania reprezentacji, to jego perspektywa zamieszkiwania wydaje się projektem apolitycznym, na co zwracają uwagę jego liczni komentatorzy (Kenrick 2011; Uchiyamada 2004; Thin 2001). Antropolog nie prezentuje analiz relacji sił i władzy, które zawiadują światem, nie rozważa również politycznych następstw i implikacji swojej teorii (Uchiyamada 2004: 723). Choć wskazuje na możliwe punkty starć i konfliktów w środowisku zamieszkiwanym przez organizmy-osoby, w ostateczności nie poświęca im żadnej uwagi. Z lektury jego prac wyłania się obraz świata pełnego harmonii, systematycznego wzrostu i rozwoju. Tkanina świata jest tkana nieustannym i synchronicznym ruchem wielu organizmów i rzeczy, materiałów, pogody. Gdy jednak przyjrzymy się bliżej temu procesowi, dostrzeżemy, że ład i harmonia są okupione wieloma napięciami, a zamieszkiwanie odbywa się w polu władzy i zależności. Pisze o tym także sam Ingold:

> Patrząc wstecz, żałuję, że użyłem frazy „perspektywa zamieszkiwania". Problem z „zamieszkiwaniem" polega na tym, że przywodzi ono na myśl to, co przytulne i komfortowe, gdy już wszelkie napięcia zostały rozwiązane, a samotny mieszkaniec pozostaje w pokoju ze światem – i samym sobą. Nie to było moją intencją; możemy uznać, że zamieszkiwanie jest sposobem bycia w świecie, niczym w domu, ale dom nie jest koniecznie przyjemnym i komfortowym miejscem. Nie jesteśmy w nim też sami. Jakkolwiek jednak konotacje pojedynczej harmonii wyrastają z tego, jak termin ten był stosowany w literaturze fenomenologicznej inspirowanej pracą Heideggera. (…) Czy można pogodzić perspektywę zamieszkiwania z rozpoznaniem, że ludzkie życie jest przeżywane kolektywnie w polu władzy? Jeśli perspektywa zamieszkiwania zakłada otwartość na świat, jak może znieść walkę, klęskę i zamknięcie? (Ingold 2005b: 503).

Szkocki antropolog nie daje jednak satysfakcjonującej odpowiedzi na te pytania. W innym miejscu stara się uzasadnić swój wybór o rezygnacji z analizy politycznego wymiaru życia organizmów.

> Moje prace są często słusznie krytykowane za brak namysłu nad polityką i władzą. W dużym stopniu zrobiłem to świadomie – dlaczego, to inne pytanie. Istnieje miękka i twarda odpowiedź. Odpowiedź słaba brzmi jak wymówka. Dlaczego

> mam pisać o polityce i władzy? Na przykład, jeśli interesuje mnie to, jak i dlaczego ludzie pół miliona lat temu stworzyli tak zwane „ręczne siekiery" z płatkowanego kamienia – pytanie, które samo w sobie jest fascynujące – dlaczego miałbym przejmować się współczesnym neoliberalizmem i globalizacją oraz całą resztą? Dlaczego nie mogę pisać o prehistorii siekiery jako takiej? (…) Mocną odpowiedzią jest to, że pisanie przeciwko stanowiskom, które są wspierane przez potężne interesy polityczne, jest samo w sobie aktem politycznym. Jeśli na przykład piszę przeciwko hylemorfizmowi lub przeciwko neodarwinizmowi, to myślę, że piszę przeciwko głęboko zakorzenionym sposobom myślenia, które są wspierane przez instytucje władzy państwowej. Mam wrażenie, że zajmuję się polityką o wiele bardziej bezpośrednio, pisząc te argumenty, niż ktoś, kto pisze analizę tego, jak, powiedzmy, neodarwinizm lub kognitywistyka są wspierane przez aparat władzy (Ingold 2017: 134–135).

Nie zgadzam się ze stanowiskiem Ingolda, ponieważ uważam, że antropologiczny namysł nad politycznością nie sprowadza się do demaskowania neoliberalizmu. Szeroko pojmowane mechanizmy władzy, różnorodne napięcia i konflikty, taktyki i strategie, pakty i sposoby współpracy stanowią integralną część zamieszkiwanego świata, zaś będące ich wynikiem reprezentacje bywają równie realne, jak stół czy krzesło. Zwrócenie uwagi na te kwestie pozwala dostrzec, że w świecie-poprzez-pogodę działają różne siły – nie tylko wynikające z wymiany między medium i substancjami – które mają istotny wpływ na poczynania organizmów ludzkich i nieludzkich. Jak stwierdza sam Ingold (2005b: 503), „krytyka, że polityczność wyraźnie zniknęła z mojej perspektywy zamieszkania, jest słuszna i niepokojąca. Należy rozwinąć teorię, jeśli chcemy poznać dynamikę władzy w relacjach społecznych w środowisku, ale co miałoby to być?". Na to pytanie każdy badacz, który próbuje realizować badania w oparciu o teoretyczne propozycje Ingolda, musi odpowiedzieć sobie sam.

3. *That's enough about ethnography!*

Ingold jest krytykiem etnografii. Od wielu już lat udowodnia, że antropologia i etnografia są dziedzinami z gruntu odmiennymi i nie należy ich ze sobą ani łączyć, ani tym bardziej mylić. Istotą jego argumentacji jest odniesienie do obowiązującego w obrębie dyscypliny podziału na etnografię – definiowaną jako nauka idiograficzna – oraz antropologię – rozumianą jako nauka nomotetyczna (Ingold 2007: 70). Ingold podkreśla, że tak postrzegana etnografia to „dziedzina oparta na własnych zasadach – praktyka werbalnego opisu; opis ludzkiego życia, który dostarcza, jest zamkniętym, skończonym tekstem, nie zaś surowym materiałem dla dalszych antropologicznych analiz" (Ingold 2008: 88). Jak jednak wskazuje, w toku rozwoju dyscypliny zmienił się sens tego pojęcia – dla wielu etnografia stała się równoznaczna z metodą obowiązującą w antropologii, zaś zebrane w toku badań informacje, fotografie i opisy miały być materiałem do dalszych rozważań antropologicznych, pozwalających budować ogólniejsze

twierdzenia teoretyczne. W opinii Ingolda takie założenie jest błędne, choć „etnografia posiada swoją metodę, sama nią nie jest" (Ingold 2008: 88).

> Podejście etnograficzne stało się modnym substytutem badań jakościowych, obrażając tym samym każdą zasadę poprawnych, rygorystycznych badań antropologicznych – łącznie z zasadą długoterminowej i opartej na zaangażowaniu obecności badacza w terenie, uważności, relacyjnej głębi, wrażliwości na kontekst – mamy prawo protestować przeciwko temu (Ingold 2014: 384).

Ingold dąży do przywrócenia pierwotnego i właściwego znaczenia pojęciu etnografii, a jednocześnie do nadania odpowiedniego sensu samej antropologii. Zgodnie z jego poglądem etnografia musi pozostać nauką idiograficzną, zaś „antropologia jest dochodzeniem na temat kondycji i potencjału ludzkiego życia w świecie" (Ingold 2008: 88–89). Jak dodaje Ingold w wywiadzie z Susan MacDougall, zadaniem antropologii jest „zasklepienie pęknięcia pomiędzy wyobraźnią i życiem codziennym" (MacDougall 2014). W tym sensie nie opiera się ona na badaniach prowadzonych nad ludźmi, lecz na badaniu wśród nich: „to rozróżnienie pomiędzy «nad» oraz «wśród» przypomina w pewien sposób rozróżnienie na historię sztuki i praktykę artystyczną, gdzie ta pierwsza jest namysłem «nad sztuką», a ta druga jest sztuką" (Ingold 2017: 125–126). Dla Ingolda różnica pomiędzy antropologią i etnografią jest tego samego rodzaju. Antropologia jest dla niego wiedzą-poprzez-działania (*knowing-by-doing*), wiedzą w działaniu. Opiera się przede wszystkim na splocie namysłu i działania, teorii i metody. Jak twierdzi, bezzasadne jest rozróżnienie na teorię dyscypliny i jej metodę – obie są nierozerwalnymi aspektami rzemiosła. Jeśli metoda antropologii polega na zaangażowaniu praktyka działającego wśród ludzi i materiałów, to cała dyscyplina opiera się na zaangażowanej obserwacji i nastrojeniu percepcji, które pozwalają praktykowi podążać za aktualnymi zdarzeniami (Ingold 2014: 390). Postawa zaangażowanego uczestnika jest zatem odległa od tego, co konwencjonalnie uznaje się za metodę naukową, która polega na realizowaniu sekwencji z góry określonych kroków w celu osiągnięcia ustalonego celu (2014: 390).

Rozwinięciem tego podejścia jest postrzeganie obserwacji uczestniczącej jako integralnego składnika antropologii oraz rozróżnienie obserwacji i etnografii. Według Ingolda etnografia i obserwacja uczestnicząca nie są tym samym, zaś ich utożsamianie jest źródłem wielu nieporozumień – obserwacja uczestnicząca to połączenie działania i edukacji, które określa on mianem ontologicznego zaangażowania (*ontological commitment*) (Ingold 2014: 388).

> Obserwacja uczestnicząca (…) polega na uczestnictwie zarówno w tym, co inni robią i mówią, jak również w tym, co dzieje się dookoła nich: to podążanie w wyznaczonym przez innych kierunku, niezależnie od tego, gdzie może to zaprowadzać. Może się to wiązać z frustracją i ryzykiem, ponieważ przypomina puszczanie łodzi w świat jeszcze nieuformowany – świat, w którym rzeczy nie są z góry dane, lecz zawsze są w procesie powstawania, nieustannego rozwijania się (Ingold 2014: 389).

W innym miejscu Ingold mówi o istocie tego podejścia do obserwacji, integrując je ze swoją teorią:

> Obserwacja uczestnicząca, mówiąc najprościej, jest praktyką korespondowania: sposobem uważnego życia wśród tych, z którymi pracujemy. W tym, jak sądzę, leży cel, dynamika i potencjał antropologii. Nie jest to dostarczanie retrospektywnych opisów tego, jakie jest życie dla ludzi zamieszkujących określone miejsce i czas: w tym sensie nie jest ono etnograficzne. Jest ono raczej *edukacyjne*. Poddanie się tej edukacji oznacza współuczestnictwo w trwającej eksploracji możliwości i potencjałów samego życia (Ingold, Wala, Zych 2017: 157).

Podstawą tego podejścia jest antyreprezentacjonizm. Jak wskazuje Ingold, poznanie nie zachodzi między światem i jego reprezentacją, lecz jest raczej nieodzownym elementem życia i świadomości wiedzącego – rozwija się w polu praktyki usytuowanej w jego byciu-w-świecie. (Ingold 2011: 159). Badacz kładzie nacisk na akt korespondowania między percepcyjnie nastrojonym antropologiem i światem, w którym działa, gdzie antropologia może być praktyką analogiczną do działania muzycznego, kaligrafii czy rysowania (Ingold 2017: 126). Stąd rozwijana przez niego idea rysowania jako procesu korespondowania – gdzie kreślenie linii na kartce staje się jednocześnie zapisem obserwacji i ruchem myśli:

> Jedna rzecz nieustająco reaguje na inną, podobnie jak w konwersacji. Rysująca dłoń jest jednocześnie obserwacją czegoś i tworzeniem śladu w tym samym czasie. W ten sposób ruch ręki, zarówno jak ruch Twoich myśli prowadzący rękę, korespondują z ruchem tego, w czym uczestniczysz w świecie i w co jesteś zaangażowany. Tym samym widzę rysowanie i graficzną antropologię jako część koncepcji antropologii jako dyscypliny opartej na korespondowaniu, nie zaś reprezentowaniu (Ingold 2017: 125).

Dodatkowo Ingold postuluje, aby postrzegać badania jako „edukacyjne korespondowanie z prawdziwym życiem, natomiast teorię jako wyobraźnię karmioną przez obserwacyjne zaangażowanie w świat" (Ingold 2014: 393).

Tak przedstawione rozróżnienie na etnografię i antropologię budzi wiele kontrowersji i – jak twierdzi sam Ingold – raczej nie spotyka się ze zrozumieniem środowiska badaczy (Ingold, Wala, Zych 2014: 12–13). Zdaniem Andrew Shryocka może to wynikać z mylnego definiowania etnografii:

> zła etnografia Ingolda nie przypomina tej, którą większość z nas wykonuje lub będzie robić, zaś jego dobra antropologia jest pozbawiona instrukcji, jak ją robić. Metody badawcze są w minimalnym zakresie przedmiotem zainteresowania Ingolda, nawet jako rzemiosło. W zamian proponuje on bogatą listę postaw, doktrynerskich stanowisk, metafor (Shryock 2016).

Jaki pożytek z propozycji Ingolda może mieć zatem antropolog, który rusza w teren? Jakie są praktyczne implikacje wynikające z tego podejścia?

4. Ingold w praktyce

W trakcie swej kilkuletniej fascynacji Ingoldem starałam się podążać za jego teorią, jednocześnie szukając pomysłów, jak praktycznie wcielić ją w życie – jak przetłumaczyć na język badań inspirujące pomysły zawarte w jego pracach. Moją odpowiedzią na liczne trudności związane z „uruchomieniem" ingoldowskiej teorii było powiązanie perspektywy zamieszkiwania z paradygmatem uczestnictwa Johna Herona, Petera Reasona i Johna Rowana, który pod wieloma względami jest zbieżny z omawianymi przeze mnie poglądami szkockiego antropologa. Twórcy paradygmatu uczestnictwa pytają o to, jaki związek zachodzi pomiędzy poznającym i poznawanym. W odpowiedzi proponują „rozszerzoną epistemologię" (Heron 1996: 52) – zgodnie z tą perspektywą nasze poznanie wyraża się na cztery sposoby: doświadczalny (*experiental*), prezentacyjny (*presentational*), propozycjonalny (*propositional*) i praktyczny (*practical*) (Heron, Reason 1997: 280). Wszystkie cztery formy poznania konstytuują naszą subiektywność, którą Heron i Reason nazywają krytyczną subiektywnością. Zdaniem wymienionych autorów możliwe jest wypracowanie w sobie zdolności łączenia czy równoczesnego uruchamiania tych wymiarów poznania. Osiągniemy to, „gdy przestaniemy tłumić nasze subiektywne odczucia, akceptując to, że są one naszym doświadczalnym wyrazem bycia w świecie i jako takie są podstawą wszelkiej wiedzy" (Heron, Reason 1997: 282). Tym samym krytyczna subiektywność zakłada autorefleksyjność i uważność wobec własnej sytuacji i pozycji.

Co istotne, tego rodzaju postawa rozciąga się na krytyczną intersubiektywność, ponieważ – jak zauważają obaj badacze – „osobista wiedza jest osadzona w kontekście zarówno kulturowo-lingwistycznym, jak i w kontekście doświadczalnie podzielanych znaczeń" (Heron, Reason 1997: 282). Krytyczna świadomość na temat naszej wiedzy opiera się na podzielanym doświadczeniu, dialogu, informacji zwrotnej, wymianie. Heron i Reason wskazują, że poza wymiarem konceptualnym jest ona osadzona w szerszym i głębszym kontekście doświadczenia – podzielanych znaczeń, które są podstawą do użycia języka w obrębie wspólnoty (Heron, Reason 1997: 283). Praktykując krytyczną świadomość, jesteśmy w stanie stopniowo otwierać się na kolejne sytuacje, postawy i doświadczenia. To zaś pozwala uchwycić w badaniach procesy, zmiany i ruch zachodzące w ego, wspólnocie i kosmosie.

Ujęta w ten sposób subiektywność nie ogranicza się do działania umysłu i świadomości, lecz obejmuje „wszelką aktywność poszczególnego podmiotu-organizmu" (Heron, Reason 1997: 283) – z uwzględnieniem jego ucieleśnienia, „u-umysłowienia" i zanurzenia w świat. W tym sensie krytyczna intersubiektywność obejmuje również to, co Kirsten Hastrup (2015: 170) nazywa „polami cielesności" (*corporeal field*), czyli „przestrzeń, w której każda jednostka jest nierozerwalnie związana fizycznie, zmysłowo, ruchowo, cieleśnie" z innymi. Taka perspektywa zwraca uwagę na aktywność organizmu, ale również na współobecność innych organizmów: zwierząt, roślin czy innych bytów nieludzkich.

Jako że krytyczna subiektywność zawsze rozwija się w relacji do innych, proponuję dostrzec w tej koncepcji krytyczną (inter)subiektywność, którą można traktować jednoczenie jako intersomatyczność czy intercielesność (Pokropski 2013: 260–277). Komentując prace Ingolda i Merleau-Ponty'ego, Ana Cristina Ramirez Barreto (2010: 90) stwierdza, że „przyjmując ten punkt widzenia, antropologia powinna zdać relację z heterogenicznych, różnorodnych i dynamicznych cielesnych kompozycji, które tylko w pewnych wypadkach i w ograniczonej formie obejmują dyskursywne i zaprojektowane działania".

Opisane podejście pozwala z jednej strony uchwycić wielopoziomowość związków między podmiotami-organizmami (w tym znaczenie komunikacji niewerbalnej, synchronizacji czy rezonowania), z drugiej zaś – dają podstawę do badania wzajemnych wpływów i powiązań między podmiotami-organizmami a szeroko rozumianymi bytami nieludzkimi (tj. zwierzętami, roślinami, grzybami), rzeczami, mediami i innymi komponentami środowiska. Zgodnie z tym ujęciem środowisko nie stanowi biernej masy, która uobecnia się w doświadczeniach, przedstawieniach, pojęciach i praktykach podmiotu-organizmu, lecz odgrywa aktywną rolę, kształtuje życie organizmów, jednocześnie samo podlegając ciągłym zmianom. Na poziomie badań oznacza to potrzebę uwzględnienia roli zwierząt, roślin, rzeczy, mediów, pogody i innych komponentów środowiska – badacz powinien uważnie śledzić, w jaki sposób zmieniają się one pod wpływem wzajemnych praktyk i relacji, jak „wcielają" powtarzające się czynności, rejestrują i zapamiętują nawyki, jak rezonują i synchronizują się z naszymi działaniami, a jednocześnie same są wcielane, rejestrowane i zapamiętywane. Wymienione składniki wspólnie tworzą intersomatyczne kompozycje, wyłaniając się dialektycznie w odpowiedzi na realizowane działania i ich okoliczności.

Zaproponowana metoda badań opiera się na czterech rodzajach wiedzy – doświadczalnej, prezentacyjnej, pojęciowej i praktycznej, a także na krytycznej (inter)subiektywności rozszerzonej o uwagi Ingolda i Merleau-Ponty'ego. Jako taka pozwala ona przekroczyć ograniczenia autoetnografii, która koncentruje się na języku i stanach świadomości badacza, jak również realistycznie zorientowanej etnografii, która neguje jego podmiotowość (por. Brocki 2008: 127; Hastrup 2005: 170). Jej kluczowym elementem jest doświadczenie uczestniczące, które polega na cielesnym i „u-umysłowionym" zaangażowaniu badacza – jego obecność i działania są zarówno sposobem, jak i warunkiem poznawania świata. Doświadczenie uczestniczące można zdefiniować za Ingoldem jako „bliskie sprzężenie percepcyjne i performatywne między uczestnikiem i tymi aspektami świata, które są przedmiotem jego zainteresowania" (Ingold 2011a: 19).

Etnolog nie jest zewnętrznym i biernym obserwatorem, ani też głównym bohaterem swoich badań, lecz aktywnym uczestnikiem badanej sytuacji. Dlatego nie może być traktowany jak neutralne narzędzie badań czy miara wszechrzeczy. Pozostaje raczej czułym i rozwijającym się podmiotem działającym w środowisku. Jego spostrzeżenia przebiegają w dwóch kierunkach. Z jednej strony, kierują się na poznanie rzeczywistości, w której badacz jest zanurzony, w tym szczególnie na rejestrowanie zmian, jakie w niej zachodzą. W tym wypadku

celem poznania są inni ludzie, zwierzęta, rośliny, rzeczy i inne komponenty środowiska, zaś jego warunkiem – naprzemienne fazy ruchu i spoczynku. Badacz nie jest statyczny, poznaje świat w działaniu z perspektywy konkretnych ścieżek i punktów; w różnym tempie poruszają się także badane podmioty, przedmioty i zjawiska. W ten sposób badania polegają na wyostrzeniu percepcji, działaniu i podążaniu za różnorakimi rytmami i bohaterami.

Z drugiej strony, badacz pozostaje czujny i wrażliwy wobec zmian, którym sam podlega. Chodzi tutaj nie tylko o ruch myśli, ale także o cielesne odczucia i emocje – nie same w sobie, ale właśnie w kontekście, w splocie, zanurzeniu i reakcji na to, co napotykane. Dzięki temu może uchwycić atmosferę oraz synchronizować się z badanymi zjawiskami.

Tych dwóch kierunków nie można od siebie zupełnie odseparować – są one na wielu poziomach powiązane. Jak pisze o tym Thorsten Gieser:

> Nasze bycie nie jest zlokalizowane ani w nas samych jako podmiotach, ani też w obiektach, które badamy, ale gdzieś pomiędzy. W naszej bliskiej relacji ze światem. (...) Bycie nie może zostać zredukowane do podmiotu czy do ciała i umysłu. Bycie jest zawsze byciem-w-świecie, w tym sensie, że świat, w którym żyjemy (obiekty i inne organizmy), jest w równej mierze częścią nas samych, tak jak są nimi nasze związki z jego innymi elementami (Gieser 2008: 302).

Tak rozumiana etnografia jest czuła, zmysłowa i empatyczna. Jest również twórcza. Etnograf nie tylko uczestniczy w badanej sytuacji, lecz jest wplątany w pola relacji, jakie zachodzą pomiędzy ludźmi, nieludźmi, rzeczami, znaczeniami, reprezentacjami, narracjami i różnorakimi komponentami środowiska – tym samym staje się jednym ze (współ)wytwórców środowiska. O konsekwencjach tak pojmowanej roli etnografa pisze Sarah Pink:

> Miejsca nie istnieją niezależnie, a my nie możemy po prostu przychodzić i robić w nich etnografię albo przeprowadzać wywiady. Jesteśmy raczej częścią tworzącego się miejsca-badań-jako-wydarzenia (*research-place-event*) (Pink 2012: 33).

Tym, co stanowi o specyfice tego podejścia, jest doświadczanie uczestnictwa w procesie – badacz nie poznaje świata takim, jaki on jest, nie rekonstruuje go z opowieści i praktyk badanych ludzi, nie kreuje go na bazie własnych przeżyć. Badanie okazuje się raczej pogłębioną, wielozmysłową i wielopoziomową analizą procesu stawiania się świata, w ramach którego również osoba badacza ulega zmianie poprzez uczenie się i wcielanie nowych praktyk czy zachowań. Obecność antropologa jest komponentem badanej sytuacji i pozostaje jej częścią także po zakończeniu pobytu w terenie, ponieważ zostaje wcielona przez innych – znajduje swoje fizyczne odbicie w opisywanym miejscu. W tym kontekście badania oparte na teorii Ingolda są procesem wzajemnego uczenia się, wcielania i wielorakiego oddziaływania.

Próbując wprowadzić do praktyki badawczej prezentowane koncepcje Ingolda, warto zwrócić uwagę również na rolę *sensorium* – zarówno w procesie

pracy terenowej, jak również w kontekście wypowiedzi i działań uczestników badań. Uważam, że bodźce zmysłowe mogą stanowić ważny element analizy antropologicznej, o ile wykraczają poza jednostkową perspektywę, a zatem gdy dźwięki, zapachy, smaki czy obrazy wywołują intersubietywne i intercielesne reakcje w postaci emocji, min, gestów, wypowiedzi czy działań podejmowanych przez jednostki i grupy. Nie chodzi o negacje osobistego doświadczenia jednostek; twierdzę raczej, że „rekonstrukcja" wewnętrznych przeżyć nie powinna być głównym zadaniem antropologii zmysłów. Takie zawężenie pola badań „zmysłowych" pozwala skoncentrować się przede wszystkim na tych bodźcach, które „mają znaczenie". Nadawanie znaczenia polega tutaj nie tylko na przypisaniu abstrakcyjnej jakości danemu dźwiękowi, woni czy smakowi (symbole), lecz przede wszystkim na odkrywaniu ich sensu, który rodzi się ze wzajemnej interakcji ludzi i otaczającego ich środowiska (znaki indeksalne, afordancje). Takie znaczenia są umiejscowione i historyczne; mogą one łączyć się z bardziej ogólnymi, podzielanymi społecznie poglądami i wyobrażeniami na temat porządku i nieporządku, czystości i brudu, dobra i zła, moralności, dobrych manier i kultury osobistej. Mogą też pozostać całkowicie lokalne.

Co ważne, rozszerzenie propozycji Ingolda o cztery formy wiedzy – doświadczalną, prezentacyjną, propozycjonalną i praktyczną – pozwala na uruchomienie różnych metod zbierania danych: nagrań wideo, nagrań audio, rysowania, kaligrafii, map, zapisu ruchu, zapisu muzyki, edukacji umiejętności. Tym samym poetyckie metafory Ingolda mogą zostać w twórczy sposób wykorzystane w badaniach społecznych i nie tylko.

Zakończenie

Niniejszy tekst stanowi zwieńczenie długiej drogi, jaką odbyłam, podążając za antropologicznymi koncepcjami Tima Ingolda. W tym czasie moja postawa wobec jego prac ewoluowała w dość standardowy sposób – od wielkiej fascynacji i zachwytu zupełnie nowym dla mnie podejściem do antropologii, do próby zdystansowania się i oceny jego teorii w szerszym kontekście rozwoju współczesnej nauki. Choć dostrzegam wyzwania i trudności związane z adaptacją myśli Ingolda do praktyki antropologicznej, widzę też olbrzymi potencjał w konsekwentnym kontynuowaniu wędrówki w świecie-poprzez-pogodę. Tym bowiem, co z całą pewnością wyróżnia szkockiego antropologa na tle współczesnych badaczy, jest otwartość jego podejścia, które generuje nośne metafory, możliwe do wykorzystania przez innych autorów, a także posiada dużą zdolność wplatania się w inne teorie i projekty badawcze, a tym samym podlega ciągłym uzupełnieniom i twórczym przekształceniom.

Literatura

Anderson, B., Harrison, P. (2010). The Promise of Non-Representional Theories. W: B. Anderson, P. Harrison (eds.), *Taking-Place. Non Representationl Theories and Geography* (s. 1–36). London: Ashgate.

Barad, K. (2003). Posthumanist Performativity: Toward an Understanding of How Matter Comes to Matter. *Journal of Women in Culture and Society, 28(3)*, 801–831.

Barreto, R. (2010). Ontology and anthropology of interanimality: Merleau-Ponty from Tim Ingold's perspective. *Revista de Antropología Iberoamericana*, *5(1)*, 32–57.

Bennett, J. (2010). *Vibrant Matter: A Political Ecology of Things*. Durham, North Carolina: Duke University Press.

Brocki, M. (2008). *Antropologia. Literatura – Dialog – Przekład*. Wrocław: Katedra Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Wrocławskiego.

Clark, E. (2013). *"As long as it's not the Nubians": An exploration of the impact of human–animal relations on violence*. https://webcache.googleusercontent.com/search?q=cache:OMvwzKKRcOQJ:https://ojs.standrews.ac.uk/index.php/SAEE/article/download/789/672/+&cd=2&hl=pl&ct=clnkgl=pl [dostęp: 05.05.2018].

Czapliński, P., Nycz, R. i in. (red.), 2017. *Nowa humanistyka. Zajmowanie pozycji, negocjowanie autonomii*. Warszawa: Instytut Badań Literackich PAN.

Deleuze, G., Giattari, F. (2015). *Tysiąc Plateu*. Przeł. J. Bednarek, Warszawa: Fundacja Bęc Zmiana.

Gieser, T. (2008). Embodiment, emotion and empathy. A phenomenological approach to apprenticeship learning. *Anthropological Theory*, *8(3)*, 299–318.

Hastrup, K. (2005). Anthropological knowledge incorporated. W: K. Hastrup, P. Hervik (eds.), *Social Experience and Anthropological Knowledge* (s. 168–180). London-New York: Routledge.

Hastrup, K. (2008). *Droga do antropologii. Między doświadczeniem a teorią*. Przeł. E. Klekot. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.

Heron, J. (1996). *Cooperative Inquiry. Research into the Human Condition*. Publications, London-Thousand Oaks-New Delhi: SAGE.

Heron, J., Reason, P. (1997). A Participatory Inquiry Paradigm. *Qualitative Inquiry*, *3*, 274–294.

Hoły-Łuczaj, M. (2015). Posthumanizm. Między matematyką a etyką. *Kultura i Wartości*, *1(11)*, 45–61.

Howes, D. (2003). *Sensual Relations. Engaging the Senses in Culture and Social Theory*. Michigan: University of Michigan Press.

Howes, D. (2011). Reply to Tim Ingold. *Social Anthropology/Anthropologie Sociale*, *19(3)*, 318–322.

Ingold, T. (1986). *Evolution and social life*. Cambridge: Cambridge University Press.

Ingold, T. (2000). *The Perception of the environment: esseys on livelihood, dwelling and skill*. London – New York: Routledge.

Ingold, T. (2005a). Kultura i postrzeganie środowiska. Przeł. G. Pożarlik. W: M. Kempny, E. Nowicka (red.), *Badanie kultury. Elementy teorii kultury* (s. 73–86). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

Ingold, T. (2005b). Epilogue: Towards a Politics of Dwelling. *Conservation and Society*, *3(2)*, 501–508.

Ingold, T. (2007). *Lines. A Brief History*. London–New York: Routledge.

Ingold, T. (2008). Anthropology is Not Ethnography. *Proceedings of the British Academy*, *154*, 69–92.

Ingold, T. (2011a). *Being Alieve. Esseys on Movement, Knowledge and Description*. London–New York: Routledge.
Ingold, T. (2011b). Worlds of sense and sensing the world: a response to Sarah Pink and David Howes. *Social Anthropology/Anthropologie Sociale*, *19(3)*, 313–317.
Ingold, T. (2011c). Reply to David Howes. *Social Anthropology/Anthropologie Sociale*, *19(3)*, 323–327.
Ingold, T. (2014). That's enough about ethnography!. *Hau: Journal of Ethnographic Theory, 4(1)*, 383–395.
Ingold, T. (2017). *Correspondences. Knowing from the inside*. Aberdeen: University of Aberdeen.
Ingold, T., Wala, K., Zych, M. (2014). Ruch, którym jesteśmy, zawiera też ruch naszych myśli. Z Timem Ingoldem rozmawiają Katarzyna Wala i Magdalena Zych. *Autoportret. Pismo o Dobrej Przestrzeni*, 2(45), 10–15.
Ingold, T., Wala, K., Zych, M. (2017). Letters from Cracow. W: T. Ingold, *Correspondences. Knowing from the inside* (s. 122–143). Aberdeen: University of Aberdeen.
Kenrick, J. (2011). Unthinking Eurocentism: The political writing of Adam Kuper and Tim Ingold. *Anthropological Notebooks*, *17(2)*, 11–36.
Lorimer, H. (2005). Cultural Geography: the busyness of being 'more-then-representational. *Progress in Human Geography*, *32(4)*, 83–94.
MacDougall, S. (2014). *Enough about Ethnography: An Interview with Tim Ingold*. https://culanth.org/fieldsights/841-enough-about-ethnography-an-interview-with-tim-ingold [dostęp: 10.05.2018].
Moores, S. (2012). *Loose Ends: Lines, Media and Social Change*. http://www.media-anthropology.net/file/moores_loose_ends.pdf [dostęp: 23.05.2018].
Mroczkowski, B. (2017). Schizofreniczna materia. O produkcji ciał, pojęć i podmiotowości. *Praktyka Teoretyczna*, *3(25)*, 342–353.
Nagel, S.K. (2015). Thickening Descriptions with Views from Pragmatism and Anthropology. W: Metzinger T., Windt J. M. (eds.), *Open MIND* (s. 1–11). Frankfurt: MIND Group.
Overmann, K.A. (2017). Materiality and numerical cognition: A Material Engagement Theory perspective. W: T. Wynnm, F.L. Coolidge (eds.), *Cognitive models in Palaeolithic archeology* (s. 89–112). London: Oxford University Press.
Pink, S. (2011). *The future of sensory anthropology / the anthropology of the senses. Social Anthropology/Anthropologie Sociale*, *18(3)*, 331–333.
Pink, S. (2012). *Situating everyday life, Practices and places*. Los Angeles-London-New Delhi: Sage.
Pokropski, M. (2013). *Cielesna geneza czasu i przestrzeni*. Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN.
Shryock, A. (2016). *Ethnography: Provocation*. https://culanth.org/fieldsights/871-ethnography-provocation [dostęp: 23.05.2018].
Simpson, P. (2010). *Ecologies of Street Performance: Bodies, Affects, Politics*. Unpublished PhD Thesis, Bristol: University of Bristol.
Teksty Drugie. Etnografia przedtekstowa. 2018, 1.
Thin, N. (2002). A Review of Ingold's 'The perception of the environment'. *Anthropological Theory, 2(1)*, 120–121.
Thrift, N. (1996). *Spatial Formations*. London: Sage.
Thrift, N. (2007). *Non-Representional Theory: Space / Politics / Affect*. London: Routledge.
Uchiyamada, Y. (2004). A Review of Ingold's 'The perception of the environment'. *Journal of the Royal Anthropological Institute, 10(3)*, 723–724.
Wala, K. (2016). Ułożyć świat na nowo. Rekonstrukcja koncepcji Tima Ingolda. *Etnografia. Praktyki, Teorie, Doświadczenia*, 2, 189–209.

Wala, K. (2018). Ułożyć świat na nowo. Rekonstrukcja koncepcji Tima Ingolda (cz. II). *Etnografia. Praktyki, Teorie, Doświadczenia*, *3*, 303–329.
Zawada, Ł. (2018). *Fragmenty dziennika SI*. Warszawa: Nisza.

SUMMARY

Arranging the world anew. Re-creation of Tim Ingold's concept/idea (part III)

The article is the third part of the triptych published in the subsequent issues of "Ethnography" (2016, 2017), regarding the anthropological concepts and explorations of Tim Ingold. In this part, the author presents a critical analysis of Ingold's proposals, referring to theories developed within the contemporary humanities and social sciences by researchers such as Jane Bennett, Rosi Braidotti, Donna Haraway and Bruno Latour. The article also introduces Ingold's attitude towards ethnography as a scientific discipline, and explores the possibilities of using his proposals in ethnographic fieldwork.

Keywords: Tim Ingold, ethnography, embodiment, posthumanism, anthropology of the senses

Etnografia. Praktyki, Teorie, Doświadczenia 2018, 4: 79–99

Kamil Pietrowiak
Department of Ethnology and Cultural Anthropology, University of Wrocław

Feeling Visuality. Ideas of the Congenitally Blind People on the Sense of Sight and the Ability to See

The aim of this article is to present the way congenitally blind[1] individuals understand and imagine the functioning of sight and its general value. Due to the restricted scope of the article, I will limit my focus to the ideas and associations regarding the phenomenon of sight itself, omitting threads related to non-verbal communication or appearance, which were described by other researchers (Friedman 2012; Hammer 2012; Magnusson, Karlsson 2008). However, before I move to sharing individual stories and the observations collected during the fieldwork, I will briefly discuss the category of visual culture, values and meanings attributed to visual cognition, as well as selected theories on blindness that significantly affect the worldview of the blind people I encountered. One of the outcomes of the ethnographic research on the lives of blind individuals that I conducted in 2011–2017 is that it is the norms and ways of acting and perception established by the "sighted" that constitute a basic reference point for study participants. For this reason, this article combines general notions about sight and blindness with the specific experiences and imaginations of blind individuals, rooted in social norms and cultural patterns of perception characteristic of the "sighted world". In this sense, the perspective I have adopted is an attempt

[1] In this research, I use the term "blind person" to refer to someone who, due to a significant or complete loss of sight, has to move outside his or her home with the aid of a white stick, guide dog or assistant. At the same time, I adopt the term "congenitally blind" to refer to people who are unable to see since birth or lost this ability in the first two years of life, and therefore have no visual memory and imagination, which in this context clearly distinguishes their experiences from the perspective of those blind individuals who lost sight in their youth or as adults (see Hull 2001).

to combine the phenomenology of blindness, which focuses on the specificity of the experiences shared by the blind, and hermeneutics or dialectics of (lack of) sight, which illustrates the dependence of study participants on common social norms and connections in the field of visuality.

Fieldwork Among Blind People: Methodological Issues

The empirical base of my knowledge is ethnographic research on the practices and strategies of blind individuals that I conducted in 2011–2017. The study participants were 20 people aged 18–45, all congenitally blind, residing in various places across Poland (including Warsaw, Lodz, Szczecin and Cracow). The foundation of that research were various types of meetings and interviews, including joint participation in possibly various situations (travel, walks, visits to offices, taking part in cultural events, parties, etc.). In addition, I also became to know dozens of other blind and visually impaired people, thanks to whom I gained additional knowledge about the social and cultural conditions that dictate the way of life for the described group. I carried out a total of 110 interviews registered using a digital voice recorder and I held about 450 other types of meetings (including multi-day trips or visits at the homes of individual participants).

When conducting the research in question, I was trying to be open about the methods used, as well as to maintain an open attitude both towards my interlocutors and the situations encountered in the field. An important result of these efforts is the implementation – and at the same time a practical revision – of the postulates of collaborative ethnography presented by Anna Wyka (1993) and Luke Eric Lassiter (2005). Proponents of this approach encourage taking into account the participants' voice at every stage of the research – from formulating the initial hypotheses and research questions, through presenting partial results, to reading and evaluating the final research report – as well as including it in the creation of academic or popular science articles (Wyka 1993; Lassiter 2005). How this collaboration and engagement may work is illustrated in the written comments coming from the interlocutors referring to the content of this article and placed at its end.

The analysis of the collected empirical material has not been performed in line with a specific, top-down interpretive framework. A systematic ordering and exploring of empirical data, based on strictly defined procedures and aimed at generating a certain theory – as is the case with grounded theory methodology (Konecki 2000: 26) – was also not the assumption behind this research. Instead, the presented research process was based on constant compilation, juxtaposition and coupling of various voices and perspectives – statements and behaviors of blind individuals, my observations and conjectures, gradually emerging categories and generalizations, results of other studies on disability and theoretical concepts of various authors (see Denzin, Lincoln 2005: 4–6). In this context, the choice of specific interpretative tools or theoretical reference points depended

on the extent to which they were stimulating and useful for a reliable description of the lives of study participants, and more generally – the lives of congenitally blind individuals.

Steering the research in such a direction led me to distinguishing three essential, interrelated dimensions of the lives of the blind people, which to a large extent make up the specifics of their social and cognitive situation. It is about (ab)normality, (dis)ability and sight(less)ness[2]. The overall results of my explorations are expressed in the doctoral thesis and a monograph prepared on its basis, awaiting publication in 2019 (Pietrowiak 2019). In this article I will present only a sample of these investigations, focusing on the relationship between norms and values of visual culture, the scientific and common definitions of blindness and the imaginings that blind individuals have of the basic visual skills and phenomena. I believe such a selection will bring closer both the nature of current research conducted in this field and its further possibilities, with focus on the border area between disability studies and anthropology of the senses.

Visual Culture

In the humanities and social sciences, the visual activity of human beings is most often described using the category of visual culture, which – I think – is useful as long as it does not limit the notion of visuality to images, representations and pictures (Ingold 2011: 316). Its broad definition was formulated by Nicholas Mirzoeff (2015: 10):

> Like history, visual culture is both the name of the academic field and that of its object of study. Visual culture involves the things that we see, the mental model we all have of how to see, and what we can do as a result. That is why we call it visual culture: a culture of the visual. A visual culture is not simply the total amount of what has been made to be seen, such as paintings or films. A visual culture is the relation between what is visible and the names that we give to what is seen. It also involves what is invisible or kept out of sight. In short, we don't simply see what there is to see and call it a visual culture. Rather, we assemble a worldview that is consistent with what we know and have already experienced.

According to William J.T. Mitchell (2005: 337), the purpose of such reasoning is "to overcome the veil of familiarity and self-evidence that surrounds the experience of seeing" and to highlight its social, cultural and biological determinants. More specifically, research in this field consists of revealing the acquired and embodied ways of seeing, showing their relativity and interdependences, as well as tracking the relationships between everyday practices and the values

[2] In the Polish language, the most common term for an individual who lost the ability to see is the word "niewidomy". Its literal translation into English would be "non-sighted" or "sightless". The word "ślepy", which can be considered the closest equivalent to "blind", is perceived as a biased, unfair and inappropriate expression referring to this group of people (see Deshen 1992: 1–2).

assigned to vision. As Mitchell (2005: 345) accurately adds, analysis of visual culture cannot be limited to presenting its cultural determinants – "it is not just that we see the way we do because we are social animals, but also that our social arrangements take the forms they do because we are seeing animals".

The coupling of certain forms of viewing and seeing with ways of thinking and acting is revealed in many areas of human life, what is then reflected in the multitude and diversity of works on visual culture (Brennan, Jay 1996; Heywood, Sandywell 1999; Jenks 1995; Kurz, Kwiatkowska, Zaremba 2013; Mirzoeff 1999, 2002; Rampley 2005; Robins 1996; Smith 2008; Stocchetti, Kukkonen 2011). What differentiates and inspires researchers in this field are varying opinions on the status of visuality in the modern world. Speaking more precisely, as Łukasz Zaremba (2016: 9) suggests, "the dispute is on whether contemporary, late modernity or modernity period in general (from the invention and popularization of photography) is exceptional in terms of the visual: is it an era of visual culture, meaning that vision and the visible dominate or at least enjoy certain privileges." A negative answer to such a question is provided, among others, by Mitchell (2005: 349), who writes:

> It should be clear, then, that the supposed "hegemony of the visible" in our time (or in the ever-flexible period of "modernity"; or the equally flexible domain of "the West") is a chimera that has outlived its usefulness. If visual culture is to mean anything, it has to be generalized as the study of all the social practices of human visuality, and not confined to modernity or the West.

Mirzoeff adopts a different attitude, emphasizing the unprecedented dynamics of change in the perception, creation and processing of various types of images, as well as their impact on everyday practices, interpersonal relations, issues of identity and power:

> Like it or not, the emerging global society is visual. All these photographs and videos are our way of trying to see the world. We feel compelled to make images of it and share them with others as a key part of our effort to understand the changing world around us and our place within it (Mirzoeff 2015: 5).

Regardless of the varying ideas on how to resolve this issue, it is difficult to find arguments that would deny the importance of sight and vision in the development of the human world – both in the context of the evolution of the species, as well as regarding the lives of communities and individuals. In this sense, the authors who criticize the ocular-centric orientation of the contemporary period and Western civilization, do not truly deny the impact of visuality on various areas of life, but rather try to visualize the existence and significance of the different dimensions and systems of human perception, overlooked so far (Classen 1993; Classen, Howes, Synnott 1994; Geurts 2002; Howes 2005; Howes, Classen 2014).

Such a change in perspective would be a counterbalance to the analyses pursued by the researchers blinded by visuality, who fail to see that they

themselves highly represent and reproduce the Western way of thinking about perception (Classen 1998: 143; Howes 2003: XII–XIII). At the same time, exploring the multi-sensory or extra-visual ways of cognition can sober up the constantly watched and observed representatives of Western culture, restore their psycho-physical balance, and reunite them with themselves and the world (Pallasmaa 2009; 2012).

I have no doubt that the attempts to describe different *sensoria* and ways of using different dimensions of cognition are extremely valuable, refreshing, touching on the important issues of mutual understanding or the translatability of cultural perspectives. Problems occur when the motivation behind these attempts is to challenge the Western organization of the *sensorium* and to supersede the sense of sight, the value of which is treated as an obstacle to a multi-sensory experience of the world.

I believe that assessing the sense of sight as too dominant or too absorbing may result from a certain sense of "boredom" with the topic of visual culture, which is again now, after a certain boom for research, being perceived as something obvious, banal, uninteresting. In this sense, identifying researchers who focus on the topic of visual perception as "epistemological imperialists" (Howes 2003: 239–240) is a manifestation of ethno-marginalization – understood as the opposite of ethnocentrism – that changes scientific observation into multi-sensory judgments. Tim Ingold (2011: 316), who has become the target of this type of allegation, comments:

> Eyesight is quite obviously important to most human beings everywhere, and to accuse anyone who chooses to write about it of having succumbed to western ocularcentrism is about as absurd as banning research on human toolmaking and tool-use on the grounds that it amounts to collusion in the modernist project of technological world-domination!

To summarize the topic: the significance of the sense of sight for the development of human species, group and individuals results not only from the biological conditions of the human body, but also from the socially developed perception system that determines the general hierarchy of senses and detailed rules for their use. It is the specific patterns of cognition and experience that establish the relationship between visuality and social norms and practices, thus constituting an important subject of anthropological or sociological research. At the same time, contrary to the opinion of some anthropologists, emphasizing the evolutionary and cultural significance of the sense of sight does not necessarily lead to the negation of the multi-sensory character of human perception; on the contrary – the study of specific visual practices may lead to the re-embodiment of visuality, perceiving it as one of many dimensions of human cognition and action and revealing its (non)obviousness.

Theories of Blindness

It seems quite obvious that the social situation of blind people depends to a large extent on the values and functions that are attributed to the ability to see in a particular cultural community (Walthes 2007: 14). In this sense, perceiving blindness as deep disability and limitation results directly from the assumption that eyesight has key significance for independent and effective functioning in the world. As indicated by many authors, this assumption is particularly important for the development of Western culture, in which the sense of sight has been defined as the most perfect and irreplaceable tool of cognition, providing people with a faithful representation of reality (Jay 1993; Warnke 1993). Taking this view further, vision is associated with knowledge, visuality with obviousness, light with consciousness, eye with mind (Jenks 1995: 1; Pallasmaa 2012: 18–19). Logical consequences of such assumptions are the widespread fear of losing sight, treating blindness as one of the toughest punishments, relating blindness with ignorance, spiritual death and mental darkness (Barash 2001; Kinash 2006: 4–5; Monbeck 1975: 135–142; Wheatley 2010: 129–154). As summarized by Georgina Kleege (2010: 60–61):

> Blindness is usually understood to be a lack, an absence, a void. Since seeing and knowing are so often conflated in people's thinking, blindness is defined as the opposite of knowing, a state of non-knowing. People speak of losing sight, never of gaining blindness. For this reason, blind people are thought to be cut off from reality, cut loose, adrift. While we may use our other senses to get around and identify objects we encounter, our knowledge of the world is assumed to be incomplete, flimsy, and makeshift – a poor imitation of true knowledge.

Works by authors inspired by the phenomenological concepts of human experience and the ideas of social constructivism (Friedman 2016; Gobo 2009; Scott 1969; Walthes 2007) attempt to overcome the theory of non-seeing targeted this way. A similar perspective is adopted by some blind writers and researchers who try to reflect the specificity of their own experience and capture their non-visual nuances (Kleege 1999; Michalko 1998). As John Hull writes (2001: XII):

> Blindness does not in principle lead to the fragmentation of life. The lives of blind people are more or less as integrated as the lives of sighted people. It is true that we tend to think of sighted people as having something which blind people lack, and in that sense blindness is considered to be a deficiency. (…) Nevertheless, the life of a person who is blind is experienced as a whole. Losing one's sight is not quite like losing a limb. The blind person does not always remain conscious of something missing. (…) One should not think of the life of the blind person as a cake which has had a slice cut out of it. Rather, it is like a smaller cake. It is experienced as being intact, although the scope of activity has in many ways become smaller.

It is my belief that phenomenological approach opens up interesting research and interpretation possibilities, especially in relation to the situations

and dimensions of blind peoples' lives in which lack of sight loses meaning and becomes imperceptible, which, in turn, allows these individuals to act in accordance with their own skills, needs and preferences (Kleege 1999: 4). In addition, putting emphasis on the specificity and cognitive potential of blind people is an undoubted empowerment factor: since they learn the world in a different, specific way – which is neither worse nor wrong – they should be perceived as positively different, and not impaired, unequal or lacking qualities.

At the same time, I argue that such a targeted perspective has its own limitations and can be useful only as long as it does not take blind people out of the real environment of their lives, which are shaped by numerous and significant relationships with sighted individuals, who inspire the way blind people think, act, communicate, or shortly: find their way in reality (Vaughan 1998: 20–21; Kleege 2005). In other words, regardless of what kind of assessment we make regarding this particular state of affairs, it is the historical and social process of labeling blind people that sets the basic framework for their functioning and thinking, and thus affects the form and content of their sensations and experiences.

Furthermore, the definition of blindness is not only the effect of the high value attributed to visual culture, but also of universal and biological character of sight. Broadly speaking, the sense of sight constitutes the norm for our species and is an innate property of humans, thanks to which the evolution of humanity took a turn in this and no other direction. Thus, as Zaremba accurately states (2016: 8), "it is impossible to dissect visuality from culture or from the world, as it permeates all their dimensions and is one of the basic matters. Without it, the world would 'look' completely different".

With this brought to light, blindness necessarily appears as a damage to a specific function of the organism that prominently affects the lives of individuals, but does not make them a separate cultural group, living in accordance with their own, autonomous perceptual patterns. With that assumption in mind, Maria Grzegorzewska (1964: 77, 79), the founder of the Polish typhlological school, arrives at the following conclusions:

> Blind people are brought to the world of those able to see, with accident only to become the cause of their disability. Therefore, blind individuals bear all the traits disinherited from their ancestors, each of them being one of the links in the great chain of beings, just like we are all products of centuries-old evolution and culture, so it has all the developmental benefits, including visual ones. (...) It is obvious that a blind person does not adapt to his or her own world, that is to the world of the blind, but that all his aspirations run towards mastering the world of those able to see. (...) Blind individuals want to belong to the society of the sighted, they want to be active members of this community, they are interested in the world of seers and understand this world.

Importantly, likewise the phenomenological approach, the above theory too has an emancipatory and educational dimension. Firstly, it attempts to include blind individuals in "our" world, as "one of our kind". Secondly, it is a way

to challenge the perceptions that would limit them to be perceived as inhuman, morally corrupt, stupid and punished by God (Lowenfeld 1975: 5–24; Monbeck 1975: 22–65). In this case, however, stating that the blind people are "fully able" is not the effect of broadening the limits of normality, which would cover the forms of human experience previously perceived as "pathologies" (inclusion through appreciating otherness), but results from seeing them as "almost as good as the sighted" or as "the sighted who became blind" who under certain conditions can become "just like us" (inclusion by denying otherness) (see Douglas 1984: 37–41; Michalko 2002: 63).

According to the above theory – partly overlapping the common perceptions of blindness – in order to find their feet in the "sighted world", blind people must undergo visual rehabilitation: a process in which they realize their own cognitive limitations and show a desire to adapt to the standard and approved ways of reality (Scott 1969: 19). The process of adaptation necessarily takes place under the watchful and controlling eye of the sighted, cast in the role of the "normals", that is representatives of the dominant culture and of the normative reference group (Goffman 1963: 4–5).

However, while the lack of eyesight is a key determinant of the identity of blind individuals, and the "sighted world" creates appropriate space for their lives and socialization, the "sighted" themselves do not realize their supremacy, do not define themselves in this way, do not contemplate the value and ordinariness of seeing (Michalko 2002: 49; Titchkosky 2003: 50). In other words, while sightless individuals are generally reduced to the role of the blind, and therefore defined primarily through the absence of a certain property, the sighted people are aware of having the ability to see – and consider it as an ability – only in the event of sudden visual impairment or during sporadic contacts with "non-sighted" people. As Rod Michalko (2002: 38) comments:

> The "world of the normal," that is where I become blind, that is where I am blind. Even though such a world is not an obviously empirical one and thus is one constructed out of particular interests and values, it is the world in which I live. The "world of the normal" is the background against which stands the figure of blindness. This world depicts itself to me as "sighted," now that I am blind. Of course, the world is not sighted, nor is it blind. It does have blind people and sighted people in it, however, and since this "world of the normal" thinks of sightedness as the normal state of affairs and blindness as not, it becomes the "sighted world".

In this context, compliance with the established laws of visual culture becomes the social duty of blind people, if they want to be recognized as fully able members of society. Physical lack of sight does not exempt them from the obligation to participate in the cultural community of looks, images, colors and pictures. On the contrary: knowing and adhering to visual bans and orders is a condition for their social acceptance, a measure of normality and maturity, as well as a way of "catching up with the sighted", "being like a sighted person".

To sum up, on the one hand, the lives and perspectives of blind individuals are shaped by the cognitive abilities of their bodies, and on the other hand, by the reality they share with others, whose essential element is the obviousness, the significance and the community-making quality of sight. This duality is echoed in the theoretical models of blindness, as well as in the social ideas that explore the subject, stressing either the potential and uniqueness of blind people's experience or their physical impairment and the need to reduce its negative consequences. In this context, finding oneself in the world requires blind individuals to develop non-visual modes of acting and gathering information, as well as to learn and respect the visual norms and values that are valid among the "sighted", treated as the superior and proper reference group (Deshen 1992: 24).

The Secrets and Puzzles of Visuality

The necessity of living in a world constructed by and for the "sighted" leads to a situation where – as Kleege notes (2005: 179) – "the average blind person knows more about what it means to be sighted than the average sighted person knows about what it means to be blind". Although this disproportion is largely the result of the minority status attributed to blind people, who must adapt to the rules shared by the "normal", "sighted" majority, their spontaneous curiosity and inquisitiveness, stimulated by the simultaneous ubiquity and inaccessibility of vision, play an important role in this perceptual rehabilitation – as confirmed by Michalko (1998: 82):

> Eyesight is a curious thing for persons who are blind, especially for those who are congenitally blind. In fact, blind persons are more curious about eyesight than are those who see. Persons who see typically take eyesight for granted and are not curious about it or about their seeing. Curiosity occurs only when eyesight cannot be taken for granted, such as when blindness occurs or when someone does not see in the same way she or he did before. But, for the most part, curiosity about eyes is restricted to those who experience the 'mystery of the eye' through the 'shadow of blindness'.

In practice, exploring the secrets of visuality is an extremely tedious, complicated and sometimes frustrating task. The lack of or significant limitation of the sense of sight makes visual socialization – often seamless when based on the observation and imitation of other people – becomes a series of cognitive puzzles, solved with the help of overheard information, analogies, speculations, experiments, suspicions (Friedman 2012: 294; Saerberg 2010: 371–372). In this context, visuality ceases to be the "natural" and "real" image of the world absorbed in the blink of an eye, and instead becomes a collection of illegible instructions and abstractions, a faded map filled in along the way with individual points and routes.

The first step in this journey is the discovery of one's own dissimilarity with other people which turns out to have a fundamental, qualitative character. In

some cases, this happens due to incomprehensible reactions and statements of people representing various degrees of closeness to the blind individual, who refer to the "abnormality", "illness", "disability" or "unhappiness" of a sightless child.

> **Witold**[3]: I remember one particular scene from my childhood – someone mentioning my name and adding this strange word: "blind". As soon as possible, I asked my mother what was going on. She explained to me that I could not see which is why I was called blind. Her explanation did not work for me, so I said: "But mom, I can see". And only then, as my mum responded, I experienced the shock: "Well, you do see a little, but only a little. Our sight is much, much better than yours". Until that moment, I had been convinced that everyone could see the world just like me. When I tried to imagine what it was like to see "much better", it turned out to be beyond my capabilities.

At other times, the source of astonishment for blind people is observing significant differences between their own bodies and the bodies of their closest relatives – parents, siblings:

> **Paweł**: As a little boy, I thought that my mother was also taking her eyes out of their sockets for the night. When I found out she did not have to do that, I asked what her eyes were made of. She explained that her eyes were alive. And whenever I wanted to touch them, she closed her eyelids, so I could not do it. Mum told me too that I used to have eyes like hers, but they became sick. Her explanation was not sufficient enough for me, I had to get more information. I once tricked her and somehow managed to touch her eye. I found out that it was soft and made of flesh. I thought then that such eyes must be slightly worse than mine, because they could be broken and could not be removed and properly cleaned. I remember that this realization disappointed me.

The key moment of this process is to realize the abilities and benefits that result from being able to see and as such are only available to the "sighted". At the same time, this discovery creates a strong need for further exploration, cognitive experiments and tests aimed at answering the basic questions: What exactly does "seeing with eyes" mean? What can one actually see? When can one see something? (Magee, Milligan 1995: 8–9).

> **Paweł**: I remember that strange feeling: my parents were reading newspapers, and I looked at them and saw only blank pages. I asked: "How can you even read this? Is anything written in here? Where does it say?" And my mother said she was able to see the writing and read it. I was 5 years old. To understand this, I did different experiments when my mother went on reading the newspaper. I covered the pages for her, took them away, reversed them upside down. And that actually resulted in that she could not read anymore. I realized then that

[3] Some research participants are quoted under their real first names. Others asked for their names to be replaced with pseudonyms. At the same time, all written comments made by the participants are presented under their real first and family names.

> this was something that I could not experience. My mother said that when I went to school, I would learn how to read.

Although similar explorations allow for gathering specific information about sight – its scope, conditions and applications – they do not make it less puzzling and do not provide a sense of confidence and understanding. This also applies to the basic potentials of sight, such as recognizing objects and people at a distance, and moving freely in unfamiliar spaces (Magee, Milligan 1995: 8).

> **Barbara**: I cannot imagine what seeing is like. It puzzles me that people can see something located so far away. My mother sees what is happening at the bus stop, even though we are at the other end of the street. If I cannot hear something, then it means it is far away for me.

> **Katarzyna**: I cannot comprehend the fact of seeing. For me it simply abstract. Sometimes I have the impression that you all are just joking around with us. How can you go and see someone on the other side of the street, and recognize that it is this or that person, when they are not saying anything? How is that possible? I do have a problem with it.

In addition to the skill of "visual prediction of the future", the issues related to the concept of perspective and the possibility of presenting three-dimensional objects in the form of two-dimensional images are also a puzzle (see Heller, Ballesteros 2006: 6; James et al. 2006):

> **Katarzyna**: I still do not understand how does it work do watch a football match on TV, with 22 guys inside such a small box. You can see the players, the ball, the viewers, the commentator. How do they all fit in there? If a guy is two meters tall, how tall is he on the screen? Is he also two meters tall or less? (...) And I do not understand at all how you can present a three-dimensional object on a flat piece of paper. How can you draw a cat, for example? I will bring you a cat and put it on your lap. Now – how is it that you will paint this cat on a piece of paper? Will you paint it without the forelegs? Or without the rear? Which side will you slice off? I cannot get it. You have a piece of paper and here you paint the head, then the legs, back and tail. But why are you drawing the cat from the side? What about its eyes and nose?

Colors, their perception and recognition are a perplexing concept as well:

> **Barbara**: The colors are also quite puzzling. I try to understand the concept, but I simply cannot describe it. It happens that I forget what colors my clothes are. And if someone talks about strange colors like "coral", I am unable to associate it with anything at all. I do not associate this color with corals, because color is something different than corals.

> **Katarzyna**: Please, tell me, what is blue? What does the blue color look like? These are the questions that make people wonder. What does the orange color look like? I associate it with an orange that I can touch, nothing else. But what does

> it look like? If you say that it is warm, it does not tell me anything. In my opinion, colors cannot be explained to someone who cannot see. I have been asking these questions to most people I know, and no one has been able to explain to me even one single color. They told me that blue is a cold color, just like water. Okay, but what does it look like? It is a constant discussion about something that to me is pure abstraction.

What is worth noticing, despite being abstract and illegible, the "world of colors" significantly stimulates the imagination of individual interlocutors, in particular women – it speaks to their emotions, and affects their choices and behaviors in unexpected ways:

> **Barbara**: When I was a small child, I could not stand being around red things. I hated that color. And our educator, who also had lectures with students of pedagogy, even gave my example in class. He said that one should not cheat the blind, but it would indeed be possible to tell me that a red blouse was, for instance, blue and I would wear it then. I have no idea why I hated red so much. Actually now it has changed to the contrary – I like red things.

Broadly speaking, the basic way to overcome the opacity and intricacy of visuality is to translate it into the language of one's own feelings and sensations. What is extremely important, blind people are more often trying to understand the visual phenomena by analogy to the sense of touch, and not – as it might seem – the sense of hearing, which, like eyesight, allows recognizing objects located at a considerable distance from the learning subject.

> **Emilia**: I just cannot imagine seeing. I know that people have the sense of sight, which means they have eyes that touch objects. People with eyesight can touch objects with their eyes, same like I can touch things with my hand. The sighted are able to touch an object with their hands too, but I suspect that they do not feel it quite the same as I do, because they have seen it already before and have some preconceptions about it because of that. They can know, without putting their hands on an object, whether something is smooth or rough. I do not see qualities like that with my eyes, so I experience it differently by touch. The fact that you can touch something with your eyes gives you a picture of the object, creates a picture in your head[4].

Similar associations emphasize the importance of touching, stroking, caressing, holding, grasping and embracing in how blind individuals interact with their physical surroundings (Paterson 2006). At the same time, these connotations bring to mind the intuitions of philosophers and perception researchers, according to which the eye not only works in conjunction with the experience of the world's tangibility, but also – like all senses – it is a subtle form of touch, understood

[4] Another example presenting "tactile thoughts" on the ability to see is a situation where Artur, one of study participants, was, just for fun, pretending to read a newspaper like a "sighted" person – to do that he placed a piece of paper right onto his eyes and started moving his head from left to right.

as the primal, irreducible feature of living organisms and even the condition for human thought processes (Howes 2003: 12). As Juhani Pallasmaa (2009: 92) writes about this topic:

> Our contact with the world takes place through the skin of the self by means of specialised parts of our enveloping membrane. All the senses, including vision, are extensions of the tactile sense; the senses are specialisations of skin tissue, and all sensory experiences are models of touching, and thus related to tactility.

"Thinking through touch" or "thinking with hands" is particularly showing in situations when individual interlocutors make attempts to explain how they imagine visuality in the context of movement and exploration of space:

> **Piotr**: I can imagine that when you, a person able to see, start walking, the landscape is changing in front of your eyes. What you see is just constantly changing. I am not imagining that the world around us is visible. I believe it only becomes seen when I concentrate on it. I can also imagine that if I looked, for example, to the right, then I would see the things I pass by, but would not be able to see in the distance, as it would only become clear once I approached it. I have no idea how I would be able to process all that at once – things that are close, other things that ate far away or behind me. But right, I would not be able to see behind my back. Although it is possible to catch a glimpse of something in the corner of one's eye. For me, it would completely overload my brain and stop me from being able to focus on anything really. If you can see everything, what are you supposed to focus on actually?

Similar observations can be directly related to the sequential nature of tactile cognition, in which knowledge of a given object increases gradually and not all at once which is the case for visual perception (see Hollins 1989: 57–58). Therefore, research participants perceived "seeing everything at once" as an unmanageable mass of visual experience, and thus considered it incomprehensible and impossible to translate in their own ways of experiencing the world. The feeling of this incompatibility was revealed in a statement made by Paweł during sailing regatta integration event:

> **Paweł**: I understand theoretically what you are saying about the landmarks used when entering the port, or when we take a course on an island, but I would be able to fully comprehend it if my hands were 20 meters longer and I could use them to touch it all.

Significantly, a similar statement is quoted by Denis Diderot (2011: 176) in the famous essay *Letter on the Blind for the Use of Those Who Can See*, published for the first time in 1749:

> One of us decided to ask our blind man whether he would like to have eyes. He replied, 'If I wasn't so curious, I'd just as well have long arms, as it seems to me that my hands could teach me more about what's happening on the moon than

> your eyes or telescopes can, and besides, eyes stop seeing well before hands stop touching. It would be just as good to improve the organ I already have, as to grant me the one I lack'.

As shown in research, this approach is shared by people who – being aware of the benefits coming from the ability to see – do not treat themselves as lacking anything or disadvantaged in any way. Thus, to the disbelief of the sighted, they do not feel a constant desire to regain the ability to see, to "open their eyes", and instead prefer to settle on their own ways of learning and describing reality – carefully developed, tested in practice, giving them a sense of control.

> **Emilia**: I am aware that sight is crucial for most people. Some people shared with me opinions that it is better to have cancer than to be blind. Perhaps people think that because being able to see is convenient, it makes life easier. Seeing happens in a second, just like that. On various occasions, people said to me: "I see" as if it explained everything to me. You see – so what? How do I know what you see and how do you see it? Sometimes, just in case, I prefer to explain things as if everyone were blind. For example, when I explain the way to my dorm, I never say: "You will get off at the bus stop and see a big PIAST sign on a gray, big building", Because I do not know when this sign becomes visible. I have no idea how it is seen. That is why I would rather say that there is an advertising post next to the bus stop, which you can definitely see from a close distance, and that after the post you have to turn right. For me this is more adequate.

> **Grzegorz**: I would not like to regain sight now. I would like to be able to check something with sight at times, but on the principle of an on/off switch: I would check the appearance of certain things with my eyes and then return to my basic status.

In addition, individual participants of the research imagine the hypothetical situation of regaining vision as a very risky, threatening loss of feelings of certainty and security, equaling the entrance into the world of chaos and sensations beyond their understanding. Importantly, such associations coincide with the described cases of real vision recovery and the related disorders, difficulties and uncertainties (Paterson 2007: 33–34; Sacks 1996: 108–152).

> **Piotr**: In general, I am not sure if I would like to be able to see. I would only like to see the few people and few places that are stuck in my mind. Yes, that I would like to see. But overall, I do not know if I would like to be able to see all the time, because it would turn my life upside down. I would have to learn everything all over again. I really do not know if I would like to regain sight.

> **Aleksandra**: I do not need to have my own an opinion about sight. I have no such need. Sometimes people ask me, if I would like to be able to see. And you know what? I do not have a definite answer to this question. It seems stupid to say no, because they would probably think I am some silly woman who does not know what she is talking about. But on the other hand, it seems to me that if

> I miraculously regained my sight now, I would not be able to embrace it, I would be in absolute shock, unable to function normally. I am afraid it could even make me lose my mind.

Summing up the collected examples: when faced with the abstraction and illegibility of visuality, blind people can experience simultaneous feelings of fascination and resignation, the desire to explore the mystery of the "most important sense", as well as the need to limit themselves to their own ways of managing reality that give them control and relative independence. At the same time, despite the awareness of the benefits and advantage of the "sighted" individuals, some of the interlocutors do not express a desire to regain sight, which to a certain extent results from the understanding of visuality as a mass of sensations, which ultimately leads to distraction and weakening of other senses.

Conclusion: Blind People in the "Sighted World"

According to the overall results of this study, the participation of blind people in visual culture is not limited to their knowledge of the basic phenomena and visual skills discussed above. Aside that, their "visual rehabilitation" takes the form of other training exercises and duties.

First of all, out of necessity, blind people learn the "language of the sighted", i.e., the many common and diverse expressions, phrases and metaphors that refer to the field of sight and vision itself. Speaking the "language of the sighted" allows them to adjust to the "sighted world", to gain knowledge about the principles, rights and duties ruling that world, i.e., to explore the secret of visuality (Kleege 2005: 184–185). A learning process that is targeted that way happens on two levels. On the one hand, blind people receive direct and purposeful hints on how the sense of sight operates in general, as well as learn about the individual visual phenomena. On this level, the information typically comes from the people in their closest environment, who try to explain what it means "to see", respond to questions that keep bothering the blind, reduce their sense of cognitive confusion, to share with them and instill in them the norms and behaviors governing the sphere of appearance and image (see Koster-Hale, Bedna, Saxe 2014: 75). On the other hand, knowledge about the meanings and values assigned to sight is contained in the language itself, since it reflects the shared *sensorium*, or, more broadly, as pointed out by Wojciech Burszta (1998: 67), "the conceptual, structural scheme of a given culture" (see Sendyka 2011). On this level, it becomes crucial to listen carefully to the statements made by the "sighted", to register situations in which sentences related to seeing, appearance, eyes, light or color are used, or to capture the sense of visual expressions in relation to their usage (Landau, Gleitman 1985: 97, 171; Magee, Milligan 1995: 9).

Secondly, blind people must address the rich field of images and various visual representations that play a significant role in communication and entertainment.

In blind individuals, these representations provoke various interpretations and reactions, spanning between two basic attitudes. The first attitude is characterized by curiosity of the content of various types of images and the ways they are used, by activity in acquiring visual information or skills, and by the conviction that they constitute a valuable source of knowledge about the "sighted world" and a useful tool in the process of achieving "normality". The second attitude is characterized by strong skepticism and doubt that it is possible to achieve an adequate understanding of visual representations and to include them in their own lives – emotions, needs, interests; in this case, the ubiquity of images appears to be a form of symbolic violence on the part of the "sighted" who require the blind to adapt to their abstract customs and fascinations.

Thirdly, the main visual puzzle for the congenitally blind people – and at the same time the source of their everyday concerns – is the visuality of the human body, as it has fundamental significance for the sense of identity, classification of other people, and the course of everyday interactions. The mirror-like nature of vision undoubtedly shapes the practices and emotions of the blind individuals, who, being unable to reciprocate and control the gazes coming from others, become the perfect objects for unpunished, even aggressive viewing. Having recognized this visual subordination, sometimes abused by the gazes of the "sighted", blind people try to understand its foundations and consequences, as well as develop their own methods of resistance to this kind of violence and control.

Fourthly, a significant moment in the visual socialization process of congenitally blind people is the discovery of the judgmental function of how people look at each other; a function that allows the "sighted" not only to recognize the gender or age of other humans, but also to rank them in terms of attractiveness or physical fitness. This ability also enables to notice the specific attributes of blindness: a white cane, the presence of an assistance dog or a guide, obscure or cloudy eyes. The visibility of these elements can both improve the course of a meeting, providing its participants with useful interactional guidelines, as well as focus the attention of the sighted on the differences and "abnormalities" of the blind, as well as induce incompetent and stigmatizing comments (see Hammer 2012; Kleege 1999: 19; Magnusson, Karlsson 2008).

Fifthly, and lastly, an essential step in the process of the visual rehabilitation of congenitally blind people is the assimilation of the values and meanings attributed to gestures and facial expressions, as well as the understanding of the principal significance that eye contact has in direct interaction. "Sightless" absorption of specific gestures, attitudes and facial expressions resembles learning a foreign, unnatural and highly formalized language; learning that ultimately does not ensure proficiency in its use, and instead often increases the awareness of one's own incompetence and otherness. This feeling is reinforced by additional restrictions on the "abnormal" impulses of blind people – usually referred to as "blindisms" – which are their specific ways of responding to strong emotions and unique stimulants that help achieve inner peace or concentration. As

a consequence, the sphere of facial expressions and gestures can be fascinating and intriguing for the blind. At the same time, the social value of this area forces them to use continuous visual control: its purpose is to prove their own normality and familiarity with the rules of cohabitation, while the result is the abandonment of the more comfortable, non-visual ways of using the body.

The above observations and conclusions allow us to verify William Mitchell's statement (2005: 349), according to which "To live in any culture whatsoever is to live in a visual culture, except perhaps for those rare instances of societies of the blind, which for that very reason deserve special attention in any theory of visual culture". While the postulate to cover the lives of the blind with "special attention of the theories on visual culture" does itself coincide with the purpose of the presented research, the image of a closed community of blind individuals, independent and separated from the rest of the world, has nothing to do with the life of the participants of this research, and becomes a tool useful only in literary or film fiction (see Wells 1995).

At the same time, the fact that part of the sensory experiences shared by the participants of my research is distinct and non-transferable leads to a situation when a road towards mutual understanding between blind and sighted people becomes obscured somehow halfway, producing curiosity or even fascination, hence leaving both groups clearly unsatisfied. Being aware of the limitations of the above description, I believe that it allowed to partly reveal the specificity of the (non)visual experiences shared by the described people, and at the same time to "show seeing", rediscover its unobvious features and to invite the sighted readers to take a closer look at how they view the world (see Friedman 2012: 286; Titchkosky 2003: 53).

Comments from Research Participants

Grzegorz Modrzyński: When it comes to dreams about regaining vision, one should clearly distinguish the congenitally blind from those who became blind later on. While congenitally blind individuals may not feel the need to regain their eyesight – as the saying goes, "what the eye doesn't see, the heart doesn't grieve over" – for people who lost the ability to see, aware of what they are actually missing, regaining sight will become an object of greater or lesser desire, calling in various life situations.

Witold Strugała: In your writing, you say that the blind people you know do not dream about regaining sight. Indeed, I also do not feel a constant desire to be able to see again, which often surprises my sighted interlocutors. My life is not endless path of suffering and I do not live in the waiting for a miracle or a medical breakthrough, as imagined by many people who are able to see. At the same time, as a person with residual vision, I would by all means welcome an improvement of my eyesight. It seems to me that research conducted among people who see slightly more than just light could give somewhat different results, because visual

impressions, however reduced, are not something unfamiliar and inconceivable for us. However, I for sure cannot speak for all "residuals", so this comment covers only my own perspective.

Sandra Tworkowska: I told you once that in my stories I do not write about blind people. I believe that the partial reason behind this is that it would cause me more problems than writing from the perspective of a sighted character. If I find it difficult to describe a given room, a certain space or someone's appearance, I will create something makeshift to investigate it later: I can always search the Internet for information on a given style of interior design or fashion – I have access to quality "templates", which I can quickly turn into pieces of my original work. But if I were to describe the world of a blind person, it would require much more effort. I have the impression that I would have to work hard to create something that would be interesting both for me and for the potential recipient, something highly aesthetic and using varied language. The point here is that the lack of sight is not really a topic for me. More often it complicates matters than helps create an exciting story. Lack of sight in a character who is also struggling with other issues interferes with how the main thought is expressed, or, to put it in a lofty way, with the message behind the text.

Emilia Stalmach: No one has the right to impose their standards on the world. No one has the right to determine what is normal and what is not. For me, it is normal that I had learnt the world with the help of smell, hearing, touch, taste and all the other ways that I have developed in myself thanks to being blind. When a sighted person apologizes to me for having used a vision-related phrase in my presence, I feel very sorry for him or her. Because in fact, it is that person – and not me – who feels uncomfortable.

Translated from Polish by Ewa Pater-Podgórna

References

Barasch, M. (2001). *Blindness. The History of a Mental Image in Western Thought*. London – New York: Routledge.

Brennan, T., Jay, M. (eds.) (1996). *Vision in Context. Historical and Contemporary Perspectives on Sight*. New York – London: Routledge.

Burszta W.J. (1998). *Antropologia kultury. Tematy, teorie, interpretacje*. Poznań: Wydawnictwo Zysk i S-ka.

Classen, C. (1993). *Worlds of Sense: Exploring the Senses in History and Across Cultures*. London – New York: Routledge.

Classen, C. (1998). *The Color of Angels. Cosmology, Gender and the Aesthetic Imagination*. London – New York: Routledge.

Classen, C., Howes, D., Synnott, A. (1994). *Aroma: The Cultural History of Smell*. London – New York: Routledge.

Denzin N.K., Lincoln Y.S. (2005). Introduction. The Discipline and Practice of Qualitative Research. In: Denzin N.K., Lincoln Y.S. (eds.), *The Sage Handbook of Qualitative Research*. Third Edition (pp. 1–32). Thousad Oaks – London – New Delhi: Sage Publications.

Deshen, S. (1992). *Blind People: The Private and Public Life of Sightless Israelis*. New York: State University of New York Press.

Diderot, D. (2011). Letter on the Blind. In: K.E. Tunstall, *Blindness and Enlightenment An Essay* (pp. 164–227). New York – London: Continuum.

Friedman, A. (2012). Believing Not Seeing: A Blind Phenomenology of Sexed Bodies. *Symbolic Interaction*, *35 (3)*, 284–300.

Friedman, A. (2016). "There are two people at work that I'm fairly certain are black": Uncertainty and Deliberative Thinking in Blind Race Attribution. *The Sociological Quarterly*, *57(3)*, 437–461.

Geurts, K.L. (2002). *Culture and the Senses. Bodily Ways of Knowing in an African Community.* Berkeley – Los Angeles – London: University of California Press.

Goffman, E. (1963). *Stigma; Notes On The Management Of Spoiled Identity*. Englewood Cliffs: Prentice-Hall.

Grzegorzewska, M. (1964). *Wybór pism*. Warszawa: PWN.

Hammer, G. (2012). Blind Women's Appearance Management: Negotiating Normalcy between Discipline and Pleasure. *Gender & Society*, *26 (3)*, 406–432.

Heller, M.A., Ballesteros, S. (2006). Introduction: Approaches to Touch and Blindness. In: M.A. Heller, S. Ballesteros (eds.) *Touch and Blindness. Psychology and Neuroscience* (pp. 1–24). Mahwah: Lawrence Erlbaum Associates.

Heywood, I., Sandywell, B. (eds.) (1999). *Interpreting Visual Culture. Explorations in the hermeneutics of the visual.* London – New York: Routledge

Hollins, M. (1989). *Understanding Blindness. An Integrative Approach*. Hillsdale: Lawrence Erlbaum Associates.

Howes, D. (2003). *Sensual Relations: Engaging the Senses in Culture and Social Theory.* Ann Arbor: University of Michigan Press.

Howes, D. (ed.) (2005). *Empire of the Senses. The Sensual Culture Reader.* Oxford – New York: Berg.

Howes, D., Classen, C. (2014). *Ways of Sensing. Understanding the senses in society.* London – New York: Routledge.

Hull, J.M. (2001). *On Sight and Insight. A Journey Into the World of Blindness.* Oxford: Oneworld.

Ingold, T. (2011). Worlds of sense and sensing the world: a response to Sarah Pink and David Howes. *Social Anthropology*, *19 (3)*, 313–317.

James, T.W., James, K.H., Humphrey, G.K., Goodale, M.A. (2006). Object Representations Share the Same Neural Substrate?. In: M.A. Heller, S. Ballesteros (eds.). *Touch and Blindness. Psychology and Neuroscience* (pp. 139–155). Mahwah: Lawrence Erlbaum Associates.

Jay, M. (1993). *Downcast Eyes. The Denigration of Vision in Twentieth–Century French Thought.* Berkeley – Los Angeles – London: University of California Press.

Jenks, Ch. (ed.) (1995). *Visual Culture*. London – New York: Routledge.

Landau B., Gleitman L.R. (1985), *Language and experience: evidence from the blind child*, Cambridge: Harvard University Press.

Kinash, S. (2006). *Seeing Beyond Blindness*. Greenwich: Information Age Publishing.

Kleege, G. (1999). *Sight Unseen*. New Haven – London: Yale University Press.

Kleege, G. (2005). Blindness and Visual Culture: An Eyewitness Account. *Journal of Visual Culture*, *4 (2)*, 179–190.

Kleege, G. (2010). Blind Faith. *The Yale Review*, *98 (3)*, 57–67.

Konecki K.T. (2000). *Studia z metodologii badań jakościowych. Teoria ugruntowana*. Warszawa: PWN.

Koster-Hale J., Bedny M., Saxe R. (2014), Thinking about seeing: Perceptual sources of knowledge are encoded in the theory of mind brain regions of sighted and blind adults. *Cognition*, *133*, 65–78.

Kurz, I., Kwiatkowska, P., Zaremba, Ł. (eds.) (2012). *Antropologia kultury wizualnej*. Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.

Lassiter L.E. (2005). *The Chicago Guide to Collaborative Ethnography*. Chicago – London: The University of Chicago Press.

Lowenfeld, B. (1975). *The Changing Status of the Blind. From Separation to Integration*. Springfield: Charles C. Thomas Publisher.

Magee, B., Milligan, M. (1995). *On Blindness*. Oxford: Oxford University Press.

Magnusson, A.-K., Karlsson, G. (2008). The Body Language of Adults Who Are Blind. *Scandinavian Journal of Disability Research*, *10 (2)*, 71–89.

Michalko, R. (1998). *The Mystery of the Eye and the Shadow of Blindness*. Toronto: University of Toronto Press.

Michalko, R. (2002). *The Difference that Disability Makes*. Philadelphia: Temple University Press.

Mirzoeff, N. (1999). *An Introduction to Visual Culture*. London – New York: Routledge.

Mirzoeff, N. (2015). *How to See the World*. London: Penguin Books.

Mitchell, W.J.T. (2005). *What Do Pictures Want? The Lives and Loves of Images*. Chicago – London: The University of Chicago Press.

Monbeck, M.E. (1975). *The Meaning of Blindness. Attitudes Toward Blindness and Blind People*. Bloomington – London: Indiana University Press.

Pallasmaa, J. (2009). *The Thinking Hand: Existential and Embodied Wisdom in Architecture*. Chichester: Wiley.

Pallasmaa, J. (2012), *The Eyes of the Skin: Architecture and the Senses*. Chichester: Wiley.

Paterson, M. (2006). Seeing with the Hands, Touching with the Eyes: Vision, Touch and the Enlightenment Spatial Imaginary. *The Senses and Society*, *1 (2)*, 225–243.

Paterson, M. (2007). *The Senses of Touch. Haptics, Affects and Technologies*. Oxford – New York: Berg.

Pietrowiak, K. (2019) (in print). *Świat po omacku. Etnograficzne studium (nie)widzenia i (nie) sprawności*. Toruń: Wydawnictwo UMK.

Rampley, M. (ed.) (2005). *Exploring visual culture: definitions, concepts, contexts*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

Robins, K. (1996). *Into the Image. Culture and politics in the field of vision*. London – New York: Routledge.

Sacks, O. (1996). *The Mind's Eye*. New York: Alfred A. Knopf.

Saerberg, S. (2010). "Just Go Straight Ahead". How Blind and Sighted Pedestrians Negotiate Space. *Senses & Society*, *5 (3)*, 364–381.

Scott, R.A. (1969). *The Making of Blind Man: A Study of Adult Socialization*. New York: Russell Sage Foundation.

Sendyka R. (2011). Antropologia zmysłów. *Autoportret*, *35*, 20–27.

Smith, M. (2008). *Visual Culture Studies*. Los Angeles – London – New Delhi – Singapore: Sage.

Titchkosky, T. (2003). *Disability, Self, and Society*, Toronto – Buffalo – London: University of Toronto Press.

Vaughan C.E. (1998), *Social and Cultural Perspectives on Blindness. Barriers to Community Integration*. Springfield: Charles C Thomas Publisher.

Walthes, R. (2007). *Tyflopedagogika*. Transl. by J. Mink. Gdańsk: Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne.

Warnke, G. (1993). Ocularcentrism and Social Criticism. In: D.M. Levin (ed.), *Modernity and the Hegemony of Vision* (pp. 287–308). Berkeley: University of California Press.
Wells, H. G. (1998). *The country of the blind*. London: Travelman.
Whearley, E. (2010). *Stumbling Blocks Before the Blind. Medieval Constructions of a Disability*. Ann Arbor: The University of Michigan Press.
Wyka A. (1993), *Badacz społeczny wobec doświadczenia*. Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN.
Zaremba, Ł. (2016). #zobaczyć świat. Od tłumacza. In: N. Mirzoeff, *Jak zobaczyć świat* (pp. 5–15). Transl. by Ł. Zaremba. Kraków–Warszawa: Karakter.

SUMMARY

The aim of this article is to present the way congenitally blind individuals understand and imagine the functioning of sight and its general value. The Author discusses the category of visual culture, values and meanings attributed to visual cognition, as well as selected theories on blindness that significantly affect the worldview of the research participants. The empirical base of this presentation is ethnographic research on the practices and strategies of blind individuals, conducted in 2011–2017.

Keywords: blindness, visual culture, senses, disability, collaborative ethnography

Etnografia. Praktyki, Teorie, Doświadczenia 2018, 4: 101–114

Magdalena Dunaj
Polski Związek Głuchych Oddział Łódzki

Praktyki epistemiczne głuchych

Praktyki „widzenia" osób głuchych nie są z konieczności naturalne czy logiczne, w tym sensie, że mają oni bardziej rozwinięty zmysł wzroku, ich praktyki „widzenia" są następstwem długiej historii wzajemnego oddziaływania ze światem w określony sposób – w sposób kulturowy (Padden, Humphries 2005: 2).

Wstęp. O dziwności głuchych[1]

Analiza. To jest ich mocna strona na pewno. Byłam dzisiaj świadkiem godzinnego wykładu na temat wyższości jednego modelu telefonu skomunikowanego z budzikiem wibracyjnym zakładanym na rękę niczym zegarek nad innym modelem. Nawet nie sądziłam, że można na tyle aspektów jednego zagadnienia zwrócić uwagę. Cena, to oczywiste. Żywotność baterii. Długość

[1] W kontekście szeroko omawianego w literaturze (por. Podgórska-Jachnik 2013, 17–163) rozróżnienia między sposobami zapisu tego słowa „głuchy" a „Głuchy" kontrowersyjna może się wydawać przyjęta w artykule pisownia „głuchy". Ta konwencja ortograficzna przyjęta została przeze mnie w pełni świadomie. Po pierwsze, nie do końca zgadzam się z przyjmowaną za anglojęzycznym dyskursem *Deaf studies* konwencją ortograficzną g/Głuchy jako nieposiadającą pełnego uzasadnienia w kontekście gramatyki i ortografii języka polskiego. Dodatkowo uważam, że w kontekście polskim trudność w akceptacji wyrazu „głuchy" związana jest z jego silnym negatywnym emocjonalnym nacechowaniem („głuchy" to słowo obraźliwe). W moim przekonaniu właśnie używanie funkcjonującego w polskim słowniku wyrazu „głuchy" i jednoczesna próba rekonfiguracji, poszerzenia, zmiany znaczenia tego słowa jest tym działaniem, które może najpełniej dopomóc w walce z dyskryminacją.

czasu ładowania. Moc wibracji. Kolorystyka paska i wyświetlacza. Kształt baterii wewnątrz budzika. Ładowarka do baterii w budziku zintegrowana z obudową, tj. z paskiem. Możliwość zainstalowania dodatkowych aplikacji.

> No i opowiada M. o tym telefonie i opowiada. A potem dzieli się ze mną informacją o tym, że podczas budowy domu ze względów podatkowych lepiej zbudować garaż w bryle domu, a nie potem jako oddzielny budynek. Bo on się dowiedział, jak budował dom. Jak go zapytałam o podstawę prawną, to mi nie potrafił powiedzieć. Ale wiedział, że tak jest z własnego doświadczenia. I powiedział mi to z troski o mnie. „Żebyś wiedziała, jak będziesz budować dom"[2].

Przypomniałam sobie o tym fragmencie, kiedy na grupie facebookowej obejrzałam vloga, w którym głuchy mężczyzna snuje rozważania na temat wyboru deskorolek. Znowu ta sama szczegółowość co do kształtu, koloru, napędu, ułożenia nóg, ceny itd. Równocześnie nieraz byłam uczestnikiem rozmów z głuchymi, w których zdawali się oni nie rozumieć najprostszych rzeczy, zwłaszcza tych związanych z regułami życia społecznego. Dlaczego nie ma ulgowych biletów MPK dla głuchych? I moje ulubione pytanie, które pada na rozmowie kwalifikacyjnej: Kiedy mogę wziąć urlop?

Pytanie, jakie stawiam w tym artykule, dotyczy praktyk epistemicznych osób głuchych. Przez praktyki epistemiczne rozumiem zarówno treść wiedzy osób głuchych, jak i sposób dochodzenia do tej wiedzy, zdobywania jej. Przedmiotem moich rozważań stanie się w szczególności sposób, w jaki wiedza jest budowana poprzez *sensorium*. Chcę pokazać, że odniesienia do zmysłowości występują dwutorowo. Na poziomie dyskursu, którego tematem stają się możliwości osoby głuchej, czyli takiej, która posiada określone doświadczenie cielesne. Na poziomie znaku migowego, gdzie takie elementy, jak ruch i wizualność, kształtują określone somatosensoryczne praktyki epistemiczne głuchych. W swoich rozważaniach sięgam do przykładu vlogów zamieszczonych na stronie Głucha Polka Potrafi.

Deaf Can

Badaczka epistemologii głuchych Goedele DeClerk (2012: 29) wskazuje na trzystopniowy model emancypacji głuchych. Stopień pierwszy opisuje stan społeczności głuchych znajdujących się pod wpływem oralizmu, podporządkowanych i wycofanych z życia społecznego. Drugi stopień emancypacji oznacza

[2] Cytat z notatki terenowej. Projekt badawczy, do którego efektów odwołuję się w tym artykule, był prowadzony przeze mnie na przestrzeni lat 2009–2013 w paradygmacie badań w działaniu. Przez ten okres regularnie spotykałam się w ramach podejmowanych działań z grupą ponad 500 dorosłych osób głuchych z terenu województwa łódzkiego i wielkopolskiego. Do świetlic w kołach terenowych prowadzonych przez Polski Związek Głuchych Oddział Łódzki (Łódź, Piotrków Trybunalski, Skierniewice, Wieluń, Kutno, Tomaszów Mazowiecki) jeździłam regularnie (raz w miesiącu do każdej ze świetlic) przez okres od września do 2011 do kwietnia 2013. W ramach realizowanych działań miałam także kontakt z uczniami szkół dla głuchych w Łodzi, Poznaniu, Kutnie, Rydzynie i Żarach.

upolitycznienie kwestii tożsamości głuchych za sprawą legitymizacji języka migowego, która dokonała się dzięki badaniom językoznawczym. Wreszcie trzeci stopień emancypacji dotyczy stanu, w którym młode głuche osoby traktują bycie głuchym jako jeden z aspektów różnorodności w pluralistycznym społeczeństwie, z łatwością komunikują się transnarodowo, a także w niektórych przypadkach rozwijają swoją transnarodową głuchą tożsamość. Wydarzenia, które dały początek międzynarodowemu dyskursowi o możliwościach głuchych osób, przyporządkować można do drugiego stopnia wspomnianego modelu.

Jak zauważa Katherine Jankowski w odniesieniu do sytuacji społeczności głuchych w USA w przededniu pamiętnych wydarzeń na Uniwersytecie Gallaudeta:

> Lata 60-te i 70-te XX wieku to czas, w którym ruch społeczny Głuchych przesuwał się w stronę ukonstytuowania społeczności Głuchych jako grupy językowej i kulturowej posiadającej własną tożsamość. Separatystyczna retoryka, która była świadectwem zmieniającej się świadomości w obrębie społecznego ruchu Głuchych w tamtym okresie utorowała drogę do wzmocnienia retoryki możliwości. Społeczny ruch Głuchych zaczął łączyć nową świadomość z żądaniami zwiększenia udziału osób głuchych w instytucjach społecznych i edukacyjnych, które związane były bezpośrednio ze środowiskiem osób głuchych (Jankowski 1997: 99)[3].

Wydarzenia z marca 1988 roku, które miały miejsce na Uniwersytecie Gallaudeta w Waszyngtonie, były związane z żądaniem powołania osoby głuchej na stanowisko rektora tej uczelni. Żądania przybrały formę strajku głuchych studentów (Jankowski 1997: 99–136). Jednym z głównych tematów protestów było: *can the can't syndrom*, co w amerykańskim języku migowym stanowiło swoistą grę słów. Kilkakrotne powtórzenie znaku migowego *CAN'T*[4] (ang. nie móc) używane było jako określenie „syndromu niemocy", czyli sytuacji, w której osoby głuche doświadczają sytuacji i komunikatów odnoszących się do tego, czego nie mogą robić ze względu na własną głuchotę. Znak *can the can't syndrom* polegał na tym, że kolejne powtórzenia znaku migowego *CAN'T* wykonywane były w taki sposób, aby zmienić jego znaczenie na bardziej pozytywne. Postulat ten dotyczył w gruncie rzeczy potrzeby i determinacji odczuwanej przez uczestników protestu, którzy sprzeciwiali się podkreślaniu niemocy osób głuchych oraz dążyli do szerszego uświadomienia ich rzeczywistych możliwości. Zakończony sukcesem protest na Uniwersytecie Gallaudeta w Waszyngtonie stał się dla osób głuchych w USA i na całym świecie nie tylko symbolem emancypacji czy uwolnienia się od audystycznej opresji ze strony słyszących, ale także momentem przełamania dotychczasowego sposobu mówienia o głuchych. Nowy dyskurs miał odtąd wskazywać na pozytywne aspekty bycia głuchym i tym samym wspomagać budowanie pozytywnej tożsamości przedstawicieli tej grupy.

---

[3] Tłumaczenia cytatów z publikacji anglojęzycznych pochodzą od autorki tekstu.

[4] To oraz następne wyrazy cytowane bezpośrednio z języka migowego zostały zapisane zgodnie z zasadami przyjętymi w *The Leipzig Glossing Rules*.

Strategie wykorzystywane podczas protestu studentów na Uniwersytecie Gallaudeta odnosiły się nie tyle do głuchoty jako pewnego wyobrażenia wspólnoty osób, co raczej do głuchoty będącej symptomem określonych praktyk cielesnych. Jedno z wydarzeń z marca 1988 roku w sposób szczególny obrazuje ten właśnie aspekt. Pierwszego dnia strajku na kampusie, 7 marca 1988 roku, Jane Spilman, przewodnicząca Rady Fundatorów Uniwersytetu Gallaudeta, została wyprowadzona na plac przed jednym z budynków, gdzie zebrali się protestujący. Jej celem było ogłoszenie stanowiska Rady (po jej ponownym zebraniu) w sprawie żądań protestujących studentów. Spilman miała poinformować, że Rada nadal nie wyraża zgody na żądania studentów. Ale zanim to powiedziała, jeden z pracowników uczelni, głuchy Harvey Goodstein, zamigał do zebranych, że Rada nie zamierza w ogóle brać pod uwagę żądań studentów. Harvey Goodstein zamigał też, żeby wszyscy się rozeszli. Ponieważ Spilman nie znała języka migowego, nie wiedziała, dlaczego studenci zaczęli odchodzić i nie rozumiała sytuacji, w jakiej się znalazła. Opuszczający plac studenci bardzo hałasowali, uruchomił się także alarm przeciwpożarowy. Spilman powiedziała, że Rada nie zamierza wysłuchać żądań studentów, którzy krzyczą tak głośno, że hałas uniemożliwia dialog. Na te słowa studenci odpowiedzieli: „Jaki hałas?" i „Gdybyś migała, to byśmy cię usłyszeli". Jak zauważa Jankowski (1997: 121):

> To symboliczne użycie dźwięku pokazuje coś przeciwnego do popularnego wyobrażenia ludzi głuchych jako „cichych", studenci nie byli cicho. Co więcej, byli oni bardzo świadomi dźwięku i wykorzystali go jako swój atut. Ogromny hałas nie jest tak kłopotliwy dla ludzi głuchych jak dla słyszących. Rozumiejąc to, protestujący celowo generowali tak wielki hałas, jaki tylko byli w stanie stworzyć, po to, żeby zagrać władzom uczelni na nosie i robili to właśnie w najbardziej irytujący sposób.

Odpowiedź skierowana do pani Spilman: „Gdybyś migała, to byśmy cię usłyszeli" dotyczyła nie tylko żądania dostępności komunikacyjnej. Była to lekcja głuchej cielesności. To, co protestujący chcieli wtedy przekazać, bardzo mocno związane było z ich cielesnym byciem w świecie. Kondycja cielesna głuchej osoby i komunikowanie się w języku migowym tworzą nową jakość, która może stanowić alternatywę dla powszechnie panującego pięciozmysłowego status quo z nadrzędną pozycją zmysłu słuchu. Pokazanie, że „nam hałas nie przeszkadza" to zwrócenie uwagi na różnice między głuchymi i słyszącymi m.in. w zakresie praktyk epistemicznych.

Informacje związane ze zmysłem słuchu można zignorować. To, co jest dla słyszących niepoddającym się relatywizacji intensywnym doświadczeniem cielesnym na granicy fizycznego bólu, dla głuchych mogło stać się przedmiotem pewnej gry symboli oraz zostać włączone w porządek wyobrażeniowy. W tym tkwi sens dyskursywnej praktyki mówienia o tym, co głuchy może (am. jęz. mig.: *DEAF CAN*). To, w jaki sposób wykorzystywane jest ciało, może zostać dostrzeżone tylko w kontakcie z innymi ludźmi i przedmiotami w ramach jakiegoś określonego środowiska lub *habitusu* (Howes 2003: 31). Teresa Blankmeyer Burke (2014)

zwraca uwagę na konieczność badań empirycznych tego, w jaki sposób osoby głuche działają i funkcjonują w świecie. Koncentrowanie się jedynie na językowych aspektach bycia głuchym może stawiać w obliczu czegoś, co Blankmeyer Burke nazywa „wyzwaniem CODA[5]". Kognitywne korzyści wynikające z używania i akwizycji języka migowego mogą bowiem dotyczyć w równym stopniu osoby głuchej, jak i słyszącej, np. dzieci głuchych rodziców. Autorka wskazuje zatem na inne aspekty głuchoty, które można rozpatrywać w kategoriach korzyści (ang. *Deaf gain)*. Chodzi mianowicie o możliwość wyboru i sprawowania kontroli nad własnym „fenomenologicznym doświadczeniem sensorycznym", co może dotyczyć między innymi wyczuwania wibracji podłoża generowanych przez fale dźwiękowe[6] albo widzenia muzyki[7]. Opanowanie dźwięku to przykład kontroli sensorycznej. Zdobywanie i przekazywanie wiedzy o tym, jak posługiwać się dźwiękiem, stanowi praktykę epistemiczną osób głuchych, które żyją w świecie dźwięków (Bahan 2014: 250–251).

W badaniu epistemicznych praktyk osób głuchych skierowałam uwagę na dyskursywną praktykę mówienia o tym, co „Głuchy może". W ostatnich kilku latach w Polsce powstały liczne inicjatywy, które wpisują się w ten dyskurs, w szczególności vlogi na facebookowej stronie Głucha Polka Potrafi, projekt Inspide, a także wystąpienia publiczne głuchej Miss Deaf International 2016 Iwony Cichosz. W dalszej części tekstu przybliżę działania w ramach projektu „Głucha Polka Potrafi".

„Głucha Polka Potrafi"

„Głucha Polka Potrafi" to pierwszy w Polsce projekt motywacyjny dla osób głuchych, w całości prowadzony w polskim języku migowym. Na stronie internetowej projektu zamieszczane są m.in. wywiady wideo z ciekawymi osobami głuchymi, ogłoszenia o warsztatach, a także blog. W materiale z 15 października 2014 roku Iwona Krawczuk opowiada o historii powstania projektu. Inspiracją do jego rozpoczęcia były książki z serii *Polka potrafi* autorstwa Magdy Bębenek, które wywołały w Iwonie wiele nowych, choć nie do końca sprecyzowanych pomysłów. Kiedy dowiedziała się, że Bębenek zaczęła poszukiwać praktykantek, które miałyby pomagać w promowaniu książek, Iwona odezwała się do autorki. W ten sposób kobiety nawiązały współpracę, która zaowocowała pomysłem na „szerzenie motywacji i inspiracji wśród osób niesłyszących". W ramach projektu Krawczuk pokazuje osoby głuche, które osiągnęły w swoim życiu sukces:

---

5 CODA stanowi skrót od *a child of deaf adult* (pol. dziecko dorosłej osoby głuchej).

6 Przykładem może być Mandy Harvey, bohaterka amerykańskiego „Mam talent" – film z jej występu pojawił się na Facebooku Głucha Polka Potrafi 8 czerwca 2017 roku.

7 Obrazuje to głucha artystka Christine Sun Kim – link na blogu Głucha Polka Potrafi z 20 września 2016 roku.

podróżują, prowadzą biznes, mają ciekawą pracę. Bohaterkami i bohaterami bloga Iwony są prawie wyłącznie osoby głuche komunikujące się w języku migowym[8].

Analizie poddanych zostało 11 wywiadów[9] oraz wypowiedzi Iwony Krawczuk, autorki projektu. Po dokładnym zapoznaniu się z wywiadami w pierwszej kolejności skupiłam się wyłącznie na wyodrębnieniu tych fragmentów wypowiedzi, w których znalazło się bezpośrednie odniesienie do głuchoty, tj. pojawił się znak migowy „GŁUCHY". Następnie analiza wybranych fragmentów doprowadziła do wyodrębnienia kilku motywów odnoszących się do następujących pytań badawczych: czy i w jaki sposób w wypowiedziach osób głuchych pojawiają się odniesienia do głuchoty rozumianej jako doświadczenie cielesne? W jaki sposób wiedza budowana jest poprzez *sensorium*? Poniżej zaprezentowane zostały wnioski płynące z przeprowadzonej analizy.

Głuchota nazwana

Bezpośrednie odniesienia do głuchoty pojawiają się w każdym z wywiadów. Albo prowadząca, albo rozmówca – najczęściej zaś oboje – uznają za stosowne doprecyzowanie, że wypowiedź odnosi się do osób głuchych, np.: „inny głuchy mi powiedział, żeby spróbować", „szkolenia wyłącznie dla głuchych tłumaczy", „była tam sekcja dla osób niepełnosprawnych, ale dla głuchych nic nie było", „czy oglądają stronę słyszący czy głusi?", „głuchy fotograf z Anglii", „pokazać przez obrazy jak wygląda życie głuchych", „dużo osób głuchych przyszło z dziećmi", „chodzi o to, że głuchy próbuje przekazać coś słyszącemu za pomocą swojego alfabetu", „komiks dla głuchych", „rady dla głuchych artystów i grafików".

Czym w kontekście praktyki epistemicznej jest to bezpośrednie wskazywanie na głuchotę? Po pierwsze, jest to gest ustanowienia owej praktyki i jednocześnie gest jej uprawomocnienia. Wskazać bezpośrednio na głuchotę to jak powiedzieć: to, co mówię, odnosi się do doświadczenia osoby głuchej i dlatego jest ważniejsze, lepsze, prawdziwsze niż doświadczenie osoby słyszącej. Nazywanie głuchoty to tworzenie rysy na dyskursie wytwarzanym przez słyszących, to przerywanie tego dyskursu, to wychodzenie poza niego.

Symptomatyczny pod tym względem jest film opublikowany na blogu „Głucha Polka Potrafi" 1 listopada 2016 roku, opatrzony postem „Coś o naszej kulturze z całego świata". Ukazuje on głuchych żyjących w różnych częściach

[8] Tylko jeden wywiad jest przeprowadzony z osobą słabosłyszącą, Kate Zamana, która nie posługuje się językiem migowym, oraz jeden z osobą słyszącą, właścicielką „Different – Restauracji w ciemności". Oba wywiady przeprowadzone zostały z udziałem tłumacza języka migowego.

[9] Analizowane były następujące wywiady: Magdalena Bielak-Kościńska, psycholog, właścicielka firmy zajmującej się prowadzeniem kursów polskiego języka migowego; Iwona Cichosz, aktorka, zdobywczyni tytułu Miss Deaf International; Renata Świderska, przewodnicząca Komitetu ds. Głuchych Tłumaczy w Europejskim Forum Tłumaczy w EFSLI; Monika Kozub, graficzka, stażystka w biurze Europejskiej Unii Głuchych w Brukseli; Joanna Jasińska, masażystka; Katarzyna Stępień, projektantka sutaszu, właścicielka marki KAVRILA; Justyna Kieruzalska, graficzka, malarka; Radka Novakowa, kierująca działem wiadomości dla głuchych w czeskiej telewizji publicznej, Leszek Daszkowski, emigrant mieszkający na Islandii.

świata, migających różnymi językami migowymi, wykonujących rozmaite zawody, prowadzących własne firmy, pokonujących bariery, które napotykają na swojej drodze. W ostatniej części filmu dowiadujemy się, że mimo wielu różnic kulturowych głuchych z całego świata łączy wyraźna więź, która wynika ze wspólnego cielesnego doświadczenia i „dawania sobie rady". Bohaterowie filmu wypowiadają w różnych językach migowych zdanie: „Jestem głuchy". W ten sposób zaświadczają o własnym doświadczeniu sensorycznym. Choć posługują się różnymi językami migowymi i żyją razem ze słyszącymi w różnych kulturach na całej Ziemi, to jednak wszyscy są właśnie głusi.

Poszerzanie pola

Kolejnym składnikiem praktyki epistemicznej głuchych jest poszerzanie pola. Rozumiem przez to strategię polegającą na wskazywaniu, w jakich obszarach życia społecznego, które z definicji jest zdominowane przez osoby słyszące, osoby głuche funkcjonują z sukcesem. Dzięki wywiadom dowiadujemy się o głuchych aktorach, głuchych projektantach biżuterii, głuchych właścicielach firm, głuchych emigrantach, głuchych masażystach, głuchych fotografach, głuchych stażystach, głuchych grafikach, głuchych historykach itd.

Aby w pełni zrozumieć istotę tej strategii, należy wskazać dyskurs, wobec którego jest ona wymierzona. Założenie milcząco przyjmowane w tym dyskursie ma charakter aksjologiczny: słyszenie jest lepsze niż niesłyszenie, głuchota. Słyszenie jest uznawane za normę, zaś głuchota jest skrajnym odstępstwem. Głuchota jest uznawana za bezpośrednią przyczynę licznych ograniczeń. Być głuchym, to nie móc słyszeć. Nie móc słyszeć, to nie móc się komunikować i nie móc funkcjonować w społeczeństwie. Opisane założenie przejawia się na wiele, często zniuansowanych sposobów, ale na ogół prowadzi do tego samego zdziwienia:

> – Jakie były reakcje ludzi, gdy w programie okazało się, że jesteś głucha?
> – Byli zaskoczeni. Dziwili się, że jako osoba głucha pracuję w teatrze. Zrobione ze mną wywiad w programie „Uwaga". Dla nich to było nowością, a dla mnie to jest normalne. Nie widzę przeszkód w byciu aktorką[10].

Poszerzanie pola wynika z kilku przesłanek. Po pierwsze, jest odpowiedzią na znane głuchym ryzyko uwewnętrzniania przez nich poglądów dominujących w społeczeństwie złożonym w przeważającej części z osób słyszących. Po drugie, ma wymiar walki ze stereotypem albo – innymi słowy – przeciwstawiania się oczywistemu kłamstwu. Jak głuchota może być synonimem niemocy, skoro istnieją dowody, że jest dokładnie odwrotnie? Po trzecie wreszcie, poszerzanie pola jest praktyką o charakterze informacyjnym. Ponieważ dyskurs migowy ma zasięg ograniczony, trzeba nieustannie przekazywać w nim informacje ważne, istotne, kluczowe. Trzeba mówić, jak naprawdę wygląda życie różnych głuchych osób. Trzeba informować o tym, co naprawdę mogą robić osoby głuche.

[10] Wywiad z Iwoną Cichosz, min. 11:40 i dalej, http://www.gluchapolkapotrafi.pl/wywiady.

Opowieści o sposobach działania

W każdym z wywiadów kolejnym elementem charakterystycznym jest opis sposobu działania: „siedziałam i analizowałam dokładnie tą technikę", „namawiał mnie kolega, ale nie za bardzo go słuchałam, więc najpierw przekonał mojego męża, żeby przekonał mnie i po dwóch tygodniach namów męża zgodziłam się", „porozmawiałam z innym głuchym o tym", „słuchając wykładu głuchej dziennikarki zrozumiałam, że powinnam wysłać swoją ofertę, a nie wycofywać się". Pokazanie sposobu działania to nic innego, jak podanie przykładu z życia osoby głuchej. Dopóki sytuacja nie zostanie opowiedziana w języku migowym, nie istnieje w rezerwuarze doświadczenia kulturowego głuchych. Opowieściom o sposobach działania towarzyszą opowieści o emocjach. Te ostatnie pojawiają się najczęściej w związku z koniecznością dostosowywania się lub przekraczania ograniczeń związanych z życiem wśród osób słyszących. Kiedy głucha osoba działa wśród słyszących, doświadcza zniechęcenia, poddaje się, tłumi emocje, odczuwa stres, obciążenie, przymus, opuszczenie, zdziwienie itd. Dlatego wyjście poza ten wszechogarniający klimat emocjonalny zawsze zasługuje na dokładny opis. Sukcesem jest nie tylko działanie, robienie tego, co się kocha, ale także przełamanie barier w kontakcie ze słyszącymi, zaistnienie w świecie słyszących jako partner, a nie osoba potrzebująca pomocy. Żeby tego dokonać, trzeba znaleźć własny, głuchy sposób działania. Dobrym tego przykładem jest fragment wywiadu z Radką Nováková, redaktorką czeskiej telewizji:

> Byłam pierwszą Głuchą, która zaczęła pracę bez niczyjej pomocy. Sama musiałam dojść do wszystkiego. to znaczy sama musiałam przygotować wiadomości w tekście, jak i w migowym.
> Po 3 latach pracy miałam dosyć monotonii pracy wśród słyszących.
> Też chciałam koordynować zespół Głuchych.
> Porozmawiałam z innymi Głuchymi o zmianach w pracy z TV. Chciałam być szefem zespołu głuchych, nadzorować ich pracę, wybierać nowych ludzi na stanowiska. Słyszący tak robią więc dlaczego mam tego nie robić? Też chciałam koordynować zespół Głuchych.
> W tej sprawie poszłam z tłumaczem do szefa TV i złożyłam swoją propozycję, na co on przystał na wszystkie warunki. Byłam szczęśliwa, bo dzięki temu Głusi mieli pracę. Jestem szefową, a zespół składa się z 5 osób[11].

W przywołanym fragmencie opisu działania pojawia się kilka elementów, które są charakterystyczne dla wypowiedzi osób głuchych: po pierwsze – podkreślenie włożonego wysiłku i samodzielności w dochodzeniu do pozycji, którą się zajmuje; po drugie – zwrócenie uwagi na dyskomfort pracy w środowisku osób słyszących; po trzecie – użycie porównania i żądanie, żeby osoba głucha miała to samo, co osoba słysząca; po czwarte – kolektywne podejmowanie decyzji, zasięganie opinii, omawianie sprawy z innymi głuchymi; po piąte – konfrontacja ze słyszącym. Żeby

[11] Wywiad z Radką Novakową, min. 2:28 i dalej, http://www.gluchapolkapotrafi.pl/wywiady.

zmierzyć się ze słyszącym szefem, trzeba być odpowiednio przygotowanym. Oznacza to także zadbanie o obecność zaufanego tłumacza języka migowego. Dlaczego? Osoba tłumacza nie tylko gwarantuje sprawną komunikację. Tłumacz jest świadkiem spotkania, jest kimś, kto może potwierdzić „moją", „głuchą" wersję wydarzeń. Tłumacz to sposób na to, żeby zapobiec możliwym manipulacjom ze strony osoby słyszącej. Bo przecież w sytuacjach normalnych, zwykłych, codziennych tłumacz nie jest potrzebny. Ze słyszącymi można się porozumieć na piśmie. Ale w sytuacjach ważnych i wyjątkowych warto skorzystać z usług tłumacza. Ostatnim, szóstym elementem charakterystycznym, który wystąpił w przytoczonej opowieści, jest wskazanie na emocje. Radość pojawiła się nie tylko dlatego, że zostały zaspokojone osobiste ambicje. Zadowolenie dotyczy w dużej mierze tego, że samotność w świecie słyszących została przełamana.

Tekst migowy

We vlogu zatytułowanym „Skąd wiem, że Głucha Polka potrafi?", opublikowanym 12 listopada 2014 roku, Iwona Krawczuk opowiada własną historię:

> Chcę Wam dzisiaj opowiedzieć krótką historię dotyczącą mojego życia i tego, jak dzięki swojej pracowitości i zaangażowaniu spełniać swoje marzenia i dążyć do osiągnięcia swoich celów. Byłam w ósmej klasie szkoły podstawowej. Przed zakończeniem ostatniego roku podstawówki wysłano nas do psychologa szkolnego, żeby wydał opinię na temat tego, w jakim typie szkoły powinniśmy kontynuować naukę. Spotkałam się z panią psycholog. Najpierw dostałam testy psychologiczne do zrobienia (niektóre były trudne, inne łatwe), a później rozmawiałyśmy osobiście. Po zebraniu wszystkich testów i przeanalizowaniu moich odpowiedzi pani psycholog stwierdziła, że najlepszym zawodem dla mnie byłoby… krawiectwo. Padłam z wrażenia! Byłam w szoku! Ja mam być krawcową? To niemożliwe! Pani psycholog stwierdziła: „No tak". Zaskoczona nie zgodziłam się z nią i spytałam, dlaczego tak uważa. Pani psycholog odpowiedziała mi bardzo wymijająco. W końcu spytałam ją: „Czy to dlatego, że jestem Głucha?" Stwierdziła, że nie mam szans rozwijać się zawodowo, a liceum będzie dla mnie za trudne. Twierdziła, że sobie nie poradzę. Powiedziałam jej, że absolutnie się z tym nie zgadzam i że pójdę do liceum ogólnokształcącego – tak jak zawsze chciałam. A w tym czasie nie miałam nawet pojęcia, czy istnieje LO dla niesłyszących. Nigdy nie zapomnę tego, co mi powiedziała pani psycholog. Uważała, że Głusi mają mniejsze szanse na rozwój zawodowy. Jakby Głusi mieli mniejsze możliwości. Ja jednak powiedziałam, że nie zgadzam się z jej opinią. I co? Poszłam do liceum dla słyszących, w którym byłam jedyną Głuchą. Udało się! Na dodatek chciałam jeszcze skończyć studia. Udało się! Później przeprowadziłam się do Warszawy, gdzie chciałam pracować jako sekretarka… i to też się udało! A przecież jestem Głuchą Polką… Udało mi się to wszystko dzięki mozolnej pracy i wierze w siebie.

Iwona odpowiada na pytanie postawione w tytule swojego nagrania, przywołując historię z własnego życia. W tym przypadku dyskurs dotyczący możliwości

głuchych przejawia się w akcie niezgody na przypisywanie cielesności osoby głuchej jakichkolwiek ograniczeń. Ważniejsze od możliwości czy niemożliwości odbierania konkretnych wrażeń zmysłowych okazały się marzenia, wola i chęci. Można by powiedzieć, że to właściwie zwykły tekst motywacyjny. Ale tak się tylko wydaje, gdy spoglądamy na tłumaczenie w języku polskim. Przyjrzyjmy się teraz treści vloga w alternatywnej formie zapisu. Poniżej transkrypcja tekstu migowego z wykorzystaniem glosowania.

> WITAM WY. CHCĘ OPOWIADAĆ WY KRÓTKO HISTORIA MOJE ŻYCIE JAK DZIĘKI STARAĆ SIĘ PRACOWAĆ MARZENIE WYKONAĆ UDAĆ SIĘ DAWNO DAWNO BYĆ ÓSMA KLASA TO ZNACZY SZKOŁA PODSTAWOWA ZARAZ PODSTAWOWA KONIEC PRZED MOJA KLASA W TYM JA GRUPA-ruch PSYCHOLOG
> PO CO (pytanie – mimika) ON-wsk OPINIA O WARTOŚĆ PRZYSZŁOŚĆ SZKOŁA PÓJŚĆ JA dwie osoby stają naprzeciwko siebie – klasyfikator PSYCHOLOG dwie osoby stają naprzeciwko siebie – klasyfikator DAĆ – kier TEST PSYCHOLOG PYTAĆ BYŁO TRUDNO mimika INNY ŁATWO POTEM ROZMOWA PSYCHOLOG dwie osoby stają naprzeciwko siebie – klasyfikator WSZYSTKO JUŻ ZEBRAĆ WYNIK BADANIE POWIEDZIEĆ kier CO BYŁO MÓJ NAJLEPIEJ ZAWÓD PRZYSZŁOŚĆ CO pytanie – mimika KRAWIEC SZCZĘKA OPAŚĆ mimika JA SZOK JA pyt-mimika KRAWIEC JA pyt-mimika NIEMOŻLIWE [ręce rozłożone, zmiana ról] JA mimika SZOK. JA zaprzeczenie głowa mimika NIE ZGADZAĆ OSOBA – wsk TWOJA OPINIA NIE ZGADZAĆ JA mimika PYTAĆ-kier TY-wsk DLACZEGO UWAGA gest pytanie mimika PSYCHOLOG ODPOWIADAĆ-kier MANIPULACJA JA PODOBNY PRZYMUS TY POWÓD JA GŁUCHY pytanie – mimika JA-wskazanie na ciało O TO CHODZI pytanie – mimika ON-wsk POWIEDZIEĆ – kier JEŻELI JA PÓJŚĆ LO UPAŚĆ-NA-PLECY mimika, ruch JA mimika-neg PORADZIĆ TRUDNY JA mimika-neg NIE ZGODZIĆ SIĘ JA ZGODZIĆ SIĘ LO PÓJŚĆ ZGODZIĆ SIĘ mimika ALE OKRES –wsk PODSTAWOWA OKRES TU-wsk NIE WIEDZIEĆ JEST SZKOŁA GŁUCHY LO NIE WIEDZIEĆ mimika DLACZEGO PÓJŚĆ-kier LO
> JA W-OGÓLE mimika-neg ZAPOMNIEĆ TA-wsk PSYCHOLOG POWIEDZIEĆ--DO MNIE-kier gest ALE UWAGA GŁUCHY PODOBNY MIEĆ-kier MAŁY – klas MAŁO OKAZJA ROZWÓJ ZAWÓD gest
> gest PODOBNY GŁUCHY ODSTAWIĆ-NA-BOK – klas gest
> ALE JA POWIEDZIEĆ –kier mimika NIE ZGODZIĆ SIĘ CO ROBIĆ mimika-pytanie PÓJŚĆ-kier LO W-TYM SŁYSZĄCY OSOBA-JEDNA-klas GŁUCHY OSOBA--JEDNA-klas W-TYM CO mimika-pytanie UDAĆ SIĘ POTEM SKOŃCZYĆ SIĘ STUDIA UDAĆ SIĘ PRZENIEŚĆ SIĘ – ruch WARSZAWA GDZIE mimika-pyt PRACA MARZYĆ JA TERAZ BIURO MARZENIE WYKONAĆ UDAĆ SIĘ
> ALE JA BYĆ GŁUCHA POLKA CIAŁO-MOJE – wsk mimika
> PRAWDA WSZYSTKO DZIĘKI PRACA mimika ruch ZAKASAĆ RĘKAWY PRACOWAĆ mimika WIARA SIEBIE

Transkrypcja przybliża w pewnym stopniu obrazy, jakie otrzymuje odbiorca tekstu migowego. Dzięki temu uwidocznione zostały fragmenty pozaleksykalne, jednak niosące wyraźne znaczenie, związane z mimiką, gestami i ruchem. Są to gramatyczne i pozagramatyczne elementy tekstu, które widzi jego głuchy

odbiorca posługujący się językiem migowym. Jakie treści niosą te właśnie elementy? Zacznijmy od ruchu. Ruch ma wiele funkcji. W przypadku czasowników kierunkowych, jak np. POWIEDZIEĆ, wykonywany ruch „od nadawcy" lub „do nadawcy" wskazuje na to, kto do kogo mówi. Innymi słowy, w tekście migowym w odniesieniu do pewnej grupy czynności widoczny jest – poprzez zaznaczenie w przestrzeni migania – określony rodzaj współpracy między dwiema lub więcej osobami, np. w znaku POWIEDZIEĆ widać, kto do kogo mówi, w znaku DAWAĆ widać, kto komu i co daje, w znaku POMAGAĆ widać, kto komu pomaga. Ruch służy również określaniu sposobu oraz intensywności wykonywanej czynność – za pomocą ruchu Iwona pokazała, jak ciężko musiała pracować, żeby osiągnąć sukces. W transkrypcji uwidocznione zostało także użycie konstrukcji klasyfikatorowych[12] i elementów pantomimicznych, które także stanowią jednostkę składniową (Świdziński, Rutkowski 2014: 153). Oznacza to, że osoba migająca może włączyć w tekst migowy fragmenty naśladujące kształt, ruch czy wygląd danego elementu rzeczywistości w celu uzyskania odpowiedniej intensywności opisu.

W przedstawionej transkrypcji tekstu migowego uwidocznione zostały także elementy mimiczne, które mogą posiadać rozmaite znaczenia. Najczęściej poprzez ludzką twarz wyraża się i odczytuje różnego rodzaju emocje. Jakie znaczenie dla praktyk epistemicznych ma fakt włączenia mimiki do repertuaru narzędzi gramatycznych, za pomocą których konstruuje się określone wypowiedzi w języku migowym? Z reguły głuche dzieci, które posługują się językiem migowym od urodzenia, w wieku siedmiu lat w pełni opanowują elementy mimiczne pełniące funkcje gramatyczne (Eliot, Jacobs 2013). Dla odbiorców języka migowego mimika świadczy o biegłości językowej, a co za tym idzie – o bogactwie doświadczeń jako osoby głuchej. To właśnie natywni głusi użytkownicy języka migowego najswobodniej i najpełniej wykorzystują gramatyczne funkcje mimiki, którą można traktować jako świadectwo ich pokoleniowego trwania w doświadczeniu głuchoty.

Hasła

Jak przystało na blog motywacyjny, także i tutaj obowiązuje zasada, wedle której każdy jest kowalem własnego losu. Jak miga Iwona Krawczuk w podsumowaniu serii swoich wywiadów, to nie głuchota jest przyczyną niepowodzeń osób

[12] „W lingwistyce migowej termin „klasyfikator" odnosi się do znaku o funkcji anaforycznej, uwzględnionego pod względem jakiejś cechy ze swoim antecedensem. Cecha ta wskazuje zazwyczaj na kształt i rozmiar obiektu, ale w niektórych wypadkach także na inne właściwości, np. żywotność (…). Klasyfikatory mogą pełnić funkcję anaforyczną w stosunku do dowolnego obiektu, czyli m.in. osób, zwierząt, przedmiotów (…). Klasyfikatory przedmiotowe nawiązują swym kształtem do kształtu obiektu (a zatem wyprostowana dłoń może odnosić się do przedmiotu płaskiego) lub do sposobu operowania danym przedmiotem przez człowieka (np. sposobu trzymania w wypadku narzędzi). Dostępność i potencjał zdaniotwórczy klasyfikatorów powoduje, że wiele zdań migowych pozbawionych jest zleksykalizowanych znaków czasownikowych. Jeśli bowiem gramatyka migowa dopuszcza przesunięcie klasyfikatora jako komunikat dotyczący przemieszczania się obiektu, redundantne staje się użycie czasownika (np. JEŚĆ lub JECHAĆ)" (Rutkowski, Łozińska 2011: 214).

niesłyszących, ale ich brak wiary we własne siły. Zgodnie z tym przekazem należy odważyć się i nie ukrywać tego, że jest się głuchym. Podążanie za marzeniami, pasja, dyscyplina i wytrwałość – oto czynniki sukcesu. Na blogu pojawia się też charakterystyczna gra znaczeń zachęcająca do sprzeciwu wobec sytuacji, w których to inni ludzie decydują o losie osób głuchych: „Jesteś Głuchy?", więc „Nie słuchaj". Wywiady obfitują w hasła skierowane do osób głuchych: „głuchota nie jest ważna", „głuchota może być atutem", „głusi mogą mieć wpływ na słyszących". Wezwaniem generalnym jest: weź przykład ze mnie – jestem głuchy/głucha i mogę.

Dlaczego w zestawie praktyk epistemicznych osób głuchych znalazło się także formułowanie haseł, których funkcją jest przełamywanie dyskursu niemocy? Kate Zamana, słabosłysząca uczestniczka wypraw polarnych z psimi zaprzęgami, odkryła mechanizm, którego przełamaniu służą hasła:

> - Co jest Twoim największym sukcesem życiowym?
> - Niezależność i wolność. Ja to w sobie sama wyrobiłam. Nie chodzi mi tylko o zewnętrzną niezależność i wolność. Ja mam swoje miejsce na ziemi. Mieszkam sama, sama o sobie decyduję. Najważniejsza jest niezależność wewnętrzna. Ja nadal nad tym pracuję. Dzięki temu kontroluję swoje bariery, słabości, negatywne informacje ze swojej podświadomości, które zostały zakodowane w przeszłości. Podam taki przykład – jak ktoś mi mówi, ty nie będziesz aktorką, bo masz wadę słuchu, mówisz z błędami, to powoduje bariery, buduje fałszywe moje ja. Najważniejsze, że jestem tego świadoma, czego chcę, a co jest fałszywymi informacjami. Bariery, niewłaściwe kody chcę zmienić[13].

Pod pozorami wypowiedzi dotyczącej mechanizmów psychologicznych ukryta została tutaj opowieść o dostępie do wiedzy i informacji. „Fałszywe informacje" zalewają podświadomość i przyczyniają się do powstawania barier. Istnienie takich informacji implikuje istnienie innych – tych prawdziwych, tych właściwych. Używanie haseł, porad, sformułowań dotyczących potęgi głuchoty ma za zadanie przypominać o tym rozdwojeniu. Informacjom fałszywym trzeba przeciwstawiać informacje właściwe. Zadaniem haseł jest wzywanie do właściwych praktyk epistemicznych, do produkowania informacji, które nie będą „fałszywe", do tworzenia „właściwych kodów".

Zakończenie: Praktyki epistemiczne – praktyki somatosensoryczne

Jak zauważa Donna Jo Napoli, medium języka migowego ma charakter somatosensoryczny, czyli odnoszący się do wrażeń płynących z tych części ciała, które nie są bezpośrednio związane z organami zmysłów:

> Wprawdzie mowa jest artykułowana z wykorzystaniem traktu głosowego i w ten sposób fizycznie angażuje części ciała osoby mówiącej, to jednak znaczenie wypowiedzi jest w znacznym stopniu arbitralnie powiązane z tym zaangażowaniem.

[13] Wywiad z Kate Zamana, min. 19:09 i dalej, http://www.gluchapolkapotrafi.pl/wywiady.

> Język migowy jest wyrażany przez znacznie więcej części ciała – ręce i twarz – ruchy, kształty i pozycje ciała osób migających są w znacznie większym stopniu powiązane ze znaczeniem, przez co migający doświadcza innego języka na poziomie poznawczym; system somatosensoryczny i mechanizm językowy w mózgu zasilają się synergicznie. Język staje się znakiem; osoba migająca staje się językiem (Napoli 2014: 224–225).

Trop somatosensoryczny przybliża nas do istoty zmysłowego doświadczenia osób głuchych. Pojęciowe uwikłanie w sensoryczną opozycję między wzrokiem a słuchem zawsze utrudniało zrozumienie tego, że głuchota nie oznacza po prostu braku jednego ze zmysłów (Rée 1999: 323). Nie jest ona także równoznaczna z kompensacją słuchu przez inne zmysły, np. wzrok czy dotyk. Idea somatosensoryczności każde myśleć o głuchocie jako pewnej specyficznej kondycji cielesnej. Kondycję tą należy rozumieć przede wszystkim jako pełnię. Praktyki epistemiczne głuchych są związane z pozyskiwaniem i przekazywaniem wiedzy dotyczącej tego, w jaki sposób można w praktyce zrealizować tą pełnię. Dyskurs dotyczący „możliwości Głuchych" przeciwstawia się narracji o głuchocie będącej synonimem braku. Praktyki epistemiczne głuchych związane są z bezpośrednim wskazywaniem na głuchotę jako kondycję cielesną oraz przywoływaniem rozmaitych jej kontekstów. Konieczny jest też opis sposobu działania, właściwego wskazanej kondycji cielesnej – opis tym bardziej szczegółowy, że dokonany w języku migowym z wykorzystaniem ruchu i mimiki. Praktyki epistemiczne głuchych opierają się na założeniu cielesnej pełni zanurzonej w świecie fałszywych informacji, które przyczyniają się do powstawania barier. Te ostatnie mają jednak charakter wyłącznie mentalny. Wystarczy bowiem znać odpowiedni sposób działania, żeby cielesna pełnia mogła się zrealizować.

Literatura

Bahan, B. (2014). Senses and Culture: Exploring Sensory Orientation (s. 233–254). W: H-D. L. Bauman, J.J. Murray (eds.), *Deaf Gain. Raising the stakes for human diversity.* Minneapolis, London: University of Minnesota Press.

Blankenmeyer Burke, T. (2014). Armchairs and stares. On the privation of deafness (s. 3–22). W: H-D. L. Bauman, J.J. Murray (eds.), *Deaf Gain. Raising the stakes for human diversity.* Minneapolis, London: University of Minnesota Press.

Byrd, T., Consoli, J.T. (2007). Deaf Space. *Gallaudet Today: the Magazine*, Spring.

Czajkowska-Kisil, M. (2014). *Opis gramatyczny polskiego języka migowego,* niepublikowana rozprawa doktorska. Warszawa: Uniwersytet Warszawski, Wydział Polonistyki.

De Clerck, G.A.M. (2012). Contributing to an era of epistemological equity: a critique and an alternative to the practice of science (s. 19–44). W: P.V. Paul, D.F. Moores (eds.), *Deaf Epistemologies. Multiple perspectives on the acquisition of knowledge*, Washington: Gallaudet University Press.

Elliott, E.A., Jacobs, A.M. (2013). Facial Expressions, Emotions, and Sign Languages. *Frontiers in Psychology*, *4(115)*, 1–4.

Friedner, M., Helmreich S. (2012). Sound Studies Meets Deaf Studies. *Senses & Society*, *7(1)*, 72–86.

Howes, D. (2003). *Sensual Relations: Engaging the Senses in Culture and Social Theory*. Ann Arbor, Mi: University of Michigan Press.
Jankowski, K.A. (1997). *Deaf Empowerment: Emergence, Struggle and Rhetoric*. Washington: Gallaudet University Press.
Jonathan, R. (2000). *I see a voice. A philosophical history of language, deafness and the senses*. London: Flamingo.
Levänen, S., Hamdorf D. (2001). Feeling vibrations: enhanced tactile sensitivity in congenitally deaf humans. *Neuroscience Letters*, *301*, 75–77.
Łozińska, S. (2012). Gramatyczne funkcje ruchu w polskim języku migowym (PJM) (s. 89–97). W: K. Lisczyk-Kubina, M. Maciołka (red.), *Ruch w języku – język w ruchu*. Katowice: Wydawnictwo Gnome.
Napoli, D.J. (2014). A magic touch. Deaf Gain and the benefits of tactile sensation (s. 211–232). W: H-D.L. Bauman, J.J. Murray (eds.), *Deaf Gain. Raising the stakes for human diversity*. Minneapolis, London: University of Minnesota Press.
Padden, C., Humphries, T. (2005). *Inside Deaf culture*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
Podgórska-Jachnik, D. (2013). *Głusi. Emancypacje*. Łódź: Wydawnictwo Naukowe Wyższej Szkoły Pedagogicznej.
Rée J. (1999). *I see a voice. A philosophical history*. London: HarperCollins Publishers.
Rutkowski, P., Łozińska S. (2011). O niedookreśloności semantycznej migowych predykatów klasyfikatorowych. W: M. Bańko, D. Kopcińska (red.), *Różne formy, różne treści* (s. 211–224). Warszawa: Wydział Polonistyki Uniwersytetu Warszawskiego.
Świdziński M., Rutkowski P. (2014). Ikoniczność nieleksykalna: reprezentacja referencjalna jako składnik tekstu w językach wizualno-przestrzennych. W: P. Rutkowski, S. Łozińska (red.), *Lingwistyka przestrzeni i ruchu. Komunikacja migowa a metody korpusowe*. Warszawa: Wydział Polonistyki Uniwersytetu Warszawskiego.

Źródła internetowe:
http://www.gluchapolkapotrafi.pl/wywiady [dostęp: 10.10.2017].
https://www.facebook.com/G%C5%82ucha-Polka-Potrafi-1492402737666868/ [dostęp: 10.10.2017].
https://www.youtube.com/watch?v=BfilMGDkzHg [dostęp: 10.10.2017].
http://techtv.mit.edu/videos/3435-speakers-and-signers-ben-bahan-deaf-ways--extending-sensory-reach [dostęp: 10.10.2017].

SUMMARY

Epistemic practices of the deaf

The article presents an analysis of interviews with and for deaf people posted on the website of the project "Deaf Poland Can". The topic of the analysis are epistemic practices of deaf people, i.e. both the content of deaf people's knowledge and the ways of gaining this knowledge. Epistemic practices of deaf people have a twofold reference to sensuality. On the one hand, it is noticeable at the level of discourse, which shows the possibilities of a deaf person and his/her specific bodily experience. On the other hand, it is visible at the sign-language level, where elements such as motion and visuality give the descriptions a particular kind of precision.

Keywords: Deaf, deafness, embodiment, epistemology, discourse, practice

Etnografia. Praktyki, Teorie, Doświadczenia 2018, 4: 115–130

Aleksandra Rzepkowska
Katedra Pedagogiki Społecznej, Wydział Nauk o Wychowaniu,
Uniwersytet Łódzki

Widzieć inaczej. Komentarz do doświadczeń osób chorujących na śnieg optyczny

Wprowadzenie

Kilka lat temu, w 2012 roku, rozpoczęłam – nadal kontynuowany – projekt badawczy poświęcony doświadczeniu schorzeń neuro(fizjo)logicznych o charakterze przewlekłym. W swoich działaniach terenowych wykorzystuję między innymi metodę kuli śnieżnej, polegającą na rekrutowaniu jednych uczestników badań przez innych. Dzięki niej udało mi się dotrzeć do osób, których doświadczenia omawiam w tym artykule, cierpiących na tak zwany śnieg optyczny[1] – zjawisko neurologiczne uznawane przez część ekspertów za jeden z głównych symptomów powikłania migrenowego o nazwie „przetrwała aura migrenowa bez udaru"[2], a przez innych traktowane jako całkowicie osobne wobec samej

[1] Najczęstszym ekwiwalentem tej nazwy jest w polszczyźnie termin „śnieżenie migrenowe". Ze względu na niejasny status omawianego schorzenia oraz jego niepewne związki z migreną w artykule tym nie używam jednak tego terminu. Pochodzące z dyskursu medycznego określenie „śnieg optyczny" stosuję wymiennie z takimi wyrażeniami, jak „śnieg oczny", „śnieżenie / iskrzenie optyczne" itp. Sformułowania te lokują się poza oficjalnym słownikiem medycznym i są mojego autorstwa.

[2] Tak właśnie dolegliwość ta została scharakteryzowana po raz pierwszy. Dokonał tego Oliver Sacks (1970), który sam był migrenikiem. Autorem innego ważnego raportu na ten temat jest David C. Haas (1982), który oparł swój opis na doświadczeniach dwóch pacjentów doznających niezwykłych wrażeń wzrokowych – godzina po godzinie, dzień po dniu, przez następujące po sobie tygodnie i miesiące. Jednym z tych pacjentów był osiemnastoletni chłopiec,

migreny (zob. np. Shankin i in. 2013; 2014a; 2014b; Lauschke, Plant, Fraser 2016). Rozpoznanie tej przypadłości ma u moich badanych charakter autodiagnozy i nie zostało potwierdzone przez lekarza. Na podstawie zgłaszanych symptomów z dużą dozą prawdopodobieństwa można jednak uznać tę identyfikację za trafną. Nie będę teraz referować klinicznych oraz subiektywnych objawów tej choroby, ich konstelacja wyłoni się w trakcie analizy treści wywiadów[3]. Wywiady te odbyłam w 2016 roku, w mieście leżącym na terenie województwa łódzkiego. Moimi rozmówczyniami były dwie kobiety: jedna w wieku niespełna pięćdziesięciu, a druga – trzydziestu pięciu lat[4]. Każda z nich ma wyższe wykształcenie, jest aktywna zawodowo i realizuje się w życiu rodzinnym (w roli żony i matki). W celu dochowania zasady anonimowości osobom tym nadaję w tekście fikcyjne imiona, które jednak zostały z nimi skonsultowane. Stwierdziłam bowiem, że imię – nawet wymyślone oraz noszone tylko doraźnie – pozostaje znakiem osoby, a gest nominacji i desygnacji za jego pomocą nie ma charakteru obojętnego. Reakcja narratorek potwierdziła te intuicje. Obie kobiety z zaangażowaniem przystąpiły do kreacji swych pseudonimów. Pierwsza z nich wybrała imię „Gabriela", a druga – „Maria"[5]. Słowa pierwszej badanej są przeze mnie obficiej przytaczane w tekście, co wynika z tego, że jej opowieść została w całości nagrana, a następnie poddana skrupulatnej transkrypcji. Relacja pani Marii na jej prośbę została jedynie wysłuchana oraz spisana (część notatek sporządziłam w trakcie spotkania, resztę – po jego zakończeniu). W artykule cytuję wyłącznie te określenia lub frazy pochodzące z tej wypowiedzi, które udało mi się zapamiętać lub wiernie zanotować.

Dodam też, że obie badane objawiły nieco inny styl komunikacji oraz nastawienie do naszej rozmowy. Pani Gabriela od początku chętnie oraz obszernie dzieliła się swoimi doświadczeniami, jej wyznania szybko oblekały się w formę odpowiadającą gatunkowemu modelowi opowieści (Ricoeur 2008b: 9). Relacji pani Marii w punkcie wyjścia brakowało tej płynności i odwagi, jej wypowiedź ujawniała liczne chropowatości i pęknięcia, jednak z czasem nabrała gładkości i tempa. Mimo to rozmówczyni do końca nie wyraziła zgody na rejestrację osobistego przekazu.

Muszę również wspomnieć, że – zrealizowana stacjonarnie – konwersacja z panią Gabrielą została po kilku dniach uzupełniona wspólną wędrówką po mieście. Użyta przeze mnie strategia przechadzki (określana w literaturze przedmiotu jako *go-along*, *walk-along*, a nawet *ride-along* w przypadku dokonywania wspólnego objazdu) jest jedynym ze sposobów charakterystycznego dla badań

---

a drugim – siedemdziesięcioletni mężczyzna, który sporządził również wizualną interpretację swych przeżyć.

[3] Wypada dodać, że pewne elementy śniegu optycznego mogą się pojawiać w przebiegu innych schorzeń, jak choćby cukrzyca, urazy mechaniczne gałki oka czy zapalenie nerwu wzrokowego.

[4] Moje rozmówczynie się nie znają. Dotarłam do nich za pośrednictwem różnych osób.

[5] Imię „Gabriela" zostało przyjęte przez rozmówczynię z przyczyn osobistych. „Maria" została zaś wskazana ze względu na to, że jest to w kulturze polskiej jedno z imion stereotypowych.

etnograficznych spędzania czasu (*hanging out*) z informatorem i koncentruje się na rutynowych, typowych trasach (Kusenbach 2003: 463). Jej zastosowanie ma się przyczyniać do redukcji wad zarówno wywiadu, jak i obserwacji uczestniczącej (Kusenbach 2003; Carpiano 2009). Dzieje się tak, albowiem procedura ta pozwala etnografowi śledzić sposób, w jaki jednostki reagują na swoje fizyczne i społeczne otoczenie, wchodzą z nim w interakcje, a ponadto umożliwia mu jednoczesne i bezpośrednie zanurzenie się w lokalnym środowisku oraz przeżywanie jego aspektów sensorycznych razem z badanym. Technikę *go-along* potraktowałam jako dopełniającą klasyczną sytuację wywiadu, ponieważ zależało mi przede wszystkim na tym, aby uzyskać możliwie pogłębioną oraz gęstą znaczeniowo opowieść biograficzną, powstałą w izolacji od rozpraszających bodźców miejskiej przestrzeni. Nigdy wszak nie wiadomo, co się wydarzy na otwartej scenie miasta. Szczekanie psa, nagły wizg opon na asfalcie, wścibskie ucho przechodnia albo zmęczenie wywołane spacerem mogą zakłócić opowieść narratora, sprawić, że zgubi on wątek albo stanie się niedostępny i zamknięty. Dlatego najpierw spotkałam się z panią Gabrielą w bezpiecznej i spokojnej atmosferze mieszkania, wysłuchałam jej relacji i dopiero po kilku dniach wyruszyłam z nią w miasto. Elementy składające się na nasz spacer (wypowiadane wówczas słowa, dane obserwacyjne, trasa wędrówki, informacje dotyczące topografii itp.) zostały przeze mnie utrwalone w postaci nagrania, jego późniejszej transkrypcji oraz notatek w dzienniku terenowym.

Druga interlokutorka nie zgodziła się na taką formę kontaktu, argumentując, że najlepszą oprawą dla jej wyznań są cztery ściany domu, symbolizujące takie wartości, jak: dyskrecja, poczucie bezpieczeństwa oraz intymność.

Aby uprzedzić ewentualne wątpliwości, dodam, że w swoim tekście nie stosuję podejścia ilościowego, lecz jakościowe i interpretatywne. Nie opieram się tu zatem na rozległym zbiorze danych, które można by poddać analizie porównawczej czy statystycznej. Pod względem teoretycznym bliska mi jest perspektywa narratywistyczna, która eksponuje wagę opowieści w ludzkim życiu i w kulturze, i która skłania mnie do tego, by podążać tropem utrwalonych w nich subiektywnych sensów i znaczeń (zob. np. Bruner 1991; Ricoeur 1993; 2008a; 2008b; 2008c; Rosner 2003; Bolecki, Nycz 2004). Perspektywa ta jest dobrze znana i szeroko stosowana we współczesnej humanistyce, również w relacji do doświadczeń z obszaru zdrowia i choroby (zob. np. Kleinman 1988; Mattingly 1994; 1998; Frank 1995; 2010; Hyden 1997; Mattingly, Garro 2000; Littlewood 2003). Paradygmat narratywistyczny dostarcza też inspiracji do analizy różnych aspektów ludzkich opowieści: ich formy, stylu, zawartości treściowej. W artykule tym interesuje mnie określony komponent treściowy pozyskanych narracji, dotyczący sensoryczności.

Chcę również przypomnieć, że dla badacza-narratywisty kluczowa jest orientacja poznawcza i aksjologiczna przyjmowana przez interlokutora. W trakcie prowadzenia badań starałam się więc stworzyć jak najwięcej miejsca dla wypowiedzi rozmówczyń. Zależało mi na tym, aby ich opowieści rozwijały się jak najbardziej naturalnie i swobodnie, przy niewielkiej ingerencji z mej strony. Zarazem głos

obu kobiet był dla mnie ważny sam w sobie, a nie jako reprezentacja jakiejś szerszej całości[6]. Założenie to jest zgodne z duchem współczesnej humanistyki, którą fascynuje także to, co indywidualne, kameralne i zakorzenione w konkretnej biografii. Dzięki takiemu podejściu można bowiem wyraźniej dostrzec „twarz" osoby badanej oraz wydobyć specyfikę jednostkowych doświadczeń. Uważam, że obie zarejestrowane historie są na tyle frapujące, poruszające oraz istotne kulturowo, że warto się nad nimi pochylić oraz poddać je próbie badawczego oglądu.

Zmysł wzroku – własny, lecz obcy

W naukach humanistycznych i społecznych przyjmuje się, że ciało zdrowe to ciało bezpieczne, a w dużej mierze również przezroczyste, a więc takie, którego się nie zauważa, lecz używa w rutynowy sposób. Jedną z sytuacji, w których gwałtownie zmienia się jego postrzeganie i doznawanie, jest sytuacja choroby. Wtedy to – jak pisze Dominika Byczkowska-Owczarek – „[ciało – przyp. A.Rz.] może stać się wrogiem, a także nieznajomym, obcym obiektem. Powoduje to odczuwanie zagrożenia, sparaliżowania niepewnością" (2014: 194). Tak właśnie wspominają początek swej dolegliwości moje badane, dla których pojawienie się jej pierwszych objawów było tożsame z wrażeniem traumy i szoku. Przyczyną tego była zarówno nagła i zaistniała bez uchwytnej przyczyny eksplozja symptomów chorobowych, jak i ich lokalizacja, ograniczona do zmysłu wzroku. Zmysł ten ma, jak wiadomo, nie tylko doniosłe znaczenie praktyczne dla człowieka, ale też istotną wartość symboliczną i interakcyjną (Simmel 2006: 188–190; Hall 2009: 97–98; Pietrowiak 2015: 273–274). Podobnie jak inne modalności sensoryczne wpływa on na tworzony przez jednostkę model świata, na indywidualne procesy uczenia się oraz sposoby poruszania się w kulturze (Classen 1999; Wieczorkiewicz, Kostaszuk-Romanowska 2010). Przeżywane przez człowieka zakłócenia zdolności widzenia mogą więc prowadzić do wielu przykrych następstw. W przypadku moich rozmówczyń były to: lęk, panika, bezsenność oraz narastające poczucie opresji ze strony własnej cielesności. Co gorsza, obie kobiety zostały wystawione na to doznanie w okresie dzieciństwa, a zatem były zbyt młode, aby móc samodzielnie poradzić sobie z dotykającym je problemem, objąć go emocjonalnie, organizacyjnie oraz poznawczo[7]. Wystąpienie objawów chorobowych kojarzyły one z groźbą rozwijającej się u nich ciężkiej dysfunkcji wzroku, a nawet ślepoty. W konsekwencji doszło u nich do swego rodzaju odwrócenia porządku funkcjonowania w rzeczywistości. Doświadczenie zaburzeń wzrokowych stało się dla nich doświadczeniem absolutnie pierwszoplanowym, wypierającym i przesłaniającym inne wymiary egzystencji. Wyrażając się metaforycznie, można stwierdzić,

[6] Zarazem nie wykluczam ewentualnego podobieństwa ich historii do innych. Jest ono prawdopodobne, jednak celem moich rozważań nie jest „matematyczne" wyliczenie zbieżności, różnic i ogólnych tendencji w tym względzie.

[7] Interlokutorki nie pamiętają dokładnie, ile miały wówczas lat, jednak twierdzą, że pierwsze symptomy iskrzenia objawiły się u nich w okresie szkoły podstawowej.

że otaczający je świat stał się wtórny wobec tego, co działo się w ich ciele i aparacie zmysłowym. Narratorki nie były w stanie w pełni uczestniczyć w codzienności: jeść, spać, chodzić do szkoły, uczyć się, spotykać z rówieśnikami czy spędzać czasu z rodziną. Ich myśli i emocje bezustannie krążyły wobec niewytłumaczalnej skazy sensorycznej, jaka je dotknęła. Składające się na ten stan bezprecedensowe doznania rozmówczynie odbierały w sposób skrajnie negatywny: jako niezrozumiałe, dziwaczne i w zasadzie nieprzekazywalne. W konsekwencji doświadczyły one szczególnego i jakby zdwojonego poczucia wyobcowania z rzeczywistości. Po pierwsze bowiem, objawy choroby były na tyle intensywne i pochłaniające, że nieprzerwanie wiązały ich uwagę, nie pozwalając im dogłębnie zaangażować się w nic innego. Po drugie zaś, były one na tyle osobliwe, że interlokutorki miały trudność z podjęciem próby symbolicznego powrotu do świata poprzez podzielenie się swoimi przeżyciami oraz włączenie innych w proces własnej choroby. Tym samym zostały uwięzione w poczuciu samotności, ich aktywności i relacje społeczne nabrały powierzchownego charakteru, a czas ich życia zdominowały nietypowe zdarzenia zmysłowe, dziejące się w oku.

Jako najbardziej permanentny, a zarazem najbardziej globalny w swym charakterze efekt śnieżenia optycznego obie kobiety wymieniają pojawiające się w polu widzenia migające punkty (mogą być transparentne, czarno-białe lub kolorowe)[8], szczególnie wyraźne na tle jasnych powierzchni, w ciemności lub przy zamkniętych powiekach. Na początku choroby informatorek efekt ten sprawiał, że miały one kłopoty z zaśnięciem albo w ogóle nie zasypiały, wpatrując się przez całą noc w prześladujący je obraz roju kropek, rozsianych na tle pogrążonych w mroku ścian domu. Tym samym noc stała się porą, która zyskała w ich odczuciu całkiem nowe nacechowanie i odniesienie znaczeniowe, odmienne od zwyczajowego. Z czasu spokoju, niosącego wytchnienie dla ciała i zmysłów, przeistoczyła się ona w czas nerwowego pobudzenia i napięcia. Oko, które w godzinach nocnej ciemności zostaje zwykle – na mocy uwarunkowań biologicznych i kulturowych – zwolnione z obowiązku patrzenia, w tym przypadku musiało nadal wykonywać swą pracę. Metaforycznie rzecz ujmując, można uznać, że – za sprawą niezwykłego „spektaklu" rozgrywającego się właśnie w oku – moim badanym trudno było oderwać wzrok od własnego wzroku. Stan ten oddaje podany niżej cytat, który jest również ciekawym świadectwem próby budowania chorobowej wspólnoty czy też raczej quasi-wspólnoty, albowiem została ona zawiązana w sposób sekretny i niejawny, a poszczególni jej członkowie nie byli świadomi przynależności do tego kręgu.

> **Pani Gabriela:** To wszystko tak bardzo mnie przerażało, że szukałam jakiegoś oparcia, no ale nikomu nic nie mówiłam. Ale jakoś podświadomie nie chciałam być z tym wszystkim sama i dlatego prosiłam mamę, żeby ze mną spała. To mi trochę dodawało otuchy. Więc spałyśmy razem. I pamiętam do dziś, jak leżę

[8] Pozostałe oznaki śnieżenia manifestują się bardziej lokalnie czy też punktowo, w postaci pojedynczych, odgraniczonych obiektów, natomiast obraz kropek jest rozciągliwy i zmultiplikowany. Niejednokrotnie zajmuje on też całość obszaru widzenia.

> w łóżku i nie mogę zasnąć przez ten śnieg. Wszystko jedno, czy mam otwarte oczy czy zamknięte, cały czas widzę ten śnieg, te punkty, kropki, to wszystko takie dziwne i nie wiadomo, skąd się to wzięło. No ale mama jest obok i to mnie jakoś uspokaja, pociesza. Słyszę jej oddech, mogę się przytulić. Nie wiem, ile takich nocy było, ale na początku często prosiłam, żeby ze mną spała. Czasem szłam też do dziadków i wtedy spałam z babcią. Pamiętam, jak babcia gasiła nocną lampkę, mówiła „dobranoc" i robiło się ciemno, a ja nie mogłam zasnąć, tylko wytrzeszczałam oczy i modliłam się, żeby zacząć widzieć jak kiedyś, normalnie, żeby nie widzieć tych przeklętych kropek.

Scharakteryzowane w tej wypowiedzi zjawisko optyczne nawiedza moje badane także w ciągu dnia, wykazując przy tym zmienną intensywność, w zależności od stopnia natężenia światła oraz pogody.

> **Pani Gabriela:** W ciągu dnia oczywiście też to widzę. Szczególnie się to nasila, kiedy mocno świeci słońce. Wtedy to migotanie się tak jakby… wyostrza. Nie umiem tego dokładnie opisać, ale to jest właśnie takie jakby wyostrzone, takie jakby wręcz kłujące są te kropki.

> **Pani Maria:** W ciągu dnia w miejscach zacienionych widzę lepiej, najgorzej jest w pełnym słońcu. Trochę to łagodzą okulary przeciwsłoneczne.

Opisane wrażenia narratorki określają jako męczące i anomalne, lecz nie uznają ich za najbardziej dolegliwe w swej chorobie. Jako takie są przez nie kwalifikowane pozostałe objawy śniegu optycznego, a mianowicie męty i powidoki. Te drugie występują również u ludzi zdrowych. Polegają one na tym, że po dłuższym wpatrywaniu się w jakiś kształt, a następnie oderwaniu od niego wzroku w oczach obserwatora aktualizuje się przez chwilę ten sam obraz w barwie dopełniającej, na przykład czerwone zachodzące słońce pozostawia swój okrąg w barwie zielono-niebieskiej. Powidoki przeżywane przez osoby zdrowe są jednak krótsze i bardziej subtelne niż te, które pojawiają się w iskrzeniu wizualnym. Ludzie dotknięci tą przypadłością doznają niekiedy tak silnych powidoków, że wydaje im się, iż żyją w rzeczywistości jakby zamplifikowanej, składającej się z obiektów realnych oraz ich halucynacyjnych odpowiedników w postaci kontrastów następczych. To, co dla zdrowych osób bywa źródłem fascynacji i przyjemności (mówi się czasem o magii powidoków), dla chorych może stać się źródłem prawdziwej udręki, a nawet doprowadzić do swoistej topo- i chronofobii, wyrażającej się w niechęci do określonych miejsc i momentów czasowych.

> **Pani Gabriela:** Mieliśmy w domu taki wieczorny rytuał, że dzieci siadały przed telewizorem, a tata nam włączał dobranockę. I zanim się pojawiło to śnieżenie, to to była moja ulubiona część dnia. To była, można powiedzieć, taka chwila odpoczynku po całym dniu. Lekcje już były odrobione, wszystkie zadania i obowiązki spełnione i można było odetchnąć. No więc oglądaliśmy bajkę, komentowaliśmy jeden przez drugiego bieżący odcinek, śpiewaliśmy piosenki i było po prostu cudownie. No wie pani, takie słodkie chwile dzieciństwa, taka beztroska. Ale jak się pojawiło to śnieżenie, to to się wszystko skończyło i czar

prysł. Bo ja w ogóle nie mogłam się skoncentrować na tej bajce i na tym, co się dzieje, tylko męczyłam się z tymi powidokami. Co spojrzałam w telewizor i oderwałam wzrok, to widziałam ten kształt ekranu i on za nic nie chciał zniknąć! Ciągle widziałam ten prostokąt! Aż się bałam oglądać tą bajkę. To samo było w szkole… Mieliśmy tam taką salę audiowizualną, w której wyświetlali nam filmy. I ja po prostu nienawidziłam tych seansów, bo zamiast oglądać film, to ja cały czas walczyłam z tymi powidokami. Te kształty ekranów, monitorów! Mnie się to wszystko powielało w oczach i to było po prostu nie do zniesienia, no po prostu nie do zniesienia. To było takie napastliwe, natrętne, te wracające kształty. Ja się do tego nie mogłam w żaden sposób przyzwyczaić i nie rozumiałam, co to jest, skąd mi się to wszystko wzięło.

Pani Maria: Wie pani, odkąd się zaczęła ta choroba, to ja nienawidzę wyjazdów nad morze, chociaż kiedyś bardzo lubiłam. A już najbardziej nienawidzę oglądania zachodów słońca, bo mi się ta tarcza słońca odkłada jako taki silny powidok. Więc to jest bardzo nieprzyjemne i ja to robię tylko dla rodziny.

Podobne konsekwencje może przynosić doświadczanie zjawiska optycznego definiowanego w żargonie medycznym jako męty. Są one opisywane jako poruszające się w polu widzenia półprzezroczyste obiekty – widoczne zwłaszcza na tle dużych, jasnych powierzchni jak niebo, połacie piasku, śniegu czy sufit. Mogą przybierać różnorodne kształty: cieni, nitek, witek, włókien, kropli, zmarszczek itp. Zazwyczaj są ulokowane w środkowym polu widzenia i podążają bezwładnie za ruchami oka. Ich liczba oraz postrzeganie mogą się zmieniać wraz z wiekiem. Moje rozmówczynie nie pamiętają dokładnie, kiedy zaczęły widzieć męty. Pani Marii wydaje się, że towarzyszyły jej one od początku choroby (tak jak migające kropki i powidoki), ale nie ufa swej pamięci. Pani Gabriela jest zaś skłonna sądzić, że męty były u niej objawem chronologicznie późniejszym, za to najbardziej przerażającym i traktowanym z największą awersją. Przyczyna tego była dwojakiego rodzaju. Po pierwsze, ze względu na formę wizualną obiekty te kojarzyły jej się ze światem gatunków pierwotnych oraz pasożytniczych: wiciowców, sporowców lub orzęsków. Nie mogła zrozumieć, dlaczego zaczęła nagle postrzegać tak dziwne struktury, wywołujące u niej nieprzyjemne asocjacje i odruch wstrętu. Po drugie, choć znalazła pewną płaszczyznę odniesienia dla tych obrazów, pozwalającą na ich zakomunikowanie, to ich charakter stawiał pod znakiem zapytania ów akt konfesyjnego otwarcia. „Co miałam zrobić? Powiedzieć, że widzę jakieś ohydne glisty, pantofelki, ameby?" – wyznaje z emocją. Pani Maria charakteryzuje męty nieco inaczej i w przeciwieństwie do pani Gabrieli nie porównuje ich do organizmów żywych. Ujmuje je raczej jako szkliste, galaretowate twory o nieregularnych kształtach. Obie rozmówczynie są jednak zgodne w swym negatywnym stosunku do percypowanych obiektów, które – oprócz już wymienionych konotacji – nasuwają im skojarzenia z fizjologiczną nieczystością, strużkami śliny oraz skrawkami śluzu lub flegmy. W ślad za tymi symbolicznymi rozpoznaniami są też przez nie określane jako „brudy", „grudy", „paprochy", „smarki", „rozmazy", „zmazy" czy „złogi". Sformułowania

te pokazują jasno, że w warstwie semantycznej męty są odnoszone do „sfery śmietnikowej”[9] oraz szeroko pojętego kulturowego marginesu bądź dołu, mimo że miejscem ich uobecniania się jest oko – organ bardzo pozytywnie i wysoko waloryzowany w kulturze (Kopaliński 1990: 271–275). Fakt ten wzmaga u moich badanych dyskomfort związany z ich postrzeganiem oraz rodzi poczucie dysonansu, swoistej ontologicznej nieadekwatności. Przy okazji warto odnotować, że jedynie męty uruchamiają tak bogatą (zarówno ilościową, jak i jakościową) inwencję słowotwórczą informatorek, co dodatkowo potwierdza silnie afektywne nacechowanie tych wytworów.

W książce zatytułowanej *Halucynacje* Oliver Sacks (2014: 69, 73) przywołuje podobnie niekorzystne wrażenia, lecz usadowione w zmyśle węchu. Pisze też, że owe deformacje zapachowe – związane często z odczuwaniem szczególnie wstrętnych woni – noszą nazwę parosmii, dysosmii lub kakosmii. Na zasadzie analogii można by tu więc mówić o swego rodzaju kakowizji, powodującej przykre i niepożądane zmiany w obrazowym arsenale jednostki.

W opisach klinicznych śnieżenia optycznego pojawiają się wzmianki o jeszcze innych, niewizualnych symptomach tego schorzenia, jak: szum uszny, uczucie derealizacji, trudności w mówieniu, zmęczenie, zaburzenia poznawcze (tak zwana mgła mózgu), a także stany lękowe oraz depresja. Moje badane jednak o nich nie wspominają, a doświadczane przez siebie trudne emocje (przybierające niekiedy wymiar depresyjny) traktują jako następstwo, a nie równorzędny objaw śniegu optycznego. Z ich relacji wynika, że największe nasilenie emocje te osiągnęły w pierwszej fazie choroby. Jak już pisałam, było to spowodowane wieloma czynnikami: bezprecedensową i niezrozumiałą dla nich naturą schorzenia, jego nagłym początkiem, związaną z tym dezorganizacją życia, a także wymuszoną prywatyzacją tych osobliwych doznań zmysłowych. W kulturze mamy do czynienia z wieloma sytuacjami, kiedy rozmaite próby autoujawnień są obłożone negatywną sankcją – pochodzącą z zewnątrz lub od samego podmiotu (por. Handke 2008: 64–71; Wejland 2013: 135–136). Należy do nich bez wątpienia sytuacja choroby. W przypadku moich narratorek ów brak wysłowienia był wielorako uwarunkowany. Po pierwsze, był rezultatem odczuwanej przez nie patofobii, a więc lęku przed chorobą oraz jej antycypowanymi skutkami w postaci ciężkiego uszkodzenia lub postępującej i nieodwracalnej utraty wzroku. W zachowaniu obu kobiet daje się więc zauważyć postawa bliska wierze w magię słowa, czyli przekonaniu, że to, co nienazwane czy niewypowiedziane tak naprawdę nie istnieje i nie może nam zagrozić. W efekcie zarówno pani Gabriela, jak i pani Maria postanowiły zaniechać jakiejkolwiek poważnej interwencji oraz niejako przeczekać swoją niedyspozycję w nadziei, że zniknie ona równie nagle, jak się pojawiła. W owym stanie pasywności utwierdzał je także zagadkowy charakter symptomów chorobowych oraz wzmiankowana już niedostępność aparatu pojęciowego, za którego pomocą mogłyby je zakomunikować. Narratorki stwierdziły, że po prostu nie wiedziały, jak mają opowiedzieć o swoich doświadczeniach

[9] Wyrażenia tego używam za Rochem Sulimą (2015: 79).

zmysłowych, aby otoczenie potraktowało je poważnie oraz właściwie zrozumiało ich przekaz. Przeniesienie doznań z poziomu somatosensorycznego do systemu znaków językowych bywa często zadaniem kłopotliwym, w tym zaś przypadku było dodatkowo utrudnione przez fakt, że dotyczyło dzieci, o słabo jeszcze rozwiniętych zasobach poznawczych oraz ograniczonym potencjale lingwistycznym. Co prawda można domniemywać, że przy próbie konsultacji z lekarzem specjalistą ta bariera językowa mogłaby zostać pokonana. Kompetentny medyk mógłby – nawet na podstawie prostej i bazującej na terminach potocznych informacji od pacjenta – dojść do prawidłowej diagnozy. Taka konsultacja nigdy jednak nie miała miejsca. Pani Gabriela wyznała mi, że postanowiła kiedyś zwierzyć się ze swojego zmartwienia matce. Ta jednak, słysząc o dziwnych, migających punktach widzianych przez córkę, uznała, że jest to przejściowy rezultat zmęczenia jej oczu nauką i czytaniem książek. Ponadto wyraźnie zbagatelizowała słowa dziewczyny – nie starała się dotrzeć do sedna sprawy, nie zaprowadziła jej do specjalisty i nigdy więcej nie powróciła do tego tematu.

> **Pani Gabriela:** To było bardzo dla mnie przykre przeżycie. Bo tyle czasu się zbierałam na odwagę, żeby powiedzieć mamie o tych moich objawach. Naprawdę, tyle ze sobą walczyłam, żeby jakoś się przemóc i w końcu komuś się z tego zwierzyć. A ona to zlekceważyła. (…) Nie wiem, czy źle mnie zrozumiała, czy uznała, że zmyślam, że coś symuluję, że ją podpuszczam? Ale ona po prostu to zlekceważyła, zbyła mnie. Tak to odczuwam. A ja tak strasznie cierpiałam… I nawet nie miał kto ze mną zapłakać, czy chociaż smutno westchnąć. Moja mama zawsze się o mnie troszczyła i była naprawdę bardzo dobrą mamą, ale wtedy mnie zawiodła, i to bardzo… Do dziś to pamiętam i nigdy tego nie zapomnę.

Doznane przez panią Gabrielę niepowodzenie w komunikacji ostatecznie przekreśliło jej dalsze próby wyjścia na zewnątrz ze swym problemem oraz na długi czas ograniczyło jego analizę do tak zwanej mowy wewnętrznej[10]. Wzmogło ono także jej poczucie zagrożenia ze strony własnego *sensorium*, które nie tylko zawiodło w pewnym aspekcie swojego funkcjonowania, ale zawiodło w sposób, który okazał się niemożliwy do wyartykułowania i skulturalizowania, przesuwając doświadczane przez nią neurowizje w ekstremalne rejony obcości. Nawiązując do ustaleń Normana Sartoriusa (2002: 1470–1471), można uznać, że owa blokada komunikacyjna w pewnym sensie stała się dla moich rozmówczyń „drugą chorobą" oraz przyczyniła się do rozwoju jej „jatrogennego piętna". Jest to skądinąd stan często spotykany w kulturze. O podobnych przypadkach donosi między innymi Oliver Sacks. Badacz ten przypomina na przykład historię „migrenowego" chłopca – Geronima Cardana, który bał się powiedzieć komukolwiek o swoich wizjonerskich napadach (mimo że miały one dla niego euforyczny, a nawet ekstatyczny posmak). To samo dotyczy wielu innych dzieci, które nie przyznają się komukolwiek do swoich nietypowych doznań zmysłowych, aby

[10] Mowa wewnętrzna to jedna z podstawowych cech istot ludzkich, związana z tym, że jesteśmy gatunkiem lingwistycznym. Pełni ona bardzo ważną funkcję w naszym życiu, stanowiąc warunek wszelkiego rozmyślnego działania.

nie uznano ich za fantastów, kłamców czy obłąkańców. Obawa przed zlekceważeniem albo skarceniem więzi je w ciasnym gorsecie milczenia, potęgując ich lęk i cierpienie (Sacks 2012: 451–453). Jeśli chodzi o moje badane, to pewną ulgę przyniósł im upływ czasu, który pokazał, że ich sensacje wzrokowe wprawdzie się utrzymują, ale nie nasilają, a także nie prowadzą do utraty zdolności widzenia. Mimo to rozmówczynie do tej pory nie wyzwoliły się z poczucia obcości, wytwarzanego przez zmysł ich wzroku.

Widzieć więcej, widzieć mniej

W czasie spotkań z kobietami cierpiącymi na śnieg optyczny interesowało mnie to, jak bardzo choroba ta jest obecna w ich życiu, a także jak przedstawia się jej subiektywna hermeneutyka, oparta na ich długoletnich doświadczeniach. Okazało się, iż w obu przypadkach schorzenie to jest interpretowane jako niezwykle intensywne i znaczące przeżycie biograficzne. Rozmówczynie podkreślają, że mimo wielu lat nie zdołały przywyknąć do odmiennej pracy swojego *sensorium* i w zasadzie nie ma dnia, aby nie myślały o tej przypadłości. Składające się na nią objawy są odczuwane w różnych okolicznościach – w domu, w pracy, w przestrzeniach otwartych, zamkniętych, o wielorakim charakterze i funkcjonalności, a także o rozmaitych porach – zarówno w dzień, jak i w nocy. Konstelacja oraz natężenie poszczególnych symptomów zmieniają się w zależności od sytuacji i stopnia oświetlenia. Dla przykładu: w ciemności widziane są tylko migające kropki, w świetle naturalnym – kropki i męty, a powidoki pojawiają się przy dłuższym wpatrywaniu się w jakiś obiekt. O tym, jak permanentne są to odczucia, mogłam się przekonać w trakcie spaceru z panią Gabrielą, która co i rusz wskazywała mi tło generujące jej specyficzne wrażenia zmysłowe. Były to między innymi: gładka płaszczyzna trotuaru, prześwitująca między dachami domów tafla nieba, sina wstążka asfaltu, pomalowana na blado podstawa miejskiej latarni, biała bluza przechodnia idącego po drugiej stronie ulicy, pokryty jasną emalią murek biegnący wzdłuż chodnika, monochromatyczna ściana budynku czy utrzymane w pastelowych kolorach karoserie samochodów. Tak naprawdę co krok napotykałyśmy na jakiś bodziec wyzwalający u niej neurologiczny efekt śnieżenia. Narratorka powiedziała mi, że jej koncentracja na objawach chorobowych maleje, kiedy pojawia się jakiś konkurencyjny impuls, na przykład gdy bardzo się dokądś spieszy, przeżywa silne emocje albo gdy jest zajęta konwersacją z drugą osobą. Podobne informacje uzyskałam od pani Marii. Obie kobiety stwierdziły też, że źródłem chwilowej „remisji" są dla nich te formy wizualne, które charakteryzują się wysokim nasyceniem barw oraz zróżnicowaniem kształtów, jak: regał wypełniony książkami, architektonicznie zagęszczona fasada domu, bujne korony drzew lub szpaler krzewów kipiący zielenią. Wszystkie te obiekty dość dobrze pochłaniają dostrzegane przez nie optyczne produkty śnieżenia. Są więc odbierane jako przyjazne, w przeciwieństwie do zjawisk i struktur przestrzennych odznaczających się takimi cechami, jak: gładkość, jednolitość barwy

i duża rozpiętość. Z tego samego powodu ulubioną porą roku interlokutorek jest wiosna. Lato bywa dyskomfortowe, bo przynosi zbyt dużo światła, a jesień i zima to okres, gdy świat blaknie, pustoszeje i szarzeje, kreując warunki, w których jeszcze silniej odzywają się ich dolegliwości.

Dodam również, że chorobowe uwrażliwienie badanych na materialną formę rzeczywistości wywiera wpływ na ich sposób funkcjonowania w codzienności oraz na osobiste preferencje i wybory. Pani Gabriela przyznała mi się na przykład, że stara się unikać w swoim najbliższym otoczeniu jasnych i pastelowych odcieni, jak biel, beż czy kolor perłowy.

> **Pani Gabriela:** Lubię jasne wnętrza, a zwłaszcza kuchnie, które są urządzone na biało. Białe kafelki, meble, ściany. Ale sama nie mam białej kuchni i nie chciałabym mieć, bo spędzam w swojej kuchni dużo czasu i w takiej białej kuchni bym miała ciągle mroczki i farfocle przed oczami.

Wskazywany przez kobiety notoryczny charakter symptomów związanych z ich przypadłością komplikuje proces oswojenia i normalizacji tej postaci somatosensorycznej inności, a ponadto sprawia, że jest ona przez nie negatywnie kwalifikowana i waloryzowana[11]. Przeżywane wrażenia wzrokowe rozmówczynie określają w sposób jawnie pejoratywny, jako „zaburzenia", „zakłócenia", „usterki", a także chroniczne „rozstrojenie" części własnego *sensorium*. W równie awersyjny sposób opisują one swoje postrzeganie świata. Ich zdaniem za sprawą choroby nie mają one dostępu do prawdziwego obrazu rzeczywistości, lecz odbierają ją przez dodatkową „warstwę" bądź „przesłonę", która wypacza jej ogląd oraz redukuje przyjemność estetyczną płynącą z aktu widzenia. W ich odczuciu śnieg optyczny doprowadza także do paradoksalnej sytuacji, w której widząc więcej, w istocie widzi się mniej, ponieważ oblicze świata zostaje skażone przez niechciane, intruzywne elementy (kropki, męty, powidoki), a przez to trwale zubożone. Ów stan rzeczy utwierdza też narratorki w tendencji do medykalizacji śnieżenia optycznego oraz traktowania go jako choroby, nie zaś jako pewnej szczególnej (lecz niepatologicznej w sensie klinicznym) skłonności czy właściwości, manifestującej się za pośrednictwem jednego ze zmysłów. Jest to tym bardziej warte podkreślenia, że dolegliwość ta zdradza cechy charakterystyczne dla tak zwanych chorób społecznie kontestowanych, a zarazem niewidzialnych, co wynika ze ściśle subiektywnego charakteru objawów oraz braku ich obiektywnych oznak. Występowanie takich sygnałów, zwłaszcza w stereotypowej formie (kaszel, katar, gorączka, zaczerwienienie skóry, błon śluzowych itp.) jest tym, co na ogół rodzi odruch współodczuwania z indywiduum oraz prowadzi do uznania go przez otoczenie za chorego. W śniegu ocznym brak też innych, kulturowo zdefiniowanych, atrybutów choroby, jak okulary, soczewki kontaktowe i inne przedmioty stosowane w celach korekcyjnych, rehabilitacyjnych oraz leczniczych. Mimo

[11] Utrudniona jest tu także próba kompensacji deficytów wzrokowych za pomocą innej modalności zmysłowej. Wynika to, jak się wydaje, z jakościowego, a nie ilościowego charakteru tych deficytów.

że schorzenie to dotyczy zmysłu wzroku i upośledza czynność widzenia, to – jak na ironię – pozostaje niewidzialne, a przez to może napotykać na poważne trudności w procesie jego społecznej legitymizacji jako choroby[12]. W wymiarze prywatnym jest ono jednak przez moje rozmówczynie konsekwentnie ujmowane w kategoriach medycznych – choć jego rozpoznanie ma charakter autodiagnozy i jak dotąd nie zostało potwierdzone na gruncie instytucjonalnej medycyny (zob. Hofmann 2002).

> **Pani Gabriela:** Tak, to jest choroba, oczywiście, że to jest choroba. No bez dwóch zdań. Przecież to nie jest normalne, ja nie widzę normalnie, a wiem, jak się widzi normalnie, bo kiedyś widziałam. Więc to, co jest teraz, to jest jakiś stan patologiczny i nikt mi nie powie, że jest inaczej. No nie! To nie jest zdrowe widzenie.

Jak wspomniałam, w trakcie wielu lat utrzymywania się tej przypadłości informatorki nauczyły się z nią żyć i, przynajmniej częściowo, zharmonizowały swoje codzienne funkcjonowanie z wizualnymi ekscesami doświadczanymi za sprawą choroby. Na pewno nie można tu jednak mówić o pełnym oswojeniu oraz przepracowaniu tego problemu, dlatego zasadne jest pytanie o to, co dalej?

Co dalej?

Badane przeze mnie kobiety rozpoznały u siebie śnieg optyczny stosunkowo niedawno, przed paru laty. Pani Gabriela dowiedziała się o istnieniu tego schorzenia z Internetu, podczas przeglądania serwisu z poradami medycznymi. Poszukiwała tam informacji na inny temat i przy okazji zdobyła wiedzę o śnieżeniu optycznym. Pani Maria na opis tej dolegliwości natknęła się w prasie kobiecej. Dla obu rozmówczyń było to doświadczenie o randze życiowego objawienia, epifanii. Po wielu latach trwania w cierpieniu, niepewności i ukryciu nagle natrafiły one na słowa, w których mogły się odnaleźć i siebie nimi opisać (por. Rzepkowska 2014: 152). Dzięki nim narratorki zyskały bardzo ważny punkt odniesienia, a także poczucie, że nie są same ze swoim problemem. Jak przyznają, w tamtym momencie poczuły się częścią pewnej symbolicznej i tożsamościowej wspólnoty, tworzonej przez ludzi do nich podobnych. Co prawda, była to tylko wspólnota imaginatywna, wyobrażona (por. Anderson 2006), jednak możliwość przystąpienia do niej była dla nich ogromną biograficzną i emocjonalną zdobyczą.

> **Pani Gabriela:** Wtedy, kiedy się dowiedziałam w końcu, co mi jest, to była jedna z najszczęśliwszych chwil w moim życiu. Bo zrozumiałam, że nie jestem jedna jedyna, że są ludzie, którzy mają tak samo i widzą tak samo. I poczułam z nimi jakąś taką więź, chociaż ich nie znam i pewnie nigdy nie poznam, a w każdym razie większości z nich. I to była ulga, naprawdę nieprawdopodobna ulga, że aż

[12] Z oczywistych względów teza ta nie ma globalnego charakteru i wymaga weryfikacji w toku dalszych badań.

mi bąbelki zabuzowały w głowie. Boże, to była naprawdę niesamowita chwila… W końcu się dowiedziałam, co mi jest, po tylu latach. To było niesamowite.

Pani Maria: To był przełom, to na pewno był przełom. W końcu rozwiązałam tą zagadkę i dowiedziałam się, dlaczego tak widzę. To było jedno wielkie ufff…

Tym samym rozpoczął się w ich życiu etap oswajania własnej somatosensorycznej obcości, która w końcu przestała być dla nich czymś amorficznym, nieokreślonym i została włączona w spójne ramy interpretacyjne. Należy jeszcze raz podkreślić, że niezwykle ważną rolę w tym procesie odegrało przyswojenie języka, który pozwolił im wyrwać się z opresji milczenia oraz zacząć mówić o swoich doświadczeniach w sposób społecznie słyszalny i obiektywnie znaczący. Ponadto, na skutek dalszych poszukiwań, rozmówczynie dotarły do – opublikowanych w Internecie – przykładów wizualizacji własnych objawów i ostatecznie potwierdziły swą samodiagnozę. W ten sposób uporządkowały ważną część własnego istnienia, niejako odzyskały siebie poprzez nazwanie tego, co przez długi czas było dla nich nienazywalne, było „dziką" cielesnością czy też zmysłowością, wymykającą się spod władzy kultury. Mimo to obie kobiety nadal znajdują się w sytuacji biograficznej niestabilności, co w dużym stopniu wynika z charakteru ich schorzenia. Śnieżenie oczne jest bowiem jednostką kliniczną w toku konstytuowania się, pełną pytań i niejasności. Nie do końca wiadomo, co jest jego źródłem, cały czas ustalany jest też jego standard diagnostyczny i leczniczy. W piśmiennictwie medycznym odnotowano wprawdzie pewne przypadki całkowitego wyleczenia tej przypadłości (przy użyciu farmaceutyków), jednak generalnie jest ono uważane za chroniczne i lekooporne. Oprócz całościowej terapii czasem podejmowane są też próby łagodzenia niektórych jego symptomów. Służą do tego takie procedury, jak witrektomia, witreoliza laserowa oraz witreoliza farmakologiczna[13], stosowane do eliminacji mętów. Metody te niosą jednak za sobą ryzyko powikłań, a poza tym większość z nich jest czasochłonna i mało skuteczna. Sytuacja ta wytwarza ujawniany przez obie interlokutorki stan nieufności wobec medycyny i oferowanych przez nią sposobów postępowania terapeutycznego. Owa nieufność nie oznacza przy tym krytyki, wrogości bądź opozycji, lecz realizuje się w formie zwątpienia w możliwość uwolnienia się od objawów śniegu optycznego za pomocą rozwiązań dostarczanych przez współczesną biomedycynę. Dlatego też moje rozmówczynie nie zdecydowały się dotąd na konsultację z lekarzem specjalistą oraz na podjęcie określonej ścieżki leczenia[14].

[13] Witrektomia jest zabiegiem mikrochirurgicznym, witreoliza laserowa polega na odparowaniu mętów ciała szklistego lub ich rozdrobnieniu i przesunięciu, a witreoliza farmakologiczna wiąże się z aplikowaniem do oka specjalistycznych leków.

[14] Ów sceptycyzm terapeutyczny jest także dodatkowo motywowany. W przypadku pani Gabrieli jest on związany z nieudaną próbą wyleczenia innej choroby przewlekłej, na którą cierpi od lat. Kobieta obawia się, że ze śniegiem optycznym mogłoby być podobnie. Tym, co pozwala jej tolerować tę przypadłość, jest również brak somatycznych objawów w jej przebiegu. Oko dotknięte śnieżeniem to wszak oko pozornie zdrowe i w pełni estetyczne, które nie boli, nie łzawi, nie puchnie i nie swędzi. Pani Maria racjonalizuje swój sceptycyzm w inny sposób. Po pierwsze, zwraca uwagę na to, że oczy i głowa to niezwykle ważne i wrażliwe części

> **Pani Gabriela:** Nie widzę sensu na razie w chodzeniu do lekarza. Po co mam tam chodzić? Przecież i tak mi nie powie nic, czego sama nie wiem. Nie, nie, nie widzę w tym żadnego sensu. Gdyby były na to leki, to co innego. Ale na razie nie ma na to leków, więc na razie czekam. I mam nadzieję, że się kiedyś doczekam, że medycyna sobie z tym poradzi. Wtedy na pewno pójdę do lekarza, kiedy będę wiedziała, że mogę to wyleczyć. I żeby to nie było jakieś takie hardcorowe leczenie, tylko takie, jak się leczy grypę.

Marzeniem obu kobiet jest zidentyfikowanie źródeł choroby oraz pełen powrót do pierwotnego, przedchorobowego porządku widzenia. Na razie wydaje im się to nieosiągalne. Z niecierpliwością czekają one na postęp wiedzy medycznej oraz na wynalezienie nowych, efektywnych, niezbyt inwazyjnych i bezpiecznych metod leczenia tej dolegliwości. Tymczasem zaś – jak same mówią – są skazane na oglądanie świata „zza szyby", który jest w ich odczuciu światem „gorszym", „wadliwym", „zeszpeconym".

Wszystko to zdaje się sugerować, że śnieżenie optyczne jest nie tylko chorobą rozumianą jako czysto fizjologiczna aberracja zmysłu, ale również modelem egzystencji, który wymusza na człowieku szczególną adaptację i tożsamość, naznacza jego interakcje, życie emocjonalne i myślenie. Pomimo upływu lat i pewnego przystosowania schorzenie to nadal mocno ingeruje w życie obu kobiet, wciskając się w przestrzeń i czas ich osobistego doświadczenia oraz rzucając głęboki cień na ich codzienność. Jest w równej mierze zdarzeniem o charakterze biologicznym co kulturowym, przypominając o nierozerwalnej ciągłości pomiędzy ludzkim ciałem a umysłem. Na przykładzie zanalizowanych opowieści widać też, że percepcja zmysłowa – oprócz tego, że ma wymiar fizyczny – posiada swoiste symboliczne i praktyczne ustrukturowanie w ramach danego środowiska kulturowego, jest miejscem wyłaniania się znaczeń, aktualizacji norm społecznych, intensywnej pracy pamięci oraz urzeczywistniania się wartości.

Literatura

Anderson, B. (2006). *Imagined communities. Reflections on the origin and spread of nationalism*. London, New York: Verso.

Bolecki, W., Nycz., R. (red.) (2004). *Narracja i tożsamość. Narracje w kulturze*. T. 1. Warszawa: Instytut Badań Literackich PAN.

Bruner, J. (1991). The narrative construction of reality. *Critical Inquiry*, *18*, 1–21.

---

ciała. Stanowią one centrum osobowości człowieka, podstawę jego identyfikacji oraz istotne narzędzia komunikacji ze światem (por. Kępiński 1998: 196–204). Dlatego też – jak twierdzi – „lepiej ich nie ruszać", skoro istnieje ryzyko powikłań w procesie leczenia, a sukces terapeutyczny nie jest gwarantowany. Po drugie, dość wyraźnie zaznacza się u niej postawa bliska autostygmatyzacji. Rozmówczyni przyznaje, że nie chce, aby informacja o jej dysfunkcji zdrowotnej trafiła do oficjalnej dokumentacji medycznej, bo przecież – cytuję jej słowa – „zostanie tam już na zawsze". Wypowiedź ta pokazuje, że pani Maria do pewnego stopnia wstydzi się tej dolegliwości i postrzega ją jako zagrożenie własnego wizerunku. O swojej chorobie opowiada ostrożnie, powściągliwie i tylko wybranym osobom, do których ma zaufanie.

Byczkowska-Owczarek, D. (2014). Zastosowanie autoetnografii analitycznej w badaniu społecznych aspektów doświadczania choroby. *Przegląd Socjologii Jakościowej*, *10(3)*, 184–201.

Carpiano, R.M. (2009). Come take a walk with me: the „go-along" interview as a novel method for studying the implications of place for health and well-being. *Health and Place*, *15*, 263–272.

Classen, C. (1999). Other ways to wisdom: Learning through the senses across cultures. *International Review of Education*, *45*, 270–278.

Frank, A.W. (1995). *The wounded storyteller. Body, illness and ethics*. Chicago: University of Chicago Press.

Frank, A.W. (2010). *Letting stories breathe. A socio-narratology*. Chicago, London: University of Chicago Press.

Haas, D.C. (1982). Prolonged migraine aura status. *Annals of Neurology*, *11(2)*, 197–199.

Hall, E.T. (2009). *Ukryty wymiar*. Przeł. T. Hołówka. Warszawa: Muza.

Handke, K. (2008). Milczenie w przestrzeni społecznej. W: J. Goszczyńska, G. Szwat-Gyłybowa (red.), *Przemilczenia w relacjach międzykulturowych* (s. 55–77). Warszawa: Slawistyczny Ośrodek Wydawniczy.

Hofmann, B. (2002). On the triad disease, illness and sickness. *Journal of Medical Philosophy*, *27*, 651–673.

Hyden, L.-Ch. (1997). Illness and narrative. *Sociology of Health and Illness*, *19*, 48–69.

Kępiński, A. (1998). Twarz, ręka. W: A. Mencwel (red.), *Antropologia kultury. Zagadnienia i wybór tekstów* (s. 196–207). Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.

Kleinman, A. (1988). *The illness narratives: Suffering, healing and the human condition*. New York: Basic Books.

Kopaliński, W. (1990). *Słownik symboli*. Warszawa: Wiedza Powszechna.

Kusenbach, M. (2003). Street phenomenology: The go-along as ethnographic research tool. *Etnography*, *4*, 455–485.

Lauschke, J.L., Plant, G.T., Fraser, C.L. (2016). Visual snow: A thalamocortical dysrhythmia of the visual pathway? *Journal of Clinical Neuroscience*, *28*, 123–127.

Littlewood, R. (2003). Why narrative? Why now? *Anthropology and Medicine*, *10(2)*, 255–261.

Mattingly, Ch. (1994). The concept of therapeutic „emplotment". *Social Science and Medicine*, *38(6)*, 811–822.

Mattingly, Ch. (1998). *Healing dramas and clinical plots. The narrative structure of experience*. Cambridge: Cambridge University Press.

Mattingly, Ch., Garro, L.C. (red.) (2000). *Narrative and the cultural construction of illness and healing*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press.

Pietrowiak, K. (2015). Koleiny i bezdroża widzialności. Osoby niewidome wobec widzenia i bycia widzialnym. *Lud*, *99*, 217–295.

Ricoeur, P. (1993). Życie w poszukiwaniu opowieści. Przeł. E. Wolicka. *Logos i Ethos*, *2*, 225–236.

Ricoeur, P. (2008a). *Czas i opowieść. Intryga i historyczna opowieść*. T. 1. Przeł. M. Frankiewicz. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.

Ricoeur, P. (2008b). *Czas i opowieść. Konfiguracja w opowieści fikcyjnej*. T. 2. Przeł. J. Jakubowski. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.

Ricoeur, P. (2008c). *Czas i opowieść. Czas opowiadany*. T. 3. Przeł. U. Zbrzeźniak. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.

Rosner, K. (2003). *Narracja, tożsamość i czas*. Kraków: Universitas.

Rzepkowska, A. (2014). Zespół Aspergera – społeczno-kulturowe konsekwencje diagnozy. *Zeszyty Wiejskie*, *19*, 143–153.

Sacks, O. (1970). *Migraine. The evolution of a common disorder*. Berkley, Los Angeles: University of California Press.
Sacks, O. (2012). *Migrena*. Przeł. T. Bieroń. Poznań: Zysk i S-ka.
Sacks, O. (2014). *Halucynacje*. Przeł. J. Łoziński. Poznań: Zysk i S-ka.
Sartorius, N. (2002). Iatrogenic stigma of mental illness, *BMJ*, *324*, 1470–1471.
Shankin, Ch.J. i in. (2013). Clinical characterization of „visual snow" (Positive Persistent Visual Disturbance). *The Journal of Headache and Pain*, *14*, 132.
Shankin, Ch.J. i in. (2014a). The relation between migraine, typical migraine aura and „visual snow". *Headache. The Journal of Head and Face Pain*, *54*, 957–966.
Shankin, Ch.J. i in. (2014b). „Visual snow" – a disorder distinct from persistent migraine aura. *Brain*, *137*, 1419–1428.
Simmel, G. (2006). *Most i drzwi. Wybór esejów*. Przeł. M. Łukasiewicz. Warszawa: Oficyna Naukowa.
Sulima, R. (2015). Śmiecie i sprzątanie w językowym obrazie świata polszczyzny. W: K. Kulikowska, C. Obracht-Prondzyński (red.). *Śmieć w kulturze* (s. 77–99). Gdańsk: Katedra.
Wejland, A.P. (2013). Antropolog i pojęcie świadectwa. O niektórych pułapkach w badaniu terenowym. W: I.B. Kuźma (red.). *Tematy trudne. Sytuacje badawcze* (s. 111–142). Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego.
Wieczorkiewicz, A., Kostaszuk-Romanowska, M. (red.). (2010). *Spektakle zmysłów*. Warszawa: Instytut Filozofii i Socjologii PAN.

SUMMARY

To see differently, to see more, to see less. An anthropological commentary on experiences of people suffering from visual snow syndrome

The paper is based on ethnographical interviews with two adult people suffering for many years from visual snow syndrome – a neurological ailment. Some medical experts consider it to be a complication of migraine (so called persistent migraine aura without infarction), but the others regard it as a unique syndrome, not related to a migraine problem. The most common symptoms of the suffering are flickering dots of the visual field, particularly visible on transparent backgrounds, vitreous floaters, and persistent afterimages. It is indicated in the article that visual snow is not only a sensory disturbance, physiologically conditioned, but it is also a model of human existence, which causes the necessity of individual adaptation, creates the distinguishing character of identity, as well as marks personal interactions, emotional life and thinking. It is a complex phenomenon that intertwines biology with the processes of culture and shows an inextricable connection between human body, senses and mind.

Keywords: Sense of sight, visual disturbances, visual snow syndrome, disease / illness / sickness, biography

Etnografia. Praktyki, Teorie, Doświadczenia 2018, 4: 131–148

C. Nadia Seremetakis

Pamięć zmysłów. Oznaki przejściowości[1]

(przeł. Karolina Kuberska, Kamil Pietrowiak)

Pierś Afrodyty

Dorastałam z brzoskwinią. Jej skórkę pokrywał puszek w kolorze matowej złamanej bieli na przemian z odcieniami różu. Nazywała się *rodhákino (ródho* znaczy róża). Była ładnie zaokrąglona i gładka jak mała gliniana miseczka, doskonale dopasowana do kształtu dłoni. Jej miąższ był jędrny, ale wilgotny, stawiał miękki opór zębom. Trochę słodka i trochę kwaśna, wydzielała charakterystyczny zapach. Ta brzoskwinia znana była pod nazwą „pierś Afrodyty" (*o mastós tis Afrodhítis*).

Odmiana spokrewniona z tą brzoskwinią, zwana *yermás*, w końcu pojawiła się na rynkach. Miała bardziej miękkie, wodniste owoce w odcieniu żółtka z czerwonawymi plamami. Jej cienka jedwabista skórka schodziła od samego dotyku, ujawniając śliski, błyszczący, ciemnożółty miąższ, który rozpływał się w ustach bez oporu. Oba owoce były bardzo delikatne, podatne na obicia. Nauczyłam się lubić oba gatunki, ale *rodhákino* zajmowała w moim sercu specjalne miejsce.

W Stanach Zjednoczonych wszystkie owoce przypominające *rodhákino* lub *yermás* są określane ogólnie jako „brzoskwinie". W ciągu lat spędzonych w Stanach Zjednoczonych pamięć o mojej brzoskwini skupiała się na jej odmienności i specyfice.

---

[1] C. Nadia Seremetakis (1994). The Memory of the Senses. Part I: Marks of the Transitory. W: C.N. Seremetakis (ed.), *The Senses Still. Perception and Memory as Material Culture in Modernity* (s. 1–18), Chicago – London: The University of Chicago Press.

Każda podróż powrotna była naznaczona jej smakiem. Choć niezmiennie kojarzyłam ją z latem, jej stopniowe znikanie z letnich targów nastąpiło dla mnie prawie niezauważenie. Kilka lat temu zdałam sobie sprawę, że nie można już znaleźć jej na targach w Atenach, ani nawet poza nimi. Gdy napomknęłam o tym w rozmowach z przyjaciółmi i krewnymi, zareagowali w taki sposób, jakby ten rodzaj brzoskwini był ciągle dostępny, chociaż ostatnio nie zdarzyło im się go jeść. Wyjaśnili, że zwykle kupują rodzaj *yermadho-rodhákino* (mieszankę *yermás* i *rodhákino*). Jedyne wzmianki dotyczące zniknięcia starego gatunku przejawiały się w formie uwag na temat braku smaku nowych odmian, które to komentarze często tyczyły się jedzenia w ogóle – „nic już nie smakuje jak kiedyś".

Gdy moje poszukiwania stały się bardziej zawzięte, byłam równie zawiedziona, jak zaskoczona, gdy zdałam sobie sprawę, że moja brzoskwinia zniknęła na zawsze. Poprosiłam ojca, by posadził drzewko na naszej ziemi na wsi, aby w ten sposób uratować tę odmianę, ale jeszcze nie udało mu się znaleźć sadzonki. Moi starsi przyjaciele zaczęli przynosić mi okazy ze swoich lokalnych targów i z podróży poza miasto. Wszyscy byli zgodni, że niektóre odmiany miały jedną lub dwie cechy charakterystyczne dla „naszej brzoskwini", ale daleko było im do oryginału. Część zaczęła określać całość.

W obliczu tych wszystkich „brzoskwiń" nieobecna *rodhákino* stała się początkiem opowieści. Przypomina to sytuację, gdy coś odchodzi, ale znika tylko na zewnątrz, ponieważ jego istota tkwi w ludziach. Brzoskwinia stała się swoim własnym wspomnieniem – zapadłszy się pod ziemię, *rodhákino* i pamięć o niej oczekiwały na ponowne nazwanie i przywołanie do życia. Mówienie o jej nieobecności prowokowało kolejne obserwacje, komentarze, historie, zaś niektóre z nich zawierały w sobie całe epoki oraz właściwe im sposoby odczuwania świata. „Ach, co za brzoskwinia, co za aromat! Co za smak! Nazywaliśmy ją piersią Afrodyty. Te dzisiejsze (brzoskwinie i inne rodzaje jedzenia) nie mają już smaku (*á-nosta*)".

Przedstawiciele młodszego pokolenia, gdy akurat zdarzyło im się natrafić na podobne historie, słuchali ich jak urzekających baśni. Osobiście znałam tę brzoskwinię zarówno ze smaku, z doświadczenia, jak i ze wspomnień – dla nich istniała tylko jako owoc strawiony poprzez pamięć i język. Jednocześnie wszyscy mamy kontakt z nowymi owocami sprowadzanymi z zagranicznych rynków, które nie mają swoich greckich odpowiedników, takich jak kiwi. Wśród osób z kolejnego pokolenia kiwi, pozbawione już egzotyki, może budzić inne odczucia.

Zniknięcie brzoskwini Afrodyty stanowi podwójną nieobecność; ujawnia stopień, w którym zmysły są uwikłane w historię, pamięć, zapominanie, opowiadanie i milczenie. Pierwsza brzoskwinia mojego dzieciństwa subtelnie nawiązywała do odległych epok, w których związek między jedzeniem a erotyką był prawdopodobnie bardziej wyraźny, nazwany i uświęcony. Choć to powiązanie uległo rozdrobnieniu i zniknęło nam z oczu, przetrwało przez wieki dzięki *rodhákino*, owocowi, który w swej formie przenosi mit.

Nowe owoce zastąpiły *rodhákino*, a tym samym mozaikę związanych z nią wspomnień, smaków i aromatów. Substytut jest symulacją bez modelu,

pozbawioną specyficznej zawartości kulturowej i aktywnie skłaniającą do zapominania. To, co głębokie i okrzepnięte, zostało zamienione przez rzeczy powierzchowne i pozbawione przeszłości. „Pierś Afrodyty", poprzez swoją obecność, a potem nieobecność, materializowała doświadczenia czasu, których bezowocnie poszukuje się we współczesnych brzoskwiniach. Ta współzależność historii i zmysłów uwidacznia się również w związku między Erosem a Tanatosem, w którym ten ostatni nie jest tylko nieobecnością czy pustką, lecz materialnym rozstrzygnięciem, odcinającym możliwość pewnych doświadczeń zmysłowych w taki sposób, że ich zniknięcie następuje niezauważalnie.

Jak doświadczamy i postrzegamy przemiany zmysłów? To pytanie dotyczy także doświadczania historii i myślenia o niej na poziomie codzienności. Jakie elementy kultury umożliwiają zmysłowe doświadczenie historii? W jakich formach i praktykach zmysłowych można znaleźć historyczność? W jakim stopniu doświadczenie historii i zdolność do mówienia o niej są związane ze zmysłami? Czy pamięć skrywa się w poszczególnych przedmiotach codziennego użytku, które tworzą i podtrzymują nasz związek z historycznością i jej zmysłowym wymiarem?

* * *

Czy zniknięcie brzoskwini Afrodyty jest wydarzeniem idiosynkratycznym? Czy też mikrohistoria znikania tej „szczególnej" brzoskwini wpisuje się w szersze, makrohistoryczne i społeczno-kulturowe przemiany? Znikanie smaków, aromatów i faktur jest wyraźnym zjawiskiem na marginalnych obszarach współczesnej Europy, mającym związek z jednoczesną ekspansją i centralizacją preferencji rynkowych EWG[2]. Proces eliminowania jednej greckiej odmiany brzoskwini wywołuje następujące pytanie: na jakich poziomach doświadczenia odczuwalne są przemiany gospodarcze i społeczne EWG? Uzasadniając to wymogiem transnarodowej jednorodności, EWG zapoczątkowała masową ingerencję w kultury spożywcze państw członkowskich, określając z góry, jakie odmiany regionalne i podstawowe produkty spożywcze mogą być przez nie uprawiane, sprzedawane i eksportowane. Pewne odmiany irlandzkich ziemniaków, niemieckich piw czy francuskich serów są niedostępne na publicznych rynkach i nie kwalifikują się do dopłat, ponieważ wyglądają oraz smakują inaczej, niż zostało to ustalone, a w pewnych przypadkach naruszają nawet nowe normy zdrowotne.

W Grecji znikające produkty regionalne są zastępowane zagranicznym jedzeniem i zagranicznymi smakami; to, co uniwersalne i ujednolicone, jest importowane na peryferia Europy jako egzotyczne. Różnorodność regionalna jest zastępowana nadprodukcją. Projekt EWG w sposób niezauważalny i masowy reorganizuje istniejące kultury i odczucia konsumenckie, a także doprowadza do wyraźnych przemian w obrębie wspólnej pamięci. Francuski ser został wykluczony z tego systemu, ponieważ jest produkowany w procesie specyficznej

[2] Europejska Wspólnota Gospodarcza – organizacja ponadnarodowa funkcjonująca w latach 1958–2009.

fermentacji, którą regulacje rynkowe zaklasyfikowały jako wysoce niebezpieczną. Czym jest fermentacja, jeśli nie właśnie historią? Czy nie jest dojrzewaniem, które następuje wskutek relacji między czasem i substancją? Zmysłowe założenia, wspomnienia i historie są usuwane z poszczególnych kultur regionalnych, co w rezultacie może wpływać na ich zdolność reprodukcji tożsamości społecznych. Tego rodzaju procesy gospodarcze ujawniają stopień, w jakim możliwość odtwarzania tożsamości kulturowej jest materialną praktyką zanurzoną we wzajemnych relacjach, estetyce oraz zmysłowych warstwach przedmiotów. Tak rozumiane zmysłowe wydziedziczenie nie tyczy się wyłącznie kultur konsumpcyjnych, ale także lokalnych kultur materialnych, w których produkcja jest wciąż zapośredniczona symbolicznie, nie zaś zredukowana do praktyki czysto mechanicznej. Zmiany w obrębie zmysłowości zachodzą w mikroskopijnym stopniu poprzez codzienną akumulację; to, co zmienia kulturę materialną i percepcję, jest samo w sobie niezauważalne i pojawia się dopiero po fakcie w baśniach, mitach i wspomnieniach krążących na obrzeżach języka.

Ta niepostrzegalność jest nie tylko skutkiem, ale także narzędziem przemiany zmysłowości. A zatem problematyka zmysłów w okresie nowoczesności przywołuje stary temat nieświadomości historycznej, zignorowany w ramach współczesnej teorii antropologicznej.

Bezowocna nostalgia

Pamięć o brzoskwini Afrodyty jest nostalgiczna. Jaki jest związek nostalgii ze zmysłami i historią? W języku angielskim słowo nostalgia (grec. *nostalghía*) konotuje trywializującą romantyczną sentymentalność. W języku greckim czasownik *nostalghó* składa się z *nostó* i *alghó*. *Nostó* oznacza: „wracam", „podróżuję (z powrotem do ojczyzny)"; rzeczownik *nóstos* oznacza „powrót", podróż; *á-nostos* oznacza z kolei: „bez smaku" – tym słowem opisuje się również nowe odmiany brzoskwiń (*ánosta*, w liczbie mnogiej). Przeciwieństwem *ánostos* jest *nóstimos*, charakteryzujące osobę lub rzecz, która podróżowała i dotarła do celu, lub też dojrzewała, dzięki czemu stała się smaczna (i użyteczna). *Alghó* oznacza: „odczuwam ból", „pragnę do bólu", zaś rzeczownik *álghos* odnosi się do palącego bólu w duszy i ciele (*kaimós*). A zatem *nostalghía* to przepełnione bólem pragnienie powrotu do domu. Słowo to przywołuje także zmysłowy wymiar pamięci na wygnaniu, na obczyźnie; łączy ból cielesny z emocjonalnym, a także bolesne doświadczenia duchowego i cielesnego wygnania z procesem dojrzewania. W tym sensie *nostalghía* jest związana z osobistymi konsekwencjami zanurzonego w historyczności doświadczenia zmysłowego, które jest postrzegane jako bolesna, cielesna i emocjonalna podróż.

Nostalghía jest zatem daleka od trywializującej romantycznej sentymentalności. Takie ograniczenie znaczenia tego pojęcia odgradza przeszłość od teraźniejszości, negując ich materialne relacje i zależności. Przeszłość staje się izolowalną i konsumowalną jednostką czasu. Stosowane w Stanach Zjednoczonych

znaczenie słowa nostalgia unieruchamia przeszłość, uniemożliwia jej kształtowanie aktualnej sytuacji społecznej, a jednocześnie nie pozwala teraźniejszości na ustanowienie dynamicznego percepcyjnego związku ze swoją historią. Z kolei grecka etymologia tego pojęcia przywołuje transformacyjny wpływ przeszłości jako niedomkniętego doświadczenia historycznego[3]. Czy różnica między powyższymi znaczeniami słowa „nostalgia" objaśnia nam różne kulturowe doświadczenia zmysłowości i pamięci? Czy dialog między tymi sensami może przynieść istotne spostrzeżenia w ramach antropologii zmysłów?

Wymiana zmysłowa, performans zmysłowy

Pojęcie *nostalghía* nawiązuje do zmysłowego odbioru historii. W języku greckim istnieje krąg semantyczny, który łączy zmysłowość ze sprawczością, pamięcią, krańcowością, a zatem historią – a wszystko to zawiera się w etymologicznej warstwie zmysłów. Słowo określające zmysły to *aesthítis*; emocja-uczucie to *aésthima*, zaś estetyka – *aesthitikí*. Wszystkie one pochodzą od czasownika *aesthánome* lub *aesthísome* oznaczającego: czuję, wyczuwam, rozumiem, chwytam, dowiaduję się, otrzymuję wieści lub informacje, mam dobre rozeznanie między dobrem a złem, osądzam poprawnie. *Aesthísis* jest definiowane jako czynność lub siła dokonująca się za pośrednictwem zmysłów, a także środki lub *semía* (punkty, ślady, znaki), za pomocą których czujemy. *Aésthima*, emocja-uczucie, jest także chorobą duszy, wydarzeniem, które ma na nas podskórny wpływ poprzez zmysły; odwołuje się także do romansu, miłości. Mocna *aésthima* jest nazywana niekiedy *páthos*, co oznacza pasję – odnosi się to między innymi do poczucia cierpienia, choroby, ale także do znaczenia tego słowa stosowanego w języku angielskim (np. „muzyka jest jego pasją"). Rdzenny czasownik *pathéno* oznacza: wywołuję pasję (w obu przywołanych znaczeniach); działam pod wpływem mocnej wewnętrznej pasji; doznaję inspiracji, ekscytacji; cierpię. Młodzi Grecy często używają słowa *pathéno* w zdaniach typu: „gdy słyszę tę piosenkę, *pathéno*". Towarzyszące temu gesty, takie jak uderzanie się w czoło i trzymanie dłoni na czole, a także odpowiednie dźwięki, wyrażają zarówno (nagłe) cierpienie, jak i skrajną przyjemność.

Synonimem *pathéno* jest w tym wypadku *pethéno*, czyli umieram. *Páthos* (pasja) stanowi zatem łącznik między pojęciami *éros* i *thánatos*, przy czym to drugie

[3] Etymologiczna analiza jakiegoś terminu lub konceptu nie powinna zakładać, że wszystkie pozostałości jego znaczenia są aktywne przez cały czas z takim samym natężeniem. Niemniej jednak analiza etymologiczna uzupełnia nierównomierny rozwój historyczny europejskich peryferii, charakteryzujący się niekompletną i niespójną artykulacją różnych przednowoczesnych faz w obrębie nowoczesności i postnowoczesności. Etymologia może uchwycić nierównomierne zmiany w historii semantycznej, które pojawiają się w różnych momentach w społeczeństwie. A zatem amerykańskie znaczenie terminu nostalgia można znaleźć w dyskursie rządu greckiego i w popularnej prasie. Obie instytucje mają tendencję do posługiwania się dyskursem opartym na utracie tożsamości i wartości oraz pojawiających się w ich następstwie kryzysów społecznych. Mimo to słowo *nostalghía* można usłyszeć często w codziennym języku, a także w popularnej muzyce i poezji greckiej, w znaczeniach etymologicznych omawianych w tym tekście.

oznacza wewnętrzną śmierć, śmierć własnego „ja" wskutek lub dla kogoś lub czegoś innego; to moment, w którym „ja" jest zarówno sobą, jak i wspomnieniem w umyśle innego. Śmierć jest podróżą – zmysłową podróżą do kogoś lub czegoś innego. Podobnie jak *éros* – popularnym wyznaniem podczas intymnych zbliżeń jest *me péthanes* – uśmierciłeś mnie, umarłem przez ciebie i dla ciebie. *Éros* to pragnienie, ale także apetyt. Popularnym zwrotem w potocznym języku greckim, wyrażającym ogrom pragnienia i używanym na przykład przez matki mówiące do swych dzieci, jest: „Zjem cię". To samo określenie jest stosowane przez osoby doświadczające cierpienia, na przykład dzieci mówiące do rodzica „Zjadłeś mnie". W trakcie podróży pośmiertnej do świata zmarłych ziemia „zjada" ciało.

W wymienionych wątkach semantycznych nie odnajdujemy wyraźnych granic między zmysłami i emocjami, umysłem i ciałem, przyjemnością i bólem, dobrowolnym i mimowolnym, doświadczeniem afektywnym i estetycznym. Te ukształtowane kulturowo perspektywy zmysłowego doświadczenia nie stanowią jedynie porównawczych ciekawostek. Są one niezbędne dla podjęcia autorefleksyjnych, ukierunkowanych kulturowo i historycznie rozważań na temat zmysłów. Właściwa kulturze greckiej semantyka zmysłowości zawiera w sobie między innymi regionalne epistemologie oraz zintegrowane teorie, co wywołuje istotne międzykulturowe, metodologiczne konsekwencje.

* * *

Zmysły reprezentują stany wewnętrzne niewidoczne na powierzchni. Jednocześnie umiejscowione są w społeczno-materialnym polu poza ciałem. Weźmy przykład greckiego wyrażenia: „jego oczy są świadkami strachu" (*ta mátia tou martyráne fóvo*), a także jego angielskiego odpowiednika „widać strach w jego oczach" (*his eyes show fear*). Drugie wyrażenie opisuje strach jako wewnętrzny stan psychiczny, natomiast pierwsze odnosi się do strachu istniejącego w świecie, zewnętrznego i autonomicznego w stosunku do ciała, mimowolnie odznaczającego się na zmysłach. W tym przypadku narządy zmysłów stają się śladami, *semía*, w których strach jest przyjmowany przez ciało. Działają one w ten sam sposób co obiekt materialny, *semíon*, ślad, będący jednocześnie przedmiotem oraz medium doświadczenia. A zatem to co zmysłowe jest nie tylko zawarte w ciele jako wewnętrzna zdolność lub siła, ale jest również rozproszone na powierzchni rzeczy, stanowiąc ich autonomiczne cechy charakterystyczne, które mogą opanować ciało w postaci doświadczenia poznawczego. W tym przypadku wnętrze i zewnętrze zmysłowości nieustannie przenikają się nawzajem w procesie wytwarzania ponadjednostkowego znaczenia.

Pokrewne powiedzenia: „jego oczy go zdradziły" oraz „widziałam to w jego oczach" (pomimo jego słów) nawiązują do mimowolnego aspektu doświadczenia zmysłowego, ujawniającego stany wewnętrzne podmiotu, których ten nie miał zamiaru okazać. A zatem choć „jego słowa" były próbą kłamstwa, „jego oczy ujawniły prawdę" moim oczom. Narządy zmysłów mogą wymieniać informacje między sobą; są aparatami produkującymi znaczenia, które funkcjonują poza świadomością i intencjonalnością. Interpretacja zmysłów

oraz interpretacja poprzez zmysły na powrót ukazuje prawdę jako zbiorowe i fizyczne doświadczenie.

Zmysły są również uwikłane w interpretację historyczną jako świadkowie lub kronikarze materialnego doświadczenia. Między wewnętrznymi i zewnętrznymi stanami i polami zmysłowymi istnieje autonomiczna przestrzeń, która stanowi sferę percepcyjnej wymiany i wzajemności. Zmysły, podobnie jak język, są faktem społecznym w tym sensie, że stanowią zbiorowy środek komunikacji, który jest jednocześnie dobrowolny i mimowolny, schematyczny i indywidualny. Przykładowo, greckie słowo określające percepcję to *antílipsi* – *lípsi* oznacza recepcję, zaś przedrostek *antí* odnosi się do równoważności, wzajemności, stania twarzą w twarz, zastępowania, a nie tylko do przeciwstawności, jak ma to miejsce w obrębie języka angielskiego. *Antílipsi* jest zatem definiowane jako akt otrzymywania w wymianie.

Między ciałem i rzeczami, osobą i światem, zachodzi wzajemna komunikacja, która ukazuje percepcyjną konstrukcję prawdy jako mimowolne ujawnianie się sensu poprzez znaki. Choć zmysły, podobnie jak język, mają charakter społeczny i zbiorowy, nie można ich zredukować do dziedziny języka. Stąd też traktowanie w Grecji zmysłowych znaczeń jako prawdy wprowadza ironiczny kontrapunkt dla wszelkich językowych wypowiedzi. To, co wypowiedziane, może zostać zrelatywizowane, zaprzeczone lub potwierdzone przez ucieleśnione zachowania, gesty i afekty. W ramach tego performatywnego procesu gesty i/lub otaczające przedmioty nabierają mocy, która pozwala im potwierdzić lub zaprzeczyć językowi. Prawda jest zatem pozajęzykowa i ujawniana jest poprzez ekspresję, działanie, kulturę materialną i formy ucieleśnienia.

Mimowolny charakter zmysłowości wykazuje, że ucieleśniona aktywność opiera się częściowo na komunikacji między zmysłami i rzeczami. Odnosi się to do społecznej estetyki, która nie jest jedynie nabytą lub wynegocjowaną synchronią, lecz okazuje się uwikłana w autonomiczną sieć relacji między obiektami oraz przeszłymi sensualnymi wymianami. Działanie jest zatem z jednej strony kreowane poprzez zewnętrzność i historię, z drugiej zaś – pochodzi z wnętrza podmiotu.

Zmysłowy pejzaż oraz należące do niego znaczące obiekty zawierają w sobie emocjonalny i historyczny osad, który może wywoływać gesty, dyskursy i działania, pozwalające na odkrycie ich wewnętrznych warstw. A zatem to, co otacza kulturę materialną, nie jest ani stabilne, ani unieruchomione, lecz z istoty przejściowe, wymagające zespolenia i dopełnienia przez poznający podmiot. Formą percepcyjnego domknięcia może być performans, odróżniający się od opartego na manipulacji widowiska teatralnego[4]. Performans jest także momentem, w którym nieświadome poziomy i zgromadzone warstwy osobistego doświadczenia zostają uświadomione przez materialne sieci i powiązania, niezależne od jego odtwórcy. Niemniej jednak sposób oraz zawartość dopełniania czy połączenia ze zmysłowymi wytworami nie są w całości zdeterminowane, lecz raczej stanowią mutację

[4] Por. moje rozważania na temat modeli retoryczno-widowiskowych performansu w kontekście greckim w książce mojego autorstwa *The Last Word* (1991).

znaczenia i pamięci, która skupia w sobie wzajemne oddziaływanie postrzegającego podmiotu i postrzeganego przedmiotu w doświadczeniu historycznym, a także ich wspólną alienację z publicznej kultury, oficjalnej pamięci i formalnej gospodarki. Tak rozumiany performans nie jest jednak performatywny – nie stanowi instancji istniejącego wcześniej wzoru. Można go określić raczej jako *poesis*, czyli tworzenie z czegoś, co nie zostało oznaczone przez doświadczenie lub kulturę, co miało było pozbawione wartości lub istnienia. W tym sensie zmysłowa pamięć, pojmowana jako medytacja nad historyczną podstawą doświadczenia, nie jest jedynie odtworzeniem, lecz przemianą, która wprowadza przeszłość do teraźniejszości jako jej rdzenny pierwiastek. W tym wypadku aktor staje się również widzem swego mimowolnego uwikłania w horyzont zmysłowości. Tego rodzaju moment sensualnej autorefleksji, zachodzącej zarówno wewnątrz, jak i poprzez materialne siły, może nam pomóc w zrozumieniu, w jaki sposób kultura materialna uczestniczy w produkcji społecznej i historycznej refleksyjności.

Kwaśne winogrona

Na greckich rynkach pojawiły się nie tylko konkretne zagraniczne owoce – nieprzypadkowo w potocznym języku greckim obcą lub dziwną osobę określa się mianem „dziwnego owocu" lub „nowego owocu" – ale także znane owoce zaczęły nieśmiało pokazywać się w supermarketach poza sezonem, „w nieodpowiednim czasie". Na przykład winogrona, które dla Greków symbolizują lato, można było kupić zimą, oznaczone informacją „importowane z EWG". Obserwując lokalne kobiety, które robią zakupy, dotykają, przebierają i wybierają produkty, można zauważyć, że przechodzą obok nich obojętnie lub rzucają w ich stronę krótki komentarz: „wyglądają na kwaśne". Kwaśność oznacza niedojrzałość, pozasezonowość, brak smaku (*ánosta*). Jako że EWG jest w tym przypadku kojarzona z kwaśnymi winogronami, także cała teraźniejsza epoka jest charakteryzowana jako *ánosto*.

Kiedy i w jaki sposób pewien fragment historii staje się *ánosto*? Powiedzenie, że jakieś aspekty życia codziennego straciły smak oznacza, że dopełnienie zmysłowego doświadczenia jest możliwe jedynie w obrębie jego rozproszonych fragmentów. Zwrot od prawdziwych lub wyobrażonych całości do ich części jest metaforycznym przesunięciem, które pozwala uchwycić zmianę centralnego punktu percepcji, a tym samym także ruch historii. Zdolność odtwarzania kulturowej zmysłowości zawiera się w dynamicznej interakcji między percepcją, pamięcią oraz pejzażem organicznych i nieorganicznych wytworów. Może ona ulec zanikowi, gdy zmysłowy krajobraz, rozumiany jako zbiór i horyzont historycznych doświadczeń, emocji i wrażliwości – a zatem także tożsamości społecznych – rozpada się na osobne, niezwiązane ze sobą fragmenty. Pytanie, co pojawia się w miejscu tej zdolności?

Gdy nowe formy i przedmioty wyłaniające się w obrębie kultury materialnej wkraczają między aktualne doświadczenia i odczucia danego społeczeństwa

i głębokie warstwy jego społeczno-kulturowej tożsamości, mogą być one odbierane jako pozbawione smaku, ponieważ ludzie nie dysponują odpowiednimi środkami poznawczymi, które pozwoliłyby je przyjąć i oswoić. Dzieje się tak, ponieważ kulturowe narzędzia, które umożliwiają nadawanie sensu materialnym doświadczeniom, mają swe źródło w przeszłym – zaś obecnie porzucanym – krajobrazie zmysłów, mającym zarazem charakter dydaktyczny, jak również będącym przedmiotem percepcji i działania. Właściwość *ánosto* (bez smaku) odnosi się zatem do kulturowej niezdolności przetwarzania przeszłych, teraźniejszych i przyszłych doświadczeń, które pojawiają się na poziomie zmysłowości. Praktyczne kodyfikowanie wrażeń zmysłowych nie ma bowiem czysto umysłowego charakteru, lecz jest zanurzone w materialnym świecie znaczących obiektów.

Właśnie z tej przyczyny zapożycza się entuzjastyczne postrzeganie „nowości", przetwarzane kulturowo, kształtowane za pomocą wyobrażeń lub obietnic dotyczących nowych doznań i władz zmysłowych, które automatycznie wiążą się z wytworami zaborczej kultury. W ten sposób każdy produkt wprowadza również związane z nim, samogenerujące się formy pamięci i doświadczenia, które stanowią obietnicę zmiany i poprawy dotychczasowych doznań zmysłowych.

W kulturach przechodzących kolonialne i postkolonialne transformacje doświadczenie braku smaku może być wewnętrznie narzucone, co wynika z internalizacji „oka Obcego" (Seremetakis 1984), a także postrzegania swych dawnych praktyk i wartości z perspektywy wyobcowania i izolacji. Może to doprowadzić do archaizacji niedawnych oraz nieprzystawalnych doświadczeń, praktyk i dyskursów. Aktualnie niewygodne doświadczenia kulturowe zostają uznane za nieistniejące od dawna czy utracone, podczas gdy w rzeczywistości funkcjonowały one w nieodległej przeszłości, zaś pamięć o nich wciąż pozostaje żywa. Głębsze rozmowy z ludźmi ukazują, że ich związek z tymi odległymi praktykami i przeżyciami przejawia się w baśniach, anegdotach, folklorze i mitologii. Wypieranie własnej historii i pamięci, nierzadko spotykane w obrębie kultury peryferyjnej, jest doświadczeniem nagłym, dogłębnym i bolesnym, podobnie jak inne dezintegrujące oddziaływania wielkomiejskiej nowoczesności. Dyskurs dotyczący utraty stanowi element kultury publicznej, oficjalne stanowisko ideologiczne w kwestii przeszłości, które sprzęga mówiącego z normatywnym oglądem teraźniejszości. Kiedy dyskurs straty zakorzenia się w kulturze publicznej, to, co zniknęło, czego nie można opowiadać, przekazywać i wspominać, staje się treścią przeciwstawnego jej osobistego i prywatnego doświadczenia[5].

[5] Pojęcia autentyczności i nieautentyczności są symbolicznymi koncepcjami, które w równym stopniu wypierają i tłumią niejednoczesne i niezgodne ze sobą doświadczenia i wrażliwości kulturowe. A zatem współczesny krytyk przyglądający się społeczeństwu greckiemu odrzuciłby jakiekolwiek pozostałości i niespójności pochodzące sprzed okresu nowoczesności jako romantyczne i wymyślone (zob. np. Hobsbawm i Ranger [2008] na temat Szkocji, a także Faubion [1988] w kontekście greckim). W obu przypadkach statycznie narzucona dwubiegunowość pojęć autentyczny/nieautentyczny doprowadziła do odrzucenia istotnych nieciągłych systemów i wrażliwości kulturowych, które w nowoczesności zostały usytuowane jako niedopasowane elementy.

Wielokrotność zmysłowa i historyczna

W ramach omawianego procesu można utracić nie tyle zmysły, co raczej właściwą im pamięć. Jej wymazanie przytępia zmysły w niemal niezauważalny sposób, nieuchwytny niczym znikanie brzoskwini Afrodyty. Nie istnieją oddzielone od siebie czynności percepcji, pamięci, reprezentacji i obiektywizacji. Procesy pamięciowe są sprzężone z porządkiem sensorycznym w taki sposób, że każda percepcja staje się re-percepcją. Re-percepcja wytwarza znaczenia poprzez wzajemne oddziaływania oraz metaforyczną przekładalność powiązanych ze sobą trybów zmysłowości. Pamięć nie może zostać przypisana jedynie sferze umysłowej lub subiektywnej. Jest ona kulturowo zapośredniczoną praktyką materialną, aktywowaną przez ucieleśnione działania i nasycone znaczeniami obiekty. Materialne podejście do pamięci umiejscawia zmysły w czasie, traktując ją samą jako ponadzmysłową zdolność, a zarazem jako narząd zmysłu sam w sobie.

Pamięć jako szczególny metazmysł uruchamia, łączy i przekracza wszystkie inne zmysły. Jednocześnie zawiera się ona w każdym zmyśle; podobnie jak zmysły, także wspomnienia są od siebie jednocześnie zależne i niezależne, zespolone i osobne. Pamięć stanowi horyzont doświadczeń, przechowując i przenosząc wrażenia między poszczególnymi modalnościami zmysłowymi, a także rozpraszając i odnajdując zmysłowe ślady poza ciałem, wśród powiązanych ze sobą miejsc i obiektów. Pamięć i zmysły mieszają się ze sobą w takim stopniu, w jakim stanowią rodzaj mimowolnych doświadczeń, umiejscowionych w ramach ponadindywidualnego, społecznego i cielesnego krajobrazu.

* * *

Zacieranie się pamięci zmysłowej w epoce nowoczesności jest w głównej mierze następstwem skrajnego podziału pracy, percepcyjnej specjalizacji oraz racjonalizacji. Zmysły zostały od siebie oddzielone, przedefiniowane i potraktowane jako funkcjonalne narzędzia oraz środki i przedmioty utowarowienia. Wycinanie i oddzielanie od siebie poszczególnych obszarów percepcji uzasadnia również całkowitą dosłowność zmysłowego doświadczenia. Dosłowność stanowi symboliczną logikę stworzoną przez naukową racjonalizację zmysłów, a także kulturę wyspecjalizowanej konsumpcji. Rezultatem tego procesu jest prywatyzacja narządu zmysłu (zob. Jameson 1981; Harvey 1989; Crary 1991). Dosłowność rzeczy jako jej najbardziej przyswajalny i sprzedawalny wymiar stanowi podstawę hiperkonsumpcji. Będąc kodem kultury, dosłowność narzuca i wyznacza normy ograniczonych, funkcjonalnych i powtarzalnych relacji z jednorazowymi wytworami. Paradoks polega na tym, że pomimo epizodycznego charakteru towarów i ciągłego starzenia się wszelkich nowości, tego rodzaju konsumpcja jest kreowana jako dominująca percepcyjna logika rzeczy. W kontekście ciągłej zmienności konsumpcyjnych doświadczeń każdy przedmiot oraz każde materialne doznanie jest nieobecnością innych doświadczeń oraz związanych z nimi zmysłowych skojarzeń. Poszczególne epizody konsumpcji okazują się każdorazowo absolutne i totalizujące, ponieważ nigdy nie trwają na tyle długo, by poruszyć społeczną

pamięć zmysłów, a tym samym połączyć się z szerszą strukturą historyczną oraz innymi doznaniami i wspomnieniami zmysłowymi.

Ernst Bloch (1991) oraz Walter Benjamin (1973, 1975, 1996) uważali, że kosmos odrzuconych przez gospodarkę wytworów kulturowych stanowi rozległą społeczną nieświadomość w zakresie zmysłowo-emocjonalnego doświadczenia, która może odsłonić skryte i aktualnie wygłuszane głosy dawnych sposobów życia. Przeciwstawiali oni ukrytą, utopijną zmysłowość, zamkniętą w nieprzystających i nieużytecznych wytworach, funkcjonalnemu, użytecznemu i obowiązkowemu marnotrawstwu właściwemu kulturze mody. Benjamin, Bloch oraz artysta Max Ernst, jako kronikarze pierwszych spotkań z późną nowoczesnością, wydobyli utopijne uczucia, odmienność oraz kulturową obfitość z zagubionych i zanegowanych strychów i piwnic codziennego życia. To właśnie w tych przestrzeniach umieścili pamięć społeczną, która przeciwstawia się ograniczeniom pamięci publicznej, oficjalnych historii oraz idei postępu. W tym kontekście przedmioty obdarzone nadwyżką pamięci i znaczeń same w sobie stają się oddzielnymi i szczególnymi (monadycznymi) formami pamięci; te przedmioty niosą ze sobą zmysłowy ślad działań i pragnień człowieka; kiedy się je odrzuca i tłumi, razem z nimi neguje się również całą antropologię.

* * *

Zespolone z pamięcią doświadczenie zmysłowe odnosi się do wytworów, które zawierają w sobie nawarstwione i współgrające znaczenia i opowieści. Jako takie mogą być one narzędziem zachęcającym do percepcyjnego zgłębiania kwestii historycznych. Będąc formą zmysłowości, wytwory mogą przywoływać i ożywiać nawarstwione wspomnienia, a także zawarte w nich odczucia. Przedmiot powiązany z pamięcią zmysłów przemawia, przywołuje wspomnienia jako brakujący, oderwany, lecz antyfoniczny element poznającego podmiotu. Zmysłowa relacja między odbiorcą a wytworem prowadzi do nieoczekiwanego i niewysłowionego dopełniania tego ostatniego, ponieważ odbiorca jest także adresatem mimowolnych oddziaływań historycznych, związanych z jego istnieniem lub nieistnieniem.

Wspólne wydarzenia związane ze spożywaniem, rozdawaniem, dzieleniem się czy wymianą substancji są zwykle postrzegane w kategorii performansu czy scenariusza, którego zsynchronizowane zasady i struktury znajdują się w głowach ludzi jako uprzednio zaprogramowany plan gry (por. Douglas 1991). Ja natomiast sugerowałam dotychczas, że wytwory przechowujące zmysłową pamięć pełnią rolę materialnych przewodników, za sprawą których wspólnotowe historie oraz percepcyjne topografie przemieszczają się w czasie i przestrzeni, nierzadko przeciwstawiając się oficjalnym kodom kulturowym odnoszącym się do przedmiotów. A zatem nie każdy przedmiot lub substancja mogą nabrać znaczenia i wartości jedynie poprzez umieszczenie ich w obrębie zasad, momentów i przestrzeni współistnienia, które umożliwiają ich przetwarzanie, przekazywanie czy wymianę, a także zapewniają związaną z tym radość. Zamiast tego wytwory są raczej same w sobie zapisami uprzednich wydarzeń tego rodzaju oraz związanej z nimi zmysłowej i emocjonalnej wymiany – to właśnie historie

ukryte w przedmiotach zapewniają im obieg wewnątrz danej społeczności oraz nadają im wspólnotowy charakter. Jednocześnie historyczny wymiar podobnych wytworów może być wymazany, zapomniany lub zanegowany przez współczesne kody kulturowe, ekonomiczne i społeczne. W tym kontekście odzyskiwanie ich wspólnotowej głębi na powrót ożywia alternatywne kody oraz powiązania społecznie podzielanego doświadczenia.

Takie podejście ukazuje stopień ucieleśnienia zmysłów w przedmiotach, które oferują swym ludzkim autorom wielość możliwych i zawsze autonomicznych perspektyw, przy czym autorstwo jest związane nie tylko z produkcją, ale także z używaniem i spożywaniem pojmowanym jako działanie tożsamościotwórcze. Wytwory jako formy pamięci nie mogą być postrzegane jedynie przez pryzmat akceptowanych sposobów ich użycia oraz dosłownych funkcji, które odpowiadają kulturowym ograniczeniom i specyficznym uwarunkowaniom produkcji oraz zalecanym sposobom konsumpcji. Wytwór jako nośnik zmysłowości stanowi rezerwuar percepcji, soczewkę, przez którą można przyglądać się innym stronom zmysłów, materię, będącą zarówno ostatecznym efektem ludzkich działań, jak i przekaźnikiem ich dodatkowych znaczeń. Tym samym jest on nierozpoznanym sobowtórem ludzkiego ciała – zmysły funkcjonują w przestrzeni pomiędzy nimi, stanowiąc wielokierunkowe kanały znaczeń, które przemieszczają się od osoby do osoby, od rzeczy do rzeczy, od osoby do rzeczy, od rzeczy do osoby.

* * *

Koncepcja pamięci zmysłów nawiązuje do teorii recepcji kultury materialnej, zarówno w odniesieniu do wielości perspektyw interaktywnych i postrzegających podmiotów, jak również poznawalnych, „mówiących" obiektów, ukształtowanych w wyniku złożoności ludzkich działań. Obdarzone znaczeniem przedmioty stanowią tubylcze, regionalne sieci zmysłowości. Sensualna pamięć osadza się w głębi przedmiotów, tworząc diachroniczną powłokę, z której wszelkie historie – ważne i nieważne – mogą sączyć się w postaci ekspresji kultury materialnej. Pamięć zmysłów porusza się przeciwnie do społeczno-ekonomicznych prądów, które traktują przedmioty i osobiste doświadczenia materialne jako pył. Pył jest wytwarzany przez każdą formę percepcji, która przemierza w pośpiechu świat przedmiotów, ślizga się po jego powierzchni, traktuje go jako pozbawiony znaczenia, niepozostawiający śladów na naszych ciałach, nieprzywołujący żadnych wspomnień w naszej pamięci.

Bezruch

Obiekty obdarzone pamięcią sensoryczną, wraz ze swoimi regionalnymi historiami, często mają charakter niesynchroniczny; nie należą do bieżącego ciągu społecznie konstruowanych bytów i wartości materialnych. Niosą w sobie ślady dawnego, obecnie wymazanego społecznego doświadczenia. Społeczeństwo nigdy nie zmienia się całościowo czy natychmiastowo, zaś dominujące kody kulturowe

nie są jedynym dziedzictwem, które przekazujemy sobie nawzajem oraz swym spadkobiercom. Przemiana społeczna nie zachodzi w sposób równomierny. I to właśnie nierównomierność i niejednoczesność zmiany społecznej zawierają w sobie oraz kreują niesynchroniczne i niedopasowane wytwory, przestrzenie, działania i narracje. Mogą one stanowić kontrapunkt dla dążenia naprzód oraz przezroczystej ahistoryczności, rozrywając mityczną i wszechobejmującą ciągłość teraźniejszości. Istnieją przejawy niesynchroniczności, które stają się materialnymi spotkaniami z kulturową nieobecnością i potencjalnością. Istnieją wyspy historyczności, urywane prześwity, pozwalające dostrzec niedostrzegalne w specyficznych momentach – zbiornikach znaczeń, w których kosmos ludzkich doświadczeń może zostać odtworzony w mniejszej skali.

Tego rodzaju przejawy mogą wyzwolić zmysłowe przeżycia ze społecznej struktury milczenia. Wytwory jako formy pamięci są przejściami do niezależnej plątaniny codziennych doświadczeń materialnych. Mogą zatrzymać potoczny bieg życia, stwarzając odmienne języki, różniące się od zdroworozsądkowych kodów, które racjonalizują powierzchowne doświadczenia codzienności jako spójnej całości.

W historyczności kultury materialnej kryje się bezruch, przeciwstawiający się przepływom teraźniejszości; zawarte w nim rzeczy, przestrzenie, gesty i opowieści, które odnoszą się do percepcyjnej zdolności historycznej i żywiołowej kreacji. Bezruch jest momentem, w którym to co pogrzebane, odrzucone i zapomniane wynurza się na społeczną powierzchnię świadomości niczym podtrzymujący życie tlen. To moment wyjścia z pyłu historyczności.

To, co uprzednio było niedostrzegalne, a obecnie stało się „rzeczywiste", istniało zawsze jako element kultury materialnej i związanej z nią nieświadomości. Niedostrzegalne posiada strukturę społeczną opartą na kulturowo ustanowionych strefach nie-doświadczenia i unieważnionego znaczenia. Właśnie w tym kontekście pojawia się polityka zmysłów. Życie codzienne podlega zawsze wzmożonej politycznej kolonizacji, jest postrzegane jako przestrzeń dewaluacji, zapominania i nieuważności, wewnątrz której za pomocą odpowiednich zakłóceń mogą wytworzyć się nowe tożsamości politycznie – w jej obrębie władza może stwarzać własne historie, które usuwają wszelkie relatywizujące ją elementy. Życie codzienne jest zmitologizowane jako repozytorium bierności właśnie dlatego, że zawiera w sobie najbardziej nieuchwytne głębiny, tajemnicze zakamarki i przejścia, które wymykają się politycznej władzy i kontroli. Jednocześnie jest ono także strefą utraconych spojrzeń i zerknięć, w których mikropraktyki przeciekają przez rysy i pęknięcia oficjalnych kultur i pamięci.

Monady i nomadzi

Istnieją takie substancje, przestrzenie i momenty, które mogą wywoływać bezruch. Myślę choćby o starym Greku, który w środku pracowitego dnia przerywa swoje codzienne obowiązki, by bez pośpiechu delektować się kawą, wzdychając

z ulgą po każdym jej łyku. To „moment odpoczynku", chwila kontemplacji, w której ponownie można zasmakować dnia. Moment bezruchu został wywołany przez smak i aromat. Każdy łyk i każde westchnienie sygnalizują pogłębienie myśli (*logismós*) oraz jej powrót do odległych czasów. Jak mówi przysłowie, kawa to *sintrofiá* – przyjazna towarzyszka. *Sintrofiá* wywołuje chwilę metaoglądu, w którym całość teraźniejszych i przeszłych krajobrazów społecznych przepływa przed świadomością starego Greka – współczesna sytuacja polityczna, wydarzenia rodzinne, sytuacja w wiosce, pogoda, zbiory, wiadomości międzynarodowe, wszystko wymieszane ze sobą. W tym momencie zachodzi percepcyjna kompresja czasu i przestrzeni, która zawiera się w małej filiżance kawy; spokojnie biorąc kolejne łyki i odczuwając smak płynu na języku, pijący przemieszcza się przez różnorodność doznań, wspomnień i odniesień.

Oto moment, w którym nasz bohater – sam lub wspólnie z towarzyszami tej sytuacji – pomyśli i wyrazi swoje *parápano*, metakomentarz, odnosząc się do codziennych bolączek, emocji i radości. *Parápano* to relacja codzienności. Nie przyjmuje ona formy narzekania, nie wymaga pociechy lub rozwiązania problemu. Może być prostą prezentacją esencji codziennego doświadczenia, które przeciwstawia się poczuciu kresu i skończoności. Aby *parápano* (*pónos* oznacza ból) stanowiło o prawdziwości tego doświadczenia, musi mu towarzyszyć *sintrofiá*. Warto odnieść się do etymologii tego słowa. Pochodzi ono od czasownika *tréfo*, oznaczającego: karmię, hoduję, kultywuję (marzenia, idee, nadzieje). *Sin-tréfo* (*-ome*), złożone z przedrostka *sin* (współ-) i *tréfo*, oznacza: karmię (jestem karmiony) wspólnie, utrwalam, krzepnę, jednoczę. *Sintrofiá* w kolokwialnym języku greckim oznacza grupę przyjaciół, bliskiego towarzysza (niekoniecznie ludzkiego).

Ogólne doświadczenia dnia codziennego, przemienione w aromat i smak kawy, zawierają się w każdym jej łyku. Powiedzenie *ton pótise pharmáki* – „podlewać kogoś trucizną (bólu lub negatywnego doświadczenia)" albo „radością" – odnosi się do nasycenia ciała substancją codziennego doświadczenia. W popularnych piosenkach słyszy się także sformułowanie „Wypiję cię łyk po łyku", które obrazuje powolne dojrzewanie relacji międzyludzkiej, trwanie angażujące zmysły i pamięć. Gdy coś jest dobre lub piękne, chce się „pić to ze szklanki" (*na to piís sto potíri*). Doświadczenie, które zawiera w sobie zmysłowość, emocjonalne zaangażowanie oraz pamięć jest odbierane w skondensowanej formie; przeniesione ze swojego źródła do zastępczego nośnika pamięci, z którego może być uwolnione w momentach bezruchu. Kondensacja przekształca to, co niewypowiedziane, oczywiste i nierozpoznane w rodzaj metanarracji, którą postrzega się jako spowolnienie „normalnego" upływu czasu. Dekompresja rutynowego doświadczenia oraz jej ponowna kondensacja w postaci zastępczego nośnika i substancji nie stanowi jednak zupełnego zatrzymania. Jest ona innym ruchem w czasie, który ukazuje inne wymiary codziennego doświadczenia, przemieszczając doznania zmysłowe z jednego punktu świadomości do drugiego, z jednego obszaru strony ciała do innego, co stwarza nowy lub alternatywny krajobraz percepcji. To poetycki lub wizjonerski moment.

> Mówienie o poezji greckiej to mówienie o polityce – nie w rozrzedzonym estetycznym znaczeniu starego dualizmu: poezja kontra filozofia, właściwego dla starego arystotelejskiego rodzaju polityki, lecz w zasadniczym rozumieniu poezji jako kryzysu, rytmu i bicia serca narodowej tożsamości. Chodzi o politykę jak w zdaniu wypowiadanym przez żołnierza: „w moim *politike zoe* jestem stolarzem" w znaczeniu „w cywilu", choć tego wyrażenia zwykle używa się w kontekście „życia politycznego". Poezja zatem jest jednym z pierwotnych aktów *zoon politikon*. A polityka jako model obywatelski została zapowiedziana przez awangardową sztukę tej kultury, którą zawsze była poezja (Chioles 1993).

Mówiłam już o historii, teraz mogę mówić o polityce. W jaki sposób doświadcza się jej na poziomie zmysłów? Polityczność i poetyczność muszą podlegać syntetyzacji w obrębie codziennego doświadczenia. *Poesis* jako komponent codzienności jest kluczowy dla tworzenia *zóon politikón*. Ukazuje to politykę zmysłowej kreacji i recepcji jako politykę życia codziennego.

Co więcej, *poesis* (poezja) oznacza zarówno twórczość, jak i wyobraźnię (Seremetakis 1991). Tym samym przyjmuje ona różnorodne formy. Przywołując odpowiedź, jakiej Deotyma udzielił Sokratesowi:

> Bo wszelka przyczyna, która wyprowadza jakąś rzecz z niebytu do bytu, nazywa się twórczością. Toteż i wszelka robota w dziedzinie każdej sztuki jest twórczością, a wykonawca jej jest właściwie twórcą. [...] A jednak [...] nie nazywamy ich wszystkich twórcami, tylko się jeden nazywa tak, a drugi inaczej. W zakresie zaś całej twórczości wyróżniamy dokładnie jeden jej rodzaj, a mianowicie twórczość w dziedzinie wierszy i tonów i temu rodzajowi dajemy imię ogólne. Bo przecież to tylko nazywamy twórczością [...] (Platon 2008: 183).

Myślę sobie o kobietach, które od setek lat oddają się takim zajęciom, jak tkanie i haftowanie. Robiły to zawsze po zakończeniu codziennych rutynowych obowiązków. Choć wiązało się to z pracą i wytwarzaniem przedmiotów, które miały swą ekonomiczną i symboliczną wartość, kobiety zawsze doświadczały tego czasu jako „chwili odpoczynku". Po uporządkowaniu najbliższego świata, domostwa i gospodarstwa kobieta zatrzymuje się, wraca do siebie i zaczyna przekształcać w tkaninę swoje sny, pragnienia i przemyślenia. Kobiety nigdy nie wyszywają tylko jednej rzeczy lub jednego wzoru. Haftują serie i sekwencje, które składają się na wizualną i dotykalną historię. Każdy haft wyraża konkretne marzenie lub wyobrażenie, a wiadomo, że kobiety nie przywołują ich tylko jeden raz. Taka zwielokrotniona i sekwencyjna twórczość nie jest koniecznie motywowana chęcią gromadzenia bogactwa lub spowodowana warunkami ekonomicznymi, które wymagają nadprodukcji. Jest ona rodzajem pisma, które – umieszczone na tkaninach i zawarte w ornamentach – nazywa ludzi i miejsca w obrębie domostwa, a także poza nim. Przypomina to wersy Yannisa Ritsosa, sławnego greckiego poety: „Tobie zostawiam moje ubrania, moje wiersze, moje buty. Noś je w niedziele" (Ritsos 1991).

Hafciarka, w pojedynkę lub wraz z towarzyszkami, zapożycza, rozbudowuje i wymienia wzory tworzone przez inne kobiety. Uzewnętrznia i upublicznia część

siebie. Kobiety przekazują wiedzę poprzez różnorodne wytwory i przestrzenie, które pielęgnują, chronią i ozdabiają. To właśnie odwzorowanie własnego „ja" w substancji pozwala rozpowszechnić rozproszoną historię danej osoby. Czynność haftowania angażuje autorefleksyjną kobiecość: kobieta obdarza sobą poszczególne wytwory, a zarazem pozwala im przemawiać ich własnym głosem.

* * *

W trakcie jednej z moich powrotnych wizyt w Grecji, podczas przerwy na kawę, moja matka otworzyła pudełko, które od lat trzymała w swojej szafie. Wyjęła z niego tuziny pięknych haftów i precyzyjnych koronek szydełkowych w różnych kształtach i rozmiarach, mających służyć jako ozdoby różnych części domu. Rozkładając je, opowiadała o ich autorkach: „To zrobiła Voula na twoje imieniny w zeszłym roku", „To jest od przyjaciółki twojej ciotki na cześć (publikacji) twojej książki", i tak dalej. Mama rozkładała je po kolei, a ja czułam, jakby ktoś zabrał mnie w podróż do innych czasów. Chwila bezruchu. Ręcznie robione, dotykalne ślady niewidzialnej przeszłości mojego życia, ukazywały, w jaki sposób ich autorki uobecniały mnie w trakcie mej nieobecności. Tkaniny stanowiły wyobrażony przebieg mojej życiowej ścieżki życiowej oraz wydarzeń, do których wymienione kobiety nie miały bezpośredniego dostępu. Niektórych z nich nigdy nie poznałam, inne znałam tylko troszkę, jeszcze innych nie zobaczę już nigdy, ponieważ nie żyją. Mimo to one znały mnie dobrze poprzez opowieści – na tyle dobrze, żeby wymieniać się wspomnieniami o mnie, zapisanymi w wyszytych wzorach. Te podarki nie wymagają rewanżu.

* * *

Wyjechałam z Aten i udałam się na Peloponez, by kontynuować badania terenowe. Gdy zadomowiłam się w pierwszym miejscu mojego pobytu, pewnego ranka wyjrzałam przez okno i poczułam nieodparte pragnienie, by zjeść *hórta* (dziką zieleninę). Wzięłam odpowiedni nóż i wyskoczyłam na zewnątrz. Zaabsorbowana tą czynnością, usłyszałam głos sąsiada w średnim wieku, który w typowy dla Greków sposób wyrażał swoją aprobatę poprzez zadanie pytania retorycznego: „Ach! Matka cię nauczyła, co?". Nie zastanawiając się, uśmiechnęłam się i pokiwałam twierdząco głową, gdy przechodził obok. Kilka chwil później zaczęłam zastanawiać się nad moją odpowiedzią: „Dlaczego u licha tak powiedziałam?". Tak naprawdę ani moja matka, ani nikt inny nie nauczył mnie, jak rozpoznawać, wybierać, ścinać i oczyszczać te rośliny. Nabrawszy podejrzeń wobec moich zbiorów, pobiegłam do sąsiadki, aby sprawdzić, czy rzeczywiście były jadalne. Chociaż brakowało kilku rodzajów, zebrane rośliny okazały się właściwe. Sąsiadka podała także ich nazwy, dzięki czemu po raz pierwszy mogłam połączyć znane mi określenia z konkretnymi roślinami. Jednak w myślach ciągłe krążyło pytanie: „Skąd wiedziałam, jak zbierać *hórta*?". A co istotniejsze, dlaczego nie miałam umiejętności, wiedzy czy pragnienia, by zbierać *hórta*, zanim opuściłam Grecję?

Jadałam *hórta*, czyli gotowaną dziką zieleninę z oliwą, cytryną i oregano, przez całe życie, mieszkając i w Grecji, a także w Astorii w USA (chociaż w Astorii

można znaleźć jedynie lokalne odpowiedniki tych roślin). Znałam ich smak oraz słyszałam wiele różnych rozmów na ich temat. Gdy poszłam nazbierać zieleninę, zmysłowa pamięć smaku, porządku i oralności zgromadzona w ciele została wtłoczona do wzroku i dotyku. Moje ciało odruchowo wiedziało o rzeczach, których nie obejmowałam świadomością.

Ta wiedza pojawiła się na „wygnaniu". Brak *hórta* oraz pamięć o niej przeniosły się do dziedziny zmysłów i działań. Zewnętrzna czynność ścinania roślin była w rzeczywistości wewnętrznym aktem zanurzenia się we własne „ja", czasoprzestrzenną i zmysłową kompresją, a także aktem sensualnego przejścia. Był to moment odpoczynku, chwila bezruchu, w której cały zmysłowy pejzaż przeszłości przeistoczył się w aktualny czyn, zaś jeden ze zmysłów nauczał drugi. To mimowolny proces, moment zmysłowego zastoju, podczas którego konkretny zmysł stał się metanarracją poprzez pamięć. A zatem chwile sensualnego bezruchu nie muszą być kultywowane, jak w przypadku przywołanej czynności sączenia kawy w środku dnia. Mogą pojawić się wskutek wymuszonego doświadczenia kryzysu, separacji i kontaktu międzykulturowego. To właśnie one uwalniają ukryte substancje przeszłości. Nieobecność materialnych punktów zaczepienia, powierzchni i faktur wyławia je z banału strukturalnego milczenia narzuconego przez kulturę lub porządek społeczny, pozwalając zaistnieć pomijanym treściom w formie historii.

Literatura

Benjamin, W. (1973). *Charles Baudelaire: A lyric poet in the ear of high capitalism*. Przeł. H. Zohn, London: NLB.

Benjamin, W. (1975). Surrealizm. Ostatnie migawki z życia europejskiej inteligencji. W: tegoż, *Twórca jako wytwórca*. Przeł. H. Orłowski, J. Sikorski, Poznań: Wydawnictwo Poznańskie.

Benjamin, W. (1996). Dzieło sztuki w dobie reprodukcji technicznej. W: tenże, *Anioł historii. Eseje szkice, fragmenty* (ss. 201–239). Wydawnictwo Poznańskie, Poznań.

Bloch, E. (1991). *Heritage of our Times*. Przeł. N. & S. Plaice, Berkeley: University of California Press.

Chioles, J. (1993). "Poetry and politics: the Greek cultural dilemma". W: *Ritual, power and the body: Historical perspectives on the representation of Greek women* (s. 151–173), C.N. Seremetakis (ed.), New York: Pella Publishing Co.,.

Crary, J. (1991). *Techniques of the observer: On vision and modernity in the nineteenth century*. Cambridge: MIT Press.

Douglas, M. (ed.) (1991). *Constructive drinking: Perspectives on drink from anthropology*. Cambridge: Cambridge University Press.

Faubion, J. (1988). Possible modernities. *Cultural Anthropology*, *3(4)*, 365–378.

Harvey, D. (1989). *The condition of postmodernity: An inquiry into the origins of cultural change*. Oxford: Blackwell.

Hobsbawm, E., Ranger, T. (eds.) (2008). *Tradycja wynaleziona*. Przeł. M. Godyń, F. Godyń, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.

Jameson, F. (1981). *The political unconscious: narrative as a socially symbolic act*, Ithaca: Cornell University Press.

Platon (2008). *Obrona Sokratesa. Kriton, Uczta* Przeł. W. Witwicki, Warszawa: Hachette.
Ricoeur, P. (2008). *Czas opowiadany*. Przeł. U. Zbrzeźniak. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
Ritsos, Y. (1991). *3x11 Tristichs*. Przeł. R. Newton. New York: Pella Publishing Co.
Seremetakis, C.N. (1984). The eye of the other: Watching death in rural Greece, *Journal of Modern Hellenism*, *1(1)*, 63–77.
Seremetakis, C.N. (1991). *The last word: Women, death and divination in Inner Mani*, Chicago: University of Chicago Press.
Seremetakis, C.N. (1993). Gender, culture and history: On the anthropologies of ancient and modern Greece W: *Ritual, power and the body: Historical perspectives on the representation of Greek women*, C.N. Seremetakis (ed.), New York: Pella Publishing Co.
Seremetakis, C.N. (1994a). Two years after: The last word in Greece and beyond W: *The last word in the ends of Europe: Divination, death, women*, C.N. Seremetakis (ed.), publikacja po grecku, Ateny: Nea Synora/Livanis Publishing Co.
Seremetakis, C.N. (1994b). Gender studies or women's studies: Theoretical and paedagogical issues, research agendas and directions, wykład na UNESCO International Conference on Gender Studies, Ateny 1993), *Australian Feminist Studies*, Summer 1994.

SUMMARY

The Memory of the Senses. Marks of the Transitory

The article is a part of a book edited by Nadia Seremetakis, *Perception and Memory as Material Culture in Modernity.* The author considers connections between senses, culture, memory and identity. Referring to the example of a particular sensory experience from her Greek homeland, she shows what happens when perception and memory are globalized through transnational regulations and standards, as well as the homogenization of material culture.

Keywords: Greece, senses, memory, material culture, globalization

Etnografia. Praktyki, Teorie, Doświadczenia 2018, 4: 149–185

Filip Wróblewski
Uniwersytet Jagielloński

Brud i odraza, czyli jak się zostaje etnografem

Część 1. Brud Innego

(…) *zachowania i wyrażenia skupione wokół panicznego strachu przed „stanami, w których rozpuszczają się granice ciała". Brud, szlam, bagno, śluz, breja na określenie politycznie „innego"* (…).
Klaus Theweleit (2009: 117)

Niniejszy tekst ma naświetlić znaczenie higieny i zmysłowo doświadczanego brudu w trakcie prowadzenia etnograficznych badań terenowych dla wyodrębniania i kształtowania podmiotowości antropologów. Radzenie sobie z nieczystościami, ryzykiem skalania, wstrętem i odrazą, dojmującymi zmysłowo i cieleśnie niedogodnościami, choć ujmowane anegdotycznie w relacjach z pracy badawczej, wydaje się stanowić jeden z ważniejszych faktorów wpływających na przebieg socjalizacji profesjonalnej w ramach praktyki antropologicznej. W analizie wskazanego zagadnienia zostaną wykorzystane teorie i koncepcje wypracowane w ramach poststrukturalizmu. Posłużą one do interpretacji materiału empirycznego zaczerpniętego ze źródeł archiwalnych oraz zapisów rozmów prowadzonych z polskimi etnologami[1].

[1] Publikacja stanowi rezultat projektów badawczych: „Etnografia jako doświadczenie osobiste. Generacyjne uwarunkowania przemian metodologii i praktyk badawczych", finansowanego przez Narodowe Centrum Nauki (2011–2013, grant nr 2011/01/N/HS3/03273), „Wyznaczniki dyskursu scjentystycznego w etnologii na przykładzie materiałów Polskiego

W artykule poruszone zostały zagadnienia ogólne, wiążące się przede wszystkim z takimi konceptualizacjami Innego w dyskursie antropologicznym, które wykorzystują kategorie brudu i nieczystości. Towarzyszy im skrótowa rekapitulacja teorii antropologicznych skupiających refleksje nad ciałem i zmysłami. W odniesieniu do niej zostały również wskazane czynniki kontekstualizujące formowanie się dyskursu antropologicznego, które na przestrzeni XIX i XX wieku odegrały znaczącą rolę w kształtowaniu reżimu higienicznego właściwego społeczeństwom zachodnim.

Planowany kolejny artykuł, stanowiący kontynuację niniejszych rozważań, obejmować będzie trzy zagadnienia. Techniki siebie i formy (samo)dyscypliny praktykowane przez etnografów w trakcie prowadzenia badań terenowych, a także znaczenie brudu w procesie wyodrębniania i formowania podmiotu etnograficznego. W odniesieniu do nich będzie następnie przeprowadzona wiwisekcja dystynkcji odpowiadającej tej formacji zawodowej, wraz ze wskazaniem i analizą jej elementów konstytutywnych.

Antropologia i zmysły

Wydaje się, że o etnograficznych badaniach terenowych powiedziano już niemal wszystko. Wszak jedną z istotniejszych linii – postmodernistyczną z ducha – krytyki antropologii jako dyscypliny, a zarazem sposobu budowania wiedzy, było podważenie mitu przeźroczystości badacza. Problem jego wpływu na tworzenie reprezentacji życia przedstawicieli innych kultur, ale też bezpośrednio związane z nim powikłania etyczne i epistemologiczne w zdobywaniu informacji, ujawniły się z całą mocą w chwili publikacji *A Diary in the Strict Sense of the Term* w 1967 roku (Malinowski 1967). Publikacja intymnych zapisków Bronisława Malinowskiego wywołała szok i niedowierzanie, z czego wynikła żywiołowa debata (por. Firth 1989; Kubica 2008: 26–35); w rezultacie doprowadziło to do podważenia jednego z mitów założycielskich dyscypliny. Kryzys (w) antropologii zbiegł się z rewolucją obyczajową, która ogarnęła i następnie odmieniła przede wszystkim kapitalistyczne społeczeństwa zachodnie; kryzys ten stopniowo narastał, by osiągnąć apogeum w latach 80. XX wieku (por. Silverman 2007: 343–361), czemu najpełniejszy wyraz dał osławiony już tom *Writing Culture* pod redakcją George'a Marcusa i Jamesa Clifforda (1986).

Przemiany zachodzące wówczas na łonie antropologii w zasadniczej mierze tyczyły się form reprezentacji i krytyki dyskursu etnograficznego. Nie był

Atlasu Etnograficznego" (2012–2013), „Znaczenie Międzyuczelnianych Obozów Etnograficznych dla rozwoju metodologii badań etnograficznych" (2013–2014), „Maria Znamierowska-Prüfferowa wobec dyskusji o programie nauczania etnografii" (2014–2015) oraz „Świadkowie historii. Biografie naukowe polskich etnografów i etnologów starszego pokolenia" (2015–2016) finansowanych przez Wydział Historyczny Uniwersytetu Jagiellońskiego. Za pomoc okazaną w trakcie przygotowywania tekstu dziękuję Tarzycjuszowi Bulińskiemu, Elżbiecie Duszeńko-Król, Arturowi Sekundzie, Annie Sulich-Lidze, Janowi Tomaszewskiemu oraz Michałowi Żerkowskiemu. Kamilowi Pietrowiakowi dziękuję za zaufanie, wyrozumiałość i cierpliwość.

to jednak jedyny, wyłączny czy choćby dominujący kierunek zmian. Równie ważna okazała się rewizja tematyki podejmowanej przez poszczególnych badaczy i jej znaczne poszerzenie (Ruby 1982; Turner, Bruner 2011; Jackson 1987), jak również poddanie refleksji i zachwianie jednoznacznością samej praktyki terenowej. Choć *Writing Culture* dzięki wprawnej i skutecznej promocji autorów zaangażowanych w to przedsięwzięcie uchodzić może za manifest posmodernizmu (Lubaś 2014; Majbroda 2014), nie jest to jedyny probierz trendów panujących w antropologii ostatnich trzech dekad XX wieku. Warto zatem zwrócić uwagę na szereg innych procesów prowadzących do rozszczelnienia i przeorientowania paradygmatów obowiązujących wówczas w antropologii światowej. Znamienne, że okres dojrzałego poststrukturalizmu przyniósł naukom społecznym zainteresowanie ciałem i tym, co związane ze zmysłami. Obie orientacje badawcze, choć zbieżne i wzajem przenikające się, w literaturze fachowej sytuują się w dwóch osobnych nurtach zorientowanych na *embodiment* bądź *senses*, czemu przyświecają różne założenia i odmienne rozłożenie akcentów (Csordas 1993; Turner 2000; Goody 2002; Pink 2009, 2010a, 2010b; Howes 2010a, 2010b; Majbroda 2013). Warto przy tym zaznaczyć, że owa tematyka była wprawdzie podejmowana wcześniej przez antropologów, czego przykładem są prace *Les techniques du corps* Marcela Maussa (2001: 389–413) z 1935 roku, *Balinese Character* Gregory'ego Batesona i Margaret Mead (1942) czy *Purity and Danger* Mary Douglas (2007) z 1966 roku, jednak nie stanowiła ona zasadniczego przedmiotu zainteresowania szerszego grona przedstawicieli dyscypliny. Z czasem sytuacja ta miała ulec zmianie.

Tak oto poszukiwanie nowego języka w obrębie dyskursu antropologicznego oraz mniej akademickich perspektyw badawczych postępowało – jak się wydaje – równolegle do rozwoju etnonauki (antropologii kognitywnej), stanowiąc reakcję na postulaty scjentystycznego purytanizmu. Badacze na nowo zaczęli zwracać uwagę na relacje między wiedzą, myśleniem a ciałem (Jackson 1983a, 1983b; Scheper-Hughes, Lock 1987). Jednym z pierwszych kroków, obok wspomnianej pracy Douglas, prowadzących ku nowej tematyce badawczej była zorganizowana w 1975 roku przez Association of Social Anthropologists of the Commonwealth konferencja poświęcona antropologii ciała. Jej wymiernym rezultatem stała się publikacja *The Anthropology of the Body* (Blacking 1977). Jednak większe znaczenie dla ugruntowywania pozycji opisywanej tu perspektywy miały indywidualne propozycje formułowane kolejno przez Michaela Taussiga (1986) *Shamanism, Colonialism, and the Wild Man*, Paula Stollera (1989) *The Taste of Ethnographic Things* i Thomasa Csordasa (1990) *Embodiment as a Paradigm for Anthropology*. Przy czym ujęcia Stollera i Csordasa należy uważać nie tylko za klasyczne, ale i za fundamentalne dla wytyczenia podstaw dalszych dyskusji o zmysłach i wiedzy ucieleśnionej. Przypieczętowaniem takiego stanu rzeczy były następnie przypadające na początek lat 90. XX wieku publikacje tomów zbiorowych *The Varieties of Sensory Experience* pod redakcją Davida Howesa (1991) oraz *Embodiment and Experience* przygotowanego przez Thomasa Csordasa (1994). Po skutecznym usankcjonowaniu w obrębie dyskursu antropologicznego nurt ten przyniósł wkrótce wiele rozwinięć i autorskich propozycji (Classen 1993; Taussig 1993; Classen, Howes,

Synnott 1994; Stoller 1995; Csordas 2002; Howes 2005), doczekał się również literatury krytycznej, a koleje opisywanych tu zmian zostały dobrze opisane (Classen 1997; Howes 2003: 29–58).

Przypadające na lata 80. minionego stulecia wzmożona krytyka społeczna, rewizja roli i funkcji antropologii czy wreszcie przenicowanie etnografii ujmowanej zarazem jako swoisty gatunek i prowadząca do niego praktyka pisarska (Geertz 2000; Sanjek 1990) przyczyniły się do przedefiniowania polityki prowadzenia badań terenowych. Oto badacz jako fizyczna osoba a zarazem figura autorytetu (Clifford 2000) stracił na przezroczystości (Stocking1983; Tokarska-Bakir 1995). Widzialność na nowo przywrócona twórcom i hegemonom dyskursu antropologicznego (Brocki 2011) – owym prządkom i tkaczom faktów i szczegółów (Tokarska-Bakir 2007: 10) – wymusiła przyśpieszoną refleksję nad sposobami praktykowania etnografii. Nowe czasy wymagały nowej metodologii i metodyki pracy. Zaspokojenie tej potrzeby miały zapewnić publikacje zogniskowane na samych antropologach. Wzorem Bronisława Malinowskiego (1967, 2008), Paula Rabinowa (2010) i Jeana-Paula Dumonta (1978) podążyło wielu antropologów gotowych snuć narracje o swych na poły awanturniczych przygodach (Barley 1997; 1998; 2000; Anderson 1990; DeVita 1990, 1992; Raybeck 1996). Tym sposobem, z jednej strony, wyodrębnił się nurt opowieści konfesyjnych (van Mannen 1988), na długo przypieczętowując wsobność i autoreferencyjność tego wycinka dyskursu profesjonalnego. Z drugiej zaś, obok pozycji pełnych podobnych enuncjacji, zaczęły pojawiać się monografie akademickie pomyślane jako ujęcia problemowe, na kartach których autorzy starali się dostarczyć odpowiedzi na najbardziej palące kwestie związane z wykonywaniem pracy terenowej.

Z czasem powyższa tematyka była coraz chętniej i liczniej podejmowana, a zagadnienia odnoszące się do ciała, zmysłów, emocji, uwarunkowań politycznych, klasowych i społeczno-kulturowych samych badaczy zaczęły odgrywać coraz większe rolę. Nie powinno zatem dziwić, że na tej fali poruszano zagadnienia związane z wpływem długotrwałych badań terenowych na relacje rodzinne uczonych (Cassell 1987; Flinn, Marshall, Armstrong 1998), powiązania wykonywanej przez nich pracy z płcią i gender (Cesara 1982; Gold 1986; Hendry 1999) czy seksualnością (Lewin, Leap 1996; Kulick, Willson 1995; Markowitz, Ashkenazi 1999). Równie ważne stały się rozważania poświęcone roli doświadczenia w budowaniu wiedzy antropologicznej, prezentujące praktykę etnograficzną w jej wyjątkowym i spersonalizowanym wymiarze (Shaffir, Stebbins 1991; Fowler, Hardesty 1994; Watson 1999). Konsekwencją tej linii zainteresowania były pogłębione studia dotyczące wpływu sytuacji krytycznych czy dramatycznych doświadczeń na sposoby przeżywania i budowania wiedzy przez antropologów w stale zmieniających się warunkach terenowych (Young, Goulet 1994; McLean, Leibing 2007). Te nietradycyjne ramy teoretyczne otworzyły refleksję epistemologiczną na pozalogiczne elementy poznania, takie jak emocje (Davies, Spencer 2010) czy wiedza ucieleśniona (Hobbs, Wright 2006), stopniowo prowadząc do przemyślenia tego, czym jest i jaką winna być praktyka etnograficzna. Ostatecznie rozpoznano i zdefiniowano na nowo znaczenie i wpływ badacza na

proces poznania. Dla refleksji antropologicznej stał się on zauważalny jako narzędzie poznania, które w znaczący sposób wpływa na kształt i charakter wiedzy (Hastrup 2008; Wyka 1996; Halstead, Hirsch, Okely 2008).

Wspomniane wątki w ostatnim czasie starała się zebrać i uporządkować Judith Okely (2012). Jej *Anthropological Practice* to próba przedstawienia badań terenowych i metody etnograficznej z punktu widzenia samych antropologów. W swoich rozmowach z licznymi badaczami reprezentującymi różne kręgi kulturowe Okely próbowała przedstawić drogi, które wiodły ich do wyboru antropologii, a także odsłonić przed czytelnikami arkana ich pracy i pobudki, jakimi kierowali się przy wyborze realizowanych tematów badań. Zagadnienia związane z definiowaniem terenu czy obserwacją uczestniczącą nie wyczerpują tego, czym i jaka jest antropologia, gdy się ją praktykuje. Obok klasycznych już spraw teoretycznych i metodologicznych, brytyjską badaczkę żywo interesowała zależność między pracą terenową a nabywaniem wiedzy ucieleśnionej, co z kolei bezpośrednio wiąże się z kwestią zmysłowego percypowania świata i procesu poznawania go poprzez ciało. Znamienne, że Okely w tym względzie skupiła uwagę na takich aspektach, jak płeć, wiek, rasa, wysiłek fizyczny, przyzwyczajenia, czynności i podejmowane działania czy wreszcie zmysły, spośród których wyróżniła smak i zapach. Trudno oczekiwać, by wskazane studium dało pełne spektrum praktyk etnograficznych. Refleksje formułowane w przytoczonym tekście stanowią pochodną jakości i rodzaju materiałów, jakimi posiłkowała się autorka.

Warto zatem zwrócić uwagę na pominięcia czy, mówiąc ściślej, te aspekty pracy terenowej, które umknęły autorce. Okely – nie sądząc jej zbyt surowo – starała się przy użyciu oddolnej perspektywy samych antropologów możliwie kompleksowo przedstawić reprezentowaną przez nich dyscyplinę. To niełatwe i ze wszech miar ambitne zadanie zostało zrealizowane połowicznie w tej – na swój sposób – pionierskiej pracy. Konieczność przedstawienia punkt po punkcie elementów konstytuujących praktykę etnograficzną przesłoniła – jak się wydaje – istotę uwarunkowań, które decydują o kształcie etnograficznej władzy sądzenia. Pytając rozmówców o to, jak realizują swoje bycie jako antropolodzy, Okely nie zadała pytania nie tylko o wieloletni trening i formację profesjonalną, lecz także milczeniem pominęła charakter pola i dyskursu antropologicznego organizujących ową praktykę. W tym względzie warto sięgnąć po podpowiedzi Claude'a Lévi-Straussa, który przypominał o randze wiedzy „opartej na doświadczeniu", o myśleniu, które „będąc »z tego świata«, jest tej samej natury co świat" (Lévi-Strauss 2008: 55, 58), a zatem wymaga zanurzenia się w otaczającej rzeczywistości, pozostawania w ciągłym z nią kontakcie. Ta trudna, bo wymagająca wiele wysiłku, determinacji i odrobiny szczęścia sztuka, mogłaby prowadzić do prostej odpowiedzi na pytanie: jak się zostaje etnografem? Wszak antropolog, będąc w terenie, wystawia się, ryzykuje własnym ciałem, oddaje się do dyspozycji badanych (Okely 2012: 1). Stopień partycypacji w codzienności obcych mu społeczności, intensywność zmysłowego w nich zanurzenia, a także skala, na jaką żyje innym (cudzym) życiem, prowadziłaby do konstatacji o szybko postępującym zacieraniu różnicy między badaczami a badanymi. Nic bardziej mylnego.

Tym, co – zdaje się – umknęło uwadze Okely oraz wielu innych autorów piszących w nurcie antropologicznej matarefleksji były nie tyle same zmysły i ich zaangażowanie w proces poznania, ale powiązanie sensoryczności z władzą sądzenia oraz jej kulturowymi i społecznymi uwarunkowaniami. Dopiero takie rozłożenie akcentów dostarcza dobrej ramy analitycznej, która pozwala nie tylko dowodzić istnienia i działania owych struktur, ale także odsłaniać ich wpływ na dyskurs antropologiczny. Czy do tego celu potrzeba czegoś więcej niż brud? Wszak to właśnie brud w postaci nieprzyjemnego widoku, drażniącego dźwięku, złego smaku lub odpychającego zapachu najpełniej angażuje ludzkie zmysły. Brud niczym papierek lakmusowy pozwala sprawdzić, gdzie przebiega i jak daleko sięga granica możliwości poznawczych antropologa, co uwidacznia się tym bardziej w warunkach ekstremalnych, do których częstokroć można zaliczyć realia panujące podczas badań terenowych.

W kontekście „kombatanckich" opowieści o tym, z jakimi przeciwnościami przyszło się mierzyć antropologom, brud występuje raczej jako rekwizyt, element scenografii dodający koloryt światu przedstawionemu. Sam z siebie nie jest ani aktorem, ani bohaterem. Niepozorny, niechciany, uciążliwy najczęściej jest przedstawiany jako przeszkoda, z którą należy się uporać, lub wyzwanie, które trzeba pokonać. Tym samym często umyka uwadze antropologów w kontekście autorefleksji nad ich praktykami profesjonalnymi. Jego istnienie przyjmuje się za oczywiste i naturalne, podobnie jak to, że światy badanych są brudne (i może właśnie dlatego są poddawane badaniu?). Antropolog, będąc w terenie, dostrzega brud innych, w mniejszym zaś stopniu nieczystość świata reprezentowanego przez siebie. W każdym razie nie przykłada przesadnej uwagi do faktu, że kategoria ta odzwierciedla sądy estetyczne wywiedzione z jego własnej kultury. Ich istnienie uświadamia sobie w chwilach konfrontacji, kiedy musi mierzyć się z obrzydzeniem i wstrętem, z zahamowaniami utrudniającymi mu pracę.

Brud, wstręt i odraza. Potrójny splot zainteresowania

Jak przekonuje Mary Douglas (2007: 51), wyodrębnianie kategorii brudu, służącej do opisu nieczystości, skalania i odpadków, bierze swe źródło „z troski o higienę i szacunku dla konwencji". Brud jako resztki oraz to, co zbędne, a wręcz niepożądane (kał czy mocz), towarzyszy życiu i aktywności człowieka w wymiarze kulturowym i biologicznym od początków jego istnienia. Ów aspekt stale przekształcanego przez ludzi świata doczekał się bogatej literatury. Warto przy tym zwrócić uwagę na przeglądowe prace historyczne spod znaku *Annales* i *nouvelle histoire*, których autorzy starają się wyczerpująco przedstawić dzieje zagadnienia ujmowane z perspektywy kulturowych i społecznych przemian obyczajowości związanych z praktykami higienicznymi oraz warunkami sanitarnymi (Vigarello 1996; 2011; Ashenburg 2009), albo postrzeganiem ciała i jego miejsca w kulturze ludowej (Burke 2009; Libera 1995b; 1996; 1997; 2003). Dopełnienie tego obrazu przynoszą opracowania psychoanalityczne (Laporte 2000) oraz kulturoznawcze

dotyczące śmieci i odpadków (Kulikowska, Obracht-Prondzyński 2015), tabu oraz wstrętu (Sztandara 2012; Werner 2014; Drzał-Sierocka, Kowalewska 2016; Czapiga, Konarska 2017), etykiety (Kowalski 2009), fizycznego czy wręcz fizjologicznego wymiaru ciała (Konarska 2011), a także tanatologii (Thomas 1991; Vovelle 2004; di Nola 2006).

Warto też zwrócić uwagę na rolę, jaką odgrywał brud jako negatywny bohater wielkich kampanii modernizacyjnych doby uprzemysłowienia, przypadającego na XIX i początek XX wieku, kiedy to nastąpił skokowy rozwój miast i zaludniających je – przeważnie napływowych – warstw społecznych. Na obecne rozumienie i traktowanie brudu wpłynęły długofalowe projekty z zakresu inżynierii społecznej, mające na celu awans szerokich mas ludzkich, a także podniesienie standardów życia, jakie przyszło im wieść w nowym środowisku. Projekty te były realizowane poprzez powoływanie i stopniowy proces specjalizacji instytucji delegowanych do rozwiązywania problemów, takich jak przestępczość, bezdomność czy szerzenie się chorób. Pojawienie się policji i więzień, opieki społecznej i przytułków, służby zdrowia i szpitali czy wreszcie sieci wodociągowych i kanalizacji, z przyświecającą im filozofią regularnych praktyk sanitarnych, służyły realizacji idei formowania członków nowoczesnego społeczeństwa, cywilizowania i kształtowania człowieka kulturalnego – przedstawiciela rodzącej się właśnie klasy średniej (Frykman, Löfgren 2007: 159–249).

Zapoczątkowana wraz z uprzemysłowieniem wieloczynnikowa socjalizacja zastępowalnych jednostek prowadzić miała do ciągłego zwiększania wydajności, przy jednoczesnym zagwarantowaniu płynnej reprodukcji coraz bardziej komplikującej się tkanki społecznej (Gellner 1991: 30–52). A zatem ten na wskroś klasowy projekt powszechnego oświecenia polegał nie tylko na bezpośrednim dyscyplinowaniu przez rygor szkolny czy środki przymusu ze strony organów władzy; implementował on również wymóg dbania o siebie rozwijany choćby w coraz bardziej powszechnym ruchu gimnastycznym i sporcie.

Nie był to jednak wyłączny aspekt zabiegów higienicznych (Maines 2011), których upowszechnienie wymagało rozwoju infrastruktury pozwalającej radzić sobie z „metabolizmem rynsztoku" (Czyżewski 2001: 119–162), czyli z odpadami i ekskrementami (Pessel 2010; Hugo 1962: 163–224). Zadanie to nie było jednak łatwe i szybkie do przeprowadzenia (Ryziński 2017: 139–140, 143–144). Do tego celu nie wystarczyły już tylko rekonfiguracje kultury czy zachowań zbiorowych (Majewski 2009), niezbędna była wizjonerska idea. Z nastaniem XX wieku dostarczył ją francuski architekt szwajcarskiego pochodzenia Le Corbusier. W 1923 roku, gdy liczyło się miasto, masa, maszyna, papież modernizmu na kartach *W stronę architektury* postulował całkowite zerwanie ze starą skorupą dotychczasowego budownictwa – wilgotnymi, ciasnymi i ciemnymi mieszkaniami sprzyjającymi szerzeniu się chorób i brudu. Jego racjonalizatorski pomysł budowania domów seryjnych był skierowany przede wszystkim do klas aktywnych społecznie. Gwarantując „nowy porządek pracy i odpoczynku" (Le Corbusier 2012: 143), miał zatem spełniać potrzeby i zaspokajać gusta, tak urzędników, intelektualistów, jak i robotników (Le Corbusier 2012: 291), a pośrednio formującej się wówczas

klasy średniej. Częściowo godził przy tym w interesy burżuazji. W myśl tego ujęcia chodziło nie tylko o „wodę ciepłą, wodę zimną" czy poprawienie „przechowywania żywności, higienę, piękno dzięki proporcji" (Le Corbusier 2012: 137). Stawką była nowa moralność wyrażona prostą, surową i sterylną architekturą, którą przez tak projektowaną tkankę urbanistyczną chciano zaszczepić społeczeństwu. Miała zatem liczyć się nie tylko poprawa bytowa ludzi i ich zdrowia, ale przede wszystkim wkalkulowana w całe to przedsięwzięcie nowa mentalność, oparta na bardziej powściągliwej i zrównoważonej „ekonomii swoich działań, pragnień i myśli" (Le Corbusier 2012: 160) – swoistej dyscyplinie życia. Co warte podkreślenia, Le Corbusier był jednym spośród wielu wyrazicieli tendencji modernizacyjnych narastających wraz z industrializacją, a o skali i przemożności nastrojów panujących na początku XX wieku świadczyć może szybkość, łatwość i skala, z jakimi przyjęto właśnie te propozycje.

W kontrze do programów sanitarnych (i rasowych) motywowanych względami pragmatycznymi, a także fundujących je projektów odnowy życia społecznego, sytuować można zainteresowanie brudem i skaleniem płynące ze strony środowisk badających duchowość i mroczniejsze strony ludzkiej natury, w tym zjawiska religijne i sferę *sacrum*. Grunt pod tego rodzaju zainteresowania dały z jednej strony prężnie rozwijające się w XIX wieku ruchy okultystyczne i ezoteryczne (Stoczkowski 2005; Crary 2009: 92–100, 290–302; Chéroux 2014: 28–83), z drugiej zaś – naukowy, nieteologiczny namysł nad religią (religioznawstwo). W tym względzie szczególną uwagę zwraca krąg francuskich socjologów, filozofów i artystów, takich jak Georges Bataille, Roger Caillois, Pierre Klossowski czy Michel Leiris, skupionych w ramach nieformalnego Kolegium Socjologicznego, działającego pod koniec lat 30. XX wieku.

Ruch ten związany z niektórymi ideami surrealizmu, od którego wszakże odżegnywali się jego uczestnicy, kładł nacisk na społeczny wymiar aktywności człowieka związanej z seksualnością, twórczością artystyczną i estetyką, rytuałami czy kultami ofiarniczymi (Swoboda 2010; Szerszeń 2015). Dociekania prowadzone przez członków tego kręgu dotyczyły przede wszystkim tych aspektów ludzkiego doświadczenia, które w ramach życia społecznego i aktywności religijnej wiązały się z prawem zwyczajowym oraz *sacrum*, a także – przykładowo – upostaciowiły je: tabu, zakaz kazirodztwa, wojna i zabijanie, ekstaza, śmierć i rozkład ciała (Bataille 2009; Caillois 2009). Stąd szczególna uwaga względem wyznaczania granic i ustanawiania zakazów jako elementów konstytutywnych dla istnienia świata społecznego czy ogólniej – tego, co ludzkie, a także przemożnej potrzeby przekraczania tego, co zabronione. Transgresja bowiem, jak utrzymuje Bataille, „tworzy wraz z zakazem jedną całość, określając życie społeczne" (Bataille 2007: 69), bo oto „przekroczenie zakazu tak samo podlega regułom, jak sam zakaz" (Bataille 2007: 70). Wstręt, zgroza i odraza, mierzenie się z fizjologiczną u swych podstaw reakcją na rozmaite formy biologicznego rozkładu (krew menstruacyjną, odchody, ścierwo i trupa) stanowią granicę uczłowieczającą, dzięki której – zdaniem Bataille'a – jednostka odrywa się od natury (Bataille 2008: 116). Czynnym elementem przeciwstawienia kondycji ludzkiej

naturze – czy w węższym sensie: zwierzęcości – jest „odraza, bez której upodobnilibyśmy się do zwierząt" (Bataille 2008: 76), trwoga, która „spycha w tę samą noc funkcję seksualną i wydalniczą" (Bataille 2008: 74). Awersja, jako reakcja emocjonalna, estetyczna i fizjologiczna, pozwala „zamknąć w ciasnych granicach świat zwierzęcy cielesności" (Bataille 2008: 74), nad którym tak trudno panować.

Awersja przechodząca w obrzydzenie w jakimś sensie ma charakter skalarny, do pewnego stopnia daje się nad nią panować. Podstawą stosunku do wstrętu, jak wskazuje Bataille, jest zarazem fizyczna bliskość, bezpośredni kontakt z wydzielinami, z których „wynurzamy się z życia, z ciała, z zakrwawionego plugastwa" (Bataille 2008: 75). Z drugiej strony, istotne jest społeczne uczenie się tej postawy, gdyż

> uprzywilejowanym obiektem naszego obrzydzenia jest żywa materia *na tym właśnie poziomie, na którym oddzielamy się od niej*. Wyciągamy nasze dzieci z brudu, potem zaś usiłujemy zetrzeć wszelkie ślady tego pochodzenia. Dokładamy starań, aby – gdy tylko osiągną wiek umożliwiający im coraz większe współuczestnictwo w naszym obrzydzeniu wobec nieczystości – wdrażać je do reagowania przerażeniem wobec wszystkiego, co emanuje z ciepłej, żywej cielesności. (…) Obrzydzenie atoli, domagające się od nas tego nieustannego odrzucenia, nie jest *naturalne*; przeciwnie, jego sens zawiera się w negacji *natury* (Bataille 2008: 75–76)[2].

Wstręt ma zarazem wymiar nieredukowalny – tam, gdzie dochodzi do styczności z trupem, odchodami i krwią menstruacyjną, awersje są niejednoznaczne (Bataille 2008: 91), a przez to mają potencjał transgresyjny.

Istota obrzydzenia, a za jej przyczyną pośrednio także istota różnic między poszczególnymi społecznościami, „tkwi w swoistościach poszczególnych grup, klas bądź pojedynczych ludzi" (Bataille 2008: 83). O tej zaś decyduje to, co przez wzgląd na brak lepszej terminologii określił Bataille jako „delikatność" (Bataille 2008: 83) czy „formę wrażliwości" (Bataille 2008: 99). Rzeczona delikatność (tak bardzo bliska dystynkcji Pierre'a Bourdieu) poprzez wysublimowanie właściwych dla poszczególnych klas „obyczajów i wyrafinowane przestrzeganie zakazów" (Bataille 2008: 83) jest niezastępowalnym czynnikiem „w dynamice klasyfikacji społecznych" (Bataille 2008: 83) – jako rodzaj wrażliwości, ekspresji a zarazem podatności. Dystans, jaki dzieli członków wewnątrz danej grupy oraz między innymi grupami, wynika – zdaniem Bataille'a – z lęku przed skalaniem i wysiłku wkładanego w ochronę przed nim, ponieważ „przestrzeganie zakazów decyduje o klasyfikacji na płaszczyźnie społecznej" (Bataille 2008: 84), a tym samym przyczynia się do zwiększenia prestiżu i umacniania stratyfikacji społecznej. Z kolei skrupulatność przestrzegania zakazów służy wyraźniejszemu odróżnieniu od innych (Bataille 2008: 86); im wyższa pozycja, tym sposób postępowania i rodzaj zapobiegliwości „nacechowany większym lękiem" (Bataille 2008: 85). Paradoksalnie w owych staraniach liczy się nie tyle rezultat, ile wysiłek i troska, które jako świadomie podejmowane zabiegi pozwalają oddzielić się od zwierzęcości

[2] W cytatach z literatury i źródeł zachowano kursywę, jeśli była stosowana. Wszystkie inne zaznaczenia pochodzą od autora artykułu.

(Bataille 2008: 80). W ostatecznym rozrachunku liczy się bowiem „większy dystans wobec zwierzęcości" (Bataille 2008: 86), za którym stoi fundamentalny lęk „który *uczłowiecza*" (Bataille 2008: 84).

Francuski intelektualista wskazuje jeszcze jedną prawidłowość związaną ze wstrętem. Chodzi mianowicie o relację względem ludów pierwotnych oraz stosunek względem warstw niższych (nędzarzy i ludzi zdegradowanych) w społeczeństwach cywilizacyjnie zaawansowanych. W pierwszym przypadku mniemanie co do własnej wyższości bierze się z przypisywania tym ludom przynależności do świata natury, sytuowania ich w obrębie tego, co dzikie i nieokiełznane; takie umiejscowienie utrudnia doszukiwanie się u nich podobnego poczucia obrzydliwości, które mogliby podzielać z przedstawicielami społeczeństw „cywilizowanych". Ludy pierwotne – twierdzi Bataille – „budzą w nas wstręt, gdyż uważamy, że stoją bliżej przedmiotu naszej niechęci niż my" (Bataille 2008: 76–77). W drugim przypadku można mówić o podobnym mechanizmie różnicowania, skierowanym jednak do wewnątrz danego społeczeństwa, w którym jedni spoglądają na drugich przez pryzmat wyższości sanitarnej niedostępnej biedocie żyjącej w „ogromnym śmietnisku, paskudztwie i plugawości tak zwanych »gorszych dzielnic«" (Bataille 2008: 80–81).

Powyższe spostrzeżenie nakierowuje na trzeci dyskurs, który został powołany w rodzącym się w XIX wieku nowoczesnym społeczeństwie w celu radzenia sobie z osobliwym „brudem" społecznym i aporią klasyfikacyjną, jakiej przysparza Inny – „dziki" pochodzący spoza cywilizowanego i chrześcijańskiego kręgu kultury europejskiej (Todorov 1996) albo odmieniec lokowany na obrzeżach rodzimej ekumeny – żebrak/dziad (Grochowski 2009; Libera 2003; Michajłowa 2010), nomada (Benedyktowicz 2000) czy szaleniec (Foucault 1987; Perzanowski 2009). Badaniem i opisywaniem takiej odmienności mieli zajmować się antropolodzy. Nie jest przypadkiem, że ta stosunkowo nowa gałąź wiedzy pojawiła się w epoce wzmożonych odkryć i ekspedycji naukowych (Burke 2016: 276–282; Stagl 1995: 233–296) jako odpowiedź na procesy ekspansji kolonialnej. Jej zadaniem było rozpoznawanie lokalnych systemów kulturowych, a przez to formułowanie opartych na porównaniach uogólnień na temat kondycji ludzkiej; pośrednio działania te przyczyniały się do dostarczania informacji o badanych ludach administracji kolonialnej. W czasach darwinizmu społecznego (Stocking 1968; 1987) antropologia została wmontowana nie tylko w system dominacji ekonomicznej i politycznej krajów europejskich nad resztą świata, ale też – wbrew założeniom jej inicjatorów (Barth 2007: 14–16) – stanowiła ideologiczne ramię cywilizacyjnego protekcjonalizmu.

Krzepnięcie nowej dyscypliny i postępująca profesjonalizacja antropologii (Jasiewicz 2011) wymagała kodyfikacji idei kluczowych dla tego pola wiedzy. Różnice stopnia rozwoju poszczególnych społeczności zamieszkujących rozmaite rejony świata sprzyjały sformułowaniu wartościującej koncepcji „społeczeństwa pierwotnego" (Kuper 2009), poprzez którą sankcjonowano nie tylko istniejące i dające się bezpośrednio obserwować różnice w poziomie rozwoju technologicznego czy cywilizacyjnego, ale też za jej pomocą legitymizowano

kolejne podboje. Intelektualne spekulacje na temat systemów pokrewieństwa, totemizmu, różnych form kultu, krwiożerczości i kanibalizmu (Arens 2010) to fantazmaty na temat seksu i krwi. Pod deklarowanym zainteresowaniem pierwotnymi sposobami stanowienia prawa czy organizowania życia społecznego kryje się fascynacja tym, co eufemistycznie Claude Lévi-Strauss określał jako „krążenie kobiet". Dywagacje te były uskuteczniane w zamkniętym, elitarnym kręgu światłych, szanowanych i na ogół dobrze odzianych dżentelmenów ze światowych metropolii tamtego okresu – Paryża, Londynu, Berlina, Nowego Jorku. Miały też one – jak sugeruje Adam Kuper (2009) – drugie, ukryte oblicze stanowiące rewers wiktoriańskiej pruderii. W dobie restrykcyjnej obyczajowości i etykiety działalność naukowa antropologów osłaniała erotyczne, wręcz pornograficzne fascynacje i rozmiłowanie ciałem Innego (Marcus 1985; Wieczorkiewicz 2013).

Kościec dyscypliny stanowiły zatem idee i wartości odpowiadające przede wszystkim wrażliwości dwóch warstw społecznych – mieszczaństwa oraz ugruntowującej swą pozycję burżuazji. Antropologia jako właściwa dla tego momentu dziejowego forma aktywności umysłowej, a także jako formacja dyskursywna, winna być zatem traktowana jako wytwór klasowy odpowiadający ideologii kolonializmu (a przynajmniej będący jego funkcją). Przypomnienie o takim profilu jej genezy pozwala lepiej zrozumieć swoistość antropologicznego oglądu kwestii brudu i nieczystości. „Dziki" postrzegany był nie tylko jako obiekt pedagogiki cywilizacyjnej, w ramach której antropolog pełnił rolę funkcjonariusza monitorującego ekstremalne formy życia, ale też był poddawany orientalizującemu wartościowaniu odpowiadającemu normom i estetyce właściwej kręgowi kultury zachodniej. Tym samym Inny stał się niejako elementem kluczowym dla popularyzowanego wówczas wyobrażenia o świecie, w którym biali mieli do spełnienia dziejową misję na rzecz rozwoju ludzkości, zaś „ciemne" oblicze Innego umożliwiało zwrotnie definiowanie własnej tożsamości przez Europejczyków (Maxwell 1999).

W tym względzie antropologia i rozrywka stanowiły wzajemnie przenikające i uzupełniające się formy symbolicznego oraz praktycznego przepracowania istnienia Innego. W pierwszym przypadku znaczenie miały przede wszystkim opis i klasyfikacja (Coetzee 2009: 23–51; Libera 1995a; Pratt 2011) – im to właśnie podporządkowano antropometrię (Strządała 2010; Trebunia-Staszel 2017) oraz bezpośrednio z nią powiązaną ewidencję fotograficzną typów i ras ludzkich (Edwards 2001: 131–155; Morris-Reich 2016; Lyndon 2005; Nowicki 2015: 181–211), a później także poślednich warunków życia „dzikusów" (Pinney 2011: 35–50; Ryan 1997: 155–182). W drugim przypadku wmontowanie orientalizowanego i egzotyzowanego Innego w system ludycznych atrakcji – przeradzający się stopniowo w kulturę popularną – stanowiło rezultat funkcjonowania wielowiekowych przekonań i wyobrażeń co do zwierzęcości i monstrualności obcych (Gaudio 2008; Wieczorkiewicz 2009). Te zaś zostały wykorzystane i wyolbrzymione przez propagandę kolonialną do jej partykularnych celów, związanych

z uzasadnieniem kolejnych podbojów oraz eksploatacji podbitych terytoriów i zamieszkującej je ludności.

Dogodnym narzędziem realizacji tego celu stało się przede wszystkim wystawiennictwo. Nie bez powodu organizacja wystaw światowych zbiega się z końcową fazą nowożytności i narodzinami imperiów europejskich przełomu XVIII i XIX wieku. O ile pierwszą wystawę światową zorganizowano w Londynie w 1751 roku, o tyle dla wyznaczenia linii programowej i międzynarodowego charakteru tych wydarzeń kluczowe znaczenie ma Wielka Wystawa, zorganizowana w Kryształowym Pałacu sto lat później[3]. Na jej terenie prezentowano nie tylko osiągnięcia technologiczne epoki kolei żelaznej, lecz przede wszystkim zachwalano towary i wyroby rzemieślnicze z różnych części świata. Przy okazji tej i kolejnych wystaw białej publiczności światowych metropolii starano się – wybiórczo – przybliżyć sposoby życia przedstawicieli „ludów pierwotnych". Wystawy stanowiły żywą makietę porządku ówczesnego świata (Benedict 1983; Greenhalgh 1988; Hinsley, Wilcox 2016).

Przy okazji wystaw światowych, kolonialnych i krajowych wyodrębniono również inny rodzaj pokazów. Muzealne ekspozycje historii naturalnej miały za zadanie – za pomocą dioram wykorzystujących martwe ludzkie ciała i ich fragmenty – ilustrować stadialność rozwoju człowieka i przemiany kultury od wspólnoty pierwotnej po cywilizację (Conklin 2013; Westerman 2015). Podobną rolę spełniały wyrosłe z wystaw światowych i często im towarzyszące wioski i wystawy etnograficzne, które zapewniały żywą i bezpośrednią – namacalną, wizualną, audialną, proksemiczną i zapachową – obecność Innego, a przez to przybliżały publiczności prymitywne, wręcz odrażające warunki życia „dzikusów" i ich okrutne zwyczaje (Coombes 1994: 129–160; Parezo, Fowler 2007; Qureshi 2011). Podobne inscenizacje organizowano początkowo w celach edukacyjnych albo ideologicznych, by podkreślić różnice i wyższość rasową (Brownell 2008; Hoffenberg 2001), później również komercyjnie (Lindfors 1999). Część wystaw etnograficznych miała za zadanie propagowanie rzemiosł i wsi jako nowego ryku zbytu (Puchta 2016; Turkowski 1880), częściej jednak wioski etnograficzne i ludzkie zoo jako źródło rozrywki dla miejskiej gawiedzi stanowiły przede wszystkim źródło zysków dla przedsiębiorców stojących za ich organizacją (Blanchard i in. 2008; Blanchard, Boëtsch, Snoep 2011; Rothfels, 2002: 81–142, 195–196).

W tym kontekście teoria antropologiczna, pozostająca w bezpośrednim związku z procesami kulturowymi zachodzącymi w społeczeństwach zachodnich, stanowi nie tylko wyraz panujących w XIX i XX wieku prądów intelektualnych, ale przede wszystkim może być postrzegana jako wyraz swoistego wartościowania ludów obcych temu kręgowi kulturowemu. Mając na uwadze wskazane trzy uwarunkowania wpływające na wyodrębnienie brudu jako społecznie konstruowanej kategorii opisu, warto przyjrzeć się, w jaki sposób była

[3] Był to też rok, w którym, przy okazji Wielkiej Wystawy, na szeroką skalę zaczęto propagować korzystanie z muszli klozetowej i systemu urządzeń sanitarnych wykorzystujących wodę.

ona wykorzystywana wobec chłopów przez polskich etnografów podczas prowadzonych przez nich badań.

Wizytatorzy nędzy, kolekcjonerzy wrażeń: brud Innego

Brud i reakcja odrazy stanowią jeden z elementów wyróżniających w narracjach na temat Innego. Odmienność zachowań, osobliwość wyglądu i mowy oraz podejście do kwestii czystości częstokroć różne od tego, co przyjęte za normę w ramach kultury opisującego, stanowią łatwo dające się uchwycić wyznaczniki różnicy między tubylcami a przybyszami, między badanymi a antropologami.

Traktując brud jako wyróżnik deskryptywny, warto uważniej przyjrzeć się temu, jak jego ogląd kształtuje się wśród antropologów – owych zawodowych znawców dziwności. Jak przekonuje Julia Kristeva, wstręt, choć uniwersalny, jako zjawisko przybiera różne formy – zmienne zarówno pod względem historycznym oraz społecznym; wreszcie „jest [on] odpowiednikiem porządku społecznego i symbolicznego na skalę indywidualną i zbiorową" (Kristeva 2007: 67). By przekonać się, jakie formy brudu są specyficzne dla „kultury profesjonalnej etnologów" (Brocki, Górny, Kuligowski 2006), należy sięgnąć po kilka przykładów, które odsłonią odmienne acz powiązane ze sobą aspekty obrzydzenia ujawniające się bardziej lub mniej otwarcie w trakcie badań terenowych.

Grupa polskich etnografów pod kierownictwem Anny Kowalskiej-Lewickiej podjęła się w latach 50. minionego wieku badań rolnictwa, hodowli i rzemiosła na terenie Podhala. Prace terenowe były prowadzone od 1951 do 1955 roku, choć największe ich natężenie przypadło na lata 1952–1953. W zamyśle organizatorki przedsięwzięcia członkowie zespołu prócz wywiadów mieli prowadzić „naoczną obserwację życia wsi i zabiegów gospodarskich"; dla poznania „cyklu rocznego tego życia i zabiegów" konieczne było „przebywanie na wsi w różnych porach roku" (Kowalska-Lewicka 1958: 249, 251). W trakcie tak pomyślanych badań i wielokrotnych powrotów do tych samych wsi etnografowie towarzyszyli wybranym rodzinom, co pozwalało im zbliżyć się do nich i lepiej poznać mentalność chłopów. Do rejestrowania obserwacji służyły dzienniki badawcze, w których należało odnotowywać „wszelkie obserwacje, celowe lub robione przypadkowo, dotyczące całokształtu życia wsi i prowadzenia badań terenowych, gdzie wreszcie znalazły swe miejsce wszelkie refleksje badacza i pierwsze próby uogólnień" (Kowalska-Lewicka 1958: 252–253).

Ze wspomnianych badań zachowało się bardzo wiele takich dzienników, które obecnie znajdują się w zasobach Ośrodka Dokumentacji i Informacji Etnograficznej PTL w Łodzi. W przypadkowo wybranych dwóch dziennikach opisujących tok etnograficznych badań terenowych prowadzonych w Obidowej od 7 do 14 lutego 1953 roku natrafić można na następujące zapisy dotyczące praktyk higienicznych:

> Wszystkie niemowlęta leżą tu w kołyskach na biegunach, w których na dnie wywiercone są dziury przez które wypływa mocz (AKL: 10).

> Dziaduś jest strasznie miły, ma dobroduszny, żartobliwy wyraz twarzy. (…) Całym jego zajęciem, które wykonuje w czasie mojej obecności jest kołysanie Marysi i trzymanie jej na kolanach. Podkłada jej przytem szmatkę z kołyski. Kiedy dziewuszka załatwi się na podłogę – wyciera się to najspokojniej w świecie (EK: 19).

W notatkach poruszane są również wątki dotyczące panującego brudu i mizerii:

> Dziadek mieszka w jednej izbie z córką i wnukami. Córka wyszła za gazdę, który ma dom niżej nad potokiem, bo dom dziadka leży na stromej górce, i gazduje trochę z mężem a trochę z ojcem. W izbie leży cielę w kałuży moczu i kału, kręci się wnuczka mw. dwuletnia [w] straszliwie brudnej sukience i śmierdząca świeżym kałem. Brud straszny! (AKL: 16).

> Cielę, które było wczoraj w izbie, zarżnięto, bo nie chciało pić (EK: 8).

> Kiedy weszliśmy, ona skrobała grule, on łatał coś, co leży na podłodze, a co kiedyś było prawdopodobnie serdakiem – teraz same dziury i łaty. Gazda porusza się powoli, kuleje, mówi z trudnościami, kaszle, „dusi go". (…) Nie chodzą do kościoła, bo nie ma się w co ubrać, a zresztą on ledwie wlecze nogą. (…) Wychodzimy przybici panującą biedą i tym, że przez kilka godzin nie posunęliśmy się w pracy (EK: 4–5).

Tropy dotyczące wielozmysłowego doświadczania rzeczywistości polskiej wsi warto wzbogacić jeszcze jednym wspomnieniem – odnoszącym się do zupełnie innych badań z lat 70. minionego stulecia – które mówi równie wiele o podejściu ówczesnych etnografów do kwestii czystości i jej braku:

> Trzeba przełamać pewną barierę i do obcego człowieka podejść, zaczepić, starać się właśnie tutaj jednak go zjednać dla siebie i do tej rozmowy. To niemniej, tak jakoś, takie kłopoty, że [koledzy] jak mogli unikali, więc dlatego badania terenowe były dla nich na pewno, no jakąś męczarnią. I potem to wychodziło, na przykład, już przy jakichś opracowaniach (…). Innym wieś śmierdziała. Jakoś się tego nie spodziewali, że to też są różne zapachy, odcienie – prawdziwa wieś: i gnojowisko, różne nieraz, i brud w izbie, nieraz skaczące pchły. [Śmiech.] Należę do osób, które właśnie, jeśli gdzieś coś jest, to mnie opadnie. Jak to mówią, żartują, że jak ktoś ma słodką krew… – Tak się dawniej mówiło. – No więc też się tego troszkę boję. Kiedyś, pamiętam, bo braliśmy udział – kto chciał, to wtenczas miał zniesioną praktykę czy skróconą praktykę – w badaniach Rudawy. Siedziałam właśnie u takiej babci; no, mizernie tam miała. Wiem, że zimą ja byłam ubrana w jakimś tam futerku, ona nie paliła. Straszna mizeria taka była, była samotna. Ale tak… Usłyszałam w pewnym momencie – po tej niezagrzanej blasze od pieca, że coś pyka. Pyk, pyk, pyk. – Zawsze miałam dobry słuch, teraz gorszy. – Ja tak patrzę na blachę i zesztywniałam. Po tej blasze skakały pchły. I tak, że było słychać: pyk, pyk, pyk. No to sobie pomyślałam: „ja w tym futerku, to ja to wszystko przeniosę". No ale musiałam dokończyć rozmowę i nic oczywiście nie mówiłam, bo takie miała warunki, jakie miała. Ale rzeczywiście był problem, ale jakoś

> taka nie byłam – żartuję – obrzydliwa. W sensie, że mnie coś tak obrzydzało czy zrażało. Rozumiałam, że tak może nie musi być, ale że tak bywa, bo wiadomo, że blisko jest gospodarstwo, może być jakieś tam: czy świnki hodowane, więc chlewnia; czy bydło, więc są takie zapachy wsi i… Natomiast, niektórzy mieli taką barierę, że owszem spaliny w każdych ilościach, ale zapach wsi – to nie (2010/008/B).

Przywołane fragmenty notatek terenowych oraz ustna relacja złożona po czterdziestu latach od opisywanej sytuacji odsłaniają ambiwalencję podejścia etnografów do brudu i higieny. Nie dowiadujemy się z nich, czy i – ewentualnie – jaką wagę do podobnych kwestii przykładali żyjący w opisany sposób ludzie? Czyj stosunek do brudu i sposoby jego doświadczania – kategoryzowania, wyróżniania, działania nim powodowane – zostają opisane w tych fragmentach? Czyje jest to obrzydzenie? Choć wstręt nie zostaje tu wyartykułowany wprost, to jest obecny omownie – jako „to", co się wylewa, co wzbudza zgrozę, politowanie lub co etnograf winien heroicznie znosić jako niedogodność podczas pracy, w ten sposób doskonaląc się oraz ćwicząc siłę woli i samokontrolę. Wstręt ujawnia się przez niedyskrecję tych, o postawach których mówi najwięcej. Warto zastanowić się, dlaczego w notatkach czy opowieściach o pracy terenowej pojawiają się podobne spostrzeżenia – dużo liczniejsze aniżeli przywołane przykłady – o pchłach, robakach, pasożytach, zepsutym jedzeniu, smrodzie i rozkładzie czy wreszcie środkach mających zaradzić tym niedogodnościom, choćby własnych śpiworach czy prześcieradłach zszytych tak, aby ograniczyć kontakt ciała z pościelą, w której wcześniej sypiali chłopi (Kopczyńska-Jaworska 2000: 52–53; Szyfer 2006: 54, 64).

Odnosząc ogólne ustalenia Kristevy w kwestii warunków pracy etnografów, brud, z którym bezpośrednio się stykali, wyznaczał granicę tych dwóch światów – badanych i badających. Jego obecność w terenie, a przede wszystkim widoczność w polu uwagi, wraz z mniej lub bardziej otwartymi reakcjami odrazy ze strony etnografów, zdradza „obiektywną kruchość porządku symbolicznego" (Kristeva 2007: 69) kultury, której byli emisariuszami. A zatem reżimu higienicznego, który reprezentowali. Brud to bolesne ukłucie wizytowanej rzeczywistości wrażone w delikatne i podatne ciało antropologa – to amorficzna przeszkoda i wyzwanie rzucone dyscyplinie badaczy. Niektóre

> rzeczy w świecie Terenu zdają się być „wyraźnie nie na swoim miejscu" (…), a to przejmuje lękiem i zmusza do działania zabezpieczającego przed domniemanym destrukcyjnym wpływem. Teren może zarazić fizycznie, ale i duchowo. Wyznaczane są zatem granice, a to, co one wydzielają i dookreślają, poddawane jest systematycznemu oglądowi. Teren jest terenem właśnie dlatego, aby mógł być kontrolowany (Żerkowski 2015: 157–158).

W końcu – jak przekonuje Michel Foucault (1998: 205) – dyscyplina to technika służąca produkcji użytecznych jednostek. A takimi w terenie mieli być etnografowie (Wróblewski 2015: 336–340; 2016: 161–169).

Przedstawione reakcje, choć wydają się spontaniczne, w istocie stanowią realizację kulturowo warunkowanego wzorca zachowania dostępnego dzięki „wiedzy cielesnej wpajanej jako podzielane kulturowo dyspozycje" (Csordas 1990: 20). Dokonywane w terenie rozpoznanie higieniczne wiąże się z przywołaniem i uruchomieniem określonego porządku wartościowania, ten zaś jest ściśle powiązany z ucieleśnionym i warunkowanym klasowo cielesnym aparatem awersji, który obejmuje wzorce przeżywania, w tym odruchy oraz mikroekspresje – wzdraganie się, przełykanie śliny, grymasy twarzy, odsuwanie się i wiele innych. Wprawdzie nie dowiadujemy się o nich z tekstu, lecz domyślnie i nieuchwytnie towarzyszą one narracji. Tekst nie tylko pośrednio odnosi się do tych reakcji, lecz również wywołuje je w czytelniku. Dzieje się tak za sprawą „schematów percepcji i oceniania" (Bourdieu 2005: 29) podzielanych przez członków danej wspólnoty (w omawianym przypadku przesądza o tym przynależność do kultury profesjonalnej etnologów). Sposób społecznej organizacji grup oraz łączące ich członków wyobrażenia, wartości i działania – pomijając czysto fizjologiczny aspekt reakcji – miały bezpośredni wpływ na to, co ustanawiano przedmiotem odrazy, a także na to, jak winno się ją okazywać. W tym sensie wstręt przybiera zmienne w czasie „specyficzne formy, różne sposoby kodowania zgodne z odmiennymi »systemami symbolicznymi«" (Kristeva 2007: 67).

Wstręt żywiony przez etnografów stanowi pochodną formacji dyskursywnej stojącej u podstaw antropologii jako dyscypliny naukowej. Ta zaś jako wytwór klasowy w wymiarze aksjonormatywnym odpowiada wrażliwości i moralności mieszczańskiej, w szczególności zaś ideologii związanej z aktywnością tej warstwy społecznej. W polskich warunkach prekursorami ludoznawstwa byli literaci, dziennikarze, urzędnicy, księża, wiejscy nauczyciele, ziemianie (Libera 1995a: 140; Jasiewicz 2011) oraz inteligencja rekrutująca się z kręgów miejskich, jak również szlacheckich. W przeważającej mierze byli oni „nosicielami światopoglądu klas wyższych i kultury elitarnej" (Węglarz 1994: 88). Ten właśnie „szlachecki rodowód polskiej inteligencji" w szczególności „sprzyjał transmisji starych stereotypów i mitów społecznych" (Libera 1995a: 141), mając przełożenie na kształtowanie, utrwalanie i upowszechnianie wyobrażeń zbiorowych na temat ludu. Oznaką takiego stanu rzeczy był przede wszystkim dystans i protekcjonalizm wobec „obcego" (klasowo ludu) – jednocześnie starannie przy tym maskowany w dyskursie antropologicznym (Libera 1995a: 141). Obcość kulturowa ludoznawców – a później etnografów – względem warstwy chłopskiej (Węglarz 1994: 89) sprzyjała długotrwałemu utrzymywaniu się jednostronnego „wyobrażenia o ludzie i jego kulturze" (Węglarz 1994: 84) ukształtowanego w zgodzie z obecną także w okresie PRL „ideologią ludoznawczą" (Węglarz 1994: 85, 87, 94, 96). Jej istotą była ambiwalentna konceptualizacja chłopstwa traktowanego raz jako siedlisko zabobonów i zacofania wymagające reformy, innym razem uznawanego za rezerwuar kulturowego autentyzmu i wartości narodowych podlegających szczególnej ochronie ze strony badaczy. Taka ideologia – przepajająca również profesjonalną etnografię XX wieku – miała wpływ na zachowanie uprzywilejowanej pozycji oraz dostępu etnografów do kształtowania dyskursu

na temat chłopów. Wszak antropologia jest tak zorganizowana po dziś dzień, że jej badanym „przedmiotem są przecież kultury różne od »podmiotowej« kultury danego badacza" (Węglarz 1994: 84).

Znamiona paternalistycznego pozycjonowania „przedmiotu" badań znaleźć można w interwencyjnym piśmiennictwie na temat ubóstwa wsi i społecznych skutków emigracji. Obrosła legendą – zasłużoną, gdy idzie o postulaty i wskazania należytego traktowania ludzi w trakcie badań terenowych – idealistyczna *Społeczność wiejska*, została napisana na zlecenie Instytutu Gospodarstwa Społecznego. Kazimierę Zawistowicz-Adamską – autorkę tego opracowania – interesował w pierwszej kolejności stan majątkowy danej rodziny, a następnie wpływ, jaki na jej strukturę wywarła emigracja (Zawistowicz-Adamska 1948: 13). Dając literacki opis położenia i warunków zubożałego chłopstwa żyjącego na prowincji, etnograf zwracała uwagę na niedolę losu komorników, wyrobników i nędzarzy. Próbki „społecznikowskiego zacięcia" – ocenianego współcześnie z mieszanymi uczuciami (Kaniowska 2011: 125–126, 2013, 2014) – widać choćby w dwóch poruszających fragmentach poświęconych wykluczeniu ze społeczności wskutek narodzin nieślubnego dziecka (Zawistowicz-Adamska 1948: 52–55) czy desperacji starej kobiety powodowanej ustawicznym głodem, która by leczyć problemy żołądkowe, za cudzą radą zaczęła pić gnojówkę (Zawistowicz-Adamska 1948: 50–52). W tym względzie znamienna jest reakcja badaczki na opowiadaną ze łkaniem i dygotem historię:

> Robi mi się mdło. Zatrzymuję oddech, by nie wdychać zaduchu. W uszach szum. (…) Odchodzę stamtąd późnym wieczorem. Po wyjściu z dusznej izby z trudem łapię oddech. Zachłystuję się mroźnym powietrzem. Jestem przeziębnięta do szpiku kości, obolała i odurzona. Z doznanych wrażeń, czy ze zmęczenia. W plecach doskwiera nieznośny ból (Zawistowicz-Adamska 1948: 51).

Zasadniczą cielesną reakcją Zawistowicz-Adamskiej jest fizjologiczna w odruchach ucieczka. Tak jakby wdychanie tego samego powietrza co badani mogło ją skazić. Doświadczany zmysłowo „zapach kopciu, połączony z kwaśnym zaduchem izby" (Zawistowicz-Adamska 1948: 50–51) oraz wszelkie odczucia związane z innymi bodźcami płynącymi zarówno z przebywania w tym miejscu, jak również powodowane wyobraźnią – uruchomione tak przez zasłyszaną opowieść, jak i wiedzę na temat stanu higieny w badanej wsi – stanowią podstawę do budowania dystansu etnografa. Jej człowieczeństwo wprawdzie „ugina się pod brzemieniem niedoli przytłaczającym tamto istnienie" (Zawistowicz-Adamska 1948: 52), a ona sama niesie – czego jest w pełni świadoma – znikomą pomoc bliźnim. Niemniej jednak kobieta z wdzięczności obejmuje ją, czepia się rąk i nóg, a zażenowanej badaczce jest „nieznośnie przykro" i „z trudem wyzwala się z jej objęć" (Zawistowicz-Adamska 1948: 52). Jej ciało nie musi już dotykać „okropnych szmat" (Zawistowicz-Adamska 1948: 51). Trudno, by wskazane reakcje były inne; znaczący jest za to gest odsunięcia się, wstrzymanie oddechu – ucieleśniona odmowa wspólnego „przeżycia" trudnego położenia. To nieuświadomiona (?) odraza przed skalaniem, które

> jest tym, co wypada z „systemu symbolicznego". Jest tym, co wymyka się społecznej racjonalności, logicznemu ładowi, na którym zasadza się społeczeństwo jako całość i które wówczas zaczyna się odróżniać od tymczasowego konglomeratu jednostek, aby w końcu utworzyć *system klasyfikacji* albo *strukturę* (Kristeva 2007: 65).

A przecież omówione zdarzenie oraz jego rozumienie zasadzają się na „nierównej relacji klasowej" (Mokrzan 2011: 138) zdiagnozowanej przez Michała Mokrzana przy okazji demistyfikacji środków perswazji użytych na kartach *Społeczności wiejskiej*. Na kwestię tę zwracała uwagę także Grażyna Kubica, akcentując fakt, że Zawistowicz traktowano we wsi „jako »panią«, członkinię wyższej klasy, czyli dominanta" (Kubica 2018: 169). Tym samym ujawnia się immanentna cecha dyskursu antropologicznego związanego ze swoistą pedagogiką społeczną i władzą pastoralną, które polegają nie tylko na wskazanym uprzednio uprzywilejowaniu w tworzeniu reprezentacji, ale też uprawnieniu do mieszania się w cudze sprawy. Wszak, jak mimowolnie pokazała Zawistowicz-Adamska, w obrębie omawianego dyskursu liczy się przede wszystkim smak, wyrobienie i osąd etnografów, właściwe tej grupie profesjonalnej poczucie estetyki powiązane z etyką. W dobie, gdy mechanizmy władzy „zawładnęły ciałami, gestami i zachowaniami" (Foucault 2013: 352), antropologia – jako jedna z wielu humanistycznych dyscyplin dostarczających wiedzy poprzez „wielki wysiłek dyscyplinowania i normalizacji" (Foucualt 2013: 352), a tym samym składających się na rozproszony aparat władzy – poprzez klasową i społeczną wyższość upoważnia swych przedstawicieli do kontrolowania innych. Antropologia jako pochodna działań filantropijnych – wszak w zamyśle fundatorów miała służyć ochronie ludów tubylczych – wpisuje się w długotrwały proces budowania instytucji, które

> zaczynają wtrącać się w życie innych, w ich zdrowie, w to, co jedzą, jak mieszkają… Następnie z tej niejasnej funkcji wyłaniają się postaci, instytucje, nowe dziedziny wiedzy… higiena publiczna, inspektorzy, asystentki społeczne, psychologowie (Foucualt 2013: 353).

Nie dziwi zatem intelektualna bliskość etnograf Zawistowicz-Adamskiej z Heleną Radlińską – twórczynią polskiej szkoły pedagogiki społecznej i założycielką wydawnictwa Polskiego Instytutu Służby Społecznej, dzięki któremu ukazała się *Społeczność wiejska* (Kamiński 1967; Kafar, Kamińska-Jatczak 2017).

Wreszcie, tożsamość dyscypliny definiowana wobec i za pomocą „przedmiotu" badań zasadza się przede wszystkim na różnicy od niego, a także podtrzymywaniu jej zarówno w wymiarze dyskursywnym, jak i przez zestandaryzowane działania i indywidualne praktyki. Doskonałym operatorem służącym do wyrażenia tego stosunku oraz – co za tym idzie – podtrzymania przepaści między klasami była i jest kategoria brudu. Wiąże się ona zarówno ze sposobami ujmowania i przedstawiania świata, jak również dostarcza wzorców jego doświadczania.

Echa takiego stanu rzeczy można łatwo znaleźć w piśmiennictwie etnograficznym. Zbigniew Libera zwracał uwagę, że opis tworzony przez badaczy na potrzeby reprezentacji mieszkańców wsi to nic innego jak „wyraz skonwencjonalizowanego »miejskiego gadania« na temat chłopa" (Libera 1995a: 137). W dodatku opis ten nie jest wolny od przedsądów i wyobrażeń projektowanych na chłopów, organizują go bowiem nałożone nań „siatki wyjaśnień, motywacji, komentarzy, ocen moralnych i estetycznych" (Libera 1995a: 143). Nie dziwi zatem, że zainteresowanie ludem znajdowało dotychczas uzasadnienie przede wszystkim ze względów społecznych, ekonomicznych i politycznych, przesłanianych motywacjami naukowymi i – co nie mniej ważne – estetycznymi (Węglarz 1994: 87). Jedną z klisz rzutowanych na całokształt życia i kultury wsi był obraz jej sielskości i swojskości (Libera 1995a: 146). Co ważne, był on nie tylko specyficzny dla gatunków literackich wykorzystywanych przez ludoznawców w XIX wieku, ale także znalazł swe przedłużenie w etnograficznych enuncjacjach i eksploracjach idealizujących sztukę ludową, folklor, strój, architekturę drewnianą czy tradycyjne wzornictwo (Kordjak 2016; Korduba 2013). Jak konkludował Zbigniew Benedyktowicz, podobne prezentacje dawały zniekształcony, zafałszowany „obraz wsi polskiej pozbawionej nędzy, brudu, pijaństwa – a to właśnie ten obraz kojarzono powszechnie z wytańczonym i wyśpiewanym ludem *à la* Kolberg" (Benedyktowicz, Czaja 2014: 7).

W terenowych inskrypcjach etnografów można natrafić na opisy różne co do jakości, szczegółowości i podejmowanej tematyki. Przykładowo, Ewa Kamińska – uczestnicząc w badaniach podhalańskich zainicjowanych przez Kowalską-Lewicką – obserwowała intymną scenę, której plastyczny i nad wyraz sensualny opis dała w swoim dzienniku:

> Patrzę jak młoda jeszcze kobieta, po której widać już pięcioro urodzonych i „odchowanych" dzieci siedzi bokiem na kołysce. Widzę ją z profilu. Na pierwszym planie ściana kołyski z krągło, ale niezdarnie zarysowanymi biegunami. Z kołyski wygląda poduszka w kratkę, trochę niedopięta: widać czerwoną podszewkę. Kobieta lewą ręką /od mojej strony/ przytrzymuje niemowlę prawą podaje mu pierś, wysuniętą dołem spod luźnej bluzki. – widać tylko palce i pierś. Gaździna jest bez chustki, jeden warkocz, niedbale spleciony zakończony białą tasiemką, zsunięty na prawe ramię. Pochylona miękka, krągła szyja, na twarzy uśmiech matki. Patrzę na nią trochę z przodu i z boku. Lekko pochylona nad dzieckiem, które owinięte jest ciasno w białe powijaki główką ułożone w moją stronę. Włoski i twarzyczka odcinają się na białym tle. Bose nogi kobiety nie sięgają do podłogi. Żółtawe światło naftowej lampki (EK: 13–14).

Obraz, który wyłania się z tego tekstu, nie tylko inkarnuje literacki topos Matki Polki, sytuując go w postaci góralki karmiącej dziecko, lecz również wskazuje skalę estetyzacji, na jaką pozwalali sobie etnografowie. Była ona związana przede wszystkim z kapitałem symbolicznym, jakim dysponowali – ich wyrobieniem intelektualnym i kulturalnym nabytym w procesie edukacji. Niemniej

równie ważne w tym względzie okazują się zainteresowania, uzdolnienia oraz indywidualna wrażliwość.

Badacze w terenie nie byli wolni od wzorców i klisz estetycznych, które przyswoili podczas akulturacji i socjalizacji profesjonalnej. To one – warunkowane kulturowo i klasowo jako dystynkcja – uruchamiały swoiste postrzeganie rzeczywistości, organizując percepcję zmysłową wsi przez przybyszy z miasta. Jak swego czasu przekonywał Dariusz Czaja, śledzący artystyczny wymiar pisarstwa Bronisława Malinowskiego i Claude'a Lévi-Straussa na przykładzie *Dziennika* i *Smutku tropików* (za to z pominięciem wpływu uwarunkowań klasowych i formacji dyskursywnych), „doświadczenie etnograficzne zawiera w sobie, jako warunek konieczny, doświadczenie estetyczne" (Czaja 2000: 395). Liczne ślady przenikania się terenowych praktyk badawczych z uwewnętrznionymi, ucieleśnionymi schematami poznawczymi tej proweniencji znaleźć można w kolejnych notatkach:

> Gdy szłam do Cupty, około g. 10, sunęły całe rzędy gnatek zaprzężonych w konie i woły do lasu po drewno. Koło godz. 3 – 4 wracają ciągnąc pnie drzewne. Wożą drewno z lasów własnych i lasów gromadzkich. Wspaniały śnieg i trzaskający mróz ułatwia im zwózkę po bezdrożach, a raczej po drogach, które są czasem o wiele gorsze od bezdroży (AKL: 4).

> (…) korzystając z słonecznej pogody sfotografowałam woły wożące gnój na pola. Chłopcy pędzący woły sami zaproponowali że sanie obrócą do słońca i zadali sobie dużo trudu, żeby nawrócić w głębokim śniegu (AKL: 6).

Obecność fotografii – medium służącego zarówno dokumentacji, jak i twórczości artystycznej – zdradza nie tylko znajomość kanonów piękna i reguł jego oceny, ale też wskazuje na ich świadome poszukiwanie w otoczeniu. Tę predylekcję widać też w bezproduktywnych z punktu widzenia chłopów działaniach etnografów, którzy w trakcie prowadzenia badań poszukiwali także spokoju na łonie przyrody, realizując w ten sposób praktyki typowe dla ruchu krajoznawczego i turystycznego. W końcu w grze o status społeczny „dyspozycja estetyczna wszelako stanowi także *dystynktywny wyraz* uprzywilejowanej pozycji w przestrzeni społecznej" (Bourdieu 2005: 74). A poprzez tak „ostentacyjne" celebrowanie szlachectwa kulturowego, na jakie pozwalali sobie etnografowie, uprawomocniali właściwe reprezentowanej przez siebie klasie „roszczenia do »naturalnej dystynkcji« jako absolutyzacji różnicy" (Bourdieu 2005: 76). Jako obcy w środowisku wiejskim musieli obnosić się z własną odmiennością, ponieważ – jak sugeruje Pierre Bourdieu –

> jawne wybory estetyczne dokonywane są bowiem najczęściej w opozycji do wyborów grup znajdujących się najbliżej w przestrzeni społecznej, z którymi konkurencja jest prawdopodobnie natychmiastowa i najbardziej bezpośrednia, oraz – ściślej biorąc – w odniesieniu do tych wyborów, w których najlepiej zaznacza się postrzegana jako uroszczenie intencja, by zaznaczyć różnicę w stosunku do niższych grup (Bourdieu 2005: 79).

Napawanie się krajobrazem, kontemplowanie otoczenia odmiennego od widoków, do których przyzwyczaja miasto – a to przecież z ośrodkami miejskimi związane jest instytucjonalne funkcjonowanie antropologii – wydaje się czynnością tyleż oczywistą, co powszechną i poprzez stopień jej znormalizowania pozbawioną większego znaczenia. Warto jednak zadać pytanie, czy do przeżywania krajobrazu chłopi podchodzili podobnie jak etnografowie? Czy nie jest to przypadkiem czynność diametralnie odmienna ich codziennemu doświadczeniu?

W tych okolicznościach pojawiała się niekiedy pokusa związana z wykorzystaniem aury sprzyjającej do odpoczynku, która wpływała ujemnie na koncentrację i zdolność wykonywania zadań:

> Poprzedniego dnia przechodziłam koło Huziorów idąc na górkę, żeby zobaczyć Tatry. (…) [Zagadnięta przez kobietę:] Wygląda młoda gaździna, staram się wyjaśnić, że dziś tylko oglądam widoki, ale ona patrzy na mnie podejrzliwie. Zapewne stąd dziś to wychodzenie naprzeciwko i wypytywanie, bo teraz wszyscy pokolei pytają mnie, gdzie wczoraj zaszłam i jak też wróciłam (EK: 17).

> przy okazji [badań pasterstwa] wszystkie wolne chwile spędzałam w górach, ale nie starczyło już czasu na turystykę wysokogórską, o której marzyłam (Kopczyńska-Jaworska 2000: 52).

> To [badania] jesienią robiłam, w październiku. Taka była złota jesień. Z resztą przepiękne mam wspomnienia z widoków po drodze. Przez lasy się szło, czy coś. Piękne te rude drzewa (2011/011/C).

> Dawno nie miałam tak miłych badań. (…) Od kilku dni piękna pogoda, która utrudnia badania, ale jest bardzo ładnie (K III-91/154.b: 3).

Etnografowie w terenie podziwiają krajobraz, przyjemność sprawia im dobra, słoneczna pogoda, napawają się również „pięknymi widokami" – niezależnie, czy są to góry, las, jeziora lub morze. Świadectwa przenikania się perspektywy zawodowej i estetycznej jeszcze wydatniej ukazują liczne zdjęcia, które można znaleźć w spuściznach poszczególnych badaczy. Przykładowo wśród fotografii autorstwa Bożeny Stelmachowskiej o charakterze „analitycznym", dokumentujących stan obejść i przejawy lokalnej kultury materialnej, można znaleźć wiele ujęć pejzaży (Wróblewski 2018: 138; P.III-23/132; P.III-23/177). Podobnie jak przywołane cytaty z zapisków i wypowiedzi także zdjęcia wskazują na towarzyszące pracy terenowej poszukiwanie i podziwianie piękna krajobrazu przez etnografów. Wrażenia estetyczne, zmysłowe doznania, związane z nimi emocje, a także wymiar intelektualny, wzajemnie się splatają, dając w efekcie wielowymiarowe doświadczenie terenowe, niezbędne w budowaniu wiedzy etnograficznej. Tym samym warto dowartościować pozaintelektualne aspekty pracy wykonywanej przez antropologów. Dopiero one pozwalają dostrzec i prześledzić trajektorię dyskursywnych uwarunkowań afektów, które wpływają na to, jak praktykowane są badania terenowe, a zatem jak realizowany jest ich wzór. Dzięki temu

możliwe jest dostrzeżenie wagi niuansu związanego z etnograficzną optyką zawartą w przywoływanych fragmentach. Oto bowiem na ich podstawie można się przekonać, że za obiekt piękna i admiracji uznawano – przykładowo – osoby, przedmioty, okoliczności i zjawiska pogodowe, wreszcie – krajobraz, który intencjonalnie kategoryzowano zgodnie z przyswojonymi sobie kanonami estetycznymi. Z przedstawionych opinii etnografów nie można się dowiedzieć tylko jednego… Tego, czy sama wieś jest piękna. Prowadząc badania w obszarze wiejskim, Anna Kunachowicz wspomina wyłącznie o „pięknej pogodzie"; Kazimiera Zawistowicz-Adamska na dworze rześko oddycha mroźnym powietrzem; Anna Kowalska-Lewicka zachwyca się zarówno śniegiem skrzącym się w słońcu, jak i zgraną pracą chłopów i zwierząt pociągowych; Ewa Kamińska i Bronisława Kopczyńska-Jaworska – każda osobno – piękna poszukują poza wsią, spoglądając w stronę gór. Tym, co je zachwyca są niebo nad głową, górskie szczyty oglądane ze wzniesienia poza zabudowaniami, las mijany w trakcie badawczych wędrówek. Wieś jako taka nie stanowi dla nich przedmiotu admiracji, a przynajmniej literalnie nie pada ani jedno stwierdzenie, które by na to wskazywało.

Z obserwacji tej można wysunąć wniosek, że obowiązujące w etnografii estetyczne uwarunkowania recepcji rzeczywistości miały i prawdopodobnie mają nadal silnie jednostronne ukierunkowanie. Wieś jest ujmowana rozłącznie od otaczającego ją krajobrazu, sytuuje się w „martwym polu" widzenia, tak jakby badacze nie byli w stanie lub nie chcieli dostrzec związku tych przestrzeni. Być może ów dysjunktywny sposób konceptualizacji wynikał z pragmatycznych uwarunkowań, pozwalających całościowo ujmować krajobraz i przyrodę w kategoriach piękna, zaś w przypadku wsi tylko częściowo, względem wybranych aspektów jej funkcjonowania. Dzięki takiemu sposobowi zorganizowania dyskursu wieś dawało się łatwiej deprecjonować poprzez aplikowanie do jej opisu kategorii brudu.

> Mam nadzieję, że przestanie padać deszcz. Zimno i mokro. Niby to pomaga bo ludzie siedzą w domu, ale sam badający ma kłopoty z przełamaniem niechęci do wyjścia z domu. Jeszcze do tego zmęczenie przywiezione z Krakowa i trzeba być bardzo dzielnym by więź społeczna była w tych warunkach wystarczająco silnym bodźcem (K III-91/154.a: 3–4).

> Czuję się fatalnie. Jestem zaziębiona a zawsze wtedy nawala mi serce i w ogóle jestem do niczego. Na polu gęsta wilgotna mgła i siąpi coś pośredniego między rosą a deszczem. Drzewa zaczynają pokrywać się lodową osędzieliną (AKL: 17).

> (…) nie było mowy o jakimkolwiek nagrywaniu. Gdybym miała magnetofon – chociaż ten Grundig, który ważył 10 kilogramów się [nie?] nadawał do jakiś wojaży – wtedy nie było przecież żadnych dróg asfaltowych na Spiszu, były ścieżki, dróżki, błoto po kostki. Więc notowałam. (…) Na badania terenowe szło się bez względu na porę dnia, w nocy się wracało, w błocie, nie w błocie, bo przecież tych asfaltowych dróg było w sumie mało – tylko główne. Tak jak mówię, jak ktoś tego nie lubił, to cierpiał straszne męki. (…) Jest czarna noc, taka droga błotnista, kamienista, która idzie wzdłuż potoku przez las (2014/096/A).

Rewersem estetyzacji była tendencja do „poszukiwania egzotyki i dzikości" (Libera 1995a: 138). W tym względzie wskazania dotyczące brudu i smrodu miały podkreślać różnice cywilizacyjne i wysiłek związany z realizacją projektu modernizacji społecznej – piśmiennictwo etnograficzne, jeśli uwzględniało w opisie fizjologię i miazmatyczność chłopskiego ciała, pozwalało „zerwać ze wszystkim, co zwierzęce, przynajmniej w sferze publicznej" (Kuligowski 2012: 49) i umożliwiało samoidentyfikację piszących. Różnicę klasową określali zatem etnografowie zgodnie z warunkowanymi kulturowo standardami konstruowania nieczystości i wyobrażeniami o niej, wszak to „zapach wyznacza granice społeczne" (Kuligowski 2012: 50). Będąc „strażnik[ami] porządku i [własnej] higieny" (Kuligowski 2012: 49) w terenie, starali się, o ile było to możliwe, realizować „normy osmologicznej neutralności" (Kuligowski 2012: 50). Zgodnie z tym często nieartykułowanym wprost przekonaniem – znajdującym za to wyraz w indywidualnych praktykach – Inny „sytuuje się w internum smrodu i brudu" (Kuligowski 2012: 57). Nieprzyjemny, lepki, mdlący i słodkawy zapach spoconego ciała, fermentujący zaduch bijący z chałup, od ludzi, zapach wysiłku i niemycia się – to jedna z tych wprawdzie niewidocznych, ale odczuwalnych, wręcz zmysłowo „namacalnych" i dojmujących barier, które można doświadczyć po dziś dzień, spotykając choćby osoby bezdomne. Taki mniej więcej musiał być też zapach wsi, co znajduje oddźwięk w kolejnym wspomnieniu z lat 70. minionego wieku:

> Też miałam takie zderzenie cywilizacyjne niesamowite. To było fajne, ponieważ ci Szwedzi przyjechali własnym autobusem i spotkałam się z nimi w Krakowie, potem muszę wracać do tej Zubrzycy [na badania] a się okazało, że oni sobie jadą do Zakopanego. To stwierdzili, że pojadę z nimi do Zakopanego i w Nowym Targu mnie wysadzą – przesiądę się z Nowego Targu w autobus do Zubrzycy. Z Krakowa wyruszyłam autobusem – takim jak u nas w tej chwili się jeździ – dalekobieżne, z klimatyzacją, pachnący… Wtedy to już był w ogóle luksusu niesamowity, że dywanik był w przejściu. Że w ogóle, prawda, to wszystko razem… I z tego takiego właśnie autobusu wysiadałam w Nowym Targu i wsiadałam do autobusu relacji [śmiech] Nowy Targ – Zubrzyca. Z tym całym tłumem ludzi niedomytych, gdzie ledwo mogłam stanąć, gdzie zastanawiałam się jak ja mam się chwycić w ogóle oparcia, bo to był jeszcze stary Jelcz – wszystko się lepiące brudem, z muchami. W odpowiednim, mm… Tak, że, bym powiedziała… – Ktoś mi teraz powiedział, że [mu] się marzy, czy w radio to nawet usłyszałam, że ktoś powiedział właśnie „taki mądry", że: byłby świetny skansen, taki gdzie te zapachy dawnej wsi by były. Na przykład zapach gotowanej kapusty. Pomyślałam: „Człowieku! Co ty mówisz? Zapach dawnej wsi? To by chyba nikt tego nie wytrzymał!" No. To nawet w tej chwili nie ma gdzie się zetknąć z czymś takim. – Tak sobie myślę, że tak wielokrotnie opowiadałam tę moją historię, tego zderzenia cywilizacyjnego, i w latach siedemdziesiątych, osiemdziesiątych, może jeszcze dziewięćdziesiątych, to robiło wrażenie. A w tej chwili, ponieważ ludzie kompletnie nie znają tych [minionych] realiów, jak wyglądało wnętrze autobusu relacji Nowy Targ – Zubrzyca, to po prostu, to jest w sumie rzecz nie do opowiedzenia. **[Badacz:] Ten autobus żył po prostu własnym życiem.**

> Tak. Oj, tak! I tam tego życia było bardzo dużo [śmiech]. Na ludziach, wszędzie! (…) Także to takie przejście z tego jednego świata w ten drugi i kawałek tego świata, można powiedzieć, przyjechał tym autobusem – tego innego świata. Czystego przede wszystkim, świata pachnącego w ten taki, no… no… pff... Potwornie, potwornie, to brudne było wszystko (2017/116/D).

Brud niezależnie od tego, jaką postać przybierze, „nie jest jakością samą w sobie, lecz odnosi się wyłącznie do tego, co ma związek z *granicą*, zwłaszcza zaś przedstawia przedmiot upadły z tej granicy, drugą jej stronę, margines" (Kristeva 2007: 68). Owa kleista, przywierająca do palców bezkształtna, trudna do zidentyfikowania i nazwania – nawet po latach – obrzydliwość przyprawia o dreszcze. Zarazem w sposób najbardziej dojmujący wyznacza granicę między przedstawicielami różnych światów: miasta i wsi, etnografami a chłopami. Inny, choćby mówił tym samym lub podobnym językiem, chociaż byłby tego samego koloru skóry, tej samej narodowości, pozostanie poza obszarem, który badacz może „nazwać swoim" (Kristeva 2007: 15); istnieje po to, by się z nim nie identyfikować, by mu się przeciwstawić – jego istocie, formie życia, jakie prowadzi, tak bardzo obcej codzienności i przyzwyczajeniu badaczy. Inny – jak przekonuje Kristeva – „zamieszkując mnie jako *alter ego* (…) za pomocą odrazy" (Kristeva 2007: 15), swoją obecnością wskazuje granice tej „własnej" przestrzeni badacza wyznaczanej w tak wielkim trudzie i znoju. To właśnie z nim przybysz musi się konfrontować, by poprzez ambiwalencję reakcji ostatecznie nadać kształt i ramy własnej podmiotowości.

Istotnie, teren jest momentem próby. Inny musi zaś zajmować uprzednio wyznaczone, marginalne miejsce, by nie rozpadł się „podmiotowy" profil kultury profesjonalnej antropologa i jego z nią identyfikacja. Tu właśnie z całą mocą uwidacznia się istota tkwiąca w modelu praktykowania badań terenowych przyjęta w antropologii. Ona to zdecydowała zarazem o stagnacji dyskursu etnograficznego w Polsce, który na długie dekady zakrzepł w „ludoznawczej zmianofobii" czy wręcz „histerii zmiany" (Węglarz 1994: 95; Burszta 2014: 107–110), pozwalając unikać konfrontacji z rzeczywistością wsi odbiegającą od oczekiwań. Postponowana przez Jamesa Clifforda „praktyka intensywnego zamieszkania" czy też „intensywne przebywanie" (Clifford 2004: 142) – ów osobliwy „fetysz badania opartego na sytuacji *face to face*" (Majbroda 2012: 358) – mimo obiekcji krytyków wpływa na sposób bezpośredniego doświadczania rzeczywistości i stopień zanurzenia w świecie Innego. Tym samym długotrwałe badania terenowe, prowadzone w przestrzennym i psychicznym oddzieleniu od rodzimej kultury antropologa, wymuszające na nim zmianę przyzwyczajeń, fizycznie dotkliwe, uruchamiające ciało i różne jego – być może dotąd nierozpoznane – rejestry, winno się traktować nie jako metaforę, ale jako swoiste dla wskazanej dyscypliny doświadczenie formacyjne, zespolone z tą praktyką. Konieczność mierzenia się z różnicą w sobie – różnicą uświadomioną i poddaną refleksji – uruchamia to, co można nazwać **etnografią zmieniającą** (ewentualnie: transformującą). Wstrząsający ciałem

dreszcz obrzydzenia to epifania otwierająca drogę przemiany i zrozumienia dzięki napięciu między awersją, afektem a przyjemnością:

> Odczuwam wstręt tylko wtedy, gdy Inny umościł się na miejscu i w punkcie tego, co będzie „mną". To nie inny, z którym się utożsamiam ani którego wchłaniam, lecz Inny, który mnie poprzedza i bierze mnie w posiadanie, a poprzez to posiadanie sprawia, że jestem. Posiadanie wcześniejsze niż moje pojawienie się (…). Nieodłączne wpisanie znaczeniowości [*signifiance*] w ciało człowieka" (Kristeva 2007: 15–16).

Praktyka etnograficzna ma jeszcze jedną postać. To badania o zmniejszonej intensywności, polegające na tymczasowym lub ograniczonym zawieszaniu kontaktów z dotychczasowym otoczeniem czy doraźnej rezygnacji z codziennego tryb życia, do którego przywykł antropolog. Granica nie jest zatem wyraźna i nie wydaje się absolutna, jej przekroczenie nie wymaga szczególnego poświęcenia, zaś z samego terenu łatwo jest się wycofać. Badania mogą mieć również charakter wędrowniczy, nie dając tym samym stałego zakorzenienia wśród określonej społeczności, lub też trwają na tyle krótko, że nie naruszają rytmu życia i nawyków antropologa. Badania takie można nazwać **etnografią wizytacyjną**. Jej istotą nie jest przemiana. (By ta mogła się dokonać, niezbędne jest zerwanie). Ma ona raczej charakter konserwujący. Z jednej strony pozwala na rozbudowę wiedzy i gromadzenie informacji, zaś z drugiej, umożliwia utrzymanie stabilności dyskursu antropologicznego w niezmienionej postaci poprzez u*ja*rzmianie jego funkcjonariuszy. W tym kontekście zetknięcie z brudem prowadzi nie tyle do przekształcenia działającego podmiotu, ile utwierdzenia jego kompozycji, zachowania i konserwacji dotychczasowego habitusu. Tak kontekstualizowany kontakt nie ma na celu uruchamiania ciała. Jeżeli już do tego dochodzi, to jedynie w sposób skonwencjonalizowany, to jest taki, który realizował się jako zestaw aprobowanych i rozpoznanych w ramach kultury profesjonalnej zestandaryzowanych wzorów doświadczania i zmysłowego postrzegania rzeczywistości. Idea brudu wyraża bowiem system symboliczny (Douglas 2007: 76), a ten w przypadku antropologii opiera się na negacji podobieństwa do „przedmiotu" badań, a w konsekwencji służy – co paradoksalne – podważeniu związku z Innym. Nie dziwi zatem tożsamościowe, na wskroś supremacyjne przekonanie pojawiające się w wypowiedziach polskich etnografów, iż byli

> instruowani i przekazywało się to innym grupom studenckim w czasie obozów [Międzyuczelnianych Obozów Etnograficznych/praktyk terenowych], żeby się nie fraternizować ze wsią. (…) To był taki, no, pewien dystans utrzymany. (…) Myśmy po prostu byli jak gdyby z innego gatunku, z innej planety (2011/011/A).

Brud, i jego pojawienie się w polu uwagi, to „produkt uboczny systematycznego porządkowania i klasyfikacji rzeczy, o tyle, o ile porządkowanie wymaga odrzucenia nieprzystających elementów" (Douglas 2007: 77).

Sięgając po przykład typowej praktyki badawczej realizowanej przez polskich etnografów, można wskazać znaczenie brudu jako wyróżnika nie tylko odrębności, ale także zmysłowo oddziałującego markera systemu wyobrażeń, znaczeń i wartościowań warunkowanych dyskursem antropologicznym. Dopiero taka perspektywa ukaże z mocą specyficzne dla danej kultury „rodzaje ryzyka i problemy" (Douglas 2007: 156), które z kolei stanowią konstytutywną składową struktury dyskursu pozwalającą lepiej mobilizować i reorganizować układ sił oraz ciał podporządkowanych. By zobrazować skuteczność i dynamikę ruchu od-do, wystarczy przywołać wspomnienia osób, które choćby uczestniczyły w badaniach penetracyjnych, objazdach i obozach naukowych organizowanych przez Romana Reinfussa w ramach sukcesywnie prowadzonych badań dokumentujących plastykę ludową (Fryś-Pietraszkowa 1980). W lapidarnym – ale jakże gęstym – wspomnieniu jednego z takich wyjazdów zarysowuje się niejednoznaczność brudu, który może jednocześnie skalać, zachwycać, fascynować i odpychać:

> to była moja pierwsza wyprawa [z Reinfussem], byłem wtedy na czwartym czy piątym roku – trafiłem i widziałem kurną chatę zamieszkaną przez dwóch starych kawalerów. Przeżycie nieprawdopodobne jak wygląd kurna chata. Kurna chata, która jest od podłogi aż po dach z sadzą. Jak zaświeciło słońce, to się świeciło. Od tej sadzy się odbijało jak od lustra. Mieszkało dwóch starych kawalerów, którzy mieli kuchnię, na tej kuchni rozkładali ognisko i to się dymiło. Więc prawdziwą kurną chatę widziałem – byłem w środku! Rozmawiałem chodząc bardzo ostrożnie, żeby się nie dotknąć ściany (2011/024/A).

Podczas badań terenowych zmysłowo doświadczany kontakt z brudem czy też jego namacalna obecność, z którą należy się zmierzyć, okazuje się bodźcem uruchamiającym klasowo warunkowany habitus. To, co zakłóca porządek czystości – diametralnie odbiegając od reżimu higienicznego, do jakiego przywykli etnografowie – nie tylko zagraża temu porządkowi, ale też stanowi źródło lęku przed zetknięciem, przed skalaniem. Wszak „człowiek dopuszczający się nieczystości jako obiekt potępienia jest podwójnie wstrętny: po pierwsze dlatego że przekroczył granicę, po wtóre dlatego że zagroził otoczeniu" (Douglas 2007: 171). By do niego nie doszło, badacz musi rozmyślnie posługiwać się swoim ciałem, stale uważając na własne ruchy i działania. Kontakt i konfrontacja z brudem, choć obarczone ryzykiem zarazem symbolicznym i fizycznym, jest przede wszystkim mieszanką sprzeczności – odrazy i fascynacji, pięknego i strasznego zarazem.

Opisane natknięcie się na kurną chatę można wpisać w ramy doświadczenia egzystencjalnego, które jest emanacją tego, co istotnie pierwotne, dzikie. To budzące emocje wyzwanie rzucone przyzwyczajeniu, które zostaje jednak uśmierzone i włączone w obręb dyskursu antropologicznego. Ostatecznie bowiem nie została zakwestionowana sama granica – choć dochodzi do spotkania przedstawicieli i artefaktów z dwóch odmiennych klasowo światów, to jednak nie ma mowy o fizycznym, namacalnym zetknięciu się. Ma ono co najwyżej wymiar intelektualny i wyobrażony, jest poddaną estetyzacji realizacją awanturniczego

fantazmatu odkrywcy, który wyrusza w świat w celu doświadczania przygód. Wszak we wspomnieniach etnografów właśnie taką rolę pełnią wielokrotnie powtarzane napomknięcia o heroizmie, jakiego wymagało od nich mierzenie się z tą śmierdzącą, „przyprawiającą o straszne męki" rzeczywistością wsi. Dzieje się tak, ponieważ ludzkie „zachowania związane z nieczystością wyrażają reakcję odrzucenia wszystkich przedmiotów lub myśli mogących zakłócić lub naruszyć klasyfikacje, do których jesteśmy przywiązani" (Douglas 2007: 77). W ostatecznym rachunku nie o doświadczenie obcych kulturowo realiów tu chodzi, lecz o odtwarzanie i ugruntowywanie ram reprezentowanej obecnością przybysza kultury profesjonalnej, która by działała i była skuteczną, wymaga odpowiedniej scenografii. Spleciona z nią „idea brudu przenosi nas wprost w sferę symboli i wskazuje na powiązanie z systemami czystości, których symboliczny charakter jest jeszcze bardziej oczywisty" (Douglas 2007: 77).

Zetknięcie z brudem, konieczność radzenia sobie z jego obecnością, dyskomfort, starania o zachowanie czystości – to warunek zachowania poczucia różnicy wobec Innego. Dzięki niemu dokonuje się rozpoznanie własnej tożsamości i pełniejsza identyfikacja z reprezentowanym przez siebie środowiskiem zawodowym. Motywowane względami higienicznymi i estetycznymi poczucie odrębności stanowi klucz do zrozumienia sposobów wartościowania i oceniania Innego przez etnografów. W świecie Innego, w świecie tego, co wzgardzone, zwymiotowane, odstręczające, „gdzie Inny się stoczył", niezbędny jest „wysiłek estetyczny", który „polega na ponownym wyznaczeniu kruchych granic bytu mówiącego", w doświadczeniu czego „»podmiot« i »przedmiot« odpychają się, konfrontują się ze sobą, upadają i zaczynają od nowa" (Kristeva 2007: 22). Chłop nigdy nie mógł być tym samym co „pan"; tak samo „dziki" nigdy nie będzie taki jak antropolog. Dla istnienia dyskursu liczy się tylko różnica. Jej operatorami są Inny i klasowo warunkowana dystynkcja. Brud zapobiega rozpoznaniu siebie w Innym.

Zakończenie

Kategoria brudu jako część kultury profesjonalnej etnologów – choć nie jest problematyzowana przez badaczy – okazuje się jedną z ważniejszych dla zrozumienia funkcjonowania i sposobu wewnętrznego uorganizowania dyskursu antropologicznego. Jej znaczenie ujawnia się przede wszystkim w praktyce badawczej poprzez zindywidualizowane reakcje na powodowane brudem bodźce zmysłowe, a także pod postacią ucieleśnionych wzorów zachowań nabywanych w trakcie treningu zawodowego, których uruchomienie ta obecność powoduje.

Antropologia jest jedną z wielu dziedzin wiedzy powołanych do istnienia w XIX wieku. W epoce kolejnych odkryć geograficznych, a także zmian społecznych postępujących wraz z industrializacją i kolonializmem, nauka ta miała dostarczać informacji na temat Innego. W kontekście polskim na postrzeganiu wsi i warstwy chłopskiej zaważyła „ideologia ludoznawcza". Jej przedłużeniem

na gruncie etnografii był proces estetyzacji wsi rozpięty między afektywnymi kategoriami zachwytu bądź wstrętu. Odnoszenie się do kategorii brudu w konceptualizacjach czynionych przez etnografów pozwalało im na jednostronne podtrzymywanie różnicy i poczucia odrębności wobec chłopów. By supremacja dyscypliny była możliwa, Inny antropologii musiał pozostać w granicy umorusanego, ubłoconego, śmierdzącego i przyprawiającego o mdłości, naznaczonego brudem świata. A przynajmniej tak był postrzegany przez badaczy, często nieświadomych co do mechanizmu działania kierującej nimi klasistowskiej optyki warunkowanej dyskursem.

Literatura

I. Publikacje

Anderson, B.G. (1990). *First Fieldwork. The Misadventures of an Anthropologist*. Prospect Heights: Waveland Press.

Arens, W. (2010). *Mit ludożercy. Antropologia i antropofagia*. Przeł. W. Pessel. Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.

Ashenburg, K. (2009). *Historia brudu*. Przeł. A. Górska. Warszawa: Bellona.

Barley, N. (1997). *Niewinny antropolog. Notatki z glinianej chatki*. Przeł. E.T. Szyler. Warszawa: Prószyński i S-ka.

Barley, N. (1998). *Plaga gąsienic. Powrót do afrykańskiego buszu*. Przeł. E.T. Szyler. Warszawa: Prószyński i S-ka.

Barley, N. (2000). *Bezpieczny sport*. Przeł. E.T. Szyler. Warszawa: Prószyński i S-ka.

Barth, F. (2007). Wielka Brytania i kraje Commonwealthu. W: F. Barth, A. Gingrich, R. Parkin, S. Silverman, *Antropologia. Jedna dyscyplina, cztery tradycje: brytyjska, niemiecka, francuska i amerykańska* (s. 11–72). Przeł. J. Tegnerowicz. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.

Bataille, G. (2007). *Erotyzm*. Przeł. M. Ochab. Gdańsk: słowo/obraz terytoria.

Bataille, G. (2008). *Historia erotyzmu*. Przeł. I. Kania. Warszawa: Wydawnictwo Aletheia.

Bataille, G. (2009). *Łzy Erosa*. Przeł. T. Swoboda. Gdańsk: słowo/obraz terytoria.

Bateson, G., Mead, M. (1942). *Balinese Character. A Photographic Analysis*. New York: The New York Academy of Sciences.

Benedict, B. (1983). *The Anthropology of World's Fairs. San Francisco's Panama Pacific International Exposition of 1915*. London: The Lowie Museum of Anthropology.

Benedyktowicz, Z. (2000). *Portrety „obcego". Od stereotypu do symbolu*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.

Benedyktowicz, Z., Czaja, D. (2014). Nasze Macondo. Dariusz Czaja rozmawia ze Zbigniewem Benedyktowiczem. *Tygodnik Powszechny*, *8*, 23 lutego 2014, dodatek specjalny: *Wariacje Kolbergowskie*, 6–8.

Blacking, J. (ed.) (1977). *The Anthropology of the Body*. London – New York: Academic Press.

Blanchard, P., Bancel, N., Boëtsch, G., Deroo, E., Lemaire, S., Forsdick, C. (eds.). (2008). *Human Zoos. Science and Spectacle in the Age of Colonial Empires*. Transl. T. Bridgeman. Liverpool: Liverpool University Press.

Blanchard, P., Boëtsch, G., Snoep, N.J. (2011). *Human Zoos. The Invention of the Savage*. Arles – Paris: Musée du Quai Branly.

Bourdieu, P. (2005). *Dystynkcja. Społeczna krytyka władzy sądzenia*. Przeł. P. Biłos. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.

Brocki, M. (2011). Sposoby artykulacji potocznych doświadczeń a porządek doświadczenia wymuszony praktyką etnograficzną. W: T. Rakowski, A. Malewska-Szałygin (red.), *Humanistyka i dominacja. Oddolne doświadczenia społeczne w perspektywie zewnętrznych rozpoznań* (s. 47–58). Warszawa: Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Warszawskiego.

Brocki, M., Górny, K., Kuligowski, W. (red.). (2006). *Kultura profesjonalna etnologów w Polsce*. Wrocław: Katedra Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Wrocławskiego.

Brownell, S. (ed.) (2008). *The 1904 Anthropology Days and Olympic Games. Sport, Race, and American Imperialism*. Lincoln – London: University of Nebraska Press.

Burke, P. (2009). *Kultura ludowa we wczesnonowożytnej Europie*. Przeł. R. Pucek, M. Szczubiałka. Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.

Burke, P. (2016). *Społeczna historia wiedzy*. Przeł. A. Kunicka. Warszawa: Fundacja Aletheia.

Burszta, W. (2014). Etnografia ludowości. W: B. Fatyga, R. Michalski (red.), *Kultura ludowa. Teorie, praktyki, polityki* (s. 107–132). Warszawa: Instytut Stosowanych Nauk Społecznych.

Caillois, R. (2009). *Człowiek i sacrum*. Przeł. A. Tatarkiewicz, E. Burska. Warszawa: Oficyna Wydawnicza Volumen.

Cassell, J. (ed.) (1987). *Children in the Field. Anthropological Experiences*. Philadelphia: Temple University Press.

Cesara, M. (1982). *Reflections of a Woman Anthropologist. No Hiding Place*. London – New York: Academic Press.

Chéroux, C. (2014). *Wernakularne. Eseje z historii fotografii*. Przeł. T. Swoboda. Warszawa: Fundacja Archeologia Fotografii.

Classen, C. (1993). *Worlds of Sense. Exploring the Senses in History and across Cultures*. London – New York: Routledge.

Classen, C. (1997). Foundations for an Anthropology of the Senses. *International Social Science Journal*, *153*, 401–412.

Classen, C., Howes, D., Synnott, A. (1994). *Aroma. The Cultural History of Smell*. London – New York: Routledge.

Clifford, J. (2000). *Kłopoty z kulturą. Dwudziestowieczna etnografia, literatura i sztuka*. Przeł. E. Dżurak, J. Iracka, E. Klekot, M. Krupa, S. Sikora, M. Sznajderman. Warszawa: Wydawnictwo KR.

Clifford, J. (2004). Praktyki przestrzenne: badania terenowe, podróże i praktyki dyscyplinujące w antropologii. Przeł. S. Sikora. W: M. Kempny, E. Nowicka (red.), *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej. Kontynuacje* (s. 139–179). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

Coetzee, J.M. (2009). *Białe pisarstwo. O literackiej kulturze Afryki Południowej*. Przeł. D. Żukowski. Kraków: Wydawnictwo Znak.

Conklin, A.L. (2013). *In the Museum of Man. Race, Anthropology, and Empire in France, 1850–1950*. Ithaca – New York: Cornell University Press.

Coombes, A.E. (1994). *Reinventing Africa. Museums, Material Culture and Popular Imagination in Late Victorian and Edwardian England*. New Haven – London: Yale University Press.

Crary, J. (2009). *Zawieszenia percepcji. Uwaga, spektakl i kultura nowoczesna*. Przeł. Ł. Zaręba, I. Kurz. Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.

Csordas, T.J. (1990). Embodiment as a Paradigm for Anthropology. *Ethos*, *18 (1)*, 5–47.

Csordas, T.J., (1993). Somatic Modes of Attention. *Cultural Anthropology*, *2 (8)*, 135–156.

Csordas, T.J., (2002). *Body/meaning/healing*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.

Csordas, T.J. (ed.) (1994). *Embodiment and Experience. The Existential Ground of Culture and Self*. Cambridge – New York: Cambridge University Press.

Czaja, D. (2000). Malinowski o kolorach. Między estetyką a antropologią. *Konteksty*, *1*, 385–397.

Czapiga, M., Konarska, K. (red.). (2017). *Strach, wstręt, wstyd i inne fobie*. Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego.

Czyżewski, A. (2001). *Trzewia Lewiatana. Antropologiczna interpretacja utopii miasta-ogrodu*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.

Davies, J., Spencer, D. (eds.) (2010). *Emotions in The Field. The Psychology and Anthropology of Fieldwork Experience*. Stanford: Stanford University Press.

DeVita, P.R. (ed.) (1990). *The Humbled Anthropologist. Tales from the Pacific*. Belmont: Wadsworth Publishing Company.

DeVita, P.R. (ed.) (1992). *The Naked Anthropologist. Tales from around the World*. Belmont: Wadsworth Publishing Company.

Douglas, M. (2007). *Czystość i zmaza*. Przeł. M. Bucholc. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.

Drzał-Sierocka, A., Kowalewska, M. (red.). (2016). *A fe! Społeczno-kulturowe konteksty wstrętu i obrzydliwości*. Gdańsk: Wydawnictwo Naukowe Katedra.

Dumont, J.-P. (1978). *The Headman and I. Ambiguity and Ambivalence in the Fieldworking Experience*. Austin: University of Texas Press.

Edwards, E. (2001). *Raw Histories. Photographs, Anthropology and Museums*. Oxford – New York: Berg.

Firth, R. (1989). Second Introduction 1988. In: B. Malinowski, *A Diary in the Strict Sense of the Term (p. XXI–XXXI)*. London: The Athlone Press.

Flinn, J., Marshall, L., Armstrong, J. (eds.). (1998). *Fieldwork and Families. Constructing New Models for Ethnographic Research*. Honolulu: University of Hawai'i Press.

Foucault, M. (1987). *Historia szaleństwa w dobie klasycyzmu*. Przeł. H. Kęszycka. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.

Foucault, M. (1998). *Nadzorować i karać. Narodziny więzienia*. Przeł. T. Komendant. Warszawa: Fundacja Aletheia.

Foucault, M. (2013). *Kim pan jest, profesorze Foucault? Debaty rozmowy, polemiki*. Przeł. K.M. Jaksender, Kraków: Esprons-Ostrogi.

Fowler, D.D., Hardesty, D.L. (eds.). (1994). *Others Knowing Others. Perspectives on Ethnographic Careers*. Washington: Smithsonian Institution Press.

Frykman, J., Löfgren, O. (2007). *Narodziny człowieka kulturalnego. Kształtowanie się klasy średniej w Szwecji XIX i XX wieku*. Przeł. G. Sokół. Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki.

Fryś-Pietraszkowa, E. (1980). Archiwum dokumentacji Polskiej Sztuki Ludowej Instytutu Sztuki PAN. *Polska Sztuka Ludowa*, *3–4*, 137–142.

Gaudio, M. (2008). *Engraving the Savage. The New World and Techniques of Civilization*. Minneapolis – London: University of Minnesota Press.

Geertz, C. (2000). *Dzieło i życie. Antropolog jako autor*. Przeł. E. Dżurak, S. Sikora. Warszawa: Wydawnictwo KR.

Gellner, E. (1991). *Narody i nacjonalizm*. Przeł. T. Hołówka. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.

Gold, P. (ed.) (1986). *Women in the Field. Anthropological Experiences*. Berkeley: University of California Press.

Goody, J. (2002). The Anthropology of the Senses and Sensations. *La Ricerca Folklorica*, *45*, 17–28.

Greenhalgh, P. (1988). *Ephemeral Vistas. The Expositions Universelles, Great Exhibitions and World's Fairs, 1851–1939*. Manchester: Manchester University Press.

Grochowski, P. (2009). *Dziady. Rzecz o wędrownych żebrakach i ich pieśniach*. Toruń: Wydawnictwo naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.
Halstead, N., Hirsch, E., Okely, J. (eds.) (2008). *Knowing How to Know. Fieldwork and the Ethnographic Present*. New York: Berghahn Books.
Hastrup, K. (2008). *Droga do antropologii. Między doświadczeniem a teorią*. Przeł. E. Klekot. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
Hendry, J. (1999). *An Anthropologist in Japan. Glimpses of Life in the Field*. New York: Routledge.
Hinsley, C.M., Wilcox D.R. (eds.) (2016). *Coming of Age in Chicago. The 1893 World's Fair and the Coalescence of American Anthropology*. Lincoln: University of Nebraska Press.
Hoffenberg, P.H. (2001). *An Empire on Display. English, Indian, and Australian Exhibitions from the Crystal Palace to the Great War*. Berkeley – Los Angeles – London: University of California Press.
Hobbs, D., Wright, R. (eds.) (2006). *The SAGE Handbook of Fieldwork*. London: SAGE.
Howes, D. (2003). *Sensual Relations. Engaging the Senses in Culture and Social Theory*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
Howes, D. (2010a). Response to Sarah Pink. *Social Anthropology*, *3* (18), 333–336.
Howes, D. (2010b). Response to Sarah Pink. *Social Anthropology*, *3* (18), 338–340.
Howes, D. (ed.) (1991). *The Varieties of Sensory Experience. A Sourcebook in the Anthropology of the Senses*. Toronto – London: University of Toronto Press.
Howes, D. (ed.) (2005). *Empire of the Senses. The Sensual Culture Reader*. Oxford: Berg.
Hugo, W. (1962). *Nędznicy*. T. IV. Przeł. K. Byczewska. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
Jackson, A. (ed.) (1987). *Anthropology at Home*. London – New York: Tavistock Publications.
Jackson, M. (1983a). Knowledge of the Body. *Man*, *18*, 327–345.
Jackson, M. (1983b). Thinking through the Body. An Essay on Understanding Metaphor. *Social Analysis*, *14*, 127–148.
Jasiewicz, Z. (2011). *Początki polskiej etnologii i antropologii kulturowej (od końca XVIII wieku do roku 1918)*. Poznań: Instytut im. Oskara Kolberga.
Kafar, M., Kamińska-Jatczak, I. (2017). W kręgu transgeneracyjnych biografii naukowych. Zaczynając od Heleny Radlińskiej i Kazimiery Zawistowicz-Adamskiej. *Nauki o Wychowaniu. Studia Interdyscyplinarne*, *1 (4)*, 171–193.
Kamiński, A. (1967). Współpraca Kazimiery Zawistowicz-Adamskiej z Heleną Radlińską. *Łódzkie Studia Etnograficzne*, *9*, 109–115.
Kaniowska, K. (2011). *Społeczność wiejska* czytana dzisiaj. *Łódzkie Studia Etnograficzne*, *50*, 117–130.
Kaniowska, K. (2013). Projekt antropologii wrażliwej. Doświadczenie, narracja i zaangażowanie w „Społeczności wiejskiej" K. Zawistowicz-Adamskiej. W: D. Kasprzyk (red.), *Nie tylko o wsi... Szkice humanistyczne dedykowane profesor Marii Wieruszewskiej-Adamczyk* (s. 227–239). Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego.
Kaniowska, K. (2014). Narracja i zaangażowanie. Kazimiera Zawistowicz-Adamska i *Społeczność wiejska*. W: G. Kubica, K. Majbroda (red.), *Obserwatorki z wyobraźnią. Etnograficzne i socjologiczne pisarstwo kobiet* (s. 229–240). Wrocław: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, Uniwersytet Wrocławski.
Konarska, K. (red.) (2011). *Ciało cielesne*. Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego.
Kopczyńska-Jaworska, B. (2000). *W górach i w mieście*. W: *Moja droga do nauki* (s. 37–63). Łódź: Łódzkie Towarzystwo Naukowe.
Kordjak, J. (red.) (2016). *Polska – kraj folkloru?* Warszawa: Zachęta – Narodowa Galeria Sztuki.

Korduba, P. (2013). *Ludowość na sprzedaż. Towarzystwo Popieranie Przemysłu Ludowego, Cepelia, Instytut Wzornictwa Przemysłowego*. Warszawa: Fundacja Bęc Zmiana, Narodowe Centrum Kultury.

Kowalska-Lewicka, A. (1958). Badania etnograficzne na Podhalu. *Etnografia Polska*, *1*, 240–256.

Kowalski, P. (red.) (2009). *Tabu, etykieta, dobre obyczaje*. Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego.

Kristeva, J. (2007). *Potęga obrzydzenia. Esej o wstręcie*. Przeł. M. Falski. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.

Kubica, G. (2008). Wstęp. W: B. Malinowski, *Dziennik w ścisłym znaczeniu tego wyrazu* (s. 5–36). Kraków: Wydawnictwo Literackie.

Kubica, G. (2018). Kobiety i (nie)obecność problematyki płci i gender w polskim ludoznawstwie i antropologii społeczno-kulturowej. Szkic historyczno-autoetnograficzny. *Lud*, *102*, 155–184.

Kulick, D., Willson, M. (eds.) (1995). *Taboo. Sex, Identity, and Erotic Subjectivity in Anthropological Fieldwork*. London – New York: Routledge.

Kuligowski, W. (2012). Brud, smród i etniczność. Aromafobie dawnej Rzeczypospolitej. W: M. Sztandara (red.), *Brud. Idee – dylematy – sprawy (s. 47–58)*. Opole: Wydawnictwo Uniwersytetu Opolskiego.

Kulikowska, K., Obracht-Prondzyński, C. (red.). (2015). *Śmieć w kulturze*. Gdańsk: Wydawnictwo Naukowe Katedra.

Kuper, A. (2009). *Wymyślanie społeczeństwa pierwotnego. Transformacje mitu*. Przeł. T. Sieczkowski, A. Dąbrowska. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.

Laporte, D. (2000). *History of Shit*. Transl. N. Benabid, R. el-Khoury. Cambridge – London: The MIT Press.

Le Corbusier (2012). *W stronę architektury*. Przeł. T. Swoboda. Warszawa: Centrum Architektury.

Lévi-Strauss, C. (2008). *Smutek tropików*. Przeł. A. Steinsberg. Warszawa: Wydawnictwo Aletheia.

Lewin, E., Leap, W.L. (eds.) (1996). *Out in the Field. Reflections of Lesbian and Gay Anthropologists*. Urbana – Chicago: University of Illinois Press.

Libera, Z. (1995a). Lud ludoznawców. Kilka rysów do opisania fizjognomii i postaci ludu naszego czyli etnograficzna wycieczka po XIX wieku. W: A. Posern-Zieliński (red.), *Etnologia polska między ludoznawstwem a antropologią* (s. 137–152). Poznań: Wydawnictwo Drawa.

Libera, Z. (1995b). *Rzyć, aby żyć. Rzecz antropologiczna w trzech aktach z prologiem i epilogiem*. Tarnów: Liber Novum.

Libera, Z. (1996). *Wstęp do nosologii napisany z wyczuciem antropologicznym przez Zbigniewa Liberę doktora nauk humanistycznych w zakresie historii ze specjalnością – etnografia*. Wrocław: Wirydarz.

Libera, Z. (1997). *Mikrokosmos, makrokosmos i antropologia ciała*. Tarnów: Liber Novum.

Libera, Z. (2003). *Znachor w tradycjach ludowych i popularnych XIX–XX wieku*. Wrocław: Towarzystwo Przyjaciół Ossolineum.

Lindfors, B. (ed.). (1999). *Africans on Stage. Studies in Ethnological Show Business*. Bloomington – Indianapolis: Indiana University Press.

Lubaś, M. (2014). *Writing Culture* i spór o kształt krytyki wiedzy. *Zeszyty Etnologii Wrocławskiej*, *2 (21)*, 39–65.

Lyndon, J. (2005). *Eye Contact. Photographing Indigenous Australians*. Durham – London: Duke University Press.

Maanen, J. van (1988). *Tales of the Field. On Writing Ethnography*. Chicago: University of Chicago Press.

Maines, R.P. (2011). *Technologia orgazmu. „Histeria", wibrator i zaspokojenie seksualne kobiet*. Przeł. M. Madej. Warszawa: Wydawnictwo Aletheia.

Majbroda, K. (2012). *Fieldwork* jako fakt (nie tylko) terenowy. *Rocznik Antropologii Historii, 1 (2)*, 349–358.

Majbroda, K. (2013). Drogi wiedzy w antropologii społeczno-kulturowej po zwrocie ku sensoryczności i niedyskursywnemu doświadczaniu rzeczywistości. *Lud*, *97*, 17–38.

Majbroda, K. (2014). O kontekstach i stylach recepcji książki *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography* w polskiej antropologii społeczno-kulturowej. *Zeszyty Etnologii Wrocławskiej, 2 (21)*, 11–28.

Majewski, T. (red.) (2009). *Rekonfiguracje modernizmu. Nowoczesność i kultura popularna*. Warszawa: Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne.

Malinowski, B. (1967). *A Diary in the Strict Sense of the Term*. New York: Harcourt, Brace & World.

Malinowski, B. (2008). *Dziennik w ścisłym tego słowa znaczeniu*. Kraków: Wydawnictwo Literackie.

Marcus, G., Clifford, J. (ed.) (1984). *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley – Los Angeles – London: University of California Press.

Marcus, S. (1985). *The Other Victorians. A Study of Sexuality and Pornography in Mid-Nineteenth-Century England*. New York: W.W. Norton.

Markowitz, F., Ashkenazi, M. (eds.) (1999). *Sex, Sexuality, and the Anthropologist*. Urbana: University of Illinois Press.

Mauss, M. (2001). *Socjologia i antropologia*. Przeł. M. Król, K. Pomian, P. Szacki. Warszawa: Wydawnictwo KR.

Maxwell, A. (1999). C*olonial Photography and Exhibitions. Pepresentations of the 'Native' and the Making of European Identities*. London – New York: Leicester University Press.

McLean, A., Leibing, A. (eds.) (2007). *The Shadow Side of Fieldwork. Exploring the Blurred Borders between Ethnography and Life*. Malden: Blackwell Publishing.

Michajłowa, K. (2010). *Dziad wędrowny w kulturze ludowej Słowian*. Przeł. H. Karpińska. Warszawa: Oficyna Naukowa.

Mokrzan, M. (2011). Pożytek z perswazji. Retoryka *Społeczności wiejskiej*. *Łódzkie Studia Etnograficzne*, *50*, 131–153.

Morris-Reich, A. (2016). *Race and Photography. Racial Photography as Scientific Evidence, 1876–1980*. Chicago: University of Chicago Press.

Nola, A.M. di (2006). *Tryumf śmierci. Antropologia żałoby*. Przeł. J. Kornecka, M. Olszańska, R. Sosnowski, M. Surma-Gawłowska, M. Woźniak. Kraków: Universitas.

Nowicki, W. (2015). *Odbicie*. Wołowiec: Czarne.

Okely, J. (2012). *Anthropological Practice. Fieldwork and the Ethnographic Method*. London – New York: Berg.

Parezo, N.J., Fowler, D.D. (2007). *Anthropology Goes to the Fair. The 1904 Louisiana Purchase Exposition*. Lincoln: University of Nebraska Press.

Perzanowski, A. (2009). *Odmieńcy. Antropologiczne studium dewiacji*. Warszawa: Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Warszawskiego, Wydawnictwo DiG.

Pessel, W.K. (2010). *Antropologia nieczystości. Studia z kultury sanitarnej Warszawy*. Warszawa: Wydawnictwo Trio.

Pink, S. (2009). *Doing Sensory Ethnography*. London: SAGE.

Pink, S. (2010a). The Future of Sensory Anthropology/The Anthropology of the Senses. *Social Anthropology, 3 (18)*, 331–333.
Pink, S. (2010b). Response to David Howes. *Social Anthropology, 3 (18)*, 336–338.
Pinney, C. (2011). *Photography and Anthropology*. London: Reaction Books.
Pratt, M.L. (2011). *Imperialne spojrzenie. Pisarstwo podróżnicze a transkulturacja*. Przeł. E.E. Nowakowska. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
Puchta, W. (2016). *Powszechna wystawa Krajowa we Lwowie w 1894 roku*. Wrocław: Chronicon.
Qureshi, S. (2011). *Peoples on Parade. Exhibitions, Empire, and Anthropology in Nineteeth-Century Britain*. Chicago – London: University of Chicago Press.
Rabinow, P. (2010). *Refleksje na temat badań terenowych w Maroku*. Przeł. K.J. Dudek, S. Sikora. Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki.
Raybeck, D. (1996). *Mad Dogs, Englishmen, and the Errant Anthropologist. Fieldwork in Malaysia*. Prospect Heights: Waveland Press.
Rothfels, N. (2002). *Savages and beasts. The Birth of the Modern Zoo*. Baltimore – London: The Johns Hopkins University Press.
Ruby, J. (ed.) (1982). *A Crack in the Mirror. Reflexive Perspectives in Anthropology*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
Ryan, J.R. (1997). *Picturing Empire. Photography and the Visualization of the British Empire*. Chicago: University of Chicago Press.
Ryziński, R. (2017). *Foucault w Warszawie*. Warszawa: Wydawnictwo Dowody na Istnienie.
Sanjek, R. (ed.) (1990). *Fieldnotes. The Makings of Anthropology*. Ithaca: Cornell University Press.
Scheper-Hughes, N., Lock, M. (1987). The Mindful Body. A Prolegomenon to Future Work. *Medical Anthropology Quarterly*, *1*, 6–41.
Shaffir, W.B., Stebbins, R.A. (eds.) (1991). *Experiencing Fieldwork. An Inside View of Qualitative Research*. Newbury Park: SAGE Publications.
Silverman, S. (2007). Stany Zjednoczone. W: F. Barth, A. Gingrich, R. Parkin, S. Silverman, *Antropologia. Jedna dyscyplina, cztery tradycje: brytyjska, niemiecka, francuska i amerykańska* (s. 285–382). Przeł. J. Tegnerowicz. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
Stagl, J. (1995). *A History of Curiosity. The Theory of Travel 1550–1800*. London – New York: Routledge.
Stocking, G.W. Jr (1982). *Race, Culture, and Evolution: Essays in the History of Anthropology*. Chicago: University of Chicago Press.
Stocking, G.W. Jr (1987). *Victorian Anthropology*. New York: The Free Press.
Stocking, G.W. Jr (ed.) (1983). *Observers Observed. Essays on Ethnographic Fieldwork*. Madison: University of Wisconsin Press.
Stoczkowski, W. (2005). *Ludzie, bogowie i przybysze z kosmosu*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
Stoller, P. (1989). *The Taste of Ethnographic Things. The Senses in Anthropology*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
Stoller, P. (1995). *Embodying Colonial Memories. Spirit Possession, Power, and the Hauka in West Africa*. New York: Routledge.
Strządała, A. (2010). *Od Galtona do Watsona. Przemiany pojmowania eugeniki w XIX i XX wieku*. Opole: Wydawnictwo Uniwersytetu Opolskiego.
Swoboda, T. (2010). *Historie oka. Bataille, Leiris, Artaud, Blanchot*. Gdańsk: słowo/obraz terytoria.
Szerszeń, T. (2015). *Podróżnicy bez mapy i paszportu. Michel Leiris i „Documents"*. Gdańsk: słowo/obraz terytoria.

Sztandara, M. (red.) (2012). *Brud. Idee, dylematy, sprawy*. Opole: Wydawnictwo Uniwersytetu Opolskiego.

Szyfer, A. (2006). *Zapisane w pamięci. Z badań etnografa*. Poznań: Wydawnictwo Poznańskiego Towarzystwa Przyjaciół Nauk.

Taussig, M. (1986). *Shamanism, Colonialism, and the Wild Man. A Study in Terror and Healing*. Chicago: University of Chicago Press.

Taussig, M. (1993). *Mimesis and Alterity. A Particular History of the Senses*. New York: Routledge.

Theweleit, K. (2009). Posłowie Klausa Theweleita. W: J. Littell, *Suche i wilgotne. Krótka wyprawa na terytorium faszysty* (s. 115–131). Przeł. M. Kamińska-Maurugeon. Kraków: Wydawnictwo Literackie.

Thomas, L.-V. (1991). Trup. *Od biologii do antropologii*. Przeł. K. Kocjan. Łódź: Wydawnictwo Łódzkie.

Todorov, T. (1996). *Podbój Ameryki. Problem Innego*. Przeł. J. Wojcieszak. Warszawa: Fundacja Aletheia.

Tokarska-Bakir, J. (1995). Dalsze losy syna marnotrawnego. Projekt etnografii nieprzeźroczystej. *Konteksty, 1 (228)*, 13–22.

Tokarska-Bakir, J. (2007). Energia odpadków. W: M. Douglas, *Czystość i zmaza* (s. 7–43). Przeł. M. Bochulc. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.

Trebunia-Staszel, S. (2017). Naród – Rasa – Kultura. Nazistowskie badania rasowe i etnograficzne na Podhalu. W: J. Jasionowska, K. Kaniowska (red.), *Colloquia Anthropologica II* (s. 53–91). Warszawa: Oficyna Naukowa.

Turkowski, M. (1880). *Wystawa etnograficzna Pokucia w Kołomyi*. Kraków: Drukarnia „Czasu".

Turner, A. (2000). Embodied Ethnography. Doing culture. *Social Anthropology, 8 (1)*, 51–60.

Turner, V., Bruner, E. (red.) (2011). *Antropologia doświadczenia*. Przeł. E. Klekot, A. Szurek. Kraków: Wydowanictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.

Vigarello, G. (1996). *Czystość i brud. Higiena ciała od średniowiecza do XX wieku*. Przeł. B. Szwarcman-Czarnota. Warszawa: Wydawnictwo W.A.B.

Vigarello, G. (2011). *Historia zdrowia i choroby. Praktyki sanitarne od średniowiecza do współczesności*. Przeł. M. Szymańska. Warszawa: Fundacja Aletheia.

Vovelle, M. (2004). *Śmierć w cywilizacji Zachodu. Od roku 1300 po współczesność*. Przeł. T. Swoboda, M. Ochab, M. Sawiczewska-Lorkowska, D. Senczyszyn. Gdańsk: słowo/obraz terytoria.

Watson, C.W. (ed.) (1999). *Being There. Fieldwork in Anthropology*. London – Sterling: Pluto Press.

Werner, F. (2014). *Ciemna materia. Historia gówna*. Przeł. E. Kalinowska. Wołowiec: Wydawnictwo Czarne.

Westerman, F (2015). *El Negro i ja*. Przeł. M. Woźniak-Diederen. Warszawa: Wydawnictwo Dowody na Istnienie.

Węglarz, S. (1994). Chłopi jako „obcy". Prolegomena. W: W. Burszta, J. Damrosz (red.), *Pożegnanie paradygmatu? Etnologia wobec współczesności* (s. 78–101). Warszawa: Instytut Kultury.

Wieczorkiewicz, A. (2009). *Monstruarium*. Gdańsk: słowo/obraz terytoria.

Wieczorkiewicz, A. (2013). *Czarna kobieta na białym tle. Dyptyk biograficzny*. Kraków: Universitas.

Wróblewski, F. (2015). Zastosowanie koncepcji „aparatu" i „funkcjonariusza" Viléma Flussera w analizie kwestionariuszy etnograficznych. *Prace Etnograficzne*, 4, 329–345.

Wróblewski, F. (2016). Kwestionariusze etnograficzne i prawo zadawania pytań. *Etnografia. Praktyki, Teorie, Doświadczenia*, 2, 149–176.
Wróblewski, F. (2018). Etnograf w terenie. Gest (w) fotografii. *Kultura Współczesna*, *1*, 126–143.
Wyka, A. (1996). *Badacz społeczny wobec doświadczenia*. Warszawa: Wydawnictwo Instytutu Filozofii i Socjologii Polskiej Akademii Nauk.
Young, D.E., Goulet, J.-G. (eds.) (1994). *Being Changed. The Anthropology of Extraordinary Experience*. Peterborough, Orchard Park: Broadview Press.
Zawistowicz-Adamska, K. (1948). *Społeczność wiejska. Doświadczenia i rozważania z badań terenowych w Zaborowie*. Łódź: Polski Instytut Służby Społecznej.
Żerkowski, M. (2015). Pożegnanie z terenem. Esej antropologiczny. *Etnografia. Praktyki, Teorie, Doświadczenia*, *1*, 156–173.

II. Archiwalia

Archiwum Nauki PAN i PAU w Krakowie

K III-91/154.a Anna Kunachowicz, *Wielce Szanowni i Drodzy Państwo*, incipit: „Chciałam podziękować serdecznie", list z dnia 8.VI.1974, ss. 4, teczka „Korespondencja. Anna Kunachowicz", spuścizna Mieczysława Gładysza.

K III-91/154.b Anna Kunachowicz, *Wielce Szanowni i Drodzy Państwo*, incipit: „Tak bardzo bym chciała", list bez daty, ss. 3, teczka „Korespondencja. Anna Kunachowicz", spuścizna Mieczysława Gładysza.

Archiwum PAN w Warszawie Oddział w Poznaniu

P.III-23/132 *Filmy i zdjęcia etnograficzne wykonane przez Bożenę Stelmachowską. Powiat kartuski lit. A-M*, teczka, spuścizna Bożeny Stelmachowskiej.

P.III-23/177 *Filmy i zdjęcia fotograficzne amatorskie, turystyczne, artystyczne, kolekcyjne 1935–1956*, teczka, spuścizna Bożeny Stelmachowskiej.

Ośrodek Dokumentacji i Informacji Etnograficznej PTL w Łodzi

AKL Anna Kowalska-Lewicka, *Dziennik Badań. Obidowa pow. Nowy Targ. Luty 1953*, maszynopis, ss. 19 (sygnatura własna).

EK Ewa Kamińska, *Pamiętnik. Obidowa pow. Nowy Targ. Luty 1953*, maszynopis, ss. 22 (sygnatura własna).

III. Rozmówcy

2010/008/B wywiad kwestionariuszowy, 28.06.2010, kobieta, lat 58.
2011/011/A wywiad kwestionariuszowy, 16.06.2011, kobieta, lat 87.
2011/011/C wywiad swobodny, 20.05.2015, kobieta, lat 91.
2011/024/A wywiad kwestionariuszowy, 17.12.2011, mężczyzna, lat 67.
2014/096/A wywiad swobodny, 22.01.2014, kobieta, lat 65.
2017/116/D wywiad swobodny, 12.06.2017, kobieta, lat 62.

SUMMARY

Dirt and disgust, or how to become an ethnographer. Part 1. The filthiness of the Other

The article highlights the importance of hygiene and sensually experienced dirt during the ethnographic fieldwork to identify and shape the subjectivity of anthropologists. Dealing with impurities, the risk of pollution, disgust and aversion, sensing and bodily inconveniences, though anecdotal in the tales of fieldwork, seems to be one of the most important factors influencing the course of professional socialization within the framework of anthropological practice. This issue is presented in the context of anthropological theories that focus reflection on the body and the senses. In relation to them, the factors allowing to outline the historical, social and custom-related context concomitant the formation of the anthropological discourse and the hygiene regimes prevailing in the 19th and 20th centuries have also been indicated. Based on the empirical material, the author highlights the methods of conceptualizing the Other in the anthropological discourse. They are related to the category of dirt distinguished on the basis of the bourgeoisie and intelligence class distinction.

Keywords: dirt, senses, embodiment, distinction, aesthetics, judgement of taste, countryside, landscape, fieldwork

Etnografia. Praktyki, Teorie, Doświadczenia 2018, 4: 187–206

Marcelina Jakimowicz
Uniwersytet Medyczny im. Piastów Śląskich we Wrocławiu (Muzeum Farmacji)

Trauma świadka, trauma ofiary? Holokaust i antypolska akcja w pamięci osób urodzonych w Galicji Wschodniej

Wojna nowoczesna ma charakter totalny – nie tylko w odniesieniu do stosowanej broni czy powstałych zniszczeń, ale także w sensie socjologicznym. Jej uczestnicy łatwo ulegają oddziaływaniu grupy, czego konsekwencją są stany masowego podniecenia, które prowadzą do grabieży, gwałtów, niszczenia cennych zabytków kultury, pogromów ludności cywilnej, linczów, tortur (Gruszyński 2016: 158). Syndrom wojenny wiąże się z emocjonalną niestabilnością, powracającymi stanami napięcia, silnymi uczuciami depresyjnymi i lękowymi. Psychiatra Maria Orwid zaznacza, że ludzie, którzy brali udział w wojnie jako sprawcy, ofiary czy także bierni świadkowie, „połączeni są czymś na kształt bardzo ponurego i przewrotnego romansu" (Orwid 2009: 11). Wojna, jak i wydarzenia będące jej konsekwencjami, takie jak: zmiany granic i powojenne migracje, są jednocześnie doświadczeniem jednostkowym i kolektywnym. Mimo że każdy kto przeżył wojnę ma własne tragiczne doświadczenia, może przeżywać je wspólnie z innymi uczestnikami, wplatając swoje wspomnienia w ramy identycznych okoliczności wojennych (Rokuszewska-Pawełek 2002: 131). Tego rodzaju doświadczenia niewątpliwie mają charakter graniczny, czyli – jak pisał Hans-Georg Gadamer – dzielą życie na „przedtem" i „potem", uświadamiają ludzką skończoność, są wydarzeniami, na które nikt nie może być przygotowany (Gadamer 1993: 332–333). Opowieści i wielkie narracje dotyczące cierpienia pomagają oswoić się z tragicznością ludzkiego życia; są totalne, ponieważ dotykają każdego żyjącego w tym czasie człowieka. Wielkie narracje uodparniają na

tragizm, osłabiają lęki, przynoszą ulgę bądź pozwalają odnaleźć zagubiony sens (Straś-Romanowska 2010: 35). Narracje biograficzne osób, które przeżyły wojnę, zawierają wspomnienia doświadczeń niepowtarzalnych i indywidualnych, jednak nie wszystkie z nich są doświadczeniem traumatyzującym.

Prowadząc przez kilka lat badania do pracy doktorskiej, a także współpracując z Ośrodkiem „Pamięć i Przyszłość" we Wrocławiu przy projektach dotyczących relacji świadków historii, wykorzystywałam narzędzie badawcze, jakim jest wywiad biograficzny[1]. Spotkałam się z wieloma ludźmi, którzy przeżyli i pamiętali II wojnę światową, prowadziłam badania w Polsce (Dolny Śląsk) i na terenach Ukrainy Zachodniej. W niniejszym artykule będę opierać się na opowieściach osób przesiedlonych po wojnie z Galicji Wschodniej na teren Dolnego Śląska, a także tych, którzy nie skorzystali z możliwości wyjazdu, dziś są więc obywatelami niepodległej Ukrainy. Podczas prowadzenia wywiadów wielokrotnie zastanawiałam się, czy moje pytania oraz chęć wysłuchania całej opowieści życia nie pogłębiają u rozmówców traumatycznych wspomnień, nie „rozdrapują zabliźnionych ran". Nie chcąc szkodzić, starałam się zapoznać z pojęciem traumy[2]. Ponieważ nie jestem psychologiem czy psychiatrą, musiałam sięgnąć do opracowań z tych dziedzin. Bazując na własnych badaniach terenowych, w ramach tekstu zastanawiam się nad różnymi obliczami wojennej traumy na przykładzie bycia świadkiem Holokaustu, a zarazem doświadczającym antypolskiej akcji.

Artykuł oparty jest na 25 narracjach biograficznych osób urodzonych w międzywojniu na terenie Galicji Wschodniej – obywateli polskich i ukraińskich[3]. Analizując narracje w kontekście traumy, zauważyłam, że w obu grupach pojawiały się dwa wydarzenia, które w większości relacji były ze sobą powiązane: bycie biernym świadkiem Holokaustu, jak i doświadczenie przeżycia antypolskiej akcji. Co interesujące, rozmówcy łączyli oba wydarzenia, Holokaust w strukturze narracji był „preludium" do opowieści o strachu czy też ocaleniu z antypolskiej akcji. Dlatego też w tekście zastanawiam się, w jaki sposób oba wydarzenia wpłynęły na pamięć rozmówców i jakie mają dla nich znaczenie. Oba wydarzenia traktuję jako czynniki traumatyzujące rozmówców i mające duży wpływ na ich tożsamość.

---

[1] Wywiad biograficzny – jedna z technik badawczych badań nad biografią. Jej celem jest uzyskanie opowieści o życiu, która nie jest zakłócona interwencją badacza. Wywiad składa się z kilku faz, najważniejsza jest faza narracji, która ma na celu uzyskanie spontanicznej, niezakłóconej przez badacza opowieści o życiu. Dopiero po jej zakończeniu następuje chwila, w której badacz może zapytać o wątpliwe pojęcia, tematy szczególnie go interesujące, pytania o opinie i komentarze. Fritz Schütze zaproponował nie tylko technikę prowadzenia wywiadu, ale zwartą metodę jego analizy (Kaźmierska 2016: 61–65).

[2] Pojęcie traumy przeszło do nauk humanistycznych i społecznych z języka medycznego. Pierwotnie oznaczało „ranę" lub „uraz" będące następstwem obrażenia ciała; następnie pojęcie to zostało zaadaptowane przez psychiatrię (zob. Saryusz-Wolska, Traba 2014: 501–503).

[3] Wszystkie spośród 25 narracji opowiadały o antypolskiej akcji jako o wydarzeniu, które powodowało strach i przyśpieszało decyzję części polskiej ludności o wyjeździe w ramach powojennych migracji. 10 narracji biograficznych należało do ocalonych z antypolskiej akcji (zarówno rozmówcy z Polski, jak i z Ukrainy), czyli osób, które doświadczyły ataków, a niekiedy utraciły w nich część swoich rodzin.

Na początku artykułu przedstawiam samo pojęcie traumy i różne sposoby jego rozumienia. Następnie, bazując na informacjach zdobytych podczas badań terenowych, zastanawiam się nad traumą biernych świadków żydowskiej zagłady. W kolejnym podrozdziale opisuję narracje o ocaleniu z antypolskiej akcji przeprowadzonej przez ukraińskich nacjonalistów na terenie Galicji Wschodniej w latach 1943–1945[4].

Trauma jako pamięć ciała

Pamięć sensoryczna jest jedną z podstawowych cech człowieka. Choć większość doznań zmysłowych na krótki okres pozostaje w pamięci, to tylko część z nich nie ulega trwałemu zapomnieniu, co wynika w znacznej mierze z ich intensywności oraz kontekstu doświadczenia. Jak stwierdza Michael Herzfeld, zmysły są nie tylko „oknami na świat", ale także instrumentami zaprogramowanymi według określonych kodów, które dokonują przekładu doświadczenia cielesnego na kulturowo czytelne formy (Herzfeld 2004: 337). Interesującym zjawiskiem pamięci jest reminiscencja[5], czyli mimowolne i bardzo szczegółowe przypomnienie sobie zdarzenia z przeszłości, które uważaliśmy za zapomniane. Wraz z obrazami, dźwiękami czy smakami odtwarzane są także emocje związane z tym wydarzeniem. W rzeczywistości wspomnienia zostają „uwolnione" nie tyle z powodu działania bodźca na jeden zmysł, lecz wskutek pewnej korelacji doznań zmysłowych określanej mianem synestezji, która przypomina nam o istnieniu i przeżywaniu konkretnego wydarzenia z przeszłości.

Informacje docierają do nas za pomocą zmysłów, które zapewniają poczucie autentyczności oraz bycia na miejscu zdarzenia – pozwalają widzieć coś „na własne oczy". Dzięki nim stajemy się naocznymi świadkami zajścia, przez co nasza opowieść staje się relacją, zostaje jej nadana wartość wiarygodności. Należy zaznaczyć, że człowiek staje się świadkiem na wskutek przekazania swoich wspomnień, które definiowane są jako świadectwo. Od świadka wymaga się obecności na miejscu wydarzenia i zmysłowej percepcji, to bowiem one sprawiają, że dany

[4] Jako początek antypolskiej akcji Ukraińskiej Powstańczej Armii określa się wymordowanie mieszkańców wsi Parośla na Wołyniu 9 lutego 1943 roku. Celem akcji było usunięcie Polaków ze wszystkich ziem uznawanych przez ukraińskich nacjonalistów za etnicznie ukraińskie. W pierwszej kolejności atakowano przedwojenne województwo wołyńskie, natomiast na przełomie lat 1943–1944 akcja rozprzestrzeniła się na Galicję Wschodnią i ziemie dzisiejszej Polski. Grzegorz Motyka szacuje, iż w porachunkach polsko-ukraińskich w sumie w latach 1943–1947 zginęło, w wyniku ukraińskich działań, od 80 do 100 tys. Polaków, natomiast Ukraińców 10–20 tysięcy (Motyka 2009: 13).

[5] Reminiscencje – spontaniczne, mimowolne wspomnienia. Interesującym zjawiskiem jest efekt reminiscencji, czyli przypominanie sobie wspomnień z dzieciństwa i młodości w wieku powyżej 60 roku życia oraz wyraźna intensyfikacja tych wspomnień. Im starsza grupa badanych, tym wyraźniej zaznaczane jest wybrzuszenie reminiscencyjne, czyli posiadanie najwyraźniejszych i najdokładniejszych wspomnień z dzieciństwa i młodości (do 20–30 roku życia). Co specyficzne dla tych zjawisk, wydarzenia określane jako najsmutniejsze są najliczniejsze w bliskiej przeszłości lub teraźniejszości rozmówcy, natomiast jako najbardziej pozytywne są określane wydarzenia z okresu dzieciństwa lub młodości (Draaisma 2010: 100–101).

człowiek staje się łącznikiem pomiędzy przeszłością a teraźniejszością (Saryusz-Wolska, Traba 2014: 476). „Bycie tam" pozwala pośredniczyć i przekazywać historię, a w konsekwencji – stać się świadkiem „tu i teraz", mającym uprawnienia do opowiadania historii poprzez swoje doświadczenia (Wejland 2013: 121). Świadkowie historii z racji swoich przeżyć są stawiani moralnie wyżej, ponadto zazwyczaj są oni w podeszłym wieku i należą do odchodzącego pokolenia, dlatego ich opowieści traktowane są jako cenne i wyjątkowe (Kurkowska-Budzan 2011: 19). Sam charakter spotkania i świadectwa powoduje, że słuchacz na bazie empatii wierzy opowiadającemu[6]. Świadectwo wiąże się z pewnego rodzaju kredytem zaufania, który przydziela się słowom innego człowieka, a jednocześnie wymaga zachowania odpowiedniej ostrożności: na początku wierzymy w słowa drugiego człowieka, dopiero potem podajemy je w wątpliwość, uprzednio zdobywając dowody bądź nabierając niepewności (Ricoeur 2012: 2018).

Doświadczenie i pamięć są zespolone z doznaniami zmysłowymi, które stanowią ich podstawę, pośrednicząc między człowiekiem a otaczającym go światem. Psycholodzy uważają, że doznania sensoryczne są ulotne i nietrwałe, stąd też w terminologii psychologicznej ten rodzaj pamięci sensorycznej nazwany jest pamięcią ultrakrótką (Jagodzińska 2008: 118). Odmiennymi w charakterze są wspomnienia dotyczące zdarzeń tragicznych, które wiążą się z doświadczeniami granicznymi – są one bądź pamiętane bardzo dokładnie, wraz ze szczegółami, bądź też pozornie zapomniane poprzez proces wyparcia.

W kontekście traumy należy zaznaczyć także różnicę między pojęciami wydarzenia traumatycznego oraz doświadczenia traumatycznego. Pierwsze należy do przeszłości, można je datować, umieścić w kontekście historii, opisać; natomiast doświadczenie traumatyczne cechuje się nieuchwytnością, jest wywołane wydarzeniem z przeszłości, a zarazem odwołuje się do teraźniejszości, powoduje ponowne ożywianie emocji towarzyszących wydarzeniu. Jak pisze Dominick LaCapra: „W pamięci traumatycznej przeszłość nie jest po prostu zamkniętą i skończoną historią. Wciąż żyje w doświadczeniu i nawiedza czy mami jednostkę lub zbiorowość" (LaCapra 2009: 77).

Natomiast samo znaczenie pojęcia traumy jako urazu psychicznego wywodzi się z dyskursu psychologii i psychiatrii i jest definiowane ogólnie jako efekt zdarzenia tragicznego. Zdaniem Olgi Sakson-Obady trauma to

> stan, w którym jednostka jest świadkiem lub została skonfrontowana z wydarzeniem, w którym ktoś poniósł śmierć, doznał poważnych obrażeń lub istniała groźba śmierci, poważnych obrażeń lub utraty integralności fizycznej. Osoba doświadczająca wydarzenie przeżywa intensywny lęk, bezradność i grozę (Sakson-Obada 2009: 62).

[6] Bardzo ważnym aspektem wiary w autentyczność świadectwa są wypadki fałszywych świadectw, np. przypadek spisanych wspomnień dotyczących ocalenia z Holokaustu Benjamina Wilkomirskiego, które okazały się sfałszowane, czy książki Mishy Defonsceca pt. *Misha: A Memorie of the Holocaust Years*, które mówią o poszukiwaniu rodziców na Ukrainie przez żydowską dziewczynę, które zostały zdemaskowane przez dziennikarzy i okazały się wyłącznie literacką fikcją (zob. Wolska 2012: 196–207).

Tak rozumiana trauma jest doświadczeniem druzgocącym, wymykającym się poza kontekst dotychczasowego życia, radykalnie je dezintegrującym; jest „awarią systemu", który próbuje sobie z nią poradzić za pomocą kompulsywnego odtwarzania wydarzenia traumatyzującego bądź działania (LaCapra 2009: 153). W przypadku pamięci traumatycznej przykładem tego jest afekt, czyli silne wrażenie powiązane z równie silnymi emocjami. W pamięci trudnej wśród „ocalonych" może on przyczynić się do mimowolnych napływów wspomnień (Saryusz-Wolska, Traba 2014: 554–555). Przypominanie sobie zdarzeń z dalekiej przyszłości z wyjątkową dokładnością i wyrazistością, niczym kadry filmowe, nazywane jest w terminologii psychologicznej pamięcią fleszową (*flashbulb memory*[7]). Zazwyczaj są to wydarzenia ważne, tragiczne dla jednostek, ale też całych społeczeństw.

W relacjach osób, które doświadczyły wojny, opowieści o wydarzeniach traumatycznych opierają się albo na ciszy oraz starannie dobranych słowach, albo przeciwnie – na chaotycznych, szybko wypowiadanych zdaniach. Lęki ocalonych „przyklejają się" do nich na zawsze, determinują ich życie, wchodzą w pamięć nawykową. Stają się piętnem, o którym chce się zapomnieć, ale jest to niemożliwe. Zapominanie jest naturalnym sposobem radzenia sobie z nieprzyjemnymi, obciążającymi wspomnieniami. Poprzez wyparcie wspomnień pozbywamy się bólu i chronimy zdrowie psychiczne. Ucieczka przed niewygodnymi wspomnieniami polega na nieprzyjmowaniu lub wyciszaniu pewnych faktów. Zapominanie nie jest tylko cechą charakterystyczną dla pamięci poszczególnego człowieka, ale także strategią radzenia sobie z przykrymi wspomnieniami w pamięci całych zbiorowości (Nowak 2011: 113–114). Ciało może być zatem nośnikiem pamięci nie tylko indywidualnej, ale także kulturowej, zwykle staje się medium niosącym pamięć o doświadczeniach trudnych, cierpieniu i bólu. Dotyczy wielu osób i ich doświadczeń, zazwyczaj w tym kontekście używana jest metafora blizny bądź piętna, które dotyka zbiorowość (Saryusz-Wolska 2009: 37–38). Przykładem tego jest pamięć o żydowskiej zagładzie, która w Polsce przez lata była tematem nieporuszanym, zakrywanym, wypieranym.

Trauma świadka – obserwatorzy Holokaustu

W każdej opowieści życia rozmówców – zarówno osób z Polski, jak i z Ukrainy – pojawiało się wspomnienie o Holokauście, jednak w większości rozmówcy używali określeń zastępczych, m.in. „jak zabrali Żydów", „gdy Żydzi zniknęli" bądź „gdy już nie było Żydów". Choć w rozmowach nie padały słowa „mord", „zagłada", „śmierć", jednak sama zagłada Żydów pojawiała się bardzo często w „opowieściach zasłyszanych[8]". Co zrobić z opowieściami rozmówców, w któ-

[7] Pamięć fleszowa cechuje się wyrazistością i dokładnością, jednak może zawierać zniekształcenia.

[8] Kaja Kaźmierska opowieści o losach rodziny, znajomych czy osób nieznanych określa mianem „historii innych", w narracji pełnią one różne funkcje, m.in. mogą stanowić konstrukcje

rych pojawiają się słowa „Żydziak", „Żydek" czy też określeniach „Żydzi idący na rzeź jak barany"? Wydaje mi się, że takie sformułowania to pozostałości po przedwojennym antysemityzmie i wojennej „znieczulicy". Jednak same opowieści rozmówców o zagładzie wiązały się z wyrazami empatii oraz litości nad ludzką tragedią. Łatwo jest dziś moralnie oceniać działania bądź bierność ludności w trakcie wojny. Wychwalać żołnierzy wyklętych, ganić brak reakcji wobec krzywdy ludzkiej w czasie terroru – nieważne, czy giną w nim Żydzi, Ukraińcy czy Polacy. Moim zdaniem tylko z taką refleksją można słuchać opowieści sprawców, biernych świadków i ofiar tych dramatycznych wydarzeń.

W efekcie II wojny światowej świat stracił niewinność i zupełnie przedefiniował swój porządek. Oprócz bezpośrednich sprawców i ofiar w wojnie uczestniczyło wielu innych ludzi, którzy pełnili rolę świadków, z bliska bądź z oddali obserwując „ostateczne rozwiązanie". Dopiero w latach 80. XX wieku dostrzeżono znaczenie postaci biernego obserwatora (*bystander*), który patrzył na zbrodnie, miał kontakt z poszkodowanymi, mógł lub nie mógł udzielić pomocy. Psycholodzy i psychiatrzy uznali, że również świadków może dotykać powojenna trauma, ponieważ w każdym człowieku zetkniętym z marnością życia ludzkiego i bezsensownością zła pozostają trwałe ślady (Orwid 2009: 93–94). Temat Holokaustu w większości narracji rozmówców ograniczał się do tragizmu mordów, czyli rozstrzeleń bądź znęcania się nad wychodzącymi do getta Żydami, niekiedy tylko dotyczył kontaktów z ukrywającą się ludnością. W dużej mierze były to opowieści o żydowskich sąsiadach i znajomych, czyli osobach znanych rozmówcom. Przy opowieści o ich śmierci bądź ocaleniu pojawiała się wzmianka o ich przedwojennym życiu, rodzinie czy statusie materialnym. We wszystkich relacjach pojawiała się opowieść o Holokauście – była to opowieść o terrorze, sposobach zabijania i okrucieństwie okupantów względem ludności żydowskiej.

Problem obserwatorów odnosił się przede wszystkim do kwestii pomocy lub bierności wobec Żydów w czasie okupacji niemieckiej. Większość sąsiadów bała się pomagać Żydom ze względu na ewentualne konsekwencje ze strony Niemców, dlatego w większości odmawiano udzielenia schronienia. Preteksty były rozmaite: zły sąsiad, sąsiad Volksdeutsch, gestapowiec, żona bądź krewni niezgadzający się na pomoc żydowskim sąsiadom itp. Wszystkie wymówki łączyło jedno: strach przed karą za ukrywanie Żydów (Ringelblum 1988: 77). Na terenach Generalnej Guberni groziła za to śmierć całej rodziny, co doprowadziło do sytuacji, w której Żydzi stali się źródłem biologicznego wręcz strachu, o czym opowiadali rozmówcy:

> Przyszli [Żydzi] w nocy i prosili, żeby ich przechować… Siedzieli na stychu i w stajni. Tam im jeść nosiliśmy, nie długo, a trochę byli, bo potem tato się bał, że ktoś powie, dlatego byli parę dni. Oni płacili, dawali pieniądze, żeby tylko pobyć jeszcze dzień, dwa. Bo każdy chce żyć, z dziećmi byli (…). Poszli, bo ojciec

---

w tle, uzupełniać obraz wojny, czy też ukazywać możliwe zagrożenia płynące z działań wojennych – potencjalne scenariusze losu, który mógł przydarzyć się rozmówcy (Kaźmierska 1999: 38–45).

> bał się, że to ktoś powie… Oni takie dawali wszystkie takie jakieś płótna, taki kożuszek dali, to chodziłam do *cerkwi* [w nim]. Tak chcieli, żeby coś było z tego [że im się pomaga], żeby mogli przeżyć[9].

Naziści starali się ukryć rozmiary eksterminacji Żydów, ofiary przewożono na stację kolejową ciężarówkami, akcję przeprowadzano na bocznicach, w jej czasie władza zakazywała ludziom wychodzenia z domu, nakazywała zamykanie okien i opuszczenie zasłon. Miejsca masowych egzekucji, np. Babi Jar, wybierano w taki sposób, aby znajdowały się w znacznym oddaleniu od domostw, zaś przyroda miała zagłuszać oddawane strzały (Hilberg 2007: 315). W ostateczności nie udało się jednak ukryć tych zbrodni przez lokalną ludnością, która obserwowała zagładę – ludzie nie musieli przyglądać się samej eksterminacji, by zauważyć „zniknięcie" Żydów. Jak opowiada jeden z rozmówców:

> Raz wracam nad ranem ze Stanisławowa i słyszę wrzask setek ludzi, jest mróz. A ja nie widzę co tam się dzieje, [słyszę] strzały i strzały. A tam było koryto górskiej rzeki, która przez wieki wyżłobiła olbrzymią dolinę. Nie było widać, co się tam na dole dzieje, słychać tylko było. Ale kolega mieszkał bliżej i widział codziennie, co się tam dzieje. Miał okienko w dachu, obserwował z wysoka. Kilka tysięcy kobiet, dzieci, starców wygłodzonych zapędzono właśnie nad przygotowany dołek. Najpierw trzeba zdjąć odzież wierzchnią i do bielizny [się rozebrać] i czekać w kolejce na kule. Kula była wybawieniem po getcie. On jest wygłodzony, on jest schorowany, on jest zmarznięty, stoi czeka w kolejce na mrozie nago. Czeka, żeby dostać się na kładkę nad dołem i kulę, oby dobrą kulę dostał, oby od razu zabiła. I takie rzeczy się działy cały czas[10].

W opowieściach rozmówców było wiele zasłyszanych historii dotyczących chwili śmierci Żydów – niekiedy dotyczyły one anonimowych osób, niekiedy żydowskich sąsiadów znanych z imienia i nazwiska, ale zawsze były przekazywane jako „interesujące", a zarazem ukazujące poziom okrucieństwa okupanta. Przykładem była opowieści jednej z rozmówczyń:

> Jak Niemcy przyszli, tych Żydów wszystkich zabrali (…), zagnali w jedno miejsce i już później wywozili ich, takie forty były i okopy jeszcze z pierwszej wojny światowej, to tam przywozili i rozstrzeliwali Żydów i potem zasypywali. Mówili ludzie, że trzy dni ziemia się ruszała, że ręce nie były pozasypywane ziemią.... I opowiadali, że jeden takie pięcioletni Żydzik, gdzieś tam się schował [jak strzelali], wyszedł i płakał. I ci Niemcy zobaczyli, że ten Żydzik chodzi, płacze po tym placu, gdzie Żydów zagnali. (…) później opowiadali, że wybierali rzeczy [lepsze po Żydach] i resztę tych ciuchów [gorszych] palili, rzucali w ognisko i wzięli tego Żydziuka w to ognisko wrzucili, spalili go[11].

---

9 Kobieta, ur. 1928 r., Obertyn, woj. stanisławowskie, ob. Ukrainy, wywiad w języku ukraińskim, tłumaczenie własne.

10 Mężczyzna, ur. 1929 r., Stanisławów, woj. stanisławowskie, ob. Polski.

11 Kobieta, ur. 1930 r., Brzeżany, woj. tarnopolskie, ob. Ukrainy.

Mimo chęci zachowania tajemnicy przy akcjach eksterminacji Żydów plotki, „przecieki", opustoszałe mieszkania, strzały w lesie czy miejsca zbiorowych grobów były jednoznacznym dowodem zagłady. Ci, którzy nie widzieli wyruszających do getta bądź na śmierć żydowskich sąsiadów, mieli dostęp do rzeczy i przestrzeni pożydowskich:

> Jak już Niemcy przyszli, to zabrali wszystkich Żydów [w nocy]. Ja po coś poszłam do Obertyna, to [widziałam], to był straszny widok. Jak weszłam do Obertyna, to pod pierwszym domem [były] jakieś zabawki, jakieś rzeczy [porozrzucane]. Ci [ich] sąsiedzi widzieli co się stało, a my daleko mieszkaliśmy [od centrum miasteczka], to [nie wiedzieliśmy], że wszystkich Żydów już wywieźli. (...) Oni później te ubrania po tych Żydach w worki popakowali i tak sprzedawali. To w jednym worku na przykład były same spodnie, w drugim coś [innego], w każdym worku co innego było. Ponoć tam ludzie kupowali to, bo [wtedy] nie było rzeczy w sklepach[12].

Rozmówczyni jako dziecko nie widziała samych egzekucji, jednak dostrzegała ich efekty w postaci rzeczy, które pozostały po Żydach. Przejęcie ich mienia nie było dla nieżydowskich sąsiadów przestępstwem. Słabość instytucji odpowiedzialnych za przestrzeganie porządku sprzyjała bezkarności. W relacjach rozmówców tylko przedmioty religijne były traktowane jako „naznaczone", a zarazem świadczące o tragicznym losie ich właścicieli. W grabieży żydowskich rzeczy nie przeszkadzało ich pochodzenie, nawet Niemcy nie traktowali ich jako „skażonych niższością rasy". Jak pisze Bożena Shallcross, „za wyjątkiem przedmiotów związanych z kultem religijnym splądrowane rzeczy niemal niepostrzeżenie traciły swoje żydowskie nacechowanie i mogły być co najwyżej określane jako pożydowskie" (Shallcross 2012:12). Wzmianki o akcjach zajmowania mienia pożydowskiego pojawiają się jako „opowieści zasłyszane", choć zazwyczaj rozmówcy traktują pozyskiwanie pożydowskich rzeczy jako coś oczywistego, tłumacząc sytuację deficytem dóbr w czasach wojennych.

Decyzja odnośnie do eksterminacji Żydów rozwijała się stopniowo. Na przełomie lipca i sierpnia 1941 roku wyznaczono pierwszą grupę, która miała zostać zlikwidowana – ludność żydowską mieszkającą na terenach wcześniej okupowanych przez ZSRR. Konsekwencją tego kroku była eliminacja Żydów z Generalnej Guberni. Dopiero kilka miesięcy potem Hitler podjął decyzję o wymordowaniu wszystkich europejskich Żydów (Żbikowski 2001: 6). Rozstrzeliwania galicyjskich Żydów odbywały się na taką skalę, że niektórzy dowódcy wojskowi słali protesty odnoszące się do sposobu prowadzenia akcji. Na opisywanych terenach masowe egzekucje przybierały zazwyczaj formę rozstrzeliwań poza miastem, bardzo często na kirkutach (Hryciuk 2005: 211–212). Dopiero od marca 1942 roku rozpoczęto transporty z gett do obozów zagłady (Schenk 2011: 244). Mieszkańcy

[12] Kobieta, ur. 1932 r., Pod Wichami, woj. stanisławowskie, ob. Polski. Wywiad przeprowadzony przez Piotra Zubowskiego w ramach projektu „Obertyn, Обертин, ויטרעבאָ – opowieści o życiu miasteczka przed 1956", organizowanego przez Ośrodek „Pamięć i Przyszłość" we Wrocławiu.

Galicji Wschodniej stali się mimowolnymi świadkami Holokaustu, niekiedy byli także wykorzystywani jako pomoc przy eksterminacji, o czym opowiada jeden z rozmówców:

> Patrzę idzie jakaś procesja jakby na cmentarz, na pogrzeb, tam na górce za wsią, tam nowy cmentarz był. A to policja ukraińska prowadzi Żydów połapanych, przyprowadzili i mówią do Polaków: „dawajcie łopaty", bo tam było kilku mężczyzn na cmentarzu, w tym mój stryjek. Żydom dali te łopaty i mówią: „kopcie tutaj dół". A Polakom kazali siedzieć i stryj siadł i się popłakał. Taka dziewczyna jakieś siedemnaście lat, piękna Żydówka, w pięciu językach rozmawiała, prosi Ukraińców żeby jej nie zabijali, po butach, cholewach całowała, a on mówi: „*Ydyte*". Nogą trąca ją i stryjek bardzo to przeżywał, to kazali im [Polakom] iść za róg cmentarza, (…) poszli za winkiel i wtedy pach, pach, pach, powystrzelali Żydów. Przyszli Ukraińcy do tych Polaków: „*Chodyty zakopaty*". Zakopać ich musieli[13].

Istotą bycia świadkiem zagłady jest psychiczne odrętwienie, któremu może towarzyszyć gniew i agresja wobec słabszych. Poprzez podobne emocje i działania „ofiary" stają się niekiedy sprawcami, starając się odzyskać siły życiowe (Steinlauf 2001: 70–71). Dlaczego większość sąsiadów – świadków żydowskiej zagłady – pozostawała bierna? Psycholodzy społeczni uważają, że obojętność „reszty" w sytuacji ekstremalnej pozwala sprawcom na tłumaczenie i akceptację własnych działań jako słusznych (Staub 2006: 15–16). Kiedy jedni świadkowie pozostają bierni, zmniejsza się szansa na zaangażowanie także innych grup i jednostek[14]. Im wcześniej świadkowie zaczynają działać, wyrażają sprzeciw wobec działań oprawców, tym bardziej prawdopodobne jest to, że ich słowa i czyny zdołają powstrzymać spiralę nienawiści albo choć zniwelować jej dotychczasowe skutki (Staub 2006: 33–35).

Obserwując ludzkie cierpienie, trudno jest powstrzymać wewnętrzny sprzeciw wobec działań jego sprawców. Aby ograniczyć uczucie współczucia dla innych, a zarazem winy za brak własnych działań, bierni obserwatorzy dystansują się od ofiar, postrzegają ich los jako zasłużony, doszukują się przyczyn „ukarania" winnych (Staub 2009: 30). W tym miejscu należy przyjrzeć się teorii kozła ofiarnego, który spełnia funkcję społecznego usprawiedliwienia – bierna jednostka lub grupa wierzy, że to właśnie ofiara zapoczątkowała problem i dlatego zasługuje na dyskryminację czy karę. W procesie tym zostają zastosowane odmienne standardy moralne dla grupy własnej i grupy dyskryminowanej (Frey, Rez 2009: 185). Z tej przyczyny wyjątkowymi opowieściami są te, które dotyczą pomocy Żydom, nawet gdy – jak w przypadku poniższej opowieści – jest ona minimalna:

---

[13] Mężczyzna, ur. 1930 r., Dawidów, woj. lwowskie, ob. Polski.

[14] Przykładem wpływu świadków na decyzje nazistów jest sytuacja Żydów w czasie wojny w Danii. Powszechne wsparcie dla Żydów wpłynęło na opóźnienie rozkazu o deportacji, co umożliwiło społeczności zorganizowanie ogromnej akcji pomocy oraz transportów, które wywiozły żydowską społeczność do neutralnej Szwecji.

> Widziałem, jak wieźli transport Żydów gdzieś ze Stanisławowa do obozu do Treblinki i widziałem, jak wyskakiwali przez okna Żydzi z transportu. Niemcy zbrojni byli i strzelali do nich. Tam dużo rannych było, ale dużo też pouciekało i był taki moment, że sam z kolegą podawałem Żydówce rannej wodę, ona po ukraińsku zaczęła prosić, a jak się zorientowała, że my Polacy to zaczęła po polsku mówić, że „wody, wody". Myśmy jej przynieśli pić, ukraińska policja [tam była], to byli wredni bardzo ludzie i oni przyszli, jak myśmy wodę jej dawali. I jeden mówi: „Wylej to". Mówi: „*Hody*" do tej Żydówki, a ona jęczy, bo płuca ma przestrzelone, jęczy. „*Hody, szlah by tebe trafil, hody*" – tak przeklinali. Pamiętam, że nam było szkoda kobiety, bo to człowiek, chcieli my dać wody, pomóc, to nie dali. [Ten ukraiński policjant] wziął tę wodę, wyrzucił nam to naczynie i wziął ją pod ręce i po tych torach ją ciągnął[15].

Podczas działań wojennych wszystkie procesy poznawcze człowieka koncentrują się na przetrwaniu, co powoduje jednocześnie stępienie wrażliwości na wszystko, co zewnętrzne. Wojenna schizofrenia polega na pęknięciu zasad normatywnych a zachowaniu rzeczywistych (Zaremba 2012: 121). Wzmocnione zostają więzi rodzinne, zawężone do najbliższej rodziny, która staje się centrum działań, koncentracją życia. Ten rodzaj skoncentrowania się na dobru rodzinnym przy równoczesnym odtrąceniu innych ludzi został nazwany „familiocentryzmem" (Zaremba 2012: 127). Ogrom terroru wobec innych oraz strach przed oprawcami powodował obojętność oraz bierność:

> Wyszli ludzie z kościoła, z cerkwi, a Ukrainiec w mundurze milicjanta matkę siedmiorga dzieci żydowskich… Matka taka *rozmamana* kobieta. [On] każe się jej położyć, on miał jakieś 100 kilo żywej wagi i deptał po niej. Deptał. Zobaczcie kto on jest! Jaką on ma władzę! Były pomruki ze strony ukraińskiej i ze strony polskiej. Jak to tak? Na oczach ludzi, którzy wyszli z kościoła. Takie rzeczy były później na porządku dziennym proszę panią.
> *M.J.: Rozdeptał ją?*
> Tak. On ją zabił[16].

Ludzie znieczulają się na okrucieństwo wojny, ponieważ wydaje się ona niemożliwa do zaprzestania. Współczucie to nietrwała emocja. Trzeba ją przekuć na działanie, inaczej obumiera. W trybie bierności również świadkowie ulegają przemianie, widząc cierpienie innych, zaczynają stopniowo akceptować prześladowania, racjonalizują, dystansują się, niekiedy nawet zaczynają być sprawcami cierpień (Staub 2009: 16).

Jedną z różnic w pamięci rozmówców z Polski i z Ukrainy było ukazywanie przesiedlonych Ukraińców jako sprawców – współwinnych Holokaustu na terenie Galicji Wschodniej. Uwypuklanie roli Ukraińców w zagładzie było swoistym podziałem ról – w relacjach przesiedleńców częściej wspominanymi sprawcami i podmiotami zadającymi ból byli Ukraińcy, natomiast Niemcy przedstawiani byli w większości jako ideolodzy zagłady, a nie jako czynni sprawcy. W relacjach

[15] Mężczyzna, ur. 1930, Dawidów, woj. lwowskie, ob. Polski.
[16] Mężczyzna, ur. 1929, Presowce, woj. tarnopolskie, ob. Polski.

z Polski niewidoczna była rola ludności miejscowej w zagładzie (donosicielstwo, szabrowanie mienia pożydowskiego, które niewątpliwie miały miejsce zarówno wśród ludności polskiej, jak i ukraińskiej), o której z kolei wspominali rozmówcy z Ukrainy. Natomiast w relacjach rozmówców z Ukrainy nie pojawiają się kwestie kolaboracji i współodpowiedzialności organizacji partyzanckich ukraińskich w zagładzie[17]. W ocenie Anny Zapalec ukraińscy policjanci odegrali znaczącą rolę w zagładzie Żydów w dystrykcie Galicja, mieli oni wykonywać prace na rzecz III Rzeszy, w tym uczestniczyć zarówno w likwidacji gett, jak i w eksterminacji ludności żydowskiej (Zapalec 2018: 743). Winnymi zagłady w relacjach rozmówców z Ukrainy są Niemcy, natomiast w przypadkach donosicielstwa bądź szabru mienia pożydowskiego jest to raczej lokalna ludność, bez przynależności narodowościowej:

> [Jak zlikwidowano getto] to nie było zniszczone, ludzie tam chodzili dolary szukali, obrazy, dzieci chodziły i coś znajdowały. Teraz dużo się pobudowało tam, ale kto coś powie, że znalazł cennego coś tam?[18].

Organizacje paramilitarne, takie jak OUN i UPA, niewątpliwie wspomagały akcję unicestwienia Żydów, część Ukraińców zasilała także oddziały SS, które brały udział w likwidacjach gett oraz masowych rozstrzelaniach. W relacjach z Ukrainy kwestia udziału jednostek ukraińskich w zagładzie jest przemilczana. Jednak dla rozmówców z Ukrainy winnymi zagłady są Niemcy, płynność tożsamości na tych terenach i pochodzenie większości rozmówców z rodzin mieszanych spowodowało, że Ukraińcem mógł być ojciec, brat bądź siostra. Ponadto wątek wykorzystywania jednostek narodowych na Ukrainie jest tematem trudnym i podobnie jak w Polsce dyskusyjnym. Natomiast w relacjach przesiedleńców postać „złego Ukraińca" zestawiona z „biernością Polaków" powoduje wybielenia postawy i próbę moralnego usprawiedliwienia bierności. Jest to przykład konfliktu tożsamościowego, w którym kwestia interpretacji faktów historycznych staje się punktem spornym, ponieważ jest ważnym elementem w budowaniu zbiorowej tożsamości (Stępka 2015: 138–139). W tym przypadku dotyczy to przesiedleńców-kresowiaków, w pamięci których oprócz Niemców i Rosjan sprawcami są także Ukraińcy – zarówno w przypadku Holokaustu, jak i w ramach antypolskiej akcji.

Bierność wobec cierpienia innych z czasem powoduje, że trudno podtrzymać wewnętrzny sprzeciw wobec działań sprawców – naturalnym procesem jest dystansowanie się od ofiar w celu ograniczenia poczucia winy i cierpienia

[17] Jarosław Hrycak współpracę między Ukraińcami a niemieckim okupantem określa jako sojusz ukraińskich narodowców, którzy to podobnie jak III Rzesza mieli jako wrogów Rosję i Polskę. Dodatkowo Niemcy dla własnych celów wykorzystywali nastroje ukraińskich nacjonalistów i ich dążność do utworzenia niepodległego państwa. Dobrowolna współpraca przyjmowała dwie formy: formowanie jednostek wojskowych bądź pracy na rzecz okupanta w organach administracyjnych III Rzeszy. Ukraińskie jednostki wojskowe, np. dywizja SS Hałyczyna, powstały między ukraińskimi narodowcami a władzą niemiecką jako umowy polityczne (Hrycak 2000: 237).

[18] Mężczyzna, ur. 1930, Czortków, woj. stanisławowskie, ob. Ukrainy.

związanego z współodczuwaniem z ofiarami (Staub 2009: 30). W swoich badaniach Kaja Kaźmierska zwróciła uwagę, że często w przypadku opisów zagłady żydowskiej ukazywani są „inni" winni zagładzie; w przypadku przesiedleńców z Galicji Wschodniej taką postacią -„czarnym charakterem" – byli Ukraińcy, a dokładniej ukraińska policja pomocnicza, której rękami Niemcy mieli wykonywać plan zagłady. W narracjach rozmówców z Ukrainy niechlubnymi sprawcami byli donosiciele, pomocnicy czy oddziały SS pomagające czynnie w eksterminacji Żydów złożone z ochotników, bez określania w opowieściach ich przynależności narodowej. Ponadto zarówno w relacjach rozmówców z Polski, jak i z Ukrainy pojawiają się przepowiednie żydowskie wieszczące tragedię, która w przyszłości miała dotknąć polską ludność. Przez rozmówców są one interpretowane jako zapowiedź antypolskiej akcji w latach 1943–1944:

> A z Żydami… kto ich wyniszczył? Niemiec. Boże jak oni [ich] pobili! Niemiec! Oni uciekali wszystko zostawili to, co mieli w domach, co wzięli w ręki, to z tym poszli. [Ludzie] to tak mówili, że Żydzi *Isusa Chrysta muczyły*. A mówili [Żydzi nam]: „Nami … zaczynały, *a wami budut kinczyty*", (…) mówili, że „nami zaczęli, nas bili, a wami kończyć będą". To była pomsta od Boga. Chowali się Żydzi i u nas było też… dwóch Żyd i Żydówka: Abrom i Fejsi[19].

Trauma ofiary – ocaleni z antypolskiej akcji w 1943–1945 roku

Prowadząc rozmowy, staram się szanować każdą z przedstawianych opowieści, każdego z rozmówców traktować jako specjalistę, eksperta od własnego życia. Nie poprawiać, nie dopytywać, gdy ktoś wyraźnie nie chce opowiadać o tragicznych wydarzeniach. To rozmówca ma w pełni decydować o tym, czy chce podzielić się opowieścią o cierpieniu, choć z doświadczenia wiem, że te wojenne doświadczenia zawsze „zostaną opowiedziane" w toku rozmowy, jakby musiały ujrzeć światło dzienne; są tak ważne, że bez nich nie zrozumie się historii życia rozmówcy. Doświadczenie ocalenia z czystki etnicznej jest ważne dla narracji biograficznej, ponieważ w jego czasie rozmówca musiał przedefiniować swoje życie. Nie chcąc przysparzać cierpienia rozmówcom, postanowiłam podczas badań kierować się powszechnie znaną regułą „Po pierwsze nie szkodzić" – rozmową, pytaniami, wycofywać się, gdy wyczuje się dyskomfort spotkania. Podczas rozmów na Ukrainie prawdopodobnie po raz pierwszy spotkałam się z zachowaniami, jak się później dowiedziałam, syndromu pourazowego. Jedna z ocalonych z antypolskiej akcji na terenie Galicji Wschodniej w czasie opowieści zaczęła powtarzać zdania, delikatnie gibać się – jakby na chwilę „zatrzymała się w czasie". Po kilku minutach, jakby nic się nie stało, powróciła do opowieści. Ze wspomnianych już względów przyjęłam strategię niepytania o antypolską akcję, wychodząc z założenia, że gdy ktoś będzie chciał podzielić się historią,

[19] Kobieta, ur. 1928, Obrtyn, woj. stanisławowskie, ob. Ukrainy. Wywiad w części prowadzony w j. ukraińskim, w części po polsku.

to sam o niej opowie. Wśród 25 rozmówców urodzonych w Galicji Wschodniej wszyscy w swoich wspomnieniach nawiązywali do antypolskiej akcji na tych terenach, 10 rozmówców doświadczyło antypolskiej akcji – byli oni ocalonymi z czystki etnicznej; pozostali słyszeli o atakach, widzieli spalone wsie, czuli strach przed napadami, jednak nie doświadczyli ich w swoich wsiach i miasteczkach.

Trauma zarówno w podejściu kulturowym, jak i z perspektywy psychologicznej jest związana z wydarzeniem szokującym, o niezrozumiałej dla człowieka naturze, wydarzeniem, na które nie jest się przygotowanym, dlatego powoduje zamknięcie się na normalny sposób funkcjonowania i przymus zdefiniowania siebie i swojego życia na nowo (Radstone 2000: 88). Osoby po przebytej traumie posiadają często pamięć utajoną, jednak jest ona zapisana w ciałach. Psycholodzy i psychiatrzy uważają, że w traumie i jej leczeniu ważne jest zrozumienie roli pamięci somatycznej i jej relacji z pamięcią utajoną. Ta pierwsza opiera się na działaniu sieci komunikacyjnej układu nerwowego, który przekazuje informacje pomiędzy mózgiem a miejscami w ciele. Całość doświadczenia ma swój początek w doznaniach zmysłowych, ponieważ dzięki zmysłom odbieramy świat, są one pierwszym przekazem kształtu rzeczywistości zewnętrznej. Wszystkie dane (uświadomione i nie), które odbieramy za pomocą zmysłów, są nieustannie przekazywane do mózgu, każde z nich jest doznaniem (Rothschild 2014: 62–63).

Teoria dotycząca traumy opiera się na opracowaniach relacji „zewnętrznego" i „wewnętrznego", nie tylko podczas samego wydarzenia, ale także jego konsekwencji oraz wspomnień. „Niestrawione" doświadczenie jest niezrozumiałe, staje się obszarem poza świadomością, czego przykładem są objawy symptomu zespołu stresu pourazowego (PTSD) (Radstone 2000: 87). Jest on dokładnym odtworzeniem doświadczenia w ramach marzeń sennych albo mimowolnych wspomnień, w czasie których powiela się wydarzenie traumatyczne, przez co staje się ono teraźniejszością, jest przeżywane ponownie. Mimo chęci wyparcia tych wspomnień ciało nie daje o nich zapomnieć. Psycholodzy uważają, że narracja-opowiadanie o doświadczeniu traumatycznym pomaga przepracować symptomy postraumatyczne – nieprzekazywalne doświadczenie zostaje „ubrane w słowa", zapisane w języku, nie tylko w słowach, ale i milczeniu, wahaniach (Lacapra 2009: 159). Sama próba przekazania wspomnień powoduje, że muszą one być ujęte w ramach relacji z innymi przeżyciami, przez co stają się łatwiejsze do zaakceptowania. Część opowieści o ocaleniu cechuje się dokładnością, narracja jest kilkuzdaniowa, wypowiedziana wolno, zdania przerywane są chwilami milczenia, ma się wrażenie, że są „zbudowane z doznań". Z kolei inni rozmówcy opowiadają szybko o doświadczeniach traumatycznych, „wyrzucają z siebie" kolejne zdania, śpieszą się z opowieścią. Przykładem jest fragment wypowiedzi o ocaleniu z antypolskiej akcji, w której rozmówca stracił rodzinę zamkniętą przez ukraińskich nacjonalistów w podpalonej stodole:

> Zaczynam uciekać...Ale gdzie? Tu już krowy leżą spalone, przez krowę upadłem, zaczął ten dym mnie... W tym ogniu pali mnie się wszystko, twarz piecze. Rękami zaczynam zasłaniać sobie usta, żeby płomienie, żebym nie oddychał... I tak znów

> mam na myśli, że ten anioł stróż mnie wyrzucił stamtąd. Bo po prostu, tak mi się zdaje, że coś mnie złapało za plecy i na dwór mnie wyrzuciło z tego ognia! I ja leżałem na śniegu, zacząłem jeść śnieg, bo strasznie mnie w piersiach piekło. A tu twarz mam spaloną całkiem, głowę... Włosy to całkiem wiatr zwiał, popiół tylko, skóra została. A to było 24 marca w 1944 roku, a mróz był taki siarczysty mróz... Leżę na tym śniegu i jem ten śnieg, ale patrzę, idzie kto… Myślę, że [to ktoś z banderowców]… A to nasz, z sąsiadów jeden[20].

Część osób ocalonych z wojennego terroru nie chce opowiadać o swoich doświadczeniach, wybiera milczenie, które ma przynosić spokój, uśpić pamięć, jednak częstokroć tragiczne wydarzenia nie dają o sobie zapomnieć. W warstwie nieuświadomionej pojawiają się objawy stresu pourazowego. Mimo braku pełnych i świadomie przywoływanych wspomnień ujawniają się one w koszmarach sennych, reminiscencjach i lękach, o których także wspominali rozmówcy. Ocalałych z antypolskiej akcji łączyło poczucie wielkiego strachu, które – jak sami wspominali – irracjonalnie objawia się do dzisiejszego dnia: „Ja do dziś słyszę, że ktoś puka do okien, a tak naprawdę nie puka chyba, tylko mi zostało z tego strachu[21]".

W ocenie psychiatrów i psychologów mimowolne wspomnienia mają prawdopodobnie na celu chronienie człowieka przed przykrymi odczuciami i negatywnymi emocjami (Jagodzińska 2008: 418). Dodatkowo dla rozmówców urodzonych w Galicji Wschodniej II wojna światowa była czasem dzieciństwa bądź młodości, czyli tych okresów życia, które pamięta się najdokładniej. Ważnym czynnikiem jest tutaj zatem również zjawisko zwane efektem reminiscencji, czyli mimowolne przypominanie sobie wydarzeń z dzieciństwa i młodości przez osoby w wieku powyżej 70 roku życia.

Pamięć dotycząca dzieciństwa i młodości pełna jest obrazów zatartych, opowieści, których nie jesteśmy pewni – nie wiemy, czy sami je zapamiętaliśmy, czy może znamy je tylko z opowieści naszych rodziców bądź dziadków. Przykładem jest zanotowana podczas badań opowieść o napadach nacjonalistów ukraińskich oraz próbach ratowania się rodziny:

> [Z dzieciństwa] pamiętam, jak Ukraińcy idą, gdzieś tam się pali, gdzieś tam krzyczą ludzie, to jako dziecko zapamiętałam. Zapamiętałam, że jak się chowaliśmy do takiej piwnicy, z której szło się do następnej piwnicy i jeszcze dalej, aż było wyjście na ogród księdza, bo kościół był niedaleko i na tym ogrodzie była zrobiona taka grządka duża, którą się podnosiło do góry. (…) Myśmy uciekali stamtąd na powietrze. A okna na noc to się robiło takie okiennice z drewna i się zasłaniało. To takie przerażające sceny, to już pamiętam z dzieciństwa. Pamiętam, że mama, nas było pięcioro wtedy, to mama nam wieczorem każdemu dziecku jakiś kawałek chleba i kostkę cukru [czy] czekoladę dawała w taki tobołek, że jak się dziecko gdzieś zgubi [podczas ucieczki], żeby głodne nie było... Jak były już

[20] Mężczyzna, ur. 1928, Zborów, woj. tarnopolskie, ob. Polski.
[21] Kobieta, ur. 1926, Palikrowy, woj. lwowskie, ob. Ukrainy.

> te napady, to wszyscy uciekali jak szaleńcy, [ten tobołek po to] żeby dziecko się gdzieś nie zawieruszyło[22].

Jednak w większości wspomnienia traumatyczne były zapamiętywane przez rozmówców wyjątkowo dokładnie, stanowiły kadry pamięci. Niekiedy były pierwszymi dobrze zarysowanymi wspomnieniami z dzieciństwa. Natomiast przed nimi oraz po nich następowała luka chronologiczna. Przykładem jest rozpoczęcie opowiadania przez rozmówczynię, która po podaniu daty swoich urodzin od razu przeszła do najtragiczniejszych wydarzeń, jakie zapamiętała z okresy wojny:

> Monasterzyska, urodziłam się 2 grudnia 1932 roku. Jako dziecko już znałam smak wojny, w 1940 roku... Druga sprawa to jeszcze trzeba było wrócić do tego, że u nas to później UPA było. To pamiętam jak dziś i nie zapomnę tego nigdy. Siedziałam na łóżku rozebrana w koszuli takiej na ramiączkach.… Wpada starsza siostra i mówi: „Mamo na naszej ulicy już mordują!". Tak mama... [płacz – dop. M.J.] śnieg był, wiem tylko tyle i uciekali wszyscy do fabryki (...) Mama biegnie, a ja co chwila wpadam w śnieg. Goła dupa za przeproszeniem, mokra, śnieg wszędzie. (…) To był pierwszy napad Ukraińców na nasze ulice[23].

W doświadczeniach wojennych wiele jest wydarzeń, które mogą powodować traumę. Część wspomnień rozmówców jest poszatkowana, składa się z poszczególnych kadrów i odczuć. Mimo to fragmentaryczne obrazy odciskają piętno na pamięci świadków tragicznych wydarzeń, nie dają o sobie zapomnieć, wiążą się z silnym ładunkiem emocjonalnym. Ocaleni są więc – jak pisze Peter Levine (2015: XIX) –„tyranizowani" przez przeszłość.

> Jak nas złapali i kazali nam wyjść [z kryjówki]. Było troszku Ukraińców we wsi, mieszanych rodzin dużo. Ci, co mordowali na koniach, to nieznani byli. Były takie ludzie ze wsi, pokazywali kto Ukrainiec, a kto Polak. […] Karabinami otaczali i potem mordowali... Zaczęli nas dzielić. „Ta Polka, a ta Ukrainka". Jak skończyli bić, strzelali, to ja nie chciałam patrzeć. Bo tam mózgi skaczą do góry i krew, dużo krwi, a ja klęknęłam za tymi ludźmi się schowałam. Mi się śni ten majdan, te plecy ludzi, krzyki i że ja klęczę i zamykam oczy[24].

Powracanie do traumatycznych przeżyć odbywa się nie tylko przez mimowolne wspomnienia, marzenia senne i lęk, który został w ocalonych, ale też poprzez kontakty z innymi uczestnikami tragicznych wydarzeń. Ocaleni zazwyczaj – o ile mają taką możliwość – spotykają się z tymi, którzy przeżyli te same wydarzenia. Z kolei osoby, które zostały bez swoich wspólnot, są skazane na samotność i niezrozumienie. Ich pamięć staje się przeciw-pamięcią, reprezentuje elementy odmienne od oficjalnej wersji zdarzeń. Przykładem takiej sytuacji jest częste spotykanie się kobiety ocalonej z antypolskiej akcji z jej sąsiadką, która

---

22 Kobieta, ur. 1928, Przemyślany, woj. tarnopolskie, ob. Polski.
23 Kobieta, ur. 1932, Monasterzyska, woj. tarnopolskie, ob. Polski.
24 Kobieta, ur. 1926, Palikrowy, woj. lwowskie, ob. Ukrainy.

współpracowała z nacjonalistami ukraińskimi, wskazując im polskich mieszkańców wsi, tym samym skazując ich na śmierć:

> I Ukraińce tak się nie chwalili, co się stało… Nie było takiego domu, w którym by nie było kogoś zabitego, z rodziny, z chaty. Kto się został, to został. […] Te Ukrainki, co wybierały, to jedna jeszcze żyje. [Ta] co wybierała kto Polak. A ksiądz mnie pytał, jak my się spotykamy [z nią]? No spotykamy się. Wita się, to ja odpowiem i już. (...) Niech sobie żyje, Pan Bóg wie wszystko, na co mnie jej grzech na siebie brać, ona ma pełno grzechów, tyle krwi na rękach, tyle ludzi pomordowała[25].

Spotkanie z kobietą, która pomagała sprawcom ataków, jest dla rozmówczyni codziennością, przypomina tragiczne chwile, zarówno ocalona, jak i ta, która pomagała oprawcom, pamiętają to samo wydarzenie, są jedynymi we wsi, które pamiętają doświadczenia z przeprowadzonej antypolskiej akcji. Mimo że pamiętaną z perspektywy różnych ról: świadka, który poprzez swoją działalność stał się sprawcą, i ofiary.

Końcowe refleksje

Tereny Europy Wschodniej są tymi, które doświadczyły największego okropieństwa dwóch totalitaryzmów, ponieważ zagłada, zsyłki, czystki etniczne, terror okupantów działy się w każdym miasteczku czy wsi. Największa liczba obozów zagłady znajdowała się na terenach dzisiejszej Polski, Ukrainy Zachodniej i Białorusi. Jak pisze Wojciech Kaute:

> Na naszej «spokojnej» ziemi dokonano niewyobrażalnej zbrodni. Nie była to zbrodnia, jedna z wielu, jakich ludzkość doświadczyła do tysięcy lat. Ta zbrodnia to «końcowa stacja» człowieczeństwa, tak jak je pojmowała w swojej tradycji Europa. (…) W naszej przestrzeni człowiek stanął «oko w oko» wobec samego siebie, wobec wszelkiego zła, jakie w nim tkwi (Kaute 2012: 372).

Dla rozmówców dwa tragiczne wydarzenia: Holokaust i antypolska akcja były ściśle powiązane, w narracjach zagłada Żydów była zapowiedzią ataków nacjonalistów ukraińskich. O ile dla rozmówców Holokaust był wydarzeniem, które obserwowali, o tyle w przypadku antypolskiej akcji stali się oni „ofiarami" – częstokroć w rozmowach dopowiadano „byliśmy ofiarami jak Żydzi".

23 czerwca 1943 roku Dyrektor Instytutu Żydowskiego przy Światowym Kongresie Żydów Jacob Robinson potępił naród polski, gdy dowiedział się o tym, że cała ludność zamieszkała w getcie warszawskim została zamordowana w Treblince. Uważał, że naziści, dokonując zbrodni, byli pewni bierności Polaków: „W swojej ślepej nienawiści do Żydów stali się współodpowiedzialni za rzeź" (za: Hilberg 2007: 304). Tym sposobem oskarżył biernych świadków zagłady, zrównał ich ze sprawcami. Świadkowie obserwujący zagładę i nasilające się

[25] Kobieta, ur. 1926, Palikrowy, woj. lwowskie, ob. Ukrainy.

z czasem prześladowania jako grupa mają potencjalnie wiele możliwości działania, jednakże częstokroć pozostają bierni. Choć należy zaznaczyć, że stosunek Polaków do Żydów rozciągał się od wrogości i antysemityzmu po tolerancję czy wreszcie pomoc (Hilberg 2007: 297). Henryk Grynberg uważa, że dla Polaków, ale też Białorusinów i Ukraińców, Holokaust musiał być nie większym szokiem niż dla innych świadków, bo znajdowali się w epicentrum, to na tych terenach znajdowała się największa liczba obozów zagłady. Zdaniem Grynberga obserwatorzy do dziś noszą w sobie te emocje i niepokoje, które – nawet jeśli nie wprost – będą przekazywane z pokolenia na pokolenie (za: Tokarska-Bakir 2003: 208).

Holokaust i jego brutalność w pamięci osób urodzonych w II RP był zapowiedzią strachu Polaków przed atakami ukraińskich nacjonalistów. Konsekwencją mordowania Żydów był widok śmierci na szeroką skalę – śmierci masowej, brutalnej i bezsensownej. Widok ten spowodował proces oswajania się ze śmiercią i terrorem. Okupacja niemiecka z powodów obserwacji Holokaustu i doświadczenia antypolskiej akcji związana była z wzrastającym poczuciem strachu o własne życie. Strach zagościł na stałe w psychice mieszkańców Galicji do tego stopnia, że musieli oni wytworzyć pewien rodzaj obojętności, która była dla nich strategią przetrwania (Komoński 2013: 233). W tym kontekście w relacjach rozmówców Żydzi, podobnie jak Polacy, byli ofiarami, ich doświadczenie łączy cierpienie i odczuwanie strachu o własne życie. Choć niewątpliwie ukraiński nacjonalistyczny ruch był inspirowany faszystowską ideologią, której jednym z celów była eliminacja innych nacji z terenów „etnicznie ukraińskich", to jednak te dwa wydarzenia mają odmienny charakter. Mimo to w pamięci rozmówców Polacy i Żydzi są stawiani na jednej szali (ofiar) ludobójstwa. W narracjach przesiedleńców strach i mordy na Żydach, które obserwowali Polacy, są zapowiedzią emocji odczuwanych przez rozmówców w czasie późniejszych napadów ukraińskich nacjonalistów. W relacjach z Polski częste ukazywanie Ukraińców jako sprawców Holokaustu – niekiedy postać „ukraińskiego policjanta" pojawiała się nawet częściej niż nazisty – uwypuklała winnych obydwu tragedii dziejących się w Galicji Wschodniej: eksterminacji Żydów, jak i antypolskiej akcji, które dla rozmówców były równoznacznymi tragediami i wiązały się z poczuciem ogromnego strachu. Z tej perspektywy w pamięci rozmówców Polacy i Żydzi są ofiarami tych wydarzeń, co powoduje, że problem moralny, jakim jest obserwacja eksterminacji Żydów, blaknie; z racji doświadczenia późniejszej antypolskiej akcji rola biernego świadka Holokaustu przeistacza się w rolę ofiary.

Rozmówcy pochodzący z Galicji Wschodniej doświadczyli traumy jako obserwatorzy żydowskiego Holokaustu, widzieli, czuli, słuchali o okropieństwach „ostatecznego rozwiązania kwestii żydowskiej", ale też doświadczyli antypolskiej akcji, w której zginęły ich rodziny, znajomi, sąsiedzi. To antypolska akcja i wyjazd z Galicji Wschodniej jest centralnym doświadczeniem ich narracji biograficznej, natomiast Holokaust jest wydarzeniem brutalnym i bezkresnym złem, jednak w relacjach świadków stanowi „preludium" do opowieści o czystce etnicznej. O ile ocaleni z antypolskiej akcji, którzy wyjechali na tereny powojennej Polski, mieli możliwość spotkania się z innymi ocalonymi, o tyle ocaleni zamieszkujący

nadal tereny Ukrainy są wyobcowani w swojej pamięci. Choć o antypolskiej akcji mówi się w ramach małych społeczności lokalnych Ukrainy Zachodniej, jednak podczas badań miałam wrażenie, że te opowieści są chętniej opowiadane obcym, którzy chcą słuchać i za chwilę wyjadą. O tragedii wśród miejscowej ludności się nie mówi, bo po prostu trzeba jakoś żyć w tym miejscu, co potwierdzają słowa jednego z rozmówców z Ukrainy: „Każdy we wsi wie, gdzie mordowali, ale o tym się nie mówi, to się po prostu pamięta i żyje". Niewątpliwie oba wydarzenia – Holokaust i antypolska akcja – są dla opisywanych osób wydarzeniami traumatycznymi, łączącymi się z jednym z najważniejszych doświadczeń granicznych ich biografii, przywoływanymi ze szczegółami w każdej narracji biograficznej rozmówców zarówno z Ukrainy, jak i z Polski.

Literatura

Delasiński, T. (2014). Ludzkie, arcy(nie)ludzkie. Efekt afektu i aktualność podmiotu drugiej nowoczesności. W: Z. Budrewicz, R. Sendyka, R. Nycz (red.), *Pamięć i afekty* (s. 107–124). Warszawa: Wydawnictwo Instytutu Badań Literackich PAN.

Draaisma D. (2010). *Fabryka nostalgii. O fenomenie pamięci wieku dojrzałego*. Przeł. E. Jusewicz-Kalter. Wołowiec: Wydawnictwo Czarne.

Frey, D., Rez, H. (2009). Społeczeństwo i sprawcy. Warunki wstępne Holokaustu z perspektywy teorii kontroli. W: L.S. Newman, R. Erber (red.), *Zrozumieć zagładę. Społeczna psychologia Holokaustu* (s. 168–198). Przeł. M. Budziszewska. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

Gadamer, H.G. (1993). *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*. Przeł. B. Baran. Kraków: Inter Esse.

Gruszczyński, W. (2016). Trauma a zespół stresu pourazowego. W: J. Jośko-Ochojska (red.), *Medyczne i społeczne aspekty traumy* (s. 147–170). Katowice: Śląski Uniwersytet Medyczny.

Herzfeld, M. (2004). *Antropologia. Praktykowanie teorii w kulturze i społeczeństwie*. Przeł. M.M. Piechaczek. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.

Hilberg, R. (2007). *Sprawcy, ofiary, świadkowie. Zagłada Żydów 1933–1945*. Przeł. J. Giebułtowski. Warszawa: Wydawnictwo Cyklady.

Hrycak, J. (2000). *Historia Ukrainy 1772–1999. Narodziny nowoczesnego narodu*. Przeł. K. Kotyńska. Lublin: Instytut Europy Środkowo-Wschodniej.

Hryciuk, G. (2005). *Przemiany narodowościowe i ludnościowe w Galicji Wschodniej i na Wołyniu w latach 1931–1948*. Toruń: Adam Marszałek.

Jagodzińska, M. (2008). *Psychologia pamięci. Badania, teorie, zastosowania*. Gliwice: Helion.

Kaute, W. (2012). Kiedy my żyjemy… Holokaust a polskie doświadczenie przestrzeni. W: W. Pawluczuk, S. Zagórski (red.), *Miejsca święte, miejsca przeklęte. Polskie doświadczenie przestrzeni* (s. 369–378). Łomża: Oficyna Wydawnicza „Stopka".

Kaźmierska, K. (1999). *Doświadczenia wojenne Polaków a kształtowanie tożsamości etnicznej. Analiza narracji kresowych*. Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN.

Kaźmierska, K. (2016). Wywiad narracyjny – technika i pojecie analityczne. W: R. Dopierała, K. Waniek (red.), *Biografia i wojna. Metoda biograficzna w badaniu procesów społecznych. Wybór tekstów* (s. 61–72). Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego.

Komoński, E. (2013). Ludność polska Wołynia i Galicji Wschodniej wobec mordów ukraińskich w latach 1943–1944. Antropologia strachu, *Studia z dziejów Rosji i Europy Środkowo-Wschodniej, 48*, 231–238.

Kurkowska-Budzan, M. (2011). Informator, świadek historii, narrator, -kilka wątków epistemologicznych i etycznych oral history. *Wrocławski Rocznik Historii Mówionej*, *I*, 9–34.

LaCapra, D. (2009). *Historia w okresie przejściowym. Doświadczenie, tożsamość, teoria krytyczna*. Przeł. K. Bojarska. Kraków: Universitas.

Levine, P.A. (2015). *Trauma and Memory. Brain and body in a search for the living past*, Berkeley: North Atlantic Books.

Motyka, G. (2009). *W kręgu „Łun w Bieszczadach". Szkice o najnowszej historii polskich Bieszczad*. Warszawa: Oficyna Wydawnicza RYTM.

Nowak, J. (2011). *Społeczne reguły pamiętania: antropologia pamięci zbiorowej*. Kraków: Nomos.

Orwid, M. (2009). *Trauma*. Kraków: Wydawnictwo Literackie.

Radstone, S. (2000). Screening Trauma: Forrest Gump, Film an Memory. W: S. Radstone (ed.), *Memory and methodology* (s. 79–110). Oxford-New York: Berg.

Ricoeur, P. (2012). *Pamięć, historia, zapomnienie*. Przeł. J. Margański. Kraków: Universitas.

Ringelblum, E. (1988). *Stosunki polsko-żydowskie w czasie drugiej wojny światowej*. Warszawa: Wydawnictwo Czytelnik.

Rokuszewska-Pawełek, A. (2002). *Chaos i przymus. Trajektorie wojenne Polaków-analiza biograficzna*, Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego.

Rothschild, B. (2014). *Ciało pamięta. Psychofizjologia traumy i terapia osób po urazie psychicznym*. Przeł. R. Andruszko. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.

Sakson-Obada, O. (2009). *Pamięć ciała. Ja cielesne w relacji przywiązania i traumie*. Warszawa: Difin.

Saryusz-Wolska, M. (2009). Wprowadzenie. W: M. Saryusz-Wolska (red.), *Pamięć zbiorowa i kulturowa. Współczesna perspektywa niemiecka* (s. 7–38). Kraków: Universitas.

Saryusz-Wolska, M., Traba, R. (red.). (2014). *Modi memorandi. Leksykon kultury pamięci*. Warszawa: Scholar.

Schenk, D. (2011). *Noc morderców. Kaźń polskich profesorów we Lwowie i holokaust w Galicji Wschodniej*. Przeł. P. Zarychta. Kraków: Wysoki Zamek.

Sendyka, R. (2014). Nowe przestrzenie humanistyki: pamięć, afekty i inne terytoria. W: Z. Budrewicz, R. Sendyka, R. Nycz (red.), *Pamięć i afekty* (s. 15–19). Warszawa: Wydawnictwo Instytutu Badań Literackich PAN.

Shallcross, B. (2012). *Rzeczy i zagłada*. Kraków: Universitas.

Shore, M. (2012). *Smak popiołów. Dziedzictwo totalitaryzmu w Europie Wschodniej*. Przeł. M. Schuster. Warszawa: Świat Książki.

Staub, E. (2009). Psychologia świadków, sprawców i ratujących bohaterów. W: L.S. Newman, R. Erber (red.), *Zrozumieć zagładę. Społeczna psychologia Holokaustu* (s. 15–42). Przeł. M. Budziszewska. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

Steinlauf, M. (2001). *Pamięć nieprzyswojona. Polska pamięć zagłady*. Przeł. A. Tomaszewska. Warszawa: Wydawnictwo Cyklady.

Stępka, M. (2015). „Konflikt ukryty" a integracja europejska. Trudne relacje polsko-ukraińskie w perspektywie społeczeństwa pogranicza, W: D. Niedźwiedzki (red.), *Pamięć i integracja społeczna na pograniczach. Przypadek pogranicza polsko-niemieckiego i polsko-ukraińskiego* (s. 138–139), Kraków: Zakład Wydawniczy.

Straś-Romanowska, M. (2010). Psychologia wobec małych i wielkich narracji. W: M. Straś-Romanowska, B. Bartosz, M. Żurko (red.), *Psychologia małych i wielkich narracji* (s. 21–40). Warszawa: Eneteia Wydawnictwo Psychologii i Kultury.

Tokarska-Bakir, J. (2003). *Rzeczy mgliste. Eseje i studia*. Sejny: Pogranicza.

Wejland, A.P. (2013). Antropolog i pojęcie świadectwa. O niektórych pułapkach w badaniu terenowym. W: I.B. Kuźma (red.), *Tematy trudne. Sytuacje badawcze* (s. 111–142). Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego.

Wolska, D. (2012). *Odzyskać doświadczenie. Sporny temat humanistyki współczesnej*. Kraków: Universitas.

Zapalec, A. (2018). Powiat złoczowski. W: B. Engelking, J. Grabowski (red.), *Dalej jest noc. Losy żydów w wybranych powiatach okupowanej Polski* (s. 623–750), t. 1, Warszawa: Stowarzyszenie Centrum Badań nad Zagładą Żydów.

Zaremba, M. (2012). *Wielka trwoga. Polska 1944–1947. Ludowa reakcja na kryzys*. Kraków: Wydawnictwo Znak.

Żbikowski, A. (2001). Wstęp. W: F. Katzmann, *Rozwiązanie kwestii żydowskiej w dystrykcie Galicja*. Przeł. J. Pawłowska, oprac. A. Żbikowski (s. 5–12). Warszawa: Instytut Pamięci Narodowej.

SUMMARY

Trauma of Bystanders, Trauma of Victims? Holocaust and Massacres of Poles in memory of people born in Eastern Galicia

The article aims to show the trauma bystanders as well as the trauma victims of the World War 2. Based on the examples taken from field research conducted in Poland and Ukraine, the author presents various aspects of wartime trauma and its effects. Biographical narratives of people born in the 1930s in Eastern Galicia describe the trauma bystanders of Holocaust as well as the trauma victims of Massacres of Poles in Eastern Galicia carried out by Ukrainian nationalists in 1943–1945.

Keywords: trauma, victims, bystander, Massacres of Poles, Holocaust, Eastern Galicia

Etnografia. Praktyki, Teorie, Doświadczenia 2018, 4: 207–213

Monika Masalon
Aleksandra Kulińska
Sylwia Bruna
Pracownia Inicjatyw Społecznych DYM

Teren uzmysłowiony

Niniejszy artykuł jest efektem namysłu nad projektami, które zrealizowałyśmy dotychczas w ramach stowarzyszenia „Pracownia Inicjatyw Społecznych DYM". Tematowi uzmysłowienia przyglądałyśmy się z różnych stron. Zdecydowałyśmy, że skoncentrujemy się na pojęciu terenu, a dokładniej na kwestii uzmysłowienia, czyli uświadomienia sobie, gdzie i czym jest dla nas teren rzeczywisty, czyli taki, w który wchodzi się fizycznie, dosłownie. Ale także, czym jest teren metaforyczny, którego zakres – jak okaże się w tekście – jest trudny do jednoznacznego zdefiniowania i zamknięcia w określone ramy. Będzie to zatem opowieść o uświadamianiu terenu przez nas – członkinie stowarzyszenia – oraz u nas – w działaniach, które w ramach stowarzyszenia proponujemy.

Refleksje nad terenem zajmują antropologów już od dawna. Tarzycjusz Buliński i Mariusz Kairski piszą o redefinicji terenu w następujący sposób:

> Klasyczne „bycie Tam" przestało być takie oczywiste. Wcześniej wystarczyło wyjechać do Innych, którzy – według perspektywy antropologa – żyli na jakimś wyraźnie dającym się określić obszarze (...). Ale dzisiaj, gdy Inni przyjeżdżają do świata badaczy, by równocześnie żyć i Tutaj, i Tam (np. za pomocą Internetu czy telefonu utrzymują intensywne relacje z mieszkającymi Tam krewnymi), lub gdy antropolog poszukuje swojskich Innych we własnym świecie, sprawy się komplikują. Nasze obiekty badań nie są już takie jednoznaczne (Buliński, Kairski 2013: 11–12).

Powyższy cytat skłonił nas do rozważań nad tym, czym jest teren dla nas i jak go rozumieć w kontekście działań i projektów, które dotychczas realizowałyśmy jako Pracownia Inicjatyw Społecznych DYM.

***

Kiedy w 2016 roku planowałyśmy nasz pierwszy projekt, zaufałyśmy intuicji i poszłyśmy za tym, co nas najbardziej interesowało. Pomysły na kolejne działania pojawiały się spontanicznie – po przeczytaniu ciekawego artykułu, spotkaniu z inspirującym człowiekiem, odwiedzeniu nowego miejsca. Dopiero teraz, w momencie pisania tego tekstu, przyszedł czas na zrewidowanie dotychczasowej pracy. Punktem styku wszystkich zrealizowanych pomysłów okazał się być teren, traktowany jako miejsce (w terenie) albo jako kategoria (o terenie).

W terenie

> „Likwidacja sklepu!!! Po 25 latach działalności od dnia 28.06.2017 zamknięte! Pozdrawiamy naszych klientów i życzymy im wszystkiego dobrego!!!"
>
> *podpisano* Elegant

Elegant był kultowym sklepem z garniturami w gdańskim Wrzeszczu. Kartkę z powyższym komunikatem zamieszczonym na jego drzwiach przeczytałyśmy na chwilę przed rozpoczęciem projektu „Wielobranżowy Wrzeszcz". Rozmowa z właścicielem sklepu miała być pierwszą, którą przeprowadzimy. To zdarzenie utwierdziło nas w przekonaniu, że opowieści o handlowej historii tej dzielnicy nie można odłożyć na później.

Małe punkty usługowe mijane codziennie wywoływały w nas ciekawość – zaglądałyśmy w ich okna, szukając tajemnic i dodatkowego znaczenia. Podglądanie stało się naszym małym rytuałem. „Wielobranżowy Wrzeszcz" to pierwszy projekt, w którym spełniłyśmy wszystkie – na tamten czas – miejskie ciągoty: zaglądanie w zakamarki dzielnicy, rozmowy z lokalnymi dziwakami, z którymi zwykle trudno nam zamienić słowo bez powodu, wpraszanie się i poznawanie

miejsc, które wcześniej tylko mijałyśmy. Naszym założeniem było odszukanie małych, często kultowych na mapie dzielnicy punktów usługowych, prowadzenie rozmów z ich właścicielami lub pracownikami, uwiecznienie i przekazywanie ich historii.

Po raz pierwszy wyszłyśmy w miejski teren, pełen neonów, hałasów i zapachu spalin. Teren, który w niczym nie przypominał tego, co znałyśmy ze studenckich wyjazdów na wieś, gdzie odległość między kolejnymi domostwami pokonywałyśmy rowerem, a badawczy dzień kończył się wspólnym, etnologicznym ogniskiem i rozmowami do rana. Nasz teren był tuż za rogiem, między ulubioną piekarnią a apteką. Nie wymagał od nas uruchomienia aplikacji Google Maps ani pogłębionego researchu. Wystarczyło wyjść na rozeznanie wokół domu, a naszym oczom kolejno ukazywały się miejsca, których szukałyśmy. Nieco zapomniane, jakby wyjęte z poprzedniej epoki, niewidoczne w gąszczu innych, świecących nowością marketów. Zegarmistrz, krawiec, sprzedawca w barze mlecznym, cukiernik – za każdym z tych zawodów kryje się nie tylko konkretny zestaw umiejętności, ale i konglomerat skojarzeń i znaczeń.

Nasze bycie w terenie różni się od klasycznego rozumienia badań etnograficznych. Nie wyjeżdżamy w nieznane – po prostu wychodzimy z domu. Nie wracamy z terenu, ponieważ cały czas w nim jesteśmy. „Innych" spotykamy w sklepie, kawiarni, w drodze do pracy. Fizyczny teren wiąże się dla nas z konkretnymi, często najbliższymi miejscami, mijanymi na co dzień ludźmi, wrażeniami, które w nas wywołują. Jesteśmy w Gdańsku i to z niego uczyniłyśmy przestrzeń naszych eksploracji. To miasto, w którym mieszkamy, pracujemy, realizujemy projekty społeczne. Miasto, które wciąż wytwarzamy na nowo. Nie jesteśmy w stanie „dotknąć" Gdańska jako takiego, dlatego nasze działania kierujemy do konkretnych jego części, dzielnic. To, co przyświeca nam w działaniach dzielnicowych, to idea udomowienia – poznawania, polubienia, oswajania i kształtowania miejsc, w których się żyje.

Nasze bycie w terenie to też branie odpowiedzialności i nieustanny sprawdzian dla uważności. Jeżeli popełnimy błąd, to (już) wiemy, że ktoś bardzo szybko nam go wytknie. Tak zresztą stało się w przypadku pana Sławka, właściciela sklepu ze starociami, podczas finału projektu „Wielobranżowy Wrzeszcz", którego efektem było stworzenie mapy wielobranżowej dzielnicy. Przez pomyłkę błędnie umieściłyśmy na niej lokal pana Sławka, o czym rozżalony, bez zawahania nam przypomniał. Badania „u siebie" to bycie w terenie nonstop, nie tylko w czasie zbierania materiału.

Każdy z nas doświadcza terenu wieloma zmysłami. Nasze odczucia i wrażenia są jednak odmienne, ponieważ różnimy się pod względem „wyczulenia" konkretnych zmysłów oraz aktualnej gotowości na poznawanie otoczenia. Z tego powodu w naszych działaniach społecznych kładziemy szczególny nacisk na subiektywne sposoby odbierania i wyrażania świata. Kiedyś wymieniałyśmy się doświadczeniami i wrażeniami we własnym gronie, dziś cieszymy się, że możemy robić to na szerszą skalę i że włączają się do tego inni. I właśnie te subiektywne głosy interesują nas w terenie najbardziej.

Krótko mówiąc, projekt „Wielobranżowy Wrzeszcz" uzmysłowił nam, w jakim terenie jesteśmy i działamy, a także, że nieustanne bycie w nim – pomimo nierzadkich trudności – wciąż budzi naszą ciekawość.

O terenie

W naszym słowniku słowo teren funkcjonuje także w innym, bardziej metaforycznym i niejednorodnym znaczeniu. Terenem bowiem okazują się nie tylko fizyczne miejsca, ale także różne tematy i związana z nimi wiedza. Tematy, które są w nas żywe, co do których mamy ciągłą potrzebę aktualizowania i pogłębiania. To one wyznaczają kierunek i dostarczają narzędzi do poszukiwań w fizycznym terenie. Różnica między nimi polega także na tym, że o ile odwiedzane miejsca ograniczają nas terytorialnie, o tyle ograniczeniem metaforycznego terenu jest przede wszystkim nasza wyobraźnia.

Myślenie i rozmawianie „o terenie" realizujemy między innymi poprzez spotkania, warsztaty i wykłady. Do ich współorganizacji zapraszamy wszystkich tych, którzy są zaciekawieni bliskimi nam tematami. Do tej pory były to obszary związane z rewitalizacją, udomowieniem, nagraniami terenowymi czy zmysłami.

Można powiedzieć, że nasze myślenie „o terenie" zmieniało się w czasie działania w stowarzyszeniu. Zaczęłyśmy nieśmiało, od oddania głosu tym, których cenimy i od których chciałyśmy się uczyć. Do opowieści o swoim terenie zaprosiłyśmy między innymi Agatę Stanisz z Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, Magdę Prokopczuk z warszawskiej Akademii Pedagogiki Specjalnej czy Anię Rumińską z Uniwersytetu Wrocławskiego. Stopniowo i w nas zaczynała rodzić się potrzeba samodzielnego zabrania głosu. Uznałyśmy, że przestrzeń akademicka będzie tą, w której najlepiej odnajdziemy się w nowej dla nas roli. Na zaproszenie FairArt Foundation, w gdańskiej Akademii Sztuk Pięknych prowadziłyśmy warsztaty „Artysta-rzemieślnik. Metody poznania w antropologii". Ich głównym założeniem było pogłębienie refleksji nad tym, w jaki sposób kreujemy świat, a ściślej rzecz ujmując, jak kreujemy wizerunek artysty i rzemieślnika. Wspólnie z uczestnikami warsztatów zastanawiałyśmy się nad tym, co decyduje o kształtowaniu się naszych wyobrażeń i poglądów, a także definicji i funkcji sztuki i rzemiosła. Czy jesteśmy w stanie jednoznacznie stwierdzić, co wpływa na nasze myślenie? Jakie narzędzia poznawcze wykorzystujemy? Na tak postawione pytania próbowałyśmy szukać odpowiedzi z uczestnikami spotkania. To one wyznaczały obszar naszego terenu.

Inny – szczególnie dla nas ważny – projekt realizowałyśmy we współpracy z Uniwersytetem Gdańskim. „Dźwięk w antropologii", czyli cykl spotkań ze studentami etnologii, których celem było zapoznanie z metodami pracy terenowej z wykorzystaniem narzędzi, jakimi są nagrania terenowe. Poznanie zagadnień związanych z antropologią dźwięku, a także wspólne tworzenie, odsłuchiwanie i analizowanie nagrań pozwoliło nam nie tylko przyjrzeć się fizycznemu terenowi badań, ale także go posłuchać.

Jak uzmysłowiłyśmy sobie podczas pracy nad tym artykułem, znacznie trudniej jest nam pisać „o terenie" niż być „w terenie" oraz opowiadać o zbieranych w nim historiach i doświadczeniach. Teren metaforyczny wymyka się ścisłym ramom, stale poszerza pola oddziaływań i generuje nowe pytania. Jest dynamiczny, zmienny i niejednolity.

Zakończenie

Jak pokazują nasze doświadczenia, terenem można nazwać wszystko. A może i wszystkich. Terenem przecież też są ludzie, o których myślimy i z którymi pracujemy. Terenem są pojedyncze momenty, ale i powtarzające się sytuacje. Jak pisałyśmy wcześniej, ramy i znaczenie terenu wyznacza przede wszystkim nasza wyobraźnia. Ze względu na ograniczoną objętość artykułu nie byłyśmy w stanie rozwinąć wszystkich wątków, które nas pociągały. Powstały artykuł jest podsumowaniem pewnego etapu naszej działalności w ramach stowarzyszenia, a także zaproszeniem do przyjrzenia się naszemu rozumieniu i nazywaniu rzeczywistości.

Opis projektów:

W TERENIE
Wielobranżowy Wrzeszcz. W ramach projektu badawczego zebrałyśmy 11 historii właścicieli małych punktów usługowych, którzy od kilkudziesięciu lat niezmiennie tworzą historię handlowej dzielnicy Gdańska. Projekt został zrealizowany w ramach programu „Zrozumieć Sierpień 7", realizowanego przez Europejskie Centrum Solidarności.
Dzielnicowy fieldrecording. Projekt dźwiękowy, którego celem jest promowanie świadomej praktyki słuchania i uwrażliwiania na różnorodny, miejski pejzaż dźwiękowy. Do tej pory nagrane zostały fragmenty codzienności takich dzielnic, jak: Orunia, Wrzeszcz, Górki Zachodnie, Morena, VII Dwór, Brzeźno czy Śródmieście. Projekt realizujemy w trybie ciągłym.
(U)wodzeni za nos. Warsztaty sensoryczne, których celem było ukazanie tego, jak zmysł węchu i otaczające świat zapachy wpływają na jednostkę i jej percepcję rzeczywistości. Warsztaty zostały zrealizowane w ramach programu „Otwarty IKM" realizowanego przez Instytut Kultury Miejskiej w Gdańsku.
Zmyślony spacer. Rodzaj warsztatów sensorycznych, których celem jest poznanie miasta innymi zmysłami niż wzrok. Podczas spaceru z zasłoniętymi oczami uczestnicy doświadczają barier, które na co dzień napotykają osoby z niepełnosprawnością wzroku.
Szara eminencja. Projekt badawczo-artystyczny skierowany do najmłodszych mieszkańców rewitalizowanych gdańskich dzielnic: Oruni i Biskupiej Górki. Dzieci jako królowe i królowie dzielnicy pokazywały nam swoje ulubione miejsca, rejestrując je w obiektywie aparatu. Projekt został zrealizowany w ramach programu rewitalizacji miasta Gdańsk.

O TERENIE
Przemiana materii. Rewitalizacja – strategia dla ludzi czy urzędów. Wykład Anny Rumińskiej (Uniwersytet Wrocławski) na temat do-społecznych strategii rewitalizacji miejskiej z perspektywy etnologii i antropologii kulturowej oraz antropologii architektury. Warsztaty zostały zrealizowane w ramach programu „Otwarty IKM" realizowanego przez Instytut Kultury Miejskiej w Gdańsku.
Jak się robi dom? Wykład Agaty Stanisz (Uniwersytet im. A. Mickiewicza) poruszający temat antropologii domu, rzeczy i codzienności. Wykład został zrealizowany w ramach programu „Otwarty IKM" realizowanego przez Instytut Kultury Miejskiej w Gdańsku.
Dźwięk w antropologii. Cykl zajęć, których celem było zapoznanie studentów etnologii z metodami pracy terenowej z wykorzystaniem narzędzi, jakimi są nagrania terenowe. Przedmiot był realizowany w ramach współpracy z Uniwersytetem Gdańskim.
Zmyślaj. Warsztaty sensoryczne mające na celu powrót do prostych doznań, które budują nasze poczucie rzeczywistości i stanowią podstawę relacji ze światem, ze sobą, z innymi ludźmi. Warsztaty zostały zrealizowane w ramach programu „Otwarty IKM" realizowanego przez Instytut Kultury Miejskiej w Gdańsku.
Artysta/rzemieślnik. Metody poznania w antropologii. Założeniem warsztatów było pogłębienie refleksji nad tym, w jaki sposób kreujemy świat, a ściślej rzecz ujmując – jak kreujemy wizerunek artysty i rzemieślnika. Warsztaty zostały zrealizowane w ramach Festiwalu Arts&Crafts, projektu „Artonautyka" organizowanego przez Fundację FairArts.

Pracownia Inicjatyw Społecznych DYM – gdańskie stowarzyszenie tworzone przez antropolożki zafascynowane miastem i mikroświatem, jaki tworzą dzielnice. Od ponad trzech lat inicjują działania nieoczywiste, a jednocześnie proste, dotyczące zwykłych ludzi, codzienności i miejsc, w których mieszkają. Ich filozofią jest uzmysławianie udomowienia. Fanki papierowych czasopism i smutnej muzyki. Zawsze mają przy sobie dyktafon i czas na rozmowy z lokalsami.

www.pracowniadym.pl

www.facebook.com/pracowniadym

Literatura

Buliński, T., Kairski, M. (red.) (2013). *Teren w antropologii. Praktyka badawcza we współczesnej antropologii kulturowej.* Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM.

SUMMARY

Sensing the Fieldwork

This text is an attempt to seek answers about field and its multi-sensory experience in research work and social activities. The work experience of Lab of Social Initiatives

DYM was thus collected and described in order to define two categories of the field and the process of its perception.

Keywords: fieldwork, urban anthropology, urban space, Gdańsk, “locals”

Etnografia. Praktyki, Teorie, Doświadczenia 2018, 4: 215–229

Aleksandra Gutowska
Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej UW

Być „chodzącą organizacją pozarządową" w Kiberze – badania terenowe a działalność aktywistyczna[1]

Agnieszka Kościańska w artykule *Ku odpowiedzialności* opublikowanym w 2004 roku na łamach „(op.cit.,)-u" rozpoczęła debatę na temat podejścia zaangażowanego w polskiej antropologii (Kościańska 2004). Refleksja na temat politycznego wymiaru procesu wytwarzania wiedzy ma być sprzeciwem wobec paradygmatu pozytywistycznego utożsamianego z badaniami etnograficznymi okresu demokracji ludowej, a także próbą określenia na nowo przez młode pokolenie antropolożek i antropologów „modelu refleksji antropologicznej i w ten sposób redefinicji granicy antropologicznego dyskursu" (Songin-Mokrzan 2014: 35).

Kwestie tożsamości antropologii przywołują dyskusje o jej użyteczności jako nauki. W latach 2014–2016 prowadziłam badania terenowe w Kiberze, która jest slumsem stolicy Kenii Nairobi. Początkowo interesowały mnie wycieczki po Kiberze organizowane przez jej mieszkańców. Z czasem skupiłam się także na relacjach społeczno-ekonomicznych w tym slumsie, które lepiej pozwoliły mi zrozumieć, czemu jego mieszkańcy decydują się oprowadzać po nim odwiedzających. Jednocześnie od kilku lat prowadzę organizację pozarządową – Fundację „Kultury Świata"[2], w ramach której realizuję projekty w różnych krajach świata, a w szczególności w regionie Afryki Wschodniej.

Rozpoczynając badania terenowe w kenijskim slumsie, starałam się oddzielić te dwa światy – badaczki i aktywistki. W ciągu dwóch dni w tygodniu miałam

[1] Artykuł jest wynikiem realizacji projektu pt. „Mediacja i redefinicja znaczeń ubóstwa w ramach doświadczenia wycieczki po slumsie Kibera w Kenii" (nr projektu: 2015/19/N/HS3/00496) finansowanego ze środków Narodowego Centrum Nauki.

[2] www.kulturyswiata.org

zajmować się sprawami fundacji, a resztę czasu poświęcać na prowadzenie badań. Z upływem czasu stopniowo zaczynał rosnąć we mnie sprzeciw wobec mojej uprzywilejowanej pozycji. Być białą, bogatą, uprzywilejowaną kobietą w kenijskim slumsie to znaczy tyle, co być uwikłaną w sieć znaczeń, które nie tylko mają wpływ na przebieg procesu badawczego, ale określają jego kształt. Podjęta próba oddzielenia dwóch części mojej tożsamości zakończyła się niepowodzeniem, a osoby uczestniczące w moich badaniach zaczęły mnie postrzegać bardziej jako aktywistkę niż badaczkę. Koncepcja antropologii zaangażowanej przyszła mi z pomocą w interpretacji moich różnych ról.

Celem artykułu jest opisanie relacji w wymiarze metodologicznym i etycznym pomiędzy moją działalnością badawczą i aktywistyczną na przykładzie projektu pomocowego, który zrealizowałam w trakcie badań w Kiberze. Skupię się na opisie ról – badaczki i aktywistki, wartości i postaw je charakteryzujących, a także relacjach władzy wynikających z prowadzenia badań oraz angażowania się w działalność pomocową w kenijskim slumsie. Z uwagi na to, że idea zaangażowania jest różnie rozumiana, postrzegana i realizowana w obrębie praktykowania antropologii, pragnę zaznaczyć, że projekt pomocowy był częścią moich badań, gdyż przeplatałam z nimi jego implementację, i obie te aktywności miały na siebie bezpośredni wpływ. Moje podejście nie wpisuje się jednak w nurt antropologii aktywistycznej rozumianej jako kolaboratywna czy partycypacyjna metoda wytwarzania wiedzy wraz z badanymi stanowiącymi grupę opresjonowaną. Moim głównym celem było przeistoczenie się w aktywistkę jako praktyka zmiany społecznej, a zatem wyjście z roli badaczki i wejście w rolę aktywistki, tak by wpisując się w logikę funkcjonowania badanych przeze mnie organizacji, lepiej ją poznać, a także, by moja działalność w Kiberze stała się dla ich członkiń i członków bardziej zrozumiała i potrzebna.

Inspiracje

Jako młoda badaczka miałam szczęście korzystać z doświadczenia poprzedników. Inspiracją w konceptualizacji własnego zaangażowania były dla mnie badania prowadzone przez Nancy Scheper-Hughes oraz Tomasza Rakowskiego. Zaangażowanie wynika z pewnej szczególnej wrażliwości badacza. W przypadku wielu obecnych orędowników tego podejścia było ono wynikiem konkretnego doświadczenia badań terenowych i głębszego nad nim namysłu. Badacze często wychodzili od próby zrozumienia danego problemu i dopiero pogłębiona refleksja nad procesem kumulacji wiedzy, a w szczególności jego etycznymi i metodologicznymi aspektami, skłaniała ich do zaangażowania.

Nancy Scheper-Hughes przyznaje, że jej zwrot ku antropologii zaangażowanej nie wynikał z krytycznej autorefleksji, ale ta postawa została jej niejako narzucona przez badanych, podczas badań terenowych prowadzonych w latach 80. w Brazylii i na początku lat 90. ubiegłego wieku w RPA. Pierwszym impulsem, który skłonił ją do namysłu, były wydarzenia pod koniec jednego z kolejnych

pobytów badawczych w północnej Brazylii w 1982 roku. Kilka kobiet z biednych dzielnic Alto de Cruzeiro, w którym Scheper-Hughes prowadziła badania, zaczęło spierać się z „Little Irene", która była asystentką antropolożki. Kobiety czekały przed budynkiem, w którym mieścił się żłobek, a amerykańska badaczka prowadziła w nim wywiady z kobietami. Gdy Scheper-Hughes wraz ze swoją asystentką wyszły z budynku, najpierw wybuchła sprzeczka pomiędzy „Little Irene" i niektórymi kobietami, a po chwili ich gniew zwrócił się także przeciwko amerykańskiej antropolożce. Kobiety sprzeciwiały się jej bierności wyrażającej się w odmowie współdziałania. Pytały o to, czy antropolożce już nie zależy na nich, na ich życiu, ich cierpieniu i walce, bo przecież wcześniej brała czynny udział w życiu tej społeczności[3]. Antropolożka początkowo próbowała wyjaśnić, że jej rola w Alto de Cruzeiro uległa zmianie. Z zaangażowanej „Dona Nanci" stała się „Doctora Nanci". Starała się przekonać kobiety do tego, że powinna zachować dystans i nie angażować się w działania na rzecz poprawy sytuacji lokalnej społeczności, gdyż byłaby to postawa neokolonialna. Wówczas kobiety odparły, że podobną postawę reprezentuje właściciel lokalnej cukrowni i postawiły antropolożce ultimatum: albo wróci do nich jako zaangażowana w ich sprawy i problemy – *companhera* (towarzyszka), albo nie ma po co do nich wracać (Scheper-Hughes 1992; 2010).

W wyniku opisanych powyżej doświadczeń Scheper-Hughes stopniowo dokonała zwrotu etycznego w swoim podejściu do antropologii. Doszła do wniosku, że relacja moralna z Innym jest „przedkulturowa". Jest to „relacja wcześniejsza niż słowa, istniejąca w milczeniu, w przedwerbalnym wzajemnym liczeniu się z egzystencją Innego" (Scheper-Hughes 2010: 425). Według niej antropologia pozbawiona myślenia w kategoriach moralnych będzie słaba i bezużyteczna. Scheper-Hughes wyróżnia niezaangażowanego antropologa „widza" oraz zaangażowanego antropologa „świadka". W przypadku pierwszej postawy opiera się ona na założeniu, że badacz stara się być pasywnym, neutralnym i obiektywnym obserwatorem. W drugim zaś, antropolog staje się kimś aktywnym, refleksyjnym i stającym w obronie potrzebujących świadkiem wydarzeń (Scheper-Hughes 2010). Ta druga postawa jest zajęciem pozycji wobec człowieczeństwa, jak również „pozbyciem się dumy z rodziny, narodu, religii, płci oraz wszelkich wynikających z nich niebezpiecznych form lojalności" (Scheper-Hughes 2010: 428).

Innym orędownikiem zaangażowania jest Tomasz Rakowski, który prowadził badania w latach 2001–2006 wśród zubożałych po roku 1989 grup społecznych zamieszkujących wsie przedgórza świętokrzyskiego, okolice Przysuchy i Szydłowca, poddany procesowi deindustrializacji Wałbrzych i przyległe

[3] Scheper-Hughes zanim zaczęła prowadzić badania etnograficzne w tej społeczności, jako młoda dziewczyna, na początku lat 60. XX w., pracowała w niej jako wolontariuszka. Pomagała wówczas w organizacji inicjatyw społecznych zmierzających do poprawy jakości życia lokalnej wspólnoty poprzez zbieranie śmieci, oświetlanie ulic. U lokalnych władz lobbowała na rzecz podniesienia stawek godzinowych czy zapewnienia dostępu do podstawowej opieki medycznej i ochrony członków wspólnoty przed brutalnymi atakami policji. Brała także udział w zakładaniu stowarzyszenia, które na początku lat 80. przestało istnieć w wyniku nacisków ze strony prawicowych polityków.

miasteczko Boguszów-Gorce, a także wsie okalające kopalnię odkrywkową węgla brunatnego „Bełchatów" (Rakowski 2009: 66). W jego badaniach zaangażowanie wyraża się poprzez zakwestionowanie zdawałoby się oczywistych sposobów definiowania problemów „społeczności zdegradowanych". W powszechnej opinii są one bowiem uważane za bierne i pozbawione sprawczości. Wielu publicystów i przedstawicieli nauk humanistycznych pisze o tworzeniu się „kultury bezrobocia" czy „kultury zależności" (Rakowski 2006: 14; 2009). Rakowski proponuje „antropologiczne przesunięcie perspektywy". Pokazuje aktywność „człowieka zdegradowanego". „Już same praktyki lamentowania, nieustannej skargi, ekspresji niechęci i swoistej rezygnacji, tak częste w tych społecznościach, mogą zostać w pełni docenione i potraktowane jako najbardziej własny pełnoprawny tekst kultury" (Rakowski 2006: 154). Wymienia także przeróżne formy aktywności ekonomicznej, takie jak nieformalne wyjazdy do pracy w krajach Unii Europejskiej, zbieranie grzybów, ślimaków winniczków, ziół czy owoców leśnych, a także prace remontowe – stolarskie czy murarskie, a wreszcie sprzątanie na zasadzie pomocy sąsiedzkiej (Rakowski 2006: 155). Rakowski proponuje rezygnację z działania opartego na wartościach kultury dominującej, bo

> to raczej patrzenie przez „jubilerskie oko" (sformułowanie George'a Marcusa i Michaela Fishera) niż przez tablice porównań i ekwiwalencji zewnętrznych procesów. Pewna „niestabilność" tej metody nie wynika zatem z samych ograniczeń badawczych (czas, możliwości poznawcze), ale także z przyjętej perspektywy patrzenia na rzeczywistość – perspektywy uczenia się trudno zauważalnych sensów ekspresji kulturowych (Rakowski 2009: 359).

Nancy Scheper-Hughes oraz Tomasz Rakowski to nieliczni badacze, którzy w swojej refleksji nad zaangażowaniem przytaczają przykłady konkretnych działań, a tego typu świadectwa są ważnym głosem w debacie o przesłankach i konsekwencjach wynikających z zaangażowania. Ich podejścia pomogły mi w określeniu celów mojego zaangażowania – etycznego i metodologicznego, sposobu ich realizacji – przeistoczenie się w aktywistkę, a także identyfikacji zagrożeń i rozwiania dylematów z nim związanych.

Organizacje pozarządowe w Kiberze

Jak już wspomniałam, badania terenowe prowadziłam w Kiberze, która jest jednym ze slumsów stolicy Kenii Nairobi. Kibera jest położona w południowo-zachodniej części tego miasta na obszarze około 2 km^2. Dzieli się na kilkanaście wiosek, m.in. są to Gatwekera, Kambimuru, Kianda, Kisumu Ndogo, Laini Saba, Lindi, Makina, Mashimoni, Raila, Silanga, Soweto East oraz Soweto West. Mieszkańcy nazywają ją „Czekoladowym Miastem" bądź też „Miastem Możliwości" – obydwa te określenia nawiązują do prowizoryczności zabudowań i ciągle zmieniającej się liczby migrantów z innych części kraju. Wizerunek Kibery tworzony przez jej mieszkańców znacznie różni się od tego konstruowanego przez

przedstawicieli rządu czy działających w niej organizacji pozarządowych. Różne dane dotyczące liczby mieszkańców Kibery stanowią dobrą ilustrację odmiennych celów czy interesów stojących za konstruowaniem jej wyobrażeń. Mieszkańcy tego slumsu są świadomi tych procesów, o czym świadczy wypowiedź jednego z przewodników w trakcie wycieczki po Kiberze:

> Odpowiedź na pytanie o liczbę mieszkańców Kibery nie jest prosta, tłumaczy Freddy, zwracając się do wszystkich uczestników wycieczki. Według organizacji pozarządowych jest nas półtora miliona – muszą one uzasadnić swoją obecność w Kiberze. Według przedstawicieli rządu jest nas pół miliona – muszą się oni usprawiedliwić, czemu tak niewiele robią by nam pomóc. W rzeczywistości jest nas milion (notatki terenowe 2014).

Swoista gra danymi dotyczącymi liczby mieszkańców Kibery przedstawia się jednak w sposób bardziej złożony. Według danych UNHABITAT[4] w 2001 roku w Kiberze mieszkało ok. 370 tysięcy osób. Sześć lat później w broszurze „UN-HABITAT and the Kenya Slum Upgrading Programme" znalazły się informacje, że Kibera jest drugim co do wielkości slumsem na kontynencie afrykańskim z liczbą ludności wahającą się pomiędzy 600 tysięcy a jednym milionem (Warah 2010). Nikt nie kwestionował tych danych aż do 2009 roku, gdy na podstawie mapy satelitarnej liczbę ludności Kibery oszacowano na 220–250 tysięcy. W tym samym roku przeprowadzono powszechny spis ludności. Według niego Kiberę zamieszkiwało nieco ponad 170 tysięcy ludzi.

Rasna Warah, z największego kenijskiego dziennika „The Nation", w artykule *How numbers game turned Kibera into „the biggest slum in Africa"* przyznaje, że publikowała artykuły podające liczbę mieszkańców Kibery, nie weryfikując tego, skąd pochodzą dane, na które się powołuje, i czy są one wiarygodne (Warah 2010). Martin Robbins z „The Guardian", twierdzi, że to organizacje pozarządowe działające w Kiberze są winne złej sławy tego miejsca – „mityczny milion pochodzi z szacunków przez lata przekazywanych przez organizacje pozarządowe, a potem także rozpowszechnianych przy pomocy Internetu" (Robbins 2012). Według niego mechanizm działał tak, że organizacje pozarządowe, starając się o granty, podawały własne szacunki dotyczące liczby mieszkańców Kibery, które następnie były przekazywane przez dziennikarzy i pracowników UNHABITAT przygotowujących raporty na temat sytuacji w slumsach Nairobi (Robbins 2012).

Ogromne fundusze spływające do Kibery, a w szczególności do różnych organizacji pozarządowych, sprawiły, że tego typu aktywność stała się bardzo atrakcyjna dla jej mieszkańców:

> W Kiberze działa od 6 do 15 tys. lokalnych organizacji pozarządowych. To znaczy, że jedna przypada na 15 mieszkańców […] W 2010 roku, ślady działań organizacji

[4] United Nations Human Settlements Programme (Program Narodów Zjednoczonych ds. Osiedli Ludzkich) – agenda Narodów Zjednoczonych zajmująca się kwestiami urbanizacji i osiedli ludzkich.

pozarządowych były w slumsie wszędzie. Napisy na murach. Biura. Różne instytucje…" (Leszczyński 2011: 84).

Wycieczki po slumsie są na wielu płaszczyznach związane z „biznesem pomocowym". Program wycieczki zakłada odwiedziny w wybranych lokalnych organizacjach pozarządowych lub nieformalnych inicjatywach, a w narracje przewodników wplecione są opowieści o działaniach zmierzających do poprawy jakości życia w Kiberze. Organizatorzy wycieczek informują na stronach internetowych, że wspierają wybrane z nich, a doświadczenie współpracy z zagranicznymi wolontariuszami dało przewodnikom wiedzę o wyobrażeniach dotyczących Kibery i oczekiwaniach wobec wycieczki osób pochodzących z różnych krajów świata.

Przewodnicy jak i osoby reprezentujące odwiedzane w trakcie wycieczek organizacje bardzo świadomie konstruują wizerunek Kibery i jej mieszkańców jako tych, którzy wprawdzie świetnie radzą sobie w trudnych warunkach, ale zarazem oczekują wsparcia od osób odwiedzających. Od początku byłam traktowana jako biała, bogata i uprzywilejowana kobieta. Mój wizerunek był konstruowany w oparciu o kontakty mieszkańców Kibery z przedstawicielami z tzw. świata zachodniego – zarówno odwiedzających ten slums w trakcie wycieczek, jak i pracowników i wolontariuszy wielu organizacji pozarządowych w nim funkcjonujących. Wiedza o tym, że prowadzę organizację pozarządową sprawiła, że zaczęto w sposób bardzo dosłowny oczekiwać ode mnie wsparcia. Z upływem czasu spędzonego przeze mnie w Kiberze coraz częściej zaczęły się pojawiać konkretne pytania od ludzi chcących załatwić swój interes: „Aleksandra nie pomogłabyś nam ze sprzedażą naszych produktów w twoim kraju? Może zrobisz z nami projekt, potrzebujemy nowej siedziby, twoje ministerstwo nie mogłoby za to zapłacić? Czy nie pomogłabyś nam w promocji działań naszej organizacji?".

W obydwu rolach – zarówno badaczki, jak i aktywistki – relacje władze są kształtowane przez mój kolor skóry, narodowość czy status społeczno-ekonomiczny. W pierwszej z nich relacje władzy konstruuje sposób prowadzenia badań i reprezentacji moich badanych w tekście powstałym w ich rezultacie. W drugiej zaś na relacje władzy ma wpływ to, kto jest inicjatorem i pomysłodawcą działań aktywistycznych i to, w jaki sposób przebiega współpraca – czy respektowane są zasady partycypacji i równości. Relacje władzy wynikające z sytuacji: pomagający – osoba, której się pomaga, są znacznie silniejsze niż w relacji badacz – badany, gdyż generują więcej zależności w wymiarze historycznym, społeczno-kulturowym, ekonomicznym i politycznym, choć w obydwu sytuacjach wyzbycie się paternalizmu czy europocentryzmu to cele idealne, niemożliwe właściwie do osiągnięcia. To co skłoniło mnie do zaangażowania, to świadomość, że mieszkańcy Kibery bardzo świadomie współkształtują relacje międzyludzkie i redefiniują relacje władzy wynikające z kontekstu „pomocowego". Odnajdują się w nim znacznie lepiej niż w sytuacji uczestników badań terenowych, która jest dla nich obca, niezrozumiała i mało użyteczna. To oni, nazywając mnie „chodzącą organizacją pozarządową", narzucili mi wejście w rolę

aktywistki. Ja z kolei, chcąc wesprzeć oddolne inicjatywy mieszkańców Kibery, starałam się, by nie tylko byli oni właścicielami koncepcji samego projektu, jak i w sposób naturalny angażowali się w niego, dzieląc się swoimi pomysłami i krytykując te przeze mnie proponowane.

Projekt antropologii zaangażowanej w Kiberze: „Wolontariuszka Wiktoria"

W styczniu 2016 roku, przed ostatnim etapem badań terenowych – latem tegoż roku, postanowiłam zrealizować niewielki projekt pomocowy z dwoma lokalnymi organizacjami pozarządowymi odwiedzanymi przez wszystkie znane mi podmioty zaangażowane w organizację wycieczek po Kiberze. Miał on polegać na tym, że wolontariuszka Wiktoria, współpracując z fundacją, którą prowadzę, miała wykonać z moją pomocą szereg działań mających na celu poprawę kondycji finansowej organizacji zaangażowanych w projekt, a zarazem sytuacji materialnej ich członkiń i członków. Wiktoria posiada kilkuletnie doświadczenie pracy w dziale marketingu firmy handlowej, a od ponad roku współpracuje z organizacjami pozarządowymi, tworząc projekty graficzne ulotek, broszur i materiałów edukacyjnych, a także projektując i tworząc strony internetowe. We wszystkie realizowane przez nią w Kiberze działania mieli być włączeni członkowie i członkinie obydwu organizacji, tak by z jednej strony mogli oni zachować własność tej inicjatywy, z drugiej zaś – zdobyć nowe umiejętności, np. z zakresu zarządzania treścią strony internetowej.

Rzeczone dwie lokalne organizacje to Power Women Group oraz Victorious Craft Group. Power Women Group (PWG) to grupa kilkunastu kobiet będących nosicielkami wirusa HIV, które starają się podnosić świadomość mieszkańców Kibery na temat tej choroby, a także prowadzą działalność ekonomiczną polegającą na wytwarzaniu i sprzedaży biżuterii i ozdób oraz prowadzeniu dziennej opieki nad dziećmi w wieku od kilku miesięcy do dwóch lat (http://powerwomen-kibera.or.ke/). Większość z nich zamieszkała w Kiberze w poszukiwaniu pracy w stolicy kraju, a także z powodu swojej choroby. W slumsie funkcjonuje dużo organizacji, które oferują bezpłatną pomoc osobom zarażonym wirusem HIV (szczególnie w postaci darmowej dystrybucji leków). Kobiety poznały się na początku 2004 roku w Lea Toto Kibera (jest to punkt medyczny prowadzony przez amerykańską organizację pozarządową, w którym świadczona jest pomoc dzieciom będącym nosicielami wirusa HIV w postaci nieodpłatnej dystrybucji leków). Podczas Światowego Dnia Walki z AIDS w 2007 roku kobiety poznały Emmę Watson – młodą Szwedkę, która pokazała im kilka wzorów naszyjników mogących spodobać się Europejkom. Kilka tygodni później kobiety zaczęły produkować coraz więcej biżuterii (bransoletki, naszyjniki, kolczyki), a także szyć elementy garderoby (spodnie, spódnice, bluzki, opaski na włosy), które przez kilka miesięcy sprzedawały w środowisku cudzoziemców mieszkających w Nairobi, za pośrednictwem zaprzyjaźnionej Szwedki. Na początku 2008 roku

kobieta wraz z mężem pomogli kupić budynek dla organizacji, w którym kobiety otworzyły i do tej pory prowadzą sklep.

Victorious Craft Group (VCG) to organizacja założona przez młodych mężczyzn – tak się przedstawiają, choć część z nich to osoby w średnim wieku (powyżej 35 roku życia) lub starsze, jest wśród nich też kilka kobiet. Grupa prowadzi nieduży warsztat, w którym produkuje biżuterię i ozdoby z kości zwierząt hodowlanych (krów, kóz, owiec). Obok warsztatu znajduje się mały sklepik, w którym te wyroby są sprzedawane. Według informacji na stronie internetowej grupa powstała w 2006 roku, z inicjatywy trzech osób, w wyniku potrzeby tworzenia miejsc pracy dla bezrobotnej młodzieży ze slumsu. Podkreślają również, że utylizując wyrzucane z rzeźni i ubojni kości zwierząt, grupa przyczynia się do rozwiązywania problemów związanych z zanieczyszczeniem środowiska i handlem kością słoniową (http://victoriousbones.com/). W rzeczywistości Victorious Craft Group została utworzona w sierpniu 2015 roku w wyniku podziału Victorious Bones Group, która to funkcjonuje od 2006 roku. Według relacji stron konfliktu jego powodem były niejasności w zarządzaniu finansami organizacji.

Wiktoria przyleciała do Nairobi w sierpniu 2016 roku. Jeszcze tego samego dnia poszłyśmy do Kibery, by mogła poznać miejsce i osoby, z którymi miała pracować przez najbliższe trzy tygodnie. W pracy z VCG Wiktoria miała skupić się na przygotowaniu materiałów promocyjnych – ulotek, etykiet produktowych i folderów, w tym zrobieniu nowych zdjęć wszystkich produktów oraz poprawieniu i uzupełnieniu strony internetowej organizacji. Z PWG postanowiłyśmy skoncentrować się na zaprojektowaniu i wykonaniu nowych produktów do sklepu prowadzonego przez tę organizację. Od początku nasze działania wzbudzały zainteresowanie członków i członkiń obydwu organizacji, którzy byli bardzo w nie zaangażowani. Pod wpływem pozytywnych i widocznych rezultatów wspólnych działań nasze relacje zaczęły zacieśniać się.

Realizując projekt pomocowy, przeplatałam prowadzenie badań z działalnością aktywistyczną, co sprawiało, że granice i różnice między tymi działaniami ulegały dla moich badanych zatarciu, a wpływ na siebie obydwu aktywności stawał się silniejszy. Celem moich badań było zrozumienie relacji społeczno-ekonomicznych w Kiberze, głównie przez pryzmat wycieczek organizowanych po tym slumsie. Starałam się m.in. poznać motywacje różnych osób zaangażowanych w tę aktywność, zrozumieć sposób funkcjonowania podmiotów organizujących wycieczki, jak i tych odwiedzanych w ich ramach, a także prześledzić wpływ, jaki ma ta działalność na relacje społeczno-ekonomiczne w slumsie, a w szczególności na ich różnorodność i dynamikę. Związek i oddziaływanie na siebie moich badań i projektu pomocowego można rozpatrywać na trzech płaszczyznach. Po pierwsze, zdobyłam wiedzę i lepiej zrozumiałam logikę funkcjonowania podmiotów zaangażowanych w organizację wycieczek po Kiberze. Po drugie, wchodząc w rolę aktywistki, wpisałam się w kontekst biznesu pomocowego funkcjonującego w tym slumsie. Po trzecie, moje działania aktywistyczne miały przełożenie na życie osób biorących udział w moich badaniach, wspierając ich w ich codziennej walce o poprawę sytuacji społeczno-ekonomicznej, czyniąc

moją obecność – także i tę badawczą – w Kiberze bardziej zrozumiałą i potrzebną. Dwie ostatnie sfery oddziaływania na siebie działalności badawczej i aktywistycznej miały wyraz w zacieśnieniu relacji z osobami uczestniczącymi w moich badaniach, jak i były źródłem dylematów natury etycznej po zakończeniu projektu pomocowego.

Wspólne planowanie i wykonywanie konkretnych zadań w ramach działalności aktywistycznej pozwoliło mi na lepsze poznanie osób biorących udział w moich badaniach i zdobycie wiedzy o nich wykraczającej poza tę artykułowaną podczas wywiadów i rozmów, czy też zaobserwowaną podczas mojej związanej z badaniami obecności w tych organizacjach w trakcie lub poza kontekstem wycieczek. Poznałam cechy charakteru i umiejętności poszczególnych osób, co dało mi lepszy wgląd w to, jak dzielą się obowiązkami i wybierają osoby zarządzające organizacjami, jakie są źródła konfliktów wybuchających pomiędzy członkami i członkiniami PWG i VCG, a także jak są one rozwiązywane. W sposób bardzo naturalny dowiedziałam się, ile czasu w ciągu dnia, tygodnia i miesiąca poświęcają pracy, a także, co ma wpływ na ich efektywność i skuteczność w wykonywaniu zadań. Jakie poszczególne organizacje mają przychody i z jakich źródeł one pochodzą. Ile osób średnio odwiedza ich w ciągu tygodnia w trakcie wycieczek. Ile mają relacji z podmiotami z i spoza Kenii i na jakich zasadach oparta jest ta współpraca. Okazało się także, że Victorious Craft Group oraz Power Women Group współpracują, zlecając sobie nawzajem wykonywanie części zamówień – kobiety z PWG przekazują naszyjniki z koralików, a VCG ozdoby wykonane z kości.

W projekcie pełniłam rolę pomocniczą. Asystowałam Wiktorii w wykonywaniu części zadań i zajmowałam się kupowaniem potrzebnych jej rzeczy. Czasami zostawiałam ją samą, gdyż musiałam w tym czasie przeprowadzić wywiad, wziąć udział w wycieczce czy też zebrać dokumentację fotograficzną. Byłam jednak przez wszystkich silnie utożsamiana z projektem jako jego inicjatorka i osoba dysponująca funduszami. W pewnych sytuacjach byłam antropologiem widzem – obserwowałam współpracę Wiktorii z osobami uczestniczącymi w badaniach, w innych antropologiem świadkiem – aktywnie starałam się pomóc im w poprawie ich sytuacji życiowej. Obserwując, zachowywałam bądź też wytwarzałam dystans, który pozwalał mi na lepsze i szybsze rozumienie szybko i dynamicznie zmieniających się relacji, jak również refleksję nad ambiwalencją mojego usytuowania. Wspólna realizacja projektu pozwoliła mi także na rozwinięcie umiejętności funkcjonowania w tamtej rzeczywistości w oparciu o badanie potrzeb, a także planowanie i realizowanie zadań. Popełniane błędy czy przezwyciężane trudności pozwoliły mi na uczenie się na podstawie własnych doświadczeń.

Wchodząc w rolę aktywistki, udało mi się zmniejszyć dystans dzielący mnie z moimi badanymi, gdyż w końcu moja obecność w Kiberze stała się dla nich zrozumiała i im potrzebna, a ja poczułam się bardziej akceptowana jako biała, bogata, uprzywilejowana kobieta – aktywistka i badaczka, choć było to możliwe dzięki mojej uprzywilejowanej pozycji – miałam możliwości – tzw. know-how i środki finansowe do tego, by zaplanować i zrealizować miniprojekt. Starając się zniwelować różnice wynikające z różnego koloru skóry, statusu społecznego

i ekonomicznego, narzucałam pewne relacje władzy wynikające ze specyfiki sytuacji pomagający – osoba, której się pomaga, w ramach której rodzi się silna zależność. Osoba posiadająca zasoby – środki finansowe i wiedzę – decyduje o ich wykorzystaniu. Moi rozmówcy świadomi tej sytuacji dzięki znajomości biznesu pomocowego w Kiberze nie dali sobie jednak niczego narzucać, jasno komunikując swoje potrzeby i oczekiwania, a także negując nieodpowiadające im pomysły czy rozwiązania.

Projekt wpłynął pozytywnie na moje relacje z uczestnikami badań, którzy brali w nim bezpośredni udział, jak i z organizatorami wycieczek po Kiberze. Odnoszę wrażenie, że ci drudzy dostrzegli w tych działaniach zaangażowanie na rzecz wspólnoty, której są członkami bądź też silnie się z nią utożsamiają, a także zobaczyli we mnie osobę, która potencjalnie mogłaby dać im pracę w ramach różnych projektów pomocowych. Oprowadzanie po Kiberze to najczęściej nadal jedna z wielu aktywności tych osób, a większość z nich posiada doświadczenie w pracy w organizacjach pozarządowych. Zaczęli traktować mnie i to co robię mniej podejrzliwie i być bardziej życzliwi i otwarci na udział w badaniach, choć i pojawiły się oczekiwania np. zrobienia strony internetowej czy ulotki dla niektórych z nich.

Zmiana ról sprzyjała także gromadzeniu różnego rodzaju danych, które mogą dostarczyć cennych informacji o badanych oraz zarysować pełniejszy obraz relacji i mechanizmów społecznych. Czy zbieranie przeze mnie danych, występującej niejako w podwójnej roli aktywistki i badaczki, jest etyczne w stosunku do uczestników moich badań, którzy postrzegają mnie głównie przez pryzmat pierwszej z nich? Nie jest, gdyż pomimo przyświecających mi jak najbardziej szczytnych intencji przy podejmowaniu decyzji o zaangażowaniu wpadłam w pułapkę wynikającą z zatarcia granic pomiędzy różnymi rolami. Czasami sama nie do końca potrafiłam określić, kim w danej sytuacji jestem – aktywistką, badaczką, a może obydwoma naraz lub jeszcze kimś innym, co więcej – często to sami badani przypisywali mi daną rolę czy role w konkretnej sytuacji, a ja stawałam się jej czy ich świadoma dopiero w procesie introspekcji. Jest to ryzyko wpisane w podejście zaangażowane, podobnie jak w długotrwałe badania terenowe, a im większa jego świadomość, tym łatwiej stawiać granice pomiędzy rolami i postępować etycznie w stosunku do uczestników naszych badań.

Wyjazd Wiktorii nie był dla moich badanych końcem naszej współpracy, choć starałam się w jasny sposób komunikować, że w tym roku kończę badania i już nie wrócę do Kibery. Wzrosły ich oczekiwania dotyczące mojego zaangażowania na rzecz dalszej poprawy sytuacji instytucjonalnej organizacji oraz finansowej niektórych ich członkiń i członków. Bardzo otwarcie zaczęli oni komunikować swoje potrzeby: „Aleksandra, naszym największym problemem jest brak siedziby" i zarazem gotowość kolejnych wspólnych działań i projektów. Kilka osób, z którymi najbliżej współpracowałyśmy, zaczęło także otwarcie komunikować swoje osobiste potrzeby, głównie związane ze wsparciem finansowym edukacji ich dzieci bądź też pomocą w sytuacjach nagłych, takich jak choroba czy pogrzeb kogoś w najbliższej rodzinie.

Antropologia zaangażowana, stosowana i publiczna

Projekt, który zrealizowałyśmy wspólnie z Wiktorią w ramach badań prowadzonych w Kiberze, ukazuje kwestię zaangażowania antropologa na przykładzie konkretnych działań. Od początku XXI wieku w polskiej antropologii toczy się debata na temat zaangażowania rozumianego jako ingerencja w rzeczywistość społeczną, czyli odnoszącego się do rozmaitych form praktykowania antropologii. Antropologia zaangażowana, stosowana i publiczna, które są przedmiotem tej dyskusji, prezentują różne podejścia ukazujące relacje pomiędzy badaniami a dążeniem do wywołania zmiany, czy to w lokalnej społeczności, czy w debacie publicznej. Różne ich definicje powodują, że granice między tymi podejściami są płynne, a niekiedy pojęcie antropologii zaangażowanej zawiera w sobie antropologię stosowaną i publiczną. Tę pierwszą rozumieć będę jako termin, pod którym kryją się różne praktyki na gruncie działalności akademickiej, dwie pozostałe zaś – jako dotyczące problematyki zastosowania wiedzy antropologicznej w przestrzeni publicznej.

Nie ma jednej definicji antropologii zaangażowanej, gdyż wskazywanych jest wiele rożnych podejść czy perspektyw badawczych, które mają charakter zaangażowany. Może wyrażać się ono przez wzięcie odpowiedzialności za metody i narzędzia poznania naukowego, które może mieć wpływ na ludzkie życie. Może to być typ postawy badawczej, wyrażonej poprzez pomoc badanym, współuczestniczenie w ich życiu, bądź też interwencję mającą na celu wywołanie pożądanych przez badanych zmian. Zaangażowanie może być także definiowane jako uważne słuchanie badanych, w jaki sposób interpretują swoją rzeczywistość, a jej analiza będzie dokonywana z ich perspektywy. Zaangażowanie w antropologii przybiera formę pogłębionej refleksji teoretycznej, perspektywy analitycznej, postawy etycznej, jak i działań aktywistycznych, w tym takich mających formę politycznego zaangażowania (Songin-Mokrzan 2014: 18–19).

Badania w działaniu, czy też antropologia aktywistyczna, to praktyki na pograniczu antropologii zaangażowanej i stosowanej, gdyż ich charakter zakłada prowadzenie badań w celu ochrony praw badanych społeczności, uwzględniając ich aktywny udział w takim procesie. Badania w działaniu to podejście utożsamiane z działalnością Sola Taxa, choć sam termin wprowadził już w 1946 roku Kurt Lewin. Tax wierzył, że teorie antropologiczne powinny wynikać z otwartego i wspólnego z badanymi zaangażowania – określania celów i metod badawczych, podejścia, które za pomocą wspólnie dokonywanych prób i popełnianych błędów umożliwi zrozumienie i naprawienie świata (Foley 2010: 268). Podobny zamysł kryje się pod pojęciem antropologii aktywistycznej, choć w tym przypadku badaną społeczność stanowią aktywiści, będący przedstawicielami ruchu społecznego czy skupieni w lokalnej organizacji. Rozszerzeniem obydwu tych podejść jest etnografia współpracująca, która zakłada współpracę z badanymi nie tylko w trakcie badań terenowych, ale także podczas pisania tekstów etnograficznych (Lassiter 2010: 453).

Jak już wspomniałam, antropologia zaangażowana jest często utożsamiana z antropologią stosowaną. W obydwu podejściach ważne jest nie tylko opisywanie, ale i zmienianie świata, lecz różni je charakter i stopień użyteczności. Maciej Ząbek we wprowadzeniu do książki *Antropologia stosowana* konstruuje jej definicję, podkreślając trzy cechy dystynktywne. Po pierwsze, są to badania ukierunkowane na cele rozwojowe, których wyniki są wykorzystywane nie tylko na użytek nauki. Po drugie, są one wykonywane na zamówienie instytucji pozanaukowych, np. organizacji pozarządowych czy instytucji państwowych. Warto tym samym zaznaczyć mniej ideowe podejście antropologii stosowanej od nurtów antropologii zaangażowanej, gdyż w jej ramach praca może być wykonywana na rzecz czy w interesie grup dominujących czy też podmiotów dysponujących władzą. Po trzecie, podejście to charakteryzuje wykorzystanie wiedzy, metod badawczych i ustaleń teoretycznych antropologii do sterowania procesami społecznymi (Ząbek 2013: 15). Warto dodać, że antropologia stosowana zakłada dążenie do zmian, które mają dostosować lokalne społeczności do funkcjonowania według zasad wolnorynkowych. Antropologia zaangażowana stawia sobie za cel burzenie istniejącego porządku, „który według nich – wytwarza i reprodukuje nierówności zarówno na poziomie struktury społecznej jak i w sferze dyskursywnej" (Songin-Mokrzan 2014: 40).

Marcin Brocki zauważa, że przez długi czas antropologię publiczną łączono ze stosowaną, uważając, że to czy antropologia jako instytucja wytwarzająca pewną wiedzę może wpływać na kształt debaty publicznej zależy od możliwości aplikowania tej wiedzy (Brocki 2013: 43). Antropologia publiczna jest raczej angażowaniem się poprzez badanie i pisanie o ważnych społecznie tematach, takich jak ochrona środowiska, bieda, imigracja, kształceniem i mobilizowaniem do działania różnych odbiorców. Nie polega ono na narzucaniu jednego, właściwego sposobu rozumienia czy rozwiązania tych problemów, lecz raczej na „upowszechnieniu antropologicznej perspektywy widzenia świata" (Brocki 2013: 80). Należy jednak pamiętać, że tworzone na użytek antropologii publicznej interpretacje są o wiele bardziej spłycone od tych czysto naukowych, gdyż powstają *ad hoc* i w formie zrozumiałej dla szerokiego grona odbiorców.

Debata o zaangażowaniu w polskiej antropologii dotyczyła głównie tego, czy antropolodzy powinni się angażować, była poszukiwaniem nowej tożsamości tej dziedziny nauki, namysłem nad etycznymi, metodologicznymi i politycznymi konsekwencjami procesu wytwarzania wiedzy. Każda forma zaangażowania, tak jak i każda zmiana, pociąga za sobą wiele pozytywnych, ale i negatywnych konsekwencji zarówno dla antropologa, jak i odbiorców jego działań. Żyjemy w czasach, w których z różnych powodów wykorzystanie badań etnograficznych czy wiedzy antropologicznej do wywołania zmiany społecznej, czy to na gruncie akademickim, czy w przestrzeni publicznej, staje się coraz bardziej powszechną praktyką. Obecnie nie pytamy już, czy należy się angażować, ale jak się angażować. Korzystanie z doświadczenia poprzedników staje się niezwykle cenne, gdyż – jak pisał Herzfeld – „zorientowana na praktykę antropologia może, a nawet musi, być także krytyką praktyczności" (Herzfeld 2004: 36).

Być „chodząca organizacją pozarządową" w Kiberze

Podjęta przeze mnie decyzja o zaangażowaniu polegającym na wsparciu dwóch organizacji pozarządowych, które badałam, była konsekwencją indywidualnej postawy życiowej i kontekstu moich badań – biała, bogata, uprzywilejowana kobieta prowadzi badania w kenijskim slumsie. W odróżnieniu od Scheper-Hughes, gdy moi rozmówcy przypisywali mi rolę aktywistki, było to dla mnie bardzo naturalne i okazało się być potrzebne do tego, by zrozumieć zniuansowane relacje społeczno-ekonomiczne biznesu pomocowego Kibery, którego częścią są badane przeze mnie wycieczki, jak również cele życiowe i motywacje osób zaangażowanych w ich organizację.

Zanim weszłam w rolę aktywistki, starałam się tak zaplanować działania, by nie miały one negatywnych konsekwencji dla przebiegu procesu badawczego, uczestniczących w nim osób i dla mnie. Z tego powodu projekt zrealizowałam pod koniec moich badań, starałam się, okazując wsparcie wybranym organizacjom, nie skłócić ze sobą zarówno osób biorących udział w projekcie, jak i tych bezpośrednio w niego niezaangażowanych, tj. organizatorów wycieczek, ani też nie prowokować wzrostu oczekiwań lub roszczeń u jednych jak i u drugich. Z jednej strony mieszkańcy Kibery bardzo sprawnie poruszają się w biznesie pomocowym, wiedzą jak funkcjonują jego mechanizmy i potrafią z tego korzystać, z drugiej zaś poziom życia w slumsie i problemy, z którymi borykają się na co dzień jego mieszkańcy, sprawiają, że nadal trudno im wydostać się z ubóstwa.

Projekt sprawił, że udało mi się nie tylko utrzymać, ale znacznie poprawić relacje ze wszystkimi uczestnikami prowadzonych badań, a określenie, że jestem „chodzącą organizacją pozarządową" nabierało stopniowo różnego znaczenia. Początkowo była to kalka, przez którą mieszkańcy Kibery konstruowali mój wizerunek. Byłam dla nich białą, bogatą i uprzywilejowaną kobietą – działaczką jednej z licznych organizacji pozarządowych z tzw. świata zachodniego działających w Kiberze. Ciągłe przeplatanie prowadzenia badań z działaniami w ramach fundacji, którą prowadzę, sprawiło, że dla moich badanych stałam się taką osobą. Należy przy tym podkreślić, że osoba pracująca w zachodniej organizacji pozarządowej jest kojarzona z powielaniem negatywnych stereotypów o Kiberze, a organizacja, w której taka osoba pracuje, z funkcjonowaniem jedynie dla zysku. Ironiczny stosunek mieszkańców Kibery do takich osób znajduje wyraz w prześmiewczych rozwinięciach angielskiego skrótu NGO, takich jak „Not Good Organizers" lub „Not Well Going On" (notatki terenowe, 2014). Po realizacji projektu z Wiktorią zaczęłam być postrzegana jako osoba posiadająca pożądane umiejętności i zasoby, dzięki którym mogę realnie wspierać członków badanych grup. Bycie „chodzącą organizacją pozarządową" stało się dla nich synonimem innej formy pomocy wzajemnej opierającej się na relacjach rodzinnych i społecznych. Zakończenie badań i tzw. wyjście z terenu stało się dla mnie bardziej problematyczne. Czy chcąc zakończyć badania, powinnam pozostawić osoby w nich uczestniczące samym sobie? Słowa Zofii Sokolewicz „nie ma odpowiedzialności etnografii, jest indywidualna odpowiedzialność etnografów" (Sokolewicz 2005) stały się dla

mnie aktualne nie tyle ze względu na motywy mojego zaangażowania, ale nade wszystko ze względu na jego konsekwencje dla mnie jako badaczki i aktywistki, a w szczególności odpowiedzialnego człowieka (nie)antropologa.

Literatura

Brocki, M. (2006). Zaangażowanie – dystans – struktura wiedzy antropologicznej. W: M. Brocki, K. Górny, W. Kuligowski (red.), *Kultura profesjonalna etnologów w Polsce* (s. 61–70). Wrocław: Katedra Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Wrocławskiego.

Brocki, M., (2013). *Antropologia społeczna i kulturowa w przestrzeni publicznej: problemy, dylematy, kontrowersje*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.

Frenzel, F., Koens, K., Steinrink, M. (2012). *Slum Tourism. Poverty, power and ethics*. Londyn: Routledge.

Foley, D.F. (2010). Projekt Lisy. Rewizja. Przeł. A. Kościańska, M. Petryk. W: H. Cervinkowa, B. Gołebiak (red.). *Badania w działaniu. Pedagogika i antropologia zaangażowana* (s. 265–296). Wrocław: Wydawnictwo Dolnośląskiej Szkoły Wyższej.

Herzfeld, M. (2004). *Antropologia. Praktykowanie teorii w kulturze i społeczeństwie*. Przeł. M.M. Piechaczek. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.

Karanja, M. (2010). Myth shattered: Kibera numbers fail to add up. *Daily Nation* 3.09.2010, http://www.nation.co.ke/News/Kibera%20numbers%20fail%20to%20add%20up/--/1056/1003404/-/13ga38xz/-/index.html [dostęp: 24.11.2013].

Kościańska, A. (2004). Ku odpowiedzialności. Etnologia w Polsce: tradycje i wyzwania. *„(op. cit.,). Maszyna Interpretacyjna. Pismo Kulturalno-Społeczne. 19–20 (6–7)*, 12–13.

Lassiter, L.E. (2010). Etnografia współpracująca i antropologia publiczna Przeł. A. Kościańska, M. Petryk. W: H. Cervinkowa, B. Gołebiak (red.). *Badania w działaniu. Pedagogika i antropologia zaangażowana* (s. 449–488). Wrocław: Wydawnictwo Dolnośląskiej Szkoły Wyższej.

Leszczyński, A. (2011). *Dziękujemy za palenie. Dlaczego Afryka nie może sobie poradzić z przemocą, głodem, wyzyskiem i AIDS* Warszawa: Polska Akcja Humanitarna.

Rakowski, T. (2006). Etnologiczna (nie)wiedza profesjonalna. W: M. Brocki, K. Górny, W. Kuligowski (red.), *Kultura profesjonalna etnologów w Polsce* (s. 113–127). Wrocław: Katedra Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Wrocławskiego.

Rakowski, T. (2009). *Łowcy, zbieracze, praktycy niemocy. Etnografia człowieka zdegradowanego*. Gdańsk: słowo/obraz/terytoria.

Rakowski, T. (2011). Humanistyka i dominacja: wprowadzenie. W: T. Rakowski, A. Malewska-Szałygin (red.). *Humanistyka i dominacja. Oddolne doświadczenia społeczne w perspektywie zewnętrznych rozpoznań* (s. 7–29). Warszawa: Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Warszawskiego.

Robbins, M. (2012). The missing millions of Kibera. *The Guardian*. 1.08.2012, https://www.theguardian.com/science/the-lay-scientist/2012/aug/01/africa-propaganda-kibera [dostęp: 10.02.2017].

Scheper-Hughes, N. (1992). *Death Without Weeping: The Violence of Everyday Life in Brazil*, Berkeley: University of California Press.

Scheper-Hughes, N. (2010). Prymat etyki. Perspektywa walczącej antropologii. Przeł. K. Liszka. W: H. Cervinkowa, B. Gołebiak (red.). *Badania w działaniu. Pedagogika*

i antropologia zaangażowana (s. 403–428). Wrocław: Wydawnictwo Dolnośląskiej Szkoły Wyższej.

Sokolewicz, Z. (2005). Bardzo delikatna materia. *(op. cit.,). Maszyna Interpretacyjna. Pismo Kulturalno-Społeczne, 23 (2)*, 6.

Susman, G.I., Evered, R.D. (2010). Ocena naukowych walorów badań w działaniu. Przeł. M. Lavergne. W: H. Cervinkowa, B. Gołebiak (red.). *Badania w działaniu. Pedagogika i antropologia zaangażowana* (s. 89–116). Wrocław: Wydawnictwo Dolnośląskiej Szkoły Wyższej.

Songin, M. (2011). Z podporządkowanego punktu widzenia. Roszczenia poznawcze „klas podrzędnych". W: T. Rakowski, A. Malewska-Szałygin A. (red). *Humanistyka i dominacja. Oddolne doświadczenia społeczne w perspektywie zewnętrznych rozpoznań* (s. 29–46). Warszawa: Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej UW.

Songin-Mokrzan, M. (2014). *Zwrot ku zaangażowaniu. Strategie konstruowania nowej tożsamości antropologii*. Wrocław: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze.

Vorbrich, R. (2013). Dyskurs rozwojowy – między perspektywą kolonialną a neokolonialną. W: M. Ząbek M. (red). *Antropologia stosowana* (s. 239–256). Warszawa: Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej UW.

Warah, R. (2010). How numbers game turned Kibera into „The Biggest Slum in Africa". *Daily Nation*, 12.09.2010, http://www.nation.co.ke/oped/Opinion/-/440808/1009446/-/nyf5o7z/-/index.html, [dostęp: 07.08.2016].

Wolf, D. L. (1996). *Feminist Dilemmas in Fieldwork*. Colorado: Westview Press.

Ząbek, M. (2013). Wprowadzenie. Problemy ze stosowaniem antropologii. W: M. Ząbek (red), *Antropologia stosowana* (s. 13–38). Warszawa: Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej UW.

SUMMARY

„Personify non-governmental organisation" in Kibera – between fieldwork and activism

The article describes ethnographic research conducted by the author in Kibera, inhabited by poorer inhabitants of Nairobi. Its objective is to present the relations between research and activism in methodological and ethical sphere within the framework of a small development project. The idea was conceptualized on the basis of examples provided by Nancy Scheper-Hughes and Tomasz Rakowski. They were usefull in the formulation of objectives of engagement – methodological and ethical, the way of implementation of the idea – switching roles between a researcher and an activist, and identification of risks and dillemmas related to the implementaton of the project. Contemporary anthropologists more often than not do not ask themselves the question 'if' but 'how' to get involved, while taking into consideration all consequences of this approach.

Keywords: kibera, activism, research, ethics, metodology

Etnografia. Praktyki, Teorie, Doświadczenia 2018, 4: 231–233

Informacje o autorach i tłumaczach

Katarzyna Wala – antropolożka kulturowa, badaczka jakościowa. Autorka blogów internetowych Antropologia za_stosowana oraz Fonosfera – antropologia zmysłów. Od wielu lat związana z Towarzystwem Inicjatyw Twórczych „ę". Zainteresowania: etnografia zmysłów, stosunki organizm – środowisko, zamieszkiwanie i antropologia stosowana.
E-mail: katarzynawala.wro@gmail.com

Kamil Pietrowiak – doktor etnologii, absolwent Katedry Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Wrocławskiego. Zainteresowania: metodyka i metodologia badań jakościowych, studia nad niepełnosprawnością, doświadczenie ślepoty.
E-mail: kamil.pietrowiak@gmail.com

Dorota Angutek – doktor habilitowana, etnolog. Pracuje w Instytucie Socjologii Uniwersytetu Zielonogórskiego. Zainteresowania: partycypacja kulturowa, konstruktywizm i realizm spekulatywny, koneksjonizm i enaktywizm, antropologia zmysłów, antropologia krajobrazu, antropologia historyczna, tradycje wytworzone (wynalezione) oraz kultura ludowa Krajny.
E-mail: dorota.angutek@wp.pl

Magdalena Dunaj – antropolożka, doradczyni zawodowa, trenerka antydyskryminacyjna, działa w Polskim Związku Głuchych Oddział Łódzki, w 2015 roku obroniła doktorat poświęcony antropologicznym aspektom głuchoty.
E-mail: magdalena.dunaj@pzg.lodz.pl

Aleksandra Rzepkowska – doktor, etnolog i antropolog kultury. Absolwentka studiów magisterskich i doktoranckich w Instytucie Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Łódzkiego. W centrum jej zainteresowań badawczych znajdują się zagadnienia narracji, pamięci, (auto)biografii, a także problematyka ciała oraz zdrowia i choroby w kulturze.
E-mail: aleksandra.rzepkowska@uni.lodz.pl

C. Nadia Seremetakis – profesor antropologii kulturowej. Prowadziła wieloletnie badania terenowe w Grecji oraz badania porównawcze w różnych częściach świata. Jest autorką książek i artykułów w języku angielskim i greckim, w tym także poezji. Obecnie pracuje na Uniwersytecie Peloponeskim i dzieli swoje życie między USA i Europę. Zainteresowania: antropologia zmysłów, historia, język, antropologia publiczna.
E-mail: seren@uop.gr

Karolina Kuberska – antropolożka, doktor, pracuje w The Healthcare Improvement Studies Institute w University of Cambridge. Zainteresowania: etnografia Ameryki Łacińskiej, antropologia emocji i ciała, antropologia medyczna, pokrewieństwo i nowe technologie reprodukcyjne, ciało i interwencje chirurgiczne.
E-mail: kuberskak@gmail.com

Filip Wróblewski – etnolog, doktorant w Instytucie Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Jagiellońskiego w Krakowie. Zainteresowania: historia antropologii, archiwistyka etnograficzna, metodologia i metodyka badań terenowych, medioznawstwo.
E-mail: wroblewskifilip@gmail.com

Marcelina Jakimowicz – etnolog, pracownik Muzeum Farmacji Uniwersytetu Medycznego im. Piastów Śląskich we Wrocławiu, doktorantka Katedry Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Wrocławskiego. Interesuje się problematyką trudnej pamięci i etnografią Europy Wschodniej.
E-mail: marcelina.jakimowicz@gmail.com

Monika Masalon – antropolożka, współtwórczyni Amareya Lab, w którym realizuje się w ramach teatru fizycznego. Pracuje w Centrum Sztuki Współczesnej Łaźnia, gdzie zajmuje się PR i komunikacją. Zapalona miejska eksploratorka. Zainteresowania: kobiety w antropologii, metodologia nauk społecznych. E-mail: monika@pracowniadym.pl

Aleksandra Kulińska – bułgarystka, badaczka społeczna. Wspiera trójmiejskie organizacje pozarządowe we wdrażaniu innowacji społecznych. Pracuje w infuture hatalska foresight institute, gdzie odpowiada za opracowywanie koncepcji i realizację niestandardowych badań jakościowych z obszaru antropologii społecznej i wizualnej. Zainteresowania: antropologia miasta, sound studies, field recording. E-mail: ola@pracowniadym.pl

Sylwia Bruna – antropolożka, animatorka społeczna, badaczka jakościowa. Pracuje w Europejskim Centrum Solidarności, gdzie zajmuje się wspieraniem aktywistów i aktywistek społecznych i organizacji pozarządowych. Tworzy, realizuje i wspiera projekty aktywizujące ludzi wokół ważnych dla nich tematów,

zdarzeń i miejsc. Zainteresowania: antropologia rzeczy, tożsamość lokalna, pamięć miejsca.
E-mail: sylwia@pracowniadym.pl

Aleksandra Gutowska – afrykanistka, działaczka społeczna, doktorantka w Szkole Nauk Społecznych przy IFiS PAN. Od 2009 roku jest prezeską zarządu i koordynatorką projektów Fundacji „Kultury Świata" (www.kulturyswiata.org) realizowanych m.in. w Tanzanii, Senegalu, Ugandzie, Kambodży i w Indiach. Od 2016 roku realizuje projekt badawczy „Redefinicja i mediacja znaczeń ubóstwa w ramach doświadczenia wycieczki po slumsie Kibera w Kenii" (www.imagesofkibera.com). Zainteresowania: antropologia turystyki i kreatywności, antropologia zaangażowana, społeczeństwo obywatelskie i organizacje pozarządowe.
E-mail: aleksandra.gutowska@kulturyswiata.org