ETNOGRAFIA

PRAKTYKI, TEORIE, DOŚWIADCZENIA

Nr 7

ETNOGRAFIA

PRAKTYKI, TEORIE, DOŚWIADCZENIA

Nr 7

Antropolog w terenie

Osobiste wymiary doświadczeń etnograficznych

Numer monograficzny z okazji jubileuszu
Księdza Profesora Wojciecha Bębna

redakcja naukowa
Tarzycjusz Buliński
Mariusz Kairski
Aleksander Posern-Zieliński

Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego
Gdańsk 2021

Redaktor naczelny: Tarzycjusz Buliński
Z-ca red. naczelnego: Katarzyna Mirgos
Sekretarz redakcji: Aleksandra Paprot-Wielopolska
Zespół redakcyjny: Karolina Bielenin-Lenczowska
Kamil Pietrowiak
Marta Rakoczy
Tomasz Rakowski
Kacper Świerk
Filip Wróblewski
Redaktorzy językowi: j. angielski Katarzyna Byłów
j. polski Maria Drapella

Recenzenci w roku 2020
Svetlana I. Akkieva, Noor O'Neill Borbieva, Luiz Costa, Victor Cova, Anna Drożdż, Gulmira Dzhunushalieva, Michał Gilewski, Arkadiusz Jełowicki, Mariusz Kairski, Zilola Khalilova, Rafał Kleśta-Nawrocki, Nathan Light, Istvan Praet, Alicja Raciniewska, Joanna Radziszewska, Dan Rosengren, Justyna Straczuk, Eli Suzukovich III, Allesandro Testa, Florencia Carmen Tola, Cédric Yvinec,

Skład i łamanie: Mariusz Szewczyk

Projekt okładki i stron tytułowych: Filip Sendal

Na pierwszej stronie okładki: tubylcy częstują przybyłego antropologa piwem z manioku;
Indianie Matsigenka, dorzecze rzeki Paquiria, departament Cusco, Peru (fot. Tarzycjusz Buliński 2003)

Na czwartej stronie okładki: obraz nieznanego malarza aborygeńskiego z kolekcji prof. Wojciecha Bębna (fot. Wojciech Bęben)

Publikacja sfinansowana ze środków 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

Adres strony internetowej: https://czasopisma.bg.ug.edu.pl/index.php/etnografia

© Copyright by Uniwersytet Gdański

ISSN 2392-0971
ISSN 2543-9537 (on-line)

Wersja elektroniczna jest wersją pierwotną czasopisma

Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego
ul. Armii Krajowej 119/121, 81-824 Sopot
tel. +48 58 523 11 37, tel. kom. +48 725 991 206
e-mail: wydawnictwo@ug.edu.pl
wydawnictwo.ug.edu.pl

Księgarnia internetowa: wydawnictwo.ug.edu.pl/sklep/

Druk i oprawa
Zakład Poligrafii Uniwersytetu Gdańskiego
ul. Armii Krajowej 119/121, 81-824 Sopot
tel. +48 58 523 14 49

Spis treści

Tarzycjusz Buliński, Aleksander Posern-Zieliński
Etnografia osobista. Antropolożka i antropolog w terenie 9

CZĘŚĆ PIERWSZA
WOJCIECH BĘBEN – POLSKI BADACZ OCEANII I AUSTRALII

Aleksander Posern-Zieliński
Laudacja wygłoszona podczas ceremonii wręczenia
Księdzu Profesorowi Wojciechowi Bębnowi
Nagrody im. Benedykta Polaka 25

Mariusz Kairski
Poznawać, wierzyć, kochać. O Wojciechu Bębnie i jego wielu światach . 33

Jacek Splisgart
Kartki z dziejów gdańskiego ośrodka etnologicznego 43

Barbara Jutrzenka-Trzebiatowska
Życie „pomiędzy". O antropologii i badaniach terenowych –
rozmowa z ks. prof. Wojciechem Bębnem 59

CZĘŚĆ DRUGA
OSOBISTE WYMIARY DOŚWIADCZEŃ ETNOGRAFICZNYCH

Inicjacyjne, i nie tylko,
wspomnienia z terenu

Maciej Ząbek
Spowiedź antropologiczna. Z notatek PRL-owskiego etnografa –
o niektórych kontekstach badań terenowych w Sudanie 71

Kamil Pietrowiak
Relacja, zobowiązanie, współpraca. Założenia i wyzwania badań
etnograficznych wśród osób niewidomych 99

Katarzyna Mirgos
A pomidory są te, co zawsze. Refleksje z baskijskiego terenu 111

Lech Mróz
„Teraz ci powiem". Praktykowanie przekraczania granic 127

Magdalena Zowczak
Obrazki z terenu albo oniryczne reminiscencje
Laboratoriów etnograficznych 151

Formy współpracy
z „tubylcami"

Ryszard Vorbrich
Strefa kontaktu, czyli interaktywne relacje antropologa w terenie 167

Aleksander Posern-Zieliński
Szczęśliwy traf i tubylczy partner w badaniach terenowych.
Z doświadczeń antropologa w USA i Ameryce Południowej 183

Natalia Bloch
Wdowy, polityczki, feministki i ja. Esej o antropologii na rogu ulicy . . . 215

Patrycja Trzeszczyńska
Ciało i naród. O doświadczaniu uczestnictwa i pozycjonowaniu
antropologa w terenie 237

Nowe pola,
nowe doświadczenia

Tomasz Rakowski
Teren, wspólnota, etyka: w poszukiwaniu „właściwej" drogi
w terenowych badaniach antropologicznych 253

Sylwia Pietrowiak
Niematerialny świat *Dul-dul at*. O procesie zanurzania
w świat Innych, o relacjach, ludziach i innych bytach 265

Łukasz Smyrski
Kangur – totem czy esencja? Dwie koncepcje krajobrazu 287

Kacper Świerk
Papuzie węże, wężowa cykada.
O międzygatunkowym podzielaniu właściwości w etnozoologiach
i kosmologiach Indian i Metysów Amazonii 297

W poszukiwaniu minionego czasu

Eugeniusz Kłosek
W poszukiwaniu Bukowińczyków wśród społeczności polonijnej Brazylii. Kilka refleksji z badań w stanach Santa Catarina i Paraná 325

Rafał Beszterda
Śladami pierwszych misjonarzy protestanckich w Himalajach 345

Paweł Chyc
Tworzenie wspólnego ciała, czyli o przetwarzaniu terenu wśród boliwijskich Moré 363

Katarzyna Kość-Ryżko
Inicjacje terenowe i rozwojowy wymiar doświadczania „pola badawczego". Opowieści o wojnie, zesłaniu i terenowym *modus operandi* 383

Informacje o autorach i tłumaczach 405

Etnografia. Praktyki, Teorie, Doświadczenia 2021, 7: 9–20
https://doi.org/10.26881/etno.2021.7.01

Tarzycjusz Buliński https://orcid.org/0000-0001-7783-2268
Uniwersytet Gdański

Aleksander Posern-Zieliński https://orcid.org/0000-0003-1249-8478
Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

Etnografia osobista. Antropolożka i antropolog w terenie

Mamy przyjemność przekazać do rąk Czytelników wyjątkowy numer monograficzny czasopisma, poświęcony doświadczeniom terenowym polskich antropolożek i antropologów[1]. Wyróżnić można dwa powody jego unikalności. Pierwszym jest okazja jego wydania. Tom monograficzny, który prezentujemy, publikujemy z okazji jubileuszu 70-lecia ks. Profesora Wojciecha Bębna oraz zakończenia Jego bogatej kariery akademickiej. Osoba ks. Profesora jest nietuzinkowa w polskiej antropologii. Z jednej strony jest On jednym z nielicznych polskich kontynuatorów antropologicznych badań Oceanii uprawianych w duchu Bronisława Malinowskiego, z drugiej zaś – jest On badaczem o przebogatym doświadczeniu terenowym. Właściwie trudno wskazać drugiego współczesnego polskiego etnografa Oceanii i Australii, który doświadczyłby tylu pobytów terenowych wśród ludów tubylczych Nowej Gwinei, Oceanii i Australii. Postanowiliśmy więc uhonorować Jego karierę numerem monograficznym czasopisma związanego z gdańskim ośrodkiem etnologii, założonym właśnie przez ks. Profesora. Drugi powód unikalności tego numeru czasopisma jest związany z wyborem tematyki. Otóż postanowiliśmy skoncentrować się w nim na kwestii, która do tej pory nie była przedmiotem uporządkowanej refleksji w polskiej

[1] Pod hasłem „antropologia" będziemy rozumieć jedną i tę samą dyscyplinę naukową określaną podobnymi, choć różniącymi się, nazwami: antropologią społeczną, antropologią kulturową i etnologią, w zależności od kręgu kulturowo-językowego i czasowego. Jest to jednak zawsze ta sama nauka, zajmującą się poznawaniem zróżnicowania kulturowego ludów świata za pomocą metody badań etnograficznych.

literaturze antropologicznej, choć oczywiście pojawiała się jako myśl poboczna czy marginalna. Chodzi o ukazanie antropologicznych badań terenowych nie poprzez pryzmat metodologicznych problemów metody etnograficznej, lecz od strony osobistych doświadczeń samego badacza. Niniejszym numerem chcemy choćby częściowo wypełnić tę lukę.

Etnografia osobista

Jaka przyświeca nam myśl główna? Chcemy pokazać Czytelnikowi nie tyle tajniki warsztatu etnografa – choć w tekstach zebranych w czasopiśmie da się odnaleźć także i takie wskazówki – co przybliżyć wymiar praktyczny, egzystencjalny i emocjonalny antropologicznych badań terenowych. Nazwaliśmy go „etnografią osobistą". Każde z badań etnograficznych nie jest bowiem realizowane w „próżni" społecznej i materialnej, lecz w bardzo konkretnym miejscu i czasie, wśród danych ludzi, w konkretnych warunkach bytowych, w danej sytuacji politycznej, społecznej i ekonomicznej. I co najważniejsze – w trakcie ich realizacji tworzą się konkretne emocje, które później budują wspomnienia z terenu. Innymi słowy, badania etnograficzne są zawsze ucieleśnione, przybierają niepowtarzalny, indywidualny kształt dla osób je współtworzących – zarówno dla antropologa, jak i dla ludzi, z którymi pracuje. Etnografia osobista to pamięciowy zapis niepowtarzalnych, indywidualnych doświadczeń antropologów, przeżytych w trakcie prowadzenia badań terenowych. Doświadczeń, które nie są bezpośrednim efektem działań badawczych i które najczęściej nie zostają włączone do wyników prac naukowych (książek, artykułów). Nie oznacza to wszak, że nie istniały i że nie miały one wpływu na uzyskane wyniki badawcze. Jak się wielokrotnie Czytelnik przekona w trakcie lektury poniższych artykułów, to właśnie ślepe trafy i przypadkowo napotkane osoby miały kluczowe znaczenie w organizacji badań terenowych, a później stawały się ważnymi osobami w życiu osobistym badacza. W antropologii sam badacz jest narzędziem i bada za pomocą samego siebie, tj. doświadczeń, które przeżywa (zob. Buliński, Kairski 2011b).

Etnografia osobista dotyczy zatem wszystkiego, co formalnie nie należy do metody badań etnograficznych, nie jest elementem metodyki, technik i narzędzi badawczych. Obejmuje wycinek procesu życia antropolożki czy antropologa, który jest niezbędny do zastosowania metody naukowej przez nią lub przez niego. Badacze bowiem, oprócz wykonywania w terenie samych badań (np. prowadzenia wywiadów czy obserwacji), muszą w nim także żyć (np. przygotowywanie posiłków, spanie, pranie swoich ubrań czy odpoczywanie). Dla antropologów jest oczywiste, że suma ich doświadczeń terenowych zdecydowanie przekracza to, co jest zawarte w ich publikacjach naukowych. Większość z nich uważa, że nie warto o tym pisać w tekstach naukowych, gdyż życie w terenie jest niezbędnym warunkiem przeprowadzenia badań i jako takie nie powinno mieć dużego wpływu na uzyskane wyniki badawcze. Jeśli więc wątek etnografii osobistej pojawia się

w pracach antropologicznych, to najczęściej przy opisie metodyki badawczej[2]. My jednak sądzimy, że przedstawienie „kuchni" badań antropologicznych jest ważne z co najmniej trzech względów.

Po pierwsze dlatego, że pomaga w doskonaleniu warsztatu badawczego antropologa. Już od ponad dwóch dekad tzw. wąskie pojmowanie terenu, który w tradycyjnie ujmowanej antropologii widziany był jako obszar prowadzenia badań (terytorium fizyczne lub wirtualne), przestało wystarczać do opisu praktyki etnograficznej. Współczesna antropologia odwołuje się do tzw. szerokiego rozumienia terenu, jako wielowymiarowej metafory myślowej i pojęciowej, próbującej w miarę wiernie oddać sytuację interakcji badacza z ludźmi, z którymi pracuje. Terenem są więc relacje i procesy uruchomione przez praktykę etnograficzną, w wielu wypadkach przez nią także przekształcane. Wszystkie podmioty biorące w niej udział (antropolożki, antropolodzy, ludzie, z którymi pracują) na nią wpływają i ją przeobrażają. Etnografia osobista pozwala zdać sprawę z czynników, które oddziaływają na proces badawczy i mogą wpływać na jego końcowy efekt. Ich poznanie pozwala na „zrobienie" lepszej antropologii, tj. takiej, która precyzyjniej zdaje sprawę z genezy lub funkcjonowania jakiegoś zjawiska. Po drugie, wątki podejmowane w etnografii osobistej mają istotne znaczenie dla dokumentowania dziejów badań antropologicznych w Polsce. Wiele kwestii o kluczowym znaczeniu faktograficznym, pozwalających odtworzyć powody, przebieg i rodzaje efektów naukowych polskich badań etnograficznych, jest przedstawianych na ogół w tekstach usytuowanych na obrzeżach literatury naukowej. A bez tych kwestii zrozumienie i wyjaśnienie historii polskiej etnologii jest utrudnione. Po trzecie wreszcie, etnografia osobista odgrywa niebanalną rolę podczas kształcenia nowych adeptów etnografii, studentów i doktorantów. Pokazuje w nowym świetle dokonania naukowe uznanych antropolożek i antropologów, osób o dużym dorobku naukowym i cieszących się autorytetem w społeczności antropologicznej. Pozwala dostrzec, że każdy etnograf staje w swoim terenie przed szeregiem wyzwań o charakterze praktycznym, etycznym i egzystencjalnym. I choć wydają się one podobne, to – jak pokazują teksty zgromadzone w tym tomie – ich rozwiązywania nie sposób sprowadzić do zastosowania procedury z podręcznika do badań etnograficznych. Każdorazowo, każda z osób piszących w tym tomie, stawała przed niepowtarzalnymi indywidualnymi wyzwaniami i rozwiązywała je na swój niepowtarzalny sposób. Lektura tych rozwiązań oferuje pomoc w edukacji przyszłych adeptów dyscypliny.

[2] Istnieją trzy rodzaje tekstów, napisanych przez antropologów, poświęconych oddaniu specyfiki „życia w terenie". Pierwszy typ to świadomie pisane dzienniki terenowe przybierające formę literacką (np. Malinowski 2008). Drugim typem są napisane *post factum* prace relacjonujące przebieg doświadczenia terenowego świadomie przyobleczonego w formę literatury faktu (np. Barley 1997). Wreszcie trzecim typem są rozprawy metodologiczne dotyczące metody etnograficznej (np. Marcuse 2010).

Autoetnografia a etnografia osobista

Przy tak określonej idei etnografii osobistej konieczne jest odniesienie jej do nurtu autoetnografii – powstałego na przełomie lat 70. i 80. XX w., zróżnicowanego zespołu postulatów i technik badawczych w obrębie socjologii jakościowej, wychodzącego naprzeciw postulatom postmodernistycznym i stanowiącego jedną z odpowiedzi nauk społecznych i humanistycznych na tzw. „kryzys reprezentacji". W najprostszym ujęciu autoetnografia to technika badawcza, w której badacz sam wywołuje źródła dotyczące jego doświadczeń osobistych (np. na podstawie samoobserwacji prowadzi dziennik badawczy), a następnie używa ich do analizy kulturowego i społecznego świata, w którym żyje na co dzień[3].

Widać tu zatem pewne zbieżności z ideą etnografii osobistej. Po pierwsze, jest nią wspólnota założeń. Oba podejścia podzielają model epistemologiczny, który zakłada procesualność i refleksywność poznania. W związku z tym informacje dostarczane przez osobę badacza, i to nie tylko w trakcie badań, ale także i długo po nich, są uznawane jako wartościowe. Stąd też w obu przypadkach wskazane jest podejmowanie krytycznej, refleksywnej analizy doświadczeń osobistych badacza. Po drugie, widać wspólnotę stosowanych technik badawczych, tj. obserwacji oraz regularnego zapisywania jej wyników w dzienniku badawczym. Po trzecie wreszcie, wszystkie te działania nie są wartością samą w sobie, lecz czemuś służą – zrozumieniu doświadczenia kulturowego w przypadku autoetnografii, doskonaleniu warsztatu badawczego antropologa – w przypadku etnografii osobistej.

Niemniej są także i różnice. Pierwszą z nich jest odrębność tematów badawczych. Czego najczęściej dotyczą teksty autoetnograficzne? Otóż podejmują one specyficzne kwestie koncentrujące się na doświadczeniach cielesnych i związanych nimi emocjach, stanach, myślach (choroba, adopcja, wykorzystanie seksualne, niepełnosprawność, doświadczenie pracy jako kierowcy ciężarówki itp.). W skrócie można je określić jako doświadczenia graniczne Natomiast etnografię osobistą interesuje znacznie szersze spektrum doświadczeń osobistych antropolożki lub antropologa w terenie, obejmujące nie tylko wymiar cielesny i emocjonalny, ale także praktyczny i organizacyjny. Po drugie, narracje autoetnograficzne są głównym źródłem poznawczym, a nie pomocniczym, jak w przypadku etnografii osobistej. Teksty w niniejszym tomie stanowią dopełnienie głównych prac badawczych ich autorów. Po trzecie, antropolodzy nie są pełnymi uczestnikami badanego świata, nie są „tubylcami", tak jak to ma miejsce w przypadku autoetnografów.

Podsumowując, można powiedzieć, że autoetnografia jest odrębnym nurtem w dziedzinie badań społecznych i wykazuje podobieństwa z ideą etnografii

[3] Wyróżnić można jej dwie zasadnicze odmiany: autoetnografię krytyczną i ewokatywną. Ta pierwsza jest połączeniem narracji osobistych badacza z innymi technikami badawczymi i analizą danych zastanych. Ta druga natomiast traktuje narrację badacza jako jedną spójną opowieść na pograniczu nauki i sztuki, która ma przede wszystkim wywołać emocjonalny efekt w odbiorach. Oczywiście nurtów praktykowania i sposobów rozumienia autoetnografii jest więcej (zob. np. Kacperczyk 2014; Kafar 2009; Holman 2009).

osobistej głównie w kwestii wspólnego punktu wyjścia i stosowanych technik badawczych. Oba podejścia różnią się zasadniczo w kwestii celów badawczych, podejmowanej problematyki, jak i metodologii. Błędem byłoby ich utożsamianie.

Doświadczenia i wspomnienia terenowe

Naszą intencją było, aby konstrukcja i zawartość tomu poświęconego ks. Profesorowi Wojciechowi Bębnowi z jednej strony odpowiadała pasjom i działalności Jubilata, a z drugiej tworzyła jednorodną całość, inspirującą i zarazem ciekawą dla Czytelnika. Ze względu na ściśle określone zainteresowania regionalne Profesora Wojciecha Bębna (ludy rdzenne Nowej Gwinei, Oceanii i Australii), potencjalną osią konstrukcyjną tomu mogłyby być specjalistyczne studia poświęcone badaniom prowadzonym na obszarze Wysp Pacyfiku. Jednakowoż takie zadanie było w istocie niewykonalne, ponieważ – jak się okazuje – w polskim środowisku etnologicznym obszar ten (mimo znakomitych tradycji wynikających z badań J. Kubarego, B. Malinowskiego i A.L. Godlewskiego) był (i jest nadal) eksplorowany niezwykle skromnie, a właściwie incydentalnie. Stąd też formuła numeru musiała przybrać kształt bardziej uniwersalny.

Konstrukcja i tytuł niniejszego tomu w oczywisty sposób nawiązuje do pozycji pt. *Teren w antropologii. Praktyki badawcze we współczesnej antropologii* (Buliński, Kairski 2011a). Staraliśmy się w niej zebrać wypowiedzi polskich badaczek i badaczy dotyczące nowoczesnego, szerokiego pojmowania terenu w antropologii. W niniejszym numerze monograficznym czasopisma kontynuujemy tę linię rozważań, tym razem zajmując się przybliżeniem osobistych doświadczeń z badań terenowych. Do udziału w nim zaprosiliśmy antropolożki i antropologów ze wszystkich generacji społeczności akademickiej w Polsce. Wszyscy autorzy mają doświadczenie terenowe. Jest ono wprawdzie zróżnicowane pod względem skali (w tomie są teksty autorów mających zarówno 50-letnie, jak i 10-letnie doświadczenia badawcze), lecz jest podobne pod względem pasji przebywania w terenie. To cecha wspólna i oś konstrukcyjna całej książki.

Pod względem usytuowania geograficznego prowadzonych studiów tom zawiera artykuły poświęcone refleksjom z badań prowadzonych w Ameryce Łacińskiej (Aleksander Posern-Zieliński, Paweł Chyc, Kacper Świerk, Eugeniusz Kłosek) w Ameryce Północnej (Patrycja Trzeszczyńska), w Afryce (Ryszard Vorbrich, Maciej Ząbek) oraz w Azji (Natalia Bloch, Rafał Beszterda, Łukasz Smyrski, Sylwia Pietrowiak). Dobrym uzupełnieniem uwag zebranych na polu pozaeuropejskich doświadczeń terenowych stały się także eseje tych autorów, którzy podzielili się swymi obserwacjami zebranymi w trakcie badań prowadzonych na obszarze europejskim (Katarzyna Mirgos), czy też w granicach naszego kraju (Lech Mróz, Katarzyna Kość-Ryżko, Kamil Pietrowiak, Magdalena Zowczak, Tomasz Rakowski).

Sądzimy, że połączenie obu nieco odmiennych perspektyw badawczych (etnograficzne doświadczenia terenowe z wielu regionów świata) podkreśli

kolejny raz, iż niezależnie od badanego kontekstu kulturowego i dystansu cywilizacyjnego, sytuacja antropologa, w terenie bliskim lub bardzo dalekim, pozornie swojskim, jak i kompletnie obcym, jest nierzadko bardzo zbliżona pod względem warsztatowym, psychologicznym, a nawet egzystencjalnym. Nie oznacza to jednak, że specyfika spotkania antropologa z badaną przez niego społecznością i jej kulturą nie ma wpływu na charakter pracy terenowej. Dobór publikowanych tu artykułów związek ten wyraziście podkreśla. Tak więc możemy zapoznać się z typem doświadczeń terenowych powstałych w trakcie kontaktów z ludami tubylczymi, i to o znacznym stopniu izolacji (np. w Amazonii), ze społecznościami wiejskimi charakterystycznymi dla krajów postkolonialnych (np. w Indiach, Chile, Sudanie); niektóre ze szkiców poświęcone są imigracyjnym wspólnotom diasporowym (Polonia w Brazylii, Ukraińcy w Kanadzie) oraz etnicznym grupom mniejszościowym (Baskowie w Hiszpanii, Romowie/Cyganie w Polsce); wreszcie możemy także przyjrzeć się specyfice badań etnograficznych w naszym kraju, choć prowadzonych w dość „nietypowych" środowiskach (niewidomi, Sybiracy). W ten sposób powstała swoista panorama autorefleksyjnych opowieści, przywołujących doświadczenia z różnych etnograficznych „spotkań". Ich autorami są wytrawni badacze reprezentujący niemal wszystkie akademickie ośrodki studiów z zakresu etnologii/antropologii. Obok przyjaciół, współpracowników i kolegów Jubilata, wkład do tego tomu wnieśli także i ci badacze, którzy z szacunku dla dorobku Profesora Wojciecha Bębna i Jego pozycji w polskiej etnologii, postanowili podzielić się swymi doświadczeniami terenowym, w przekonaniu, iż suma tego rodzaju uwag będzie najlepszym sposobem uhonorowania Jubilata.

Całość numeru podzieliliśmy na dwie główne części. Część pierwsza (*Wojciech Bęben – polski badacz Oceanii i Australii*) poświęcona została zaprezentowaniu sylwetki ks. Profesora Wojciecha Bębna, jako etnologa, religioznawcy, kolekcjonera, akademickiego wykładowcy, założyciela gdańskiego ośrodka studiów etnologicznych i zarazem misjonarza. O bardzo nietypowej naukowej drodze Jubilata (w porównaniu z większością karier polskich etnologów/antropologów), wiodącej od seminarium duchownego w Pieniężnie, przez wieloletnie pobyty na Nowej Gwinei, w Australii i na Nowej Zelandii, aż do profesury na Uniwersytecie Gdańskim, pisze M. Kairski, ukazując w swym szkicu Wojciecha Bębna nie tylko jako naukowca z pasją poznającego odmienne kultury, ale również jako człowieka w pełni otwartego na inne światy i potrafiącego z goszczącymi go tubylcami dzielić codzienne troski. Osobny esej przedstawia Profesora Wojciecha Bębna w roli zasłużonego organizatora życia naukowego, jako inicjatora, założyciela ośrodka etnologicznych studiów na Uniwersytecie Gdańskim, którym następnie kierował, przez lata wzmacniając jego podstawy. O tych dokonaniach, w ewidentny sposób wzbogacających instytucjonalną panoramę polskiej etnologii/antropologii oraz wypełniających widoczną lukę w akademickim świecie humanistyki na Pomorzu, pisze J. Splisgart. Z kolei w wywiadzie, przeprowadzonym przez B. Jutrzenkę-Trzebiatowską z Profesorem W. Bębnem, Jubilat miał możliwość podzielenia się w swobodnej formule refleksjami wynikającymi z tak bogatych i różnorodnych doświadczeń życiowych. Uzupełnieniem tego zbioru

szkiców, ukazujących z różnych perspektyw postać Jubilata, jest również tekst laudacji wygłoszonej przez A. Posern-Zielińskiego na Uniwersytecie Jagiellońskim, w trakcie uroczystości wręczenia Profesorowi Wojciechowi Bębnowi prestiżowej Nagrody im. Benedykta Polaka, a więc wyróżnienia przyznawanego naukowcom nie tylko wybitnym, ale takim, którzy poprzez swe peregrynacje wzbogacili naszą wiedzę o dalekich lądach i ludach.

Część druga numeru (*Osobiste wymiary doświadczeń etnograficznych*) została podzielona na cztery działy, z których każdy ogniskuje się wokół jednego, najbardziej widocznego w tych szkicach tematu. W dziale pierwszym (*Inicjacyjne, i nie tylko, wspomnienia z terenu*) przewodni jest motyw doświadczenia terenowego jako swoistej inicjacji etnograficznej, a także wątek przygód, przeżyć, wydarzeń szczególnie zapadających w pamięć i przywoływanych po latach w osobistych wspomnieniach. Tego rodzaju refleksje wybijają się na plan pierwszy w artykułach K. Mirgos, M. Zowczak, M. Ząbka, L. Mroza i S. Pietrowiak. Zwracają oni wszyscy uwagę na szczególne znaczenie pierwszych, najwcześniejszych faz doświadczeń etnograficznych, które pełniły w dużym stopniu rolę swoistego obrzędu przejścia, prowadzącego od prób dość chaotycznego rozpoznawania specyfiki badanego terenu do późniejszych etapów dobrze skonceptualizowanych, a więc profesjonalnych, penetracji. Te pierwsze kontakty z terenem, z obcym kulturowo czy etnicznie środowiskiem, nie były zazwyczaj łatwe, gdyż odrywały one badacza, i to często na długi okres, od bliskich i swojskiego otoczenia, wtłaczały go w nieoczekiwaną samotność i zagubienie w nieznanym środowisku. W takiej sytuacji nieuchronnie ujawniały się subiektywne trudności, wynikające z nieprzygotowania na ten rodzaj wyzwań czy z braku odporności na stres. Pokonywanie tych przeszkód, także i obiektywnych, wynikających z warunków, z jakimi spotykał się badacz w terenie, stopniowo uodporniało etnografa, czyniło go bardziej adaptabilnym, ułatwiało nawiązywanie kontaktów, a co za tym idzie – prowadziło do większej efektywności działań.

Otwarte spojrzenie na te osobiste doświadczenia ujawnia także pokłady różnorakich emocji, jakie nieuchronnie towarzyszą badaczowi w terenie; z jednej strony są to autentyczne fascynacje spotkaniami z odmienną kulturą, z drugiej – pojawiają się także uczucia zawodu, zmęczenia, rozczarowania czy zniechęcenia. Autorzy tych wspomnień wskazują również na niebagatelne znaczenie zmysłów w postrzeganiu i oswajaniu „terenu" – a więc widoków, dźwięków, zapachów, smaków; podkreślają także i to, jak niezbędna jest konieczność wypracowania w sobie szeregu niezbędnych cech, często sprzecznych z własnym typem osobowości, takich jak cierpliwość, wytrzymałość, samozaparcie, odporność na permanentny brak prywatności czy umiejętność radzenia sobie w sytuacjach kryzysowych. Autorzy wskazują także na znaczenie stopniowego odkrywania skutecznych metod dla praktyki etnograficznej, polegających na nabywaniu umiejętności antropologicznej interpretacji pozornie błahych, drobnych, incydentalnych czy wręcz codziennych wydarzeń i spotkań. Wraz z tą refleksją pojawia się także motyw mozolnego zdobywania kompetencji terenowych, niewiele mających wspólnego z gabinetowymi, akademickimi rekomendacjami, dzięki którym

badacz powoli „wnika" w nowe środowisko i rozpoczyna proces żmudnego „uczenia się" a następnie „rozumienia" otaczającej go kultury. Co ciekawe, autorzy tych wspomnień, zwykle bardzo osobistych i często dopiero teraz ujawnianych, podkreślają wagę i znaczenie swych pierwszych lat badań, pisząc, iż z odległej czasowo perspektywy ukazują one swój doniosły wymiar, jako wydarzenia trwale zapisane w pamięci i mocno odciśnięte w pokładach doświadczenia.

Ważną sferą autorefleksji etnograficznej są wspomnienia, uwagi i rekomendacje dotyczące specyfiki nawiązywania relacji z informatorami, czy to bliskimi nam kulturowo i społecznie, czy też należącymi do świata „tubylczego". To od charakteru i dynamiki tych kontaktów, ich zakresu oraz intensywności, zależy przecież nie tylko codzienna egzystencja etnografa w terenie, ale przede wszystkim efektywność badań oraz rzetelność uzyskanych informacji. Ten temat przewija się w sposób najbardziej widoczny w artykułach w dziale drugim (*Formy współpracy z „tubylcami"*), napisanych przez N. Bloch, R. Vorbricha, P. Trzeszczyńską i A. Posern-Zielińskiego. Autorzy podkreślają, że jednym z ważnych warunków powodzenia badań jest budowa relacji zażyłości z członkami wspólnoty, w obrębie której antropolog przebywa. Te bliskie relacje przybierają często charakter dalece przekraczający ramy profesjonalnego kontaktu, obejmując sfery zażyłości zarezerwowane zwykle dla osób bliskich, krewnych czy przyjaciół. Ważną strategią efektywnego postępowania w terenie jest także dotarcie do osób kluczowych, a więc takich, których pomoc i rekomendacje są niezbędne w procesie pozyskiwania szczególnie cennych informatorów i skłaniania ich do szczerego dzielenia się lokalną wiedzą. Jak podkreślają autorzy, osoby te mogą być miejscowymi autorytetami, ale również tłumaczami, przewodnikami czy tubylczymi asystentami. Z jednej strony są one bezpośrednio zaangażowane w proces etnograficznego postępowania, z drugiej współtworzą nierzadko towarzyskie wsparcie dla osamotnionego w obcym środowisku badacza. Bliskie relacje z tego typu partnerami pozwalają nie tylko przezwyciężyć pułapki językowego zrozumienia, ale umożliwiają także w miarę bezkonfliktowe poruszanie się w świecie nieznanego bliżej obyczaju i etykiety.

W tekstach tego działu znajdujemy również cenne uwagi na temat znaczenia specyficznej asymetrii, charakteryzującej w terenie relacje między badaczem a badanymi przez niego ludźmi. Okazuje się, że te kwestie są także bardzo istotne, gdy zważyć na trudno przekraczalne bariery nie tylko kulturowe, ale także te, które wynikają z odmiennego statusu ekonomicznego, społecznego, ewidentnych różnic we wzajemnych interesach, poglądach na świat czy niełatwych do odwzajemnienia wyrazów sympatii i wdzięczności za udzieloną otwartość i gościnność. W refleksjach poruszających ten temat znajdujemy także cenne uwagi poświęcone strategiom zwiększającym szansę pozyskiwania przychylności i pomniejszania podejrzliwości czy nieufności wobec badacza. W tym kontekście przywoływane jest również ostrzeżenie co do potencjalnego niebezpieczeństwa, wynikającego z prób instrumentalnego „wykorzystania" obecności badacza do wewnętrznych rozgrywek pomiędzy poszczególnymi zwaśnionymi czy konkurującymi o wpływy grupami tej samej społeczności. Natomiast przebywanie w terenie

z mężem/partnerem czy dzieckiem zdecydowanie ułatwia wejście w nowe środowisko, podobnie jak dostosowany do sytuacji i kontekstu kulturowego ubiór oraz wzbudzający zaufanie wygląd etnografa. Dość zgodnie autorzy tych esejów wskazują także na użyteczność uczestnictwa badacza w codziennych aktywnościach wspólnoty/rodziny/grupy, dzięki czemu pozyskiwane dane obserwacyjne pozwalają znacznie głębiej zrozumieć wypowiedzi mieszkańców i ich sposób życia. Interesującym wątkiem w tych dociekaniach jest również kwestia roli, znaczenia i możliwości wykorzystania w trakcie badań przypadkowej sytuacji czy szczęśliwego trafu. Tego rodzaju niespodziewane wydarzenia zachęcają czasami do szybkiego skierowania badań na wcześniej nieplanowane tory, a praktyka taka uwidacznia, jak ważna jest w terenie elastyczność podejścia, umiejętność rezygnacji z utartych schematów i w miarę możliwości podążanie w ślad za toczącymi się w otoczeniu zdarzeniami.

Trzeci dział (*Nowe pola, nowe doświadczenia*) dotyka tych obszarów, które zdecydowanie wykraczają poza horyzont klasycznych penetracji antropologicznych. Dotyczą one całkiem nowych pól zainteresowań, a zatem i nowych doświadczeń terenowych. Refleksje na ten temat przedstawiają S. Pietrowiak, K. Świerk, Ł. Smyrski i T. Rakowski. Choć podejmowana przez tych autorów tematyka jest pozornie dość różnorodna (od antropologii krajobrazu, przez etnozoologię, studia nad światem niematerialnym, aż do poszukiwań „właściwej drogi" postępowania w badaniach terenowych), to jednak łączy ją jedna wspólna idea, mianowicie konsekwentne dążenie do twórczego poszerzania spektrum etnograficznej obserwacji o nowe, zwykle dotychczas mało eksplorowane obszary oraz próba zastosowania do ich interpretacji nowych antropologicznych narzędzi. W gruncie rzeczy przedmiotem autorefleksji jest tu również teren, a w zasadzie jego dwie odsłony; mamy więc do czynienia z klasycznym terenem etnografa penetrującego regiony zamieszkane przez ludy tubylcze oraz z „terenem metaforycznym", dostosowanym do badań współczesnych przejawów życia, jawiącym się jako obszar konstruowany przez badacza z sieci jego interakcji z wybranym typem/kategorią informatorów. W obu tych kontekstach intencją autorów było ukazanie walorów nowych ujęć i podejść, pozwalających w sposób oryginalny spojrzeć na analizowaną przez nich rzeczywistość społeczno-kulturową. Jeśli chodzi o pierwsze rozumienie terenu, to napotykamy w nim na nowe spojrzenie na krajobraz, jako na wypełnioną znaczeniami przestrzeń tworzącą ekumenę tubylczych społeczności, silnie powiązaną z lokalną ontologią, mitologią, historią etniczną i kategoriami kognitywnymi. Dzięki uwzględnieniu tych wszystkich czynników, antropolog może odsłonić specyficzne dla danej grupy więzy łączące ludzi z ich ojczystą ziemią, i potrafi ukazać, jak te pola egzystencjalnych relacji określają sensy i znaczenia wydarzeń z przeszłości, a także sytuacji współczesnych. Istotnym elementem takiego podejścia jest również rozpoznanie przyrodniczego środowiska zamieszkiwania tubylców. Chodzi o to, aby uchwycić sposób jego postrzegania i traktowania przez miejscowych, a zadanie to ułatwić może analiza lokalnej taksonomii i zasad jej konstruowania. Taki profil badań, zwykle umiejscawiany

w obrębie studiów etnobiologicznych, wymaga od antropologa znacznej kompetencji zarówno w zakresie „zachodniej" wiedzy przyrodniczej, jak i dobrego rozpoznania tubylczej mitologii, folkloru, systemów kognitywnych, a także umiejętności etymologicznej interpretacji miejscowych nazw nadawanych zwierzętom i roślinom.

Dynamiczne poszerzanie spektrum antropologicznych obserwacji doprowadziło do zakwestionowania dotychczasowego, bardzo dosłownego, rozumienia „terenu" jako konkretnego pola działań etnografa w ściśle określonej przestrzeni geograficzno-społecznej. Szybko okazało się, że pojęcie to musi zostać gruntownie przewartościowane. O tym wyzwaniu w badaniach współczesności piszą także autorzy w tym dziale czasopisma. Podkreślają oni, opierając się na własnych doświadczeniach z penetracji etnograficznych prowadzonych i w Azji i w Polsce, że dzisiaj „terenem" najczęściej są pewne pola społecznych ról wraz z towarzyszącymi im układami kulturowymi. Tworzą one w istocie konkretne „skupiska interakcji", w które wkracza badacz, kreując tym samym swój „teren". Jedną z możliwych strategii postępowania może być w takiej sytuacji „antropologia kolaboratywna", a więc taka, która wiąże ściśle badacza z grupą osób przez niego badanych, sprawiając, iż obie strony współpracują efektywnie ze sobą, od wstępnego etapu pozyskiwania informacji, aż do zredagowania końcowego raportu. Tego rodzaju nowe podejście do „terenu" i jego „mieszkańców" sprawia, o czym piszą autorzy, że napotykamy w trakcie tego procesu na poważne problemy etyczne, związane z jednej strony z odpowiedzialnością wobec potencjalnych skutków ujawniania delikatnych informacji, z drugiej zaś z dylematem prewencyjnej autocenzury oraz pułapką autoryzacji, umożliwiającej ingerencję w treść uzyskanych rezultatów.

Ostatni dział (*W poszukiwaniu minionego czasu*) dotyka kwestii z pogranicza dociekań o charakterze etnohistorycznym i rozważań nad znaczeniem przeszłości oraz pamięci o dawnych wydarzeniach, oczywiście również w perspektywie praktyki terenowej. Okazuje się, że „poszukiwania minionego czasu" dostarczyć mogą badaczowi wiele satysfakcji, umożliwiając lepsze uchwycenie przebiegu zmian zachodzących w dłuższej perspektywie czasowej. Jednak w pewnych przypadkach – jak się okazuje – tak zorientowane studia nie spełniają planowanych oczekiwań lub wmontowują antropologa w kłopotliwą etycznie sytuację. Kwestie te w sposób bardzo interesujący i oparty na własnych doświadczeniach z prac prowadzonych w Brazylii, Indiach, Boliwii, i oczywiście w Polsce, przedstawiają P. Chyc, K. Kość-Ryżko, R. Beszterda i E. Kłosek.

Jednym z przewijających się wątków tych rozważań są poszukiwania śladów przeszłości. Jak się okazuje, poszukiwania te mogą wzbudzić w antropologu prawdziwy entuzjazm i satysfakcję z udanych badań, choć w innej sytuacji potrafią wywołać zwątpienie i rozczarowanie na skutek pojawienia się nieoczekiwanej rozbieżności między ambitnymi planami a skromnymi możliwościami ich realizacji. W jednych przypadkach widoczne w krajobrazie i w lokalnych praktykach kulturowych ślady przeszłości, poszerzone dodatkowo penetracjami archiwalnymi, pozwalają badaczowi lepiej odtworzyć i zrozumieć

przebieg kontaktów międzykulturowych (np. w wyniku działań misyjnych Braci Morawskich w Himalajach); w innych natomiast spore wysiłki, aby natrafić na opowieści zawierające przekazy o dziejach migracji i choćby okruchy pamięci o rodzinnych stronach wychodźców okazują się płonne (czytamy o tym w eseju o Brazylijczykach polskiego pochodzenia przybyłych do Parany z Bukowiny). Wspomniane tu przypadki ewidentnie pokazują, jak ważne jest zastosowanie w terenie elastycznego podejścia, które w zależności od sytuacji, z jaką spotyka się antropolog, musi ulec częściowemu przeorientowaniu, np. skupieniu się na kwestiach pierwotnie traktowanych dość drugorzędnie albo też odstąpieniu od niemożliwego do wykonania głównego celu i zajęciu się innymi ważnymi problemami badanej społeczności.

Drugi istotny wątek obecny w ostatnim dziale to znaczenie etnograficznych studiów narracyjnych w procesie prowadzącym nie tylko do rekonstrukcji przeszłości, ale pozwalającym zrozumieć traumatyczne doświadczenia wojenne i ich konsekwencje w codziennym życiu (*casus* polskich Sybiraków), jak i sensownie odczytać tubylcze kody kulturowe wynikające z odmiennych kategorii ontologicznych (*casus* Indian z boliwijskiej Amazonii). Jak pokazują to autorzy, badania tego rodzaju nie są łatwe zarówno ze względów metodycznych, jak i etycznych. I tak, intencjonalne wywoływanie tragicznych wspomnień z lat wojny i zsyłki w poważnym stopniu zakłócało dobrostan informatorów, wzbudzając w nich falę emocji, trudną również do opanowania przez samego badacza. Stąd też pojawiła się konieczność ograniczenia tego rodzaju rozmów i sięgnięcia do bardziej „wygodnej" strategii pozyskiwania danych, polegającej na interpretacji pisemnych relacji zesłańców, złożonych przez nich przed laty w archiwach. W ten sposób bezpiecznym „terenem" stały się po prostu zbiory wspomnień. Z kolei w kontaktach z amazońskimi tubylcami złudne okazały się próby uzyskania od nich opowieści o czasach minionych w formule „na żądanie". Za to najbardziej efektywnym sposobem uchwycenia ich wspomnień o przeszłości było długotrwałe przebywanie z nimi, stałe dzielenie trudów ich codziennego życia oraz uważne wsłuchiwanie się w ich historie, opowiadane zazwyczaj „przy okazji", a więc bez etnograficznej interwencji.

Wszystkie przytoczone w drugiej głównej części numeru doświadczenia, zarówno te, na które zwróciliśmy wyżej szczególną uwagę, jak oczywiście i pozostałe, nie mniej ważne oraz z pewnością również godne refleksji, ukazują niezwykłą różnorodność sytuacji, strategii, kontekstów, spotkań, przygód, incydentów, dylematów, z którymi w etnograficznym terenie, czy to z bliskim, czy dalekim, klasycznym, czy rozproszonym, antropolog ma zawsze do czynienia. Jednak na tym tle doświadczenia terenowe ks. Profesora Wojciecha Bębna, obejmujące bez mała trzy dekady wyjazdów do rdzennych społeczności wysp Pacyfiku i Australii, mają niewątpliwie wyjątkowy, oryginalny i zarazem niepowtarzalny wymiar. Sądzimy jednak, że impresje i refleksje z prac terenowych prowadzonych przez autorów tego jubileuszowego numeru czasopisma będą nie tylko symbolicznym gestem szacunku wobec dorobku i postawy Jubilata. Mamy nadzieję, że zainteresują one także wszystkich tych, dla których „teren" jest nie tylko laboratoryjnym

obszarem pozyskiwania potrzebnych danych, ale stanowi szczególny obszar egzystencjalnych i zawodowych doświadczeń badacza, wynikających z jego bliskich relacji z mieszkańcami tego świata, którego zrozumienie jest jego celem.

Literatura

Barley, N. (1997). *Niewinny antropolog. Notatki z glinianej chatki*. Przeł. E.T. Szyler. Warszawa: Prószyński i S-ka.

Buliński, T., Kairski, M. (red.) (2011a). *Teren w antropologii. Praktyka badawcza we współczesnej antropologii kulturowej*. Poznań: Wydawnictwo UAM.

Buliński, T., Kairski, M. (2011b). Wiedza terenowa w antropologii: w poszukiwaniu nowego wymiaru badań terenowych. W: T. Buliński, M. Kairski (red.), *Teren w antropologii. Praktyka badawcza we współczesnej antropologii kulturowej* (s. 291–333). Poznań: Wydawnictwo UAM.

Holman, J.S. (2009). Autoetnografia. Polityka tego, co osobiste. W: N.K. Denzin, Y.S. Lincoln (red.), *Metody badań jakościowych*, t. 2 (s. 175–218). Przeł. M. Brzozowska-Brywczyńska. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

Kacperczyk, A. (2014). Autoetnografia – technika, metoda, nowy paradygmat? O metodologicznym statusie autoetnografii. *Przegląd Socjologii Jakościowej*, 10, 3, 32–74.

Kafar, M.A. (2009). O przełomie autoetnograficznym w humanistyce. W stronę nowego paradygmatu. W: B. Płonka-Syroka (red.), *My i wy. Spór o profesjonalny charakter racjonalności nauki* (s. 1–24). Warszawa: Wydawnictwo DiG.

Malinowski, B. (2008). *Dziennik w ścisłym znaczeniu tego wyrazu*. Przeł. G. Kubica. Kraków: Wydawnictwo Literackie.

Rabinow, P. (2010). *Refleksje na temat badań terenowych w Maroku*. Przeł. K.J. Dudek, S. Sikora. Kęty: Antyk. Marek Derewiecki.

SUMMARY

Personal ethnography. Anthropologists in the field

The article presents the idea of personal ethnography, i.e. the anthropologists' individual experiences that include practical, existential, and emotional dimensions of ethnographic field research. Such experiences and their details are largely absent in scientific papers, due to their apparent irrelevance for research results. Nevertheless, they form an indispensable part of ethnographic research, influencing its scientific findings. This article not only emphasizes the need to include this aspect of ethnographic research in the methodological reflection, but also points out the differences and similarities between personal ethnography and autoethnography, following the main threads of personal experiences from fieldwork.

Keywords: anthropologists, fieldwork, personal ethnography, practical, existential and emotional dimension of ethnographic field research, autoethnography

Przeł. Agnieszka Bednarek-Bohdziewicz

CZĘŚĆ PIERWSZA
WOJCIECH BĘBEN – POLSKI BADACZ OCEANII I AUSTRALII



ks. prof. Wojciech Bęben
Fot. Grzegorz Kozakiewicz

Etnografia. Praktyki, Teorie, Doświadczenia 2021, 7: 25–32
https://doi.org/10.26881/etno.2021.7.02

Aleksander Posern-Zieliński https://orcid.org/0000-0003-1249-8478
Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

Laudacja wygłoszona podczas ceremonii wręczenia Księdzu Profesorowi Wojciechowi Bębnowi Nagrody im. Benedykta Polaka[1]

Wygłoszenie laudacji, mającej przedstawić sylwetkę i dokonania Laureata tegorocznej prestiżowej Nagrody im. Benedykta Polaka, jest dla mówiącego te słowa prawdziwym wyzwaniem, szczególnie jeśli zważyć na to, że jako akademicki kolega działający wprawdzie w ramach tej samej dyscypliny, jaką jest etnologia, a więc śledzący także od lat aktywność ks. prof. Wojciecha Bębna, jestem badaczem wędrującym po naukowych ścieżkach całkiem odmiennych stron świata aniżeli te, które penetrował Laureat. Trzeba też nadmienić, iż jest z pewnością zadaniem trudnym zawarcie w lapidarnej formie niezwykłego bogactwa doświadczeń życiowych ks. prof. Wojciecha Bębna, które, docenione po latach, sprawiły, że znalazł się On dzisiaj w dostojnym gronie osób wyróżnionych Nagrodą im. Benedykta Polaka.

Zacznijmy jednak od tego, że Wojciech Bęben, profesor etnologii na Uniwersytecie Gdańskim, jednocześnie duchowny katolicki, a w przeszłości misjonarz i wytrawny badacz terenowy, przez wiele lat żyjący wśród ludów tubylczych, jak mało kto przed Nim, wpisuje się doskonale w naczelne przesłanie Nagrody im. Benedykta Polaka, honorującej wybitnych eksploratorów dalekich lądów i kultur. Pod tym względem można Go uznać za kontynuatora historycznego patrona

[1] Na uroczystym posiedzeniu w Collegium Maius Uniwersytetu Jagiellońskiego, w dniu 10 października 2020 r., zorganizowanym przez Kapitułę Nagrody oraz Oddział Polski „The Explorers Club", pod patronatem Prezydenta RP i Ministra Kultury i Dziedzictwa Narodowego.

Nagrody. Przywołany Benedykt Polak był przecież nie tylko franciszkańskim zakonnikiem peregrynującym w połowie XIII w. do serca imperium Wielkiego Chana, z powierzoną mu przez Papieża Innocentego IV dyplomatyczną misją. Był bowiem również podróżnikiem i badaczem, który, dzięki swej wnikliwej umiejętności obserwacji azjatyckich obyczajów, przekazał potomnym, wraz ze swym towarzyszem podróży – Janem di Piano Carpinim, wyjątkowo cenny etnograficzny obraz realiów kulturowych odwiedzanych po drodze ludów (zob. Strzelczyk 1993).

Ponad siedemset lat później inny Polak, także misjonarz i badacz – Wojciech Bęben, podążył również na wschód, udając się ku bliżej nieznanym i słabo dotychczas opisywanym ludom wschodniego Pacyfiku, by tam, samotnie i z dala od naszej cywilizacji, zanurzyć się dosłownie i to przez lat wiele w świecie innych kultur. Podobnie jak patron wręczanej Mu dziś Nagrody, w sposób udany, i co ważne podkreślenia, niekolidujący ze sobą, łączył zadania wynikające z misyjnego posłannictwa z pasją i kompetencją profesjonalnego badacza terenowego. Swoje wieloletnie obserwacje, refleksje, rozmowy, słowem doświadczenia codziennego współżycia z tubylczymi mieszkańcami zawarł w notesach etnograficznych, które to, po powrocie do kraju, umożliwiły mu opracowanie kilku cennych monografii etnologicznych opisujących wnikliwie i „od środka" życie jego rdzennych gospodarzy.

Laureat, dzięki swym wieloletnim doświadczeniom życiowym, misyjnym i etnograficznym, stał się niekwestionowanym znawcą kultur oraz społeczeństw Oceanii i Australii. Ten region świata, niezwykle odległy od naszego kraju, nie był zbyt często odwiedzany przez polskich podróżników i badaczy, którzy z oczywistych względów chętniej podążali szlakami azjatyckimi i afrykańskimi.

Jednakowoż i w tamte strony udawali się nieliczni polscy eksploratorzy. Wojciech Bęben – jako etnolog/antropolog – miał w tej mierze wyjątkowo godnych prekursorów. Z pewnością jednym z nich był Jan Kubary, niewątpliwie wybitny etnograf działający w XIX w., choć niestety słabo dziś znany i mało doceniany. Tymczasem przez większość swego życia zamieszkiwał on archipelagi Oceanii (Mikronezję i Polinezję) i ekspediował stamtąd do Europy nie tylko raporty ze swych badań, ale przede wszystkim skrzynie wypełnione cennymi etnograficznymi eksponatami. Natomiast w początkach XX w., a konkretnie w dobie pierwszej wojny światowej, przebywał na Nowej Gwinei nasz słynny rodak Bronisław Malinowski. Dzięki pobytom wśród tamtejszych mieszkańców, wsławił się nie tylko znaczącymi badaniami etnologicznymi nad życiem seksualnym „dzikich" czy ceremonialną wymianą symbolicznych dóbr, ale także wypracował pionierskie techniki terenowej etnografii, które legły u podstaw współczesnej antropologii społeczno-kulturowej.

Ponad pół wieku później, i to niemal w tych samych stronach, które wcześniej odwiedzał B. Malinowski, pojawił się Wojciech Bęben i przeżył tam ponad dwie dekady. Nasz Laureat, który podobnie jak wspomniany klasyk terenowych obserwacji, zamieszkał samotnie wśród tubylczych społeczności, by poznać gruntownie ich codzienne formy życia, naczelne wartości określające lokalną mentalność,

a także wzorce społecznego działania oraz specyfikę sposobu postrzegania przez nich świata.

Droga kariery naukowej Laureata z pewnością miała niezwykle oryginalny przebieg. Rozpoczęła się w Wyższym Seminarium Zgromadzenia Werbistów (SVD) w Pieniężnie, w którym, obok oczywistego nacisku na formację misyjną adeptów, przywiązywano zawsze dużą wagę do poznawania podstaw etnologicznej wiedzy. Kolejnym etapem był Katolicki Uniwersytet Lubelski i studia z zakresu misjologii. W połowie lat 70. ubiegłego stulecia Wojciech Bęben opuścił na wiele lat Polskę, udając się do Australii, do Papui-Nowej Gwinei oraz na wyspy Melanezji, aby tam połączyć swe pasje poznawania „egzotycznych" kultur z powołaniem ewangelizacyjnym i pracą misyjną. Tego rodzaju fuzja obu tych aktywności nie jest w dziejach antropologii niczym osobliwym i w wielu przypadkach owocowała ona znakomitymi rezultatami badawczymi, przede wszystkim dzięki długotrwałym pobytom wśród tubylców, umiejętnościom integrowania się przybysza z lokalnym środowiskiem oraz dobrej znajomości miejscowych języków. Wojciecha Bębna należy z pewnością zaliczyć do tych badaczy i zarazem misjonarzy, którzy doskonale wykorzystali te warunki, aby w ten sposób wzbogacić naszą wiedzę o bogactwie odległych kultur.

Prowadząc projekty w Ameryce Południowej, miałem okazję poznać kilku takich wybitnych badaczy, a zarazem misjonarzy, którzy, pracując w Ekwadorze, Peru i Boliwii, wnieśli wybitny wkład w poznanie rdzennych kultur, angażując się również w obronę interesów ludów tubylczych, czym zyskali międzynarodowe uznanie. Do tego grona antropologów/etnologów wywodzących się ze środowiska misyjnego należy także i Wojciech Bęben, który po powrocie do kraju, i przejściu całej ustawowej drogi świeckiej kariery naukowej, stał się pełnoprawnym profesorem etnologii, a także założycielem jedynej na naszym wybrzeżu placówki uniwersyteckiej (w Gdańsku) kształcącej adeptów tej specjalności.

Dzięki wieloletnim pobytom na wyspach Pacyfiku i w Australii, Profesor Wojciech Bęben stał się niekwestionowanym znawcą rdzennych społeczności tych obszarów. Poznawał je na różnych etapach ich funkcjonowania, zarówno gdy znajdowały się one jeszcze w stanie niemal nienaruszonym przez zewnętrzne oddziaływania, jak i w trakcie procesu ich dostosowywania się do warunków współczesnej cywilizacji, a także niestety w fazie rozpadu ich tradycyjnych wartości. Warto w tym momencie podkreślić, że łącznie Laureat spędził w tamtej części świata blisko 27 lat swego życia i pod tym względem, rzec można, nie mamy w Polsce bardziej doświadczonego badacza terenowego oraz znawcy autochtonicznych kultur wysp Pacyfiku.

Poczynając od połowy lat 70. XX w., Wojciech Bęben prowadził badania etnograficzne w głębi Nowej Gwinei, na Wyspach Torresa, wśród Melanezyjczyków, na Samoa i Tonga, przebywał też wśród Maorysów na Nowej Zelandii, odwiedzał wyspy Vanuatu i Kiribati, a także poznawał życie Aborygenów w Australii. Przez wszystkie te lata dzielenia swego życia z tubylcami przebywał nie tylko wśród różnorodnych ludów, ale także w wielu odmiennych środowiskach przyrodniczych – w głębi tropikalnej dżungli zamieszkałej przez Papuasów, w mangrowiowych

lasach nowogwinejskich wybrzeży zajętych przez ludność melanezyjską, na położonych z dala od szlaków wodnych wysepkach w Cieśninie Torresa, na wulkanicznych wyspach Polinezji, wreszcie również w australijskim buszu.

Dzięki temu poznał doskonale życie rdzennych mieszkańców nie tylko w ich naturalnym (wioskowym) otoczeniu, ale przypatrywał się również ich egzystencji w slumsach stolicy Papui-Nowej Gwinei – Moresby czy na peryferiach wielkich miast Australii; a nie tak dawno miał wyjątkową możliwość poznania tragicznego losu Aborygenów w jednym z australijskich więzień przeznaczonych dla tej kategorii skazanych. Wszystkie te długotrwałe kontakty z miejscowymi społecznościami wsparte były Jego umiejętnością przełamywania cywilizacyjnych barier, skracania dystansu, zaangażowaniem osobistym w rozwiązywanie życiowych problemów tubylców, dzielenia z nimi ich trosk i radości, współuczestniczenia w rozrywkach, świętach i codziennej aktywności.

Dzięki takiemu podejściu i wyjątkowej osobowości, Wojciech Bęben mógł przekraczać granice formalnych kontaktów, które zwykle charakteryzują poczynania antropologa i misjonarza. W ramach tych obustronnych relacji zażyłości mógł On, niemalże „od środka", poznawać życie ludzi, wśród których przebywał i stopniowo zyskiwać ich autentyczne zaufanie. W tym procesie wrastania w miejscowe konteksty kulturowe i społeczne niebagatelną rolę odgrywały również Jego kompetencje językowe. Otóż Wojciech Bęben, jako doświadczony badacz terenowy, sprawnie posługiwał się lokalnymi językami, takimi jak *arapesz, biem, hiri-motu*, czy też popularnymi w tamtych stronach kreolskimi sposobami porozumiewania się, takimi jak *pidgin-english* na Nowej Gwinei czy *aboriginal-english* w Australii. Te umiejętności sprawiły, że lepiej i głębiej mógł On zrozumieć swych tubylczych rozmówców i poznać bliżej sposób ich argumentacji.

Nie ulega wątpliwości, że nasz Laureat był/jest niezwykłym antropologiem. Jakiż bowiem współczesny badacz dalekich kultur może sobie pozwolić na to, aby całymi latami przebywać z dala od swego środowiska akademickiego i żyć samotnie wśród tubylców? Tymczasem taki właśnie *modus operandi* realizował Wojciech Bęben, w czym niezwykle pomocny był oczywiście jego misyjny status, a także determinacja i pełne zaangażowanie. Wystarczy wspomnieć, iż u ludu Enga na Nowej Gwinei przebywał stosunkowo krótko, bo „tylko" rok, ale już u Arapeszów, żyjących na tej samej wyspie, przebywał aż 9 lat, z kolei wśród mieszkańców wyspy Biem – nieco krócej, bo 5 lat.

Te warunki długotrwałego przebywania wśród tubylców sprawiły, że – jak wspomina Wojciech Bęben – „oni wiedzieli wszystko o moim życiu codziennym – ja co dzień widziałem jak żyją oni, [a] z czasem … zaczynali mnie traktować jak swojego, choć nie było to łatwe, wymagało miesięcy i lat cierpliwej adaptacji" (Bęben 2004: 7). I kontynuując te refleksje, zauważa: „miałem w praktyce nieograniczoną ilość czasu na kontakty z nimi, na ich obserwację [a] większość czasu zajmowały mi rozmowy, tysiące rozmów nagrywanych na taśmy i zapisywanych w notatnikach" (Bęben 2004: 11).

W takich wyjątkowych okolicznościach, a więc bez presji czasu, konieczności realizacji ściśle określonego z góry programu badań czy ograniczeń wynikających

z reguł narzucanych zwykle przez sponsorów, Wojciech Bęben mógł w sposób nieskrępowany poznawać te warstwy miejscowych kultur, które zwykle są najtrudniejsze do uchwycenia przez cudzoziemca. Miał zatem możliwość poznania zasad tubylczej etyki, obowiązującego prawa zwyczajowego, lokalnego systemu wartości i miejscowych koncepcji sakralnych. W tych codziennych zmaganiach, dążących przede wszystkim do właściwego zrozumienia tubylców, Wojciech Bęben starał się zawsze „przyjąć ich perspektywę myślenia" (Bęben 2004: 14), zdając sobie w pełni sprawę z tego, jak ważne dla dobrego antropologicznego poznania jest odrzucenie etnocentrycznych klisz.

W pracach Laureata widać także wyraziście, z jak wielką empatią i sympatią odnosił się On do miejscowych ludzi. Nie postrzegał ich w sposób romantyczny ani egzotyzujący, nie traktował tubylców jako reprezentantów „dzieci natury" żyjących jakoby w idyllicznym świecie zgodnie z prawami przyrody, lecz patrzył na nich w sposób realistyczny, widząc w ich działaniach całe zróżnicowane spektrum cech prawdziwie ludzkich: a więc i dobrych, a czasami także, i złych. Przy czym nie uważał swych rozmówców tylko za użytecznych dostarczycieli potrzebnych antropologowi informacji, ale widział w nich współtowarzyszy swego życia, za których los uważał się również po części odpowiedzialny. Stąd też nie wahał się pomagać im w razie potrzeby lub służyć dobrą radą w znalezieniu drogi postępowania.

Jak sam pisał, rozmawiał nie tylko ze zwykłymi mieszkańcami tubylczych wiosek, ale także i z miejscowymi autorytetami – „wodzami, szaleńcami, z czarownikami […], z przywódcami kultu cargo, [a także] z watażkami […] gangów w dzielnicach nędzy Port Moresby" (Bęben 2006: 7). Do tego dodać należy, iż swe badania etnograficzne prowadził w warunkach wysokiego stopnia zaufania, jakie zdobył w trakcie długich okresów pobytu. Stąd też – jak znów sam zauważa – *krajowcy* nie okłamywali go (tak jak czynili to czasami wobec „profesjonalnych" antropologów, którzy starali się szybko wydobyć od tubylców potrzebne im informacje), gdyż wiedzieli oni, że przekazywane Mu wiadomości będą kiedyś jedynym wiarygodnym źródłem ukazującym przemijające bezpowrotnie tradycje ich przodków.

Niewątpliwie pod tym względem Wojciech Bęben wykonał pionierskie prace, które zaliczane być dzisiaj mogą do tzw. antropologii ratunkowej, koncentrującej się na pilnym dokumentowaniu kultur ginących na naszych oczach. Być może prace Laureata będą kiedyś (oczywiście po przetłumaczeniu) czytane i wykorzystywane przez potomków dzisiejszych „tubylców", którzy znajdą w tych relacjach, pochodzących z drugiej połowy XX w., cenny obraz ich utraconego dziedzictwa kulturowego.

Nie ulega także kwestii, że Wojciech Bęben był również dość wyjątkowym misjonarzem, szczególnie pod względem podejścia do tubylców i ich kultury. Otóż, co warte podkreślenia, nasz Laureat nie podążał drogą wielu swych poprzedników pracujących „na misjach", którzy nierzadko starali się usilnie wykorzeniać „pogańskie przesądy", walczyć z „magią i czarami" oraz dyskredytować tubylczych przywódców duchowych, aby na zniszczonym gruncie miejscowej tradycji

umacniać nową wiarę. W przeciwieństwie do tego rodzaju postaw, uważał za słuszne, by w praktyce realizować inne przesłanie, w myśl którego „misjonarz powinien zajmować się przede wszystkim chronieniem tradycji, godności tych ludzi, a nie pochopnym ich przekształcaniem" (Kozłowska 2020). Był przekonany, że jednym z zadań misjonarza powinno być niesienie pomocy tubylcom oraz ich ochrona przed zagrożeniami. „Misjonarz – jak sam twierdził – ma być buforem między lokalną kulturą a cywilizacją zachodnią", bowiem tubylcy „są wobec niej bezbronni, [tymczasem] ona niszczy ich tradycyjny system wartości, podkopuje ich tożsamość" (Kozłowska 2020).

Wojciech Bęben nie tylko starał się zrozumieć obcy mu świat, w którym żył jako duchowny, ale jednocześnie szanował jego odrębność, jego specyfikę, także w przestrzeni sakralnej. Jednym z Jego ważnych odkryć w trakcie przebywania razem z tubylcami, które miało ważkie znaczenie dla Wojciecha Bębna jako misjonarza, było uznanie, że przebywa wśród ludzi dla których „sacrum jest cały czas niezwykle mocno obecne w ich życiu" (Kozłowska 2020) i ta ich autentyczna duchowość wyrażana jest w mitach, rytuałach i koncepcjach religijnych bardzo mocno osadzonych w lokalnej tradycji. Nie ma więc żadnego powodu, aby występować przeciwko tym wartościom, które wspierają życie społeczne i utrwalają tożsamość.

Taka postawa Laureata, jako antropologa, misjonarza, religioznawcy a zarazem swoistego „rzecznika" spraw tubylczych, jest godna wielkiego szacunku, uznania, a także i naśladownictwa. Na szczęście podobne idee i postawy zyskują coraz częściej akceptację wśród duchownych pracujących na odległych kontynentach. Sam miałem okazję spotykać takich misjonarzy w Ameryce Południowej, ale co symptomatyczne, zawsze byli oni, podobnie jak nasz Laureat, osobami łączącymi „posługę" misyjną z pasją antropologiczną i zaangażowaniem w programy pomocowe.

Po latach przeżytych na wyspach Pacyfiku i w Australii Wojciech Bęben powrócił na stałe do Polski, aby poświęcić się pracy akademickiej i móc w ten sposób swe wieloletnie doświadczenia, obserwacje oraz zgromadzoną wiedzę przekazywać adeptom studiów etnologicznych i misjologicznych. Był do pracy na uniwersytecie już dobrze przygotowany, wykładał bowiem antropologię na uczelniach katolickich w Papui-Nowej Gwinei oraz w Australii. Po przybyciu do kraju związał się z uczelniami we Wrocławiu i Warszawie, by w końcu osiąść na dobre w Gdańsku. Na tamtejszym uniwersytecie założył nową placówkę studiów etnologicznych, z wyraźnym ukierunkowaniem na badania w krajach pozaeuropejskich, stając się jej wieloletnim kierownikiem.

Aby umocnić swą pozycję w polskim środowisku uniwersyteckim, Wojciech Bęben zdobywa kolejne stopnie naukowe (dwa doktoraty, habilitację i pełną profesurę), a jednocześnie zyskuje autentyczne uznanie jako wybitny specjalista i świetny wykładowca. Bez wątpienia dysponuje darem (a także potężnym głosem) niezwykle atrakcyjnego przekazywania swych doświadczeń i przemyśleń, co zawsze sprawiało, że jego wykłady i wystąpienia spotykały się z autentycznym zainteresowaniem słuchaczy.

Jednocześnie przystępuje, czyniąc to w sposób systematyczny, do opracowywania swych notatek terenowych, które stały się podstawą źródłową dla publikowanych przez niego monografii. W sumie do dziś opublikował już 6 obszernych książek, w których przedstawił w sposób kompetentny, jasny, a także zrozumiały dla laika, świat tubylczych kultur Australii, Nowej Gwinei i wysp Melanezji. Uchwycone przez Wojciecha Bębna obrazy owych „egzotycznych" kultur w dużej mierze odchodzą już dzisiaj w przeszłość, na skutek szybkich zmian zachodzących pod wpływem zachodniej „cywilizacji" i globalnych prądów. Tym bardziej docenić więc należy zawartość tych ciekawych i wartościowych dzieł, gdyż opisują one oryginalne światy etnicznych kultur naszego globu, które na naszych oczach ulegają dekompozycji.

Obok pasji badawczej naszego Laureata, realizowanej w terenie i w murach uczelni, wymienić należy także Jego zapał kolekcjonerski. W czasie swych długich pobytów na wyspach Pacyfiku i w Australii Wojciech Bęben gromadził obiekty tubylczego rękodzieła (rzeźby, obrazy, instrumenty i inne artefakty) ukazujące artystyczne umiejętności, estetyczne wzorce i sakralne idee rdzennych mieszkańców tamtych krain. Zbiory te, bez wątpienia o znacznej wartości etnograficznej, wypełniały przez czas pewien całą przestrzeń Jego mieszkania w Polsce. Dzisiaj ich zdecydowana większość znalazła azyl w muzealnych pomieszczeniach Uniwersytetu Gdańskiego, tworząc tam unikatową kolekcję etnograficzną.

Jako antropolog specjalizujący się, podobnie jak Laureat, w poznawaniu dalekich krajów i ludów, a do tego osoba od lat śledząca z wielką uwagą akademicką karierę Wojciecha Bębna, jestem bardzo usatysfakcjonowany tegorocznym (już szóstym z kolei) werdyktem Jury Nagrody im. Benedykta Polaka. Jej Czcigodni Członkowie postanowili wyróżnić antropologa i misjonarza, który w doskonały sposób wpisuje się w ideę symbolizowaną przez franciszkańskiego mnicha żyjącego we Wrocławiu przed 775 laty. I jak sądzę, ten wybór podyktowany był przede wszystkim tym, że nasz Laureat, podobnie jak średniowieczny Benedykt, przekraczał na swej drodze dotychczasowe horyzonty poznania, docierał do miejsc i ludów niemal całkowicie nieznanych, żył wśród nich i jako uważny obserwator przekazał nam po swym powrocie obraz ich codziennej egzystencji, tradycji i zwyczajów, utrwalając (wprawdzie tylko na piśmie) sporą część ich kulturowego dziedzictwa.

Tak więc z pewnością Profesor Wojciech Bęben jest godnym Laureatem Nagrody im. Benedykta Polaka, której zarówno w imieniu własnym i, jak sądzę, wszystkich tu zgromadzonych, serdecznie Mu dzisiaj gratuluję.

Literatura

Bęben, W. (2004). *Mały świat wokół wulkanu. Tradycyjne normy zwyczajowe w życiu wyspiarzy Biem w Papui Nowej Gwinei*. Warszawa: Wydawnictwo DiG.

Bęben, W. 2006. *Dzieci kazuara*. Gdańsk: Wydawnictwo Gaudium.

Kozłowska, A. (2020). Polski misjonarz: Obserwują mnie, patrzą, czy się zmieniłem, testują: zjesz kawałek nietoperza? Wywiad z Wojciechem Bębnem. *Gazeta Wyborcza* [trójmiasto.wyborcza.pl, z dnia 23.09.2020].

Strzelczyk, J. (red.) (1993). *Spotkanie dwóch światów. Stolica apostolska a świat mongolski w połowie XIII wieku. Relacje powstałe w związku z misją Jana di Piano Carpiniego do Mongołów.* Poznań: Wydawnictwo ABOS.

SUMMARY

Laudation delivered at the ceremony of presenting BenedyktPolak Prize to Rev. Professor Wojciech Bęben

The article provides an outline of the career of Rev. Prof. Wojciech Bęben as a prominent ethnologist, experienced field researcher an expert in the indigenous peoples of New Guinea and Oceania. The author presents the biography and contribution of Wojciech Bęben, juxtaposing them with the achievements of other distinguished Polish researchers in this area – Jan Kubary and Bronisław Malinowski.

Keywords: ethnological research in New Guinea and Oceania, scientific achievements, Wojciech Bęben, biography, Jan Kubary, Bronisław Malinowski

Etnografia. Praktyki, Teorie, Doświadczenia 2021, 7: 33–42
https://doi.org/10.26881/etno.2021.7.03

Mariusz Kairski https://orcid.org/0000-0002-1031-5335
Uniwersytet Gdański

Poznawać, wierzyć, kochać. O Wojciechu Bębnie i jego wielu światach

Trudno pisać o osobie bliskiej, z którą się przebywa i współpracuje na co dzień. I nie tylko o brak dystansu tu chodzi. Trudność ta wynika też – a może przede wszystkim – z tego, że bohater tekstu to postać naprawdę nietuzinkowa. I nie jest to przesada. Jego życiorysem można by obdzielić sporą grupę ludzi, a i osobowościowo jest to jednostka wielowymiarowa, pełna sprzeczności. Lecz tylko pozornych. Wielkość Wojciecha Bębna polega bowiem nie na tym, czego w życiu dokonał (a dokonał wiele, w wielu dziedzinach życia), lecz na tym, że owe sprzeczności ułożył w swym sercu tak, że zagrały piękny koncert zwany życiem. No bo jak tu pisać o kimś, kto jest księdzem i profesorem akademickim z dwoma doktoratami, habilitacją i belwederską profesurą. Nauczycielem akademickim i katechetą. Znawcą dobrych potraw i trunków, kolekcjonerem sztuki tubylczej, człowiekiem otaczającym się drogimi gadżetami i zarazem osobą, która rozdaje swe pieniądze potrzebującym. Prowadzi wysublimowane dysputy teologiczne o sensie działalności misyjnej i opowiada rubaszne, niepoprawne politycznie dowcipy. Znaleźć w tym harmonię, to dopiero życiowe osiągnięcie!

Nasz bohater urodził się 28 lutego 1949 roku w Działoszynie. Maturę zdał w liceum w Łodzi, a następnie studiował w Misyjnym Seminarium Duchownym Księży Werbistów w Pieniężnie. W roku 1975, po ukończeniu seminarium oraz studiów teologicznych, udaje się do Irlandii, gdzie rozpoczyna naukę języka angielskiego. Rok później otrzymuje skierowanie do pracy w Australii i Oceanii, gdzie przez prawie trzy dekady prowadzi działalność duszpasterską oraz badania ludów Mórz Południowych.

Pierwsze doświadczenia

Początkowo trafia na wulkaniczną wyspę Manam, leżącą na Morzu Bismarcka, u północnych wybrzeży Papui-Nowej Gwinei. Pierwsze doświadczenia misjonarza i terenowego antropologa to nie tylko fascynacja nowością i trudy pierwszych doświadczeń. Szybko, dla bystrego obserwatora, jakim jest, rzeczywistość staje się realnością nieoczywistą. Pierwsze pytania o to, jak badać i jak ewangelizować, mnożą się i komplikują. Kiedy po dość krótkim pobycie opuszczał wyspę, był przekonany, że już tam nie wróci. Wszak czekały go nowe wyzwania i nowe miejsca. Na Manam wprawdzie nie wrócił, ale tamtejszych tubylców spotkał po latach. Wyspa była dość niebezpieczna z uwagi na częste erupcje wulkanu. Płynące rzeki lawy, popiołów i pyłu wulkanicznego pochłonęły wiele ofiar. Rząd Papui-Nowej Gwinei zdecydował się ewakuować wszystkich mieszkańców. Wojciech Bęben odwiedza przesiedlonych na wybrzeże głównej wyspy. Ich trudności adaptacyjne, niechęć do życia na nieswojej ziemi, tęsknota, chaotyczność i przymusowość przesiedlenia wywołały refleksję: czy było to konieczne? Czy nie działano pośpiesznie i rutynowo? Nasz badacz wie z wcześniejszych obserwacji, że tubylcy dysponują ogromną wiedzą o wulkanie i jego aktywności. Wszak wulkan wybucha co pewien czas, okoliczni mieszkańcy mierzą się więc z tym doświadczeniem od setek, jeśli nie tysięcy lat. Potrafią przewidzieć siłę wybuchu, kierunek spływania lawy. Antropolog słucha ich żalów na państwową administrację i lamentów nad opuszczoną ojczyzną. Uświadomienie sobie, że tubylcy mają bogatą praktyczną wiedzę o własnym świecie, pozwalającą wygodnie żyć w ich środowisku naturalnym, jest ważnym składnikiem jego doświadczenia. Stara się uwrażliwić na nie agentów administracji państwowej, kościelnej i organizacji pomocowych. „Najpierw ich zapytajcie, czego chcą, a dopiero potem zastanawiajcie się, jak im pomóc. Trzeba słuchać ludzi, pytać ich, oni żyją na swojej ziemi od tysięcy lat, mają wiedzę, umieją dawać sobie radę w trudnych sytuacjach. Gdy chce się pomóc, dobra wola nie wystarczy, trzeba słuchać tych, którym chcemy nieść pomoc". Powtarza te słowa jak mantrę, zawsze i wszędzie.

Doświadczenia formujące

Pierwszy sześcioletni pobyt ma miejsce na wyspie Bam (Biem). To niewielka wyspa w archipelagu Schoutena (Eastern Schouten Islands albo Le Maire Islands), w stosunkowo niewielkiej odległości od wyspy Manam (60 km). Ludy zamieszkujące obie wyspy są do siebie podobne kulturowo i językowo, otaczają je podobne warunki naturalne, mają podobne problemy życiowe. Także na tej wyspie dominuje widok pięknego w swej grozie wulkanu. Wojciech Bęben jest pierwszy. Nikt przed nim nie badał tej wyspy. Może posiłkować się wiedzą o mieszkańcach odległej o niecałe 100 km wyspy Wogeo. Praca I. Hogbina (*The Island of Menstruating Men. Religion in Wogeo, New Guinea*. 1970, London: Chandler Publishing Company.) jest inspirująca, lecz odmienność Bam zmusza do wysiłku.

Badacz pełną parą rzuca się w wir pracy. Uczy się języka bam, żyje życiem tubylców na terenie głównej osady wyspy. Rozmawia, radzi, słucha, poznaje. Sercem i umysłem jest z mieszkańcami wyspy. Zafascynowany poznaje złożoność ich kultury, odkrywa zależności między różnymi sferami ich życia. Szuka klucza, by je zrozumieć. Jednym z ważnych obszarów poznania staje się prawo tubylcze, zwyczajowe i jego kolizja z prawem stanowionym, państwowym. Możliwości koegzystencji tych systemów, praktyczne sposoby współistnienia – oto wyzwanie intelektualne i pastoralne antropologa-misjonarza. Jest to zarazem droga do równowagi pomiędzy obydwoma powołaniami. Zaowocuje mądrością i refleksją niespotykaną wśród misjonarzy. Szacunek dla wartości innych ludzi, nienarzucanie i nieopresywność. Słuchać, słuchać, słuchać. Z tego doświadczenia rodzi się *Mały świat wokół wulkanu. Tradycyjne normy zwyczajowe w życiu wyspiarzy Biem w Papui Nowej Gwinei* (2004, Warszawa: Wydawnictwo DiG). To nie tylko rys kultury mieszkańców Bam. To także, a może przede wszystkim, zarys procesów funkcjonowania tego ludu w relacji ze światem zewnętrznym. Z systemem prawnym nowogwinejskiego państwa, z innymi systemami wartości propagowanymi przez misjonarzy różnych wyznań, ze szkołą, z organizacjami pozarządowymi. Na wszystkich poziomach egzystencji dochodzi do kolizji, negocjacji i reinterpretacji starych i nowych porządków. Mieszkańcy Bam nie są biernymi i niedoskonałymi imitatorami współczesnego świata. Twórczo i starannie przekształcają nową rzeczywistość na swój sposób, adaptują ją do swoich potrzeb. To nowe, ważne doświadczenie dla naszego badacza. Widzi on nieuchronność zmian w życiu tubylców, ale widzi też ich sprawczość nadającą zmianom kształt i kierunek. Tubylec to nie tylko przedmiot opresji kolonialnej i postkolonialnej, jak często chcemy widzieć procesy w tzw. Trzecim Świecie. To ktoś, kto zamieszkuje centrum swego świata, a nie peryferie świata globalnego. Badacz poznaje system wartości mieszkańców Bam, dokonuje jego opisu i wyjaśnienia go tak, jak go zrozumiał. Uczy się wnikliwości i cierpliwości. Na to trzeba czasu, motywacji i otwarcia na Innych. Trzeba też pracowitości i sprytu. Poznanie i rozumienie Innych nie jest łatwe. Monografia o Bam to cenny owoc tego wysiłku. Plon pracowitości i pokory.

Doświadczenia wzrostu

W przerwach między dłuższymi pobytami Wojciech Bęben odwiedza inne zakątki Nowej Gwinei. Na krótko trafia do Pumakos w krainie ludu Enga, w górach środkowej części kraju. Lecz jego ulubionym miejscem pobytu jest dorzecze rzeki Sepik. Wędruje i zatrzymuje się na dłużej wśród ludów Angoram, Iatmul, Chambiri i Arapesh. Ludy tego regionu fascynują go, bo to prawdziwi artyści. Świątynie, maski, rzeźby, kolory i finezyjne wzory, realistyczne i abstrakcyjne. Niezwykłe bogactwo obrzędów, wierzeń i mitów. Nasz bohater jest w swoim żywiole. Dokumentuje sztukę Sepiku, rysuje, szkicuje, maluje i fotografuje. Zbiera też eksponaty kultury materialnej. Jego dusza artysty i zmysł estetyczny dostrzegają prawdziwe dzieła sztuki. Potrafi odróżnić je od obiektów

wykonanych szybko, schematycznie i niestarannie – dla przybywających tam dość często turystów i handlarzy. Jako badacz nie jest tu pierwszy. Poprzedzili go współtwórcy nowoczesnej antropologii: George Bateson, Margaret Mead, Reo Fortune. Zna ich dorobek, twórczo rozwija niektóre wątki badań, rejestruje dynamikę zmian i ich kierunek. Interesują go powiązania życia gospodarczego z wierzeniami i rytuałami. Śledzi wątki i szuka analogii. Wszystko wymaga dbałości, staranności. Wymaga też wysiłku. Ludzie i rośliny stanowią jedność, jedno społeczeństwo. Połączone szacunkiem i dbałością o siebie. Rośliny wzrastają jak ludzie (a może na odwrót). Nasz badacz podejmuje tematy do tej pory słabo udokumentowane i rzadko analizowane, jak na przykład wymiar artystyczny i estetyczny architektury tego regionu, w szczególności świątyń (*tambaran*) i ich wyposażenia. Uczeń z duszą artysty i estety spotkał godnych siebie Mistrzów. W przerwach między badaniami rezyduje w Wewak i odwiedza w odległej peryferyjnej dzielnicy mieszkających tam młodych Arapeshów, którzy kształcą się w stolicy regionu. Poznaje ich radości i obawy. Życie daleko od domu, w zupełnie innym kulturowo i etniczne świecie, nie jest łatwe. Pyta o motywy i determinację. Dostrzega w nich zaczątki nowego społeczeństwa miejskiego. Doświadczenia znad Sepiku dopełniają procesu ukonstytuowania się badacza i misjonarza pełnej krwi. Pozwalają mu stworzyć własną filozofię życia tam, gdzie zrozumienie innych opiera się na życzliwej wśród nich obecności. Nasz badacz jest raczej słuchaczem niż głosicielem. Wsłuchuje się w rytm i brzmienie odmiennych kultur. Jest obecny wśród ludzi, ale nie jest ekspansywny ani narzucający się. Nic na siłę. Radzi, gdy jest pytany, nie poucza nieproszony. Jest Mistrzem i Uczniem zarazem. Dlatego jest tam lubiany i obdarzany szacunkiem. Nie jest figurą eksploratora-kolonisty-misjonarza. W kraju, w którym nowe tubylcze elity rządzące krajem przejęły wzorce swych dawnych ciemiężycieli i traktują mieszkańców wnętrza wyspy tak, jak kiedyś same były traktowane, taka postawa nie jest zwykła, powszechna. A przy tym jest też niepokojąca, w najlepszym razie wzbudza uśmiech na ustach najróżniejszych decydentów administracji państwowej i kościelnej.

Doświadczenia pełni

Jeszcze jedna kraina jest ważna w życiu Wojciecha Bębna: Wyspy Cieśniny Torresa, a konkretnie Wyspa Czwartkowa. Styk kontynentu australijskiego z Pacyfikiem. Ludy austronezyjskie i australijskie. Podobne formy adaptacji do środowiska morskiego. Piękna kraina, choć do niedawna dość niebezpieczna. Jeszcze na początku XX wieku ludy z południowo-wschodniej części Papui Holenderskiej dokonywały zbrojnych napadów na mieszkańców wysp Cieśniny. Porywano kobiety i dzieci, zabijano mężczyzn. Brytyjskie władze stanu Queensland wysyłają zbrojne wyprawy odwetowe. Dochodzi do kryzysu dyplomatycznego między Holandią a Wielką Brytanią. Pamięć tych napadów do dziś jest żywa. Ale współczesność wysp też jest ciekawa. Co w nich pociąga badacza? Przenikanie się kultury ludów Australii i Oceanii – od niepamiętnych czasów. W czasach historycznych,

w XIX wieku – przenikanie się kultur tubylczych i kultur imigrantów azjatyckich. I wreszcie w XX wieku – przenikanie się tego, co lokalne z tym, co globalne. Etnologiczne „tu i teraz" to ciągła zagadka. Co z tego wyjdzie? – Z różnych wzorców, różnych ras, różnych interesów? Polityka organizacji państwowych, organizacji tubylczych, związków wyznaniowych, grup pomocowych. Złożone procesy, złożone zależności. Rajskie wyspy, próbujące w potoku spraw codziennych sprostać wymaganiom jutra. Wszystko się zmienia, jest bardzo złożone i nieoczywiste. Odczucia sprzed lat wzmacniają się. Ale nie wywołują niepokoju. Raczej zadumę, zrozumienie i akceptację. Taki ten świat już jest, tak to się plecie.

Potrzeba spojrzenia z zewnątrz, oderwania się od „tu i teraz", wymusza inne podróże i inne spotkania. Doświadczenia napędzają się wzajemnie, pozwalają na nowe oglądy i syntezy. Wojciech Bęben podróżuje po Australii, Nowej Zelandii, trafia na Samoa. Wtedy to rodzi się synteza, myśl o drogach adaptacji ludów tubylczych w świecie współczesnym. Tam, gdzie tubylcy Nowej Zelandii (Maorysi) znajdują swe miejsce w nowoczesnym kraju, tam mieszkańcy Nowej Gwinei szukają formuły na naród w państwie pełnym zjawisk postkolonialnych. A z kolei tubylcy australijscy muszą sobie odpowiedzieć na pytanie, czy chcą istnieć. Jako zbiorowości i jako jednostki. To refleksja – osobista, poparta wieloletnim doświadczeniem, bolesna, prorocza.

Trzeba jeszcze wspomnieć o innych wyzwaniach pracowitego życia. Niestrudzony podróżnik przez 4 lata kieruje The Melanesian Institute for Pastoral and Socio-Economic Service w Goroka (stolicy Eastern Highlands Province, Papua-Nowa Gwinea), gdzie wykłada antropologię. W późniejszym czasie wykłada też na Yarra Theological Union w Melbourne, w Australii.

Wreszcie następuje nasycenie. Czas na podsumowanie i podzielenie się doświadczeniem. Utrwalić i udokumentować myśl. To znowu czas pracowity. Wojciech Bęben wraca do kraju pod koniec lat 90., podejmuje pracę w Katedrze Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Wrocławskiego. Następnie przenosi się do Warszawy, gdzie do 2008 roku pracuje w Instytucie Etnologii i Antropologii Kulturowej UW. Na stanowisku profesora zatrudniony jest też na Uniwersytecie Stefana Wyszyńskiego w Warszawie oraz w Wyższej Szkole Zarządzania w Gdańsku. Wreszcie w roku 2008 podjął się wyzwania utworzenia całkowicie nowego ośrodka etnologicznego na Uniwersytecie Gdańskim, którym z sukcesami kierował aż do roku 2019 (zob. Jacek Splisgart, w tym tomie).

Systematycznie i wytrwale zdobywał kolejne stopnie naukowe. Przygotował dwie prace magisterskie, pierwszą obronił w roku 1980 na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim (promotor Henryk Zimoń), drugą na Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, w roku 1985 (promotor Władysław Kowalak). Pracował, jakby chciał nadrobić czas. Otworzył dwa przewody doktorskie, które obronił w 1987 roku. Jeden z nauk humanistycznych w zakresie etnologii – w Katedrze Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Warszawskiego. Temat pracy: *Obrzędy przejścia u Arapeszów w Papui Nowej Gwinei,* promotor: prof. dr hab. Zofia Sokolewicz. Drugi, z teologii w zakresie religioznawstwa, w Zakładzie Misjologii Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie. Temat pracy: *Religijne*

aspekty tradycyjnych wierzeń i obrzędów religijnych ludu Arapesz w Papui Nowej Gwinei, promotor: prof. UWr dr hab. Franciszek Rosiński.

Głównymi obszarami zainteresowań Wojciecha Bębna w tym czasie były tradycyjne wierzenia ludów Australii i Oceanii, zależność pomiędzy ich językami tubylczymi a systemami myślenia, moralność i etyka ludów Australii i Oceanii, ich prawo zwyczajowe, działalność misyjna w wymiarze teologicznym, misjonologicznym i antropologicznym. W 2005 roku uzyskał tytuł doktora habilitowanego w zakresie etnologii, w Instytucie Archeologii i Etnologii Polskiej Akademii Nauk w Warszawie, na podstawie rozprawy *Mały świat wokół wulkanu. Tradycyjne normy zwyczajowe w życiu wyspiarzy Biem na Papui Nowej Gwinei*, a tytuł profesora nauk humanistycznych – w lipcu 2015 roku.

Otrzymał też szereg prestiżowych nagród: w roku 2005 – Nagrodę CLIO Rady Wydziału Historycznego Uniwersytetu Warszawskiego za książkę *Mały Świat wokół wulkanu. Tradycyjne normy zwyczajowe w życiu wyspiarzy Biem w Papui Nowej Gwinei* (2004, Warszawa: Wydawnictwo DiG), w tym samym roku został nominowany do Nagrody Ministerstwa Nauki i Informatyzacji w konkursie „Popularyzator Nauki", w roku 2013 otrzymał Nagrodę Rektora UG za pracę *Aborygeni, pierwsi nomadzi. Życie i kultura* (2013, Gdańsk: Wydawnictwo UG), a w roku 2020 – Nagrodę im. Benedykta Polaka przyznawaną przez Kapitułę Nagrody im. Benedykta Polaka za szczególne zasługi w poznawaniu odległych kultur świata i ich popularyzację w Polsce.

Przeszedłszy na zasłużoną emeryturę po pracowitym okresie badań, studiów i nauczania, pisze i pisze. Przed nim jeszcze książka o estetyce i architekturze na Bam. Wspomnienia i przemyślenia. Starczy czasu, jeśli chcemy go sobie dać. Wszystkiego dobrego, Profesorze.

Prace prof. dr hab. Wojciecha Bębna

KSIĄŻKI

Bęben, W. (2004). *Mały świat wokół wulkanu: tradycyjne normy zwyczajowe w życiu wyspiarzy Biem w Papui Nowej Gwinei*. Warszawa: Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej UW/Wydawnictwo DiG.

Bęben, W. (2006). *Dzieci kazuara*. Lublin: Wydawnictwo GAUDIUM.

Bęben, W. (2012). *Aborygeni, pierwsi nomadzi. Życie i kultura*. Gdańsk: Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego.

Bęben, W. (2015). *Tańczący kanibale. Wyspiarze Cieśniny Torresa*. Gdańsk: Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego.

Bęben, W. (2016). *Yamy, trucizna i duchy. Arapesze z Papui-Nowej Gwinei*. Gdańsk: Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego.

Bęben, W. (2019). *Dzieciństwo na Antypodach*. Gdańsk: Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego.

ROZDZIAŁY W KSIĄŻKACH

Bęben, W. (1996). Istoty nadprzyrodzone i ich kult u Arapeszów. W: E. Pietraszek, B. Kopydłowska-Kaczorowska (red), *Ludy i kultury Australii i Oceanii: materiały z V konferencji naukowej zorganizowanej we Wrocławiu w dniach 26–27 listopada 1988 r. przez Katedrę Etnografii Uniwersytetu Wrocławskiego* (s. 49–59). Wrocław: Katedra Etnologii Uniwersytetu Wrocławskiego.

Bęben, W. (1996). Ryty przejścia u Arapeszów. W: E. Pietraszek, B. Kopydłowska-Kaczorowska (red.), *Ludy i kultury Australii i Oceanii: materiały z V konferencji naukowej zorganizowanej we Wrocławiu w dniach 26–27 listopada 1988 r. przez Katedrę Etnografii Uniwersytetu Wrocławskiego* (s. 61–70). Wrocław: Katedra Etnologii Uniwersytetu Wrocławskiego.

Bęben, W. (1997). Społeczność arabeska. W: A. Kuczyński (wyb., red.), *Polskie opisanie świata: studia z dziejów poznania kultur ludowych i plemiennych,* t. 2 *Ameryka i Australia z Oceanią* (s. 381–394). Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego.

Bęben, W. (1998). Bigmeni na wyspie Biem w Papui–Nowej Gwinei. W: B. Kopydłowska-Kaczorowska, F.M. Rosiński (red.), *Ludy i kultury Australii i Oceanii: materiały z VI konferencji naukowej zorganizowanej we Wrocławiu w dniach 26 i 27 listopada 1994 r. przez Katedrę Etnologii Uniwersytetu Wrocławskiego* (s. 107–112). Wrocław: Katedra Etnologii Uniwersytetu Wrocławskiego.

Bęben, W. (1998). Mead – królowa wyspy Biem, Papua-Nowa Gwinea. W: B. Kopydłowska-Kaczorowska, F.M. Rosiński (red.), *Ludy i kultury Australii i Oceanii: materiały z VI konferencji naukowej zorganizowanej we Wrocławiu w dniach 26 i 27 listopada 1994 r. przez Katedrę Etnologii Uniwersytetu Wrocławskiego* (s. 129–139). Wrocław: Katedra Etnologii Uniwersytetu Wrocławskiego.

Bęben, W. (1998). Mity krajowców wyspy Biem. W: P. Kowalski (red.), *Wszystek krąg ziemi. Antropologia. Historia. Literatura. Prace ofiarowane Profesorowi Czesławowi Hernasowi* (s. 117–130). Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego.

Bęben, W. (1998). Tanep – wódz na wyspie Biem (Papua-Nowa Gwinea). W: B. Kopydłowska-Kaczorowska, F.M. Rosiński (red.), *Ludy i kultury Australii i Oceanii: materiały z VI konferencji naukowej zorganizowanej we Wrocławiu w dniach 26 i 27 listopada 1994 r. przez Katedrę Etnologii Uniwersytetu Wrocławskiego* (s. 29–44). Wrocław: Katedra Etnologii Uniwersytetu Wrocławskiego.

Bęben, W. (1998). Wyspiarze z Cieśniny Torresa. W: B. Kopydłowska-Kaczorowska, F.M. Rosiński (red.), *Ludy i kultury Australii i Oceanii: materiały z VI konferencji naukowej zorganizowanej we Wrocławiu w dniach 26 i 27 listopada 1994 r. przez Katedrę Etnologii Uniwersytetu Wrocławskiego* (s. 29–45). Wrocław: Katedra Etnologii Uniwersytetu Wrocławskiego.

Bęben, W. (2001). Tradycyjne formy życia seksualnego Melanezyjczyków. W: F.M. Rosiński (red.), *Ludy i kultury Australii i Oceanii: materiały z VII konferencji naukowej zorganizowanej we Wrocławiu w dniach 26 i 27 listopada 1996 r. przez Katedrę Etnologii Uniwersytetu Wrocławskiego* (s. 145–158). Wrocław: Katedra Etnologii Uniwersytetu Wrocławskiego.

Bęben, W. (2001). Wybrane elementy tradycyjnego prawa wyspiarzy Biem (Papua-Nowa Gwinea). W: F.M. Rosiński (red.), *Ludy i kultury Australii i Oceanii: materiały z VII konferencji naukowej zorganizowanej we Wrocławiu w dniach 26 i 27 listopada 1996 r. przez Katedrę Etnologii Uniwersytetu Wrocławskiego* (s. 125–144). Wrocław: Katedra Etnologii Uniwersytetu Wrocławskiego.

Bęben, W. (2002). Prawo zwyczajowe w Papui-Nowej Gwinei. W: J. Derlicki, W. Lipiński (red.), *Pierwsze narody. Społeczności rdzenne i idea tubylczości we współczesnym świecie* (s. 89–106). Warszawa: Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej UW/Wydawnictwo DiG.

Bęben, W. (2005). Quo vadis Papuo Nowa Gwineo. W: J. Różański (red.), *Ecclesia in Oceania. Wybrane problemy kościoła w Oceanii w świetle posoborowej adhortacji Jana Pawła II* (s. 219–252). Warszawa: Missio-Polonia.

Bęben, W. (2009). Spotkanie z innym człowiekiem. W: M. Horodecka (red.), *Spotkanie w twórczości Ryszarda Kapuścińskiego: materiały z debat III Festiwalu Kultur Świata* (s. 103–105). Gdańsk: Nadbałtyckie Centrum Kultury.

Bęben, W. (2012). Narracja o edukacji globalnej na końcu świata, czyli jak globalne przemiany dotarły pod wulkan. W: *Mały człowiek w wielkim świecie. Szkolny przewodnik po globalnym świecie* (s. 201–215). Gdańsk: Towarzystwo Edukacyjne „Wiedza Powszechna".

Bęben, W. (2013). Arapesze, Papua Nowa Gwinea. W: M. Łoboz, A.T. Brzyski (red.), *Zawstydzona mądrość: prace ofiarowane Ojcu Profesorowi Franciszkowi Rosińskiemu OFM* (s. 483–499). Wrocław: Franciszkańskie Wydawnictwo św. Antoniego.

Bęben, W. (2017). Maski Sepiku. W: M. Jarmułowicz, K. Kręglewska-Powązka (red.), *Ogród sztuk. Maska* (s. 75–86). Gdańsk: Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego.

Bęben, W. (2019). Religie napływowe a kultura mieszkańców Wysp Japońskich. W: J. Splisgart, A. Ozga (red.), *Ziemia (nie)znana: o współczesnym odkrywaniu kultury japońskiej* (s. 37–55). Gdańsk: Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego.

Bęben, W., Rosiński, F. (1996). Domy duchów w rejonie Maprik na Nowej Gwinei. W: E. Pietraszek, B. Kopydłowska-Kaczorowska (red.), *Ludy i kultury Australii i Oceanii: materiały z V konferencji naukowej zorganizowanej we Wrocławiu w dniach 26–27 listopada 1988 r. przez Katedrę Etnografii Uniwersytetu Wrocławskiego* (s. 83–98). Wrocław: Katedra Etnologii Uniwersytetu Wrocławskiego.

Bęben, W., Rosiński, F. (1996). Masalaje (Masalai) we wschodnim Sepiku. W: E. Pietraszek, B. Kopydłowska-Kaczorowska (red.), *Ludy i kultury Australii i Oceanii: materiały z V konferencji naukowej zorganizowanej we Wrocławiu w dniach 26–27 listopada 1988 r. przez Katedrę Etnografii Uniwersytetu Wrocławskiego* (s. 71–82). Wrocław: Katedra Etnologii Uniwersytetu Wrocławskiego.

Bęben, W., Rosiński, F. (1998). Czarownice na Nowej Gwinei. W: B. Kopydłowska-Kaczorowska, F.M. Rosiński (red.), *Ludy i kultury Australii i Oceanii: materiały z VI konferencji naukowej zorganizowanej we Wrocławiu w dniach 26 i 27 listopada 1994 r. przez Katedrę Etnologii Uniwersytetu Wrocławskiego* (s. 96–106), Wrocław: Katedra Etnologii Uniwersytetu Wrocławskiego.

Bęben, W., Rosiński, F. (1998). Tradycyjne małżeństwo na Nowej Gwinei i jego przemiany. W: B. Kopydłowska-Kaczorowska, F.M. Rosiński (red.), *Ludy i kultury Australii i Oceanii: materiały z VI konferencji naukowej zorganizowanej we Wrocławiu w dniach 26 i 27 listopada 1994 r. przez Katedrę Etnologii Uniwersytetu Wrocławskiego* (s. 219–236). Wrocław: Katedra Etnologii Uniwersytetu Wrocławskiego.

Bęben, W., Rosiński, F. (1998). Uczta w społecznościach pierwotnych na Nowej Gwinei. W: P. Kowalski (red.), *Oczywisty urok biesiadowania* (s. 34–45). Wrocław: Towarzystwo Przyjaciół Polonistyki Wrocławskiej.

Bęben, W., Rosiński, F. (1999). Tradycyjne wierzenia i obrzędy związane ze śmiercią na Nowej Gwinei. W: *Problemy współczesnej tanatologii – Medycyna – antropologia kultury – humanistyka* (s. 187–197). Wrocław: Wrocławskie Towarzystwo Naukowe.

[Bęben, W. – głos w dyskusji] Gaca, M. i in. (2009). Podróżowanie do Inności. W: B. Dejna (red.), *IV Festiwal Kultur Świata „Okno na Świat" – „Spotkania ze Światem"* (s. 9–43). Gdańsk: Nadbałtyckie Centrum Kultury.

[Bęben, W. – głos w dyskusji] Horodecka, M. i in. (2009). Zdarzyło mi się… W: B. Dejna (red.), *IV Festiwal Kultur Świata „Okno na Świat"– „Spotkania ze Światem"* (s. 45–69). Gdańsk: Nadbałtyckie Centrum Kultury.

[Bęben, W. – głos w dyskusji] Przełomiec, M., i in. Konflikty świata. W: B. Dejna (red.), *IV Festiwal Kultur Świata „Okno na Świat"– „Spotkania ze Światem"* (s. 71–96). Gdańsk: Nadbałtyckie Centrum Kultury.

Bęben, W. i in. (2012). Co czyni przedmiot sztuką, czyli o „rzeźbie" afrykańskiej: dyskusja. W: P. Szklarzewska, K. Grabowski (red.), *Afryka: fragment po fragmencie: materiały z debat: VII Festiwal Kultur Świata „Okno na Świat"– „Spotkania ze Światem". VI Bałtyckie Spotkanie Ilustratorów* (s. 139–158). Gdańsk: Nadbałtyckie Centrum Kultury.

ARTYKUŁY W CZASOPISMACH

Bęben, W. (1987). Zwyczaje, obrzędy i wierzenia związane z uprawą yamu u ludu Arapesz w Papui Nowej Gwinei (PNG). *Etnografia Polska*, 31(1), 177–211.

Bęben, W. (1998). Wierzenia a moralność u ludu Arapesz w Papui-Nowej Gwinei. *Quaestiones Selectae*, 7, 27–35.

Bęben, W. (2003). Świat magii krajowców z wyspy Biem, Papua-Nowa Gwinea. *Literatura Ludowa*, 4/5, 105–119.

Bęben, W. (2004). Mały lud wokół wulkanu. *Znaki Nowych Czasów*, 11, 117–126.

Bęben, W. (2019). Tradycyjna kultura rdzennych ludów Australii i Oceanii: perspektywa porównawcza. *Etnografia. Praktyki, Teorie, Doświadczenia*, 5, 65–109.

Bęben, W., Rosiński, F. (1992). Domy duchów. *Głos Świętego Franciszka*, 11, 19–24.

Bęben, W., Rosiński, F. (1993). Magia miłości. *Głos Świętego Franciszka*, 7–8, 49–54.

Bęben, W., Rosiński, F. (1996). Sing-singi na Nowej Gwinei. *Literatura Ludowa*, 6, 25–41.

Bęben, W., Rosiński, F. (1996). Tradycyjne wierzenia społeczności pierwotnej Biem. *Quaestiones Selectae*, 3, 130–144.

Bęben, W., Rosiński, F. (1997). Stosunek społeczności pierwotnej do przyrody. *Człowiek i Przyroda*, 6, 109–122.

Bęben, W., Rosiński, F. (1997). Magiczne praktyki lecznicze na Nowej Gwinei. *Głos Świętego Franciszka*, 10, 41–45.

Bęben, W., Rosiński, F. (1997). Poetycka twórczość ludowa wyspiarzy Biem. *Literatura Ludowa*, 2, 31–44.

Bęben, W., Rosiński, F. (1997). Poglądy Melanezyjczyków na śmierć. *Głos Świętego Franciszka*, 10, 109–122.

Bęben, W., Rosiński, F. (1998). Koncepcje antropologiczne krajowców nowogwinejskich. *Quaestiones Selectae*, 7, s. 5–26.

Bęben, W., Rosiński, F. (1998). Osoba i rola czarownika na Nowej Gwinei. *Quaestiones Selectae*, 8, 43–56.

Bęben, W., Rosiński, F. (1998). Stosunek krajowców nowogwinejskich do chorób. *Medycyna Nowożytna: Studium Nad Historią Medycyny*, 5(2), 85–100.

Bęben, W., Rosiński, F. (1999). Twórczość prozatorska krajowców Biem. *Literatura Ludowa*, 3, 57–71.

Rosiński, F.M., Bęben, W. (1991). Człowiek w społeczeństwie plemiennym (na przykładzie Arapeszów). *Studia Philosophiae Christianae*, 27(1), 113–132.

SUMMARY

To know, to believe, to love. Wojciech Bęben and his many worlds

The article presents the prominent Polish ethnologist and missionary, Rev. Prof. Wojciech Bęben. First, the text outlines the scholar's academic biography and describes four distinct stages of his work. The first stage was related to research in the Manam Motu Island, the second one involved long-term, in-depth fieldwork on the Bam (Biem) Island, the third included research among the peoples of New Guinea, while the last has been related to fieldwork in the Torres Strait Islands and has involved travels to Australia, New Zealand and Polynesia. In the second part, the text presents the scientific achievements of Wojciech Bęben, his publications, teaching legacy and his contribution to the organization of scientific activities.

Keywords: ethnological research, Oceania, scientific achievements, Wojciech Bęben, biography

Przeł. Agnieszka Bednarek-Bohdziewicz

Etnografia. Praktyki, Teorie, Doświadczenia 2021, 7: 43–57
https://doi.org/10.26881/etno.2021.7.04

Jacek Splisgart https://orcid.org/0000-0002-6780-5538
Uniwersytet Gdański

Kartki z dziejów gdańskiego ośrodka etnologicznego

Kulisy powstania etnologii gdańskiej (2008–2009)

Studia etnologiczne na Uniwersytecie Gdańskim zostały powołane do życia w roku 2009, ale idea kształcenia etnologicznego pojawiała się już w latach 80. i 90. XX w. Portowy charakter miasta oraz bliskie związki z lokalnym środowiskiem kaszubskim powodowały, że systematycznie sięgano po koncepcję budowy studiów o charakterze etnologiczno-regionalistycznym, których celem byłoby wykształcenie cenionych w regionie etnologów-kaszubistów. Przykładem takich działań może być funkcjonująca, przy Instytucie Historii Uniwersytetu Gdańskiego, w ramach Naukowego Koła Historyków, sekcja etnograficzna, która pod kierunkiem Józefa Borzyszkowskiego prowadziła działalność o charakterze folklorystyczno-etnograficznym. Należy zwrócić uwagę na to, że w pierwszych dekadach funkcjonowania Uniwersytetu Gdańskiego i Wydziału Historycznego (Humanistycznego, Filologiczno-Historycznego) pomorski obszar etnologiczny zapełniali absolwenci innych uczelni, którzy w celu uzyskania wykształcenia udawali do Poznania, Warszawy, a nawet bardziej na południe kraju. Swoistą przeszkodą był również brak wizji, czym miałaby się, poza badaniem lokalnego folkloru, zajmować się etnologia w Gdańsku.

Przełomowa okazała się pierwsza dekada XXI w., dzięki postaci prof. Andrzeja Ceynowy, który w latach 2002–2008 pełnił funkcję rektora uniwersytetu. Profesor Ceynowa zgodził się na uruchomienie na Uniwersytecie Gdańskim nowego kierunku, jakim była etnologia. Powstanie etnologii zharmonizowane było

z koncepcją rozwoju studiów pozaeuropejskich na uczelni[1]. Poprzez połączenie idei studiów regionalistycznych[2] z kierunkiem pozaeuropejskim, ustanowiono ramy działania nowego kierunku, jakim miała być etnologia. Władzom rektorskim pozostało jedynie dokonanie wyboru osoby, której powierzone zostanie utworzenie studiów etnologicznych, przygotowanie koncepcji kształcenia oraz rozpoczęcie dydaktyki na nowym kierunku.

Władze uniwersytetu zdecydowały się powierzyć to zadanie ks. prof. Wojciechowi Bębnowi, który w 2008 r. podjął pracę w Gdańsku. Droga Księdza Profesora do stolicy Pomorza nie była krótka, lecz jej przebieg czynił Księdza Profesora idealnym kandydatem na twórcę i pierwszego kierownika etnologii w Gdańsku.

Prace nad utworzeniem nowego kierunku trwały w latach 2008–2010[3]. W dniu 17 kwietnia 2009 roku Rada Wydziału Historycznego przegłosowała utworzenie studiów etnologicznych oraz powołała do życia (od października 2009 r.) Zakład Etnologii w Instytucie Archeologii UG. Nie sposób pominąć w tym miejscu osoby prof. Józefa Borzyszkowskiego, prezesa Instytutu Kaszubskiego, gorącego orędownika utworzenia studiów etnologicznych na Wydziale Historycznym, których zadaniem byłoby badanie i upowszechnianie wiedzy o wspólnocie kaszubskiej. 25 czerwca tego samego roku Senat Uniwersytetu Gdańskiego przyjął wniosek o utworzenie studiów etnologicznych, na których kształcenie miało rozpocząć się w październiku 2010 roku[4].

Pierwszy rok działalności Zakładu Etnologii (rok akademicki 2009/2010) upłynął na kompletowaniu zespołu pracowników. Podstawę stanowili zatrudnieni na Uniwersytecie Gdańskim: dr hab. Wojciech Bęben, prof. UG i dr Anna Kwaśniewska (oboje z Instytutu Filozofii, Socjologii i Dziennikarstwa) oraz dr hab. Andrzej P. Kowalski, prof. UG (z Instytutu Archeologii). W pierwszej połowie 2010 r. do zespołu dołączyły: przybywająca z Warszawy dr Monika Milewska oraz powracająca z Niemiec dr Małgorzata Rajtar. W ten sposób zebrany zespół, przy współpracy zatrudnionego w Instytucie Historii prof. Józefa Borzyszkowskiego, był gotowy do uruchomienia studiów etnologicznych i rozpoczęcia kształcenia studentów.

---

[1] W ramach realizacji koncepcji rozwoju studiów pozaeuropejskich na Uniwersytecie Gdańskim powstały między innymi takie kierunki, jak: etnologia, religioznawstwo, sinologia, studia wschodnie, a także rozwinięto kulturoznawstwo.

[2] Z biegiem czasu badaniem lokalnego folkloru zajęli się badacze skupieni wokół kierunku etnofilologia kaszubska.

[3] Odpowiednio rok akademicki 2008/2009 i 2009/2010.

[4] Zgodnie z przyjętymi założeniami, budowa gdańskiego ośrodka etnologicznego podzielona była na cztery etapy: (1) lata 2009–2013 wiążące się z uruchomieniem studiów etnologicznych pierwszego stopnia; (2) lata 2013–2015 związane z uruchomieniem studiów drugiego stopnia; (3) utworzenie Instytutu Etnologii; (4) okres po 2015 r. związany z rozpoczęciem kształcenia na studiach trzeciego stopnia.

Pierwsze lata działalności etnologii (2010–2013)

Wspomniana już specyfika Gdańska, miasta portowego, w którym krzyżują się szlaki transportowe, które odwiedzają turyści, członkowie załóg okrętów, miasta znajdującego się w samym środku regionu etnograficznego – Kaszub, przyczyniała się do utworzenia jedynej w kraju koncepcji studiów etnologicznych składających się z dwóch ścieżek – ludów plemiennych oraz kaszubistycznej. Ponadto było to możliwe dzięki odpowiedniemu doborowi kadry naukowo-dydaktycznej oraz planom zatrudnienia sięgającym kilka lat w przyszłość[5].

Przyjęte przez Księdza Profesora Wojciecha Bębna standardy kształcenia na etnologii gdańskiej zakładały intensywny rozwój studiów, i z czasem badań, pozaeuropejskich. Dlatego też pierwszą ścieżką specjalizacyjną były ludy plemienne. Za przyjęciem tej specjalizacji przemawiały dwa fakty. Po pierwsze, zainteresowania badawcze pracowników zatrudnionych w Zakładzie Etnologii, a w szczególności Andrzeja P. Kowalskiego (Kowalski 2014, 2017) oraz Wojciecha Bębna (Bęben 2015, 2019). Obaj naukowcy specjalizują się w antropologii filozoficznej ukierunkowanej na próbę opisu obrazu świata społeczności pozaeuropejskich, w szczególności ludów tubylczych, które zachowały dawne sposoby myślenia i postrzegania świata. Dodatkowo uzupełnieniem tego profilu były zainteresowania antropologią religii (Bęben 2012, 2016), która w wydaniu gdańskim jest silnie powiązana ze społecznościami tubylczymi Mórz Południowych. Jednakże nie tylko aspekty symboliczno-duchowe ujęte były w pierwotnym programie kształcenia etnologów na Uniwersytecie Gdańskim. Równie silny nacisk kładziono na wiedzę o kulturze materialnej ludów morza, zarówno tej dawnej, jak i bardziej nam współczesnej (Milewska 2018). Z drugiej strony rozwój tej specjalizacji możliwy był dzięki kolejnym zatrudnionym na UG naukowcom (z lat 2011–2013), specjalizującym się w antropologii powszechnej, pozaeuropejskiej.

Specjalizacja kaszubska, a właściwie kładąca nacisk na badanie społeczności zamieszkujących Basen Morza Bałtyckiego, budowana była w powiązaniu z zainteresowaniami pozostałych pracowników zatrudnionych w roku akademickim 2009/2010 w Zakładzie Etnologii. Dr Anna Kwaśniewska, blisko związana z Instytutem Kaszubskim, odpowiadała od początku za rozwój wiedzy *stricte* etnograficznej i związanej z etnografią Polski, w szczególności terenu Pomorza (Kwaśniewska 2017). Nieocenionym wsparciem okazał się prof. Józef Borzyszkowski (Borzyszkowski 2010), który, poza zajęciami na temat Kaszub, prowadził kursy z etnologii Pomorza, czy też zajęcia fakultatywne poświęcone diasporze kaszubskiej w Ameryce Północnej. Uzupełnieniem specjalizacji europejsko-regionalnej były badania naukowe i wynikające z nich zajęcia dydaktyczne, poświęcone antropologii historycznej (Milewska 2012) oraz kwestiom etniczno-religijnym w Polsce i w Niemczech (Rajtar 2017).

[5] W tabeli 1 zawarto zestawienie wszystkich osób zatrudnionych w Zakładzie Etnologii (Zakładzie Etnologii i Antropologii Kulturowej) UG w latach 2009–2019. W tabeli 3 znajduje się zestawienie wszystkich osób współpracujących z Zakładem Etnologii (Zakładem Etnologii i Antropologii Kulturowej) UG w latach 2010–2019.

Od samego początku (2010) studia etnologiczne cieszyły się sporym zainteresowaniem ze strony kandydatów. W pierwszych latach działalności, w każdym roku akademickim studia podejmowało ponad 50 osób zainteresowanych obiema specjalizacjami[6]. Niestety, pomimo usilnych działań ze strony prof. Bębna oraz pozostałej kadry, w roku akademickim 2010/2011 nie udało się uruchomić obu ścieżek specjalizacyjnych. Na przeszkodzie stanął odpływ studentów, którzy pomimo podjęcia studiów nie ukończyli pierwszego semestru. Reagując na nowy problem oraz mając na uwadze nowe zatrudnienie, zdecydowano się na zmianę nazwy specjalizacji z ludów plemiennych na ludy morza, licząc na to, że w roku akademickim 2011/2012 obie specjalizacje zostaną uruchomione.

W 2011 r. do zespołu etnologii gdańskiej dołączyło dwóch nowych pracowników – dr Jacek Splisgart (Splisgart 2012a) oraz dr Andrzej Stachowiak (Stachowiak 2017), który podjął pracę w zastępstwie dr Małgorzaty Rajtar udającej się, po otrzymaniu Stypendium Alexandra von Humboldta, na dwuletni staż postdoktorski do Niemiec. Bez wątpienia otrzymanie prestiżowego stypendium stanowiło o sile nowego ośrodka etnologicznego. Zatrudnieni pracownicy wnieśli do zespołu nowe zainteresowania badawcze, związane z historią antropologii (Splisgart 2012b) i antropologią Japonii (Splisgart, Ozga 2019) oraz południowo-wschodnim krańcem Polski (Stachowiak 2017). W roku akademickim 2011/2012 powstało również Studenckie Koło Naukowe Etnologii, w którym studenci, zainspirowani działalnością Księdza Profesora Wojciecha Bębna oraz pozostałych pracowników Zakładu Etnologii, zaczęli realizować liczne projekty naukowe oraz popularyzujące wiedzę o etnologii i jej dokonaniach[7]. Warto wspomnieć, iż w dniach 24–25 maja 2012 r. odbyła się pierwsza konferencja naukowa, zorganizowana przez Zakład Etnologii oraz Studenckie Koło Naukowe Etnologów, której tematem były ludy morza i ich kultura (*Kultura Ludów Morza*).

Niestety, podobnie jak miało to miejsce w poprzednim roku, nie udało się uruchomić specjalizacji, co wymusiło zmianę koncepcji kształcenia na kierunku etnologia od roku akademickiego 2012/2013 i rezygnację ze ścieżek specjalizacyjnych.

Warto też wspomnieć, że w listopadzie 2012 r. Anna Kwaśniewska (Kwaśniewska 2009) uzyskała stopień doktora habilitowanego, co świadczyło o rozwoju potencjału naukowego najmłodszej etnologii w Polsce.

Rok akademicki 2012/2013 to ostatnia faza pierwszego etapu budowy studiów gdańskiego ośrodka etnologicznego. Należy wspomnieć, iż był to bardzo pracowity rok zarówno dla naukowców zatrudnionych w Zakładzie Etnologii, jak i dla studentów kształcących się na kierunku etnologia. Rok ten rozpoczął się od dużej zmiany. Dzięki staraniom Księdza Profesora Wojciecha Bębna, dotychczasowy Instytut Archeologii przekształcił się, na wzór funkcjonującego w strukturach

[6] Wykres 1 prezentuje kwestie naboru oraz ukończenia studiów pierwszego stopnia.

[7] Wśród zrealizowanych przedsięwzięć wymienić należy cykl spotkań z czołowymi polskimi antropologami zatytułowany *Ścieżki antropologii współczesnej* (2012-), wydawanie studenckiego czasopisma popularno-naukowego „Gazeta Gdańskich Etnologów. Tam Tam" (2012–2015), przygotowanie spotkań pod tytułem *Przegląd Filmów Dokumentalnych* oraz organizację ogólnopolskiej VII Międzyuczelnianej Konferencji Antropologicznej w 2013 r.

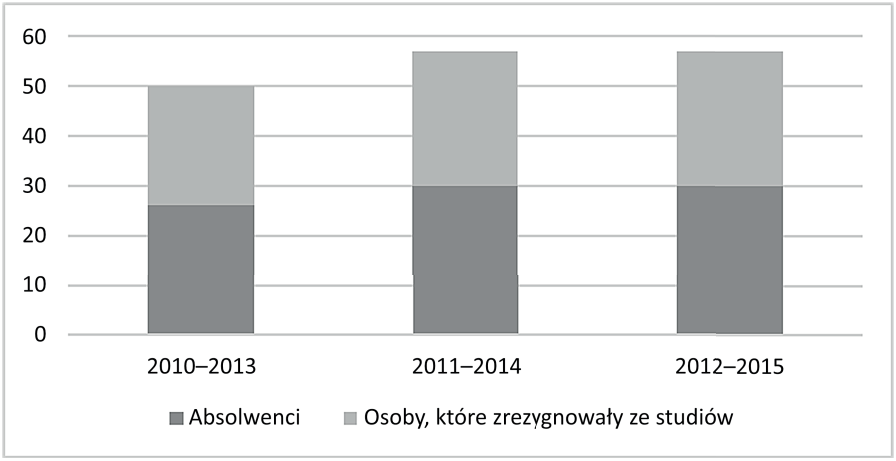
Polskiej Akademii Nauk, w Instytut Archeologii i Etnologii. Ta zmiana pozwoliła zaznaczyć silniej obecność etnologii na akademickiej mapie uczelni Gdańska, a nawet Trójmiasta. Stanowisko wicedyrektora (dyrektora ds. etnologii) objął dotychczasowy kierownik Zakładu Etnologii – Wojciech Bęben.

Tabela 1. Chronologiczne zestawienie osób zatrudnionych w Zakładzie Etnologii/ Zakładzie Etnologii i Antropologii Kulturowej UG (stopień/tytuł naukowy/ zawodowy na dzień zatrudnienia)

Imię i nazwisko	Stopień naukowy	Lata zatrudnienia w Zakładzie Etnologii (i Antropologii Kulturowej)
Osoby zatrudnione podczas kierownictwa ks. prof. Wojciecha Bębna		
Wojciech Bęben	dr hab., prof. UG	2009–2020
Andrzej P. Kowalski	dr hab., prof. UG	2009–
Anna Kwaśniewska	doktor	2009–
Monika Milewska	doktor	2009–
Małgorzata Rajtar	doktor	2010–2013
Jacek Splisgart	doktor	2011–2019
Andrzej Stachowiak	doktor	2011–2013
Mariusz Kairski	doktor	2012–
Tarzycjusz Buliński	doktor	2013–
Katarzyna Linda-Grycza	doktor	2016–
Katarzyna Mirgos	doktor	2018–
Osoby zatrudnione podczas kierownictwa dra hab. prof. UG Tarzycjusza Bulińskiego		
Aleksandra Paprot-Wielopolska	doktor	2019–
Magdalena Chułek	magister	2019–

To nie jedyna zmiana, jaka nastąpiła w październiku 2012 r. Wraz z nowym rokiem dydaktycznym uruchomiono nowy program kształcenia[8], przygotowany na polecenie Księdza Profesora przez dra Jacka Splisgarta (realizowany z niewielkimi zmianami w latach 2012–2019) oraz przywitano nowego pracownika, przybyłego z Instytutu Etnologii i Antropologii Kulturowej UAM, dra Mariusza Kairskiego (1999). O zatrudnienie Mariusza Kairskiego, czołowego eksperta w dziedzinie amazonistyki, zabiegał Ksiądz Profesor od marca 2012 r. W ten sposób wzmocniona została koncepcja rozwoju etnologii gdańskiej jako ośrodka specjalizującego się w badaniach pozaeuropejskich, a w szczególności w antropologii ludów tubylczych oraz w antropologii stosowanej.

[8] Nowy program kształcenia obejmował zarówno studia pierwszego stopnia (realizowane od 2012 r.), jak i drugiego stopnia (uruchomione w 2013 r.).



Wykres 1. Nabór oraz absolwenci studiów licencjackich na etnologii w latach 2010–2015

Ważnym wydarzeniem była wizytacja przedstawicieli Polskiej Komisji Akredytacyjnej, w marcu 2013 r., która po zapoznaniu się programem oraz warunkami kształcenia na kierunku etnologia przyznała sześcioletnią akredytację na prowadzenie studiów etnologicznych na UG. Był to ogromny sukces zespołu kierowanego przez Księdza Profesora, potwierdzający słuszność obranej koncepcji rozwoju gdańskiego ośrodka etnologicznego.

Ponadto trzeba wspomnieć o naukowo-badawczych sukcesach studenckich. W 2013 r. pierwsza studentka, p. Aleksandra Kamińska, w ramach przygotowania dysertacji licencjackiej (seminarium dyplomowe dra Jacka Splisgarta), wyjechała na badania terenowe, częściowe sfinansowane przez władze rektorskie, do Japonii (luty–marzec 2013). Drugim istotnym wydarzeniem było wygranie przez Studenckie Koło Naukowe Etnologów konkursu Czerwonej Róży w kategorii najlepszego koła naukowego Trójmiasta (kapituła ogłosiła wyniki 19.05.2013). Był to ogromny sukces zarówno młodziutkiego koła naukowego (liczącego ówcześnie niespełna dwa lata), jak i gdańskiego ośrodka etnologicznego, który w tak krótkim czasie potrafił skutecznie zaktywizować studentów do pracy pełnej pasji.

Ostaniem akordem pierwszego etapu budowy ośrodka było „wypuszczenie" pierwszych absolwentów studiów etnologicznych, z których większość zdecydowała się kontynuować kształcenie na kursie magisterskim realizowanym w Zakładzie Etnologii Uniwersytetu Gdańskiego.

Okres przejściowy w dziejach etnologii gdańskiej (lata 2013–2019)

Zgodnie z założeniami przyjętymi podczas powoływania gdańskiej etnologii, ukończenie pierwszego cyklu kształcenia na studiach licencjackich oraz uruchomienie studiów magisterskich miało stanowić początek drugiego etapu rozwoju budowy ośrodka. W tym miejscu należy zauważyć, że spadek zainteresowania

studiami wyższymi, wynikający z pojawienia się „niżu demograficznego", wpłynął również na rozwój etnologii w Gdańsku. Dynamika zatrudnienia i naboru na studia, charakterystyczna dla pierwszego etapu budowy ośrodka, wyraźnie spadła w roku 2013/2014. Co prawda zainteresowanie studiami magisterskimi było duże (przyjęto 32 osoby na 35 miejsc), jednakże wyraźnie w roku akademickim 2013/2014 zmniejszyła się liczba osób na studiach pierwszego stopnia[9]. Nie przeszkodziło to w dalszym rozwoju kierunku. Po pierwsze, zatrudniono nowego pracownika – dra Tarzycjusza Bulińskiego (2002), który, podobnie jak dr Mariusz Kairski, przyjechał do Gdańska z Poznania, w celu wzmocnienia ścieżki pozaeuropejskiej oraz metodologicznej. Po drugie, w październiku zorganizowano ogólnopolską VII Międzyuczelnianą Konferencję Antropologiczną pod tytułem *Teren Pomorza – Odkrywanie – Poznawanie – Porzucanie*[10] (w dniach 14–15.10.2013). Wybór motywu przewodniego obu zrealizowanych w latach 2012–2013 konferencji podyktowany był specyfiką naukową ośrodka oraz chęcią ukazania szerszemu gronu naukowemu osiągnięć etnologii gdańskiej.

Rok 2013 to dalszy rozwój badań terenowych realizowanych przez wykładowców i studentów ośrodka (zob. tabela 3). Zarówno pracownicy, jak i studenci zaczęli realizować indywidualne oraz zbiorowe projekty badawcze[11]. Jednym z najważniejszych dla rozwoju etnologii gdańskiej projektów badawczych był grant *Katalog i monografia niematerialnego dziedzictwa kulturowego Pomorza Wschodniego* (2012) przyznany Annie Kwaśniewskiej, w ramach Narodowego Programu Rozwoju Humanistyki. Dzięki temu studenci uzyskali możliwość uczestniczenia w terenowych pracach badawczych pod kierunkiem doświadczonego naukowca[12].

Badania prowadzone w ramach grantu przyznanego A. Kwaśniewskiej stały się początkiem corocznych wyjazdów badawczych studentów etnologii. Co więcej, Zakład Etnologii rozpoczął współpracę z licznymi instytucjami, które zlecały przeprowadzenie badań. Umożliwiło to nie tylko zapoznanie studentów z praktycznymi aspektami pracy etnologa, ale również rozwój badań naukowych w ośrodku. Do najważniejszych miejsc, w jakich przeprowadzili badania studenci etnologii, zaliczyć należy: Puszczę Knyszyńską w 2016 r. (opiekunem wyjazdu był Tarzycjusz Buliński), Kanadę w 2016 r. (pod opieką Wojciecha Bębna i Józefa Niesyto), „polski Orient" – Podlasie w 2017 r. (pod opieką Jacka Splisgarta), Walencję (Hiszpania) w 2018 r. (pod kierunkiem Katarzyny Lindy-Gryczy), Warmię i Mazury w 2018 r. (pod opieką Katarzyny Mirgos) oraz Wierszynę (Laskowska 2019) na Syberii w 2018 r. (pod opieką Tomasza Kempińskiego).

[9] Był to jedyny przypadek, jak dotychczas, gdy liczba chętnych oscylowała w granicach 50% zapełnienia limitu przyjęć.

[10] Tytułowy teren Pomorza odnosił się do wszelkich regionów przybrzeżnych, których wspólnym mianownikiem była kultura ludzka występująca w symbiozie z morzem.

[11] Szczegółowy wykaz projektów badawczych zawarty jest w tabeli 3.

[12] Projekt był realizowany w latach 2013–2016.

Tabela 2. Pozaeuropejskie badania terenowe studentów etnologii

Rok	Miejsce	Wyjeżdżający/kierownik wyprawy
2013	Japonia	Aleksandra Kamińska (badania indywidualne w ramach seminarium licencjackiego)
2014	Turcja	Szymon Knitter (badania indywidualne w ramach seminarium licencjackiego)
2015	Kanada	Aleksandra Kamińska (badania indywidualne w ramach seminarium magisterskiego)
2016	Japonia	Katarzyna Lengowska (badania indywidualne w ramach seminarium magisterskiego)
2016	Kanada	Zespołowe badania terenowe pod kierunkiem prof. Wojciecha Bębna i dra hab. Józefa Niesyto
2018	Syberia	Zespołowe badania terenowe pod kierunkiem mgr. Tomasz Kempińskiego

W latach 2016–2018 do zespołu gdańskiej etnologii dołączyły dwie nowe osoby. Były to: dr Katarzyna Linda-Grycza (w 2016 r.) oraz dr Katarzyna Mirgos (w 2018 r.). Zatrudnienie dwóch europeistek specjalizujących się w studiach iberyjskich otworzyło drogę do rozwoju badań nad makroregionem iberoamerykańskim w Zakładzie Etnologii i Antropologii Kulturowej UG (Linda-Grycza 2016, Mirgos 2016). Ponadto bardzo silnie zaznaczyły się nowe nurty antropologiczne – antropologia rodziny, antropologia miasta i antropologia migracji.

Lata 2015–2019 obfitowały również w liczne wydarzenia naukowe i decyzje administracyjne. Pierwszym i najważniejszym było przekształcenie, w 2015 r., Zakładu Etnologii w Zakład Etnologii i Antropologii Kulturowej. Pojawienie się w nazwie Zakładu antropologii kulturowej było znaczącym pierwszym krokiem poczynionym w kierunku nowoczesnych studiów kulturowych. Od tego momentu istotnym składnikiem badań stały się nie tylko (pozaeuropejskie) studia etniczne, ale również wszelkie aspekty badań nad kulturą współczesną.

Rozwój gdańskiego ośrodka etnologicznego łączy się także z rozwojem działalności wydawniczej w obszarze czasopism naukowych. Jako pierwszy powstał periodyk o charakterze studencko-doktoranckim pt. *Tam Tam. Gazeta Gdańskich Antropologów*, którego redaktorami i twórcami byli członkowie Studenckiego Koła Naukowego Etnologów. Czasopismo ukazywało się w latach 2012–2013, zarówno w wersji drukowanej, jak i cyfrowej[13]. W roku 2015 powołano do życia czasopismo naukowe pt. *Etnografia. Praktyki, Teorie, Doświadczenia*, którego redaktorem naczelnym został Tarzycjusz Buliński, zastępcą Mariusz Kairski, zaś sekretarzem redakcji Jacek Splisgart. Było to pierwsze w Polsce czasopismo naukowe poświęcone refleksji metodologicznej nad współczesnymi badaniami etnograficznymi i skoncentrowane na doświadczeniach terenowych w antropologii oraz dyscyplinach pokrewnych. Od tego momentu corocznie wydawane są kolejne

[13] Łącznie ukazało się siedem numerów, które dostępne są na stronie internetowej http://tamtam.ug.edu.pl.

numery *Etnografii…*, na łamach której teksty publikują zarówno młodzi praktycy antropologii, jak i doświadczeni badacze z kraju i zagranicy[14]. Wysoki poziom naukowy czasopisma potwierdziło zdobycie w 2018 r. grantu ministerialnego na rozwój i umiędzynarodowienie czasopism naukowych oraz ujęcie periodyku na ministerialnych listach czasopism naukowych począwszy od roku 2019.

Rozwój etnologii oraz współpraca z instytucjami zewnętrznymi zaowocowały organizacją dwóch ogólnopolskich konferencji naukowych. W 2017 r. odbyła się, przygotowana wraz z Oddziałem Etnografii Muzeum Narodowego w Gdańsku, konferencja *Kot/Pies/Człowiek. O komunikacji międzygatunkowej oraz kulturowych tego konsekwencjach* (Buliński, Linda-Grycza 2019), zaś w 2018 r. – konferencja *Przenikanie się kultur: Polska, Białoruś, Ukraina, Litwa,* przy współudziale Oddziału Pomorskiego Towarzystwa Miłośników Wilna i Ziemi Wileńskiej.

Pierwszy etap budowy gdańskiego ośrodka etnologicznego związany był ze wzmożoną pracą administracyjną. Wraz z jego zakończeniem wykładowcy powrócili do zawieszonych wcześniej projektów naukowych. W latach 2015–2019 w Zakładzie Etnologii i Antropologii Kulturowej realizowane były trzy indywidualne granty naukowe przyznane przez instytucje zewnętrzne. Katarzyna Mirgos otrzymała grant badawczy Narodowego Centrum Nauki na realizację badań zatytułowanych *Nowa rodzina baskijska? Tradycja, polityka kulturowa i nowe formy życia rodzinnego*. Jacek Splisgart dwukrotnie był stypendystą rządu japońskiego; w latach 2015/2016 realizował grant *The issue of formation of modern Japanese Multicultural Society. The case study of children from the international families from Kantō and Kansai regions* (przyznany przez The Japan Foundation), zaś w 2019 r., jako stypendysta Japan Society for the Promotion of Science, prowadził badania zatytułowane *The impact of cultural tourism on the development, preservation and extinction of traditional forms of Japanese culture*.

Szczególnie ważny jest rozwój naukowy kadry gdańskiej etnologii. W 2016 r. tytuł naukowy profesora nauk humanistycznych otrzymali Wojciech Bęben oraz Andrzej P. Kowalski. W 2018 r. Tarzycjusz Buliński uzyskał stopień naukowy doktora habilitowanego (Buliński 2018). Również Katarzyna Mirgos otrzymała stopień naukowy doktora habilitowanego, w 2019 r. (Mirgos 2018).

Drugi etap budowy gdańskiego ośrodka etnologicznego łączy się również ze wzmożoną działalnością studencką. Do funkcjonującego od 2012 r. Studenckiego Koła Naukowego Etnologów dołączyło w 2014 r. Koło Naukowe Antropologów *Arcana*, które od początku koncentrowało się na działalności popularyzatorskiej (warsztaty etnologiczne dla dzieci i młodzieży organizowane z okazji Dnia Dziecka) oraz na wspieraniu różnych przedsięwzięć naukowych, jak np. pomoc w realizacji projektu badawczego *Wielokulturowe Podlasie*. W 2017 r. Koło Naukowe Antropologów *Arcana*, podobnie jak Studenckie Koło Naukowe Etnologów (w 2013 r.), wzięło udział w konkursie Czerwonej Róży i dotarło do uczelnianego finału eliminacji dla najlepszego studenckiego koła naukowego na Uniwersytecie Gdańskim.

[14] Zob. https://czasopisma.bg.ug.edu.pl/index.php/etnografia

Ważnym momentem w dziejach gdańskiej etnologii było powołanie do życia biblioteki antropologicznej w 2014 r. Od początku istnienia Zakładu Etnologii dostrzegano potrzebę utworzenia osobnego księgozbioru antropologicznego, z którego mogliby korzystać zarówno studenci, jak i naukowcy. Z inicjatywy Księdza Profesora Wojciecha Bębna udało się zebrać zbiory, które umożliwiły powołanie do życia nowej, niezależnej od Biblioteki Uniwersytetu Gdańskiego, biblioteki antropologicznej. Podstawę księgozbioru stanowiły osobiste kolekcje Wojciecha Bębna, Mariusza Kairskiego, Zbigniewa Jasiewicza (emerytowanego profesora Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu) oraz książki przekazane przez poszczególnych wykładowców związanych z gdańską etnologią. Obecnie księgozbiór Biblioteki Antropologicznej liczy blisko 2000 woluminów oraz kolekcję filmoteki praw człowieka (którą pozyskał dla potrzeb Zakładu Etnologii i Antropologii Kulturowej UG Tarzycjusz Buliński). Dzięki własnej bibliotece studenci mają dostęp zarówno do klasyki antropologii, jak i najnowszych prac ukazujących dokonania współczesnych badaczy kultury.

Do dziś pozostaje nierozwiązana kwestia utworzenia Muzeum Antropologicznego przy Zakładzie Etnologii i Antropologii Kulturowej UG. Wraz z przybyciem do Gdańska, Ksiądz Profesor Wojciech Bęben przekazał Uniwersytetowi Gdańskiemu kolekcję artefaktów kulturowych, pozyskanych w trakcie kilkudziesięciu lat badań w Australii i Oceanii. Ta kolekcja miała stanowić podwaliny pod budowę przyszłego muzeum kultur pozaeuropejskich. Obecnie można zapoznać się ze zbiorami indywidualnie, ale w niedalekiej przyszłości, analogicznie do Biblioteki Antropologicznej, wygospodarowane zostanie miejsce na stałą ekspozycję kolekcji i budowę muzeum.

Rozwój etnologii w Gdańsku (w latach 2010–2019) nie byłby możliwy bez wsparcia osób, które na przestrzeni lat prowadziły zajęcia dydaktyczne, nie będąc jednocześnie zatrudnione w Zakładzie Etnologii (i Antropologii Kulturowej). Wykładowcy spoza etnologii od początku wnosili istotny wkład w rozwój wiedzy i zainteresowań naukowych studentów. Pierwszą postacią, o której należy tu powiedzieć jest, wspominany już wcześniej, profesor Józef Borzyszkowski (Borzyszkowski 2008). Dzięki współpracy Wojciecha Bębna i Józefa Borzyszkowskiego powstała etnologia, oparta na dwuścieżkowej koncepcji. Józef Borzyszkowski, jak już podkreśliłem, był gorącym orędownikiem powołania studiów etnologicznych na UG i przez lata wspierał rozwój kierunku. Dzięki jego wykładom studenci poznawali historię regionu, podstawy języka kaszubskiego oraz problematykę etniczną związaną ze społecznością kaszubską. Kwestie kultury gdańskiej rozwijała na swoich zajęciach dr Joanna Dąbal (2014), która poza omawianiem kultury materialnej (m.in. średniowiecznego i nowożytnego Gdańska) zaznajamiała studentów z podstawami archeologii. W późniejszym okresie zajęcia wprowadzające do kultury pradziejowej zostały przejęte przez dra Marcina Paszke (2017).

Tabela 3. Chronologiczne zestawienie osób współpracujących z Zakładem Etnologii/ Zakładem Etnologii i Antropologii Kulturowej UG (stopień/tytuł naukowy na dzień początku współpracy)

Imię i nazwisko	Stopień/ tytuł naukowy	Lata współpracy	Miejsce zatrudnienia
Józef Borzyszkowski	prof. dr hab.	2010–2015	Instytut Historii UG
Joanna Dąbal	doktor	2012–2013	Instytut Archeologii i Etnologii UG (archeologia)
Zbigniew Landowski	doktor	2013–	Instytut Historii UG
Grzegorz Berendt	dr hab., prof. UG	2013–2016	Instytut Historii UG
Gabriela Majewska	dr hab., prof. UG	2016–	Instytut Historii UG
Piotr Perkowski	dr hab., prof. UG	2014–2018	Instytut Historii UG
Marcin Paszke	doktor	2016–	Instytut Archeologii i Etnologii UG (archeologia)
Józef Niesyto	dr hab.	2016–2018	Wykładowca wizytujący z Kanady

Nie sposób nie wspomnieć o wielkim przyjacielu etnologii dr. Zbigniewie Landowskim (2013), który, poza zajęciami z zakresu etnolingwistyki, prowadził liczne wykłady poświęcone wiedzy o islamie oraz mniejszościach etniczno-religijnych związanych z islamem. Bardzo popularne były zajęcia poświęcone kwestiom żydowskim w Polsce, prowadzone przez prof. Grzegorza Berendta (Berendt 2009) i prof. Piotra Perkowskiego (Perkowski 2013), który ponadto zapoznawał studentów etnologii z kulturą okresu Polskiej Rzeczpospolitej Ludowej oraz aspektami polskiego postsocjalizmu. Od początku istnienia etnologii bardzo popularne były zajęcia z antropologii historycznej. Ich istotne uzupełnienie stanowiły wykłady prowadzone przez prof. Gabrielę Majewską (Majewska 2013), poświęcone historii nowożytnej oraz metodom jej badania. Należy także wspomnieć o dr. hab. Józefie Niesyto (Niesyto 2013), który przez trzy lata był blisko związany z gdańskim ośrodkiem etnologicznym. Ten misjonarz oraz naukowiec jest uznanym ekspertem w dziedzinie antropologii Afryki oraz ludów tubylczych Kanady. Józef Niesyto przyjechał do Gdańska na zaproszenie Księdza Profesora Wojciecha Bębna i przez trzy lata prowadził bardzo popularne wśród studentów zajęcia na temat Madagaskaru oraz kultury Indian kanadyjskich. Co więcej, dzięki pomocy i wsparciu księdza Niesyto, możliwe było zorganizowanie w 2016 r. wyjazdu badawczego do Kanady. Należy podkreślić, że bez wsparcia wymienionych wyżej osób etnologia gdańska nie osiągnęłaby tak wiele. Jednocześnie dzięki takiej współpracy studia etnologiczne na UG mają charakter holistyczny, a absolwenci kierunku posiadają wiedzę nie tylko etnologiczną, ale ogólnohumanistyczną.

Zgodnie z przyjętym harmonogramem rozwoju gdańskiego ośrodka etnologicznego (omówionym na początku niniejszego tekstu) w 2015 r. miał rozpocząć się czwarty etap budowy etnologii na Uniwersytecie Gdańskim, którego

wyznacznikiem było rozpoczęcie kształcenia na studiach trzeciego stopnia (studiach doktoranckich). Związane to było z ukończeniem studiów magisterskich przez pierwszych absolwentów etnologii. Pomimo iż nie udało się uruchomić studiów doktoranckich w zakresie etnologii, już w 2015 r. Zakład Etnologii i Antropologii Kulturowej pozyskał pierwszych doktorantów, dokładniej rzecz ujmując – pierwsze dwie doktorantki; p. Małgorzatę Dubasiewicz (seminarium doktorskie prof. Andrzeja P. Kowalskiego) oraz p. Martę Jaworską (seminarium doktorskie prof. Wojciecha Bębna). Od tego momentu w kolejnych latach (2015–2018) Studia Doktoranckie Historii, Historii Sztuki i Archeologii podjęło łącznie 8 osób związanych z etnologią[15]. W 2019 r. jedna osoba została przyjęta do Szkoły Doktorskiej działającej przy Uniwersytecie Gdańskim[16]. Po przeprowadzonej w 2018 r. konsolidacji dyscyplin naukowych, etnologia wraz z kulturoznawstwem i religioznawstwem utworzyły wspólną dyscyplinę naukową „Nauki o kulturze i religii". Dzięki temu Uniwersytet Gdański uzyskał prawo do nadawania stopnia doktora nauk humanistycznych w zakresie nauk o kulturze i religii. Zarazem oznacza to możliwość doktoryzowania absolwentów studiów magisterskich/studiów drugiego stopnia w zakresie subdyscypliny (w ramach nauk o kulturze i religii), jaką jest etnologia. Zatem można uznać, iż wszystkie przyjęte w 2009 r. przez Księdza Profesora Wojciecha Bębna założenia zostały w pełni zrealizowane. Należy w tym miejscu nadmienić, że w 2018 r. Ksiądz Profesor zrezygnował z funkcji dyrektora ds. Etnologii w Instytucie Archeologii i Etnologii (funkcję tę objął Jacek Splisgart[17]), zaś w marcu 2019 r. przekazał kierowanie Zakładem Etnologii i Antropologii Kulturowej Tarzycjuszowi Bulińskiemu.

Ostatnim akordem pierwszej dekady funkcjonowania etnologii na Uniwersytecie Gdańskim była druga wizytacja Polskiej Komisji Akredytacyjnej (w maju 2019 r.), która, po zapoznaniu się z programem kształcenia, warunkami studiowania oraz prowadzenia badań naukowych w gdańskim ośrodku etnologicznym, przyznała ponownie sześcioletnią akredytację na prowadzenie studiów etnologicznych. W ten sposób po raz drugi w przeciągu niespełna dziesięciu lat funkcjonowania Zakładu Etnologii (i Antropologii Kulturowej) potwierdzona została wysoka jakość prowadzonych badań oraz kształcenia na kierunku Etnologia.

W stronę „nowego"

Bez wątpienia pierwsza dekada funkcjonowania etnologii na Uniwersytecie Gdańskim była okresem trudnym. Należało podejmować liczne wyzwania związane z budową marki, jaką jest etnologia/antropologia kulturowa, nie tylko

[15] W roku 2015 dwie osoby podjęły studia doktoranckie, w 2016 – pięć osób, w 2017 – jedna osoba i w 2019 – jedna.

[16] Reforma szkolnictwa wyższego przekształciła dotychczasowe Studia doktoranckie w Szkoły doktorskie.

[17] W październiku 2019 r. Jacek Splisgart zakończył pracę w Zakładzie Etnologii i Antropologii Kulturowej i przeszedł do Zakładu Kultury i Języków Azji Wschodniej UG. Nowym dyrektorem ds. Etnologii został Andrzej P. Kowalski.

w środowisku akademickim, ale również, a może przede wszystkim, w świadomości mieszkańców Gdańska, Trójmiasta, a nawet Pomorza. Liczne akcje promujące etnologiczne badania nad kulturą, wizyty w szkołach, współpraca z instytucjami kultury oraz stowarzyszeniami przyczyniły się do rozwoju studiów etnologicznych w Gdańsku. Osobą, która spajała wszystkie te przedsięwzięcia oraz przecierała szlaki, był Ksiądz Profesor Wojciech Bęben. Dzięki jego wizji oraz uporowi, udało się stworzyć i rozwinąć Zakład Etnologii (pomimo licznych przeciwności[18]) do stanu, jaki dzisiaj możemy zaobserwować. Wraz z wycofaniem się z czynnego administrowania kierunkiem oraz Zakładem Etnologii i Antropologii Kulturowej, przekazał pałeczkę swoim następcom. W następne dziesięciolecie gdański ośrodek etnologiczny wprowadza Tarzycjusz Buliński. Druga dekada funkcjonowania etnologii rozpoczęła się od dołączenia do zespołu dwóch nowych osób – dr Aleksandry Paprot-Wieloposkiej (Paprot-Wielopolska 2018) oraz mgr Magdaleny Chułek (Chułek 2020). Dzięki temu wzmocniono ścieżkę kształcenia związanego z Polską i regionem Pomorza oraz zatrudniono długo oczekiwanego specjalistę w dziedzinie antropologii Afryki. Należy mieć nadzieję, że dotychczasowa dynamika rozwoju etnologii zostanie utrzymana, Zakład będzie nadal funkcjonował i kształcił kolejne pokolenia gdańskich etnologów.

Literatura

Berendt, G. (red.) (2009). Społeczność żydowska w PRL przed kampanią antysemicką lat 1967–1968 i po niej. *Konferencje IPN* 37. Instytut Pamięci Narodowej. Komisja Ścigania Zbrodni przeciwko Narodowi Polskiemu.

Bęben, W. (2012). *Aborygeni, pierwsi nomadzi. Życie i kultura*. Gdańsk: Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego.

Bęben, W. (2015). *Tańczący kanibale. Wyspiarze Cieśniny Torresa*. Gdańsk: Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego.

Bęben, W. (2016). *Yamy, trucizna i duchy. Arapesze z Papui-Nowej Gwinei*. Gdańsk: Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego.

Bęben, W. (2019). *Dzieciństwo na Antypodach*. Gdańsk: Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego.

Borzyszkowski, J., Kurowska, J. (2008). O Kaszubach w Kanadzie (1858–2008). W: *Muzeum Piśmiennictwa i Muzyki Kaszubsko-Pomorskiej w Wejherowie*. Gdańsk-Wejherowo: Instytut Kaszubski, Muzeum Piśmiennictwa i Muzyki Kaszubsko-Pomorskiej.

Borzyszkowski, J. (2010). *Antropologia Kaszub i Pomorza. Badania, kultura, życie codzienne*. Gdańsk: Instytut Kaszubski.

Buliński, T. (2002). *Człowiek do zrobienia. Jak kultura tworzy człowieka: Studium antropologiczne*. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie.

Buliński, T. (2018). *Szkoła w amazońskiej puszczy: formy i znaczenie edukacji w społecznościach tubylczych na przykładzie Indian E'ñepá z Wenezueli*. Gdańsk: Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego.

[18] Bez wątpienia największym wyzwaniem, z jakim przyszło się mierzyć, był niż demograficzny, który przełożył się na spadek zainteresowania studiami wyższymi.

Buliński, T., Linda-Grycza, K. (red.) (2019). *Kot, pies, człowiek: o relacjach międzygatunkowych i kulturowych tego konsekwencjach*. Gdańsk: Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, Muzeum Narodowe w Gdańsku.

Chułek, M. (2020). Hustling the mtaa way: the Brain Work of the Garbage Business in Nairobi's Slums – ADDENDUM, *African Studies Review* 63(2), 1.

Dąbal, J. (2014). Maritime cultural landscape of Gdańsk: hydrology and urban land use. The outline of case studies and the research perspectives on urban development of the city in the late-15th-17th centuries. *ACUA Underwater Archaeology Proceedings,* 2014, 51–61.

Kairski, M. (1999). *Indianie Ameryki Środkowej i Południowej. Demografia, rozmieszczenie, sytuacja etno-kulturowa,* t. 1, *Analiza etnologiczna*. Poznań-Warszawa: Wydawnictwo Naukowe UAM.

Kowalski, A.P. (2014). *Antropologia zamierzchłych znaczeń*. Chronos/Anthropos, 2. Warszawa-Toruń: Polskie Towarzystwo Historyczne.

Kowalski, A.P. (2017). *Kultura indoeuropejska. Antropologia wspólnot prehistorycznych*. Gdańsk: Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego.

Kwaśniewska, A. (2009). *Badania etnologiczne na Kaszubach i Pomorzu Wschodnim w XIX i XX w. Ludzie, instytucje, osiągnięcia badawcze*. Gdańsk: Instytut Kaszubski.

Kwaśniewska, A. (2017). Choroba jako klątwa. Analiza i kontekst dyskursu medialnego dotyczącego tzw. genu kaszubskiego. *LUD. Organ Polskiego Towarzystwa Ludoznawczego i Komitetu Nauk Etnologicznych PAN*, 2017, 101, 231–251,

Landowski, Z. (2013). *Polityczny wymiar islamu we współczesnych konstytucjach*. Historia Academica. Warszawa: Książka i Wiedza.

Laskowska, P. (2019). Projekt badawczy „Polska wieś na Syberii – Wierszyna. Między mitem a rzeczywistością", Wierszyna, 4–27 września 2018 r.. *Gdańskie Studia Azji Wschodniej*, 2019, 15, 114–147.

Linda-Grycza, K. (2016). Polityka językowa w ujęciu formalnoprawnym i etnograficznym. Na przykładzie hiszpańskiego regionu Katalonii i jego mieszkańców. *Etnografia Polska*, 60, 1–2, 105–128.

Majewska, G. (2012). *Cywilizacja czasów nowożytnych wiek XVI-XVIII. Skrypt dla Studentów Krajoznawstwa i Turystyki Historycznej*. Gdańsk: Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego.

Milewska, M. (2012). *Bogowie u władzy. Od Aleksandra Wielkiego do Kim Dzong Ila: antropologiczne studium mitów boskiego władcy*. Gdańsk: Wydawnictwo słowo/obraz/terytoria.

Milewska, M. (2018). *Ocet i łzy: terror Wielkiej Rewolucji Francuskiej jako doświadczenie traumatyczne. Przygody Ciała*. Gdańsk: Wydawnictwo słowo/obraz/terytoria,

Mirgos, K. (2016). Antropolog w Kraju Basków. Wybrane aspekty badań nad baskijskimi mniejszościami. *Zeszyty Łużyckie*, 50, 427–448.

Mirgos, K. (2018). *Obcy i nowi Baskowie: migracje, tożsamości i języki w Baskijskiej Wspólnocie Autonomicznej*. Gdańsk: Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego.

Niesyto, J. (2013). *Ekshumacja. Przewijanie zwłok w plemieniu Betsileo na Madagaskarze*. Toruń: Oficyna Wydawnicza Kucharski.

Paprot-Wielopolska, A. (2018). *Żuławy i Powiśle. Kreowanie tożsamości lokalnych i regionalnych po 1989 roku*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.

Paszke, M. (2017). Sztuczne palmy daktylowe w przestrzeni sakralnej starożytnej Mezopotamii. W: E. Dąbrowa, T. Grabowski, M. Piegdoń (red.), *Florilegium. Studia ofiarowane Profesorowi Aleksandrowi Krawczukowi z okazji dziewięćdziesiątej piątej rocznicy urodzin* (s. 15–22). Kraków: Uniwersytet Jagielloński.

Perkowski, P. (2013). *Gdańsk – miasto od nowa: kształtowanie społeczeństwa i warunki bytowe w latach 1945–1970*. Gdańsk: Wydawnictwo słowo/obraz/terytoria.

Rajtar, M. (2017). O (nie)naturalności jedzenia. Pokarmy i technologie biomedyczne w chorobach metabolicznych. *LUD. Organ Polskiego Towarzystwa Ludoznawczego i Komitetu Nauk Etnologicznych PAN*, 101, 383–400.

Splisgart, J. (2012a). Obrzędowość rodzinna w Japonii. Społeczny wymiar obrzędów przejścia oraz kultu zmarłych dawniej i dziś. *Prace Etnologiczne. Travaux Ethnologiques,* 25. Wrocław: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze.

Splisgart, J. (2012b). Od historii pisanej do historii mówionej: wpływ myśli Yanagity Kunio na rozwój nauk etnologicznych w Japonii. W: M. Żmudzka-Brodnicka, M. Brodnicki, J. Serkowska-Mąka (red.), *Historia, interpretacja, reprezentacja*. Gdańsk: Wydawnictwo Athenae Gedanenses.

Splisgart, J., Ozga A. (red.) (2019). *Ziemia (nie)znana. O współczesnym odkrywania Japonii*. Gdańsk: Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego.

Stachowiak, A. (2017). *Wojna religijna w górach. Konflikty wyznaniowe na Łemkowszczyźnie po 1947 roku*. Krosno: Oficyna Wydawnicza Ruthenic Art.

SUMMARY

Pages from the history of Gdańsk Ethnology Department

Ethnological Studies at the University of Gdańsk were established in 2009, making Gdańsk Ethnology Department the youngest department among anthropology-related research institutions in Poland. The article discusses the history and development of Ethnology Studies in Gdańsk. It focuses on the academic profiles of scholars affiliated with the Department, their research and the achievements of their students. In particular, the author discusses achievements of Father Wojciech Bęben (Professor of Ethnology at the University of Gdańsk), who in 2009–2019 served as the Head of the Department of Ethnology (and Cultural Anthropology) at the University of Gdańsk.

Keywords: cultural anthropology, ethnology, history, University of Gdańsk, Gdańsk

Etnografia. Praktyki, Teorie, Doświadczenia 2021, 7: 59–65
https://doi.org/10.26881/etno.2021.7.05

Barbara Jutrzenka-Trzebiatowska https://orcid.org/0000-0002-7218-0632

Życie „pomiędzy". O antropologii i badaniach terenowych – rozmowa z ks. prof. Wojciechem Bębnem[1]

***Barbara Jutrzenka-Trzebiatowska**: Jak to się zaczęło?*

Wojciech Bęben: Od kiedy byłem dzieckiem, chciałem badać kultury. Pochodzę z domu wielokulturowego, jestem jakby „stworzeniem wielu kultur". Mama mówiła do mnie po francusku, ojciec po niemiecku, a dziadek w jidysz. Idąc do szkoły, właściwie nie rozumiałem dzieci, które tam były, bo one mówiły po polsku. Kiedy już nauczyłem się języka polskiego, był on dla mnie językiem do komunikacji, ale wciąż w jakimś stopniu obcym. To był język, który łączył mnie z tymi, z którymi grałem w piłkę nożną, natomiast język, w którym czytałem, zawsze był jakimś językiem obcym. Miałem książki pisane przeważnie po francusku, które mama przywoziła mi z Francji. Zawsze interesowały mnie inne kultury, wierzenia, religie. Bardzo chciałem połączyć bycie księdzem i bycie antropologiem. Więc poszedłem do seminarium: byłem i w warszawskim, i w krakowskim, tam gdzie uczyły największe sławy, ale nigdy nie widziałem siebie jako proboszcza gdzieś w parafii, i nigdy też nim nie byłem. Doktoryzowałem się z antropologii na Uniwersytecie Warszawskim, w obecnym Instytucie Etnologii i Antropologii Kultury, pisałem pracę o Papui Nowej Gwinei, doktoryzowałem się też z religioznawstwa na dzisiejszym Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego. Habilitację uzyskałem w PAN w Warszawie. Żeby wyjechać na misje, w tamtym czasie podłączaliśmy się do werbistów, ponieważ „komuna inaczej nie wysyłała".

[1] Wywiad z profesorem Wojciechem Bębnem został przeprowadzony w ramach cyklu spotkań otwartych pt. „Dotyk antropologii", organizowanych przez Studenckie Koło Naukowe Etnologów Uniwersytetu Gdańskiego, w 2018 r., w Gdańsku.

Czyli ks. Profesor chciał połączyć te dwa stany? Bycie antropologiem i misjonarzem?

W pewnym sensie tak. W późniejszych czasach jedni o mnie mówili: „Antropolog, szkoda, że jest księdzem", a inni: „Ksiądz, szkoda, że jest antropologiem". Ale było to raczej nie połączenie, a życie pomiędzy tymi dwoma stanami. Jednak ja już od dziecka miałem takie życie „pomiędzy". I to jest chyba najlepsze, co wyniosłem z domu, i to kontynuowałem. W dzieciństwie zawsze byłem jakby w dwóch światach: w świecie, który mnie interesował, czyli w domu, gdzie funkcjonowały różne języki, gdzie studiowano i czytano; i w szkole, w której się nie mieściłem, nie w sensie fizycznym, ale w sensie treści nauczania; ja byłem wtedy już na zupełnie innym etapie. Chciałem szybko wyjechać z Polski: na badania, na misję.

Australia, Papua-Nowa Gwinea, Oceania. Dlaczego akurat tam?

Kiedy podejmowałem decyzję o wyjeździe, interesowały mnie Australia, Oceania i Paragwaj. Paragwaj ze względu na to, że nikt nie prowadził tam badań z powodu rządów dyktatury. Dlatego mnie to interesowało, wyobrażałem sobie, że pójdę z Indianami do lasu i wrócę do cywilizacji za piętnaście lat. Jednak kiedy powiedziałem jasno, co chcę tam robić, zostałem skreślony z listy kandydatów do wyjazdu do Paragwaju. Więc zapisałem się na drugą listę, do Nowej Gwinei. Natomiast finalnie wyjechałem do Australii. Po przyjeździe dostałem wizę i obywatelstwo, co bardzo ułatwiło mi później prowadzenie badań, praktycznie mogłem jechać tam, dokąd chciałem. Również studiowałem: w Sydney dziennikarstwo, komunikację opartą na symbolach kultury, antropologię uzupełniałem w zakresie wiedzy o Aborygenach i Nowogwinejczykach oraz ludach Oceanii, co dało mi możliwość pracy wśród nich. Nie może się to udać antropologowi nieznającemu Aborygenów – oni mówią w tak inny sposób.

Gdzie ks. Profesor prowadził pierwsze badania terenowe?

Po studiach chciałem gdzieś zacząć badania, a że byłem zafascynowany Malinowskim i innymi badaczami (był rok 1975), doszedłem do wniosku, i tu się nie pomyliłem, że jedynym miejscem, gdzie mogę zacząć studia, jest Papua Nowa Gwinea. W Papui zajechałem do takich miejsc, gdzie jeszcze białego nie widziano. Dla badań to był kraj-marzenie. Jednak niewielu antropologów chciało tam jechać. Dlaczego? Rozmawiałem z córką Margared Mead i ona powiedziała mi, że Papua Nowa Gwinea jest terenem, który rozbije małżeństwo każdego antropologa. Antropolog, który ma współmałżonka, nie będzie w stanie prowadzić badań, ponieważ ciągle będzie się obawiał o trwałość małżeństwa. Więc to był teren dla mnie wymarzony. Od razu się zgłosiłem się, jechałem tam nie po to, aby być proboszczem i prowadzić misje, lecz na badania. W Papui najpierw poszedłem do górali, ale stwierdziłem, że wśród nich niczego nie zrobię. Nie dlatego, że ich nie lubię, ale dlatego, że przerażało mnie obecne tam okrucieństwo i to, czego tam doświadczyłem było dla mnie zabójcze. Dlatego przeszedłem na Wybrzeże – ze względu na Margared Mead i jej książki, które znałem, zacząłem badać Arapeszów. Ona badała Arapeszów Icanita, ja Górnych, czyli sąsiednich. I tam zająłem się tym, co najbardziej lubiłem, czyli badaniem połączeń wierzeń i kultury. Doszedłem do wniosku, że nie ma czegoś, co jest podzielone na sacrum

i profanum, nie ma świętego i świeckiego, wszystko jest połączone. Stąd moje studia nad sacrum i etnologią religii.

Jednak nie ograniczył się ks. Profesor do Arapeszów. Jaki był następny obszar badań?

Tak. To prawda. Fascynowało mnie odnalezienie terenu, do którego biały człowiek jeszcze nie dojechał. Tę fascynację nosiłem w sobie od dziecka. I tak odnalazłem wyspę Bem. Bardzo ciężkie warunki: na wyspie żyło wtedy około 900 osób i 1000 świń. Jednak tam był ten tradycyjny system, tradycyjna kultura, której nigdzie indziej nie znalazłbym… może w górach Papui, ale tam nie mogłem badać. Na wyspie Bem spędziłem kilka lat i uważam, że to najlepsze badania, które zrobiłem w życiu. Uczyłem się języka, ludzie uczyli mnie dosłownie wszystkiego, wchodziłem w ich kulturę w pełni; miałem nawet zaszczyt uczestniczyć w naradach. Językiem Bem mówiłem chyba lepiej niż po polsku – no właśnie, mówiłem, a nie tylko znałem. Jednak po kilku latach doszedłem do wniosku, że przebadałem, co zamierzałem i czas pojechać gdzieś indziej.

I tak pojawili się Aborygeni – można powiedzieć, największa antropologiczna miłość i fascynacja ks. Profesora.

Po badaniach na wyspie Bem wróciłem do Australii. Od dawna miałem kontakt z Aborygenami, jednak nieraz człowiek czeka lata, aby poczuć jakby wiatr w skrzydłach. Nie o to chodzi, że pojadę i oni natychmiast mnie przyjmą, nie! Czeka się latami. W ogóle jestem przekonany, że gdy antropolog jedzie w teren, żeby poznać drugiego człowieka, to musi czuć. On musi czuć. W badaniu ludów plemiennych Afryki, Oceanii, Ameryki Południowej trzeba czuć człowieka. Trzeba z nimi siąść, jeść to, co oni, ale to jeszcze nie wszystko.… Czuć… Aborygenów poczułem po wielu latach dopiero. Poczułem, że stają mi się bliscy. Jako antropolog muszę zaprzyjaźnić się z nimi, badać ludzi, a nie eksponaty, bo inaczej jest to strata czasu. Trzeba zaprzyjaźnić się, robić to, co oni, choć czasem jest to bardzo trudne. Zaprzyjaźnić się tak, żeby On mnie nie denerwował, gdy uwidaczniają się między nami różnice. Wiesz, co jest najważniejsze u antropologa? Wyczucie człowieka. Nie wiedza o człowieku, bo inaczej staniemy się komputerami, maszynami, a nie ludźmi.

Kolejna ważna rzecz dla antropologów: my się z nimi [badanymi] nie bratamy, to oni muszą nas przyjąć. I to jest coś, czego zawsze, między innymi, uczę studentów: ja, jako antropolog, nie mogę się narzucać, to oni albo mnie przyjmą, albo mnie nie przyjmą. Do Aborygenów od początku mojego pobytu w Australii jeździłem, aby porozmawiać, pobyć, ale gdy po kilku latach poczułem wiatr w skrzydłach, nie martwiłem się o nic – ani o to, co będę jadł, ani gdzie będę spał. Przełomem była dla mnie sytuacja, gdy będąc na pustyni wschodniej, dostałem ataku malarii, a to oznaczało koniec, bo wiedziałem, że nigdzie w tym stanie nie dojdę. Budząc się w szpitalu, pytam lekarzy, jak się tu znalazłem, a oni na to: „Przynieśli cię". – „Ale kto mnie przyniósł?" – „No, Aborygeni". Kolejny rok szukałem tych, którzy mnie uratowali, chciałem dla nich przyjęcie zrobić, ale mi odmówili, oznajmili, że nie uratowali mnie dla piwa i przyjęcia.

To jest właśnie to: coś nieprzeciętnego, kiedy już czuje się ten wiatr, kiedy Oni powiedzą, że lubią, wtedy i ty możesz im to powiedzieć. A jeśli jest ktoś, kogo

nie lubią, to go zniszczą. Byłem w Meksyku, gdzie został zabity Polak; obcięto mu głowę, wyciągnięto serce i odcięto lewą stopę, a to oznacza, że wszedł na tereny Majów. Stało się tak dlatego, że on przyjechał badać, zobaczyć, a nie zapytał o pozwolenie. A jak lubię, to zapytam. Bo to jest Człowiek. To kolejna rzecz, której zawsze uczę: to jest Człowiek. Taki jest cały mój przekaz antropologiczny: to nie jest obiekt badań, to jest Człowiek. Żeby badać, muszę się zaprzyjaźnić, wejść w relację z nimi. A żeby wejść w relację, potrzeba roku, dwóch. Nie ma sensu przyjeżdżanie do ludów plemiennych na krótko, ponieważ zanim się zaprzyjaźnię, zanim wejdę w relację, zanim oni mnie zaakceptują i zobaczymy w sobie nawzajem człowieczeństwo, zanim ja przekonam się, czy mi nie przeszkadza, że on ma inną wiarę, inne zwyczaje, potrzeba czasu. Jeśli ja go zaakceptuję, to zaakceptuję całkowicie, nie po to, aby go nawrócić, tylko dla niego samego – takiego, jakim jest. Gdy jestem w terenie, Aborygeni do mnie przychodzą, często u mnie śpią całymi grupami. Kiedyś przyjechał pewien Polak, i pyta, czy oni do kościoła chodzą. „Nie, ale przyjdą, jak ja jestem". – „A czemu?" – „No, bo oni są niewierzący". Oni nie przychodzą na Mszę Świętą, którą odprawiam, żeby się nawrócić, nie, oni przychodzą, żeby posiedzieć. Po Mszy Świętej zjemy coś, pójdziemy gdzieś na polowanie, samochodem gdzieś pojedziemy. I to jest wizja, którą przedstawia antropolog, bo antropolog na polu badań musi wejść w relację przyjaźni. Jeśli nie wejdzie w relację przyjaźni, straci czas, zrobi badania, ale będzie takim wymoczkiem antropologicznym, bo on tych ludzi nie polubił. Zawsze wracam do myśli, którą usłyszałem w pewnej rozmowie: „Powoli, aż mnie zaakceptujesz, a wtedy bierzesz odpowiedzialność za mnie". To jest antropologia. W badaniach terenowych nie chodzi o to, że jadę i zaakceptuję, a oni mnie zaakceptują albo nie. Więc prowadzę badania wśród ludzi, wśród których najlepiej się czuję i oni czują mnie.

Czyli teren terenowi nierówny? Wśród których społeczności tubylczych ks. Profesor czuje się najpełniej, najbliżej tubylców?

Prowadzę badania w całej Australii, jednak najbliżej Aborygenów jestem na przylądku York. Udało mi się tam poprowadzić badania na tzw. terenach suchych. Aborygeni są zniszczeni, 90% spośród nich pije nałogowo. Wyjaśnienie dla tych, którzy nie znają sytuacji: kapitan Cook w 1788 roku zabrał im ziemię i określił tę ziemię jako niczyją. I do 1967 roku, czyli 200 lat prawie, byli poza kategorią stanu i prawa. Przez dwieście lat dla Australijczyków to nie byli ludzie, a flora i fauna. Gdybym kogoś z nich wtedy zabił, może by mnie sądzono, ze względu na to, że coś trzeba zrobić, ale nie ze względu na człowieczeństwo. Do dziś Australijczycy ich nie przeprosili. No tak, mówią, że źle się stało, ale nie przeproszą, nie poproszą Aborygenów o wybaczenie za całkowite pozbawienie ich ziemi. To są te tereny, w których „siedzę", które dobrze znam. Australię znam lepiej niż Polskę. Objechałem ją całą. Kiedyś spotkałem mężczyznę, który mi pożyczył harleya na trzech kołach, i jeszcze zapłacił za moją podróż – był już umierający, dał mi swojego harleya, którym objeżdżałem całą Australię. Wywoływałem sensację, zdjęcia robiono… kto widział wtedy harleya na trzech kołach, kiedy harleye kosztowały 70 tysięcy dolarów… Australia, Tasmania to są te tereny, w których w każdej

chwili, po wylądowaniu, jestem. Nie staję się, tylko jestem. Ale prowadziłem badania w różnych terenach i gdybym miał wybór, dokąd zabrać studentów, to pojechałbym z nimi na wyspy Nowej Gwinei, gdzie nic nie grozi, albo na tereny Vanuatu, nie Nowej Kaledonii, ale Vanuatu, Samoa, Fidżi, bo tam też jestem.

Pomyśl, jak trudno antropologowi wejść w teren. Na Vanuatu dostałem się, bo prowadziłem wykłady na uniwersytecie, a wielu studentów którzy mówili w języku pidżin. było z Vanuatu. Ja ten język lubię, dowcipy w tym języku im opowiadałem. Oni siadali, rozmawialiśmy, i zapraszali mnie na Vanuatu. Tak zrodziła się szansa, dzięki której mogłem tam jeździć. Bo nie dzieje się tak, że zaplanuję sobie badania i po prostu pojadę gdzieś jako antropolog. W ten sposób nie będzie szansy na poznanie. A kiedy przyjeżdżam na zaproszenie, mówię, kogo znam i oni mnie kierują do swoich przyjaciół, do następnych przyjaciół, i w ten sposób człowiek poznaje świat.

Lubię Maorysów, których opuściłem, chociaż to była grupa najbardziej niedostępna dla mnie. Gdy pojechałem pierwszy raz na Nową Zelandię i powiedziałem, że jestem antropologiem, od Maorysów usłyszałem po angielsku FO (*fuck off*) i to na dobre – miałem w ogóle się nie pokazywać. Pamiętam, bo mieszkałem tam dwa, trzy tygodnie, i kiedykolwiek ich widziałem, to kiwali palcem i mówili FO. No więc tak zrobiłem, wyjechałem. Drugi raz pojechałem, nie przyjęli mnie. Kolejna ważna sprawa – nie można myśleć: jadę i mnie przyjmują, bo ktoś na mnie czeka. Nikt nie czeka. A trzeci wyjazd ułożył się zupełnie inaczej. Pewna pani potrzebowała zaświadczenia, że była ochrzczona w Cieśninie Torresa. Zrobiłem jej przysługę, bo prawie całą noc siedziałem, żeby tę metrykę pokleić, zrobić odbitki i dać jej. Chciała zapłacić, a ja mówię: „Kobieto, mowy nie ma, nie zrobiłem tego dla pieniędzy". Ona na to: „Wiesz, na wszelki wypadek, jakbyś kiedyś chciał jechać tam do Nowej Zelandii, masz wizytówkę moją, podaj im tam". I dała. No i tam pojechałem – do Nowej Zelandii. Było gorąco jak piorun, to poszedłem na piwo. A tam jakiś pan stoi, w środku Maorysi siedzą, patrzę na nich i staję się o 10–15 kg chudszy, żeby łatwiej by mi było uciec, gdyby mnie pogonili. No, ale nic, wchodzę na to piwo, podchodzę do baru, wypijam, biorę drugie. Potem podchodzę do Maorysów i podając tę wizytówkę, mówię: „To ona kazała mi tu przyjechać, ale nie wiem, kto to jest"… Nagle taka cisza zapanowała, wszyscy powstawali, wycofali się i uciekli łącznie z barmanem. Pochodzili trochę, wrócili. Okazało się, że była to siostra królowej. Wyszła za mąż w Australii, jej ojciec pracował w Cieśninie Toressa i tam właśnie była ochrzczona. Od razu znalazłem się u królowej. Wyobraź sobie, jakie życie miałem… Nie musiałem się martwić o jedzenie, o nic – mieszkałem u królowej, z wszystkimi wygodami. Gdy wychodziłem, czapkowali przede mną, nawet chcieli tatuaż mi zrobić, ten moukwo, czyli rzeźbienie twarzy i ciała. Nie zgodziłem się, choć bliski byłem, ale wiedziałem, że jakbym do Polski wrócił, to w żadnym kościele nie mógłbym Mszy odprawić. Ale też wiedziałem, że tam nie zostanę. Gdybym zostawał, to „tak sobie", ale „tak", to po co? Jednak u Maorysów nie czuję tej więzi… Pogadam, piwo wypiję, na ryby pojedziemy, na polowanie pójdziemy, ale to nie jest moje. Nie ma tam przyjaźni.

Jakie jeszcze kultury pozaeuropejskie poznał ks. Profesor?

Na Wyspie Wielkanocnej chyba najbardziej przeżyłem ten szok, gdy widzi się, jak kultura zanika. Patrzyłem na posągi, a te posągi w pewien sposób milczały, nie przemówiły, no bo do kogo mają mówić, kiedy tam większością są obcy ludzie, z Chin itd. Milczące posągi… mówi się, że są to wielkie posągi. Dla mnie to są milczące posągi, które do tego terenu już nie pasują. Tam przyjeżdżają ludzie z całego świata, ale posągi milczą… a kiedyś była tam kultura… Objechałem cały świat: byłem w Afryce, zwiedzając bardzo wiele krajów, także w Ameryce Południowej, ale jako turysta. Mnie już nie interesują badania w takim znaczeniu, żeby „jechać i badać". Już jestem za stary. A co mnie interesuje? Przede wszystkim, żeby ktoś przejął po mnie… czyli żeby znaleźć kogoś, kto by ludy Oceanii polubił, nie w teorii, tylko w rzeczywistości. A to bardzo ciężko…

Dlaczego? Jakie widzi ks. Profesor trudności w uprawianiu antropologii?

Dlaczego ciężko – zaraz powiem. Wspominałem to, co córka Margared Mead powiedziała: antropolog, który ma rodzinę, niech bada w Europie, bo się nie nadaje na wyjazd do ludów tubylczych. Wielu antropologów się udało do Australii i Oceanii. Pamiętam, gdy dwie rodziny z Anglii przyjechały. Jedna żona odeszła od męża, wyszła za tubylca, który był szefem banku, a mąż drugiej wziął sobie sześć tubylczyń, pojechał do Australii, ale one go finansowo wykończyły, więc wyjechał do Ameryki i ożenił się z białą kobietą. Nie znam żadnego małżeństwa, które przetrwało. Antropolog nie przeżyje z żoną i dziećmi w terenie Oceanii. W Australii przeżyje, ale też nie pójdzie na miesiąc na Walkabout, tak jak ja mogłem wyjść w teren i nawet drzwi nie zamykałem. I to jest problem antropologów, dlatego mamy coraz mniej „czystych" antropologów terenowych. Po latach mogę powiedzieć o trudności antropologicznej, z jaką się od dawna borykałem, bo do tej pory nie spotkałem osoby, która wyjechałaby ze mną, która usiadłaby w chacie i nie przeszkadzałoby jej, że w kącie „są nieczystości", która jadłaby, chociaż jedzenie cuchnie. Ja w Polsce od 20 lat nie miałem nigdy grypy żołądkowej, nigdy. No bo żołądek już jest „doświadczony", można powiedzieć, że bogate życie wewnętrzne prowadzę, to znaczy prowadziłem – teraz już nie – tyle robaków miałem. Gdybym, jako antropolog myślał, co się stanie, gdy zjem coś z robakiem… Pamiętam pędraki, nieraz grubsze od palca, Zastanawiałem się, jak tu je zjeść? Przede mną wpatrzone oczy piątki, szóstki dzieci… I pomyślałem: to jego problem, robaka problem, nie mój. Dali, więc zjadłem i nic się nie stało. Ale to, co jest trudne dla was – młodych, dla nas może nie, bo czasy „komuny" i też moje doświadczenia z dzieciństwa dały pewną odporność. Dlatego na Oceanii nie ma wielu antropologów z Europy. Tam antropologami są Japończycy, Koreańczycy, którzy jadą w grupach trzy-, czterosobowych, nakręcą film, potem też trzy albo cztery osoby usiądą i napiszą książkę, ale czy ona ma wartość, to już inna sprawa.

Czyli przeszkodą jest nastawienie antropologa. Konieczna jest swego rodzaju otwartość na doświadczenie, często trudne. W takim razie, jaki powinien być antropolog?

Żeby badać ludność tubylczą, antropolog musi wiedzieć, czy jest w stanie tych ludzi polubić. Nikt się nie może zmusić, nawet ze względu na pieniądze, do

badania ludzi, których nie lubi. Zmuszanie się nic nie da, a można i narazić się na obcięcie głowy.

Następna sprawa: nie ma fenomenu nauczenia się języka. Poznałem trzynaście języków tubylców, właściwie nie ucząc się ich. Przychodziły dzieci, o coś pytały, a ja próbowałem odpowiedzieć. Albo coś plotłem specjalnie, żeby się śmiały, i wtrąciłem jakieś brzydkie słowo, którego się gdzieś nauczyłem, i jeszcze im wmawiałem, że to one mi powiedziały, no i cała wioska się śmiała. To była nauka wynikająca z tego, że ich lubię. Antropolog, który chciałby się nauczyć języka najpierw, traci czas, to się nie uda. Ci ludzie muszą wiedzieć, że chcę nauczyć się języka, nie żeby mówić, ale żeby z nimi rozmawiać. Jeżeli ktoś chce jako antropolog jechać w teren, musi ludzi polubić. Taka jest moja zasada, którą traktuję nie jako wystąpienie, ale jako testament.

To mówi stary antropolog: za nic bym nie zamienił tych lat, a 30 lat spędziłem tam, w Australii i Oceanii. Mógłbym wielokrotnie powtarzać, że to mi dało szczęście, pełne szczęście. Pełne szczęście, gdy wieszałem w domu obrazy Naje Lozumi, pełne szczęście, gdy przeglądam zdjęcia, a mam ich kilka tysięcy, i teksty, które chcę jeszcze zdążyć napisać – to mi daje szczęście. Bo ja nie piszę o ludach prymitywnych, piszę o ludziach, których znam. Nie napisałem książki o Maorysach, choć mam bardzo dużo materiałów, bo nie jestem w tej relacji z nimi. Relacje mam z Aborygenami, Wyspiarzami Cieśniny Toressa, Nowogwinejczykami. U nas na etnologii brakuje podkreślania tej zasady: prowadzić gdzieś badania to wiedzieć, czy jestem w stanie wejść w relację. Po drugie, jeśli zamierzam badać, to badam, bo chcę być tam, czyli: antropolog to jest nie podróżnik. I tutaj też uczę, że niczego nigdy nie wolno badać na siłę. Jeśli chcę gdzieś jechać, pytam, czy tam mnie chcą. I tego dotyczy następne ostrzeżenie. Tak, jak mówię, mogłem robić karierę w Kościele, ale nigdy tego nie chciałem, nie dlatego, że nie lubię Kościoła, a dlatego, że ja jestem antropologiem i to mi daje pełne szczęście.

Dziękuję bardzo za rozmowę.

SUMMARY

Living „in-between": Antropology and fieldwork – a conversation with Professor Wojciech Bęben

Barbara Jutrzenka-Trzebiatowska talks to Wojciech Bęben about anthropology and field research.

Keywords: Wojciech Bęben, field research, ethnology, biography, Australia, New Guinea, Oceania

CZĘŚĆ DRUGA
OSOBISTE WYMIARY DOŚWIADCZEŃ ETNOGRAFICZNYCH

Inicjacyjne, i nie tylko, wspomnienia z terenu

Etnografia. Praktyki, Teorie, Doświadczenia 2021, 7: 71–97
https://doi.org/10.26881/etno.2021.7.06

Maciej Ząbek https://orcid.org/0000-0003-2337-3064
Uniwersytet Warszawski

Spowiedź antropologiczna. Z notatek PRL-owskiego etnografa – o niektórych kontekstach badań terenowych w Sudanie

Dlaczego etnografia?

Powody, dla których ktoś zaczął studiować etnografię, etnologię i antropologię mogą być oczywiście, w przypadku różnych osób, różne. Dla mnie i – jak sądzę – nie tylko, głównym powodem, aby zostać etnografem, była ta szczególna magia terenu, podróży do miejsc odległych i nieznanych, spotkania z innymi, szansa uczestniczenia w ich w realnym życiu, w zupełnie obcym środowisku, poza biblioteką i akademią. Nadzieja „wielkiej przygody" i nuta ekscentryzmu, która towarzyszyła od początku naszej trójimiennej dyscyplinie.

W każdym razie, będąc jeszcze nastolatkiem, nie tyle interesowałem się „kulturą" a tym bardziej „kulturą ludową", co raczej geografią, marząc o dalekich podróżach, poznawaniu innych światów i po prostu pragnąc zanurzenia się w „obcość". Była w tym pewna doza ojkofobii, niechęci do otaczającego mnie prowincjonalnego, szarego, kołtuńskiego, ksenofobicznego środowiska, szkół do których chodziłem i ówczesnej zakłamanej rzeczywistości politycznej PRL-u, w której żyłem. Uczuciom tym towarzyszyła nieprzeparta chęć ucieczki, za wszelką cenę. Nie było to wprawdzie niczym niezwykłym w moim pokoleniu, w którym co najmniej połowa marzyła o „ucieczce" na Zachód, tyle że w moim przypadku było to marzenie o ucieczce raczej do Indian znad Amazonki lub Papuasów na Nowej Gwinei.

Sam termin kultura, w zasadzie do dziś, został dla mnie tylko narzędziem umożliwiającym, w świecie nauki podzielonym na dyscypliny, nieograniczanie zainteresowań do jednej tylko dziedziny, drogą pozwalającą na interdyscyplinarność, holistyczność i przekraczanie różnych granic, a przede wszystkim na wyjście poza własny świat (zob. Pobłocki 2018). Nie podzielam także krytyki Adama Kupera sugerującej, że termin „kultura" jest tylko eufemizmem pojęcia „rasy", wywierającym nadmierny wpływ na działania jednostek (Kuper 1999).

„Etnografia" kojarzyła mi się początkowo tylko ze skansenami i „Cepelią", a więc niczym szczególnie porywającym. Pozostałych „imion" naszej dyscypliny jeszcze nie znałem, dopiero po przeczytaniu *Księgi Indian* (Lips 1971) i *Indian z Meksyku* (Benitez 1972), zacząłem odkrywać dla siebie to szczególne połączenie etnografii, etnologii i antropologii. Odtąd etnografia (od początku w rozumieniu prowadzenia badań terenowych) była już moim jedynym celem, słodką tajemnicą, o której nie mogłem nikomu powiedzieć, bo nikt z mego otoczenia nie zrozumiałby tego. Celem, który po zaliczeniu jeszcze kilku porażek życiowych i rozczarowań, osiągnąłem dopiero po wielu latach.

Wyprawy do Afryki

Dostanie się na studia, na ówczesną „etnografię" na Uniwersytecie Warszawskim, było dopiero pierwszym etapem na tej drodze. Był rok 1980, czas *Solidarności*, realizacja moich planów życiowych wydawała się zupełnie niemożliwa. Jednak marzenia, abym, jak Malinowski, wreszcie stanął „sam na tropikalnej plaży w pobliżu wioski tubylców" (Malinowski 1981a: 31), nie pozwalały o nich zapomnieć. Wstępem do ich realizacji było już na pewno „laboratorium cyganologiczne" prowadzone przez ówczesnego doktora (dziś już profesora emerytowanego) Lecha Mroza i badania w ramach jego własnego projektu. Zdecydowałem się na dłuższy pobyt, sam na sam z Cyganami, w osadzie tzw. Romów karpackich w Szaflarach, w lipcu 1983 r. Było to już coś innego niż chodzenie na wywiady w ramach ćwiczeń terenowych. Nie wytrzymałem w tej osadzie jednak dłużej niż miesiąc. Powinienem to pierwsze doświadczenie „zanurzenia się w obcości" potraktować jako ostrzeżenie, że bez dobrego pomysłu i teorii niewiele się „odkryje", a „tubylcy", jacy by nie byli, tak naprawdę nigdy nie są tak „romantyczni" i „egzotyczni", jakimi wydają się być w niektórych książkach.

W ponurym czasie ostatniej dekady tzw. „realnego socjalizmu" pojawiła się w naszym studenckim środowisku idea organizowania ekspedycji etnograficznych na inne kontynenty. Koledzy postanowili zorganizować wyprawę do Indii. Podjąłem się wówczas organizacji konkurencyjnej wyprawy do Afryki „szlakiem Jana Czekanowskiego", do której namówiłem kilka osób ze studiów i Jacka Łapotta[1] z Muzeum Narodowego w Szczecinie, mającego już doświadczenie z takiej wyprawy. O kontynencie tym niewiele wiedziałem, sądząc naiwnie,

[1] Obecnie prof. uczelni na Uniwersytecie Szczecińskim.

że podróż do Afryki będzie logistycznie nawet łatwiejsza niż do Indii (pamiętać trzeba, że internetu wówczas nie było, a znalezienie osób, które miałyby aktualne informacje też nie było możliwe). Szybko przekonałem się, jak bardzo się pomyliłem! Niemniej przygotowania do wyprawy nauczyły mnie „załatwiania" spraw „nie do załatwienia"[2], czy to u Rektora, czy w jednym lub drugim Ministerstwie. Przygotowania wymagały umiejętności pozyskiwania pomocy w państwowych przedsiębiorstwach i w rozwijających się wówczas tzw. firmach „polonijnych", a także „kolaborowania" ze Zrzeszeniem Studentów Polskich (ZSP), bez pośrednictwa którego nie było możliwe nawet otrzymanie paszportów, nie mówiąc już o przydziale pewnej drobnej kwoty waluty wymienialnej. Niezbędne było w końcu dokonanie zakupu starej ciężarówki z tzw. rezerw nienaruszalnych z jednostki wojskowej w Toruniu. Ciężarówki, jak powtarzała szefowa naszej Katedry, prof. Zofia Sokolewicz, były podstawowym sprzętem do prowadzenia badań w Afryce, gdyż – jak jej kiedyś powiedzieli znajomi Anglicy – „najpierw trzeba kupić sobie lorry" (zob. Sokolewicz 2017).

Wielomiesięczne wyprawy, w których uczestniczyliśmy – pierwsza od listopada 1984 r. do czerwca 1985 r., druga od grudnia 1986 r. do maja 1987 r. – przynajmniej z perspektywy deklarowanych celów nie były sukcesem, choć kilku uczestników uratowało „honor" i zebrało materiały wystarczające do napisania prac magisterskich, nie mówiąc już o pozyskanej pokaźnej liczbie eksponatów dla muzeów polskich. W trakcie tej podróży przeżyliśmy niejedną niespodziankę. Nigdy nie zapomnę, jak nasz samochód typu „Star 66" zepsuł się zaraz po wyruszeniu w drogę i trzeba było go błyskawicznie reperować w Jednostce Nadwiślańskiej MSW jeszcze w Warszawie. O mało co nie spóźniliśmy się z załadowaniem go na statek w Gdańsku, skąd miał odpłynąć do portu w Aleksandrii. Gdy już tam dotarł, przez dwa tygodnie nie można go było wydostać z portu, a później musieliśmy przez kolejne trzy miesiące czekać w Egipcie na wizy sudańskie – co dwa tygodnie kupować dolary i sprzedawać lokalną walutę, aby dostać kolejną wizę. Wszystkie te operacje i sam pobyt w Egipcie ostatecznie spowodowały, że nasze skromne środki stopniały szybko i w końcu musieliśmy przemycać brandy do Sudanu, gdzie obowiązywało islamskie prawo karne, aby mieć jakieś pieniądze, które i tak nam w Chartumie ukradziono. Wyprawa skończyła się w Górach Nuba, a na „szlak Czekanowskiego" w Kongo nigdy już nie dotarliśmy. Niemniej po wyprawie zostało mi wspomnienie pierwszego zwodniczego zauroczenia Afryką, pierwszych doświadczeń z kontaktów z Afrykanami i poczucie, że w pewnym stopniu spełniło się moje marzenie o znalezieniu się w zupełnie innym świecie. Nic dziwnego, że z chwilą powrotu do kraju zaczęliśmy przygotowania do kolejnego wyjazdu, do którego doszło w grudniu 1986 r.

Tym razem postanowiliśmy ominąć Egipt i dotrzeć do Sudanu drogą lądową przez Afrykę Zachodnią. Niestety, zamiast dokończyć rozpoczęte badania w Górach Nuba, jak było to wcześniej planowane, z uwagi na wojnę w Czadzie

[2] Dziś w ten sposób byłyby one tym bardziej nie do „załatwienia". Przeciętny student o dostępie do Rektora czy swobodnym wejściu do Ministerstwa Finansów może tylko pomarzyć.

i zamieszki w Darfurze ekspedycja skierowała się ostatecznie w zupełnie inną stronę kontynentu. W czasie jej trwania o mało nie utopiliśmy naszej ciężarówki na atlantyckiej plaży podczas przypływu, a potem nie zostawiliśmy jej z pękniętą głowicą silnika na środku Sahary, w drodze do Agades w Nigrze. Trzeba było sprowadzić drogą lotniczą nową głowicę, i to z Sudanu, gdzie były takie samochody, a w konsulacie czekały na nas pieniądze pozyskane w drodze bezpośredniej wymiany naszych niewymienialnych złotych na równie niewymienialne funty sudańskie (mieliśmy w końcu jechać do Sudanu). Niemniej dotarliśmy do dwóch miejsc badawczych u ludów Somba w Beninie i Lobi w Burkina Faso, a ja nawet napisałem na podstawie tych materiałów pracę magisterską. W drodze powrotnej „zaliczyłem" też pierwszą malarię. Przygód mieliśmy wiele, jednak nie odczułem doświadczenia Malinowskiego, które było moim osobistym celem, a do realizacji badań w trybie ekspedycyjnym, metodą Czekanowskiego, także było nam daleko. Rozczarowanie spowodowało, że miałem na jakiś czas dosyć wypraw grupowych. Nabrałem natomiast przeświadczenia, że w Afryce poradzę sobie już sam.

Przygotowania do wyjazdu

W jaki jednak sposób można było wyjechać na badania do Afryki w czasach, gdy nie było możliwości pozyskania żadnych grantów, a stypendia na wymianę naukową z państwami Afryki były już w tym czasie tylko teoretyczne? W dodatku Polska znajdowała się w totalnym kryzysie i w przededniu transformacji ustrojowej, co oznaczało, że na żadną pomoc od nikogo nie można było już liczyć. Podróż do Afryki w tym czasie była zresztą dla wielu czymś wyjątkowo ekscentrycznym. Ja jednak chciałem zacząć karierę naukową antropologa i nie mogłem sobie pozwolić na czekanie na lepsze czasy.

Po drugiej wyprawie, na prośbę prof. Zofii Sokolewicz, opiekowałem się jej doktorantem z Sudanu, Bakrim Mirghanim al-Mekki, który obiecał swojej promotorce, że zaprosi mnie do Sudanu i postara się dla mnie o stypendium, w ramach wymiany naukowej, na Uniwersytecie w Chartumie. Wspomniany Bakri Mekki, poniekąd dzięki temu został doktorem, a ja, bynajmniej nie będąc najlepszym studentem, zostałem w maju 1988 r. asystentem w Katedrze. To moje doświadczenie, choć nie tylko ono, potwierdza spostrzeżenia antropologa brytyjskiego Nigela Barley'a – autora pracy *Niewinny antropolog*, w której zauważył: „[…] życie akademickie opiera się na kilku chybionych założeniach, które zakładają, że […] kto jest dobrym studentem, ten będzie dobrym naukowcem. Kto jest dobrym naukowcem, będzie dobrym nauczycielem. A kto jest dobrym nauczycielem, zechce z pewnością przeprowadzać badania terenowe". Tymczasem „żaden z tych związków w rzeczywistości nie zachodzi" (Barley 1997: 7).

Na nadziejach związanych ze wspomnianym stypendium opierałem wszystkie moje plany, choć nadal nie rozwiązywały one problemu kupna biletu na samolot i, jak planowałem, ewentualnego utrzymania się co najmniej przez dwa lata w terenie, który powinien „zaliczyć", jak uczono, każdy „prawdziwy antropolog".

W latach 80. niemal wszyscy w Polsce handlowali, a ja, choć zamiłowania do tego nie miałem, byłem jednak już po niezłej szkole „transkontynentalnego handlu obwoźnego" pod kierunkiem niedościgłego mistrza w tej sztuce – etnografa Jacka Łapotta, kierownika naszych wypraw afrykańskich. Gromadzenie środków na wyjazd rozpocząłem od pośredniczenia w sprzedaży obrazów artystów polskich do Szwajcarii. Zyskałem podczas tego zajęcia pewną wiedzę o handlu sztuką nowoczesną, ale niestety niewiele ostatecznie na tym zarobiłem. Posiadanych jednak oszczędności, tak jak podczas przygotowań do wcześniejszych wypraw, nie zamieniałem na wyjątkowo drogie w PRL czarnorynkowe dolary, lecz kupowałem różne dobra sprzedawane w Polsce po cenach urzędowych, z nadzieją, że ich ceny rynkowe w Sudanie okażą się wielokrotnie wyższe. Kupowałem wszystko, co można było wówczas kupić, a wymagało to wielu starań i znajomości; były to: materace, maszyny do pisania, maszynki do golenia, aparaty do masażu, prodiże elektryczne, kryształy, radzieckie aparaty fotograficzne marki „Smiena", walkmany, NRD-owskie zegarki marki „Ruhla", lornetki, żelazka i radia. Pozostało jeszcze przewieźć to wszystko do Sudanu samolotem, co było trudniejsze do wykonania niż ekspedycyjną ciężarówką. Z dostaniem się na pokład sowieckich linii lotniczych „Aerofłot" miałem sporo kłopotów, gdy okazało się, ile faktycznie mam nadbagażu. Na szczęście pomógł mi znajomy konsul z ambasady radzieckiej[3]. Udało się i jakoś z tym wszystkim doleciałem do Chartumu. Na miejscu, ilekroć gotówka mi się kończyła, chodziłem po prostu od sklepu do sklepu, zachwalając, jak umiałem, któryś z tych towarów, a gdy znalazłem nabywcę, miałem za co przeżyć następny tydzień.

Wyjazd miał nastąpić na początku lipca 1989 r. Niestety 30 czerwca doszło w Sudanie do zamachu stanu, a władzę objął generał Omar Hassan Ahmad al-Bashir, popierany przez sudańskich fundamentalistów muzułmańskich. Wprowadzono stan wyjątkowy, a Bakri Mekki nalegał na przesuniecie daty wyjazdu, najpierw o miesiąc, potem o następny i jeszcze następny, a ja zacząłem się obawiać, czy kiedykolwiek w ogóle wyjadę. W Polsce rozpoczęto przygotowania do reformy Balcerowicza, co skutkowało dla mnie tym, że bilety na samoloty, mniej więcej od końca czerwca 1989 r., zaczęły drożeć dosłownie z dnia na dzień. We wrześniu wiedziałem już, że jeśli nie wyjadę natychmiast, to zabraknie mi pieniędzy nawet na bilet. W dodatku otrzymałem już urlop bezpłatny na uniwersytecie i nie mogłem sobie pozwolić na to, aby nie został on wykorzystany. Ostatecznie, zdeterminowany, chociaż wiedziałem, że moje stypendium jest ciągle niezałatwione, pojawiłem się w Chartumie 5 października 1989 roku. Nigdy nie żałowałem tej decyzji, gdyż tylko w ten sposób, będąc na miejscu, mogłem sam podjąć dalsze starania. Z opóźnienia wyjazdu wynikała pewna korzyść: temperatura z 45 stopni spadła do 38 i można było już oddychać. Problemy jednak dopiero się zaczynały.

[3] Dziś może to dziwić, ale wówczas o tym, kto i z czym wejdzie na pokład Aerofłotu, decydowali ostatecznie nie pracownicy tej linii lotniczej, lecz pewni urzędnicy ambasady ZSRR, których status był dla mnie niezupełnie jasny.

Uniwersytet Chartumski. Przygotowania do badań

Wjechałem do Sudanu na podstawie jednotygodniowej wizy dyplomatycznej, dzięki pośrednictwu Ministerstwa Spraw Zagranicznych. W Chartumie o przedłużenie jej na rok starałem się całe trzy tygodnie. Dzięki prof. Sayyidowi Hurreizowi, dyrektorowi Institute of African and Asian Studies na Uniwersytecie Chartumskim, otrzymałem oficjalne prawo do studiowania na tej uczelni, prowadzenia badań i legitymację studencką, choć bez miejsca w akademiku i obiecywanego kieszonkowego.

Cieszyłem się, że byłem w Sudanie, choć łatwo nie było. W Chartumie w tym czasie nawet chleb był reglamentowany, a ja nie byłem formalnie zarejestrowany i nie miałem prawa do jego przydziału. Brak było też cukru i papierosów. Zniknął również czarny rynek walutami. Obowiązywała godzina policyjna, na skrzyżowaniach ulic stały posterunki wojskowe, a w strategicznych punktach miasta nawet czołgi. Na wszystko, zwłaszcza na wyjazd poza Chartum, fotografowanie, nie mówiąc o badaniach w terenie, potrzebne były osobne zezwolenia z odpowiednich urzędów. Musiałem więc czekać na uregulowanie mojego statusu europejskiego badacza w Sudanie.



Fot. 1. Legitymacja badacza z Institute of African and Asian Studies. Fot. M. Ząbek

Na początku zatrzymałem się w mieszkaniu Bakriego, później jednak musiałem przeprowadzić się do pomieszczenia przy przedsiębiorstwie jego przyjaciela biznesmena. Mieszkałem tam razem z jego służącym Etiopczykiem. Właściciel, w ramach opłaty za kwaterę, kazał mi zakopywać rów odwadniający wzdłuż ulicy przed siedzibą jego firmy. Widok białego machającego na ulicy łopatą wzbudzał wśród czarnych przechodniów takie zainteresowanie, że w końcu właściciel zrezygnował z pobierania opłaty w ten sposób. Na chwilę przygarnęli mnie do swojego domu dwaj młodzi Egipcjanie, prowadzący interesy w Sudanie, którzy byli zainteresowani sytuacją w krajach Afryki i z tego względu szczegółowo

wypytywali mnie, co, gdzie i za ile można w różnych krajach sprzedać. Później, pod koniec grudnia 1989 r., zaprosili mnie do siebie Polacy z przedsiębiorstwa „Budimex", budujący elektrownię w Chartumie Północnym. W zamian za prelekcje o Sudanie dla ich pracowników, na jakiś czas otrzymywałem w ich obozie polskie obiady, a warunki pobytu miałem niemal luksusowe.

Tymczasem sprawy na uniwersytecie przeciągały się w nieskończoność. Po długich korowodach obiecano w końcu, że zapewnią mi zezwolenie na badania, mieszkanie i wyżywienie, ale bez żadnych dodatkowych świadczeń. Na zrealizowanie tych obietnic musiałem poczekać. Planowano zakwaterowanie mnie w akademiku, ale później stwierdzono, że są tam, jak dla mnie, zbyt złe warunki. Nie znaleziono jednak szybko innego rozwiązania. Skromne obiady w stołówce akademika dla studentów medycyny zorganizowano mi dopiero 27 grudnia, o tyle za późno, że właśnie wtedy przeprowadziłem się na teren „camp Budimex".

W walce z sudańską biurokracją pomagał mi mgr At-Tigani, młody pracownik wspomnianego instytutu, który, na zasadzie wymiany ze mną, miał przyjechać na studia doktoranckie na Uniwersytet Warszawski. Podobnie jak wielu innych pracowników chartumskiego Uniwersytetu, przez cały dzień nie robił absolutnie nic, poza codziennym przychodzeniem na prawie 8 godzin do „pracy" i udawaniem bardzo zajętego. Ostatecznie Tigani nigdy nie pojechał do Warszawy, gdyż znalazł w końcu lepszą dla siebie opcję w USA. Niemniej codziennie razem chodziliśmy do różnych biur uniwersytetu z rozmaitymi podaniami i zaświadczeniami, a wracaliśmy zawsze z niczym. Szybko zrozumiałem, że tutejsi urzędnicy, jeśli się ich jakoś nie przekona, nie zrobią absolutnie nic. Przyznać tylko trzeba, że nigdy niczego nie odmawiali, nigdy też nie mówili, że coś jest nie do załatwienia, tylko *Insz Allah, bukra* (Jeśli Bóg pozwoli, jutro). Gdy dochodziło do konfrontacji, każdy z nich twierdził, że to nie jego zadanie. Jeśli chodzi o załatwienie czegokolwiek, Arabowie sudańscy byli i są mistrzami uników. Najgorsi byli jednak „chłopcy" z tutejszej „bezpieki", tzw. *Security*. Mocno kontrastowali z większością bardzo sympatycznych Sudańczyków – nigdy nie byli uśmiechnięci, ciągle nadąsani, nieuprzejmi i gburowaci, bardzo młodzi, niedbale ubrani, „klientów" zbywali zdawkowym „czego chcesz…, przyjdź jutro". Czekanie, czekanie, czekanie… każdego dnia poznawałem, czym jest afrykańskie „wytwarzanie czasu".

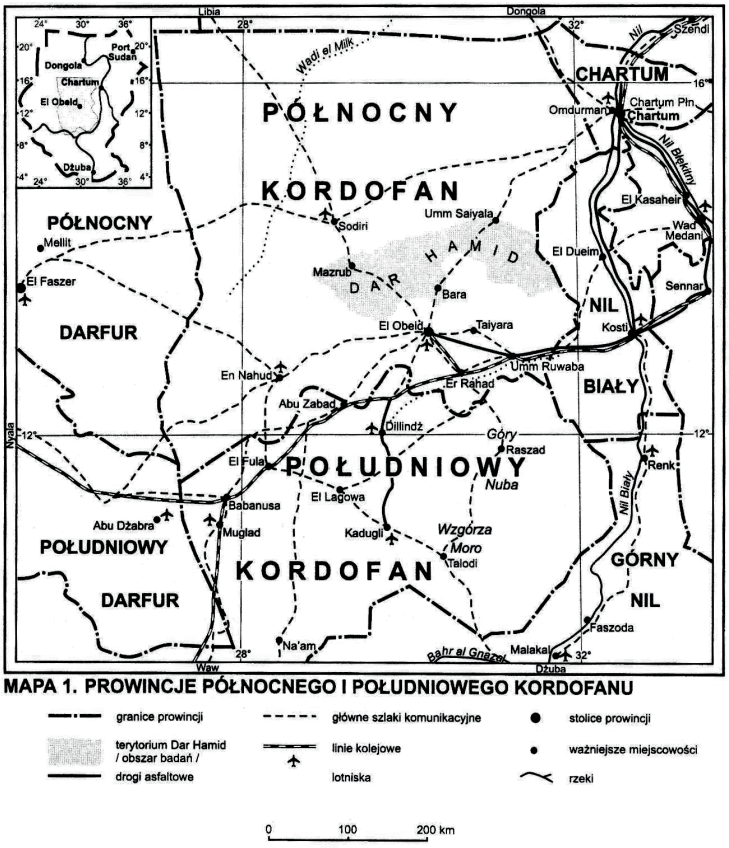
Najważniejsze jednak, że dzień po dniu uczyłem się w ten lub inny sposób kultury tego kraju. Wolny czas wykorzystywałem przesiadując w bibliotece dawnego Gordon College, w której odkrywałem dla siebie mnóstwo interesujących książek, jakich w Polsce wtedy nie było. Z polskim księdzem Ryszardem Śliwińskim, którego odnalazłem w tutejszym Seminarium Katolickim, rozpocząłem naukę kolokwialnego języka arabskiego, prowadzoną przez jednego z tutejszych seminarzystów. Na uniwersytecie poznałem też kilku miejscowych badaczy o zbliżonych do mnie zainteresowaniach, m.in. geografów społecznych: dr. Husama Osmana, Sudańczyka, ale z Uniwersytetu w Bostonie i Japończyka dr. Nobuyuki Hori z Hiroszimy, a także niemieckich etnologów – Ulricha Braukämpera, który na początku mojego pobytu sprawował funkcję dyrektora naukowego

Narodowego Muzeum Etnograficznego w Chartumie oraz później Andreasa Grueba z Uniwersytetu we Frankfurcie – którzy pracowali nad stworzeniem nowych wystaw w tym muzeum. Były to w zasadzie jedyne osoby, z którymi mogłem poważniej porozmawiać o moich planowanych badaniach.

Tym razem zamierzałem solidnie przygotować się do czekających mnie badań. Wiedziałem już, że nie pojadę w Góry Nuba, gdzie byłem z pierwszą wyprawą, ze względu na rozszerzającą się wojnę na Południu, która objęła także Południowy Kordofan. Drogę z El-Obeid na południe zamknięto już w Dillling (miasto na granicy tej prowincji). W tej sytuacji planowałem przeprowadzić badania wśród podobnej do ludów Nuba, słabo opisanej, refugialnej grupy Ingessana, zamieszkałej wokół Wzgórz Tabi, na północny zachód od miasta Kurmuk, przy granicy z Etiopią, w prowincji Błękitnego Nilu. Region ten wydawał się początkowo całkowicie bezpieczny. Tymczasem około 20 listopada rebelianci z Południowego Sudanu, atakując od strony terytorium wspierającej ich Etiopii, zdobyli Kurmuk. Moje plany w jednej chwili zostały znów pokrzyżowane.

W sytuacji panującej wówczas w Sudanie do wyboru pozostawała tylko Dolina Środkowego Nilu i rejony centralnego Kordofanu, które wówczas nie wydawały mi się szczególnie atrakcyjne. Niestety ówczesna etnologia warszawska niewiele miała do powiedzenia takim studentom jak ja, wyjeżdżającym w teren pozaeuropejski. Profesor Zofia Sokolewicz na pożegnanie kazała mi tylko czytać *Ogrody koralowe…* Malinowskiego, która to książka miała być moim przewodnikiem w trakcie badań. Za jej radą nawet zabrałem książkę ze sobą do Sudanu, choć nie na wiele w praktyce przydała mi się. Ekologia kulturowa, antropologia islamu, rozwoju czy polityki, które bardziej by tu były wskazane, miały się dopiero w Polsce rozwinąć w następnych dekadach. Moje myślenie o terenie determinowała przede wszystkim geografia; poszukiwanie nie tyle problemu badawczego, co odpowiedniego „miejsca", które byłoby w jakiś sposób interesujące, różniące się od innych i które warte było poznania, natomiast temat studiów to rzecz, którą należało dopiero odkryć na miejscu.

Wspomniany wyżej dr Husama zainteresował mnie pasem maleńkich, ale „zielonych", dobrze nawodnionych kotlin (oaz) w Kordofanie, zwanych Cheiranem, które były jakby kręgosłupem większego terytorium konfederacji arabskich plemion Dar Hamid. To od niego dowiedziałem się po raz pierwszy o ekologii kulturowej i procesach pustynnienia zagrażających tamtejszym rolnikom. Pewne znaczenie miał też fakt, że jedynym antropologiem w tym terenie był przede mną Norweg Leif O. Manger, autor książki *The Sand Swallows Our Land* (Manger1981), a nikt nie napisał dotąd żadnej monografii o tutejszych Arabach z Dar Hamid. Nie miałem już czasu, żeby dużej się zastanawiać i w końcu podjąłem decyzję, że to właśnie te „oazy" Cheiranu i ich okolice staną się moimi „wyspami", na których i wokół których zajmę się obserwacją zmian kulturowych po wielkiej suszy z lat 1984–1985. Zezwolenie na badania i na podróż do centralnego Kordofanu otrzymałem już bez większych kłopotów. W dniu 9 stycznia 1990 r., po trzech miesiącach pobytu w Sudanie, byłem wreszcie w drodze na badania.



Fot. 2. Mapa prowincji Kordofan, z zaznaczeniem położenia obszaru Dar Hamid. Autor: M. Ząbek; podstawa mapy: Africa North East, Michelin 1987, skala 1 : 4 000 000

Przed wyjazdem, nie mając nic do stracenia, napisałem jeszcze pismo do Biura Współpracy z Zagranicą Uniwersytetu Warszawskiego, prosząc Rektora o wsparcie i informując go, że niestety nie otrzymałem obiecanego w ramach stypendium tzw. kieszonkowego, wynoszącego ok. 100 USD miesięcznie, co stanowiło połowę tamtejszych średnich zarobków; wspomniałem również, że mimo to z badań terenowych nie rezygnuję. Po dwóch miesiącach, gdy na krótko wróciłem w marcu do Chartumu, ku mojemu zaskoczeniu w polskim Biurze Radcy Handlowego, pełniącego również funkcje konsularne, czekało na mnie 250 dolarów udzielonych w formie „pożyczki" przez dziekana Wydziału Historycznego. Miałem ją spłacić po powrocie, pisząc artykuły. Suma była skromna, nawet jak na tamte czasy i warunki, rozumiałem jednak, że w Polsce, i to w okresie reform Balcerowicza, było to także duże poświęcenie ze strony Wydziału. Potraktowałem tę pomoc finansową jako dobry znak, świadczący że przynajmniej moja uczelnia nie chce rozwiązać ze mną umowy o pracę.

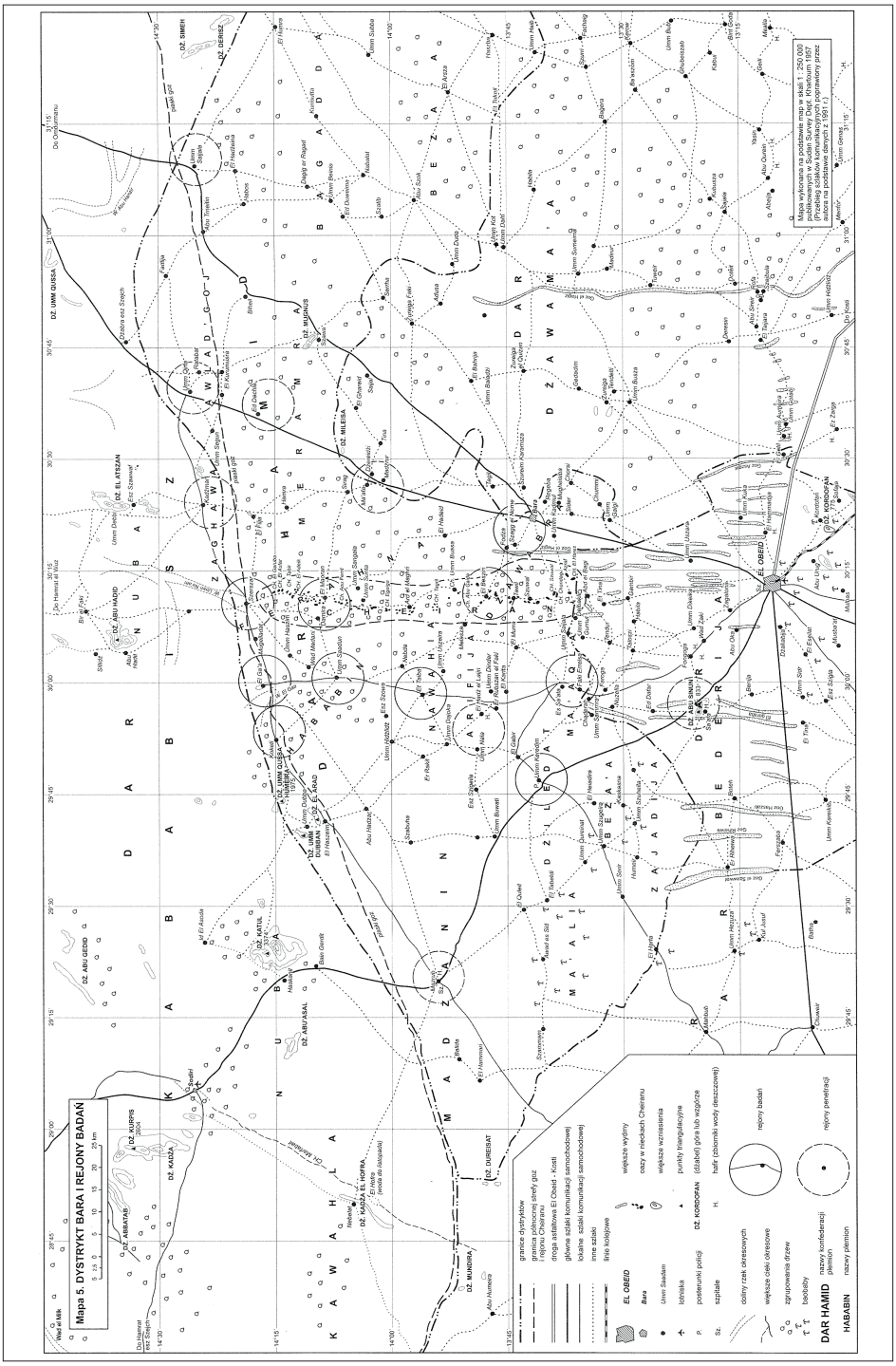
Ze strony Uniwersytetu Chartumskiego czekała na mnie kolejna miła niespodzianka, gdyż okazało się, że po pół roku znaleziono wreszcie dla mnie

odpowiednie zakwaterowanie. Był to duży, choć zaniedbany, pokój z łazienką, w starym arabskim hoteliku zwanym *Pink Palace*, który w czasie II wojny światowej służył jako rezydencja cesarza etiopskiego Hajle Selasje. Jednakże pod koniec lat 80. hotel ten czasy świetności miał za sobą, jak wiele miejsc tego typu w Afryce z minionej epoki i nadawał się już tylko do remontu, pełnił jednak nadal funkcję hotelu uniwersyteckiego. Stało się to w samą porę, bo na „campie" Budimexu zabrakło już dla mnie miejsca. Nie wszystko jednak było pomyślne, gdyż okazało się, że nie mogę już korzystać z posiłków serwowanych w stołówce studenckiej.

Podróże na miejsce i w terenie badań

Pierwszy raz do Dar Hamid pojechałem trasą okrężną przez Kosti i El-Obeid, mając nadzieję, że zorganizuję sobie tam jakąś bazę, bliższą memu obszarowi badań, i ta podróż zajęła mi trzy dni. Później jeździłem już na skróty, przez pustynię via Bara (miasto będące stolicą Dar Hamid) i po około 24 godzinach docierałem już do celu. Dziś można tam dojechać w 9–10 godzin dobrym autobusem, drogą asfaltową przez Kosti i El-Obeid, wówczas jednak asfalt kończył się już w Kosti. Dalej można było tylko jechać „lorrą" (ciężarówką), na odjazd której czekało się godzinę lub dwie, siedząc już w niej, bo nigdy nie było wiadomo, kiedy czas nagle przyspieszy i kierowca zdecyduje się ruszyć. Niektóre z tych pojazdów pełniły funkcje autobusów, mając w części bagażowej zainstalowane miejsca do siedzenia, podczas gdy inne przestrzenie wypełnione były po brzegi rozmaitym towarem. Pasażerowie zaś gromadnie znajdywali sobie miejsce na tych pakunkach lub na dachu ciężarówki, jeśli oczywiście go posiadała. Te z dachem lubiłem bardziej, gdyż po pierwsze można było próbować negocjować cenę i ze 100 funtów sudańskich obniżyć np. aż do 20. Podróżni, dla których byłem pewną atrakcją, częstowali mnie w czasie drogi jedzeniem i piciem, co rekompensowało poniesiony wydatek. Po drugie, widok z tej wysokości był wspaniały, a wiatr przyjemnie chłodził latem, choć zimą, zwłaszcza w czasie nocnej jazdy, temperatura spadała często do zera i bez śpiwora trudno było wytrzymać. W dodatku oprócz tumanów kurzu, które na półpustynnych bezdrożach wzbijały się w niebo, gdy wiał *habub* (przenikliwie zimny, niosący piasek wiatr znad Sahary), pył pokrywał każdy milimetr kwadratowy skóry i ubrania, a człowiek przybierał barwę brunatną niczym ściana pomalowana za pomocą pistoletu natryskowego.

W El-Obeid posłużyłem się listami polecającymi od księdza Ryszarda Śliwińskiego i biznesmena Faisala z Chartumu, skierowanymi do katolickiego biskupa w Kordofanie i Darfurze – Makrama Maxa, który przydzielił mi zakwaterowanie przy szkole prowadzonej przez Misjonarzy Kombonianów (MCCJ) z Malty. Było to dobre miejsce – po zameldowaniu się w miejscowym oddziale *Security* zawsze mogłem tam odpocząć, gdy już miałem serdecznie dość współżycia z miejscowymi, o którym jeszcze niedawno tak marzyłem. Innym ważnym dla mnie miejscem w El Obeid była apteka prowadzona przez Ibrahima, który studiował



Fot. 3. Mapa Dar Hamid, z zaznaczeniem rejonów prowadzonych badań.
Autor: M. Ząbek; podstawa mapy: Sudan Survay Dept., Chartum 1957, skala 1 : 250 000

kiedyś farmację w Polsce i zapraszał mnie na obiady. Przesiadując w niej, poznałem chyba wszystkie ważne i interesujące osoby w tym mieście. Dziś być może właśnie to miejsce uczyniłby swoim „terenem". Zapewne byłoby to i łatwiejsze, i bardziej obfitujące w różnorodne informacje, szczególnie o charakterze politycznym, ale wówczas nie wiedziałem nawet, że w ten sposób również można prowadzić badania etnograficzne.

Na terenie Dar Hamid takiego dogodnego miejsca niestety nie miałem, gdyż nie stać mnie było na wynajęcie tam jakiegokolwiek domostwa, jak robili to zwykle zachodni antropolodzy prowadzący w Afryce „badania uczestniczące". W większych miejscowościach mieszkałem w rządowych tzw. *resthouses*, przeznaczonych dla państwowych urzędników. Były to zazwyczaj proste gliniane budynki, które wyglądały, jakby za chwilę miały się rozpaść, gdyż ich ściany nigdy nie trzymały pionu. Spałem tam zwykle razem z innymi oddelegowanymi urzędnikami, policjantami lub nauczycielami, pochodzącymi z innych części Sudanu. Natomiast w małych wsiach mieszkałem zwykle w tradycyjnych cylindrycznych chatach tutejszych naczelników plemiennych (tzw. szejchów omda) lub nauczycieli. Chaty te, zbudowane na planie okręgu, były o wiele bardziej solidne niż rządowe *resthouses*, które w swych kubicznych formach zapewne miały być, jakże niedoskonałym, znakiem arabskości tego terenu. Wyraźna preferencja ludności miejscowej do tych kolistych kształtów była dla mnie dodatkowym (poza kolorem skóry) dowodem ich kulturowej afrykańskości.

Zazwyczaj nie musiałem tam płacić ani za nocleg, ani za jedzenie, choć czasami oczekiwano ode mnie prezentów. Głównie z tego powodu zmieniałem te miejsca, aby nie nadużywać gościnności moich gospodarzy, peregrynując od wsi do wsi na obszarze porównywalnym z wielkością naszego Pomorza. Nie wiedząc jeszcze wtedy, że można prowadzić tzw. badania wielostanowiskowe (Marcus 1995), uważałem, że jest to dla mnie sytuacja niedogodna, obawiałem się, że z konsekwencji tej sytuacji trudno mi będzie się wytłumaczyć. Mimo to chciałem pisać o tym terenie nie tylko z perspektywy jednej wioski, ale możliwie najlepiej poznanego całego, w pewnym sensie, „regionu etnograficznego". Poza tym nie miałem większego wyboru, a problematyka pustynnienia i uwarunkowań ekologicznych lokalnej gospodarki wymagała zastosowania szerszej perspektywy. Do dziś uważam, że był to dobry wybór. Żałuję tylko, że nie byłem bardziej krytyczny wobec ówczesnych narracji badaczy zachodnich na temat samego pustynnienia, gdyż mógłbym bardziej skupić się na zrozumieniu tego zjawiska, a następnie na opisaniu miejscowego punktu widzenia na zachodzące zmiany.

Podróże w terenie na dłuższych trasach niekiedy również odbywałem ciężarówkami, o ile jakaś się akurat znalazła. Często ich nie było, bo – jak mówiono – armia zabrała wszystkie *lorry* do transportu na wojnę na Południu. Nawet jak wiadomo było, że jest jakaś *lorry* i odjedzie np. o godzinie 10.00, to w praktyce okazywało się, że odjechała, ale około 15.00. W trakcie podróży nigdy nie było wiadomo, ile razy zakopie się ona w piasku, ile razy trzeba będzie podkładać pod koła blachy albo, co gorsza, pchać ją i odkopywać. Mogła też się zepsuć i utknąć na dzień, dwa lub trzy, zanim ją naprawiono albo trzeba było czekać na przyjazd kolejnej,

co często zdarzało się w miejscach bez wody i jedzenia. Pewnego razu utknąłem w takim miejscu na dwa dni, na szczęście mieliśmy większy zapas wody, a ludzi było mało. Przeżyłem wówczas po raz pierwszy w życiu *kotkore* (burzę piaskową). Wiało z południowego zachodu. Z daleka można było obserwować, jak zbliża się sięgająca od ziemi do nieba ściana czerwonego, kotłującego się w środku piasku. Gdy doszła do nas, schowaliśmy się, kładąc się na ziemi między skałami. Zapadła całkowita cisza, potem głęboka ciemność, a powietrze aż drgało z gorąca. Miałem poczucie, że jestem w piekle. Pół godziny później było już po wszystkim, spadł deszcz i było cudownie rześko. Ciężarówkę w końcu naprawiono i pojechaliśmy dalej. Innym razem, kiedy sytuacja była już naprawdę zła i nie mieliśmy wody, dostrzegłem nocą w oddali jakieś światła. Moi towarzysze podróży powiedzieli, że to baza geologów z Jugosławii, ale nie chcieli tam sami pójść, bo po drodze, jak mówili, są węże, skorpiony i hieny, a ci *Chawadzia* (Europejczycy) i tak ich na *camp* nie wpuszczą. Pewnie mieli rację, ale czułem, że mnie „bracia Słowianie" jednak wpuszczą, a pragnienie zdecydowanie osłabiało we mnie strach przed wężami. Nie myliłem się i po dwóch godzinach szybkiego marszu wypiłem chyba wiadro wody.



Fot. 4. Na wsi w Dar Hamid.
Fot. M. Ząbek; zdjęcie wykonane przy pomocy osoby miejscowej

Nie mając własnej terenówki jak profesjonalny europejski antropolog, najczęściej przyłączałem się do ludzi wędrujących na targowiska na osłach, rzadziej na wielbłądach, którzy łaskawie odstępowali mi jedno ze zwierząt, które niosło tylko towar. Jazda na ośle nie stanowiła większego problemu, chyba że wypiłem po drodze zbyt wiele *merrisy* (lokalnego piwa z prosa), którego w dzień targowy

nigdy po drodze nie brakowało. Bardziej uważnym trzeba było być na wielbłądzie, zwłaszcza z uwagi na przechyły przy wstawaniu i dosiadaniu takiego wierzchowca, ale także wówczas, gdy puszczało się go w kłus (inochód) – wtedy trzęsło mną gorzej niż samochodem na największych wertepach.



Fot. 5. Po przybyciu do jednej z wiosek w Dar Hamid.
Fot. M. Ząbek; zdjęcie wykonane przy pomocy osoby miejscowej

Czasami jednak trzeba było iść pieszo piaszczystym szlakiem, trzymając się tropów wielbłądów, osłów i ludzi, które niekiedy nagle rozchodziły się i łatwo można było zabłądzić. Najczęściej takie marszruty odbywałem w północnej części terytorium Dar Hamid, w czworokącie pomiędzy wsiami Umm Saadun, Damira, Szerszar, El Gaa i z powrotem do Umm Saadun. Dystans między nimi wynosił około 15–20 km, co nie stanowiło większego problemu, jeśli tylko zachowało się prawidłowy kierunek. Latem było jednak tak wiele much, że oblepiały one całą głowę i twarz, i bez miotełki do odganiania trudno było sobie poradzić.

Zimą much nie było, ale za to wiał *habub*. Nie wiem, co było gorsze, chyba jednak muchy. Na szczęście nie było ich w chatach, widocznie nie lubiły ciemności. Niejednokrotnie ciągnął za mną ogromny rój much, ale gdy pochylałem się, aby wejść do chaty, ani jedna z nich nie wlatywała do środka, wszystkie pozostawały na zewnątrz.

Niekiedy można było spotkać po drodze pasterzy z wielbłądami, którzy częstowali mnie śmierdzącym skórą, ale pożywnym, kwaskowym mlekiem wielbłądzim, a zawsze mieli je w swych jukach. Przy innej okazji można było napić się kawy w chacie jakiejś starej samotnej kobiety i trochę tam odpocząć. Trudniej było wędrować nocą, wówczas kierowałem się w stronę góry El-Gaa

widocznej z daleka w poświacie księżyca i ognisk w zagrodach. Gdy dochodziłem do pierwszych domostw, to już tam pozostawałem na resztę nocy. Gospodarze, początkowo przestraszeni niespodziewanym najściem *Chawadzii*, który zjawiał się jak duch, pokrzyczeli trochę, ale uspokajali się w końcu i zawsze częstowali wodą pachnącą spalonym drzewem, słodką herbatą, także skromnym jedzeniem, a gdy było zimno, dawali i koc do okrycia.

Wszyscy moi gospodarze byli na ogół niezwykle serdeczni i gościnni, choć oczywiście na końcu oczekiwano nie tyle pieniędzy, co prezentów. Czasami wręcz o nie otwarcie proszono. „Daj mi nóż, długopis, latarkę, aparat fotograficzny, zdjęcie, koszulę…" W niektórych okolicznościach oczekiwano ekstra podarunków, ale w ostateczności wystarczyło cokolwiek, choćby papieros. W zależności od tego, co miałem ze sobą i na ile wyceniałem ich gościnność, dawałem, co mogłem, ale zdarzało się też, że musiałem im odmówić.

Specyfika kontaktu

Po trzech miesiącach codziennych rozmów z Sudańczykami w Chartumie, pierwszy kontakt z Arabami z Dar Hamid nie wywołał już większego zaskoczenia. Nie potrzebowałem tu w zasadzie „odźwiernego". Arabów sudańskich cechuje brak dystansu, wielkie otwarcie na obcych i sławna gościnność beduińska. Szejch wszystkich szejchów, *nazyr* Dar Hamid, El-Bet Muhammed Tumsah, zaakceptował mnie niemal natychmiast, a powołanie się na niego otwierało domostwa we wszystkich kolejno odwiedzanych wsiach. W tym więc sensie to on był moim odźwiernym. Załatwianie spraw przez równoległy system administracji rządowej było o wiele mniej skuteczne i ograniczało się tylko do kwestii formalnych (przybicia pieczątek i odnotowania mojego pobytu w aktach). Wielokrotnie odwiedzałem Muhammeda w jego rodzinnej wsi Umm Saadun, należącej do plemienia Hababin, gdzie wprowadzał mnie w miejscowe relacje.

Drugą kluczową dla mnie osobą był Omar Tigani, szejchomda plemienia Ferahna z Damiry. Zaznajamiał mnie z miejscowymi zwyczajami, wyjaśniając wszystko dokładnie i zapisując patykiem na piasku niektóre arabskie terminy i zwroty, później kazał mi je powtarzać i uczyć się na pamięć. Z dziesiątkami innych osób, z którymi się spotykałem, też nie miałem większych problemów, choć nie brakowało momentów dla mnie trudnych. Nie zawsze potrafiłem w odpowiednim czasie odróżnić ważne osoby od mniej ważnych, a w dodatku zapamiętać ich powtarzających się imion, co było jedną z ważniejszych rzeczy w utrzymywaniu poprawnych relacji z otoczeniem.

Zazwyczaj dzień zaczynał się podobnie jak na polskiej wsi. Budziło mnie pianie kogutów, gdakanie kur, ryk osłów, beczenie owiec, odgłosy ludzi i ogromne ilości much, jeśli spałem latem pod gołym niebem. Brakowało oczywiście ujadania psów i kwiczenia świń, no i tego swojskiego zapachu obornika, świeżego siana i trawy. Sługa przynosił mi nie więcej niż pół litra wody w małej konewce do umycia się po załatwieniu potrzeb naturalnych, a potem gospodarz zapraszał

na herbatkę z mlekiem dla poprawy samopoczucia. Śniadanie, jeśli w ogóle było, to często dopiero około południa. Potem można było wyjść na targ, wypić znowu herbatkę, pochodzić po wsi i pogadać z ludźmi. Po południu czekało na mnie zwykle wiadro wody, miednica, kubek, i mogłem się wówczas „wykąpać". Potem podawano „obiadokolację". Po zmierzchu rozmowy z domownikami ciągnęły się jeszcze do późna w nocy.

Należało się przede wszystkim wykazać wielką cierpliwością, i to nie tylko przez pierwsze godziny, ale często i dni, po przybyciu do wioski. Wszędzie, gdzie się pojawiłem pierwszy raz, byłem lokalną sensacją i każdy z mieszkańców chciał się ze mną przywitać, dotknąć i porozmawiać. Europejczyków w tych miejscach widywano wówczas bardzo rzadko, a żaden z nich nigdy u nich nie mieszkał. Wszystko wzbudzało ich zainteresowanie: mój plecak, aparat fotograficzny, okulary, długopis, latarka, buty, nawet ich własny tytoń do żucia (*tombak*), no i papier toaletowy, który, gdy wytłumaczyłem do czego służy, wzbudzał w nich wyjątkową odrazę. Nic przed ich oczami nie dało się ukryć, wszystkiego musieli dotknąć, obejrzeć i spróbować. W końcu byli ciekawi, podobnie jak i ja, choć czasami miałem ich już serdecznie dość. Przez pierwsze dni zwykle to nie ja ich wypytywałem, tylko oni mnie. Po obowiązkowym rytuale muzułmańskich powitań, które powtarzane kilkakrotnie trwały kilka minut, i podaniu mi wody, zaczynano od ustalenia, kim jestem. Pytano: „Jakie jest twoje imię, imię twojego ojca, skąd jesteś? Gdzie jest twój kraj? Dokąd idziesz? Gdzie byłeś? Co robisz? Dlaczego to robisz?".

Polskę oczywiście brano za Holandię (*Bolanda–Holanda*), którą kojarzono z importowanym tu mlekiem w proszku i czasami zupełnie nie miało sensu tłumaczenie, co to jest Polska. Zagadywano zwykle po arabsku: „Czy w twoim kraju jest dużo krów, dużo mleka i trawy? Czy jest taki piasek, jak u nas? Jaka jest u was ziemia? Jakie jest rolnictwo? Czy są osły, wielbłądy, barany, kozy?". Pytali też: „Kiedy jest w twoim kraju pora deszczowa? Czy są tam *hafiry* [zbiorniki retencyjne]? Skąd kobiety czerpią wodę? Czy są tam jakieś rzeki? Czy jest *asida* [rodzaj gotowanej brei z prosa spożywanej z sosami, tutejszy odpowiednik naszego chleba codziennego]? Jak uważasz, czy lepsze jest jedzenie ręką niż łyżką?" – z nieukrywaną nadzieją na odpowiedź, że ręką.

Moje odpowiedzi (zwykle już po angielsku) budziły zaskoczenie, niedowierzanie i niekończące się komentarze. Dzięki temu i ja dowiadywałem się wiele o tutejszym życiu. Nie do końca wówczas rozumiałem, że już w tym momencie „robię etnografię", dlatego też czekałem z niecierpliwością na koniec tych pytań, aby w końcu odejść z kimś na bok i przeprowadzić z nim taki wywiad, jakiego uczono mnie na studiach.

Po pewnym czasie, po jedzeniu i herbatce, wieczorem lub na drugi dzień, przechodzono do pytań bardziej osobistych. Dopytywano się: „Ile masz lat? Czy jesteś żonaty? Dlaczego nie jesteś? A jak będziesz żonaty, to ile chciałbyś mieć dzieci? Ile chciałbyś mieć żon? Czy ożeniłbyś się z Sudanką? Jakiej jesteś religii? Dlaczego nie chcesz przejść na islam?". To ostatnie pytanie było zwykle kluczowym. Zadawali je wszyscy, od szejchów po potomków byłych niewolników, co

sprawiało, że temat religii stawał się w tych rozmowach centralnym zagadnieniem. Ta kwestia naprawdę ich interesowała, w przeciwieństwie niestety do mnie, co sprawiało, że na wiele z zadawanych pytań nie potrafiłem właściwie odpowiedzieć. Choćby takich: „Czy wierzysz w Boga? Dlaczego nie modlisz się z nami? Dlaczego chrześcijanie nie uznają Mahometa, skoro my uznajemy Jezusa? Czy wiesz, że Jezus nie umarł na krzyżu? W którym kierunku się modlicie?".

W kolejnych dniach indagowano mnie już pod kątem skrywanych często marzeń o migracji lub posiadaniu białej żony, czego nie wyrażano tak bezpośrednio i oczywiście nie przy wszystkich. Takie pytania zadawali tylko młodzi, względnie wykształceni mężczyźni (nauczyciele lub urzędnicy), a rozmowy na ten temat toczyły się już wyłącznie po angielsku. Podpytywano mnie: „Ile płaci się w twoim kraju za żonę? Czy łatwo dostać wizę do twojego kraju? Jak długo leci się samolotem z Chartumu do Polski? Czy można dostać tam pracę? Ile się zarabia? Czy w twoim kraju są muzułmanie? Ilu ich jest? Jakim językiem mówi się w twoim kraju? Czy można tam się ożenić? Jak wygląda w twoim kraju wesele? Czy polska kobieta nie przyjechałaby do naszej wsi? Dlaczego sądzisz, że nie chciałaby tu zostać?".

Interesowało ich również, jaką mam o nich opinię, jak postrzegam Sudan. „Jak nas widzisz?" – pytano. Oni sami, uważający się za „synów Hamida", byli we własnym mniemaniu nie tylko najlepszymi Sudańczykami, ale w ogóle „najprawdziwszymi" Arabami na świecie, pochodzącymi prosto z Hidżazu. Twierdzili, że przez Tunis i Saharę przeszli do Kordofanu. Ich zdaniem, „Faraoni" (Egipcjanie) nie byli prawdziwymi Arabami, a Saudyjczyków uważali za niewykształconych i wyjątkowo głupich. W ich przekonaniu, plemiona Hamida były tak naprawdę „białe", choć – jak przyznawali (trochę ze wstydem) – nie w takim stopniu jak ja, gdyż w przeszłości mieli dużo czarnych niewolnic. Imponowali mi naprawdę znajomością swych genealogii, geografii wschodniej Sahary i astronomii. Gwiazdy i ich konstelacje odróżniali bezbłędnie, dzięki czemu poruszali się pewnie w terenie. Pytali też: „Czy chciałbyś zostać z nami na zawsze? Czy przyjedziesz do nas raz jeszcze?". Były też pytania zadawane tylko po to, aby porozmawiać trochę po angielsku, a nie po to, aby się czego dowiedzieć? Na przykład: „Czy u was jest taki sam księżyc? Jaka jest różnica między ludźmi białymi a czarnymi?". I tak dzień w dzień, aż do momentu, w którym zainteresowanie otoczenia moją osobą nagle się kończyło, co z jednej strony przynosiło mi chwilę wytchnienia, z drugiej jednak musiałem wtedy sam poszukać rozmówców.

Jak prawie wszędzie między młodymi mężczyznami pojawiał się w końcu temat polityki i seksu. Pierwszy temat narzucał się sam, pod wpływem zachodzących w świecie wydarzeń, nawet tam w Dar Hamid, budzących szereg kontrowersji, jak poczynania władz wojskowych w Sudanie, znaczenie wpływów Braci Muzułmańskich, rola prawa islamskiego, nieustanne starcia zbrojne w Południowym Sudanie, czy pierwsza wojna w Zatoce, która wybuchła w trakcie mojego pobytu i oczywiście rola Izraela w tych konfliktach. Próbowano ustalić, co sądzę o konflikcie między Irakiem i Stanami Zjednoczonymi, jaka jest moja opinia o Saddamie Husajnie, prezydencie Iraku, czy o dyktatorze libijskim Mu'ammarze

al-Kadafim, czy też o przywódcy rebeliantów z Południa – Johnie Garangu albo o sudańskim prezydencie generale Omarze El-Beshirze. Czasami twierdzono, że Południowcy to dobrzy ludzie, a Garangowi chodzi o dobro całego Sudanu. Innym razem próbowano przekonać mnie o braku cywilizacji na Południu i dzikości, czy nawet bestialskości tamtejszych ludów, w szczególności Nuerów i Dinka. Co do rządów w Sudanie, ich opinie były podzielone. Wielu nie podobały się niektóre zakazy szariatu. W końcu np. *merisę* (piwo z prosa) pito zawsze, nawet w okresie rządów Mahdiego uznawanych za fundamentalistyczne. Przekonywano, że „jest pożywna i zawiera dużo witamin". Uważano, że jeśli „niektóre duchy (*zar*, czy *kadziur*) wywołują choroby, to trzeba je przebłagać", dlaczego więc rząd zakazuje obrzędów *zar*? Wskazywano też na to, jak niewiele władza czyni dla poprawy życia zwykłych Sudańczyków.

Byli wśród nich także i tacy, zwłaszcza bardziej wykształceni i pełniący jakieś funkcje publiczne, którzy uważali, że przywódcy, jak wspomniany Kadafi, Saddam czy ich własny El-Beshir, to „dobrzy arabscy nacjonaliści", przeciwstawiający się wyzyskowi Zachodu, (których przedstawicieli nazywano krzyżowcami) oraz agresji Izraela na arabskie ziemie. „Nacjonalizm", ku memu zaskoczeniu, był pojęciem postrzeganym przez wykształconych Sudańczyków pozytywnie, gdyż łączono go z poczuciem własnej „godności", podobnie jak każdy opór wobec polityki Zachodu wspomnianych wyżej polityków.

Jeszcze większe emocje w tamtym czasie budziły echa *fatwy* (opinii prawnej), którą w 1989 r. wydał imam Chomeini w sprawie autora *Szatańskich wersetów* Salmana Rushdiego. Imam apelował do wszystkich muzułmanów „o wypełnienie boskiego nakazu i oczyszczenie świata z wynajętych (przez Zachód) diabłów, jak Rushdie". W oczach Sudańczyków przypisywanie ukochanej żonie Proroka rozwiązłości, twierdzenie, że Koran został napisany przez ludzi i cytowanie z niego fragmentów świadczących o politeizmie, było oczywistym bluźnierstwem, które naprawdę chcieli pomścić, a ja byłem często jedynym *Chawadzią* w ich zasięgu, na którym mogli część tych emocji przynajmniej w symboliczny sposób wyładować. Wszystkie te opinie były wówczas dla mnie dużym zaskoczeniem, nie rozumiałem ich i zupełnie niepotrzebnie próbowałem wchodzić z nimi w polemikę, na szczęście ich tolerancja była naprawdę duża. Tym bardziej, że o ile na początku (w 1989 r.) wielu jeszcze potępiało Irak i nie krytykowało zdecydowanie polityki USA, to w miarę upływu czasu (w 1991 r.) potępienie Ameryki, wysyłającej swoich żołnierzy na święte ziemie islamu, stawało się coraz silniejsze i było prawie powszechne. Atmosferę podsycała propaganda rządowa w audycjach radiowych, których część bogatszych Arabów, posiadających radia tranzystorowe, słuchała z uwagą i rozpowszechniała. Saddam Hussein w ich oczach stał się bohaterem, który rzucił wyzwanie bogatym *Chawadzia*. Powszechna była opinia, że „jest to bardzo odważny człowiek, a Amerykanie są podłymi tchórzami". Kiedy w styczniu 1991 r. zaczęła się wojna w Zatoce, nie tylko w Chartumie i El-Obeid, ale we wszystkich wsiach w Dar Hamid organizowano demonstracje młodzieży szkolnej, które przekształcały się w prawdziwe seanse nienawiści, a ja w tym czasie dwukrotnie musiałem uciekać, gdy rzucano we mnie kamieniami.

Co do drugiego tematu, o którym wyżej wspomniałem, sporym szokiem było dla mnie to, że pojawiał się on często w kontekście dyskusji o religii. Zagadnienie, jak powinien zachowywać się mężczyzna wobec kobiety, i co ja o tym sądzę, było dla nich także interesujące. Z którą z kobiet – pytano prowokacyjnie – seks jest lepszy: z tą, której wagina jest „mokra", czy z tą, której jest sucha? Jaki penis jest lepszy: obrzezany czy nieobrzezany? Okazało się przy tym, że słownictwo dotyczące spraw genitalnych było u nich o wiele bogatsze niż w Polsce. W trakcie tych rozmów pojawiał się także wywód o potrzebie „oczyszczania", czyli wykonywania genitalnych okaleczeń i obrzezań. Na tego rodzaju dyskusje też nie byłem przygotowany.

Z samymi kobietami moje relacje w Dar Hamid były wprawdzie dużo rzadsze, ale wynikały raczej ze zwykłej bariery występującej między płciami niż z jakiejś twardej islamskiej separacji kulturowej, o której wcześniej słyszałem, i która zresztą pojawiała się, ale w innych trochę kontekstach i środowiskach. Miałem, ku mojemu zaskoczeniu, niezwykle udane rozmowy z niektórymi starszymi kobietami, zwłaszcza z jedną z akuszerek, która dokładnie wyjaśniła mi sposoby odbierania porodu. Innym razem było to spotkanie z szejchą *zar* w Umm Keredim, dzięki czemu mogłem obserwować obrzędy „Zar" od początku do końca. Niezwykły był też pobyt, jeszcze w styczniu 1990 r., u trzech młodych nauczycielek we wsi Ed-Dahla. Dziewczyny były zachwycone moim pojawieniem się. Mieszkały same w obszernej zagrodzie z dala od wsi, a dochodzącego do nich służącego wypędziły na czas mojego pobytu. Żartom i śmiechom nie było tam końca. Najważniejszą jednak z kobiet dla moich badań była w Dar Hamid, jedyna córka *nazyra*, też młoda nauczycielka, ale nieformalnie niemal tutejsza „księżniczka". Była ona jedną z najbardziej inteligentnych osób, jakie tam poznałem. Kilka razy była moją tłumaczką i interpretatorką wypowiedzi różnych ważnych person w Bara (stolicy Dar Hamid) i Umm Saadun (rodzinnej wsi nazira). W spotkaniach z tymi osobami ona także czasami uczestniczyła i to jako jedyna z młodych kobiet. Rozmawialiśmy wówczas o możliwości rozwoju regionu. O tym, że nie można już liczyć na porę deszczową i należy rozwijać nawadniane ogrodnictwo, a przede wszystkim uprawę warzyw, co jednak wymaga inwestycji w budowę studni, pomp solarnych i rozwoju transportu, aby móc szybko dostarczyć np. pomidory na rynki w dużych miastach.

Poza wspomnianymi wyżej rozmowami próbowałem, jak mi się wówczas wydawało, prowadzić badania także bardziej usystematyzowane i transparentne, a poza tym umożliwiające tzw. szybkie poznawanie faktów. Nie wiedziałem wtedy, że w badaniach antropologicznych nie tylko o takie fakty chodzi. Wykorzystałem w tym celu, pożyczony od Bakriego, egipski podręcznik do etnografii (nazywanej tam folklorystyką), zawierający dziesiątki kwestionariuszy w języku arabskim na różne tematy. Pytania te powieliłem, przystosowując je trochę do moich celów, a będąc w terenie, dawałem je do wypełnienia pisemnego różnym napotkanym osobom. Zebrałem ponad tysiąc (przeprowadzonych ze 162 osobami) tego typu ankiet, które później tłumaczyłem razem z moimi sudańskimi przyjaciółmi z Chartumu. Rezultaty tej metody były jednak mniejsze niż praca

włożona w ich przygotowanie. Otóż wypełniane one były bardzo pobieżnie i nie do końca nadawały się do statystycznego opracowania. W wywiadach otwartych z kolei natrafiałem na spore przeszkody komunikacyjne, oczywiście językowe, ale również mentalne i kulturowe. W tym zakresie to islam postrzegałem jako główny problem, gdyż moi arabscy informatorzy nie chcieli mówić o swoich prawdziwych codziennych obyczajach, zabranianych im przez szariat. Prawie nikt nie chciał ze mną rozmawiać o wróżbach, czarach czy magii. Czasami musiałem naprawdę namęczyć się, aby coś wydobyć od moich rozmówców. Nieraz wydawali mi się wyjątkowo tępi. Sądziłem czasem, że muszę wręcz na nich nakrzyczeć, aby choć trochę się postarali i odpowiedzieli na moje pytania. Zresztą rozmowy z Arabami są nierzadko bardzo ekspresyjne i w niektórych sytuacjach takie zachowanie było nawet skuteczne. Bywało jednak, że z mojego pokrzykiwania tylko się śmiali. Śmiano się ze mnie zresztą bardzo często, gdyż, według nich, zadawałem przeważnie głupie pytania. Prawda jest też taka, że kiedy było naprawdę bardzo gorąco (powyżej 40 stopni), po prostu byłem zmęczony nieustannym z nimi obcowaniem i nieraz nawet nie starałem się być uprzejmy. Przyznam też, że uprawianie etnografii terenowej nie zawsze okazywało się dla mnie przyjemnym zajęciem. Trzeba było mieć „boską cierpliwość i końskie zdrowie". Dlatego po dłuższym czasie przebywania sam na sam z Sudańczykami, nawet sporadyczne kontakty z Europejczykami sprawiały mi wręcz fizyczną przyjemność. W ten sposób w Afryce okazywało się, że jednak jestem Europejczykiem. W rozmowach z „Białymi" wszystko stawało się bardziej jasne, nic mnie nie zaskakiwało i wiadomo było od razu, o co chodzi.

W Bara poznałem m.in. pracującego tam prawnika Fredrika von Homeyera ze Szwecji, z organizacji pozarządowej. Zżył się on z miejscowymi Arabami i poznał ich o wiele lepiej niż wielu innych pracowników z organizacji pomocowych, stąd mieliśmy sobie wiele do powiedzenia. Namówił mnie, abym przebrał się w miejscowy strój, w którym sam także chodził, gdyż uważał takie zachowanie za wyraz akceptacji, szacunku i partycypacji w kulturze miejscowej. Uczyniłem tak jak mówił, choć od początku miałem wątpliwości, czy tzw. *cross-dressing* jest postępowaniem naprawdę etycznym i czy do czegoś jest mi potrzebny. Z uwagi na mój status materialny, zachowanie i poniekąd ówczesny wygląd, często dla niektórych Sudańczyków, którzy widzieli mnie pierwszy raz, i tak byłem Europejczykiem. Inni podejrzewali mnie, że jestem tak naprawdę np. Pakistańczykiem lub Irańczykiem. Nie miałem też zamiaru sygnalizować otoczeniu w jakikolwiek sposób, że jestem podatny na konwersję, a przecież strój muzułmański był w końcu jej znakiem. Toteż zgadzam się z Ryszardem Vorbrichem, który pisze, że „*cross-dressing* daje tylko złudne poczucie „zadomowienia" i przekroczenia granicy między »zewnątrz« a »wewnątrz«" (Vorbrich 2020: 282–283). Nie musiałem w celu nawiązywania kontaktu z Sudańczykami szukać specjalnego fortelu – jadłem, spałem, podróżowałem i żyłem razem z nimi, nigdy nie będąc sam, przez cały spędzony tam czas, a gdybym chciał już przekroczyć naprawdę wszystkie granice, które mi zostały, to wystarczyło tylko przejść na islam. Strój sudański czasami jednak

nosiłem, ale ze względów tylko praktycznych, gdyż sprawdzał się doskonale w czasie, gdy było naprawdę gorąco i podczas pobytu we wsiach. W trakcie podróży jednak wygodniejsze były spodnie i koszula.

Religia, jedzenie i problemy ze zdrowiem

Główną osią w relacjach z Arabami był zawsze dyskurs religijny. Dziś żałuję, że go nie doceniałem, że wchodziłem w niego poniekąd z przymusu, z uprzejmości, dla podtrzymania przyjacielskich relacji, gdyż uniknąć go się nie dało. W zasadzie byłem bliski konwersji tylko po to, aby dano mi spokój, przekonałem się jednak, że taka decyzja niechybnie pociągnęłaby wiele innych zobowiązań, wymaganych zwłaszcza od neofity. Stąd ostrożnie chroniłem swą chrześcijańską tożsamość, broniąc niektórych religijnych dogmatów, tak jak umiałem. O islamie myślałem, że wiem o nim prawie wszystko, podczas gdy tak naprawdę nie wiedziałem niczego. Czym jest ta religia, zrozumiałem dopiero, żyjąc wśród muzułmanów. Odkryłem to jednak dla siebie zbyt późno. Nie wiedziałem przede wszystkim, że islam to nie tylko wiara, a może przede wszystkim nie tyle wiara, co raczej prawo, zwyczaj i kult (rytuał). W Dar Hamid poznałem dopiero, że dla moich rozmówców o wiele mniej ważne jest to, w co wierzę niż to, jak się zachowuję, bowiem zachowania, i to w najmniejszych szczegółach, były regulowane poprzez islam lub wchodzącą w jego skład lokalną tradycję.

Zrozumiałem też z czasem, że akceptowano mnie tylko dlatego, że na ogół starałem się być posłusznym uczniem i we wszystkich codziennych rytuałach, od wychodzenia do ubikacji, mycia się, jedzenia, po reagowanie na różne wydarzenia, dokładnie naśladowałem miejscowe wzory. Nie wiedziałem wówczas, że to w ten sposób, a nie przez studiowanie Koranu, należy uczyć się zasad islamu. Ratowało mnie to z różnych kłopotów i pozwalało zachować dobre relacje z moimi gospodarzami. Wystarczyło jednak, że przypadkiem zrobiłem coś nie tak, jak należało, np. nie tą nogą wyszedłem z ubikacji, nie na czas się umyłem, nie z tego miejsca miski, co powinienem, zgarnąłem palcami jedzenie, aby od razu zwrócono mi uwagę lub nawet wywołano awanturę. Zdarzyło się tak, gdy pewnego razu, z powodu ciemności panującej w małej komórce przeznaczonej do mycia, zostawiłem otwarte do niej drzwi, a przechodząca żona gospodarza ujrzała mnie tam rozebranego. Podobnie niezręczna sytuacja miała miejsce, kiedy to wszedłem do czyjeś zagrody, nie uprzedzając gospodarzy zwyczajowymi klaśnięciami w dłonie lub gdy przeszedłem przed modlącym się człowiekiem, nie położywszy wcześniej przed nim kija, jako symbolicznej rzeczy rozgraniczającej przestrzeń sakralną od pozostałej i nieopatrznie przerwałem mu w ten sposób modlitwę. Nie we wszystkich sprawach ludzie miejscowi byli jednak tak wrażliwi, gdyż np. picie alkoholu nigdzie nie było dla nich większym problemem, choć już nie publicznie na samym targu, jak dawniej, ale w pobliskich krzakach, trochę jakby w konspiracji. Podobnie traktowano chodzenie nocą na *szarmuty* (tj. do kobiet „lekkich obyczajów"), co uważano zazwyczaj za niewielkie przekroczenie

zasad, które wywoływało jedynie sporo śmiechu, gdy się o tym wspominało między tutejszymi chłopakami.

Oczywiście, były też i abstrakcyjne rozmowy o zasadach, choć nie wchodzono raczej w głębszą „teologię". Dyskusję wywoływało zazwyczaj jakieś drobne wydarzenie, np. gdy odsunąłem od siebie garnek z wodą, z którego przed chwilą piła koza. Okazało się, że uczyniłem to niepotrzebnie, bo co innego by było, gdyby napił się z niego pies. Ten incydent rozbudził dyskusję na temat tego, jakie zwierzęta są „czyste", a jakie nie są za takie uważane; co zanieczyszcza wodę, a co tego nie czyni. I tak, według moich gospodarzy, jeśli do wody wpadną małe owady, takie jak muchy, osy i skorpiony, to nadal pozostaje ona „czysta", co nie zmienia faktu, że obecność w naczyniu tych ostatnich stworzeń może być niebezpieczna. Jeśli wodę pił osioł lub muł, to mamy do czynienia z sytuacją graniczną, ale parę odmówionych modlitw wystarczy, aby woda na powrót stała się „czysta". To jeszcze jednak nic szczególnego, bo poważny problem zachodzi w przypadku, gdy trzeba w sposób rytualny oczyścić całą studnię; dyskusje na ten temat ciągnęły się aż do wieczornego wezwania na modlitwę.



Fot. 6. W jednej z oaz Cheiranu.
Fot. M. Ząbek; zdjęcie wykonane przy pomocy osoby miejscowej

Do islamu starano się mnie przyciągnąć nie tyle krytykując dogmaty chrześcijańskie, czy zadając prowokacyjne pytania (w rodzaju: „Jak Bóg mógł mieć syna, skoro nie miał żony?"), co podając raczej pozytywne przykłady nawróceń różnych *Chawadzi*. Historie ich konwersji krążyły po całym Sudanie, dowodząc siły i „prawdy", jaka jest nie tylko w islamie, ale przede wszystkim w „świętości" sudańskich *awlija* (przyjaciołach Boga). Opowiadano mi na przykład historię

o Amerykaninie, który podczas snu usłyszał głos z Mekki *Allahu Akbar*! A gdy tam pojechał, wskazano mu *wali* („przyjaciela Boga" – człowieka świętego) ze wsi Zeriba należącej do plemienia Dżawazma w Kordofanie. Ów *wali* odmawiał z nim codziennie suplikacje, posługując się różańcem, dzięki czemu Amerykanin zapoznawał się z islamem i stał się pobożnym muzułmaninem do końca swego życia.

W moim przypadku *nazyr* zawiózł mnie do sławnego *fakih* (dosł. prawoznawcy) w Dar Hamid, imieniem Awad Asid, który zamieszkiwał niedaleko maleńkiej wioski Abre Gashia, między wsiami El Gaa a Koketi. Szejch mieszkał tam tylko z żoną i służącym, samotnie na pustkowiu, nie było zatem nawet gdzie uciec. Przebywałem u niego razem z nazyrem przez niemal tydzień. Siedzieliśmy i powtarzaliśmy godzinami poszczególne suplikacje koraniczne: *Subhan Allah* (chwała Bogu), *Al-hamdulillah* (Bogu niechaj będą dzięki), *La illahail Allah* (nie ma boga poza Bogiem), *Allahu 'alam* (Bóg wie najlepiej), *Allahu akbar* (Bóg jest wielki) i tak dalej, bez końca, aż do zupełnego zmęczenia, dbając o prawidłowy akcent i odpowiednio mocną intonację. Ani Szejch, ani nazyr nie tłumaczyli mi, po co to czynią i co zamierzają osiągnąć. Domyślałem się tylko, że pragnęli otworzyć moją niewierną duszę na ich „prawdę". Ja jednak tylko obawiałem się, że znowu marnuję sporo czasu. Na szczęście, w chwilach odpoczynku od tych „ćwiczeń", dowiedziałem się o kilku interesujących rzeczach, jak np. o kryteriach prawa *kisas* (odwetu) i *diya* (odpłaty), czy też o tym, jak przygotowuje się „zasłony przed nieszczęściami", czyli o muzułmańskich talizmanach, a także, jaką ofiarę trzeba złożyć wówczas, gdy Allah jest gniewny, jak miało to miejsce 9 lutego 1990 r., kiedy nastąpiło zaćmienie księżyca.

Trudnym czasem był dla mnie okres Ramadanu. Goszczący mnie nie przygotowywali w ciągu dnia żadnych posiłków. Sklepy, restauracyjki wiejskie, gdzie można było kupić gotowany bób z olejem i cebulą, także były zamknięte. Chcąc nie chcąc, musiałem pościć jak wszyscy, po kryjomu popijając tylko wodę.

Nawet poza Ramadanem jadano tu co najwyżej dwa niezbyt obfite posiłki, w tym *aside* (tę breje z prosa, nie wiedzieć czemu tłumaczoną jako *porridge*), której jedzenie nie bardzo mi odpowiadało, choć w końcu musiałem ją polubić. Zresztą posiłki we wsiach u zwykłych ludzi były często takie, że w Polsce nikt by tego nie chciał jeść, ale dobrze, jeśli w ogóle je przygotowywano. Próbowałem czasami pieczoną szarańczę i myszy polne, zdarzało się, że żułem żywicę z akacji, smakującą jak mdłe lekko kwaskowe cukierki, no i oczywiście, jako nikotynista, *tombak* (starty na proszek tytoń z sodą). Dużo lepiej było, gdy wypadał dzień targowy, wówczas jedzenie było lepsze i pojawiały się w ofercie warzywa. Nawet jak kupiłem sobie bób, nie zawsze miałem okazję zjeść go sam, gdyż niekiedy przysiadał się do mnie jakiś *miskin* (biedak) i bez pytania o pozwolenie wsadzał swą rękę do mojej miski. W krzakach, w ukryciu, można było się jednak napić z towarzystwem (trochę mniej wierzących) pożywnej *merissy*, a nocą czasami nawet ktoś przyniósł *arage*, tutejszy wysokoprocentowy bimber z daktyli.

Zazwyczaj jednak chodziłem tam głodny, czasami bardzo głodny, tak że zaczynałem rozumieć, jak głód może być bolesny – do tego stopnia, że aż chce się płakać. Nawet jednak, jak było źle, i to nie tylko mnie, bo miejscowym również, to nie wolno było narzekać. Wszystko musiało być zawsze dobre i wspaniałe!

Pozytywne wzmocnienia w słowach, takich jak *tamam, kwais, dżiddan, malesz, mafimuszkila* (świetnie, dobrze, cudownie, nic takiego, nie ma problemu) powtarzane przy każdej okazji, były obowiązkowe, niezależnie od tego, czy było się zdrowym, czy się prawie umierało.

Lepsze jedzenie podawano tylko w wielkie święta, albo gdy organizowano zebrania starszyzny, czy w szczególnych sytuacjach, gdy mogłem być gościem u kogoś znacznego. Czasami wtedy zarżnięto barana, kurę, choć najczęściej tylko kościstą kozę – wówczas podawano jako przysmak niestrawione resztki z żołądka zwane *abugazi*.

Z drugiej strony, przebywając ciągle we wsiach i tak nie mogłem narzekać, bo gdybym, jak to sobie kiedyś wyobrażałem, przyłączył się do nomadów i wędrował z nimi wraz ze stadami, to nie wiem, czy bym taką eskapadę przeżył. Doświadczyłem tego tylko przez kilka dni, gdy *nazyr* zabrał mnie do jego „Arabów"[4] wypasających owce. Różnica „cywilizacyjna" między ich obozowiskiem a miejscem, w którym znajdowały się kobiety, była ogromna. Przed skwarem w ciągu dnia nie było gdzie się schronić, w nocy zaś na świeżym powietrzu było często zbyt zimno. Posiłkiem była tylko *dufana*, rodzaj spalonego chleba pieczonego w popiele, rozrobionego z owczym mlekiem, pełnego zgrzytającego w zębach piasku, podawanego w nigdy nie mytej misce. Do picia była tylko ciepła i śmierdząca skórą woda z juków. Chodzenie za owcami w buszu też nie było tak romantyczne, jak mi się kiedyś wydawało.

Na szczęście przez większość czasu byłem zdrowy. Czasami miałem tylko kłopoty z żołądkiem, ale to dla Europejczyka w Afryce raczej sytuacja standardowa. W maju 1990 r. dopadła mnie prawdopodobnie malaria (nie wiem na pewno, bo nie miałem szans na zrobienie jakichkolwiek badań). Mając leki antymalaryczne, sam się wyleczyłem. Innym razem w czasie wielkiego upału przez miesiąc miałem na całej skórze swędzące potówki, ale to też było rzeczą normalną. Dopiero jak w lutym 1991 r. dopadła mnie żółtaczka, to opadłem z sił na cały miesiąc. Właściwie nie wiedziałem, co mi jest. Do El-Obejd przywiózł mnie z wioski Szerszar, położonej na północy Dar Hamid, swoim samochodem Jaakko Henttonen, przedstawiciel Międzynarodowej Organizacji Pracy (ILO), który akurat tamtędy przejeżdżał. Gdyby nie on, nie wiem, jakbym się stamtąd wydostał w tym stanie. W szkole prowadzonej przez Misjonarzy Kombonianów zorganizowano dla mnie kwarantannę i lekarza, zarządzono rygorystyczną dietę i po miesiącu w końcu stałem się trochę mniej żółty, i mogłem kolejny raz pojechać w teren.

Kilka refleksji na zakończenie

W Sudanie spędziłem, od października 1989 r. do końca marca 1991 r., prawie 18 miesięcy, z tego 4 razy, mniej więcej po 3 miesiące, przebywałem w Dar Hamid, a więc łącznie byłem tam prawie 48 tygodni. Pamiętam to bardzo dokładnie

[4] Tu słowo „Arabowie" odnosiło się nie do etniczności, tylko koczujących pasterzy.

mimo upływu lat, gdyż odnotowywałem każdy miniony dzień niczym żołnierz, który odlicza czas, jaki pozostał mu do „rezerwy". Dla mnie był to najdłuższy okres w moim życiu, tymczasem w Polsce niektórzy nawet nie zauważyli, że mnie nie było w tym czasie. Nie wtopiłem się w tubylczy świat, jak to sobie kiedyś planowałem, choć niewątpliwie w nim trochę uczestniczyłem i wiele z jego zasad zrozumiałem, i to na pewno bardziej niż niejedna z tych osób, które deklarowały w swych raportach, że prowadziły „obserwację uczestniczącą".

Na koniec pobytu byłem fizycznie wyczerpany, a do tego dochodziła stała niepewność, czy miejscowa służba bezpieczeństwa nadal będzie tolerować mój pobyt, gdyż coraz częściej stwarzano mi problemy. W Chartumie pechowo przechodziłem w pobliżu jednej z wielu antyrządowych demonstracji, które odbywały się w tym czasie. *Security*, która podczas kontroli odkryła przy mnie aparat fotograficzny, natychmiast mnie aresztowała. Na szczęście szybko wywołano film, na którym nie było zdjęć demonstracji i po ok. 12 godzinach zostałem wypuszczony z okropnie dusznej celi, w której nawet nie było łóżka.

Bilet powrotny kupiłem za ostatnie pieniądze, dzięki pośrednictwu Budimexu, w ciągle funkcjonującej na starych zasadach ambasadzie Związku Sowieckiego, dzięki czemu był on o połowę tańszy niż oferowany w biurze linii lotniczych.

Teraz wiem, że jeszcze dłuższy pobyt w terenie i tak nic by mi już nie dał – nie miałem dostatecznie oryginalnego pomysłu, w jaki sposób zdobytą w terenie wiedzę należy „skonsumować" po przyjeździe, jak też wypróbowanego warsztatu opisu. Pojęcie „nauka" to niestety termin, który słabo pasuje zarówno do etnografii, jak i antropologii. Znacznie lepszym wydaje się pojęcie „sztuki", które przecież także może prowadzić do odkrywania „prawdy" o tym świecie. Wymaga jednak, oprócz wiedzy, trochę talentu i treningu. To cała tajemnica udanej etnografii, a tym bardziej antropologii. Na końcu liczy się przede wszystkim sztuka pisania, chcąc nie chcąc, to ona jest ostateczną kwintesencją. Słabym pomysłem jest tylko jej porównywanie i ustawianie w rankingach z „nauką" w ściślejszym tego słowa znaczeniu.

Uprawiania etnografii w „prawdziwym terenie", tj. realizowania badań tzw. intensywnych, długich, polegających na życiu sam na sam z tzw. tubylcami nadal bym jednak bronił, choć w swoim czasie jakże zazdrościłem tym antropologom, którzy mogli je prowadzić z bardziej bezpiecznej odległości. To zupełnie co innego niż jakiś „teren zastępczy" czy tzw. „chodzenie na wywiady" lub etnografia „z doskoku", z bezpiecznym refugium na zapleczu, do którego zawsze można się wycofać. Nie wystarczy gdzieś tylko być, aby wiedzieć, trzeba to jeszcze autentycznie przeżyć. Doświadczenie takie uczy pokory, nawiązywania rzeczywistych, bliskich relacji z ludźmi bardzo innymi, a jednak myślącymi zasadniczo bardzo podobnie. Takie doświadczenie jest lepszym sprawdzianem naszej postawy niż czcze deklaracje, że nie jesteśmy np. „rasistami". Kto ma takie doświadczenie za sobą, ten nieco realistyczniej patrzy na świat, lepiej rozumie także to, co piszą i mówią inni, ma podejście krytyczne w stosunku do tzw. literatury przedmiotu i nasączonych nią ideologii. Ma w związku z tym jakąś szansę, aby zaistnieć w tej sztuce, jaką jest antropologia, choć nic tu nie jest z góry, dla nikogo, przesądzone.

Sudan w latach 1989–1991 był na pewno dla mnie jakąś inicjacją, zmienił mnie. Niestety nie od razu wyciągnąłem z tego właściwe wnioski.

W swoim doktoracie (*Arabowie z Dar Hamid. Społeczność w sytuacji zagrożenia ekologicznego*) nawet nie myślałem o przedstawianiu dokładnej relacji z badań, napisaniu, jak się one naprawdę odbywały. Wtedy jeszcze nikt ode mnie tego nie oczekiwał. O czym tu w końcu było pisać, niektóre rzeczy wydawały się oczywiste, a o innych wstyd było wspominać. Dziś widzę, że nie do końca stanowisko takie było słuszne. Tym bardziej, że powtórzenie tego doświadczenia z różnych względów życiowych było już niemożliwe. Zachęcałbym młodych adeptów antropologii, aby podejmowali takie wyzwania, choć wiem, że nie jest to osiągalne dla wszystkich i nie jest wykonalne przy wielu tematach. Moich późniejszych studiów uchodźczych już w ten sposób nie mogłem prowadzić, a na to, by samemu zostać „uchodźcą", nigdy się nie zdecydowałem. Mogłem tylko „wejść w skórę" tych, co się uchodźcami zajmują od strony instytucjonalnej i to uczyniłem. Taka droga także otwiera większe perspektywy poznawcze niż prowadzenie konwencjonalnych wywiadów. Niemal każda autoetnografia ma, moim zdaniem, przewagę nad badaniami z „doskoku", poprzez tylko wywiady i rozmowy.

Propozycję napisania tekstu do tomu jubileuszowego księdza profesora Wojciecha Bębna postanowiłem wykorzystać jako okazję do swego rodzaju antropologicznej „spowiedzi", ku przestrodze, ale i ku przekonaniu wątpiących, aby uwierzyli, że ryzyko związane z takimi badaniami jednak się opłaca. Ponadto pragnąłem dać świadectwo, jak odmienne były nasze drogi do antropologii, doświadczenia terenowe i poglądy.

Literatura

Barley, N. (1997). *Niewinny antropolog*. Tłum. E.T. Szyler. Warszawa: Prószyński i S-ka.

Benitez, F. (1972). *Indianie z Meksyku*. Warszawa: PIW.

Clifford, J. (2006). Praktyki przestrzenne. Badania terenowe, podróże i praktyki dyscyplinujące w antropologii. W: M. Kempny, E. Nowicka (red.), Przekł. S. Sikora. *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej. Kontynuacje* (s. 139–179). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

Kuper, A. (1999). *Culture: the anthropologists' account*. Cambridge: Harvard University Press.

Lips, E. (1971). *Księga Indian*. Przekł K. Piesowicz. Warszawa: Wiedza Powszechna.

Malinowski, B. (1981a). Przekł. B. Olszewska-Dyonizial, S. Szynkiewicz. *Argonauci Zachodniego Pacyfiku* (s. 310). Warszawa: PWN.

Malinowski, B. (1981b). A.K. Paluch (red.). Przekł. A. Bydłoń. *Ogrody koralowe i ich magia*. Warszawa: PWN.

Marcus, G.E. (1995). Ethnography in/of the World System: the Emergence of Multi-sited Ethnography. *Annual Review of Anthropology*, 24, 95–117.

[Pobłocki, K. (2018)] Pobłocki: Jak zostałem intelektualnym poliamorystą [wywiad przeprowadzony przez H. Walczyńskiego]. *Kontakt*, 4.06.2018, https://magazynkontakt.pl/poblocki-jak-zostalem-intelektualnym-poliamorysta/ [dostęp, marzec 2020].

Vorbrich, R. (2020). Z zewnątrz i od wewnątrz. Przegląd sytuacji badawczych z perspektywy antropologicznej. W: M. Ząbek (red.), *Przemiany kulturowe w Afryce. Historia i antropologia* (s. 171–194). Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.

Ząbek, M. (1998). *Arabowie z Dar Hamid. Społeczność w sytuacji zagrożenia ekologicznego*. Warszawa: Wydawnictwo Akademickie Dialog.

Film

[Sokolewicz, Z.] (2017). *Jeden świat Zofii Sokolewicz*, film dokumentalny, realizacja: M. Małanicz-Przybylska i P. Rożek;https://etnologia.uw.edu.pl/film-dokumentalny--o-prof-zofii-sokolewicz[dostęp, marzec 2020].

SUMMARY

Anthropological confession: Notes by an ethnographer from the Polish People's Republic on aspects of field research in Sudan

This article is based on field notes from the author's first independent ethnographic research, conducted in 1989–1991 in Sudan. Reflecting on the path that led him to anthropology during the last decade of the Polish People's Republic, just before the political transformation in Poland, he revisits his first ethnographic experience in the field, during student expeditions to Africa, focusing in particular on his long doctoral fieldwork in Sudan, spanning a year and a half. Examined years later, the text reveals facts, now salient but which then seemed obvious, or, for some reason, were not to be mentioned. The goal is to provide some insights into the history of Polish ethnography during the communist period.

Keywords: Africa, ethnography, Polish People's Republic, expeditions, field notes, Sudan

Etnografia. Praktyki, Teorie, Doświadczenia 2021, 7: 99–110
https://doi.org/10.26881/etno.2021.7.07

Kamil Pietrowiak https://orcid.org/0000-0001-7690-7811
Uniwersytet Gdański

Relacja, zobowiązanie, współpraca. Założenia i wyzwania badań etnograficznych wśród osób niewidomych

Na początku pozwolę sobie na osobiste wyznanie. Otóż od pewnego czasu czuję wyraźną nieufność, a nawet niechęć wobec kategorii antropologicznego czy etnograficznego „terenu". Wynika to z dwojakich doświadczeń. Po pierwsze, podczas kilkuletnich badań, które prowadziłem w ramach studiów doktorskich, okazała się ona nieadekwatna do przyjętych założeń oraz przebiegu pracy. Skoro bowiem od momentu planowania badań aż do promocji książki (Pietrowiak 2019) byłem w stałym kontakcie z ich uczestnikami i uczestniczkami, to na jakiej podstawie można by wyznaczyć czytelną granicę między „byciem w terenie" a pozostałymi etapami procesu badawczego? Po drugie, zauważyłem, że podczas udziału w różnego rodzaju pozaakademickich projektach badawczych – zleconych przez firmy lub instytucje – zupełnie nie posługuję się tym pojęciem. Okazuje się, że w praktyce nie jest ono ani potrzebne, ani pomocne, nie zapewnia lepszego rozumienia założeń czy celów danego przedsięwzięcia, mało tego – zupełnie nie przychodzi na myśl.

Stąd też poczucie, że kategoria „terenu" nie opisuje mojej praktyki badawczej, nie oddaje jej specyfiki. Odbieram ją raczej jako narzuconą z zewnątrz, funkcjonującą przede wszystkim w obrębie dyskursu akademickiego, „doklejaną" do organicznego splotu myśli, relacji i sytuacji, który stanowi o dynamice badań antropologicznych czy społecznych. Owszem, stosuję ją we wnioskach, publikacjach czy raportach, ale najczęściej po to, by zapewnić uczonych czytelników – członków komisji czy recenzentów – o znajomości reguł gry, w której uczestniczymy, uprawomocnić moje działania jako naukowe, wymagające trudu i umiejętności. Choć bowiem pojęcie „terenu" w założeniu odnosi się do etnograficznego konkretu

i trzyma nas przy ziemi, ostatecznie okazuje się zupełnie rozmyte, wszechobejmujące (Fatyga 2011). Potrafi zmieścić w sobie wszelkie zdarzenia, stany i aktywności – zarówno etnografa czy etnografki, jak i uczestników badań (Rakowski 2011: 142). Staje się tak bardzo elastyczne, że podporządkowuje się dowolnym definicjom i interpretacjom.

Z tej przyczyny – jeśli nie jestem do tego zmuszony akademickim obowiązkiem czy obyczajem – wolę myśleć i mówić o praktyce badawczej za pomocą innych metafor i kategorii. Mniej specjalistycznych, niestwarzających wrażenia eksperckości, bardziej poręcznych, czerpiących z zasobu codziennych doświadczeń. Po pierwsze, postrzegam badania etnograficzne – czy szerzej, badania jakościowe – przede wszystkim jako przestrzeń spotkania z osobami, które stały się ich uczestnikami. W tym wypadku nie ma znaczenia, jakie są cele, metody i założenia badań, ich czas trwania, wykorzystane media komunikacji, sposób prezentacji wyników. Najważniejszy jest fakt znalezienia się przed daną osobą czy grupą w roli badacza lub badaczki, a zatem kogoś, kto przychodzi z konkretną sprawą i nastawieniem. Po drugie, aktywność badawczą traktuję jako pewien tryb uważności i otwartości wobec wybranego wycinka ludzkiej rzeczywistości – zarówno względem spotykanych osób, ich słów, działań i otoczenia, jak również ogólniej – wobec danego tematu czy problemu, który stał się przedmiotem zawodowego zainteresowania etnografa czy etnografki, a co za tym idzie, wszelkich związanych z tym tropów badawczych, lektur, intuicji czy wątpliwości (por. Halemba 2011).

Takie podejście do praktyki badawczej pozwala rozumieć ją jako jeden z wielu ludzkich i międzyludzkich sposobów bycia, myślenia i działania, niemający w sobie wiele z tajemnej, niemożliwej do zwerbalizowania sztuki (por. Rakowski 2009: 34), a zamiast tego podlegający bardzo ogólnym mechanizmom i zależnościom – celom, umiejętnościom, potrzebom, oczekiwaniom i emocjom każdej ze stron biorących udział w tym procesie (Buber 1992: 141; Tischner 1998: 18, 285–288). Korzystając z zaproszenia do niniejszego tomu, prześledzę pod tym kątem jedno z moich najważniejszych doświadczeń etnograficznych, a mianowicie badania dotyczące życia osób niewidomych od urodzenia lub wczesnego dzieciństwa, które prowadziłem w latach 2011–2017. Jak sądzę, to dobra okazja do podsumowania tej pracy, a także ukazania prostoty, dostępności i elastyczności praktyki badawczej, która może stanowić zaproszenie do wspólnego tworzenia i działania.

Do środowiska osób niewidomych trafiłem w pewnym sensie bocznymi drzwiami. Nie studiowałem pedagogiki specjalnej czy tyflopedagogiki, nie byłem wcześniej wolontariuszem bądź asystentem osób niepełnosprawnych, nie miałem też niewidzących znajomych lub krewnych (por. Belzyt 2012). Wszystko zaczęło się od udziału w studencko-doktoranckim projekcie Fonosfera, w ramach którego rozważaliśmy – i testowaliśmy w działaniu – tematy wpisujące się w ogólnie pojętą antropologię zmysłów. Idąc tym tropem, trafiliśmy do wrocławskiego ośrodka szkolno-wychowawczego dla uczniów niewidomych i niedowidzących. Bez wyraźnych założeń, z ogólnymi pomysłami na wspólną zabawę, z ciekawością wobec nieznanego.

Na miejscu okazało się, że nie byliśmy jedynymi, którzy – jak to wyraziła jedna z wychowawczyń – „potrzebują czegoś od ich dzieci". To jednak odróżniało nas od innych „petentów", że nasze spotkania nie miały na celu wypełnienia ankiet badawczych czy wpisania uczniów na listę kolejnego projektu aktywizującego osoby niepełnosprawne. Zamiast tego chcieliśmy zwyczajnie spotkać się z nimi, posłuchać ich historii, wspólnie spędzić czas. Trudno określić te działania mianem badań – była to raczej ciekawa przygoda, odskocznia od nie zawsze inspirujących zajęć i tekstów zadawanych w trakcie studiów, możliwość wykroczenia poza wąsko pojmowaną antropologię.

Zaciekawiony usłyszanymi historiami i zaobserwowanymi wydarzeniami zdecydowałem się na rozpoczęcie samodzielnych badań etnograficznych na temat młodych osób niewidomych. Co istotne, od tego momentu nasze interakcje nabrały wyraźnego celu – było nim napisanie rozprawy doktorskiej na temat życia osób, które zechciały wziąć udział w tym przedsięwzięciu i tym samym stać się głównymi bohaterami planowanej pracy. Wpłynęło to także na dynamikę i układ dalszych zdarzeń i relacji – nieformalne, towarzyskie spotkania, podczas których nasze role nie były jasno wyznaczone, przemieniły się w sytuacje badawcze służące w znacznym stopniu zebraniu wiedzy i opowieści, dokładnemu poznaniu rozmówców, pogłębianiu wybranych wątków.

Choć przyjąłem wyraźnie ukierunkowaną rolę badacza – to znaczy kogoś, kto pyta, obserwuje, chce poznać, zrozumieć i opisać – to jednocześnie od początku starałem się redukować sztuczność i nierówność tak zdefiniowanej relacji. Z tego powodu przyjąłem dewizę Jacka Olędzkiego (1991: 15), wedle której: „[…] badając innych, badam siebie. Badając innych, pozwalam na nieskrępowaną ingerencję również w moje zachowania, zajęcia i zainteresowania". Mówiąc inaczej, nie chciałem traktować mojej zawodowej pozycji jako bezpiecznej kryjówki czy też osłony dla własnej intymności i szczerości. Nie oznaczało to jednak nachalnego ekshibicjonizmu – podobnie jak uczestnicy i uczestniczki badań otwierałem się stopniowo, w swoim tempie, w zależności od poszczególnych relacji i wydarzeń. Starałem się nie mówić ani nie robić rzeczy, które stały w sprzeczności z moimi potrzebami czy emocjami, nawet jeśli – najprawdopodobniej – przyniosłoby to korzyści w postaci dodatkowych danych. Wolałem zatrzymywać się w momencie, kiedy jeszcze wiedziałem, kim jestem – kiedy mogłem rozpoznać się we własnych słowach i czynach (por. Wyka 1993: 59–60).

Ważną konsekwencją przyjęcia tej postawy było również zaproszenie rozmówców i rozmówczyń do kształtowania oraz komentowania samych badań – określania problemów badawczych, nadawania kierunku szczegółowym poszukiwaniom, wspólnego pisania tekstów (Pietrowiak, Tworkowska, Zdobylak 2013), oceniania pisanych przeze mnie artykułów, a w końcu ostatecznych wyników przedstawionych w rozprawie doktorskiej. Co ciekawe, w trakcie badań dołączyła do tego kolejna, niezaplanowana przeze mnie, forma współdziałania, a mianowicie wspólne prowadzenie wykładów oraz warsztatów dotyczących tematyki niewidzenia czy niepełnosprawności, organizowanych we współpracy z instytucjami kultury czy organizacjami pozarządowymi.

Inspiracją dla tych rozwiązań były koncepcje etnografii opartej na współpracy (*collaborative ethnography*) Luke'a Lassitera (2005) oraz badań społecznych przez wspólne doświadczenie Anny Wyki (1993). Mimo odmiennych punktów wyjścia oraz tradycji metodologicznych i teoretycznych, autorzy zgodnie zachęcają do otwierania się na głosy i działania uczestników i uczestniczek badań, do dawania im możliwości kształtowania przebiegu i rezultatów pracy, słowem – do traktowania ich jak równoprawnych współtwórców procesu badawczego.

Tak sformułowana propozycja opiera się na ogólniejszych założeniach etycznych i poznawczych, które określają charakter relacji i zależności między etnografem lub etnografką a osobami zaproszonymi do udziału w badaniach. Chodzi przede wszystkim o przekonanie dotyczące równoważności ich wiedzy i doświadczeń, a także – przynajmniej w pewnym stopniu – możliwości krzyżowania się ich perspektyw oraz wzajemnego zrozumienia (Wyka 1993: 50; por. Buliński, Kairski 2011: 294–295; Field 2008: 42). W tym sensie profesjonalny zasób antropologicznych pojęć i etnograficznych umiejętności nie zapewnia lepszego czy bliższego prawdy poznania rzeczywistości opisywanych ludzi. Zamiast tego jest jednym z wielu sposobów opowieści o ich życiu, uzależnionym od różnego rodzaju czynników: jakości relacji z uczestnikami badań, stopnia zaufania i zażyłości, umiejętności narracyjnych i interpretacyjnych każdej ze stron, również od celu i formy publikacji (por. Rabinow 2010: 129).

Otwieranie etnografii na uczestników i uczestniczki badań – a także innych pozaakademickich odbiorców – wymaga jednak nie tylko przeformułowania ról i relacji w obrębie procesu badawczego. Równie ważne jest udostępnienie im wyników pracy, najlepiej zaś przygotowanie ich w przystępnej formie, która będzie możliwa do przyswojenia bez znajomości antropologicznego żargonu i aktualnie modnych teorii (Foley, Valenzuela 2009: 324–325; Lassiter 2005: 19). Bez podobnego założenia etnograficzny dialog z poznanymi osobami urywa się w momencie zakończenia wywiadów i obserwacji, czy właśnie – opuszczenia „terenu" i powrotu badacza czy badaczki do „własnego", „normalnego" życia. W tym sensie troska o dostępność tekstów antropologicznych jest kolejną próbą przełamania wspomnianej postawy i umiejscowienia procesu badawczego w jednej – tej samej – rzeczywistości, która stanowi podstawę kolejnych spotkań, dyskusji i konfrontacji (Wyka 1993: 50). Jeśli bowiem rozmówcy i rozmówczynie nie mają szansy na zapoznanie się z raportem z badań – czy to z powodu bariery językowej, czy też braku takiej inicjatywy ze strony autorki czy autora – stają się jedynie przedmiotami procesu naukowego, nawet jeśli w trakcie spotkań byli traktowani w sposób podmiotowy i partnerski.

W moim odczuciu to właśnie etap opracowywania wyników badań był jednym z najtrudniejszych elementów wybranej strategii badawczej. Wynikało to z podwójnego, zawodowego i osobistego, zobowiązania, wynikającego z jednej strony z usytuowania na określonym szczeblu akademickiej hierarchii i podległości wobec oceny komisji doktorskiej, z drugiej zaś – z powinności względem bohaterów i bohaterek rozprawy, którzy z założenia mieli stać się jej pierwszymi czytelnikami i komentatorami. Praca nad samym tekstem wymagała zatem

ciągłego balansowania między wymaganiami stawianymi dysertacjom naukowym – a zatem wpisywania się w określone ramy i zasady gry – a moralnym zobowiązaniem wobec spotkanych osób, które mogły poczuć się oszukane po otrzymaniu hermetycznego, nieczytelnego dla nich opracowania.

Dodatkowo, jako że uczestnicy i uczestniczki badań byli faktycznymi – a nie tylko hipotetycznymi (por. Bloch 2011: 230–231) – odbiorcami rozprawy, tego rodzaju konfrontacja mogła doprowadzić do realnych konfliktów czy pretensji, wynikających choćby z poczucia, że ukazałem ich osoby w niekorzystnym świetle (por. Hammersley, Atkinson 2000: 266). Z tego powodu po ukończeniu transkrypcji nagranych rozmów wysłałem do nich wybrane fragmenty ich wypowiedzi, które planowałem zacytować w publikacji. Poprosiłem przy tym o wyraźne zaznaczenie, które z owych cytatów mam zamieścić pod ich własnymi imionami, które natomiast przywołać z zachowaniem zasady pełnej anonimowości, to znaczy zmieniając nie tylko imiona rozmówców i rozmówczyń, ale też inne wrażliwe dane czy charakterystyczne szczegóły opowieści umożliwiające ich rozpoznanie. W przypadku braku odpowiedzi decydowałem się na samodzielne określanie stopnia anonimowości poszczególnych cytatów, chcąc uniknąć w ten sposób możliwej krzywdy rozmówców, na przykład nieprzyjemnych komentarzy ze strony innych przedstawicieli środowiska osób niewidomych.

Takie rozwiązania miały na celu nie tylko zachowanie uczciwości wobec rozmówców, ale także własnej niezależności i uważności badawczej, co w tym kontekście oznacza przede wszystkim swobodę i rzetelność podczas pisemnej interpretacji ich praktyk, poglądów i strategii. Zgadzam się bowiem, że największymi zagrożeniami dla tak uprawianej etnografii są cenzura oraz autocenzura badacza czy badaczki, spowodowane psychicznymi naciskami ze strony opisywanych ludzi, obawą przed utratą ich zaufania czy nawet zgody na udział w badaniach, chęcią ukazania pozytywnego wizerunku danej grupy (por. Lassiter 2008a: IX; 2008b: 2). W związku z tym nie przyjąłem zasady Lassitera (2004: 21), według której należy przedstawiać uczestników i uczestniczki badań w taki sposób, w jaki sami chcą być przedstawieni. Zamiast negocjować wspólną wersję tekstu, postanowiłem zatem umożliwić im komentowanie moich wniosków i spostrzeżeń, w tym wyrażanie krytycznych uwag i dopowiedzeń, które miały zostać zmieszczone na końcu poszczególnych części. W moim odczuciu takie rozwiązanie pozwoliło oddać im „ostatnie słowo" i wyrazić ewentualne zastrzeżenia względem pracy, mnie zaś – sformułować możliwie uczciwą wersję opisu, zgodną z własnymi obserwacjami i wnioskami.

Oprócz uczciwości wobec uczestników i uczestniczek badań zależało mi także na otwartości względem innych osób niewidzących, a dokładnie – na możliwie szybkim udostępnieniu im książki oraz poznaniu ich opinii i spostrzeżeń po lekturze. W związku z tym przygotowałem tekst w wersji odpowiedniego, możliwie uniwersalnego pliku elektronicznego, który – za zgodą wydawnictwa – przesłałem do Działu Zbiorów dla Niewidomych Głównej Biblioteki Pracy i Zabezpieczenia Społecznego. Dołączyłem do niego krótkie zaproszenie, skierowane bezpośrednio do użytkowników biblioteki, podając przy tym mój adres mailowy, na który mogli

wysyłać swoje ewentualne komentarze. Tą drogą otrzymałem kilkanaście listów od niewidzących czytelników i czytelniczek, którzy najczęściej odnosili się do wybranych wątków, a także dzielili się własnymi opowieściami i wspomnieniami, dotyczącymi między innymi pobytu w ośrodku specjalnym czy szkole masowej, żmudnego poszukiwania pracy czy walki o odzyskanie wzroku.

Warto dopowiedzieć, że moje relacje z poszczególnymi uczestnikami i uczestniczkami badań nie zakończyły się w momencie obrony rozprawy doktorskiej. Wynikało to nie tylko z rodzaju zażyłości i koleżeństwa, jakie narodziły się między nami przez lata znajomości. Co bowiem istotniejsze w kontekście etnograficznej współpracy, od początku było dla mnie oczywiste, że w razie publikacji książki zaproszę ich do udziału w ewentualnych działaniach promocyjnych. Ostatecznie udało się tego dokonać w trzech przypadkach – w dwóch wywiadach radiowych[1] oraz jednym spotkaniu autorskim[2] – podczas których mogliśmy opowiedzieć o badaniach i ich rezultatach z różnych perspektyw. Niezwykle miłym zaskoczeniem, a zarazem kolejnym potwierdzeniem możliwości tego rodzaju etnografii, był dla mnie fakt, że niektórzy bohaterowie książki sami zamieszczali informację o niej na swoich profilach internetowych lub grup dla osób niewidzących.

***

Tyle o mnie – o moich założeniach i wyobrażeniach. Jak jednak cały proces badawczy wyglądał od strony jego uczestniczek i uczestników? Nie chcąc po raz kolejny trudzić ich prośbą o komentarz, poszukam odpowiedzi na to pytanie w naszych dotychczasowych rozmowach – prowadzonych zarówno w okresie trwania badań, jak i po ich zakończeniu – a także w ich wypowiedziach na temat poszczególnych części książki.

Co nietrudno przewidzieć, rozumienie idei naszych spotkań oraz rodzaju relacji zależało od wielu czynników – indywidualnych oczekiwań i zainteresowań, wcześniejszych doświadczeń związanych z udziałem w badaniach społecznych, stopnia współgrania naszych osobowości i charakterów. Mówiąc najogólniej, przypisywane mi znaczenia i motywacje rozciągały się od postaci (kolejnego) wolontariusza czy asystenta, który w zamian za udział w wywiadach oferował swoją pomoc podczas poruszania się po mieście czy załatwiania różnego rodzaju spraw; poprzez figurę doktoranta czy naukowca, mającego prawdopodobnie dobre intencje, będącego jednak człowiekiem „z innego świata", wobec którego należy zachować odpowiednią ostrożność; aż do osoby dobrego znajomego czy kolegi, z którym można miło spędzić czas, przy okazji współtworząc pracę o „prawdziwym" życiu osób niewidomych.

[1] Wspólny z Aleksandrą Bohusz udział w audycji *Skarbiec Nauki Polskiej* w Programie 2 Polskiego Radia (link do audycji: https://www.polskieradio24.pl/8/650/Artykul/2402166,Zycie-codzienne-osob-niewidzacych); wspólny z Emilią Stalmach udział w audycji OFF Czarek w radiu Tok FM (link do nagrania: https://audycje.tokfm.pl/podcast/83402,-Wystarczy-ze-mezczyzna-dobrze-pachnie-i-dotyka).

[2] Wspólny z Piotrem Frańkiem udział w spotkaniu „Wielogłos o monografiach" w siedzibie Fundacji na rzecz Nauki Polskiej.

Miłosz: Teraz widzimy cię czwarty raz. Ostatnio mówiliśmy, że musimy się kiedyś spotkać, a potem to się wszystko rozmyło. Jakbyś dziś nie musiał nagrać wywiadu, to też pewnie przyszedłbyś później, może za pół roku, może wcale.

Klaudia: Może rzeczywiście nie chcę się rozczarować, że traktuję naszą relację jako koleżeńską, a ty jesteś sprawny i masz swoich kolegów. Albo okaże się, że jak robisz jakieś badania, to jest fajnie, ale jak już tych badań nie ma, to znajomość się kończy.

Gabriela: Tak, jest tu jakaś symetria. Ja się często pytam o Kasię [moją partnerkę – K.P.], o różne rzeczy z wami związane. Są rzeczy intymne, prywatne, osobiste, których bym z tobą nie poruszyła, gdyby nie ten rodzaj zażyłości, więzi – pozwolę sobie na te słowa – która się między nami wytworzyła. Ten poziom został już osiągnięty i dlatego pozwalam sobie mówić ci o wielu rzeczach. Mam do ciebie zaufanie jako do kogoś, kto mnie rozumie i nie będzie plotkował na mój temat.

Emilia: Ja tego nie rozróżniam na sferę badań i niebadań. Podoba mi się sama relacja z tobą. Lubię z tobą spędzać czas niezależnie od tego, czy ten dyktafon jest włączony, czy nie. Nie mam takiego rozróżnienia, że teraz robimy badania, a teraz idziemy gdzieś towarzysko. Dla mnie to jest jedno. Lubimy się, spotykamy się, gadamy sobie o różnych rzeczach, a przy okazji coś nagrywamy, żeby w przyszłości to pomogło nam coś razem stworzyć.

Jak okazało się w praktyce, pewnym wyzwaniem dla części rozmówców i rozmówczyń była niejednoznaczność mojej roli, a także nieformalny charakter naszych spotkań, które nie miały atmosfery wywiadu czy ankiety, lecz raczej luźnej, acz jasno ukierunkowanej rozmowy na temat ich życia. Z jednej strony, trudno było im umiejscowić mnie w świadomości jako badacza, ponieważ moja otwartość oraz intensywność naszych relacji znacznie odbiegała od ich dotychczasowych doświadczeń i przyzwyczajeń, które wiązały się z udziałem w różnego rodzaju badaniach ankietowych, realizowanych najczęściej przez studentów pedagogiki czy psychologii. Z drugiej strony, nie potrafili spojrzeć na mnie jak na swego kolegę, gdyż – co sam przypominałem im regularnie – ważnym celem tych spotkań było dla mnie zebranie informacji na temat życia osób niewidzących, nie zaś jedynie miłe czy ciekawe spędzenie wspólnego czasu.

Katarzyna: Jeśli miałabym jakoś określić naszą relację, to mówiąc szczerze, nie wiem dokładnie, jak ja cię w końcu traktuję. Jakoś tak strasznie mi się pomiksowałeś. Lubię cię. Wkurzasz mnie, jak czasami zadajesz pytania, z którymi nie wiem, co zrobić. I wtedy się trochę denerwuję. Wiem, że jak przychodzisz i mnie nagrywasz, to nie jest już taka towarzyska pogadanka. Ale generalnie nie jestem wtedy sztywna. Na początku robiło to mi różnicę, czy to nagrywałeś, czy nie. Teraz już chyba jest mi to obojętne. Przyzwyczaiłam się. Kiedyś dzieliłam nasze spotkania na „biznesowe" i prywatne. Ale teraz już wiem, że nie warto, że to bez sensu. Ty i tak możesz wykorzystać w pracy to, co mówię ci prywatnie, jeśli wyda ci się to ciekawe.

W niektórych sytuacjach próby zniesienia tej dwoistości przybrały niespodziewane dla mnie formy, jak choćby w przypadku Lidii, która postawiła mi jasny warunek dalszej współpracy:

> Lidia: Kamil, ja jestem w stanie dla przyjaciół zrobić wszystko. Ja przyjaźń traktuję bardzo poważnie, tak jak miłość prawie. Czyli powiedzmy, że jesteśmy przyjaciółmi. Jeżeli chcesz, to mogę ci wszystko powiedzieć o sobie, ale pod warunkiem, że naprawdę chcesz być moim przyjacielem. Ja się nie narzucam. Mówisz „nie" i tak nie jest.

Było dla mnie równie wielkim zaskoczeniem, że tego rodzaju wątpliwości – oraz związana z nimi potrzeba oswojenia mojej osoby – tkwiły w poszczególnych rozmówcach nawet po kilku latach naszych znajomości, kiedy byłem już przekonany o trwałości naszego wzajemnego zaufania:

> Joanna: Na koniec takie ostatnie spostrzeżenie. Gdy w ostatnim czasie widywaliśmy się, zastanawiałam się, czy przychodzisz na wspólne spotkania, na przykład do Muzeum Współczesnego, jako badacz, kolega czy obserwator?

> Patrycja: Czytając ten rozdział, miałam też sporo różnych emocji. Dużo mówisz o byciu z niewidomymi w różnych sytuacjach, niejednokrotnie prywatnych, uzasadniając, że takie podejście pracuje na uzyskanie pełniejszego materiału badawczego. Jak najbardziej to rozumiem, ale poza badaniami istnieją relacje czysto międzyludzkie. W tym kontekście znowu powróciły do mnie pytania: Jak traktujesz naszą znajomość? Jak będzie się ona kształtowała po napisaniu przez Ciebie pracy? Oczywiście to zależy od obu stron, ale najważniejsze są intencje. Myślę, że kiedyś na ten temat pogadamy przy okazji prywatnego spotkania.

Podobne zróżnicowanie dotyczyło reakcji na moje zaproszenie do współtworzenia badań – wspólnego wyznaczania ich kierunku, czytania i komentowania wyników. Dla części osób tak sformułowana propozycja okazała się zupełnie nieczytelna lub nieatrakcyjna. W takich przypadkach nasze spotkania i relacje przyjęły charakter właściwy dla klasycznych badań etnograficznych – nie straciły na swej regularności i intensywności, jednak były pozbawione tego rodzaju inicjatywy i zaangażowania ze strony ich uczestniczek i uczestników, które są niezbędne dla rozpoczęcia faktycznej, partnerskiej współpracy.

Niektóre osoby podejmowały próby „głębszego" wejścia w proces kształtowania pracy, jednak ostatecznie nie odnalazły się w zaproponowanej przeze mnie formule, a z czasem zupełnie zrezygnowały z udziału w badaniach oraz utrzymywania dalszego kontaktu.

> Martyna: Wczoraj usiadłam do Twojej pracy, jednak niestety nie dotrwałam do końca, zmęczyło mnie jakoś czytanie tego naukowego języka. Nie natrafiłam póki co na żadną wzmiankę na swój temat. Nie wiem, jakiego komentarza ode mnie

> oczekujesz, a ewentualnej wzmianki o sobie nie mogę skomentować, bo ślęcząc nad Twoją pracą trzy godziny i starając się zrozumieć jak najwięcej, nie natrafiłam na wzmiankę dotyczącą mnie. Nie wiem, czy w ogóle takowe wzmianki tam są. Nie wiem też, czy mam ochotę je czytać, dotyczą najpewniej okresu w moim życiu, kiedy byłam inną osobą, z inną sytuacją życiową. Po prostu teraz czytanie tego, co było trzy lata temu, mogłoby mnie zbyt wiele kosztować.

Tym samym idea etnograficznej współpracy urzeczywistniła się dzięki zaangażowaniu 13 spośród 22 zasadniczych uczestników i uczestniczek badań, którzy włączyli się do współtworzenia pytań badawczych i komentowania zarówno wstępnych, jak i ostatecznych wyników pracy. Motywacje poszczególnych osób były różne – jedni dostrzegli w tym możliwość rozwoju swoich humanistycznych zainteresowań, inni szansę na wygłoszenie własnych przekonań i postulatów.

> Sandra: Gdy zapytałeś mnie na początku, o czym warto napisać taką pracę na temat niewidomych, pomyślałam: „I co? Całą robotę będę musiała zrobić za niego?! Już wolę, jak studenci przychodzą z gotowymi kwestiami i przepytują mnie krok po kroku". Ale później pomyślałam, że to daje motywację do mówienia, bo masz świadomość, że możesz jakoś wpłynąć na tę pracę, że jesteś tu aktywny, kreatywny.

> Emilia: Ty jesteś po prostu moim kolegą, z którym coś razem robimy. W porządku, to ty wysunąłeś pomysł tych badań, ale to, co tutaj robimy, jest w równym stopniu ważne. Robimy wspólną rzecz, strzelamy do jednej bramki.

> Joanna: Ważna jest kwestia postrzegania osób niewidomych przez innych ludzi. Trzeba uczulić czytelnika, że osoby niewidome poznają świat w trochę inny sposób, ale że to nie jest wzięte z kosmosu, totalnie odmienne. Bo ja niestety mam takie wrażenie, że to często tak się kojarzy widzącym. Chciałabym, aby ludzie postrzegali środowisko niewidomych jako coś zupełnie normalnego, zwykłego. Jeśli osoby pełnosprawne różnią się czymś między sobą, to tego aż tak się nie widzi, na to nie zwraca się uwagi. A przecież oni też się różnią, mają inne temperamenty, inne osobowości, inne sposoby patrzenia. Dobrze, gdyby ludzie dowiedzieli się, że niewidomi są w dużym stopniu takimi samymi osobami jak oni, jak reszta. Trzeba zmieniać stereotypy.

Mimo odmiennych potrzeb i celów, osoby, które zechciały zaangażować się w kreowanie procesu badawczego, łączył pewien zbiór cech – otwartość, ciekawość, chęć działania, umiejętność opowiadania o swoich emocjach, poglądach i doświadczeniach. W tym sensie wymienione atrybuty pozwalają na zaistnienie faktycznej – a nie tylko iluzorycznej czy deklaratywnej – etnograficznej współpracy. Jednocześnie jednak odsłania to wyraźne ograniczenie tak ukierunkowanych badań, które niejako z założenia zagłuszają głos mniej aktywnych czy „przebojowych" przedstawicieli danej grupy. Tak też stało się w opisywanym

przypadku – wystosowana przeze mnie propozycja mimowolnie zwęziła grupę badawczą do osób w znacznym stopniu samodzielnych, dążących do życiowej niezależności, pracujących. W efekcie przedstawiony przeze mnie opis koncentruje się na ich życiowych strategiach i praktykach, jedynie w niektórych miejscach odnosząc się do sytuacji mniej samodzielnych osób niewidzących, często bezrobotnych, biernych, uzależnionych od rodziców lub partnerów, spędzających większość czasu w domu lub na warsztatach terapii zajęciowej.

Co zatem widzę, kiedy patrzę na ten proces po zakończeniu badań i publikacji ich ostatecznych wyników? Czy dostrzegam coś nowego, co przeoczyłem w trakcie ich prowadzenia? Po pierwsze, widzę wokół siebie kilka naprawdę bliskich mi osób, z którymi mam regularny kontakt oraz bardzo intymny rodzaj porozumienia. Po drugie, najbardziej namacalną i bardzo owocną formą naszej współpracy okazały się wspólnie organizowane i prowadzone warsztaty na temat niepełnosprawności i niewidzenia. Jak sądzę, wynika to z możliwości zupełnego zrzucenia mojego naukowego „gorsetu" oraz funkcjonowania jako zupełnie równoprawni twórcy danej sytuacji, mający wspólne cele i wartości, w tym oswajanie tematu ślepoty w świadomości osób widzących, stwarzanie możliwości do bezpośredniego kontaktu i wzajemnego poznania. Po trzecie, ważną nagrodą za przyjętą przeze mnie postawę – zarówno badawczą, jak i etyczną – stało się zaufanie ze strony innych, nieznanych mi wcześniej osób niewidomych, okazywane zarówno w prywatnych mailach, komentarzach na Facebooku, jak i podczas bezpośrednich rozmów na spotkaniach autorskich. Po czwarte wreszcie, dzięki przebyciu tej drogi przekonałem się o mocy pogłębionych i długotrwałych badań etnograficznych, które – nawet jeśli opierają się na relacjach z kilkunastoma czy kilkudziesięcioma osobami – mogą odsłonić ogólniejsze problemy czy wyzwania pozostałych przedstawicieli danej grupy. Cóż bowiem może być większym potwierdzeniem wartości naszej dyscypliny, jak nie słowa niewidomej czytelniczki, która powiedziała po jednej z dyskusji na temat książki: „Ta książka jest prawdziwa. Ona jest o mnie".

Literatura

Belzyt, J. (2012). *Niepełnosprawność – Edukacja – Dorosłość. Studium przypadku osoby ociemniałej*. Kraków: Oficyna Wydawnicza Impuls.

Bloch, N. (2011). Teren a władza, czyli kto tu rządzi? Moje doświadczenia w badaniu uchodźców tybetańskich. W: T. Buliński, M. Kairski (red.), *Teren w antropologii. Praktyka badawcza we współczesnej antropologii kulturowej* (209–235). Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM.

Buber, M. (1992). *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*. Przeł. J. Doktór. Warszawa: PAX.

Buliński, T., Kairski, M. (2011). Wiedza terenowa w antropologii. W poszukiwaniu nowego wymiaru badań terenowych. W: T. Buliński, M. Kairski (red.), *Teren w antropologii. Praktyka badawcza we współczesnej antropologii kulturowej* (291–333). Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM.

Fatyga, B. (2011). Teren po horyzont (poznawczy). W: T. Buliński, M. Kairski (red.), *Teren w antropologii. Praktyka badawcza we współczesnej antropologii kulturowej* (s. 93–110). Poznań: Wydawnictwo Naukowe.

Foley, D., Valenzuela, A. (2009). Etnografia krytyczna. Polityka współpracy. Przeł. M. Bobako. W: N.K. Denzin, Y.S. Lincoln (red.), *Metody badań jakościowych*, t. 1 (s. 315–339). Warszawa: PWN.

Halemba, A. (2011). Polityka, teoria i metoda – czyli co tworzy współczesną antropologię. W: T. Buliński, M. Kairski (red.), *Teren w antropologii. Praktyka badawcza we współczesnej antropologii kulturowej* (s. 111–130). Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM.

Lassiter, L.E. (2004). Introduction: The Story of a Collaborative Project. W: L.E. Lassiter i in. (red.), *The Other Side of Middletown: Exploring Muncie's African American Community* (s. 1–24). Walnut Creek: AltaMira Press.

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

Lassiter, L.E. (2008a). Editor's Introduction. *Collaborative Anthropologies*, 1, VII–XII.

Lassiter, L.E. (2008b). When We Disagree. On Engaging the Force of Difference in Collaborative, Reciprocal, and Participatory Researches. Artykuł zaprezentowany na 107. Dorocznym Spotkaniu American Anthropological Association, San Francisco, California,

http://www.marshall.edu/gsepd/humn/lassiter/coll_ethnography/Lassiter_AAA08_When-We-Disagree.pdf [dostęp: 20.11.2012].

Olędzki, J. (1991). *Murzynowo. Znaki istnienia i tożsamości kulturalnej mieszkańców wioski nadwiślańskiej XVIII–XX w.* Warszawa: Wydawnictwa UW.

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

Pietrowiak, K., Tworkowska, S., Zdobylak, J. (2013). Etnograficzny tandem, czyli na ślepo w nieznane. *Tematy z Szewskiej*, 10, 25–63.

Rabinow, P. (2010). *Refleksje na temat badań terenowych w Maroku*. Przeł. K.J. Dudek, S. Sikora. Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki.

Rakowski, T. (2009). *Łowcy, zbieracze, praktycy niemocy. Etnografia człowieka zdegradowanego*. Gdańsk: słowo/obraz terytoria.

Rakowski, T. (2011). Teren, czas, doświadczenie. O specyfice wiedzy antropologicznej po zwrocie krytycznym. W: T. Buliński, M. Kairski (red.), *Teren w antropologii. Praktyka badawcza we współczesnej antropologii kulturowej* (s. 131–149). Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM.

Tischner, J. (1998). *Filozofia dramatu*. Kraków: Znak.

Wyka, A. (1993). *Badacz społeczny wobec doświadczenia*. Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN.

SUMMARY

Relationship, commitment, collaboration. Assumptions and challenges of ethnographic research among blind people

The article presents the main assumptions and conditions of collaboration between the author and the vision-impaired research participants over several years of ethnographic research (2011–2017). Adopting the perspective of philosophy of dialogue, the author follows different stages of rapport, focusing on mutual expectations and emotions, as well as relationship dynamics and its underlying conditions in general. The author's long-term

research was inspired by concepts developed by Luke Lassiter in his collaborative ethnography and by Anna Wyka in her social research through shared experience, both of which marked the author's ethical and methodological choices, including invitation extended to research participants to comment on the research findings. The second part of the article is based on research participants' impressions and reflections on their role, engagement and relationship with the researcher.

Keywords: vision-impaired people, collaborative ethnography, research participants, ethical challenges, trust, relationship.

Etnografia. Praktyki, Teorie, Doświadczenia 2021, 7: 111–126
https://doi.org/10.26881/etno.2021.7.08

Katarzyna Mirgos https://orcid.org/0000-0003-4596-5028
Uniwersytet Gdański

A pomidory są te, co zawsze. Refleksje z baskijskiego terenu[1]

> *Prawie wszyscy w swoim życiu podróżowali, czy nawet mieszkali za granicą. Niektórzy rzucają się w wir otaczającej ich rzeczywistości z wyjątkową pasją. Tak właśnie rodzi się antropolog.*
>
> B. Malinowski[2]

Studiując etnologię, trafiłam na wykładowców, którzy z pasją opowiadali o terenach swoich badań, którzy, nie bacząc na trudności czy niewygody, wciąż wracali do swych rozmówców. Pamiętam jeszcze zachwyt, z jakim słuchałam o ich doświadczeniach, i uczucie, jakby wraz z ich opowieściami otwierały się przede mną inne światy, co bez wątpienia wpłynęło na to, czym dla mnie jest antropologia i jakie znaczenie mają dla mnie badania terenowe. Sama „swój" teren znalazłam dość szybko, bo jeszcze podczas studiów licencjackich, gdy moje zainteresowanie nauką języka baskijskiego przerodziło się w wielką fascynację tym niewielkim regionem Europy. W tamtym czasie był on kojarzony głównie z terrorem sianym przez ETA, choć w moim macierzystym ośrodku[3] pamiętano nadal o badaniach prowadzonych wśród Basków przez profesora Eugeniusza Frankowskiego. Kraj Basków stał się dla mnie miejscem ważnym, a z niektórymi z moich rozmówców spotykam się i pracuję od kilkunastu lat.

[1] Tekst powstał w ramach realizacji projektu Narodowego Centrum Nauki pod tytułem „Nowa rodzina baskijska? Tradycja, polityka kulturowa i nowe formy życia rodzinnego" (numer projektu: 2016/21/B/HS3/00045).

[2] Cytat za: Young 2008: 35.

[3] Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu im. A. Mickiewicza w Poznaniu.

A wszystko zaczęło się od przypadku. Koleżanka powiedziała mi o lektoracie języka baskijskiego i tak, zaintrygowana, trafiłam na pierwsze zajęcia. *Euskara*, czyli język baskijski, zachwycił mnie natychmiast. Nie opuściłam żadnej lekcji i wkrótce zaczęłam marzyć o tym, by na własne oczy zobaczyć ten region i tamtejszych ludzi. W pierwszą podróż do Baskonii wyruszyłam autostopem z przyjacielem ze studiów. To była wyprawa pełna przygód, ale do celu dotarliśmy. Od samego początku, już podczas pierwszych badań, starałam się mówić po baskijsku, choć nie było to łatwe. Umawiając się przez telefon na wywiad z jednym z *bertsolari* – śpiewaków improwizatorów, zapomniałam na przykład jak brzmią w *euskara* wszystkie nazwy dni tygodnia poza piątkiem (*ostirala*) i choć mój rozmówca proponował inne terminy (jak widać ten akurat dzień nie był dla niego odpowiedni), ja wciąż prosiłam o ten jeden jedyny zapamiętany dzień. W końcu, wyczuwając moją desperację, zgodził się na piątkową rozmowę. W ubiegłym roku wróciłam do miejscowości, w której się wówczas spotkaliśmy, po raz pierwszy od tamtych badań[4] i przez chwilę miałam uczucie, jakbym sama spotkała siebie z przeszłości.

Niniejszy tekst również stanowić będzie swoistą retrospektywę oraz refleksję nad codziennością moich terenowych badań. Takie opowieści, choć w coraz większym stopniu obecne i doceniane w relacjach badawczych, bywają też krytykowane jako nienaukowe czy narcystyczne (Kacperczyk 2014: 64–65). Jednocześnie, wbrew pozorom, szeroko rozumiane autoetnografia i refleksyjność niosą ze sobą spore trudności i wymagają odwagi, ze względu na fakt dzielenia się z czytelnikiem intymnymi refleksjami i doświadczeniami. W takim wypadku, jak zauważa Carolyn Ellis, krytyce poddana może być nie tylko praca autora/-ki, ale i jego/jej życie (Ellis 2004: 19).

Zmysłowy Kraj Basków

Wszędzie rozpoznałabym zapach baskijskiego powietrza; i tamtejszy pejzaż, z jego pokrytymi zielenią górami, wiejskimi domami, stadami owiec, charakterystycznym liternictwem[5]. Jadąc na badania, niekiedy wracam do tych samych miejscowości (w których nawet sprzedawcy w sklepach mówią do mnie: „Witamy ponownie"), czasem zaś zamieszkuję w zupełnie nowych. Staram się podążać za ludźmi, wydarzeniami, przedmiotami. W trakcie ostatnich kilkuletnich badań przez okna moich „terenowych" mieszkań widziałam rozmaite pejzaże. W Tolosie patrzyłam na przepływającą przez miasteczko rzekę, pobliskie góry, a na nich pojedyncze *baserriak* – tradycyjne gospodarstwa. Co sobotę mogłam obserwować ludzi zmierzających na tutejszy targ. W Orio spoglądałam na meczet,

[4] To znaczy od 2001 r.

[5] W Kraju Basków stosowany jest specyficzny styl zapisu liter, powszechnie wykorzystywany na przykład na szyldach sklepów czy barów, ale też choćby w nazwach ulic, i uznawany przez niektórych za element „baskijskości". Stanowi on charakterystyczny składnik miejscowego pejzażu.

a bliskość innych mieszkań czyniła mnie niezamierzenie obserwatorką codziennych czynności mych sąsiadów. W Zarautz przyglądałam się wypasanym na zielonych wzgórzach owcom, a w weekendy liczyłam przejeżdżających szosą kolarzy. W Vitorii-Gasteiz miałam widok na *Gaztetxe*[6]. W Sopeli patrzyłam na zachodzące ponad górami i domami słońce, a zza płotu przyglądał mi się kudłaty pies. Jednak różnice związane z tymi miejscami nie ograniczały się tylko do różnorodnych pejzaży. Odmienność pomiędzy regionami, a zwłaszcza językowym charakterem każdego z miejsc, sprawiała, iż czasem miałam wrażenie, że przebywam w zupełnie różnych krajach. Prowadzę badania w rozmaitych środowiskach zamieszkujących region baskijski – spotykam się z Polakami, imigrantami, baskijskojęzycznymi lub hiszpańskojęzycznymi mieszkańcami Baskonii. Kultura baskijska to dla mnie raczej kultury baskijskie (jedną z nich jest kultura baskijskojęzyczna). Nie bez znaczenia są różnice światopoglądowe, wiek, indywidualne doświadczenia moich rozmówców. Moje relacje z każdą z tych grup są inne, czasem mam też poczucie, że ich wzajemne stosunki i wiedza o sobie nawzajem są dość ograniczone, i że gdybym spotkała się jednocześnie z kilkorgiem z nich, niełatwo byłoby im się porozumieć. Różnice dostrzegalne są też na poziomie kontaktu cielesnego. W Kraju Basków, podobnie jak w całej Hiszpanii, z powitaniem lub przedstawieniem kogoś wiążą się dwa pocałunki w policzki. W porównaniu z Polską kontakty fizyczne są w moim odczuciu mniej sformalizowane i bliższe. Mimo to Baskowie słyną z większej powściągliwości w okazywaniu sobie uczuć niż mieszkańcy innych hiszpańskich regionów. Katalonka mieszkająca w Baskonii mówiła mi o odmiennych, bliższych fizycznych kontaktach zachodzących pomiędzy grupkami przyjaciół, którzy serdecznie przytulają się na powitanie, a spacerując ulicami, nierzadko się obejmują. Podkreślała ona, jak trudno było jej samej przyzwyczaić się do większego dystansu między ludźmi w regionie baskijskim. Ja również doświadczyłam wielu różnic w podejściu do cielesności wśród moich rozmówców zamieszkujących region baskijski. Ponadto warto zauważyć, że uczestnictwo w tamtejszych „praktykach cielesnych" wpłynęło też na to, jak sama zaczęłam odczuwać i postrzegać własne ciało (ciało badacza/antropologa to według mnie również istotne narzędzie poznania).

Moją codzienność w Kraju Basków wypełniają też dźwięki inne niż w Polsce. Zazwyczaj jest głośniej, bo i sami Baskowie zauważają swoją hałaśliwość. W Orio wczesnym rankiem budzi mnie dziecko sąsiadów, z niezwykłym upodobaniem do „gry" na instrumentach. W Vitorii-Gasteiz koncerty organizowane przez kilka dni w tygodniu naprzeciwko mojego domu dają mi poczucie, że mimo szczelnie zasłoniętych rolet, znajduję się tuż pod sceną. Gwar w autobusie z Zarautz do Getarii sprawia, że nie jestem w stanie dokończyć telefonicznej rozmowy, w porze obiadu w restauracji w Donostii dyskusje przy stolikach stają

[6] Literalnie – „Dom młodych". Jest to budynek zajęty przez grupy młodzieżowe, będący często miejscem imprez o charakterze kulturalnym czy warsztatów, a także centrum spotkań czy aktywizacji lokalnej społeczności. Podczas manifestacji w obronie jednego z działaczy gaztetxe (Maravillas) w 2018 r. pojawiło się hasło: *Ez da gaztetxe bat, mundua ulertzeko modu bat baizik* („To nie jest tylko *gaztetxe*, to sposób rozumienia świata").

się z minuty na minutę donośniejsze. Mój towarzysz śmieje się, że to typowe, a moja współlokatorka wspomina, że po operacji ucha musiała wyjść z restauracji, bo rosnący gwar sprawiał jej fizyczny ból. Baskijska powściągliwość, będąca przedmiotem licznych żartów, znika jak widać przy stole (w myśl powiedzenia, że jeśli chcesz zaprzyjaźnić się z Baskiem, zaproś go na smaczny posiłek (Etxeberria 2012: 18). Ale i ja delektuję się tutejszymi smakami, zielonymi smażonymi papryczkami (mówi się, że te najlepsze pochodzą z Gerniki), słodyczą mojego ulubionego budyniowego ciasta, intensywnością owczego sera. Wujek mojego przyjaciela jest pasterzem, który od lat wytwarza sery. Dziś martwi się o to, że nie ma komu przekazać swojej wiedzy i umiejętności: „Powiedz mi, jeśli znasz kogoś, kto chce się nauczyć" – mówi. Poza tym tu, tak jak miejscowi, piję znacznie więcej kawy, a o herbacie zapominam. Stałym elementem mojej diety jest oliwa i chleb spożywany do wszystkiego (miejscowi z chlebem jadają nawet frytki). Dzięki imigrantom poznaję smaki Maroka czy Meksyku. Często chodzę w góry, uczestnicząc w tej „ulubionej" i „prawdziwie baskijskiej" aktywności (Strubell 2005: 27–28). Mam moje ulubione trasy, a w każdej miejscowości zakątki, do których wracam. Są to miejsca znaczące, które składają się na moją mentalną mapę Baskonii. Wiem, kiedy w danym miejscu organizuje się jarmark staroci, a kiedy targowisko, na którym okoliczni gospodarze sprzedają swoje produkty. Po kilku dniach po przyjeździe „w teren" śnię po baskijsku.

Staram się doświadczać terenu wielozmysłowo, uważam, że „bycie z ludźmi to nie tylko spotkanie face to face, to dzielenie z nimi zapachów, dźwięków, faktur materiałów i kształtów przedmiotów" (Majbroda 2013: 23). Jednocześnie dostrzegam, że moi rozmówcy żyją w nieco innych „rzeczywistościach zmysłowych" (Hall 2009: 13). Jedna z młodych kobiet opisywała mi zapach, który kojarzy jej się z dziećmi i był to zapach tutejszej wody kolońskiej, którą miejscowi z upodobaniem, a czasem bez umiaru, wylewają na ciała swych pociech: „kiedy czuję ten zapach to od razu myślę – „dziecko" – podkreśliła.

Zbigniew Benedyktowicz, wskazując na wartość pochylenia się nad literaturą, teatrem czy filmem, które jednak bywa często krytykowane jako „pięknoduchostwo" czy „esejowatość", zauważył, że „wizja sterylnego naukowo etnografa, który nie czyta literatury, nie słucha muzyki, nie chodzi do kina, pochylony nad swoją robótką, nadal pozostaje pokusą" (Benedyktowicz 2016: 14–15). Odnoszę jego słowa do sposobu bycia w terenie. Ważne jest dla mnie to, aby doświadczać tamtejszej codzienności na wielu polach. Dlatego sięgam po baskijską literaturę, film, sztukę, muzykę, prasę. W tych wytworach tutejszej kultury widzę cenne źródło informacji o tym, co dla miejscowych istotne. Uważam, że z baskijskiej poezji albo filmu, który do kin po raz pierwszy przyciągnął starszych ludzi, niekiedy na pierwszy seans w ich życiu, wiele dowiedzieć się można o tutejszej kulturze.

Mówienie po baskijsku czyni nas Baskami[7]

Mój rozmówca stoi przy zlewie i myje naczynia. Kieruje do mnie kilka słów i słyszę, że mówi w swoim dialekcie, choć dotąd rozmawialiśmy w zestandaryzowanym baskijskim (*euskara batua*). Kiedy zwracam mu na to uwagę, dziwi się; nie zauważył tego, a ja już wiem, że czuje się ze mną swobodnie. Język baskijski, jego znaczenie, językowe relacje, w szczególny sposób mnie interesują podczas badań w Baskonii. Gdziekolwiek jestem, wsłuchuję się w rozmowy, użyte słowa, z upodobaniem śledzę lokalne odmienności, zachwycają mnie baskijskie formy gramatyczne, wreszcie to, co wyjątkowo dla mnie intrygujące – sposób wyboru języka komunikacji. Dla mnie zmiana językowego kodu to często wysiłek, dla miejscowych – coś naturalnego, choć ich dwujęzyczność, mimo że spontaniczna i swobodna, ma pewne ograniczenia. Jeden z *euskaldun zaharrak*[8] powiedział mi, że nie rozumie poezji w języku hiszpańskim, inny, że uczestnictwo w terapeutycznej grupie wsparcia w języku hiszpańskim jest dla niego trudne, bo nie potrafi o swoich uczuciach wypowiadać się w tym języku. Niektórzy mówią o językowych kalkach czy błędach, które notorycznie popełniają: „Często mylę rodzaje" – zauważa jeden z moich rozmówców. – „Pytam na przykład: widziałaś tę dom? Choć powinienem powiedzieć: ten dom[9]. To dlatego, że w języku baskijskim ich nie ma".

Balentin Berrio-Otxoa, dziewiętnastowieczny duchowny, w liście do matki pisał, że „gdy spotkają się w niebie, będą musieli rozmawiać po hiszpańsku, bo *euskara* jest już prawie zapomniana" (za: Zuazo 2010: 32). Tymczasem dziś w języku baskijskim powstaje bogata literatura, jest on obecny w edukacji i w coraz większym stopniu na baskijskich ulicach. W Tolosie słyszę któregoś dnia starszą kobietę, która rozmawia z przyjaciółką po baskijsku i myślę, jak zmienił się Kraj Basków w ostatnich latach. Niektórzy z moich rozmówców wspominają jeszcze czasy, gdy mówienie w *euskara* było synonimem braku wykształcenia i powodem do wstydu, dlatego jadąc do miasta, zmieniano nie tylko ubranie, ale i język.

Konieczność posługiwania się w terenie obcym językiem nie jest łatwa, jeszcze trudniej, gdy są ich dwa. Ktoś mógłby powiedzieć, że można tego uniknąć, gdyż w Kraju Basków wszyscy znają hiszpański (baskijski pozostaje mniejszościowym, nawet pomimo tego, że w tej części Baskonii, na którą składa się region autonomiczny, ma on status oficjalnego języka obok hiszpańskiego). A jednak znajomość baskijskiego niewiarygodnie pomogła mi w moich badaniach, wpływając na stosunek innych do mnie i pozwalając mi na dostrzeżenie tych wymiarów miejscowej kultury, które uwidaczniają się poprzez język. Myślę, że wiele

[7] Nawiązanie do popularnej piosenki zespołu Oskorri pod tytułem *Euskal Herrian euskaraz*, której fragment brzmi: *Ez al dakizu euskara dela euskaldun egiten gaituena* (tłum. „Czy nie wiesz, że mówienie po baskijsku jest tym, co czyni nas Baskami?").

[8] Osoba, dla której język baskijski jest językiem ojczystym (*euskaldun* – baskijskojęzyczny, *zahar* – stary).

[9] Dla oddania idei wypowiedzi dostosowałam tłumaczenie do polskiego rodzaju (w języku hiszpańskim dom jest rodzaju żeńskiego – *la casa*).

nawiązanych kontaktów czy przeprowadzonych przeze mnie wywiadów było możliwych, bo moich rozmówców ujął lub zaintrygował fakt, że mówię w *euskara*. Oczywiście rację ma Nigel Barley, gdy dostrzega, że antropolog w terenie sprawia wrażenie, jakby przeistoczył się w językowego geniusza, bo wątek językowych trudności zwykle jest pomijany (Barley 1997: 49–50). Zdaję sobie sprawę z ograniczeń w znajomości moich „terenowych" języków, wiem też, że na moje umiejętności wpływają różne czynniki (na przykład zmęczenie, czy długi czas przebywania poza terenem).

Znajomość obu języków sprawia jednocześnie, że czuję się swobodnie w różnych kontekstach. Nie szukam gorączkowo, jak turyści, którym kiedyś pomagałam, autobusu jadącego do San Sebastián, bo wiem, że to ten, na którym widnieje napis Donostia (wiele baskijskich miejscowości ma dwie nazwy – baskijską i hiszpańską). Mieszkałam w tak wielu miasteczkach, że w większości miejsc czuję się pewnie; wiem, jak poruszać się w baskijskiej przestrzeni. W portfelu mam kilka kart bibliotecznych z różnych miejscowości (choć jakiś czas temu wprowadzono wspólny system i teraz wystarczy jedna z nich, aby korzystać z bibliotek w całym regionie). Jedna z moich współlokatorek, gdy podzieliłam się z nią refleksją, że ze wszystkich miejsc, w których mieszkałam w Hiszpanii, w Kraju Basków czuję się najbezpieczniej, roześmiała się, mówiąc: „powiedz to Hiszpanom!".

Tematy trudne

Podczas pierwszej, autostopowej, podróży do Baskonii w 2001 r., jeden z kierowców oświadczył mi, że to niebezpieczny kraj, pełen przemocy. Mieszkanka Madrytu, z którą rozmawiałam przed laty, stwierdziła, że będąc w regionie baskijskim trzeba bardzo uważać na słowa, bo nigdy nie wiemy, z kim rozmawiamy. Sytuacja polityczna regionu baskijskiego miała istotny wpływ na charakter moich badań. Składa się na nią wiele czynników – niełatwa historia, dążenia separatystyczne, wewnętrzne podziały. A zwłaszcza przemoc, której ucieleśnieniem dla wielu jest ETA, choć warto podkreślić, że nie była to jedyna grupa stosująca terror (inną była choćby GAL[10]). Mimo że, jak zauważają niektórzy, polityka przenika każdy aspekt tutejszego życia, pytać o nią nie jest łatwo. Rozmawiam z osobami, które mają różne poglądy i doświadczenia – z bliskimi zabitych przez ETA, ale i z tymi, których krewni odsiadują wyroki za przynależność do tej organizacji. Takim spotkaniom nierzadko towarzyszą głębokie emocje, które wykraczają poza schemat klasycznego wywiadu. Ważne jest zaufanie; jeden z moich rozmówców dopiero po dłuższej znajomości przyznał, że jest więziennym strażnikiem, a przy kolejnych rozmowach żartował nawet ze swojej pracy i przytaczał mi więzienne anegdoty. Rozmawiałam także z człowiekiem, który niedawno opuścił więzienie,

[10] Grupos Antiterroristas de Liberación (Antyterrorystyczne Oddziały Wyzwolenia) – tajna organizacja walcząca z ETA, mająca na koncie zabójstwa, porwania i tortury (a także niewinne, „przypadkowe" ofiary), która była, jak się później okazało, wspierana przez członków hiszpańskiego rządu.

a w jego spojrzeniu i ruchach był jeszcze rodzaj niepewności, nieobecności. Interesujące jest i to, w jaki sposób ja jestem klasyfikowana przez moich rozmówców, po „której stronie". Historia Kraju Basków, w tym historia konfliktu hiszpańsko-baskijskiego, jest w mojej opinii wielowątkowa. W czasie rozmów przywołuję więc zwykle argumenty przeciwne do tych, na jakie wskazuje mój interlokutor. Niekiedy to wystarczy, bym w oczach osób o jednoznacznych poglądach plasowała się po stronie przeciwników (kimkolwiek byliby). Poza Krajem Basków z kolei czasem sam fakt zajmowania się tamtejszą kulturą uznawany był za dowód bycia zindoktrynowaną, przemawiającą z perspektywy grupy mniejszościowej, a zatem radykalnej (nierzadko miałam wrażenie, że głos większości uznawany jest za „neutralny" i „prawdziwy"). Badania w sytuacji etnicznego, kulturowego, politycznego konfliktu mogą być związane z presją, by opowiedzieć się po którejś ze stron lub z oczekiwaniem badanych, że zajmie się jednoznaczne stanowisko. W niektórych sytuacjach badacz może też stać się obiektem manipulacji, czy też wewnętrznych rozgrywek (Kuźma 2013: 8–9).

Niektóre tematy są szczególnie trudne. Po badaniach przeprowadzonych wśród imigrantów, opowieściach o sukcesach i marzeniach, ale i o traumatycznych doświadczeniach, mylnie założyłam, że kolejne badania, dotyczące życia rodzinnego, będą emocjonalnie łatwiejsze i mniej złożone. Z jednej strony w baskijskim życiu rodzinnym wyróżnić można te zjawiska, które występują i w innych miejscach (np. związane z demografią), z drugiej – te, które mocno osadzone są w lokalnym kontekście (sytuacja językowa i polityczna). Te ostatnie stanowiły dla mnie często emocjonalne wyzwanie. Mam tu na myśli choćby rozmowy z krewnymi ofiar baskijsko-hiszpańskiego konfliktu, po jego obu stronach; szczególnie zaś historie kobiet, którym po urodzeniu ukradziono dzieci[11]. Tym trudniejsze to dla mnie było, że sama jestem matką (syn jednej z rozmówczyń urodził się tego samego dnia, co moja córka, tylko w innym roku). Ich relacje, lektura udostępnionych mi przez nie dokumentów, sprawiały, że każdorazowo pracę kończyłam z potwornym bólem głowy; nierzadko z poczuciem, że trudno mi unieść ciężar tych opowieści[12]. A jednocześnie z przekonaniem, że należy o tych sprawach mówić (dbając zarazem o emocjonalny dobrostan rozmówców) (Kość-Ryżko 2013: 19). Na szczęście, dla równowagi, nie brakowało mi i bardziej pozytywnych obrazów życia rodzinnego. Bo mimo wszystko badania sprawiają mi zwykle wielką satysfakcję i radość[13].

[11] To zjawisko miało miejsce w Hiszpanii od lat 30. do 90. XX w. Ofiarami były osoby o „niewłaściwych" poglądach politycznych, nieodpowiedniej sytuacji osobistej (na przykład brak męża) albo po prostu takie, które łatwiej było wykorzystać (biedne, słabo wykształcone). Wmawiano im, że dziecko urodziło się martwe (niekiedy dysponowano nawet „pokazowym" noworodkiem), podczas gdy w rzeczywistości trafiało do „adopcji" (często właściwszym określeniem byłoby – do sprzedaży) (Luque Delgado, Esteso Poves 2018: 169 -176).

[12] Pod wpływem takich doświadczeń w terenie podjęłam studia podyplomowe z psychotraumatologii na Uniwersytecie Gdańskim.

[13] Pamiętam, jak kiedyś jeden z profesorów powiedział mi, że nie powinnam otrzymać finansowania projektu, bo za bardzo lubię to, co robię. Zdziwiło mnie to, bo w moim odczuciu nauka nie musi być związana z udręką i wyrzeczeniem.

Zależy mi na uczciwości w rozmowie, ale też nadrzędne jest dla mnie dobro moich rozmówców, dlatego uzyskane dane anonimizuję. Jednakże niektórym zależało na tym, aby ich nazwisk użyć. Tak było w przypadku siostry człowieka zamordowanego przez ETA, nota bene dziennikarki, która powiedziała mi, że „ona chce prawdy". Niektórzy tematów politycznych unikają (w jednym ze stowarzyszeń gastronomicznych, charakterystycznych dla tego regionu, kwestia pomijania rozmów na tematy polityczne została nawet wpisana do regulaminu). Jednocześnie współczesny Kraj Basków, w porównaniu z tym, który znałam z moich pierwszych pobytów, bardzo się zmienił, również pod względem politycznym. Pomimo tego, że autonomia, z której region cieszy się od ponad czterdziestu lat, nie wszystkich satysfakcjonuje, współczesna sytuacja jest znacznie spokojniejsza (choć do pełnego dialogu i porozumienia droga jeszcze daleka). Jest tak przede wszystkim ze względu na samorozwiązanie się ETA i ustanie zamachów; jednego z nich byłam kiedyś mimowolnym świadkiem. Pamiętam jeszcze tamto niedowierzanie, błyskawiczne pojawienie się funkcjonariuszy, strach kolegi, z którym się wówczas umówiłam. To była inna Baskonia, w której przemoc była codziennością, a niejedna matka bała się tego, jaką drogę życiową wybiorą jej dzieci. Patrzę na to również przez pryzmat własnego macierzyństwa.

Badaczka i matka

Pierwszym morzem, jakie zobaczyła moja córka, było to baskijskie. Tak polubiła jednego z mych baskijskich współlokatorów, że to jego chciała trzymać za rękę, gdy gdzieś wychodziliśmy, choć zamieniła z nim może kilka słów. On sam zauważył, że gdy specjalnie wyuczył się jakiegoś pytania po polsku, patrzyła na niego ze zdziwieniem, jakby chcąc mu uświadomić, że to niepotrzebne. Kiedyś ze słuchu nauczyła się dawnej pieśni z Nawarry. To w Baskonii przezwyciężyła lęk przed psami, choć jej psi wybraniec bardzo odbiegał od wizerunku idealnego pupila. Sierść miał szorstką i wiecznie zmierzwioną, brakowało mu kawałka ucha i języka, bez skrupułów podkradał jedzenie, a do tego cierpiał na nerwicę objawiającą się dość upiornym kaszlem. Kiedy moja córka czasem towarzyszyła mi w badaniach, miałam możliwość dotarcia do innych środowisk i zobaczenia nowych perspektyw. Jej obecność wpływała też na to, jak byłam postrzegana. Na spotkaniach dla imigrantów, podczas których razem z innymi dziećmi moja córka rysowała lub wybierała malunki na twarz, widziano we mnie nie tylko badaczkę, ale i matkę. Sądzę, że to ułatwiało akceptację mnie jako kogoś nie tak obcego, odmiennego; pozwalało zobaczyć we mnie nie tylko zewnętrznego obserwatora, który z daleka patrzy i ocenia. Moja obecność w tego typu miejscach stawała się bardziej naturalna, a tym samym zmniejszała stopień zmian zachowań wywołanych moim przybyciem. W podobny sposób działała obecność członków mojej rodziny podczas badań baskijskiego życia rodzinnego. W czasie świąt w Algorcie, na które przyjechałam z moimi bliskimi, mogłam w bardziej bezpośredni sposób doświadczyć wydarzeń zorganizowanych z myślą o rodzicach i dzieciach. Gdy moja córka

brała udział w zorganizowanych zabawach, jedna z poznanych rozmówczyń podeszła do mnie z własnej inicjatywy, chciała bowiem przekazać mi informację, że dziecko może spróbować tradycyjnych sportów. Niebawem okazało się, że był to początek jednej z bardzo wartościowych rozmów tego popołudnia.

Nie bez znaczenia jest także emocjonalne wsparcie, bo przecież antropolog w terenie bywa samotny a czasem trudno mu nawiązać rozmowę z wybranym „tubylcem" (zwłaszcza gdy ten, jak w czasie uroczystości, otoczony jest krewnymi i przyjaciółmi). W takich spostrzeżeniach nie jestem odosobniona – Katarzyna Kalinowska wskazywała na to, że podczas badań na turnusie rehabilitacyjnym znacznie łatwiej było jej włączyć się w „kuracyjny styl życia" i nawiązać kontakt z badanymi, gdy przyjechała z mężem, niż gdy prowadziła badania sama (Kalinowska 2015: 122), zaś Katarzyna Kość-Ryżko doświadczyła zmiany stosunku do niej badanych w czasie, gdy była w widocznej ciąży oraz kiedy podczas badań towarzyszyli jej mąż i dziecko (Kość-Ryżko 2013: 31–32).

Bycie w terenie z dzieckiem ułatwia rozmowy i obserwacje innych dzieci, a także stosunku do dzieci w danej kulturze. Bez wątpienia bycie matką odcisnęło też ślad na tym, jaką stałam się badaczką, jakie tematy przyciągnęły moją uwagę i do jakich spraw mnie dopuszczano. To, że i ja miałam dziecko, sprawiało, iż moje rozmówczynie otwarcie dzieliły się ze mną macierzyńskimi przeżyciami, nierzadko bardzo intymnymi, czasem oczekując wzajemności, co nie zawsze było dla mnie łatwe, a zarazem pozwalało mi lepiej zrozumieć drugą stronę (poprzez znalezienie się w roli osoby pytanej). Do trudnych należały też sytuacje, w których byłam świadkiem praktyk wychowawczych sprzecznych z takim podejściem do dziecka, które jest mi bliskie. Obserwacja „mojego" dziecka w „moim" terenie stanowiła też dla mnie cenny element autoetnografii. Jej składnikiem były choćby spostrzeżenia córki w odniesieniu do mnie – do tego, jak ona widzi mnie podczas pracy. Dla mnie takie doświadczenia były zarazem częścią konfrontacji ze mną samą, z moimi dążeniami, frustracjami, ograniczeniami; tym bardziej, że przez pierwszych kilka lat prowadzenia badań w Kraju Basków nie byłam matką. Trudno przecenić takie doświadczenia.

Nie jest niczym nowym przyznanie, że nasz wiek, płeć, pochodzenie, a także to, czy badania prowadzimy w towarzystwie rodziny, czy samodzielnie, w istotny sposób wpływają na uzyskiwane dane. Coraz częściej piszą o tym antropolodzy i antropolożki, matki, a niekiedy też ojcowie. Tym cenniejsze wydaje się więc dążenie do tego, aby w jak największy sposób poszerzać te doświadczenia – prowadząc badania samodzielnie lub w towarzystwie rodziny, wracając do tego samego terenu po latach, ale już w nowych rolach – co dać nam może kolejne pole do szeregu interpretacji[14].

[14] Cenna jest dla mnie triangulacja, w jak najszerszym wymiarze: źródeł, metod, próba łączenia wielu ról i perspektyw w terenie, indywidualne i elastyczne podejście do przedmiotu badań. Metodologiczny pluralizm jednak budzi mieszane uczucia i jest, jak zauważył Antoni Sułek, „przez niechętnych zwany eklektyzmem" (Sułek 1990: 7). W mojej opinii różnorodność form i perspektyw stanowi zaletę, gdyż „nie ma lepszych i gorszych metod badawczych – są po prostu różne, jak różne są temperamenty i wizje świata poszczególnych badaczy" (Kacperczyk 2014: 68).

Innym elementem, który – jak się wskazuje – ma często znaczenie podczas badań, jest wygląd fizyczny badacza (Hammersley, Atkinson 2000: 101). Bez wątpienia również jego płeć (zagadnienie doświadczeń tak w terenie, jak i w świecie akademickim w relacji z płcią to temat na odrębny artykuł). Mój wygląd zwykle pomagał w pozytywnym odbiorze mojej osoby, wzbudzał zaufanie i życzliwe zainteresowanie. Wpisuję się w pozytywnie waloryzowany w Hiszpanii typ urody (jestem biała, mam stosunkowo jasne włosy, niebieskie oczy) (Kunz 2002: 172). Mam wrażenie, że moja powierzchowność nie jest też onieśmielająca, moi rozmówcy zwykle dziwią się, poznając mój wiek czy zawód. Któregoś dnia na ulicy podeszła do mnie starsza pani, podając mi swój telefon komórkowy i prosząc, bym zadzwoniła do jej męża, bo ona nie wzięła okularów i nie jest w stanie wybrać jego numeru. Gdy kiedyś zapomniałam biletu, pracownik stacji kolejowej z uśmiechem zareagował na moje wyjaśnienie o przyczynie zamyślenia. Czuję, że te reakcje byłyby inne, gdybym nosiła muzułmańską zasłonę lub miała ciemniejszy kolor skóry. Widzę różnice w spojrzeniach przechodniów, gdy idę z koleżanką z Algierii. „Jesteś biała, więc nie doświadczyłaś dyskryminacji" – słusznie zauważył jeden z moich przyjaciół. To nie znaczy, że nie wyglądam egzotycznie. Na pewno czasem wolałabym mieć mniej cudzoziemski wygląd, mniej przyciągać wzrok, choć w Kraju Basków nikt ostentacyjnie nam się nie będzie przyglądał i tego, że jesteśmy w centrum uwagi, możemy nie spostrzec. Doświadczyłam tego podczas święta w jednej z nawarskich miejscowości, gdy myślałam, że nikt z obecnych nie dostrzegł mojej obecności, podczas gdy mój towarzysz powiedział mi później, że faktycznie byłam na ustach niemal wszystkich.

Zażyłość i zaangażowanie

„Przyjedź do domu". „Przenocuj w domu". „Tu masz dom" – słyszę. W mieszkaniach moich rozmówców i przyjaciół napotykam na ślady mojej wcześniejszej bytności, doznaję drobnych, acz głęboko życzliwych gestów ze strony ludzi, którzy słyną z powściągliwości. Czasem, by dostrzec ich wagę, potrzeba wyczulenia na tutejszą wrażliwość, na charakter wyrażanych uczuć.

W Kraju Basków mam wielu znajomych i kilkoro przyjaciół. Ci najbliżsi od lat odpowiadają cierpliwie na moje pytania, wprowadzają mnie do swoich środowisk, pomagają. Spotykaliśmy się na różnych etapach naszych biografii, dzieliliśmy rozmaite chwile, sporo o sobie wiemy. Czy to wciąż rozmówcy i antropologiczni „odźwierni"? W baskijskiej stolicy kimś takim jest dla mnie moja przyjaciółka, dawna fryzjerka i wspaniała gawędziarka. W Tolosie mieszka inny przyjaciel i niezastąpiony tłumacz tutejszych realiów. Są też Polki – jedna to moja koleżanka z lekcji języka baskijskiego, dziś przyjaźnią się nasze córki, druga była moją studentką i dzięki niej Zarautz stało się moim „drugim domem". Ważną dla mnie osobą jest także Baskijka, która pracowała w Polsce jako lektorka i której spojrzenie na miejscową kulturę bardzo cenię; albo

miłośnik poezji, z którym po raz pierwszy wspięłam się na Anboto – mityczną siedzibę tutejszej bogini[15].

Kwestia zaangażowania obecna jest w antropologicznych dyskusjach od lat (choć wciąż bywa rozmaicie definiowana). Coraz częściej można spotkać się z opinią, że każda antropologia jest lub powinna być zaangażowana (Barański 2010: 35), czy że „antropologia, która nie złamie ci serca, nie powinna być kontynuowana" (Kacperczyk 2014: 65). Bliska mi jest taka perspektywa. Wierzę w ważność zanurzenia się w badanej rzeczywistości, uczestniczenia w codziennych praktykach, dzieleniu codzienności z badanymi, ale i podejmowaniu działania, gdy to konieczne. Związane jest z tym zaangażowanie emocjonalne, na wielu poziomach. Pytania o etykę prowadzenia badań, w tym te związane z „zażyłością" z badanymi czy z informacjami uzyskanymi w ramach obecności niejawnej, są dla mnie codziennością w terenie. Gdy osiągnie się bliskość, nagle największym problemem staje się to, by zaufania nie nadużyć. Niełatwo jest wyznaczyć granicę pomiędzy przyjaźnią i badaniem (Nowicka 2016: 40–53). Ocena tego, czy bliskie relacje w terenie są etyczne i możliwe, a także, jak zachować dystans przy długotrwałym kontakcie, i czy istnieje alternatywa dla zażyłości, pozostają przedmiotem debat wielu badaczy, wciąż nierozwiązanym problemem (Oliwińska 2015: 19–24). Według niektórych, można prowadzić długotrwałe badania, zachowując dystans i profesjonalizm, którego dowodem będzie zerwanie kontaktu po wyjeździe z terenu. Jednak dla mnie wywiad to spotkanie, dialog, relacja wykraczająca poza jednorazowe zdobycie informacji. Jestem też zwolenniczką jawności, jednak zauważam, że choć moi rozmówcy znają powód mojego przyjazdu i temat moich badań (i często aktywnie pomagają mi w znajdowaniu kolejnych interlokutorów, czy też podsuwają interesujące wątki), to z biegiem czasu przestaję być dla nich „antropolożką z Polski". Codzienne rozmowy przy kolacji z jedną z moich współlokatorek, z każdym wieczorem stawały się coraz bardziej osobiste. Ich temat wielokrotnie wpisywał się w zakres moich badawczych problemów, lecz ze względu na kontekst sytuacji, który bynajmniej nie sprzyjał przypomnieniu rozmówczyni o moich badaniach i moje poczucie, że dane treści przeznaczone były dla uszu przyjaciółki, a nie badaczki, sprawiły, że nie wykorzystałabym nigdy tych informacji, choć były cenne. Przyjaciel opowiadający mi o rodzinnych konfliktach i sercowych rozterkach nie jest dla mnie „informatorem", choć jego spostrzeżenia dotyczą ważnych elementów tutejszej uczuciowości. Podobnie ten, który opowiada o chorobie matki umieszczonej w domu opieki. Sądzę, że i dla moich rozmówców przebywanie ze mną może być czasem zastanawiające. Spotykałam się niekiedy z pytaniami: „czy my jesteśmy dla ciebie takim dzikim plemieniem?" albo „czy to znaczy, że teraz, podczas imprezy, też nas badasz?".

Kiedyś mieszkałam u jednego z przyjaciół. Gdy wyjeżdżałam, mój gospodarz był nieobecny, dlatego klucz przekazałam jego bratu, który stwierdził wówczas, że nigdy jeszcze nie był w opuszczanym właśnie przeze mnie domu. Nie było

[15] Naczelna postać w baskijskiej mitologii to żeńskie bóstwo – *Mari*. Jej siedzibą, według wierzeń, były baskijskie góry (Mirgos: 2010).

to bynajmniej oznaką złych relacji pomiędzy rodzeństwem, dla baskijskiej kultury charakterystyczne jest to, że przestrzeń domowa rzadko bywa miejscem spotkań towarzyskich, nawet bliskich sobie ludzi: przedłużeniem „swojskiej" przestrzeni jest ulica, jak zauważył Toni Strubell (2005: 39). Tym bardziej doceniam zaufanie, jakim obdarzają mnie ci z moich rozmówców, którzy zapraszają mnie do swych domów.

Mieszkanie z członkami badanej grupy utrudnia zdystansowanie się i odpoczynek, gdy czujemy się znużeni terenem. Jednocześnie fakt, że z niektórymi z moich rozmówców współpracuję od wielu lat, nocuję w ich domach, obserwuję, jak rosną ich dzieci, pozwala mi poszerzyć uzyskany materiał i zweryfikować to, co deklarowane. Czasem też wywołuje pewne niezręczności, jak choćby w obliczu szczerego komentarza wypowiedzianego przez dziecko, rzucającego nieco inne światło na obraz zarysowany przez rodzica. Długotrwałe relacje w terenie sprawiały, że byłam powierniczką i świadkiem narodzin i śmierci, rozstań, starzenia się, depresji, czy terapii. Dzieliłam codzienne praktyki i przestrzenie. Osiągając to, co w naszych badaniach uznaje się za tak cenne, a być może najcenniejsze – bliskość w codzienności z miejscowymi, dostęp do tego, co dla nich istotne, przekonałam się, że taka wiedza i doświadczenie łączą się przede wszystkim z poczuciem odpowiedzialności. Zwykle te najcenniejsze rozmowy miały miejsce na górskim szlaku lub przy kuchennym stole. Czasem inicjowałam wywiad rejestrowany za pomocą dyktafonu, ale mimo naszej zażyłości, była to forma bardzo stresująca dla moich rozmówców. Zresztą tak zdarzało się i w przypadku innych rozmów, nie tylko z długoletnimi „współpracownikami" (może poza osobami publicznymi, przyzwyczajonymi do takich praktyk). Nierzadko, po zakończeniu sformalizowanego wywiadu, zaczynała się zupełnie inna rozmowa, a w niej pojawiały się wątki podważające wcześniejsze wypowiedzi i deklaracje. Przykładem takiej sytuacji była dla mnie rozmowa z pracującym na jednym z kempingów Senegalczykiem, która zmienila charakter, gdy zamknęłam zeszyt z zapisanymi pytaniami i wątkami, jakie chciałam poruszyć. Mój rozmówca wcześniej wielokrotnie zapewniał o pozytywnych relacjach z miejscowymi, a także o tym, że nigdy w Baskonii nie doświadczył dyskryminacji. Gdy jednak schowałam notatnik, zaczął opowiadać między innymi o tym, że miejscowe społeczeństwo postrzega go jako mało inteligentnego, ze względu na jego kolor skóry.

Praca z naszymi własnymi emocjami, bliskość w terenie, moralny obowiązek działania, nie są już dziś może tematem tabu, a jednak mam poczucie, że wciąż w niewielkim stopniu przygotowujemy studentów do takich przeżyć. Podkreślamy ważność badań terenowych, znaczenie ich intensywności. Brakuje jednak narzędzi, które wskazywałyby, w jaki sposób należałoby radzić sobie z naszymi emocjami. Czasem rolę doradcy w tym względzie pełni kolega czy koleżanka, inny badacz czy badaczka, choć są to raczej porady nieformalne. Tymczasem sprawa jest ważna, bo jednak wielu z nas wraca z terenu nie tylko fizycznie, ale i emocjonalnie wyczerpanych. Stąd być może rodzi się konieczność wypracowania swoistego „zbioru zasad bezpieczeństwa i higieny pracy w terenie", co trafnie zauważyła Iwona A. Oliwińska (2015: 24–26).

Również i ja miałam czasem poczucie jałowości badań w konfrontacji z cierpieniem; rosło we mnie przekonanie, że antropolog nie może być obojętnym w obliczu zła (Brocki 2013: 67–68). Uważam, że antropologiczne badania powinny obejmować całość ludzkiego doświadczenia, którego elementem jest też ból, choć kwestia tego, w jaki sposób „oddać głos tym, którzy cierpią" pozostaje dyskusyjna (Herzfeld 2004: 303–329). Między innymi takie doświadczenia sprawiły, że w coraz większym stopniu wierzę w antropologię „pisaną sercem", zrozumiałą dla szerokiego grona czytelników, wzbudzającą emocje, które prowokują do tego, „by coś zmienić" (Kępa 2014: 82–84). Antropologia to dla mnie w znacznej mierze rodzaj wrażliwości oraz pewna postawa moralna (Buchowski 2013: 503).

Na rozdrożu

Ostatnio (czyli w 2019 r.), wchodząc do klatki schodowej mojego „terenowego" mieszkania, przez chwilę pomyślałam, że to mógłby być mój dom. Patrząc przez okno na zapalające się światła w *baserriak* w pobliskich górach, odczuwałam dystans dzielący mnie od mojego życia w Polsce. Nieobce jest mi poczucie rozdarcia pomiędzy światami i towarzyszący temu wachlarz emocji od złości do wdzięczności. W Kraju Basków jestem zwykle spokojniejsza, na co wpływ ma tutejsze podejście do codziennych spraw i ludzkich słabości. A jednak są też momenty, gdy czuję się w „moim terenie" obca i samotna; gdy odczuwam różnice w moich doświadczeniach i sposobach patrzenia na świat; kiedy jestem zmęczona posługiwaniem się innymi językami, które zmieniam w zależności od rozmówcy, gdy znużona mylę językowe formy i nie mogę znaleźć właściwego synonimu; wreszcie gdy mam poczucie, że cały czas jestem „w pracy". „Jak to?" – dziwi się jeden z moich baskijskich przyjaciół – „Przecież Twoja relacja z Krajem Basków jest tak bliska". Może dlatego przez długi czas miałam też trudności z połączeniem dwóch egzystencji – życia w Polsce, wśród rodziny i przyjaciół oraz życia w Baskonii, z ludźmi, którzy są również częścią mojej tamtejszej codzienności. Opuszczanie każdego z tych światów wiązało się dla mnie z poczuciem straty i rozdarcia, do czasu, kiedy wreszcie dostrzegłam w tym doświadczeniu istotną wartość i zaakceptowałam moją transnarodową tożsamość.

Inna kwestia dotyczy tego, co dzieje się w terenie i co wydarza się po powrocie z niego. Nie chodzi mi tylko o trudność emocjonalnego powrotu, gdy ciałem jest się w jednym miejscu a myślami wciąż w terenie (zwykle przez kilka dni po powrocie do Polski zdaje mi się, że ludzie na ulicach rozmawiają po baskijsku), ale też o pewną nieprzystawalność rzeczywistości akademickiej i terenowej. Któregoś dnia prosto z madryckiego międzynarodowego kongresu antropologicznego jechałam na badania terenowe do Baskonii. Jedno z wygłoszonych tam wystąpień dotyczyło hodowli pomidorów w regionie baskijskim z perspektywy antropologii pokrewieństwa. Kiedy wreszcie dotarłam do Baskonii, odebrał mnie ojciec jednego z przyjaciół, zapalony hodowca pomidorów, który niemal całe życie spędził w swym rodzinnym gospodarstwie. Wzbogacona o wiedzę

zdobytą na kongresie, a dotyczącą tego, że niemal wszystkie uprawiane w Kraju Basków pomidory pochodzą z jednej konkretnej odmiany, o nazwie *Jack*, zapytałam mojego rozmówcę o to, czy i w jego hodowli one dominują. Spojrzał na mnie, trochę zdziwiony, a po chwili odpowiedział, że on hoduje „te pomidory, co zawsze". Dostrzegając czasem odmienność, by nie powiedzieć przepaść, pomiędzy tym, co spotyka nas w terenie i tym, co przeżywamy w uniwersyteckich salach, zastanawiam się nad tym, co to znaczy być antropologiem i jaki jest cel antropologicznych badań[16]. W chwili tamtej rozmowy o pomidorach poczułam, po raz kolejny, że jest mi najbliżej do „zwyczajnych" ludzi. Nie pociągają mnie zawiłe teksty, niezrozumiałe dla wielu z naszych rozmówców, potwierdzające przede wszystkim naszą erudycję. One w istocie rzadko zmieniają świat tych ludzi, których badamy, a niekiedy tworzą granicę pomiędzy „wiedzącym lepiej" autorem i podrzędnym „ciemnym" czytelnikiem (Kacperczyk 2014: 50). Stąd propozycje dotyczące innych sposobów prezentowania wyników badań i zerwania z „językiem władzy" (Baer 2014: 139–144, 160–167). Dla mnie największym osiągnięciem jest rozmowa, która sprawia, iż rozmówca cieszy się tym, że w niej mógł uczestniczyć. Nie tak dawno właśnie tak się poczułam, gdy po opisaniu losów jednego z hiszpańskich „ukradzionych dzieci", moja rozmówczyni ze wzruszeniem dziękowała mi za zajęcie się jej historią. Badania dotykające tego tematu były dla mnie pod względem emocjonalnym jednymi z trudniejszych, ale jednocześnie i jednymi z ważniejszych.

I patrzę na te dojrzałe pomidory wyhodowane przez ojca mojego przyjaciela, które leżą przede mną na stole, roztaczając wokół intensywny zapach. „W naszej, baskijskiej kuchni pomidory są bardzo cenione, zwłaszcza te z *baserrii*" – nadmienia moja współlokatorka, dodając: „od razu czuć różnicę ze sklepowymi". Wówczas przypominam sobie, jak ich hodowca, siedemdziesiesięciolatek, o twarzy ogorzałej od słońca, doskonałej kondycji, której pozazdrościć mógłby mu niejeden z moich rówieśników, w skupieniu wybierał je dla mnie.

„Dla Kasi te najlepsze" – słyszałam, jak szeptał jego syn.

Literatura

Baer, M. (2014). *Między nauką a aktywizmem. O polityczności, płci i antropologii*. Wrocław: Wydział Nauk Historycznych i Pedagogicznych Uniwersytetu Wrocławskiego.

Barański, J. (2010). Antropolog badaczem czy działaczem? W: F. Wróblewski, E. Sochacki, J. Steblik, *Antropologia zaangażowana (?)* (s. 29–36). Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.

Barley, N. (1997). *Niewinny antropolog. Notatki z glinianej chatki*. Warszawa: Prószyński i S-ka.

Benedyktowicz, Z. (2016). *Elementarz tożsamości. Antropologia współczesności – antropologia kontekstowa*. Wołowiec : Wydawnictwo Czarne.

[16] Dziś sporo jest głosów poszukujących antropologii „poza akademią" (Sikora 2016, Hummel 2017: 310–318). Obecne są też opinie krytyczne wobec instytucji naukowych czy wskazujące na tworzenie się, jak zauważyła Barbara Fatyga, „naukowych dworów" i „naukowych mafii" (2015: 256).

Brocki, M. (2013). *Antropologia społeczna i kulturowa w przestrzeni publicznej. Problemy, dylematy, kontrowersje*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.

Buchowski, M. (2017). Antropologia polska: genealogie, trajektorie i etyczne powinności. *Lud*, 101, 485–505.

Ellis, C. (2014). *The etnographic I. A methodological novel about autoetnography*. Oxford: Altamira.

Etxeberria, H. (2012). *Euskal sukaldaritzaz. Sobre la cocina vasca. On Basque Cuisine,* Donostia/ San Sebastián: Etxepare Euskal Institutua

Fatyga, B. (2015). Praktyki badawcze na skrzyżowaniu równoległych dyskursów. Wstępny przegląd zagadnień do analizy kulturalnych dyskursów o kulturze. W: B. Fatyga (red.), *Praktyki badawcze* (s. 254- 267). Warszawa: Instytut Stosowanych Nauk Społecznych UW.

Hammersley, M., Atkinson, P. (2000). *Metody badań terenowych*. Poznań: Wydawnictwo Zysk i S-ka.

Herzfeld, M. (2004). *Antropologia. Praktykowanie teorii w kulturze i społeczeństwie*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.

Hummel, A. (2017). Szkic o antropologii aktywistycznej. Badanie nowo-wiejskich inicjatyw w Katalonii. *Lud*, 101, 305–332.

Kacperczyk, A. (2014). Autoetnografia – technika, metoda, nowy paradygmat? O metodologicznym statusie autoetnografii. *Przegląd Socjologii Jakościowej*, 10/3, 32–75.

Kalinowska, K. (2015). Podryw kontrolowany. Rola pracy zespołowej i relacji miedzy badaczami w terenowych badaniach emocji. W: B. Fatyga (red.), *Praktyki badawcze* (s. 113–129). Warszawa : Instytut Stosowanych Nauk Społecznych UW.

Kępa, E. (2014). Autoetnografia nie wzięła się znikąd – rozważania o ciągłości i zmianie. *Parezja,* 1, 79–89.

Kość-Ryżko, K.B. (2013). Etnolog w labiryncie znaczeń kulturowych. Psychologiczne wyzwania badań terenowych. W: I. Kuźma (red.), *Tematy trudne. Sytuacje badawcze* (s. 15–47). Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego.

Kubica, G. (2007). Wstęp. W: *Bronisław Malinowski. Dziennik w ścisłym znaczeniu tego wyrazu*, Kraków: Wydawnictwo Literackie.

Kunz, M. (2002). La Polonia de Getafe: Algún día, cuando pueda llevarte a Varsovia de Lorenzo Silva. W: I. Andres-Suárez, M. Kunz, I. D'Ores. *La inmigración en la literatura española contemporánea* (s. 165–184). Madrid: Editorial Verbum.

Kuźma, I.B. (2013). Tematy trudne – pola minowe – tabu w badaniu naukowym. Słowo wstępne. W: I. Kuźma (red.), *Tematy trudne. Sytuacje badawcze* (s. 7–11). Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego.

Luque Delgado, S., Esteso Poves, M.J. (2018). El robo de bebés desde una perspectiva de género. *Nuestra historia*, 5, 169–176.

Majbroda, K. (2013). Drogi wiedzy w antropologii społeczno-kulturowej po zwrocie ku sensoryczności i niedyskursywnemu doświadczaniu rzeczywistości. *Lud*, 97, 17–38.

Mirgos, K. (2010). *Mit Mari. Jego źródła i miejsce w kulturze Basków*. Wrocław: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze.

Nowicka, E. (2016). Antropolog wobec innych i wobec siebie. Niektóre problemy etyczne uprawiania antropologii. *Przegląd Socjologii Jakościowej*, 12, 3, 40–53.

Oliwińska, I.A. (2015). Domorosły majsterkowicz? Szkic o statusie, rolach i dylematach badacza terenowego. W: B. Fatyga (red.), *Praktyki badawcze* (s. 17–26). Warszawa: Instytut Stosowanych Nauk Społecznych UW.

Sikora, M. (2016). W kierunku praktycznego wymiaru antropologii. *Studia Etnologiczne i Antropologiczne,* 16, 85–100.

Strubell, T. (2005). *Un catala entre Bascos*. Barcelona: La Campana.
Sułek, A. (1990). *W terenie, w archiwum i w laboratorium. Studia nad warsztatem socjologa*. Warszawa: Uniwersytet Warszawski, Instytut Socjologii.
Szyszkowska, M. (1993). *Filozofia polityki. Filozofia prawa. Filozofia twórczości*. Warszawa: Oficyna Naukowa.
Young, M.W. (2008). *Bronisław Malinowski. Odyseja antropologa 1884–1920*. Warszawa: Wydawnictwo Książkowe Twój Styl.
Zuazo, K. (2010). *El euskera y sus dialectos*. Irun: Alberdania.

SUMMARY

Tomatoes are the same as usual. Reflections on fieldwork in the Basque Country

This article focuses on personal experience of fieldwork in the Basque Country. The author reflects on the linguistic and political dimensions of her research, on the relationship between the researcher and research participants, and on the emotional challenges of ethnographic fieldwork, with particular focus on the impact of motherhood on such research. Emphasizing the importance of autoethnography, the author also points out a variety of approaches to the research process and ways of presenting research results.

Keywords: Basque Country, Euskara – Basque language, autoethnography, fieldwork

Etnografia. Praktyki, Teorie, Doświadczenia 2021, 7: 127–150
https://doi.org/10.26881/etno.2021.7.09

Lech Mróz https://orcid.org/0000-0003-2252-5214
Uniwersytet Warszawski

„Teraz ci powiem". Praktykowanie przekraczania granic

Wojciech Bęben jest badaczem terenowym szczególnego rodzaju. Nim stał się kimś, kto uprawia etnografię terenową w obszarze bardzo odmiennym kulturowo od tego, w jakim dorastał, nim stał się etnografem, został księdzem. Zdecydował nie być plebanem, ograniczonym decyzjami hierarchów i granicami mniej lub bardziej intratnych parafii. Wstąpił do zakonu misyjnego, wybierając pobyt w miejscu odległym od domu, od bliskich i znanej kultury, w miejscu oddalonym tysiącami kilometrów i wymagającym nauczenia się życia niejako od nowa – nieograniczonego jedynie do nauki języka, lecz wymagającego poznania i nauczenia się miejscowej kultury, jeśli jego misyjna praca i wyjazd miały mieć sens.

Nie wiem, czy wtedy narodził się w nim etnograf i badacz, czy już wcześniej zaczytywał się książkami o odkryciach geograficznych, podróżach, dalekich krajach i żyjących tam ludach. Na tyle jednak pochłonęła go potrzeba poznawania, że doprowadziła nie tylko do uzyskania kolejnych stopni i tytułów naukowych, łącznie z profesurą, lecz także do stworzenia Zakładu Etnologii i Antropologii Kulturowej w Uniwersytecie Gdańskim i kierowania nim przez kilka lat. Swoją wiedzę i praktykę terenową dwudziestu lat pracy badawczej zawarł w książkach i wykładach. Nie wiem, jakim był misjonarzem, nie mam kompetencji ani ochoty, by rozważać tę jego działalność. Lecz wiem, że był uważnym obserwatorem i świetnym badaczem, świetnym etnografem-terenowcem.

Świadomość jego doświadczenia terenowego onieśmiela, gdy mam podjąć próbę pisania o własnym. Nie spędziłem dwudziestu lat w badanej społeczności i w terenie. Nawet, jeżeli sporo czasu w sumie, nie było to przecież dwadzieścia lat długich pobytów.

Prolegomena

Pisanie o praktyce terenowej i doświadczeniu z niej płynącemu ma charakter osobisty. Trudny do porównania z doświadczeniem i praktyką innych autorów tego tomu. Każdy dochodził własną drogą, własnym sposobem i umiejętnościami do poznawania terenu, rozmówców i życia wybranej społeczności. Ten wybór i droga własna podporządkowane były także okolicznościom, w jakich każdy badacz terenowy miał możliwość działania. Są w doświadczeniu moim, i zapewne także innych autorów, sytuacje, które dotykają szerszych kwestii, problemów etycznych, stosunku do badanych, zaufania obustronnego i wielu innych spraw. Wyodrębnienie ich z całości doświadczenia terenowego i osobistego zaangażowania spłyca, a pewnie też trywializuje, osobiste odczucia i dylematy piszących o własnych doświadczeniach. Myślę, że bez naszkicowania własnych dróg i dochodzenia do tego, co było impulsem wyborów i poszukiwań osób piszących o swoim doświadczeniu, wiele by straciła każda próba opisania własnej praktyki. Niekiedy przypomina to pamiętnik z podróżowania do niedookreślonego celu. Lecz przecież poszukiwanie jest często ciekawsze niż samo dotarcie do celu. Bo ten może się okazać nie tak ciekawy, jak sądziliśmy czy zakładaliśmy, niejasny, trudny do porządkującego, systematyzującego przedstawienia.

Zatem, by zwrócić uwagę na szersze, może nawet ważniejsze zagadnienia, konieczne jest opisanie sytuacji i kontekstów tych osobistych spostrzeżeń. Jeżeli prezentacja doświadczenia i praktyki terenowej dotyczy okresu długiego, odpowiedź na pytanie, co było ważne w tych latach, jest tym trudniejsza.

Badania terenowe prowadziłem w kilku różnych krajach azjatyckich, najdłużej w Mongolii. Jeszcze dłuższy czas badań wiąże mnie z Ukrainą.

Jednak najdłuższy i najtrwalszy związek łączy mnie z Cyganami, zwanymi obecnie, zgodnie z polityczną poprawnością i życzeniem aktywistów, Romami. Chociaż w wielu przypadkach jest to nieuprawomocnione, bowiem nie wszyscy uważają się za Romów, nie odczuwając przy tym niczego obraźliwego w nazwie „Cygan". Mój związek z Cyganami trwa od drugiego roku studiów etnograficznych do dzisiaj. Dosłownie, bowiem 20 maja dostałem wiadomość, że już gotowa jest książka jubileuszowa dla Edwarda Dębickiego, 85-letniego, szanowanego Cygana, krewnego Papuszy, najbardziej znanej cygańskiej poetki. W tej książce jest także mój tekst poświęcony Edwardowi, z którym jestem od bardzo dawna, od ponad trzydziestu lat, zaprzyjaźniony. Dębicki jest propagatorem cygańskiej kultury muzycznej, autorem dwóch cenionych zbiorków poetyckich i świetnej książki wspomnieniowej. Jego działalność została nagrodzona medalem Gloria Artis, przyznanym przed kilkoma laty, przez Ministra Kultury i Dziedzictwa Narodowego.

Na moje doświadczenie złożyły się nie tylko pobyty wśród Cyganów i rozmowy z nimi – także rozmowy z niecygańskim otoczeniem, szperanie w archiwach krajowych i zagranicznych, czytanie zapisków i dokumentów instytucji państwowych oraz ich lokalnych przedstawicielstw, bywanie na konferencjach i cygańskich/romskich kongresach, reprezentowanie tej społeczności (z jej

upoważnienia) wobec organów państwa, współpraca z romskimi organizacjami; ponadto rozmowy i spotkania z wybitnymi postaciami – autorytetami środowiska badaczy Cyganów, osobami uznanymi i szanowanymi przez samych Cyganów/Romów.

Faktycznie więc są to doświadczenia o odmiennym charakterze. Dążenia działaczy romskich do wykreowania obrazu wspólnoty określanej jako naród nieterytorialny, aktywność urzędników organizacji, których romskość uwidoczniają umieszczone na ścianach biur obrazki, przedstawiające wędrownych Cyganów, biur utrzymywanych z reguły z dotacji unijnych lub ministerialnych – to ilustracja zmian zachodzących w życiu zbiorowości cygańskiej/romskiej. Ta rzeczywistość współczesna jest całkiem różna od tej sprzed półwiecza. Nie sposób tego objąć wspólną relacją, jednym doświadczeniem terenowym. Z tych samych względów pomijam moje spotkania z Cyganami i badaczami w innych krajach. W przedstawionym tutaj tekście ograniczam się do przybliżenia doświadczenia terenowego początków i pierwszych kilkunastu lat, jako najciekawszych dla mnie i najważniejszych poznawczo. Pomijam jednak tak istotne doświadczenia, jak uczestniczenie przy rozsądzaniu sporu pomiędzy dwiema rodzinami Polska Roma przez Szero Roma – zwierzchnika wszystkich Polska Roma, czy spotkania ze zwierzchnikami różnych rodów Kełderaszów i Lowarów. Koncentruję się na takich sytuacjach, które dotykają problemów szerszych niż tylko lokalnych cygańskich.

Zatem zaczęło się w roku 1961, na drugim roku studiów. Podczas wykładów z etnografii krajowej, w tym o rozmaitości regionalnej i lokalizacji obszarów tych kultur, temat Cyganów nie pojawił się. Może dlatego, że niemożliwe było przypisanie im jakichś wyraźnych granic regionalnych ani lokalizacji terenowej – nawet tym zamieszkującym tereny podgórskie. Nie uwzględniała Cyganów (ani Żydów) mapa zróżnicowania regionalnego Polski, znajdująca się w Małej Encyklopedii PWN, wydanej w latach sześćdziesiątych minionego wieku. Ciekawy tej regionalnej mozaiki student etnografii mógł się z mapy dowiedzieć, gdzie żyją w Polsce Słowińcy i Bojarzy Międzyrzeccy, lecz o Cyganach informacji nie znajdował. Ja jej też nie szukałem. Byli Cyganie nieobecni. Nawet bardziej niż ginący mieszkańcy Ziemi Ognistej, o których czerpałem wiedzę z podręcznika *Ludy zbieracko-łowieckie*, którego autorem jest jeden z najważniejszych badaczy i nauczycieli polskich etnografów, Kazimierz Moszyński.

W maju czy na początku czerwca jeden z wykładowców zaprowadził studentów mojego drugiego roku do Muzeum Kultur Ludowych (późniejsze Państwowe Muzeum Etnograficzne) do Młocin, północnej peryferii Warszawy, gdzie mieściło się ono w niszczejącym pałacyku. Po kilkugodzinnym pobycie, kiedy to studiowaliśmy odmienności ubiorów regionalnych, bogactwo wycinanek i subtelności różnic soch i cepów, ubogaceni i syci wrażeń, mogliśmy pójść na przystanek tramwaju i wrócić do miasta.

Aliści. Drogą ku Warszawie jechały wozy mieszkalne, ciągnięte przez konie, towarzyszyły wozom grupki kobiet w długich barwnych spódnicach, dzieci, a przez przednie okna wozów widać było powożących mężczyzn. „Cyganie, Cyganie jadą!" – przekrzykiwali się miejscowi, także czekający przyjazdu tramwaju.

Dodam, że dopiero trzy lata później, decyzją władz państwowych zabroniono Cyganom wędrowania, przymuszając do porzucenia koczowniczego życia i osiedlenia na stałe.

Ponieważ urodziłem się w Warszawie i nie straszono mnie w dzieciństwie, że porwie mnie Cygan, jeśli będę grymasił, wypluwał kaszkę bądź psocił, obcy mi był lęk przed Cyganami. Natomiast widok jadących wozów i wędrujących ludzi, tak różny od dookolnego otoczenia przaśnych lat sześćdziesiątych, na tyle mnie zaintrygował, że zacząłem szukać wiadomości o tych wędrowcach oraz literatury, która przybliży mi ten osobliwy obrazek widziany z przystanku tramwajowego. Podczas wakacyjnego wyjazdu w Beskid Niski zobaczyłem jadący drogą ku Gorlicom wóz, skromny, całkiem inny niż te, które widziałem w Warszawie. W wozie jechała kobieta z dziewczynką. To moje pierwsze zdjęcie Cyganów (w Warszawie nie miałem przy sobie aparatu).

W czasie kolejnego roku akademickiego przeczytałem znaczną część publikacji, jakie ukazały się w Polsce na temat Cyganów, rozpoczynając od pierwszej książki Jerzego Ficowskiego *Cyganie polscy,* wydanej w 1953 r. Wówczas ośmieliłem się napisać list do Jerzego Ficowskiego. Otrzymałem miłą odpowiedź i zaproszenie do odwiedzenia go w domu, porozmawiania o Cyganach i literaturze na ich temat oraz o moich zainteresowaniach. Tak zaczęła się moja bardzo długa, trwająca aż do jego śmierci w roku 2006, znajomość z Jerzym Ficowskim – wybitnym cyganoznawcą, autorem kilku książek o Cyganach, poetą, autorem przekładu wierszy Papuszy z *romani* (języka cygańskiego) na polski, pisarzem, znawcą Brunona Szulza. To był początek systematycznego wgłębiania się w tematykę cygańską. Jeszcze z zewnątrz, bez wejścia w środowisko Cyganów, lecz przygotowujący do tego. Na czwartym roku zdecydowałem, że tematem mojej pracy magisterskiej będą Cyganie. Wiosną pojechałem po raz pierwszy na badania terenowe. Nie wiedziałem wówczas, że wyjeżdżam w momencie szczególnym, który zasadniczo zmieni cygańskie, wędrowne życie. To był także moment pierwszych doświadczeń.

„To ilu ludzi wam potrzeba?"

Gdy w początkowych latach dziewięćdziesiątych minionego stulecia pracowałem w archiwum w Wilnie, szukając dokumentów do późniejszej książki poświęconej Cyganom, trafiłem na zaświadczenie wystawione w roku 1930 przez kierowniczkę Katedry Etnografii Uniwersytetu Wileńskiego, prof. Cezarię Ehrenkreutz-Jędrzejewiczową, dla jej asystenta mgra Witolda Dynowskiego. Zaświadczenie informowało, że mgr Dynowski udaje się na badania terenowe i będzie posługiwał się aparatem fotograficznym; zaświadczenie wystawiono celem okazania, w razie potrzeby, lokalnym władzom administracyjnym. Wiele lat po wystawieniu tego dokumentu, w roku 1964, zaopatrzony w zaświadczenie nieomal tej samej treści, podpisane przez Kierownika Katedry Etnografii Uniwersytetu Warszawskiego, już profesora, Witolda Dynowskiego, przybyłem do jednego z podlaskich miasteczek, w poszukiwaniu Cyganów. Z niewielkiego doświadczenia terenowego

wiedziałem, że sołtysi są uczuleni na obcych, na przybyszów i winni zawiadamiać milicję, gdy tacy się pojawią. Aparat i fotografowanie czegokolwiek na wsi wywoływało czujną reakcję i pytania, czy ma się zezwolenie na robienie zdjęć. By uniknąć podejrzliwych pytań, wsparty zaświadczeniem i autorytetem pieczątki uczelni, udałem się na posterunek milicji, prosząc o możliwość rozmowy z komendantem. Szybko zostałem zaproszony do gabinetu komendanta, któremu przedstawiłem, co mnie sprowadza tutaj: moją potrzebę spotkania Cyganów, rozmów z nimi, w ramach zbierania materiałów do pracy magisterskiej. „To ilu ludzi wam potrzeba?" – spytał uprzejmie komendant. Wyjaśniłem, że jestem sam. Zrozumiałem po chwili, że „wam" jest uprzejmą formą, zamiennikiem „obywatelu". „Jak sami pójdziecie, to nie będą z wami chcieli rozmawiać, więc ilu ludzi wam potrzeba?" Podziękowałem za chęć pomocy, jak również za zaproszenie do towarzyszenia milicjantom, którzy też się do nich wybierali, jednak komendant nie zdradził, w jakim celu. Wyjaśniwszy tę kwestię, zapytał komendant, co będę fotografował. Po moich wyjaśnieniach prosił jedynie, bym nie fotografował słupów i linii przesyłowych wysokiego napięcia. Solennie zapewniłem, że nie będę słupów fotografował. Zalegalizowawszy mój pobyt, mogłem rozpocząć poszukiwania.



Fot. 1. Moje pierwsze zdjęcie Cyganów. Ulica w Gorlicach. Fot. Lech Mróz

Od komendanta milicji dowiedziałem się, że kilka rodzin zimowało w sąsiedniej wsi i jedna lub dwie rodziny są tam nadal, zaś pozostałych kilka rodzin już przeniosło się do lasu za wsią, gdzie mieszkają w wozach i namiotach, i zapewne wkrótce będą chcieli ruszyć w drogę. Nie wyruszyli. Ani następnego dnia, ani w kolejnych.

„No, Cygany, koniec z wami"

Następnego dnia rano powędrowałem do owej wsi. Od kogoś z miejscowych, może samego sołtysa, dowiedziałem się, gdzie mieszkają Cyganie. W chacie stojącej nieco na uboczu, jednak nie poza wsią czy na jej peryferii, mieszkało starsze małżeństwo z gromadką dzieci. Zaprosili mnie do środka. Pierwsze zaskakujące doświadczenie: wbrew popularnemu w literaturze obrazowi, że chaty cygańskie są brudne, wnętrze było schludne. W pierwszej izbie, kuchennej, mieszkali rodzice. Druga izba przedzielona była jasnymi zasłonami, sięgającymi od sufitu do podłogi, na trzy części. W jednej mieszkali chłopcy, w następnej młodsze dziewczynki, w trzeciej starsze dziewczyny. To był zadziwiający widok. W latach późniejszych byłem w setkach wiejskich obejść, nigdy nie widziałem takiego urządzenia chaty, także zresztą u Cyganów osiadłych od pokoleń, zamieszkujących tereny podgórskie.

Siedzieliśmy w kuchni, rozmawiając. Nie okazywali zniechęcenia. W jakimś momencie, chyba po około godzinie, na podwórko zajechała warszawa. Z samochodu wysiadł mężczyzna w marynarce, krawacie, z teczką pod pachą. Znaczy: prawdopodobnie osoba urzędowa. Nie pukając, wszedł do izby. „No, Cygany, koniec z wami. Nie wolno się włóczyć, macie siedzieć na miejscu, do roboty, teraz weźmie się za was milicja". Najpierw zapadła cisza, a w miarę jak osoba urzędowa mówiła, czego teraz im nie będzie wolno, coraz głośniejszy był płacz kobiety. Mężczyzna ponuro milczał. Osoba urzędowa powiedziała, że do tych w lesie pojechała milicja, urzędnicy, spisują ich, będą karali mandatami za włóczenie się, za ogniska w lesie. Próbowałem się włączyć, mówiąc, że nie można karać, jeśli nie było przestępstwa, zabraniać przemieszczania, itd. „A wy kto, co tu u nich robicie, wami też zajmie się milicja" – odpowiedział mi urzędowy obywatel, wychodząc. Siedzieliśmy bez słowa, kobieta chlipała. „Stale nas prześladują, w wojnę i teraz. Nie wiemy, co teraz będzie". Nie wiedziałem i ja, co może być. Aktywność milicji i przedstawicieli władzy uniemożliwiła rozmowę z tymi, co byli w lesie. Wróciwszy do Warszawy, dowiedziałem się, że ten dzień, pierwszy dzień moich badań terenowych pośród Cyganów, był początkiem realizacji decyzji władzy państwowej dotyczącej przymusowego osiedlenia wędrowców. To było ponad pół wieku temu. Przez kilka lat próbowali jeszcze wędrować, uciekać ścigającej ich milicji. Władze uznały, że przymusowe odebranie wozów i koni zmusi Cyganów do osiedlenia. Widziałem takie wozy na milicyjnych działkach koło Międzyrzeca Podlaskiego, pod Krakowem, lecz największe skupisko koło Wrześni, niedaleko szosy z Warszawy do Poznania. Niektóre wozy służyły jeszcze długo rodzinom cygańskim jako mieszkania, ustawione obok przydzielonych przez lokalne władze domostw. Za rekwirowane konie wprawdzie płacono, ale w cenie mięsa rzeźnego. Cygańskie konie musiały być mocne, zatem zwyczajnie władza Cyganów grabiła. Więc sprzedawali je ludności wiejskiej. Nie jest przedmiotem tego tekstu akcja przymusowego osiedlenia. Poświęciłem temu kilka zdań dlatego, że początek akcji był zarazem początkiem mojego doświadczenia badawczego i zapewne, nawet jeśli tego nie planowałem, wpłynęło to na moje postrzeganie

Cyganów i stosunku do nich niecygańskiego otoczenia, a przede wszystkim na ocenę władz państwowych i świadomość cygańskiej doli.

W czasie kolejnych miesięcy poszukiwałem kontaktów i rozmówców dosyć przypadkowo, zasięgając informacji w Powiatowych i Gminnych Radach Narodowych. Zaopatrzony w stosowny dokument starałem się dowiedzieć, gdzie zameldowano spisanych w początkach akcji. Idąc tym tropem, odwiedzałem poszczególne rodziny, o ile jeszcze nie przemieściły się do innej miejscowości, gdzie osiedlono ich bliskich lub po prostu uciekły przed milicją, wędrując dalej, kryjąc się po lasach, z czasem zamieniając swoje wozy mieszkalne na wozy chłopskie, mniej zwracające uwagę, łatwiejsze do ukrycia się i ucieczki.

Przemieszczałem się głównie po Podlasiu, odwiedzając rudery lub, znacznie rzadziej, domostwa nadające się do zamieszkania. Zabraniając Cyganom wędrowania, władze nie potrafiły jednak zapewnić im warunków do życia. Dlatego ten pierwszy okres kilku, czasami kilkunastu, lat był szczególnie trudny. Oferowane pomieszczenia, często w fatalnym stanie, znajdowały się niejednokrotnie w lokalnych slumsach, zamieszkiwanych przez osoby ze środowisk przestępczych. To wpływało zarówno na sposób adaptacji przymusowo osiedlanych, jak też na stosunek Cyganów do niecygańskiego otoczenia. Także pomieszczenia znajdujące się bliżej centrum czy po prostu o dogodniejszej lokalizacji, które przeznaczono dla Cyganów, niezbyt nadawały się do zamieszkania (np. w wilgotnej suterynie, czy zdewastowanych poniemieckich domach na Warmii czy Mazurach i tzw. Ziemiach Zachodnich).

W roku 1958, w kolejnej fali repatriacyjnej, przybyło do Polski kilkadziesiąt rodzin cygańskich z Litewskiej Republiki Radzieckiej. Ubiegając się o zgodę na wyjazd, deklarowali, że są Polakami. Przed wojną wędrowali po Ziemi Wileńskiej i Lidzkiej, znali język polski. To Chaładytka Roma, spokrewnieni blisko z Polska Roma, tzw. Cyganie Ruscy (nie rosyjscy). Chaładytka żyli na ziemiach zaboru rosyjskiego, wędrowali głównie po terenach północno-wschodnich, podobnie jak Sasytka Roma po ziemiach zaboru pruskiego, zaś Galicjaki po terenach dawnego zaboru austriackiego. Część Chaładytka Roma przybyła do Polski w pierwszej fali przesiedleńczej, zaraz po wojnie, a niektórzy w ogóle nie wyjechali, jednak utrzymywali kontakty z rodzinami w Polsce. Ci żyją głównie w zachodniej Białorusi i na Wileńszczyźnie (odwiedzałem ich w Ejszyszkach, mając polecenie od ich rodzin z Polski).

Po przyjeździe do Polski powrócili do wędrownego życia, zabronionego już w radzieckiej Litwie i Białorusi. Większość z tej drugiej fali repatriacyjnej przebywała na Podlasiu, tutaj też zastała ich akcja osiedleńcza. W pierwszych latach badań właśnie pośród podlaskich Chaładytka Roma, mieszkających w kilkunastu różnych miejscowościach, spędziłem najwięcej czasu, sam, a potem z grupą studentów, która w latach 1978–1979 prowadziła pod moją opieką (jako grupa laboratoryjna) badania na Podlasiu, wśród samych Chaładytka Roma, ale też rozmawiając z mieszkańcami miejscowości, gdzie żyli owi Cyganie.

Pierwsze kontakty (zanim uznałem, że mogę przyjechać z grupą studentów), pogłębiające się życzliwe zainteresowanie moich rozmówców, wobec których nie

kryłem swojego naukowego celu wizyt i rozmów, nie pozwalały jednak zbyt głęboko wniknąć w szereg tematów; odczuwana przeze mnie życzliwość i gościnność nie przeradzała się w głębsze zaufanie. Jednak stopniowo oswajaliśmy się ze sobą. W roku 1977 rozpocząłem zajęcia w Białostockiej Filii Uniwersytetu Warszawskiego. W Białymstoku mieszkało kilka rodzin Chaładytka Roma. Bardzo często spędzałem u nich kilka godzin przed powrotem do Warszawy, po przeprowadzeniu zajęć na uczelni.

Studenci szybko nawiązali kontakt z członkami tej grupy. Tym łatwiej, że wiele osób nie różniło się wiekiem od studentów. Siemiatycze były przez czas pracy grupy (czyli dwa lata – tyle przewidywał program studiów) naszym podstawowym miejscem pobytu, stąd jeździliśmy do innych miejscowości i tu wszyscy wracali wieczorem, by wspólnie zdać relację z dnia badań i omówić jego efekty. Ówczesna komunikacja autobusowa była na tyle rozwinięta, że przemieszczanie się nie było kłopotliwe.

Barak po robotnikach leśnych, gdzie osiedlono kilkanaście rodzin, był miejscem najczęściej odwiedzanym przez nas; prócz baraku przydzielono Cyganom jeszcze trzy chaty, dwie niedaleko baraku, jedną w sąsiedniej wsi.

Programy grup laboratoryjnych przewidywały, oprócz zajęć na uczelni (będących zaznajomieniem z tematem, wprowadzeniem w problematykę i przygotowaniem do badań), dwa wyjazdy terenowe w ciągu roku, czyli w sumie cztery tygodniowe pobyty w terenie. Dzięki przychylności (także finansowej) ówczesnej kierownik Katedry (profesor Zofii Sokolewicz), mogliśmy wyjechać także w czasie wakacji na tzw. praktyki terenowe. Studenci jeździli także indywidualnie, do zaprzyjaźnionych rodzin. Po pewnym czasie zorientowałem się, że nie tylko ja jestem potrzebny studentom, także oni są mnie potrzebni. Zauważyłem, że w budowaniu mojej relacji z Cyganami studenci są uwiarygodnieniem mnie samego, jako ich opiekuna i nauczyciela. Jednym z ważnych elementów cygańskiego systemu etycznego, *romanipen,* jest szacunek dla osób starszych, mądrzejszych doświadczeniem życiowym. Wprawdzie byłem niewiele starszy od studentów, jednak byłem ich nauczycielem. Także w przypadku Cyganów nie metryka (tym bardziej, że często jej nie mieli, a wiek określano w przybliżeniu), lecz doświadczenie decydowało o autorytecie i stosunku do osoby.

Łączyło się z tym jeszcze inne doświadczenie. Podczas rozmów w baraku cygańskim notowałem, studenci także. Kiedyś ktoś z mieszkańców powiedział, że oni nie wiedzą, co piszemy – czy nic złego albo ośmieszającego ich. Bo oni nie umieją czytać, więc nie mogą przeczytać tego, co zapisaliśmy. Zapewniłem, że niczego złego w zapiskach nie ma. Zaproponowałem, że może lepiej będzie, jak będziemy nagrywać rozmowę na magnetofon, a potem odtworzymy. Mieliśmy dwa czy trzy małe magnetofony kasetowe. Próba wypadła znakomicie. Nasi rozmówcy, słuchając swoich głosów, zaczęli zachowywać się jak na estradzie: „Tak, tak, to ja mówiłem, a to…" – i tu padały imiona. Od tej pory nagrywanie i notowanie nie powodowało niepokoju rozmówców.

Nasze kontakty układały się na tyle dobrze, że kiedyś dwóch chłopaków z grupy zostało zaproszonych, by pojechali wraz z mężczyznami na targ koński.

Potem opisali ów dzień i swoisty rytuał kupna, i jeszcze innym razem towarzyszyli przy kupowaniu koni. Nie mniej ciekawym doświadczeniem była realizacja pomysłu, który przyszedł mi do głowy w autobusie, gdy po zajęciach w Białymstoku jechałem do Siemiatycz, do przebywających tam studentów. Otóż pewna studentka była bardzo podobna fizycznie do jednej z Cyganek. Nasi gospodarze przypuszczali, że jest ona Cyganką albo ktoś z jej niezbyt odległych przodków musiał być Cyganem.

Zaproponowałem, by kobiety, które następnego dnia (jak często) wybierały się do sąsiednich wiosek, oferując wróżenie, zabrały ze sobą tę właśnie dziewczynę, Blankę, odpowiednio ją ubrały i aby poszła z nimi wróżyć. Potraktowałem pomysł jako formę sprawdzenia, czy *gadźie* (nie-Cyganie) zorientują się, że Blanka nie jest Cyganką. Zapewne dla wielu znakiem przynależności są elementy zewnętrzne, takie jak ubiór. Pomysł potraktowano jako dobry żart, a ponieważ nikt ze starszyzny nie oponował, następnego ranka ubrana „po cygańsku" Blanka wyruszyła z trzema kobietami „do pracy". Chodziły dwójkami, w zmieniającej się konfiguracji. Kiedy późnym popołudniem Blanka wróciła, usłyszałem: „Nie wiem, czy będziesz zadowolony, ale przyniosłam słoik smalcu, jajka i ser (tyle wypadło z podziału), dostałyśmy też gęś, upieką ją, a wieczorem mamy iść do baraku na jedzenie". Blanka jeździła potem indywidualnie do Siemiatycz i towarzyszyła wróżącym, zbierając materiały do pracy magisterskiej. Niestety troje innych studentów (wśród nich ten, który towarzyszył kupującym konie) nie uzyskało zgody na wybrany temat pracy magisterskiej. Dobrze, że swoje materiały mogli w części wykorzystać do innego, zaakceptowanego tematu. Ja sam daleki jeszcze byłem od uzyskania stopnia dającego prawo do opieki nad pracami magisterskimi. Jedynie z uwagi na oryginalność tematu, zostałem poproszony o konsultowanie pracy Blanki. Natomiast rezultaty studenckich badań przedstawione były w kilku publikacjach – w „Etnografii Polskiej" i „Polskiej Sztuce Ludowej (Konteksty)".

„Fila cię woła"

Najczęściej w początkowych latach badań bywałem na Podlasiu w różnych miejscach, gdzie mieszkały rodziny Chaładytka Roma, pośród których spędziłem najwięcej czasu. W Białymstoku mieszkało także kilka rodzin z grupy Polska Roma, jednak w tamtym czasie przebywałem głównie pośród Chaładytka Roma.

Znałem wiele rodzin z tej grupy, także te osoby, które, mieszkając w innych rejonach Polski, przyjechały do rodziny. Rozmawialiśmy o ich życiu przed wojną, chowaniu się w lasach Wileńszczyzny w czasie wojny, sposobie zarabiania na życie dawniej i obecnie, o stosunkach z nie-Cyganami, o zimowaniu w namiotach i wozach, w lesie, a wynajmowaniu jedynie stajni dla koni. Miejscowi wieśniacy z reguły odmawiali wynajęcia izby na zimę Cyganom, natomiast stosunek do koni, tak ważnych nie tylko dla wędrowców cygańskich, lecz także dla każdego rolnika, był inny, dlatego miejsce dla koni zawsze się znalazło.

Jednak niektórych pytań moi rozmówcy jakby nie słyszeli. To nie było burknięcie: „Nie wiem, nie pamiętam" – bo taka odpowiedź byłaby oznaką lekceważenia, brakiem uprzejmości, więc udawali, że nie usłyszeli pytania lub nie zrozumieli. Mimo wszystko, nie było to oznaką wrogości, a jedynie daniem do zrozumienia, że o tym nie chcą rozmawiać z obcym, z białym.

Pod koniec lat siedemdziesiątych, wczesną jesienią, byłem znowu w Siemiatyczach, w baraku, w którym już wielokrotnie bywałem. Siedzieliśmy kilkuosobową grupą mieszkańców baraku, gdzie kto mógł, w kuchni jednej z rodzin, która dysponowała większym pomieszczeniem. Rozmawialiśmy, czasami żartując, przekrzykując się. W pewnej chwili cicho uchyliły się drzwi. Stanął w nich bez słowa starszy mężczyzna. Umilkły głosy, umilkły żarty; starszy mężczyzna popatrzył na nas, chwilę postał i równie cicho wyszedł. Znów zrobiło się gwarnie.

Widywałem go podczas moich bytności w baraku. Często w trakcie spotkań ktoś mówił, chodźmy do X lub Y, nigdy jednak nie proponowano, byśmy poszli do niego, on także nigdy nie uczestniczył w spotkaniach. W ogóle powściągliwie, jakby niechętnie i zdawkowo odpowiadano na moje pytania o niego. Z czasem dowiedziałem się, że jest to głowa czy zwierzchnik tej grupy, człowiek o imieniu Fila. Nigdy też nie udawało mi się z nim porozmawiać ani znaleźć pretekst do odwiedzenia go w jego mieszkaniu. Podczas rozmowy o mieszkańcach baraku czy sąsiednich chat, pomijali jego obecność, jakby go nie było.

Ten wczesnojesienny wieczór, a właściwie i dzień kolejny, były przekroczeniem istotnej granicy. Sądzę, że pojawienie się tego starszego mężczyzny nie było przypadkowe. Następnego dnia, z samego rana, do izby, w której siedzieliśmy gromadnie minionego wieczora i gdzie potem nocowałem, wszedł kilkunastoletni syn jednej z rodzin. „Fila cię woła" – zwrócił się do mnie. Moi gospodarze nie wydawali się zdziwieni. Poszedłem za przybyłym chłopakiem do domostwa owego starszego mężczyzny – szefa grupy albo, jak go także nazywali – wójta. Nie pytał, co u nich robię, czym się zajmuję; wydało mi się, że jest bardzo dobrze zorientowany (wielokrotnie podczas odwiedzin mieszkańców baraku rozmowa schodziła na temat mojej pracy, moich rozmów z Cyganami, moich wizyt u dalszej i bliższej ich rodziny). Powiedział: „Pojedziesz do Sokołowa, pójdziesz do K. i powiesz, że szuka go milicja, i musi wyjechać, potem pojedziesz do Białegostoku, powiesz M., że jego matka jest chora, ma zaraz przyjechać, bo będzie *magerdo* (skalany), potem pojedziesz pod Augustów, do miejscowości P. i powiesz Ł., że ma tu przyjechać, bo jest mi potrzebny". Jeszcze kilka poleceń otrzymałem, stojąc przed siedzącym na łóżku F. Nie pytał, czy mam czas i ochotę do tej podróży; uznał zapewne, że skoro bywam u nich i jestem przyjmowany, goszczony, dają mi swój czas i opowieści, to nie mogę odmówić. Dodał: „Nas milicja co chwila zatrzymuje, jak widzą Cygana, zaraz chcą pieniędzy, do ciebie nikt się nie przyczepi, bo jesteś *parno* (biały)". Był to także oczywisty dowód zaufania i zaakceptowania mojej bytności pośród grupy.

Znałem wszystkie osoby, którym miałem przekazać słowa F.; ale jest zrozumiałe, że szeroka sfera ich życia była mi nieznana. Mojemu pojawieniu się towarzyszyły – jak niejednokrotnie – żarciki, hałaśliwe dopytywanie, co u mnie,

skąd przyjeżdżam. Do momentu, kiedy zwróciłem się do K., a dzień później w Białymstoku do M. słowami „Fila kazał ci powiedzieć …" i przekazywałem treść otrzymanego posłania. Natychmiast zmieniał się nastrój, było oczywiste, że słowa F. są nakazem, którego nie wolno bagatelizować. Nawet, jeśli przekazuje nie-Cygan, lecz ktoś przysłany przez tego starszego mężczyznę. M. od razu ruszył na dworzec autobusowy. Jednego z mężczyzn, któremu też miałem przekazać słowa F., nie zastałem w domu; był w tej samej miejscowości, lecz u nieznanej mi jeszcze rodziny, niezbyt daleko mieszkającej. Zaprowadził mnie do nich zaprzyjaźniony T. – głowa licznego rodu, u którego nocowałem i sporo czasu spędziłem na rozmowie. Wchodząc do mieszkania, gdzie przebywał akurat ów poszukiwany przeze mnie adresat wiadomości od F., z poważną miną T. powiedział: „Ten pan jest z milicji i przyszedł w sprawie jakichś lichtarzy, które podobno zginęły księdzu." Zapadła cisza – zaraz jednak T. roześmiał się i tym razem w języku cygańskim przedstawił mnie: „To jest Lechu manuś, Fila go przysłał". *Manuś* znaczy człowiek; tym słowem dodanym do imienia określali mnie już wcześniej w tej grupie; stosuje się je wobec osób zaprzyjaźnionych, przychylnych, dopuszczanych do wspólnego jedzenia i darzonych zaufaniem. To posłannictwo, z jakim wysłał mnie do kilku osób i rodzin F., znaczyło bardzo dużo; od tego momentu wielokrotnie zwracali się do mnie w różnych kwestiach praktycznych, świadczących o zaufaniu.

Szczególnie delikatnym tematem były sprawy dotyczące zdrowia. Stawałem się posiadaczem wiedzy zastrzeżonej dla rodziny i najbliższych. Były to najczęściej prośby o zweryfikowanie diagnozy i przepisanych lekarstw. Moi cygańscy znajomi oczekiwali, że zabiorę do Warszawy dokumentację lekarską i recepty, i wrócę z potwierdzeniem rozpoznania, z ewentualną diagnozą dotyczącą leczenia i terapii. Nie chodziło o kupno lekarstw i zaoszczędzenie moim kosztem, lecz jedynie o zweryfikowanie diagnozy miejscowego lekarza czy przychodni.

Fila przeniósł się później do niewielkiej chaty w Białymstoku, niedaleko bazaru. Byłem tam u niego kilkakrotnie, teraz nie unikał rozmowy.

T. powiedział, abym u niego zanocował, bowiem zrobiło się już późno. Następnego dnia, po śniadaniu, zaproponował, żebym z nim poszedł na ryby. T. wiedział, że nie wędkuję. Kilka razy rozmawialiśmy o lubianym przez niego zajęciu. Zresztą i syna nazwał Lino, bowiem – jak mi powiedział – urodził się gruby, jak lin. Uznałem, że pewnie chce porozmawiać poza domem, bez obecności żony i dzieci, bez kontroli społecznej, nawet w tak prywatnej, rodzinnej, formie. Rzeczywiście. Nim doszliśmy do wody, T. przypomniał: „Kiedyś, jak oglądałeś u nas stare zdjęcia rodzinne (było to ponad pół roku wcześniej), spytałeś, dlaczego na dwóch zdjęciach są duże dziury, jakby kogoś wycięto ze zdjęcia (wyraźnie usunięto, wycinając żyletką jakąś osobę). Teraz ci powiem: ten Cygan nie może być na tych fotografiach, bo jest wyklęty, gdyby się pojawił, to byśmy go zabili. On jest *famuso*. Po raz pierwszy usłyszałem w rozmowie to słowo, określające kogoś, kto dopuścił się czynu na zawsze wykluczającego go nie tylko ze społeczności, także z rodziny. Bywały przypadki zabicia osoby (Cygana), która dopuściła się czynu wykluczającego.

Romanipen, zbiór zasad określających życie godziwe, bycie Prawdziwym Cyganem, wyróżnia dwie kategorie wykroczeń i czynów karalnych: małe skalania i wielkie skalania. Od rodzaju przewiny zależy okres wykluczenia z grupy, w tym ze wspólnoty jedzenia i picia, i rodzaj zadośćuczynienia. Przy wielkich skalaniach czas wykluczenia zwykle nie przekracza roku. *Famuso*, to ktoś dożywotnio wykluczony.

„On zgwałcił własną córkę. Ona też musiała odejść" – powiedział T. – „Wiem, że żyje w mieście (tu padła nazwa), wyszła za mąż, za milicjanta". Ta jej decyzja była definitywnym zamknięciem możliwości powrotu i odwiedzania, nawet na krótko, rodziny. O jej ojcu, sprawcy czynu i niedoli córki, nic T. nie wiedział, czy gdzieś wyjechał, czy w ogóle żyje.

Wiele lat później, w roku 2005, rozmawiałem ze znanym mi od ponad dwudziestu lat szefem Polska Roma ze Śląska (wiele razy byłem w jego obozach, najczęściej w okolicach Warszawy, nocowałem u niego, jeździłem z nim na groby jego bliskich, pod Kraków). Rozmowa miała miejsce w siedzibie Stowarzyszenia Romów. Obecnych było jeszcze trzech Cyganów/Romów, lecz nie uczestniczyli w rozmowie, także z racji wieku (byli od nas znacznie młodsi). Umówiliśmy się na tę rozmowę w związku z przygotowywanym przeze mnie do publikacji albumem dawnych fotografii, którego wydawcą było to Stowarzyszenie. Zależało mi na rozmowie z H., bowiem jego wypowiedzi planowałem zawrzeć w towarzyszącym fotografiom tekście. Tym bardziej, że na dwóch fotografiach był on wraz z żoną (zdjęcia pochodziły z końca lat pięćdziesiątych XX w.).



Fot. 2. Blanka (studentka) i M. Z jego rekomendacją mogłem odwiedzić Cyganów w Ejszyszkach, na Wileńszczyźnie. Fot. L. Mróz

Rozmawialiśmy o wędrowaniu, o trudnościach z zachowaniem zasad *romanipen* we współczesnym życiu, także dlatego, że niektóre z zasad zupełnie nie przystawały do rzeczywistości i obecnie prowadzonego życia. Spytałem też, co współcześnie znaczyłoby *famuso,* w sytuacji, gdy tak bardzo zmieniły się oceny dotyczące intymności, a telewizja często pokazuje sceny nawet drastyczne. Starszy z tej trójki przysłuchującej się rozmowie zerwał się: „O tym nie można mówić". Mój rozmówca nie był oburzony pytaniem, ja zaś powiedziałem: „To wyjdźcie, my możemy o tym rozmawiać". Rzeczywiście wyszli. Nie mieli śmiałości zwrócić uwagi H., bo to on był zwierzchnikiem i stróżem praworządności. Jeżeli uznał, że może ze mną o tym rozmawiać, to znaczy, że nie jest to w tym przypadku wykroczenie. Zawsze przecież osoba i stopień zażyłości, i zaufania, decydują, z kim i o czym można rozmawiać. Ten fragment rozmowy nie znalazł się w tekście, bo przewidywałem zamieścić tylko to, co było w albumie najważniejsze, czyli jego ocenę życia w dwóch światach, trudności i dylematy wyboru tożsamości przez młode pokolenie Cyganów/Romów, a co dobrze oddaje cygańskie powiedzenie: „Nie możesz jednym tyłkiem siedzieć na dwóch koniach naraz". „Nie możesz jeść dwoma łyżkami, tylko jedną" – dodał H.

Wówczas przekonałem się, że nie tylko czyn jest straszny, ale także samo słowo budzi grozę. Serdecznie się uścisnęliśmy na pożegnanie, niestety ostatnie. Album wkrótce wyszedł drukiem, H. go dostał[1]. Nasze kolejne umówione spotkanie, u niego w domu, nie doszło do skutku. Zmarł dość nagle.

Nieomal od pierwszych kontaktów z Cyganami fotografowałem. Najpierw nieśmiało, za każdym razem pytając, a przy kolejnej bytności przywoziłem odbitki. Fotografowałem na filmach czarno-białych, sam je wywoływałem i robiłem powiększenia. Nie był to koszt znaczny. Obozowiska fotografowałem początkowo z oddali. Z upływem miesięcy, lat, po kolejnych spotkaniach, przestałem obawiać się nieprzychylnych reakcji; fotografowałem życie obozowe, domowe, także sytuacje, które zwykle nie są pokazywane „nieswoim". Inna rzecz – zawsze starałem się pamiętać, że jestem gościem, nie rodziną, nawet jeśli osobą znaną od wielu lat, że obowiązują inne zasady rozmowy z mężczyznami, a inne z kobietami, także znanymi mi od dawna. Szacunek do moich rozmówców i gospodarzy nie przychodził mi trudno. Z wieloma osobami byłem i jestem zaprzyjaźniony, mogę powiedzieć – serdecznie.

W trakcie lat spotkań z Cyganami wszedłem w kontakty ze wszystkimi żyjącymi w Polsce społecznościami: najliczniejszymi Polska Roma, Kełderaszami, Lowarami; także z Cyganami Karpackimi. Należy wyjaśnić, że nie ma między nimi zależności. Każda z tych trzech (Polska Roma, Lowarzy, Kełderasze) tworzy odrębną wspólnotę, z własnymi zwierzchnikami. Jedynie Cyganie Karpaccy, czyli osiadli od pokoleń na terenach podgórskich, nie tworzą wspólnoty. Choć mieszkańcy wiosek spiskich, podhalańskich, gorczańskich żenią się między sobą, są odrębnymi lokalnymi społecznościami. Istnieje wyraźny podział i dystans

[1] Helfer, J. (fot.), Mróz, L. (oprac. tekstów, koncepcja układu) (2005). *Cyganie – Romowie. Zapomniane obrazy*. Warszawa: Wydawnictwo DiG.

między tymi trzema grupami o tradycji wędrowniczej a tymi górskimi, osiadłymi. Dystans ten, obecnie osłabły, jednak przez wielu jest utrzymywany, a jedzenie i picie z nimi jest uważane za czyn kalający, zaś małżeństwa z osobami z podgórskich wiosek były przez dziesięciolecia wykluczone (obecnie także nie znam takiego przypadku). Ja najwięcej czasu w pierwszych latach spędzałem pośród Chaładytka Roma. Podobnie jak Sasytka Roma i Galicjaki są odrębnymi subgrupami Polska Roma. Potwierdza to uznawanie przez nich zwierzchnika Polska Roma także za ich zwierzchnika. *Baro Szero* (Wielka Głowa) albo *Szero Rom* (Cygan Głowa) jest zatem najwyższym autorytetem wszystkich Polska Roma, wraz z wymienionymi subgrupami. Poszczególne grupy dzielą się na rody. Nie wchodzę głębiej w strukturę relacji grup i rodów, jedynie uznałem za wskazane zwrócenie uwagi na ten podział, by ułatwić rozumienie pojawiających się tu określeń i nazw grup.

Powinność ugoszczenia

Którejś jesieni T. powiedział, że z kilkoma Cyganami wybierają się na targ koński do Czarnej Białostockiej; zaproponował, bym z nimi pojechał. T. wiedział, że jeżdżę konno, czasami rozmawialiśmy o rodzajach koni, ich wadach. Pominę sam obrządek kupna, sprawdzania chodu konia, stanu uzębienia, itd. Kupiliśmy kilka koni, z myślą o przewiezieniu ich do Wielkopolski, gdzie ceny koni były znacznie wyższe. Po zakończeniu spraw kupna staliśmy gromadnie, zastanawiając się, jak najlepiej będzie jechać, by omijać kontrole milicyjne i ile trzeba „im dać", by przepuścili (nie wszystkie konie miały odpowiednie dokumenty). T. wyjął butelkę wódki i kieliszek, i stojąc, kolejno piliśmy z tego kieliszka. Niespodziewanie pojawiło się dwóch Cyganów. Na pytanie T., czy są Cyganami, przytaknęli i podali, skąd są. Byli to Cyganie górscy. Mowa górskich Cyganów się różni – nie jest trudne poznanie po mowie tych z gór. Tu muszę przywołać jedną z zasad *romanipen*. *Romanipen* nakazuje, by każdego Cygana, nawet nieznajomego, ugościć. Zarazem picie z jednego kieliszka z tymi z gór jest wykluczone, jako kalające. T. przyniósł jeszcze jeden kieliszek. Postawił na dyszlu, nalał wódkę i gestem (nie podając bezpośrednio) zaprosił do wypicia. Potem nalał dla drugiego mężczyzny, my w tym czasie popijaliśmy z tego jednego kieliszka. Po opróżnieniu butelki tamci odeszli. T. trącił dyszel, kieliszek, z którego pili górscy Cyganie, spadł na ziemię i rozbił się. T. nie komentował tego, wiedziałem jednak, że z tego kieliszka już pić nikt z nich nie może, nie da się go umyć, bo jest nieczysty.

Kilka lat później (na początku lat osiemdziesiątych) byłem w obozowisku Polska Roma pod Warszawą. Wraz z H. i jego rodziną siedziałem przed namiotem, wokół dużej miski i jedliśmy obiad przygotowany przez żonę H. Jedliśmy ze wspólnej misy. Dosyć niespodziewanie pojawiły się dwie osoby: kobieta Cyganka i jej mąż nie-Cygan. Ów powiedział, że dowiedzieli się od kogoś z miejscowych, że tu są Cyganie, a ponieważ kobieta jest Cyganką, chcieli się przywitać, poznać. Na pytanie H., z jakich jest Cyganów, kobieta odpowiedziała,

że z górskich. Zgodnie z powinnością ugoszczenia, żona H. wyjęła dwa talerze, dwie łyżki, napełniła talerze i zaniosła przybyłym, stawiając je na ziemi, w sporej odległości od nas. H. o coś ich spytał, ale wynikało to tylko z zasady gościnności, a nie z chęci rozmowy. Gdy przybyli zjedli, podziękowali i niezatrzymywani odeszli. Zaraz potem S., żona H., przez szmatkę chwyciła talerze i łyżki po przybyszach, poszła do oddalonej kępy krzaków, podniosła kilka kamieni i potłukła starannie talerze i łyżki. Gdy wróciła do namiotu i nas siedzących, powiedziała, że musiała je potłuc, żeby dzieci nie wzięły do zabawy.



Fot. 3. Na targu końskim w Czarnej Białostockiej. Fot. L. Mróz

Nie wchodząc w szczegóły, chcę krótko odnieść się do opisanych sytuacji z Czarnej Białostockiej i podwarszawskiego Burakowa. W opinii Polska Roma, Kełderaszów i Lowarów, Cyganie z gór są nieczyści; określani są jako *łabance* (czyli właśnie nieczyści). Nie wolno z nimi jeść ani pić, by samemu nie skalać się. Małżeństwa pomiędzy pozostałymi grupami są dopuszczalne, ale związek z osobą z Cyganów górskich wyklucza z własnej wspólnoty. Mężczyzna towarzyszący kobiecie z Cyganów górskich, żyjący z nią, tym samym także jest nieczysty.

Nie jest łatwo wyjaśnić, dlaczego nie dotyczyło to mnie, dlaczego mogłem pić z tego samego kieliszka i potem pili inni, dlaczego jadłem ze wspólnej misy, bez obawy moich gospodarzy o skalanie. Zasadniczo nie-Cyganie, *gadźe*, nie kalają, nie są ludźmi w takim sensie, jak Cyganie. Jednak niektórzy, będący w zasadzie ludźmi, swoim sposobem życia, niezgodnym z zasadami (dosyć zróżnicowanymi w różnych grupach i niełatwymi do opisania) nie są godni, by z nimi jeść i pić,

oni mogą skalać. Tak, jak Cyganie górscy. Są oni od dawna osiadli, nie wędrowali jak pozostałe grupy, jedzą koninę, co jest uznane za najistotniejszy element ich stygmatyzacji. Przy okazji oskarża się ich o jedzenie psów i padliny, itd. Jedzenie koniny dopiero od niedawna wychodzi z praktyki. Przez długie lata po wojnie w Zakopanem i Nowym Targu istniały końskie jatki, a miejscowi Cyganie byli stałymi kupującymi. Jest sporo świadectw tego, że z biedy jadali także padłe chore zwierzęta. Konina to mięso, którego jedzenie jest całkowicie zabronione. Dlaczego? Nie wiadomo dokładnie, czy jest to wynikiem stosunku do zwierzęcia ważnego w wędrownym życiu, czy decydują inne względy.



Fot. 4. Obóz pod Żywcem. Ten wóz był prawdopodobnie ostatnim w Polsce przedwojennym wozem cygańskim. W 1982 r. stojące w tym lesie dwa wozy, w których mieszkali Cyganie, spalili robotnicy budujący nieopodal hotel, którzy wykorzystali sytuację, gdy przy wozach pozostali tylko stary mężczyzna i dziecko, gdyż mieszkańcy poszli po zakupy. Fot. L. Mróz

W przypadku *gadźów* także nie jest oczywiste, dlaczego nie kalają. Lecz nawet nie kalając, nieczęsto są dopuszczani do wspólnoty jedzenia i picia. Przez wiele dziesięcioleci, przed i po wojnie, małżeństwa z nie-Cyganami były zabronione, podobnie jak jedzenie i picie. Obecnie te zasady znacznie osłabły, lecz w czasie wędrowania i kilkanaście lat po osiedleniu, jeszcze były żywe i powszechne. Decyzja w tej kwestii należy do głów rodów, to oni decydują, kogo można dopuścić do wspólnoty.



Fot. 5. Spotkanie rodzinne na postoju w lesie pod Krakowem. Fot. L. Mróz

Wrócę jeszcze do rozbitego kieliszka i talerzy, by wyjaśnić rozumienie zachowania osób, które te przedmioty zniszczyły. Cyganie w Europie posługują się kilkudziesięcioma dialektami. W Polsce są w użyciu cztery dialekty. Tam, gdzie mieszkają przybyli w ostatnich latach Cyganie rumuńscy, dochodzi ich dialekt. Różnice między dialektami sprowadzają się czasami do słownictwa czy wymowy. Najbliższe sobie są dialekty lowarski i kełderaski, w słownictwie Polska Roma jest wiele zapożyczeń z niemieckiego i polskiego. Jednak porozumienie się pomiędzy grupami jest w zasadzie możliwe, nawet z górskimi. *Romani ćhib* (język cygański) Lowarów, Kełderaszy i Polska Roma dysponuje odmiennymi słowami na określenie różnego rodzaju brudu. Ubrudzone dziecko czy dorosły jest *mełało*, ale wystarczy miska z wodą, by zmyć brud i osoba jest czysta. Ktoś, kto dopuścił się czynu nagannego, popełnił jakiś czyn niegodny, sprzeczny z zasadami, jest *magerdo* (lub *mahrime* – zależnie od dialektu). Nieczysty w innym znaczeniu. Zwierzchnik grupy decyduje o formie zadośćuczynienia, naprawienia występku i długości czasu odosobnienia od grupy. Potem ma miejsce symboliczne powtórne przyjęcie do grupy, wypowiadaną przez zwierzchnika formułą: „już możesz jeść i pić z Cyganami", po czym odbywa się wspólne biesiadowanie na koszt osoby, która była *magerdo*. W przypadku przedmiotów takie oczyszczenie nie jest możliwe, należy je zniszczyć, by nikt nie został nimi skalany.

W pierwszej połowie lat osiemdziesiątych kilkakrotnie byłem w obozach Galicjaków, najczęściej niedaleko Wieliczki. Namiot rozbijałem w obozie, gdyż zwykle zostawałem u nich kilka dni. Blisko stąd było do miasta i niedaleko do innych miejscowości, np. Gdowa, dokąd kiedyś pojechałem na odpust,

towarzysząc dwóm kobietom (odpust dawał okazję do zarobku wróżbą). Jedyną niedogodnością było, że musiałem zajmować się kilkuletnim synem jednej z nich, nadzwyczaj ruchliwym chłopięciem, a plusem było to, że dzięki temu mogłem być blisko i fotografować.

Kiedyś zaprosili mnie, bym przyjechał na chrzciny trójki dzieci jednej z rodzin z obozu Galicjaków. Wynajęli remizę strażacką i w niej, po powrocie z kościoła, urządzili przyjęcie i tańce. Najciekawsze dla mnie było to, że wynajęli orkiestrę cygańską. Sami nie muzykowali, zarabiając handlem. Orkiestra składała się z Cyganów górskich. W Nowym Targu, Zakopanem, a także w Nowej Hucie (dokąd przeniosło się kilkanaście rodzin z gór) były cygańskie kapele, wynajmowane przez miejscowych na wesela i inne uroczystości. Dla orkiestry zbudowano specjalny podest koło remizy, tam stały odrębne stoły z jedzeniem i piciem. Nie było wspólnego biesiadowania. Natomiast tego rodzaju bliskie kontakty Galicjaków z Cyganami górskimi są powodem, że dla wielu pozostałych Cyganów Galicjaki nie są prawdziwymi Cyganami, nie są całkiem czyści. Dlatego przez pewien czas *Szero Rom* nie pozwalał im się odwiedzać. Coroczne odwiedziny są powinnością głów rodów zaliczanych do Polska Roma.

„Tak przeznaczone, tak musi być"

Po raz pierwszy te fatalistyczne słowa usłyszałem w połowie lat siedemdziesiątych XX w. u Chaładytka Roma. Wypowiedziała je kilkuletnia dziewczynka, gdy odwiedziłem jedną z rodzin w Siemiatyczach. Rozmawialiśmy o szkole, do której chodziła. W klasie siedziała sama, bowiem żadne dziecko nie chciało z nią siedzieć. Dzieci, zwłaszcza chłopcy, dokuczali jej, wyśmiewali się z niej. Poskarżenie się wychowawczyni, także skarga rodziców, nic nie dały. Wtedy właśnie kilkuletnia Róża powiedziała, ze spokojnym smutkiem w głosie: „Tak przeznaczone, tak musi być". Słyszałem ten zwrot kilkakrotnie. Szczególnie zabrzmiał, gdy po latach znów usłyszałem w rozmowie: „Tak przeznaczone, tak musi być". Było to w obozowisku Polska Roma, w początku stanu wojennego. Kilka rodzin, wraz z zaprzyjaźnionym H., rozbiło namioty na polanie, przy dawnym Porcie Praskim w Warszawie. Stąd mieli blisko na bazar i dobry dojazd do centrum. Później tędy poprowadzono drogę do Mostu Świętokrzyskiego i trzeba było zmienić miejsce obozowania. Kiedy rozmawialiśmy, podszedł około 40-letni mężczyzna, mówiąc, że ma sprawę. Otóż jego żona była chora, przeszła badania i lekarz zalecił operację w szybkim terminie. Dodał przy tym, że nie będzie już mogła rodzić. Mężczyzna poprosił, bym zabrał papiery i spytał innych lekarzy, co trzeba zrobić. Niestety potwierdziła się diagnoza, konieczne okazało się szybkie usunięcie macicy. Inaczej kobieta prawdopodobnie niedługo umarłaby. Wróciłem z tą opinią do obozowiska. „To ona już nie będzie kobietą" – powiedział jej mąż. Starałem się wytłumaczyć, że operacja jest konieczna. „To ona nie będzie już kobietą" – powtarzał. Tłumaczyłem mu, że ważniejsze, by żyła, mają już troje dzieci. Moje tłumaczenie nie skutkowało. Kobieta jakby była pogodzona z werdyktem.



Fot. 6. H. wiąże ręce młodych, od tej pory są małżeństwem; obóz na terenie dawnego Portu Praskiego w Warszawie. Fot. L. Mróz

Poprosiłem H., starszego tej grupy, by wsparł moje tłumaczenia swoim autorytetem szanowanego Cygana. „Nie mogę" – usłyszałem. – „To sprawa rodziny, to jego żona". Widocznie „tak przeznaczone, tak musi być". Trudno mi było to zrozumieć.

Po kilku miesiącach znów byłem w obozowisku H. Tym razem koczowali w nadwiślańskich łęgach, na północ od Warszawy, niedaleko wsi Buraków. Rozmawialiśmy o tym, co się zdarzyło w czasie tych miesięcy, u nich i u mnie. Dowiedziałem się, że chora kobieta już nie żyje. Na moje pytanie o jej męża i dzieci, H. odpowiedział, że po jej śmierci mąż zaczął pić, coraz częściej nadużywał wódki, zaniedbywał dzieci. H. musiał go ostrzec, że daje zły przykład, że jego zachowanie jest złe, widzą to inni, to jest niedobre dla jego dzieci i rodziny, niedobre też całej grupy. Zagroził mu skalaniem.

Przywołując sobie sytuację sprzed kilku miesięcy i obecną, zastanawiałem się nad problemem etycznym dopuszczalnej interwencji i ingerencji badacza, nawet jeżeli jest zaprzyjaźniony i zauważa potwierdzenie tego zaprzyjaźnienia. Z jednej strony zagrożenie życia kobiety i tragedia jej rodziny, i bliskich, nie spowodowały jednak interwencji osoby będącej autorytetem grupy, dlatego że byłoby to podważenie roli męża kobiety, głowy rodziny; z drugiej strony ten sam autorytet interweniował, powodowany troską o całą grupę i dzieci zmarłej, którym mężczyzna swoim zachowaniem dawał zły przykład.

Czytanie drogi

Osiedlenie doprowadziło w ciągu kilku lat do istotnych zmian nie tylko w sposobie życia, ale też w kulturze cygańskiej. Wędrowanie określało zakres wiedzy koniecznej do życia: zarówno codzienną umiejętność przemieszczenia, znajomość geografii i miejsc ważnych z uwagi na możliwości zarobkowe, umiejętność wyboru miejsca do założenia obozowiska, jego rozplanowania, jak i wiele innych umiejętności niezbędnych w życiu wędrownym. Osiedlenie doprowadziło z czasem do wyrzeczenia się wielu elementów kultury, nieprzystających do nowego życia i innych warunków.



Fot. 7. Obóz koło wału wiślanego, na północ od Warszawy. Fot. L. Mróz

W połowie lat siedemdziesiątych XX w. jechałem z rodziną lowarską wozem w kierunku Radzynia Podlaskiego. To nie był wóz mieszkalny, ich wóz stał na milicyjnej działce pod Międzyrzecem Podlaskim. Jechaliśmy odkrytym wozem, bo taki nie przyciągał wzroku milicji i jej lokalnych informatorów. Po kilkunastu kilometrach, przed rozwidleniem dróg, R. powiedział „Popatrz, *śpera*, ktoś jechał przed nami, skręcili w prawo". Splątany, zakrzywiony wiecheć słomy, leżący na poboczu, mógł zwrócić uwagę i zostać „odczytany" tylko przez kogoś, kto był wędrowcem cygańskim i jechał wozem. Przez kilka lat jeszcze pamiętano o umiejętności czytania drogi, o zasadach i zakazach towarzyszących życiu wędrownemu.



Fot. 8. Obóz pod Wieliczką. Fot. L. Mróz



Fot. 9. Poranna toaleta – obóz pod Wieliczką. Fot. L. Mróz



Fot. 10. Spotkanie rodzinne przy grobach bliskich, cmentarz na południe od Krakowa. Fot. L. Mróz



Fot. 11. Studenci w osadzie górskich Cyganów, na Spiszu. Fot. L. Mróz

Wraz z upowszechnieniem się wśród Cyganów samochodów, znajomość tego języka znaków okazała się zbędna. Czytanie ich byłoby niemożliwie przy szybkiej jeździe. W tamtym czasie jednak Cyganie jeszcze próbowali przemieszczać się wozami chłopskimi, dlatego nieraz pozostawiali znaki dla bliskich, jadących za nimi. Nowoczesność, poruszanie się samochodami, telewizja i rozwój telefonii, pogrzebały znaczne obszary kultury cygańskiej.

Apendyks

Kiedyś, pod koniec lat siedemdziesiątych, czy też w roku 1980, w czasie kolejnej bytności w Siemiatyczach, zostałem przywitany słowami: „Dawno ciebie nie było, a my mamy dla ciebie prezent." Kiedyś usłyszeli w telewizji, że chcąc uchronić dobytek przed rozgrabieniem przez wojsko w czasie przejścia frontu, właściciele dworków i zamożniejsi mieszkańcy miasteczek zakopywali co cenniejsze rzeczy gdzieś na terenie obejścia. Jedna z nieopodal stojących przydzielonych im chat była częścią jakiegoś drobnoszlacheckiego dworku. Postanowili więc sprawdzić, czy poprzedni właściciele czegoś nie ukryli. Przekopując ziemię w przylegającej do budynku drewutni, znaleźli srebrne przedmioty – głównie sztućce. Był między nimi przedmiot, którego znaczenia nie mogli się domyślić. Pojechali na bazar do Białegostoku. Sprzedali zastawę; kupujący chciał odkupić także ów nieznany im przedmiot. Spytali, co to jest. Usłyszeli, że kałamarz, że tam nalewano atrament i maczano pióro. Nie sprzedali go, uznali, że kałamarz mnie podarują. „Bo ty dużo piszesz, to tobie się przyda" – taka mniej więcej wypowiedź towarzyszyła wręczaniu mi prezentu. Nie jest istotne, że ten XIX-wieczny szklany kałamarz, z metalowym wieczkiem, mógł być już tylko ozdobą, ładnym przedmiotem, bowiem nie tylko ja, lecz i oni od dawna używali długopisów, a nie piór atramentowych. Dla mnie ważne było to, że nie sprzedali go, lecz postanowili mnie go podarować. Tego rodzaju gestów przyjacielskich doświadczyłem więcej. Kiedyś, w obozowisku pod Warszawą, siedziałem przed namiotem z rodziną Cyganów z Jędrzejowa, z grupy Polska Roma. Z miasta wróciła grupa kobiet i mężczyzn, między innymi J. – starszy, poważany Cygan, zwierzchnik tych z Jędrzejowa, z którym byłem zaprzyjaźniony. Lubiliśmy się. Usiadł przy nas i podał mi przedmiot, w którym rozpoznałem światłomierz fotograficzny. Dodał: „Kupiłem na bazarze, może od złodzieja; ty dużo fotografujesz, to ci się na pewno przyda". Był to profesjonalny, drogi światłomierz, jakiego nie byłbym w stanie sobie kupić. Nie wiem, ile zapłacił. Ważny był jego gest i życzliwa pamięć. A światłomierz służył mi długie lata.

Literatura – wybrane prace

Helfer, J., Mróz, L. (2005). *Cyganie – Romowie. Zapomniane obrazy*. Warszawa: Wydawnictwo DiG.
Mróz, L. (1979). Les Chaladytka Roma. Tsiganes de Pologne. *Ėtudes Tsiganes,* 1, 20–26.
Mróz, L. (1990). Les Lohar, les Banjara et le probleme de l'origine des Tsiganes. *Ėtudes Tsiganes,* 1, 3–14.
Mróz, L. (1992). *Geneza Cyganów i ich kultury*. Warszawa: Wydawnictwo Fundacji „Historia pro Futuro".
Mróz, L. (2001a). *Dzieje Cyganów-Romów w Rzeczypospolitej XV-XVIII w.* Warszawa: Wydawnictwo DiG.
Mróz, L. (2001b). Poland: The Cash of Tradition and Modernisty. W: W. Guy (ed.), *Between past and future. The Roma of Central and Eastern Europe* (252–267). Bristol: University of Hertfordshire Press.
Mróz, L. (2008). You can't eat with two spoons. Gypsy leaders in the face of contemporaneity. W: L. Mróz, A. Posern-Zieliński (ed.), *Exploring home, neighbouring and distant cultures* (s. 101–122). Warsaw: DiG.
Mróz, L. (2015a). *Roma – Gypsy Presence in the Polish – Lithuanian Commonwealth 15th – 18th Centuries*. Budapest-New York: Central European University Press.
Mróz, L. (2015b). The Trans-Altai Torgut and Bulgan after Forty Years. W: L. Mróz, M. Ząbek (ed.), Invisible Boundries: Studies on Ethic Issues. *Ethnologia Polona*, 36(216), 31–51.
Mróz, L, Posern-Zielinski, A. (ed.) (2008). *Exploring home, neighbouring and distant cultures* (s. 101–122). Warsaw: DiG.

SUMMARY

„I shall tell you now": overcoming boundaries as a practice

The article presents an account of the author's research path, following subsequent stages of the relationships formed between the author and the Gypsy-Roma people from the Chaładytka Roma group and the Polska Roma group. The description focuses on overcoming barriers of strangeness and cultural difference, and discusses different phases of rapport-building and developing mutual trust, along with their impact on the author's access to various family and social situations. The author reflects on the characteristics that regulate the functioning of the group, its internal rules and hierarchies, as well as attitudes towards other Gypsies-Roma people. The article highlights some changes in the life of Gypsy-Roma people in Poland following forced settlement and transition to a settled lifestyle.

Keywords: Gypsy-Roma people, barriers, rapport-building, leader

Przeł. Agnieszka Bednarek-Bohdziewicz

Etnografia. Praktyki, Teorie, Doświadczenia 2021, 7: 151–164
https://doi.org/10.26881/etno.2021.7.10

Magdalena Zowczak https://orcid.org/0000-0003-4394-1612
Uniwersytet Warszawski

Obrazki z terenu albo oniryczne reminiscencje Laboratoriów etnograficznych

Z powitania, jakie wygłosiła dla mojego świeżo upieczonego studenckiego rocznika Anna Zadrożyńska, zapamiętałam zdanie, które – przynajmniej, jeśli chodzi o moje studia – okazało się prorocze. „Życzę państwu – powiedziała – żebyście przeżyli prawdziwą naukową przygodę". Trafiła w sedno – tym życzeniem pomogła mi otworzyć się na nowe doświadczenia, a może też je trochę zaprojektowała. Przebiła nim zniechęcenie i wycofywanie się z rzeczywistości, wywołane szkolną opresją i udręką nieudanych egzaminów na wymarzoną Akademię Sztuk Pięknych. Było to zaproszenie do rozmowy.

Był rok 1974, epoka, kiedy „antropologia" nikomu się jeszcze nie śniła, a „etnologia" uchodziła za burżuazyjny wymysł. Postanowiłam zdawać na historię sztuki, ale usłyszawszy, jak trudno się tam dostać, przekreśliłam w formularzu ten kierunek, wpisując ponad nim „etnografia". „To gdzie pani właściwie chciała zdawać?" – zapytał prowokacyjnie Ludwik Stomma, członek komisji egzaminacyjnej. Nosiłam się jeszcze przez czas jakiś z zamiarem przeniesienia na historię sztuki, chodziłam tam na wykłady. Nie pociągały mnie ówczesne standardowe praktyki dokumentacji etnograficznej, wzorowane na *Kulturze ludowej Słowian* Kazimierza Moszyńskiego, czy odpytywania mieszkańców wsi ściśle według kwestionariusza. Przekonały mnie jednak do studiowania etnografii (ówczesnej nauki pomocniczej historii) badania terenowe mojej grupy laboratoryjnej, czyli ludzie i rozmowy, spotkania w miejscach nasycanych przez nie znaczeniem, w specyficznym *praesens ethnographicum*. Ulotne chwile, kiedy odsłania się nagle sens, zyskuje się poczucie zrozumienia. Rozbłyskują i nikną, i tylko poezja i fenomenologia umożliwiają ich uchwycenie w sieci słów. Miałam wrażenie, że

rozprasza się mgła, która mnie osaczała, odsłaniając namacalny konkret, a jednocześnie zyskuję podmiotowość, chociaż wówczas nie potrafiłam tak określić tego, co się działo.

Co pozostaje z tych ulotnych wrażeń poza inspiracją do mniej czy bardziej udanych publikacji? Czasami pod wpływem jakiegoś drobnego bodźca uruchamia się strumień wspomnień – obrazów, rozświetla się zarys twarzy, powracają dźwięki, zapachy, smaki.

Prof. Anna Zadrożyńska była osobą bardzo bezpośrednią i miała dar dostarczania nam trzeźwych wskazówek. Zapamiętałam jej opowiadanie o jej własnych badaniach do pracy magisterskiej (temat był wówczas zazwyczaj formułowany przez promotora). Wysłano ją, żeby zbadała strój ludowy w regionie, gdzie – jak się okazało – stroju ludowego nie było. Napisała więc pracę o przyczynach braku stroju ludowego w tym regionie. Później tę taktykę otwartości na wszystko, co niesie życie (bliską temu, co dziś nazywamy refleksyjnością) przekazywała studentom. Na przykład Piotrowi Kędziorkowi, obecnemu redaktorowi radiowej Dwójki, który wrócił rozczarowany z badań terenowych na wsi. „Ale co tam się wydarzyło?" – dopytywała pani profesor. „Nic, chłopi ciągle narzekali". „No to napisz o tym" – zaproponowała. I tak powstała praca magisterska o chłopskim narzekaniu.

Laboratorium etnograficzne, dwuletni cykl badań zespołowych – nauki warsztatu, wprowadzono do programu studiów około roku 1973 i do dziś pozostaje znakiem firmowym warszawskiej etnologii. O ile mi wiadomo, autorem pomysłu był wspomniany Ludwik Stomma. Chociaż, jako strukturalista z historycznym backgroundem, nie traktował naszych materiałów jako pełnowartościowych źródeł, lecz raczej szukał w nich potwierdzenia swoich pomysłów, ogólna idea okazała się trwała.

Ważne jest, jak w każdej praktyce, doświadczenie inicjujące, którego nie sposób zaprogramować: pierwsza rozmowa, nastawienie rozmówcy, styl komunikacji, więź, która się tworzy (lub nie) w rozmowie. Inicjację terenową przeżyłam w grupie starszych kolegów, dołączona do Laboratorium etnograficznego, które prowadził Zbigniew Benedyktowicz, późniejszy wieloletni redaktor naczelny „Kontekstów". Nie pamiętam, jaki był temat grupy Zbyszka, ale z pewnością był związany z prawosławiem. Na badania mojej własnej, pierwszorocznej grupy laboratoryjnej, nie dotarłam z powodu choroby. A wybierałam starannie (grupy mają program autorski i zawsze były co najmniej dwie), poszukując publikacji osób prowadzących. Spodobały mi się artykuły Jacka Olędzkiego o wotach, odkryte w „Polskiej Sztuce Ludowej" (matce „Kontekstów"). Tematem jego Laboratorium były zdarzenia cudowne. To mnie zainteresowało.

Tak znalazłam się w Chilmonach pod Dąbrową Białostocką, z Jackowym kwestionariuszem dotyczącym zdarzeń cudownych. Spaliśmy ściśnięci jak szprotki w świeżo wyremontowanej szkole, na rozłożonych na podłodze materacach. Byłam najmłodsza, więc przydzielono mi miejsce przy kaflowym piecu, gdzie spałam z podkurczonymi nogami – bo trochę ograniczał moją przestrzeń życiową. Nic chyba w tej szkole nie było poza stołem i ławami. Budził nas

chłód, myliśmy się na podwórku przy studni. Powtarzałam w pamięci kwestionariusz przez całą nieprzespaną noc, zastanawiając się, jak sformułować bezpośrednie pytania.

Była wczesna wiosna, jeszcze bez liści, w odcieniach brunatnych pól i zieleni wschodzącej oziminy. Dzień był szary, pochmurny i niezbyt zachęcający. To było trochę jak skok do wody na głowę: wejść do zagrody, przekroczyć próg chaty. Wewnątrz, w bladej poświacie ćmiącej żarówki, tęga gospodyni zabierała się właśnie do mycia podłogi. Już chciałam się wycofać, umówić „na później" (to taki defensywny eufemizm), ale kiedy wymusiła wyznanie, o co mi chodzi, zachęciła mnie, wyraźnie zaciekawiona. Rozmawiałyśmy o cudach przez ponad godzinę, gospodyni cały czas na kolanach, w trakcie mycia podłogi – ja na ławie pod ścianą, notując w zeszycie. Od czasu do czasu tylko podnosiła głowę znad szmaty do podłogi, zastanawiając się nad odpowiedzią. Ale mówiła swobodnie i nie było w naszym spotkaniu niczego wymuszonego ani też sztucznego. Byłam oswojona z wsią, bywałam na żniwach u rodziny i u gospodarzy na Podhalu, więc religijny wiejski dyskurs nie był mi obcy. A jednak w wielu rozmowach w Chilmonach i okolicy język, a także ikonografia obrazów na ścianach chat, były dla mnie (wychowanej w centralnej Polsce) nowe i niezwykłe. Przenosiły w inną, metafizyczną przestrzeń. Właśnie wówczas, dopytując o ikony, usłyszałam po raz pierwszy nazwę *Neopalimaja Kupina* – Krzew Gorejący, i zapamiętałam ją, chociaż jej sens jako symbolu maryjnego, który łączy oba biblijne Testamenty, poznałam znacznie później.

Wracałyśmy miedzami z Alinką Całą, uczestniczką grupy. Niosłam magnetofon Unitry (polska produkcja na licencji Thomsona) przewieszony przez ramię, prezent gwiazdkowy od rodziców, a z magnetofonu śpiewał nam w rytm wędrówki Bob Dylan; Alina była (i pozostała) jego fanką, to była jej kaseta. Ja miałam głównie Poloneza Es-dur op. 22 Chopina w jakimś profesjonalnym wykonaniu, które nagrałam z radia; wzbudzało to uśmiechy towarzystwa, ale do dziś wywołuje on w mojej pamięci obrazy tamtej wczesnej wiosny i wędrówki wśród płaskich, rozległych pól Podlasia.

Od tamtego czasu właściwie stale towarzyszą moim badaniom podobne emocje. Na przemian dojmująca samotność, narastające napięcie w poczuciu, że czas ucieka, trzeba wreszcie coś zrobić, przemóc się, dopóki nie uda się nawiązać kontaktu, spotkać z osobą, z którą przez chwilę połączyło mnie zainteresowanie jakąś konkretną sprawą. A potem ulga, ale z uczuciem zmęczenia i pewnego wyczerpania, ponieważ godzinna, dwugodzinna, a czasem i dłuższa koncentracja uwagi na każdym zdaniu, na każdym wypowiedzianym słowie i geście rozmówcy, zawsze łączy się z pewnym wysiłkiem. Zdarza się, że świadomość ucieka, przerywa ją chwilowy sen, nagła wizja, wplatające się w monolog rozmówczyni. W długiej rozmowie z nieznajomą osobą często odczuwa się rzeczy, których powtórzyć ani odtworzyć nie sposób. Jeśli przydarza się dobra rozmowa z człowiekiem, którego nigdy więcej być może się już nie spotka, czas staje w miejscu. Pamiętam takie chwile, w łagodnym świetle popołudnia, wyzłacającym wnętrze izby czy pokoju, przy kuchennym stole, nad wypieczonym świeżo chlebem,

kiedy ciszę mąciło już tylko tykanie zegara i brzęk much. Mistyczny *praesens ethnograpicum*, czas podzielanego doświadczenia – ulotny czas spotkania, jak to interpretowała Kirsten Hastrup, dystansując się wobec kolonialnego znaczenia tego terminu (Hastrup 2008: 26).

Poza ikoną Krzewu Gorejącego odkryłam w okolicach Chilmonów inne frapujące przedstawienie maryjne, które patronowało później przez lata moim terenowym poszukiwaniom. „To Matka Boska Polska, co dusze z czyśćca wyprowadza" – wyjaśnił mi gospodarz. Niestety nie miałam jeszcze wówczas aparatu fotograficznego i nie pamiętam, jak wyglądał obraz. Zapewne była to jakaś wersja przedstawienia Matki Boskiej Różańcowej albo Szkaplerznej z duszami w płomieniach czyśćcowych, ukazanymi w dolnym rejestrze. Niektóre z nich anioły wyciągają z płomieni, a Maria z Dzieciątkiem, i jednym ze wspomnianych narzędzi ewakuacji, ukazana jest w górze, na obłoku. Przez wiele lat sądziłam, że dosłowność owego wyciągania była swoistą nadinterpretacją rozmówcy, wykreowaną w kontekście ludowych modlitw. Aż w przedsionku kościoła św. Anny w Wejherowie nagle zauważyłam obraz, który przedstawiał dokładnie to, o czym powiedział mój dawny rozmówca, a co zbiega się z sensem ludowych modlitw maryjnych. Ich treść można sprowadzić do tego, że duszyczka, pojedyncza ludzka *animula*, skierowana surowym boskim wyrokiem na drogę do piekła, woła w rozpaczy pomocy Matki Boskiej, która ją przygarnia i prowadzi do nieba. Na wejherowskim obrazie to sama Matka Boska podaje rękę duszy wydobywającej się z płomieni.

Jacek Olędzki, jako pierwszy z wykładowców w ówczesnej Katedrze Etnografii (choć nigdy nie był jej pracownikiem), zażądał od nas nagrywania rozmów na taśmie magnetofonowej. Jednocześnie tropił i wyszydzał każdą analogię z praktykami służb specjalnych, co w drugiej połowie lat 70. miało szczególne znaczenie. (Pewien etnograf w artykule na temat sposobów prowadzenia wywiadów powoływał się na podręcznik kryminalistyki.) Takie terminy, jak „wywiad", a zwłaszcza „informator", były na Jacka zajęciach zakazane. Dlatego odkryty w bibliotece tekst Gadamera, który zapamiętałam jako *Zaproszenie do rozmowy* (faktycznie tytuł brzmiał inaczej: *Niezdolność do rozmowy*, Gadamer 1980), był dla mnie olśnieniem, dyskursywną formą przedstawienia modelu praktykowanego już wcześniej dialogu. Dlatego też nigdy nie zdarzyło mi się nagrywać rozmówców z ukrycia, bez ich zgody.

Biesiada, *prynuka* i chleb

W Chilmonach towarzyszyła nam osoba spoza Uniwersytetu, Amerykanka, chyba żona pracownika ambasady czy służb konsularnych. Słabo znała polski, ale obserwowała nas i prowadziła dziennik. Panowie dobrali się do niego pod jej nieobecność i odkryli notatki o osobliwym polskim zwyczaju wieczornego picia alkoholu z jednego kubka. Emaliowane metalowe kubki wraz z grzałką należały wówczas (obok magnetofonu) do niezbędnego zestawu badacza terenowego.

Często poobtłukiwane, brunatne od zaparzanej z listków herbaty yunan (torebek herbacianych też jeszcze nie było) dyndały dumnie przytroczone do plecaków. Takie kubki były, zwłaszcza na wsi, w powszechnym użyciu. Przypomina mi to anegdotę z czasów, kiedy już sama po raz pierwszy opiekowałam się grupą laboratoryjną. Prowadziliśmy badania w wioskach nadwiślańskich w ramach rządowego Projektu Wisła, zwanego ironicznie „Akcją Wisła". (Oficjalnym prowadzącym był Marian Pokropek, ówczesny docent, ja – świeżo zatrudniona w Katedrze w ramach tejże akcji W, debiutantka – zostałam mu dodana do pomocy.) Jeden ze studentów trafił do domu samotnej staruszki. Był upał, więc, porozmawiawszy z nią chwilę, poprosił o wodę. Przyniosła mu w poobtłukiwanym kubku, którego brzeg czernił się podrdzewiałym metalem; emalia ocalała tylko w jednym miejscu. Julkowi bardzo chciało się pić, więc ostrożnie przywarł wargami do jedynego jasnego, bezpiecznego miejsca. Staruszka stała nad nim, uśmiechając się dobrotliwie bezzębnymi ustami, a kiedy oddał jej kubek, wysepleniła: „Ale tez pan uobzydliwy, zupełnie jak ja. Ja tez zawse pije tylko z tego miejsca".

Na wschodzie przywykłam nie odmawiać poczęstunku, chociażby to było bardzo uciążliwe. W przeciwnym razie trudno było nawiązać kontakt, a gospodarze chyba w ten sposób zyskiwali poczucie bezpieczeństwa, obserwując czujnie i z zaciekawieniem każdy gest gościa, każdy szczegół jego zachowania. Obowiązywała niepisana zasada, żeby „zjadać do czysta" (podobnie zresztą było i w mojej rodzinie). Trafne określenie praktyki utożsamianej z gościnnością znalazłam w listach Mieczysława Dowojny-Sylwestrowicza, drobnego szlachcica ze Żmudzi, w jego korespondencji z Janem Karłowiczem: „Niczego tam nie brakowało, chyba tylko przymusu". Co prawda w chłopskich domach wymawianie się nie było obowiązkowe, miało raczej charakter drobnoszlacheckich konwenansów. Osławiona *prynuka*, swoista dramaturgia słowiańskiej gościnności, to kontredans powtarzanych na zmianę natrętnych zachęt, nakładania siłą na talerz i wymawiania się – to ostatnie zwłaszcza w przypadku dziewcząt. Można w ten sposób „zapaść" albo (zwłaszcza) „zapić" gościa na śmierć, jak o tym prawią staropolskie pamiętniki.

W Polsce wschodniej, w ówczesnych województwach białostockim, chełmskim czy przemyskim, gościnność gospodarzy wobec nas, studentów, czy mnie, kiedy prowadziłam już badania na własną rękę, trudna jest do opisania i chyba już dziś nieosiągalna. Traktowali nas, nieznajomych, jak własne dzieci, których zazwyczaj nie widzieli od lat, bo wyjechały do miasta i tam już pozostały. Wyludnione wioski i opuszczone chaty miały jednak na tych terenach również inne, nieznane mi wówczas znaczenie. Niewiele jeszcze wiedziałam o akcji Wisła, a i nasi rozmówcy o tym nie opowiadali. Pewnego razu, gdzieś w okolicach Dubienki, trafiłam do takiej wymarłej wioski, weszłam we wrota zniszczonej cerkwi. Pełna śmieci, służyła najwyraźniej za schronienie przygodnym biesiadnikom i ptakom, gnieżdżącym się gdzieś u stropu. Przez rozpadającą się kopułę przenikał błękit nieba, a z resztek polichromii odczytałam (w każdym razie tak to pamiętam) pierwsze zdania Janowej Ewangelii: „Na początku było Słowo…". W jednej z chat znalazłam porzucony modlitewnik, a w nim

dewocyjny obrazek przedstawiający Matkę Boską Skępską w otoczeniu pociągniętych pozłotą wotów: schematycznych rączek, nóżek i serc. W czasie naszych wypraw dowiedziałam się od rozmówców o paleniu cerkwi prawosławnych przez wojsko polskie w latach trzydziestych, o powojennym obozie koncentracyjnym w Jaworznie, wreszcie na Wileńszczyźnie – o rzeziach w Glinciszkach i Dubinkach. Nie dowiedziałam się natomiast o udziale mieszkańców w Holocauście; najwyraźniej ten wątek historii lokalnej zbyt drastycznie naruszał wizerunek własny. Jedynie wszechobecne opowieści o ukrytym gdzieś w okolicy żydowskim złocie budziły mój niepokój.

Gościnność naszych gospodarzy wiązała się także z ich poczuciem godności osobistej: im biedniejszy dom, tym większym dyshonorem była odmowa gościa. Kiedy tłumaczyłam się, że nie jestem głodna, łzy stawały w oczach gospodyni i prosiła, żeby nią nie gardzić. Otwartym sercom i spiżarniom towarzyszyło specyficzne doświadczenie otwartej wiejskiej przestrzeni, w której droga czasem przebiegała przez podwórze. Wydawało się, że gospodarzom to zupełnie nie przeszkadza, przeciwnie: jakby dzięki temu zyskiwali poczucie kontroli nad lokalną rzeczywistością. Obserwowali, kto się pojawiał we wsi, czasem zaczepili nieznajomego, pogawędzili z dawno niewidzianym sąsiadem. Płoty służyły głównie jako zagrody dla zwierząt. Przyzwyczaiłam się do tego i nie dostrzegałam w tej otwartości niczego nadzwyczajnego, aż do moich duńskich wakacji, kiedy trzy lata później odwiedziłam Jutlandię. Zdumiały mnie wysiłki przyjaciół, którzy szukali na pustym morskim wybrzeżu możliwości dotarcia do celu wśród tabliczek *PRIVATE*, aby przypadkiem nawet czubkiem stopy nie naruszyć czyjejś własności. Letnie domki, rozrzucone w dużych od siebie odległościach, były wynajmowane w sezonie wakacyjnym. Nie było żadnych ogrodzeń, a tabliczka pojawiała się nagle na ścieżce – i to wystarczyło. Gospodarz tak zastrzeżonego terytorium, widząc z daleka intruza, wybiegał przed dom i wznosił gniewne okrzyki, z kategorycznym żądaniem wycofania się natychmiast tą samą drogą.

Jak wspomniałam, *prynuka* gospodarzy bywała niebezpieczna; spróbować trzeba było wszystkiego, a częstowano nas rozmaitymi lokalnymi specjałami. Szczególnego rarytasu popróbowałam w Wodoktach (sienkiewiczowskich, chociaż raczej pokołchozowych). Wybrałam się z Wilna do Poniewieża, aby stamtąd autobusem dotrzeć w to słynne miejsce, gdzie zatrzymała się już moja grupa. Nie pamiętam, dlaczego nie pojechałam jak zwykle razem ze studentami. W Poniewieżu okazało się, że autobus do Wodoktów tego dnia z jakichś powodów nie pojedzie, więc wyruszyłam pieszo, licząc na okazję. Rzeczywiście, kawałek podwiozła mnie ciężarówka, ale potem kierowca musiał skręcić w inną trasę i powędrowałam pustą drogą. Trwało to cały dzień (według współczesnych map Google odległość z Poniewieża do Wodoktów, zależnie od trasy, wynosi 30–42 km), szosa biegła w pełnym słońcu, po bokach nie było drzew, żeby się schronić przed żarem. Latem dni na Żmudzi ciągną się bardzo długo. W pewnym momencie zobaczyłam przed sobą dwa ptaki, czarnego i białego, które przez jakiś czas poruszały się wzdłuż mojej drogi, jakby mnie prowadziły. Mam je do dziś przed oczami, niczym opiekuńcze duchy.

W Wodoktach gospodarzom, u których mieszkali studenci, ocieliła się krowa. Pierwsze mleko po ocieleniu nazywa się siarą; zostałam więc ugoszczona smakołykiem w postaci zapieczonej siary, niezwykle tłustej i, jak sądzę, niezwykle ciężkostrawnej. Mój żołądek, pusty po dniu wędrowania, zniósł to jednak bez problemu (w przeciwieństwie do żołądków niektórych studentów).

O ile samogony domowe, po rojstach pędzone, były bezpieczne, a kiedyś nawet taki trunek błyskawicznie wyprowadził mnie z grypy, prawdziwy niepokój wzbudziła we mnie tak zwana *kropka*, czyli płynny eter, którym mnie poczęstowano na Łemkowszczyźnie. Opowiadano, że traciło się od niego wzrok, ale zdaje się, że możliwe były innego rodzaju zagrożenia, np. perforacja żołądka. Ostatnio odkryłam artykuł Adriana Zandberga na temat dziejów *kropki*, czyli eteromanii, w Polsce międzywojennej; na szczęście nie doznałam opisywanych powszechnie efektów w postaci stanu ekscytacji, podniecenia, euforii, który potem często „przechodzi w fazę szału, następnie zamroczenia i snu z halucynacjami" (Zandberg 2012).

Czasem jednak trafiały się niebywałe przysmaki. W Wodoktach, w drewnianym dworku, starsza pani, polska dziedziczka, która życie przepracowała w kołchozie, poczęstowała mnie ogórkami z miodem. Po raz pierwszy spróbowałam takiego zestawu, którego smaku niestety nie da się łatwo odtworzyć: ogórki były świeżo zerwane w ogródku, a miód z pobliskiej pasieki.

Wiele lat później, w Murafie na Podolu, zaszłam do domu starszej kobiety, która dość długo ze mną rozmawiała, a potem zaprosiła mnie do swojego posiłku. Z powodu obrzękniętych nóg nie mogła już chodzić do sklepu ani do kościoła, dzieci zaopatrywały ją w żywność. Kiedy skończyłyśmy jeść, schyliła się z trudem, żeby podnieść okruszek chleba, więc ruszyłam do pomocy. Wzrok miała bardzo dobry; wskazywała mi okruchy końcem laski, a ja wędrowałam przez kwadrans na kolanach po całej izbie. W myślach wyświetlały mi się strofy: „Do kraju tego, gdzie kruszynę chleba / Podnoszą z ziemi przez uszanowanie / Dla darów nieba, /Tęskno mi, Panie". Nie pominęłyśmy ani jednego okruszka. (Nie pomijam do dzisiaj.)

Z życia roślin, ludzi i zwierząt

W stanie wojennym, zdeterminowana, żeby zgromadzić trochę materiałów do planowanej pracy o bohaterze wsi, umówiłam się z przyjaciółką na badania terenowe pod Kolbuszową. Nie miałyśmy specjalnych preferencji w kwestii miejsca naszych badań etnograficznych, więc dokonałyśmy wyboru, jadąc na chybił trafił palcem po mapie. Nagabywane nieprzyjemnie przez służbowych SOK-istów, dotarłyśmy w końcu do wyznaczonej w ten przypadkowy sposób wsi i udało nam się znaleźć noclegi u miłej gospodyni. Szybko się okazało, że aktualną bohaterką rozmów tej społeczności jest azalia, której okazały krzew, dziko rosnący w pobliskim lesie, co roku okrywa się żółtymi pachnącymi kwiatami. Rosła tam „od zawsze". Wielu próbowało przeszczepić sobie jej gałązkę do domowego ogrodu,

ale nigdy żadna się nie przyjęła. O tej azalii krążyło wiele opowieści, z których zapamiętałam najbardziej poruszającą. Mówiono, że jeśli ktoś zaśnie w jej cieniu, nigdy się już nie obudzi. Ten dziw natury stanowił zarazem państwową instytucję: mianowano dziką azalię pomnikiem przyrody. Następstwem tej nobilitacji był obowiązek ochrony przed niebezpieczeństwem, dlatego w stanie wojennym doglądały azalii konne patrole Milicji Obywatelskiej. To wywoływało szczególne poruszenie wśród mieszkańców, którzy w rozdrażnieniu mówili o niej „ta głupia azalia". (Dziś, jak mi podpowiada Internet, stała się lokalnym dobrem komercyjnym; daje zarobić gospodarstwu agroturystycznemu i patronuje rokrocznym zjazdom.)

Na Wileńszczyźnie, gdzieś w okolicach Niemenczyna, trafiłam pewnego letniego dnia do domku na skraju wioski, który wyglądał jak mały dworek. Otaczał go ogród pełen kwitnących lilii. Nigdy nie widziałam tylu ich odmian i kolorów na raz, istny rajski mikrokosmos o odurzającym zapachu, niesionym daleko przez wiatr. W dworku mieszkało małżeństwo w starszym wieku. Kobieta, która wyszła mi na spotkanie, miała całą twarz owiniętą chustą; tylko oczy spod niej wyglądały. Okazało się, że ma ostrą alergię, która nasila się zawsze, kiedy zakwitają jej ukochane lilie.

Pewnego razu nocowaliśmy w Bujwidzach, w stodole gospodarstwa mamy naszej zaprzyjaźnionej nauczycielki spod Wilna. Rankiem obudził mnie wesoły głos gospodyni, która przyniosła nam dzbanek świeżego mleka i chleb z własnego pieca – dary, których smaku i zapachu nigdy nie zapomnę. To ona zaśpiewała mi łałymkę, czyli kolędę życzącą – wiośniankę (bo na Wileńszczyźnie chodzenie po kolędzie bardziej było popularne wiosną niż zimą). Powtarzający się refren „Winszuję winem zielonym" oddziela zwrotki, które opowiadają o jaworze i ptakach, strząsających z niego perłową rosę i złote liście. Zbiera je dziewczyna i oddaje do złotnika:

> Wy złotniki, wy komorniki, zróbcie dla mnie trzy radości. Pierwsza radość to srebrny kubek, druga radość złoty pierścionek, trzecia radość perłowy wianek. Srebrny kubeczek swatu daruneczek, złoty pierścionek lubemu daruję, perłowy wianek do ślubu szykuję.

Ta łałymka chyba dostarczyła inspiracji Gałczyńskiemu (niektóre jego wiersze z pewnością czerpały z folkloru), a jego nostalgiczny wiersz o winie zaśpiewał Marek Grechuta:

> Nad oknem, na murze, a liście takie duże – zielone, zielone dzikie wino zielone. O każdej godzinie wiatr szumi w dzikim winie – zielone, zielone, dzikie wino zielone. Uroda, przyroda za nic byś jej nie oddał – zielone, zielone, dzikie wino zielone. Za siedmiu morzami napełni oczy łzami – zielone, zielone, dzikie wino zielone[1].

[1] Fragment wiersza Konstantego Ildefonsa Gałczyńskiego *Dzikie wino*, z 1953 r.

Szczególny zestaw dźwięków, jakie przywiozłam z badań, pochodzi z Murafy w obwodzie winnickim (Ukraina). Zamieszkałam, zgodnie z zarządzeniem proboszcza, w podominikańskim klasztorze, przekształconym w plebanię. Wykusze okienne w osiemnastowiecznych grubych murach ulubiły sobie jaskółki, wijąc w nich rokrocznie gniazda, ku utrapieniu proboszcza. Pięć razy w ciągu dnia z kościelnej wieży niosły się melodie tradycyjnych katolickich pieśni, za każdym razem innej. Za każdym razem dołączały też do nich dwa psy proboszcza: wielki owczarek wył barytonem, mały jego towarzysz – altem. Głosy jaskółek i psów łączyły się z melodiami kurantów w wielogłosową orkiestrę.

Dziwaczne tematy i *common sense*

Pewnego razu gdzieś na Podlasiu trafiłam do wioski, w której opowiadano mi o mieszkańcu dworku, ostatnim potomku starego rodu. Nie wiem, jak udało mu się powrócić w rodzinne pielesze w czasach PRL-u, dość że zamieszkiwał chylący się ku upadkowi dwór, a wieś lubiła o nim opowiadać. Był to samotny mężczyzna w średnim wieku, o którego nieudanych zalotach krążyły liczne prześmiewcze opowieści. Odgrywał najwyraźniej rolę lokalnego błazna, darzonego jednak swoistym szacunkiem, ze względu na wykształcenie i pańskie obyczaje. Postanowiłam wybrać się do niego na rozmowę o ludowych apokryfach. W koronach wysokich drzew, rosnących wzdłuż zarośniętej dworskiej alei, gnieździły się liczne wrony. Bałam się spojrzeć do góry, bo cała okolica była biała od ich odchodów. Wrzeszczały nad moją głową, jakby weszły w rolę gęsi kapitolińskich. Okazało się, że furtka prowadząca do dworu jest zamknięta. Zatrzymałam się więc przy niej i zawołałam gospodarza, przekrzykując wronie wrzaski. Po chwili wyjrzał zza drzwi. „Czy może mnie Pan wpuścić?! Chciałam porozmawiać! Jestem z Uniwersytetu Warszawskiego!" – wykrzyknęłam na koniec bez sensu, ale chciałam się jakoś przedstawić. „Nie szkodzi!" – odkrzyknął dowcipnie gospodarz. Rozmawialiśmy potem długo w zrujnowanym dworku, ale nie bardzo na temat, który mój rozmówca, skądinąd słusznie, uznał za dziwaczny. Zapamiętałam jedyną biblijną anegdotę, którą mi opowiedział. „Wie pani, dlaczego św. Piotr zdradził Pana Jezusa?" – zapytał z chytrym uśmiechem. Zamieniłam się w słuch. „Bo mu uzdrowił teściową!". Sprawdziłam (wówczas moja wiedza biblijna pozostawiała wiele do życzenia); faktycznie, wszystko się zgadza…

Poświęcaliśmy zwykle uwagę popularnym etymologiom, które świetnie wprowadzają w lokalną tradycję i dyskurs, w Herzfeldowski *common sense* – porównawcze badanie zdrowego rozsądku (Herzfeld 2004). Używamy pewnych słów od dzieciństwa, nie zastanawiając się nad ich znaczeniem, które jest przekazywane bezpośrednio, w sieci rozmaitych językowych konotacji. Bywa to ciekawe zwłaszcza na pograniczach, gdzie krzyżują się języki. Polacy spod Wilna, pytani o znaczenie nazwy Niemenczyn, opowiadali, że pochodzi z czasów Napoleona (tradycja napoleońska była na Wileńszczyźnie w latach dziewięćdziesiątych

bardzo popularna). Kiedy dotarł w te strony ze swoją armią, stanął na wzgórku i zapytał: „Czy to Niemen, czy nie?"

W Gródku Podolskim wielu katolików było przekonanych, że słowo katolik streszcza ich historię: katolicy, bo byli katowani. Prawosławni mieszkańcy zgadzali się z nimi co do źródłosłowu, ale utrzymywali, że to katolicy ich (prawosławnych) katowali, goniąc za nimi po polach (stąd Polacy), a przewodził tym katuszom św. Antoni. (Św. Antoni Padewski – Gródecki jest bowiem patronem tamtejszych „rzymokatolików", a jego dawny obraz przetrwał radzieckie czasy, wyniesiony potajemnie, zanim wysadzono w powietrze kościół. Pozostaje dziś w głównym ołtarzu nowego kościoła, przyciągając tłumy w dniu odpustu.) W ten sposób ujawniają się sąsiedzkie animozje.

Relacje kolonialne i *déjà vu*

Wiadomo, że nie każde spotkanie jest przyjemne, ale przyjemność rozmowy nie jest w końcu ani jedynym, ani najważniejszym jej celem. Odbywaliśmy wycieczkę po Podolu, zorganizowaną przez przyjaciół z Winnickiego Uniwersytetu Pedagogicznego. W okolicach Humania zwiedzaliśmy wykopaliska i muzeum kultury trypolskiej, w którym obejrzeliśmy model domku z okrągłym oknem, z wyposażenia grobowca. Posłużył on regionalnym miłośnikom rodzimej prehistorii jako wzór architektoniczny: kilka domów miało podobne, okrągłe okna. Wieczorem zaproszono nas na ucztę pod rozłożystym drzewem; stół aż się uginał; zastawiły go obficie członkinie miejscowego zespołu śpiewaczego. Zapłonęło ognisko, kobiety pięknie śpiewały, syn gospodarza przygrywał na gitarze. Potem, w ciemnościach na drodze, gospodynie zaśpiewały nam jeszcze piosenkę na pożegnanie, a jedna z nich, zapytana o wrażenia, powiedziała, że zabrakło jej w naszym spotkaniu bliskości. Niespodziewanie któraś z nich, na oko sporo starsza ode mnie, dopadła mnie i, zanim się zorientowałam, o co chodzi, pocałowała mnie w rękę. Ten gest streszczał w sobie kolonialny habitus, zakonserwowany niczym w formalinie przez władzę radziecką. Kiedy byłam dziewczynką, całowałam moje babcie w rękę na powitanie, zarówno tę, która pochodziła ze wsi, jak i tę, która odebrała edukację na pensji dla dziewcząt i pracowała jako nauczycielka. Był to naturalny gest, który przyswoiłam w dzieciństwie, świadczący o hierarchii pokoleniowej, ale i o bliskości. W stosunku do rodziców już się go nie stosowało, a w ogóle ta forma zachowania społecznego zanikła dla mnie ostatecznie wraz z odejściem moich babek. Szok i wstyd, których doświadczyłam w związku z nim pod Humaniem, był niezwykle pouczający. Streszczał w sobie opasłe dzieło Daniela Beauvois (Beauvois 2005).

Czasami w trakcie badań na Wschodzie doświadczałam jednak mocnych wrażeń innego rodzaju. Miejsca, zapachy, krajobrazy, chociaż po raz pierwszy widziane i doświadczane, czasem smak potraw, budziły we mnie poruszające *déjà vu*, skojarzenia ze smakami dzieciństwa, z lekturami romantycznymi, których przecież w czasach PRL-u nie nie mogłam osadzić w kontekście. Nikt z mojej

bliskiej rodziny nie pochodził z tamtych stron, a szkolna edukacja nie dostarczała bezpośredniej wiedzy na temat geografii i historii Litwy, Białorusi czy Ukrainy, jako odrębnych kulturowych bytów. Były to po prostu części rozległej zielonej przestrzeni na mapie, oznaczonej rozrzuconymi, wielkimi literami „ZSRR". (Z mapami w ogóle był w PRL-u problem: po prostu ich nie było, nawet polskich regionalnych; używaliśmy kserograficznych odbitek przedwojennych sztabówek, oznaczających wiele miejscowości, które już nie istniały.) Kiedy więc w trakcie wycieczki do Kamieńca Podolskiego znalazłam się w ruinach kościoła, w miejscowości o niewiele mi w pierwszej chwili mówiącej nazwie Окопи (Okopi), na wysokim brzegu Dniestru, który w tym miejscu tworzy malownicze zakola, nagle uświadomiłam sobie, że to Okopy Św. Trójcy, i że one naprawdę istnieją. Najwyraźniej do tej pory sądziłam, że Zygmunt Krasiński wymyślił sobie tę nazwę. Podobne doświadczenie stało się moim udziałem wiele lat później, kiedy ze znajomym proboszczem szukaliśmy po bezdrożach miejsca urodzin Ignacego Paderewskiego. Nagle kierowca wymienił nazwę rzeki, do której się zbliżaliśmy – Ikwa. „Bo tam, gdzie Ikwy srebrne fale płyną, byłem ja niegdyś jak Zośka dzieciną…" – wyświetliło mi się natychmiast w pamięci. Freud pisał o takich poruszających doświadczeniach, kiedy zapośredniczona, nabyta w czasach szkolnej edukacji wiedza, nagle powraca jako ucieleśniona, w bezpośrednim spotkaniu z rzeczywistym miejscem, w rzeczywistym czasie. Nabierają one w takich momentach magicznej głębi, niczym utkany emocjami pokoleń palimpsest. Właściwie każde miejsce, w którym zdarzyło mi się prowadzić badania etnograficzne, działało na mnie w taki sposób. Dlatego cenię Braudelowskie pojęcie długiego trwania form kulturowych, które jednak wciąż zmieniają znaczenia w zmieniających się kontekstach, niczym struktury tworzone przez kolorowe szkiełka w dziecięcych kalejdoskopach.

Zawstydzającym doświadczeniem, chociaż zupełnie inaczej niż poprzednio opisane, było powitanie w Widzach na Białorusi, jakie zgotowała nam pani Zofia Puszkowa. Polka, która ukończyła jeszcze przedwojenną polską szkołę powszechną, miała w miasteczku opinię osoby wykształconej i pisała listy do władz w imieniu lokalnej społeczności. Jej narzeczony zginął podobno w partyzantce. Pozostała samotna, ale – jako osoba niezwykle wrażliwa – podejmowała spontanicznie różne społeczne działania. Miała też wielki sentyment do wszystkiego, co kojarzyło jej się z Polską. Było dla niej oczywiste, że uroczyście przywita przyjeżdżających do miasteczka Polaków. Nasz autobus spóźnił się dwie godziny, bo zabrakło paliwa i kierowca musiał trochę odkupić od jednego z rzadko przejeżdżających kierowców. Była mroźna białoruska zima, może minus 16 stopni, zapadła już noc i ciemności panowały w centrum miasteczka Widze. Kiedy wysiedliśmy, drobna kobieca postać podbiegła do nas, wyprężyła się na baczność i zaczęła recytować uroczyste słowa powitania głosem drżącym z wyziębienia i wzruszenia. Zupełnie na to nie zasługiwaliśmy.

Te teatralne powitania i pożegnania rodaków przeszły do naszej lokalnej mitologii. Kiedyś profesor Lech Mróz, który zapoczątkował nasze tzw. badania wschodnie, wracał z Wileńszczyzny – jak zwykle nocnym autobusem, z długim,

wyczerpującym postojem na granicy, i – jak zwykle – obarczony był licznymi podarkami, które mu wręczył na odjezdnym przyjaciel spod Wilna. Może to były palmy wielkanocne, a może kosz z Suderwy, zapewne jakieś przysmaki. Przyjaciel ów zadzwonił potem do żony profesora i, zaniepokojony o dobrostan obciążonego ponad miarę Mroza, zapytał swoją przeciągłą, kresową polszczyzną: „A kto przywita?", sugerując, że mężowi trzeba by ponieść bagaże.

Czasami fragmenty rozmów czy obserwacje powracają nagle po latach w pamięci i doświadczam żalu, że nie byłam wystarczająco czujna i uważna, żeby podążyć ich tropem. Do takich zagubionych wątków zaliczam wspomnienie pewnej katoliczki z wioski pod Hwardijskiem (dawniej Felsztyn) na Podolu, z drugiej połowy lat 90. Wspominała swoje dzieciństwo i niedzielne wyprawy do Gródka Podolskiego, gdzie jedyny wówczas w promieniu kilkuset kilometrów ksiądz odprawiał msze w cmentarnej kaplicy. Nie było zegara, opowiadała, ale matka nocą wychodziła przed dom i patrzyła w gwiazdy, z których układu potrafiła się zorientować, czy już czas wyruszać. Budziła dzieci, kiedy jeszcze było całkiem ciemno, żeby zdążyły dotrzeć na czas na mszę. Chłopskie rachuby czasu, sposoby nadawania mu znaczeń, zmieniające się radykalnie w procesie transformacji, to jeden z wielkich tematów, zaledwie zaczętych w moich studiach „przemiany światów".

Innym intrygującym tematem był czakram w kolegiacie „rzymokatolickiej" w Żółkwi, (miejscu pochówku m.in. hetmana Żółkiewskiego i królewiczów Sobieskich), a dokładnie w punkcie, gdzie zbiegają się centralnie linie mozaiki, tworząc krzyż na posadzce. Pracowała tam w początkach naszego wieku grupa studencka, którą opiekowała się moja koleżanka, a ja odwiedziłam ich tylko na kilka dni. Sądziłam, że pomysł czakramu zachodnioukraińskie miasteczko zapożyczyło z globalnego New Age'u. Kiedy jednak leciwa rozmówczyni w pobliskiej wiosce, znana z leczenia modlitwą, wyjawiła niepytana, że modlitwa w tym właśnie miejscu, a zwłaszcza w czasie Podniesienia, jest niezwykle skuteczna, uświadomiła mi, że to przypadek glokalizacji. Miejsca splatania się lokalnych praktyk wpisanych w podzielane przez małe społeczności znaczenia z globalnymi tendencjami i ich wzajemne projekcje wydają mi się wyjątkowo pociągającym obszarem badań. W tym przypadku czakram połączył specyficzną ukraińską wieloznaczność pojęcia energii (czym zajmują się już od pewnego czasu moje koleżanki): mistyczną, wpisaną w prawosławną teologię boskich energii Grzegorza Palamasa, i zarazem materialną, z tradycją miejsc „namodlonych" i katolickim kultem Eucharystii. Przenikają się odmienne style chrześcijaństwa i globalne trendy kultury popularnej.

Podobne zjawisko obserwowaliśmy na Podolu, w związku ze zbliżającym się końcem świata rzekomo zapowiadanym przez kalendarz Majów na grudzień 2012 r. Majowie wierzyli, że przed naszym światem istniały jeszcze trzy wcześniejsze, co przypomina wizję dziejów odnotowaną przez nas w latach 80. i 90. ubiegłego wieku: po świecie Boga Ojca następuje świat Boga Syna (to nasz, środkowy), po nim zaś nastąpi świat Boga Ducha Świętego. Jednak *światy* (w specyficznym znaczeniu czasu, przestrzeni i *narodu*) rozdzielają kataklizmy, niosąc ludziom zagładę. Mieszkańcy Murafy, sposobiąc się do przetrwania

Apokalipsy, wykupowali masowo konserwy, zapałki i świece, których nagle zabrakło w miejscowych sklepikach. Nie pomogło wyśmianie tych praktyk przez proboszcza w kazaniu podczas sumy; pożywka medialna, powiązana z działalnością Fenomenu 2012, weszła w rezonans z tradycją, a także z powszechnym poczuciem niepewności w obliczu transformacji i nieustającego procesu zmian. Jeden z rozmówców, gorliwy czytelnik Biblii Tysiąclecia, którą nosił ze sobą plastikowej torbie, wyjaśnił mi, że Antychryst, według przepowiedni, miał się urodzić w pokoleniu Dana, i że to już nastąpiło. W gruncie rzeczy Murafianie mieli rację: stary świat się kończył, a ja znowu nauczyłam się czegoś o Biblii. Plemię Dana, jako jedyne z pokoleń Izraela, nie zostało bowiem wymienione w Księdze Apokalipsy wśród tych, którzy zostali opieczętowani, czyli – wśród zbawionych, a o tym, że Antychryst z niego ma pochodzić, pisał Ireneusz z Lyonu w *Adversus haereses*. Mój rozmówca słyszał jednak o tym od swojej niepiśmiennej matki.

Tę opowieść mogłabym snuć dalej, bo w miarę jak przywołuję wspomnienia kolejnych badań etnograficznych, powraca ich coraz więcej. Laboratoria pomagają w gromadzeniu wiedzy wynikającej z doświadczeń, wielozmysłowej, dalekiej od teoretycznej sofistyki, zarazem inicjującej refleksje teoretyczne. W grupie kultywujemy raczej współpracę niż konkurencję: transkrypcje dobrych wywiadów tworzą wspólny zasób źródłowy. Wiadomo przecież, że odpowiedzi uzyskuje się wówczas, kiedy nie pyta się wprost albo kiedy pytanie dotyczy czegoś innego; najczęściej przez przypadek. Wśród zmieniających się teorii i mód, a nawet nazw dyscypliny, praktyka etnografii pozostaje jedynym łącznikiem moich doświadczeń z czasów studenckich z obecną antropologią społeczno-kulturową, łącznikiem światów moich, akademickiego i osobistego, światów studentów i światów naszych rozmówców. Komunikacja ma bowiem charakter dwupoziomowy.

Prowadzę kolejne Laboratorium. Mieliśmy jechać do Szarogrodu na Podolu, wszystko było przygotowane, studenci uczyli się ukraińskiego. Projekt upadł w związku z pandemią. Zmieniliśmy teren badań na Trzebiatów w województwie zachodniopomorskim, miasto słynnej słonicy Hansken, „muzy Rembrandta", z wyrazistą grupą ukraińskich mieszkańców, reprezentantów przesiedleńców w akcji W. Jeszcze raz spróbujmy.

Literatura

Beauvois, D. (2005). *Trójkąt ukraiński. Szlachta, carat i lud na Wołyniu, Podolu i Kijowszczyźnie 1793–1914*. Przeł. K. Rutkowski. Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej.

Gadamer, H.G. (1980). Niezdolność do rozmowy. Przeł. B. Baran. *Znak*, 309 (3), 369–376.

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

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

Zandberg, A. (2012). „Villages … Reek of Ether Vapours": Ether Drinking in Silesia before 1939. *Medical History*, 54(3), 387–396.

SUMMARY

Images from fieldwork or the oneiric reminiscences of Ethnography Labs

I present multi-sensory memories from my field research that keep imbuing encounters with people and other beings with specific meaning. Such memories combine dialogues with pictures, sounds, smells and tastes, and can be conceived of as inspiration underlying ethnographic and anthropological research. In this context, I reflect on the method of teaching skills of ethnographic field research within "Ethnographic Laboratories", a module introduced as part of the teaching curriculum at the Institute of Ethnology and Cultural Anthropology, University of Warsaw.

Keywords: Fieldwork, ethnographic multi-sensory experience, teaching methods, Ethnographic Laboratory

Formy współpracy z „tubylcami”

Etnografia. Praktyki, Teorie, Doświadczenia 2021, 7: 167–181
https://doi.org/10.26881/etno.2021.7.11

Ryszard Vorbrich https://orcid.org/0000-0001-7310-9400
Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

Strefa kontaktu, czyli interaktywne relacje antropologa w terenie

Niniejsze studium, omawiające koncepcję „strefy kontaktu", analizuje ją na przykładach empirycznych, odwołujących się do doświadczeń autora z ponad 40-letnich antropologicznych badań terenowych w Afryce, głównie w Kamerunie, sięgających także do realiów marokańskich.

* * *

Antropolog, w każdym razie klasyczny antropolog, tym różni się od innych przedstawicieli sztucznie i mechanicznie wydzielonej dyscypliny „nauk o kulturze i religii", że przedmiotem jego badań jest człowiek jako twórca kultury, a nie kultura (i religia) sama w sobie. Choć kultura, traktowana jako wydzielony, abstrakcyjny byt, odseparowany od człowieka, ujęty w ramy schematów klasyfikacyjnych, pojawia się w optyce antropologa (zwykle na zaawansowanym etapie interpretacji), to u podstaw analizy antropologicznej leży (powinien leżeć) jednak materiał empiryczny, pozyskany w tak zwanym „terenie", wśród ludzi, społeczności, które badał, z którymi wchodził w relacje, często trwajace przez miesiące lub nawet lata.

Musimy zdawać sobie sprawę, że antropologia kulturowa (etnologia) stanowi dość szczególny przypadek z punktu widzenia klasyfikacji dyscyplin naukowych. Z jednej strony zaliczana jest do nauk humanistycznych, w których główną rolę pełni analiza, krytyka i interpretacja źródeł zastanych (cudzych wypowiedzi, znaczeń przypisywanych wytworom kultury, symbolom i zachowaniom ludzkim), z drugiej zaś stosuje metody typowe dla nauk empirycznych (często

przypisywane jedynie naukom przyrodniczym), takie jak tworzenie danych (poprzez obserwację i pomiar, a nawet eksperyment) oraz ich analizę ilościową, jakościową lub przestrzenną. Ponadto, z punktu widzenia przedmiotu badań, antropologa cechuje integralność spojrzenia na jego obiekt zainteresowań – społeczeństwo jako twór kulturowy oraz człowieka jako osobowość kulturową[1].

Jeśli zatem przedmiotem zainteresowania antropologa jest człowiek (jako jednostka i zbiorowość), to istotnym rysem pracy antropologia jest kontakt z żywym człowiekiem – jako polem obserwacji. W ten sposób dochodzimy do tytułowej koncepcji strefy kontaktu, rodzaju i zasięgu relacji pomiędzy badaczem a badanym (badaną społecznością), jaka powstaje w trakcie podstawowej metody badawczej antropologa, którą są badania terenowe.

Tytułowa kategoria analityczna „strefy kontaktu" nabiera tym większego znaczenia, im większy dystans przestrzenny i kulturowy dzieli badacza terenowego od obszaru badań[2] oraz im bardziej prace „w terenie" przybliżają się do modelu intensywnych badań terenowych, a związany z nimi pobyt w terenie nazwać można, za Jamesem Clifordem, „intensywnym zamieszkaniem", procedurą badawczą stwarzającą pole interaktywnej „głębi" (Cliford 2004: 142). Procedura ta w istotny sposób różni się od strategii przyjętej przez przedstawicieli studiów kulturowych lub antropologów określających się jako postegzotyczni. W tym ostatnim wypadku, rozciągnięte w czasie intensywne zamieszkiwanie zastępowane bywa powtarzającymi się wizytami, które co najwyżej mogą przybrać postać krótszego lub dłuższego „przebywania".

Każdy student etnologii zna (czy obecnie też ?) sugestywny opis Bronisława Malinowskiego ukazujący sytuację (stan emocji, umysłu) antropologa stającego nagle samotnie w obliczu obcej mu rzeczywistości, gdy odpływa łódź, która przywiozła go na obcą wyspę (do obcego mu świata), a wraz nią znika za horyzontem ostatni człowiek (misjonarz, kupiec, nauczyciel, administrator), który łączył go w jakiś sposób ze znanym mu życiem, z jego rzeczywistością kulturową, z jego językiem, z jego światem pojęć (Malinowski 1981: 31). Antropolog, który znajduje się w podobnej sytuacji, gdy nie może w każdej niemal chwili liczyć na sprawny transport do najbliższego miasta (z wygodnym noclegiem, sklepem, opieką medyczną), musi zdać się na siebie. Musi podjąć działania umożliwiające „zadomowienie się" w wymiarze logistycznym – umożliwiające mu egzystencję w obcym świecie, zapewniające miejsce pracy i odpoczynku i choć minimalny poziom bezpieczeństwa osobistego (z bezpieczeństwem sanitarnym włącznie)[3].

---

[1] W ten sposób aktywność badawcza mieści się także w ramach nauk społecznych, co wskazuje na nieprzystający do metodologii i metodyki antropologii, narzucony administracyjnie, a niewywodzący się doświadczeń pokoleń, obowiązujący obecnie w Polsce podział dyscyplin naukowych.

[2] Istotny tu będzie także stopień „zamknięcia" lub „otwarcia" danego społeczeństwa, skala jego powiązań ze światem zewnętrznym.

[3] Kwestia kluczowa w krajach tropikalnych lub o niestabilnej sytuacji politycznej (zachwianiu państwowego monopolu przymusu), nieuwzględniana zazwyczaj w programie studiów etnologicznych.

Ale to tylko cześć problemów, które musi on rozwiązać. Nie mniej ważne dla efektów pracy antropologa – badacza terenowego jest „zadomowienie się" w wymiarze społecznym. W sytuacji, gdy antropolog musi zbudować, zwykle od podstaw, sieć relacji społecznych, sieć kontaktów, które z czasem (od wielu okoliczności zależy, jak długim, liczonym nie na dni, ale na miesiące, lata) pozwolą mu wniknąć (choć zawsze w ograniczonym wymiarze) w badaną społeczność.

W ramach oswajania obcego świata, poznawania ludzi, zwykle z czasem uformuje się wokół antropologa specyficzna przestrzeń wymiany gestów, słów, idei i dóbr, którą nazwać można „strefą kontaktu".

Za osobę, która wprowadziła termin „strefa kontaktu" do obiegu naukowego uważa się Mary Louise Pratt. Dokonała ona tego w książce o wymownym tytule *Imperialne oczy*, dotyczącej osiemnasto- i dziewiętnastowiecznego piśmiennictwa podróżniczego, opisującego świat europejskich kolonii[4] (Pratt 1992). M.L. Pratt zwróciła uwagę na to, że w rzeczywistości kolonialnej pojawia się niekiedy swoista „strefa kontaktu", w ramach której dochodzi do interaktywnych spotkań. W ujęciu autorki, termin „strefa kontaktu" ma bardziej „pozytywne" konotacje, odnosi się do rzeczywistości mniej zhierarchizowanej i bardziej płynnej. Stanowi alternatywę dla eurocentrycznych terminów kolonialnych, takich jak „granica", „klasa", choć zarazem stwarza ryzyko lekceważenia faktycznej i symbolicznej przemocy związanej z relacjami kolonialnymi[5].

Koncepcja strefy kontaktu była uwzględniana wcześniej i powielana później w literaturze naukowej, choć w różnych kontekstach. Jako szczególna cecha „sytuacji kolonialnej" (Balandier 1951), jako element projektów rozwojowych (Matheiu 2002) lub jako immanentna cecha systemu niewolniczego, w tym także rzeczywistości robotników przymusowych w nazistowskich Niemczech (Hörmann, Mackenthun 2010).

W niniejszym studium „strefę kontaktu" definiuję jako ograniczoną przestrzeń wzajemnych, trwałych w czasie, interaktywnych relacji pomiędzy podmiotami wywodzącymi się z odmiennych kultur. W tym wypadku między antropologiem – badaczem terenowym a środowiskiem społecznym terenu badań. Tak rozumiana strefa kontaktu jest wytwarzana dyskursywnie i cieleśnie praktykowana, można powiedzieć: wypracowana przez aktywnych aktorów społecznych, których wzajemne relacje tworzą nieciągłą przestrzeń społeczną.

---

[4] Autorka starała się w swej książce unikać typowej perspektywy „kolonialnej" (zwłaszcza brytyjskiej), akcentującej linię podziału pomiędzy podmiotami wywodzącymi się różnych kultur, a bardziej kładła nacisk na opisy odnoszące się do czasowej i przestrzennej współobecności podmiotów, które pierwotnie były rozdzielone geograficznie i historycznie, a których trajektorie się przecinały. W ten sposób w rzeczywistości kolonialnej pojawiać się miała „strefa kontaktu", w ramach której dochodziło do interaktywnych spotkań. Przyjęta przez M.L. Pratt perspektywa oglądu relacji pomiędzy kolonizatorami a kolonizowanymi pozwoliła jej na uchwycenie mechanizmu konstytuowania się obu klas i typów ich wzajemnych relacji, zwykle nie w kategoriach odrębności (choć w ramach radykalnie asymetrycznych relacji), ale w kategoriach wzajemnego zrozumienia i podzielanych praktyk.

[5] Nieco wyidealizowany koncept W.L. Pratt miał pewne znamiona autentyczności, bowiem zasadniczy korpus źródeł, na jakim opierała się analiza autorki, odnosił się do lat 1750–1850, a zatem przed uformowaniem się imperialistycznej formy kolonializmu.

Wbrew temu, co sądzą poniektórzy płodni pisarsko antropolodzy, zbyt jednostronnie traktujący interpretatywną teorię kultury, ujętą w nieco przewrotnej tezie Clifforda Geertza: „co robi etnograf – on pisze", aktywność zawodowa antropologa, opierającego się na zgromadzonych osobiście danych terenowych, nie ogranicza się wcale do „pisania"[6] (Geertz 2003: 49). Gros czasu zabiera mu nawiązywanie relacji z badaną społecznością[7], a równie wiele – czekanie. Na transport, na odpowiednią pogodę (porę roku), na informatora gotowego poświęcić mu dłuższą chwilę, na wydarzenia ważne z punktu danej społeczności. To wszystko także mieści się w pojęciu „strefy kontaktu".

Czynnik czasu, koordynacji dyspozycyjności antropologa z rytmem życia badanej społeczności jest istotnym, a rzadko analizowanym, momentem strefy kontaktu. Na przykład kameruńscy Daba – rolnicy-kopieniacze, żyjący w strefie klimatu subtropikalnego, z ostrym podziałem na porę suchą i (znacznie krótszą) porę deszczową (porę wegetacji), w pewnym uproszczeniu, dzielą rok na czas intensywnych prac polowych i czas odpoczynku (*dolce far niente*). W tym ostatnim czasie (listopad/grudzień – kwiecień/maj) ożywiają się relacje społeczne; zapełniają targi, mają miejsce ceremonie religijne, kojarzone są małżeństwa, kwitnie życie towarzyskie[8]. Symbolem tego czasu są obszerne zadaszenia (wiaty) stawiane przed wejściem do zagrody, z perspektywy antropologa esencja strefy kontaktu. Pełnią one rolę otwartych salonów. Tutaj przesiadują dorośli i dzieci, pijąc piwo, przegryzając orzeszki arachidowe, lustrując otoczenie i mając baczenie na bieg spraw codziennych[9]. Do dobrego tonu należy wzajemne odwiedzanie się sąsiadów i gawędzenie w cieniu wiaty-„salonu", o dawnych i aktualnych wydarzeniach. Jest to wymarzony czas dla antropologa, który z łatwością znajdzie informatora gotowego poświęcić mu swój czas (fot. 1). Jednak z chwilą nadejścia pierwszych (ustabilizowanych) deszczy, zmienia się gwałtownie tryb życia Daba. Znikają wiaty, a ich miejsce zajmują uprawy (działka ziemi otaczająca zagrodę jest zbyt cenna w skalistej krainie, aby pozostawić ją odłogiem). Kto żyw rusza z motyką w ręku na pole, na którym spędza niemal cały dzień[10]. Nikt nie ma czasu na „próżne" rozmowy z antropologiem. Strefa kontaktu przenosi się z centrum wsi na pola, odlegle często o godzinę drogi od zabudowań. Antropolog musi dostosować się do rytmu pracy informatorów i próbować „złapać języka", towarzysząc

[6] Na takiej samej zasadzie można by powiedzieć, że aktywność przedstawiciela nauk przyrodniczych (lub chemicznych) sprowadza się głównie do sporządzania pisemnych wniosków ze swych prac badawczych, a całe oprzyrządowanie laboratorium i eksperymenty w nim prowadzone nie mają znaczenia.

[7] Co z resztą znajduje wyraz w innej tezie C. Geertza: „uprawianie etnografii polega na ustanowieniu kontaktu, doborze informatorów, transkrypcji tekstów […]" (2003: 37), rozwiniętej w kolejnej odpowiedzi na pytanie, co robi etnograf – „obserwuje, zapisuje, analizuje […]" (2003: 49).

[8] To także sezon polowań, prac budowlanych i dalekich podróży.

[9] W kwietniu-maju, tuż przed pierwszymi deszczami, sielankę przerywa niekiedy renowacja poszycia dachów (co drugi rok kładzie się nową strzechę).

[10] Zwłaszcza w pierwszych tygodniach pory deszczowej, podczas których tempo i zakres prac polowych (okopywanie suchej ziemi, siewy) zadecyduje o wysokości przyszłych plonów.

informatorom w ich ciężkiej pracy. Dzielenie trudów pracy na polu buduje jednak szczególnego typu interaktywne relacje między badaczem a badanym[11].

Jeszcze dobitniej czynnik czasu objawia się w przypadku roku obrzędowego. W roku 1982, podczas badań wśród Daba, uzyskałem pierwsze informacje o święcie *Dara Musruf* – cyklicznym (nominalnie corocznym) wydarzeniu związanym z kultem przodków i kultami agrarnymi (rodzajem święta plonów). Nie było mi dane wówczas uczestniczyć w tym święcie. Przypada ono bowiem na okres po żniwach (grudzień-luty). Moje badania miały natomiast miejsce między marcem a czerwcem. Planując zatem kolejne sezony badawcze u Daba, chcąc uczestniczyć w najważniejszym święcie badanej grupy, „celowałem" w okres od grudnia do lutego. W kolejnych latach (1999, 2000, 2001) nie dane było mi trafić na to święto. Albo w danym roku ceremonia się nie odbyła z powodu mało udanych zbiorów (zabrakło sorga do wytworzenia odpowiednio dużej ilości piwa), albo musiałem opuścić Kamerun przed świętem (które nie ma ściśle określonej daty) z powodu upływu ważności wizy. Dopiero w roku 2003 udało mi się uczestniczyć we wsi Nivé w przygotowaniach do święta i obserwować jego trzydniową celebrację, która przypadła dokładnie (co za traf!) w trzech ostatnich dniach mego pobytu wśród Daba. Gdy po ośmiu latach (w roku 2011) odwiedziłem Nivé i pokazałem mieszkańcom film nakręcony w 2003 r., dowiedziałem się, że utrwalone na filmie święto było (prawdopodobnie) ostatnią taką celebracją. Z dwóch wtajemniczonych osób (mistrzów ceremonii) jedna zmarła, a druga konwertowała na chrześcijaństwo. Nie było już nikogo, kto mógłby zorganizować *Dara Musruf*.

Strefa kontaktu może mieć różny zakres i głębię społeczną. Będzie płytka, rozproszona i krótkotrwała w przypadku badań terenowych o charakterze ekstensywnym. Tak jest w sytuacji badacza lub ekipy badaczy przemieszczających się po wybranym terenie pieszo lub przy pomocy innych środków transportu (zob. fot. 2). Jedno- lub kilkudniowe pobyty w poszczególnych punktach badawczych mogą być odpowiednie dla wąsko sprofilowanych antropologicznych badań terenowych, służących rozpoznaniu wybranego zagadnienia (zjawiska, elementu kultury) i określenia jego zasięgu, a także do zgromadzenia dokumentacji przydatnej do analizy porównawczej. Nie mają one jednak cech „intensywnego zamieszkiwania", są raczej krótszym lub dłuższym „przebywaniem". Przebyte kilometry nie przekładają się na trwałe interaktywne relacje pomiędzy badaczem a badaną społecznością[12]. Wiele zależy także od liczebności zespołu badaczy i stopnia jego samowystarczalności logistycznej. Wbrew pozorom samotny badacz terenowy (pozbawiony zaplecza logistycznego) ma większe szanse nawiązania interaktywnych relacji z obcym otoczeniem niż zespół badawczy liczący kilka osób.

[11] Wódz ziemi w Nivé przydzielił mi niewielki skrawek poletka pod uprawę arachidów. Musiałem jednak przejść mały kurs pracy motyką (dowiedziałem się m.in., że inaczej okopuje się ziemię pod zboże, a inaczej pod orzeszki ziemne). Niestety nie doczekałem zbiorów z „mego" pola, które miały miejsce w grudniu, pół roku po moim wyjeździe.

[12] Relacje w tak zakreślonej strefie kontaktu będą miały raczej charakter mechaniczny (starania o pozyskania informatorów), kurtuazyjny (uzyskanie akceptacji lokalnych autorytetów), w istotnej mierze ograniczony do kwestii bytowych (np. aranżacji miejsca do pracy i ewentualnie noclegu).

Samotny antropolog siłą rzeczy będzie otoczony ludźmi innej (obcej) kultury. W bardziej naturalny sposób będzie mógł wniknąć w otoczenie społeczne, korzystając z gościny gospodarzy, dzieląc z nimi przestrzeń dnia codziennego („stół", miejsce noclegu itp.).

Zespół antropologów jest w odmiennej sytuacji. Co prawda ma on zwielokrotnione możliwości gromadzenia danych, jednak sam w sobie stanowi mikrospołeczność, w pewnej mierze autonomiczną względem społecznego *entourage*. Grupę, w ramach której tworzy się przestrzeń codziennego bytowania (wspólnych posiłków, wymiany opinii itp.), oddzieloną funkcjonalnie (niekiedy wręcz fizycznie) od badanej społeczności (zob. fot. 3). W takich warunkach maleją możliwości pojawienia się relacji interaktywnych z otoczeniem.

Samotny antropolog z natury rzeczy jest bardziej zależny od ludzi, wśród których „intensywnie zamieszkuje". Z reguły musi do pewnego stopnia przyjąć sposób życia gospodarzy. Stwarza to większe możliwości poznania codziennych trosk społecznego otoczenia. Jego pobyt w domach (zagrodach) sąsiadów nie dezorganizuje życia mieszkańców w takim stopniu, co wtargnięcie grupy badaczy. Z czasem może zostać zaakceptowany jako nieco oryginalny, ale swojski komponent lokalnej rzeczywistości społecznej[13].

W strefie kontaktu powstającej podczas intensywnych badań terenowych, w jej modelu idealnym, wyodrębnić można z reguły kilka kręgów. Jej jądrem będzie siedziba antropologa – jego baza. Przy czym wyróżnić niekiedy można bazę „wyjściową", „etapową" i „wysuniętą". Baza „wyjściowa", którą bywa zazwyczaj najdalej wysunięta placówka „cywilizacji technicznej" (hotel w miasteczku, misja, budynek szkoły, stacja agronomiczna), spełnia istotną rolę w koncepcji strefy kontaktu. Zapewnić powinna bowiem pierwszy kontakt z eksponentami badanej grupy, znającymi teren i lokalne języki (tworzącymi zasób potencjalnych tłumaczy i przewodników, którymi może nie dysponować okolica wytypowana na zasadniczy teren badań), a także stanowić swoisty punkt oparcia, zapewniający kontakt z szerszym światem. Powinna mieć z nim łączność telefoniczną (radiową), leżeć przy szlaku komunikacyjnym (szosie, rzece, lotnisku), dysponować dostępem do elektryczności (możliwości podładowania akumulatorów). Niebagatelnym warunkiem efektywnej pracy terenowej antropologa jest stworzenie swoistego „azylu", dającego namiastkę komfortu (prysznic, lodówka), możliwość chwilowego oderwania się od otoczenia, od „strefy kontaktu"[14]. Taką rolę może pełnić właśnie „baza wyjściowa".

[13] Zmienny w czasie status antropologa, od „obcego", poprzez „gościa" do „szanownego" (starca), opisuję w studium poświęconym „tubylczemu" dyskursowi rozwoju (Vorbrich 2013: 252–253).

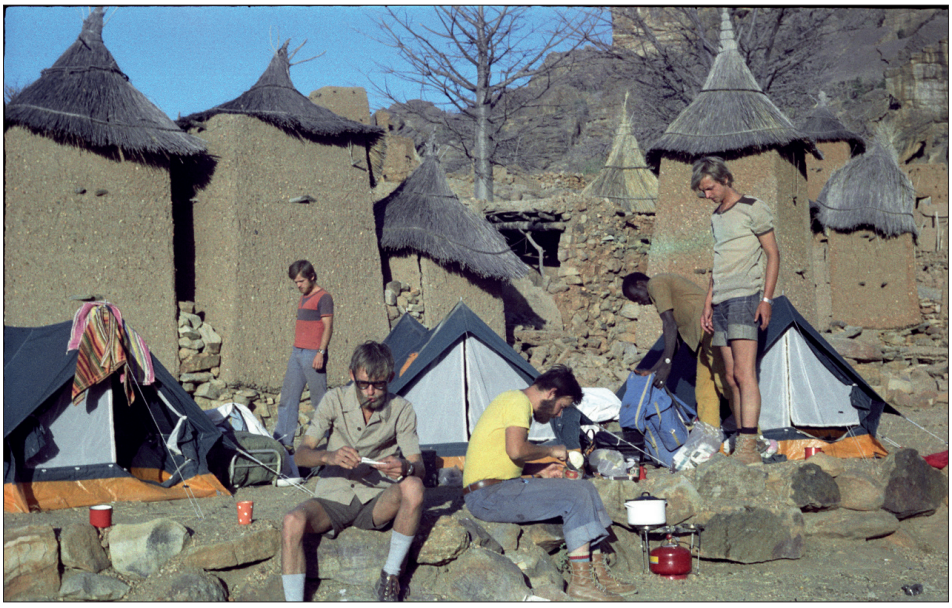
[14] Z doświadczenia wiem, że dysponowanie takim „azylem" jest pomocne w utrzymaniu kondycji psychicznej.



Fot. 1. Wiata-„salon" przed zagrodą – esencja strefy kontaktu antropologa i jego informatorów. Drugi z lewej – Tizi (zob. s. 178) z aparatem fotograficznym (Kamerun, wieś Nivé, 1982, fot. Roger T.)



Fot. 2. Grupa etnografów (ze Studenckiej Ekspedycji Etnograficznej *Afryka' 76*) w drodze do kolejnych punktów badań (Mali, kraj Dogonów, 1977, fot. P. Kostuch)



Fot. 3. Obóz górski Studenckiej Ekspedycji Etnograficznej *Afryka' 76* (Mali, wieś Yougo Na, 1977, fot. R. Vorbrich)

Baza „etapowa" może być zlokalizowana na drodze do bazy „wyjściowej" bądź na drodze pomiędzy bazą „wyjściową" a „wysuniętą". Powstaje wówczas układ kilku punków logistycznego oparcia antropologa i zarazem kilku stref kontaktu. W roku 1990, podczas kilkumiesięcznych badań terenowych w dolinie Atqi w marokańskim Wysokim Atlasie, układ szlaków komunikacyjnych wymusił na mnie znalezienie trzech punktów oparcia (wytypowanych na podstawie wcześniejszego rozpoznania terenu). Pierwszą była, nieistniejąca już dzisiaj, misja katolicka (a właściwie prowadzona przez franciszkanów niewielka szkoła zawodowa, kształcąca stolarzy itp.) w Agouim – małej osadzie leżącej przy strategicznej szosie przecinającej masyw Atlasu. W przydzielonej przez franciszkanów izdebce znalazłem nocleg podczas oczekiwania na transport (1–2 razy w tygodniu) do, położonej w górach (26 km skalistej drogi), wsi Souq el Had. Tam urządziłem bazę „wyjściową" w przydzielonym mi przez władze gminy względnie nowoczesnym (ale bez elektryczności) domu dla urzędników państwowych. Souq el Had (1800 m n.p.m.) było centrum politycznym i ekonomicznym gminy (plemienia Ait Tidili), z łącznością telefoniczną, cotygodniowym targiem (gdzie działał generator prądu i punkt ładowania akumulatorów), skromnym ośrodkiem zdrowia itp. Bazę „wysuniętą" założyłem w wyżej położonej dolinie Atqi (2200–2500/3600 m n.p.m.), do której okazyjnie (1–2 razy w miesiącu) docierała ciężarówka z zaopatrzeniem, pokonując 15 km karkołomnej drogi. Tam zamieszkałem w skromnej izdebce, w opuszczonej starej gospodzie, przydzielonej mi przez miejscowego sołtysa (moqqameda). Podróżując trzykrotnie z Rabatu do Atqi i z powrotem, zatrzymywałem się w opisanych miejscach, czekałem na

dalszy transport i wykorzystywałem czas na badania terenowe. W ten sposób wzdłuż opisanego szlaku uformowały się specyficzne punkty (strefy) o różnym natężeniu kontaktu[15].

Z kolei baza „wysunięta" powinna być ulokowana w miejscu zapewniającym nieskrępowany i stały dostęp do badanej społeczności. Właściwy wybór lokalizacji takiej bazy może przesądzić o powodzeniu projektu badawczego. Powstanie „wysuniętej" bazy ma sens w sytuacji, gdy do wytypowanego, głównego terenu badań nie można łatwo dotrzeć (z bazy wyjściowej) w ciągu dwóch lub trzech godzin. Ze względów bezpieczeństwa dystans pomiędzy bazą „wyjściową" a „wysuniętą" powinien zarazem umożliwiać (w nagłych wypadkach) powrót do bazy „wyjściowej" w ciągu jednego dnia.

Podczas moich (i kolegów)[16] dwutygodniowych badań wśród Daba, w roku 1977, taką bazą „wyjściową" była polska misja katolicka w miejscowości Mandama, której młodzi wychowankowie okazali się pomocni jako tłumacze. Wysuniętym punktem badawczym została wieś Teleki, leżąca kilkanaście kilometrów w głąb masywu Mandara, przy górskim szlaku prowadzącym do pobliskiej Nigerii. Wybór ten okazał się nie najszczęśliwszy. Jak okazało się na miejscu, mieszkańcy Teleki tworzyli niejednorodną etnicznie i językowo społeczność lokalną, przy czym ich codzienność była już nasycona elementami importowanymi (przemyt z Nigerią), co zaburzało obraz tradycyjnej kultury[17]. W roku 1982 intensywne trzymiesięczne badania terenowe wśród Daba poprzedziłem zatem wstępnym rozpoznaniem wsi otaczających Mandamę. Ostatecznie wybór padł na jedną z dzielnic wsi Nivé[18]. O wyborze zadecydowało kilka czynników. Nivé była względnie izolowana[19]. Nie miała zinstytucjonalizowanych kontaktów ze światem zewnętrznym[20]. Nie miała połączenia drogowego[21]. Nie istniała tam szkoła (powstała dopiero w 2003 r.). Nie dotarł tam jeszcze nigdy misjonarz. W końcu, w Nivé znalazłem dogodne lokum, w opuszczonej zagrodzie, ale z dobrze zachowanym domem (fot. 4), ulokowanej na wzniesieniu, dającym wgląd w życie mieszkańców wsi. Ta skromna chatka stała się na 10–11 tygodni moim domem – wysuniętą bazą.

---

[15] Do tego wykazu elementów strefy kontaktu, a zarazem kontroli, dodać należy siedzibę kaida (urzędnika podległego bezpośrednio królowi – odpowiednika starosty), położoną w Irhem-n--Agoudal (10 km od Agouim), gdzie musiałem się za każdym przejazdem meldować.

[16] Pracowaliśmy wówczas w ramach „Studenckiej Ekspedycji Etnograficznej *Afryka'76"* zorganizowanej przez studentów etnografii UAM w Poznaniu.

[17] Ta kultura była w założeniu przedmiotem badań. Teleki stało się natomiast, w kolejnych sezonach badawczych, dogodnym miejscem badań nad zmianą kulturową.

[18] Z punktu widzenia organizacji społeczno-politycznej Daba, Nivé nie była wsią, ale „masywem osadniczym" – konglomeratem dziesięciu dzielnic (przysiółków, liczących łącznie około 500 osób) uformowanych na względnie izolowanym masywie górskim.

[19] W roku 1982 byłem tam pierwszym białym od co najmniej jednego pokolenia.

[20] Miało to znaczenie, bowiem przedmiotem moich badań był tradycyjny, „plemienny" system gospodarczy.

[21] Nivé leżało w odległości 14 km od Mandamy w linii prostej, a faktycznie: 8 km górskiej drogi, plus 3–4 godziny podejścia i 2–3 godziny zejścia pieszo.

W modelowej strefie kontaktu wyróżnić można kilka kręgów i kategorii aktorów społecznych. Najściślejszy krąg tworzą najbliżsi współpracownicy antropologa: tłumacz (tłumacze) lub przewodnik (przewodnicy). Wiele napisano o roli tłumacza w badaniach antropologicznych (Copains 1998). Od jego zaangażowania zależy w dużej mierze powodzenie badań terenowych w obcym językowo i kulturowo środowisku[22]. Tłumacz jest w praktyce informatorem pierwszego wyboru. Pełni rolę swoistego filtra przesiewającego i interpretującego wypowiedzi innych informatorów[23]. Tłumacz ogniskuje w dużej mierze relacje pomiędzy antropologiem a członkami badanej społeczności. Jest więc kluczowym aktorem „strefy kontaktu"[24]. Oprócz zaufanego tłumacza antropolog musi szukać niekiedy także tłumaczy okazjonalnych lub pośredniczących, jeśli „jego" tłumacz nie włada lokalnym dialektem. Powstaje wówczas niekorzystna sytuacja, przypominająca „głuchy telefon". W skrajnych przypadkach, np. gdy etykieta nie pozwala zwracać się antropologowi do kobiety, w rozmowie pośredniczą kolejne osoby[25].

W roku 1982 moim (głównym) tłumaczem został 17-letni Roger T., który pięć lat wcześniej okazjonalnie towarzyszył mi podczas badań terenowych. Sam w sobie Roger T. był emanacją strefy kontaktu. Osierocony syn kowala, wychowanek misji, ciekawy świata. W roku 1982 był uczniem liceum w pobliskim miasteczku, przebywającym akurat na wakacjach w rodzinnej Mandamie. Partycypował zarówno w tradycyjnej kulturze swej grupy, jak i w kulturze typu narodowego: w religii tradycyjnej, jak i uniwersalistycznej[26]. W ten sposób można go było zaliczyć do kategorii społecznej „agentów kontaktu" (Vorbrich 2012).

---

[22] Podczas omawianego sezonu badawczego uczyłem się języka daba. Po dwóch-trzech miesiącach opanowałem około 200 słów i zwrotów.

[23] Nic dziwnego, że w języku francuskich antropologów określa się go mianem *interprète.*

[24] Pomijam w tym miejscu złożoną kwestię semantyki tłumaczenia oraz interpretacji (przez antropologa) słów (informacji, komentarzy) przekazywanych w ramach relacji antropolog-tłumacz-informator (Kiliani 1987).

[25] W 1977 r., gdy przedmiotem moich badań było garncarstwo, a głównymi informatorkami były garncarki, zdarzało się, że w rozmowie z garncarką pośredniczyło kilka osób. Obieg informacji wyglądał wówczas następująco: antropolog (niekiedy pytanie doprecyzowywał lekarz ekspedycji, który lepiej władał językiem francuskim od młodego studenta etnografii) – tłumacz (wychowanek misji w Mandamie) z języka francuskiego na język daba (w dialekcie mandama) – wódz wsi (kontrolujący rozmowę) tłumaczący z dialektu mandama na dialekt teleki – mąż garncarki (etykieta nie pozwalała zwracać się wodzowi bezpośrednio do kobiety) – garncarka… i z powrotem. Zdarzało się, że odpowiedź męża garncarki zamykała kwestię. Nie uważał on bowiem za stosowne zwracać się do żony i sam odpowiadał na pytanie. Wymagało to kilkakrotnego powracania do pytania (tematu), aby uzyskać odpowiedź od kobiety. Opisana sytuacja dobrze ilustruje złożoność interaktywnych relacji w strefie kontaktu.

[26] Jak pokazały dalsze jego losy, to rozdarcie między tak odmiennymi kulturami nie wyszło mu na dobre. W latach 60./70. wychowywał się w tradycyjnej rodzinie (kowale to grupa o dużym znaczeniu w religii rodzimej). W latach 70./80. został chrześcijaninem. W latach 90. konwertował na islam (co było pomocne w zawodzie kupca, jakim został). Po nieudanych studiach (filologii francuskiej, a następnie w szkole oficerskiej) prowadził stragan na targu w dużym mieście – Ngaounderé. Zmarł w roku 1999 na HIV. Krótko przed śmiercią wrócił wyniszczony chorobą do rodzinnej wsi (za pieniądze zebrane przez diasporę Daba w Ngaunderé). Otrzymał sakrament pokuty i namaszczenia chorych od misjonarza i spoczął na cmentarzu przy kościele, przed którym poznałem go 22 lata wcześniej.



Fot. 4. R. Vorbrich udzielający porady medycznej przed swą chatą (Kamerun, wieś Nivé, 1982, fot. Roger T.)

Kluczowa rola Rogera T. w „strefie kontaktu", jaka uformowała się podczas moich prac terenowych w 1982 r., objawiła się w jego dwoistości kulturowej: był „swojakiem" i zarazem osobą z „wielkiego świata". Roger T. chętnie odnajdywał się w roli „reportera", przedstawiającego mieszkańcom Nivé obraz *orbis exterior*. Wieczorami, przy ognisku opodal mojej chaty, gromadzili się wokół niego (głównie młodzi) ludzie, a on z lubością snuł opowieści o życiu w mieście. Odpowiadał na pytania, wskazując niekiedy na mnie, objaśniał w języku pojęć „tubylców" moją rolę i motywy naszego pobytu w wiosce[27].

Kolejny krąg strefy kontaktu tworzą mieszkańcy wsi traktujący obecność antropologa jako widowisko urozmaicające codzienne życie wsi. W latach 70. i 80. XX w., gdy Daba stanowili jeszcze względnie zamkniętą społeczność, pojawienie się Europejczyka budziło sensację, nie tylko wśród dzieci. Codziennie, niemal przez trzy miesiące, wokół „mojej" zagrody w Nivé, na otaczającym ją murku, gromadziła się widownia (kilka, kilkanaście osób), śledzących każdy mój ruch (fot. 5). Początkowo bywało to krępujące i męczące, ale z czasem można było się przyzwyczaić[28].

[27] Osobnym zagadnieniem jest „tubylcza" konceptualizacja samotnego antropologa, który instaluje się w górskiej wiosce. Szerzej o tym piszę w studium o „tubylczym dyskursie rozwoju" (Vorbrich 2013). W tym miejscu wspomnę jedynie, że jedymi białymi, których znali Daba, byli misjonarze z Mandamy, dlatego zwracali się oni do mnie *mon père*.

[28] Trudniej było przyzwyczaić się do tego, że ciekawe „obcego" dzieci, zwłaszcza dziewczęta, pragnęły zobaczyć, jak wygląda nagi biały (czy jest cały biały). Towarzyszyły (zza „krzaka") antropologowi w czynnościach higienicznych, obserwując i komentując z chichotem oglądane widowisko.



Fot. 5. Mieszkańcy Nivé asystujący przy śniadaniu antropologa – na łóżku tłumacz, Roger T. (Kamerun 1982, fot. R. Vorbrich)

Nieco odmienny krąg strefy kontaktu stanowią osoby celowo lokujące się w otoczeniu antropologa, oferujące pomoc w sprawach codziennego bytu (np. przyniesieniu wody), pragnące asystować w jego czynnościach, w pracy. Takie interaktywne relacje przekształcają się niekiedy w głębszą zażyłość[29].

Specyficzny krąg stanowili natomiast ludzie, których można określić mianem interesariuszy. Odwiedzali oni siedzibę antropologa motywowani chęcią uzyskania pożytków, jakie daje kontakt z Europejczykiem (zapałki, puste puszki po konserwach, stara koszula itp.)[30]. Do tej kategorii zaliczyć można ludzi proszących

[29] W roku 1982, podczas mojego trzymiesięcznego pobytu w Nivé, młodzieniec o imieniu Tizi uparł się, że będzie nosił mój aparat fotograficzny, co (jak sądził) podnosiło jego prestiż. Tizi brak znajomości języka francuskiego (ja dopiero uczyłem się języka daba) kompensował wskazywaniem „na migi" drogi wśród skalistych ścieżek. Pojawiał się w mojej zagrodzie niemal codziennie, mimo że jego rodzinny dom znajdował się na przeciwległym krańcu wsi. Znajomość z Tizi utrzymała się przez dekady. W latach 90. i w kolejnej dekadzie, domostwo (zagroda) Tizi (który z czasem wyrósł na szanowaną osobą we wsi – miał 4 żony oraz 60 krów i byków) stało się „moim" domem w Nivé. Największą radość sprawiło mu goszczenie w roku 2011 także mojej żony i córki.

[30] Jak określił to jeden z polskich antropologów, doświadczonych w badaniach społeczności pozaeuropejskich: chcących „wysępić" coś od Europejczyka. W tym kontekście mogę wspomnieć próbę ożenienia mnie z 16-letnią córką mojej najbliższej sąsiadki. Początkowo dość wysoka cena (opłata matrymonialna), drastycznie zmalała w przeddzień opuszczenia przeze mnie Nivé.

o pomoc medyczną. Głównie były to matki przynoszące (zawsze z rana) małe, chore dzieci z prośbą o diagnozę i lekarstwa (fot. 3)[31].

Specjalną klasę strefy kontaktu tworzyli lokalni wodzowie. Kontakt z nimi wymagał dostosowania się do pewnej etykiety, której najważniejszym elementem była wymiana darów. Z mojej strony były to drobne, użyteczne przedmioty (np. latarki), ze strony wodza (wodzów) z reguły były to dorodne koguty. Wymiana darów pociągła pewne zobowiązania. Wodzowie legitymizowali mój pobyt i zapewniali bezpieczeństwo. Z mojej strony wymiana darów pociągła zobowiązanie do zapewnienia ich użyteczności, m.in. konieczność dostarczania baterii (co okazało się uciążliwe)[32] i (rzadziej) przeprowadzania drobnych napraw sprzętu.

Istotną kategorią strefy kontaktu, ze względu na przedmiot badań, byli informatorzy. Mogły się znaleźć wśród nich osoby przygodne, lecz wyróżnić należy dwie selekcjonowane grupy osób:

- specjalistów z różnych dziedzin życia społecznego i gospodarczego (kowali, garncarki, wróżbitów-uzdrowicieli itd.), którzy dostarczali danych dotyczących tych sfer życia;
- wybrane rodziny (początkowo było ich 6–7, po kilku tygodniach pozostały 3–4), które odwiedzałem niemal codziennie, towarzysząc im w pracy i odpoczynku, rozpoznając układ ich domostwa i pół uprawnych, także podział ról w rodzinie, rozkład dnia, dietę, a nawet odtwarzając drzewo genealogiczne i historię rodziny[33]; pozyskana w ten sposób dokumentacja posłużyła do stworzenia obrazu życia i kultury wybranej grupy etnicznej[34].

Bezpośredni kontakt z ludźmi będącymi przedmiotem badań antropologicznych stawia przed badaczem szereg wyzwań. Przede wszystkim musi on zdawać sobie sprawę, że (zwłaszcza we względnie zamkniętym społeczeństwie) może napotkać dwie „pułapki". Pierwsza to pułapka asymetrii. Przysłowiowy „tubylec" nie jest z reguły wprowadzony w cele i konteksty kulturowe determinujące badacza w taki stopniu, w jakim antropolog rozpoznał wstępnie jego kulturę. Po prostu on jest u siebie, nie miał okazji poznać świata, z którego przybywa antropolog – kojarzony w pewien sposób z siłą władzy, mniej ważne, czy kolonialnej, czy

[31] W takich wypadkach niewiele mogłem z reguły pomóc. Wychodząc z zasady „po pierwsze nie szkodzić", aplikowałem witaminy (ewentualnie odkażałem i zabezpieczałem ranę), rzadziej (w uzasadnionych wypadkach) podawałem środki przeciwbólowe lub przeciwgorączkowe. Raz wezwano mnie do porodu. Na szczęście rozwiązanie nastąpiło nim zdołałem dotrzeć do rodzącej. Mimo to podczas moich kolejnych pobytów w Nivé, rodzice dziewczynki traktowali mnie niczym „ojca chrzestnego", co pociągało z mojej strony pewne zobowiązania.

[32] Antropologiczną analizę interakcji będących konsekwencją wymiany darów (na przykładzie Daba) podaję w przywoływanym już studium o „tubylczym" dyskursie rozwoju (Vorbrich 2013).

[33] W Mandamie (mojej bazie wyjściowej) podobnymi badaniami (ale w mniejszym zakresie) objąłem 2–3 wybrane rodziny.

[34] W końcu, w opisanej strefie kontaktu uwzględnić należy informatorów, z którymi współpracowałem podczas krótkich wizyt w kilkunastu wsiach, gromadząc dane dotyczące organizacji targów oraz innych aspektów systemu ekonomicznego badanej grupy, jak również badania ankietowe w kilkunastu wsiach, dotyczące struktury upraw, którą przeprowadzili w 1982 r. moi współpracownicy – wychowankowie misji w Mandamie. Pozostaje kwestią otwartą, czy punkty badań ankietowych włączyć można w zasięg opisanej powyżej strefy kontaktu.

też rodzimej, postrzegany jako osoba „stamtąd”[35]. Druga to pułapka intymności. Podczas intensywnych badań, „intensywnego zamieszkiwania”, antropolog żyje w innej rzeczywistości, doświadcza innej kultury. Informacje (interpretacje i doznania) pozyskane w sytuacji indywidualnego, niekiedy intymnego kontaktu, wprowadzającego w sekretne sfery kultury, w osobiste odczucia i impresje „informatora”, z trudem poddają się weryfikacji. Owe doświadczenia[36] są często niepowtarzalne i nieprzekazywalne[37]. Ten stan określić można „intensywnym, bliskim doświadczeniem” w strefie kontaktu.

Od opisanych badań terenowych wśród kameruńskich Daba i Berberów Atlasu marokańskiego minęło 30–40 lat. Zmienił się obraz kultury wspomnianych społeczności. Globalizacja, w tym rozwój technologii cyfrowych i telekomunikacji oraz banalizacja podróży lotniczych, zmniejszyła dystans przestrzenny i kulturowy dzielący ludzi z odległych krańców świata. Zmienia się charakterystyka dawniej izolowanych społeczności, obecnie, na różne sposoby – poprzez systemy edukacyjne, projekty rozwojowe i ruchy migracyjne – włączanych w nurty kultur narodowych i globalny obieg idei[38].

Współczesne badania antropologiczne w odległych regionach świata coraz częściej odwołują się już do odmiennych paradygmatów i sięgają po inne metody. Obraz względnie zamkniętych homogennych społeczeństw zastępuje wizja społeczeństwa otwartego, wielokulturowości oraz tożsamości transkulturowej, dla której bardziej odpowiednia wydaje się perspektywa „przestrzeni diaspory” (Brah 1996); przestrzeni społecznej charakteryzującej się labilną tożsamością, właściwą raczej dla wielkich aglomeracji współczesnego świata, takich jak Nowy York, Dakar czy Kalkuta, nasyconym anonimowymi tłumem. Wydaje się jednak, że w wypadku badań wśród społeczności lokalnych, gdzie nadal dużą rolę odgrywają relacje „twarzą w twarz”, długo jeszcze adekwatna będzie perspektywa „strefy kontaktu”.

Literatura

Balandier, G.G. (1951). La situation coloniale. Approchethéorique. *Cahiers Internationaux de Sociologie*”, 11, 44–79.

Brah, A. (1996). *Cartographies of Diaspora: Contesting Identities*. London: Routledge.

Clifford, J. (2004). Praktyki przestrzenne: badania terenowe, podróże i praktyki dyscyplinujące w antropologii. W: M. Kempny, E. Nowicka (red.), *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej. Kontynuacje* (s. 139–179). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

Copains, J. (1998). *L'enquête technologique de terrain*. Paris: Nathan.

[35] Powiązana z wpływowymi organizacjami pozarządowymi i międzynarodowymi, z biznesem bądź z misjami.

[36] Na przykład aktywne uczestnictwo w trzydniowym święcie, którego istotnym elementem jest wzmożona konsumpcja alkoholu, połączona z (nazwijmy to) erotyczną stymulacją.

[37] Wystawiają na próbę tożsamość badacza i jego zdolność do przełożenia „intensywnych, bliskich doświadczeń” na język naukowej narracji (Vorbrich 2013).

[38] Ograniczenia przestrzenne strefy kontaktu przełamała telefonia komórkowa, pozwalająca komunikować się z informatorami z masywu Atlasu lub kameruńskimi góralami na bieżąco, podczas opracowywania dokumentacji (prac gabinetowych).

Geertz, C. (2003). Opis gęsty – w stronę interpretatywnej teorii kultury. Przeł. S. Sikora. W: M. Kempny, E. Nowicka (red.), *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej. Kontynuacje* (s. 35–38). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

Hörmann, R., Mackenthun, G. (ed.) (2010). *Human Bondage in the Cultural Contact Zone. Transdisciplinary Perspective. Transdisciplinary Perspectives on Slavery and Its Discourses*. New York-Münster: Waxmann.

Kilani, M. (1987). L'anthropologie de terrain et le terrain de l'anthropologie. Observation, description et textualisation en anthropologie. *Réseaux*, 5, 27, Questions de méthode. 39–78.

Matheiu, M.L. (2002). *Donnant-Donant. Strategie d' ateurs villageois aux conditionnalities des projets de developpement Mali*. Thèse réalisée en vue de l'obtention du grade de docteur en anthropologie sociale et etnologie. Marseille: Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales.

Malinowski, B. (1981). *Argonauci Zachodniego Pacyfiku, Relacje o poczynaniach i przygodach krajowców z Nowej Gwinei*. Dzieła, t. 3. Przekł. B. Olszewska-Dyoniziak, S. Szynkiewicz. Warszawa: PWN.

Pratt, M.L. (1992). *Imperial Eyes. Travel Writing and Transculturation*. London-New York: Routledge.

Vorbrich, R. (2012). Agent kontaktu – agent rozwoju. Od społeczeństwa kolonialnego do społeczeństwa globalnego. W: R. Vorbrich (red.), *Rozwój a kultura. Perspektywy poznawcze i praktyczne* (s. 131–147). Wrocław: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze.

Vorbrich, R. (2013). Dyskurs rozwojowy – między perspektywą kolonialną a neokolonialną. W: M. Ząbek (red.), *Antropologia stosowana* (s. 239–256). Warszawa: Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej UW, Międzynarodowe Centrum Dialogu Międzykulturowego i Międzyreligijnego UKSW.

SUMMARY

The contact zone: interactive relationships during anthropological fieldwork

Based on the classic concept developed by M.L. Pratt and the author's experience of fieldwork in Africa, this article discusses methods of building a contact zone during anthropological field research. Under the conditions of such research, a limited space of mutual, lasting, interactive relations is created between the anthropologist and the local social environment. The contact zone understood in this way is produced discursively and practiced physically. The time factor and coordination of the anthropologist's availability with the rhythm of life in the studied community are paramount. The contact zone may have different scope and social depth – it will be shallow, scattered and short-lived in field research covering an extensive area, but will acquire an interactive depth during an "intensive habitation", when an anthropologist shares everyday life with the studied community.

Keywords: anthropological field research, contact zone, space factor, time factor, intensive habitation, interpreter, Daba, Berbers

Etnografia. Praktyki, Teorie, Doświadczenia 2021, 7: 183–214
https://doi.org/10.26881/etno.2021.7.12

Aleksander Posern-Zieliński https://orcid.org/0000-0003-1249-8478
Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu
Polska Akademia Nauk

Szczęśliwy traf i tubylczy partner w badaniach terenowych. Z doświadczeń antropologa w USA i Ameryce Południowej

Refleksje wstępne

Nawiązując do dość metaforycznego tytułu tego szkicu, chciałbym zapowiedzieć, iż dwoma przewodnimi wątkami poniższych refleksji, wynikających z osobistych doświadczeń antropologa i amerykanisty, są po pierwsze – nieprzewidziane, nieplanowane wydarzenia i spotkania określane najczęściej mianem „szczęśliwego trafu" oraz po drugie – zalety wynikające ze współpracy terenowej z „tubylczym" partnerem/asystentem posiadającym kompetencje w zakresie nauk społecznych. Na znaczenie tych kwestii wskazuję, odwołując się do moich doświadczeń terenowych z badań etnograficznych prowadzonych w Stanach Zjednoczonych wśród Polonii oraz w Ameryce Południowej w środowiskach indiańskich (Ekwador, Boliwia, Chile). Oba te wątki (szczęśliwy traf i znaczenie tubylczego asystenta) splotły się szczególnie mocno w czasie prac realizowanych wśród Mapuczy na terenie Araukanii (płd. Chile). Mam nadzieję, że poruszone tu zagadnienia okażą się nie tylko interesującą relacją z badań terenowych prowadzonych na obszarze obu Ameryk, ale będą również pobudzać do refleksji i dostarczać pożytecznej inspiracji[1].

[1] Refleksje te dotyczą przede wszystkim badań realizowanych w latach 2008–2011 w Chile, w ramach projektu „Araukania i jej mieszkańcy w 160 lat po Ignacym Domeyce", który finansowany był ze środków MNiSzW.

Etnograficzne badania terenowe w każdym z okresów rozwoju antropologii mają swoją specyfikę, która wynika co najmniej z trzech czynników. Po pierwsze są one dostosowane do klimatu (ducha) epoki, w której prowadzą swą działalność badacze oraz do sytuacji, w jakiej znajdują się społeczności będące w centrum ich zainteresowania. Inny charakter miały one w czasach kolonialnych, w odmienny sposób realizowano je w dobie kształtowania się państw narodowych, a całkiem inaczej praktykujemy te badania w dobie globalizacji. Drugim ważnym czynnikiem decydującym o specyfice tychże badań są zmieniające się w obrębie samej antropologii podejścia teoretyczne i strategie preferowanych metod terenowych. Jak doskonale wiemy, te narzędzia interpretacyjne ewoluowały wraz ze zmianą naukowych paradygmatów, przechodząc od fazy dokumentacyjnej „etno-grafii" i/lub „ludo-znawstwa" do prób holistycznego ujmowania kultury w jej strukturalnej i procesualnej złożoności, by wreszcie dojść do refleksji nad sposobami konceptualizacji świata dokonywanymi przez samych „tubylców". Wreszcie trzeci istotny element, warunkujący charakter prowadzonych w terenie badań empirycznych stanowi (nadal) dychotomia lokalizacyjna, której wynikiem stał się klasyczny podział na „etnografię krajową", ludoznawstwo, niemieckie „Volkskunde" czy współczesną „etnologię europejską" z jednej strony oraz z drugiej na „etnografię powszechną", „Völkerkunde" czy (post)kolonialną antropologię społeczną/kulturową skupioną na studiach nad odległymi kulturami i społecznościami pozaeuropejskimi.

Obecnie podziały te ulegają stopniowemu zanikowi, szczególnie w aspekcie warsztatowym i interpretacyjnym. Nadal jednak odczuwana jest silna bariera między terenem bardziej bliskim badaczowi, swojskim dla jego kulturowej percepcji, lepiej zrozumiałym w znaczeniu ontologicznym a tym odległym obszarem badawczym, zwanym niegdyś „egzotycznym", którego mieszkańcy są dziedzicami odmiennego kręgu kulturowego/cywilizacyjnego, żyją w zdecydowanie innych warunkach i posługują się nieznanymi bliżej badaczowi kategoriami. Prowadzenie tego rodzaju badań, począwszy od logistyki, a skończywszy na wysiłkach zrozumienia zasad funkcjonowania „obcego" społeczeństwa, jest zawsze dla antropologa wielkim wyzwaniem i to zarówno naukowym, jak i egzystencjalnym. Im większy napotyka dystans kulturowy (widoczny w obrębie wartości, norm, zasad, koncepcji itp.), oddzielający go od własnej cywilizacyjnej ekumeny, tym bardziej piętrzą się przed nim trudności w pokonywaniu wyłaniających się barier poznawczych.

Z pewnością jedną z najlepszych strategii rozwiązujących ten problem jest poświęcenie długiego okresu czasu na dobre rozpoznanie nieznanego otoczenia. W tym zakresie nową jakość do antropologii niewątpliwie wprowadził Bronisław Malinowski, pokazując swym osobistym doświadczeniem, jak efektywne mogą być obserwacje etnograficzne prowadzone w sposób systematyczny i to przez wiele miesięcy[2]. Od tego czasu w antropologicznej praktyce upowszechniła się

[2] Zalety tego podejścia, w oparciu o własne doświadczenia, B. Malinowski niezwykle trafnie sformułował we *Wprowadzeniu* do *Argonautów zachodniego Pacyfiku* (Malinowski 1981: 27–58).

strategia prowadzenia wielomiesięcznych badań, umożliwiających „głębokie" poznanie otoczenia i dających szansę na uzyskanie wartościowych materiałów, które pozwalają lepiej zrozumieć „obcy" świat społeczny. W niektórych przypadkach czas pobytu w środowisku „tubylczym" przedłużał się i trwał nawet kilka lat, szczególnie wówczas, kiedy to badacz/antropolog pełnił jednocześnie w tym „obcym" dla siebie otoczeniu funkcję reprezentanta/agenta „zachodniego" świata. Myślę tu o kolonialnych urzędnikach, wojskowych, przedstawicielach administracji państwowej, pracownikach NGO-sów (organizacji pozarządowych i pomocowych) czy wreszcie o misjonarzach. Dzieje aktywności tych ostatnich, począwszy co najmniej od XVI w., wskazują na to, że znajdowali się wśród nich nie tylko ewangelizatorzy, ale także wybitni antropologowie studiujący z uwagą tubylcze kultury. Jednym z nich był profesor Wojciech Bęben, który na obszarach Nowej Gwinei i pobliskich wysp (Cieśnina Torresa) spędził kilkadziesiąt lat, poświęcając się głównie zgłębianiu „tajemnic" życia codziennego tamtejszych rdzennych mieszkańców[3]. Sądzę, że poza mało znanym (niestety) Janem Kubarym, profesjonalnym agentem etnomuzealnym, który większość swego dorosłego życia spędził na atolach Mikronezji[4], nie ma wśród polskich etnologów badacza z tak imponującym stażem i doświadczeniem terenowym.

Wracając jednak do głównego nurtu rozważań, należy nadmienić, iż poza czynnikiem czasu poświęconego na zgłębianie kultury „obcego" etnosu istotnym elementem współdecydującym o sukcesie badawczym jest charakter relacji łączących w terenie antropologa ze społecznością, wśród której przebywa i której kulturę zamierza poznać. Jeśli odwołamy się do historii antropologii, to spostrzeżemy, że spectrum tych wzajemnych stosunków było niezwykle bogate i zróżnicowane. Nie miejsce tu, aby temu zagadnieniu poświęcać szczególną uwagę, ale warto co najmniej wspomnieć o trzech „modelach" tego rodzaju relacji. Pierwszy z nich dotyczy sytuacji, w której samotny antropolog dociera do „swej" społeczności i żyjąc czas jakiś wśród niej, stara się zebrać jak najwięcej informacji potrzebnych mu ze względu na realizowany temat badań. Drugi model, nazwijmy go „kooperacyjnym", obejmuje takie sytuacje, kiedy to antropolog ściśle współpracuje z kilkoma wybranymi członkami tubylczej społeczności (wodzem, szamanem, lokalnym autorytetem), którzy faktycznie współuczestniczą w procesie pozyskiwania etnograficznych danych i dzięki swym fachowym konsultacjom ułatwiają badaczowi „zrozumienie" otaczającej go rzeczywistości. W wielu monografiach etnograficznych znajdujemy potwierdzenie takiej praktyki, często wzmocnione autorskimi wyrazami podziękowania za istotny wkład tych „tubylczych" informatorów w opracowane dzieło.

Wreszcie mamy także do czynienia z trzecim wariantem, któremu poświęcony jest w dużej mierze niniejszy artykuł. Myślę tu o takiej sytuacji terenowej,

[3] Wyjątkowy rodzaj doświadczeń etnograficznych tego badacza na terenie Oceanii uwypuklił L. Mróz w recenzji książki W. Bębna, *Dzieci kazuara* (2006: 494), zamieszczonej w posłowiu tej samej pracy.

[4] Zob. Wypych, K. (1969). *W cieniu fe. Śladami Jana Stanisława Kubarego*. Wrocław: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze.

w której stroną aktywną jest nie tylko badacz przybyły z „innego świata", ale także jego profesjonalny partner lokalny, ściśle współpracujący z zagranicznym antropologiem. Taki „tubylczy asystent" jest cennym towarzyszem w trakcie badań, jeśli dobrze orientuje się w miejscowych realiach kulturowych. Jego znaczenie wzrasta wydatnie, gdy okazuje się, że potrafi on dodatkowo wykorzystać swe rodzime sieci społeczne w celu skutecznego dotarcia do ważnych informatorów. Jeśli ponadto dysponuje on kompetencjami w zakresie prowadzenia prac terenowych i posiada „wyczucie" antropologiczne, wówczas staje się bezcennym uczestnikiem badań, umożliwiającym (do pewnego stopnia) przezwyciężanie naturalnych sprzeczności wynikających z dwoistości perspektyw – *emic* i *etic*. Wymienione wyżej strategie badawcze nie tworzą alternatywnych czy nawzajem wykluczających się scenariuszy; są zazwyczaj stosowane w zależności od konkretnej sytuacji, planowanych celów i możliwości pracy w terenie. Z pewnością model „partnerski" zyskuje obecnie coraz większe uznanie, szczególnie w tych krajach i regionach, w których dzięki postępom wyższej edukacji coraz łatwiej spotkać można miejscowego/tubylczego antropologa czy socjologa. Na osobiste doświadczenia wynikające z pracy w takim interetnicznym „tandemie" zwrócę uwagę nieco dalej, po omówieniu kwestii związanych z logistyką badań terenowych, których przebieg jest często wypadkową planowanych założeń i nieprzewidzianych w żadnym scenariuszu wydarzeń.

Wydarzenia przypadkowe w terenie i ich znaczenie

Poza egzystencjalnymi aspektami prowadzenia badań terenowych, wynikającymi z osobowości badacza, charakteru jego relacji z „tubylcami" i profesjonalnych doświadczeń antropologa zdobytych w trakcie wcześniejszych interkulturowych spotkań, prace te kształtowane są jeszcze przez co najmniej dwa ważne czynniki. Pierwszy z nich polega na zaplanowaniu całego badawczego przedsięwzięcia, poczynając od „banalnej" strony logistycznej, a kończąc na wyborze odpowiednich narzędzi, umożliwiających efektywne zdobywanie danych etnograficznych przewidzianych w założeniach projektu. Jednakże gdy już pojawimy się w wybranym „terenie", to nasze „metodycznie" opracowane plany zderzają się często z dynamicznie zmienną i trudną do przewidzenia sytuacją, w jakiej antropologowi przychodzi działać. Wówczas powinien on reagować elastycznie na te wydarzenia i starać się do nich dostosować. Może także wykorzystać nowe (często wyjątkowe) okoliczności do modyfikacji planu swych zamierzeń i włączyć obserwacje nieoczekiwanych sytuacji do swego badawczego *curriculum*. Wśród wielu niemożliwych do przewidzenia, ale „obiektywnych" okoliczności – choćby takich, jak rebelie, bunty, strajki, kataklizmy, lokalne konflikty itp. – napotkać można również w terenie na szereg niespodziewanych sytuacji dotykających przede wszystkim samego badacza. Myślę tu o roli przypadku, który, tak jak i w naszym całym życiu, występuje również w trakcie prowadzenia badań terenowych i może mieć spore znaczenie. Tego rodzaju

przypadki dotyczyć mogą sytuacji badacza (korzystnej lub zgoła fatalnej), który pojawia się w „swej" społeczności w momencie dla niej przełomowym, w czasie lokalnego kryzysu czy okresu pełnego napięć. Obok przypadków wynikających z trajektorii czasu, także i miejsce penetracji etnograficznych okazać się może nieoczekiwanym źródłem nieplanowanych, a niezwykle interesujących obserwacji, rejestrujących np. konflikty klanowe, napięcia religijne czy działania o charakterze modernizacyjnym. Ważnym elementem przynależnym do kategorii „przypadku" mogą być spotkania z nieznanymi wcześniej osobami, których bliższe poznanie okazuje się w konsekwencji istotne lub bardzo pomocne w procesie pozyskiwania wartościowych danych terenowych. Jest rzeczą oczywistą, że wszystkie tego rodzaju „przypadki" mogą mieć dla badacza i jego projektu zarówno wymiar pozytywny, jak i negatywny. Raz będą zdecydowanie ułatwiały mu zadania, ale mogą również przyczynić się do pojawienia się nieoczekiwanych trudności. Ten pierwszy aspekt, częściej spotykany na mojej drodze, uznany być może za przysłowiowy „łut szczęścia", który pozwala badaczowi na niestandardowe usytuowanie swej pozycji obserwacyjnej i pozyskanie dzięki temu wnikliwego oglądu często dość wyjątkowych wydarzeń. Z drugiej strony zdarzenia o „negatywnej" konotacji mogą w skrajnych przypadkach uniemożliwić kontynuację badań, drastycznie ograniczyć możliwości poruszania się po terenie czy poważnie zakłócić wysiłki na rzecz budowy relacji zaufania pomiędzy antropologiem a lokalną społecznością.

A zatem możemy stwierdzić, że powodzenie w procesie zdobywania satysfakcjonujących danych w trakcie prowadzenia badań terenowych jest wypadkową co najmniej trzech istotnych czynników. Pierwszym byłby splot czynników subiektywnych, związanych z osobowością i kompetencją zawodową samego badacza. Drugi uwarunkowany jest silnie czynnikami obiektywnymi, a więc niezależną od woli badacza i jego strategii postępowania zastaną sytuacją w terenie w momencie podejmowania obserwacji. Wreszcie trzecim są trudne do przewidzenia i planowania wydarzenia o charakterze „przypadkowym", które wprawdzie mogą mieć niewielkie znaczenie dla pracy antropologa, jednak czasami ich oddziaływania wykazują znaczący wpływ na przebieg pracy terenowej i jej rezultaty.

Znów odwołując się do wieloletnich własnych doświadczeń, mogę przytoczyć kilka dość charakterystycznych przykładów, które wskazują na rolę wspomnianych wyżej „przypadków" dotyczących zarówno wyboru miejsca badań, momentu, w jakim były one realizowane, jak i charakteru kontaktu z miejscową społecznością. Wszystkie te trudne do przewidzenia „przypadki" dotyczyć mogą tylko jednego z wymienionych wyżej elementów, choć zazwyczaj łączą się ze sobą, tworząc zespół korzystnych lub niepomyślnych uwarunkowań. Jeśli chodzi o czynnik „miejsca" (czyli terenu badań), to zwykle określamy go w pewnym przybliżeniu, wyznaczając jako nasz cel (*target*) konkretną grupę etniczną/lokalną, region, okolicę, zespół osad itp., nie mając u progu empirycznych badań dobrej orientacji co do tego, czy dokonany wybór był optymalny i sprzyjał nawiązaniu dobrych kontaktów z miejscową społecznością. Brak wcześniejszych

rekomendacji, wskazówek czy osobistego rozeznania może zostać zrekompensowany „szczęśliwym trafem".

Przykładem tego rodzaju były moje doświadczenia w trakcie badań prowadzonych w Stanach Zjednoczonych, z zamiarem głębszego poznania realiów życia tamtejszej Polonii[5]. Po przybyciu do Minneapolis (w roku 1992), rozpocząłem poszukiwania kwatery na cały rok zaplanowanego pobytu, kierując się dogodną lokalizacją, niezbyt odległą od uniwersytetu oraz, co oczywiste, wysokością czynszu. Dość szybko natrafiłem na odpowiadającą moim oczekiwaniom ofertę. Szczęśliwym trafem okazało się, że wraz z wynajętym mieszkaniem znalazłem się w samym sercu historycznej dzielnicy słowiańskich imigrantów (Polaków, Słowaków, Ukraińców, Rusinów Karpackich) i do tego w bliskim sąsiedztwie tzw. „polskiej" parafii. Niedzielna wizyta w kościele przyniosła kolejne szczęśliwe wydarzenie, bowiem jeden z rezydujących tam księży okazał się chrystusowcem, tj. kapłanem przynależącym do Towarzystwa Chrystusowego dla Polonii Zagranicznej (SVD), a więc zgromadzenia, którego Wyższe Seminarium od lat funkcjonuje w Poznaniu i w którym to przez czas jakiś byłem „dochodzącym" wykładowcą, zapoznającym studentów z problematyką życia wspólnot polonijnych. Ten „zawodowy" szczegół biograficzny, a także – jak przypuszczam – rekomendacje z głównej siedziby Zgromadzenia, sprawiły, że w niezwykle krótkim czasie stałem się częścią tamtejszej wspólnoty polonijnej, która przyjęła mnie z pełnym zaufaniem i niezwykłą otwartością.

Niebawem okazało się, że znalazłem się również w centrum narastającego konfliktu zachodzącego pomiędzy „starą" Polonią (w zasadzie Amerykanami polskiego pochodzenia) a nowymi przybyszami, wywodzącymi się z fali emigracji solidarnościowej lat 80. XX w. Moja pozycja osoby „neutralnej", posiadającej status „specjalisty od spraw Polonii", a jednocześnie obdarzonej zaufaniem członków parafii, sprawiła, że w pewnym momencie zostałem wybrany na członka delegacji (w roli tzw. eksperta) do biskupa zarządzającego diecezją, aby przy jego wstawiennictwie rozładować zaistniałe napięcia. Był to splot wyjątkowo korzystnych dla badacza wydarzeń, który z jednej strony kapitalnie ułatwił rozpoznanie roli i znaczenia parafii w życiu amerykańskiej Polonii, z drugiej jednak sprawił, że część niezwykle interesujących obserwacji i materiałów dotyczących źródeł i natury wewnętrznych konfliktów w obrębie środowiska polonijnego nie mogła zostać przez czas jakiś po powrocie do kraju wykorzystana „naukowo" w formie antropologicznej analizy[6]. Ważną przeszkodą były oczywiście względy etyczne i zbyt zażyłe relacje z bohaterami tych wydarzeń. Mogliby mieć oni uzasadnione pretensje wobec ujawnienia ich roli w konkretnym jednostkowym konflikcie, mającym jednak dla badacza wymiar zdecydowanie ogólny, ukazujący bowiem przede wszystkim dominujące tendencje w życiu imigrantów, związane z ich tożsamością, orientacją kulturową i stosunkiem do polonijnych instytucji.

[5] Badania te miały być kontynuacją wcześniejszych studiów o bardziej ogólnym charakterze: zob. Posern-Zieliński 1982.

[6] Nieco więcej na ten temat: zob. Posern-Zieliński (2003: 49–62).

Zdarzenia mieszczące się w sferze sygnalizowanych tu „przypadków" zapisały się również w rejestrze moich doświadczeń etnograficznych w trakcie badań prowadzonych w Ameryce Południowej. Z perspektywy lat widzę wyraźnie, że pewne sytuacje i momenty, w jakich znalazłem się w terenie, miały wielkie, a czasami nawet decydujące, znaczenie dla poznania istoty zachodzących przemian. Jedna z takich sytuacji wydarzyła się we wczesnych latach 90. XX w. w Ekwadorze. Realizowane wówczas projekty antropologiczne zaprowadziły mnie do Otavalo, niewielkiego miasta położonego na północ od Quito, słynącego z organizowanych tam targów rękodzieła regionalnego, wytwarzanego przez lokalnych Indian (z grupy Kiczua), manifestujących bardzo otwarcie swą tubylczą tożsamość. Były to lata znaczących w Ekwadorze ruchów etnicznego aktywizmu, który przejawiał się nie tylko w sferze społecznej i politycznej, ale widoczny był również w przestrzeni symbolicznej. W Otavalo interetniczny konflikt przybrał wówczas formę „walki" o symbole, ujawniając swą dynamikę w trakcie dorocznego regionalnego święta znanego pod nazwą „Fiesta del Yamor", w którym to główną, a zarazem prestiżową, rolę odgrywali miejscowi metysi. Tymczasem lokalni Indianie, coraz liczniej obecni w miejskiej społeczności i osiągający w niej znaczącą pozycję ekonomiczną, byli nadal spychani na margines tego ważnego wydarzenia ludycznego, zajmując w nim pozycję egzotyczno-folklorystycznego ozdobnika. Sytuacja ta z roku na rok stawała się coraz trudniejsza do zaakceptowania przez stronę tubylczą, a jej przesilenie, i to w formie ostrego konfliktu między Indianami a metysami, nastąpiło w wrześniu 1996 r., akurat w trakcie mego kolejnego tam pobytu. Ze względu na nawiązane dobre kontakty zarówno z lokalnym samorządem (metyskim), jak i miejscowymi autorytetami kiczuańskimi, mogłem uczestniczyć w debatach i negocjacjach, które miały doprowadzić do satysfakcjonującego dla obu stron rozwiązania sporu. I znów moja pozycja badacza pochodzącego „z innego świata", nieobciążonego balastem etnicznych i rasowych uprzedzeń występujących w społeczeństwie ekwadorskim (o silnych cechach postkolonialnego kompleksu), „wtłoczyła" mnie w rolę „eksperta" i „doradcy", od którego obie skonfliktowane strony oczekiwały „neutralnych" sugestii, pozwalających przezwyciężyć przeszkody i zachować twarz, mimo pewnych ustępstw każdej ze stron. Dla antropologa była to sytuacja niezwykle korzystna, pomimo pewnej ambiwalentności roli mediatora, bowiem umożliwiała z bliska obserwację (niejako w mikroskali) niezwykle istotnych przemian, jakie dokonywały się w Ekwadorze w ostatniej dekadzie XX w., które to, drogą silnego aktywizmu etnopolitycznego, wprowadziły zmarginalizowaną ludność tubylczą na arenę obywatelskiej sprawczości (Posern-Zieliński 2005: 151–168).

Historia przytoczona ilustruje korzystne oddziaływanie czynnika czasu, czyli koincydencji istotnego wydarzenia i momentu pobytu badacza w terenie. Jednak ten związek może być również dla antropologa elementem uniemożliwiającym i/lub utrudniającym realizację planowanych zadań. Przyczyny takiego stanu rzeczy mogą być różne – od wydarzeń „obiektywnych" (np. nagły wybuch rebelii, katastrofa ekologiczna czy wzmożona w rejonie aktywność partyzancka lub grup *narcotraficantes*) do sytuacji „subiektywnych" wynikających z „trudnych"

relacji w terenie (np. brak akceptacji ze strony lokalnej administracji, niechęć samorządu tubylczego, uprzedzenia miejscowych agentów zmiany). Osobiście miałem szczęście, gdyż nigdy nie doświadczyłem tego rodzaju postawy. Jednakowoż przytoczyć tu mogę przykład, pochodzący również z Ekwadoru, kiedy to antropolożka prowadząca już od kilku lat badania na południu tego kraju, w rejonie zamieszkałym przez lokalną grupę Indian Kiczua określanych mianem Saraguro, zetknęła się niespodziewanie, i to podczas kolejnego jej pobytu wśród tych społeczności, z wyraźną niechęcią większości mieszkańców (w tym także i tych dobrze jej znanych) do udzielania wywiadów i dzielenia się informacjami. Okazało się, że powodem tak nagłej zmiany nastrojów potencjalnych respondentów była aktywność na tym terenie agentów jednej z wielu działających wówczas w Ameryce Południowej cudzoziemskich organizacji pomocowych. Nie życząc sobie, by ktokolwiek z zewnątrz mógł przyglądać się bliżej ich działalności, zasiali nieufność wśród miejscowej ludności, skłaniając znaczną jej część do odmowy współpracy z antropologiem, którego zadania nie były im bliżej znane. Trzeba zauważyć, iż tego rodzaju przypadki nie należą wcale do wyjątkowych. Okazuje się bowiem, że często obecność badacza w terenie staje się niewygodna, gdyż prowadzić może w konsekwencji do opublikowania niekorzystnych informacji, do ujawnienia nagannych praktyk czy zaalarmowania opinii o działaniach nieetycznych i/lub bezprawnych[7].

Jak wspomniałem wyżej, antropolog może także zetknąć się z wydarzeniami całkowicie nieprzewidywalnymi, niezależnymi od jego obecności w terenie, które mogą (choć nie muszą) mieć niekorzystny wpływ na jego zamiary badawcze. Sam również, i to nie raz, doświadczyłem tego rodzaju sytuacji. Jedna z nich spotkała mnie w trakcie pobytu w La Paz (Boliwia), we wrześniu 2000 r., kiedy to po konsultacjach z tamtejszymi naukowcami przygotowywałem się do wyruszenia w „teren", aby podjąć badania w kilku społecznościach zamieszkałych przez Indian Keczua i Ajmara. Projekt przewidywał spotkania i wywiady z lokalnymi aktywistami ruchu tubylczej emancypacji, aby tym sposobem skonfrontować idee etnicznego indianizmu politycznego funkcjonujące na szczeblu centralnym z hasłami i programami głoszonymi na prowincji, a więc wśród ludności wiejskiej i małomiasteczkowej, składającej się w tym kraju przede wszystkim z populacji tubylczej.

Były to czasy wielkiego fermentu politycznego, poprzedzające demokratyczne dojście do władzy pierwszego w dziejach tego kraju prezydenta (Evo Moralesa) wywodzącego się z grupy stanowiącej większość obywateli kraju, określanej oficjalnie mianem – *pueblo originarios* (ludów rdzennych). Krajem wstrząsały niemal bez przerwy strajki, blokady dróg, burzliwe manifestacje, pochody protestacyjne, wiece, a działania te często paraliżowały „normalne" funkcjonowanie społeczeństwa. Wszystkie te wydarzenia, świadczące ewidentnie o tym, że Boliwia znajduje się w ciężkim kryzysie, były – i z punktu widzenia antropologa zajmującego się

[7] O znaczeniu organizacji pomocowych, w działaniach na rzecz ludności tubylczej w Ameryce Południowej, piszę w pracy „Europeans and the Indigenous Peoples of Latin America" (s. 79–114), podkreślając przy tym przede wszystkim ich pozytywny wymiar, co nie oznacza, iż ta działalność nie spotyka się także z krytyką ze strony antropologów (Posern-Zieliński 2010).

aktywizmem tubylczym – nader „korzystne". Pozwalały bowiem na obserwację emancypacyjnych procesów, charakterystycznych dla epoki przezwyciężania postkolonialnych nierówności. Z drugiej jednak strony paraliżowały swobodę przemieszczania się po kraju, uniemożliwiając realizację zaplanowanych prac. W rezultacie coraz bardziej narastających napięć pomiędzy władzami a protestującymi Indianami, stolica Boliwii została całkowicie odcięta od reszty kraju, a także i od świata. Nieliczne drogi umożliwiające opuszczenie miasta zostały skutecznie zablokowane, co spowodowało odcięcie La Paz od lotniska (w El Alto), a także wstrzymanie strumienia codziennego zaopatrzenia w żywność napływającą z rolniczych prowincji. Tego rodzaju blokady nie były czymś wyjątkowym w boliwijskich realiach i rzec można, że mieszkańcy La Paz, a także i rząd, nauczyli się z nimi żyć i przezwyciężać różne sytuacje kryzysowe. Zazwyczaj były one tylko dramatycznym ostrzeżeniem czy też rodzajem skutecznego szantażu, który sprawiał, że po kilku dniach zwaśnione strony dochodziły do porozumienia, a drogi znów stawały się przejezdne. Jednak tym razem konflikt był szczególnie ostry i żadna ze stron nie miała zamiaru ustąpić. Dni mijały, a blokada nadal trwała, co wkrótce sprawiło, że wielkie miasto zostało pozbawione aprowizacji. Sytuacja oblężonej twierdzy wywoływała naturalny sprzeciw, prowokowała także mieszkańców miasta do coraz liczniejszych i bardziej gwałtownych protestów tłumionych brutalnie przez siły policyjne. Cudzoziemcy gremialnie opuszczali La Paz, gdyż wyjątkowo przepuszczano ich na lotnisko położone na *altiplano,* wysoko ponad miastem. Nie było jednak żadnej możliwości wyruszenia w głąb Boliwii ani na południe w stronę Cochabamby, ani też na północ w rejony okalające jezioro Titicaca, a więc w te rejony, w których planowałem moje kolejne pobyty badawcze. Zresztą nawet gdybym wydostał się jakimś cudem z La Paz, to i tak utknąłbym gdzieś po drodze, bowiem większość szlaków komunikacyjnych łączących stolicę z miastami we wnętrzu kraju była również skutecznie blokowana przez indiańskich chłopów, *cocaleros* (hodowców krzewów koki), górników i związkowców[8].

W tej sytuacji musiałem elastycznie dostosować się do tych przymusowych warunków, koncentrując się na prowadzeniu wywiadów wśród aktywistów indiańskich rezydujących w mieście i reprezentujących zazwyczaj centrale różnorodnych organizacji społecznych (związkowych, chłopskich, kobiecych, rzemieślniczych, kupieckich itp.)[9]. Zadanie to również nastręczało sporo kłopotów, gdyż gorący czas blokady i towarzyszących jej demonstracji mocno angażował działaczy tubylczych, którzy niezbyt chętnie poświęcić chcieli swój czas na spotkania z zagranicznym antropologiem. Ponieważ blokada przedłużała się coraz bardziej i nie widać było bliskich perspektyw zakończenia kryzysu, a do tego sytuacja w mieście z dnia na dzień się pogarszała (brakowało żywności i wzrastało

[8] Kalendarium tych wydarzeń wraz z charakterystyką politycznych profili głównych sił tego ludowego protestu można znaleźć u Raquel Gutierrez Aguilar (2008: 99–176).

[9] W ten sposób wzmocniły się moje zainteresowania tubylczymi przywódcami, formowaniem się indiańskich elit oraz ich rolą w kształtowaniu się etnicznej ideologii w społecznościach rdzennych (Posern-Zieliński 2002).

niebezpieczeństwo na ulicach ze względu na starcia z policją i napady), przyszło mi w końcu, i to już jako ostatniemu klientowi mojego skromnego hotelu, ewakuować się do sąsiedniego Peru. Stało się to możliwe dzięki pomocy polskiej ambasady w Limie, której obszar dyplomatycznej kompetencji obejmuje także Boliwię. Z pewnością pobyt w La Paz w trakcie blokady miasta był z punktu widzenia antropologa polityki i badacza etniczności interesującym, choć nieplanowanym doświadczeniem. Wymusił on zmianę zamierzeń oraz uniemożliwił pobyt w głębi kraju. Na szczęście rok później, w trakcie kolejnego pobytu w Boliwii, sytuacja wewnętrzna nieco się uspokoiła, pozwalając już bez zbędnych przeszkód na odwiedzenie miejscowości położonych z dala od La Paz.

Konteksty badań w Chile: Mapucze i antropologia

Po przytoczeniu tych kilku wydarzeń, w istocie niezbyt pomyślnych dla pracy antropologa, chciałbym teraz nieco bardziej wnikliwie zająć się innym przypadkiem, związanym także z pracą w terenie, a mającym wyraźnie znamiona tzw. „szczęśliwego trafu". Myślę tu o nieoczekiwanym splocie okoliczności, tym razem wyjątkowo sprzyjającym badaczowi, które to w niezwykle pozytywny sposób zaważyły na przebiegu moich prac w Ameryce Południowej. Otóż po wielu sezonach badawczych (w latach 1994–2007), spędzonych w Ekwadorze, a następnie w Peru i Boliwii, w trakcie których koncentrowałem uwagę na różnych aspektach aktywizmu tubylczego oraz na strategiach emancypacyjnych indiańskich społeczności, postanowiłem kontynuować ten sam nurt badań, ale tym razem na samym południu kontynentu, a więc w Chile. Uznałem, że dla celów porównawczych, a także dla uzyskania szerszego oglądu procesów etnicznego odrodzenia, zachodzących na całym obszarze andyjskim, niezbędne jest również poznanie sytuacji ludności rdzennej w Chile. Jej zdecydowana większość to Mapucze, lud rdzenny określany w dawnej literaturze mianem Araukanów. Z lektury specjalistycznych publikacji poświęconych temu etnosowi wyłaniał się obraz Indian zdecydowanie odmienny od tego, jaki poznałem w trakcie badań prowadzonych w Andach Środkowych. Dodatkową zachętą do przeprowadzenia badań w Chile była zachodząca tam transformacja, idąca w stronę demokratyzacji i przezwyciężenia balastu autorytarnych rządów junty Pinocheta, który to proces objął również w dużym stopniu ludność tubylczą. Mapucze byli bowiem tą grupą społeczeństwa, którą również dotknęły restrykcje i prześladowania ze strony reżymu ustanowionego siłą militarnego przewrotu w roku 1973[10]. Zatem możliwość poznania ich sytuacji w nowych warunkach politycznych i ekonomicznych (silny neoliberalizm) była bez wątpienia również wielką zachętą. Do tego dodać należy motywację natury historyczno-symbolicznej, powiązaną z eksploratorską działalnością Ignacego Domeyki (1802–1889), znamienitego Polaka, uczonego, który w połowie XIX stulecia przemierzał ziemie zwane Araukanią, w tym czasie

[10] Bliższe informacje o wydarzeniach tego czasu: zob. Spyra (2013: 511–622).

jeszcze niewłączone do „młodej" republiki chilijskiej. Plonem tej wyprawy, o charakterze zdecydowanie etnograficznym, stał się raport z roku 1845, znany pod tytułem *Araukania i jej mieszkańcy* (Domeyko 1992), w którym ten wybitny i wielce zasłużony dla Chile geolog zdał sprawozdanie ze swych spotkań z nadal cieszącymi się wolnością Mapuczami, i to niemal w przededniu ostatecznego utracenia przez nich niezależności[11]. Od czasów peregrynacji Domeyki nikt z polskiego środowiska etnologicznego, a więc przez ponad 160 lat, nie próbował pójść jego śladem i podjąć się badań wśród Mapuczy[12]. Dodatkowym czynnikiem zachęcającym mnie do tego, abym udał się do Araukanii, były wielkie międzynarodowe obchody 200-lecia urodzin I. Domeyki, celebrowane w 2002 r. w Chile, we Francji, na Litwie i w Polsce, w trakcie których przypomniano wielkie osiągnięcia tego badacza dla nauki (Strzałkowski 2004). Niewątpliwie te okoliczności były dla mnie także znaczącym wyzwaniem mobilizacyjnym, a jak się okazało już w trakcie badań, miały one także istotne znaczenie w procesie przełamywania nieufności wobec mnie wśród samych Mapuczy. Otóż dla tych, którzy byli bardziej wyedukowani, nazwisko polsko-chilijskiego eksploratora nie było obce. Choć postaci Domeyki nie łączyli z Polską, to zazwyczaj kojarzyli go jako tego, który wiele lat temu opisywał Indian z wielką sympatią. Wiedzieli, że nie przedstawiał on Araukanów światu „cywilizowanemu" jako „wojowniczych dzikusów", ale uważał ich za przedstawicieli walecznego ludu, który pod przywództwem swych wielkich wodzów dzielnie stara się obronić swe ziemie przed chilijskimi zaborcami. Jako antropolog z Polski, a więc rodak Domeyki, a do tego przybysz z dalekiej Europy, która w czasach reżymu Pinocheta obdarzyła azylem wielu obywateli Chile, w tym także Mapuczy, byłem traktowany zazwyczaj ze sporą dozą zaufania, pozwalającą szybko przełamywać naturalną wstrzemięźliwość.

Chilijscy Mapucze (ich pobratymcy żyją także w Argentynie), jako potomkowie historycznych Araukanów, zamieszkują obecnie (w liczbie ok. 1 750 000 osób) nie tylko na swych rdzennych ziemiach położonych w południowej części kraju (między linią rzeki Biobio a miastem Puerto Montt oraz na wyspie Chiloe), ale również w stołecznym Santiago[13]. Na skutek wieloletniego procesu pauperyzacji i marginalizacji oraz utraty znacznych obszarów własnych ziem, większość tej rdzennej grupy rezyduje dzisiaj z dala od swych ojczystych stron, tworząc swoistą „tubylczą diasporę" w obcym etnicznie otoczeniu[14]. Na terenie historycznej Araukanii, a więc na ziemiach swych przodków, Mapucze również są

[11] Pierwsze wydanie tej pracy, w 1845 r., miało hiszpański tytuł: *Araucania y sus habitantes*, gdyż wydane zostało w Santiago de Chile; pierwsza polska edycja ukazała się w 1860 r. w Wilnie, a kolejna dopiero w 1992 r., pod redakcją i z komentarzami M. Paradowskiej i A. Krzanowskiego.

[12] Próbę wędrówki po Araukanii szlakiem Domeyki podjął w 1994 r. polski latynoamerykanista J. Achmatowicz, po czym opublikował z tej podróży reportaż: zob. (Achmatowicz 2002).

[13] Dane te pochodzą z ostatniego spisu powszechnego z 2017 r. Wg tego źródła, opartego na autoidentyfikacyjnych kryteriach, Mapucze stanowią tylko 10% całej populacji Chile (17,5 mln), natomiast są największą grupą tubylczą w tym kraju, bo w kategorii definiowanej jako *pueblos originarios* stanowią aż 80%. (*Radiografia*…2018: 1–6).

[14] Wykorzystuję tu termin „tubylcza diaspora" zaproponowany, moim zdaniem trafnie, przez badacza Aborygenów – P. Burke (2018: 36–40), w odniesieniu do skupisk ludności rdzennej

mniejszością, żyjąc tam w znacznym rozproszeniu pośród chilijskich mieszkańców – potomków kolonizatorów, osadników i imigrantów[15]. Zauważyć również należy, że w przeciwieństwie do indiańskich wieśniaków (*campesinos-indigenas*) z Boliwii czy Peru, nie żyją oni (w większości przypadków) w zwartych osadach, takich jak andyjskie *pueblo*, lecz zajmują rodzinne gospodarstwa położone zwykle na własnym skrawku ziemi, a więc w pewnym oddaleniu jedno od drugiego. Ten wzorzec osadnictwa stwarza spore kłopoty dla badacza, i to nie tylko ze względu na trudności w docieraniu do potencjalnych respondentów, ale także z powodu ograniczonych możliwości głębszego wejścia w mikroświat lokalnej społeczności.

Bardzo ważnym elementem, odróżniającym Mapuczy od pozostałych grup tubylczych rejonu andyjskiego z terenów Peru, Boliwii i Ekwadoru, jest pielęgnowana w ich środowisku pamięć historyczno-mityczna o dziejach oporu przeciwko hiszpańskim konkwistadorom, osadnikom, misjonarzom i urzędnikom. Wiedza na temat tej bohaterskiej przeszłości, wypełniona opowieściami o wybitnych wodzach, traktatach z agresorami i wygranych bataliach, w wyniku których aż do poł. XIX w. udało się Mapuczom zachować niezależność, jest wśród tej grupy Indian powszechna, i to ona kształtuje w dużym stopniu ich tożsamość[16]. Mimo zachodzących procesów modernizacyjnych i akulturacyjnych, jest ona nadal wzmacniana silnym przywiązaniem (coraz bardziej symbolicznym) do własnego dziedzictwa kulturowego. Jego istotnym elementem (mimo migracji do miast) jest mocne przywiązanie do stron rodzinnych oraz kultywowanie przynależności klanowo-rodowej, określającej pozycję jednostki w tubylczym społeczeństwie. Zwartość etniczną tej mniejszości podtrzymują dzisiaj także ci Mapucze, którzy, zdobywszy wykształcenie, angażują się w działania na rzecz rozwoju społeczno-kulturalnego swej grupy. Wielu spośród nich to nauczyciele, naukowcy, inżynierowie, dziennikarze, prawnicy, samorządowcy, a także artyści (pisarze, rzeźbiarze, poeci). Działalność intelektualna współczesnych Mapuczy, a także pęd tubylczej młodzieży ku edukacji, jest zjawiskiem szczególnym na tle sytuacji pozostałych grup tubylczych regionu andyjskiego. Do tego dodać należy silne zaangażowanie wielu przedstawicieli tego ludu (narodu) w działalność polityczną. Ten aktywizm, uzewnętrzniony z dużą mocą w czasach demokratycznej transformacji Chile, widoczny jest w wielu formach – poczynając od zaangażowania w struktury administracyjno-samorządowe, przez działania związane z obroną zagrożonych egzystencjalnych interesów Mapuczy, a kończąc

powstających w wyniku wewnątrzkrajowych migracji z terenów ojczystych ku osadom i miastom społeczeństwa narodowego.

[15] Ok. 34% wszystkich Mapuczy mieszka w obszarze metropolitalnym Santiago, a na rdzennych ziemiach południa Chile liczba ich oscyluje, w zależności od prowincji, między 33% a 21% miejscowej ludności (*Radiografia*… 2018: 7–8).

[16] Jednym ze źródeł tej historycznej „pamięci", przywołującej heroiczne walki Araukanów z hiszpańskimi konkwistadorami, jest z pewnością poemat Alonso de Ercilla y Zuniga, napisany w 2 poł. XVI w. i wielokrotnie wydawany, pod tytułem *La Araucana*. Zarówno dla dzisiejszych Mapuczów, jak i Chilijczyków, dzieło to jest ważnym literackim upamiętnieniem bohaterów tych walk (Ercilla y Zuniga 2013).

na tworzeniu ugrupowań o zdecydowanie etnonacjonalistycznych czy wręcz rebelianckich programach.

Trzeba zauważyć, iż wśród dzisiejszych Mapuczów dostrzec można znaczny dystans wobec nie-tubylczych Chilijczyków. Wynika on z jednej strony z uwarunkowań historycznych (relatywnie krótkiego okresu, jaki dzieli ich od czasów włączenia Araukanii w obręb Chile), z drugiej natomiast jest rezultatem bardzo złych doświadczeń tej grupy, wynikających z prowadzonej wobec Mapuczy polityki państwa. Doprowadziła ona do utraty większości ich ziem i terytoriów, spowodowała pauperyzację i marginalizację społeczną, uruchomiła migrację do miast, przyspieszyła asymilację oraz proces zaniku własnego języka (*mapudungun*). Ostatnie lata, mimo wprowadzania wielu reform i prób podnoszenia standardu życia ludności tubylczej, przyniosły znów wiele nowych zagrożeń, wśród których wymienić można ekspansję przemysłowej gospodarki leśnej, zastępującej dotychczasowe obszary rodzimych lasów plantacjami eukaliptusów oraz wielkie inwestycje hydroenergetyczne, które zmieniają radykalnie stosunki wodne, pogarszając drastycznie możliwości uprawy ziemi i hodowli[17].

Wskazuję tu na uwarunkowania historyczne i sytuację współczesną, gdyż oba te czynniki mają istotny wpływ na kształt relacji łączących Mapuczy z nie-tubylczymi Chilijczykami. Charakteryzuje go znaczny stopień nieufności Indian wobec państwa, władzy i głównego nurtu społeczeństwa. Ponadto jest on zasilany powtarzającymi się raz po raz konfliktami, strajkami, protestami, aktami sabotażu, aresztowaniami i procesami wytaczanymi najbardziej krewkim aktywistom. Wszystkie te napięcia wzmacniają postawy etnonacjonalistyczne, szczególnie widoczne u młodych i radykalnie zorientowanych Mapuczy. Jednym z przejawów takiej postawy jest tendencja do nieutożsamiania się z państwem chilijskim, postrzeganym jako siła opresyjna. W ten sposób powstają utopijne marzenia o restytucji *Wallmapu* – autonomicznego terytorium obejmującego rdzenne tereny Mapuczy zarówno z chilijskiej, jak i z argentyńskiej strony.

Radykalne formy protestu przeciwko korporacjom i broniącym ich interesów siłom porządkowym (karabinierom), a także buntownicze działania sfrustrowanej młodzieży tubylczej, są naturalną pożywką dla władzy i społeczeństwa chilijskiego, ułatwiającą postrzeganie Mapuczów przez pryzmat bardzo niekorzystnych stereotypów. Przedstawiają one tych Indian jako lud wiecznie zrewoltowany, w swej tradycji historycznej wojowniczy, do tego przeciwny „postępowi" cywilizacyjnemu i modernizacji kraju, a także zagrażający integralności państwa poprzez separatystyczne skłonności i czerpanie inspiracji z etnonacjonalistycznych haseł Basków i Katalończyków. Wszystko to razem wziąwszy współtworzy w Chile atmosferę znaczącej nieufności między tymi dwoma etnospołecznymi sektorami. Taka sytuacja nie sprzyja wzajemnym relacjom, a zatem utrudnia również antropologom prowadzenie badań terenowych. Muszę przyznać, iż przed moim pierwszym pobytem w Chile niewielką miałem orientację na temat tych

[17] Dobrą panoramę współczesnej sytuacji Mapuczy znaleźć można w publikacjach chilijskich, np. u I. Hernandez (2003) i M. Sierra (2010), a także w monografii niemieckiej O. Kaltmeiera (2004) oraz amerykańskiej J. Crow (2013).

wszystkich polityczno-społeczno-etnicznych kontekstów i w dużej mierze byłem przekonany, że napotkam warunki dość zbliżone do tych, w jakich prowadziłem badania terenowe w Peru czy Ekwadorze.

Tymczasem w trakcie badań prowadzonych w Araukanii[18] co rusz nachodziła mnie myśl o pewnych podobieństwach między Chile a Stanami Zjednoczonymi, widocznych przede wszystkim w typie relacji ludności rdzennej z państwem europejskich osadników (*settler state*)[19]. Wśród tych rzucających się w oczy zbieżności wskazać można na stanowczy zbrojny opór „Araukanów" oraz Indian z Równin i Prerii, na względnie długi okres „pokojowych" stosunków na obszarze „neutralnej" rubieży położonej między dwoma etnicznymi światami (chilijska *La Frontera* i amerykańska *Frontier*), na politykę systematycznego spychania Indian z ich ziem do specjalnych stref refugialnych (rezerwatów), na ekspansję europejskich osadników zajmujących tereny rdzennych mieszkańców, na migracje spauperyzowanych Indian do miast czy wreszcie na silny aktywizm etniczny tubylczych intelektualistów i artystów kształtujących współczesną tożsamość *pueblo originarios* i *first people*. Wymieniam w tym miejscu tylko te analogie, które wydają mi się najważniejsze, ale jest ich oczywiście znacznie więcej.

Wśród nich występuje także i ta, która ma istotne znaczenie dla antropologii, a mianowicie widoczna w obu krajach utrata przez tę dyscyplinę kredytu zaufania ze strony tubylczej, niezbędnego przecież w trakcie prowadzenia badań terenowych. Podobnie jak ma to miejsce w USA, również i w Chile większym poważaniem wśród ludności rdzennej cieszą się obecnie historycy (etnohistorycy) oraz prawnicy (antropologowie prawa). Jedni i drudzy postrzegani są jako użyteczni partnerzy Indian, których kompetencje mogą być pomocne w negocjacjach i procesach umożliwiających restytucję niegdyś utraconych ziem i/lub otrzymanie sprawiedliwych odszkodowań za straty spowodowane przemysłową działalnością. Na tym tle pozycja antropologa nie wygląda najlepiej, gdyż w wielu przypadkach kojarzony jest on z opresyjną władzą i nietolerancyjnym społeczeństwem chilijskim. Nierzadko antropologa postrzega się jako badacza, który dążąc do gruntownego poznania społeczeństwa tubylczego, czyni to po to, aby dostarczyć władzom instrumentów umożliwiających sprawowanie jeszcze większej kontroli nad nimi. Widzi się w nim także i tego, który badając indiańskie obyczaje i tradycje wzmacnia stereotypowy wizerunek Mapuczów, ukazując ich z perspektywy barwnej egzotyki i turystycznej folkloryzacji, zamiast wskazywać na ich trudne położenie i wyjaśniać naturę konfliktów z chilijskim otoczeniem (Morales Urra 1998: 297–305). W niektórych przypadkach może być

[18] Przywołując w tym szkicu „Araukanię", odwołuję się do całego obszaru rdzennych ziem Mapuczów, które w ramach administracyjnego podziału Chile obejmują kilka regionów (prowincji), w tym: Biobio, Araucania (w węższym rozumieniu tej nazwy), Los Rios, Los Lagos i Aisen (Aysen).

[19] *Settler state* to pojęcie używane w studiach nad tzw. kolonializmem osadniczym, w wyniku którego ziemie zajmowane przez ludność rdzenną są zajmowane przez populację osadników, a tubylcy eliminowani fizycznie i/lub spychani na margines. Do typowych państw klasyfikowanych tym terminem należą Stany Zjednoczone, Kanada, Australia, Nowa Zelandia, a także Chile (Veracini 2010).

także kojarzony z użytecznym naukowym ekspertem, pracującym na rzecz przemysłowych korporacji, w celu opracowania takich raportów, których ustalenia pozwalałyby (z pozornym zachowaniem przepisów prawa) na realizację wielkich inwestycji na terenach tubylczych.

Niezależnie od tego, ile w tym niekorzystnym postrzeganiu antropologa jest uzasadnionych zarzutów, a w jakim stopniu mamy do czynienia z wyolbrzymionymi obawami, ten niekorzystny obraz musi oddziaływać na charakter wzajemnych relacji, powodując z jednej strony nieufność i wstrzemięźliwość Indian wobec badaczy, z drugiej zaś zniechęcając chilijskich antropologów do podejmowania prac terenowych wśród Mapuczy. Trzeba w tym miejscu także podkreślić, że obecnie problematyka tubylcza, a szczególnie dotycząca Mapuczy, ma silny kontekst polityczny, a to ze względu na napięte stosunki między władzą a ludnością rdzenną. Stąd też badania w tym środowisku są nierzadko czymś w rodzaju ryzykownego balansowania na linie. Bardzo łatwo można narazić się władzom, broniąc interesów Mapuczy albo też wejść w konflikt z Indianami, i to często w sposób bezwiedny, publikując rzetelne opracowania, ale zawierające treści nie w pełni satysfakcjonujące stronę tubylczą. W tak skomplikowanej sytuacji znacznie „wygodniej" jest przejść na pozycję etnohistoryka, aby z tej oddalonej czasowo perspektywy zajmować się „bezpiecznymi" tematami, takimi jak araukańsko-hiszpańskie relacje w dawnych wiekach czy funkcjonowanie ustroju wodzowskiego (*cacicazgo*) w czasach świetności Araukanów. Tak krytycznie wyostrzony obraz antropologii widoczny jest przede wszystkim z perspektywy stołecznej (z Santiago), a więc z naukowego i intelektualnego centrum kraju, nie tylko znacznie oddalonego od Araukanii (co najmniej 700/800 km), ale i działającego w pobliżu politycznych i finansowych ośrodków decyzyjnych.

Inaczej sprawy mają się w regionach zamieszkanych przez spore skupiska ludności tubylczej. W tamtejszych „prowincjonalnych" ośrodkach od wielu już lat działają antropologowie (chilijscy, europejscy, a także mapuczańscy), którzy regularnie prowadzą badania wśród grup tubylczych, nie są od nich oddaleni, znają doskonale problemy lokalne i utrzymują z nimi ciągłe i zażyłe kontakty, opierające się na wzajemnym zaufaniu. Spotkać ich można na uczelniach, w centrach badawczych, muzeach i ośrodkach monitorowania praw człowieka, w głównych miastach Araukanii: Temuco, Villarrica, Osorno i Valdivia. Co ciekawe, na tamtejszych wydziałach nauk społecznych kształci się także młodzież tubylcza, zdobywając kwalifikacje z antropologii, socjologii i interkulturowej edukacji. Niektórzy absolwenci tych kierunków, już jako profesjonalni badacze, przystępują do studiów nad własnym środowiskiem etnicznym, realizując w ten sposób postulaty dekolonizacyjnej antropologii rodzimej (antropology *at home*), co pozwala im nie tylko interpretować rzeczywistość społeczną „od środka", ale także, choćby po części, spoglądać na własną grupę z pozycji emicznej (*emic*).

W zarysowanej wyżej sytuacji antropolog z odległego kraju znajduje się w dość ambiwalentnym położeniu. Z jednej strony reprezentuje dyscyplinę niezbyt cenioną przez tubylców, z drugiej zaś nie jest wyposażony w wystarczający kapitał akceptacji, zaufania i zażyłości, którym dysponują lokalni badacze

rezydujący w Araukanii. Odwołując się jednak do własnych doświadczeń, mogę stwierdzić, że jako badacz z innego kontynentu, a więc osoba nieobciążona bagażem chilijskiego endokolonializmu i do tego przybysz z Unii Europejskiej, cenionej ze względu na różnego rodzaju akcje solidarnościowe, programy pomocy rozwojowej, wyrazy wsparcia Mapuczy w ich dążeniach do poprawy swego losu, spotykałem się zazwyczaj, po przełamaniu wstępnej i naturalnej nieufności, z pewną ograniczoną dozą otwartości.

Niespodziewane spotkanie w Araukanii i jego konsekwencje

Zanim jednak zdałem sobie w pełni sprawę z tego, jak złożone i trudne jest prowadzenie badań terenowych wśród Mapuczy, postanowiłem przeprowadzić wstępne rozpoznanie sytuacji i potencjalnego obszaru przyszłych studiów, aby w kolejnym sezonie prac etnograficznych wyruszyć już do Araukanii, będąc wyposażonym w podstawową wiedzę na temat specyfiki prowadzenia studiów w tym regionie Chile. Po zakończeniu kolejnego pobytu badawczego w Peru udałem się więc, w 2007 r., do Santiago de Chile, aby odwiedzić najstarszy uniwersytet stołeczny, którego wielce cenionym do dzisiaj rektorem (w latach 1867–1883) był Ignacy Domeyko, spotkać się z miejscowymi antropologami i uzyskać od nich pożyteczne rady oraz wskazówki. Konsultacje te, szczerze mówiąc, w ograniczonym stopniu wzbogaciły moją orientację, ale dzięki nim dowiedziałem się o istniejących napięciach między antropologami a Indianami, o rosnącej wstrzemięźliwości badaczy co do dalszego prowadzenia studiów wśród Mapuczy, a także o czekających mnie potencjalnych przeszkodach w przełamywaniu nieufności Indian wobec „obcego" przybysza, nieposiadającego do tego jakiejkolwiek uwiarygodniającej rekomendacji. Poinformowano mnie także i o tym, że kontakty z tubylcami z Araukanii nie należą do łatwych, że ostatecznie są możliwe, ale wymagają dużej dozy cierpliwości i długotrwałej budowy wzajemnego zaufania[20]. W świetle tych uwag, z pewnością realistycznych, mój naturalny entuzjazm, związany z perspektywą podjęcia się nowych wyzwań w nieznanym dla mnie regionie Ameryki andyjskiej, zaczął wyraźnie topnieć. Tym bardziej, iż zdawałem sobie sprawę, że moje planowane pobyty na południu Chile nie będą zbyt długie (od 2 do 3 miesięcy w każdym roku realizacji projektu), a do tego przebiegać będą nie w jednej społeczności, ale co najmniej w kilku miejscach, aby w ten sposób poznać szerszy kontekst życia miejscowej ludności, zróżnicowany ze względu na odmienne cechy lokalnego środowiska. Mając te wszystkie czynniki na względzie, uzmysłowiłem sobie, że przy takim harmonogramie badań trudno mi będzie „z marszu" wejść w środowisko autochtonicznych mieszkańców i uzyskać od nich potrzebne informacje czy opinie.

[20] Szczególnie cenię rady i wskazówki udzielone mi przez prof. Milkę Castro Lucic, wybitną specjalistkę z zakresu antropologii prawa oraz prof. Rolfa Foerstera z Departamentu Antropologii, znawcę kultury mapuczańskiej, obydwoje z Universidad de Chile, a także znanego badacza dziejów Mapuczy – prof. Jose Bengoa z Universidad Academia de Humanismo Cristiano.

Mimo tych niezbyt pomyślnych perspektyw, nie zaniechałem moich planów i opuściwszy Santiago, udałem się do Temuco, jednego z ważniejszych miast historycznej Araukanii. Jest ono w tym regionie ważnym centrum przemysłowym i handlowym, a także akademickim, posiadającym również placówki antropologiczne i muzeum etnograficzne[21]. Pod względem ludnościowym ma obecnie zdecydowany charakter wielokulturowy, z bardzo dużym udziałem potomków imigrantów z Europy i Bliskiego Wschodu. Jest także ośrodkiem przyciągającym ludność rdzenną z całej prowincji, która, opuszczając ze względów ekonomicznych swe wiejskie siedziby, przybywa coraz liczniej do Temuco. Tylko w rejonie powiatu miejskiego żyje ich już blisko 24% (na ok. 250 tys. mieszkańców), a w samym mieście tubylcza ludność stanowi ok. 13% mieszkańców[22]. Z tego też względu jest to miasto, w którym funkcjonują liczne indiańskie organizacje, na uczelniach studiują mapuczańscy studenci, a przedstawicieli tej rdzennej mniejszości spotkać także można we władzach samorządowych.

Tak więc Temuco wydawało się dogodną bazą dla planowanych badań. Ponadto przez swe położenie przy szosie panamerykańskiej, będącej komunikacyjnym kręgosłupem Chile i zarazem całej Araukanii, umożliwiało stosunkowo dogodny dostęp do okolicznych miasteczek i rozrzuconych w interiorze osad z wiejską ludnością tubylczą. Aby z grubsza poznać ten region i ewentualnie wytypować do przyszłych badań jedną z położonych niezbyt daleko od Temuco miejscowości, pojechałem samochodem na krótki rekonesans, w trakcie którego nagle ujrzałem drogowskaz z intrygującą nazwą pobliskiej miejscowości – Chol Chol. Intuicyjnie uznałem, że najprawdopodobniej jest to toponim indiański, a zatem udając się w tym kierunku, trafię z pewnością na osadę zamieszkałą przez Mapuczy. Wiedziony tym impulsem znalazłem się wkrótce w centrum niewielkiego miasteczka, odległego od stolicy Araukanii ok. 30 km., którego nazwa, jako jedna z nielicznych w tej prowincji, wywodziła się z języka *mapudungun*, a więc rdzennej mowy Mapuczy. Chol Chol to po prostu „miejsce porośnięte ostami", które z biegiem lat stało się osadą i zapisało się w lokalnych dziejach jako ważny punkt na historycznej i współczesnej mapie rdzennej ludności Araukanii. Znane jest ono z wielkiego zrywu zbrojnego Indian przeciwko władzom chilijskim z 1881r., a także ze sporej aktywności etnopolitycznej jej mieszkańców; natomiast dzisiaj tworzy swoisty małomiasteczkowy mikroświat mapuczański. Około 70 % mieszkańców tego miasteczka, liczącego 4 tys. obywateli, to Indianie, a okoliczne osady i wioski zaludnione są aż w 90% przez ludność tubylczą[23]. Na ten silny indiański charakter Chol Chol wskazują przybyszowi mapuczańskie drewniane rzeźby zdobiące centralny plac, a także niewielkie muzeum etnograficzne w formie „tradycyjnej" chaty tubylczej. Krótki pobyt w tym miasteczku

[21] Ważnymi placówkami są: Departamento de Antropologia na Universidad Catolica, Instituto de Estudios Indigenas e Interculturales na Universidad de La Frontera, Museo Regional de la Araucania oraz Observatorio Ciudadano, założone jako Observatorio de Derechos de los Pueblos Indigenas – instytucja typu NGO nadal silnie zaangażowana w monitorowanie sytuacji Mapuczów.

[22] <reportescomunales.bcn.cl/2017/index.php/Temuco/Poblacion> [dostęp 07.06.2020].

[23] <reportescomunales.bcn.cl/2017/index.php/CholChol> [dostęp 08.06.2020]

uzmysłowił mi, że powinienem rozpocząć badania właśnie w Chol Chol, jako tym miejscu, w którym, niczym w laboratorium, dostrzec można adaptację Mapuczów do warunków współczesnego życia. Przekonanie to jeszcze bardziej wzmocniły informacje o tym, że w Chol Chol działają dwie szkoły średnie, w tym jedna o eksperymentalnym profilu interkulturowym, a więc dostosowanym do potrzeb młodzieży tubylczej, że funkcjonuje tam fundacja wspierająca zachowanie dziedzictwa kulturowego Mapuczów, wreszcie że we władzach lokalnych zasiadają również reprezentanci tej etnicznej społeczności.

Tak pomyślny zbieg okoliczności, który sprowadził mnie do Chol Chol, był jednak zaledwie wstępem do nieoczekiwanego spotkania, które, jak się potem okazało, miało decydujący wpływ na przebieg moich badań w Araukanii. Opuszczając to mapuczańskie miasteczko, na jego peryferiach, a w zasadzie już wśród pobliskich pól i pastwisk, napotkałem dość ubogą wiejską zagrodę, w obrębie której znajdowała się tzw. *ruca*, czyli jednoizbowy dom z bierwion, kryty strzechą – budowla wielce charakterystyczna dla dawnej kultury Mapuczy. Współcześnie ten typ architektury tubylczej już nie występuje, chyba że wznosi się takie chaty po to, aby służyły jako symbol rdzennej kultury i miejsca zebrań Indian zasiadających wokół usytuowanego w centrum otwartego paleniska. Widok ten sprawił, że zatrzymałem samochód, a moja małżonka, która towarzyszyła mi w trakcie tego pobytu w Chile, zbliżyła się do płotu, z zamiarem wykonania kilku zdjęć. Nasza nieoczekiwana obecność w tym miejscu sprawiła, że podeszła do nas mieszkanka tej zagrody, wyraźnie niezadowolona, iż naruszamy jej prywatność. Widząc nasz samochód z miejscową rejestracją, uznała parę przybyszów za wścibskich *whinka*, czyli białych Chilijczyków, którzy z jednej strony traktują Indian niesprawiedliwie, a z drugiej widzą w nich często atrakcyjny element regionalnej specyfiki. Krótka konwersacja, w trakcie której przedstawiliśmy się jako antropologowie z Polski i osoby szczerze zainteresowane życiem Mapuczy, całkowicie odmieniła tę dość niezręczną sytuację. Już po chwili zostaliśmy zaproszeni do wnętrza *ruca*, aby tam w bardziej przyjaznej konwencji kontynuować rozmowę i móc bliżej się poznać. Okazało się, że nasza gospodyni – America Millaray Painemal – była osobą doskonale zorientowaną w sprawach antropologii, socjologii i historii, bowiem ukończyła studia w Związku Sowieckim. Jako córka wybitnego aktywisty mapuczańskiego o zdecydowanie lewicowych poglądach, którego spotkały poważne represje w czasach reżymu Pinocheta, uzyskała stypendium, aby w Moskwie studiować historię powszechną. Jak się okazało, w trakcie swego pobytu w ZSRR odwiedziła również Polskę i zachowała z tego wyjazdu pozytywne wspomnienia. W okresie demokratycznej transformacji Chile powróciła do swego kraju i zorientowawszy się, iż jej wyższe sowieckie wykształcenie w niewielkim stopniu umożliwia jej rozpoczęcie zawodowej kariery, zdecydowała się na kolejne studia. Tym razem wybrała nauki społeczne (antropologię, socjologię i „gender studies"), podjęła je w Quito (w stolicy Ekwadoru) w systemie zaocznym, uznając, że kompetencje w tym zakresie będą jej przydatne w działaniach na rzecz obrony interesów Indian. Była to bowiem osoba bardzo zaangażowana w różnego rodzaju akcje społeczne mające poprawić los tubylczych kobiet. W trakcie tego spotkania okazało się

także, że America przynależy do znaczącego rodu mapuczańskiego – Painemal, którego przedstawiciele, w tym również i jej zmarły ojciec, uznani byli za osoby wielce wpływowe i cieszące się sporym autorytetem. Co ciekawe, America i jej brat (aktywista młodzieżowy, także po studiach społecznych), należeli już do drugiej generacji tubylczej inteligencji. Ich rodzice, choć zamieszkiwali w środowisku wiejskim, byli nauczycielami. To wyjątkowe spotkanie, wypełnione opowieściami o losach członków rodziny Americi, a także i o moich zamiarach badawczych, szybko uaktywniło wzajemną nić sympatii. Dodatkowym zaskoczeniem było nagłe pojawienie się studenta z USA, który przebywał u tej mapuczańskiej rodziny w ramach programu interkulturowej edukacji, promującego wśród amerykańskiej młodzieży poznawanie codziennego życia odmiennych społeczeństw, by tym sposobem budować postawy tolerancji i zrozumienia innych wartości. Sympatyczny młodzieniec, szczerze zainteresowany egzystencją Mapuczy, przede wszystkim szkolnej młodzieży, okazał się Amerykaninem polskiego pochodzenia, co nadało całemu temu nieoczekiwanemu spotkaniu wyjątkowego charakteru. Tym razem gospodyni przysłuchiwała się ze sporym zdumieniem naszej konwersacji o Polsce i Polonii, a my z ogromnym zaciekawieniem chłonęliśmy jej opowieści o losach niezwykłej tubylczej rodziny z Chol Chol.

To wyjątkowe spotkanie nie byłoby z pewnością warte tak szczegółowej relacji, gdyby nie fakt, że wówczas narodziła się idea, aby planowane badania terenowe wśród Mapuczy prowadzić z udziałem tak kompetentnej osoby, jak – spotkana przypadkiem – America. Jej etniczne korzenie, kwalifikacje profesjonalne oraz głębokie osadzenie w środowisku tubylczym, pozwalały mniemać, że z jej pomocą łatwiej będzie przezwyciężyć bariery nieufności, o których wspominali antropolodzy z Santiago. Pomysł, aby zaproponować jej współudział w badaniach był dobrą decyzją, bo jak się okazało, America uczestniczyła już w kilku badaniach terenowych zleconych przez międzynarodowe organizacje pomocowe, świetnie orientowała się w bieżących problemach społecznych i regionalnych dotykających Mapuczy, w pełni świadoma była tego, że badania prowadzone wśród jej rodaków, szczególnie przez cudzoziemców, przyczynić się mogą do upowszechnienia wiedzy o trudnym położeniu tubylców w Chile i tym samym pobudzić międzynarodową solidarność na rzecz wsparcia wysiłków do poprawy ich losu. Poza tym wspomnieć należy, że America dysponowała również znaczącym kapitałem społecznym, wynikającym z jej przynależności do klanu cieszącego się w regionie Temuco powszechnym uznaniem. Pamiętano tam także o jej nieżyjącym już ojcu, jednym z aktywistów mapuczańskich, prześladowanym przez juntę Pinocheta. Te elementy biografii rodzinnej okazały się w terenie niezwykle istotne, bowiem umożliwiały szybkie nawiązywanie pożytecznych kontaktów i pozwalały na dotarcie do osób mających duże znaczenie w środowisku tubylczym. Dodatkowym czynnikiem ułatwiającym prowadzenie badań razem z Americą była sieć kontaktów wynikających z jej działalności w jednej z chilijskich organizacji kobiecych.

Wszystko to razem wziąwszy, było splotem niezwykle pomyślnych okoliczności, które doskonale wpisywały się w program moich badań. Gdy opuszczałem

domostwo Americi, miałem już jej wstępną zgodę na udział w moich badaniach na terenie Araukanii. Zdawałem sobie sprawę, że z pomocą takiej osoby będę mógł nie tylko bardziej efektywnie docierać do interesujących mnie tubylczych działaczy, ale że ta współpraca pozwoli mi lepiej, głębiej i szybciej zrozumieć współczesną sytuację tej rdzennej mniejszości. Po zakończeniu tej wstępnej penetracji *Wallmapu* (czyli ziemi Mapuczy), i powrocie do Polski, nadal podtrzymywałem kontakt z Americą, zapewniając ją o tym, że jak tylko mój projekt badań w Araukanii doczeka się wsparcia finansowego, znów pojawię się w Chol Chol, aby wespół z nią poznawać realia życia „Araukanów", 160 lat po odwiedzinach ich ziem przez Ignacego Domeykę.

I tak dzięki przypadkowemu zatrzymaniu się przy samotnej zagrodzie mapuczańskiej rodziny z Chol Chol i spotkaniu indiańskiej adeptki antropologii, mogłem ten pomyślny „terenowy przypadek" wkomponować całkiem „planowo" i intencjonalnie w harmonogram kolejnego badawczego projektu. Rozpoczął się on już w następnym roku (tj. w 2008) i umożliwiał prowadzenie badań w Araukanii przez kolejne cztery sezony pobytowe, aż do roku 2011. Wspominam te lata jako okres szczególnie intensywnych penetracji ziem zamieszkałych przez Mapuczów i poznawania wielu różniących się od siebie środowisk tamtejszych Indian. Tego rodzaju mobilne badania, w swym charakterze zdecydowanie odmienne od stacjonarnego modelu, kiedy to antropolog przebywa dłuższy czas w jednej lub dwóch społecznościach, wymagały docierania do wielu miejscowości, a co za tym idzie ciągłego nawiązywania nowych kontaktów. W takiej sytuacji nie można było realizować strategii stopniowego „wrastania" w tubylcze środowisko, powolnego „oswajania" się miejscowych z przybyszem i żmudnego budowania zaufania. Należało przyjąć odmienny tryb postępowania i szukać sposobu znacznie szybszego uwiarygodniania własnej pozycji, jako osoby z odległego kraju poważnie zainteresowanej życiem i współczesnymi problemami Mapuczy. Za każdym razem trzeba więc było dostosowywać się do odmiennej wrażliwości i intelektualnego poziomu rozmówców, tak aby argumenty ukazujące cele badawcze były zrozumiałe dla strony miejscowej i mogły uruchomić oczekiwaną „otwartość" interlokutorów.

Znaczną pomoc w tym zakresie uzyskałem od Americi, która nie tylko towarzyszyła mi w badaniach terenowych, ale w sposób umiejętny organizowała niezbędne kontakty i starała się przełamywać atmosferę nieufności wobec nieznanego przybysza[24]. Ze względu na swe zaangażowanie społeczne w działalność organizacji kobiecych oraz z powodu podjętych przez nią studiów, nie zawsze mogła cały czas być w terenie. W takich sytuacjach zdarzało się, że zastępował ją jej brat – Wladimir Painemal, indiański aktywista, a także dziennikarz

[24] Składam w tym miejscu Americe Millaray Painemal wyrazy mojej wdzięczności za okazaną mi pomoc i owocną współpracę w czasie badań terenowych w Araukanii. Szczególnie dziękuję za Jej starania, abym mógł lepiej i głębiej zrozumieć istotne problemy współczesnego życia Mapuczów. Jestem w pełni świadomy tego, że Jej udział w tym projekcie przyczynił się wydatnie do uzyskania bardziej satysfakcjonujących rezultatów. O tym właśnie, jak ta współpraca przebiegała i jakie były jej zalety, traktuje niniejszy artykuł.

wpływowego pisma *Azkintuwe*, przeznaczonego dla młodej i wykształconej generacji Mapuczy. Podstawowym celem tego periodyku było utrwalanie w tym pokoleniu tożsamości, przeciwdziałanie asymilacji i pobudzanie woli walki o równe prawa dla ludności indiańskiej[25]. Podczas gdy America, ze względu na swe kontakty z ramienia organizacji kobiecej, miała świetne relacje z tubylczymi mieszkankami, jej brat (którego imię w ewidentny sposób odzwierciedlało dawne komunistyczne fascynacje ich ojca) był dla mnie użytecznym przewodnikiem po świecie znaczących postaci płci męskiej. Dzięki tym sprzyjającym okolicznościom, mogłem nawiązywać kontakty zarówno z tradycyjnymi tubylczymi autorytetami wodzami (*lonko*) i szamankami (*machi*), jak i z ważnymi w regionie reprezentantami modernizującego się społeczeństwa Mapuczów (samorządowcami, burmistrzami, dziennikarzami, prawnikami, artystami). Spotykałem się także z tubylczymi intelektualistami, wykładowcami i studentami, również z młodzieżą ze szkół interkulturowych i zawodowych. Dzięki temu mogłem konfrontować przekonania wyrażane przez Mapuczy żyjących od lat w miastach z tymi opiniami, które obecne były w przekazach małorolnych chłopów (*campesinos*), rybaków czy drobnych rzemieślników, a więc ludzi nadal mocno osadzonych na dawnych ziemiach rodowych (wspólnotowych) (Posern-Zieliński 2012).

Duża mobilność w trakcie badań umożliwiła również poznanie specyfiki poszczególnych subregionów Araukanii, z których każdy w nieco inny sposób kształtował egzystencję Mapuczów. Tak więc należało dotrzeć do głównych i rozwijających się ośrodków miejskich, takich jak Temuco, Valdivia i Osorno, w których funkcjonowały instytucje i organizacje zajmujące się ludnością rdzenną, skupiające mapuczańskich intelektualistów i aktywistów. Z kolei obszary prowincjonalne i wiejskie Araukanii charakteryzowały się sporym zróżnicowaniem, w zależności od ich położenia na wschód i zachód od szosy panamerykańskiej, przecinającej Chile na dwie strefy: region andyjski i nadpacyficzny. Ten ostatni, dość trudno dostępny pod względem komunikacyjnym, okazał się obszarem typowo refugialnym, mało atrakcyjnym gospodarczo, a więc w dużej mierze niedoinwestowanym i relatywnie zapóźnionym w rozwoju. Z tego też względu można tam było spotkać społeczności tubylcze bardziej izolowane, w większej mierze trzymające się „dawnego" stylu życia. Odmiennym charakterem cechował się obszar wschodni, pokryty ogromnymi jeziorami, sięgający aż do grzbietu Andów, z wieloma aktywnymi wulkanami i położonymi u ich stóp parkami narodowymi. Tereny te okazały się nie tylko atrakcyjne pod względem turystycznym, ale i gospodarczym (hodowla łososi, bydła, energetyka wodna, przemysł drzewny), co w konsekwencji mocno koliduje z interesami Mapuczy, wywołując często ostre konflikty (Posern-Zieliński 2009).

Poznanie specyfiki tych odmienności regionalnych było istotne dla realizacji projektu. Chodziło bowiem o to, aby z jednej strony móc uchwycić pewne wspólne

[25] Periodyk *Azkintuwe* (w języku *mapudungun*: Obserwator) został założony w 2003 r. w Temuco i wydawany był jako dwumiesięcznik do roku 2013. Jego podtytuł: „El Periodico del Pais Mapuche" sugerował, że adresowany był do Indian chilijskich i argentyńskich, i rzeczywiście docierał do czytelników mapuczańskich z obu tych krajów.

tendencje zachodzących przemian na całym obszarze Araukanii, a z drugiej, aby mieć możliwość ukazania uwarunkowań sytuacji tamtejszej ludności, wynikających z lokalnych kontekstów. Dużym ułatwieniem w rozpoznawaniu tych wszystkich niuansów gospodarczych, etnospołecznych, interkulturowych była możliwość wspólnej pracy terenowej z mapuczańską asystentką, posiadającą dobrą orientację w kwestiach bieżących relacji ludności rdzennej z chilijskim społeczeństwem. Dzięki temu można było szybciej zidentyfikować bariery rozwojowe utrwalające marginalny status Mapuczy, a także poznać lokalne wysiłki na rzecz pokonywania tych przeszkód, poprzez inicjowanie (nadal skromnych) programów etnorozwojowych. Obecność takiej osoby sprzyjała zrozumieniu złożonych form mapuczańskiej tożsamości, znaczenia zasad regulujących życiem społecznym oraz przywiązania do symbolicznych przejawów kulturowego dziedzictwa. Taka współpraca ułatwiała również uchwycenie istoty nierównoprawnych relacji dotykających tubylczą mniejszość w Araukanii, które to w sytuacjach poważniejszych napięć przeradzały się w burzliwe protesty przeciwko władzy, siłom policyjnym czy wielkim korporacjom.

Tubylczy partner w badaniach Mapuczów: korzyści i ograniczenia

Warto w tym miejscu podzielić się refleksjami na temat doświadczeń wynikających ze współpracy europejskiego (polskiego) badacza z antropolożką miejscową, nie tylko wywodzącą się ze środowiska tubylczego, ale nadal mocno w nim obecną z racji prowadzonej aktywności etnicznej i społecznej. Te doświadczenia terenowe okazały się w sumie bardzo pozytywne. Nie oznaczało to jednak, że składały się one wyłącznie z zalet, gdyż w pewnych okolicznościach ujawniały się również trudności, które zresztą można było przezwyciężyć. Jednym z istotnych walorów tej współpracy w terenie „obcym" dla przybysza, a swojskim dla „tubylca", była permanentna możliwość konfrontacji dwóch odmiennych perspektyw oraz potencjalna sposobność poznawania spojrzenia (opinii, poglądów, refleksji, ocen itp.) osoby mocno wtopionej w środowisko rdzennych mieszkańców Araukanii. Jednakże w przypadku tu omawianym należało ujmować tę tubylczą perspektywę z pewnymi uzasadnionymi zastrzeżeniami, wynikającymi bezpośrednio z zawodowej biografii Ameriki.

Po pierwsze była ona osobą wykształconą w zakresie nauk społecznych w Związku Sowieckim, gdzie studiowała w latach 1984–1990 i tam była poddawana odziaływaniu uproszczonego marksistowskiego ujmowania rzeczywistości, podobnie jak setki studentów zaproszonych do ZSRR z wielu krajów tzw. „trzeciego świata". Jej lewicowe poglądy miały również korzenie rodzinne, gdyż jej ojciec wspierał chilijskich komunistów[26]. Kolejny etap jej edukacji przebiegał w Ekwadorze, gdzie, dzięki stypendium Forda, America podjęła w roku 2005

[26] F. Menares, Historiadora Millaray Painemal: „Que una mujer lidere un pais o sea de izquierda, no significa que nosotros estemos mejor" www.elciudadano.com/chile/historiadora-millaray [dostęp 10.06.2020].

studia na FLACSO (Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales), a więc na prestiżowej międzynarodowej uczelni sponsorowanej przez rządy większości krajów Ameryki Łacińskiej[27]. Oferowany tam profil edukacji, jak i skład kadry profesorskiej, był (jest) uformowany przez te nurty nauk społecznych, które dominują w uczelniach Ameryki Łacińskiej, Stanów Zjednoczonych i Europy. Studiujący tam przedstawiciele rdzennej ludności nabywają kompetencje charakterystyczne dla tzw. „zachodniej" nauki, a zatem ich spojrzenie na sprawy „tubylcze" ulega stopniowo znacznej modyfikacji. Natrafiamy tu na dość dobrze znany dylemat, polegający na pytaniu – na ile „tubylczy antropolog" postrzega swój świat w kategoriach współczesnych nauk społecznych, a na ile doświadcza go w ramach własnych wzorców kulturowych.

Druga kwestia, ważna w opisywanym przypadku, wynikała z bardzo mocnego zaangażowania Ameriki w działalność etnorozwojową na rzecz mapuczańskich kobiet. Była ona jedną z założycielek i prominentnych działaczek ogólnokrajowej organizacji ANAMURI (La Asociacion Nacional de Mujeres Rurales e Indigenas)[28]. Jednocześnie na szczeblu lokalnym, w gminie Chol Chol, przewodziła regionalnemu stowarzyszeniu mapuczańskich kobiet – „Red de Mujeres Mapuche Trawun pu Zomo". Jako aktywistka ruchu kobiecego była pod silnym wpływem zachodnich haseł feministycznych, które jednak usiłowała dostosować do andyjskiej kosmowizji i wzorców życia społecznego[29]. Zdecydowanie wspierała hasła ekologiczne związane z ochroną zagrożonego środowiska Araukanii (kwestia coraz bardziej skąpych zasobów wodnych) i promowała ochronę rodzimego dziedzictwa nasiennego. Jeśli dodać do tej charakterystyki bardzo negatywny stosunek Ameriki do współczesnego państwa chilijskiego, oparty na krytycznej ocenie polityki rządu wobec Indian, to możemy uznać, iż jej poglądy i spojrzenie na współczesne realia życia Mapuczy były zdecydowanie radykalne i w dużej mierze odbiegały od opinii i stanowisk wielu rdzennych mieszkańców Araukanii. Sama zresztą określała się jako „milita en Wallmapuwen" (wojowniczka na Ziemi Mapuczy). Zdając sobie sprawę z tych wszystkich nakładających się na siebie zależności, trzeba było, w trakcie badań terenowych i towarzyszących im konsultacji, starać się w miarę możliwości oddzielać opinie

[27] America Millaray Painemal Morales ukończyła studia na FLACSO w 2008r., broniąc pracy magisterskiej *Participacion social e identidades politicas de mujeres mapuche. El caso de ANAMURI,* w której wykorzystała swe doświadczenia z działalności w ramach organizacji kobiecej ANAMURI. Zawarte tam tezy przedstawiła także w artykule: zob. Painemal 2005. W kolejnych latach zajęła się problemami dekolonizacji, dyskryminacji i rasizmu w Chile w kontekście doświadczeń kobiet tubylczych. Jako badaczka i jednocześnie Mapuczanka, współpracowała z amerykańską socjolożką i specjalistką w zakresie studiów kobiecych – P. Richards (2004) z University of Georgia nad biografiami mapuczańskich aktywistek starszego pokolenia.

[28] ANAMURI to organizacja założona w 1998 r., z siedzibą w Santiago de Chile, wspierana finansowo przez europejskie NGO: „Solidaridad Suecia-America Latina". Koordynuje ona działalność wielu lokalnych organizacji kobiecych rozproszonych po całym terytorium Chile (Sintesis 2009).

[29] I. Canet Caniulen y Millaray Painemal Morales, *Es que Amaso demobes ser Tomas feminista? Reflexiones de mujeres mapuche para una debate,* „La Linea del Fuego. Revista digital", marzo 6, 2018, <lalineadelfuego.info/2018/03/06> [dostęp: 10.06.2020].

i sądy zapośredniczone z „zachodniego" dyskursu naukowego i politycznego od tych poglądów, które wynikały z jej „autentycznego" doświadczenia tubylczego. Oczywiście dla antropologa także i ta swoista złożoność różnorodnych idei, poprzez które ujmuje się otaczający świat, jest sama w sobie również interesującym przedmiotem refleksji. Ukazuje bowiem, jak w świecie globalnym kształtowany jest światopogląd tubylczy, i jaki jest w tym procesie udział nowych, wykształconych rdzennych elit.

Szczególnie cenną pomocą w terenie okazało się wykorzystanie sieci bezpośrednich i pośrednich kontaktów, które ułatwiały szybkie oraz skuteczne docieranie do osób ważnych z punktu widzenia założeń badawczych. Liczni znajomi i członkowie rodu Ameriki, a także kojarzący ją tylko „ze słyszenia", stawali się informatorami, którzy często udostępniali kolejne kontakty, zapewniając przy tym niezbędne rekomendacje. Tworzenie listy potencjalnych kandydatów do projektowanych wywiadów nie mogło ograniczać się tylko do sieci adresów udostępnionych przez terenowego partnera, ale było niezwykle efektywnym punktem startowym w każdej badanej miejscowości, umożliwiającym dotarcie do tych Mapuczy, których bliższe poznanie było ze wszech miar celowe. Także i w tych sytuacjach, kiedy tylko sam prowadziłem badania, lista kontaktów Ameriki okazywała się niezwykle pomocna. Ważne były wówczas uprzednie zapowiedzi (zwykle przez telefon) odwiedzin antropologa, a w przypadku braku tego rodzaju rekomendacji, zwykłe powołanie się na współpracę z Ameriką również otwierało szeroko drzwi do tubylczych domostw.

Wykorzystanie mapuczańskiej sieci kontaktów wymagało jednak wiarygodnego przedstawienia intencji i celów antropologicznej indagacji. Wspominałem już, iż istotną przeszkodą w nawiązywaniu bardziej otwartych relacji z Mapuczami była (i jest nadal) silna nieufność dzieląca ich od społeczeństwa chilijskiego – tubylcy zwykle widzą w obcych przybyszach zapowiedź nadchodzących kłopotów. Wspólna praca w terenie z Ameriką, czy innym tubylczym asystentem, pozwalała te niedogodności przezwyciężać. Już sama obecność nieznanego cudzoziemca w towarzystwie mapuczańskiej aktywistki, przedstawicielki młodego pokolenia rdzennej ludności Araukanii, stwarzała korzystną atmosferę, ułatwiającą rozpoczęcie konwersacji. Aby jednak taka wstępna rozmowa mogła niepostrzeżenie przekształcić się w wywiad, musiała ona dostarczyć argumentów trafiających do przekonania informatorów. W tym zakresie America również wykazywała się dużymi umiejętnościami perswazyjnymi, wprowadzając do dyskursu dwa rodzaje wyjaśnień. Pierwsza strategia polegała zazwyczaj na poszukiwaniu wspólnych znajomych czy dalekich krewnych, a także na podzieleniu się informacjami o pochodzeniu i miejscu zamieszkiwania jej rodu i/lub przytoczeniu pewnych faktów z dziejów owych przodków. Dla Mapuczy koneksje terytorialne i genealogiczne (przynależność jednostki do konkretnej wspólnoty, rodu i klanu) miały i nadal mają wielkie znaczenie. Tak więc tam, gdzie sieć bezpośrednich znajomości Ameriki już nie sięgała, ważne było podkreślenie jej nazwiska rodowego – Painemal oraz informacja, że gałąź tego rodu zamieszkuje region Chol Chol. Te wieści przyjmowane były zazwyczaj z akceptacją i zrozumieniem.

Otóż okazało się, że ród Painemal odegrał znaczącą rolę w dziejach Mapuczy, bowiem jeszcze w czasach wolnej Araukanii należeli do niego wielcy wodzowie kontrolujący terytoria w rejonie dzisiejszego Temuco. W latach późniejszych, obejmujących dzieje niepodległej Republiki Chile, jednym z wybitnych przedstawicieli tego rodu był Don Martin Painemal Huenchal, który w poł. XX w. założył Asociacion Nacional Indigena de Chile, ważną organizację tubylczą, walczącą z determinacją o polepszenie losu Indian[30]. Dzięki swemu zaangażowaniu stał się postacią historyczną, dzisiaj szeroko znaną wśród jego rodaków. Ważnym działaczem tej organizacji był także Don Eusebio Painemal, ojciec Ameriki, z zawodu nauczyciel, sympatyk ruchu komunistycznego, represjonowany przez reżim Pinocheta, co w części społeczeństwa tubylczego przyjmowane jest nadal z szacunkiem i uznaniem[31]. Tak więc przywołanie tych postaci, a co najmniej wymienienie nazwy znanego powszechnie rodu, pozwalało na bardzo szybkie wykreowanie atmosfery sprzyjającej dość swobodnej wymianie myśli.

Niezależnie od argumentów odwołujących się do genealogii rodowo-politycznych, istotne były także zapewnienia Ameriki utwierdzające rozmówców o tym, że przybysz z Europy nie ma w stosunku do Mapuczy złych intencji, nie ukrywa, pod pozorem naukowych penetracji, celów mogących zaszkodzić interesom tubylczej ludności, nie jest emisariuszem władz stołecznych ani też zagranicznych korporacji rozpoznających ekonomiczne walory Araukanii. Co ciekawe, w przeciwieństwie do doświadczeń wyniesionych z prac terenowych prowadzonych w Peru, Ekwadorze czy Boliwii, gdzie zazwyczaj przedstawiciel NGO czy administracji rządowej traktowany był jako potencjalny zwiastun rozwojowych projektów, mających polepszyć los rdzennych mieszkańców, w Araukanii pojawienie się takiej osoby z reguły zapowiadało poważne kłopoty dla egzystencji Mapuczy.

Trudno im się dziwić, gdyż dotychczasowe doświadczenia związane z ekspansją wielkich korporacji (hodowlanych, leśnych, energetycznych) w pełni uzasadniały te obawy. Sam również przypadkowo spotkałem w 2011 r. taką ekipę badaczy (podających się za antropologów), którzy na zlecenie zagranicznego przedsiębiorstwa zbierali w terenie informacje mające wykazać, na jakich terenach jeszcze zamieszkują Indianie, a gdzie znajdują się obszary już „wolne" od tubylców. Chodziło bowiem o to, aby mieć dokumentację, na podstawie której można by było bez zbędnych przeszkód, wynikających z formalnych przepisów ochrony mniejszości, zainicjować działalność inwestycyjną (w tym przypadku

[30] Biografię tego wybitnego aktywisty opracował antropolog i etnohistoryk Rolf Foerster (1983). Indianin ten umiejętnie łączył etniczne zaangażowanie na rzecz Mapuczy z działalnością polityczną w ramach partyjnych struktur chilijskich, stając się w Chol Chol i Temuco ważną postacią w Partido Democratico, ugrupowaniu założonym w 1952 r., skupiającym rolników i rzemieślników. Zob.: Grez Toso 2016; Chmara 1978.

[31] Przed zamachem stanu Pinocheta w 1973 r. chilijska Partia Komunistyczna silnie infiltrowała organizacyjne struktury ruchu Mapuczy, w swych programach wspierała dążenia ludności indiańskiej do restytucji ich ziem i przywrócenia należnych im praw. Z tego też względu cieszyła się znaczną popularnością w środowisku Mapuczy. Zob. Camayos Medina i in. 2017.

budowę elektrowni wodnej)[32]. Raporty takich ekip, zwykle o wątpliwej wartości, gdyż oparte na powierzchownych indagacjach lokalnych mieszkańców na temat ich tożsamości etnicznej, często z różnych powodów ukrywanej, miały służyć jako dokument uprzedzający ewentualne przyszłe roszczenia odszkodowawcze. Natomiast pojawienie się antropologa „niezależnego", współpracującego z wiarygodną osobą ze środowiska Mapuczy i głoszącego otwarcie, że jedynym jego celem jest poznanie dzisiejszej sytuacji tubylczej ludności i upowszechnienie tak zdobytej wiedzy w Europie, przyjmowane było z dużym zrozumieniem. Napomknięcie mimochodem o Ignacym Domeyce, jako o polskim pionierze badań w Araukanii, wypowiadającym się na kartach swych prac z dużą sympatią o „Araukanach", dodatkowo wzmacniało argumenty sprzyjające zaufaniu i otwartej konwersacji. Trzeba w tym miejscu wspomnieć, iż wśród Mapuczy funkcjonuje przekonanie (wzmacniane oczywiście przez ich aktywistów), iż dla obrony ich interesów, jako zagrożonej grupy tubylczej, ważne jest upowszechnienie wiedzy na temat ich położenia w społeczeństwach o utrwalonej demokracji (takich jak USA, Kanada, Szwecja, Hiszpania, Francja i Niemcy), a więc tam, skąd zazwyczaj płynie do Mapuczy wsparcie finansowe czy logistyczne i gdzie egzystują diaspory chilijskie powstałe w wyniku politycznej emigracji po 1973 r.

Dobre rozpoczęcie spotkania, przełamanie bariery nieufności i zrozumiałe (przekonywające) dla interlokutora określenie celów rozmowy było i jest warunkiem pomyślnie przeprowadzonego wywiadu i uzyskania wartościowych informacji. W sytuacji współpracy terenowej z partnerem tubylczym przebieg sterowanego wywiadu etnograficznego zależał w dużym stopniu od kontekstu sytuacyjnego, treści poruszanych zagadnień, a także wieku, płci, pełnionej funkcji i orientacji ideologicznej informatora. W praktyce okazało się, że realizowaliśmy w zasadzie trzy podstawowe strategie. Pierwsza, w pełni partnerska, polegała na wspólnej (ściśle ujmując wymiennej) indagacji odwiedzanej osoby, przy czym albo na interesujące tropy, wynikające ze znajomości społeczeństwa i kultury Mapuczy, naprowadzała rozmowę America, albo sam przejmowałem inicjatywę, aby ukierunkować narrację w stronę bardziej zbliżoną do celów badawczych projektu. Drugi wzorzec wywiadu polegał na tym, że antropolożka tubylcza inicjowała rozmowę, nadając jej odpowiedni (oczekiwany przeze mnie) kierunek, a następnie oddawała inicjatywę polskiemu partnerowi, włączając się od czasu do czasu do tego dialogu, tylko po to, aby doprecyzować zadawane pytania, gdy okazywało się, że mogą one być niezbyt zrozumiałe dla informatora lub też niezręcznie sformułowane. Ten model pracy sprawdzał się doskonale i w praktyce terenowej stosowany był najczęściej.

Wreszcie trzeba wspomnieć o trzeciej wersji prowadzonych wywiadów, które okazały się dla mnie dużym zaskoczeniem. Otóż były to przeważnie rozmowy

[32] Jak się okazało, pracowali oni w związku z planami budowy elektrowni wodnej przez Central Hidroelectrica Maqueo na terenach położonych we wschodniej części prowincji Los Lagos w pobliżu jeziora Maihue. Już od 2007 r. inwestycja ta była silnie kontestowana przez miejscową ludność, przede wszystkim tubylczą, m.in. ze względu na obawę utraty własnych ziem oraz potencjalne szkody środowiskowe. Zob. kalendarium tego konfliktu: <proyectoconflicto.ulagos.cl> [dostęp 12.06.2020].

prowadzone z różnymi lokalnymi tubylczymi autorytetami (samorządowcami, aktywistami, przedstawicielami wolnych zawodów, drobnymi przedsiębiorcami itp.). W sensie formalnym inicjowała je America, aby po chwili wycofać się ze spotkania pod jakimkolwiek pretekstem i zostawić mnie samego z rozmówcą. Chodziło w tym przypadku o to, aby jej obecność (jako osoby ze środowiska tubylczego, a do tego postrzeganej przez pryzmat jej radykalnego aktywizmu etnicznego) nie miała jakiegokolwiek wpływu na otwartość i szczerość udzielanych wypowiedzi. Obawy te, jak się okazało, były w pełni uzasadnione, szczególnie gdy treść rozmowy dotykała kwestii bieżącej polityki, różnorodnych opcji ideologicznych dzielących silnie Mapuczy czy też raz akceptowanych, to znów mocno krytykowanych różnorodnych strategii tubylczego ruchu. Spotkanie i rozmowa z cudzoziemskim badaczem sam na sam była – takie odnoszę wrażenie – bardziej swobodna, mniej skrępowana, w niewielkim stopniu ograniczona „poprawnością polityczną", obawą przed odstępstwem od dominujących poglądów w środowisku informatora, czy wreszcie deklaratywnym solidaryzmem etnicznym.

Ważnym elementem współpracy terenowej były dyskusje, rozmowy, wyjaśnienia, konsultacje i komentarze, które prowadziłem z Ameriką już po zakończeniu wywiadu i powrocie do kwatery. Trzeba podkreślić, iż miały on kapitalne znaczenie, bowiem pozwalały jeszcze raz, i to na gorąco, spojrzeć na uzyskane wypowiedzi z perspektywy tubylczej, ale przefiltrowanej przez „profesjonalny" ogląd i skonfrontować je z „zachodnio-antropologicznym" sposobem ujmowania spraw. Dzięki tym dyskusjom sprawy niezbyt przejrzyście wyartykułowane w trakcie wywiadów stawały się lepiej zrozumiałe. Z drugiej strony, komentarze mapuczańskiej antropolożki umożliwiały dostrzeżenie tych kwestii, które dla obcokrajowca były zazwyczaj słabo rozpoznawalne. Przykładem w tym zakresie były niektóre wypowiedzi mające bezpośredni związek z etniczną tożsamością, stosunkami interetnicznymi czy politycznym zaangażowaniem rdzennych Chilijczyków. Rozmowy na ten temat ułatwiały ujrzenie środowiska Mapuczy jako społeczności wielce zróżnicowanej pod względem wyznawanych poglądów, głoszonych opinii, czy też przejawów sympatii lub antypatii wobec władz chilijskich, jak i tubylczych ruchów protestu. Tego rodzaju komentarze nie tylko wzbogacały rozumienie treści uzyskanych informacji, były one również dodatkowym źródłem umożliwiającym poznawanie stanowiska jednego z reprezentantów nowej intelektualnej elity tubylczej. Tym sposobem antropolog tubylczy był nie tylko przewodnikiem po świecie swojej kultury, ale jako członek autochtonicznego społeczeństwa stawał się także wartościowym informatorem.

Refleksje końcowe

Moje doświadczenia terenowe pozwoliły mi zwrócić w tym tekście uwagę na dwa połączone ze sobą zjawiska, a mianowicie na rolę nieoczekiwanych spotkań (czy wydarzeń) oraz na znaczenie współpracy z tubylczym partnerem, dobrze przygotowanym do pracy w znanym mu terenie i umiejętnie wykorzystującym

sieć swych społecznych kontaktów oraz moc posiadanych wpływów. Jeśli chodzi o pierwsze omawiane tu zjawisko, należy zauważyć, iż w relacjach wielu naukowców (niekoniecznie antropologów) pojawiają się dość często informacje o towarzyszących badaniom okolicznościach losowych, określanych mianem szczęśliwego trafu, przypadkowego odkrycia, nieprzewidzianego splotu wydarzeń. Wzmianki powołujące się na tego rodzaju „nieplanowane" okoliczności spotyka się dość rzadko na stronach raportów z badań i opracowań finalnych, gdyż zwykle skrywane są (intencjonalnie i/lub nieświadomie) pod warstwą „obiektywnych" odniesień do planowanych strategii czy zastosowanych metod postępowania. Tymczasem z szacunkowych ustaleń historyków nauki wynika, że tego rodzaju zdarzenia występowały w zdecydowanej większości doświadczeń badawczych, sięgając poziomu wahającego się od 50% do 70%. Najczęściej występowały one, co oczywiste, w naukach eksperymentalnych (w biologii, chemii, medycynie, farmacji), choć również odnotowywane były (co ciekawe, mniej chętnie) w humanistyce. Wspomnieć tu można choćby o niespodziewanych odkryciach zaginionych kronik i dokumentów z dawnych czasów, tkwiących przez stulecia w innych zespołach archiwalnych, czy też o nieoczekiwanych rezultatach rutynowych prac archeologicznych, w toku których nagle dochodziło do spektakularnych odkryć. Częstotliwość występowania tego typu zjawisk pozwoliła nawet na powstanie specjalistycznego pola badań nad rolą przypadków w nauce, które jest określane mianem „serendipity studies" (Hannan 2006). Studia tego typu koncentrują się nie tylko na znaczeniu zjawisk przypadkowych w naukowym postępie, ale starają się również ustalić ich relacje względem metod planowanych i przyjętych z rozmysłem metodologicznych założeń (McBirnie 2008).

Oczywiście obszar objęty refleksją „serendipity studies" nie ogranicza się tylko do wspomnianych „spektakularnych" wydarzeń, określanych mianem nieoczekiwanych „odkryć", ale obejmuje także całe spectrum różnego rodzaju okoliczności „przypadkowych", które, ewidentnie sprzyjając podejmowanym badaniom, prowadzą je w końcu ku bardziej efektywnym rezultatom. Do tego rodzaju okoliczności zaliczyć należy niewątpliwie różne niespodziewane spotkania antropologa w terenie, które w sposób znaczący wpływają na dalszy przebieg badań. Omawiany w tym artykule przypadek „antropologicznego spotkania interkulturowego" w Araukanii jest zapewne jednym z wielu tego typu wydarzeń, które można by było odnotować w praktyce etnograficznej, gdyby badacze w większej mierze dzielili się swymi doświadczeniami. Warto jednak podkreślić, że tzw. „szczęśliwy traf" nie niesie sam w sobie „wartości dodanej". Dopiero dostrzeżenie w nim potencjału, a następnie wmontowanie takiego „przypadku" (informacji, osoby, wydarzenia) w realizowany plan badań, prowadzić może do satysfakcjonującego wyniku. W ten właśnie sposób następuje fuzja tego, co „przypadkowe" i nieplanowane, z akceptowaną w danej dziedzinie praktyką badawczą, realizowaną zgodnie z założonymi wzorcami naukowego postępowania. Refleksja nad tego rodzaju zjawiskami jest wprawdzie obecna w literaturze antropologicznej, ale ma dotychczas charakter rozproszony i peryferyjny. Z pewnością byłoby interesujące, i to zarówno dla samej antropologii, jak i humanistycznego

naukoznawstwa, aby tym zagadnieniom można było poświęcić więcej uwagi i ujrzeć je nie tylko w świetle incydentalnych doświadczeń poszczególnych badaczy, ale aby spojrzeć na nie w sposób bardziej pogłębiony i wnikliwy.

Druga refleksja wynikająca z przywołanego wyżej etnograficznego doświadczenia terenowego dotyczy skutecznego sposobu przełamywania barier komunikacyjnych w trakcie interakcji badacza z jego rozmówcami. Problem ten postrzegać można co najmniej z trzech perspektyw. Pierwsza z nich, klasyczna dla antropologii, polega na tym, iż badacz stara się „zanurzyć" na bardzo długi czas w lokalnej społeczności, aby po pewnym czasie przestać być „intruzem" i stać się stałym elementem tubylczej codzienności. Ta wymagająca czasu i znacznych wyrzeczeń strategia była wielokrotnie i skutecznie stosowana, poczynając od czasów Bronisława Malinowskiego, w dużej mierze inicjatora tej metody. Zastosował ją również Wojciech Bęben, z tą jednakże różnicą, iż w trakcie wieloletnich pobytów wśród ludów Oceanii łączył działalność misyjną z aktywnością etnograficzną. Pozwoliło mu to zbudować podstawy zaufania, które – jak sam zauważył – sprawiły, że „ludzie z którymi żyłem… nie okłamywali mnie, jak to czynią często w rozmowie z antropologami, mówiąc im to, co chcą [oni – AP-Z] usłyszeć…" (Bęben 2004: 12). Ta surowa ocena praktyki etnograficznej ma z pewnością w niektórych przypadkach realne podstawy. Problem oceny rzetelności uzyskiwanych informacji oraz stopnia ich celowego zniekształcania, konfabulowania czy wręcz cenzurowania przekazywanych badaczowi treści jest, i to nie od dzisiaj, dostrzegany w antropologii, choć nadal poświęca mu się – moim zdaniem – niezbyt wystarczająca uwagę. Pozostawmy jednak to zagadnienie do rozważenia przy innej okazji, gdyż wykracza ono poza ramy tego artykułu.

Innym, równie skutecznym sposobem pracy antropologa w terenie, jest taki, który polega na tym, że badacz żyje i pracuje zawodowo w regionie swych zainteresowań (np. w Temuco, w Cuzco czy w Otavalo) i permanentnie utrzymuje kontakty z pobliskimi środowiskami tubylczymi. Dzięki temu zdobywa niezbędne zaufanie i doprowadza do wytworzenia się stosunków „zażyłości". W ten sposób przestaje być osobą obcą, o bliżej nieznanych intencjach, a staje się „znajomym", któremu można powierzyć informacje o własnym świecie, mając gwarancję, że nie zostaną one wykorzystane niezgodnie z interesami badanej grupy. W wielu przypadkach takiej stałej współpracy wytwarza się specyficzna więź wzajemnych relacji i zobowiązań, prowadząca do zaangażowania się antropologa w działania pomocowe i/lub obronę zagrożonych praw tubylczych.

Gdy jednak badacz nie ma możliwości zastosowania obu tych strategii, wówczas szukać musi rozwiązań alternatywnych, pozwalających mu w trakcie krótszych pobytów, z reguły kilkumiesięcznych i powtarzanych cyklicznie przez kilka lat, zbudować atmosferę sprzyjającą pozyskiwaniu poszukiwanych danych. Z pewnością jednym ze skutecznych sposobów postępowania jest przedstawiony w tym szkicu przykład prowadzenia badań terenowych przy współpracy tubylczego partnera i/lub asystenta. Udział takiej osoby w projekcie nie gwarantuje automatycznie sukcesu badawczego, ale z pewnością może mieć w nim istotny udział. Jest przecież taki partner potencjalnie kompetentnym

przewodnikiem po tubylczym świecie, a jeśli posiada do tego kwalifikacje antropologiczne (lub pokrewne), to staje się nie tylko kulturowym translatorem, ale także użytecznym interpretatorem własnej kultury. Moja relacja z araukańskich doświadczeń badawczych była refleksją o takiej współpracy, która narodziwszy się przypadkiem, stała się formą przyjętej strategii, pokazała skuteczność tego rodzaju praktyki. Sądzę, że taki model kooperacji powinien zyskać większą popularność. Zauważmy bowiem, że wraz ze wzrostem poziomu edukacji wśród ludności rdzennej, wraz z coraz większą popularnością uczelni interkulturowych kształcących młodzież indiańską, także w zakresie nauk społecznych (w tym i antropologii), zwiększa się możliwość prowadzenia badań przez specjalistów z krajów europejskich w towarzystwie kompetentnych partnerów tubylczych. Taka wspólna praca w terenie jest i będzie zawsze szczególnym doświadczeniem nie tylko badawczym, ale również egzystencjalnym, wynikającym ze spotkania dwóch antropologów, wprawdzie posługujących się pozornie podobnymi konceptami, ale jednocześnie przynależących do odmiennych światów i postrzegających przedmiot wspólnych zainteresowań z odmiennych perspektyw.

Literatura

Achmatowicz, J. (2002). *Por las huellas de Domeyko. „Araucania y sus habitantes" de Ignatio Domeyko – 150 años despues*. Santiago de Chile: Ed. Unión Polaca en Chile.

Bęben, W. (2004). *Mały świat wokół wulkanu. Tradycyjne normy zwyczajowe w życiu wyspiarzy Biem w Papui Nowej Gwinei*. Warszawa: Wydawnictwo DiG.

Bęben, W. (2006). *Dzieci kazuara*. Lublin: Wydawnictwo Gaudinum.

Burke, P. (2018). *An Australian Indigenous Diaspora*. New York-Oxford: Berghahn.

Campos Medina, J., Farias Duran, C., Vergara Pinto, F. (2017). Aproximacion a la identidad etnica mapuche dentro del Movimiento Campesino Revolucionario. *Izquierdas*, 37, 120–141.

Chmara, M. (1978). *Klasy społeczne i partie polityczne Republiki Chile: 1969–1973*. Warszawa: PWN.

Crow, J. (2013). *The Mapuche in Modern Chile. A Cultural History*. Gainesville: University Press of Florida.

Domeyko, I. (1992) [1860]. *Araukania i jej mieszkańcy*. Warszawa-Kraków: Polskie Towarzystwo Studiów Latynoamerykanistycznych.

Ercilla y Zuniga, A. (2013) [1569]. *Araukana*. Przeł. Cz. Ratka. Gliwice: Wyd. Czesław Ratka.

Foerster, R. (1983). *Martin Painemal Huenchal. Vida de un dirigente mapuche*. Santiago de Chile: Ed. Academia de Humanismo Cristiano.

Grez Toso, S. (2016). *El Partido Democratico de Chile*. Santiago de Chile: Ed. LOM.

Gutierrez Aguilar, R. (2008). *Los ritmos del Pachacuti. Movilización y levantamiento indigena--popular en Bolivia*. Buenos Aires: Ed. Tinta Limon.

Hannan, P. (2006). *Serendipity. Luck and Wisdom in Research*. Lincoln: Ed. Universe.

Hernandez, I. (2003). *Autonomia o ciudadania incompleta. El Pueblo Mapuche en Chile y Argentina*. Santiago de Chile: Pehuen Ed.

Kaltmeier, O. (2004). *Marichiweu! – Zehnmahl werden wir siegen!. Eine Rekonstruktion der aktuellen Mapuche-Bewegung in Chile aus der Dialektik von Herrschaft und Widerstandseit der Conquista*. Münster: Ed.ITP.

Malinowski, B. (1981) [1922]. Argonauci zachodniego Pacyfiku. W: Malinowski, B., *Dzieła*, t. 3. Warszawa: PWN.

McBirnie, A. (2008). Seeking serendipity: the paradox of control. Aslib Proceedings. *New Information Perspectives*, 60, 6, 600–618.

Morales Urra, R. (1998). Los Mapuche escritos por antropologos chilenos: Un caso de autorias anonimas. *Actas del III Congreso Chileno de Antropologia, Temuco*, 1, 297–305.

Posern-Zieliński, A. (1982). *Tradycja a etniczność. Przemiany kultury Polonii amerykańskiej*. Wrocław: Ossolineum.

Posern-Zieliński, A. (2002).Przywódcy indiańscy w krajach andyjskich i ich rola w konsolidacji ruchu tubylczego. W: J. Derlicki, W. Lipiński (red.), *Pierwsze narody. Społeczności rdzenne i idea tubylczości we współczesnym świecie* (s. 179–196). Warszawa: Wydawnictwo DiG.

Posern-Zieliński, A. (2003). Między konfliktem a wzmocnieniem. Religia a etniczność w doświadczeniu Polonii amerykańskiej W: A. Posern-Zieliński (red.), *Etniczność a religia* (s. 49–62). Poznań: Wydawnictwo Poznańskie.

Posern-Zieliński, A. (2005). *Między indygenizmem a indianizmem. Andyjscy Indianie na drodze do etnorozwoju*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM.

Posern-Zieliński, A. (2009). El pueblo mapuche frente al estado chileno. El nuevo activismo indigena en la epoca de la globalización. *Estudios Latinoamericanos,* 29, 9–26.

Posern-Zieliński, A. (2010). Europeans and the Indigenous Peoples of Latin America. W: Stemplowski. R. (ed.), *Europe and Latin America – Looking at Each Other*? (s. 79–114). Warszawa: Polski Instytut Spraw Międzynarodowych.

Posern-Zieliński, A. (2012). The Mapuche from Araucania. Their Identity, Ethnic activism, and Attitudes toward the State. *Ethnologia Polona*, 31–32, 191–205.

Radiografia de genero (2018). *Radiografia de genero. Pueblos originarios en Chile*. Santiago: Instituto Nacional de Censos.

Richards, P. (2004). *Pobladoras, Indigenas and the State: Conflicts over Women's Rights in Chile*. New Brunswick, N.J.: Rutgers University Press.

Sierra, M. (2010). *Un pueblo sin estado. Mapuche – gente de la tierra*. Santiago de Chile: Ed. Catalonia.

Sintesis…(2009). *Sintesis: Primer Congreso Nacional ANAMURI*. Santiago de Chile.

Spyra, J. (2013). *Chile*. Warszawa: Wydawnictwo Trio.

Strzałkowski, A. (red.) (2004). *Ignacy Domeyko w 200 rocznicę urodzin*. Kraków: PAU.

Veracini, L. (2010). *Settler Colonialism: A Theoretical Overview*. Palgrave, Hampshire: Palgrave.

SUMMARY

Serendipitous chance and a native partner: Some anthropological experiences from fieldwork in the U.S. and South America

The main theme of this essay is twofold: 1. the role of unforeseen, unplanned events and encounters that usually take place in the course of ethnographic fieldwork, and 2. the advantages and disadvantages of fieldwork collaboration with an indigenous partner/assistant, combining his/her competences in local matters with that in social sciences. These reflections are based on the author's experiences from research carried out in the U.S., focusing on the Polish-American diaspora and from studies conducted

among indigenous communities of the Andean America. The cases discussed are related to the situation in Ecuador and Bolivia, and above all Chile, where the author carried out his fieldwork in the area of Araucania, the native land of Mapuche.

Keywords: ethnographic fieldwork, native collaborator, serendipity, USA, Polish Americans, Ecuador, Bolivia, Chile, Araucania, Mapuche

Etnografia. Praktyki, Teorie, Doświadczenia 2021, 7: 215–235
https://doi.org/10.26881/etno.2021.7.13

Natalia Bloch https://orcid.org/0000-0002-1341-550X
Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

Wdowy, polityczki, feministki i ja. Esej o antropologii na rogu ulicy

Kartka z notatek terenowych

Podczas obchodów Holi[1] słyszę docierające do mojego pokoju odgłosy awantury. To Gita[2], nasza sąsiadka, płacze i wrzeszczy. Mąż okłada ją drągiem, ale ona nie pozostaje dłużna i też chwyta za kij (kije, których używa do gotowania, są przed domem). Mieszkam tam od niedawna i nie bardzo wiem, co robić. Interweniować? Nie znam dobrze sytuacji. Nie reagować? Wrócić do pokoju i zająć się porządkowaniem notatek? Zbiegam do Bhavani[3], na parter. Mówi: „Znowu. Ale teraz już się nie daje, broni się". Zbiegają się inne kobiety z ulicy, starsze na czele z Miną ruszają na niego (mąż Miny też pił, więc wie, jak sobie radzić). Napastnik wycofuje się. Czuję ulgę. Rashmi pomaga kobietom w takich sytuacjach doprowadzić delikwenta na posterunek policji, ale Gita nie chce. Jak tłumaczy Bhavani: „Nie warto. Tam mu tylko zrobią bambusowy masaż[4], a potem i tak kobieta musi go zabrać do domu i się nim zaopiekować".

[1] Jedno z ważniejszych świąt hinduskich obchodzone na początku wiosny.
[2] Wszystkie imiona, jeśli nie zaznaczono inaczej, zostały zmienione, aby chronić prywatność moich bohaterek (choć mam świadomość, że w tak małej społeczności, jak Hampi, ukrycie kogoś pod pseudonimem to za mało, aby zapewnić mu anonimowość; pociesza mnie jedynie to, że tekst ten ukaże się tylko w języku polskim).
[3] Bhavani chciała występować pod swoim imieniem (była bardzo świadoma swojej roli jako partnerki w procesie badawczym).
[4] Chodzi o używanie przez indyjską policję bambusowych pałek.

Teren

Na mojej uliczce w Hampi, niewielkiej osadzie na południu Indii, mieszkały prawie same kobiety, w większości wdowy. A jeśli nie wdowy, to „wkrótce wdowy". W Hampi mówiło się, że tamtejsi mężczyźni umierają z dwóch powodów: alkoholu albo wypadków motocyklowych (albo z obu naraz; co było dość absurdalne, zważywszy, że Hampi jako święte miejsce hinduizmu było oficjalnie strefą wolną od alkoholu). Gita, wżeniona w lokalną hinduską rodzinę, była taką „wkrótce wdową": jej mąż był ciągle tak pijany i odurzony narkotykami, że inne kobiety z ulicy były pewne, że nie będzie go już, jak przyjadę następnym razem (to ich córeczkę kobiety z ulicy swatały z moim wówczas 2,5-letnim synem). Lakshmi, z którą dzieliłam ścianę, należąca do etnicznej grupy Lambani, już nie pamięta, od kiedy jest wdową. Teraz ma też na utrzymaniu troje wnucząt. Jej syn przed czterema laty uległ wypadkowi motocyklowemu (Bhavani mówi, że trzeźwy raczej nie był) i od tamtej pory leży całkowicie sparaliżowany. Lakshmi nigdy nie chodziła do szkoły, nie potrafi pisać ani czytać, żyje ze sprzedaży plecionych bransoletek, które sama robi, i sztucznej biżuterii – na jednym straganie handluje ona, na drugim jej bardzo leciwa matka (wdowa, rzecz jasna). Lakshmi wynajmuje też turystom trzy spartańskie pokoje, podobnie jak Gita. Dalej, na rogu, mieszka z dwoma dorosłymi już synami Mina, pochodząca z ubogiej dźinijskiej rodziny. Jej brytyjski mąż, były hippis, zmarł „na alkohol", gdy chłopcy byli jeszcze mali. Żyją z wynajmu dwóch pokoi.

Wreszcie moja gospodyni i przyjaciółka, Bhavani. Jest w moim wieku (ok. 40 lat, bo dokładnie nie wie, kiedy się urodziła) i od 16 lat jest wdową. W naszym domu też mieszkały same kobiety: Bhavani, jej córka Sandhya, która po kilku miesiącach zaaranżowanego małżeństwa uciekła od męża, grożąc samobójstwem, jeśli matka nie przyjmie jej z powrotem, a że była już wtedy w ciąży, wkrótce doszła trzecia domowniczka – wnuczka Bhavani, rok starsza od mojego syna. Wszystkie trzy utrzymywały się z wynajmowania dwóch pokoi, choć Bhavani przez lata prowadziła słynną wśród turystów restaurację „Welcome", znaną zwłaszcza z koreańskiego jedzenia. Restauracja zniknęła w wyburzeniach, jakie lokalne władze przeprowadziły na głównym bazarze w Hampi w roku 2011, tak jak wszystkie inne małe biznesy w nieformalnym sektorze turystycznym i mieszkania blisko 250 rodzin. Część z wysiedlonych mieszkańców przeniosła się do jedynej ocalałej części osady, nazywanej Janata Plot. To tam mieszkałam podczas badań terenowych dotyczących nieformalnego sektora turystycznego i przymusowych wysiedleń z terenu wpisanego na listę światowego dziedzictwa UNESCO (zob. Bloch 2016; 2017a; 2017b; 2018b).



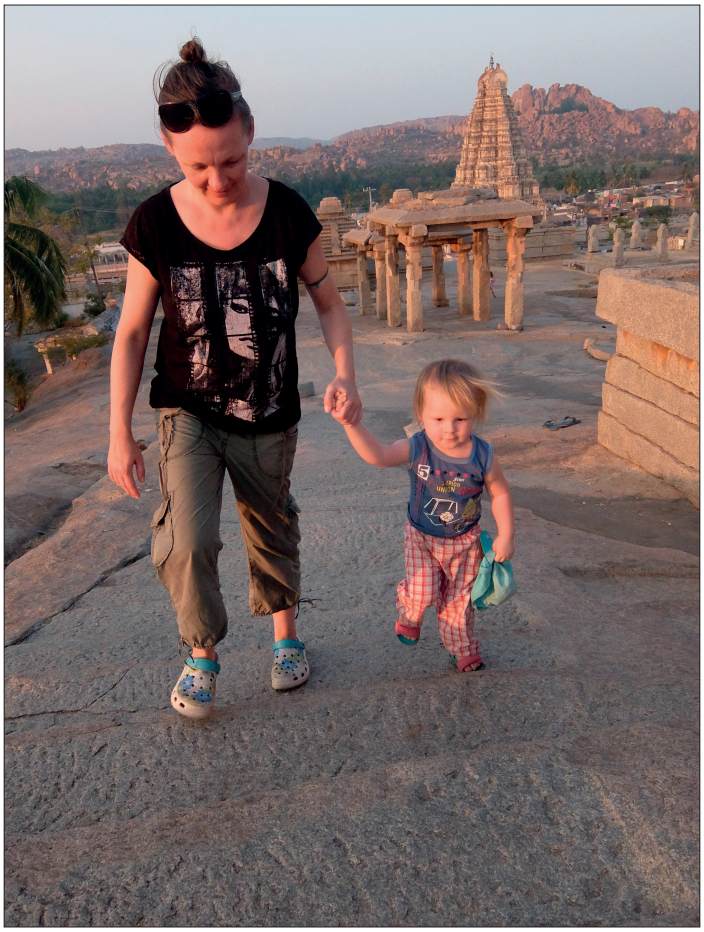
Fot. 1. Wieczorny punkt obserwacyjny na mojej ulicy. Fot. N. Bloch

Ja: wreszcie kobieta

Życie na ulicy kobiet było w moim terenowym doświadczeniu nowością. W podobnym tekście, który pisałam dokładnie dziesięć lat wcześniej, narzekałam na trudności w pozyskiwaniu partnerek badawczych w pokoleniu młodych uchodźców (i uchodźczyń) tybetańskich – uważałam, że przypisana mi rola kandydatki na żonę dla Tybetańczyka czyniła moje towarzystwo atrakcyjnym i potencjalnie korzystnym głównie dla młodych mężczyzn, starających się wyrwać z pułapki strukturalnych ograniczeń (zob. Bloch 2011: 222–225)[5]. Sądzę, że nie tylko upływ czasu (czyli kategoria płci społeczno-kulturowej przecinająca się z kategorią wieku), ale też nowy status społeczny, sprawiły, że zaczęłam przyciągać kobiety: w Hampi spędziłam ponad osiem miesięcy w trakcie czterech pobytów na przestrzeni lat 2013–2018; za drugim razem byłam już w widocznej ciąży, a za trzecim przyjechałam w teren z synem i partnerem, też antropologiem. Wyraźnie odczułam tę zmianę, przeglądając się w oczach mieszkańców (por. Whitehead, Conaway 1986). Wprawdzie Hampijczycy niejedno widzieli – w końcu żyją z turystami od lat i uważają się za „kosmopolitycznych tubylców" (Bloch 2018a: 167–171) – ale w kwestiach relacji damsko-męskich są dość konserwatywni (aranżowane

[5] O konieczności uwzględniania płci społeczno-kulturowej w procesie konstruowania wiedzy: zob. Caplan 1988; o tradycji badania kobiet przez kobiety: zob. Callaway 2005.

małżeństwa wciąż są normą w wiosce). Podczas mojego pierwszego pobytu w Hampi obawiałam się – jak zwykle – przypisania mi roli szukającej romansu turystki-singielki (tu wiek nie pomagał, gdyż to właśnie 30–40-latki, rozczarowane swoimi poprzednimi związkami z niezdecydowanymi i nieromantycznymi mężczyznami z „Zachodu", szukały w Indiach wielkich uczuć i namiętności). Fakt, że stałam się matką i żoną – bo oczywiście mój partner występował w terenie w roli męża – sprawił, że się uwiarygodniłam jako porządna, czyli „prawdziwa", kobieta. W niniejszym tekście chcę opowiedzieć o tym moim nowym, nie zawsze łatwym, doświadczeniu relacji z kobietami z mojej ulicy, które były dla mnie ważne nie tylko badawczo, ale też emocjonalnie, moralnie i tożsamościowo.



Fot. 2. Ja jako matka. Fot. Ł. Kaczmarek

Antropolog Malcolm Crick, pisząc o swojej pracy w nieformalnym sektorze turystycznym w Kandy (w Sri Lance), do książki *Anthropology and Autobiography* pod redakcją Judith Okely i Helen Callaway (2005), stworzył rozdział: „Ali and Me. An Essay in Street-corner Anthropology", do którego nawiązuje mój

tytuł. Bardzo lubię ten tekst, oddaje bowiem wiele moich doświadczeń (choć ja nie postrzegałam turystycznej przestrzeni jako aż tak drapieżnej). Crick prowadził badania, przesiadując na rogu ulicy ze swoim kluczowym partnerem w terenie, ulicznym sprzedawcą Alim, i poznawał w ten sposób innych handlarzy, przewodników, naganiaczy i prostytutki. W tekście opowiada o naszym zdaniu się na ludzi w celu skonstruowania terenu, choć przestrzega przez szafowaniem kategorią „przyjaźni", zastanawiając się, czy nie jest to raczej „wzajemna eksploatacja" (Crick 2005: 174). Ja nie byłabym tak kategoryczna i usunęłabym z tego związku eksploatację, poprzestając na wzajemności – uważam, że obie strony czerpią z takiej relacji korzyści i jednocześnie ponoszą konsekwencje wynikające ze zobowiązań[6]. Określani pośrednikami kulturowymi, odźwiernymi, czasem nawet *Professional stranger-handlers*, czyli osobami specjalizującymi się w oprowadzaniu obcych po swoim świecie (Agar 1980: 85–86, 117) – którymi w nieformalnym sektorze turystycznym są prawie wszyscy (Crick 2005: 178) – często pełnią jeszcze jedną ważną dla nas, antropolożek i antropologów, rolę: dają nam wsparcie towarzyskie w czasie wielomiesięcznych badań, „kluczowe dla naszego emocjonalnego przetrwania" (Crick 2005: 179)[7].

Oczywiście współcześnie rzadko grozi nam „dotkliwa nuda, tęsknota oraz intelektualne i fizyczne odosobnienie" (Barley 2005: 202), doprowadzające na skraj załamania nerwowego, o jakim opowiadają chociażby dzienniki Bronisława Malinowskiego (Malinowski 2002). Globalizacja, a zwłaszcza rozwój nowych technologii komunikacyjnych – choć uczyniły projekt etnograficzny znacznie większym wyzwaniem (zob. Marcus 1995) – w kwestii psychicznego komfortu prowadzenia badań wiele zmieniły. Moja mama do dziś dziwi się temu, że mogę prowadzić z nią długie rozmowy „po pracy", z mojego pokoiku we wiosce na wyżynie Dekan czy w himalajskiej osadzie, dzwoniąc do niej ze Skype'a, a dwie dekady temu, gdy jechałam w teren, po prostu znikałam. Mogła mnie usłyszeć może raz na tydzień, z jakiejś trzeszczącej budki telefonicznej, gdzie jakość połączenia była tak słaba, iż telefon nie służył komunikacji, a jedynie zakomunikowaniu, że żyję. Wtedy spędzałam nawet połowę roku w Indiach i faktycznie żyłam w paralelnych światach – tam miałam przyjaciół (które to przyjaźnie w większości trwają do dziś) i narzeczonych (które to związki do dziś nie przetrwały). Teraz te światy się nałożyły: w każdej chwili mogę połączyć się z domem, często wieczorem po prostu jesteśmy ze sobą na WhatsAppie, widzimy nie tylko siebie, ale przestrzenie, w których przebywamy, jedzenie, które jemy, słyszymy te same dźwięki.

---

[6] Rozwinięcię tematu przyjaźni w terenie: zob. Hendry 2005.

[7] O bliskich relacjach w terenie, konieczności transparentności etnograficznego „ja" oraz dialogicznym, intersubiektywnym charakterze wiedzy antropologicznej pisze się od co najmniej lat 70. XX w. dużo, do czego przyczynił się również zwrot afektywny, a następnie też empatyczny. Jednocześnie jednak formułowane są w dyscyplinie przestrogi, aby autorefleksyjność nie przemieniła się w autobiografię służącą wyłącznie poznaniu siebie samego, gdyż będzie to tylko „powrót do zachodniego indywidualizmu" oraz „samouwznioślania i celebrowania osobowości antropolożki" (Ryang 2000: 315, 316; o związkach między antropologią a autobiografią: zob. Okely 2005).



Fot. 3. Leonard w terenie. Fot. N. Bloch



Fot. 4. Leonard i wnuczka Bhavani, Amul. Fot. N. Bloch

W niniejszym tekście chcę opowiedzieć o kilku ważnych dla mnie kobietach, które towarzyszyły mi w trakcie moich badań w Hampi. Kobietach różnych pod każdym względem: etniczno-kastowym, wyznaniowym, wieku, statusu matrymonialnego, pozycji społecznej, wykształcenia, temperamentu. Łączy je natomiast wychodzenie poza utarte ścieżki i niezwykła zdolność przetrwania, w antropologii określana jako *resilience* (zob. np. Bollig 2014; Barrios 2016), lecz tu odnosząca się do jednostek, a nie do społeczności (co z kolei było przedmiotem moich badań w kontekście „klęski", jaką dla mieszkańców Hampi były wysiedlenia i wyburzenia). Sama pochodzę z małego miasteczka, z którego uciekłam przy pierwszej nadarzającej się okazji, czyli po zdaniu matury. Małe społeczności nie są dla mnie urokliwe – przeciwnie, przerażają mnie krępującą lepkością swoich norm i wszechobecnością kontrolnych mechanizmów. Często zastanawiam się, jak wyglądałoby moje życie, gdybym w takim miasteczku została. To pytanie zadawałam sobie za każdym razem, gdy uczestniczyłam w życiu kobiet z mojej uliczki w Hampi.

Bhavani: wdowa feministka[8]

Nasza znajomość mogła się zakończyć krótko po tym, jak się zaczęła. Przeprowadziłam się do Bhavani, bo miała biurko. Stół w wynajmowanym pokoju w Indiach to już coś, ale biurko to prawdziwy luksus – zwykle piszę na laptopie, siedząc na łóżku, które stanowi główne wyposażenie pokoju (moje mieszkanie z Bhavani było zresztą przedmiotem delikatnych napięć między kobietami i źródłem mojego dyskomfortu, bo tylko ona zarabiała na mojej obecności). Krótko potem wybrałam się do stolicy dystryktu, żeby wprosić się na rozmowę do Deputy Commissioner[9] – chciałam zapytać go, dlaczego wystawił nakazy eksmisji i wyburzeń, powołując się na wyrok sądu, którego nie było. Pojechałam w towarzystwie teścia Rashmi – o której opowiem za chwilę – mieszkającego zresztą też na naszej uliczce. Fakt, że nie uprzedziłam Bhavani. Nie myślałam, że tego oczekuje, poza tym początkowo mieliśmy jechać tylko do jakiegoś urzędnika w pobliskim mieście, potem nagle padła ta propozycja, więc postanowiłam spontanicznie skorzystać. Oczywiście spędziłam pięć godzin pod gabinetem, mój niedoszły rozmówca najwidoczniej wymknął się tylnym wyjściem, a w międzyczasie zapadł wieczór i mój towarzysz musiał ściągać zaprzyjaźnionego taksówkarza, żebyśmy mogli w nocy wrócić do domu (po drodze, na poboczu, niedaleko bliźniaczych skał, spotkaliśmy leoparda – siedział sobie i przyglądał się nam uważnie, gdy go mijaliśmy). Wróciliśmy około pierwszej w nocy, podczas gdy Hampi zapada w sen o godzinie 22. Następnego dnia Bhavani wezwała mnie do siebie i w towarzystwie brata najzwyczajniej zrugała. Oświadczyła, że było to nieodpowiedzialne, że ona bardzo się martwiła, że na takie zachowania nie

[8] Historię Bhavani opowiadam też w książce (Bloch 2018b: 275–283).
[9] Komisarz sprawujący władzę wykonawczą na poziomie okręgu.

pozwala i jeśli zamierzam tak robić, to mam się wyprowadzić. Musiałam bardzo się tłumaczyć i obiecać poprawę. Od tamtej pory zawsze raportowałam, dokąd jadę i kiedy planuję powrót. Bhavani projektowała na mnie – samotnie podróżującą kobietę – wszystkie swoje uprzedzenia.

A nie lubiła ani mężczyzn, ani Indii, a najbardziej połączenia jednego z drugim, czyli indyjskich mężczyzn: „Czasem pytam Boga: »Dlaczego po prostu nie zabijesz wszystkich mężczyzn, wówczas wszystko byłoby znacznie prostsze«. […] [Oni] są tacy sami: potrzebują nas tylko po to, żebyśmy im usługiwały. Mój mąż decydował o wszystkim: co jemy, w co się ubieramy". Przestrzegała każdą turystkę, jaka się u niej stołowała lub mieszkała, aby pod żadnym pozorem nie wiązała się z Hindusem: „Idź, zabaw się, dwa-trzy miesiące, ale to wszystko, [potem] koniec, zapomnij, żadnego małżeństwa" – mawiała. Uwielbiałam jej otwartość (do powyższej wypowiedzi dodawała konieczność używania kondomów), krytycyzm i poczucie humoru. Spędzałyśmy razem mnóstwo czasu, bo, jako wdowa, była mocno przywiązana do domu (choć i wobec tego w końcu się zbuntowała, i podczas mojego ostatniego pobytu była już dumną właścicielką używanego skutera). Szczerze mnie fascynowała, potwierdzając autopodejrzenie, że mam słabość do kobiet łamiących schemat, wychodzących poza ramy przypisane im przez społeczeństwo (por. Callaway 2005: 40) – zapewne projektowałam na nie swój własny opór przeciwko tym normom, ale też dlatego, że jako osoby przekraczające granice najpełniej je ujawniały. Co więcej, Bhavani była doskonałą komentatorką życia społecznego w Hampi – znała wszystkich i wszystkie plotki, była autorefleksyjna, miała krytyczną wrażliwość, umiejętnie werbalizowała swoje autoanalizy; innymi słowy, była świetną paraetnografką (Holmes, Marcus 2009: 648, 651–652). Wszystko to – paradoksalnie – pozwalało mi wyjść z roli etnografki. Jej postawa i nasza zażyłość sprawiały bowiem, że nie musiałam się wciąż „pilnować", mogłam prowokować, ironizować. Paul Rabinow pisał tak samo o swojej relacji z Alim – „stałym kompanem przez kilka miesięcy", z którym „nawiązał […] dobrą relację, bardziej jak z przyjacielem niż jak z informatorem" – w refleksjach o badaniach terenowych w Maroku (1983: 62). Pisał, jak ważne są takie osoby dla nas w terenie wobec reżimu nieustannej samokontroli:

> Wymaganie większej samokontroli i wyrzeczenia się, wydawało mi się trudne do zaakceptowania. Zazwyczaj energicznie angażowałem ludzi i sądziłem, że trzymanie się przez rok permanentnie na baczności, bez żadnego wsparcia, czerpiąc jedynie nieco przyjemności estetycznych, przyjemności płynących z twórczej sublimacji i samokontroli, traktowałem jako dość ponurą perspektywę (2010: 62).

Wiele razy miałam okazję słyszeć Bhavani, gdy – budując bliską relację z turystami – snuła narrację o swoim życiu, umiejętnie łącząc kategorie podporządkowania i sprawczości, co znajdywało bardzo pozytywny odzew u „zachodnich" turystów. Bhavani wpisywała się bowiem w wizerunek indyjskiej kobiety ciemiężonej przez patriarchalne społeczeństwo, która wymaga ocalenia (Bloch 2018: 278; zob. Loomba 2011: 164–183; Spivak 2011). Jej niechęć do indyjskich mężczyzn była

uzasadniona. Została wydana za mąż w wieku 14–15 lat za młodszego brata matki. To wtedy trafiła do Hampi, co uważa za jedyną dobrą rzecz, jaką dało jej małżeństwo. Hampi, w porównaniu z jej miejscowością, było centrum cywilizacji: pierwszy raz widziała lodówkę i telefon, bo u niej w domu nie było nawet prądu (później, dzięki mężowi, zobaczyła też, co to *sound system*, techno i upaleni turyści). Po dziesięciu miesiącach małżeństwa urodziła córkę, Sandhyę. Wkrótce potem zaczęła pracować w restauracji prowadzonej przez jej dziadka, z której potem miała być znana. Lubiła to, choć nie było lekko: „Czasem nie widziałam nawet światła dziennego. Gotowałam cały dzień, a gdy w końcu wychodziłam na dwór, na niebie były już gwiazdy. Otwieraliśmy o 6 rano, zamykaliśmy przed północą". Gotowania dla turystów uczyła się od nich samych – tak stała się pierwszą w Hampi specjalistką od kuchni koreańskiej (Sandhya wspomina, że przez produkcję czterech rodzajów *kim chi* w całym domu tak bardzo pachniało sfermentowaną kapustą, że sąsiedzi i krewni przestali ich odwiedzać). Włosi pokazali jej, jak przygotować „prawdziwe spaghetti" (makaron robiła sama, miała specjalną maszynkę), zielone pesto i ser „jak parmezan". Uczyła się też angielskiego. Gdy zaczynała, nie była w ogóle w stanie skomunikować się ze swoimi zagranicznymi gośćmi, dziś swobodnie mówi po angielsku (choć nie potrafi pisać ani czytać, dlatego nigdy do siebie nie piszemy, zawsze dzwonimy). Pracowała nawet będąc w drugiej ciąży, tylko ostatnie dwa tygodnie spędziła w domu. Lubiła pracę, bo pozwalała jej zapomnieć o codziennych troskach i dawała sens życia.

Ich drugie i ostatnie dziecko, syn, urodził się z wieloma niepełnosprawnościami: był głuchoniemy, miał poważną wadę wzroku i padaczkę. Bhavani wini za to popularne w wielu miejscach na południu Indii małżeństwa między wujem a siostrzenicą. Mąż w tym czasie rozkręcał własny biznes hotelarsko-gastronomiczny, do czego miał smykałkę, i rzadko bywał w domu. Nigdy nie zaakceptował niepełnosprawności syna. Jak wiele osób na indyjskiej prowincji, wierzył, że to zły *karman*. Bhavani tak to wspomina:

> Ludzie bali się go dotknąć. Mąż nigdy nie wziął go na kolana. Dlatego za wyjątkiem brata i mamy nikt nie pomagał mi w opiece nad nim. A nawet toaleta była wyzwaniem, bo potrzebujesz dwóch rąk, żeby podciągnąć spodnie. Przewieszałam go więc przez ramię, jak ręcznik, i myłam jego pupę. Gdy brałam prysznic, zabierałam go ze sobą. Karmiłam go piersią do piątego roku życia, bo nic innego nie chciał jeść. Straciłam lewy sutek, gdy raz podczas karmienia dostał ataku epilepsji – nie mogłam otworzyć jego ust.

Nawet jeśli mąż pojawiał się od czasu do czasu w domu, to najczęściej pijany, łapał ją za warkocz i próbował całować. „Wtedy myślałam, że to normalne, że mężowie tak właśnie robią żonom" – mówiła w czasie jednego z naszych wspólnych wieczorów: ja siedząca na progu, ona oparta o sznurek do prania. Dziadek/teść Bhavani kazał mu wówczas kłaść się spać w pokoju z nim i z babcią, żeby ochronić wnuczkę/synową przed seksualnym przymusem ze strony męża. Ale Bhavani walczyła o syna: była dumna, gdy nauczył się samodzielnie trzymać

głowę w wieku dwóch lat, gdy zaczął chodzić jako siedmiolatek. Jeździła na konsultacje medyczne, koczowała na szpitalnych korytarzach, uczyli się nawet języka migowego. Ważyła wtedy jakieś 40 kilogramów – na zdjęciach z tamtych czasów wygląda jak szkielet, zupełnie niepodobna do dzisiejszej, pięknej 40-latki. Na śniadanie jadła tylko ryż z kefirem, na kolację banana i tabletki nasenne, inaczej nie była w stanie zasnąć. Rano, żeby się obudzić, wypijała mocne espresso. Ten zwyczaj został jej do dziś, co, przyznam, bardzo mi odpowiadało: podczas badań w Indiach zawsze bardzo brakowało mi kawy.

Bhavani została wdową po dziewięciu latach małżeństwa. Ostatnie miesiące życia mąż spędził w łóżku. Był już bardzo uzależniony: „Gdy dawaliśmy mu wodę, nie chciał pić. Musieliśmy mieszać ją z whisky. Trzeba go było nosić pod prysznic, jak dziecko. Miałam wtedy dwoje całkowicie zależnych ode mnie mężczyzn do zaopiekowania: męża i syna". Gdy w końcu zmarł, odetchnęła z ulgą. Jednak wdowieństwo wykluczyło ją z wielu sfer życia społecznego. Nie była zapraszana na rodzinne uroczystości, nie mogła uczestniczyć w ceremoniach, włącznie z zaślubinami własnej córki, które sama sfinansowała i zorganizowała. Nie mogła nawet nosić kwiatów jaśminu we włosach, które tak lubi, ani brzęczących bransoletek na rękach. Żałuje, że należy do wyższej „kasty" *lingayat* – którą zwykła porównywać do braminów – bo, jej zdaniem, kobiety z niższych sfer mają mniej ograniczeń (por. Channa 2007 [2004]). Jej córka Sandhya jest tego samego zdania: „Mniej wykształcenia, więcej wolności" – mawia. To dlatego „przyjaciele", jak Bhavani nazywa turystów, z którymi nawiązała bliższe relacje, zastąpili jej towarzyskie i emocjonalne wsparcie krewnych: „Przyjaciele dają mi więcej szczęścia niż rodzina". Choć z pewnością, gdyby nie bracia, którzy bardzo wspierają jej życiowe decyzje, trudniej byłoby jej przetrwać. Relacja pomiędzy bratem a siostrą jest – po relacji łączącej syna z matką – najważniejszą spośród relacji na linii mężczyzna – kobieta w indyjskich społecznościach (Channa 2007 [2004]: 262–263).

Musiała odejść z „Welcome Restaurant" jeszcze przed wyburzeniami, bo po śmierci teścia szwagier postanowił przejąć lokal (nie mieli najlepszych relacji, zajmował się głównie hazardem). Zabrała dzieci i przeniosła się do połówki małego domu na Janata Plot, gdzie mieszkała, gdy się poznałyśmy (mąż dostał ją od swojego ojca, czyli dziadka Bhavani). Gdy odchodziła, miała ze sobą jedno prześcieradło i 150 rupii, podczas gdy dzienne leki dla syna kosztowały 100. Starała się o wsparcie państwa, miała wszystkie zaświadczenia o niepełnosprawności dziecka, ale odsyłali ją od drzwi do drzwi, kazali przychodzić jutro. Tak samo było z rentą dla wdowy. W końcu skapitulowała, uznała, że woli zarobić sama. Zaczęła od szycia bluzek do sari. Ale pieniądze z tego były marne, a potrzeby syna duże i trzeba było zacząć zbierać na posag dla córki. Poza tym tęskniła za kontaktem z turystami. Postanowiła więc uruchomić własną restaurację na płaskim dachu domu. Do tego potrzebowała jednak pożyczki: „Przez piętnaście lat mieszkałam [na bazarze] naprzeciwko banku, a nigdy nie byłam w środku. Gdy pierwszy raz poszłam pożyczyć pieniądze, nie byłam w stanie się podpisać, tak bardzo drżała mi ręka. Złożenie sześciu podpisów zabrało mi godzinę". Zaczynała wszystko od

nowa, ale z czasów „Welcome Restaurant" miała już kontakty i *know-how*, szybko więc udało jej się wyrobić dobrą markę. Bracia, jak zwykle, przyszli z pomocą.

Wciąż jednak irytuje ją, że gdy idzie do banku albo kupuje coś na raty, zawsze pojawia się oczekiwanie, że podpis złoży jakiś mężczyzna z rodziny: „A przecież to ja prowadzę biznes, ja zarabiam pieniądze!". Potem jeszcze kilka razy brała w najem inne dachy w Hampi, gdzie z pomocą braci otwierała restauracje. Dzięki zarobionym pieniądzom oraz kolejnej pożyczce z banku, wyremontowała dwa pokoje na piętrze swojej połowy domu, które wynajmuje turystom, z czego utrzymuje się do dziś. Bazuje głównie na stałych klientach, przyjeżdżających regularnie, zwykle na dłużej. Część z nich to „przyjaciele" z czasów restauracji, jak ich nazywa, lub znajomi przyjaciół (jej płeć jest tu jej atutem: podróżujące samotnie kobiety chętnie zatrzymują się u kobiety). Wspomina, że jej matka, gdy potrzebowała 10 rupii, musiała o nie prosić ojca, a przecież „pracowała ciężko w polu". Na szczęście ona mieszka w Hampi, gdzie – jak stwierdza –„większość kobiet pracuje zarobkowo, każda coś tam szyje, sprzedaje banany albo kokosy, tu jest znacznie lepiej niż na wioskach".



Fot. 5. Kobiety z Hampi na przedstawieniu w szkole wnuczki Bhavani. Fot. Ł. Kaczmarek



Fot. 6. Moje urodziny zorganizowane przez Bhavani na naszej ulicy. Fot. Nagaraj

Syn Bhavani, wbrew pesymistycznym prognozom, rósł i powoli się rozwijał, do tego stopnia, że udało się go nawet posłać do specjalnej szkoły w oddalonym o 12 kilometrów mieście Hospet. Miał 13 lat, gdy pewnego dnia przystanął na ulicy, żeby zawiązać sobie but – szkolny autobus trąbił na niego, ale nie mógł go przecież usłyszeć. W wyniku potrącenia podobno dostał ataku serca: „Gdy weszliśmy z bratem do szpitalnej sali, jego ciało było już przykryte białym płótnem. Zamknęłam oczy i otworzyłam je po dwóch miesiącach. Nic nie pamiętam". Zapadła się w sobie. Zaniedbała córkę, która postanowiła rzucić studia licencjackie i wyjść za mąż. Zaaranżowane przez rodzinę małżeństwo przetrwało niespełna pięć miesięcy. Sandhya nigdy nie wyjawiła – nawet matce – co wydarzyło się w domu męża i teściów (ponoć powiedziała tylko sędziemu, który udzielał rozwodu).

Ich relacja nie jest zresztą łatwa. Sandhya czuła się zaniedbywana przez matkę pochłoniętą opieką nad drugim, bardziej wymagającym, dzieckiem i prowadzeniem biznesu. Ma jej za złe, że syn – choć niepełnosprawny – był ważniejszy od córki. „To takie »indyjskie«" – stwierdza z przekąsem, mając na

myśli preferowanie męskich potomków w indyjskich rodzinach (Bhavani wciąż, gdy opowiada o synu, nawet w obecności Sandhyi, mówi: „Mój syn był dla mnie wszystkim"; myślę, że to musi boleć). Sandhya nie lubi też, gdy matka źle mówi o ojcu – ona inaczej go wspomina, była jego „małą księżniczką", kupował jej złotą biżuterię i drogie ubrania (Sandhya: „Ojciec traktował mnie jak królową Elżbietę. Gdyby wciąż żył, wciąż byłabym królową"; Bhavani: „Ja nauczyłam cię prawdziwego życia, którego on nie znał. Poza tym jego już nie ma"). Bhavani ma za złe Sandhyi, że nie jest jak ona: silna, niezależna, pełna inicjatywy. Widziałam, że irytowało ją, jak po odejściu od męża spędzała całe dnie na gapieniu się w telewizor albo spaniu, podczas gdy ona musiała prowadzić biznes i zajmować się maleńką wnuczką. Faktycznie, gdy patrzę na relację Bhavani z wnuczką, jest ona bardziej relacją matki z dzieckiem. Być może córka przypomina Sandhyi coś, o czym ona wolałaby zapomnieć. Być może Sandhya cierpiała na depresję, ale na indyjskiej prowincji takiej choroby przecież nie ma. A może Bhavani – do czego się nie przyzna – miała Sandhyi za złe, że z jej powodu czuła się jeszcze bardziej społecznie wykluczona (cieszy się, że nie ma więcej córek, w przeciwnym razie odium tego postępku spadłoby na nie i nikt nie chciałby się z nimi ożenić).



Fot. 7. Bhavani z wnuczką. Fot. N. Bloch

W końcu Bhavani wypchnęła Sandhyę do pracy przy pilnowaniu zabytków – praca bardzo niskopłatna, niewymagająca, ale bezpieczna, bo rządowa. Miałam w tym swój udział, o czym początkowo nie wiedziałam. W trakcie badań, które przypominały rozwiązywanie zagadki „kto zabił Laurę Palmer?", czyli kto stał za wyburzeniami w Hampi[10], poznałam lokalnego polityka Partii Kongresowej, który co jakiś czas pojawiał się w Hampi i w swojej nieskazitelnie białej kurcie

[10] Clifford Geertz nazywał to „reaktywną analizą kulturową pod hasłem »co się tutaj dzieje?«" (2010: 53).

przechadzał się uliczkami. Zauważyłam, że Bhavani bardzo nalegała na moje częste z nim spotkania, prosiła też, żebym wzięła od niego numer telefonu i dała jej go, bo „zawsze może się przydać". Wyraźnie próbowała skorzystać z mojego kapitału społecznego – tego, że jako „naukowczyni z Zachodu" miałam odpowiednią pozycję, aby spotykać się na herbacie z politykiem, której ona, w hierarchicznej społeczności, nie miała. Dopiero po jakimś czasie dowiedziałam się, jaki cel próbowała w ten sposób osiągnąć: chciała wpłynąć przez niego – „bo jest ważnym liderem, wszyscy się z nim liczą" – na to, żeby Sandhyę przeniesiono w pracy do działu komputerowego (faktycznie, narzekała bardzo, że za dużo czasu spędza na słońcu – pożyczyłam jej nawet swój krem 50 UV – i poprosiła mamę o interwencję).

Rashmi: bizneswoman i polityczka

Polityczne rozgrywanie mojej osoby nie było dla mnie niczym nowym – Hampi było bowiem wysoce upolitycznioną przestrzenią (zastanawiam się, czy to ja na takie ciągle trafiam, czy po prostu wszędzie tę polityczność widzę, tkwiąc w pułapce Foucaulta; zob. Domańska 2008: 34). Pewnego dnia Rashmi, członkini Gram Panchayatu, czyli wiejskiego samorządu (i jego prezydentka w czasie, gdy pierwszy raz trafiłam do Hampi) oraz bizneswoman prowadząca razem z bratem biuro podróży na rogu naszej ulicy, postanowiła zorganizować obchody Dnia Kobiet. Przy mojej asyście i konsultacjach rozpisała plan całego wydarzenia, zrobiła kosztorys, ułożyła menu i wyznaczyła nagrody za udział w konkursach (czyli: 1) na najpiękniejsze *rangoli*, tj. wzory z barwionej mąki usypywane przez kobiety przed wejściami do domów, mające chronić je przed złem; 2) tzw. muzyczne krzesełko: kobiety chodzą na zewnętrznej okręgu ułożonego z krzeseł i muszą usiąść, gdy ucichnie muzyka, odpada ta, dla której zabrakło krzesełka; 3) wyścig z limonkami na łyżeczkach trzymanych w ustach – wegańska wersja znanej nam zabawy z jajkiem). Moim zadaniem było ponadto zaprojektowanie plakatu oraz rozreklamowanie imprezy wśród turystek. Bhavani, gdy jej o tym opowiedziałam, oświadczyła, że nigdzie się nie wybiera: „To jest nonsens, powinniśmy walczyć o nasze prawa tego dnia, razem przeciwko mężczyznom, a nie grać przeciwko sobie". Przyznam, że miałam duży niesmak w związku z tym zaangażowaniem. Czy Bhavani nie miała przypadkiem racji? Czy zabawy, które Rashmi przy mojej pomocy organizowała, nie wzmacniały jedynie tradycyjnych ról kobiecych (usypywanie *rangoli* w obronie domowego ogniska) i nie wspierały współzawodnictwa między kobietami zamiast budować solidarności?

Co więcej, Rashmi – jako wprawna polityczka – umiejętnie wykorzystała tę okazję do promocji swojej osoby. To jeszcze byłoby w porządku – wspieranie sprawczości i przywódczych ról kobiet jest jak najbardziej w zgodzie z etosem zaangażowanej antropolożki. Problem w tym, że Rashmi swoją pozycję budowała na partii Bharatiya Janata (BJP), kojarzonej z religijnym nacjonalizmem, czyli hinduskim fundamentalizmem. Większość osób, które zasiadały na scenie i wygłaszały niekończące się przemówienia (będące integralną częścią

wszystkich oficjalnych obchodów czegokolwiek w Indiach), była z BJP, włącznie ze szwagierką Ananda Singha, członka lokalnego parlamentu z ramienia BJP, który był winiony przez część osób za niepowstrzymanie wyburzeń w Hampi. Jej wizerunek, obok zdjęcia Rashmi, został umieszczony na „trofeach" wręczanych nie tylko zwycięzczyniom w konkursach, ale i „kobietom, które coś osiągnęły" (które wybrała sama Rashmi) oraz wszystkim gościom honorowym (gdy układałyśmy budżet, zastanawiałam się, co Rashmi miała na myśli, zapisując tę pozycję i dość znaczącą kwotę przy niej). Takie „trofeum" stoi dziś w moim pokoju gościnnym, przypominając mi, jak Rashmi znienacka wciągnęła mnie na tę scenę i usadziła w jednym rzędzie ze zwolennikami BJP – jak rozumiem, miałam służyć za legitymizację. Byłam na nią wściekła, uciekłam pod pretekstem pójścia do toalety. Jak każdy porządny wiec polityczny, również ten kończył się rozdawaniem wegańskiej „kiełbasy wyborczej", czyli darmowego *thali*[11]. Dlaczego Rashmi pragnęła władzy? Ludzie mówią, że dla pieniędzy. Ale w Indiach wszyscy tak mówią o władzy: że kradną, że skorumpowani, że „idą do polityki tylko dla osobistych korzyści". Wygląda na to, że w Indiach przekuwanie politycznego kapitału w ekonomiczny – w rozumieniu Pierre'a Bourdieu (1986) – odbywa się bardzo sprawnie.



Fot. 8. Rashmi dyryguje koncertem „muzyczne krzesełko" z okazji Dnia Kobiet.
Fot. N. Bloch

Moje relacje z Rashmi zawsze były podszyte interesem, obopólnym zresztą. Ja potrzebowałam jej, bo była prezydentką i miała dostęp do wielu osób i informacji, których potrzebowałam (była moim newsletterem), a ona wykorzystywała mnie w swoich celach (również zwrotnego dostępu do informacji po moich licznych wizytach w urzędach oraz legitymizacji własnych działań). Na początku

[11] Posiłek złożony z różnych dań.

moich badań w Hampi, gdy jeszcze nie znałam Bhavani, byłyśmy sąsiadkami. Rashmi miała wtedy niespełna dwuletnią córkę, co właściwie więziło ją na dachu *guesthouse'u*, który prowadziła jej rodzina. Wcześniej mieszkali z mężem i starszym dzieckiem na bazarze, po wyburzeniach postawili małą, dwupokojową dobudówkę na dachu, gdzie smażyli się w słońcu Dekanu. Często wpadałam na ten dach wieczorami. Muszę przyznać, że pomimo jej wyrachowania i wątpliwych moralnie wyborów politycznych, Rashmi mnie fascynowała. Miała zaledwie dwadzieścia kilka lat, gdy stanęła na czele samorządu. Była zjawiskowo piękna, co zawsze chętnie podkreślała – za każdym razem wystrojona w inny, wielobarwny *salwar kameez* i biżuterię (przeciwieństwo Bhavani, której – jako wdowie – nie wypadało się stroić, ale która też lubiła stonowane i jednobarwne sari, co było rzeczą w Indiach rzadko spotykaną; wprawiała w osłupienie sprzedawców, pytając o czarne czy granatowe sari).



Fot. 9. Wyścig z limonkami z okazji Dnia Kobiet. Fot. N. Bloch

Co więcej, Rashmi miała na koncie głośny mezalians, który sprawił, że cała jej rodzina – a była to jedna z najstarszych rodzin w Hampi, wywodząca swoje pochodzenie od Radżputów, czyli wojowników pochodzących z Radżastanu – przestała utrzymywać z nią kontakty. Rodzina ta w Hampi bardzo pielęgnuje swoją odrębność (wyrażaną m.in. w posługiwaniu się na co dzień hindi zamiast najpowszechniejszym w stanie Karnataka językiem kannada, czy spożywaniem mięsa w wegańskim, świętym dla hinduizmu Hampi). Endogamia jest integralną

częścią tradycji tej rodziny. Tymczasem Rashmi, nie dość, że zdecydowała się na „małżeństwo z miłości", to jeszcze z mężczyzną należącym do tzw. rejestrowanych plemion (*Scheduled Tribes*), czyli ujętych we wprowadzonym przez indyjską konstytucję wykazie obejmującym historycznie dyskryminowane grupy rdzenne (w jego przypadku licznych w Hampi Valmiki). Ostracyzm rodziny stosowany wobec Rashmi był dość kuriozalny, zważywszy, że wszyscy mieszkają obok siebie i widują się na wąskich uliczkach każdego dnia (dopiero po miesiącu mieszkania u jej kuzyna po sąsiedzku, tamten przyznał mi się, że są rodziną). Nawet teść Rashmi – ten, przez którego trafiłam „na dywanik" do Bhavani – nie odzywał się nie tylko do syna i synowej, ale nawet do wnuków (przez pięć lat chodził po Hampi i opowiadał, że nie ma syna, że jego syn umarł). Namiętności na miarę indyjskiego Szekspira.

Podziwiałam ją za to – w tak małej społeczności, jaką jest Hampi (jakieś 800 osób po wyburzeniach, 2,5 tysiąca przed), taka bezkompromisowość i determinacja w dążeniu do celu była wyrazem hartu ducha. Z drugiej strony, Rashmi znalazła w końcu sposób, aby odkupić zmazę swojego mezaliansu – w tym celu weszła w rolę honorowego mężczyzny i ożeniła swojego młodszego brata z Radżputką, zgodnie z wszelkimi nakazami, tym samym kończąc oficjalnie jego związek z młodziutką Niemką, bywającą w ich domu od kilku lat. Czy Rashmi poświęciła brata „dla dobra rodziny", nie pozwalając mu na związek z miłości? Czy unieszczęśliwiła kobietę, z którą małżeństwo zaaranżowała? On nie przestał romansować z Niemką, ciągle ze sobą rozmawiali na Facebooku; ona siedziała osamotniona z teściami w domu, nie miała w Hampi znajomych, nie znała angielskiego, więc nawet nie wiedziała, co jej mąż robił. Mąż Bhavani też miał być związany z turystką przed małżeństwem, podobnie jak mąż Gity. Czy traktowanie ich przez mężów „jak wieśniaczek" było wynikiem wcześniejszych związków z kobietami z „Zachodu", dzięki którym wydawali się sobie kosmopolityczni? Bhavani żaliła mi się, że mąż nigdy nie przedstawiał jej swoim znajomym i przyjaciołom, zabierał wszędzie tylko córkę, którą się chwalił. Faktem jest, że małżeństwo brata zakończyło izolację Rashmi w rodzinie. A gdy jej kadencja prezydentki dobiegła końca, doprowadziła do wyboru na to stanowisko starszej, niewykształconej kobiety, za pośrednictwem której mogła dalej rządzić. Zresztą bez skrępowania przyznała się do tego, gdy zapytałam ją, kim jest nowa prezydentka: „To wieśniaczka [*a village-women*]. Sprawiłam, żeby ją wybrali, bo robi to, co jej mówię". Kim była dla mnie Rashmi? Uosobieniem sprawczości? Feministką? Indyjską Kleopatrą?

Mina: przedsiębiorcza żywicielka hippisów

Na drugim rogu ulicy mieszka Mina – dziś blisko sześćdziesięciolatka, twarda, surowa kobieta żująca betel. Poznałam ją przez jej młodszego, 23-letniego syna o imieniu Jimmy. Jimmy uczył turystów wspinania się po głazach. W okolicach Hampi, których krajobraz wypełniony jest gigantycznymi otoczakami, to popularna rozrywka. Bardzo się zakumplowaliśmy – przypominał mi moich

tybetańskich partnerów badawczych z czasów badań do doktoratu: obyty, rezolutny, dowcipny, spoufalający się. Byliśmy sąsiadami, jego dom usytuowany był strategicznie, bo na samym rogu ulicy, często więc tam przesiadywałam, gawędząc o tym i tamtym, i obserwując wydarzenia na ulicy. Jimmy wprawnie poruszał się między lokalnym światem i światem turystów, był więc dla mnie ciekawym źródłem informacji, a jego spojrzenie na bliskie relacje między tymi światami wiele wniosło do moich badań. Miałam wrażenie, że Mina patrzyła na naszą zażyłość dość sceptycznie. Przeczuwała, że Jimmy pójdzie w jej ślady i chyba nieszczególnie ją to cieszyło. Miała wiele zastrzeżeń do związków z ludźmi z „Zachodu".

Mina pochodzi z rodziny wyznawców dźinizmu, która przeniosła się do Hampi w roku 1960 z Radżastanu, około 3,5 tysiąca kilometrów na północ. Byli bardzo ubodzy, ojciec pracował jako wędrowny sprzedawca metalowych naczyń kuchennych. Zmarł, gdy Mina miała dziewięć lat. Wkrótce również jej matka podupadła na zdrowiu, więc dziewczynka musiała zacząć zarabiać na życie. Przez kilka lat pracowała jako robotnica rolna. Była za mała i za słaba, żeby ścinać trzcinę cukrową, zajmowała się więc oczyszczaniem pól z chwastów (pracowała przez 12 godzin dziennie za 2 rupie). Fakt, że rodzina była przyjezdna i nie miała oparcia w społeczności, a w domu nie było ojca, sprawił, że nieotoczona opieką dziewczynka była bardzo narażona na wykorzystywanie. Bhavani mówi wprost: „Połowa mężczyzn we wsi ją wtedy zgwałciła" (choć jak wiemy, Bhavani nie znosi indyjskich mężczyzn i często przypisuje im więcej win, niż mają na sumieniu).

Gdy w Hampi pojawili się hippisi – ich ówczesna Mekka, czyli Goa, znajduje się zaledwie 350 kilometrów na zachód – Mina wpadła na pomysł zaopatrywania ich w jedzenie (dziś nazwalibyśmy to usługą cateringową). Każdego dnia wstawała o czwartej w nocy i gotowała ryż, *roti*[12], *dal*[13] i duszone warzywa, a następnie niosła je w koszu na głowie do jaskiń i ruin, w których koczowali ci dziwni przybysze z Zachodu. Pracowała tak przez dwanaście lat. Można powiedzieć, że była jedną z pierwszych drobnych przedsiębiorczyń w rodzącym się wówczas nieformalnym sektorze turystycznym w Hampi (zob. Cohen 1982). W ten sposób nauczyła się angielskiego (ponoć była jedną z pierwszych osób w Hampi, które znały angielski) i poznała swojego brytyjskiego męża, Sama. Miała wówczas 19–20 lat, on był ciągle upalony, zafascynowany Indiami, ich pięknem i prostotą, które ona zapewne uosabiała, poza tym nie bez znaczenia była dla niego możliwość zalegalizowania swojego pobytu, dlatego od początku miał nalegać na małżeństwo. Dla niej z kolei związek z obcokrajowcem wydawał się jedynym dostępnym rozwiązaniem, możliwością wyrwania się z kręgu ubóstwa i wykluczenia (nie miała posagu, nie miała dobrego imienia, nie pochodziła z hinduskiej rodziny).

W starej metalowej puszce trzyma zdjęcie wysokiego, przystojnego mężczyzny z wąsem, który opiera dłoń na jej ramieniu; ona trzyma na ręku niemowlę. To właśnie Jimmy (jest jeszcze jego starszy brat, choć ludzie szepczą, że niepodobny). Sam pojawiał się i znikał. Niedługo po narodzinach Jimmy'ego zniknął na całe

[12] Podpłomyk, integralna część wielu posiłków w Indiach.
[13] Gęsty sos z soczewicy, spożywany z ryżem i *roti*, zwłaszcza w północnych stanach Indii.

pięć lat – ponoć pracował w Anglii jako drukarz, ale ludzie mówią, że zajmował się „importem", którą to przygodę wielu jego kolegów kończyło w więzieniach. Krótko po tym, jak w końcu zdecydował się osiedlić w Hampi na stałe, zmarł. Na co? Ludzie mówią, że „na alkohol". Ponoć rozpił się po tym, jak zginął jego najlepszy przyjaciel podczas ich wspólnych biznesów gdzieś w Ameryce Południowej; zdaniem Jimmy'ego powodem była depresja wywołana tym, że nie był w stanie zatroszczyć się finansowo o rodzinę; z przebąkiwań Miny wynika, że „po pijaku bywał przemocowy"; jego kumplem od kieliszka był między innymi mąż Bhavani.

Mina wychowała synów sama. Początkowo pracowała w powstających wówczas pierwszych turystycznych *guesthouse*'ach, gdzie robiła pranie, sprzedawała gościom kawę i *chai*[14], potem sama zaczęła wynajmować trzy z czterech pokoi swojego niewielkiego domu turystom, z czego żyje do dziś. Związek z mężczyzną z zewnątrz wykluczył ją z rodziny i z tradycji dżinijskiej – dziś synowie określają się jako chrześcijanie, choć traktują to bardziej jako autoidentyfikację kastową niż religijną (nigdy nie widziałam, żeby praktykowali jakiekolwiek chrześcijaństwo, Sam tym bardziej, sądząc po jego hippisowskiej przeszłości). Pomagała im siostra Sama – przez te wszystkie lata utrzymała z nimi kontakt, przyjeżdżała do Hampi każdego roku na trzy-cztery tygodnie. Przywoziła tu męża, dzieci i wnuczęta – album fotograficzny Miny pełen jest ich wspólnych zdjęć z pobytów tutaj, wspólnych wycieczek nad rzekę i do zabytków, zdjęć z domu, gdy mały Jimmy gra z kuzynkami w karty.

Epilog

Kobiety z „mojej" ulicy były różne i inna łączyła mnie relacja z każdą z nich. Z Bhavani – intymna serdeczna, intelektualna, mimo że ekonomiczna (a może właśnie dlatego, że płaciłam Bhavani za nocleg, czułam się wobec niej fair). Z Rashmi – podszyta interesownością i często niełatwa, ale fascynująca. Z Miną – bardziej oschła i zdystansowana, jakbym przypomniała jej o jej nieudanym związku z „zachodnim" światem. Wszystkie jednak były znaczącymi relacjami „w poprzek różnicy", jak je nazywa Anna L. Tsing (2005: 3–5). Nasze partnerki i partnerzy w terenie są bowiem nie tylko osobami, które oprowadzają nas po swoim świecie, dostarczając tym samym materiału badawczego. Dają nam również wsparcie towarzyskie w czasie wielomiesięcznych badań, tak emocjonalnie i psychicznie ważne wobec reżimu nieustannej samokontroli badaczki/badacza.

W książce *Bliscy nieznajomi*, która powstała na podstawie badań zrealizowanych między innymi w Hampi, znalazł się podrozdział zatytułowany „Kontakty z turystami jako źródło emancypacji kobiet" (Bloch 2018a). Opowiadam w nim, jak nieformalny sektor turystyczny tworzy przestrzeń, która ma potencjał wzmacniania kobiet, zwłaszcza tych znajdujących się na samym dole patriarchalnych społeczeństw: wdów, samotnych matek, kobiet należących do etnicznych czy

[14] Słodka herbata gotowana na mleku.

religijnych mniejszości bądź najniższych kast. Jest on efektem mojej antropologii na rogu ulicy kobiet i naszych wzajemnych relacji: bliskości, ale i wynikających z niej uwikłań, w tym politycznego rozgrywania mojej osoby. Kobiety, które towarzyszyły mi w trakcie moich pobytów w Hampi, łączyło wychodzenie poza przyjęte schematy, sprawczość i zdolność przetrwania. W tym sensie ich historie, bardziej niż inne, ujawniały istniejące w społeczności granice (społeczne, genderowe, kastowe, wyznaniowe).

Literatura

Agar, M. (1980). The *Professional Stranger. An Informal Introduction to Ethnography*. New York: Academic Press.

Barley, N. (1997). *Niewinny antropolog*. Przeł. E.T. Szyler. Warszawa: Prószyński i S-ka.

Barrios, R.E. (2016). Resilience: A Commentary from the Vantage Point of Anthropology. *Annals of Anthropological Practice*, 40(1), 28–38.

Bloch, N. (2011). Teren a władza, czyli kto tu rządzi? Moje doświadczenia w badaniu uchodźców tybetańskich. W: T. Buliński, M. Kairski (red.), *Teren w antropologii. Praktyka badawcza we współczesnej antropologii kulturowej* (s. 209–235). Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM.

Bloch, N. (2016). Evicting Heritage. Spatial Cleansing and Cultural Legacy at the Hampi UNESCO Site in India. *Critical Asian Studies*, 48(4), 556–578.

Bloch, N. (2017a). Barbarians in India. Tourism as Moral Contamination. *Annals of Tourism Research*, 62, 64–77.

Bloch, N. (2017b). Taxonomic Panic and the Art of "Making Do" at a Heritage Site. The Case of Hampi UNESCO Site, India. *Anthropological Notebooks*, 23(3), 19–44.

Bloch, N. (2018a). *Bliscy nieznajomi. Turystyka i przezwyciężanie podporządkowania w postkolonialnych Indiach*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM.

Bloch, N. (2018b). Making Tourists Engaged by Vulnerable Communities in India. W: S. Owsianowska, M. Banaszkiewicz (red.), *Anthropology of Tourism in Central and Eastern Europe. Bridging Worlds* (s. 181–197). Lanham, Boulder, New York, London: Lexington Books.

Bollig, M. (2014). Resilience – Analytical Tool, Bridging Conceptor Development Goal? Anthropological Perspectives on the Use of a Border Object. *Zeitschrift für Ethnologie*, 139(2), 253–279.

Bourdieu, P. (1986). The Forms of Capital. W: J.G. Richardson (red.), *Handbook of Theory and Research for Sociology of Education* (s. 241–258). New York, Westport, London: Greenwood Press.

Caplan, P. (1988). Engendering Knowledge. *Anthropology Today*, 4(5), 8–12; 4(6), 14–17.

Callaway, H. (2005). Ethnography and Experience. Gender Implications in Fieldwork and Texts. W: J. Okely, H. Callaway (red.), *Anthropology and Autobiography* (s. 29–48). London, New York: Routledge.

Channa, S.M. (2007). Hinduska kobieta: konstrukt i prawda w dobie globalizacji. Przeł. M. Bierca. W: R.E. Hryciuk, A. Kościańska (oprac.) *Gender. Perspektywa antropologiczna* (s. 258–275). Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.

Cohen, E. (1982). *The Pacific Islands from Utopian Myth to Consumer Product: The Disenchantment of Paradise*. Aix-En-Provence: Centre des Hautes Etudes Touristiques.

Crick, M. (2005). Ali and Me. An Essay in Street-corner Anthropology. W: J. Okely, H. Callaway (red.), *Anthropology and Autobiography* (s. 173–189). London, New York: Routledge.

Domańska, E. (2008). O poznawczym uprzywilejowaniu ofiary (Uwagi metodologiczne). W: H. Gosk, B. Karwowska (red.), *(Nie)obecność. Pominięcia i przemilczenia w narracjach XX wieku* (s. 19–36). Warszawa: Elipsa.

Geertz, C. (2010). *Po fakcie. Dwa kraje, cztery dekady, jeden antropolog*. Przeł. T. Tesznar. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.

Hendry, J. (2005). The Paradox of Friendship in the Field. Analysis of a Long-term Anglo--Japanese relationship. W: J. Okely, H. Callaway (red.), *Anthropology and Autobiography* (s. 161–171). London, New York: Routledge.

Holmes, D.R., Marcus, G.E. (2009). Przeformułowanie etnografii. Wyzwanie dla antropologii współczesności. Przeł. K. Miciukiewicz. W: N.K. Denzin, Y.S. Lincoln (red.), *Metody badań jakościowych*, t. 2 (s. 645–662). Warszawa: PWN.

Loomba, A. (2011). *Kolonializm/Postkolonializm*. Przeł. N. Bloch. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie.

Malinowski, B. (2002). *Dziennik w ścisłym znaczeniu tego wyrazu*. Oprac. G. Kubica-Heller. Kraków: Wydawnictwo Literackie.

Marcus, G.E. (1995). Ethnography in/of the World System: The Emergence of Multi-sited Ethnography. *Annual Review of Anthropology*, 24, 95–117.

Okeley, J. (2005). Anthropology and Autobiography: Participatory Experience and Embodied Knowledge. W: J. Okely, H. Callaway (red.), *Anthropology and Autobiography* (s. 1–28). London, New York: Routledge.

Rabinow, P. (2010). *Refleksje na temat badań terenowych w Maroku*. Przeł. S. Sikora, K.J. Dudek. Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki.

Ryang, S. (2000). Ethnography or Self-cultural Anthropology?: Reflections on Writing About Ourselves. *Dialectical Anthropology*, 25, 297–320.

Spivak, G. Ch. (2011). Czy podporządkowani inni mogą przemówić? Przeł. E. Majewska. *Krytyka Polityczna*, 24–25, 196–239.

Tsing, A.L. (2005). *Friction. An Ethnography of Global Connection*. Oxford: Princeton University Press.

Whitehead, T.L., Conaway, M.E. (1986). *Self, Sex, and Gender in Cross-Cultural Fieldwork*. Urbana: University of Illinois Press.

SUMMARY

Widows, female politicians, feminists and me. An essay on street-corner anthropology

In the article, I tell the stories of a few female research partners of mine, who accompanied me during ethnographic fieldwork on forced displacement at the UNESCO World Heritage site in Hampi, India. These women differed in every respect: their ethnic origin and caste, religious affiliation, age, marriage status, social position, level of education, and personality. What they had in common was their agency in challenging social expectations and an extraordinary capability to be resilient. I scrutinize my close, albeit not always easy relationships with them, the process of rapport-building in the field, the power relations inscribed in ethnographic research and my own changing positionality vis-a-vis women from my street in Hampi.

Keywords: fieldwork, female anthropologist, researcher's positionality, female research partners, closeness, reciprocity, informal tourism sector, forced displacement, India

Etnografia. Praktyki, Teorie, Doświadczenia 2021, 7: 237–250
https://doi.org/10.26881/etno.2021.7.14

Patrycja Trzeszczyńska https://orcid.org/0000-0002-5430-243X
Uniwersytet Jagielloński

Ciało i naród. O doświadczaniu uczestnictwa i pozycjonowaniu antropologa w terenie

W poniższym tekście odwołam się do refleksji płynących z trzyletnich badań terenowych, które prowadziłam w diasporze ukraińskiej w dwóch kanadyjskich miastach. Zaprezentuję kilka wątków związanych z moim doświadczeniem. Opowiem więc o ciele jako narzędziu badawczym, wielozmysłowym doświadczeniu terenowym i doświadczaniu uczestnictwa. Następnie odniosę się do kwestii pozycjonowania badaczki w terenie przez jej współpracowników i rozmówców. Będę tu także odwoływać się do dialektyki (nie opozycji) *insider-outsider*[1] oraz wskazywać na kontekstową „rodzimość" i „obcość" badacza (Narayan 1993; Halstead 2001; Ryan 2015; Ganguly 2016), jak również na to, kiedy prowadzi on/ona badania wśród „swoich" czy we współpracy ze „swoimi", a kiedy oraz pod wpływem jakich czynników owa swojskość ulega transformacji w obcość.

Studia dotyczące migrantów zwykle podejmowane są przez badaczy, których łączy z nimi wspólne pochodzenie etniczne, język i wyposażenie kulturowe (Moroşanu 2015), co powoduje, że bezrefleksyjnie zakłada się, iż są oni insiderami (Carling, Erdal, Ezzatti 2014). Wiąże się to jednakowoż z utrwalaniem skłonności

[1] Zdecydowałam się użyć tu oryginałów angielskich zamiast polskich tłumaczeń: „wtajemniczony" i „postronny", ponieważ w moim odczuciu niosą one nieco inną konotację niż te ostatnie i lepiej oddają kwestię wpływu pozycjonowania badacza na przebieg badań. Insider to w tym tekście nie tyle ktoś, kto jest wtajemniczony, ile ktoś, kto został zaakceptowany i dopuszczony, uznany za swojego lub którego obcość może być kontekstowo neutralizowana. Z kolei bycie outsiderem (czy fonetycznie autsajderem) w kontekście badań terenowych jest, według mnie, mocniej osadzone w obcości i braku akceptacji dla badacza, co nie pozwala na uzyskanie zaufania, zaangażowania i niezbędnej zażyłości, a tym samym uniemożliwia doświadczanie wspólnych światów i głębokie zanurzenie w życie uczestników badań.

do uprzywilejowywania etniczności i ignorowaniem innych czynników, które mogą mieć większy wpływ na to, co zachodzi w terenie (Glick Schiller, Çağlar, Guldbrandsen 2006; Wimmer, Glick Schiller 2003). Rzadko podnoszona jest kwestia pozycjonowania badacza migracji i wpływu tego, jak zostanie „przypisany" i scharakteryzowany przez uczestników jego badań (Voloder 2014). Czy jako Polka pracująca w Kanadzie z imigrantami ukraińskiego pochodzenia, urodzonymi w Polsce, byłam insiderem czy outsiderem? Czy widzieli mnie jako swoją, czy też byłam dla nich obca? Co było ważniejsze w naszych relacjach – kraj urodzenia czy tożsamość narodowa? Jak pozycjonowanie mojej osoby wpływało na negocjowanie mojego statusu i *vice versa*? Kiedy antropolog trafia w teren, zaczyna być obserwowany przez uczestników swoich badań i jest postrzegany przez pryzmat ich pojęć, kategorii i znanych im ról społecznych. To, co zaobserwują oni u badacza i to, jak go scharakteryzują, ma znaczący wpływ na jego możliwości pracy w terenie (Tsuda 1998: 110). Przypisywanie mu pewnych cech i ról prowadzi do pozycjonowania badacza i w moim przekonaniu ma fundamentalne znaczenie dla przebiegu badań, zaufania i zaangażowania ich uczestników, rzetelności materiału i potencjalnych barier, trudności lub niepowodzeń. Choć w związku z przypisywaniem cech i ról społecznych badaczowi antropolodzy zalecają skupienie na Goffmanowskim „zarządzaniu wrażeniem" oraz ciągłą pracę nad skuteczną prezentacją badawczą, nad negocjowaniem swej tożsamości i ról tak, aby sprzyjały celom badawczym i zapewniały dostęp do poszukiwanych obszarów (Tsuda 1998: 110; por. Hammersley, Atkinson 2000: 92–120; Bielenin-Lenczowska 2011: 156–160), to jednak starania te mogą być skuteczne wyłącznie częściowo. Badacz nie do końca może bowiem „zarządzać" brzmieniem swojego nazwiska (świadczącym często o pochodzeniu etnicznym i czytelnym dla „badanych", jak w moim przypadku[2]), wiekiem, płcią biologiczną (o ile nie podda jej stosownym zabiegom), statusem społecznym, faktem bycia matką/ojcem lub singlem, o ile nie chce okłamywać swoich współpracowników. Wszystko to może być odczytane w sposób, który wyznaczy badaczowi określoną pozycję w interesującej go grupie/zbiorowości, w danym środowisku i w indywidualnych kontaktach. Kwestie te będę analizować na podstawie moich osobistych doświadczeń terenowych. W podsumowaniu zastanowię się nad implikacjami tych zagadnień dla badań antropologicznych, szczególnie w obszarze migracyjnym.

Odwołam się tu do badań, które prowadziłam w latach 2014–2016 w dwóch kanadyjskich miastach, Edmonton i Toronto (z przewagą tego ostatniego), w środowisku osób ukraińskiego pochodzenia lub z rodzin mieszanych, które w latach 80. XX w. wyemigrowały z Polski. Pracowałam przede wszystkim z osobami między 40. a 65. rokiem życia, zarówno kobietami, jak i mężczyznami, którzy w chwili wyjazdu z Polski wchodzili w dorosłość albo nieco wcześniej ukończyli studia, podjęli pracę, założyli rodziny, zaczęli pracować społecznie dla ukraińskiej

[2] Kiedy się przedstawiałam, moje nazwisko jednoznacznie odczytywano jako „typowo polskie", często też spotykani ludzie żartobliwie komentowali nagromadzenie w nim polskich dyftongów i potencjalną trudność wypowiedzenia go przez nie-Słowianina. Już sam akt wypowiedzenia imienia i nazwiska sytuował mnie zatem jako Polkę.

wspólnoty etc. Moim celem było uchwycenie i analiza zróżnicowanych doświadczeń migracyjnych, ich wpływu na różne fazy i obszary życia, zebranie narracji o wyobrażeniach przeszłej, podrzędnej, zmarginalizowanej pozycji oraz nierównościach społeczno-kulturowych i politycznych w PRL, a także ocena podjętej przed laty emigracji z Polski z perspektywy czasu (por. Breckner 2012: 622). Moje badawcze działania zasadzały się na przebywaniu z ludźmi, mieszkaniu z nimi, wspólnym spędzaniu czasu, wspólnym uczestnictwie w codziennych i świątecznych aktywnościach, obserwowaniu wydarzeń i miejsc, także tych związanych z „życiem" diaspory, co dawało mi wgląd w teraźniejsze światy moich współpracowników. Ponadto prowadziłam rozmowy, formalne wywiady swobodne i narracyjne, dotyczące biografii, doświadczeń migracji, życia w Kanadzie i relacji z innymi Ukraińcami i Polakami w tym kraju, jak również z krajem urodzenia. Regularnie prowadziłam zapiski, wykonywałam fotografie, notowałam wstępne i robocze interpretacje. Łącznie spędziłam w terenie 12 miesięcy, podzielonych na trzy wyjazdy. Stale wracałam w to samo miejsce i stale odwiedzałam też miejsca wcześniej odkryte i włączone do mojej mapy mentalnej. W sensie dosłownym było to zatem rozciągnięte w czasie „praktykowanie miejsca" (de Certeau 2008: 70)[3].

Zamieszkałam z ukraińską rodziną z Polski, w domu w Mississaudze, mieście-sypialni Toronto, niemal wielkości Krakowa. Każdego roku wracałam w to miejsce, do mojej gospodyni Marii i jej syna, gdzie czekał na mnie bejsment albo chociaż pokój na piętrze ich małego domu. Kilka razy w tygodniu Marię odwiedzały pozostałe dorosłe dzieci, wraz z rodzinami. Spędzałam dużo czasu z członkami tej rodziny, odbywałam z nimi niekończące się rozmowy, czasem wielogodzinne, we własnym odczuciu byłam domownikiem i tak też byłam przez nich traktowana, czego dowody otrzymywałam wielokrotnie. Wszystko to pozwoliło mi na realizowanie takiego modelu badań terenowych, jaki uprawia i promuje Kirsten Hastrup – umiejscowienia, współzamieszkiwania i współdzielenia (Hastrup 2008, 2014, 2018). Stopniowo doświadczałam też czegoś, co Andrew Irving określa mianem „ucieleśnionego rozumienia, które pojawia się na skutek długotrwałego zaangażowania" (Irving 2018: 196). Miałam bardzo wiele okazji, by spędzać czas z moimi współpracownikami i z drobnych gestów, spojrzeń, mowy ciała, szeptu, spojrzeń, także odczytywać istotne dane.

Także moje ciało było istotnym „generatorem" danych i używałam go jak narzędzia badawczego. Pozwalało mi to na gromadzenie ucieleśnionych

[3] W 2014 r. przebywałam na półrocznym stażu naukowym w Canadian Institute of Ukrainian Studies w University of Alberta, w Edmonton, jako stypendystka programu „Mobilność Plus" MNiSW, z czego 4 miesiące spędziłam w Edmonton, a dwa w Toronto. W 2015 r. otrzymałam stypendium Petro Jacyk Program for the Study of Ukraine w Centre for Russian and East European Studies w University of Toronto, które pozwoliło mi na kontynuację badań w Toronto, a w 2016 r., dzięki stypendium Canadian Institute of Ukrainian Studies, ponownie odwiedziłam Edmonton i Toronto. Główne problemy badawcze, jakie mi przyświecały podczas pracy terenowej, dotyczyły pamięci o Polsce oraz generalnie wpływu pamięci na kształtowanie się diaspor, strategii pozycjonowania się w diasporze ukraińskiej w Kanadzie oraz procesów diasporotwórczych. Podsumowaniem tych badań jest książka *Diaspora – pamięć – miejsca* (2019).

doświadczeń (*embodied experience*) (Csordas 1990: 8), co odsyła do innej ważnej kwestii, którą omówię poniżej: mojego doświadczania uczestnictwa.

Autoetnograficzne refleksje czynione po kilku latach, jakie minęły od czasu prowadzenia badań, dają namiastkę ponownego bycia tam i doświadczenia terenu oraz ówczesnych emocji:

> […] antropolożka/antropolog opisują bowiem przeżycia i emocje, które okazały się dla nich ważne, na tyle istotne, że doświadczają ich ponownie w nowych, narracyjnych kontekstach. Za pomocą tych narracji możliwa jest ekspresja tzw. pozanaukowych aspektów poznania, która angażuje refleksyjność i zdolność interpretacji opisywanych zdarzeń w nowych, osobistych kontekstach (Majbroda 2016: 81).

W moim przypadku czas zadziałał na korzyść. Po opracowaniu większości wątków, które wyłoniły się z materiału empirycznego oraz opublikowaniu bądź przygotowaniu do druku wszystkich zaplanowanych tekstów, czas pozwolił na ogląd terenowych emocji z „lotu ptaka" i ich generalizację, a także dostrzeżenie tych elementów badań, które wcześniej nie były wyraźnie wyodrębnione, zlewały się w całość badawczego doświadczenia.

Ciało w terenie

Zarówno ze względu na intensywność badań, jak i ucieleśniony ich charakter, uczynienie z ciała instrumentu badawczego, za pomocą którego zbierałam istotne dane dotyczące kontekstu, można także określić moją strategię badawczą jako „gęste uczestnictwo" (*thick participation*) (Samudra 2008) albo jako doświadczanie udziału/uczestnictwa oraz równoległą obserwację mojego doświadczenia. Poczucie udziału, a zatem dotykania istoty i sedna interesującej mnie rzeczywistości, oczywiście wymagało wielu miesięcy pracy, pokonywania wielu barier i „zasłon" oraz przenikania i czasowego demontowania panującej w środowisku zażyłości kulturowej (Herzfeld 2007). Mój udział nie byłby jednak możliwy, gdyby nie uczynienie z ciała ważnego narzędzia badawczego.

W swoim bodaj najczęściej cytowanym passusie Kirsten Hastrup stwierdza, że „obserwacja uczestnicząca dziś oznacza obserwację samego uczestnictwa" (Hastrup 2008: 31). W istocie, badaczka domaga się przesunięcia akcentów z obserwacji na uczestnictwo i położenie większego nacisku na zaangażowany udział w obserwowanej rzeczywistości. Ja traktuję te słowa jako metodologiczne zalecenie ucieleśnienia uczestnictwa, uruchomienia ciała i włączenia go do zbierania i zapisu danych. Obserwator „uczestniczy" od zarania nowoczesnej antropologii, jednak teraz uczestniczy przede wszystkim poprzez ciało. To ciało zatem staje się właściwym obserwatorem.

Uczestnictwo wymaga więc fizycznego zaangażowania. Judith Okely traktuje wręcz badania terenowe jako proces, na który składają się praca fizyczna,

cielesna interakcja i uczenie się przez zmysły (Okely 2007: 65). Doświadczałam tego podczas wspólnego gotowania potraw według zapamiętanych z Polski przepisów albo ucieleśnionych, zakorzenionych sposobów, którymi moje współpracowniczki nasiąkły w rodzinnych domach lub przyswoiły już „na swoim", jako młode mężatki lub studentki. Kupowane w sklepach z żywnością importowaną z Polski koncentrat pomidorowy, przecier ogórkowy czy kostka rosołowa pozwalały im gotować jak w Polsce w latach 80., na kilka dni, możliwie „gospodarnie", niczego nie marnując. Kiedy gotowałam z nimi, szczególnie zaś z jedną z nich, Haliną, odbywałam podróż w kulinarną przeszłość. Wraz z nią przygotowałam m.in. makaron z serem, cukrem i cynamonem. Tłumaczyła to tym, że po pierwszym naszym spotkaniu „przypomniałam" jej samą moją obecnością i pytaniem o młodość w Polsce takie, jak się wyraziła, „biedne jedzenie", które jadła na studiach w Warszawie i właśnie zapragnęła znowu go spróbować. Pozwoliło to i mnie samej przypomnieć sobie smaki znane ze szkolnej świetlicy, ale także zbudować ucieleśnioną wiedzę o kryzysowych latach sprzed wyjazdu Haliny oraz towarzyszącym im smakom, jak również o tym, jak je przywołuje po latach w Kanadzie i jakie wspomnienia to uruchamia. Takie i podobne sposoby angażowania mojego ciała, ruch, praca rąk, wielozmysłowe doświadczenia (jak podczas wspólnego gotowania, zakupów, uczestniczenia w przyjęciu albo organizowania barbeque, spaceru, wyjazdu w góry czy na kemping) pozwoliły mi na gromadzenie materiału niedyskursywnego, który nie był jedynie uzupełniający wobec pozostałych sposobów zbierania danych, a stanowił równoważną ścieżkę konstruowania wiedzy. Nie znaczy to jednak, że mogłam to precyzyjnie zaplanować ani że dziś mogę o tym łatwo skonstruować narrację. Z pewnością jednak bez mojego ciała i zmysłów, pracujących intensywnie w trakcie badań, moja wiedza byłaby niepełna i znacznie uboższa. Zdałam sobie sprawę także z tego, że

> […] rozumienie innych poprzez takie narzędzie jak własne ciało badacza terenowego pociąga za sobą dekonstrukcję ciała jako konstruktu kulturowego i biograficznego, która dokonuje się dzięki przeżytemu i interakcyjnemu spotkaniu z kulturowymi konstruktami i cielesnymi doświadczeniami Innych. Nie jest to proces jedynie werbalny lub intelektualny, ale także kinetyczny i zmysłowy, zachodzący zarówno świadomie, jak i nieświadomie w nieprzewidywalny i niekontrolowalny sposób (Okely 2007: 77).

Doświadczanie uczestnictwa było więc możliwe dzięki uważnemu studiowaniu ciała i danych zbieranych przez zmysły. Była to zatem modelowa etnografia sensoryczna, oparta na wielozmysłowym doświadczaniu uczestnictwa (Pink 2009: 133).

Praca mojego ciała miała jeszcze jeden istotny aspekt – kinetyczny. Podczas badań w Toronto pożyczałam rower od mojej gospodyni i używałam go przez cały pobyt, niezależnie od pogody. Ruch, który podejmowałam z pomocą roweru, w torontońskiej przestrzeni był kluczem do jej czucia i rozumienia. Gdy pokonywałam odległości zamknięta w samochodzie, byłam wobec nich „zewnętrzna",

a sama przestrzeń ulegała radykalnemu spłaszczeniu. Kiedy jednak przecinało ją moje ciało wprawiające w ruch rower, doświadczałam wtajemniczenia w miasto i jego skalę, ogromne odległości, bezkres autostrad oplatających metropolię. Było to bliskie temu, o czym pisze Hastrup w jednym ze swoich tekstów poświęconych grenlandzkiej etnografii:

> […] musimy poruszać się fizycznie w krajobrazie, żeby go odczuć we właściwy sposób. Jeżeli tylko patrzymy, nie ma niczego do zobaczenia, nie ma żadnych wspomnień; jednak poruszając się i przemieszczając można w końcu poczuć miejsce, w którym się jest (Hastrup 2014: 51).

Byłam poddana upływowi czasu, który był znacznie bardziej dojmujący niż kiedy znajdowałam się w jakimś miejscu-punkcie. Musiałam poświęcić określoną ilość czasu na dotarcie do celu i podróż powrotną, którego nie mogłam przeznaczyć na inne czynności. Tutaj moja uwaga musiała być skoncentrowana na drodze, mijających mnie samochodach, rozlicznych zjazdach, rozjazdach i światłach. Z czasem zaczęła mi towarzyszyć muzyka lub podcasty audycji radiowych kanadyjskiej stacji CBC. Choć mój słuch był zajęty dźwiękami wydobywającymi się ze słuchawek, to ciało i wzrok nadal zajmowały się samą podróżą i przestrzenią. Uczyłam się znajdować różnice w bliźniaczo podobnych skrzyżowaniach, w siatkach identycznych kwadratów. Moje oczy, nawykłe do europejskiej skali, do polskiego chaosu urbanistycznego i budowlanych asymetrii, do wszechobecnych szyldów i reklam, poszukiwały punktów zaczepienia, czegoś, co te kwadraty między sobą rozróżni i pozwoli mi je zapamiętać. Ponieważ poruszałam się bez GPSa, bez map Google, z uwagi na brak pakietu danych internetowych na mojej taniej karcie SIM (kilka lat temu dostęp do Internetu w smartfonie wiązał się w Kanadzie z dużym wydatkiem, na który nie było mnie stać), takie wyobrażeniowe lub realne punkty zaczepienia w pokonywanej przestrzeni były bardzo pomocne, szczególnie zanim nauczyłam się nazw ulic i poszczególnych skrzyżowań. Z czasem zaczęłam operować skrótami oznaczającymi te prostopadłe przecięcia typu „Kipling i Rathburn", „Dixie i Bloor", „King i Bathurst", których nazwy brzmiały jak tytuły filmów gangsterskich.

Nie byłam więc badaczką przyglądającą się rzeczywistości z zewnątrz. Tkwiłam w niej codziennie, angażując moje ciało i moje zmysły, przez co moja działalność miała głęboko ucieleśniony charakter, a moje ciało stało się istotnym narzędziem badawczym, z którego starałam się uważnie zbierać dane. Były to dane niedyskursywne, pozajęzykowe, trudne do zapisania, ale tkwiące głęboko w podświadomości i składające się na swoistą wiedzę przedtekstową (Rakowski 2018), konstruowaną na styku ciała ze światem, w którym się znalazłam i którego doświadczałam.

Moje ciało nie tylko poddawane było regularnym rowerowym treningom, w związku z koniecznością pokonywania kilkudziesięciu kilometrów kilka razy w tygodniu, ale reagowało także silnym osłabieniem po intensywnych badawczych dniach. Każdego roku, jak w zegarku, po kilku tygodniach pracy zapadałam na zapalenie nerwu trójdzielnego – niezwykle bolesne schorzenie,

wyłączające z normalnej aktywności na kilka dni. Nigdy poza Kanadą taka przypadłość mnie nie dotknęła. W takich momentach mój terenowy entuzjazm i zapał ustępowały poczuciu bezsilności, irytacji i zniechęcenia. Byłam wówczas uwięziona w bejsmencie i tylko kiedy działały silne leki przeciwbólowe, przysłane mi z Polski, mogłam pisać i porządkować notatki. Notatki poczynione wówczas musiałam przejrzeć ponownie i pod tym kątem zrewidować w późniejszym czasie, ponieważ towarzyszące mi emocje mogły znaleźć w nich odbicie i wpłynąć na moje wczesne interpretacje.

Spędzając samotnie wiele miesięcy w terenie, z dala od domu i bliskich, w bejsmencie lub maleńkim pokoiku na piętrze domu mojej gospodyni, będąc całe dnie zajęta tematem badań i zaangażowana w spędzanie czasu z moimi współpracownikami, przez niemal cały czas wystawiona „na widok" goszczącej mnie rodziny, odczuwałam niekiedy silną potrzebę „zmiany tematu" i otoczenia. Doświadczałam wówczas stanu, który Edward E. Evans-Pritchard po wielu tygodniach zamieszkiwania z Nuerami określił mianem „Nuerozy" („Nuerosis") (Evans-Pritchard 1977 za: Tsuda 1998: 118). Miałam więc swoją „Ukrainozę" lub „Ukrainokanadozę", z której ratowała mnie potrzeba bycia w ruchu. Odkryłam, że moje ciało domagało się jeszcze więcej wysiłku fizycznego niż ten. który zapewniały mi moje rowerowe podróże. Zaczęłam wówczas biegać – czego nigdy wcześniej nie robiłam! – albo decydowałam się odwiedzić goszczący mnie formalnie Uniwersytet Torontoński, tamtejszą bibliotekę, mimo że danego dnia nie miałam potrzeby pokonywać moich standardowych pięćdziesięciu kilometrów z Mississaugi do centrum Toronto i z powrotem.

Narzucanie etniczności

Pozycjonowanie badacza i jego status społeczny w trakcie badań może zasadzać się na czynnikach regulujących pozycję społeczną (płeć, płeć kulturowa, wiek, etniczność, wyznanie etc.), światopoglądzie (podzielanym z partnerami terenowymi lub nie), poglądach politycznych, doświadczeniu biograficznym, statusie migranta bądź braku doświadczenia migracji, stanie zdrowia czy sytuacji rodzinnej (związek małżeński, partnerski, bycie singlem/singielką, matką/ojcem lub osobą bezdzietną). W przypadku badań migracyjnych dodatkowo można tu wymienić doświadczenie migracji, status migranta, długość pobytu za granicą etc.

Moje badania dostarczyły mi także przykładów innych czynników, które mają wpływ na postrzeganie badaczki i regulowanie jej dostępu do interesującej ją rzeczywistości przez ludzi, z którymi pracuje ona w terenie. W moim przypadku był to nie tyle wiek, choć jest to z nim związane, ile znajomość kontekstu PRL lat 80. z perspektywy małego dziecka, które ma w pamięci jakieś szczątkowe przynajmniej obrazki oraz opowieści, lektury, filmy, i osoby, która zna współczesną historię. Ponieważ przybyłam z Polski i interesowały mnie określone sprawy związane z doświadczeniami moich współpracowników i rozmówców, byłam postrzegana jako osoba, która wywołuje wspomnienia dawnego życia, jest łącznikiem z krajem

urodzenia, i z którą spotkanie będzie równoznaczne z dyskursywnym powrotem do przeszłości. Nie każdy jednak tego pragnął. Świadectwem tego było unikanie mnie lub odmowa spotkania. Przykładowo, pewna działaczka w Edmonton po sympatycznym zapoznaniu i umówieniu na telefon, aby uzgodnić szczegóły spotkania, w kolejnych tygodniach nie odbierała połączeń ode mnie. Równocześnie zaczęła mnie unikać podczas spotkań w siedzibach ukraińskich organizacji. Początkowo odbierałam jej zachowanie bardzo osobiście, traktując je jako dowód obojętności albo wręcz antypatii. Dopiero z czasem zaczęłam zauważać, że tego typu reakcje nie muszą oznaczać osobistej niechęci. W takim wypadku to ja, jako osoba z Polski, odczytywana jako Polka, stanowię łącznik z ojczyzną, z której wyemigrowała, i która ją dyskryminowała jako Ukrainkę, a potencjalna rozmowa ze mną będzie oznaczała szarpanie ran, powrót do niechcianej i dawno zamkniętej przeszłości. Być może gdybym była z Ukrainy, spotkałabym się z odmienną reakcją.

Opisana wyżej sytuacja pokazała mi też, że zupełnie nieświadomie ja sama pozycjonowałam się jako Polka, interpretując odmowę jako gest sprzeciwu wobec mojej narodowości, wyraźnie „antypolski" (odmowa spotkania z badaczką Polką) lub jako brak zaufania do Polki, która mówi po ukraińsku i interesuje się ukraińskimi sprawami. Sprzeciw niedoszłej rozmówczyni, interpretowany przeze mnie przez pryzmat jej domniemanej etnicznej motywacji, podważył tym samym moją szczerość i moje intencje jako badaczki, antropolożki, naukowczyni. Z czasem dostrzegłam, że w ogóle nie jestem w stanie uciec od zagadnień etnicznych w badaniach prowadzonych w diasporze ukraińskiej, szczególnie w pracy z grupą z Polski. To, że badaczka jest Polką, czyni jej badania także zagadnieniem politycznym. Ponieważ jest pozycjonowana jako Polka, niemal natychmiast rodzi to pewne napięcie w relacjach z „badanymi". Napięcie owo zasadza się na uruchomionej z chwilą prezentacji badaczki figurze politycznych stosunków polsko-ukraińskich (i ukraińsko-polskich) w przeszłości i obecnie.

Moja domniemana „polskość", poprzez którą część moich współpracowników i rozmówców mnie pozycjonowała, była jednak kontekstowa i relatywna w różnych sytuacjach doświadczanych przeze mnie w terenie. Kiedy chodziło o nawiązanie porozumienia i zaangażowania, pomagało to, że jestem z kraju, z którego oni wyjechali, że mówię w języku (polskim), w którym im niekiedy też wygodnie było mówić (wygodniej niż po ukraińsku). Nasza wspólna w dużym stopniu walencja kulturowa (Kłoskowska 1996) pomagała uzgadniać znaczenie słów, które padały w rozmowach, rozpoznawać zrozumiałe i czytelne dla nas obszary, wyobrażenia, odwołania. Niekiedy jednak widziano we mnie przede wszystkim Polkę, a więc w tym kontekście kogoś obcego, kto wprawdzie przyjechał do Kanady i mówi po ukraińsku, często lepiej niż oni sami, ale kogo zamiary są co najmniej podejrzane. Byłam zatem swoja, bo z Polski, ale bywałam też obca jako Polka, jako przedstawicielka narodu, który – być może w odczuciu osób, które wyraźnie komunikowały mi brak zaufania – wobec Ukraińców zawsze okazywał lekceważenie i demonstrował swą dominację. Pozycjonowanie mnie w takich wypadkach jako reprezentantki narodu, z którym Ukraińcy mieli trudne stosunki, było więc gestem ze wszech miar politycznym.

Szczególnie wyrazistym przykładem takiej polityki umiejscowienia (por. Ganguly 2016), której doświadczałam, był wątek zbrodni wołyńskiej, poruszany niekiedy przez moich rozmówców, szczególnie tych, którzy okazywali mi wyraźny dystans, pozostawali przy języku ukraińskim, nie przechodząc na polski i z ich narracji emanowała niechęć do kraju pochodzenia. W tych wypowiedziach powtarzał się schemat prezentowania działalności UPA jako co najmniej neutralnej dla stosunków polsko-ukraińskich, uwypuklania wielowiekowego ucisku „polskich panów", wskazywania na wojenne okoliczności i inspirację niemiecką lub sowiecką. Po takiej prezentacji punktu widzenia następowały chwile ciszy lub bezpośrednie pytania pod moim adresem, sondujące mój stosunek do tego, co działo się na Wołyniu w 1943 r., szczególnie niekiedy prowokacyjne stwierdzenia, że polscy historycy, których przecież Polacy (gdzie „Polaków" należy rozumieć jako osobę badaczki) czytają i szanują, widzą „te sprawy" zupełnie inaczej, podkreślając jednoznaczną winę ukraińskich mieszkańców wołyńskich wsi. Nie wdając się w oceny historiograficzne, chciałabym zwrócić w tym miejscu uwagę na zabieg etnicyzacji poglądów i wiedzy badaczki, której przypisywano „polską rację stanu", „polski punkt widzenia", a zatem odczytywanie dziejów stosunków polsko-ukraińskich przez pryzmat narodowy i narodowo zorientowanej historiografii. Co znamienne, nie podnosili tej kwestii ci, z którymi miałam najbardziej zażyłe relacje. Nie znaczy to, że moi współpracownicy nie pozycjonowali mnie w kategoriach narodowych, z założenia opozycyjnych lub przynajmniej problematycznych wobec „spraw ukraińskich". Znaczy to tylko, że dla tych, którzy taki zabieg stosowali, nie było to pierwszoplanowe dla naszych relacji i naszej współpracy.

Bywałam zatem identyfikowana jako etnicznie obca i łączona z „polską racją stanu", państwem i narodem polskim oraz „polską kulturą", rozumianą nie jako obszar wspólnej nam walencji kulturowej, ale w wymiarze nacjonalistycznym i opozycyjnym wobec Ukraińców. Arbitralnie mi nadana polska tożsamość narodowa była w takich sytuacjach wzmacniana i użytkowana bez mojego udziału i mojej intencji, na potwierdzenie radykalnego etnicznego dystansu między rozmówcą a mną. Aby złagodzić ten arbitralny gest, przystępowałam do negocjacji, dopasowywania się do kategorii rozmówcy. Dobrze pokazuje to ponownie przykład wątku oceny zbrodni wołyńskiej. Zwracałam zatem m.in. uwagę, że nie każdy Polak czy Polka, w tym ja, ma pogląd na zbrodnię wołyńską ukształtowany przez lekturę Siemaszków i słuchanie księdza Isakowicza-Zaleskiego. Sięgałam też po moje ukrainoznawcze „obycie" i zwracałam uwagę na różnice między narodowo zorientowanymi historiografiami „polską" i „ukraińską" oraz na sam problem narodowego zorientowania prac historycznych. Jeśli to nie pomagało, sięgałam po inny argument, a mianowicie kwestie pokoleniowe – urodziłam się czterdzieści lat po „krwawej niedzieli" i choćby z racji wieku nie mam do tych wydarzeń osobistego stosunku, oraz rodzinne – brak jakichkolwiek przodków uwikłanych w konflikt polsko-ukraiński i biograficznych związków z „trudnymi tematami". Nie posuwałam się do kłamstw ani nie mówiłam, że w ocenie tych wydarzeń bliższa jest mi „interpretacja ukraińska", by użyć pewnej esencjalizującej kliszy. Zwykle użyte argumenty wystarczały, by przekonać rozmówcę, że nie

mam perspektywy „typowego Polaka" i być może mam cechy, które pozwalają zobaczyć mnie w „mniej polskich" kategoriach.

Moja pozycja częściowego insidera zasadzała się zatem na trzech czynnikach. Pierwszym z nich, zupełnie nie etnicznym ani nie związanym z krajem pochodzenia, była znajomość ukraińskiego kontekstu, zarówno w Polsce, jak i szerzej w związku z moim ukrainoznawczym dyplomem i także dzięki znajomości języka. Oznaczało to, że byłam profesjonalnie i społecznie wystarczająco „ukraińska", żeby przykryć tym „braki" etniczne. Drugim czynnikiem był z pewnością fakt urodzenia i zamieszkiwania w Polsce i wspólna z „badanymi" walencja kulturowa. Trzecim zaś czynnikiem, związanym z poprzednim, była mglista i pamiętana wprawdzie oczami dziecka, jednak „naocznie" znajoma rzeczywistość ostatniej dekady PRL, wsparta ponownie wyuczoną znajomością kontekstu. Okazuje się więc, że badacz nie musi dzielić z „badanymi" etniczności, by wynegocjować pozycję insidera. Rację zatem mają ci badacze migracji i diaspor, którzy zalecają odrzucenie „soczewek etnicznych" i etniczności (np. Amelina, Faist 2012; Brubaker 2002; Glick Schiller, Çağlar 2009). Jednak jak pokazuje moje doświadczenie, nie jest niezbędne podzielanie nawet płci, wieku czy statusu społecznego (por. Ryan 2015; Moroşanu 2015), aby być pozycjonowanym w sposób umożliwiający swobodny dostęp do interesującego kontekstu.

Nierówne partnerstwo

Z kwestią pozycjonowania badaczki w terenie wiąże się także ogólniejszy problem asymetrii pozycji badacza i jego współpracowników. Celowo używam tu określenia „współpracownicy", ponieważ tak postrzegam osoby, z którymi pracowałam w terenie i z którymi nawiązałam szczególnie bliskie relacje zaangażowania i przyjaźni. Opiera się ono na perspektywie partnerstwa, która została rozwinięta szczególnie przez antropolożki feministyczne. Partnerstwo takie nie oznacza równości poznawczej, współautorstwa badań i tekstu naukowego. Jest to partnerstwo „realistyczne", którego zwolennicy nie zrównują perspektyw badaczy i „badanych", nie pomijają znaczenia różnic wynikających z profesjonalnego warsztatu antropologa i tego, jak „zaburza" on ideę pełnego partnerstwa. Rodzaj partnerstwa, które mam tu na myśli, dobrze oddają słowa Julie Park, antropolożki opisującej doświadczenia badaczek pracujących z nowozelandzkimi kobietami, w których życiu obecny był alkohol. Jest to więc partnerstwo „między wykwalifikowanymi badaczami a członkami społeczności, którzy nie znają się na badaniach społecznych, ale są zainteresowani badaniami ich własnej społeczności" (Park 1992: 581). Sądzę zatem, że o realne i realistycznie pojmowane partnerstwo, i współpracę, najłatwiej tam, gdzie spotykamy się z życzliwym zainteresowaniem dla naszej pracy i jej emocjonalnym wsparciem. W przeciwnym razie nasz domniemany współpracownik będzie wskazany w tekście wyłącznie z przyczyn etycznych i na skutek naszego silnego moralnego imperatywu, by nie redukować „osoby" do „podmiotu". Nie będzie to miało jednak źródła w uwarunkowaniach

terenu, czyli w tym, z czym realnie spotkaliśmy się podczas pracy. Można byłoby więc określić ten zabieg mianem „jedenastego kłamstwa etnografii", by sparafrazować tytuł znanego tekstu o „kuchni" antropologicznej (Fine 2010).

Zatem choć pozytywistyczna moralna nierówność w relacjach badacza z „badanymi" dawno już ustąpiła bardziej etycznie wyważonym formom współpracy i uznania równości (inna kwestia, jak pojmowanej), partnerstwa i współautorstwa projektu lub rezultatu badań terenowych, etnografowie wciąż zmagają się innymi typami asymetrii w relacjach ze swymi partnerami terenowymi/rozmówcami/badanymi (por. Buliński 2019). Na podstawie własnych doświadczeń mam tu na myśli przede wszystkim płaszczyznę epistemologiczną i ekonomiczną. Ta pierwsza nie wymaga długiego wywodu i dotyczy zasadniczych różnic związanych z celami poznawczymi, poprzez które strony interakcji postrzegają swoją współpracę. Badacz ma zwykle odmienne motywacje niż badany, co wynika przede wszystkim z jego działalności profesjonalnej, rzadziej z osobistych potrzeb związanych z (samo)poznaniem, szczególnie w zakresie autoetnografii. Z kolei badany może uznać, że współpraca z etnografką z jakichś powodów mu się opłaca – np. zakłada, że dzięki temu uda mu się nagłośnić sprawę, że uzyska przychylność i pomoc osoby „uczonej", że złoży świadectwo i zostawi ślad, osiągnie jakąś korzyść polityczną lub przynajmniej zostanie wysłuchany.

Z kolei nierówność ekonomiczna, czy szerzej, asymetria klasowa, nie dotyczy dziś koniecznie sytuacji, kiedy to badacz reprezentował klasę wyższą w stosunku do badanego – chłopa lub członka społeczności plemiennej. Może się ujawniać natomiast, kiedy badacz przybywa z uboższego kraju do kraju zamożniejszego, na przykład z Polski do Kanady, w której musi przeżyć za skromne stypendium. Codzienność terenowa ma przecież także istotny wymiar praktyczny i merkantylny. Sprawa komplikuje się i wiąże z potencjalnym kłopotem finansowym, kiedy umawiamy się na spotkanie np. w kawiarni i czujemy się zobligowani do zaproponowania kawy naszemu interlokutorowi albo kiedy ktoś zaprasza nas do domu na kolację lub rodzinną imprezę i „wypada" przynieść butelkę wina lub kwiaty dla gospodyni. Podczas mojej pracy w terenie często zdarzały się takie sytuacje, że wielokrotnie spotykałam się z niektórymi najbliższymi współpracownikami na kawie lub lunchu. Odczuwałam duży dyskomfort, kiedy regulowali za mnie rachunek pomimo moich protestów. Słyszałam wówczas, że „następnym razem" ja albo: „przecież pracujesz w budżetówce", „jesteś z Polski", „daj spokój, przecież nie zarabiasz w dolarach!". Nalegałam wówczas na możliwość zaproszenia z mojej inicjatywy kolejnym razem i zwykle było to akceptowane. Chociaż nie słyszałam niczego obraźliwego i ten gest sam w sobie był bardzo sympatyczny, to jednak miałam wrażenie, że przybyłam do Kanady z gorszej części świata, w której akademików wynagradza się tak, że nie stać ich na lunch w średniej klasy lokalu w Toronto. Jeszcze wyraźniejszej asymetrii doświadczyłam kilkukrotnie, spotykając bardzo zamożne osoby. Ich gościnność, choć była dla mnie miła i opierała się na szczerych intencjach, jednocześnie powodowała moje zakłopotanie i dyskomfort. Z czasem udało mi się z tymi emocjami uporać. Doświadczenie asymetrii ekonomicznej może być zatem nieodłącznym elementem działalności badawczej i może

rodzić rozmaite odczucia, takie jak skrępowanie, wstyd, poczucie braku możliwości zlania się światów społecznych badacza i badanego, dystans lub niezręczność. Badacz może zwyczajnie nie mieć odpowiednich kompetencji kulturowych, aby z gracją i w przekonujący sposób poruszać się w świecie badanego z wyższej klasy i odczuwać może dyskomfort podczas momentów podkreślania jego niższej pozycji („jesteś z Polski", „przecież pracujesz w budżetówce"). Zatem pomimo tego, że w większości pracowałam w terenie z przedstawicielami kanadyjskiej klasy średniej lub niższej średniej, a zatem z osobami z wyższym wykształceniem (uniwersytet lub college), pracującymi jako drobni i średni przedsiębiorcy, administracja biurowa, agenci nieruchomości, nauczyciele czy służba zdrowia (lekarze, pielęgniarki, laboranci i personel medyczny wykonujący badania), to jednak dzieliła nas przepaść, którą można skrótowo wyjaśnić jako wynikającą z zasadniczej różnicy między polskim i kanadyjskim PKB.

Konkluzje

Każdego z badaczy pracujących w terenie motywuje satysfakcja z pracy i powodzenia projektu oraz spotykanie wspaniałych ludzi. Ci, którzy spędzają wiele miesięcy samotnie, z dala od domu i bliskich, muszą mierzyć się z różnymi niełatwymi emocjami. Antropolog może także w codziennej terenowej rzeczywistości borykać się ze swego rodzaju egzystencjalnym niepokojem czy po prostu psychologicznym dyskomfortem, wynikającym z potencjalnych różnic między tym, jak jest odczytywany i pozycjonowany a wewnętrznym „ja" i poczuciem stabilności tożsamościowej. Zatem jego możliwe różnorakie profesjonalne role i sposoby pozycjonowania, etnicznego i klasowego przypisania, nie tylko mają zasadniczy wpływ na przebieg badań, ale także mogą przyczynić się do tożsamościowego dyskomfortu i dysonansu, rodzić negatywne emocje i rozmaite rozterki, co oczywiście także ma wpływ na jakość pracy badawczej, ale może być też odczuwane w życiu prywatnym długo po jej zakończeniu. Dyskomfort ten może ponownie dać się we znaki podczas pisania książki, która oczekiwana jest przez naszych współpracowników, wśród których spodziewamy się przyszłego czytelnika. Pozycjonowanie, któremu badacz był poddawany w terenie i wynegocjowane przez niego tożsamości profesjonalne mogą znacząco różnić się między sobą i w stosunku do tych przyjętych przez badacza w terenie i w tekście.

Literatura

Amelina, A., Faist, T. (2012). De-naturalizing the national in research methodologies: key concepts of transnational studies in migration. *Ethnic and Racial Studies*, 35, 1–18.

Bielenin-Lenczowska, K. (2011). Gdzie jest mój teren i kim w nim jestem? Kilka pytań w związku z terenem, wiedzą i etyką antropologa. W: T. Buliński, M. Kairski (red.), *Teren w antropologii. Praktyka badawcza we współczesnej antropologii kulturowej* (s. 151–168). Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM.

Breckner, R. (2012). Podejścia porównawcze zorientowane na przypadki: perspektywa biograficzna jako możliwość i wyzwanie w badaniach migracji. Przeł. P. Polak. W: K. Kaźmierska (red.), *Metoda biograficzna w socjologii. Antologia tekstów* (s. 617–658). Kraków: Wydawnictwo NOMOS.

Brubaker, R. (2002). Ethnicity without groups. *European Journal of Ethnicity*, 43, 2, 163–89.

Buliński, T. (2019). Informator, rozmówca, wspólnik. Obrazy relacji Antropologa z Innym. *Prace Etnograficzne*, 47, 1, 1–16.

Carling, J., Erdal, M.B., Ezzati, R. (2014). Beyond the insider-outsider divide in migration research. *Migration Studies*, 2(1), 36–54.

Chiseri-Strater, E. (1996). Turning in upon ourselves: Positionality, subjectivity and reflexivity in casestudy and ethnographic research. W: P. Mortensen, G. Kirsch (ed.), *Ethics and Representation in Qualitative Studies of Literacy* (s. 115–133). Urbana, Ill.: National Council of Teachers of English.

Csordas, T. (1990). Embodiment as a paradigm for anthropology. *Ethos*, 18, 1, 5–47.

De Certeau, M. (2008). Wynaleźć codzienność: sztuki działania. Przeł. K. Thiel-Jańczuk. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.

Evans-Pritchard, E.E. (1977). *The Nuer: a description of the modes of livelihood and political institutions of a Nilotic people*. New York: Oxford University Press.

Fine, G.A. (2010). Dziesięć kłamstw etnografii – dylematy etyczne w terenie. W: K. Kaniowska, N. Modnicka (red.), *Etyczne problemy badań antropologicznych*. Wrocław-Łódź: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, 87–112.

Ganguly, T. (2016). The politics of location: being a native anthropologist among western interlocutors in India. *A Journal of Social Anthropology and Cultural Studies*, 13, 2, 210–231.

Glick Schiller, N., Çağlar, A. (2013). Locating migrant pathways of economic emplacement: Thinking beyond the ethnic lens. *Ethnicities*, 13(4), 494–514.

Glick Schiller, N., Çağlar, A., Guldbrandsen, T.C. (2006). Beyond the ethniclens: Locality, globality, and born-againin corporation. *American Ethnologist*, 33(4), 612–633.

Hammersley, M., Atkinson, P. (2000). *Metody badań terenowych*. Poznań: Wydawnictwo Zysk i S-ka.

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

Hastrup, K. (2014). Poetyka miejsca: bezczasowa topografia Thule. W: M. Buchowski, A. Bentkowski (red.), *Colloquia Anthropologica. Issues in Contemporary Social Anthropology / Problemy współczesnej antropologii społecznej*. Poznań: Nauka i Innowacje, 39–58.

Hastrup, K. (2018). Świadomość mięśniowa. Wytwarzanie wiedzy w Arktyce. *Teksty Drugie*, 1, 127–153.

Herzfeld, M. (2007). *Zażyłość kulturowa. Poetyka społeczna w państwie narodowym*. Przeł. M. Buchowski. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.

Herzfeld, M. (2009). The cultural politics of gesture. Reflections on the embodiment of ethnographic practice. *Ethnography*, 10, 131–152.

Irving, A. (2018). Podróże dalekie i bliskie. Przeł. S. Sikora. *Teksty Drugie*, 1, 173–200.

Kłoskowska, A. (1996). *Kultury narodowe u korzeni*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

Majbroda, K. (2016). Od konwencji narracyjnej do metody. Praktykowanie antropologii społeczno-kulturowej po zwrocie afektywnym. *Zeszyty Etnologii Wrocławskiej*, 1(24), s. 65–84.

Moroşanu, L. (2015). Researching Coethnic Migrants: Privileges and Puzzles of „Insiderness". *Forum Qualitative Sozialforschung / Forum: Qualitative Social Research*, 16 (2). http://www.qualitative-research.net/index.php/fqs/article/view/2371.

Narayan, K. (1993). How native is a 'native' anthropologist? *American Anthropologist*, 95(3), 671–686.

Okely, J. (2007). Fieldwork Embodied. *Sociological Review*, 55, 1, s. 65–79.

Park, J. (1992). Research Partnerships: A discussion paper based on case studies from 'The place of Alcohol in the lives of New Zealand women' project. *Women's Studies International Forum*, 15(5–6): 581–91.

Pink, S. (2009). *Doing Sensory Ethnography.* Thousand Oaks: SAGE Publ.

Rakowski, T. (2018). Etnografia przedtekstowa. Fenomenologiczne korzenie interpretacji antropologicznej. *Teksty Drugie*, 1, 16–39.

Ryan, L. (2015). „Inside" and „Outside" of Whator Where? Researching Migration Through Multi-Positionalities. *Forum Qualitative Sozialforschung / Forum: Qualitative Social Research*, 16, (2); http://www.qualitative-research.net/index.php/fqs/article/view/2333/3785.

Samudra, J.K. (2008). Memory in ourbody: Thick participation and the translation of kinesthetic experience. *American Ethnologist*, 35 (4), 665–681.

Trzeszczyńska, P. (2019). *Diaspora – pamięć – miejsca. Ukraińcy z Polski z lat 80. XX w. w Kanadzie. Studium etnograficzne.* Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.

Tsuda, T. (1998). Ethnicity and the anthropologist: Negotiating identities in the field. *Anthropological Quarterly*, 71(3), 107–124.

Voloder, L. (2014). Introduction: Insiderness in migration and mobility research: Conceptual considerations. W: L. Voloder, L. Kirpitchenko (ed.), *Insider Research on Migration and Mobility: International Perspectives on Researcher Positioning* (s. 1–17). London-New York: Routledge.

SUMMARY

The body and the nation: anthropologist's experience of participation and positionality in the field

This article offers reflections arising from my three-year field research with the Ukrainian diaspora in two Canadian cities. Drawing on this field experience, I present the body as a research tool and the impact of work performed by the ethnographer's body. I discuss my multi-sensory field experience and the experience of participation, which are intertwined with the increasingly important issue of ethnographer's positionality in the field, and – in my view – the utopian freedom to choose or negotiate professional identities. My considerations are embedded within the insider-outsider dialectics (not opposition) and point to the contextual "nativeness" and "strangeness" of the researcher. I claim that the act of attribution of social class and ethnicity by our field partners influences our fieldwork and may have long-lasting consequences in the ethnographer's later life, including their private life. I also discuss the fluidity and contextuality of a researcher's familiarity with their field, including research situations where fieldwork is done with "one's own people" or in cooperation with "one's own people", i.e. when and how familiarity is transformed into strangeness.

Keywords: nativeness, strangeness, ethnicity, body, positioning, Canada

Nowe pola,
nowe doświadczenia

Etnografia. Praktyki, Teorie, Doświadczenia 2021, 7: 253–264
https://doi.org/10.26881/etno.2021.7.15

Tomasz Rakowski https://orcid.org/0000-0001-6478-6186
Uniwersytet Warszawski

Teren, wspólnota, etyka: w poszukiwaniu „właściwej" drogi w terenowych badaniach antropologicznych

W poszukiwaniu punktu „uchwytu" i w miarę pewnego pola badawczego trafić można w pracy etnograficznej zarówno do wybranych, poszczególnych ludzi, jak i do rozproszonej, nietrwałej wspólnoty. I nawet jeśli są to niepowiązani z sobą, pracownicy linii globalnego „Ryanairu" czy kierowcy „Ubera", zawsze stopę trzeba postawić na jakimś pewnym gruncie, dla uzyskania przekonania, że opieramy się na dobrym rozpoznaniu spraw, postępujemy w sposób adekwatny do sytuacji, a zatem idziemy właściwą drogą. Ta pewność daje bowiem oparcie stopom, pozwala na uzyskanie „przyczepności" i ruch naprzód – co zapożyczam z pracy Grzegorza Godlewskiego *Z Syriusza na ziemię, na szorstki grunt* (Godlewski 2008: 73). Szybko jednak okazuje się na ogół, że badany obszar, upragniony „teren", wspomniany „szorstki grunt", wytwarza się na styku różnych światów, na styku różnych polityk i instytucji, na styku np. idei i działających lokalnie światowych korporacji. Okazuje się wówczas, że takie spotkanie jest bardzo trudnym, skomplikowanym procesem, w dużym stopniu nieprzewidywalnym, którego nie da się dokładnie zaplanować, ale można się do niego przygotować.

Poszukiwania pierwsze: kulturowa pod-przestrzeń

Już w latach 90. Akhil Gupta i James Ferguson (Gupta, Ferguson 2006) wskazywali, na fali ówczesnej krytyki kulturowej, że praktyka antropologiczna jest procesem nieco arbitralnego, społecznego wytwarzania pojęcia lokalnej kultury. Tak naprawdę zwracali oni uwagę, że pod tym przypisaniem i wyodrębnieniem

społeczności – często dokonywanym właśnie na potrzeby antropologicznego rozumienia kultury – kryje coś znacznie ważniejszego. Pokazali, że w ten sposób ukryta i nierozpoznana zostaje siła hierarchicznej zależności ekonomicznej czy społecznej, siła procesów dominacji i podporządkowania, zachodzących pomiędzy poszczególnymi grupami, warstwami czy wręcz klasami społecznymi. Punktem wyjścia jest zatem dla Gupty i Fergusona pole społeczne pierwotnie łączące miejsca i przestrzenie, łączące je siecią strukturalnych napięć i siecią społeczno-ekonomicznych nierówności – i dopiero właśnie w tym polu, w jego połączeniach i przepływach, powstaje z wolna wytwarzana różnica kulturowa, nakładana na porządek społecznych zależności. Zamiast „świata wsi ludności zakorzenionej/zintegrowanej" czy „świata wsi ludności napływowej" mamy więc świat pracy, migracji zarobkowej, diaspory, przesunięć w społecznych uwarstwieniach, często z początku niewidocznych. To w tym układzie dopiero uwidaczniają się odrębne układy kulturowe – jako pierwotnie połączone ze sobą przestrzenie społeczno-ekonomiczne. W takim ujęciu kultura „styku", „połączeń", „pogranicza" może stać się zatem bardziej adekwatnym teoretycznie sposobem uchwycenia stanu wyjściowego niż obraz typowych, homogenicznych, zróżnicowanych kultur lokalnych.

Co więcej, jak się okazuje, ten „stabilny" grunt może być obrazem zupełnie innej, alternatywnej historii społecznej i może jednocześnie nieść zupełnie inne spojrzenie na zagadnienia tego, co zwiemy „obywatelskością". Można więc, jak sądzę, przygotować się tak do spotkania, aby dotyczyło ono przede wszystkim lokalnych społeczności jako teraźniejszego i zaangażowanego w bardzo podobne myślenie społeczne aktora. W takiej sytuacji ludzie z poznawanych światów rozpoznawani są jako ci, którzy jednocześnie z badaczami kultury, antropologami, artystami antycypują i kształtują wiedzę o tym, co ma zostać poznane, co *przewidują* jako wiedzę społeczną. (Holmes, Marcus 2008). Powstają wtedy właśnie takie sytuacje, w których siła wyobraźni społecznej czy politycznej pozostaje po stronie ludzi z grupy badanych, uznawanych już też za twórców źródeł myśli społecznej. Badacze nazywają to para-miejscem (*para-site*) badań terenowych (Estalella, Criado 2018; Holmes, Marcus 2008). Trzeba jednak powiedzieć, że taki rodzaj organizującej się nieustannie tkanki społecznej oddolnie „wypełnia" i „formuje" też to, co stopniowo staje się wyobrażanym dobrem publicznym, oddolnie rozumianym państwem. To ten rodzaj „przechwytywania" państwa może stać się niezwykle istotnym pojęciem, to przede wszystkim taka forma ekspresji społecznej, w której państwo jest nie tylko instytucjonalną ramą, aparatem prawno-organizacyjnym, ale także formą oddolnej „subiektywnej dynamiki", jak pisała Begoña Aretxaga (2003), czyli mobilizującym się na wielu poziomach quasi-fikcyjnym, wirtualnym bytem – postrzeganym jako bardzo emocjonalne, codzienne wyobrażenie tego, co zwiemy państwem.

Aby dać przykład, wskazać można na historie samoorganizacji i tzw. „czynów społecznych" we wsiach w okolicach Szydłowca, w których prowadziłem projekty artystyczno-etnograficzne, poczynając od 2005/2006 roku (zob. m.in. Rakowski 2013). Ludzie, z którymi się tam zetknąłem, mieli właściwie własne wyobrażenie

o historii ostatnich dekad. Była to historia lat PRL widziana nie tylko jako dzieje zapaści i quasi-totalitarnego państwa, ale jako czas wyjazdów do szkół i internatów w miastach, lata nauki zawodu, pracy – nieraz wspominany z fascynacją. Historia, która za tymi wyobrażeniami się ujawnia, pokazuje, że mieszkańcy wsi stają się ludźmi pracującymi na wyjazdach zagranicznych, na budowach, w miastach, zaczynają w latach 60. i 70. sami, na własną rękę, budować swe domy, czerpiąc z nowych technik i korzystając przy tym nie tylko z „dojść" do materiałów, ale też z żywiołowo zdobywanych umiejętności. Na przykład w opowieściach murarzy i zbrojeniowców z okolic Broniowa, w centralnej Polsce, wciąż pojawiają się wątki spontanicznych popisów, konkurencji, zawodów sprawnościowych, robót „dla popisu". Interesująca jest chociażby historia Wiesława Zielonki z Broniowa, jednego z niezwykłych majstrów, który po (niepełnej) szkole podstawowej trafił do ochotniczego hufca pracy junaków w Szczecinie, gdzie znakomicie nauczył się murarki; później swe umiejętności przekazał młodszym kuzynom i kolegom z Ochotniczej Straży Pożarnej. W ten sposób właściwie powstał cały klan murarzy, którzy zyskali uznanie jako fachowcy i dzięki temu jeżdżą do pracy do krajów Europy zachodniej. Zielonka, a potem inni, zaczął jednak od eksperymentowania i produkcji pustaków (Skąpski 2013: 225). Wspomniany majster skonstruował też wiele urządzeń ułatwiających pracę, np. stół wibracyjny, na którym mocował formę, pojazd trójkołowy z przerobionego motocykla, kosiarkę z wózka dziecięcego i silnika wymontowanego z pralki „Frania", na ogrodzeniu swego domu przyspawał lampy naftowe (pochodzące ze zwrotnic kolejowych, które pozyskał w czasie zatrudnienia na kolei) i zapalał je w dni świąteczne[1].

W podobny sposób rozumiem historię przemian i zarazem oddolnych procesów modernizacyjnych we współczesnej Mongolii. Była to dla mnie historia przejścia od traumy zmian społecznych, po demontażu gospodarki komunistycznej, centralnie sterowanej, do nowej sytuacji społecznej i dynamicznego rozwoju. Procesy te śledziłem od roku 2012 w mongolskim miasteczku Bułgan, położonym tuż przy granicy z chińskim Sinciangiem, przy południowych stokach Ałtaju. Rodzą się tam zaskakująco trwałe formy współdziałania. Jak się okazuje, struktury krewniacze i rówieśnicze obecne w ramach kolektywów pasterskich związanych z miastem/osadą Bułgan, pozwalają na tworzenie nowych, skutecznych sieci handlu i biznesu, sięgających daleko, aż do stolicy Ułan Bator i dalej, za granicę. Handlem i biznesem zaczyna zatem trudnić się nowe pokolenie. Są to już synowie pasterzy i pracowników negdeli (państwowych spółdzielni pasterskich), w większości Torguci z grupy Beelijn, którzy po ukończeniu szkół zaczynają od handlu na granicy, sprowadzają towary z Rosji, zakładają hotele i kluby karaoke, sklepy, a po kilku latach dojeżdżają już do swoich biznesów założonych w stolicy. Kursują przy tym nieustannie pomiędzy Bułganem a Ułan Batorem coraz okazalszymi

[1] Co więcej, w ramach projektu warszawskiego Muzeum Sztuki Nowoczesnej, eksperymentujący pianista jazzowy, Marcin Masecki, zagrał koncert na pianinie-„samoróbce" Wiesława Zielonki, zrekonstruowanym po zniszczeniu go w sąsiednim mieście, w pewnej rodzinnej awanturze. Zielonka odzyskał pianino, dorobił klawisze i struny, a Masecki dał koncert na tym instrumencie w wypełnionej publicznością świetlicy wiejskiej w Broniowie.

„Toyotami Land Cruiser", pokonując trasę ponad 1600 km, w połowie przez bezdroża i drogi gruntowe, w niecałe dwadzieścia godzin. Z czasem założyli oni dość spontanicznie stowarzyszenie „Jedwabna Ojczyzna" (*Torgon Nutag Klub*). Ci nowi biznesmeni zaczynają także organizować wsparcie dla swego miasta/osady, budują i fundują „park chwały" („Torgon Nutag Park") w centrum miasta, zaczynają też organizować i wspierać finansowo ceremonie ofiarne *tachiłga*, gromadzące lokalną społeczność, organizują również ważne święto (*naadam*), z wyścigami koni, zapasami, koncertami i ceremoniami odznaczania pasterzy, biznesmenów, nauczycieli, urzędników (czy po prostu ojców i matek). Choć w somonie (gminie-powiecie) organizowane są co roku duże święta społeczne, takie jak 50-lecie przedszkola czy targi sadownictwa, klub zaczyna tworzyć alternatywne czy dodatkowe („dublujące") obchody, które są dużymi wydarzeniami – z koncertami, przemowami, zawodami sportowymi. Organizują również najważniejsze obchody w regionie, czyli wręcz „centralną" ceremonię ku czci góry-matki Bułgańczykow – *Burenchairchan*. W taki sposób doszło do swoistego „dublowania" państwa, do „wymyślania" szeregu instytucji na nowo, na poziomie działań społecznych, które sytuują się bardzo blisko lokalnej polityki, ale chwilami przeradzają się też w działanie na poziomie „kosmologii". Są to już pewne układy ambicji, wzajemnego wsparcia, konkurencji, które bardzo trudno zrozumieć, ponieważ są one zawieszone w kolektywnym, mongolskim nawigowaniu, krążeniu pomiędzy tym, co indywidualne a tym, co wspólne; tym, co własne, uprywatnione a tym, co publiczne. W Bułganie widać to bardzo dobrze, chociaż na pierwszy rzut oka było to trudne do uchwycenia. Jest to bowiem gra ambicji pomiędzy poszczególnymi lokalnymi społecznikami, biznesmenami, aktywistami, rozgrywana też na polu prestiżu, strojności, wystawności działań – realizowanych na rzecz *nutagu* („ziemi ojczystej"), lokalnej wspólnoty/siły życiowej. Na pewnym poziomie ma charakter zbliżony do kolektywnego zarządzania biznesem, ale jest to też moment wytwarzania się konkurujących grup i zarazem proces, w którym okazuje się, który z biznesmenów zyskuje najwięcej prestiżu, mocy, „ruchu w górę" i wreszcie samego *bujanu* – społecznego powodzenia, społecznego bogactwa.

Obszar badań wyłaniał się w ten sposób właściwie stopniowo, jako falujące i powstające na moich oczach „skupiska interakcji", jako układy ludzkich i „społeczno-technicznych" (Pfaffenberger 1992) pól komunikacji. Ponieważ cały czas wymieniałem się fejsbukowymi, mailowymi i telefonicznymi wiadomościami z Bułgańczykami, od początku stwarzało to już osobną przestrzeń komunikacji, wymiany, a w żaden sposób nie kończyło się wraz z moim odjazdem. Te nowe „skupiska interakcji" miały bardzo duży zasięg, co jest dość typowe dla obecnych pokoleń Mongołów. Bardzo chętnie rozmawiano ze mną, dzwoniono, przekazywano telefony czy adresy i łączono ze mną swoje profile fejsbukowe. Wiąże się to właśnie z procesem tworzenia wzajemnych relacji, kontekstów i miejsc. Nigdy nie jest to sytuacją przypominającą poszukiwanie jakiejś naturalnie istniejącej jednostki „czekającej na odkrycie" (zob. Amit 2000: 6), co więcej, w tej perspektywie proces „konstruowania terenu" staje się szczególnie plastyczny, przekracza

wszelkie gotowe powiązania między ludźmi, w różnych konstelacjach miejsc, więzów pokrewieństwa, znajomości i zależności. Vered Amit sugeruje wręcz – z czym się w pełni zgadzam – że w warunkach „nowoczesności" nacisk na „zanurzenie" badacza w terenie oraz na jego fizyczną, wtapiająca się w otoczenie, obecność może działać wręcz odwrotnie, wzmacniając efekt izolacji, tworząc „dziwnie uporczywą bańkę izolacji" i wyłączając liczne konteksty, które mogą być wykryte w trakcie wieloaspektowych relacji międzyludzkich (Amit 2000). Pojawia się w ten sposób nowa temporalność badań terenowych i nowa jej przestrzenność, w której uczestnictwo w sieci i mediach realizowane są w czasie rzeczywistym i/lub ujawniają swą gęstość znaczeń kilka miesięcy po ich zaistnieniu. Nie wiadomo wówczas, czy *fieldwork* przebiega w trakcie pobytu na miejscu, w czasie rzeczywistym, czy też mamy do czynienia z sytuacją, w której „drzewko postów i tweedów" zaczyna być na nowo odczytywane, komentowane i pobudzane.

Przebieg procesu badawczego wśród Torgutów zatem raz zwalniał, a raz wyraźnie przyśpieszał i czasami przebiegał nie do końca według planu i intencji; pojawiały się bowiem takie wydarzenia i znajomości, które całkowicie zmieniały bieg akcji i nakazywały szybkie dostosowywanie planów do tego, co się właśnie działo. Te kolejne spotkania, interakcje, próby przejścia na nieformalne, bardziej osobiste formy komunikacji, pozwalały na kolejne badania w środowisku nowego mongolskiego biznesu, czy wśród lokalnych urzędników, nauczycieli, „brygadzistów" (*bagin dragów*). Stopniowo tworzyły się bowiem pierwsze więzi, znajomości, w końcu cały mikrokosmos spotkań, a wraz z nim pojawiała się wiedza o lokalnych problemach, konfliktach, o pragnieniach i ambicjach mieszkańców, o kręgach wsparcia i samopomocy. Budowaliśmy zatem, początkowo z trudem, coraz lepsze kontakty – z siecią lokalnych biznesmenów, z członkami klubu Torgon Nutag, członkami administracji, z sadownikami i rolnikami. W kolejnych pobytach, wspólnie z antropolożką mongolską pracującą w Polsce, Oyungerel Tangad, zamieszkaliśmy już u torguckiej rodziny, która otwierała przed nami wiedzę o życiu codziennym, sieciach społecznych, o handlu, o granicy, a to z kolei stwarzało archipelag kolejnych wydarzeń, spotkań, wspólnych wyjazdów w góry, na pustynie i w końcu kilkakrotnych przejazdów pomiędzy Bułganem a Ułan-Bator. W ten sposób sam proces badawczy „rozprzestrzeniał się", wytwarzał i był niejako dublowany naszą komunikacją w sieci, w fejsbukowych profilach i grupach, na których umawialiśmy się na transport i spotkania, inicjując nieustannie nowe wydarzenia.

Innymi słowy, można w tych przypadkach poszukiwać momentu chwilowego uchwycenia terenu jako żywiołowej aktywności, oddolnie podejmowanych działań społecznych, które w wielu przypadkach burzą zakładany czy przewidywany przebieg badań terenowych. Ten rodzaj rozumienia terenu jest poszukiwaniem zaczepienia w sferze lokalnych idei i praktyk działania, transformowania życia społecznego i lokalnych projektów społecznych, na tyle silnych i dynamicznych, że stają się one w końcu osobnymi, niezwykle istotnymi do zrozumienia światami.

Poszukiwania drugie: działanie

Możliwe jest także poszukiwanie wspólnego „twardego gruntu" wiedzy etnograficznej w trakcie *badań w działaniu* – jednak często również to trudno w pełni zaprojektować, gdyż elementy i kolejne fazy działania bywają powiązane w sposób dynamiczny, nieprzewidywalny. Aby pokazać ten rodzaj kluczowego tu połączenia (pętli zwrotnej) pomiędzy badaniem i działaniem, jako formą dynamicznego wytwarzania wiedzy, odwołam się do doświadczeń badawczych realizowanych we wsiach Ostałówek i Broniów w latach 2001–2013[2]. W projekcie tym każdy z tematów/obszarów badawczych, takich jak maszyny „samoróbki", użytkowanie ziemi i obecność nieużytków, kobiece doświadczenia ślubu i wesela, narracje społeczno-polityczne wiejskich aktywistów (i poza tym kilkanaście innych), początkowo związany był z typowo punktowym, ograniczonym terenem, miejscem i konkretną grupą ludzi. Z czasem do każdego z tych badań etnograficznych dołączono także działania animacyjno-artystyczne, które w pewnym momencie otwierały, niedostępne dotąd, nowe już pola badań. W ten sposób badania tworzyły pierwotny rdzeń procesu poznania, a same działania animacyjne były jedynie ich przedłużeniem, konsekwencją, czy też odpowiedzią na pozytywne relacje nawiązane w trakcie badań. W kilku przypadkach było jednak tak, że to, co zostało wywołane jako animacyjno-artystyczne („konceptualne") wydarzenie, poprzedzało to, co rozpoznane zostało jako materiał badawczy („empiryczne") (Ssorin-Chaikov 2013).

Była to więc sytuacja, kiedy wiedza często wytwarzana jest poza intencjami i dążeniami badacza, bowiem same działania artystyczne czy animacyjne zaczynają na nowo kształtować sposób widzenia rzeczywistości. Z przypadkiem takim spotkaliśmy się, kiedy trzeba było przejechać się autobusem, sprowadzonym z kopalni z Niemiec, który miał stać się „złotym autobusem" Pawła Althamera (rzeźbiarza i performera). Był to projekt zwany „Perfobus", mający polegać na objeździe po wsiach, z ludźmi z tychże wsi, z muzykami, z „żywą" kapliczką, i wieloma różnymi wydarzeniami, które razem aranżowaliśmy. Autobus ten, wprowadzony do akcji w ramach naszego projektu, służył też do działań Pawła Althamera. Pojazd miał być odnowiony wspólnie, również przez ludzi ze wsi. I choć okazało się, że planowany projekt Althamera nie bardzo udał się w sensie społecznym, to autobus został użyty zarówno przez nas, jak i przez naszych przyjaciół z tej wsi. Problemem okazało się to, że autobus jeszcze nie był zarejestrowany, bo nie zakończyła się jego przeróbka, którą zajmował się jeden z mieszkańców (który prowadził w tej wsi warsztat i był młodym, bardzo zdolnym mechanikiem), zatem poruszanie się nim było po prostu bardzo ryzykowne. Jednak w trakcie przejazdu ze wsi do wsi w pewnym momencie w autobusie znalazło się ok. czterdziestu osób; pasażerowie muzykowali i śpiewali, a Elżbieta

[2] W ramach projektu „Etnografia/animacja/sztuka" (2013) prowadziłem badania i projekty etnoanimacyjne we współpracy z doświadczonymi animatorami kultury z Kolektywu Terenowego: Mają Dobiasz, Dorotą Ogrodzką, Pawłem Ogrodzkim, Julią Biczysko, Agnieszką Pajączkowską, Polą Rożek i Sebastianem Świąderem.

Jabłońska (artystka wizualna) wykonała prezenty dla uczestniczących w tym wydarzeniu kobiet. Uruchomiony autobus jednak jechał, przewoził ludzi, a my podjęliśmy ryzyko, wspólnie z lokalnymi mieszkańcami, którzy stali się w ten sposób współtwórcami tej sytuacji.

Był to chyba jeden z tych momentów, kiedy granice społeczne udało się nam przekroczyć. Byliśmy niby „terenowymi przyjaciółmi", a przecież tak naprawdę mieliśmy zupełnie inne interesy, zobowiązania i problemy. Był to moment, kiedy udało się wytworzyć sytuację, w której wspólnie działaliśmy i braliśmy udział w szerszych formach regulacji społecznych. Staraliśmy się je w jakiś sposób skonfrontować, nie chcę tu powiedzieć, że działaliśmy „partnersko", bo jest to pojęcie zbyt często nadużywane, ale był to pewien rodzaj wytwarzania „pokrewieństwa". W tej sytuacji pojawiają się dwie figury, dwie role, w których antropologowie występują: antropolog-badacz i antropolog-poznawany człowiek. Dopiero wtedy pojawiło się u mnie to poczucie odpowiedzialności – kiedy widziałem, jak nasz kierowca podejmuje ryzykowną podróż, a ja wraz z nim, jako osoba odpowiedzialna za projekt. Uzmysłowiłem sobie, że jakoś „odpowiadam" tym wspólnym działaniem, też w sensie etycznym, za powstanie wcześniejszej wspólnoty rozmów etnograficznych. Pisał bowiem David Mosse, że antropologia może być czymś antyspołecznym (Mosse 2006) i podobnie powiedział też Clifford Geertz: że jest coś ogólnie bardzo niszczącego i dwuznacznego w relacjach antropologa z ludźmi, którzy żyją często w trudnych warunkach, a tymczasem badacz jest jakby z boku, w pewnym komforcie – towarzysząc ich życiu, jednocześnie nie podlega wszystkim zdarzeniom i presjom (Geertz 2003). Dlatego pojawia się pewien rodzaj wyzwania etycznego, w myśl którego można pomyśleć o współpracy, o współtworzeniu wiedzy, ale przecież wiadomo, że to ułuda. Stąd też powstaje pomysł eksperymentowania, wytwarzania nowego pola badawczego w terenie i tworzenia takiego „szorstkiego gruntu" poprzez skomplikowane partnerstwa (czy „pokrewieństwa" między badaczem a jego rozmówcami). Te różnorodne uwikłania, presje, stają się wtedy treścią doświadczeń po obu stronach – nie jest już tak, że trudne doświadczenia dotykają badanych ludzi, a antropolog pozostaje tylko obserwatorem. Przypomina to (za Victorem Turnerem) „dramat społeczny" (Turner 2005), czyli sytuację, kiedy pewnej społecznej presji widowiska podlegają zebrani ludzie, ale być może głównie właśnie antropologowie, którzy tam przyjeżdżają. Powstaje poczucie wspólnego przejścia przez coś trudnego, niepewnego, co powoli się stabilizuje i tylko jakimś cudem może się w ogóle powieść.

Poszukiwania trzecie: praca i etyka

Co tu dużo mówić, antropolog wkracza też w rzeczywistość, której nikt nie chce mu pokazać. Są to sytuacje bardzo społecznie intymne i bardzo bliskie, takie, których nie da się do końca wynagrodzić, jakoś za nie „zapłacić", w znaczeniu symbolicznej wzajemności. W jaki sposób mielibyśmy się bowiem odwdzięczyć za pozyskaną wiedzę o tym, jak nielegalnie sprzedaje się węgiel z biedaszybów,

jeszcze oszukując przy tym trochę? (było tak w przypadku moich badań w Wałbrzychu w latach 2003–2007) (Rakowski 2009). Mogę się tego dowiedzieć, ale tylko w sytuacji pewnej intymności, bliskiej relacji. A zatem odpowiedzią na to, że ktoś mnie wpuszcza do swojego domu (i mówi, w jaki sposób robi się różne rzeczy na granicy prawa) może być tylko taki projekt współdziałania, który zachowuje obustronnie podmiotowość spotkania. Moje badania różniły się od badań Elżbiety Tarkowskiej i jej zespołu (2000), kiedy to jej reakcją na doświadczenie biedy, zubożenia, była pomoc, polegająca na przekazywaniu przez badaczki pewnej kwoty pieniędzy na najważniejsze wydatki. Jednak i ja, gdy miałem do czynienia z rodziną bardzo potrzebującą, postępowałem podobnie, ale tak, aby nie było to krępujące, co oczywiście jest bardzo trudne. Z inną sytuacją mamy jednak do czynienia wówczas, gdy ktoś opowiada o swojej rodzinie, kiedy mamy już za sobą wspólne ściąganie kradzionego drzewa z lasu i wiele innych wspólnych przeżyć. Wówczas pojawić się musi jeszcze inne pytanie – jak za tego rodzaju spotkania można się odwzajemnić? Myślę, że tu antropolog dochodzi do takiego poziomu, gdzie odwzajemnienie może być „odpłaceniem", ale właśnie w metaforycznym sensie, czyli można na to odpowiedzieć później, jakimś wspólnym działaniem, podtrzymaniem relacji (np. odbieraniem telefonu, rozmawianiem na fejsbuku). Kontynuacja tej relacji jest bardzo ważna – to kwestia etyczna. Najgorsza sytuacja jest taka, gdy się te relacje nagle przetnie, wówczas rzeczywiście okazuje się, że były one zawiązane tylko „po coś". W wielu przypadkach naprawdę widać, że relacje były w istocie ważniejsze niż same badania, gdyż pamiętać należy że badania są tak naprawdę formą relacji z ludźmi. Taką etyczność można więc rozumieć dwojako – po pierwsze jako zespół pewnych reguł i zasad postępowania według kodeksu etyki (sam opieram się zazwyczaj na kodeksie etyki American Anthropological Association z 1998 r. – zob. *Code of Ethics* 1998), aby nie zrobić czegoś krzywdzącego; z drugiej strony jako przekonanie, które dopiero się wykluwa i na co dopiero z czasem można spojrzeć i zastanowić się, co należy wtedy robić. Bo można zachować się poprawnie etycznie i powiedzieć: „Dzień dobry, nazywam się Tomasz Rakowski, prowadzę badania antropologiczne, mogą Państwo się nie zgodzić na rozmowę, mogę nie nagrywać tej rozmowy itd…". Wydaje się wtedy, że wszystko jest w porządku, ale to tylko formalna poprawność, taki „bezpiecznik" pozwalający nie zrobić krzywdy. Z drugiej strony, w tej samej rozmowie możemy przejść na takie tematy, których nigdy ktoś by nie poruszył, zapominając o włączonym dyktafonie. Podczas rozmowy obie strony, ze względu na dynamikę konwersacji, zwykle zapominają o nagrywaniu. Jednak później badacz zostaje sam na sam z zarejestrowaną rozmową i nawet nie tyle z informacjami w niej zawartymi (bo te mogą być powierzchowne), co z takimi źródłami wiedzy, które pojawiły się zupełnie poza rejestrem tego, co „wolno powiedzieć". O takich sytuacjach pisał Marcel Griaule, zauważając, że ten, kto powiedział za dużo, po chwili, gdy tylko sobie to uświadomi, „zblednie ze strachu" (Griaule, za: Clifford 2000: 89). Trzeba o tym pamiętać, reagować na takie sytuacje z wielkim wyczuciem etycznym, znajdując „właściwą drogę" – ale dopiero po paru latach można powiedzieć sobie, „czy mi się udało ją znaleźć".

Tak więc poczucie, że zachowałem się poprawnie i sprostałem regułom kodeksu etycznego, jest tylko wstępnym warunkiem, w żaden sposób jednak niewystarczającym, gdyż etyczność naszego postępowania nieustannie, każdorazowo musi się rozwijać. Szczególnie trudne jest to wtedy, kiedy przychodzi nam rozstrzygnąć kwestię anonimowości. Pytanie, czy należy anonimizować informatorów, czy też nie, jest bowiem podstępne i tylko pozornie proste. Dla mnie etycznie fałszywym krokiem jest aprioryczne anonimizowanie naszych bohaterów z etnograficznego terenu, choć dla wielu badaczy jest to oczywisty punkt wyjścia. Sądzę jednak, że przy takim podejściu już na wstępie zakładamy, że robimy coś złego, że mamy do czynienia z jakąś wiedzą „wrażliwą" i z tego powodu musimy utajniać personalia i miejscowości. Tak naprawdę moim ideałem etycznym jest stanowisko – jeśli to tylko możliwe – by wymieniać osoby z imienia i nazwiska i traktować rozmówców jako konkretnych ludzi, jako działających i wypowiadających się podmiotów. Uważam, że tylko w wyjątkowych sytuacjach należy ukryć ich tożsamość. Etycznym punktem wyjścia może być zatem to, o czym pisał Jacek Olędzki – „to jest ten Pan, ze wsi Murzynowo, a ja jestem Jacek Olędzki z Warszawy" (zob. Olędzki 1991). Taka sytuacja jawi się jako czysta etycznie. Jeśli zatem anonimizujemy, to z powodu obawy, że stanie się coś złego. Nie ma jednak przy tym żadnych reguł, nie ma żadnych zasad, które zdejmowałyby odpowiedzialność etyczną z badacza, mimo że może on postępować tak, by uniknąć w przyszłości odpowiedzialności i nieustannie się zabezpieczać, właśnie np. anonimizując rozmówców. Problem polega na poszukiwaniu „właściwej drogi" i „szorstkiego gruntu" postępowania etycznego, a nie na tym, by odpowiedzialności uniknąć. Chodzi o to, żeby ją właśnie na siebie przyjąć. Jeśli kogoś przedstawiam w książce z imienia i nazwiska, tak jak na przykład jednego z byłych górników w książce *Łowcy, zbieracze, praktycy niemocy* (Rakowski 2009), to dlatego, że po pierwsze, z nim rozmawiałem, a po drugie, że bardzo dużo nad tym myślałem. Przy czym wiem, że rozpoznanie to jest właściwie chwiejne i dopiero powstaje, tworzy się. I to, że ktoś wyrazi zgodę na ujawnienie swej osoby, nie oznacza wcale, że ja już wiem, jak postępować. W tej samej książce jest bowiem ukryta historia o innym, równie niezwykłym człowieku, zbieraczu złomu, dzięki któremu napisałem całą pracę. Pamiętam, jak pokazałem kiedyś tekst mojej książki i usłyszałem wówczas od niego, że właściwie mógłbym opublikować to tak, by jego historia była podpisana jego imieniem i nazwiskiem – ale tylko mógłbym, a decyzję pozostawia mi (może by chciał, ale nie jest pewien, więc daje mi wolny wybór). Problem polegał jednak dla mnie na tym, że ten niezwykły człowiek rozumiał, czym ja się zajmuję, uważał, że jego własne przemyślenia są w jakiś sposób wartościowe i nie obawiał się lokalnej policji, władzy, a zajmował się przecież dość nielegalnym procederem. Miał więc w tym przypadku własną rację; a jednak zdecydowałem się, po miesiącach rozważań, zmienić nazwę wsi i ukryć tożsamość jego i wszystkich sąsiadów. Musiałem po prostu rozpoznać, że jego dzieci, które wyjeżdżają do Anglii, a część z nich zaczęła studiować, niekoniecznie chciałyby czytać o ojcu opowiadającym o swoim niezwykłym świecie i o uprawianych przez niego nielegalnych procederach. Ta opowieść była przecież

nie tylko częścią jego życia, ale też obejmowała życie jego żony, dzieci, całego bliskiego mu otoczenia społecznego. Istniało więc ryzyko, że mogę uczynić krzywdę, publikując wszystko – być może nie jemu, ale jego bliskim. Tu znów okazuje się, że etnograficzny „szorstki grunt" i wybór „właściwej drogi" dotyczy zarazem mnie jako po prostu człowieka, który podejmuje określone decyzje, jak i mnie- antropologa, również podejmującego rozstrzygnięcia, których nie jest do końca pewien, ale jest gotów wziąć na siebie odpowiedzialność.

Zakończenie: wspólnota niepewności

Antropologia zdążyła zatem pożegnać się z terenem w tradycyjnym sensie, odrywając się od przypisania do konkretnego miejsca i od specyfiki pewnej i bezpiecznej metody czy reguł postępowania. Jednocześnie zamiast metody prowadzenia badań i budowania interakcji badacz – rozmówca pojawiła się forma spotkania jako rodzaj dramatu społecznego, wspólnego performansu. Powstająca w ten sposób wiedza etnograficzna jest bardziej rezultatem *badania w działaniu*. Badania tego rodzaju są znacznie trudniejsze do pełnego zaprojektowania. Ich elementy i kolejne fazy wiążą się często ze sobą w sposób dynamiczny, nierzadko nieprzewidywalny, pojawiają się jakby z zewnątrz. Są to sytuacje etnograficzno-performatywne, typu *deus ex machina,* kiedy to nagle na scenie pojawia się nieoczekiwany aktor i następuje niespodziewane wydarzenie. Mamy więc tu do czynienia z sytuacją, kiedy wiedza wytwarzana jest często poza intencjami i dążeniami samego badacza.

Zaakceptowanie tej nieprzewidywalności nie jest jedynym dobrym rozwiązaniem. Tworzenie wspólnych spotkań, widowisk i akcji społecznych bywa ryzykowne i nie zawsze prowadzi do pogłębionej, etnograficznej wiedzy. Nie zmienia to jednocześnie faktu, że samo prowadzenie typowych badawczych rozmów i obserwacji tworzy również sytuację niepewności i poszukiwania przez badacza czegoś w rodzaju „szorstkiego gruntu". Współpraca „autorska", a właściwie autoryzacja, polega bowiem na zrozumieniu tego, że ludzie mówią często o sprawach, których nie chcieli poruszyć. W takich sytuacjach nieraz słyszymy: „hmm, to ja to jednak zmienię…", „ale przecież powiedziałeś coś innego". We wszystkich zarejestrowanych wypowiedziach jest mnóstwo nieuświadamianych treści, bardzo ciekawych i prawdziwych, które dla antropologa mają fundamentalne znaczenie. Autoryzacja może stać się więc przedsięwzięciem samym w sobie, tworzącym dialogiczną wiedzę terenową, stąd też ma swój sens jako osobny eksperyment antropologiczny, etyczny czy poznawczy (Kasatkina, Vasilyeva, Khandozhko 2018). Ten najbardziej istotny materiał etnograficzny pojawia się więc właśnie tam, gdzie przemawiają podświadomie różne struktury biograficzne, historyczne czy społeczne i kulturowe (Turkle 2008). W każdym razie wydobywa się wtedy na powierzchnię to, nad czym już za chwilę nie mamy kontroli; antropologiczne badania są zatem sytuacją, w której stajemy się specjalistami od wydobywania tego, nad czym utracona zostaje pełna kontrola. Można by powiedzieć, że w ten

sposób przechwytujemy to, co powiedzieliśmy razem z naszymi rozmówcami. Zatem każdorazowo poszukiwać musimy wspomnianego „szorstkiego gruntu", a więc tej „właściwej" drogi, na której możemy stawiać znów nasze pierwsze, niepewne kroki – jako badacze i jako ludzie.

Literatura

Amit, V. (2000). *Constructing the Field. Ethnographic Fieldwork in the Contemporary World*. London-New York: Routledge.

Aretxaga, B. (2003). Maddening States. *Annual Review of Anthropology*, 32, 393–410.

Clifford, J. (2000). *Kłopoty z kulturą. Dwudziestowieczna etnografia, literatura i sztuka*. Warszawa: Wydawnictwo KR.

Code of Ethics (1998). *Code of Ethics*, American Anthropological Association, http://s3.amazonaws.com/rdcmsaaa/files/production/public/FileDownloads/pdfs/issues/policy-advocacy/upload/ethicscode.pdf [dostęp 25.07.2020].

Estalella, A., Criado, T. (2018). Experimental Collaborations. Introduction. W: A. Estalella, T. Criado (red.), *Experimental Collaborations. Ethnography Through Fieldwork Devices* (s. 1–30). Oxford: Berghahn Books.

Gupta, A., Ferguson, J. (2006). Poza „kulturę": przestrzeń, tożsamość i polityka różnicy. Przeł. J. Giebułtowski. W: M. Kempny, E. Nowicka (red.), *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej. Kontynuacje*, t. II (s. 267–283). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

Godlewski, G. (2008). *Słowo-pismo-sztuka słowa. Perspektywy antropologiczne*. Warszawa: Wydawnictwa UW.

Holmes, D., Marcus, G. (2008). Collaboration Today and the Re-imagination of the Classic Fieldwork Encounter. *Collaborative Anthropology*, 1, 81–101.

Kasatkina, A., Vasilyeva, Z., Khandozhko, R. (2018). Thrown into Collaboration. An Ethnography of Transcript Authorization. W: A. Estalella, T. Criado (red.), *Experimental Collaborations. Ethnography Through Fieldwork Devices* (s. 132–153). Oxford: Berghahn Books.

Mosse, D. (2006). *Antisocial* anthropology? Objectivity, objection, and the ethnography of public policy and professional communities. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 12, z. 4, 935–956.

Olędzki, J. (1991). *Murzynowo. znaki istnienia i tożsamości kulturalnej mieszkańców wioski nadwiślańskiej XVIII-XX w.* Warszawa: Wydawnictwa UW.

Pfaffenberger, B. (1992). Technology and Social Change. *Annual Review of Anthropology*, 21, 491–516.

Rakowski, T. (2009). *Łowcy, zbieracze, praktycy niemocy. Etnografia człowieka zdegradowanego*. Gdańsk: słowo obraz/terytoria.

Rakowski, T. (red.) (2013). *Etnografia/animacja/sztuka. Nierozpoznane wymiary rozwoju kulturalnego*. Warszawa: Narodowe Centrum Kultury.

Skąpski, Ł. (2013). O urządzeniach z Broniowa i Ostałówka. W: T. Rakowski (red.), *Etnografia/animacja/sztuka. Nierozpoznane wymiary rozwoju kulturalnego* (s. 220–235). Warszawa: Narodowe Centrum Kultury.

Ssorin-Chaikov, N. (2013). Ethnographic Conceptualism. An Introduction. *Laboratorium*, 5 (2), 5–18.

Tokarska-Bakir, J. (1995). Dalsze losy syna marnotrawnego. Projekt etnografii nieprzezroczystej. *Konteksty. Polska Sztuka Ludowa*, 1, 13–22.
Turkle, S. (2008). Inner History. W: S. Turkle (red.), *The Inner History of Devices* (s. 2–31). Cambridge: MIT Press
Turner, V. (2005). Dramaty społeczne i opowieści o nich. Przekł. M. i J. Dziekanowie. W: *Od rytuału do teatru. Powaga zabawy*. Warszawa: Oficyna Wydawnicza Volumen.

SUMMARY

Field, community, ethics: the search for an "appropriate" way of ethnographic fieldwork

In this article, I elaborate on some ethical and methodological doubts that have emerged in the course of my ethnographic fieldwork. They relate to the process of constructing the field, moments of collective experimentation, and the process of developing long-term relationships between the ethnographer and his or her interlocutors. I show how the stage of constructing the field may be uncertain and contingent, yet at the same time crucial for understanding the studied phenomena. I then explain how some forms of closeness and friendship in the field may be also transform into common social and artistic projects. Finally, I reflect on deeper ethical tensions related to authorship and authorization during the writing-up stage of research. I argue that some forms of collaboration in the field lead both towards a form of shared authorship and to the necessity to make our interlocutors' identity anonymous and invisible.

Keywords: ethics, fieldwork, space, action research, interlocutors

Etnografia. Praktyki, Teorie, Doświadczenia 2021, 7: 265–285
https://doi.org/10.26881/etno.2021.7.16

Sylwia Pietrowiak https://orcid.org/0000-0001-5685-525X
Uniwersytet Gdański

Niematerialny świat *Dul-dul at*. O procesie zanurzania w świat Innych, o relacjach, ludziach i innych bytach

W 2006 r., w wieku 34 lat, pierwszy raz w życiu pojechałam w daleką podróż. Była to podróż do Kirgistanu. Ten skok w głęboki ocean odmienności kulturowej stał się dla mnie częścią życia i sposobem na poznanie świata i siebie. Od tamtego czasu odmienność ta wnika we mnie, jak przez osmozę. Dzisiaj mnie nie ma bez tych skrawków obcości, które zalegają w moim ciele – to kłując boleśnie, to wypełniając bogactwem – i ofiarowują tak szerokie pole do refleksji, że są jak wciąż modyfikowana materia, która fizycznie jest tym samym, lecz jej kształt ciągle się zmienia. Co jest prawdą?

Podczas tej pierwszej podróży, zupełnie przypadkiem, choć dzięki fascynacji sztuką naskalną Azji Środkowej, trafiłam do miejscowości Arawan w kirgiskiej części Kotliny Fergańskiej, na południu kraju. W Arawanie pokazano mi i moim towarzyszkom niezwykłe miejsce. W mojej pamięci zachował się obraz niewielkiej skały ukrytej w półdzikich ogrodach, na której znajdują się ryty naskalne – petroglify przedstawiające dwa konie wypełnione jasnoczerwonym barwnikiem. Pamiętam też dwa kamienie przypominające kształtem fallusa z włożonym pomiędzy nie banknotem, małe drzewka z przywiązanymi do niego ofiarnymi szmatkami, płaską skałę na ziemi z okrągłymi wydrążeniami, i starca, który mówił, że święty człowiek modlił się tu tak długo, że zostawił odciski kolan w skale. Patrzyłam na mężczyznę i nieodpowiednio do sytuacji zareagowałam na jego słowa niepohamowanym uśmiechem. Mężczyzna rozzłościł się, nie wiedział, że uśmiech ten wybił jak źródło. W oddali zobaczyłam kucającą kobietę, zwróconą twarzą do skały i wkładającą ręce do znajdującego się w niej okrągłego otworu. Wszystko to trwało może niecałą godzinę. Nie planowałam tam wracać.

W kolejnych latach przebywałam kilkukrotnie w Kirgistanie, prowadząc badania, ale w zupełnie innym miejscu. Konie z Arawanu czekały jednak na mnie 10 lat. A może to ja na nie czekałam.

W 2016 r. pojechałam do Arawanu, by przeprowadzić pilotażowe badania terenowe, które kontynuowałam w kolejnych latach: 2017, 2018 oraz 2019. Moje pobyty trwały od pięciu do ośmiu tygodni. Kiedy wracam z terenu, zawsze piszę wspomnienia, to pozwala mi się uwolnić. Inaczej nie mogłabym funkcjonować w moim świecie. We wspomnieniach dostrzegam więcej, we wspomnieniach jestem tam raz jeszcze, ale bezpiecznie, w domu. Ponownie zanurzam się w zapachach, w gorącym słońcu, w strachu, w uśmiechu, obawie, niewiedzy, w relacji. To jest mój teren, cokolwiek napiszę, nie można poddać tego ocenie, zakwestionować, to mój subiektywizm, w który wsiąkam i który podważam. Tak właśnie jestem w świecie, tak dostrzegam i tak się zanurzam: niespiesznie, głęboko i nigdy niewinnie.

Poniższe wspomnienia nie są linearne, układają się jednak w obraz historii moich pobytów w jednym miejscu, gdzie realizowałam projekt badawczy – w Arawanie, w południowej części Kirgistanu. Choć znajdzie w nich czytelnik więcej otwartych pytań niż wyjaśnień, to mam nadzieję, że będą one cenniejsze niż gotowe odpowiedzi. Mimo że tekst nie ma wyjaśniać tez naukowych, przybliżę kilka niezbędnych faktów dotyczących kontekstu i miejsca badań.

Arawan znajduje się 5 km od granicy z Uzbekistanem, a 25 km od miasta Osz, drugiego pod względem liczby ludności miasta Kirgistanu. Większość mieszkańców osady Arawan (26 700 osób) to zdeklarowani Uzbecy, posługujący się językiem uzbeckim w dialekcie charakterystycznym dla tego regionu. Na wschodnim skraju wioski, na wysokości 772 m n.p.m., znajduje się stanowisko z petroglifami, które w radzieckiej literaturze archeologicznej jest opisywane jako skała z Arawan, a obecnie znane jest jako *Dul-dul at*. W 1946 r. radziecki archeolog Aleksandr N. Bernsztam opisał dwie grupy petroglifów na różnych poziomach. Górna grupa leży na wysokości 15 m od podnóża skały i przedstawia parę dużych (0,5–1,1 m) zwierząt interpretowanych jako konie oraz mniejsze (ok. 15 cm) ryty owiec, ludzi, psów, jelenia z rozgałęzionymi porożami oraz niezidentyfikowane znaki. Trzy metry poniżej miały się znajdować – dzisiaj już niewidoczne – podobne ryty pary koni (Bernsztam 1951). Pierwsze badania rytów przeprowadzili w latach 1939–1961 radzieccy archeolodzy i za najbardziej prawdopodobny czas ich powstania uznali epokę żelaza, tj. mniej więcej pierwszą połowę pierwszego tysiąclecia p.n.e. (Amanbaeva, Suleymanova, Zholdoshov 2011; Tashbayeva, Khujanazarov, Ranov, Samashev 2001). Według ich analiz, kompozycja rytów mogła powstawać w różnych okresach. Naskalne wizerunki koni utożsamiane były z legendarnymi końmi pocącymi się krwią, które były hodowane w tym regionie w I wieku p.n.e. (Saidov, Anarbaev, Goriyacheva 2011; Golden 2011: 29–30; Uhlig 2007). Najstarsze fragmenty petroglifów kojarzone są kultem konia i Sakami, którzy w I tysiącleciu p.n.e. mieszkali na terenach Azji Środkowej (Bernsztam 1951). Obecnie teren, na którym znajdują się petroglify,

jest miejscem pielgrzymek religijnych oraz obiektem kultu, gdzie praktykowane są lokalne rytuały związane z płodnością.

W skale poniżej rytów, na wysokości około 50 cm znajduje się okrągły otwór, do którego pielgrzymi wkładają głowy i ręce, a spod skały wydobywa się źródlana woda. Ablucja w źródle i czynności związane z dotykaniem otworu uważane są za lecznicze. Naprzeciw otworu znajduje się symboliczny grób świętego, a na wschód od niego – meczet. Na południowym wschodzie stary cmentarz, a na północy kompleks szpitalny. Na zachód od grobu (na terenie prywatnej posesji) znajduje się płaska skała z wieloma wydrążonymi otworami o średnicy 2–19 cm i głębokości do 14 cm. W jej pobliżu jest miejsce przeznaczone na rytuały nazywane *czildekana*[1] (Amanbaeva, Suleymanova, Chynarbek, Zholdoshev 2011). Jest to niewielka zamknięta przestrzeń między skałami, bez sufitu, z prowadzącym do niego bardzo wąskim przejściem. Dawniej znajdowały się tam kamienie, niekiedy opisywane jako *linga* – terminem pochodzącym z metafizyki hinduizmu – jednak miejscowa ludność nazywała je *bola tosz* (uzb.) lub *bala tasz* (kirg.)[2], czyli kamień-dziecko.

Opisana przestrzeń – skały z petroglifami, grób, miejsce na rytuały – to *mazar* (arab. miejsce, które się odwiedza)[3]. Cały kompleks nazywa się *Dul-dul at*. *At* w językach turkijskich to koń, natomiast *Dul-dul* to jego imię. Zgodnie *Encyklopedią islamu, Duldul* to muł, który należał do Mahometa (Huart, Pellat, 1991: 624). Mahomet podarował go swojemu zięciowi – Alemu (*Encyclopædia Iranica* 2011). Według miejscowych legend, Hazrat Ali ibn Abi Talib dostał konia *Dul-dula* od Allaha.

Moje badania miały na celu rozpoznanie zmienności i ciągłości kulturowej w rejonie Arawanu, ze szczególnym uwzględnieniem kontekstu funkcjonowania tamtejszych petroglifów[4]. Pytanie badawcze dotyczyło wzajemnych oddziaływań kultur, które funkcjonowały na jednym obszarze, choć w różnych czasach. Dyskurs mieszkańców Arawanu odnosi się głównie do zmitologizowanych islamskich postaci, a większość legend dotyczących zagadnienia, do pierwszych krzewicieli islamu jako jego mitycznych przedstawicieli. Różnorodna etnicznie społeczność zamieszkująca Kotlinę Fergańską znajduje się w intensywnym procesie zmian obyczajowych, odwołujących się między innymi właśnie do pamięci historycznej. Ciągłość kulturowa jest widoczna poprzez adaptację zastanych miejsc kultu do budowania własnej tożsamości. Poznając te fakty i spędzając niekończące się upalne godziny w Arawanie, powoli zaczęłam dostrzegać nie

---

[1] *Czildekana* (чилдекана) lub *chillakhãna* – miejsce odosobnienia na przykład do medytacji lub komunikacji z duchami, trwającej przeważnie 40 dni; może to być wyznaczone pomieszczenie w domu, meczecie lub jaskini. Wielu uzdrowicieli przebywa w takim odosobnieniu podczas przygotowań do „przyjęcia daru" (Maničkin 2019: 100, 108, 330; Schimmel 1974: 105, 449).

[2] krg. бала (dziecko, chłopiec) таш (kamień)

[3] *Mazar* rozumiany jako obiekt peregrynacji lub potocznie – grób muzułmańskiego świętego – jest celem odwiedzin – *ziyarãt*. W Azji Środkowej *ziyarãt* oznacza zarówno pielgrzymkę, akt oddania się pod opiekę świętego, jak i termin stosowany dla oznaczenia miejsc świętych (Jessa 2006). Lokalnie *mazarem* nazywa się głównie cmentarz lub grób.

[4] Zainteresowanych tematem odsyłam do mojego artykułu *Celestialhorses of Dul-dul at: Petroglyphs as the site of transformation and interaction in the Kyrgyz Fergana valley* (Pietrowiak 2021).

tylko rytualne posiłki, składane ofiary, pracę w polu czy zależności rodzinne, ale i wyłaniające się ze skały niematerialne, lecz sprawcze byty, które owładnęły moje myśli i ciało.

Koniec i początek

Nie jedź tam – usłyszałam, od kogoś, kto zna dobrze realia, kto doświadczył, kto już się zmagał. *To nie jest dobre miejsce i czas. Jedź gdzie indziej*. Po czterech latach patrzę na swoje zdjęcie w chustce na głowie. Patrzę na siebie, ale widzę Innych. Jestem na terenie szpitala w Arawan. Niemal codziennie przechodzę tamtędy do skały, do grobu, do rytów, do staruszków, do pielgrzymów, do pustego miejsca po Ergaszalim[5]. Na ręce mam pół serca od Aliszera, syna Ugulaj. Wygrał je w Sahabie, gdzie świętość otoczono karuzelami i atrakcją. Dzieci, od kiedy przyjechałam, każdego dnia mówiły o wyprawie do Sahaby. *Czy ciocia Sylwia też pojedzie z nami do Sahaby?* Pojechałam. Drugie pół serca dostała Ugulaj, a kolejne, po połowie, noszą Aliszer i brat. Niedaleko mnie siedzi Szahrihon opa[6], w obszernej, kwiecistej sukni oraz biało-czarnej chuście otaczającej głowę i opadającej na ramiona. Odwiedziła znajomą w szpitalu, rozmawiają teraz, siedząc na jednej z ławek. Ja czekam. Babka Szahrihon opy była szamanką. Szahrihon opa pamięta jej wielki bęben i tłumy pacjentów wokół domu. Szahrihon opa nie została szamanką, choć po linii matki otrzymała dar. Jednak i do niej przychodzą cierpiący. Jest tą, która leczy z uroków. Zawsze do niej chodzę, gdy boli mnie głowa. Dotyka mnie porożem jelonka i wypowiada słowa modlitwy. Masuje, przemawia, żartuje. Zamieniam się w uległe dziecko i poddaję wszystkim zabiegom. Już nie myślę o tym, czy mi to pomoże. Lubię ją i ten kontakt.

Ofiara

Kurban Bajram – Święto Ofiarowania – najważniejsze święto muzułmańskie. Upamiętnia posłuszeństwo Abrahama wobec Boga, który nakazał Abrahamowi złożyć ofiarę z syna. Abraham na górze Moira związał syna i sięgnął po nóż, wówczas ukazał mu się anioł, który powstrzymał Abrahama i pobłogosławił go. Abraham złożył w ofierze barana.

W święto Kurban Bajram, 12 września 2016 r., wstałam zbyt późno i gospodyni z siostrami poszły już na cmentarz. Kiedy wróciły, powiedziały, że u brata będzie zabijany baran. Na ofiarę zdążyłam. Młodzi mężczyźni związali barana za nogi, położyli bokiem na ziemi i zmówili modlitwę. Po otarciu twarzy dłońmi, młody człowiek chwycił za nóż. Nie zjawił się anioł. Baran był duży i tłusty, widziałam przez kilka uprzednich dni, jak specjalnie go dokarmiano zamkniętego

[5] Niektóre imiona zostały zmodyfikowane. Jednak ze względu na charakter moich badań i oczekiwania osób, z którymi współpracowałam, nie mogę uniknąć możliwości ich identyfikacji.
[6] Opa (uzb.) – starsza siostra lub matka (zwrot grzecznościowy do kobiet starszych).

w niewielkim ogrodzeniu. Mężczyzna wiedział, co robić: z poderżniętego gardła długo spływała krew. Patrzyłam uparcie, jak kończy się życie, patrzyły i dzieci – byłam zatem jednym z nich. Młody mężczyzna wprawnie oprawiał zwierzę, a to nie jest łatwe zadanie, bo martwy tłusty baran waży sporo. Najpierw zdejmowanie skóry, odcięcie głowy i nóg. Trofea te – odłożone na bok – stały się obiektami zainteresowania kur i dzieci. Te pierwsze, odganiane przez drugie, ciągle powracały chociażby po stróżkę krwi. Chłopcy podtrzymywali oprawiane martwe zwierzę, obserwując pewne ruchy dorosłego. Później przywiązano zwłoki do drzewa szyją (bo głowy przecież już nie ma) w dół. Po zdjęciu do końca skóry i wyciągnięciu wnętrzności, pocięto ciało na większe części. Rozłożono na ziemi ceratę, na niej deskę i siekierą porąbano tuszę na mniejsze kawałki. Barana już nie było, było mięso. Wszystkie mięsne dobra podzielono na wiele równych części i powkładano do wielu czarnych reklamówek, rozdano sąsiadom i krewnym. Według muzułmańskiego zwyczaju, mięso dzieli się na trzy części tak, by po jednej trzeciej oddać potrzebującym krewnym, a resztę spożyć na wspólnej uczcie.

Rok temu, w dniu tego ważnego święta, umarł pewien człowiek. Był to wspaniały, dobry i opiekuńczy mąż, ojciec wielu córek i jednego syna, na którego małżonkowie długo czekali. Syn jest najmłodszy, jednak ma już swoją rodzinę: żonę, córkę i syna. Zmarły był nietypowym w tej społeczności mężczyzną, gdyż wspomagał żonę w obowiązkach domowych i to od niego córki nauczyły się dobrze gotować. Jego żona była jedynym dzieckiem, które przeżyło w rodzinie. Choć rodziły się inne dzieci, kolejno umierały. Jej matka była uzdrowicielką. W każdą środę przychodziły do niej kobiety, dla których odprawiała rytuały, piekła siedem małych chlebów, paliła na nich bawełnę z tłuszczem i puszczała do wody. Były też modlitwy. Babka ta odstąpiła swój dom, by na ziemi, na której stał, wybudowano większy meczet. Mąż jej jedynej córki postawił dla nich nowy dom.

Nie wiem, czy jedyny syn zmarłego również potrafi gotować, nie wiem, jakim jest człowiekiem, jakim synem, ojcem, mężem. Nie poznałam go. W tej chwili z wdową mieszka synowa z dziećmi. Jedyny syn jest w więzieniu. Czeka tam na rozprawę. Został oskarżony o pomaganie młodym mężczyznom w wyjazdach do Syrii. Jego rodzinę żywi owdowiała matka, która dzierżawi ziemię pod uprawę, bo i tak na polu nie ma kto pracować. Więźnia trzeba wspomagać finansowo – inaczej nie przetrwa, będą go bili. Wdowa płacze za każdym razem, gdy ją spotykam.

By uczcić pamięć zmarłego w święto Kurban Bajram, zaproszono gości. W pomieszczeniu, w którym siedzę, jest około 30 kobiet. Gdzieś osobno zebrali się mężczyźni. Jest potwornie gorąco, powietrze tak gęste, że prawie je widzę. Mimo to pijemy z chęcią gorącą herbatę. Najstarsze kobiety siedzą u szczytu pokoju. Kiedy się rozsiadły, zainicjowano modlitwę, którą powtarza się za każdym razem, gdy przyjdzie ktoś nowy. Kobiety uśmiechają się do siebie, kolejno każda z każdą wymienia uprzejmości, pyta o zdrowie i rodzinę. Należy podziękować i odpowiedzieć, że wszystko dobrze, po czym zapytać o to samo rozmówczynię. Siedzimy na ziemi, na materacach, wachlując się czymkolwiek, co może spowodować choć minimalny ruch powierza: ręką, ręcznikiem, chustką. Ugoszczono nas chlebem, cukierkami, świeżymi owocami i bakaliami. Podano gorącą zupę z tłustym

mięsem, później samsy[7], na końcu pilow[8]. Przyszła otyncza[9] – przewodniczka duchowa zajmująca się nauczaniem religii wśród kobiet i dzieci. Otaczała ją aura spokoju i szacunku. Usiadła przy wejściu, ledwie skosztowała posiłek. Przyniesiono jej Koran i kobieta przeczytała jedną z sur, a następnie wygłosiła kazanie. Nic nie rozumiałam, ale kobiety słuchały z uwagą, przytakiwały i pomrukiwały z aprobatą. Pojawiła się też gospodyni – wdowa, która przyniosła zapisane kartki papieru. To były wiersze dla zmarłego męża. Zaczęła czytać. Nigdy nie słyszałam czegoś równie przejmującego. Trudno opisać dźwięk głosu, postawę i determinację, by dotrwać do końca: wiersza, kartki, może dnia… Wszystkie kobiety zaczęły płakać. Ten rozdzierający serce, chrapliwy i pełen rozpaczy śpiew wypełnił jeszcze większą gęstwiną powietrze. Zaczęłyśmy wspólnie oddychać jej cierpieniem, nie mogłam tego znieść. By uratować się od tej pochłaniającej zbiorowej goryczy, włączyłam dyktafon. Już nie pierwszy raz obsługa sprzętu pozwala mi zostać na krawędzi tego, co się dzieje, pozwala mi nie wpaść i pozwala mi zostać. Nadal słyszę tę rytmiczną, bolesną, wyrzucaną z trzewi skargę, widzę skuloną, sztywną postawę, drżące palce, łzy ocierane przez kobiety, pocieszającą dłoń otynczy siedzącej przy wdowie. Jestem tam z nimi, ale nie mogę przestać myśleć o młodych chłopcach w Syrii, tych, którzy tam pojechali i tych, którzy tam zostali. Nie mogę przestać myśleć o nagłych śmierciach, które w syryjskich, owdowiałych kobietach powodują rozpacz. O synach złożonych w ofierze i synach, którzy się ofiarowali. Zanurzona w lepkich uzbeckich słowach nie mogę się oderwać od wyimaginowanych wojennych obrazów, od niewspółmiernej, nieukojonej żałoby i od myśli o jedynym synu czekającym w więzieniu na rozprawę.

Wieczorem, dopełniając Święta Ofiarowania, w niewielkim rodzinnym gronie spożyliśmy pilow z baranim mięsem.

Ergaszali śmieje się

Dni mijają szybko i niespiesznie jednocześnie. Są dość podobne do siebie. Wstaję około 7. Jem z gospodynią śniadanie: herbata, mleko, chleb, ciastka, czasem masło, czasem jajecznica, bywa, że płuca baranie… Między 8. a 10. wychodzę. Przemierzam długą ulicę Habib Abdulla. Chowając się przed słońcem, trzymam się prawej strony i idę nowym chodnikiem, zostawiam duży meczet po lewej stronie, kieruję się w stronę rzeki, widzę szkołę, przechodzę przez most dla pieszych, mijam taksówkarzy (jeden z nich mnie pozdrawia – *Dzień dobry księżniczko*) i wchodzę na zadaszony teren bazaru. Zabawki, tkaniny, suszone owoce, przyprawy, usługi kowalskie, chleb, szaszłyki, samsy, ubrania, słodycze i mięso (młody rzeźnik

[7] Pieczone pierogi nadziewane mięsem lub warzywami.

[8] Potrawa sporządzana z ryżu z dodatkiem warzyw, kawałków mięsa (najczęściej wołowiny lub baraniny).

[9] Otyncza oprócz nauczania Koranu pełni kilka funkcji społecznych: pomaga w rozwiązywaniu problemów, naucza panny norm zachowania, kształtuje żeńską opinię publiczną (Cieślewska 2017). Więcej o liderkach religijnych czytaj w: *Islam with a Female Face.How women are changing the religious landscape in Tajikistan and Kyrgyzstan* (Cieślewska 2017).

jak co dzień uśmiecha się między wiszącymi płatami mięsa pożeranego przez osy). Przechodzę przez ruchliwą ulicę i wchodzę w wąską. Mijam małe punkty usługowe, bar, USG i ciąg prywatnych domów, czyli mury i metalowe bramy. Przy jednym z nich proszące o jałmużnę kobiety – *Luli*[10]. Dochodzę do kolejnej przecznicy, przechodzę przez jezdnię i wchodzę na teren szpitala: zabudowania, apteki i park, wychodzę furtką, po lewej mur, po prawej stary cmentarz. Wchodzę na ogrodzony teren. Słychać szum wody, liści i ptaki. Mijam nowy meczet, na wprost mnie niewielka góra, przed nią altanka. Ergaszali wita mnie mocno, ściskając dłoń. Spędzam z nim czas do obiadu i po obiedzie. Prowadzimy proste rozmowy, prostym rosyjskim. Kiedy zadaję mu pytania, niecierpliwi się, mówi na inny temat lub idzie zamiatać chodnik. Czasami wykrzywia twarz i przewraca oczami, zna przyszłość, ale nikomu nie opowiada. Przychodzą ludzie. Przeważnie Uzbecy, rzadziej Kirgizi, czasami turyści. Jeśli Niemcy, Ergaszali cieszy się i trzy razy opowiada, jak był w wojsku w NRD – *Halle, Saale. Czyste miasto, czarna rzeka… 2 lata byłem od 70. do 72… Hande hoch!* – wykrzykuje nagle i śmieje się, a ja powtarzam, że gdy przyjdą tu jacyś Polacy, to lepiej, żeby tak nie mówił.

Obserwuję, jak ludzie modlą się, rozmawiają z Ergaszalim, jak myją twarze w źródlanej wodzie wyciekającej spod góry, wkładają ręce i głowy do dziury w skale… Kiedy ludzi nie ma, znowu prowadzimy rozmowy. *Wszędzie, gdzie są muzułmanie, są takie miejsca, Bóg mnie tu postawił. Jak wam na imię?* – pyta kolejny raz – *Sześć liter* – wylicza, po czym jako jedyny tutaj poprawnie wymawia moje imię. *Położyłem kartkę z waszym imieniem na półkę, piękna dziewczyna…* i dostaję krzepką dłonią w plecy tak mocno, że tracę równowagę. Ergaszali śmieje się.

Kiedy sprząta obejście, ja piszę, patrzę na wodę i drzewa lub idę do części prywatnej, gdzie rzadko wchodzą turyści, sprawdzam w *czildekanie*, czy kobiety zostawiły pieniądze. Czasami Ergaszali oddala się gdzieś na godzinę lub dwie. Następnego dnia słucham jego pretensji, że nie zastał mnie po powrocie…

Czasami po wizycie kobiet wpada w rozdrażnienie… *Ciężko tutaj, różni ludzie przychodzą, później boli mnie głowa*. Dlaczego? *Bo przychodzą z czarnym sercem, u was jest białe serce, no może trochę czarnego tam jest*. Ergaszali znowu się śmieje. *Żartuję, żartuję*. Mnie też boli głowa.

Za dużo myślicie, planujecie, to jutro, to pojutrze. Nie trzeba tyle myśleć. Trzeba wam odpoczywać, dużo odpoczywać i dużo spać.

Obserwuję w milczeniu, jak Eegaszali wybiera rękoma liście z wody. Patrzę na drobne gołębie siedzące na gałęzi. Milczymy. Wczoraj widziałam tu kunę. *Ptaka?* Nie ptaka, kunę – takie zwierzę, podobne trochę do lisa. Stała na gałęzi, spojrzałyśmy na siebie. Po gałęzi przeszła na skałę. Ooo, tam. *Uuuu, to jakeś zwidy u Was. Teraz tu zostaniecie…*

Patrzymy na meczet.

Tam, gdzie jest teraz meczet, to dawniej podesty stały, pełno ludzi było, zabijali tam krowy-mężczyzna, jak to jest po waszemu? Byk. *Tak, byki zabijali, tak było. A z tej dziury kopiejki zabierałem*. Ergaszali śmieje się. *Ludzie zostawiali, a ja zabierałem, mały byłem.*

[10] Środkowoazjatycka grupa etniczna pokrewna Romom.

Tak… Trudno mi z wami rozmawiać, gdybym znał rosyjski wszystko bym pięknie powiedział… piękne słowa bym powiedział… Milczymy.

Wracam tą samą drogą, tylko już nie chodnikiem, bo tam jest teraz słońce. Choć teraz „trzeba" chodzić chodnikiem, bo jest, a ludzie i tak chodzą ulicą. W torbie mam cukier, który Ergaszali dostał od „Małej Kobiety" – małej dosłownie i w przenośni, bo ma czarne serce. Ergaszali zdenerwował się, krzyczał na nią, bo podważyła jego słowa. Gdy odeszła, rozbolała go głowa. *Jeszcze przyjdzie mnie przeprosić, za dwa dni przyjdzie*. Cukru nie chciałam zabrać, ale i na mnie zaczął krzyczeć, że jak nie wezmę, to jutro nie mam przychodzić. Ergaszali często pokrzykuje i często się śmieje.

Kupuję arbuza u sąsiadów, przechodzę przez podwórko brata gospodyni, zatrzymuję się przy dzieciach, witam się z kobietą uściskiem ręki i wyuczonym zwrotem. Dalej mijam krowy i jestem w domu. Dzieci wykrzykują moje imię, synowa gospodyni pyta: *Przyszliście?* Tak, przyszłam. A później dopytuje, jak minął mi dzień i ją pytam o to samo. Mówi o mężu… Gospodyni zarządza picie herbaty, więc pijemy i zjadamy arbuza. Wszyscy łapczywie. Później idziemy na pole po trawę dla krowy albo przychodzi sąsiadka i rozmawiamy, to znaczy bardziej one rozmawiają… Około 20. kolacja, dwie synowe podają do stołu, dzieci niemiłosiernie krzyczą w szale zabawy i płaczą na przemian. Oglądamy telewizję. Punkt główny – indyjski serial *Synowa*.

Pijany syn gospodyni rozbija szybę. Ona zabiera ukrytą za lustrem metalową pałkę i wychodzi na podwórko…

Jestem gościem

Widziałaś kiedyś w Polsce tak brudnego chłopca? – pyta gospodyni. Patrzę na chłopca, ma sześć lat i na imię Abdusalom. Abdusalom nie chce iść do szkoły, mówi, że będzie karmił krowy. Lubi robić konstrukcje z tego, co znajdzie na podwórku, godzinami układa je z cegieł, drutu i fragmentów zepsutych przedmiotów. Kiedy mama wychodzi do pracy, on płacze i krzyczy. Nie. Nie widziałam w Polsce takiego chłopca.

Dzisiaj wyrywanie zielska, lepkie ręce ociekające sokiem z arbuza, w oczach pył, za paznokciami ziemia, spocone bolące ciało, bo wczoraj znowu skały, nieporadne wspinanie się i absurdalne pozycje przyjmowane z nadzieją, że tym razem lepiej wykonam zadanie. I jeszcze żołądek przepełniony pilowem, bo jestem nieustającym gościem, więc: *Oling, oling – częstuj się, jedz, dlaczego nie jesz?*

Tak, jestem gościem, ale pomagam w polu, bo chcę zrobić coś dla synowej gospodyni. Ona pości, wstaje o 4:30, je niewiele na śniadanie, doi krowę, zamiata podwórko, później przygotowuje wszystkim śniadanie (również mi), idzie do pracy na 4 godziny, wraca i zmierza na pole. Do zachodu słońca nie je, nie pije i jeszcze myśli, jak mi pomóc.

Jestem gościem. Wieszam pranie – swoje. Gospodyni krzyczy: *Dlaczego sama pierzesz? W domu są dwie synowe!* To Wasze synowe, nie moje. Sama mogę wyprać

sobie rzeczy. *Moje synowe to Twoje synowe*. Tak, jestem gościem – próbuję zaistnieć w innym kontekście i zrealizować mglisty plan szkicowany gorączkowo między aktywnościami życia w Polsce z przekonaniem, że robię coś niezwykłego. A później – jestem gościem, zderzam się ze światem i moje wyobrażenia zamieniają się na płynące potokiem niezrozumiałe słowa, na ciągle brudne ręce, na owoce piękne, słodkie… na palące słońce, na pył unoszony przez pojazdy, na roje much, na muczenie krów i ich odchody, na toalety z dziurą w betonie, na wielobarwne sukienki, chusty i zakryte twarze, na śpiewane nawoływania *Allaaaah akbar*, na męskie spojrzenia i wielką tajemnicę. Wiedza, dla której tu przyjechałam, jest tuż obok mnie, przechodzi obok na ulicy, mijam ją na bazarze, wieczorem przynosi mi herbatę, siedzi ze mną przez kilka godzin w świętym miejscu. Z wielką trudnością wydłubuję skrawki tej wiedzy. Każdy skrawek cieszy mnie i zadziwia. Byłam tu przecież rok temu.

Mam wrażenie, że wszystko się powtarza. Mieszkam w tym samym domu, chodzę tą samą drogą do świętego miejsca, gdzie czeka na mnie Ergaszali, za każdym razem mówi: *Z przyjazdem* – i zbyt mocno ściska dłoń. Powtarza, że mam białe serce. Dzięki niemu nauczyłam się przydatnych uzbeckich słów, takich jak: „kijanka" czy „umarł wąż." Spędzam z nim czas, który czasem męczy, wieczorem jem kolację z rodziną. Nazywają mnie siostrą. Chodzę też na śluby, które uparcie rejestruję. A jednak jest inaczej. Dobrze, że przyjechałam.

Moi ludzie

Jest upalny wieczór 9 lipca 2018 r. Jadę taksówką na trasie Arawan-Biszkek. W samochodzie jest dwóch mężczyzn: kierowca i jeden pasażer oraz kobiety: dwie Kirgizki i trzy Tatarki. I jeszcze ten poważny chłopiec, który podróżuje z Tatarkami. Później, w trakcie kolacji, połączyłam z chłopcem zbyt długo spojrzenia. Wiem, że nie należy tego robić, ale nie mogliśmy oderwać tego wzroku do czasu, gdy Tatarka skarciła chłopca szturchnięciem, a ja, zawstydzona, spojrzałam w bok, udając, że nic się nie stało. Coś poszukującego i dojrzałego było w tym wzroku chłopca, ale nie miałam odwagi spojrzeć na niego ponownie.

Nie mam ochoty rozmawiać. Ciągle słoneczny wieczór barwi żółtym światłem asfalt, drzewa i nasze twarze. Patrzę na to światło, na mijane skały. Obsesyjnie wpatruję się w skały. Wypatruję jaskiń i otworów. Myślę o zmieniającym się i trwającym czasie, o ludzkiej kondycji, o neuronach i postrzeganiu rzeczywistości. O społecznościach, które żyły tu kiedyś, i do których nie mam dostępu. Myślę o Ergaszalim. Ostatniego dnia powiedział, że zrobi mi piękny prezent. Podaruje mi lekkość i dobre samopoczucie. Myślę też o koniu. Moim koniu. Czy biegnie tu obok? Co będzie jadł w tej Polsce? Nie mam przecież tysiącletniej trawy ani źródlanej wody. Patrzę w przestrzeń za oknem, ale go nie widzę. Jak bardzo jestem teraz przesączona tym światem. Myślę o wszystkich niematerialnych bytach, które w ciągu ostatnich tygodni zapełniały mój czas – notatki i nagrania – tak ekspansywnie, że zaczęły pojawiać się w snach. Topielec, martwy chłopiec, siwy

mędrzec w białych szatach, koń z wodnym ciałem. Myślę o tych, dla których *ludzie*[11] to osoby – realne i sprawcze istoty obecne w ich życiu. Myślę o tym, kim jestem i dlaczego układam swój świat w ten właśnie sposób. Dlaczego próbuję zrozumieć innych i odszukać znaczenia dawnych i teraźniejszych sposobów bycia w świecie poprzez wrzucanie siebie do obcej materii, gdzie wszystko ma drażniący zapach, a bezpieczne granice codzienności zostają naruszone. Zmuszam się do działań jakby wbrew sobie. Moje ciało za każdym razem broni się przed wyjazdem, później pływam na oślep w gęstej materii, a po powrocie nagle dostrzegam wartość tego czasu, który intensywnie powraca i długo trzyma. W dzień powrotu czuję niewyjaśnioną nostalgię. Wertuję słowniczek rosyjsko-uzbecki. Czuję na sobie wzrok Kirgizki, ale go omijam. Znowu myślę o Ergaszalim i jego *ludziach*, o Mariam holi[12] ze wzruszeniem opowiadającej o zarośniętych mężczyznach w kajdanach, których przytula w *Dul-dul at*, o Azamacie i jego kobiecie-smoku, o wężach pełzających po kolanach modlącej się Pierwszej Uzdrowicielki. W miejscu, gdzie się urodziłam, gdzie dokonano mojej socjalizacji, można by to określić zbiorową schizofrenią. A jednak to jest częścią świata, w którym niezdarnie próbuję się poruszać. Bez odpowiednich narzędzi, samotnie i ułomnie. A jednak to robię. Jestem w Azji Środkowej, jadę samochodem w upalny wieczór, a mój koń przesuwa się wraz ze mną przez Kotlinę Fergańską. Mijamy razem *mazar*[13] wcinający się w główną drogę, której bieg zmieniono, by go nie naruszyć. Przesuwamy się wzdłuż granicy uzbeckiej, patrzę na druty kolczaste, a później znowu wpatruję się w skały. Mijamy sady i cmentarze.

Tak, dostałam konia. Nigdy go nie widziałam, ale czułam, jak dmuchał mi ciepłym powietrzem w szyję. Do dzisiaj czuję to senne ciepło, którego doświadczyłam w miejscu, gdzie dwanaście lat temu pierwszy raz zobaczyłam kucającą przy otworze kobietę, dotykającą dłońmi skały, gdzie jadłyśmy z koleżankami figi, a później – prowadzone przez chłopców w klapkach – wspinałyśmy się po zboczu, usiłując dostać się do wyrytych na skarpie koni. Od tamtego wilgotnego popołudnia, gdy zasnęłam wśród obcych ludzi zmożona chorobą i przyśnił mi się koń, lubiłam sobie wyobrażać, że zawsze ze mną jest. Że idziemy razem przez wioskę, przeciskamy się między straganami, że wspinamy się razem na górę. Pytałam go nawet głośno. I jak, czy podoba ci się spacer? Nie odpowiadał. Jak on wygląda? Czy jest biały? Czy Ergaszali mógł tak zwyczajnie mi go podarować? Czy ja tak zwyczajnie mogłam go wziąć? Wzięłam. I tak sobie idziemy, mój koń i ja.

U naszych stóp – tak, przecież i on ma stopę – gęste zarośla, domy i ich tajemnice. Mam spódnicę do ziemi, dłonie pomarańczowe od henny, turban na głowie i mówię, do konia, którego nie widać – to właśnie ja – Polka. Moja mama nie rozpoznaje mnie na zdjęciach wśród Azjatów, mówi, że wyglądam jak oni. A jednak, nie jestem miejscowa. By dostać się na górę, gdzie znajduje się wycięty z blachy i połyskujący światłem Lenin, musiałam przejść przez prywatne ogrody. Pytam

[11] Określenie używane do opisu niematerialnych bytów określanych w literaturze jako „duchy opiekuńcze" (np. Basilov, Kubakov 1983; Jessa 2001; Penkala-Gawęcka 2001).

[12] Uzb. ciocia – zwrot grzecznościowy do starszej kobiety.

[13] Tu w znaczeniu grób.

robotników, jak się tam dostać. Najpierw powiedziano mi, że muszę obejść górę od strony szpitala. To jakiś kilometr. Zbliża się południe i 40 stopni Celsjusza. Odchodzę zrezygnowana. Jednak słyszę z daleka, jak do mnie wołają. *Siostro!* Uśmiecham się, bo lubię tę formę grzecznościową, jednak tylko do siebie, bo już teraz wiem, że nie zawsze wypada uśmiechać się tutaj do mężczyzn. Jeden z robotników mówi, że można przejść przez prywatny teren, zawoła gospodynię. Widział mnie tutaj rok temu. Zawsze mnie to dziwi. Zastanawiam się, jak mógł mnie zapamiętać. Zakrywam się okularami, ubieram stosownie i chronię chustą męczoną migrenami głowę. Wiem, że nie jestem przezroczysta, że jestem obca i blada. Nieśmiało wnikam w rodziny i życie zwykłych-niezwykłych ludzi. A jednak się dziwię, bo ja nie pamiętam jego twarzy. Czy postanowił mi pomóc, bo byłam tutaj rok temu? Nie rozmawiamy długo, widzę, jak mnie obserwuje, nie zapytał, po co przyjeżdżam i jestem mu za to wdzięczna. Młoda kobieta przeprowadza mnie przez swój ogród, piękny i gęsty, przez który płynie wąska, lecz rwąca w tym miejscu rzeka. Ta rzeka – choć spokojniej – przepływa również wzdłuż *Dul-dul at*. Staruszkowie często siedzą lub drzemią przy niej na podwyższonym siedzisku na tyłach meczetu. Ta sama rzeka dopływa do gospodarstwa, w którym mieszka Ergaszali. Powiedział kiedyś, że tą rzeką czasami do niego przychodzą konie.

Siedząc obok Lenina, obserwuję okolicę. Naprzeciw mnie Arawan, widzę zielone skupiska drzew, domy, ulice, dwa meczety. W oddali pola. Po lewej stronie kompleks szpitalny, przez który zawsze przechodzę do *Dul-dul at*. Za mną Czarbak, gdzie znajduje się niezwykły orzechowy sad, do którego nigdy nie przylatują ptaki. Jeszcze dalej jaskinia Chil-ustun, gdzie naciek krasowy przybrał kształt głowy smoka, nad którą bezgłośnie poruszają się nietoperze. Gdzieś po prawej stronie, 14 km stąd w Type Korgan, na cyplu otoczonym uzbecką ziemią mieszka Azamat, wyganiacz dżinów. Azamat nosi kaszkiet, ma ogniste oczy i pogodne usposobienie. Panuje nad wielotysięczną armią *ludzi*. Azamat nie chciał przyjąć daru, dlatego chorował i dlatego teraz jego głowy nie pokrywają już gęste włosy, a białka oczu zmieniły barwę. Gdy opowiada o swoich walkach z dżinami, często się śmieje. Za każdą niezwykłą historią – która wysypuje się z niego jak z przepełnionego naczynia – podąża radosny śmiech, jakby sam w nią nie wierzył. Jednak w swoim gabinecie, gdy wypowiada głośno modlitwy, a fala gorąca skanuje mi ciało, jest bardzo poważny. Azamat poznał mnie z mułłą, który całe życie szuka ukrytej drogi do Chil-ustun. Jednak ten mi nie ufa. Tylko od Azamata wiem, że mułła widział smoka, który mieszka na cmentarzu w *Dul-dul at*. Trochę bliżej, w Kakyr-Pyltan, mieszka Mariam hola – wróżka, którą miejscowi nazywają bakszi[14], czyli szamanką. Mariam hola ma piękne rysy, nie boi się mówić o swoich *ludziach*. Twierdzi, że są podobni do moich. To oni – „moi *ludzie*" chcą, bym przyjeżdżała do *Dul-dul at*. Mariam hola opowiada niespójnie, za każdym razem nieco inaczej. Podaje sprzeczne z historią i chronologią daty i imiona, ale lubię jej

[14] *Bakszy/i* może wywodzić się od staro tureckiego słowa *bak* – oznaczającego „patrzeć", co może odnosić się do umiejętności szamana, który dostrzega choroby, przyszłość, czy też niematerialnych mieszkańców górnego i dolnego świata (Tursunow 1999: 61–69).

drobną postać. Lubię na nią patrzeć, gdy opowiada, choć nie rozumiem jej języka. Muszę do niej zawsze jeździć z tłumaczką. Mariam hola mieszka w małym domu ze swoim dorosłym synem. Siedzimy na dywanie. Ona opowiada i rysuje. Wiedziała, że przyjdę. Rysuje swój sen, który to wieszczył, ale ja go nie pojmuję. Później szkicuje węże układające się centrycznie, więźniów w kajdanach z *Dul-dul at* oraz postać, która przedstawia wygląd „moich *ludzi*". Do pokoju wlatują dwa ptaki. Krążą chwilę po małym, niskim pomieszczeniu. Jeden z nich desperacko uderza w okno i krótką firankę. Mariam hola, nie przerywając opowieści, wstaje, powolnym, płynnym ruchem chwyta ptaka w dłonie i wypuszcza na zewnątrz, tak jakby robiła to codziennie.

Mariam hola wie, że o niej często myślałam.

Wszystko jest iluzją. Skoro nasz mózg używa przypuszczeń, by kontrolować ciało, a nasze zmysły i to, co widzimy, są oparte na oczekiwaniach i przekonaniach (Anil Seth TED 2017), to jakże wielu odmiennych iluzji mogę doznawać dlatego, że mam kontakt z ludźmi, których ukształtowało inne doświadczenie kulturowe. Nasz indywidualny sposób bycia świadomym to tylko jedna z dróg (Anil Seth TED 2017). Ta myśl uspokoiła mnie.

Na trasie Arawan-Biszkek upał przybrał formę wieczornego, ciepłego wiatru. Nagle opuściły mnie niespokojne myśli, że uległam zbiorowej neurozie i poczułam lekkość. Poczułam potrzebę ruchu, ale czeka mnie dziesięć godzin podróży samochodem. Poruszam się więc w myślach nad skałami.

Ja i mój koń.

Białobrodzi[15]

Kolejne godziny spędzam w *Dul-dul at*. Nie ma Ergaszaliego. Prawdopodobnie i dzisiaj, tak jak w inne dni, niemal identyczne, nie przyjdzie. Wokół grobu, na chodniku, w źródle, które dopiero co wybija, zalegają liście. Nie ma kwiatów troskliwie podlewanych przez Ergaszaliego, który mówi, że każde stworzenie, wszystko, co żyje, chce pić. W oddali widzę staruszków przed meczetem, ale chowam się przed nimi za chłodnym murem grobu. Piszę. Patrzę na spękaną suchą ziemię, na kalejdoskopy, jakie tworzą się z cieni drzew. Jest tutaj tak przyjemnie, słyszę szum liści, ptaki i płynącą wodę w aryku. Za murem części prywatnej nie ma również Onyhon[16], która odeszła wraz z dziećmi od męża. To nic, że nie mówiła po rosyjsku, brakuje mi jej. To nic, że w pierwszym roku mojego pobytu ledwo odpowiadała na pozdrowienie, a w drugim, gdy przychodziłam, mówiła do Ergaszaliego: *A ta znowu tu idzie*. Ergaszali, swoim zwyczajem, solidnie ją

[15] Wśród ludów tureckich w Azji Środkowej określenie *aksakal* dosłownie oznacza „białą brodę", lecz metaforycznie odnosi się do męskiej starszyzny, nazywa się tak czcigodnego starca, a dawniej przywódcę społeczności. Uzb. *oqsoqol*; kirg. аксакал – *aksakal* (*ak* – biały, *salal* – broda) – forma pełnego szacunku zwracania się do mężczyzny starszego wiekiem lub statusem społecznym (Judahin 1985: 39).

[16] Hon (uzb.) zwrot grzecznościowy, okazanie szacunku osobie, do której się zwracamy.

złajał i jeszcze powiedział, że jest niegościnna, bo nigdy nie poczęstowała mnie herbatą. Pół godziny później Onahon przyniosła nam czajnik z herbatą i czarki, a ja jeszcze przez jakiś czas musiałam słuchać, jak to ludzie nie są życzliwi dla wędrowców, odciętych od bliskich i zdanych na siebie w obcym miejscu. Zawsze zadziwia mnie ta afektywna natura Ergaszaliego. Mówił, że jestem taka jak on, że też kiedyś samotnie podróżował i wie, jak to jest. Kiedy Ergaszali wpada w złość, widzę szaleństwo w jego oczach, podobne do szaleństwa oczu mojej babki. Ona też mówiła, że jestem podobna do niej i była równie impulsywna, co Ergaszali. Podobnie jak on widziała ludzi, których nikt nie widział… tylko u niej zdiagnozowano Alzheimera. *Ludzie* Ergaszaliego mieszkają w skałach i mają sprawczą moc, ludzie mojej babki byli nikomu niepotrzebni. Zastanawiam się, jak to możliwe, że te ekstrawertyczne osoby dostrzegły we mnie swoje podobieństwo. Po wizycie z tłumaczką u Onyhon wszystko się odmieniło. Od tego czasu porozumiewałyśmy się uśmiechem i gestem. Wierzyłam w ten uśmiech bardziej niż w niejedno słowo. Powiedziała tłumaczce, że nie powinnam siedzieć z Ergaszalim, on niczego mi nie powie. Nie ma także w tym roku medresy dla chłopców, którzy biegali podczas przerwy, wspinali się na drzewa, po skałach, kąpali w rzece i przekomarzali z Ergaszalim. Lubiłam jednego z tych chłopców. Był zuchwały i pogodny, zawsze witał się ze mną z zadziornym uśmiechem, zadawał odważne pytania, a w upalne dni siedział na pustym placu przed meczetem, na drewnianym podeście ustawionym w cieniu drzewa i przez długie minuty powtarzał sury z Koranu, kiwając się przy tym po przodu i tyłu. To niezrozumiałe mruczenie wprawiało mnie w nastrój, którego dzisiaj już nie umiem określić. Lubiłam ten dźwięk, ten widok. Było coś intymnego w tych chwilach. W budynkach po medresie urzęduje teraz nowy, ważny mufti, o którym mówią wszyscy staruszkowie. Jest tak cicho, nie ma nawet pielgrzymów. Za murem, na terenie cmentarza słyszę szelest suchej trawy. Wiem, że to chudy pies, o szarej, rzadkiej sierści, że zatrzyma się na chwilę na mojej wysokości i będzie węszył, tak jak zrobił to wczoraj i w inne podobne do siebie dni. Ja wiem, że on wie, on wie, że ja wiem. Wiem, że to ten pies, jednak myślę o wężach, które nie są wężami i spotyka je Mariam hola. W końcu wstanę, podejdę do muru, stanę na występie i podciągnę się, by spojrzeć za mur. Pies warknie, szczeknie i ucieknie.

Kiedy zeskakuję, widzę kątem oka, że idzie Hassandżon. Przepadłam na to przedpołudnie. Hassandżon patrzy na mnie nieśmiało jednym okiem i ściska mi dłoń. Zawsze niepotrzebnie mnie to cieszy, bo mężczyźni tu nie ściskają dłoni kobietom, a tym bardziej staruszkowie. Może nie jestem dla nich kobietą. Najpierw będziemy rozmawiać przy grobie, stojąc, a w końcu on powie, żebyśmy poszli do niego na herbatę. I pójdziemy. Przez ten czas nie będę wiedziała, czy przyjdą pielgrzymi, nie policzę ich, nie porozmawiam, nie zobaczę, nie doświadczę.

Wciąż nie doceniam Hassandżona, choć staram się pamiętać, że „tubylec, chociażby kierował badacza na całkiem nieprzewidziane szlaki, ma zawsze rację" (Favret-Saada: 2012: 32), ale wciąż się wzbraniam przed tymi proszonymi herbatami i rozmowami. Rozmowy z nim zawsze wyglądają tak samo. *Jaka pogoda tam u was? Co uprawiacie? Jak to możliwe, że owoce dojrzewają, jeśli lata są tak krótkie*

i chłodne? A macie winogrona, a brzoskwinie, bawełnę, figi? Jakie zwierzęca hodujecie? Jakie są przeciętne zarobki? Jakie jecie potrawy? A czy pokażecie mi waszą walutę? A czy rząd daje pieniądze na dzieci? A po ile jest mięso, mąka, chleb? Jednak nie wypowiada tych pytań na raz, rozkłada je na długie odstępy, jakby dawkując je między milczeniem, łykiem herbaty, zachętą częstowania mnie chlebem i moim pytaniem o *Dul-dul at*. Ciągle nie potrafię opowiadać o moim kraju, może dlatego Hassandżon zadaje mi za każdym razem te same pytania i ciągle zaprasza na herbatę pod baldachimem otoczonym zwiewnymi materiałami w jego ogrodzie. Jego żona, siostra Ergaszaliego, przynosi czajniczki z herbatą i chleb, czasami przysiada na ławce obok nas, wymieniamy uprzejme formułki, i odchodzi. Ja zostaję z jej mężem i prowadzimy te nasze zwyczajowe rozmowy o jęczmieniu, rzepaku, bigosie i 500 plus. Częstuje mnie chlebem, ciepłymi od słońca owocami, pokazuje drzewa figowe i zalążki owoców, żałując, że w tym roku nie dojrzeją przed moim wyjazdem. Na koniec zawsze mówi, że zbyt krótko siedziałam i mam częściej zachodzić.

Mimo że jest szwagrem Ergaszaliego, nie pochwala, podobnie jak inni, jego działalności. Jedno oko Hassandżona jest pokryte bielmem. Kiedyś sanitariusz polał mu oko jakimś specyfikiem i doprowadził je do ślepoty. Rok temu nie poznał mnie, gdy przyjechałam, miał wylew i od tego czasu przytrafiają mu się zaniki pamięci, czasami mdleje. Kiedyś myślałam, że to dlatego nasze rozmowy zawsze zaczynają się tak samo. Dzisiaj myślę inaczej. Ja też często zadaję mu te same pytania – więc tak sobie rozmawiamy, ciągle na te same tematy. Hassandżon mieszka od urodzenia przy *Dul-dul at*. Kiedy był mały, źródło wybijało w zagłębieniu, w miejscu, gdzie teraz jest sad, za meczetem, i tworzyło sporą sadzawkę, w której kąpały się dzieci. Szejchem[17] na cmentarzu był jego dziadek, a później brat. Zastanawiam się, dlaczego Ergaszali nigdy mi o tym nie powiedział. Pielgrzymi i na Ergasza mówią szejch. Pytałam o jego poprzedników, wymienił ich pięciu, ale tylko raz i nie chciał powtórzyć. Mówił, że wszyscy odeszli w tajemniczy sposób, on też tak odejdzie. Hassandżon pamięta też pierwszą uzdrowicielkę. Opowiada, jak białobrodzi zaopiekowali się uciekinierką, która spała między skałami, jak wybudowano jej mały dom i wydano za mąż. Mówi, że miała kaleką rękę. Mówiąc to, podkurcza prawą dłoń, a ja patrzę na niego zdumiona, później podnoszę wzrok na ryty na skale, na niewidoczne z dołu postaci (za prawą nogą mniejszego z koni), którym w miejscu rąk ktoś wyrył esowate linie na kształt węży. Czwarty rok pytam o tę kobietę i nikt mi o tym nie powiedział. Dlaczego uznaję, że to jest ważne?

Kiedy wracam do domu, czyli miejsca, gdzie mieszkam podczas moich corocznych pobytów, spotykam byłego mułłę z meczetu *Dul-dul at* – Sarimsoqa. Mężczyzna cieszy się dużym szacunkiem, ma 87 lat, siwą brodę, nosi przyciemniane okulary, a gdy czasami przyjeżdża ktoś z telewizji, zawsze to on proszony

[17] Szaykh oznacza osobę w zaawansowanym wieku, której włosy stały się białe. Może być stosowany do lidera religijnego jakiejś instytucji. Na poziomie czysto religijnym honorowy tytuł szaykh to mistrz wykładni Koranu oraz określenie osób skrupulatnie przestrzegających Sunny (zbioru opowieści z życia Mahometa oraz jego opinii dotyczących wiary i postępowania w życiu) (Geoffroy 1997: 397–398). Tutaj w znaczeniu: opiekun cmentarza.

jest o wypowiedź. Ma przyjemny głos i również wita mnie uściskiem ręki, lecz tylko wówczas, gdy długo mnie nie widzi. Podobnie jak dziennikarze, i ja przeprowadziłam z nim rozmowę. Uprzedzono mnie, żebym nie mówiła, że znam znaczenie jego imienia, ale on sam mi powiedział, *Dul-dul at to latający koń. To nie jest zwykły koń, to koń od Allaha. Góra też ma nazwę: Mazar Tog (Góra Cmentarz).* Opowiadał cichym, dostojnym głosem w swoim przyciemnionym, przyjemnie chłodnym pokoju. *Widziała Pani rysunek Dul-dul at? Tego rysunku człowiek nie zrobił. Ten ryt konia i jego źrebięcia były stworzone wolą Pana Boga. Legenda mówi, że to był koń proroka Hazrat Alego, Pan Bóg podarował mu tego konia. Pan Bóg stworzył tę górę, a potem uwiecznił te konie na tej skale… nie ma tego w książkach… opowiadam, co nasi dziadkowie nam kiedyś opowiadali, a im ich dziadkowie.*

Następnym razem, gdy go spotkałam, prosił, bym napisała, że w miejscu, gdzie dawniej był cmentarz, w każdy czwartek organizowany jest targ, a tak nie powinno być; on interweniował, ale to nie przynosi efektu. Może, gdy wiadomość trafi do Internetu, przeczytają to odpowiedni ludzie i zabronią handlu na ziemi, gdzie pochowani są przodkowie. W tym roku już o tym nie wspomina.

Gdy pytam o nowości, mówi, że mają nowego muftiego. Uprzejmie się żegnamy.

7 lipca 2019 roku przed meczetem zorganizowano *ehsan*[18]. Rozstawiono stoły, krzesła, zabito barana, zaproszono lokalne władze i miejscową starszyznę. Spotykam Anwara, który uczestniczy w przygotowaniach. Anwar ma siwą brodę i bardzo wesołe oczy, jest muezzinem – mężczyzną, który pięć razy dziennie wzywa z minaretu wiernych do modlitwy. Ergaszali mówi o nim, że *krzyczy przez głośniki*, a może tylko brak mu rosyjskich słów do opisu. Anwar patrzy mi w oczy i długo ściska dłoń, wzdychając. Rozmawiam z nim krótko, ale lubię jego pogodną twarz, czuję ulgę, widząc przychylną, znajomą osobę. Pytam o nowego muftiego, mówię, że chcę z nim porozmawiać. Anwar bardzo chwali muftiego i obiecuje zorganizować spotkanie. Pytam Sarimsoqa, z jakiej okazji organizują *ehsan*. Powód jest znaczny – rozpocznie się niebawem budowa nowej siedziby miejscowych władz – na cmentarzu, po lewej stronie od bramy wjazdowej do *Dul-dul at*. Patrzę w milczeniu na byłego mułłę. On patrzy w dal.

Hassandżon powiedział, że w centrum brakuje miejsca.

Wśród zebranych jest również Nodir. Nosi przewiewną jasną odzież i ma siwą brodę. Lubi zapalić papierosa i posiedzieć w ciszy. Dawniej najczęściej rozmawiał z Ergaszalim, ale się kłócili. Powtarza to, co wszyscy: że Ergaszali jest głośny, że oszukuje pielgrzymów, że bierze od nich pieniądze. W czasach Związku Radzieckiego Nodir pracował jako kierowca. Mówi, że w trakcie wojny przyjechali tu Żydzi z Polski, wielu z nich umarło, bo panował straszny głód. Małżeństwo Żydów mieszkało również w domu jego rodziców, nie znali języka uzbeckiego, a gdy czegoś potrzebowali, wskazywali ręką. Kiedy wojna się skończyła, wyjechali i nie pamięta nawet, jak się nazywali. Żydzi, którzy umarli,

[18] Ehsan lub ihsan – czynić dobrze, stale służyć Bogu (Schimmel 1974: 502). W tym wypadku to rytuał złożenia ofiary, zgromadzenie religijne organizowane przez przewodnika duchowego znającego Koran (Cieślewska 2017: 230, 244).

zostali pochowani nieopodal na cmentarzu i każdego roku powtarza, że pokaże mi miejsce ich pochówku. Ergaszali mówi, że nie warto mu wierzyć. Co roku, gdy wyjeżdżam, Nodir mówi, że w przyszłym roku się spotkamy, jeśli będzie jeszcze żył. Przeważnie odpoczywa w cieniu drzewa, na drewnianym podwyższeniu ustawionym w tym samym miejscu, co w zeszłym roku. W poprzednich latach podest stał za meczetem, przy rzece, wśród drzew owocowych, które posadził Ergaszali. Nodir przychodzi odpocząć od zgiełku domowego. Mieszka kilka domów dalej, z wnukiem i jego rodziną. Miał jednego syna, ale ten umarł kilka lat temu. Tutaj jest zawsze cicho i chłodno, zasypia więc smagany delikatnym wiatrem i szmerem liści. Nodir, gdy nie śpi, zaprasza mnie, bym z nim posiedziała na drewnianym podeście, zawsze wita się ze mną uściskiem ręki. Gdy przychodzą pielgrzymi, Nodir modli się z nimi i wkłada do kieszeni koszuli drobne, które mu dają. Kur jednak nie przyjmuje, on sam już nie je mięsa. Raz zabrał kurę do domu, ale po dwóch dniach zdechła nie tylko ona, ale i inne kury wnuka. Od tego czasu odsyła tych, którzy chcą złożyć ofiarę z kury, do kuzyna Hassandżona – jego ojciec był przecież szejchem. Nodir czasami pyta o Ergaszaliego, mówię, że go nie widuję.

W tym roku widziałam Ergaszaliego tylko kilka razy. Gdy przyjechałam, jak zwykle ścisnął mi dłoń z całej siły i tryknął się ze mną głową, też bardzo mocno. Myślę sobie, że mimo wieku i kłopotów zdrowotnych, ma olbrzymią siłę i zastanawiam się, jaki był dawniej. Pokazywał mi swoje zdjęcia z młodości, opowiadając okoliczności, w jakich zostały zrobione. Ergaszali na osiołku, Ergaszali w paradnym stroju, Ergaszali w białym stroju – niektóre rzeczy się nie zmieniły. To solidne trykanie praktykuje zawsze, gdy przyjeżdżam i nie wiem, dlaczego to robi. Pokłócił się z nowym muftim, powiedział, że w tym roku nie będzie przychodził. Czasami zachodzi na chwilę, patrzy na drzewa, na nieliczne kwiaty, na chodniki i murek wokół skały, gdzie zbiera się woda. Widzę, jak szklą mu się oczy, kolejny raz wylicza: ile lat tu przychodził, jak go Allah tu postawił, jak dawniej nikt o to miejsce nie dbał, ile drzew posadził i jakich. To popołudnie spędził w *Dul-dul at*. Dałam mu folder ze zdjęciami, który zrobiłam. Pokazuje wszystkim z dumą, opowiadając o każdym zdjęciu, śmiejąc się często i zwracając uwagę na każdy ich szczegół, od kury przyniesionej na ofiarę, zdjęcia rytów, po skarpetki, które już się podarły i sandały, które jeszcze nosi. Mówi o mnie „turysta". Może tylko tak potrafi o mnie powiedzieć, a może tylko tak chce. Dawniej, gdy przychodziłam, pytałam Ergaszliego, kto był i po co, czy ktoś jest w części prywatnej, on śmiał się i mówił: *A Wy co, główny prokurator?* Ostatecznie opowiadał. Mówił, że gdy ja jestem, przychodzą i pielgrzymi. *Dopóki nie przyjdziecie, nikogo nie ma, a jak się pojawicie, to zaraz ktoś przychodzi*. Teraz to on się dopytuje: kto przyszedł, czy o niego pytał, jak długo został i czy ktoś odpoczywa w części prywatnej. Opowiadam z przejęciem, jak to przyjechała grupa pielgrzymów – Kirgizów z Tałasu, jak pokazałam im ryty, otwór w skale pod rytami i powiedziałam, gdzie mogą przygotować posiłek. On śmieje się i mówi, że mogłam go zastąpić – przecież wszystko wiem. Czasami dzwoni i pyta, czy tam jestem. Często mówi, że źle się czuje, zostaje w domu i nigdzie nie wychodzi. Gdy czuje się lepiej, jedzie do

Oszu, do parku i tam spędza przedpołudnia, od czasu do czasu ktoś mi mówi, że widział go na bazarze. Tak, jest podobny do mojej babci, ona też nie mogła usiedzieć w domu.

Kilka dni później siedzę w gabinecie muftiego. W pomieszczeniu stoi rząd krzeseł oraz duże biurko z komputerem i monitorem, na którym wyświetlają się obrazy z monitorowanego terenu wokół, w tym ścieżka przy skale i murek, na którym zawsze siedział Ergaszali. Przy oknie zamontowana jest kamera skierowana na pokój, w którym jesteśmy. Mufti stoi przy biurku z wypiętym brzuchem i głośno opowiada po uzbecku: *Dul-dul at właściwie jest drogowskazem i nie ma w nim nic świętego […] według Szariatu, można tu przyjeżdżać wyłącznie w celach badawczych i edukacyjnych. Nie można się tu modlić. Modli się tylko do Allaha! I fakt, że ludzie przyjeżdżają tutaj, aby zobaczyć dziurę, wkładają do tej dziury głowę, myją się źródlaną wodą i piją ją […]. Pani rozumie, o czym ja mówię?* Właściwie to rozumiem, choć nie znam uzbeckiego. Mężczyzna, którego zawołał mufti, siedzi obok mnie i co jakiś czas tłumaczy. Mufti kontynuuje: *On nie ma wykształcenia religijnego […] On wprowadza ludzi w błąd, jest zaangażowany w przesądy […] oszukuje ludzi i bierze od nich pieniądze. Jak można wierzyć w kamień i jednocześnie mówić, że należy się modlić do Allaha? Trzeba wierzyć jedynie w Allaha, on jest stwórcą całego świata […] Mam nadzieję, że Pani zrozumiała, co chciałem powiedzieć.*

Tak, zrozumiałam bardzo dobrze, co chciał powiedzieć, właściwie nawet od momentu, w którym mnie zawołał do siebie i poprosił do gabinetu przed wszystkimi oczekującymi petentami. Nie musiał już nic mówić, ale performance trwa. Patrzę na materac położony przy ścianie i myślę o filmach z rytuału *Dżin czagaruu*[19], które oglądałam w Internecie i które pokazywał mi Azamat. Krzyki, wymioty, niepohamowany płacz lub śmiech pacjentów. „Słyszałam, że przychodzą do Pana ludzie z problemami zdrowotnymi. W jaki sposób Pan im pomaga?". *Specjalizuję się w tym, czytam modlitwy i ajaty*[20] *z Koranu.* Mufti skupia na mnie uwagę. *Panią boli głowa.*

Natychmiast połykam haczyk i zamieniam się w ćmę. Mufti wymienia dolegliwości, jakie mam i choć nie wszystkie się zgadzają, mówi, że może mnie uleczyć, tylko mam do niego przychodzić przez siedem dni. Wyprasza tłumacza i pokazuje, że mam wyłączyć dyktafon. Zostajemy sami.

Siedzę na krześle. Mufti jedną ręką ściska mi czaszkę i głośno się modli, co jakiś czas odchodzi, odbiera dzwoniący telefon i rozmawia. Podczas jednej z tych rozmów wyciąga wtyczkę z gniazdka. Monitory i kamera gasną. Poddaję się modlitwom i masażom, a przede wszystkim próbuję zrozumieć, co do mnie mówi i wmawiam sobie, że jestem u lekarza. Mufti jest niewiele wyższy niż ja, mimo to wydaje mi się ogromny, nosi brodę i jest w moim wieku. Masuje mi

[19] Rodzaj egzorcyzmu, w Kirgistanie nazywany *жин чыгаруу* (kirg. uwolnienie od dżinna). Dżinny według muzułmańskiej koncepcji to inteligentne i niedostrzegalne dla naszych zmysłów byty (MacDonald, Mass, *1991: 546–547*), Dżinny mogą podporządkować sobie wybrane ciało, reagujące przeważnie chorobą, której nie można uleczyć konwencjonalnymi metodami. Dzięki odpowiednim modlitwom (surom i wierszom) z Koranu, można je z niego wypędzić.

[20] Ajat lub aja: arab. słowo (oznaczające cud, znak) używane na określenie wersetów z Koranu.

głowę, uda, kark, wypowiada słowa modlitwy i wydmuchuje na boki powietrze, tak jak to robi Azamat. Później poleca mi położyć się na materacu i kontynuuje zabieg. Znowu myślę o filmach, które widziałam, ale mufti przekracza granicę. Mówiąc, że mieszka we mnie dżin-mąż, chwyta mnie za piersi. Wystarczy. Mój dżin i ja nie chcemy takiego leczenia. Dziękuję za rozmowę i kładę zwyczajowo pieniądze, tylko dlatego, że jestem ciekawa, czy weźmie. Mówi, że nie potrzeba i chowa banknot do kieszeni. Mufti zaleca kolejną wizytę na drugi dzień. Wychodzę i jestem nawet rozbawiona tą sytuacją. Z tym samym, silnym bólem głowy idziemy z dżinem na herbatę, zadowoleni, że zdemaskowaliśmy muftiego. A może to mufti zdemaskował nas?

Następny dzień spędzam z Ergaszalim w miejscu, gdzie jest inne lecznicze źródło, kilka kilometrów od Arawanu. Wracając, wstępujemy do *Dul-dul at*. Główna brama z napisem „*Dul-dul at* święte miejsce" oraz mur zostały zburzone, a teren po ich lewej stronie rozkopany. Oboje w smutnym nastroju, omijając gruzy z cmentarnego muru, kierujemy się w stronę skały i siadamy na murku. Ergaszali mówi, że mufti zarzucił mu, że wita się z kobietami. *Tylko z Wami się witałem tutaj. Pewnie ma kamery tam u siebie*. Milczę. Po chwili wstaję, podchodzę do skały i głęboko wkładam rękę w chłodny i lekko wilgotny otwór skalny. Czuję przyjemny zapach skały i opieram o nią rozpalone czoło.

Po kilku dniach stoję wśród białobrodych, skupionych wokół drewnianego podwyższenia przed meczetem. Nodir, Anwar, Hassandżon i kilku innych. Widzę również muftiego. Stygmatyzuję ich, a oni mnie. Nodir pewnym, lecz wolnym ruchem wyciąga do mnie dłoń. Mufti patrzy i milczy, a po czym zaprasza trzykrotnie do siebie. Odmawiam, a on, machając ręką, odchodzi. Białobrodzi patrzą w milczeniu. Mówię, że już z nim rozmawiałam. Oni nadal milczą, a ja, choć wiem, że to nieodpowiednia chwila, pytam: „Kto mianował muftiego na to stanowisko? A skąd pochodzi?". Ktoś odpowiada. Czuję, jak robi się ciasno, jak wszyscy na mnie patrzą, na kobietę, samą, bez jakiegokolwiek wsparcia, bez klarownej instytucji, która się za mną wstawi i która daje mi prawo do oceniania. Przychodzę, siedzę całymi dniami, piszę, robię zdjęcia, wcześniej przebywałam godzinami z Ergaszalim, którego żaden z nich nie rozumie i którego się tu potępia. Czuję to wszystko, ale jakby od niechcenia rzucam w naszą ciasną przestrzeń: Zawsze myślałam, że mufti powinien być starszy. W końcu Anwar pyta, czy mufti mi się nie spodobał. Staruszkowie patrzą wyczekująco, a ja kręcę głową w zaprzeczeniu i dodaję – nie. Nodir, przerywając ciszę, mówi: *Ona może tak powiedzieć, ja to szanuję. To dlatego, że jesteś biała.* Usłyszałam okrutny wyrok od kogoś, kto był tu wcześniej.

Hassandżon zaprasza mnie na herbatę. Idziemy.

Początek i koniec

Jest sierpień 2016 r,. siedzę na ławce-huśtawce w ogrodzie sąsiadki mojej gospodyni. Oprócz czterech kobiet jest jeszcze funkcjonariusz Ministerstwa Spraw Wewnętrznych Kirgistanu, który ogląda mój paszport i bilet. Pyta, w jaki sposób

przyjechałam. Gospodyni sama go zaprosiła. Sąsiadka mówi, że każdego dnia wspólnie zrobimy plan i będziemy go realizować, wówczas nie będzie problemów. Po chwili opowiada, że mają dwie legendy o *Dul-dul at*. To wszystko, nie ma więcej informacji. To mój pierwszy dzień w Arawanie. Po czterech latach siedzę w swoim mieszkaniu i przywołuję ruchome obrazy. Stoję z Azamatem w *czildekanie*. On patrzy w górę, a ja dopytuję, jak *oni* wyglądają. *Jak nasi ludzie, są podobni do nich. Są kobiety, są mężczyźni, jest długobrody […] są małe dziewczynki […]. Teraz w dzień mało się pokazują […] czystym ludziom się pokazują, zwłaszcza rano, wieczorem będzie ich dużo, przychodzą, spacerują, grają… Kto tu przychodzi, powie życzenie, oni wszystko usłyszą […], choć w duszy powiesz, oni usłyszą. W myślach czytają, od razu wiedzą, po co przychodzisz […]. I słyszą nas teraz. Oni teraz na nas patrzą, słyszą nas. Ja widzę, ty nie widzisz*. Mówię, że lubię tu przebywać.

Oni cię lubią, inaczej byś już dawno zachorowała.

Siedzę, jak zawsze, z Ergaszalim na murku. Nie ma pielgrzymów. Podchodzę do skały, ale Ergaszali mi zabrania. *Nie wolno tam chodzić. Oni tam są*. Jak Pana nie ma, często tam siedzę. *Oni cię lubią, dlatego pozwalają.* Ergaszali nie chce więcej mówić. Denerwuje się. *Będę chorował, jeśli za dużo powiem*. Opowiada jednak o koniach. *Tylko nie mówcie nikomu*.

Jestem w jurcie kilkadziesiąt kilometrów od Biszkeku z mistyczką Bùbù[21] Mariam[22] i jej towarzyszami. Dużo zabiegów kosztowało mnie doprowadzenie do tego spotkania. Jesteśmy już po oficjalnej rozmowie i teraz każdy opowiada o swoich mistycznych przejściach. Ja milczę i słucham o białych starcach, o tym, że nie można patrzeć, gdy Bùbù Mariam o to prosi, o znakach na niebie. W pewniej chwili mistyczka mówi: *Pani Sylwia dostała konia od Ergaszaliego i później zobaczyła we śnie tego konia z Dul-dul at*. Wszyscy na mnie patrzą, a ja (głupio) czuję się, jak kapitan Cook. Chwilę później zastanawiam się, czy mnie zabiją. Rok później siedzę z Bùbù Mariam w części prywatnej w *Dul-dul at*. Ona opowiada mi, że mąż jej mamki był Polakiem – katolikiem, więc ona ma w sobie trochę tej polskości, od dawna chciała mi to powiedzieć. Oglądamy razem zdjęcia rytów, które zrobiłam. Ona opowiada, co widzi, i płacze – płacze, bo widzi więcej niż inni, widzi na nich wielowiekową historię – opowiada, choć nie wszystko. Bùbù Mariam ma misję – szuka źródła, które dawniej biło ze skały, dlatego co roku tu przyjeżdża, dlatego, będąc w *czildekanie*, wyciągnęła z błota i otchłani grzesznika, który zdradził tajemnicę. Ona i jej pomocnik uważają, że jest jakaś przyczyna, dla której się spotkaliśmy, dla której mam sny i dla której przyjeżdżam do *Dul-dul at*. Jednak „nic" się nie wydarzyło, choć oni twierdzą, że zdjęcia, jakie zrobiłam, Gospodarz miejsca ukazał właśnie mi. Bùbù Mariam patrzy na mnie ze spokojną pewnością siebie i mówi, że powinnam go czuć. Pielgrzymi modlili się,

[21] Kirg. бүбү – według słownika Ûdahina to szamanka (Ûdahin 1965: 165).

[22] Bùbù Mariam Musakyzy pomaga chorym, medytuje, a w trakcie odosobnionych seansów spotyka ducha *Dżajsana*, który przekazuje jej informacje dotyczące legendarnego kirgiskiego bohatera – Manasa. Na podstawie tych spotkań spisała 10 tomów (innej niż oficjalna wersja) historii o Manasie „Ajkul Manas" – Wielkoduszny Manas. W takcie jednego z tych mistycznych spotkań dowiedziała się o mazarze *Dul-dul at* (Bùbù Mariam 2014a, 2014b), od czego czasu jej działania ogniskują się na odnalezieniu niezwykłego źródła, które, jak uważa, wybiło w innym miejscu.

palili ognie, złożyli ofiarę, przygotowali obfity posiłek, który razem spożyliśmy. We wszystkim towarzyszył Ergaszali, traktowany z szacunkiem. Gdy odjechali siedzimy z Ergaszalim na drewnianym podwyższeniu, pijemy herbatę i jemy ciastka. Czuję niedosyt, ale i jakieś spełnienie, spokój. Oboje czekaliśmy na Bùbù Mariam, od kiedy przyjechałam. Dzień dobiega końca, żegnamy się w milczącym porozumieniu. Wracam do domu, myśląc o dwóch legendach, o ofiarach i o tym, jak wszystko jest ze sobą połączone, o roli, jaką nadają mi Inni, bym mogła zaistnieć w ich świecie i o roli, jaką sama sobie nadałam.

Literatura

Amanbaeva, B., Suleymanova, A., Zholdoshov, C. (2011). Rock Art in Kyrgyzstan. W: J. Clottes (red.), *Rock Art in Central Asia. A Thematic Study*. Paris: ICOMOS, 43–47.

Basilov, V.N., Kubakov, K.K. (1983). Survival of Pre-Muslim Beliefs in Islam. W: S.C. Dube, V.N. Basilov (red.), *Secularization in Multi-religious Societies. Indo-soviet Perspectives* (s. 227–240). New Delhi: Concept Publishing Company.

Bernštam, A.N. (1951). *Drevnââ Fergana*. Taškent: Izdatel'stvo Akademi Nauk UzSSR.

Bùbù Mariam Musa kyzy (2014 a). „Duldul Bulak" Maza. W: *Ajkôl Manas*, Žajsaṇ Umôtuulu, t. 10 (s. 128–136). Biškek: Kylymkôčù.

Bùbù Mariam Musa kyzy (2014b). Meditations Section – unexpected meeting. W: *Ajkôl Manas*, Žajsaṇ Umôtuulu. Przekł. ang. A.S. Meimanaliev, t. 1 (s. 27–32). Biškek: Kylymkôčù.

Cieślewska, A. (2017). *Islam with a Female Face. How women are changing the religious landscape in Tajiki stanand Kyrgyzstan*. Kraków: Księgarnia Akademicka.

Favret-Saada, J. (2012). *Śmiercionośne słowa, zabójcze uroki*. Przeł. K. Marczewska. Warszawa: Oficyna Naukowa.

Geoffroy, E. *(1997)*. Szaykh. *W:* C.E. Bosworth, i in. (red.), *Encyclopaedia of Islam. New Edition,* t. 9, San-Sze (s. 397–398). Lejda: *Brill*.

Golden, P.B. (2011). *Central Asia in World History*. New York: Oxford University Press.

Huart, Cl., Pellat, Ch. (1991). Duldul. W: B. Lewis, Ch. Pellat, J. Schacht (red.), *Encyclopaedia of Islam. New Edition 2 (s. 624)*. Lejda: Brill.

Jessa, P. (2001). Współczesny szaman kazachski. Baksy Ajtkurman. *Lud*, 85, 193–208.

Jessa, P. (2006). Aq jol soul healers: religious pluralism and a contemporary Muslim movement in Kazakhstan. *Central Asian Survey* 5(3), 359–371.

Jessa, P. (2009). *Przyjaciele Allaha: kult muzułmańskich świętych w Azji Środkowej*. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie.

MacDonald, D.B., Massé, H. (1991). Djinn. W: B. Lewis, Ch. Pellat, J. Schacht (red.), *Encyclopaedia of Islam New Edition 2 (s. 546, 548)*. Lejda: Brill.

Maničkin, N.A. (2019). *Šamanizm i duhovno-magičeskie praktyki kyrgyzov*. Moskva: Institut etnologii i antropologii im. N.N. Mikluho-Maklaâ RAN.

Penkala-Gawęcka, D. (2001). Wybrańcy duchów, czyli jak zostać szamanem. Na przykładzie ujgurskiej szamanki z Kazachstanu. *Lud*, 85, 153–191.

Pietrowiak, S. (2021). Celestial horses of Dul-dul at: Petroglyphs as the site of transformation and interaction in the Kyrgyz Fergana valley. *Rock Art Research* 38(2), 152–168.

Saidov, A., Anarbaev, A., Goriyacheva, V. (2011). The Ferghana Valley: The Pre-Colonial Legacy. W: F.S. Starr (red.), *Ferghana Valley. The Heart of Central Asia* (s. 3–28). New York: M.E. Sharpe.

Schimmel, A. (1974). *Mystical Dimensions of Islam*. Chapel Hill: The University of North Carolina.
Tashbayeva, K. i in. (2001). *Petroglyphs of Central Asia*. Bishkek: International Institute for Central Asian Studies.
Tursunov, E.D. (1999). *Vozniknoveniebaksy, akynov, sèriižyrau*. Astana: IKF Foliant.
Yarshater. E. (red.) (2011). Doldol. W: *Encyclopædia Iranica*. New York: Eisenbrauns. [online] http://www.iranicaonline.org/articles/doldol [Accessed 19.08.2020]
Ûdahin, K.K. (1965). *Kirgizsko-Russkij slovar'*, t. 1 A-K. Moskva: Sovetskaya Entsiklopediya.
Uhlig, H. (2007). *Jedwabny szlak: kultury antyku między Chinami a Rzymem*. Przekł. J. Danecki. Katowice: Wydawnictwo Książnica.

Film

Seth, A. (2017). *Your brain hallucinates your conscious reality*. TED. https://www.ted.com/talks/anil_seth_your_brain_hallucinates_your_conscious_reality? [dostęp: 10.06.2020]

SUMMARY

The non-material world of *Dul-dul at*: the process of immersion into the world of Others, relationships, people and other beings

This essay is a non-linear record of memories from the author's anthropological fieldwork in southern Kyrgyzstan. The research concerns a place called *Dul-dul at*, a site of petroglyphs with a dominant motif of animals interpreted as a pair of horses. The area at the foot of the rock with petroglyphs is also a pilgrimage and ritual site for healing and spiritual practices. The narrative of memories shows the transformation not only of the place of research, but also of the researcher: between the first stay (in 2006) to the last (in 2019). Subsequent studies reveal the dependencies of people involved in social relations on the material and non-material world of *Dul-dul at*. Consecutive memories reveal layers of knowledge and ignorance, and how the researcher penetrates the community of the Others and the way they perceive the world.

Keywords: Kyrgyzstan, petroglyphs, ethnography experience, human and non-human beings

Etnografia. Praktyki, Teorie, Doświadczenia 2021, 7: 287–295
https://doi.org/10.26881/etno.2021.7.17

Łukasz Smyrski https://orcid.org/0000-0003-0396-0931
Instytut Archeologii i Etnologii PAN, Warszawa

Kangur – totem czy esencja? Dwie koncepcje krajobrazu

„Przodek kangur kopał studnię kijem-kopaczką. Kiedy skończył, samica *wallaby* nachyliła się, by napić się słodkiej wody, wtedy kangur skorzystał z okazji, by odbyć z nią stosunek. Nasienie wypłynęło z jej ciała prosto do studni. Dzisiaj w tym miejscu rzeka wpływa do jeziora, zaś członek kangura przekształcił się w kij-kopaczkę, który można zobaczyć w postaci wielkiej kłody koło jeziora" (Morphy 2004: 9).

Przytoczony fragment jest pretekstem do rozważań na temat specyfiki krajobrazów społeczeństw rdzennych. Wraz z rozwijającym się nurtem badań etnograficznych nad problematyką aborygeńską, od końca lat 60. XX w. niektórzy autorzy zaczęli posługiwać się terminem „krajobraz totemiczny" (Stanner 1989, Strehlow 1970). Dotyczy on systemu wydarzeń mitologicznych, ich związku z życiem współczesnych mieszkańców oraz sposobu przekazu wiedzy o zdarzeniach z Czasu Początku. Istotną rolę odgrywa w nim pokrewieństwo, które często wykorzystywane jest jako dowód na istnienie realnych związków współczesnych Aborygenów z wydarzeniami i postaciami z mitologicznej przeszłości. Totemizm, rozumiany jako projekcja poza racjonalne reguły zachodniego świata, pozwalał uzasadnić genealogię klanową danej grupy wywodzącej się od przedstawiciela jakiegoś gatunku zwierzęcia, np. przodka-kangura. Była w tym próba logicznego wytłumaczenia braku ciągłości między człowiekiem a przyrodą, która z perspektywy zachodniej wydawała się niemożliwa do pogodzenia (Levi-Strauss 1998: 7). W artykule stawiam pytanie o semantykę terminu „totemiczny" w kontekście krajobrazu. Opieram się na swoich rozważaniach zawartych w jednym z rozdziałów pracy o antropologii krajobrazu (Smyrski 2018: 169–191), a następnie odnoszę

je do mojego etnograficznego Czasu Początku, czyli pierwszych doświadczeń badawczych z południowej Syberii.

Krajobraz stanowi ważną kategorię w badaniach społeczności rdzennych w wielu częściach świata, jednak w szczególny sposób rzecz dotyczy Australii. Warto podkreślić, że sami Aborygeni uczynili z niego ważny aspekt swojej tożsamości (Morphy 1993, Munn 1996, Rose 1995). Krajobrazy Aborygenów, podobnie jak innych społeczności rdzennych, mocno łączą się z lokalnymi kosmologiami. Nie cechują ich piękne widoki, ale aktywne formy budowania relacji ludzi z ziemią (Krupnik, Mason, Buggey 2004: 3). Są one pełne znaczeń. Poszczególne grupy sytuują swoje pochodzenie w czasach i miejscach, w których pra-przodkowie przemierzali świat, zamieniali się w ludzi, zwierzęta lub inne formy przyrodnicze. Tworzyli w ten sposób krajobraz, który był jednocześnie czymś w rodzaju mitologicznej mapy początku (Buggey 2004: 17–19). Aby ją odczytać, należało nauczyć się odpowiednich znaków, których znajomość była przede wszystkim domeną starszych mieszkańców poszczególnych rodów. Aborygeńskie kosmologie łączą ze sobą ziemię, niebo, kierunki świata, przeszłość i teraźniejszość. Relacja między ludźmi a miejscem w takich krajobrazach jest tworzona w pozamaterialnych aspektach, które przedstawiciele świata zachodniego najczęściej określają mianem czynników „duchowych". Członkowie wielu narodów rdzennych uważają ziemię, na której mieszkają, za „świętą", a samych siebie za aktywnych uczestników krajobrazu. Ludzie należą do ziemi i stanowią jedność ze zwierzętami, roślinami i przodkami. Poszczególne miejsca w krajobrazie mają swoją moc, dzięki temu, że rozegrały się w nich istotne wydarzenia mitologiczne, związane z przemieszczaniem się przodków.

Krajobraz, według Howarda Morphy'ego, jest dla Aborygenów czymś w rodzaju palimpsestu, zapisu historii materializującej się w fizycznych formach ziemi. Przeszłość nie jest historycznym zapisem wydarzeń układających się w linearne continuum, ale jest otaczającym krajobrazem – fizyczną manifestacją działalności przodków z okresu tworzenia świata, nazywanym Czasem Snów. Wszelkie działania, które się w nim zdarzyły, mają swoje materialne reprezentacje i obecne są w postaci kamieni, rzek, ścieżek, drzew czy innych form ukształtowania terenu. Wiążą się z różnymi aspektami aktywności praistot. Przykładem takiego związku jest historia opisana na początku rozdziału, w którym leżąca kłoda i ujście rzeki do jeziora uosabiają przodka kangura i samicę *wallaby*. Są one istotami stale obecnymi we współczesnym krajobrazie. Podobnie ma się sprawa w przypadku pramatki Ganydjalala, która polowała na kangury kamienną włócznią. Wycinała także las, a tam, gdzie padały drzewa, ludzie szukali miodu. Pozostałością po tamtych wydarzeniach są rzeki i jeziora, które powstały w miejscu padających drzew, a leżące wzdłuż rzeki ostre kamienie stanowiły dobry budulec na groty włóczni. W ten sposób Ziemia Arnhema układa się w lokalną mitologiczną mapę wydarzeń, których znajomość jest niezbędna, żeby właściwie odcyfrować znaki pozostawione przez przodków. Każda interakcja z krajobrazem współczesnych mieszkańców jest zarazem odtwarzaniem mitycznego Czasu Snu (Morphy 1995: 190–194, Smyrski 2018: 173–175).

Poszczególne rody aborygeńskie dysponują określonymi terytoriami, na których mogą prowadzić swoją działalność. Starsi członkowie klanów deklarując, że żyją zgodnie ze wskazaniami przodków określonymi w czasach początku, mają prawo do rodowego wykorzystywania obszarów uważanych za przynależne do danego klanu. Zatem trwanie na określonym terytorium stanowi continuum, a za sprawą odpowiednich rytuałów i pamięci o przodkach żyją oni wciąż wśród współczesnych mieszkańców. Przedstawioną koncepcję charakteryzuje pewien rodzaj ciągłości. Krajobraz aborygeński stanowi, według Morphy'ego, zapis przeszłości, który można „odkodować", znając miejscową mitologię i nabywając kompetencje poprzez życie w danym miejscu. Krajobraz w takim rozumieniu jest zobiektywizowanym obrazem przeszłości, a zarazem procesem jej utrwalania.

Inną propozycję rozumienia krajobrazu w kontekście Aborygenów – związaną z ontologią totemiczną – przedstawił Tim Ingold (2000). Inaczej niż Morphy, twierdzi on, że krajobraz nie jest historycznym zapisem przeszłości, uzasadniającym związki współczesnych mieszkańców z praprzodkami, ale jego podstawę stanowi relacyjny charakter związków ludzi z ziemią. Według Ingolda, nie jest to zapis przeszłości, w którym mitologia płynnie łączy się ze współczesnością. Kluczowe jest przeświadczenie ludzi, że podstawy egzystencji, wszelkie energie życiowe zostały nadane w mitycznym Czasie Snu. To one tworzą współczesność, a zarazem czynią ją odwieczną. Na początku świata ziemię zamieszkiwały wielkie i silne istoty, które przemierzały powierzchnię ziemi, zostawiając na niej swoje ślady. Tak tworzyły świat, nadając coś ze swojej kreatywnej esencji miejscom, przez które przechodziły. Te istoty są przodkami wszystkich obecnie żyjących istnień ludzkich i nieludzkich. Ziemia jednocześnie skrywa siły życiowe, które są źródłem ożywiającym rośliny, zwierzęta i ludzi.

W takiej perspektywie wszelkie istoty wywodzą swoją esencjalną formę i substancję bezpośrednio z ziemi, która ucieleśnia kreacyjne siły przodków. Ziemia jest życiodajna, dopóki ludzie, którzy na niej mieszkają, wypełniają powinności względem niej. Związek ziemi z przodkami, będący trwałą formą ich obecności oraz źródłem życia dla wszelkich istot, Ingold nazywa „totemicznym". Jest to relacja związana z jednością esencji – ziemią, która zawsze pozostaje taka sama. Wszelkie żyjące istoty są emanacją tej esencji, która rodzi się i umiera, ale zasadniczo zawsze jest taka sama. Totem nie jest więc jakąś projekcją wymykającą się poza logiczny sposób myślenia, ale jest tożsamy z konkretnym bytem, który zawiera w sobie takie same esencje mitycznych początków. Jeżeli przedstawiciel społeczności aborygeńskiej uważa, że jest kangurem, to znaczy, że ma w sobie taką samą substancję jak kangur (Ingold 2000: 112–114, Smyrski 2018: 175–176).

Uwzględnienie przez Ingolda perspektywy ontologicznej pozwala przeformułować koncepcję krajobrazu totemicznego „w duchu" propozycji Philippe'a Descoli (1996: 87–88). Pokazuje on, że klasyfikacje totemiczne, które organizowały nieciągłość gatunkową między istotami w spójny system identyfikacji grupowej, mogą zostać odwrócone w porządku animistycznym. Główną rolę odgrywają w nim relacje między istotami ludzkimi i nieludzkimi. W dawniejszych

systemach totemicznych nieludzie są traktowani jako znaki, w systemach animistycznych są traktowani jako relacje (Pedersen 2001).

Refleksje na temat Australii odniosę teraz do własnych doświadczeń badawczych z czasów, kiedy nie zajmowałem się jeszcze krajobrazem. Cofam się do początków swojej pracy etnograficznej jeszcze z czasów studenckich, kiedy moja świadomość teoretyczna i metodologiczna, delikatnie mówiąc, dopiero się kształtowała. Zajmowałem się przede wszystkim problematyką konstruowania nowych tożsamości społeczności rdzennych w południowej Syberii. Patrzyłem wówczas przede wszystkim przez filtr problematyki etnicznej, śledząc złożone aspekty budowania identyfikacji narodowej w republikach Ałtaju, Tuwy i Chakasji (Smyrski 2008). Etniczne okulary zasłaniały mi możliwość dostrzeżenia zjawisk, problemów badawczych o dużym potencjale poznawczym. I właściwie dopiero przygotowując książkę habilitacyjną, zdałem sobie sprawę, jak wiele obserwacji etnograficznych sprzed ćwierć wieku, między innymi dotyczących krajobrazu, nawet nie znalazło się w centrum mojego zainteresowania.

W południowej części republiki Ałtaju w Federacji Rosyjskiej, blisko granicy z Mongolią i Tuwą, znajdują się dwa rejony administracyjne: Kosz Agacz i Ułagan. Łączy je to, że zamieszkują je Telengici, jedna z grup narodu ałtajskiego. Telengici z Kosz Agacz są w większości burchanistami (lokalna odmiana buddyzmu) i szamanistami; w Ułaganie większość stanowią chrześcijanie (choć ich chrześcijaństwo mocno odbiega od prawosławia rosyjskiego). Oba rejony uchodzą za najbardziej odległe od centrum republiki. Mimo że są to obszary sąsiadujące ze sobą, panujące w nich warunki geograficzne diametralnie się różnią. Podobnie jak krajobrazy. Ułagan jest porośnięty lasem, zwierzęta pasą się w tajdze, dominują śnieżne zimy z dużymi opadami śniegu. Kosz Agacz jest synonimem wszelkiego oddalenia (zob. Halemba 2006: 39) i geograficznej dzikości. Jest to przede wszystkim wysokogórski step z niską trawą, na którym trudno znaleźć drzewa, otoczony wiecznie ośnieżonymi szczytami. Panują długie, surowe i bezśnieżne zimy, w czasie których temperatury spadają poniżej -50° C i często wieje huraganowy wiatr.

Wśród Telengitów, podobnie jak w całym narodzie ałtajskim, naczelną kategorią organizującą życie społeczne poszczególnych grup są rody (alt. *söök*). Są to lineaże dziedziczone w linii męskiej, których członkowie wywodzą się od wyobrażonego przodka. W obrębie *sööku* ludzie uważają się za „braci", zabronione jest zawieranie małżeństw między członkami rodu, a najważniejszą ceremonią weselną jest obrzęd przeplatania warkoczy panny młodej, który symbolizuje przekazanie dziewczyny pod opiekę duchów rodowych jej nowego męża. Każdy *söök* ma swoją górę rodową, której oddaje cześć, a także szanowany gatunek zwierzęcia, roślinę i tamgę – wspólny znak klanowy, którymi znaczone są hodowane konie. W czasie badań w rosyjskim Ałtaju nie spotkałem ani jednej osoby, która nie znałaby swojej przynależności rodowej.

Badania w Ałtaju, w Tuwie i Chakasji prowadziliśmy wspólnie z Agnieszką Halembą. Rozpoczynając je we wczesnych latach 90. XX w., na przestrzeni lat wypracowaliśmy sieci kontaktów, a także zawarliśmy bliskie przyjaźnie

z kilkoma rodzinami. Jedną z ałtajskich wsi, do której zawsze lubiliśmy wracać i w której czuliśmy się jak w domu, jest licząca ok. trzech tysięcy mieszkańców wieś Kökörü w Ałtaju. Znajduje się ona w szczególnym miejscu. Położona jest w pobliżu źródeł rzeki Czuja, uważanej za świętą. Niedaleko jej początku znajduje się miejsce nazywane „pępowiną ziemi" (alt. *kindyk*). Jest to dla Telengitów mieszkających we wsi potężna metafora, podkreślająca znaczenie tego miejsca jako centralnego, wiążącego ziemię z niebem i ludźmi, a także esencję mocy Ałtaju (Halemba 2006: 47). Mieszkańcy wsi są przekonani o wyjątkowości tego miejsca, które odgrywa również duże znaczenie w życiu całej republiki. Panuje powszechna opinia, że wszystko, co dzieje się w Kökörü, spływa na pozostałe obszary kraju z wodami Czuji (Halemba 2006: 60).

W pobliżu wsi znajdują się także dwie góry – Sajlugem i Kök Ych. Sajlugem jest górą rodową Sagałów, z kolei Kök Ych jest uważana za świętą przez członków rodu Köbök. Oba *söök*i są najliczniej reprezentowane we wspomnianej wsi. Członkowie tych rodów pryskają krople mleka w kierunku gór, zwracają się do nich w codziennych inwokacjach, nie wspinają się na ich wierzchołki, nie polują na ich stokach, nie zbierają również dziko rosnącej cebuli. Otaczają góry szacunkiem.

Przed wjazdem do Kökörü, przy brzegu Czuji, znajduje się olbrzymi kamień. Nazywa się Kara Tasz (czarny kamień). Zważywszy na bliskość wsi i przepływającej obok rzeki, jest to miejsce świetnie nadające się na pikniki i spotkania alkoholowe. Ponoć w latach 80. XX w. zatrzymywali się przy kamieniu Cyganie. Pewnego sierpniowego popołudnia pojechaliśmy z Agnieszką i naszymi dobrymi znajomymi Dinarą i Kajratem (niestety od dawna już nieżyjącym) na piknik we wspomniane miejsce. Przygotowując szaszłyki, żartowaliśmy i rozmawialiśmy o wszystkim. Wyraziłem zdanie, że samotna skała, przy której biesiadowaliśmy, wyglądała w otaczającym krajobrazie trochę sztucznie. Wówczas dowiedzieliśmy się, że historia Kara Tasz wiąże się z Sajlugem i Kök Ych. Dawno temu obie góry walczyły ze sobą. Jedna z nich rzuciła w drugą gigantycznym kamieniem, który jednak nie doleciał do celu, ale upadł w miejscu, w którym siedzieliśmy i sączyliśmy alkohol.

W Ałtaju wielokrotnie słuchaliśmy narracji o świętych górach, które mają swoją podmiotowość i sprawczość. Góry Ałtaju nie są synonimami trwałości (choć są wieczne). Mogą przemieszczać się, wędrować, podążać za ludzkimi myślami. Mogą również ze sobą – podobnie jak szamani – walczyć. Przypadek kamienia Kara Tasz można łatwo analizować w kategoriach Howarda Morphy'ego, jako przykład mitologicznej opowieści. Obie góry znajdują się w genezie dwóch rywalizujących ze sobą rodów. Losy ich przedstawicieli mocno są ze sobą splecione. Oba szczyty dominują w najbliższej okolicy Kökörü, podobnie jak oba *söök*i dominują w strukturze społecznej lokalnej społeczności. Walką obu gór można również zręcznie tłumaczyć rywalizację przedstawicieli Sagałów i Köböków. Jednocześnie obie góry w jakiś sposób są ze sobą splecione i widać je razem z jedynej drogi prowadzącej do Kökörü. Dzięki temu możliwe jest uzasadnienie praktyki zawierania związków małżeńskich we wsi, przez przedstawicieli dwóch rywalizujących ze sobą egzogamicznych rodów.

W genealogicznym ujęciu krajobrazu to, co wydarzyło się dawno temu, ma swoje fizyczne skutki w otaczającym krajobrazie, jak również w panujących relacjach społecznych. Święte góry mają charakterystyki ludzkie. W opowieściach przypominają byty z czasów stworzenia, mające moc kreacji. Wydarzenia, które rozegrały się w mitologicznym czasie, jeżeli dysponuje się odpowiednią wiedzą lokalną, można obserwować współcześnie. Świadczy o tym kamień Kara Tasz. Również w innych częściach Ałtaju można dostrzec w krajobrazie powiązania współczesności z czasem stworzenia. W rejonie Ułagan znajduje się góra Dżettygul, z którą identyfikują swoje pochodzenie przedstawiciele rodu Sagał ze wsi Saratan. Co roku sprawowana jest dla niej jesienna ofiara, ludzie nie wspinają się na jej zbocza i nie zbierają runa leśnego. Na szczycie rzekomo znajdują się resztki tratwy, na której przypłynęła garstka ludzi w czasie wielkiego potopu. Przewodził im Noj (Smyrski 2008: 141). Z wysłuchanej historii wynikało, że Noj był nie tylko wyobrażonym przodkiem rodu Sagał, ale również wszystkich ludzi. Skojarzenie z Noe wydaje się oczywiste, tym bardziej że Telengici mieszkający w tym rejonie są chrześcijanami. Powyższa historia sprawnie łączy potop z lokalną geografią i osadza biblijne wydarzenie w otaczającym krajobrazie.

Obserwując wiele zdarzeń z codziennego życia, praktyki koczowania, słuchając narracji na temat spotkań perspektywicznych z duchami gospodarzami miejsca, a przede wszystkim biorąc pod uwagę niezwykłe znaczenie dla mieszkańców Ałtaju szczątków ludzkich znajdujących się w ziemi, mam poważne wątpliwości, czy narrację o kamieniu Kara Tasz można klasyfikować jako krajobraz totemiczny w rozumieniu Morphy'ego. Nie przekonuje mnie model genealogiczny, w którym krajobraz jest zapisem przeszłości z czasów stworzenia. Zdecydowanie bliższa jest mi perspektywa ontologiczna, w której krajobraz jest częścią złożonej sieci stanowienia relacji ludzi z ziemią. Przypomnę, że Ingold totemicznym nazywa taki związek ziemi z przodkami, który jest źródłem życia dla wszelkich istot i jest zarazem stałą formą ich obecności.

Na początku naszych badań niedaleko Kökörü (około 30 kilometrów linii prostej), w 1993 r., grupa rosyjskich archeologów z Nowosybirska dokonała spektakularnego odkrycia na stanowisku Ukok. Jest to rozległy płaskowyż otoczony górami, wciśnięty w róg granicy Rosji, Mongolii i Chin. W trakcie prac wykopaliskowych natrafiono na świetnie zachowane w lodzie zwłoki młodej kobiety, datowane na połowę pierwszego tysiąclecia przed Chrystusem (okres scytyjski). Miała na ciele wspaniałe tatuaże, a w rozległym pochówku znajdowały się liczne artefakty – między innymi bogata biżuteria. Media natychmiast określiły znalezisko mianem „lodowej księżniczki" albo „princessy z Ukok". Odkrycie szybko obiegło świat – nie tylko naukowy. Czasopismo „National Geographic" poświęciło mu artykuł, telewizja BBC nakręciła film dokumentalny, a sam płaskowyż Ukok został wpisany na listę światowego dziedzictwa UNESCO.

Powyższe odkrycie wywołało wielkie poruszenie nie tylko wśród mieszkańców Kökörü i telengickich wsi, ale w całej republice Ałtaju. Obserwowaliśmy reakcje i słuchaliśmy komentarzy, czytaliśmy artykuły prasowe i oglądaliśmy relacje telewizyjne na ten temat. Niezależnie od pozycji społecznej, poglądów

politycznych czy sytuacji materialnej osób zabierających głos, powszechnie uznano Księżniczkę za przodkinię współczesnych Ałtajczyków. Pojawiły się nawet głosy, że jest fizycznym wcieleniem głównej bohaterki starego eposu *Oczy-Bała*. Przez setki lat spoczywała w ałtajskiej ziemi, nie niepokojona przez nikogo, żeby zmaterializować się w górskim krajobrazie Ałtaju pod koniec XX w., dwa lata po proklamowaniu republiki. Ałtajczycy uznali ją za narodową świętość, dla archeologów z Rosyjskiej Akademii Nauk była cennym artefaktem poszerzającym światową wiedzę na temat epoki scytyjskiej.

W niedługim czasie zaczęły się dziać wydarzenia cokolwiek nadzwyczajne, które w lokalnej prasie określono mianem klątwy ałtajskiej. Wydobyte z lodu ciało szybko zaczęło się psuć. Konieczne było przewiezienie zwłok do specjalistycznego ośrodka badawczego, żeby prowadzić dalsze badania, między innymi genetyczne, w warunkach laboratoryjnych. Decyzja ta wywołała gorące protesty Ałtajczyków, którzy sprzeciwili się pomysłom przetransportowania ciała i głośno domagali się pozostania Księżniczki w republice. Ich głos był jednak zbyt słaby. Przez kilka lat wnikliwie słuchaliśmy miejscowych opowieści na temat niecodziennych zdarzeń związanych z transportem. Notowaliśmy opowieści o awariach helikoptera, który przewoził ciało, o zakłóceniach pracy silników samolotu, którym lecieli eksperci badający ciało, a także narracje o możliwych konsekwencjach tego, że narodowe sacrum opuściło Ałtaj, uważany przez ludzi za święty. Mieszkańcy Kökörü i innych wsi ałtajskich bali się kary, jaka może ich spotkać za naruszenie spokoju Princessy. Uczucie lęku dodatkowo powodowała lokalna kosmologia. Według poglądów nierosyjskich mieszkańców Ałtaju, przebywanie w miejscach pochówku zwłok, w pobliżu grobowców, kurhanów i cmentarzy, jest niebezpieczne dla żywych. Niepokojone dusze nieboszczyków, niezależnie od tego, czy zmarli kilka, czy kilka tysięcy lat temu, mogą zemścić się na żyjących ludziach, powodując choroby i śmierć (zob. Halemba 2008: 283–285).

Kontekstem dla historii odkrycia Princessy były inne debaty dotyczące statusu archeologii i znaczenia szczątków ludzkich spoczywających w ziemi. Pamiętam, jak w latach 90. do białości rozpalały mieszkańców Ałtaju dyskusje dotyczące pochodzenia etnicznego Scytów i Hunów. Ku mojemu zaskoczeniu dominował pogląd, że przedstawiciele wszelkich grup, którzy na przestrzeni tysiącleci zostali pochowani w ałtajskiej ziemi, są Ałtajczykami. Podejście takie było krytykowane zwłaszcza przez uczonych rosyjskich, którzy zarzucali Ałtajczykom zawłaszczanie przeszłości i manipulowanie historią, wskazując na powyższe zjawiska jako charakterystyczne dla młodych nacjonalizmów. Sądzę jednak, że warto bardziej zagłębić się w ten aspekt lokalnej kosmologii. Przygotowując rozprawę doktorską, sam zresztą uważałem, że zjawiska dotyczące klątwy ałtajskiej należą do dyskursu nacjonalistycznego i wszelkie praktyki wiążące współczesny naród ałtajski z przeszłością archeologiczną są przejawami hobsbawmowskiej tradycji wynalezionej. Badania na temat krajobrazu w Mongolii znacząco przeformułowały mój pogląd. Pomocna w tym względzie okazała się koncepcja ontologii totemicznej Ingolda.

Na Ałtaju esencją wszelkiego życia jest ziemia, która ma wielką siłę sprawczą. Ałtaj jest potężny, wieczny i święty. Przykład lodowej Księżniczki dobrze to ilustruje. Mimo badań genetycznych i rekonstrukcji fenotypu szkieletu, mającego udowodnić, że miała ona rysy europejskie, ludzie uważają ją za swoją przodkinię. To, że przez tysiące lat spoczywała w ałtajskiej ziemi, jest wystarczającym argumentem, by uznać ją za Ałtajkę (Halemba 2008). Ci, którzy zostali pochowani w ałtajskiej ziemi, niezależnie od epoki historycznej, stanowią z nią jedność. Lodową Księżniczkę ze współczesnymi Ałtajczykami łączy to, że za sprawą ziemi ma taką samą substancję jak współcześnie żyjący ałtajscy obywatele republiki.

Powróćmy na koniec do przykładu rozpoczynającego rozdział. Związek między przodkami a ziemią jest stałą formą ich obecności. Esencja ziemi nie zmienia się, a wszelkie istoty w niej żyjące są jej emanacją. Krajobraz nie jest więc zapisem przeszłości, ale aktywnym polem, w obrębie którego zachodzą relacje podmiotów ludzkich i nieludzkich z ziemią. Jeżeli więc Aborygeni umieszczają w swojej genealogii mityczne istoty, np. kangura i samicę *wallaby*, to nie dlatego, żeby przekonywać innych i siebie, że bezpośrednio pochodzą od mitologicznych przodków, ale dlatego, że za sprawą nasienia, które wypłynęło z członka zwierzęcia zamienionego w kopaczkę i z samicy *wallaby* do studni, mają taką samą substancję, jak ich przodkowie w Czasie Snu.

Literatura

Buggey, S. (2004). An approach to Aboriginal culture landscapes in Canada. W: I. Krupnik, R. Mason, T.W. Horton (red.), *Northern Ethnographic Landscapes. Perspectives from Circumpolar Nations* (s. 17–44). Washington: Arctic Studies Center, National Museum of Natural History Washington.

Descola, Ph. (1996). Constructing natures: symbolic ecology and social practice. W: P. Descola, G. Palsson (red.), *Nature and society: anthropological perspectives* (s. 82–102). London: Routledge.

Halemba, A. (2006). *The Telengits of Southern Siberia. Landscape, Religion and Knowledge in Motion*. London: Routledge.

Halemba, A. (2008). What does it feel like when your religion moves under your feet? Religion, earthquakes and national unity in the Republic of Altai, Russian Federation. *Zeitschrift für Ethnologie*, 133, 283–299.

Ingold, T. (2000). *The Perception of the Environment. Essays on Livelihood, Dwelling and Skill*. London-New York: Routledge.

Lévi-Strauss, C. (1998). *Totemizm dzisiaj*. Tłum. A. Steinsberg, Warszawa: Wydawnictwo KR.

Morphy, H. (1993). Colonialism, history and the construction of place. The politics of landscape in Northern Australia. W: B. Bender (ed.), *Landscape. Politics and Perspectives (Explorations in Anthropology* (s. 205–243). Berg, Providence, Oxford.

Morphy, H. (1995). Landscape and the Reproduction of the Ancestral Past. W: E. Hirsch, M. O'Hanlon (ed.), *Anthropology of Landscape. Perspectives on Place and Space* (s. 184–209). Oxford: Clarendon Press.

Morphy, H. (2004). *Estetyka Aborygenów. Antologia*. Przekł. R. Nowakowski. M. Bakke (red.), Kraków: Universitas.
Munn, N.D. (1996). Excluded spaces. The figure in the Australian Aboriginal landscape. *Critical Inquiry*, 22, 3, 446–465.
Pedersen, M.A. (2001). Totemism, animism and North Asian indigenous ontologies. *The Journal of Royal Anthropological Institute*, 7, 3, 411–427.
Rose. D.B. (1996). *Nourishing Terrains. Australian Aboriginal views of Landscape and Wilderness. Canberra: Australian Heritage Commission.*
Smyrski, Ł. (2008). *Ajdyn znaczy Księżyc. Narody południowej Syberii*. Warszawa: Wydawnictwo DiG.
Smyrski, Ł. (2018). *Między władzą spojrzenia a praktyką. Antropologia krajobrazu*. Warszawa: Oficyna Naukowa.
Stanner, W.E. (1989). *On Aboriginal Religion*. Sydney: University of Sydney.
Strehlow, T.G. (1970). Geography and the Totemic Landscape in Central Australia. W: R.M. Berndt (ed.), *Australian Aboriginal Anthropology* (s. 92–140). Nedlands: University of Western Australia Press.

SUMMARY

Kangaroo – totem or essence? Two concepts of landscape

The paper analyzes landscapes of indigenous societies. Howard Morphy, in his work focusing on the Aborigines, treated the landscape as a representation of past mythical events. Such an approach involves taking a closer look at the material aspects of landscape and emphasizes the existence of realties between contemporary Aborigines and the past. A different theoretical approach was developed by Tim Ingold, conceptualizing landscape as a human-land relationship based on essence, where all beings derive their essential form and substance directly from the land, which embodies the creative forces of the ancestors. Ingold's understanding of landscape led me to rethink my research in the Altai Mountains of Southern Siberia, conducted 25 years ago. I argue that the relationship with the land is crucial for the Altaian people. The land's essence is not changeable and all living beings are its emanation. The landscape is therefore not a record of the past, but an active field in which the relationship between human and non-human subjects and the land is established.

Keywords: landscape, totemism, essence, mythological past, relationship with the land, Aborigines, Altai

Etnografia. Praktyki, Teorie, Doświadczenia 2021, 7: 297–321
https://doi.org/10.26881/etno.2021.7.18

Kacper Świerk https://orcid.org/0000-0003-1457-557X
Uniwersytet Gdański

Papuzie węże, wężowa cykada. O międzygatunkowym podzielaniu właściwości w etnozoologiach i kosmologiach Indian i Metysów Amazonii

Zanim przejdę do głównej problematyki niniejszej pracy, poświęcę trochę miejsca wyjaśnieniu, dlaczego szeroko pojęte badania etnozoologiczne są istotne (zwłaszcza w kontekście antropologii amazonistycznej). Otóż w socjokosmologiach tubylców neotropików dzikie zwierzęta zajmują niejako uprzywilejowane miejsce (mimo że większość ludów tego obszaru to kopieniacze-łowcy, a nie typowi łowcy-zbieracze, po których można by się tego spodziewać). Indianie (włączając w to niektóre grupy ludności „zdetrybalizowanej") nie tylko polują na zwierzynę, ale też odchowują i oswajają przyniesione z lasu młode osobniki; uważają też, że wiele zwierząt to istoty społeczne, posiadające kulturę, wodzów, system pokrewieństwa, domostwa, przedmioty; widzące się między sobą (w ramach swego gatunku) pod postacią ludzką (zob. np. Viveiros de Castro 1998). Według indiańskich mitów, zwierzęta były niegdyś ludźmi, a więc inaczej niż w naukowej wersji naszej kosmologii – to pozaludzkie zwierzęta pochodzą od ludzi, a nie ludzie od nich. Opowieści, wspominki, mity, pieśni indiańskie w wielkiej mierze dotyczą zwierząt. Występują w nich one jako ofiary polowań (źródło mięsa), ale też jako osoby – podmioty o mocy sprawczej, mogące czasami „wciągnąć" osobę ludzką do swego świata tak, by zaczęła je widzieć jako ludzi i stała się jednym z nich. W pieśniach magicznych, przy pomocy których można wpływać na zachowanie i uczucia innych osób, używane są metafory ze świata zwierząt, często nawiązujące do ich zachowań, i naśladowane („cytowane") są głosy zwierząt (zob. np. Świerk 2012a: 41–49). Ta wszechobecność zwierząt w animistycznych wizjach świata sprawia, że antropolog badający kulturę Indian musi, a w każdym razie powinien, mieć pewne

rozeznanie w faunie obszaru, na którym pracuje, gdyż w znacznym stopniu ułatwia mu to (a czasem być może w ogóle umożliwia) rozumienie świata tubylczych znaczeń mających bardzo często odniesienia do zwierząt – ich etologii i różnych właściwości. Jak piszą Mariusz Kairski i Marek Wołodźko: „Nigdy na przykład nie zrozumielibyśmy, dlaczego w kulturze Panare [E'ñepá z Orinokii wenezuelskiej – KŚ] opos z gatunku *Didelphis albiventris* [dydelf białouchy – KŚ][1] uosabia szamana, jeśli nie znalibyśmy zdolności tego gatunku do zamierania w długotrwałym bezruchu, w sytuacji grożącego mu niebezpieczeństwa. Taka »śmierć z własnej woli« traktowana jest w kulturze Panare jako umiejętność definiująca istotę szamana i szamanizmu: możliwość znalezienia się w każdej chwili, »na zawołanie«, w świecie snu, świecie normalnie niedostępnym" (Kairski, Wołodźko 1995: 75).

Dowodzę tu ważności badań etnozoologicznych w neotropikach; tym niemniej jasne jest, że badania takie są ważne również w kontekście studiów nad ludami z innych obszarów globu, w wizji świata których zwierzęta zajmują ważne miejsce. Przy czym wizje te mogą być podobne do ich odpowiedników z Ameryki Południowej bądź też mogą być od nich znacząco różne, ale w podobnym stopniu uprzywilejowujące świat zwierząt i relacje z nimi. Istnieją też oczywiście ludy, których kultury przydają mniejsze znaczenie relacjom z dzikimi zwierzętami i ich wizje świata też można badać etnozoologicznie, przyczyniając się w jakimś stopniu do ich poznania. W przypadku takich grup jednak poznanie ich zoologii nie jest tak kluczowe dla całościowego zrozumienia ich kultury, jak w przypadku np. Indian Amazonii.

Co zaś do istotności badań nad taksonomiami ludowymi, najprościej będzie dowieść jej argumentując, że tubylcze klasyfikacje bywają w istotny sposób różne od naszych, zachodnich. Poznanie ich pozwala nam zrozumieć, jak i wedle jakich kryteriów inne społeczeństwa porządkują swój świat. Uczyniwszy to możemy wejść głębiej w ich świat i lepiej go poznać. Badania tego typu sytuują się więc w samym sercu naszej dyscypliny, której celem i założeniem jest przecież poznawanie Innego.

Artykuł niniejszy ma dwa podstawowe cele. Pierwszy z nich to zwrócenie uwagi na istniejące w kulturach amazońskich przekonanie, że niektóre gatunki, odległe od siebie według zachodniej (naukowej) klasyfikacji organizmów, podzielają pewne właściwości. W tym wypadku chodzi przede wszystkim o wiązanie pewnych gatunków czy odmian barwnych węży z papugami oraz pewnego pluskwiaka równoskrzydłego z wężami. Drugim celem jest przedstawienie folkloru związanego z prezentowanymi zwierzętami (głównie z pluskwiakiem-latarnikiem) zarówno w rozumieniu klasycznym (literatura ustna), jak i w słowie pisanym oraz we wzajemnym sprzężeniu tychże.

Artykuł ten jest też przykładem tego, jak antropolog zajmujący się etnobiologią musi konfrontować przekonania tubylców z naukową wiedzą przyrodniczą, a niekiedy też z popularnymi ideami znajdującymi swój wyraz np. w tekstach

[1] Niegdyś włączane do tego gatunku populacje dydelfów, zamieszkujące obszar Wyżyny Gujańskiej, są obecnie traktowane jako osobny gatunek: dydelf gujański (*Didelphis imperfecta*).

prasowych (i zarazem przez te teksty promowanymi). Ten ostatni aspekt uwidoczniony jest zwłaszcza w części niniejszego artykułu poświęconej latarnikowi.

W tekście tym odnoszę się do kosmologii, etnozoologii i folkloru głównie dwóch grup – Metysów amazońskich i Indian Matsigenka (Machiguenga) z Peru. Niemniej czytelnik znajdzie tu także odniesienia do kultury nizinnych Keczua / Kiczua / Runa z Peru i Ekwadoru (wiele określeń zwierząt omawianych w tekście pochodzi z ich języka), Kolumbijczyków znad Putumayo i niektórych innych mieszkańców nizin Ameryki Południowej.

Wstęp

Jak dowodzą studia etnobiologiczne, ludy tubylcze przeważnie mają bardzo dobrą znajomość środowiska, które ich otacza, w tym współtworzących je gatunków zwierząt (Berlin, O'Neill 1981; Jensen 1988; Jernigan, Dauphiné 2008). Podobnie jak zachodni systematycy, tubylcy łączą różne gatunki w grupy skupiające często (choć nie zawsze) zwierzęta morfologicznie i anatomicznie do siebie podobne. Niektóre z tych etnorodzin czy „rodzin ludowych" odpowiadają rodzinom wyróżnionym przez zoologów (zob. np. Jensen 1988: 23). Na przykład Indianie Awajún (Aguaruna) z północnej części Amazonii peruwiańskiej uważają, że podobne do siebie gatunki ptaków są dla siebie nawzajem *kumpaji* (słowo wywiedzione od hiszpańskiego *compadre* – dosłownie „kum", ale oznaczające towarzysza, kompana). Czasami zamiast słowa *kumpaji* wymieniany jest w tych samych kontekstach termin *pataji* – rodzina, członek rodziny. Tak na przykład, ptaki z rodziny kusaczowatych (Tinamidae), takie jak kusacz duży (*Tinamus major*, awajún: *wága*), kusacz czarny (*Tinamus osgoodi*, aw. *sékuch*), czy mniejsze kusacze z rodzaju *Crypturellus* (aw. *wagkúsh*) są względem siebie *kumpaji* i *pataji*. Ta etnorodzina precyzyjnie odpowiada zachodniemu / naukowemu taksonowi – rodzinie Tinamidae, do którego ornitolodzy zaliczają wszystkie wymienione powyżej gatunki ptaków (Jernigan. Dauphiné 2008: 95). Podobnie u Awajúnów i innych ludów z rodziny językowej jívaro, terminem *jempe* oznacza się wszystkie kolibry (rodzina Trochilidae). Analogicznie jest u Indian Wayampi (Wayãpi) z rodziny językowej tupi, mieszkających w północnej Brazylii i w Gujanie Francuskiej, zdaniem których wszystkie kolibry tworzą spokrewnioną grupę (etnorodzinę) zwaną *wainumypewar* (Jensen 1988: 33–35). Zdaniem Wayampi, każda rodzina ptaków ma swojego „wodza", uznawanego za najbardziej reprezentatywnego dla danej grupy. Tak na przykład przywódcą wspomnianych kolibrów jest topazik szkarłatny (*Topaza pella*, wayampi: *akyakywainumy*), a przywódcą rodziny *tukãpewar*, odpowiadającej tukanom (Ramphastidae), jest tukan czerwonodzioby (*Ramphastos tucanus*, way. *tukane'e*) (Jensen 1988: 22, 33, 37).

Skupmy się na chwilę na wayampiskiej etnorodzinie *tukãpewar*, która niemal odpowiada „naszej" rodzinie tukanowatych. Należą do niej tukany właściwe (rodzaj *Ramphastos*), arasari (rodzaj *Pteroglossus*) i tukaniki (rodzaj *Selenidera*) – gatunki podobne morfologicznie i anatomicznie, odznaczające się między innymi

charakterystycznymi masywnymi, choć lekkimi, dziobami. Okazuje się jednak, że Wayampi zwykli zaliczać do *tukãpewar* także karakarę białobrzuchą (*Ibycter americanus*, way. *kakã*) – ptaka, który, według zachodnich, naukowych kryteriów należy do rodziny sokołów (Falconidae). Zwróćmy uwagę, że według systematyki naukowej karakara należy nie tylko do innej rodziny niż tukany, ale też do odrębnego rzędu. Allen A. Jensen „usprawiedliwia" zaliczenie tej karakary do tukanów tym, że dzieli ona podobną dietę – je sporo owoców – co oddala ją od innych, typowo mięsożernych sokołów, a zbliża do owocożernych tukanów (Jensen 1988: 28–29). Klasyfikacja ptaków podług kryterium pokarmowego jest jeszcze powszechniejsza u karibskojęzycznych Apalaí (Aparai) z północnej Brazylii, Surinamu i Gujany Francuskiej. Tubylcy ci na przykład łączą czubaczowate (Cracidae) z tukanami, gdyż jedne i drugie jedzą owoce, a zimorodki (Alcedinidae) z czaplami (Ardeidae) – ponieważ jedne i drugie żywią się rybami (Jensen 1988: 57). Rozumowanie, na którym opierają się te klasyfikacje może wydawać się dziwne biologom, dla których sokoły, tukany, czubacze, zimorodki i czaple reprezentują odrębne rodziny i rzędy, jednak dobrze wpisuje się ono w indiańską logikę socjokosmologiczną, według której istoty dzielące takie samo lub to samo pożywienie są do siebie podobne, bowiem budują swe ciała z tej samej substancji, a podzielanie substancji (konsubstancjalność, konsubstancjalizacja) prowadzi do podzielania perspektywy / punktu widzenia, czyli postrzegania rzeczy i istot w ten sam sposób jak ci, z którymi dzielimy substancję. Tak więc, kiedy widzimy tukany i czubaczowate pożywiające się tymi samymi owocami, na tym samym drzewie to, jeśli zastosujemy indiańskie rozumienie komensalizmu, dojdziemy do wniosku, że tworzą one pewną wspólnotę substancji, a co za tym idzie wspólnotę społeczną. Można by wręcz zasugerować, że tworzą rodzinę, i to w znaczeniu głębszym i dosłowniejszym niż to, w którym to słowo używane jest przez biologów. Komensalizm będzie więc tu miał ważki socjokosmologiczny wymiar (o podzielaniu substancji zob. np. Viveiros de Castro 1998: 479–482; Caiuby Novaes 2013).

Tekst niniejszy nie traktuje jednak o ważnym temacie w antropologii amazonistycznej jakim jest podzielanie substancji i perspektywy poprzez komensalizm. Powyższe akapity napisałem tylko dlatego, by ukazać rzecz ogólniejszą, mianowicie to, że w kulturach Indian, jak i innych ludów świata, różne gatunki, które według zachodniej „logiki naukowej" nie mają ze sobą wiele wspólnego, mogą być łączone w grupy (etnorodziny i inne), w konfiguracjach, które mogłyby nam nie przyjść do głowy, według kryteriów nieprzystających do tych, których używa „Zachód". Poniżej przedstawię przykład węży, które według Metysów, jak i według niektórych grup indiańskich, mają swoje odpowiedniki wśród papug.

Loros machacos

Żararaka paskowana (*Bothrops bilineatus*) zwana też żararaką zieloną – gatunek jadowitego, nadrzewnego węża – jest określana w peruwiańskiej Amazonii jako *loro machaco* (także formy zapisu: *loro machacu*, *loro machacuy*). Słowo *loro* oznacza

po hiszpańsku papugę, a w pierwszym rzędzie papugi amazonki (*Amazona* spp.), natomiast słowo *machaco* / *machacu* / *machacuy* oznacza węża i pochodzi z keczua / kiczua. Odnosi się ono przede wszystkim do mniejszych, lądowych węży, gdyż duże dusiciele, takie jak np. anakonda zielona (*Eunectes murinus*), mają w kosmologiach amazońskich odmienne konotacje, a w keczua określane są słowem *amaro* / *amaru*. Tak więc termin *loro machaco* („papugowaty wąż", „papuzi wąż") jest połączeniem słowa hiszpańskiego z keczuańskim, co w Peru i krajach ościennych nie jest rzadkością. W sąsiadującym z Peru Ekwadorze ten sam wąż określany jest podobnym terminem: *uritu machacu* / *uritu machacuy* / *uritu machacuya*. W Peru to określenie również jest używane przez niektóre grupy Indian Keczua / Kiczua, które mieszkają po obu stronach peruwiańsko-ekwadorskiej granicy, np. przez Keczua znad rzeki Pastaza (Landerman 1973: 56). Słowo *uritu* tłumaczy się z pastaza-keczua na hiszpański jako *loro* (Landerman 1973: 56).



Fot. 1. Żararaka paskowana (*Bothrops bilineatus*). Źródło: Wikipedia

Przedstawmy tu nieco bliżej żararakę paskowaną. Grupa nadrzewnych żararak, do których ona należy, była przez pewien czas wydzielana w osobny rodzaj *Bothriopsis*, ale potem przywrócono je do rodzaju *Bothrops* obejmującego też naziemne żararaki. Wąż ten dorasta do około 1 metra długości (80 cm–123 cm) i ma chwytny ogon. Żywi się płazami, gadami, małymi ptakami i ssakami (Icochea i in.. 1999: 105; Martín, Choclote 2009: 166; Torres Carvajal i in. 2018). Zwraca uwagę jego zielone ubarwienie. W pracy Javiera Icochei (i in.) charakteryzowana jest w następujący sposób: „Jej głowa i obszar grzbietowy są lśniąco jasnozielone. Małe, czarne punkty rozproszone są wzdłuż ciała, a dwie linie żółtych łusek widoczne są po obydwu jego bokach". (Icochea i in. 1999: 105).

Włodzimierz Juszczyk pisze, iż wąż ten: „Ma grzbiet o żywym zielonym kolorze z 2 wzdłużnymi, żółtymi pręgami i 2 rzędami czerwonobrązowych plamek na bokach tułowia" (Juszczyk 1978: 281). Podobnie ubarwienie tej żararaki jest charakteryzowane przez Wacława Jaroniewskiego (Jaroniewski 1988: 102). Gad ten jest niebezpieczny, gdyż spotyka się go na niewysokich drzewkach rosnących wzdłuż ścieżek, a jego kolor sprawia, że trudno go zauważyć. Łatwo więc zostać ukąszonym w głowę lub szyję (Carrillo de Espinoza 1970: 18–19; Icochea i in. 1999: 105; Johnson 2003: 21). Ukąszenie przez tę żararakę jest niebezpieczne, powoduje m.in. martwicę tkanek w okolicy ugryzienia oraz intensywne krwawienie (Torres Carvajal i in. 2018). Przez tubylców traktowane jest bardzo serio. Kiedy w 2009 r. płynąłem łodzią po rzece Curaray z rodziną Indian Keczua Naporuna, skracaliśmy sobie drogę pomiędzy meandrami rzeki, płynąc przez zalany w porze deszczowej las. Ojciec rodziny podróżującej łodzią często musiał rąbać maczetą różne gałęzie zwieszające się nisko nad wodą. Gdy to robił, do łodzi wpadały liczne kawałki gałęzi, patyczki, suche liście, a niekiedy też żywe owady. W jednym z takich momentów pozwoliłem sobie na żart, mówiąc: „zaraz spadnie tu *loro machaco*". Gdy to wymówiłem, kobieta znajdująca się w łodzi posłała mi wymowne spojrzenie, komunikujące jednoznacznie, że nie był to dobry żart.

Regionalna nazwa – *loro machaco* – sugeruje, że wąż ten jest przez Metysów amazońskich, jak i przez nizinnych Keczua, kojarzony z papugami. Istotnie wąż ten dzieli z amazonkami i innymi papugami pewne istotne cechy. Podobnie jak u amazonek i niektórych innych papug, w jego ubarwieniu dominuje kolor zielony. Ponadto, podobnie jak one, żararaka paskowana przebywa przez większość czasu na drzewach. W latach 2001, 2002, 2003 i 2019 prowadziłem badania wśród Indian Matsigenka – arawackojęzycznego ludu zamieszkującego peruwiańską Amazonię. Jadowite węże (*maranke*) zajmują ważną (choć negatywnie nacechowaną) pozycję w tradycji Matsigenków. Uważa się je za żywe, inteligentne strzały niewidzialnego dla ludzi łucznika Maranke, który sam widzi tychże ludzi jako zwierzynę łowną i poluje na nich (rozwijam ten temat w innym moim tekście: Świerk 2012b, zob. też: Shepard 1999: 146). Z moimi tubylczymi interlokutorami rozmawiałem sporo o wężach, zapisując nazwy poszczególnych gatunków w języku matsigenka. Gdy pytałem o tubylczą nazwę *loro machaco*, podawano mi słowo *kintaronkeni*. Zwróciłem wówczas uwagę, że nie tylko Metysi i Keczuanie kojarzą tego węża z papugami, ale że robią to również Matsigenkowie.

Występujące w tubylczej nazwie żararaki paskowanej słowo *kintaro* oznacza gatunek papugi – amazonkę skromną (*Amazona farinosa*), dawniej zwaną też po polsku amazonką młynarką. Pomyślałem wtedy, że Matsigenkowie są bardziej precyzyjni niż Metysi, inkorporując do nazwy węża nazwę konkretnego gatunku papugi, zamiast używać ogólnego terminu *loro*. Przyrostek *–nkeni*, dodany do nazwy papugi. pochodzi ze słowa *marankeni*, czyli upoetycznionej wersji słowa *maranke* będącego terminem ogólnym na określenie węży[2], zwłaszcza jadowitych.

[2] Do nazw wielu zwierząt Matsigenka dodają w piosenkach przysrostek *-ni*. Tak np. *katsari* (ptak kacykowiec) to w poetyckiej wersji *katsarini*, zaś upoetyczniona wersja słowa *sagari* (mysz) to *sagarini* etc. Na tej samej zasadzie *maranke* staje się *marankeni*.



Fot. 2. Amazonka skromna (*Amazona farinosa*; matsigenka: *kintaro*). Fot. D. Gordon E. Robertson. Źródło: Wikipedia

W 2019 r., przebywając nad Dolną Urubambą, rozmawiałem z Matsigenką Pablem, który opowiadał mi, jak jakiś czas temu ukąsiła go w nogę żararaka paskowana. Stało się to podczas ścinania drzewek przy poletku. Pablo, nie zauważywszy węża, powalił niewielkie drzewo, na którym ów się znajdował, a potem na niego nadepnął. Od rozmowy o konsekwencjach ukąszenia przeszliśmy do nazewnictwa węży. Pablo powiedział mi (co potem potwierdzili inni rozmówcy), że jest więcej etnogatunków *loro machaco*. Mamy wspomnianego *kintaronkeni* – węża-amazonkę skromną, ale istnieje też *erotinkeni* – wąż, którego nazwa zawiera nazwę amazonki żółtogłowej (*Amazona ochrocephala*, matsigenka: *eroti*)[3] oraz *terorinkeni*[4]. *Terori* ozna-

[3] *Erotinkeni* bywa czasem określany w regionalnym hiszpańskim jako *aurora machaco,* bowiem amazonka żółtogłowa jest znana w tym języku jako *loro aurora*. Słowo *aurora* oznacza po hiszpańsku jutrzenkę, a jego obecność w nazwie tej papugi (a przez to i węża) wiąże się z żółtym ubarwieniem części jego głowy.

[4] Koniec wyrazu *marankeni* w postaci przyrostka *-nkeni* dodawany jest tu do nazw papug, by utworzyć słowa oznaczające nadrzewne żararaki (*loros machacos*). Przyrostek *-nkeni* może tworzyć też nazwy innych węży, a także innych niż węże istot podzielających z tymi gadami pewne cechy (wydłużony kształt ciała, jadowitość). Przykładem tego jest podawane przez Snell (2011: 266) słowo *shintorinkeni* („pekari-wąż"), oznaczające pewną włochatą gąsienicę, która pokryta jest kłującymi boleśnie włoskami (przywodzącymi na myśl swym wyglądem szczecinę pekari – zwierząt przypominających dzikie świnie). Co ciekawe, blisko spokrewnieni z Matsigenkami kulturowo i językowo Asháninkowie, tworzą nazwy węży od końcowego fragmentu słowa *maranke*, lecz bez poetyckiego zakończenia *–ni* (zob. Rojas Zolezzi 2002: 204–205). Tak np. jeden z etnogatunków *loro machaco*, w asháninka nazywałby się *erotinke*, a nie, jak w matsigenka, *erotinkeni*. Wspomniany autor podaje też asháninśkie nazwy węży kończące się na *-nki*, również pochodzące od słowa *maranke*, które może być czasem wysłyszane jako *maranki* (tak w asháninka, jak i w matsigenka: zob. np. Shepard 1999: 146).

cza prawie na pewno amazonkę zieloną (*Amazona mercenaria*) – gatunek papugi zamieszkujący wyżynne lasy[5]. Matsigenkowie powiedzieli mi, że każdy z tych trzech etnogatunków węży odpowiada gatunkowi papugi, którą przypomina ubarwieniem. Jest to o tyle ciekawe, że wymienione trzy gatunki amazonek są ubarwione bardzo podobnie do siebie – w ich upierzeniu dominuje kolor zielony. Zieleń amazonki skromnej jest jakby „przyprószona" – nieco mniej jaskrawa niż u dwóch pozostałych. Amazonka żółtogłowa odznacza się barwą żywozieloną i ma żółte czoło i częściowo ciemię. Amazonka zielona jest, jak wskazuje polska nazwa, żywozielona, bez żółtego ubarwienia części głowy.



Fot. 3. Amazonka żółtogłowa (*Amazona ochrocephala*; matsigenka: *eroti*). Fot. K. Świerk, 2019 r.

Rozróżnianie przez Matsigenków aż trzech etnogatunków *loros machacos*, w relacji do zmienności w ubarwieniu pomiędzy trzema gatunkami z grubsza podobnych do siebie papug, pokazuje, jak bardzo subtelna, szczegółowa i wyrafinowana jest etnozoologia tych Indian. Jak się wydaje, trzy wymienione etnogatunki nie odnoszą się do trzech biologicznych gatunków węży. Według mojej wiedzy, żararaka paskowana jest jedynym nadrzewnym, jadowitym, zielono ubarwionym wężem w części Amazonii zamieszkanej przez Matsigenków. Dwa pokrewne

[5] Antropolog A. Johnson (2003: 21) w swej książce błędnie zinterpretował podane mu przez Matsigenków słowo *terori* jako nazwę węża (*loro machaco*), podczas gdy oznacza ono papugę, a nazwą węża staje się dopiero po dodaniu przyrostka *-nkeni*.

gatunki żararak nadrzewnych (*B. taeniatus* i *B. oligolepsis*) mogą mieć zielonawy odcień, ale daleko im do zieloności *B. bilineatus*. Rozróżnienia czynione przez Indian może odzwierciedlają jakieś odmiany barwne żararaki paskowanej (choć w literaturze herpetologicznej nie znalazłem informacji o istnieniu takowych), różnice pomiędzy osobnikami w różnym wieku (również nie wiem czy takowe istnieją), wreszcie po prostu zróżnicowanie osobnicze pod względem ubarwienia[6].



Fot. 4. Amazonka zielona (*Amazona mercenaria*; matsigenka: *terori*). Źródło: Wikipedia

Na tym jednak nie koniec. Matsigenka twierdzą, że istnieje też czerwony, jadowity wąż nadrzewny zwany przez nich *kimaronkeni*, a w regionalnym hiszpańskim *guacamayo machaco*. Zacznijmy od nazwy hiszpańskiej. Słowo *guacamayo* oznacza w Peru arę. Ary to duże i średnie klinosterne papugi, zamieszkujące neotropiki (w kraju Matsigenków występuje 7 ich gatunków). *Guacamayo machaco* przetłumaczymy więc jako „ara-wąż" lub „wąż arzy". Podobnie jak w przypadku *loros machacos*, nazwa matsigeńska jest bardziej precyzyjna od hiszpańskiej. *Kimaro* oznacza czerwoną, a nie jakąkolwiek, arę. Co prawda ta nazwa mogłaby być jeszcze precyzyjniejsza, bowiem istnieją dwa gatunki ar, w których upierzeniu

[6] Nie wiadomo do końca, do różnic jakiego rzędu i charakteru odnoszą się te nazwy. Oczywiście nie wszystkie etnogatunki muszą znajdować odzwierciedlenie w gatunkach wyróżnionych przez zachodnich systematyków. Tym niemniej tubylcza znajomość przyrody jest czasem zadziwiająca. Jak pisze etnobotanik Glenn H. Shepard, taksonomia drążni (drzew z rodzaju *Cecropia*) nastręczała od dawna wielu trudności botanikom. Dzięki radom Sheparda, ekolog Douglas W. Yu przekonał się, że wiedza Matsigenków znad rzeki Manu na temat tych drzew jest bardziej szczegółowa i precyzyjniejsza od wiedzy zachodnich botaników. „[Okazało się, że] Mastsigenka mieli nazwy dla prawie wszystkich gatunków drążni spotykanych na tym obszarze, włączając w to te, które nie miały jeszcze ustalonych nazw botanicznych. Co jeszcze ciekawsze, Matsigenkowie rozpoznawali różne podgrupy drążni, które odpowiadały pośrednim zgrupowaniom taksonomicznym zidentyfikowanym przez botaników po kilku sezonach pracy w terenie i w herbariach. Yu był pod wrażeniem wyrafinowania taksonomii ludowej Matsigenków, »Mogliśmy oszczędzić sobie dwa lata taksonomicznego bałaganu« [powiedział]" (Shepard i in. 2001: 2–3).

przeważa kolor czerwony. Są to ara żółtoskrzydła (*Ara macao*, matsigenka: *shaari*) i ara zielonoskrzydła (*Ara chloropterus*, matsigenka: *oeanti*). Pomimo że Matsigenka mają osobne nazwy dla tych dwóch gatunków, preferują (w rozmowach, jak i np. w pieśniach) używanie generycznej nazwy *kimaro*, która obejmuje je obydwa. W każdym razie wiemy, od jakich ptaków ów gad bierze nazwę. Gorzej z samym wężem. Nie są mi znane żadne czerwono ubarwione, jadowite, nadrzewne węże, występujące w peruwiańskiej Amazonii. Nelly Carrillo de Espinoza pisze wprawdzie, że żararaka paskowana ma czerwony koniuszek ogona (Carrillo de Espinoza 1970: 18), czego nie podają inni cytowani w tym tekście badacze, ale Indianie twierdzą, że *guacamayo machaco* jest w całości czerwony lub czerwonawy. Podobnie w swym słowniku encyklopedycznym języka matsigenka Betty A. Snell podaje, że *kimaronkeni* jest czerwony (Snell 2011: 204). W peruwiańskiej Amazonii żyją co prawda jeszcze dwa gatunki nadrzewnych żararak – żararaka żółtopasa (*Bothrops taeniatus*) i *Bothrops oligolepsis*, lecz nie są one czerwone. Istnieje też nadrzewny wąż sipo arlekin (*Chironius scurrulus*), który miewa czerwonawe ubarwienie. Jest on jednak niejadowity, odróżniany od żararak przez tubylców i nosi odrębną regionalną nazwę *aguaje machaco* – *aguaje* to palma prześcigla giętka (*Mauritia flexuosa*), a łuski węża sipo przypominają łuskowatą powierzchnię jej jadalnych owoców (zob. Martín, Choclote 2009: 164)[7]. Reasumując więc, nie wiemy, do jakiego gatunku znanego biologom odnosi się nazwa *kimaronkeni* / *guacamayo machaco*.

W matsigeńskiej taksonomii „papuzich wężów" uderzają dwie rzeczy. Pierwsza z nich to niebywała dbałość o szczegóły, niezwykłe wysublimowanie, jeśli chodzi o rozróżnianie etnogatunków nadrzewnych żararak. Zwróćmy uwagę, że trzy *loros machacos* odpowiadają trzem gatunkom papug amazonek, które w stosunkowo niewielkim stopniu różnią się ubarwieniem, a mimo to korespondujące z nimi węże są identyfikowane właśnie na podstawie tych niewielkich szczegółów w ubarwieniu. Drugi aspekt to sam fakt przypisywania każdemu z czterech gatunków papug (włączając w to czerwoną arę) odpowiadającego im etnogatunku węża. Tak więc te dwie grupy zwierząt, w zachodniej klasyfikacji gatunków odległe od siebie, w matsigeńskiej wizji świata są w pewien sposób ze sobą łączone – każdy z wymienionych etnogatunków węży ma swój papuzi odpowiednik.

Zdaje się przy tym, że Matsigenka nie są jedynym ludem, który łączy nadrzewne żararaki z konkretnymi papugami. Bliscy im kulturowo i językowo Asháninka mają np. w swej etnoofiologii węża zwanego *kintaronki* lub *kintaronke* (słowo odpowiadające matsigeńskiemu *kintaronkeni*), którego jednak Enrique Rojas Zolezzi identyfikuje (czyżby błędnie?!) jako boa psiogłowego (*Corallus caninus*), który jest nadrzewny i zielony, ale niejadowity (Rojas Zolezzi 2002: 205). Piro (Yine, Shimirintsi), sąsiadujący z Matsigenkami od północy i również mówiący językiem z rodziny arawackiej, także wyróżniają odmiany węży korespondujące z gatunkami papug. Piro mają trzy nazwy na określenie etnogatunków węży

[7] Choć w Ekwadorze wąż ten znany jest jako *culebra lora*. Mimo że nie jest jadowity, broniąc się, może kąsać (Torres Carvajal i in. 2018).



Fot. 5. Ara żółtoskrzydła (*Ara macao*; matsigenka: *shaari*, *kimaro*). Fot. K. Świerk, 2003 r.



Fot. 6. Ara zielonoskrzydła (*Ara chloropterus*; matsigenka: *oeanti*, *kimaro*). Fot. A. Haverkamp. Źródło: Wikipedia

w regionalnym hiszpańskim znanych jako *loro machaco*. Nazwy te to *kataleropi*, *gapropi* i *poltapi* (Nies 1986: 490). Każde z tych złożonych słów zawiera nazwę papugi. *Katalero* (znana też w piro jako *wawato*) jest charakteryzowana przez Joyce Nies jako „papuga z terenów bagiennych, koloru popielatego, z żółtymi plamami nad oczami" (Nies 1986: 107, 312). Nie znam ani nie znajduję w przewodniku do oznaczania ptaków (Schulenberg i in. 2010) żadnej peruwiańskiej papugi odpowiadającej temu opisowi. *Gapro*, przetłumaczone na hiszpański po prostu jako *loro* (papuga), zapewne jest nazwą którejś z amazonek (Nies 1986: 36). Z kolei słowo *polta* przetłumaczone jest jako „gatunek ary w kolorach żółtym i błękitnym" (Nies 1986: 174). Ten ostatni opis nie pozostawia wątpliwości co do gatunku ptaka. Chodzi tu o araraunę (*Ara ararauna*) zwaną też arą zwyczajną, która z wierzchu jest niebieska, a od spodu żółta. Gdyby w etnozoologii Matsigenków występował odpowiadający jej wąż, nazywałby się *kasantonkeni*. Nigdy jednak o takim nie słyszałem ani nie czytałem. Łączenie konkretnych gatunków papug z etnogatunkami nadrzewnych żararak jest, jak się wydaje, właściwe nie tylko Matsigenkom i ludom z nimi sąsiadującym. Jak możemy przeczytać w dziele poświęconym Kiczua z Ekwadoru: „Kiczua amazońscy nadają wężom te same nazwy, które noszą tak samo [jak one] ubarwione papugi" (Mendoza Orellana 2012: 37). Autor nie podaje jednak żadnych nazw tych węży (i odpowiadających im papug) poza powszechnie znaną *uritu machacuy*. Nawiasem mówiąc, Kiczua ci wierzą też, że jeśli komuś śniła się papuga, którą trzymał na ręce, osoba ta może napotkać węża (Mendoza Orellana 2012: 37).

Zostawmy jednak węże i „ich" papugi, i przejdźmy do „wężowej cykady".

Chicharra machacu

Owad, znany w Peru i Ekwadorze jako *chicharra machacu*, po polsku zwany jest latarnikiem. Jego nazwa naukowa to *Fulgora laternaria*[8]. Przedwojenna *Encyklopedja Powszechna Ultima Thule* tak zwięźle charakteryzuje te pluskwiaki: „Są to owady duże, dochodzące do 8 cm długości, o głowie wyciągniętej na przodzie w rodzaj dużego maczugowatego lub palcowatego wyrostka…" (Michalski 1934: 356). John Kricher tak pisze o nim: „Ten niezwykły owad […] jest naprawdę godzien obserwacji. Jest duży i jego rozpiętość skrzydeł osiąga 12,5 cm. Kiedy usadawia się pionowo na pniu drzewa, mgliście przypomina jaszczurkę. Jest tak w związku z jego długą głową o wzorze, który sprawia, że przypomina on skrzyżowanie jaszczurki z kajmanem. […] Latarnik jest wyposażony w różnorodne strategie służące przetrwaniu […]. Kiedy odpowiednio usiądzie na pniu drzewa, jest bardzo dobrze zakamuflowany. Lekkie, szare cętkowanie, które pokrywa jego ciało sprawia, że przypomina część kory. Kiedy zakłóca się jego spokój, wspina się wyżej lub uderza swą głową w drzewo, powodując tępy stuk. Kiedy

[8] Niektóre z przedstawianych w tym tekście wierzeń i przekonań mogą odnosić się także do innych gatunków z rodzaju *Fulgora*, bardzo podobnych do *F. laternaria*, który jest najlepiej znanym i najszerzej rozpowszechnionym spośród nich.

niepokojenie nie ustaje, owad ten emituje zapach przypominający odór skunksa i odlatuje w kierunku innego drzewa. Zrywając się do lotu eksponuje fałszywe oczy koloru jaskrawo żółtego, znajdujące się na jego tylnych skrzydłach, podobne do tych jakie mają motyle z rodzaju *Caligo*. „»Oczy« te, które są ukazywane także podczas szybkiego bicia skrzydłami, mogą służyć do tymczasowego zmylenia potencjalnego drapieżcy" (Kricher 2008: 328–329).



Fot. 7. Latarnik (*Fulgora laternaria*). Fot. B. Dupont. Źródło: Wikipedia

Latarniki, jak i inni przedstawiciele rodziny latarnikowatych (Fulgoridae), mają kłująco-ssący aparat gębowy i żywią się tkankami łyka (floemu) oraz sokami wysysanymi z drzew. Jak podaje Geert Goemans, latarniki często są związane z konkretnymi drzewami, na których spędzają wiele tygodni i na które wracają każdego roku[9] (Goemans 2006). Na drzewach składają też jaja.

[9] Moi rozmówcy nad Urubambą twierdzili, że latarniki można spotkać siedzące na kapironie (*Calycophyllum spruceanum*) i kopaiwie (*Copaifera* sp.). W literaturze podawane są jednak inne gatunki drzew, które, zgodnie z badaniami, preferują te owady. Drzewa te, spotykane w rozległym zasięgu występowania latarnika, to: *Simarouba versicolor*, *Simarouba amara*, *Hymenaea oblongifolia*, *Hymenaea courbaril*, woniawiec balsamowy (*Myroxylon balsamum*), *Zanthoxylum* sp., *Lecythis* sp., *Vochysia tucanorum*, *Jacaranda acutifolia*, *Aspidosperma parvifolium*, łoskotnica pękająca (*Hura crepitans*), *Eugenia oerstediana*, sztucznie wprowadzony w niektórych okolicach eukaliptus (*Eucalyptus* sp.) (Costa Neto, Pacheco 2003: 33–34). Na południu dzisiejszego stanu Bahia w Brazylii latarnik znany był jako *bicho do pau parahy'ba* („stworzenie z drzewa *Simarouba versicolor*") (Branner 1885: 836; Costa Neto, Pacheco 2003: 33).

Latarnik jest szeroko rozpowszechniony w tropikalnej Ameryce, sięgając od południowego Meksyku po Amerykę Południową.

Nas interesuje przede wszystkim to, jak mieszkańcy neotropików wiążą latarniki z wężami, uważając je (według entomologów niesłusznie) za stworzenia jadowite. Jednak zajmiemy się tu również, pokrótce, inną opinią, obecnie uważaną za nieprawdziwą, że latarniki świecą (świecić mają konkretnie ich głowy).

Owady te w różnych krajach i regionach Ameryk mają rozmaite nazwy. Wiele z nich nawiązuje do kształtu ich głowy, która porównywana bywa do orzeszka ziemnego – np. *cabeza de maní*, *peanut head*, lub do głowy kajmana – np. *mariposa caimán*, *alligator head* (ta ostatnia używana na Trynidadzie i Tobago). Skupię się tu przede wszystkim na tych nazwach, które odnoszą się do rzekomej bioluminescencyjności latarnika oraz do jego powiązań z wężami.

Zarówno wymieniona tu polska nazwa „latarnik", która w dużej mierze wyszła z użycia (lecz używam jej nie mając lepszej w zamian), jak i łacińska *Fulgora laternaria*, odnoszą się do rzekomej zdolności świecenia, którą, jak onegdaj sądzono, miał posiadać ten owad. Podobnie jest z angielskimi nazwami *lantern bug* i *lantern fly* oraz z *porte-lanterne* używanym przez francuskich naturalistów. Holenderscy osadnicy w Surinamie w XVII-XVIII w. określali te owady jako *Lanterndragers*, co (podobnie jak wzmiankowana nazwa francuska) tłumaczy się jako „nosiciele latarni" (Papavero, Teixeira 2017: 103). Nie wiadomo dokładnie, skąd wzięło się przekonanie o bioluminescencyjności latarnika, oraz czy odzwierciedla ono jakieś tubylcze przekonania dotyczące tego owada. Długo uważano, że za upowszechnienie go w świecie zachodnim odpowiada niemiecka (przez sporą część życia mieszkająca w Holandii) badaczka owadów, malarka i rytowniczka Maria Sibylla Merian (1647–1717), która w 1699 r., w wieku 52 lat, wyruszyła wraz z córką do Surinamu, by badać tamtejsze owady. Miała tam spędzić 5 lat, ale, w związku z nabytą chorobą, była w Ameryce Południowej tylko 21 miesięcy. W 1705 r. wydała swoje *opus magnum* – pięknie ilustrowane *Metamorphosis Insectorum Surinamensium* (Pieters, Winthagen 1999; Etheridge 2011; Papavero, Teixeira 2017: 98–113). Merian twierdziła, że widziała na własne oczy świecące latarniki. Okazało się jednak, że w Europie miała aż dwóch poprzedników, którzy uważali, że owad, o którym mowa, świeci. Był to angielski przyrodnik Nehemiah Grew (1641–1712), który w swym dziele wydanym w 1681 r. zamieścił rysunki martwego okazu latarnika pochodzącego z Peru, dodając komentarz, że głowa tego owada emituje światło, przy którym „można pracować lub wędrować w nocy" (Papavero, Teixeira 2017: 95–98). Nie wiemy, skąd Grew powziął ideę, że owad ten, świeci. Sam, w przeciwieństwie do Merian, nigdy nie był w tropikalnej Ameryce. Przed Grewem o świeceniu przez latarniki wspominał także holenderski malarz i rytownik Jacob de Gheyn II (ok. 1565–1629), który na marginesie swej akwareli przedstawiającej okaz *Fulgora laternaria* zwięźle informuje, że jest to „nosiciel latarni z Indii Zachodnich" (Papavero, Teixeira 2017: 103–105).

Obecnie, wśród entomologów, świecenie przez latarniki powszechnie uchodzi za mit. Daniel H. Janzen i Charles L. Hogue informują, że zarówno pierwszy z tych badaczy (tj. Janzen), jak i wielu innych, przetrzymywało żywe latarniki

przez długi czas, obserwując je w dzień i w nocy, ale nigdy nie widziano, by świeciły (Janzen, Hogue 1983: 726). Jednak Eraldo M. Costa Neto i Josué M. Pacheco w swym etnoentomologicznym tekście twierdzą że: „[…] luminescencja u [owadów z rodzaju – KŚ] *Fulgora* może być obserwowana i wiąże się ona, ze sporadycznym, i na ogół śmiertelnym [dla latarnika – KŚ], pojawem patogennych bakterii, które rozwijają się na odwłoku i w przednim *caecum* (ślepym wyrostku odcinka jelita) mieszczącym się w głowowym przedłużeniu" (Costa Neto, Pacheco 2003: 39; nt. *caecum* zob. Razowski 1987: 35). Nie wiadomo jednak, czy ta informacja jest pewna.

Więcej nazw latarnika, zwłaszcza tych regionalnych, nawiązuje raczej nie do jego rzekomego świecenia, ale do percypowanego podobieństwa do węży zarówno pod względem wyglądu (zwłaszcza głowy), jak i skłonności i innych właściwości (agresja, jadowite ukłucie).

Zacznijmy od analizy nazwy, której tu używamy, stosowanej w Peru i Ekwadorze, tj. *chicharra machacu*. Na początku uwaga. Pisząc o wężach, używałem formy *machaco*, zaś w przypadku owada preferuję zapis *machacu*. Wynika to z tego, że zarówno w literaturze, jak też (mam takie wrażenie) w mowie tubylców, w odniesieniu do tego owada częściej w użyciu jest wariant tego słowa zakończony na *u*, zaś w przypadku węży – na *o*. Wciąż jednak jest to to samo słowo: *machaco / machacu*. Znaczenie tego słowa znamy. Z kolei słowo *chicharra* w loretańsko-ukajalskiej hiszpańszczyźnie (jak i w niektórych innych latynoamerykańskich dialektach języka hiszpańskiego) oznacza cykadę (użytkownik standardowego hiszpańskiego użyłby formy *cigarra*). *Chicharra machacu* jest więc przetłumaczalne jako „cykada-wąż" lub „wąż cykadzi". Istotnie latarnik nieco przypomina cykady, z którymi należy do jednego rzędu pluskwiaków (Hemiptera). Pytałem Matsigenków, jak ten owad nazywa się w ich języku. Nikt nie potrafił podać mi nazwy. Moi interlokutorzy tłumaczyli swoją niewiedzę w tej materii tym, że latarnik jest rzadki nad Urubambą i w większych ilościach występuje nad Ukajali. Wiedzieli jednak, o jakiego owada chodzi i próbowali *ad hoc* tłumaczyć jego nazwę jako *tsiguri maranke* (*tsiguri* – wymawiane *tsigeiiri* to cykada, *maranke* to wąż). Można by się zastanowić, dlaczego to prowizoryczne określenie latarnika nie zostało stworzone na wzór matsigeńskich nazw „papuzich żararak". Brzmiałoby wówczas *tsigurinkeni*. W sumie jednak tok myślenia Matsigenków jest tu logiczny i konsekwentny. Odmienna formuła nazwy wynika z tego, że nie mamy tu do czynienia z wężem, który przypomina coś (np. papugę), ale z owadem (identyfikowanym jako „cykada"), który przypomina węża. Co do innych „wężowych" nazw latarnika – w Kolumbii nazywają go *machaca*. W wyrazie tym pobrzmiewa echo keczuańskiego *machaco / machacu*. Inna hispanoamerykańska nazwa tego pluskwiaka to *víbora cuca* („żmijowy karaluch" lub „żmija-karaluch"). W Brazylii najczęściej używaną jego nazwą jest *jequitiranaboia* – słowo pochodzące z klasycznego języka tupi, mające ogromną liczbę wariantów regionalnych (zob. Costa Neto, Pacheco 2003: 27–28; Branner 1885: 55–56). E. Costa Neto i J. Pacheco przytaczają interpretację znaczenia tej nazwy na przykładzie jednego z jej wariantów: *yakiranamboya*. *Yaki* ma w tupi oznaczać cykadę, *rana* – podobny a *mboya* węża. Znaczenie tego

słowa więc to „cykada podobna do węża" (Costa Neto, Pacheco 2003: 28). Istnieje też portugalskie (niewywodzące się z tupi) określenie tego owada – *cobra cigarra* („wąż-cykada"). Inne luzoamerykańskie „wężowe" nazwy latarnika to *cobra voadora*, *serpente voadora* (obydwie oznaczające „latającego węża"), *cobra de asa* („skrzydlaty wąż") i *gafanhoto cobra* („wąż-konik polny"). E. Costa Neto i J. Pacheco badali wierzenia dotyczące latarnika i postawy wobec niego u Brazylijczyków z niewielkiej osady Pedra Branca, we wnętrzu stanu Bahia, u podnóża gór Serra da Jiboia. Na pytanie, do jakiej grupy zwierząt zaliczyliby tego pluskwiaka, największa część badanych osób (47%) uznała, że należy on do węży. Pozostali zaliczyli go do ciem, cykad, chrząszczy i, w jednym przypadku, do koników polnych. Autorzy ci przytaczają też wypowiedź starszego mężczyzny, który zaliczył latarnika do dwóch grup zwierząt naraz, wypowiadając zdanie: „Ludzie mówią, że jest on jadowitym wężem i jest on [też – KŚ] rodzajem cykady" (Costa Neto, Pacheco 2003: 31–32).

Zarówno Indianie Matsigenka z Peru, Baniwa z pogranicza brazylijsko-kolumbijskiego, Metysi amazońscy w Peru, liczni Brazylijczycy (nie tylko mieszkańcy wnętrza stanu Bahia), jak i wielu innych ludzi w Ameryce Łacińskiej wierzy, że latarnik jest jadowity, może ukąsić (ukłuć) swym aparatem gębowym i że ukąszenie to może być śmiertelne (nt. Baniwa zob. Petiza i in. 2013: 332–333). Poniżej przytaczam dwie opowieści z peruwiańskiej Amazonii dotyczące *chicharra machacu*. Pierwsza z nich pochodzi z departamentu Loreto, a druga od Matsigenków z nizinnej części departamentu Cusco. Prócz przekonania o śmiertelnej jadowitości latarnika jest w nich obecna również inna idea, mianowicie – jeśli ukąszona osoba chce przeżyć, musi jak najrychlej odbyć stosunek seksualny. Inaczej umrze. Temat ten rozwinę po przytoczeniu opowiadań.

Pierwsza z opowieści, którą tu przedstawię, została mi opowiedziana w 2004 r. przez kolegę antropologa Filipa Rogalskiego, który zasłyszał ją od mieszkańców departamentu Loreto (największego z amazońskich departamentów Peru). Historia ta wymową swą przypomina nieco bajkę Stanisława Jachowicza o pasterzu owiec, który dla zabawy wszczynał fałszywy alarm, krzycząc, że pojawiły się wilki.

Pewnemu mężczyźnie podobała się żona jego kuzyna. Pewnego razu poszedł on do lasu, znalazł długi ostry cierń i ukłuł się nim. Wróciwszy do osady, udał się do swego kuzyna i powiedział: „Kuzynie, ratuj. Proszę, pożycz mi swoją żonę. Ukłuła mnie *chicharra machacu*. Jeśli mi nie pomożesz, umrę". Mąż kobiety pomyślał: „Przecież to mój kuzyn. Trzeba go ratować" i użyczył mu żony. Jakiś czas potem mężczyzna znów zapragnął żony swego kuzyna. Tak jak poprzednio, ukłuł się cierniem i poprosił o ratunek. Kuzyn, niezbyt rad, znów użyczył mu żony. Po jakimś czasie mężczyzna udał się do lasu i naprawdę ukłuła go *chicharra machacu*. Wrócił pospiesznie do osady i zaczął błagać swego kuzyna o wypożyczenie żony. Kuzyn jednak nie uwierzył mu. Odmówił, zarzucając mu kłamstwo i używanie podstępu w celu zdobycia dostępu do kobiety. I mężczyzna umarł.

Druga opowieść, przekazana mi przez jednego z mych przyjaciół Matsigenków, ma charakter wspominku historycznego. Dzieje się ona w czasach eksploatacji kauczuku (w dorzeczu Urubamby, ok. 1880–1916).

Grupa mężczyzn pracowała w lesie przy zbieraniu kauczuku. Przywódca grupy miał ze sobą swoją żonę, która gotowała im posiłki. Jeden z jego pracowników udał się do lasu. Wędrując, natrafił na wielki okaz drzewa kapirona (*Calycophyllum spruceanum*), pień którego obsiadły gęsto latarniki. Mężczyzna usiłował przejść powoli i ostrożnie obok drzewa, jednak w pewnym momencie usłyszał odgłos skrzydeł lecącej „cykady", która usiadła mu w okolicach barku i wbiła mu w ciało swą kłujkę. Mężczyzna zaczął biec, dotarł do obozu zbieraczy kauczuku, powiedział swemu szefowi, co się stało i poprosił, aby ten pożyczył mu żonę. Przywódca grupy wysłuchał jego prośby i użyczył mu swej żony, tym sposobem ratując mu życie. Jednak po tym wydarzeniu wypadki ukąszenia pracowników przez *chicharra machacu* zaczęły się mnożyć. Szef jeszcze parę razy wypożyczył swoją żonę pracownikom, którzy twierdzili, że bez tego umrą. W końcu powiedział: „Co, ja tu prowadzę burdel?" i odesłał żonę łodzią w dół rzeki, do osady. Po opuszczeniu obozowiska przez kobietę ustały również wypadki ukąszeń przez *chicharra machacu*.



Fot. 8. Autor artykułu w terenie, przy nagrywaniu piosenek i opowieści. Fot. E. Osega Lopez, 2019 r.

Zajmijmy się obecną w obydwu opowieściach ideą, że lekiem na jadowite ukłucie latarnika jest stosunek płciowy. Idea ta jest powszechna w Ameryce hiszpańskojęzycznej. Amerykańska entomolożka Lois B. O'Brien, która prowadziła zajęcia na wielu uniwersytetach w Hispanoameryce, napisała: „Studenci

uniwersyteccy (płci męskiej) od Meksyku po Argentynę zadawali mi pytanie czy istniejąca legenda jest prawdziwa, to znaczy czy osoba ukąszona przez latarnika umrze w ciągu 24 godzin jeśli nie zostanie ocalona przez odbycie stosunku płciowego. Ja, oczywiście, odpowiadałam, że jeśli mogą zorganizować mi dziewięcioro ochotników, 3 by ocalili innych i 6 by zostali ukąszeni, możemy zrobić eksperyment naukowy i sprawdzić to (ale oczywiście ci, którzy mają zostać ocaleni musieliby zostać wybrani losowo, aby eksperyment miał sens). Ponownie nie zawracali mi już głowy tym pytaniem" (O'Brien 2002: 84). W Brazylii (gdzie wierzenie w samą jadowitość tego pluskwiaka jest rozpowszechnione) przekonanie, że ukąszony może się wyleczyć przez seks, występuje tylko marginalnie, np. u arawackojęzycznych Indian Baniwa (Petiza i in. 2013: 332–333). Występowanie tego przekonania u rzeczonych tubylców ma, jak sądzę, wiele wspólnego z faktem, że mieszkają oni w Brazylii blisko granicy kolumbijskiej i wenezuelskiej, czyli krajów, gdzie przekonanie to jest rozpowszechnione. Baniwa są w istocie grupą transgraniczną zamieszkującą i w Brazylii, i w Kolumbii.

W różnych tekstach dostępnych w Internecie, np. na hiszpańskojęzycznej Wikipedii (hasło *Fulgora laternaria*) można się spotkać z opinią, że idea, iż latarnik śmiertelnie kąsa i że z tego ukąszenia można się wyleczyć tylko odbywając stosunek płciowy, została rozpropagowana przez kolumbijskiego dziennikarza Henry'ego Holguína, który w 1970 r. odwiedził departament Putumayo w kolumbijskiej Amazonii (niedaleko od granicy z Peru) i tam zetknął się z tym wierzeniem. Holguín opublikował swój „sensacyjny" tekst na ten temat w czasopiśmie „Cromos" i *machaca* (jak w Kolumbii nazywają latarnika) „zrobiła furorę". Artykuł był przedrukowywany, o latarniku mówiono w radiu i w telewizji, również w krajach ościennych. Eduardo Caballero Ardilla twierdzi, że temat *machaki* posłużył wenezuelskiemu rządowi Rafaela Caldery jako instrument do odwrócenia uwagi mediów od „delikatnej sytuacji gospodarczej" w kraju (Caballero Ardilla 2018: 1). Przyjrzyjmy się wizji życia nad Putumayo, jaką odmalowuje H. Holguín (2012 – oryginalny tekst z 1970 r. przedrukowany przez gazetę „El Espectador"). W tej części Amazonii żyją koloniści (*colonos*), przebywają tam także pracownicy firmy nafciarskiej Texas Petroleum Company. Jednym z zagrożeń czyhających na stałych, czy też tymczasowych mieszkańców jest ukąszenie przez jadowitą *machakę*, po którym, aby ocalić życie, ukłuta osoba musi odbyć stosunek płciowy w ciągu 24 godzin. Holguín pisze o różnych przypadkach ukąszenia przez latarnika, o których, jak twierdzi, opowiedzieli mu miejscowi ludzie. Jedna z tych historii dotyczy Juliana – młodego, żyjącego samotnie osadnika rodem z Barranquilli (miasta położonego niedaleko karaibskiego wybrzeża Kolumbii). Mężczyzna ten, jak twierdzi za swym rozmówcą dziennikarz, znał miejscową „legendę" dotyczącą latarnika, ale nie wierzył w nią. Dlatego, gdy ten owad ukąsił go podczas polowania na tapira, nie wyruszył na poszukiwanie kobiety, która mogłaby go uratować. Jego przyjaciel – rozmówca Holguína – po dwóch dniach znalazł Juliana martwego, w pobliżu jego domu. Inny osadnik – Pedro, pochodzący z departamentu Antioquia, nie powtórzył tego błędu. Latarnik ukłuł go podczas wycinania lasu maczetą. Pedro był żonaty, ale miejsce, w którym się znajdował

było daleko od jego posiadłości, gdzie przebywała małżonka, za to blisko osady. Szybko poprosił więc swoich towarzyszy pracy, by zabrali go do prostytutek. „Cudem ocalałem – miał powiedzieć Holguínowi – najtrudniej było wytłumaczyć to potem mojej żonie…". Całodobowy lupanar funkcjonujący w miejscowości Orito nosi nazwę „La Machaca". Zasługi pracujących w nim prostytutek dla ratowania życia ukąszonych przez latarnika mężczyzn są doceniane do tego stopnia, że ich przybytek bywa potocznie nazywany „Ośrodkiem Zdrowia". Co ciekawe, Holguín pisze, że „[…] ten owad miłości i seksu kąsa tak mężczyzn, jak i kobiety, i efekty są dokładnie takie same. Poznaliśmy dwa przypadki kobiet z Putumayo ukąszonych przez *machakę*, ale obydwie odmówiły rozmowy". Holguín trzeźwo zauważa: „Jest jasne, że wiele »ukłuć« to po prostu preteksty dla nocnych hulanek lub rozpaczliwe próby podbojów miłosnych, kiedy wszystkie pozostałe sposoby nie przyniosły efektu".

Jak wspomniałem, wierzenia dotyczące latarnika są rozpowszechnione w Hispanoameryce. G. Goemans np. przytacza wierzenie chłopów z Kostaryki identyczne z kolumbijskim opisanym przez Holguína (Goemans (2016). Niektóre opinie w Internecie sugerują, że to Holguín i jego artykuł przyczynił się do upowszechnienia tych idei, które, według nich, były wcześniej nieznane (np. Wikipedia – dostęp 2020.05.29). Trudno wątpić w to, że tekst Holguína szeroko spopularyzował wierzenia związane z latarnikiem. Jednak twierdzenia, że przekonania podobne do tych opisanych z Putumayo były wcześniej nieznane lub ograniczone tylko do niewielkiej części kolumbijskiej Amazonii, moim zdaniem są przesadzone. Poniżej pozwolę sobie rozważyć tę kwestię w formie dwóch pytań i odpowiedzi na nie.

Pytanie 1. Czy idea, że latarnik jest jadowity i kąsa nie była rozpowszechniona do czasu publikacji artykułu Holguína?

Nic podobnego. Idea ta, jak napisali E. Costa Neto i J. Pacheco, „rozpowszechniona od Atlantyku do Andów", jest znana od dawna (Costa Neto, Pacheco 2003: 25). Słynny angielski naturalista, Henry Walter Bates, który przebywał w Brazylii w latach 1848–1859, donosił o tym wierzeniu, przytaczając historię, którą opowiedziano mu nad Górną Amazonką. Według jej treści, latarniki miały wyłonić się z lasu i zaatakować dziewięcioosobową załogę łodzi. Osiem osób zgładziły jadowitymi ukąszeniami. Przeżył jedynie pilot łodzi, który uratował się skacząc do wody (Pascoe 1864: 14). Amerykański geolog John Casper Branner (mający też zacięcie zoologiczne i etnograficzne) udokumentował powszechne występowanie tego przekonania w Brazylii w późniejszym okresie XIX w. (Branner 1885). Zdecydowanie więc idea, że latarnik kąsa, jest jadowity, i że jego ukąszenie powoduje śmierć, była znana na rozległych obszarach Ameryki Południowej, co najmniej od Solimões do wschodniej Brazylii, na długo przed 1970 r. i opublikowaniem artykułu Holguína.

Pytanie 2. Czy idea, że po ukąszeniu latarnika można się uratować od śmierci uprawiając seks, nie była rozpowszechniona do czasu publikacji artykułu Holguína?

Tu odpowiedź jest trudniejsza, nie znam bowiem i nie znalazłem żadnej literatury traktującej o tym, a pochodzącej sprzed roku 1970. Zakładam, że Holguín w swym tekście nie fantazjuje (jego artykuł wydaje się być solidniejszy i mniej sensacjonalistyczny niż to mu się zarzuca; raczej inni uczynili z niego sensację). Na podstawie jego tekstu możemy więc stwierdzić, że w 1970 r. wierzenie takie panowało co najmniej w kolumbijskim departamencie Putumayo. Wydaje mi się prawdopodobne, że po publikacji artykułu w „Cromosie" i rozsławieniu *machaki* przez prasę, radio i telewizję wielu krajów latynoskich upowszechniło się ono i na innych terenach. Być może np. dotarło wówczas do Kostaryki, skąd donoszono o nim w latach 90. (Goemans 2016). Oczywiście nie mamy stuprocentowej pewności, że nie funkcjonowało tam ono wcześniej. Jednak tym, co mogłoby sugerować, że tak nie było, jest wielkie podobieństwo, jakie wykazują raportowane przez Rossa (a przytaczane przez Goemansa) kostarykańskie wierzenia na temat latarnika do tych z Putumayo, opisanych przez Holguína. Np. zbawienny stosunek płciowy musi, według nich, nastąpić nie później niż w ciągu 24 godzin. Zwróćmy uwagę, że w przytoczonych wcześniej opowieściach peruwiańskich o latarniku okres czasu, po którym ukąszony (bez seksu) umiera, nie jest sprecyzowany. Akt płciowy powinien się po prostu odbyć jak najszybciej po ukąszeniu. Opowiadania peruwiańskie zaś, choć podobne do kolumbijskich, nieco od nich odbiegają. Różnią się głównie tym, że występuje w nich motyw wypożyczenia żony w celu ratowania osoby, którą ukąsiła *chicharra machacu*. Stąd sądzę, że opowieści te mogły funkcjonować w Peru przed opublikowaniem artykułu Holguína w „Cromosie" i zupełnie niezależnie od niego. Świadczyć o tym może także to, iż akcja drugiej z tych dwóch opowieści jest osadzona w realiach gorączki kauczukowej, a więc w czasach o wiele wcześniejszych niż rok 1970.

I jeszcze kilka uwag. Wierzenia związane z latarnikiem, zwłaszcza w zachodniej Amazonii, choć upowszechnione przez Holguína, są słabo zbadane przez etnologów. Przypomina to trochę *casus* Indian Jívaro (jak Shuar, Awajún itd.) z Ekwadoru i Peru, opisany przez Philippe'a Descolę (Descola 1997: 14–15). Od ostatnich dekad XIX w. tubylcy ci byli szeroko rozpropagowani przez prasę i literaturę podróżniczą, ze względu na „egzotyczny" i „barbarzyński" zwyczaj preparowania głów zabitych wrogów (*tsantsas*). Teskty o nich, choć liczne, były powierzchowne i epatujące sensacją. Dopiero w latach 30. XX w. zostały wydane pierwsze pogłębione prace etnograficzne, mówiące o Jívarach coś więcej niż to, że są to „dzicy preparujący głowy" i prezentujące tubylcze idee stojące za pozyskiwaniem *tsantsas*. Zupełnie podobnie jest z wierzeniami dotyczącymi latarnika. Ze względu na ich treść związaną z seksem, erotyką i śmiertelnym zagrożeniem życia, są one „podatne" na sprowadzenie ich do taniej sensacji. Tak też właśnie zostały wykorzystane. Przekonania te nie doczekały się jednak dogłębnych studiów etnologicznych / antropologicznych. Jeszcze inną kwestią jest brak badań nad tubylczymi nizinnopołudniowoamerykańskimi przekonaniami dotyczącymi latarnika. E. Costa Neto i J. Pacheco zaledwie wymieniają nazwy tego owada w kilku językach indiańskich (Costa Neto, Pacheto 2003: 28). Etnoentomologiczne badania Sunny Petizy (i in.) dotyczące Baniwa są z kolei dość



Fot. 9. Kobieta Matsigenka z oswojonym młodym pekari białobrodym (*Tayassu pecari*). Fot. K. Świerk, 2002 r.

powierzchowne i objęły jedynie tubylców zamieszkujących miasto São Gabriel da Cachoeira, a więc pozostających pod wpływem kultury społeczeństw narodowych (brazylijskiego, ale też sąsiednich: kolumbijskiego i wenezuelskiego). Baniwska nazwa latarnika – *yakilana* – podana przez tych badaczy (Petiza i in. 2013: 332–333), zdaje się wywodzić od jednej z tupijskich wersji nazwy tego owada używanej przez ludność portugalsko- i nheengatujęzyczną. Troje spośród czworga autorów tego studium to biolodzy, a nie antropolodzy. Jak już wspominałem, baniwskie wierzenia dotyczące latarnika (to, że aby uratować się po jego ukąszeniu trzeba odbyć stosunek) prawdopodobnie pochodzą z kultury nie-Indian. Jak się wydaje, to samo można powiedzieć o ich matsigeńskiej wersji[10].

[10] Nie twierdzę tu, że przekonanie o jadowitości latarnika i uleczalności jego ukąszenia przez seks w ogóle nie ma źródeł w kulturach indiańskich. Sugeruję jedynie, iż wszystko wskazuje na to, że do kultury Matsigenków, jak i Baniwa, przeszła ono z kultury ludności metyskiej.

Zapisana przeze mnie opowieść tych tubylców nie nosi znamion tradycyjnej narracji, ma charakter wspominku historycznego z czasów gorączki kauczukowej – okresu intensywnych (i nierzadko przymusowych) interakcji z Metysami (a także z tubylcami z innych grup etnicznych), wreszcie brak specyficznej matsigeńskiej nazwy owada, który, jak mi powiedziano, jest nieczęsty w dorzeczu Urubamby. Warto byłoby więc głębiej zbadać przekonania Indian na temat tego owada i spróbować ocenić, na ile są one skorelowane z ideami metyskimi bądź też – na ile są wynikiem ich wpływów.

Interesujące jest, jak społeczeństwo peruwiańskiej Amazonii, i poza nią, połączyło latarnika z wężem, traktując go jako latającą wersję jadowitego gada.

Zakończenie

Jak wynika z przedstawionych powyżej informacji, indiańskie i metyskie taksonomie ludowe Wielkiej Amazonii, choć niekiedy zbieżne z zachodnią klasyfikacją organizmów, mogą się od niej także znacznie różnić, ponieważ operują odmiennymi kryteriami. I tak, cztery etnogatunki nadrzewnych węży są uważane za dzielące właściwości z czterema gatunkami papug, które przypominają barwą. Z kolei nieszkodliwy owad „latarnik" uważany jest za latającego, jadowitego węża.

Podziękowania

Chciałbym podziękować Doktorowi Mariuszowi Kairskiemu za propozycję napisania tekstu do niniejszego tomu, a także wyrazić wdzięczność instytucji Centro de Estudios Andinos de la Universidad de Varsovia en el Cusco oraz jej szefowi Panu Profesorowi Mariuszowi Ziółkowskiemu. Dzięki stypendium CEAC UV mogłem prowadzić badania wśród Matsigenków w 2019 r.. W trakcie tych badań zebrałem informacje o „papuzich wężach" oraz zanotowałem opowieść o latarniku przytaczaną w tym artykule. Dziękuję również Ernesto Ruelasowi Inzunzie za przesłanie mi skanu jednego z tekstów, którego potrzebowałem do pisania niniejszego artykułu, oraz Filipowi Rogalskiemu za zezwolenie przytoczenia w tym tekście, opowiedzianej mi przez niego, loretańskiej opowieści o latarniku oraz Łukaszowi Piechnikowi za przejrzenie wstępnej wersji artykułu.

Literatura

Berlin, B., O'Neill, J.P. (1981). The Pervasiveness of Onomatopeia in Aguaruna and Huambisa Bird Names. *Journal of Ethnobiology*, 1(2), 238–261.

Branner, J.C. (1885). The Reputation of the Lantern Fly. *The American Naturalist*, 19(9), 835–838.

Caballero Ardilla, E. (2018). *Los bulos: Su efecto potencial en la salud de los pueblos*. https://eduardocaballeroardila.files.wordpress.com/2018/09/los-bulos-su-efecto-potencial-en-la-salud-de-los-pueblos.pdf

Caiuby Novaes, S. (2013). Corpo, imagem e memória: Reflexões a partir de duas fotos do funeral Bororo. W: L. Mammi & L. Schwarcz (eds.), *8 x fotografia* (s. 113–131). São Paulo: Companhia de Letras.

Carrillo de Espinoza, N. (1970). *Contribución al conocimiento de los reptiles del Perú (Squamata, Crocodylia, Testudinata: Reptilia)*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

Costa Neto E., Pacheco, J. (2003). Head of Snake, Wings of Butterfly, and Body of Cicada: Impressions of the Lantern-Fly (Hemiptera: Fulgoridae) in the Village of Pedra Branca, Bahia State, Brazil. *Journal of Ethnobiology*, 23(1), 23–46.

Descola, P. (1997). *The Spears of Twilight: Life and Death in the Amazon Jungle*. London: Flamingo.

Etheridge, K. (2011). Maria Sibylla Merian and the Metamorphosis of Natural History. *Endeavour*, 35(1), 15–21.

Goemans, G. (2006). The Fulgoridae (Hemiptera, Fulgoromorpha) of Guatemala. W: E.B. Cano (ed.), *Biodiversidad de Guatemala*, t. 1 (s. 337–344). Guatemala: Universidad del Valle de Guatemala.

Holguín, H. (2012). Si lo pica la machaca tiene que hacer el amor o muere. *El Espectador*. 13.12.2012. https://www.elespectador.com/henry-holguin/si-pica-machaca-tiene-hacer-el-amor-o-muere-articulo-392229

Icochea, J. i in. Amphibians and Reptiles: Biodiversity Assessment at the Pagoreni Well Site. W: A. Alonso, F. Dallmeier (eds.), *Biodiversity Assessment and Long-Term Monitoring, Lower Urubamba Region, Peru*. T. 3. *Pagoreni Well Site: Assessment and Training* (s. 99–116). Washington DC: Smithsonian Institution & MAB Biodiversity Program.

Janzen, D.H., Hogue, C.C. (1983). Fulgora laternaria (Machaca, Peanut-Head Bug, Lantern Fly). W: D.H. Janzen (ed.), *Costa Rican Natural History* (s. 726–727). Chicago: University of Chicago Press.

Jaroniewski, W. (1988). *Jadowite węże świata*. Warszawa: Wydawnictwa Szkolne i Pedagogiczne.

Jensen, A.A. (1988). *Sistemas indígenas de classificação de aves: Aspectos comparativos, ecológicos e evolutivos*. Belém-Pará: Museu Paraense Emílio Goeldi.

Jernigan, K., Dauphiné, N. (2008). Aguaruna Knowledge of Bird Foraging Ecology: A Comparison with Scientific Data. *Ethnobotany Research and Applications*, 6, 93–106.

Johnson, A. (2003). *Families of the Forest: The Matsigenka Indians of the Peruvian Amazon*. Berkeley-Los Angeles-London: University of California Press

Juszczyk, W. (1986). *Mały słownik zoologiczny: Gady i płazy*. Warszawa: Wiedza Powszechna.

Kairski, M., Wołodźko, M. (1995). Antropologizacja etnologii a badania kultur pierwotnych. Dyscyplina w okresie przełomu. W: A. Posern-Zieliński (red.), *Etnologia polska między ludoznawstwem a antropologią* (s. 69–81). Poznań: Wydawnictwo Drawa.

Kricher, J. (2008). *Un Compañero Neotropical: Una introducción a los animales, plantas y ecosistemas del trópico del nuevo mundo*. Colorado Springs: American Birding Association.

Landerman, P. (1973). *Vocabulario quechua del Pastaza*. Yarinacocha: Instituto Lingüístico de Verano.

Martín, M., Choclote, J. (2009). *Amazonía: Guía ilustrada de flora y fauna*. Iquitos-Lima: Proyecto Araucaria XXI Nauta & Serigráfica Industrial S.A.

Mendoza Orellana, A. (ed.) (2012). *Sabiduría de la cultura kichwa de la Amazonía ecuatoriana*. T. 2. *Área de estudios socioculturales*. Cuenca: Universidad de Cuenca & UNICEF.

Michalski, S.F. (1934). Latarnik. W: S.F. Michalski (red.), *Encyklopedja Powszechna Ultima Thule*, t. 6 (s. 356). Warszawa: Wydawnictwo Ultima Thule.

Nies, J. (1986). *Diccionario piro: Tokanchi gikshijikowaka-steno*. Yarinacocha-Pucallpa: Instituto Lingüístico de Verano.

O'Brien, L.B. (2002). The Wild Wonderful World of Fulgoromorpha. *Denisia*, 4, 83–102.
Papavero, N., Teixeira, D. (2017). Early (17th and 18th Centuries) Drawings of Lantern-Flies and Mentions of Their Bioluminescence (Fulgora spp., Hemiptera, Homoptera, Fulgoridae). *Arquivos de Zoologia*, 48(3), 95–113.
Pascoe, F.P., (1864). Proceedings of April 4, 1864. *Journal of Proceedings of the Entomological Society of London*, 13–20.
Petiza, S. i in. (2013). Etnoentomología baniwa. *Boletín de la Sociedad Entomológica Aragonesa*, 52, 323–343.
Pieters, F.F.J.M., Winthagen, D. (1999). Maria Sibylla Merian, Naturalist and Artist (1647–1717): A Commemoration on the Occasion of the 350th Anniversary of Her Birth. *Archives of Natural History*, 26(1), 1–18.
Razowski, J. (1987). *Słownik entomologiczny*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
Rojas Zolezzi, E. (2002). Las clasificaciones asháninka de la fauna del Piedemonte Central: Un caso de diferentes niveles de aproximación. *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines*, 31(2), 185–212.
Schulenberg, T.S. i in. (2010). *Birds of Peru*. Princeton-Oxford: Princeton University Press.
Shepard, G.H., (1999). *Pharmacognosy and the Senses in Two Amazonian Societies*, praca doktorska. Berkeley: University of California.
Shepard, G.H. i in. (2001). Rain Forest Habitat Classification among the Matsigenka of the Peruvian Amazon. *Journal of Ethnobiology*, 21(1), 1–38.
Snell, B.A. (2011). *Diccionario matsigenka-castellano con índice castellano, notas enciclopédicas y apuntes gramaticales*. Lima: Instituto Lingüístico de Verano.
Świerk, K. (2012a). Zwierzęta, rośliny i minerały w magii miłosnej Indian Jívaro. *Etnobiologia Polska*, 2, 39–58.
Świerk, K. (2012b). Niewidzialny łucznik: Ofiologia Indian Matsigenka. *Zwierciadło Antropologiczne: Rocznik Katedry Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Szczecińskiego*, 1, 141–154.
Torres Carvajal, O. i in. (2018). *Reptiles de Ecuador: Guía dinámica de especies*. Quito: Pontificia Universidad Católica del Ecuador.
Viveiros de Castro, E. (1998). Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism. *Journal of the Royal Anthropological Institute,* 4(3), 469–488.
Wikipedia, [dostęp 2020.05.29] *Fulgora laternaria* https://es.wikipedia.org/wiki/Fulgora_laternaria

SUMMARY

Parrot-snakes, snake-cicada: discussion of interspecifically shared properties in ethnozoologies and cosmologies of Amazonian indigenous and mestizo peoples

In this article, I present two examples of animals which, according to the Matsigenka and other native and mestizo Amazonians, share important properties with other, unrelated (from the Western, or scientific point of view) animal species. The first example concerns the two-striped forest-pitviper (*Bothrops bilineatus*), which the Matsigenka and some other indigenous peoples associate with several species of parrots. According to the indigenous view, there exist several „species" (ethnospecies) of the two-striped forest-pitviper,

each of them sharing color patterns with particular parrot species. The second example concerns the lantern-fly (*Fulgora laternaria*, *Fulgora* spp.), an insect which in many parts of South America is considered a deadly, venomous snake in cicada-like form.

Keywords: ethnozoology, cultural anthropology, lowland South America, two-striped forest-pitviper, lantern-fly.

W poszukiwaniu minionego czasu

Etnografia. Praktyki, Teorie, Doświadczenia 2021, 7: 325–344
https://doi.org/10.26881/etno.2021.7.19

Eugeniusz Kłosek https://orcid.org/0000-0001-6769-4316
Uniwersytet Wrocławski

W poszukiwaniu Bukowińczyków wśród społeczności polonijnej Brazylii. Kilka refleksji z badań w stanach Santa Catarina i Paraná

Bukowińczycy[1] należą do grup ludności, które odbyły jedne z najdłuższych migracji w wymiarze europejskim i światowym, począwszy od pierwszych dekad XIX w. po współczesność. Stali się przedmiotem moich badań w Europie Środkowo-Wschodniej oraz poszukiwań w Brazylii na przełomie lat 2016 i 2017 oraz w listopadzie i grudniu 2019 r. W artykule tym chciałbym zaprezentować ich udział w emigracji do Brazylii na tle dziejów tamtejszej Polonii oraz skupić się na dzisiejszym życiu brazylijskich Polonusów. Na początku podzielę się reminiscencjami z badań, po czym postaram się wyjaśnić zasygnalizowane w nich zagadnienia na podstawie literatury przedmiotu oraz wyników terenowej eksploracji.

Do Brazylii udawali się przede wszystkim przedstawiciele plebejskiej klasy społecznej. Również dzisiaj miejsce społeczności polonijnej w południowej Brazylii określa znojna praca w sprzyjających na ogół warunkach klimatycznych. Krajobraz współczesnej tamtejszej wsi to zielone plantacje tytoniu oraz

[1] Grupa ludności ukształtowana na Bukowinie (krainie historyczno-geograficznej, położonej dziś na granicy Rumunii i Ukrainy, w północno-wschodniej części tej pierwszej), w skład której weszli między innymi górale pochodzący z Okręgu Czadeckiego oraz ludność wywodząca się z różnych części byłej Galicji. Sam etnonim posiada umowny character i, niezależnie od kwestii świadomościowych, wskazuje przede wszystkim na przestrzenne pochodzenie tej ludności. Zauważyć wypada, że nazwa ta odnosi się do grup ludności o zróżnicowanej proweniencji narodowej. Można zatem mówić o Bukowińczykach pochodzenia polskiego, niemieckiego, węgierskiego, ukraińskiego, słowackiego itp. Więcej na ten temat między innymi w: Kłosek, E. (2005). *Świadomość etniczna i kultura społeczności polskiej we wsiach Bukowiny rumuńskiej*, Wrocław. Tam też bogata literatura przedmiotu, której nie sposób tutaj zasygnalizować.

soi, wznoszące się nad nimi wyniosłe araukarie i „parki" eukaliptusów. Obraz ten jest efektem zmian w strukturze upraw ostatnich dekad, spowodowanych transformacjami w globalnej gospodarce.

Badania prowadziłem w największym[2] polonijnym skupisku wiejskim w Brazylii, w miejscowości Itaiópolis, położonej w stanie Santa Catarina. Chodzi tu właściwie o jej część, położoną w odległości 7 km od centrum tego 21-tysięcznego dziś miasteczka – wieś (w miejscowej nomenklaturze – colonia) Alto Paraguaçu (czyt. Alto Paragłasu). Zamieszkuje ją dziś 120 rodzin potomków polskich imigrantów (ok. 500 osób) oraz przynajmniej trzy razy tyle ich pobratymców w najbliższych przysiółkach (zwanych też koloniami): Świętym Janie, Świętym Piotrze i Świętym Antonim, Sersadeli i dziesięciu innych, mniejszych. Obraz etniczny tego miejsca dopełnia pięć rodzin niemieckiego i pięć ukraińskiego pochodzenia. Większość zawartych w artykule informacji jest rezultatem zasygnalizowanych wyżej badań[3].

Po raz pierwszy spotkałem się z informacjami o Bukowińczykach w Brazylii w połowie lat 80., gdy gromadziłem materiały do artykułów o Góralach Czadeckich mieszkających na Bukowinie i Dolnym Śląsku. W opracowaniach M. Gotkiewicza (1948: 16; 1970: 106) znalazłem kilka wzmianek zawierających, jak okazało się później, pewne błędy dotyczące nazw miejscowości i dat związanych z ich dziejami. Nie przypuszczałem wtedy, że kiedyś dane mi będzie osobiście je weryfikować i poszukiwać śladów istnienia tej grupy w Brazylii.

Prowadząc badania nad świadomością i kulturą społeczności polskiej na Bukowinie, przede wszystkim w Rumunii, ale i na Ukrainie, praktycznie nie spotykałem informacji o pobratymcach moich rozmówców w dalekiej Brazylii. Tak jakby nie istnieli w ich świadomości. Odkryłem w tym kontekście jeden fakt. W Pojanie Mikuli, na rumuńskiej Bukowinie, żył przed I wojną światową człowiek, którego nazywano *Brazylianem*. Był to jedyny znany bukowińskiemu środowisku, i jedyny, z jakim przyszło mi się spotkać, przypadek powrotu emigranta z Brazylii, spowodowany wielkim rozczarowaniem parańskimi warunkami życia. Okoliczności, które przyczyniły się do tak „desperackiej" decyzji, postaram się opisać poniżej.

Istotnym bodźcem do przygotowania projektu badawczego o Bukowińczykach w Brazylii stała się relacja jednego z moich kolegów z „kręgu badaczy i działaczy bukowińskich", któremu udało się odwiedzić okolice miejscowości Itaiópolis w 2015 r. Był to krótki, kilkudniowy pobyt podczas wyjazdu służbowego związanego ze współpracą inżynierską. Przyjaciel wrócił pełen pozytywnych wrażeń z odwiedzanych przez siebie miejscowości. Najważniejsze z nich dotyczyły

[2] Według informacji uzyskanych w Konsulacie RP w Kurytybie, w grudniu 2017 r. Trudno znaleźć w literaturze informacje, które dawałyby możliwość ustalenia, gdzie znajdują się większe, czy największe, skupiska społeczności polonijnej.

[3] Badania te prowadzone były w otoczeniu zdecydowanie rożniącym się od europejskiego. Egzotyczną dla Polaka jawi się tamtejsza przyroda. Oprócz subtropikalnej roślinności, zdumiewa miejscowa fauna. Niezliczone kolorowe papugi, tukany, motyle o najdziwniejszych barwach oraz *buziły* (czyli małpy – wyjce, które głośno krzyczą, zwłaszcza przed zbliżającym się deszczem, przemieszczając się całymi grupami z drzewa na drzewo) robią wrażenie na przybyszu z Europy.

kontaktów z osobami pochodzenia bukowińskiego. Został przyjęty na kwaterę przez świadomego swej bukowińskiej proweniencji, lokalnego „Polskiego Króla" we wsi – Alto Paraguaçu, u którego i ja później zamieszkałem. Był to ważny aspekt mojego pobytu w tej miejscowości. Dom mojego gospodarza, wraz z prowadzonym przez niego sklepem i maleńką restauracją, stanowił specyficzne „centrum towarzyskie", co w wyjątkowy sposób ułatwiało mi nawiązywanie kontaktów. Kilkudniowy pobyt przyjaciela sprowadził się do odwiedzin w okolicznych domach gospodarzy noszących bukowińskie nazwiska. Po powrocie zdał mi relację, z której wynikało, że warto zająć się tą grupą na południu Brazylii, nawet więcej – warto zrealizować swoistą akcję rewitalizacyjną „bukowińskości" wśród osób o bukowińskich nazwiskach, podobnie jak uczynili to Niemcy ze swoimi bukowińskimi pobratymcami w mieście Rio Negro.

Uzyskawszy grant, udałem się do Brazylii pełen optymistycznych oczekiwań co do „kondycji" Bukowińczyków, a właściwie potomków Górali Czadeckich w tym kraju.

Moje przygotowania sprowadziły się do uaktualnienia wiadomości zawartych w literaturze o dziejach Polonii w kraju pod „Krzyżem Południa" oraz intensywnego kursu języka portugalskiego. W związku z tym ostatnim zauważyć muszę, że w zdobywaniu tej kompetencji językowej zdecydowanie więcej nauczyłem się na miejscu niż podczas wrocławskiego kursu. Okazało się także, że odmiana brazylijska w wielu miejscach różni się od literackiej portugalskiej, szczególnie jeśli chodzi o wymowę.

Podczas pierwszego pobytu w Brazylii z przyczyn obiektywnych znalazłem się od razu w badanym przeze mnie wiejskim środowisku okolic miasteczka Itaiópolis w stanie Santa Catarina. Prefekt tego miasteczka wysłał po mnie służbowy samochód na lotnisko w Kurytybie i po trzech godzinach znalazłem się na miejscu. Można powiedzieć, co potwierdził wyraźnie drugi wyjazd, że od razu zostałem rzucony „na głęboką wodę". Przyjęto mnie z wielkim zainteresowaniem ze strony lokalnego środowiska i stałem się swoistą miejscową „sensacją" i „atrakcją". Wypytywano mnie po mszy w kościele o podróż, o sytuację w Polsce, o moją rodzinę. Miejscowi zapraszali mnie ochoczo do swoich domów, gościli i częstowali powszechnie strawą. Rewanżowałem się polskimi czekoladami i batonikami, co wyjątkowo doceniano, zważywszy na problemy związane z lotniczym transportem. Niestety, mieszkańcy miasteczka okazywali się w większości przypadków „skromnymi" z punktu widzenia przedmiotu badań rozmówcami. Przyczyniły się do tego między innymi luki w pamięci informatorów, spowodowane czynnikami, o których napiszę dalej, oraz trudności natury językowej. Język polski, jakim posługują się przedstawiciele starszego pokolenia, jest zróżnicowany, nacechowany wieloma archaizmami, przeplatany portugalskimi słowami. Trzeba było więc często uzgadniać znaczenie używanych w rozmowach pojęć. Swoją drogą język brazylijskich Polonusów to bardzo bogaty teren dla badań językoznawczych, dialektologicznych. Chociażby dlatego, że obok siebie żyją rodziny, które mazurzą i nie mazurzą, co czasem może wydać się zabawne przysłuchującemu się transdialektycznym rozmowom. Przykładem

pierwszej wersji języka może być zanotowana przeze mnie krótka sentencja, którą usłyszałem podczas dyskusji o czarownicach: „carownica to taka duza mucha…" (kobieta, lat 40, Alto Paraguaçu).

Szybko się okazało, że poszukiwanie bukowińskich śladów wymagało iście detektywistycznego podejścia. Z jednej strony byłem ja, wyczulony na wszelkie znamiona „bukowińskości", z drugiej „oni"– zupełnie inaczej odbierający jakiekolwiek impoderabilia związane z bukowińską przeszłością. Na styku tych dwóch perspektyw dochodziło do swoistego zderzenia. Z mojej strony można by mówić o rozczarowaniu i pewnych „niekompetencjach" w spojrzeniu na nich. Bezpośrednie pytania o świadomość „bukowińskości" szybko okazały się po prostu bez sensu. Trzeba było obserwować i słuchać, czasem kontekstualnie napomknąć, choć to i tak napotykało na swoistą „ścianę".

Podczas tego słuchania zdarzały się dla polskiego badacza-detektywa ważne przypadki. Usłyszałem oto w domu mojego gospodarza, że dzieci bywały *puste*. Tak Górale Czadeccy określają niegrzeczne zachowania swoich pociech. Uznałem to za przysłowiowy „skarb" w odkrywaniu dawnego słownika naszych górali w Brazylii. Druga niespodzianka czekała mnie w relacji informatorki noszącej czadeckie nazwisko Drozdek, która stwierdziła, że ziemniaki nazywano *barabuli*, „jak to jest po polsku…" (kobieta, lat 73, Itaiópolis). Określenie to zaiste znane jest do dziś na Bukowinie, ale z moich wcześniejszych poszukiwań wynika, że znane było również w różnych częściach Galicji. I wreszcie, usłyszałem od wiozącego mnie samochodem mojego gospodarza zapamiętane słowa jego ojca: „mamaliga, mamajaj, Bukowina szwajneraj" (mężczyzna, lat 64, Alto Paraguaçu), będące śladem dawnych, niemieckich stereotypów o tej krainie.

Życie miejscowych podpatrywałem również w lokalnych barach-sklepach. Przyjmowano mnie tam z zainteresowaniem, bacznie mi się przyglądając, nawet wtedy, gdy zamawiałem drugie piwo. Miejsca te były wspaniałą przestrzenią obserwacji, zawsze pod wieczór gwarne i pełne klientów, chętnie dzielących się swoimi problemami i pytającymi o Polskę, Europę.

Miejscowi starali się wszędzie mnie dowieźć swoimi samochodami, dosłownie przekazując mnie od drzwi do drzwi. Nie zawsze było mi to na rękę, do tego stopnia, że musiałem niekiedy „oganiać" się od propozycji. Tym bardziej, że zależało mi na tym, by swobodnie pospacerować wśród egzotycznej dla mnie przyrody.

Oprócz obserwacji i wywiadów z przedstawicielami miejscowego środowiska, odkryłem na miejscu parę bardzo interesujących opracowań natury historycznej, traktujących o dziejach badanych miejscowości oraz samej Polonii w tej części Brazylii. Zasygnalizuję je dokładniej w dalszej części artykułu, dotyczącej stanu badań. Wciąż poszukiwałem opracowań kartograficznych, o które jest tam trudno. Niedostatki te uzupełniały odpowiednie strony w Internecie. W końcu, podczas drugiego pobytu, znalazłem interesujące mnie mapy w urzędzie miasta Itaiópolis.

Podczas eksploracji terenowej gromadziłem również wszelkie dokumenty ilustrujące dzieje i współczesność rodzin mieszkających w Alto Paraguaçu i jego okolicy. Dokumentów administracyjnych zachowało się bardzo niewiele,

o przyczynach czego napiszę szerzej poniżej. Zdecydowanie więcej, choć też w ograniczonej liczbie, zachowało się fotografii. Fotografowałem je sam bądź skanowałem w miasteczku.

Pomagali mi również miejscowi księża, którzy bez problemów udostępniali mi parafialne księgi, prowadzone od końca XIX w. Udało mi się sfotografować wszystkie ich karty. Poszukując w nich informacji o pochodzeniu kolonistów, mogłem uzyskać tylko bardzo ogólne dane, sytuujące ich miejsca urodzenia w ramach poszczególnych zaborów. Do tej kwestii powrócę również nieco później.

Bardzo przyjaźnie, także z wielkim zainteresowaniem, przyjmowali mnie zamieszkujący okoliczne kolonie Ukraińcy. Wielu z nich reprezentowało rodziny mieszane, polsko-ukraińskie. Nieco inne wrażenie odniosłem podczas kontaktów z prawosławnymi duchownymi w pobliskiej Iraçemie. Odnieśli się do mnie z nieukrywaną „rezerwą".

Pobyt w omawianych wsiach i przysiółkach wiąże się z koniecznością pokonywania większych odległości, w czym – jak wspomniałem wyżej – miejscowi pomagali, jak mogli, Niemniej jednak wiązały się z tym pewne trudności. Z reguły kolonie oddalone są od siebie o 10–15 km, ale bywają też dalsze. Jak w całej Brazylii, przestrzeń ma inny wymiar i przykładowo na pytanie o położenie jakiejś miejscowości, można usłyszeć odpowiedź, „że jest blisko, tylko jakieś 100 km stąd" (mężczyzna, lat 60, Alto Paraguaçu).

Istotnym w tym aspekcie okazuje się stan miejscowych dróg. W większości są to drogi ziemne, o różnym stanie nawierzchni. Podczas brazylijskiego lata, gdy dochodzi do licznych burz, zamieniają się dosłownie w grzęzawiska. Kilka razy zdarzyło mi się, że wracałem z terenu przemoknięty do suchej nitki. Na szczęście w plastikowym worku w przemoczonym plecaku zachowywała się „elektronika".

Z pobytem w brazylijskim terenie wiąże się jakościowo wciąż nowe źródło pozyskiwania informacji, jakim jest Internet. Przestrzeń ta stała się również dla mnie miejscem wielostronnych kontaktów. Powszechność mediów społecznościowych jest tam wręcz uderzająca. „Życie" na facebooku należy do codziennych rytuałów młodszego i średniego pokolenia. Za pośrednictwem tego komunikatora kontaktowałem się z wieloma, znanymi mi już z Polski, osobami, które pełniły w omawianym środowisku jakieś społeczne funkcje. Należała do nich między innymi miejscowa, pochodząca z Polski, nauczycielka języka polskiego oraz osoby związane z Konsulatem RP w Kurytybie.

W czasie brazylijskich badań potwierdziła się, po raz któryś, banalna prawda na temat znaczenia wywiadów przeprowadzanych z ekspertami. Podczas pierwszego pobytu udało mi się porozmawiać między innymi z konsulem RP w Kurytybie i działaczką Braspolu, kierującą Parkiem (etnograficznym) im. Jana Pawła II w tym mieście. Odbyłem również interesującą rozmowę z historykiem zajmującym się mniejszościami na Uniwersytecie w Mafrze.

Drugi pobyt, w 2019 r., rozpocząłem od dłuższego zatrzymania się w Kurytybie. Udało mi się wtedy przeprowadzić wartościowe wywiady w Konsulacie RP oraz z nauczycielami języka polskiego w Domu Kultury Polsko-Brazylijskiej. Wziąłem również udział w lokalnych obchodach Święta Niepodległości, kiedy

dane mi było poznać wszystkich najważniejszych działaczy polonijnych Brazylii oraz lokalnych animatorów polskiego życia narodowego w tym kraju. Wziąłem również udział w corocznym „Polskim Feście", zorganizowanym przez działaczy polonijnych w Kurytybie. Wszystkie te spotkania, przeprowadzone przy ich okazji wywiady i obserwacje, wniosły bardzo dużo wartościowych danych do moich badań. Z wieloma poznanymi wówczas osobami utrzymuję internetowe kontakty, które uzupełniają mój stan wiedzy na temat także innych, nie tylko polskich, mniejszości w Brazylii.

Stan badań przedstawia się w zróżnicowany sposób. W ogólnym temacie brazylijskiej Polonii źródła zastane prezentują się dość okazale. Przeważają tutaj opracowania historyczne, akcentujące dzieje osadnictwa i aspekty społeczno-politycznе życia rodaków w Brazylii. Interesująco prezentują się egodokumenty, które odegrały znaczącą rolę w poznaniu dziejów emigracji do obu Ameryk. Trudno tu mówić o typowych, etnograficznych opracowaniach. Informacji musimy poszukiwać więc w dziełach innego typu[4].

Ostatnio pojawiły się nowe opracowania lokalne, które dostarczają wiele istotnych, przede wszystkim historycznych, informacji. Ze względu na ich rangę w badaniach, pozwalam sobie na ich wymienienie w tym miejscu. Należy tu wyszczególnić: (2002). *Colônia Lucena – Itaiópolis. Cronica Dos imigrantes polonesas*, Florinópolis-Itaiopolis; Rodycz, W.C. (2011). *Os imigrantes poloneses da Colônia Lucena Itaiopolis. Se um marreco Pisar no gelo Ele guebra*. Porto Alegre; Oliveira Souza, C. de, Zwierewicz, M. (red.) (2009). *Da 'Polska' à terra prometida. O legado polonês Em Santa Catarina e um tributo à comunidade do Chapadão/Orleans.* Celso de Florianópolis; Turbański, S. (2005). *Murici. Terra nossa,* t. 1–2, 1978–2003. Curitiba. Ostatnia pozycja dotyczy bardzo interesującego, ważnego i prężnego polonijnego środowiska miejscowości Murici, położonej blisko Kurytyby[5].

Dzieje emigracji Polaków do Nowego Świata to przede wszystkim wychodźstwo za chlebem. Jeszcze w XIX w. rozpoczęła się „gorączka brazylijska", której towarzyszyła odpowiednia agitacja. Przykładowo w apelu generalnego konsula brazylijskiego w Lizbonie można było przeczytać:

[4] Ważniejsze wybrane prace, wyjąwszy najstarsze, przedstawiają się następująco: Kula, M. (red.) (1983). *Dzieje Polonii w Ameryce Łacińskiej: zbiór studiów*. Wrocław; Kula, M. (1981). *Polonia brazylijska*. Warszawa; Głuchowski, K. (1927). *Materiały do problemu osadnictwa polskiego w Brazylii*. Warszawa; Mrówczyński, B. (1965). *Osada nad srebrnym potokiem*. Warszawa; Malczewski, Z. (2010). *Polonii brazylijskiej obraz własny. Zapiski emigranta (2007–2010)*. Warszawa; Paleczny, T. (2004). *Rasa, etniczność i religia w brazylijskim procesie narodotwórczym*. Kraków; Paradowska, M. (1984). *Podróżnicy i emigranci. Szkice z dziejów polskiego wychodźstwa w Ameryce Południowe*j. Warszawa; Pindel, T. (2018). *Za horyzont. Polaków latynoamerykańskich przygody*. Kraków; Pitoń, J. (1973). *U źródeł emigracji polskiej w Brazylii*. „Kalendarz Ludu". (Kurytyba); Warchałowski, S. (2009). *I poleciał w świat daleki… Wspomnienia z Brazylii, Polski i Peru*. Wrocław; Wójcik, W. (1972). *Polacy w Brazylii, Argentynie i Urugwaju w XIX i XX w. Dzieje Najnowsze*, 2; Wójcik, W. (1961). *Moje życie w Brazylii*. Warszawa.

[5] Znajduje się tam okazałe polskie muzeum, w którym prezentowane są dzieje i kultura lokalnej społeczności.

> Korzyści dla takich, którzy jadą do Brazylii, są następujące: po pierwsze, wolny przejazd do Bremy, Antwerpii, Marsylii aż do Santos lub Rio de Janeiro; […] po trzecie, przez cały czas podróży bezpłatne życie, mieszkanie, a także opieka w urządzonych na ten cel hotelach, dopóki emigrant nie przybędzie do wybranego przez siebie miejsca. Trzeba też wiedzieć, że ci, którzy jadą do Brazylii, nie są obowiązani zwracać kosztów, lecz zostają wolni, jak gdyby własnymi pieniędzmi zapłacili za drogę (Pindel 2018: 70–71).

Wielu plebejuszy, zamieszkujących ziemie polskie, i nie tylko, na tego typu obietnice i zachęty reagowało pozytywnie. Podobnie zachowywali się przedstawiciele innych nacji Europy Środkowej i Południowej, w tym Niemcy, Włosi i Ukraińcy, obok których w tej „ziemi obiecanej" przyszło naszym rodakom zamieszkać. Począwszy od wspomnianej wyżej „gorączki brazylijskiej", która rozpoczęła się około 1890 r., do 1914 r. z ziem polskich i innych terytoriów europejskich zasiedlonych przez ludność polską, między innymi z Bukowiny, przybyło do Brazylii ponad 100 tysięcy ludzi. Pionierem polskiego osadnictwa był pochodzący z Opolszczyzny Edmund Woś-Saporski, z którego inicjatywy Polacy kolonizowali tereny w stanie Paraná, zakładając między innymi miejscowość Pilarzinho koło Kurytyby. Region ten bywał nawet nazywany Nova Polonia (Paradowska 1984).

Jedną z grup emigranckich byli górale polskiego pochodzenia, z Bukowiny, którzy interesowali mnie szczególnie podczas badań na przełomie lat 2016 i 2017. Górale Czadeccy mieszkają na Bukowinie od początku XIX w. Przybyli tam z Okręgu Czadeckiego, który dziś znajduje się na terenie Słowacji. W latach 30. i 40. założyli „na surowym korzeniu" w bukowińskich górach Obcina Mare wsie: Nowy Sołoniec, Pleszę i Pojanę Mikuli. Tę ostatnią zasiedlili z Niemcami pochodzącymi z Lasu Czeskiego.

Wychodźstwo za ocean rozpoczęli Niemcy, mieszkający w Pojanie Mikuli. Przedstawiciele tej nacji w latach 1887–1895 zaczęli dość tłumnie opuszczać wieś (nazywaną przez nich Buchenhain), kierując się przede wszystkim do Rio Negro w Brazylii, w stanie Paraná. Do dziś w mieście tym, położonym nad rzeką o tej samej nazwie, na granicy stanów Paraná i Santa Catarina, mieszka wielu ich potomków, zrzeszonych między innymi w Towarzystwie Niemców Pochodzących z Bukowiny, z którymi miałem okazję w 2016 r. rozmawiać.

W grudniu 2019 r. uczestniczyłem w Rio Negro w imprezie zorganizowanej przez to samo Towarzystwo, której gościem specjalnym był ambasador Rumunii w Brazylii[6]. Okazało się wtedy, że dla zgromadzonych tam, głównie młodych osób (przede wszystkim mężczyzn), jedyną zajmującą kwestią była możliwość wyjechania do pracy w Europie (do Rumunii). Zasadniczą część obrad zajęły wyjaśnienia, w jaki sposób uzyskać wizę (między innymi okazało się, że swoistą barierę może stanowić znajomość języka rumuńskiego, przynajmniej w podstawowym stopniu), i to umożliwiającą ubieganie się o pracę. Opuściłem to spotkanie z uczuciem pewnego smutku, przemijania wartości, jakie zapewne towarzyszyły

[6] Miting ten związany był ze świętem narodowym Rumunii.

zawiązaniu się tego Stowarzyszenia. Sentymenty wyraźnie ustępują pragmatycznym względom.

Jak to z reguły bywa w przypadku społeczności chłopskich żyjących w przeludnionych dolinach górskich, w latach 1888–1900 za Niemcami z Pojany Mikuli podążyli nasi górale. Między innymi do 1895 r. z Nowego Sołońca wyemigrowało przez Bremę do Passa Tres w Brazylii kilkanaście rodzin. W latach 1891–1892 założyli wraz z osadnikami niemieckimi i góralami z Pojany Mikuli, jak również Polakami z innych ziem polskich oraz włoskimi emigrantami, miasteczko Lucena (później nazwane Itaiópolis), o którym będzie mowa w dalszej części artykułu. W 1906 r. żyło w nim już około 50 rodzin polskich z Bukowiny. Nie była to ostatnia, jak się miało niebawem okazać, bukowińska emigracja w tym kierunku. W okresie międzywojennym, w latach 1923–1924, wyemigrowało do Nowego Świata, w tym wielu do Brazylii, około 3 tysięcy ludzi polskiego pochodzenia, w tym wielu z Bośni, dokąd wcześniej emigrowali za chlebem nasi górale z bukowińskich wsi (por. Kłosek 2005). Bukowińczycy, jak i Polacy z innych części ziem polskich, na zasadzie powiązań rodzinnych, kierowali się do rolniczych ośrodków Parany.

Okazało się, że w zbiorowej pamięci Polonusów zachowały się wiadomości o trudach podróży do Nowego Świata. Jest to jeden z wątków z wizji przeszłości lepiej zachowanych w ich świadomości. Często dziś usłyszeć można „Łoni trzy miesiące na okrencie jechali. Tam było ciężko. Ludzie tam marli i się rodzili. Mój dziadek tam na świat przyszedł…" (kobieta, lat 85, Alto Paraguaçu). Wydaje się, że zdecydowała o tym niecodzienność sytuacji, w jakiej się znaleźli i ekstremalne warunki jej towarzyszące. Podczas tych peregrynacji ludzie przychodzili na świat i odchodzili. Działy się rzeczy, które dziwiły i zaskakiwały. Po długiej i uciążliwej podróży europejscy emigranci trafiali do puszcz południowej Brazylii. Izabela Drozdowska-Broering odnotowała na ten temat:

> Wszystkie niemal pamiętniki łączy opis podróży przez ocean jako bardzo trudnego i niekiedy traumatycznego przeżycia, a także rozczarowanie oraz żal po przybyciu do Brazylii. W zderzeniu z wygórowanymi oczekiwaniami podsycanymi przez agentów emigracyjnych surowe warunki parańskich osad zdają się piszącym jeszcze trudniejsze do zniesienia. Obce staje się tu synonimem gorszego, budzącego lęk, a czasem również pogardę (Drozdowska-Broering 2016: 56).

Przybysze konfrontowali się z nowymi, zaskakującymi przeważnie warunkami. Rząd przekazywał rodzinie z reguły ziemię, w wielkości około 25 hektarów. Obietnice nie spełniały się. Nie było przygotowanej ziemi. Osadnicy sami musieli wykarczować las, postawić domy i zacząć uprawiać pole. Państwo dostarczyło narzędzi, maczet i siekier. Polskich chłopów cieszył nadmiar drewna, czego nie było w ich kraju. Wycięte rośliny podpalano, co przyczyniało się do użyźnienia gleby. Sadzono i zbierano z reguły uprawy znane z ziem polskich. Były to: kukurydza, żyto, czarna fasola, ziemniaki, bataty i maniok (Pindel 2018: 85). Osadnicy poznawali nowe metody upraw. Zarzucano uprawę pszenicy. Ziemniaki sadzono

dwa razy w roku. W tamtejszych warunkach klimatycznych trudno się je przechowywało. Hodowano przede wszystkim świnie, także kury, które jednak często były dziesiątkowane przez epidemie. Powszechne były ogrody z warzywami i owocami (Drozdowska-Broering 2016: 56).

W kwestiach gospodarczych dawały znać o sobie przyzwyczajenia z krain wyjścia. Zauważyć można było, że poszczególne nacje „specjalizowały" się w różnych uprawach. Przykładowo zdecydowanie inaczej przedstawiało się to u Polaków i Włochów. Pierwsi uprawiali żyto, podczas gdy drudzy winorośl. Jak pisał w klasycznej *Historii stanu Parana* Ruy Christovam Wachowicz, „[…] przemierzając Paranę, można było rozpoznać po uprawach, z jakim narodem ma się do czynienia (za: Drozdowska-Broering 2016: 56).

Innym, ważnym do dziś w świadomości badanych rozdziałem, są dzieje kontaktów osadników z Indianami. W źródłach o charakterze historycznym oraz w relacjach moich rozmówców pojawiały się opowieści o konfliktowych z reguły kontaktach z przedstawicielami ludności autochtonicznej. W jednym z domów w kolonii Św. Jana pokazywano mi obrobione kamienie, które rzucano w kierunku Polaków. Służą dzisiaj do podpierania drzwi. Polacy nazywali Indian *Bugrami*. W książce Tomasza Pindela *Za horyzont. Polaków latynoamerykańskich przygody* (Kraków 2018) znajdujemy następujące tłumaczenie pochodzenia tej nazwy:

> […] to ma związek ze słowem „Bułgar". W Bułgarii istniał kiedyś ruch religijny bogomiłów, uważany przez Kościół za heretycki. Tak francuskie słowo *bougre* – od Bułgara – zaczęło oznaczać heretyka. Stopniowo, na Zachodzie, znaczenie tego słowa przenosiło się ze świata religijnego do świeckiego, stało się synonimem wszetecznika, sodomity, człowieka niewiernego, któremu nie można ufać. I tak Europejczycy zaczęli odnosić się także do Indian. […] Dziś to słowo ma w Brazylii konotację raczej pejoratywną, chociaż nie każdy tak czuje. Prości ludzie bardzo często mówią „jestem *Bugre*", to znaczy „mam pochodzenie *bugre*". Ale powiedzieć tak do Indianina to co najmniej niegrzeczne. Dzisiaj właściwie słowo *Indio* też już zrobiło się pejoratywne. Oficjalnie powie się raczej *Indigena*, tubylec (Pindel 2018: 94).

Jedna z moich informatorek (kobieta, lat 75, Alto Paraguaçu) bardzo ubolewała, opierając się na przekazie swych przodków, nad losem okolicznych Indian, którzy zostali całkowicie zdominowani przez europejskich przybyszów. W konsekwencji umieszczano ich w rezerwatach, w których szerzyły się między innymi alkoholizm i narkomania. Opowiedziała mi również, że w latach międzywojennych jeden z proboszczów parafii Św. Stanisława w Alto Paraguaçu zaprosił miejscowych Indian na wielki poczęstunek przygotowany przez polskich parafian. Według jej słów, „było to wielkie święto nas wszystkich i oni się bardzo cieszyli".

Jak wcześniej sygnalizowano, współczesna społeczność polonijna charakteryzuje się różnorodnym pochodzeniem. Do Brazylii docierali plebejusze

ze wszystkich zaborów. Na podstawie analizy ksiąg parafialnych w Alto Paraguaçu, można sądzić, że najwięcej osadników pochodziło z Galicji. W tamtejszych wpisach pojawiają się informacje, że koloniści przybywali z Austrii, Rosji i Prus. W kilku miejscach znalazła się nawet informacja, że przybyli z Bukowiny, jakby nawiasem dodając tę wiadomość. Być może uczestnikom tych wpisów z jakichś względów na tym zależało.

Do lat 30. XX w. brazylijskie warunki sprzyjały życiu polonijnemu. Działały liczne polskie organizacje i szkoły. Te pierwsze powstawały w ogromnej liczbie form, instytucji, których ciągłość działania okazywała się bardzo różna. Niektóre z nich łączyły się, trwały, a potem rozpadały. Ważyły na tym względy ideologiczne, tak w okresie międzywojennym, jak i po II wojnie światowej. Zaczęło się od Towarzystwa „Polonia", powstałego w kwietniu 1889 r. w stanie Santa Catarina. Rok później powstało Stowarzyszenie im. Tadeusza Kościuszki w Kurytybie, a pół roku później zawiązało się Towarzystwo „Zgoda" w Rio de Janeiro. Zdecydowanym osiągnięciem było powołanie prasowego organu w postaci „Gazety Polskiej w Brazylii" w 1892 r. (Pindel 2018: 126). W późniejszych latach tytuły prasowe i związane z nimi organizacje mnożyły się i dzieliły, aż do czasu polityki „nacjonalizacji" w brazylijskim kraju. Powszechne we wszystkich środowiskach zasiedlonych przez Polaków były szkoły polskie, choć ich wyposażenie często pozostawiało wiele do życzenia. Niemniej jednak, upowszechniały one język i kulturę polską.

Podobnie jak w Europie, w drugiej połowie lat 30. również w Nowym Świecie doszły do znaczenia złowrogie idee. Szczególne zmiany zaszły w 1937 r., wraz z objęciem urzędu prezydenta Brazylii przez Getúlia Vargasa. Jego dyktatura zapanowała w czasie kryzysu gospodarczego, podczas którego między innymi drastycznie obniżyły się ceny kawy. Zamknięto parlament, scentralizowano państwo, administrację. Ciekawostką było, że nową konstytucję (która na dobrą sprawę nie weszła w życie) nazywano *polaca* („polską"), ponieważ miała się wzorować na naszej ustawie (Pindel 2018: 134). Jak ujął to Pindel, „Brazylijczycy mieli się stać narodem jak Portugalczycy, Niemcy czy inne nacje: zwartym posługującym się jednym językiem i posiadającym jedno zaplecze kulturowe. A to oczywiście nie mogło oznaczać niczego dobrego dla tak licznych mniejszości" (Pindel 2018: 135).

Rozpoczęła się polityka „nacjonalizacji", oznaczająca zamknięcie szkół, w których językiem wykładowym był inny niż portugalski. Mało tego. Zakazano po prostu używania przez imigrantów języków mniejszościowych. Według informacji uzyskanych w Itaiópolis, jak i w Konsulacie RP w Kurytybie, zdarzały się sytuacje skrajne, kiedy przykładowo starszym kobietom, wychodzącym z kościoła i rozmawiającym po polsku, miejscowa policja wlewała do gardeł benzynę. Trzeba sobie również zdać sprawę z atmosfery politycznej końca lat 30., panującej w Europie i w innych częściach świata, o wyraźnym narodowo-faszyzującym obliczu. Konsekwencje tego nie ominęły polskiej społeczności Brazylii, przeciwnie – bardzo działania te ją dotknęły. W wyniku realizacji nacjonalistycznych dyrektyw zlikwidowano 335 polskich towarzystw i 200 polskich szkół. Wydano rozporządzenie o usunięciu napisów obcych z pomników nagrobnych, fabryk, warsztatów i sklepów. Od tego czasu załamało się aktywne życie polonijne

w Brazylii. Jednak pewne jego ożywienie nastąpiło z chwilą wybuchu II wojny światowej, kiedy powołano Komitet Niesienia Pomocy Ofiarom Wojny w Polsce, a po jej zakończeniu przyjęto emigrantów ze zdemobilizowanych na Zachodzie oddziałów oraz byłych więźniów obozów koncentracyjnych. Przeważała wśród nich inteligencja i robotnicy wykwalifikowani, co odróżniało tę emigrację od wcześniejszej, na wskroś plebejskiej[7].

Okres powojenny przyniósł nowe problemy, o których cytowany już Pindel napisał:

> Kręgosłup polonijnej działalności (za Vargasa – przyp. EK) przekręcono całkiem skutecznie, potem miała się odradzać, ale powoli i nigdy nie zbliżyła się do poziomu sprzed 1937 roku. Zwłaszcza, że po wojnie, kiedy kraj macierzysty zmienił się w Polską Rzeczpospolitę Ludową, sprawy znowu się zagmatwały, bo Polonia stawała przed dylematem, czy współpracować z placówkami komunistycznego rządu, czy się odeń izolować, a ewentualna współpraca narażała na zarzuty o sympatyzowanie z komunistami, rzecz wówczas w Brazylii – i na całym kontynencie – absolutnie wybuchowa. A psychologiczne straty pozostały na długo (Pindel 2018: 137).

Pozostając przy polonijnych organizacjach, dodajmy, że w 1989 r. powstała w Kurytybie Federacja Stowarzyszeń Polonijnych w Brazylii POLBRAS, a w 1990 r. powołano do życia BRASPOL – Centralną Reprezentację Wspólnoty Brazylijsko-Polskiej w Brazylii. Obecnie istnieją 333 oddziały BRASPOL-u w 16 z 27 stanów Brazylii. W większości korzystają one ze wspólnotowych obiektów przy kościołach, kaplicach i instytucjach społecznych. Odbywają się w nich między innymi spotkania świąteczne, obchody rocznic narodowych, wystawy i festyny z daniami polskiej kuchni. W ramach tej organizacji działają współcześnie chóry i zespoły folklorystyczne, organizuje się kursy języka polskiego na podstawowym poziomie (Pindel 2018). W Kurytybie działa wspomniane wyżej Stowarzyszenie Polsko-Brazylijskie im. Tadeusza Kościuszki oraz Stowarzyszenie im. Józefa Piłsudskiego. Funkcjonują dwa duże zespoły folklorystyczne, „Wisła" i „Junak". Pierwszy z nich uchodzi za większy i działa przy tym drugim Stowarzyszeniu.

Ważnym z punktu widzenia „kondycji" polskości jest nauczanie języka ojczystego. Prowadzi się kursy języka polskiego, w których uczestniczą przedstawiciele miejscowego środowiska polonijnego, jak również Brazylijczycy innego pochodzenia. Motywacje podejmowania nauki języka są rozmaite. Od tych sentymentalnych, wskazujących na emocjonalne związki z Polską, poprzez praktyczne przyczyny, jak zamiar udania się do Polski na studia, po również pragmatyczne – brazylijskich informatyków coraz częściej wybierających się do pracy w Polsce. Lekcje odbywają się w Domu Kultury Polski i Brazylii (Casa da Cultura Polonia Brasil). Uczestniczą w nich osoby w różnym wieku, od 12 do 80 lat. Liczba kursantów systematycznie wzrasta i osiągnęła ok. 100 uczniów w 2019 r.

[7] Informacje skompilowane w Konsulacie RP w Kurytybie. Nowe Państwo, jak nazywano Brazylię pod panowaniem Vargasa, upadło w 1945 r. Równocześnie ustała polityka „nacjonalizacji".

W ostatnim czasie podjęto kolejne kroki w upowszechnianiu języka polskiego. Od 2009 r. działa na Federalnym Uniwersytecie Parany polonistyka (Universidade Federal do Paranà – Curso de Letras Polonês). Średnio przyjmuje się 10 osób. Studia, tylko na poziomie licencjatu, trwają od 4 do 5 lat. Ich absolwenci stają się między innymi nauczycielami języka polskiego w ramach różnych kursów, prowadzonych w zainteresowanych jego nauką środowiskach Parany i Santa Catariny.

Inną kwestią jest znaczenie w środowiskach polonijnych idei narodowych. Zastanawiać może stwierdzana dziś „kondycja" etniczna Polonusów w stanach Paranà i Santa Catarina. Odzwierciedla się to w obserwowanych przez polonijnych ekspertów zjawiskach, którzy stwierdzają postępującą atrofię polskiej świadomości narodowej. Pytani przeze mnie mieszkańcy Atlo Paraguaçu o to, dlaczego młodzi nie „afiszują się" ze swą polskością, nie uczą się języka polskiego, najczęściej odpowiadali: „bo się wstydzą".

Na temat przyczyn negatywnego stereotypu Polaka w brazylijskich realiach przywoływany już Pindel pisał:

> Bo może horyzont oczekiwań polskiego emigranta był niski i tak naprawdę pełny brzuch w zupełności mu wystarczał, ale z punktu widzenia społeczeństwa brazylijskiego i innych grup etnicznych Polacy posiadali szereg cech budzących wobec nich niechęć i wręcz pogardę. Postrzegani byli jako ograniczeni umysłowo, zacofani, wcale albo fatalnie mówiący po portugalsku […], nadużywający alkoholu, skłonni do awantur, niezachowujący higieny (powtarzano w Kurytybie opowieści o Polakach załatwiających swoje potrzeby na głównych ulicach miasta), a do tego jeszcze prostytutki nazywano powszechnie Polkami, jako że spora ich część to rzeczywiście były polskie Żydówki podstępem sprowadzone za ocean. […] Nie brały się oczywiście te stereotypy z niczego. Trzeba pamiętać, że rzeczywiście miażdżąca większość osadników pochodziła z nieoświeconych warstw ludu – do Brazylii w czasach „gorączki" zjeżdżali przecież ci najbiedniejsi, ci, którzy nie mieli nic do stracenia i nie było ich stać nawet na opłacenie podróży, dlatego korzystali z oferty brazylijskiego rządu. Siłą rzeczy należeli do najniższej klasy społecznej i o awans nie było łatwo. Ponadto państwo polskie nie istniało, w związku z czym ludność ta pozbawiona była jakiejkolwiek opieki z zewnątrz – w odróżnieniu od Niemców czy Włochów chociażby. Do tego właśnie odnosi się określenie *polaco sem bandeira* – „Polak bez flagi" […]. Nie bez znaczenia były stosunki między nacjami przeszczepiane z Europy: w relacjach z epoki wciąż powtarza się antypolskie nastawienie osadników niemieckich i nie jest to jednak chyba kwestia polskiego przewrażliwienia, tylko właśnie przeniesienie relacji panujących choćby w zaborze pruskim. Owa głupota polskich rolników objawiała się na przykład tym, jak łatwo padali oni ofiarą spekulantów i „wendziarzy"[8], czego przecież trudno było uniknąć w nowym, nieznanym kraju (Pindel 2018: 109–110).

[8] Chodzi o rozmaitych handlarzy.

Kolejnym aspektem wiążącym się z sytuacją Polonii w Brazylii są relacje z innymi narodowościami ją zamieszkującymi. Ważnymi były zawsze stosunki z Niemcami. Negatywne relacje z nimi potwierdzali także moi informatorzy w 2017 r., którzy podkreślali antagonistyczne nastawienie przedstawicieli tej nacji w stosunku do Polaków, nawet w przypadku niemieckich duchownych, pełniących posługę w okolicznych parafiach (mężczyzna, lat 64, Alto Paraguaçu).

Cytowany wyżej autor trafnie określał konsekwencje takiej sytuacji:

> Niechęć otoczenia w naturalny sposób nakręcała tę spiralę i polscy osadnicy mieli skłonność do daleko idącego izolacjonizmu, a to z kolei jeszcze mocniej uzasadniało stereotypy. Osadnicy mieli poczucie, że państwo brazylijskie przypomina sobie o nich, tylko kiedy trzeba płacić podatki i odrabiać służbę wojskową. Trzymali się więc razem, unikali kontaktu z państwową administracją […]. Dochodziło też do konfliktów z hierarchami Kościoła katolickiego, bo w polskich osadach akceptowano tylko polskich księży (Pindel 2018: 110).

Kolejną ważną kwestią są relacje Polonii z krajem. Przez długi czas głównym źródłem informacji o losie polskich osadników w Brazylii były listy emigrantów[9]. „Gorączka brazylijska" przyczyniła się do solidnego wzbogacenia między innymi takich przedsięwzięć, jak powstałe Towarzystwo Kolonizacyjne czy Syndykat Kolonizacyjny z Białegostoku (Drozdowska-Broering 2016: 50). Listy niejednokrotnie były starannie selekcjonowane i nawet fałszowane przez agentów, kształtując wyżej sygnalizowany obraz Brazylii jako kraju wielkich bogactw, gdzie niemal nie trzeba pracować, a wielkie plony zbiera się trzy razy w roku.

Z relacjami polsko-brazylijskimi wiąże się kwestia etnonimów *polaco i polonês*. Według moich informatorów, pierwsze określenie obrosło nieprzyjemnymi skojarzeniami i ma „pogardliwy" charakter. Drugie ma walor oficjalny, by nie powiedzieć, „literacki".

Najczęściej spotykanym, również współcześnie, negatywnym stereotypem językowym Polaków w Brazylii jest *polaco burro*[10], czy *polaco sujo* (czyt. sużo[11]), mające być emanacją zasygnalizowanych wyżej przekonań. Analizująca listy emigrantów polskich Drozdowska-Broering zauważyła:

---

[9] Por.: Kula, M. (red.) (2012). *Listy emigrantów z Brazylii i Stanów Zjednoczonych 1890–1891.* Warszawa: Muzeum Historii Polskiego Ruchu Ludowego. (W przedmowie Witolda Kuli do tego obfitego opracowania czytamy: „Żaden z listów, które trafiły do piwnicznej skrzyni, a tym samym żaden z listów pomieszczonych w niniejszym tomie, nie doszedł do adresatów. To właśnie nadaje lekturze tych listów akcent dramatyczny. Małżeństwa rozbite, zaufanie braterskie zawiedzione, rodzice przed śmiercią niepożegnani – setki tragedii indywidualnych zlewają się w wielki dramat ludzi, którzy bez swej winy stawali wobec zadań, do jakich społeczeństwo ich nie przygotowało" (Kula, red. 2012: 7).

[10] „Polak-osioł"; niektórzy z moich informatorów tłumaczą to jako „Polak-wół (roboczy)".

[11] „Polak-brudas". Por. Drozdowska- Broering 2016: 55.

> […] przez większość omawianych pamiętników przebija natomiast niechęć do Brazylijczyków i Brazylii, nasilająca się, jak się zdaje, odwrotnie do stopnia wykształcenia piszących. „Dziki" czy „okropny" kraj to tylko niektóre z epitetów. Widać również przekonanie o własnej wyższości kulturowej i moralnej. Rolnik z Białostocczyzny urodzony w 1874 roku w następujący sposób porównuje Polskę i Brazylię: „Polska, choć jest kraj jeszcze młody, to piękny rozwity na umyśle, silny i kulturalny tak dalece, że w porównaniu od Brazylii jakby niebo od ziemi, czyli powiedzieć w prostej mowie, Polska to jest młoda i ładna panna w jedwabiach kraj złocisty, a Brazylia to jest stara obdarta do tego ślepa wiedźma, kraj dziki, bez żadnej kultury i wychowania religijnego i moralnego i jest bardzo ciążki dla naszych Polaków, którzy dopiero przyjeżdżają do tego kraju […] "polaco buro" (głupi), „polaco sużo" (brudny), to jest cała zapłata dla Polaka nie za to co Brazylje wzbogacił i zaprowadził kulture. Dopóki Brazylia Polaka nie znała była ciemna jak tabaka w rogu, dziś co innego jest (Drozdowska Broering 2016: 53–54).

Wracając do Alto Paraguaçu, czyli w naszym rozumieniu wsi położonej, jak określa to portugalski składnik nazwy – alto – 'wysoko' (drugi człon nazwy jest pochodzenia indiańskiego, gdzie może znaczyć 'kamień', czy 'mokry kamień'), na wyraźnym wzniesieniu (ponad 1000 m n.p.m.). Góruje ona nad okolicą i charakteryzuje się w związku z tym swoistym klimatem. Podczas gdy latem odnotowuje się tutaj temperatury rzędu 23–25° C, w położonych niżej, oddalonych nawet o tylko 7 km miejscach, wynosi ona znacznie powyżej 30° C. Innym atrybutem tej miejscowości są częste mgły i chmury, które niżej nie goszczą. Według informacji uzyskanej od jednego z mieszkańców, „jeden z ważnych duchownych zachęcał w Polsce, żeby szli do takiego miejsca w Brazylii, gdzie są ciągle mgły i chmury, co będzie im przypominać ojczyznę, i gdzie mieszkają już nasi rodacy, i jest im tam dobrze, a wszystko dobrze rośnie" (mężczyzna, lat 40, Alto Paraguaçu). Tego typu zachętom, o czym pisano wyżej, nie było końca i padały one na podatny grunt.

Miejscowość Lucena, od 1918 r. Itaiópolis, założona została w 1895 r. przez Niemców, Włochów, Ukraińców i Polaków. Zatem od początku była miejscowością wieloetniczną i wielojęzykową. Było to symboliczne wręcz przeniesienie Europy do warunków południowoamerykańskich. Z uwagi na charakter etniczny tych przestrzeni, Alto Paraguaçu nazywane jest „prześmiewczo" *Małą Warszowią*, a Itaiópolis, *Małym Berlinem*.

Od czasu pionierskiego upłynęło około 120 lat. Okazało się, że w wymiarze tożsamościowym okres to długi i znamienny. Jeżeli bowiem chodzi o świadomość pochodzenia badanych, pojawia się charakterystyczna „luka". Oznacza to, że nie wiedzą oni (poza nielicznymi wyjątkami) o konkretniejszych miejscach swego pochodzenia. Zauważmy w tym miejscu, że podobna sytuacja panuje wśród potomków imigrantów z Niemiec, Włoch i Ukrainy. Pytani o to, skąd pochodzą Polonusi, najczęściej utrzymują, że są z Europy, Austrii, Węgier, Rosji, czy w dalszej kolejności Polski, zdecydowanie rzadziej – z Czechosłowacji. Najwyraźniej lokalizacje tego typu sprawiają im kłopot. Jednocześnie dostrzec można, że nie przywiązują do tych spraw większej wagi.

Starając się wyjaśnić taki stan rzeczy, trzeba sobie przede wszystkim uświadomić, że czas, w którym opuszczali oni swoje prywatne ojczyzny, istotnie różnił się od obecnego. Inaczej przedstawiał się wtedy polityczny obraz Europy Środkowej. Nie istniały współczesne państwowości, panowały ówczesne monarchie. Poza tym swoje ojczyzny opuszczali ludzie uzależnieni raczej od „pracodawców", by nie użyć określenia „panów", a nie w wymiarze symbolicznym – od poszczególnych ojczyzn ideologicznych.

Podobną sytuację stwierdzałem wcześniej podczas badań na Bukowinie rumuńskiej. Tam, pytani o pochodzenie już w latach 70. i później, odpowiadali, że przybyli „z Polski". Pytani o dalsze terytorialne konkretyzacje, „rozkładali ręce": „Z Polski i tyle!". W przypadku wsi góralskich, wraz z popularyzacją festiwalu „Bukowińskie Spotkania", zaczęła się upowszechniać wersja o pochodzeniu z Okręgu Czadeckiego. Jednym słowem „bezimienni" górale bukowińscy stawali się w świadomości społecznej „Góralami Czadeckimi". Potrzeba było na to jednak ponad 150 lat.

Świadomość etniczna obwarowana była wieloma czynnikami. Działo się tak dlatego, w Europie, jak i w Ameryce, że dla plebejuszy, bez znaczenia, za kogo się uważali, ważne były na co dzień inne wartości. Liczyło się przede wszystkim zabezpieczenie życia rodziny, „to, co wkładało się do garnka". Jednym zdaniem, obowiązywała zasada – *primum vivere, deinde philosophare*. Życie określały warunki codzienności, na drugim, czy nawet dalszym jeszcze planie, pozostawiając aspekty ideologiczne. W tych ostatnich hegemonem był Kościół, dla którego zagadnienia pochodzenia poszczególnych parafian również nie były szczególnie interesujące, w każdym razie nie odwzorowują tego parafialne dokumenty[12].

Swoiste „pozbawianie świadomości pochodzenia" w Brazylii spowodowane było także przez zasygnalizowane wyżej prześladowania etniczne podczas rządów Vargasa. W obliczu powszechnego wówczas terroru, likwidowano jakiekolwiek ślady i dokumenty polskości. Dosłownie palono nimi w piecach. Do ognia wrzucano również polskie książki, wszelkie ślady polskości. Według informacji uzyskanych w terenie, „Polacy spalali wszelkie dokumenty uwzględniające pochodzenie, kierunek przybycia do Brazylii. Mało tego, starali się o tym po prostu zapomnieć"[13].

Ważna była również kwestia kontaktów z krajem pochodzenia. Relacje te dość szybko uległy zerwaniu. We wsiach nie działała poczta. Sporadycznie wysyłane do Polski listy z Itaiópolis nie dochodziły, w każdym razie, brak było odpowiedzi. To zniechęcało miejscowych do dalszej korespondencji. Kontakty urywały się. Nikt nie chciał akcentować polskości. Sytuacja taka przyczyniała się tylko do pogłębienia izolacji polskich kolonistów w kraju pod „Krzyżem Południa". Nieco inaczej sprawy się miały w dużym mieście. Mieszkańcom Kurytyby łatwiej było utrzymywać kontakt z krajem pochodzenia, co owocuje między innymi dzisiaj

[12] Wprawdzie księgi parafialne w pewnym sensie uwzględniały pochodzenie przychodzących na świat, zawierających związki małżeńskie, czy umierających członków poszczególnych społeczności, ale czyniły to w ogólnej nomenklaturze, najczęściej „zaborowej".

[13] Informacje uzyskane w Konsulacie RP w Kurytybie.

we wzajemnych kontaktach kurytybian polskiego pochodzenia z krewnymi i znajomymi w Polsce. W ostatnim czasie obserwuje się intensyfikację wzajemnych kontaktów i odwiedzin rodzinnych, polsko-brazylijskich, do czego przyczynia się między innymi rozwój mediów społecznościowych.

Wiedza o miejscu swego pochodzenia w dużym stopniu określa imigracyjną tożsamość. Ewidentnym przykładem w tym względzie może być sytuacja ludności pochodzącej z Bukowiny. Długo poszukiwałem w Itaiópolis i samym Alto Paraguaçu, i jego przysiółkach, bukowińskich śladów. Okazało się, że bardzo trudno je znaleźć. Co o tym zdecydowało?

Po pierwsze, noszący bukowińskie nazwiska ludzie nie wiedzą (poza nielicznymi wyjątkami), że wywodzą się z tej krainy. Jeżeli coś na ten temat usłyszeli od kogoś z zewnątrz, to i tak nie wiedzą, gdzie ona (Bukowina) leży i z jakim „światem" się kojarzy. W ich pojęciu jest ona pozbawiona jakiejkolwiek symboliki i sama jej nazwa oznaczać by mogła każdy inny region w Europie, o którym nie ma się pojęcia. Co za tym idzie, jej przestrzeń nie stanowi jakiegokolwiek obszaru, który mógłby przyczyniać się do tworzenia więzi. Jednym słowem, stwierdzamy tu daleko posuniętą obojętność. Nie istnieje w świadomości mieszkańców tej części stanu Santa Catarina jakakolwiek „specyfika" grupy. Brakuje więc cech, które pozwalałyby odróżnić się od „innych". To one przecież pozwalają budować własną tożsamość.

Ważną rolę w kształtowaniu tożsamości etnicznej odgrywają relacje w ramach podstawowych kategorii „swoich" i „obcych", opartych na rozmaitych kryteriach, obiektywnych i subiektywnych. Według Józefa Obrębskiego, „nasza" grupa to:

> ekstensja jednorodności własnego otoczenia […], w której jednostka pewna jest, że zastanie takie same warunki, do której dostosowane są jej wszystkie […] społecznie ważne wzory osobiste. Jest to najszersza sfera adekwatności kulturalnej, w której czynności społeczne jednostki natrafiają na ten sam oddźwięk, w której nie doznaje ona inhibicji kulturalnych. Dla jej członka to ten krąg potencjalny lub rzeczywisty, w którym jego sposób mówienia, bycia i działania, potencjalny lub rzeczywisty nie razi, gdzie oceniany jest pozytywnie i gdzie […] wszystko, co się dzieje w otoczeniu, jest pozbawione cech obcości i dziwaczności (Obrębski 1936a: 3).

Proces identyfikacji łączy się zatem z procesem komunikacji, a odkrywanie swojej tożsamości jest wynikiem konfrontacji z innymi, „obcymi", zespołami cech.

W nawiązaniu do tego odróżniania się, pisząc w innym miejscu o grupie etnicznej, Obrębski zanotował:

> […] to, co w jej koncepcji jest silne i emfatycznie akcentowane, to nie są jej własne cechy i właściwości, lecz cechy wyróżniające obcych. W koncepcjach jakiejś grupy etnicznej wybija się na pierwszy plan stale i niezmiennie wizerunek grupy obcej. Wizerunek własny jest tylko refleksem tych kontrastów, na podstawie których jakaś grupa etniczna definiuje odrębność grup innych. […] O rzeczywistości

> wyobrażeniowej grupy etnicznej decyduje więc nie tyle jej własne i samorodne wyobrażenie o sobie, ile jej wyobrażenia o sąsiednich grupach etnicznych (Obrębski 1936b: 186–187).

Wynika więc jednoznacznie, że nie ma „swoich" bez „obcych" we wszystkich możliwych wymiarach.

Istotnym również jest sygnalizowany już wyżej fakt, iż inni mieszkańcy omawianej miejscowości nie znajdują pochodzących w rzeczywistości z Bukowiny sąsiadów jako *Bukowińczyków*. W ich świadomości brak takiego wyróżnienia.

Z innej strony, jak wykazały badania Martina Plaxa, różny może być emocjonalny stosunek do przynależności do danej grupy, którą określił on mianem afiliacji. Wyróżnił cztery jej odmiany: 1) aktywną, gdzie jednostka identyfikuje się z grupą i przynależność do niej uważa za ważną dla siebie; 2) pasywną (inaczej „tradycjonalistyczną"), która jest przejawem nostalgii za minioną przeszłością; 3) marginalną, gdy jednostka twierdzi, że dana grupa jest dla niej ważna, choć jednocześnie nie identyfikuje się z nią; 4) taką, w przypadku której trudno stwierdzić występowanie jakiegokolwiek emocjonalnego stosunku do danej przynależności, co oznacza praktyczny jej brak (Plax 1972: 95). Wszystko wskazuje na to, że w przypadku pochodzących z Bukowiny mieszkańców Santa Catariny mamy do czynienia z tą ostatnią odmianą.

Jeżeli chodzi o znajomość języka polskiego, to najstarsze pokolenie posługuje się nim w miarę dobrze. Ludzie w średnim wieku już o wiele gorzej, w zależności od sytuacji w rodzinie. Młodzież i dzieci języka polskiego nie znają w ogóle. Jego żywotność kształtowały zawsze Kościół i szkoła.

Jak w całej Brazylii, księża prowadzący posługę pochodzili z Polski. Pierwszym proboszczem w Alto Paraguaçu był Jan Kominek. Ostatnim proboszczem mówiącym po polsku był ksiądz Iwan Maciejewski (Macieski), który prowadził posługę do 2003 r. (dwaj kolejni nie znali języka polskiego). W latach 60. i 70. lekcje religii odbywały się po polsku. Nauczali księża i siostry zakonne. Obecnie religia odbywa się raz w tygodniu, po portugalsku. Przed soborem watykańskim msze odprawiano w języku łacińskim, a kazania głoszono po polsku. Po nim dominował język polski. Obecnie msze w całości odprawiane są w języku portugalskim. Powszechnie Polonusi z Alto Paraguaçu o języku oficjalnie używanym w Brazylii mówią *brazylijski,* czy *brazyliański*, pomijając jakby jego portugalską proweniencję. Tak dzieje się oczywiście poza szkołą.

Do 1938 r., jak już sygnalizowano wyżej, szkoły były polskie. Po II wojnie światowej również nauczano w języku polskim, ale stanu sprzed rządów Vargasa nigdy już nie osiągnięto. Ostatnio, około 5 lat temu, sporadycznie (raz w miesiącu) odbywały się lekcje języka polskiego z przyjeżdżającą wtedy do wsi nauczycielką pochodzącą z Polski. Efekty tych lekcji okazały się jednak bardzo skromne.

O sytuacji językowej sprzed lat mówi wiele wypowiedź jednego z sześćdziesięcioletnich informatorów: „Mama i tata nie umieli prawie nic po portugalsku. Mama miała 93 lata, jak zmarła 10 lat temu. Umiała czytać po polsku. Oni chodzili do polskiej szkoły. Ten ksiądz jest pierwszy, który nie zna polskiego. Wszyscy

wcześniej znali i nie było problemu, żeby staruszki się mogły po polsku wyspowiadać" (mężczyzna, lat 60, Alto Paraguaçu).

W sferze językowej, a właściwie w wymiarze całości uniwersum komunikatywnego[14] Brazylijczyków pochodzenia bukowińskiego, również nie znajdujemy jakiejkolwiek specyfiki[15]. Bukowińskie *gwarienie*[16] uległo zanikowi w wyniku zawierania związków małżeńskich z osobami pochodzącymi z innych ziem polskich, jak również pod wpływem szkoły i Kościoła.

Podczas moich badań nie znalazłem wreszcie żadnych faktów kulturowych, które świadczyłyby o bukowińskim pochodzeniu. Śladów takich poszukiwałem między innymi w obrzędowości i warstwie wierzeniowej, folklorze, jak i w elementach kultury materialnej. Jednym słowem, w obliczu kulturowym tej grupy bardzo wiele się na brazylijskiej ziemi zmieniło.

Zmierzając już do konkluzji, przypomnę raz jeszcze słowa klasyka, który już dawno skonstatował, że „jak każda grupa społeczna, grupa etniczna jest tworem wyobrażeniowym, nie konkretnym i [co za tym idzie – przyp. E.K.] grupa etniczna istnieje o tyle, o ile istnieje ona w świadomości tych, co do niej należą i tych, co należąc do innych grup podobnych, sami siebie z niej wyłączają" (Obrębski 1936b: 186–187).

Zatem współcześnie o grupie bukowińskiej w Brazylii mowy być nie może. Pozostały tylko nazwiska, a wśród nich: Balakowie, Drozdkowie, Juraszkowie, Najdkowie, Pieczarkowie czy Strokowie[17].

Podobną sytuację stwierdzamy w przypadku bukowińskich Niemców. W relacji zajmującego się tą problematyką badacza z Uniwersytetu w Mafrze, który najpierw opowiadał o Polakach, by przejść do Niemców, znajdujemy tego potwierdzenie:

> Polaków sprowadzono w to miejsce, bo są pracowici i dużo nie gadają. Tu była droga, którą jeździli wozami a napadali na nich Indianie. Dlatego dali Polakom strzelby, żeby strzelali do tych Indian i strzegli tej grupy. A papież nawoływał Polaków, by tu przyszli, gdzie góry są w chmurach… […] Niemcy też nie wiedzieli, że są z Bukowiny. Mówili, że są z Niemiec i tyle. Dopiero profesor Celestino z Kurytyby im powiedział, że są z Bukowiny (z Pojany Mikuli) i 'duch bukowiński się w nich narodził'. Oni mają wielki fest na Mikołaja (mężczyzna, lat 50, Mafra).

[14] Jako systemu znaków używanych w procesie wzajemnej komunikacji, łączącego zintegrowane warstwy werbalne i pozawerbalne.

[15] W 1936 r. na ten temat Obrębski pisał między innymi: „Swoi są ci, którzy umieją wziąć udział w grze stereotypowych zwrotów i konwencjonalnych formuł, którzy reagują na słowa rozmówcy według zwyczajowego kodeksu komentarzy i 'amieties', posługują się tą samą techniką żartów, których język wreszcie, niezależnie od różnic lokalnych, jest eufoniczny – to znaczy brzmiący zgodnie z systemem właściwym rozmówcy, nie wywołujący śmiesznych asocjacji, nie nastręczający nieporozumień i zahamowań w reakcji słuchacza. Cudzy są ci, którzy tych warunków nie spełniają" (Obrębski 1936a: 3).

[16] Tak Górale Bukowińscy określają własną mowę.

[17] Wśród nazwisk pionierów zakładających Lucenę znalazłem tylko bukowińskie nazwiska Pieczarka i Juraszek (prawdopodobnie pochodzących z Pojany Mikuli). Mogłoby to świadczyć, że pozostałe rodziny dotarły do Brazylii nieco później.

Bukowińczycy w Brazylii stanowią zatem przykład grupy, która – w wyniku migracji i znalezienia się w odmiennych w stosunku do miejsca wyjścia warunkach – w bardzo szerokim zakresie uległa gruntownym przemianom kulturowym i językowym. Znamienne są także w tym przypadku odnotowane zmiany w społecznej pamięci, odpowiedniki których nietrudno znaleźć w innych przestrzeniach społeczno-kulturowych.

Same badania wśród mieszkających na wsi południowobrazylijskiej Polonusów nie należały do łatwych. Zdecydowały o tym między innymi cechy tego środowiska[18] oraz trudności natury językowej. Omówiona tu przestrzeń społeczno-kulturowa, specyficzna polonijna enklawa, godna jest z wielu względów poświęcenia jej szerszej, głębszej uwagi[19]. Warto więc będzie do tej miejscowości powrócić.

Literatura

Drozdowska-Broering, I. (2016). Po „gorączce brazylijskiej". Pamiętniki emigrantów z pierwszych dekad masowego osadnictwa na południu Brazylii. W: H. Czachowski, V. Wróblewska (red.), *Kultura wsi w ego dokumentach.* Toruń: Wydawnictwo Naukowe UMK.

Gotkiewicz, M. (1948). Ślązacy wrócili z Bukowiny i Bośni na Dolny Śląsk. *Ziemia,* 39.

Gotkiewicz, M. (1970). Zamknięte kolisko. *Zeszyty Raciborskie „Strzecha"*, 2.

Kłosek, E. (2005). *Świadomość etniczna i kultura społeczności polskiej we wsiach Bukowiny rumuńskiej.* Wrocław: Katedra Etnologii i antropologii Kulturowej UWr.

Obrębski, J. (1936a). Problem etniczny Polesia. *Sprawy Narodowościowe*, 10, 1–2.

Obrębski, J. (1936b). Problem grup etnicznych w etnologii i jego socjologiczne ujęcie. *Przegląd Socjologiczny*, 4, 1–2.

Pindel, T. (2018). *Za horyzont. Polaków latynoamerykańskich przygody.* Kraków: Wydawnictwo Znak.

Plax, M. (1972). On Studying Ethnicity. *The Public Opinion Quaterly*, 36.

[18] Oprócz zasygnalizowanych wyżej faktów, warto zauważyć, iż między tamtejszyymi wsiami znajdują się, obok pól zbożowych, wielkie plantacje tytoniu i soi. Stosowane przy ich uprawie pestycydy pomagają w uzyskiwaniu coraz większych plonów, ale przyczyniają się również do rozprzestrzeniania rozmaitych chorób. W każdym razie żyjący tam Polonusi liczne swoje schorzenia kładą na karb stosowania tych właśnie środków chemicznych.

[19] Moje badania w 2019 r. zmierzały już w kierunku przygotowania monografii wsi Alto Paraguaçu, jako największego wiejskiego skupiska polonijnego w Brazylii. Więcej informacji na temat jego oblicza kulturowego można między innymi znaleźć w moim artykule zamieszczonym w *Zeszytach Etnologii Wrocławskiej* 2018: W cieniu araukarii Polonusi nie znają miejsca swego pochodzenia. Kilka szkiców z życia Polonii w brazylijskich stanach Santa Catarina i Paraná. Niektóre zagadnienia w nim zawarte wykorzystano również w powyższym artykule.

SUMMARY

In search of Bukovina people among the Polish community in Brazil. Some reflections on research in Santa Catarina and Paranå states

The article presents an account of research among a group of immigrants in Brazil, consisting of people originating from Bukovina. The group is presented against the backdrop of history and contemporary life of the Polish community residing in the states of Santa Catarina and Paranå. The article describes trajectories of people hailing from various parts of Poland, who migrated to southern Brazil at the turn of the 19th and 20th century following the so-called "Brazilian fever" (the economic bubble of the 1880s). It presents the results of field research carried out in 2016–2017 and 2019, most of which refer to the research participants'"ethnic condition" and identity.

Keywords: Brazil, Bukovina people, history of the Polish community, ethnic awareness

Etnografia. Praktyki, Teorie, Doświadczenia 2021, 7: 345–362
https://doi.org/10.26881/etno.2021.7.20

Rafał Beszterda https://orcid.org/0000-0001-9486-9986
Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu

Śladami pierwszych misjonarzy protestanckich w Himalajach[1]

Prolog

Wyjeżdżając po raz pierwszy do Indii północnych w 1996 r. w celu przeprowadzenia badań terenowych, nie byłem świadom długotrwałej obecności Europejczyków na tym obszarze. Więcej, nie podejrzewałem, że ktokolwiek osiedliłby się tam z własnej woli. Z dostępnych mi wówczas źródeł (absolutne początki ery internetowej) wynikało, iż najdalej na północy Indii działali członkowie rodziny Roerichów, ale mieszkali oni w Nagarze, w dolinie Kulu, a zatem kilka dni drogi pieszo od okręgu Lahul. Inni Europejczycy – podróżnicy, odkrywcy, oficjele brytyjscy, a nawet szpiedzy, bywali tam sporadycznie, a ich wizyty były krótkotrwałe.

Moje wcześniejsze pobyty w Indiach, poczynając od 1989 r., nie dawały żadnych podstaw do bliższego poznania specyfiki życia wysokogórskich społeczności

[1] Wskazuję w tym miejscu na pionierskość działań misyjnych przedstawicieli Jednoty Morawskiej z Herrnhutu, w Saksonii. To zgromadzenie, jako pierwsze wśród denominacji protestanckich, podjęło planowe działania ewangelizacyjne (od 1732 r.), choć późno objęły one ludność zamieszkującą obszar wysokogórski Himalajów (od 1853 r.). W znacznie szerszym rozumieniu pas himalajski obejmuje także przedgórza, a w tamtym rejonie przed morawianami działali misjonarze z Church Mission Society (brytyjska organizacja powołana w 1799 r., werbująca współpracowników spośród członków różnych innych ugrupowań protestanckich), z siedzibą w Kotgarh k/Śimli, a także Baptist Mission Society, którego członkowie działali od początków XIX w. w Dardżylingu i w Butanie (doskonałym źródłem streszczającym wątek protestanckiego zaangażowania na północy Indii jest: Bray 2005).

tego regionu, czy też odczuwania familiarności z innymi grupami etnicznymi tego subkontynentu. Kilkukrotne wyjazdy do Nepalu, nawet uczestnictwo w trekkingach, również nie skutkowały poczuciem znajomości terenu i jego różnorodności kulturowej. Byłem zachwycony himalajską przyrodą i zapewne ta fascynacja, patrząc z perspektywy minionych lat, gnała mnie tam kolejny raz.

Planowana na rok wyprawa, rozpoczęta we wrześniu 1996 r., skurczyła się do ośmiu miesięcy. Odwiedzane miejsca, głównie na północy Indii, były dość starannie dobrane, ze względu na realizowane zadania badawcze mojego kolegi – Przemysława Hincy[2] (gospodarka pasterska w rozumieniu koegzystencji grup himalajskich i zwierząt) i moje zainteresowania (tradycyjne pszczelarstwo na obszarze stanu Himaćal Pradeś). Była to wówczas dość odważna decyzja, aby w taki sposób pozyskać materiały do prac magisterskich, bez odpowiedniego zaplecza finansowego i sieci znajomych na miejscu. Jednakże nie byliśmy aż tak niefrasobliwi, jak mogłoby się z tego opisu wydawać. Zrobiliśmy wiele, by nasz wyjazd doszedł do skutku i aby móc się na miejscu utrzymać. W ambasadzie RP w New Delhi określano nas żartobliwie mianem „pasterze i pszczelarze".

Ostatecznie dojechaliśmy do Kinnauru, który zauroczył nas na długo, zarówno badawczo, jak i prywatnie. I to się nie zmieniło do dzisiaj. Przejechaliśmy tysiące kilometrów, a przeszliśmy piechotą setki, w najwyższych częściach Himaćal Pradeś, jak i sąsiedniego stanu Uttar Pradeś[3]. Nigdzie nie było tak pięknie. Kiedyś odczuwałem trochę wstydu z powodu tak arbitralnego i prozaicznego argumentu na rzecz wyboru „mojego" miejsca badań. Po latach nie mam sobie nic do zarzucenia. Okręg Lahul sąsiaduje z moim ulubionym obszarem badań, a więc znajduje się na drugim miejscu mojej listy preferowanych miejsc w tej części Azji.

Morawianie. Pierwsze ślady

Chociaż moją ówczesną uwagę koncentrowałem na pszczelarstwie, jego miejscu w lokalnej ekonomii, ewentualnych związkach apikultury z szerokim spektrum wierzeń i rytuałów, to zwracałem również uwagę na elementy codziennego życia tamtejszych mieszkańców, jakby żywcem wyjęte z alpejskich czy karpackich wiosek. Dzisiaj uważam, że nawet łatwo było je za pierwszym razem przeoczyć. Tak bardzo przypominały one aktywności rękodzielnicze obecne na naszym Podhalu, że można je było uznać za spójny element himalajskich kultur. I tak, skoro nie zauważyłem ich od razu (na poziomie obserwacji ogólnej), to przykuły one moją uwagę podczas kontaktów bezpośrednich (w czasie wywiadów i obserwacji zogniskowanych). Przedstawiciele obu płci byli zajęci przędzeniem wełny, a mniej liczna grupa, wyłącznie kobiet, specyficznym splataniem jej, co potocznie

[2] Przemysław Hinca, wówczas magistrant, później adiunkt zatrudniony do 2011 r. w Instytucie Etnologii i Antropologii Kulturowej UAM, obecnie poza sferą aktywności akademickiej.

[3] W 2000 r. stworzono z północnej części stanu Uttar Pradeś nowy stan Uttarańcal, a następnie przemianowano go w 2006 r. na Uttarakhand. Ta nazwa i granice administracyjne stanu obowiązują do dzisiaj.

jest nazywane „robieniem na drutach". Jako że pochodzę z zachodniej części Polski, popularność tego zajęcia wiązałem dość bezrefleksyjnie z niemieckimi wpływami kulturowymi. Jednakże każde pytanie o ten rodzaj rzemiosła przynosiło niezmienną odpowiedź, że jest to tradycyjne zajęcie, charakterystyczne dla Lahulu, Kinnauru i okolic. Żaden z rozmówców nie potrafił wskazać związku „robienia na drutach" z wpływami zewnętrznymi. Powoływali się na przekaz międzypokoleniowy. Jakichkolwiek poszerzających tę wiedzę odpowiedzi nie można było od nich uzyskać. Motywy zdobnicze obecne w tych wyrobach, jak i częściowe stosowanie włókien sztucznych, tudzież barwników różnorodnego pochodzenia, też nie przybliżały mnie do rozwiązania tej zagadki.

Drugim, ewidentnie obcym, elementem były tam krosna – szerokie i poziome, a więc zdecydowanie nieprzystające do „tamtego świata". Był to oczywisty import kulturowy, ale ponownie niejasnego pochodzenia. Dzisiaj taka sytuacja wydawać się może absurdalna, a piszący te słowa – zupełnym ignorantem. Należy tylko wziąć pod uwagę ówczesną skromną zasobność polskich specjalistycznych bibliotek oraz i ten fakt, że zamówienie książki za pośrednictwem wypożyczalni międzybibliotecznej UAM trwało zwykle od dwóch do trzech miesięcy[4]. Poza tym wówczas interesowały mnie głównie publikacje związane bezpośrednio z tematem pracy. Trzeba więc było dokonywać bolesnych wyborów, a potem często okazywało się, że zawartość długo wyczekiwanej książki nie odpowiadała ściśle tytułowi. Każda taka sytuacja oznaczała dotkliwą stratę kilku miesięcy. Wysyłałem też wiele listów do zagranicznych autorów, od których zazwyczaj otrzymywałem spore pakiety nadbitek. Sądzę, że szczególnie przedstawiciele młodego pokolenia antropologów nie wyobrażają sobie, jak można było wówczas pracować naukowo, bądź co bądź efektywnie i twórczo, bez gotowych bibliografii, bez sprawdzenia potrzebnych haseł w wyszukiwarkach internetowych, bez możliwości ściągnięcia plików i tym podobnych ułatwień, które dzisiaj są powszechne.

Nie udało mi się podczas pierwszego pobytu w Himalajach znaleźć odpowiedzi na pytania, w jaki sposób i dzięki jakiemu pośrednictwu doszło w tym rejonie do adopcji importów kulturowych. Dopiero po powrocie do kraju miałem okazję rozmawiać z Piotrem Klafkowskim[5], przy okazji wykładów prowadzonych przez niego na uniwersytecie w Poznaniu. Podczas spotkania podzieliłem się moimi wątpliwościami (i ignorancją), a on potrafił naprowadzić mnie na właściwy kierunek poszukiwań. Wreszcie ktoś był w stanie nakreślić jakiś spójny obraz historii europejskich kontaktów z tamtym rejonem świata.

Potrafił on także wskazać wiele źródeł, do których dotychczas nie miałem dostępu. To był początek naszych dyskusji (choć wówczas byłem tylko

[4] Wypożyczalnia międzybiblioteczna działała na takiej zasadzie, że – aby zamówić następną książkę – trzeba było zwrócić bieżącą. Przy bardzo sprawnej organizacji można było pozyskać trzy, cztery pozycje zagraniczne rocznie.

[5] Piotr Klafkowski, tybetolog, autor między innymi słynnego tłumaczenia poezji autorstwa VI Dalaj Lamy Tybetu [Klafkowski, P. (1979). The Secret Deliverance of the Sixth Dalai-Lama. *Wiener Studienzur Tibetologie und Buddhismuskunde*, 3.] i innych przekładów tekstów tybetańskich zapisanych językiem klasycznym.

słuchaczem). Trzeba mieć szczęście, aby spotkać na swojej drodze ludzi kompetentnych, którzy potrafią słuchać i mają umiejętność wspomagania swą wiedzą samodzielnych poszukiwań. Wówczas dowiedziałem się pierwszy raz o Braciach Morawskich w Indiach i o ich niemieckich korzeniach.

Morawianie. Odsłona druga

Przez ponad rok zajmowały mnie inne sprawy, ale o morawianach nie zapomniałem. Zgromadziłem trochę źródeł dotyczących Braci Czeskich, odwiedziłem także Kościan, Leszno, Szamotuły i kilka innych wielkopolskich ośrodków znanych z przeszłości ariańskiej. Przyznaję, że dopiero wówczas poczułem chęć poznania ich myśli i założeń na poziomie nieco głębszym niż w czasie edukacji szkolnej. Była to podróż zaskakująca i z pewnością owocna. Nigdy specjalnie nie interesowało mnie dawne szkolnictwo, projekty pedagogiczne, związki rzemiosła ze światopoglądem, a także idee „uświęcania" swego życia poprzez codzienne zajęcia. Poznanie protestanckiego etosu pracy, (moje ówczesne poznanie trudno byłoby nazwać zgłębieniem), w tym szczególnym przypadku ideologii skrajnego odłamu ewangelików i zarazem pietystów, skłoniło mnie do wyboru tematyki pracy doktorskiej związanej właśnie z Herrnhuterami[6]. Co istotne i dla mnie ważne, można było tych misjonarzy powiązać z wybranym przez mnie terenem badań w Himalajach. Szczyt szczęścia[7].

Proza życia, czyli brak środków na prowadzenie zagranicznych badań, wstrzymywała mnie z realizacją tego projektu. Nie mając możliwości sfinansowania wyjazdu, mogłem jedynie opracowywać nieliczne źródła wtórne. Sytuacja zmieniła się, gdy otrzymałem niewielki acz wspomagający grant z Instytutu Archeologii i Etnologii PAN, w którym wówczas pracowałem. W dodatku stał się on dopełnieniem grantu przyznanego mi w międzyczasie przez Research Support Scheme z Pragi. Cieszyłem się ogromnie z jego uzyskania, ale zupełnie nie zdawałem sobie sprawy, jakie miałem szczęście. Zapewne czeskich recenzentów ujął nieznany im wymiar aktywności grupy religijnej związanej z myślą Jana Husa. Ważne było to, że miałem wreszcie środki na dwa lata pracy, utrzymanie powiększającej się rodziny i na krótki wyjazd badawczy. Niewiarygodne, jak te fundusze były wtedy potrzebne[8].

---

[6] Saksońskich morawian nazywał *herrnhuterami* tłumacz dziennika podróży Jana Potockiego (*Podróż przez Stepy Astrachania i na Kaukaz 1797–1798*), przy okazji opisu ich działań w Sarepcie (dzisiaj dzielnica Wołgogradu).

[7] Ograniczam tutaj przestawienie dylematów, opinii przełożonych i szeregu innych przeciwności, których intensywność, uciążliwość i znaczenie mocno już zatarł miniony czas.

[8] Zaznaczam fakt uzyskania grantu, choć zdaję sobie sprawę, że nie ujawniam szczegółów. Nie chcę czynić w tekście nazbyt daleko idących osobistych uwag i odsłaniać kulis wielu decyzji życiowych. Uważam, że ich opisanie nie jest niezbędne do zrozumienia powagi sytuacji, choć zapewne skrótowość przedstawienia nie pozwala na poznanie ówczesnych priorytetów, moich osobistych, jak i pośrednio badawczych.

Najpierw rozpocząłem pracę studyjną w archiwum Braci Morawskich w Herrnhucie. Miałem wówczas wrażenie, iż wszystko przychodzi mi łatwo. Dość oczywistym faktem było znalezienie tam ogromu materiałów źródłowych, w tym kilku tysięcy stron rękopiśmiennych dokumentów, sprawozdań, listów, notatek, prób tłumaczeń, rysunków, kopii tekstów przygotowywanych do druku, setek zdjęć[9] i tym podobnych źródeł. Większość tych dokumentów była w języku niemieckim, którego znajomością niestety nie dysponowałem. W dodatku spora część tych źródeł nie była wtedy nawet skatalogowana. Wydawało się, że jest to praca na całe życie. Nie mogłem przecież z tego powodu przenieść się do Saksonii. Trzeba było tak zorganizować zajęcia, bym mógł pracować w domu. W tym zakresie okazano mi daleko idącą pomoc. Dzięki życzliwości ze strony pracowników Muzeum Etnograficznego w Dreźnie, ich oddziału w Herrnhucie, kierownictwa archiwum, a nawet kilku badaczy historii misji morawskich obecnych w czasie moich wizyt w archiwum, udało mi się uzyskać wiele kopii materiałów, za które oficjalnie musiałbym sporo zapłacić[10], a do tego miałem gdzie przenocować, z kim porozmawiać i kogo się poradzić.

Żeby zrozumieć działalność Braci Morawskich w Himalajach (Morawian Brüdergemeinde, Jednota Braterska, Moravian Brethren, Unitas Fratrum) zacząłem się wczytywać w dokumenty i opracowania dotyczące ich doktryny i aktywności. Stopniowe poznawanie intencji członków wspólnoty przynosiło cząstkową wiedzę dotyczącą sposobu ich życia, organizacji zgromadzenia, a w końcu procedur towarzyszących prowadzeniu działań misyjnych. Dopiero wtedy pojąłem, o czym mówili wykładowcy podczas wielu zajęć na poznańskiej etnologii, kiedy to wspominali, jak ważne jest umiejętne łączenie badań etnohistorycznych z terenowymi. W tym przypadku taka fuzja była najrozsądniejszym podejściem metodologicznym. Ponadto znowu byłem szczęściarzem. Będąc zatrudnionym na etacie asystenta, nie musiałem się spieszyć, jak miałoby to miejsce na studiach doktoranckich. Nawet więcej, na trzyletnich studiach nie mógłbym podjąć się opracowania takiego tematu. Zbyt wiele materiałów archiwalnych wymagało najpierw odcyfrowania (rękopisy), uporządkowania, przetłumaczenia i zweryfikowania. Po wykonaniu tej części prac, z pewnością trochę na wyrost, poczułem się zaznajomiony z tematyką, szczególnie wówczas, gdy zacząłem znajdować luki i błędy w nielicznych opracowaniach dotyczących historii morawskiej misji himalajskiej[11]. Jednakże trzeba zdawać sobie sprawę z tego, że podejmując się

[9] We wspomnianym archiwum znajduje się między innymi kilkaset zdjęć z drugiej połowy XIX w., utrwalonych na płytkach szklanych. Z tego, co mi wiadomo, dawne plany kierownictwa archiwum, by je opisać i opublikować, nie zostały sfinalizowane.

[10] Każdy, kto pracował w archiwum, wie, iż uzyskiwanie kopii materiałów może być horrendalnie drogie. Na początku mojej pracy kopia kserograficzna kartki formatu A4 wyceniana była w Archiwum Braci Morawskich w Herrnhucie na 0,5 DM. Biorąc pod uwagę wielką liczbę rozmaitych tekstów dla mnie interesujących, sfinansowanie takiej usługi przekraczałoby kwotę całego mojego grantu.

[11] Oficjalnie działalność morawian w Himalajach nosiła miano „misji tybetańskiej", ponieważ takie były pierwotne intencje wspólnoty. Używam sformułowania „misja himalajska", aby nie wprowadzać dodatkowego elementu wymagającego każdorazowo tłumaczenia.

badań etnohistorycznych, w przypadku, gdy ma się do dyspozycji znaczną obfitość i różnorodność źródeł, trudno wskazać odpowiedni moment, w którym należy zakończyć pracę z archiwaliami. Po niemal 20 latach wciąż znajduję jakieś niewykorzystane listy, notatki, druki, a co najważniejsze – ciągle ukazują mi się nowe konteksty, które pozostawały dotąd przede mną ukryte.

W tym szkicu odnoszę się tylko do początków działań misjonarzy morawskich, gdyż członkowie tej wspólnoty pozostawali czynni w Himalajach przez niemal sto lat. Wśród nich spotkać było można różne postacie, które przebywały na misjach w kolejnych fazach działalności ewangelizacyjnej, charakteryzowali się oni zróżnicowanym wykształceniem, zdolnościami, stanem zdrowia, a nawet przyzwyczajeniami i fobiami. Nie sposób byłoby zrozumieć działań tych Europejczyków i rezultatów ich poczynań bez możliwości dotarcia do źródeł, dzięki którym bohaterowie tych wydarzeń ukazują się nam w „ludzkim trójwymiarze". Gdyby brakowało archiwaliów lub nie brało się ich pod uwagę, wówczas w analizie rozpatrywane byłyby tylko te elementy, które zostały utrwalone w terenie. W takiej sytuacji fundamenty analizy etnologicznej/antropologicznej zostałyby wyraźnie zubożone.

Bracia Morawscy a działalność misyjna

Wspólnota Unitas Fratrum powstała w 1727 r., w założonej na „surowym korzeniu" osadzie nazwanej Herrnhut, w Saksonii. Miejsca w swoich włościach użyczył osiedleńcom młody hrabia Nicolas von Zinzendorf (w początkowym etapie negocjacji miał 22 lata). Powodem migracji małych grup wywodzących się z Czech była chęć znalezienia spokojnego miejsca, w którym zapewniono by im pełną swobodę praktyk religijnych. Rozmowy temu towarzyszące i budowa wsi trwały niemal pięć lat (od 1722 r.). Trzon osady tworzyło początkowo kilkanaście rodzin. W tym okresie Zinzendorf nie był ani członkiem wspólnoty, ani też nie znał szczegółów doktryny, której wyznawcy zamieszkali na jego ziemiach. Tymczasem z biegiem lat zaczęli oni stanowić dla niego niemały kłopot, ponieważ nie godzili się na podległość hierarchii Kościoła ewangelicko-augsburskiego, co nie spotkało się z aprobatą na dworze króla Saksonii – Fredericka Christiana[12].

We wspomnianym 1727 r. doszło także do brzemiennego w skutki wydarzenia. W ówczesnym Herrnhucie zamieszkiwali już przedstawiciele różnych skrajnych odłamów ewangelickich, którzy ściągali tam na wieść o dogodnym miejscu oferującym swobody wyznaniowe. Jednakże różnice doktrynalne spowodowały spory, a te z kolei wpływały na destabilizację tworzących się grup. Tymczasem Zinzendorfowi coraz trudniej było wytłumaczyć się na saksońskim dworze z udzielenia schronienia uchodźcom z kilku państw niemieckich oraz

[12] Obaj arystokraci byli przyjaciółmi od dziecięcych lat. Ta więź spowodowała, iż N.L. von Zinzendof był traktowany przez króla w szczególny sposób. Przez kilkanaście lat niestosowanie się do królewskich zaleceń przynosiło w konsekwencji wyłącznie upomnienia. Ostateczny wyrok banicji także kilkukrotnie był przekładany.

z Czech. Wedle tradycji ugrupowania, po kilkudniowych modlitwach nastąpiło Zesłanie Ducha Świętego. W religijnym uniesieniu podjęto entuzjastyczną decyzję o utworzeniu nowej wspólnoty. Poza ingerencją sił nadprzyrodzonych potrzebna była praca u podstaw, spisanie nowej, jednoczącej doktryny i ustalenie szczegółowych zasad funkcjonowania grupy. Zinzendorf, poniesiony odczuciem wagi chwili, zdecydował się na objęcie przewodnictwa, także duchowego, nad nową wspólnotą, jak i na rezygnację z dotychczasowych stanowisk na dworze królewskim. Ta proklamacja spowodowała niemałe zamieszanie w najwyższych kręgach władców niemieckich. Ławo sobie wyobrazić, jak odczytano decyzję arystokraty, wprawdzie z niewielkiego księstwa, o faktycznym wypowiedzeniu posłuszeństwa władcy i dotychczasowej strukturze kościelnej. Sprawa ta ciągnęła się przez dziesięciolecia i zakończyła się skazaniem Zinzendorfa na banicję, ale także przyczyniła się do utworzenia własnej linii biskupów herrnhuckich.

Zainteresowało mnie szczególnie to, z jakich powodów młody arystokrata sprzeciwił się królowi i postawił na szali swój majątek, dostatnie życie na dworze, i wielorakie przywileje, by przewodzić grupie, której przyszłość była niepewna. Dzisiaj pewnie taką sytuację określilibyśmy jako eksperyment[13]. Nie opisywałem dotąd tego wątku, traktując go jako zbyt biograficzny, i do tego nazbyt wykraczający poza ramy etnologii. W tym przypadku ponownie badania etnohistoryczne przynoszą zaskakujące wnioski. Otóż Zinzendorf przeformułował swą osobistą wiarę pod wpływem przedstawicieli różnych grup obecnych w Herrnhucie. Zaczął pisać hymny, dokumenty doktrynalne, rozprawy, z których jest do dzisiaj znany[14].

Związek bezpośredni z kulturami himalajskimi przyniosła decyzja władz wspólnoty herrnhuckiej, zaaprobowana przez wszystkich członków osady, a potem kilku osad, o konieczności podjęcia działalności misyjnej. Dla morawian, ewangelików i pietystów, wynikała ona wprost z analizy tekstu Nowego Testamentu. Tyle że wśród grup protestanckich nikt tego jeszcze wtedy nie czynił. Morawianie, herrnhuterzy, jak ich w Polsce nazywano, zainicjowali misje niemal

[13] Nie kontynuuję tego wątku. Zainteresowanych odsyłam do mojej książki *Bracia Morawscy a kultury himalajskie,* PTL-IAE PAN, Wrocław-Warszawa, 2011 oraz jej wersji angielskojęzycznej dostępnej on-line https://www.academia.edu/28260462/Beszterda_Moravian_Brethren_and_Himalayan_Cultures.pdf lub licznych opracowań dotyczących historii Kościoła morawskiego z Herrnhutu, a także publikacji zgłębiających doktrynę Jednoty (zob. August Gottlieb Spangenberg, *An Account of the Manner in Which the Protestant Church of the UnitasFratrum, or United Brethren, Preach the Gospel, and Carry on Their Missions Among the Heathen*, H. Trapp, London 1788; James Reetzke, *Count Zinzendorf. A Brief History of the Lord's Recovery*, vol. 1–2, Chicago Bibles and Books, Chicago 2000-2001; Peter Zimmerling, *Nikolaus Ludwig Graf von Zinzendorf und die Herrnhuter Brudergemeine*, Hanssler Verlag, Holzgerlingen 1999).

[14] N.L. von Zinzendorf jest autorem ponad tysiąca hymnów, z których wiele jest do dzisiaj wykonywanych w kościołach protestanckich. Jednakże jego niektóre rozważania uznane zostały za heretyckie i bezbożne. Dotyczy to szczególnie cielesności i macierzyństwa Matki Boskiej, a także ludzkiej natury Jezusa Chrystusa.

sto lat przed innymi inspiratorami podobnych inicjatyw (metodystami i baptystami), znacznie bardziej dzisiaj znanymi[15].

W ich przypadku, ponownie doszła do głosu specyfika owej wspólnoty i działań jej członków. Podejmowali oni misje ewangelizacyjne w lokalizacjach najbardziej oddalonych od Europy i słabo znanych. Dzięki osobistym kontaktom ich przywódcy, Zinzendorfa, z dworem duńskim, uzyskali zgodę, i pomoc, na rozpoczęcie działań ewangelizacyjnych na obszarach kolonii początkowo tylko tego państwa. Już pięć lat po utworzeniu ugrupowania (w roku 1732) wysłali swych misjonarzy, zwykłych rzemieślników, na Wyspę św. Tomasza (wówczas w archipelagu duńskich Wysp Dziewiczych). Kolejne stacje misyjne powstały wkrótce na karaibskich wyspach św. Jerzego, Antigui, Barbadosie, Trinidadzie i Tobago, a także na Grenlandii, w Południowej Afryce i wielu innych miejscach na niemal wszystkich kontynentach. Ostatecznie, jak podkreślają historycy kościoła protestanckiego, w trakcie pierwszych trzech dekad swej działalności zagranicznej morawianie z Herrhutu „wysłali więcej misjonarzy niż cały kościół protestancki w trakcie dwustu lat" – dokładnie 312 osób w latach 1732–1760[16]. W późniejszym okresiedziałania zgromadzenia były wspierane jednocześnie przez stu kilkudziesięciu misjonarzy, i ta tendencja utrzymywała się aż do czasów pierwszej wojny światowej[17].

Niezwykle interesujący okazał się styl prowadzenia wczesnych misji przez morawian. Nie były one metodycznie przygotowane. Uznawano bowiem, że ich powodzenie w dużej mierze zależy od boskiej pomocy. Resztą mieli się zająć członkowie wspólnoty wybrani w trakcie uroczystego losowania, poprzedzonego długotrwałą modlitwą. Trzon pierwszych grup wysyłanych na misje stanowiło dwóch mężczyzn. Ich zadaniem było rozpoznanie terenu i możliwości prowadzenia ewangelizacji oraz założenie stacji, od strony logistyczno-bytowej. Nie znali oni języków obcych, nie posiadali zaplecza finansowego, map i sprzętu gospodarczego. Do czasu założenia misji himalajskiej wiele się jednak zmieniło w zakresie przygotowania młodych misjonarzy do życia z dala od Europy. Przechodzili oni kursy pomocy medycznej, uczyli się podstaw języków obcych, zgodnie z regionem wyjazdu. Wciąż jednak zakres ich kształcenia był dalece nieadekwatny do potrzeb rozwiązywania setek problemów logistycznych, gospodarczych i kulturowych na docelowym miejscu. Misjonarze byli całkowicie podlegli Zarządowi Misji mieszczącemu się w Herrnhucie. Każda poważna

[15] Misje wspólnoty Unitas Fratrum z Herrnhutu były stawiane za wzór do naśladowania w świecie protestanckim. Wielokrotnie podkreślano ich zaangażowanie, jak i konsekwencję działań, przy minimalnym wsparciu zewnętrznym. Doświadczeni morawscy misjonarze pełnili funkcje doradcze i byli wykładowcami w licznych kolegiach ewangelickich przygotowujących do pracy w placówkach pozaeuropejskich.

[16] Austin-Sparks, T. (1970). The Lord is Risen Indeed. *Witness and a Testimony,* 48(3), 51. Za: Reetzke (2000: 27).

[17] Anderson (1874: 345). Wraz z rozpoczęciem działań wojennych, obywatele niemieccy przebywający na obszarze kolonii brytyjskich, zostali internowani. Aby utrzymać ciągłość misji, musieli zostać wymienieni na Brytyjczyków, co nie zawsze było łatwe. Po zakończeniu I wojny światowej misjonarzom niemieckiego pochodzenia nadal nie wydawano zezwoleń na pobyt w koloniach brytyjskich, bowiem traktowano ich jak szpiegów.

decyzja była zatem podejmowana w Europie, i to w czasach, gdy wymiana listów pomiędzy tak odległymi zakątkami świata a Europą trwała nawet dwa lata.

Herrnhuterzy zdawali sobie sprawę z konieczności uzyskania podstaw ekonomicznych swej działalności. Za sprawą uchodźców z Czech, prawdziwych husytów, wspólnota morawska w Europie działała niemal od początku swego istnienia jak gospodarstwo, które miało zapewnić samowystarczalność swym członkom, a nadwyżki były przeznaczane na wsparcie misji[18]. Poza uprawą roli zajmowano się produkcją narzędzi, wozów konnych, tkactwem i szyciem odzieży[19]. Wyroby były sprzedawane na okolicznych targach. Poza wstępnym okresem, raczej niefrasobliwym pod względem zarządzania finansami (co doprowadziło niemal do bankructwa Zinzendorfa z powodu dodatkowych wydatków związanych właśnie z pomocą na rzecz misji), ciężka praca członków ugrupowania pozwalała na subwencjonowanie przedsięwzięć ewangelizacyjnych.

Misja himalajska

W 1853 r., przez Kalkutę, dotarli do północnych Indii dwaj młodzi mężczyźni, August Wilhelm Heyde (31 lat, pomocnik hydraulika) i Eduard Pagell (33 lata, kamieniarz). Ich zamiarem było chrystianizowanie ludów Tybetu, mimo iż, jak sami później pisali, nie mieli pojęcia ani o tym, gdzie Tybet leży, ani z czym przyjdzie im się zmierzyć. Wedle bardzo zgrubnego planu obmyślanego w Herrnhucie, mieli szybko poznać język tybetański, znaleźć dogodne przejście między Indiami Brytyjskimi a Dachem Świata, a następnie założyć stałą misję i zająć się tłumaczeniem Nowego Testamentu. W ciągu dwóch lat pobytu nie zdołali wypełnić żadnego z wymienionych punktów tego planu. Podczas licznych podróży znaleźli co prawda kilka dróg prowadzących do Tybetu z Indii północnych, ale eksploracja wnętrza państwa okazała się niemożliwa. Nauka języka szła im opornie, ze względu na spore rozbieżności między literackim a mówionym tybetańskim. W dodatku w Lahulu, na którego obszarze zdecydowali się na wybudowanie swej siedziby (wciąż traktując to miejsce jako punkt wypadowy do wyjazdów na obszar Tybetu), używano jeszcze kilku dodatkowych języków (lahuli, manchad, tinan, bunan oprócz pahari i forsowanego przez Brytyjczyków urdu), co nie ułatwiało codziennej komunikacji z mieszkańcami, także i podjęcia decyzji, na który z tych języków należy zacząć przekłady Ewangelii, by można je było upowszechniać.

Po okresie niepowodzeń, poprosili swą rodzimą kongregację o pomoc, przede wszystkim lingwistyczną. Skierowano więc do Indii najlepszego ówczesnego

[18] Grupy czeskie były wprawione w długotrwałym życiu „podziemnym". Większość mężczyzn potrafiła się utrzymać z działalności rzemieślniczej. Ta umiejętność była bardzo ważnym elementem decydującym o przyjęciu adeptów do wspólnoty w Herrnhucie. Jeden z punktów przesłuchania kandydata brzmiał następująco: „czy starający się o zgodę na zamieszkanie potrafi utrzymać siebie i swą rodzinę z własnej pracy?".

[19] Chyba najbardziej znanym z wyrobów herrnhuckich są podświetlane gwiazdy adwentowe z kolorowej bibuły, choć mało kto zna ich prawdziwy rodowód.

językoznawcę, nauczyciela w gimnazjum prowadzonym przez Braci Morawskich w Niesky, Heinricha Augusta Jaeschke. Został on mianowany kierownikiem misji tybetańskiej, jak ją nazywano w dokumentach, i wyjechał z Europy w 1856 r. Jaeschke był nietuzinkową postacią. Znał kilkanaście języków, klasycznych i nowożytnych. Interesował się malarstwem, grał na skrzypcach, rysował, dokonywał obserwacji astronomicznych. Posiadał wybitne, różnorodne zdolności, choć równocześnie był raczej odludkiem, z mnóstwem przyzwyczajeń przypisywanym starym kawalerom. Ponadto był niezwykle sprawny fizycznie. Miał zwyczaj gimnastykowania się i chodzenia pieszo do szkoły w Niesky (40 km w jedną stronę). Był bardzo przywiązany do swego trybu życia i zupełnie nie miał ochoty na wyjazd w Himalaje. Jednakże wola wspólnoty była w takich przypadkach nadrzędna[20].

H.A. Jaeschke dotarł do Keylongu w Lahulu w 1857 r., a więc w czasie, kiedy ten obszar znajdował się zaledwie od dziesięciu lat pod zarządem brytyjskim. Dzięki temu rozszerzeniu wpływów Brytyjskiej Wschodnioindyjskiej Kompanii Handlowej, Pagell i Heyde uzyskali pomoc od angielskich władz administracyjnych. Otrzymali grunt pod budowę misji, a także kawałek pola, który przekształcili w ogród owocowo-warzywny. Jednakże moment na rozpoczęcie działań misyjnych był niefortunny. Wybuchło bowiem Powstanie Sipajów[21] i towarzyszące mu antybrytyjskie wystąpienia. Miały one co prawda małe nasilenie na obszarze himalajskim, ale powszechna niechęć do Brytyjczyków dotykała również morawian, ponieważ byli oni utożsamiani z przedstawicielami administracji kolonialnej. Okoliczni mieszkańcy nie odróżniali Niemców od Brytyjczyków, a także misjonarzy od oficerów. W konsekwencji kontakty z miejscowymi notablami były utrudnione, a brytyjska zwierzchność i pomoc stała się niemal fikcją, ponieważ najbliższy wysoki urzędnik (Assistant Comissioner) zarządzał sprawami z Kulu[22] i bardzo rzadko odwiedzał daleki Lahul. Z dostępnych sprawozdań wynika jednak, że okres rewolucji antybrytyjskiej nie spowodował żadnego zagrożenia życia dla morawian, natomiast opóźnił ich adaptację i zakorzenienie się w lokalnym środowisku.

Gdy już minął przeszło rok mojej pracy nad materiałami archiwalnymi, byłem ciekaw, czy jestem w stanie w terenie himalajskim, po tak wielu dekadach, zlokalizować misje morawskie i na miejscu czegokolwiek się dowiedzieć o codziennym życiu ich założycieli. Liczne relacje cykliczne zamieszczane w periodykach misyjnych nie były zbyt wiarygodne, poza tym nie przekazywały szczegółów

[20] Dostępne dokumenty, w tym zapiski Jaeschkego, nie wspominają, czy w przypadku jego kandydatury jako lingwisty i kierownika misji tybetańskiej, również dokonano w Herrnhucie „losowania", by zdać się na boską wyrocznię, czy też była to zdroworozsądkowa decyzja władz wspólnoty.

[21] Powstanie sipajów w źródłach brytyjskich nazywane jest najczęściej „Indian Mutiny".

[22] Historycznie Kulu było jedyną dużą wsią na tym obszarze. Ze względu na obecność władz kolonialnych, traktowane było jak miasteczko, choć większość mieszkańców utrzymywała się z rolnictwa.

dotyczących realiów dni powszednich[23]. Ich zadaniem było, przede wszystkim, informowanie opinii publicznej o działaniach ewangelizacyjnych, jak i pomoc w zbiórce funduszy. Po dość długich poszukiwaniach miejsca funkcjonowania stacji misyjnej w Keylongu (otoczenie zmieniło się znacznie), odnalazłem lekarkę zatrudnioną w miejscowym szpitalu, która była właścicielką dużej części zabudowań przynależących kiedyś do misji[24]. W tym obrębie znajdował się bardzo przemyślnie zaprojektowany budynek, złożony z kilku modułów mieszkalnych, a także pomieszczeń gospodarczych. Tym, co nawet dzisiaj go wyróżnia wśród gęstej zabudowy wsi, są kominy. Jedyne kominy w otoczeniu budynków historycznych[25]. Przyznaję, że na to nie wpadłem do razu, a znacznie uprościłoby mi to poszukiwania. Najstarsza część wsi usytuowana jest na zboczu doliny, co ułatwia obserwację dachów „z góry". A ja szukałem budynków wedle założenia, że zauważę odmienne od lokalnego stylu cechy architektoniczne, a ponadto szukałem ich „poniżej buddyjskiego klasztoru", kierując się dawnymi relacjami. Tymczasem klasztorów było w tej miejscowości już kilka, zabudowa bardzo zagęszczona, a nikt z mieszkańców nie pamiętał żadnych misjonarzy. W tym miejscu warto dodać, że morawianie nie wznosili kościołów, których bryły ułatwiałyby znalezienie misji. Najczęściej miejscem modlitwy i stosownych rytuałów było duże pomieszczenie wewnątrz budynków mieszkalnych (świetlica). Dlatego też nie miało sensu szukanie dzwonnicy, wieży czy budynku sakralnego. Na szczęście starsze pokolenie żyje coraz dłużej, także w Himalajach. W końcu udało mi się uzyskać informację o misjonarzach dzięki pośrednictwu młodej osoby, której dziadek był kiedyś nauczycielem w miejscowej szkole. Niestety i on nie znał osobiście morawian, ale za to wiedział doskonale, gdzie mieściła się ich siedziba.

W momencie pierwszego wejścia do budynku, towarzyszyły mi różnorakie uczucia. Od spełnienia, satysfakcji, zauroczenia, do rezygnacji i beznadziei. Podświadomie liczyłem, iż zastanę wnętrza w takim stanie, w jakim przedstawił je na rysunku H.A. Jeaschke, choć szanse na to były niewielkie, ponieważ

[23] Muszę wyjaśnić, iż morawianie wydawali własne periodyki: *Missionsblattaus der Brüdergemeine* w Herrnhucie oraz *Periodical Accounts Relating to the Missions of the Church of the United Brethren, Established among the Heathen* (także pod nieco zmienioną nazwą od 1890 r.), w Londynie, oprócz zamieszczania licznych relacji we wspólnych misyjnych czasopismach protestanckich.

[24] Rozdrobnienie dawnej własności morawskiej poważnie utrudnia odtworzenie dziejów działek i zabudowań misyjnych. W większości morawianie sprzedali za bezcen lub rozdali swą własność pomiędzy członków lokalnych wspólnot w chwili likwidacji stacji w Lahulu i Kinnaurze. Współczesne rodziny albo nie chcą, albo nie potrafią podać szczegółów historycznych. Nie natrafiłem na żaden dokument potwierdzający darowiznę lub sprzedaż. Wygląda na to, że przejęcie dokonało się przez zasiedzenie, a później dawna ziemia misyjna podlegała dalszej odsprzedaży.

[25] Systemy ogrzewania podobne do zastosowanego przez morawian mają tylko budynki rządowe, wzniesione w ostatnich 30–40 latach: szpitalne, szkolne, administracyjne. Zresztą jedna z dwóch działających przychodni medycznych mieści się w dawnym budynku misyjnym o tym samym przeznaczeniu. W tym przypadku ogrzewanie umożliwiało już w XIX w. przeprowadzanie zabiegów chirurgicznych nawet zimą. Sprawa niebagatelna, bo w Keylongu termometry mogą wskazywać nawet -25° C.

stację przebudowywano[26]. Pomieszczenia były pozbawione europejskich mebli, drobiazgów tworzących dawną atmosferę. Jedynym elementem wskazującym na „obcość" kulturową było to, iż części mieszkalne i kuchnia (wspólna) miały murowane kominki, które przez obecnych właścicieli nie są używane. W tradycyjnych domostwach zachodniohimalajskich nie stosowano kominów. Były one wyposażone w palenisko do przygotowywania posiłków, które znajdowało się w pomieszczeniu pełniącym zarazem funkcję kuchni i salonu; było to jedyne pomieszczenie ogrzewane w całym domu. Kiedyś funkcję grzewczą pełniła konstrukcja gliniana, później (aż do współczesności) piecyk stalowy typu „koza". Miałem więc poczucie, że się poważnie spóźniłem. Pierwotni właściciele dawno temu wyjechali. Nie zastałem więc ich w domu i uświadomiłem sobie, że już nic mi nie opowiedzą. Drobną rekompensatą była możliwość poszperania na strychu budynku, który sprawiał wrażenie, jakby nikt tam nie zaglądał od czasów Braci Morawskich. I znowu spotkał mnie zawód; wkoło był tylko kurz. Nie było tam jakichkolwiek przedmiotów, które mogłyby należeć do misjonarzy; żadnych papierów, drobiazgów, które w wyobraźni naiwnie tam umiejscawiałem. Kilka starych gazet, jakie tam się poniewierały, pochodziło już z czasów niepodległych Indii.

Więcej szczęścia miałem na zewnątrz. Obejście misji przypominało stan sprzed ponad stu lat. Wręcz niewiarygodne, ale wciąż można było rozeznać założenie przydomowego ogrodu, położenie rabat kwiatowych i warzywnych grządek. Brak było, niestety, drzew owocowych. Bardzo mi na ich znalezieniu zależało, ponieważ chciałem potwierdzić w terenie ewentualną rolę Europejczyków w popularyzowaniu sadownictwa na obszarach wysokogórskich[27]. Na dużej części działki pobudowano nowe domy; nie było zatem śladu po części rolnej. Wkoło domu zostało trochę winorośli, którą tak cenił A.W. Heyde. Nic więcej nie mogłem zrobić poza wykonaniem dokumentacji fotograficznej. Próbowałem jeszcze znaleźć kogoś, kto mógłby dysponować jakąś wiedzą na temat misjonarzy, pamiątkami z tamtej epoki, ale bezskutecznie. Miałem do dyspozycji szereg nazwisk członków lokalnej kongregacji chrześcijańskiej, ale ich potomkowie niechętnie przyznawali się do swego rodowodu. W sprawach dotyczących podziału gruntów misji, wymownie zasłaniali się niewiedzą, a w ich oczach pojawiała się niechęć do poruszania tego rodzaju tematów, tak jakby nagabywał ich jakiś urzędnik państwowy, który jest władny coś im zabrać. Może gdybym mógł tam zostać przez kilka miesięcy, to udałoby się czegoś więcej dowiedzieć[28].

---

[26] Wedle sprawozdań morawskich, główny budynek misji został odbudowany po częściowym zawaleniu się podczas trzęsienia ziemi w 1901 r.

[27] Morawianie pisali sporo o swych wysiłkach w introdukowaniu rozmaitych rośli użytkowych, jednak bardzo trudno wnioskować tylko na tej podstawie. Dawne odmiany nie zostały szczegółowo opisane, a współcześnie wiele instytucji zajmowało się propagowaniem upraw warzyw i owoców. Na ile morawianie przyczynili się do zmiany lokalnej struktury upraw rolnych, pozostanie już pewnie nierozwiązaną zagadką.

[28] Moje późniejsze wizyty w Keylongu także nie przyniosły dodatkowych informacji na temat podziału własności misyjnej po jej zamknięciu. Materiały archiwalne nie są precyzyjne w tej kwestii, tym samym nie ułatwiają poszukiwań.

Powróćmy do dokonań H.A. Jaeschkego – wspomniałem, że był on utalentowanym rysownikiem. Jako miłośnik pieszych wędrówek, przemierzał spore odległości bądź to w celach śledzenia zróżnicowania językowego, czy też w ramach swych codziennych obowiązków kierowniczych i nauczycielskich, bądź też tylko dla relaksu. Niektóre ze szlaków mogłem odtworzyć podczas pobytów w Indiach. Wędrowanie po tych samych drogach i ścieżkach sprawiło mi niebywałą przyjemność, choć nie było to łatwe. Jaeschke naprawdę musiał być świetnym piechurem. Przejście niektórych ze szlaków opisanych w jego listach i raportach zajmuje dobrych kilka godzin, a on potrafił je przemierzać codziennie w drodze do i ze szkoły utworzonej dla lokalnych dzieci. Odtwarzanie niegdysiejszych marszrut miało też cel praktyczny. Chciałem rozwiązać kilka zagadek, które pozostałyby tajemnicą bez konfrontacji z warunkami w terenie. Jaeschke niektóre ze swych obserwacji notował, a inne uwieczniał w rysunkach. Tak też miała się sprawa ze szkicami znalezionymi przeze mnie w jego *Dzienniku*, zdeponowanym w herrnhuckim archiwum[29]. Na kartach widniały zarysy grani górskich, jakieś nieopisane budynki, rośliny, pomniejsze doliny rzeczne. Bez możliwości zobaczenia tych miejsc na własne oczy, nie byłbym w stanie ich umiejscowić, choć nie wszystkie z nich udało się zidentyfikować.

Wspomniany *Dziennik* Jaeschkego jest niezwykle cennym źródłem do badań nad początkami tworzenia misji morawskiej w Lahulu, jak też do poznania osobowości „ojca tybetologii". Z dotychczas odcyfrowanych fragmentów wyłania się obraz osoby pedantycznej, niezmiernie pracowitej, choć wręcz nieszczęśliwej z powodu utracenia swej „małej stabilizacji" w Saksonii. O tym, w jaki sposób działał on w Himalajach, dowiedzieć się można analizując jego wczesne, kierownicze decyzje powzięte bezpośrednio po przybyciu z Europy (w roku 1857). Do tego czasu, Heyde i Pagell próbowali się dostosować do miejscowych warunków. Mając niemal trzyletnie doświadczenie przebywania w Indiach północnych[30], uznali, że aby ich poważano, powinni nosić ubiory buddyjskich lamów. Zrezygnowali także ze spożywania mięsa i, żeby zapewnić sobie źródło nabiału, kupili krowę[31]. Sami pracowali w ogrodzie i przy wznoszeniu budynków, jednakże ta aktywność

[29] Zachował się jedynie pierwszy wolumin dziennika H.A. Jaeschkego, który dotyczy roku 1857 i części następnego. Tekst w nim zawarty został zapisany w ośmiu językach podstawowych (angielskim, francuskim, niemieckim, duńskim, szwedzkim, polskim, greką i po łacinie). Wtrącenia i pojedyncze znaki dodatkowo w hindi (znakami dewanagari) i tybetańskim. Od niemal dziesięciu lat trwają zespołowe prace tłumaczeniowe i redakcyjne, zainicjowane przeze mnie i Johna Bray'a. Niestety, na razie bez pozytywnego rezultatu.

[30] Heyde i Pagell dużo podróżowali w latach 1853–1856, próbując znaleźć najdogodniejsze miejsce na założenie misji, aby rozpoznać drogę do Tybetu, spotykać się z lokalnymi arystokratami i przedstawicielami władz brytyjskich.

[31] Wątek powstrzymania się od spożycia mięsa w pierwszym roku działania misji w Keylongu uznaję za niezwykle interesujący. Pagell i Heyde podróżowali po Indiach północnych od roku 1853; byli dobrymi obserwatorami, a ponadto kontaktowali się z doświadczonymi misjonarzami pracującymi na obszarach hinduistycznych. Ich decyzja nie wynikała z ignorancji. Z kolei na obszarze w przeważającej mierze buddyjskim, spożycie mięsa nie stanowiło problemu, raczej jego pozyskanie (nie było w Keylongu muzułmańskich rzeźników, którzy zwyczajowo zajmowali się ubojem). Skłaniam się do zdania, że okresowy wegetarianizm miał ich sytuować wysoko zarówno w hierarchii hinduistycznej (arystokracja), jak i buddyjskiej (wyrzeczenie).

nie spotkała się z aprobatą lamów z pobliskiego klasztoru położonego na zboczu, ok. 200 metrów wyżej. Bliskie kontakty umożliwiały prowadzenie wielu rozmów i sporów dotyczących zasad etycznych w obu systemach religijnych. Cóż więcej powiedzieć. Starali się ze wszystkich sił znaleźć w nieprzewidywalnych dla Europejczyków warunkach; chcieli dostosować się, aby być osobami poważanymi i zajmując taką pozycję móc oddziaływać na otoczenie.

Pierwsze zarządzenia Jaeschkego po objęciu kierownictwa misji tybetańskiej, były radykalnie odmienne. Polecił ubić krowę, zrobić z jej mięsa kiełbasy, zlecił wypiek chleba oraz powrót do europejskiego ubioru, a właściwie do morawskiego czarnego surduta i kapelusza z szerokim rondem, takiegoż koloru. Jaeschke nie chciał jechać do Indii ani do Tybetu. Skoro jednak tak się stało, uznał za celowe odtworzenie warunków domowych, zbliżonych do niemieckich. Zaskoczyły mnie w tekście *Dziennika* liczne fragmenty odnoszące się do jadłospisu obiadów. Genialny tłumacz był małostkowy. Cieszył się niemal jak dziecko, gdy posiłek składał się ze sztuki mięsa, ziemniaków i kompotu[32]. W tym samym czasie przestrzegał rygorystycznie rytów modlitewnych, a wszelkie przedsięwzięcia misyjne realizował kierując się zasadami wczesnej doktryny morawskiej, w imię której należało je powierzyć boskiemu wstawiennictwu.

Dla zrównoważenia opisu skupionego na morawianach, pozwolę sobie na nierozbudowaną refleksję osobistą. Długotrwały pobyt w terenie zmienia priorytety zarówno badacza, jak i misjonarza. Przywiązanie do drobiazgów, drobne natręctwa, to elementy, które trudno jest zrozumieć komuś, kto nigdy nie poczuł osierocenia przez własną kulturę, zagubienia w innym świecie. To jest ta sytuacja, na którą zwrócił uwagę Bronisław Malinowski, pisząc, że wówczas nagle ceni się szmirowatą literaturę i marnotrawi czas na jej lekturę[33]. Chyba każdy z „terenowców" doświadczył tego uczucia. Żeby mu przeciwdziałać, stukrotnie przegląda się jedyną gazetę przywiezioną z domu. Jest to działanie, które przypomina notoryczne dłubanie w bolącym zębie. To skomplikowana kwestia. Przedstawiam ją studentom, by za pomocą wyobraźni przekraczali swe granice i potrafili przygotować się do włączania „trybu terenowego", gdy będzie im potrzebny. Ćwiczenie to, choć jego sens może wydawać się ograniczony, przynosi pożądane skutki już w sytuacji badawczej. Trochę przygotowuje na nieznane i łagodzi obawy przed spotkaniem z „obcym"[34].

Małostkowy Jaeschke rozpoznał w ciągu roku sytuację językową dużej części północnych Indii, nauczył się kilku lokalnych języków i tybetańskiego. Dla kogokolwiek, kto miał z tymi językami do czynienia, jest jasne, że jego zdolności lingwistyczne były nieprzeciętne. Przygotował bardzo wiele prób przekładów fragmentów Nowego Testamentu, opracował podręczniki szkolne, poświęcał czas rozległej korespondencji prywatnej i służbowej. Ze względu na stan zdrowia

[32] Jaeschke, *Diary*, 219–220.

[33] Malinowski, B., *Dziennik w ścisłym znaczeniu tego wyrazu*. Warszawa 2008: Wydawnictwo Literackie.

[34] W kontekście wspomnianego ćwiczenia, „obcym" jest każdy człowiek poza badaczem, a nawet „nieoswojone" zjawisko kulturowe.

przebywał w Lahulu niecałe dziewięć lat. Resztę prac, z których jest znany i dzięki którym zyskał nieśmiertelność wśród zainteresowanych tybetańskim obszarem kulturowym, napisał mieszkając ponownie w Saksonii. Między rokiem 1865 a 1883 powstały liczne przekłady Pisma Świętego, a nade wszystko słowniki, angielsko- i niemiecko-tybetańskie. Wydane w roku 1881 i 1883, są do dziś uznawane przez wielu tybetologów za najlepsze z dostępnych[35].

Gdy wspominam lata swoich pierwszych wędrówek śladami morawian, przypominam sobie, jak natrętnie sam porównywałem się z nimi. Irytowały mnie rozmaite moje niekompetencje: językowe, terenowe, osobowościowe. Zawodowa, a wówczas także młodzieńcza, buta podpowiadała mi, że przecież mogę analizować czyjąkolwiek działalność, gdyż mam po temu odpowiednie narzędzia. Niestety, była to ułuda. Nie da się zastosować podejścia zbliżonego do postawy „emic" w stosunku do postaci historycznych, znanych z aktywności trwającej dekady, podczas krótkich – miesięcznych, dwumiesięcznych pobytów terenowych. To niezbyt konstruktywne uczucie nie chciało mnie opuścić. Gdy w końcu, po latach badań, byłem w stanie szczegółowo odtworzyć spektrum zajęć morawian w Lahulu i ich misyjnych dokonań, wciąż ogarniał mnie wstyd przed samym sobą, powiązany z refleksją, że pracuję zbyt wolno, nieefektywnie, i że nie potrafię poświęcić się wyłącznie badaniom. Zdawałem sobie sprawę, że nie dorównuję postaciom, które próbuję opisywać. Liczne tłumaczenia, także prac badawczych (w przypadku kolejnych pokoleń morawian), powstałych w trakcie dni wypełnionych codziennymi obowiązkami gospodarczymi, logistycznymi, ewangelizacyjnymi, nauczycielskimi i innymi, najpierw wprawiały mnie w osłupienie, a dopiero po chwili potrafiłem podziwiać ich efektywność. Dysponowałem coraz większą ilością materiałów dotyczących „misji tybetańskiej", co pozwoliło na odtworzenie chronologii aktywności i poczynań misjonarzy. Niektóre lata ich pobytu mogłem dość dokładnie zrekonstruować. Znałem zakres podejmowanych wówczas zajęć i ich okresowe natężenie. Jednakże nawet najbogatsze dane nie pozwalały poczuć bliskiej więzi z postaciami, z którymi poniekąd przebywałem codziennie, przez kilka lat[36]. Odczucie pustki, nieprzekładalności, nie było jednak tak dotkliwe, gdy mogłem usiąść spokojnie pośród budynków dawnych misji w Keylongu lub w Pooh (okręg Kinnaur); postać wśród zabudowań, zaglądnąć do pomieszczeń, w których morawianie pracowali i odpoczywali, czy odkryć kadry z archiwalnych zdjęć.

---

[35] Oczywiście w związku z klasycznym tybetańskim. Odniesienia słownikowe stanowią obszerny temat rozważań, którego tutaj nie sposób omawiać. Kilka osób, co do których kwalifikacji językowych nie mam wątpliwości, Piotr Klafkowski, Bettina Zeisler, Alex McKay, John Bray, potwierdzało wielokrotnie w rozmowach, że dokonania Jaeschkego należy traktować jako wiekopomne, nie tylko ze względu na znawstwo, ale i wielką dozę intuicji językowej, niezastąpionej przy tworzeniu tak poważnych dzieł.

[36] Prace nad archiwaliami morawskimi rozpocząłem w 1998 r., a opracowanie w postaci pracy doktorskiej nastąpiło w roku 2006. W późniejszych latach przygotowałem kilka publikacji artykułowych, jak i monografię (2011), a także jej poprawione wydanie angielskojęzyczne: *The Moravian Brethren and Himalayan Cultures: Evangelisation, Society, Industry*. https://www.academia.edu/28260462/Beszterda_Moravian_Brethren_and_Himalayan_Cultures.pdf

Jedno z takich zdarzeń szczególnie mnie dotknęło, a równocześnie dość brutalnie odsłoniło realia życia misjonarzy morawskich. Pod koniec lat 90. przebywałem w Pooh (Kinnaur) i rozmawiałem z ówczesnymi mieszkańcami dawnych budynków misyjnych. Niewiele potrafili mi o tym miejscu opowiedzieć, za to podobały im się archiwalne zdjęcia tego miejsca i okolic utrwalane od lat 60. XIX w., których skany miałem ze sobą. Zgromadzeni wokół mnie przywołali sąsiadów i już w szerszym gronie zaczęli komentować te zdjęcia; wskazywali, co się zmieniło, kto i gdzie ma pola, identyfikowali ulice, świątynie, a także zwracali uwagę na wygląd i ubiór mieszkańców uwiecznionych na fotografiach. Jakby w rewanżu zaczęli przynosić drobiazgi z wnętrza swych domostw, pytając, czy przypadkiem nie są one „morawskie". Jeden z mężczyzn wyniósł spory kamień, który okazał się płytą nagrobną Josefa Eduarda, niespełna rocznego syna Theodora i Mary Schreve (zmarł w 1893 r.)[37]. Ten epizod miał kilka podstawowych odniesień. Wedle opisów archiwalnych, za siedzibą misji znajdował się kiedyś cmentarz, którego teren potem zaorano. Mieszkańcy widzieli, że chodziłem po tym miejscu i czegoś tam szukałem. Ponoć do lat 80. ubiegłego wieku zachowało się tam kilka nagrobków, które zabrali do Europy krewni zmarłych, ale miejscowi nie potrafili przypomnieć sobie szczegółów, nazwisk ani pochodzenia przyjezdnych. Sporo misjonarskich rodzin doświadczyło śmierci swych krewnych podczas misji. Niemal połowa dorosłych nie wytrzymywała wieloletniego życia w wysokogórskich warunkach. Keylong, jak i później założone stacje w Pooh, Leh i okolicznych wsiach, były położone powyżej 3300 m n.p.m. Niektórzy dla poratowania zdrowia wyjeżdżali na roczne urlopy na niziny indyjskie lub do Europy, inni umierali.

Mam też inną refleksję, która pojawiła się w swym pełnym kształcie dopiero po latach pracy z archiwaliami, a zarazem po kilku pobytach terenowych. Dwaj morawianie, którzy założyli misję himalajską w Keylongu, byli najtwardsi. Mimo że Heyde i Pagell nie posiadali błyskotliwych umysłów na miarę Jaeschkego, ich mozolna i długotrwała praca (od 1859 r. przebywali wraz z żonami) umożliwiła stabilność stacji przy minimalnych kosztach subwencji europejskiej, ale też zapoczątkowała kierunek trwałych zmian gospodarczych i założenie pionierskiej sieci placówek edukacyjnych w Lahulu. Bez przesady można powiedzieć, że misje morawskie pod ich zarządem[38] były pierwszymi nowoczesnymi instytucjami społecznymi w całym pasie zachodniohimalajskich Indii. August Wilhelm Heyde spędził w Indiach pół wieku, przez większą część tego okresu ze swą żoną Marie. Eduard Pagell żył tam 30 lat (zmarł wraz ze swą małżonką w Pooh, w 1883 r.). „Ojcowie założyciele" misji wykorzystywali swe rzemieślnicze umiejętności.

[37] T.D.L. Schreve, wraz z żoną, przebywał w Pooh w latach 1890–1903 r., z roczną przerwą na podratowanie zdrowia (1898–1899). Z drugiego urlopu, w 1903 r., już nie wrócili w Himalaje. Wyjechali na misję do Południowej Afryki i tam oboje zmarli (1930). Płyta nagrobna ich syna została na początku XXI w. zabrana przez krewnych do Niemiec, a przynajmniej taką wiadomość mi przekazano.

[38] Po wyjeździe H.A. Jaeschkego do Europy w 1865 r., kierownictwo misji w Keylongu objął A.W. Heyde. Natomiast E. Pagell założył nową stację w Pooh, Kinnaur (1865). Kierował nią do swej śmierci w 1883 r..

Zaplanowali i zrealizowali system nawadniania, w znacznym stopniu uniezależniający grunty misyjne i wiejskie od opadów bieżących. Zaprojektowali wielkopołaciowe pola tarasowe, co było nowatorskim rozwiązaniem, ułatwiającym prace rolne z wykorzystaniem zaprzęgu. Wprowadzili uprawę dziesiątek gatunków warzyw i owoców, nieznanych lokalnie bądź niedocenianych. Pokazali mieszkańcom i nauczyli ich, jak wykorzystywać siłę wspólnoty (zakupy hurtowe, podział pracy, wzajemne wspomaganie się, spójny opór wobec niesprawiedliwości arystokratów, czy narzucanym bezprawnie podatkom). W całej historii morawskich działań w północnych Indiach żaden z późniejszych misjonarzy nie spędził tam tylu lat, co ci dwaj pionierzy. Ta wytrwałość i znajomość terenu, mieszkańców, specyfiki kulturowej i warunków gospodarowania, przynosiły znakomite efekty, ale tylko dzięki ich osobistemu zaangażowaniu, i pod ich nadzorem. Gdy zabrakło Pagella i Heydego, nikt nie potrafił sprostać codziennym wyzwaniom w tak szerokim zakresie. Misje w Lahulu i Kinnaurze stopniowo zamierały, a w końcu zostały zamknięte[39]. Wiele z morawskich rozwiązań gospodarczych i społecznych zostało zapomnianych na dekady. Odżyły jednak w niemal identycznej postaci w niepodległych Indiach. Czy był to choćby w części skutek dawnej akcji edukacyjnej prowadzonej przez morawian? Chyba nikt nie potrafi dzisiaj o tym przesądzić.

Epilog

Zakończyłem prace nad morawskimi materiałami misyjnymi sześć lat temu. Zatem nie powinienem zbyt często do nich sięgać. Jednakże szeroki zakres ich dokonań w terenie i opracowane publikacje sprawiają, że wciąż znajduję w tym obszarze jakieś nowe inspiracje, zauważam problemy, których wcześniej nie dostrzegałem. Zresztą z biegiem lat przybywających „na karku", rośnie także mój sentymentalizm. Podczas każdego pobytu w Himalajach odwiedzam dawne misje. Pokazuję zdjęcia, archiwalne i te wykonane przez siebie przed laty. Próbuję nimi zainteresować nie tylko sąsiadów dawnych misji, ale i nauczycieli, a także uczniów w lokalnych szkołach. Czuję, że propagowanie wiadomości o morawianach jest moim obowiązkiem i robię to z przyjemnością. W dodatku wiem, jakie szczepy winogron, które grusze i śliwy tam rosnące są odmianami zasadzonymi ponad wiek temu. To nader miłe uczucie, gdy wiadomo, że gdzieś daleko zawsze czeka namiastka domu. Teren staje się coraz bardziej „oswojony".

Jest jeszcze jeden wątek, którego pominięcie byłoby nietaktem. Za sprawą zainteresowania się morawianami z Herrnhutu, zyskałem spore grono znajomych,

[39] Po kilkudziesięciu latach działalności morawian na obszarze Lahulu funkcjonowała misja główna w Keylongu, a oprócz niej kilka stacji lokalnych; w Kinnaurze misja, w Pooh także działała jako główna, wraz z ośrodkami mniejszego znaczenia w Dobbaling i Dobling (w których rozpoczęto nauczanie dzieci). Formalnie misje morawskie w tych dwóch okręgach zamknięto na początku lat 40. XX w., choć opuszczono je faktycznie niemal dwie dekady wcześniej. Misjonarze i większa część konwertytów przeniosła się do Leh w Ladakhu (stacja założona w 1885 r.). Jest to jedyne miejsce, gdzie morawian można spotkać do dzisiaj.

zawodowych i prywatnych. Niewiarygodne, jak wiele osób, z rozmaitych dyscyplin naukowych, zetknęło się z dokonaniami morawian i z nich czerpało inspiracje do swoich badań. Cóż, byli to nieprzeciętni ludzie. Nie tylko w Himalajach. Od Grenlandii, przez Karaiby, Labrador, po Ziemię Ognistą, trudno prowadzić badania etnologiczne i nie skorzystać z pozostawionych przez nich materiałów. Życzę sobie wielokrotnie, bym miał tyle zapału, co oni i potrafił tak efektywnie wykorzystywać dany mi czas.

Literatura

Anderson, R. (1874). *Foreign Missions: Their Relations and Claims*. Boston: Congregational Publishing Society.

Beszterda, R. (2011). *Bracia Morawscy a kultury himalajskie. Ewangelizacja, społeczeństwo, gospodarka*. Wrocław-Warszawa: PTL i IAE PAN

Bray, J. (1990). A History of the Moravian Church's Tibetan Bible Translations. W: G. Meier, L. Icke-Schwalbe (ed.), *Wissenschaftsgeschichte und gegenwärtige Forschungen in Nordwest--Indien* (66–79). Dresden: Museum of Ethnology.

Bray, J. (2005). Early Protestant Missionary Engagement with the Himalayan Region and Tibet. W: J. Bray (red.), *Ladakhi Histories. Local and Regional Perspectives* (249–270). Leiden: Brill.

Jeaschke, H.A., *Diary* [niepublikowany rękopis]. Archiv der Brüdegemeine, Herrnhut.

Reetzke, J. (2000–2001). *Count Zinzendorf. A Brief History of the Lord's Recovery*, vol. 1–2. Chicago: Bibles and Books.

SUMMARY

Following the first Moravian missionaries in the Himalaya

The Moravian Brethren formed a very particular community within the Protestant Church. Above all, they had a distinct understanding of the Christian ministry and, consequently, their group had a disctinct missionary character. They were the first to undertake Protestant missions among peoples living far from the centers of civilization and administrative power. This paper describes the author's encounter with the Himalayan cultures and traces of Moravian missionaries' work in the area, discerned over many years of research focusing on the past European activity, its contexts and the durability of cultural solutions it promoted.

Keywords: Moravian Church, missionaries, H.A. Jaeschke, A.W. Heyde, E. Pagell, cultural change, Kinnaur, Lahaul, Ladakh

Etnografia. Praktyki, Teorie, Doświadczenia 2021, 7: 363–382
https://doi.org/10.26881/etno.2021.7.21

Paweł Chyc https://orcid.org/0000-0002-5896-3868
Uniwersytet w Białymstoku

Tworzenie wspólnego ciała, czyli o przetwarzaniu terenu wśród boliwijskich Moré

> „Albowiem takie zadanie przed sobą postawiłem: słowem pisanym sprawić, byś usłyszał, byś poczuł, a nade wszystko – zobaczył. Tyle i nic więcej, tyle – gdyż w tym jest wszystko".
>
> Joseph Conrad
> w grudniu 1897 roku[1]

Pierwszy raz w życiu znalazłem się w Ameryce Południowej[2]. To czyste szaleństwo, pomyślałem. Miałem spędzić w amazońskiej puszczy najbliższe trzy miesiące, a jeszcze trzy tygodnie wcześniej nie znałem w Boliwii nikogo. Siedziałem w fotelu w domu i patrzyłem na bilet lotniczy do La Paz. Teraz, dzięki mojemu uporowi i życzliwej pomocy tak wielu ludzi, znajdowałem się w samym sercu Amazonii na drewnianej barce płynącej w górę rzeki Mamoré. Rzeki stanowiącej granicę pomiędzy Boliwią i Brazylią. Zmierzałem na swoje pierwsze pozaeuropejskie badania terenowe, żyć wspólnie z potomkami Indian Moré, ostatnim już dziś w Boliwii rdzennym ludem mówiącym językiem z niegdyś licznej rodziny językowej chapacura (Birchall, i in. 2016).

[1] Conrad, J. (2015). *Serce ciemności*. Przekł. J. Dukaj. Kraków: Wydawnictwo Literackie.

[2] Tekst powstał na podstawie materiałów zebranych w trakcie realizacji grantu finansowanego przez Narodowe Centrum Nauki – „Tradycja z tubylczego punktu widzenia. Współczesność a przeszłość w dyskursie i praktykach Indian Moré z Amazonii boliwijskiej" (2015/17/N/HS3/00078).

Leżałem w hamaku rozciągniętym w poprzek barki i topiłem się w upale. Temperatura była tak wysoka, że niemal umożliwiała zobaczenie powietrza. Podobne doświadczenie może nas spotkać w saunie, pomyślałem. Z tą różnicą, że z tej „amazońskiej sauny" nie ma jak szybko się wydostać. Jedyną nadzieję na przetrwanie dawał lekki powiew wiatru wywoływany powolnym ruchem barki w górę rzeki. Mogłem wyczuć, jak ogromne masy brunatnej wody stawiają opór sunącej pod prąd konstrukcji. Czułem ten opór wyraźnie, tak jakby barka była przedłużeniem mojego ciała i moich zmysłów. Dookoła mnie rozpościerały się granice mojego poznania – strzeliste gęste ściany zielonej puszczy. Wiecznie żywy, deszczowy las Amazonii, ten sam, o którym tak wiele czytałem i słyszałem. Teraz on patrzył na mnie.

Na barce razem ze mną podróżowała Indianka Moré o wdzięcznym imieniu Maria wraz ze swoim kilkuletnim synkiem. Maria jest żoną Pastora. Tutaj pierwsza lekcja. O tym, jak słowa potrafią zmylić. Pastor to nie funkcja, to imię. Pastor miał nas odebrać z barki małą łodzią w pobliżu osady Sorpresa, u ujścia rzeki Guaporé. Z miejsca, gdzie mieliśmy dotrzeć po 48 godzinach drogi tą właśnie barką. Wtedy jeszcze tego nie wiedziałem, ale Pastor i Maria mieli stać się w przyszłości moimi przybranymi rodzicami. To oni podczas wielokrotnych potem moich pobytów pośród Moré dbali o moje bezpieczeństwo. Byli moją rodziną, z którą dzieliłem codziennie przestrzeń i posiłki. Ich synowie uczyli mnie łowić piranie i chodzić po lesie. Ich historie poznałem jako pierwsze. Jednak tego dnia na barce Pastor wciąż pozostawał dla mnie zupełnie obcy, a Marię poznałem dosłownie kilka dni wcześniej dzięki niesamowitej pomocy doktora Gilla de Catheu z brazylijskiego Guajará-Mirim.

Kiedy napisałem do znanej brazylijskiej antropolożki Aparecidy Vilaça, specjalistki od etnografii ludu Wari' (mówiącego również językiem z rodziny chapacura), że chciałbym prowadzić badania terenowe pośród Moré, od razu poleciła, abym skontaktował się z doktorem Gillem. Okazało się, że zna go każdy badacz, który „zapuszczał" się w rejony rzeki Guaporé. Człowiek legenda, francuski misjonarz, lekarz i antropolog. Znawca języków i kultur indiańskich dorzecza Guaporé. Bez jego pomocy nie dotarłbym tak szybko do Moré. To on przedstawił mnie rodzinie Pastora, która przez kilka miesięcy w roku mieszka w boliwijskim Guayaramerín, najbliższym mieście, od którego wioski Moré oddalone są mniej więcej o 54 godziny łodzią w górę rzek[3].

Podróż na barce przebiegała bez przeszkód, leniwie i bez większych wygód[4]. Łazienkę i toaletę zarazem stanowiła mała łódeczka ciągnięta w tyle barki. Załoga składała się z kapitana, mechanika i kilku pomocników oraz żony kapitana z dziećmi. Kobieta zajmowała się gotowaniem posiłków dla wszystkich. Maria

[3] Łodzią z silnikiem o napędzie od 8–12 KM (tzw. *peke peke*, powszechny środek transportu wśród lokalnej ludności) potrzeba około 54 godzin, aby pokonać trasę z Guayarmerín do wioski Indian Moré, poruszając się w górę rzek Mamoré i Guaporé, a potem, w zależności od pory roku, albo w górę rzeki Azul, albo poprzez zalaną pampę. Droga powrotna łodzią z silnikiem o tej samej mocy zajmuje już tylko ok. 28 godzin, ponieważ podróż przebiega w dół rzek.

[4] Barki te służą do transportowania rzeką drewna, paliwa i produktów spożywczych. W Amazonii rzeki to drogi.

i żona kapitana spędzały czas razem. Przez całą podróż. Ja zostałem ulokowany na przodzie barki w towarzystwie jeszcze jednego pasażera, którym okazał się Luis. Student Akademii Sztuk Pięknych z Madrytu, który stracił wenę twórczą i postanowił ją odzyskać, podróżując po Amazonii.

Siedząc na dziobie barki, oddaleni od reszty załogi kontemplowaliśmy naszą wspólną podróż, aż nagle zaskoczyło nas pewne wydarzenie. Wszystko zaczęło się od tego, że Luis zauważył coś w rzece przed nami. Przyglądałem się z uwagą miejscu, które wskazywał i widziałem wyraźnie. W rzece znajdowało się duże zwierzę. Wciąż nie potrafiłem rozpoznać, co to jest. „To chyba tapir!" – powiedziałem wreszcie. Patrzyliśmy obaj zdumieni, jak z jednego brzegu rzeki na drugi przepływał okazały ssak (*Tapirus terrestres*).

Podczas gdy my delektowaliśmy się tym pięknym widokiem amazońskiego świata, na pokładzie barki poniósł się straszny raban. „*Anta! Anta!*". Padła lokalna nazwa tapira w języku hiszpańskim, której jeszcze wtedy nie znałem. „Nie ma broni! Nie ma broni!" – krzyczeli załoganci. Podczas gdy tapir zbliżał się do naszej burty, my *gringos* z coraz większym zdumieniem wpatrywaliśmy się w to, co działo się na pokładzie barki. Naszym oczom ukazało się ogromne poruszenie wszystkich poza nami. Niemal każdy wskazywał na tapira i krzyczał: „nie ma broni!" (*no hay arma*!). Dzieci próbowały rzucać w zwierzaka jakimiś luźnymi elementami znalezionymi na pokładzie. Przez chwilę mieliśmy wrażenie, że kapitan będzie zawracał, ponieważ wykonał dość dziwny manewr, jakby chciał uderzyć w tapira barką. Z całego tego wrzasku wyłapywałem jedynie pojedyncze zdania: „No zabijcie go! Wiosłem! Wiosłem!" – krzyczał z mostku kapitan.

W czasie tego zamieszania barka zdążyła już minąć tapira i wszyscy pobiegliśmy na jej tył. Tam zobaczyłem, że mechanik razem z dwoma pomocnikami wsiadają do małej łodzi (uczepionej w tyle barki niedaleko „łazienki") i uzbrojeni we wiosła pędzą z nurtem rzeki za biednym tapirem, który wciąż jeszcze miał do pokonania kilkanaście metrów do brzegu. Luis spojrzał na mnie i pyta: „Oni naprawdę mają zamiar zabić go wiosłem?". „Na to wygląda" – odpowiedziałem równie zaskoczony. Kapitan zmniejszył obroty silnika, a my w zdumieniu patrzyliśmy, jak w oddali dwóch mężczyzn próbuje wiosłami dosięgnąć tapira, który już był prawie na drugim brzegu.

Ku mojej i Luisa radości, a rozpaczy pozostałych członków tej podróży, tapir zdołał uciec. Ta scena już na zawsze zapisała się w mojej pamięci. Oto przed moimi oczami rozegrało się coś, czego byłem współuczestnikiem, a czego nie rozumiałem. Z jednej strony wszyscy widzieliśmy to samo. Tapira przekraczającego rzekę. Jednak każdy z nas widział coś innego. Czułem, że to jest właśnie to, co w antropologii nazywają terenem.

***

Przodkowie współczesnych Moré mieszkali w rejonie ujścia rzeki Guaporé do rzeki Mamoré na długo zanim powstało państwo boliwijskie i jego granice. Z kronik i opracowań historycznych wiemy, że w misjach jezuickich zakładanych

nad obiema rzekami podejmowano wiele (zasadniczo nieudanych) prób ich nawrócenia (Meireles 1989). W drugiej połowie XVIII wieku, po opuszczeniu boliwijskiego Mojos[5] przez Jezuitów, te grupy Indian, które doświadczyły życia w misjach, powróciły do dawnego osadnictwa i swych krewnych na obszarach *varzea*. Tak w Amazonii nazywa się obszar leśny (a miejscami także sawann) w pobliżu dużych systemów rzecznych zalewany w znacznym stopniu w porze deszczowej przez wody tych rzek. Właśnie po raz pierwszy zmierzałem takim zalanym lasem do największej wioski, w której mieszkają dziś rodziny Moré. W pobliże miejsca, gdzie pod koniec lat 30. XX wieku miał miejsce pierwszy pokojowy kontakt boliwijskiego społeczeństwa z tym ludem.

Zawsze byłem pełen podziwu dla niesamowitej orientacji Moré w terenie i ich znajomości lokalnej przyrody. Z mojego punktu widzenia cała ta podróż wyglądała, jakbyśmy od wielu godzin błądzili po zalanym wodą lesie, jednak nagle, wyłaniamy się z gęstwiny tuż przed samą wioską. Wreszcie widzę ją po raz pierwszy. Wówczas osiągam fizyczny cel mojej podróży. Wioska nosi nazwę Monte Azul (Niebieski Las). Wtedy nie wiedziałem jeszcze, jak wiele razy później będę przemierzał różne drogi do tej osady. Nie wiedziałem o tych wszystkich miejscach, które były w pobliżu. O których Moré tyle mnie potem nauczyli. Pamiętam tamten pierwszy obraz pomimo wielu lat, które minęły. Na nabrzeżu wioski stała tylko jedna osoba: białosiwa staruszka, o imieniu Carmencita. Potem okazało się, że jest jedną z *ancianos*, czyli najstarszych osób, które pamiętały życie w malokach[6] w lesie, zanim Moré zostali „oswojeni" (*amansados* – ujmując to słowem, którego sami najczęściej używają w tym kontekście). Potem okazało się, że była jedną z tych, które najczęściej uciekały ponownie do lasu. Ilekroć umykała, przyprowadzano ją z powrotem. Nie lubiła tego nowego życia, nie lubiła jedzenia z solą, nie lubiła ryżu, nie lubiła mówić po hiszpańsku. Pamiętam jej twarz wtedy na nabrzeżu. Mrużyła oczy i wydawała mi się lekko uśmiechnięta. Przywitałem ją po hiszpańsku. Odpowiedziała po hiszpańsku. Przez wiele lat nie chciała ze mną rozmawiać w swoim rdzennym języku. Twierdziła, że go nie zna, że nigdy nie mówiła, że nie jest „dzikuską" (*yo no soy india*), jest cywilizowana (*soy civilisada*). Minęło wiele czasu zanim udało mi się z nią porozmawiać w języku moré. Tego dnia była jedyną osobą, która przyszła na brzeg mnie powitać.

Potem zrozumiałem, że to było bardzo nietypowe. Zazwyczaj wszystkie przyjazdy obcych są znane społeczności z wyprzedzeniem. Ludzie tłumnie wychodzą, kiedy tylko ma przyjechać ktoś „obcy". Zazwyczaj jest to „swój obcy",

[5] Niziny Mojos (*Llanos de Mojos*) są regionem w Boliwii wyodrębnionym według kryteriów historycznych, kulturowych i geograficznych. Jezuickie redukcje misyjne na obszarze Mojos formalnie istniały w latach 1682–1767. Do dziś, moim zdaniem, najlepszym krytycznym opracowaniem tego zagadnienia w literaturze przedmiotu pozostaje praca amerykańskiego historyka Davida Blocka zatytułowana *Mission Culture on the Upper Amazon* (1994).

[6] Maloka jest tradycyjną konstrukcją chaty pośród tubylczych ludów Amazonii. Istnieją różne rodzaje malok. Dwie najpopularniejsze to konstrukcje budowane na planie okręgu lub prostokąta. W przypadku Indian Moré tradycyjna chata budowana była na planie prostokąta (tzw. *longhouse*) i została udokumentowana w: Snethlage (1937: 32; 2016: 979) oraz Rydén (1958: 30–31).

bo najczęściej to mniej lub bardziej znani obwoźni handlarze, różnej maści interesanci lub przedstawiciele samorządu ze stolicy prowincji. Ja również kilka dni, a nawet tygodni wcześniej zapowiedziałem swój przyjazd w kontakcie radiowym z liderami społeczności. Ludzie wiedzieli, że przyjadę. Wiedzieli, kiedy przyjadę. Nie wiedzieli tylko, kim jestem. Pytanie o status ontologiczny tego, kogo widzę przed sobą, to podstawowe egzystencjalne pytanie w Amazonii.

„Czy ty aby na pewno nie jesteś misjonarzem?" To było niemal pierwsze zdanie, jakie wypowiedział do mnie Wilmar, jeden z liderów w Monte Azul, kiedy przyszedłem się z nim przywitać pierwszego dnia mojego pobytu w wiosce. Jak się potem okazało, był potomkiem Indianki Moré i jednego z Boliwijczyków, który pomagał „cywilizować" Moré w XX w. „Nie chcemy tutaj żadnych misjonarzy" – dodał.

Właściwie przez cały mój pierwszy pobyt w Monte Azul tym, co najbardziej interesowało ludzi odnośnie do mojej osoby, był powód mojej wizyty. Nigdy nie ukrywałem przed nimi celu mojego przyjazdu, badań oraz zainteresowania ich kulturą i historią, jednak nie chcieli uwierzyć, że mogłem zostawić swoich bliskich i jechać na drugi koniec świata, tylko po to, żeby zobaczyć, jak tam ludzie żyją! Kim trzeba być, żeby coś takiego zrobić! Jak można zostawić tak daleko i na tak długo ukochane bliskie osoby? W końcu po kilku tygodniach dociekań wszyscy zgodnie ustalili, że musiałem przyjechać do nich w poszukiwaniu żony. Był to jedyny powód, który wydawał im się wiarygodny, a zarazem rozsądny. Dopiero wówczas stałem się bardziej obiektem żartów niż podejrzliwości z powodu oczywistej gafy, jaką popełniłem. W Monte Azul nie było kobiet niezamężnych ani nawet nastolatek w odpowiednim wieku. Zatem wszyscy śmiali się, że będę musiał porwać komuś żonę (tak jak kiedyś robili to dawni Moré). Wtedy chyba po raz pierwszy dotarło do mnie, że aby rzeczywiście zrozumieć zagadnienia, które chciałem badać pośród Moré, przede wszystkim muszę poznać ich historię.

***

Jechałem tam z myślą, że chcę badać animizm (Chyc 2008). Właściwie, od kiedy pamiętam, zawsze nurtowało mnie jedno podstawowe pytanie: jak świat wygląda z punktu widzenia kogoś innego niż ja? Chyba to właśnie pytanie ostatecznie przywiodło mnie na studia etnologii. Na najprostszym poziomie to pytanie dotyczy relacji z innymi ludźmi, jednak na bardziej egzystencjalnym, zamienia się w filozoficzny problem. Jak świat widzą stworzenia inne niż ja? Wiele lat pracy etnologów w Amazonii ukazało, że cały animizm w tym regionie jest właściwie wyrafinowaną refleksją wokół tego właśnie pytania (Viveiros de Castro 1992, 1998; Descola 1994; Fausto 2012). Jak wygląda świat chociażby z perspektywy dzikiej świni pekari (*Tayassuidae*)? Wbrew pozorom nie jest to pytanie czysto filozoficzne. Ma bardzo praktyczny wymiar dla kogoś, kto chciałby świnię pekari upolować (najwyżej ceniona dziczyzna pośród Moré). Całkiem możliwe, że na najbardziej podstawowym poziomie animistyczny światopogląd

jest rozbudowanym systemem wniosków powstałym w odpowiedzi na ten jeden praktyczny problem.

W przypadku animizmu w Amazonii udzielona na to pytanie odpowiedź brzmi zaskakująco. Dzikie świnie pekari siebie widzą jako ludzi (Viveiros de Castro 1998; Stolze Lima 1999, 2000). Z naszego punktu widzenia wyglądają jak zwierzęta, a zarazem nasz potencjalny pokarm. Jednak one siebie same widzą jako ludzi z własną kulturą: domami, systemem pokrewieństwa, kulturą materialną i sposobem życia przypominającym nasz ludzki. Zatem wszędzie mamy potencjalnie do czynienia ze społecznościami ludzi. Zaiste paradoksalna sytuacja. W Amazonii, gdzie (z naszego punktu widzenia) zagęszczenie ludzi jest jednym z najmniejszych na kilometr kwadratowy na świecie, rdzenni mieszkańcy wszędzie dokoła „widzą" społeczności osób „poprzebierane" w ciała zwierząt. Tak więc w Amazonii zawsze istnieje podstawowy egzystencjalny niepokój, że skoro my siebie widzimy jako ludzi, być może z punktu widzenia innych stworzeń jesteśmy widziani jako zwierzęta, jako ich potencjalny pokarm (Viveiros de Castro 2015). Kto naprawdę jest człowiekiem?

Animizm klasycznie był definiowany jako pierwotna forma wierzeń religijnych przypisująca duszę niemal wszystkiemu, co istnieje (Tylor 1896; por. Descola 2013). Na początku naiwnie pytałem wprost: czy zwierzęta mają duszę? W odpowiedzi najczęściej otrzymywałem wzruszenie ramion i filozoficzne „*quien sabe…*" (któż to wie). Potem zazwyczaj po prostu przysłuchiwałem się temu, co ludzie spontanicznie mówią. Czasami dopytywałem o szczegóły, wtedy otrzymywałem konkretniejsze odpowiedzi, w rodzaju: niektóre zwierzęta mogą sprawić, że zachorujesz: niektóre mogą porwać małe dzieci albo samotne kobiety. Słuchałem wielu współczesnych opowieści łowieckich o spotkaniach ze zwierzętami (najczęściej jaguarem, dziką świnią pekari lub jeleniowatymi), które spośród innych osobników swego gatunku wyróżniały się wielkością i charakteryzowały się nietypowym zachowaniem (na przykład nie uciekały na widok człowieka).

Wszyscy zgodnie stwierdzali, że był to *Imwikuti*. Terminem tym Moré nazywali dawniej cielesne byty, i zazwyczaj niewidzialne, które mogą objawiać się w zwierzęcej lub ludzkiej formie, ale są potężniejsze od ludzi. Czasem nazywane są władcami (*dueños*) lub ojcem/matką (*padre/madre*) określonych gatunków zwierząt (których postać przyjmują), z którymi są w relacji interpretowanej jako rodzicielska. Byty te opisywane są również jako właściciele wielu dóbr, których Moré nie mieli, a których pożądali. Właściwie wszystkie rośliny uprawne (maniok[7], kukurydza, platany[8]) pochodzą od tych stworzeń. Zwierzęta i ryby, które Moré jedzą, a nawet wiedza o tym, jak leczyć choroby, również pochodzi od nich. Byty te potrafią niemal natychmiast transformować rzeczywistość lub może jedynie czyjś punkt widzenia i sprawiać, że zaczyna się widzieć świat tak, jak jedno z ich dzieci (na przykład dzika świnia pekari), a więc swoich dotychczasowych (ludzkich) krewnych zaczyna się widzieć jako nieludzi. Dlatego spotkanie *Imwikuti*

[7] Maniok (*Manihot Mill.*) to rodzaj krzewów i bylin z rodziny wilczomleczowatych.
[8] Gatunek rośliny jednoliściennej należący do rodziny bananowatych (*Musaceae*).

i wchodzenie w relacje z nimi jest niebezpieczne, ale jest też konieczne, aby zdobyć dobra, które są potrzebne do budowania ciała i społeczności Moré.

Dziś Moré zgodnie przyznają, że dawniej (kiedy żyli w lesie) było pod tym względem dużo gorzej. *Imwikuti* były niemal wszędzie i dużo częściej dochodziło do nietypowych spotkań i transformacji. Rzeczywiście, mity i historie, które opowiadają staruszkowie Moré, są pełne takich przemian rzeczywistości lub punktów widzenia, w których nie wiadomo, kto jest człowiekiem i z kim ma do czynienia (Ferrarezi Junior 1997). To wszystko jednak bardzo się zmieniło. Powiedzieliby dziś niektórzy Moré: „Od kiedy poznaliśmy Jezusa Chrystusa zwierzęta, są już tylko zwierzętami. Jedynie dzięki diabelskim mocom (*cosas diabólicas*) mogą czasem czynić coś złego lub pokazywać się w ludzkiej formie[9]. Wtedy wiadomo, że mamy do czynienia z «rzeczami pochodzącymi z drugiej strony» (*cosas del otro lado*)". Słysząc takie wypowiedzi, znów wiedziałem, że jeśli naprawdę chcę badać animizm u Moré, najpierw muszę dobrze poznać ich historię.

***

Okazało się, że historia Moré jest fascynująca i dość wyjątkowa, jak na warunki amazońskie. Większość tubylczych ludów zamieszkujących na nizinnych tropikalnych obszarach Ameryki Południowej doświadczyła procesu włączania w struktury obywatelskie państw, na których terenach żyli dwoma zasadniczymi sposobami: albo w wyniku działalności prozelitycznej misji chrześcijańskich, albo w wyniku często brutalnych w skutkach kontaktów z baronami kauczukowymi, hodowcami bydła i innymi „przedsiębiorcami", szukającymi zarobku w ostępach puszczy amazońskiej[10]. W przypadku Moré historia była jednak inna, ponieważ zostali oni scentralizowani nie przez misjonarzy czy patronów, ale przez świeckiego pedagoga, który kierował się ideałami wywodzącymi się z filozofii indygenistycznej[11]. Chciał on uczynić z Moré pełnoprawnych obywateli państwa boliwijskiego, z zachowaniem tych elementów ich rdzennej kultury, które uznawał za warte utrzymania. Zanim jednak ten człowiek przybył, w końcu lat 30. XX w., i na stałe scentralizował rozproszone grupy mówiące językiem moré, miało miejsce jeszcze jedno ważne dla Moré wydarzenie, o którym równie często wspominają.

[9] Por. Vilaça 2016.

[10] Owi „przedsiębiorcy" działali często poza prawem, wykorzystując ludność rdzenną do przymusowej pracy przy poszukiwaniu kauczuku, gospodarce rolnej, w późniejszych czasach przy poszukiwaniu złota i ropy naftowej. W tym tekście zbiorczo określam ich mianem „patronów". W ostatnim latach powstały cenne prace krytycznie i kompleksowo analizujące źródła historyczne, dotyczące relacji ludności rdzennej z patronami na terenie nizinnej Boliwii (Villar, Combès 2012; Guiteras Mombiola 2012; Córdoba, Bossert, Richard 2015).

[11] Indygenizm to ruch filozoficzno-polityczny, który pojawił się w końcu XIX w. w Ameryce Łacińskiej i między innymi dążył do nadania obywatelom indiańskiego pochodzenia równego statusu w społeczeństwie (por. Posern-Zieliński 2005). Indygenizm implikował jednak asymilację kulturową, ponieważ równy status zakładał dostosowanie się ludności tubylczej do standardów kultury dominującej (kreolskiej). Dziękuję dr. Radosławowi Powęska za zwrócenie mojej uwagi na ten aspekt oraz za pozostałe cenne komentarze do roboczej wersji tekstu.

Warto w tym miejscu nakreślić nieco szerszy historyczny i kulturowy kontekst. Od końca XVIII w., kiedy misje jezuickie nad rzekami Guaporé i Mamoré rozpadły się, ludy mówiące wariantami języka moré powróciły do życia w lesie. Okres ten trwał aż do początku XX w. (w przypadku boliwijskich Moré do końca lat 30. XX w.). W tym czasie lokalne grupy Moré najprawdopodobniej żyły w sposób, który możemy określić jako historycznie typowy dla ludów z rodziny językowej chapacura w ogóle, a być może nawet szerzej, charakterystyczny dla areału kulturowego doliny rzeki Guaporé (por. Meireles 1991). Rekonstruując historię i tradycyjny sposób życia dawnych Moré, zacząłem dostrzegać zaskakujące analogie związane z animizmem, mitami i opowieściami zasłyszanymi od współczesnych Moré, o których już wspominałem.

Trzy cechy najbardziej wyróżniały kulturę rodziny językowej chapacura. Po pierwsze, podstawową jednostkę społeczną stanowiła u nich tzw. rodzina rozszerzona. Jej modelem jest mała grupa ludzi (ojciec, matka, ich niezamężne dzieci i najbliżsi samotni krewni) zamieszkująca tę samą przestrzeń, wspólnie spożywająca posiłki i znajdująca się pod opieką lidera, którym najczęściej jest głowa rodziny[12] (odnajduję tu analogię do wyobrażenia *Imwikuti* jako ojca i opiekuna swoich dzieci). Po drugie, w większej skali ludy te dzieliły się na wyodrębnione przestrzennie i posiadające egzonim grupy lokalne i terytorialne (dostrzegam tutaj analogię do wyobrażenia świata jako zamieszkanego przez odrębne grupy ludzi w różnych „przebraniach"). Po trzecie, ważnym aspektem budowania relacji między tymi osobnymi grupami było organizowanie naprzemiennych ceremonii, na których jedna z grup pełniła rolę właściciela ceremonii (dostrzegam tutaj ponownie analogię do postaci *Imwikuti* właścicieli dóbr, zwierząt, ryb, roślin etc.). Na tych ceremoniach częstowano przybyłych gości alkoholem z manioku[13], często doprowadzając ich do utraty przytomności (zmiany punktu widzenia, rzeczywistości). Ceremoniom towarzyszyły szeroko rozumiane relacje wymiany, ale były one potencjalnie niebezpieczne, ponieważ mogły wywołać wzajemną przemoc (Von Graeve 1989; Conklin 2001; Vilaça 2010; por. Meireles 1991).

Świat tych odwiedzających się podczas naprzemiennych ceremonii różnych grup Moré stanowił rodzaj cyklicznie oswajanego wewnętrznego kręgu społecznego mniej lub bardziej obcych sobie ludzi, z którymi komunikacja była jednak możliwa, ponieważ wszyscy oni mówili w języku moré, mieli podobne ciała i zwyczaje (moglibyśmy powiedzieć, że wszyscy oni widzieli siebie nawzajem jako posiadających ludzkie ciała).

Opierając się na lokalnym animistycznym światopoglądzie, możemy założyć, że Moré wyobrażali sobie świat na zewnątrz tego kręgu podobnie – jako różne skupiska grup potencjalnych ludzi, którzy jednak coraz bardziej różnili się od

[12] Rozproszone osadnictwo w malokach zamieszkiwanych przez tzw. rodzinę rozszerzoną (określaną również jako *hearth family* w nomenklaturze zaproponowanej dla realiów Amazonii; w: Jackson 1983), rzadko większą niż 20 osób z preferencją do rezydencji patrylokalnej (por. Kairski 1999: 19–22).

[13] Rodzaj napoju alkoholowego wyrabianego z bulw korzenia manioku (*Manihot*) znany pod lokalną nazwą jako *chicha* (w języku moré: *kopa'*).

Moré. Mówili innymi językami, jedli inne pokarmy, posiadali inne rzeczy i zwyczaje, wreszcie mieli inne formy cielesne (na przykład wyglądające jak zwierzęce ciała), chociaż Moré wiedzieli, że te inne byty same siebie mogły widzieć jako posiadające ludzkie ciała. W tym kontekście wiele kosmologicznych mitów i opowieści *ancianos* nabiera głębokiego socjologicznego sensu.

Rekonstruując historie Moré, zauważyłem, że o ile między swoimi grupami lokalnymi starali się unikać przemocy i zdobywać pożądane dobra na drodze wymiany[14], o tyle z grupami potencjalnie ludzkimi, z którymi nie uczestniczyli w naprzemiennych ceremoniach (nazwijmy je grupami „na zewnątrz"), utrzymywali drapieżne relacje i starali się pozyskać wszelkie dobra bez zachowania wzajemności. Wymownym tego przykładem były wyprawy wojenne (*warfare*)[15], które Moré organizowali (do końca lat 30. XX w.), napadając na barki spływające rzekami Mamoré i Guaporé, a także napadając lub po kryjomu „okradając" osiedlających się w pobliżu ich terenów hodowców bydła (por. Leigue Castedo 1957). Te wrogie stosunki ze społeczeństwem boliwijskim były jedną z bezpośrednich przyczyn projektu „pacyfikacji Moré", podjętego przez rząd boliwijski w 1938 r., pod kierownictwem wspomnianego już świeckiego nauczyciela i patrioty Luisa Leigue Castedo (1957). Zanim jednak do tego doszło, wcześniej miało miejsce interesujące wydarzenie.

W latach 1933–1935 niemiecki etnograf i przyrodnik, Emil Heinrich Snethlage, podczas swojej wyprawy nad rzekę Guaporé był w stanie nawiązać wielomiesięczny pokojowy kontakt z dwiema grupami terytorialnymi Moré, kiedy żyły one jeszcze w lesie, zasadniczo praktykując opisane wyżej wrogie relacje wobec obcych. Kiedy w 2012 r. natrafiłem na jedyną jego publikację, która w postaci popularnonaukowej powieści przybliżała to spotkanie (Snethlage 1937), intuicyjnie czułem, że muszę nawiązać kontakt z jego rodziną. Chciałem poznać lepiej tę historię, chciałem wiedzieć, jak Snethlage to zrobił, że był w stanie nawiązać pokojowy kontakt z Moré w czasach, kiedy nie praktykowali oni jeszcze takich relacji z potencjalnymi ludźmi „z zewnątrz". Moje wysiłki zostały nagrodzone i pod koniec 2013 r., w Poczdamie pod Berlinem, udało mi się spotkać z Rotgerem Snethlage, synem niemieckiego etnografa. Dziś postrzegam tę wizytę jako przełomową dla moich badań. Okazało się, że Rotger Snethlage pracował nad redakcją dziennika terenowego swojego ojca[16]. Dziennika opisującego tę właśnie wyprawę nad rzekę Guaporé, w trakcie której między innymi spotkał się on z grupami

[14] Na poziomie grup lokalnych dominowała relacja wzajemności. Jednak już na poziomie grup terytorialnych (o rząd wyżej w kategoriach „obcości") nie zawsze się to udawało i – jak pokazują moje badania etnohistoryczne (w opracowaniu) – różne formy przemocy potencjalnie mogły pojawiać się pomiędzy grupami terytorialnymi Moré. Chodzi tutaj zarówno o przemoc z naszego punktu widzenia fizyczną (bezpośrednie zabijanie), jak również symboliczną (szamanistyczne działania mające na celu uśmiercenie osoby).

[15] Wyprawę wojenną należy rozumieć tutaj nie w sensie klasycznym, charakterystycznym dla historii europejskiej, lecz jako techniczny termin *warfare*. Jest to wyprawa mająca na celu n i e zabicie jak największej liczby wrogów, lecz zdobycie fizycznych lub symbolicznych obiektów służących do reprodukcji fizycznej i społecznej własnej grupy (zob. Kairski, Buliński 2006).

[16] Owa „redakcja" obejmowała przepisanie na komputerze notatek terenowych wypełnionych ręcznym pismem, a także sporządzenie obszernych aneksów i przypisów aktualizujących te

Moré i udokumentował ich tradycyjną kulturę (Snethlage 2016). Zanim jeszcze dziennik został opublikowany, Rotger Snethlage życzliwie udostępnił mi w większości do dziś nieopublikowane zdjęcia z lat 1933–1934, abym ich kopie mógł wykorzystać do własnych poszukiwań etnohistorycznych.

Wreszcie, zamiast pytać o abstrakcyjne wydarzenia z przeszłości, mogłem pytać o konkretne osoby, z którymi spotkał się Snethlage, a w wielu przypadkach dysponowałem zdjęciami tych osób. To zupełnie zmieniło charakter moich badań, jak również przyniosło nieoczekiwane rezultaty, ale także nowe dylematy, z których każdy wymagałby niemal osobnego wprowadzenia w tym tekście. Dość powiedzieć, że – ze względów światopoglądowych – oglądanie zdjęć zmarłych było dla Moré doświadczeniem niecodziennym. W trakcie takich sesji niektórzy twierdzili na przykład, że ludzie obecni na tych zdjęciach to nie są ich ojcowie czy dziadkowie, lecz są to inni Moré mieszkający teraz w *Namatuke*[17]. Kiedy zadawałem więcej szczegółowych pytań, dowiedziałem się, że *Namatuke* jest miejscem, do którego po śmierci udają się zmarli Moré. Najczęściej opisywane jest ono jako wioska pod powierzchnią wody (ale również jako wioska ukryta za ścianą lasu), która w normalnych warunkach[18] jest niedostępna (nie można jej zobaczyć ani dostać się do niej). Jednak zdaniem wielu moich rozmówców, *Namatuke* i jej mieszkańcy istnieją również teraz. Zanim pokazałem im te zdjęcia, Moré nigdy wcześniej nie mówili mi o tym miejscu. Jak widać, jedno pozornie nieszczególne (z naszego punktu widzenia) wydarzenie może wywołać w terenie nowe treści i nowe problemy badawcze.

W tym tekście chciałbym skupić się jednak na innym aspekcie tej historii, który nieustannie pojawiał się, kiedy rozmawiałem z Moré o Snethlage. Dwoje moich rozmówców było małymi dziećmi, kiedy Snethlage próbował nawiązać pokojowy kontakt, a potem odwiedzał chaty Moré, i dzieliło się własnymi wspomnieniami z tych czasów. Inni przywoływali wspomnienia rozmów ich rodziców, którzy opisywali spotkania z etnografem. We wszystkich tych relacjach spontanicznie ze strony Moré pojawiał się zawsze jeden główny motyw. Snethlage był przedstawiany jako *dueño* (właściciel), który posiadał wiele dóbr, których Moré pożądali i który szczodrze dzielił się z nimi tymi dobrami. Kiedy tylko przestawałem zadawać pytania i słuchałem tego, co Moré sami mówią o tych spotkaniach, nie było rozmówcy, który nie wyliczałby, ile to rzeczy Snethlage posiadał (maczety, noże, guziki, wisiorki etc.) i jak obdarowywał nimi. W opowieściach tych podkreślano również, że *Toto*[19] potrafił wymawiać niektóre słowa w języku moré, oraz że spożywał napój *kopa'*, kiedy odwiedzał maloki Moré. Niektórzy sugerowali również, że leczył ich rodziców. Przy czym owo leczenie polegało na odmuchiwaniu tytoniem ciała chorych (na polecenie innych Moré, czyli krewnych tych

notatki ze współczesną wiedzą etnologiczną i lingwistyczną na temat regionu. Ostatecznie dziennik na temat całej wyprawy liczy ponad 1200 stron (Snethlage 2016).

[17] W języku moré nazwa *Namatuke* dosłownie oznacza miejsce, gdzie są (lub „rodzą się") brazylijskie orzechy (*Bertholletia excelsa)*.

[18] Przez normalne warunki Moré rozumieją nieprzebywanie samotnie i nieznajdowanie się w trakcie snu.

[19] Tym terminem Indianie określali Snethlage w języku moré.

chorych). To fakt, który Snethlage sam odnotował w swoim dzienniku terenowym (Snethlage 2016: 271–272, 276).

Po jakimś czasie zacząłem postrzegać te opisy jako uderzająco podobne do wizerunku *Imwikuti*, bytów posiadających dobra, których Moré pożądali oraz z którymi starali się wchodzić w pokojowe relacje, żeby te dobra otrzymać. W opowieściach o *Imwikuti* również pojawiały się relacje o tym, że niektóre z nich leczyły Moré lub przekazywały im wiedzę, jak leczyć albo też Moré zdrowieli w wyniku samego spotkania z nimi. Jednak ten sam *Imwikuti*, zamiast leczyć, może spowodować chorobę i przyczynić się do śmierci[20]. Leczenie, ale także potencjalne powodowanie śmierci, to powszechna ambiwalentna cecha charakterystyczna dla szamanów w Amazonii (Fausto 2012). Bardzo często *Imwikuti* opisywane są również jako szamani (dla swoich grup). Jednocześnie to szamani Moré mogli z *Imwikuti* utrzymywać regularne i owocne relacje bez ryzyka zachorowania czy trwałej zmiany punktu widzenia na swoją codzienną rzeczywistość.

Zaczynałem od zgłębiania historii Moré, żeby lepiej zrozumieć animizm. Tymczasem okazało się, że nie tylko dzięki poznaniu historii Moré ich animistyczny światopogląd staje się dla mnie bardziej czytelny, ale również działa tutaj interesujące sprzężenie zwrotne. Animizm zdaje się również przenikać sposób, w jaki Moré opowiadają historię i to, na co sami zwracają uwagę, gdy mówią o przeszłości.

Z czasem podobne analogie odnalazłem w opowieściach na temat wspólnego życia z Luisem Leigue Castedo, który razem z małżonką Yolandą Suarez Castedo żył pośród Moré od roku 1939 niemal nieprzerwanie do roku 1962. Znów, kiedy tylko przestałem skupiać się na moich pytaniach i przysłuchiwałem się temu, jak Moré mówią o czasach Leigue (*el tiempo de los Leigue*), na pierwszy plan wysuwały się elementy, które z naszego punktu widzenia mogą się wydawać mało istotne. Większość moich rozmówców przede wszystkim podkreślała ilość jedzenia i rzeczy, których była obfitość (*harto*) w czasach Leigue. Podkreślali oni, jak uczyli się spożywać posiłki z solą, jak trudno było im przyzwyczaić się do jedzenia, którego wcześniej nie znali (ryż, cukier, kawa, herbata, etc), jak trudno było przyzwyczaić się do nowego sposobu spożywania posiłków (jedzenia z dala od krewnych, rozsadzonych w jadłodajni z podziałem na płeć i wiek). Niemal zawsze następowało wyliczanie, jakiego typu jedzenie było dostępne i jak wiele go było. Jak wiele rzeczy Leigue rozdawał (narzędzia, odzież, nasiona, owoce itp.). Ponownie nasuwająca się tutaj analogia do postaci ojca (lidera), dbającego o swoje dzieci, w tym przypadku jest dodatkowo wzmocniona faktem, że Moré rzeczywiście zwracali się do małżeństwa Leigue terminami pokrewieństwa, oznaczającymi ojcze (*ite'*) i matko (*ina'*); (por. Leigue 1957).

Oczywiście spotkać można było różne opinie na temat czasów Leigue, zależne od osobistych doświadczeń. Niektórzy podkreślali pozytywne aspekty, jak wspomniana już obfitość, ale również poczucie bezpieczeństwa, opieka nad

[20] W tym kontekście również znamienny jest fakt, że grupy Moré, w latach 1933–1938, kiedy intensywność ich pokojowych kontaktów z obcymi była najwyższa, doświadczały również najsilniejszych fal chorób zakaźnych (grypa, żółtaczka, odra).

chorymi. Inni byli wdzięczni za to, że poznali Jezusa Chrystusa, nauczyli się hiszpańskiego, a nawet, że nauczyli się pracować (*aprendimos trabajar*). Jeszcze inni mieli za złe, że byli dyscyplinowani (również poprzez kary cielesne), rozłączeni od swoich dzieci oraz od bliskich krewnych. Wypominali, że musieli pracować i przebywać długo w otoczeniu obcych (*karafo*)[21].

Historia Moré w czasach Leigue jest złożona i niejednoznaczna, a niemal każdy z tych wątków wymaga osobnego wprowadzenia w kontekst wydarzeń. Jednak chcę zwrócić tutaj szczególną uwagę na to, co w pewnym momencie dla mnie również stało się najważniejsze, mianowicie na sposób, w jaki Moré mówią o tej przeszłości oraz na co oni sami zwracają uwagę lub kładą nacisk, kiedy opowiadają o czasach Leigue. Mógłbym skupić się na wątkach, które nam antropologom wydają się ważne, takich jak kolonialny wręcz charakter relacji między Leigue (czy szerzej Boliwijczykami) a Moré, czy też rozważać etyczne problemy związane z ich przeszłością, wykazywać asymetryczność tych relacji lub opisać reżim władzy, jaki się z nich wyłania (por. Guiteras Mombiola 2019). Jednak są to narzędzia teoretyczne i są to problemy, które pochodzą z naszego akademickiego świata. W pewnym momencie bardziej zaczęło mnie interesować, jakich pojęć sami Moré używają do myślenia o tej przeszłości. Chciałem zrozumieć, dlaczego, kiedy stawiam otwarte pytania o przeszłość lub słucham spontanicznych wypowiedzi tych ludzi, otrzymuję od nich historie, które skupione są na zaskakujących dla mnie kwestiach, na które ja sam nie zwróciłbym większej uwagi.

Dlaczego na pierwszy plan tych opowieści wyłaniają się wątki związane z pożywieniem? Dlaczego najtrudniejsze wspomnienia dotyczyły rozłąki z bliskimi, zakazu mówienia w języku moré, kar cielesnych, trudności z akceptacją dyscypliny w szkole czy w pracy, trudności z zaakceptowaniem soli i innych produktów nieznanych wcześniej dla Moré? Dlaczego zasadniczo większość z tych narracji dotyczy trudności wspólnego życia w jednej wiosce z obcymi? Im więcej słuchałem tych opowieści, tym bardziej miałem wrażenie, że te początkowo niezrozumiałe dla mnie kwestie mają mi coś bardzo ważnego do powiedzenia na temat historii Moré, ale również na temat ich współczesności. Kiedy zacząłem przyglądać się im w poszukiwaniu spajających te opowieści elementów, zdałem sobie sprawę, że wszystkie one orbitują wokół pojęcia *ciała*. Tyle że rozumianego w specyficzny dla Moré sposób.

W języku moré termin, który można przetłumaczyć jako (ludzkie) ciało to słowo *it*. Co ciekawe, jest to źródłosłów pojęć *ite'* oraz *iten*. Pierwsze można przetłumaczyć jako „ojciec", natomiast drugie jako „człowiek" (ktoś, kto z punktu widzenia Moré ma w pełni ludzkie ciało). *Iten* oznacza również po prostu „ludzie"

[21] Właściwie przez cały okres czasów Leigue Moré żyli w otoczeniu wielu nieindiańskich Boliwijczyków (*karafo*). Na początku byli to przydzieleni przez boliwijski rząd żołnierze i robotnicy, którzy pomagali budować tzw. *Nucleo Indígenal Moré* (ośrodek tubylczy Moré). Leigue zatrudniał potem również wielu nauczycieli i pomocników przy hodowli bydła oraz poszukiwaniu kauczuku, z którymi Moré pracowali. Więcej tych historycznych kontekstów przybliżam w odrębnym tekście (Chyc 2017).

i prawdopodobnie był to etnonim o najszerszym generycznym znaczeniu dla wszystkich ludów mówiących wariantami języka moré[22]. Innymi słowy, zbiorczym terminem „ludzie" (*iten*) różne grupy Moré określały wszystkie pozostałe, z którymi (z ich punktu widzenia) komunikacja była możliwa w języku moré i które miały takie same lub bardzo podobne zwyczaje żywieniowe oraz podobną kulturę materialną (rodzaj strzał, narzędzi, strojów, malunków na ciele i innych form „ozdabiania" ciała), czyli wszystko to, co składało się na zewnętrzną wizualną postać („przebranie"), pod jaką dana osoba jest widoczna dla innych.

Dopiero wychodząc od kategorii pojęciowych „zaproponowanych" przez samych Moré, można spostrzec, że nagle wszystko zaczyna się układać w zaskakująco spójną całość. Kiedy wrócimy do wspomnianych przeze mnie wcześniej trzech głównych wyznaczników tradycyjnej kultury ludów z rodziny językowej chapacura, zobaczymy, że na pierwszym miejscu znajduje się właśnie pojęcie ciała. *It* (ciało) stanowi źródłosłów pojęciowy terminu ojciec (*ite'*), a zarazem podstawową kategorię społeczną dla ludów z rodziny językowej chapacura, jaką jest rodzina rozszerzona, znajdująca się pod opieką lidera. Ujmując rzecz najprościej, współdzielenie przestrzeni i czasu oraz wspólne spożywanie posiłków (konsumowanie tych samych substancji, często z tego samego naczynia) dosłownie jest procesem budowania wspólnego ciała (lub jeśli ktoś woli, wspólnoty bardzo podobnych ciał). Chodzi tutaj o to, żeby bliscy krewni mieli ciała (rozumiane szeroko, również jako zwyczaje i sposób życia, który te ciała umożliwiają) jak najbardziej podobne do siebie, po to żeby widzieli siebie nawzajem jako ludzi (*iten*). Innymi słowy ciało jest źródłem punktu patrzenia na świat (por. Viveiros de Castro 1998). Dlatego jest tym, co trzeba wspólnie budować, i o co trzeba dbać, aby pozostawało podobne. To gwarantuje podobne postrzeganie świata.

Kiedy przyjmie się takie specyficzne rozumienie pojęcia ciała (które występuje w Amazonii nie tylko u ludów z rodziny językowej chapacura, por. Seeger i in. 2019[1979], Viveiros de Castro 1998, 2012), wówczas wiele elementów z historii Moré, i ze sposobu, w jaki mówią oni o przeszłości, okazuje się znacznie bardziej zrozumiałych. Nagle staje się czytelne, dlaczego tak bardzo zwracają oni uwagę na rodzaj spożywanego posiłku (ten sam posiłek czyni ciała podobne do siebie) i nowe nieznane im wcześniej produkty, jak sól, ryż, cukier (nowe substancje zmieniają ciało). Otwierają się nowe możliwości interpretacji rodzajów ich relacji z obcymi oraz wyjaśnienia, dlaczego względem relacji wzajemności akcentują oni podobieństwa. Jak w przypadku spotkań ze Snethlage, kiedy podkreślali, że etnograf spożywał *kopa'* (współdzielił substancje), i że znał słowa w moré (możliwość komunikacji oznacza potencjalnie ludzką osobę), a także leczył zgodnie z oczekiwaniami. Leczenie polegało na odmuchiwaniu tytoniem ciała, zatem

[22] Najsilniejszą przesłanką ku temu jest fakt, że pod nazwą *Itene* ludy mówiące w moré znane są z kronik historycznych z czasów misji jezuickich. W etnologii kultur amazońskich znany jest również fakt, że bardzo często nazwy własne oznaczały po prostu termin „ludzie". Innymi słowy na pytanie: „kim wy jesteście?", odpowiadają „jesteśmy *iten*" („jesteśmy ludźmi" – dokładnie: tymi, którzy widzą siebie jako ludzi). Warto dodać, że termin *iten* oznacza „ludzi" w obu znanych dziś dialektach języka moré (moré właściwy i kuyubim).

było dokładnie tym rodzajem leczenia, które praktykowali szamani Moré (podobieństwo praktyk).

Jeśli dostrzeże się wagę, jaką dla Moré ma tworzenie wspólnego ciała poprzez przebywanie razem w gronie bliskich sobie osób, wspólne spożywanie z nimi posiłków, sposób opowiadania o czasach Leigue również nabiera głębokiego sensu. Staje się czytelne, dlaczego ingerencja w kwestie związane z tak rozumianą cielesnością była najtrudniejszym doświadczeniem dla Moré. Z drugiej strony widać również, dlaczego inne aspekty, w których Leigue spełniał swoją (wyznaczoną przez kulturę Moré) rolę jako ojca (*ite'*), zapamiętane zostały jako dobre wspomnienia. Jednym słowem, Moré cały czas mówili mi głównie rzeczy, które rzeczywiście dla nich są ważne. Tyle że na początku dla mnie wydawały się one mało istotne i poboczne.

***

Dokładnie pamiętam ten moment, kiedy uświadomiłem sobie, że dla współczesnych Moré pojęcie ciała wciąż jest pojęciem centralnym i chyba nie do końca rozumieją je oni tak jak ja, chociaż dziś wszyscy w naszych rozmowach używamy hiszpańskiego terminu *cuerpo* (ciało). Przypomina to trochę scenę z tapirem w wodzie, od której rozpoczęliśmy tę podróż. Niby wszyscy widzą (mówią) to samo, ale tak naprawdę każdy widzi (i mówi) coś nieco innego.

Tego wieczoru, jak zawsze, jedliśmy wspólnie przy jednym stole kolację w domu Alberto[23] w Monte Azul. Był to jeden z tych trudnych okresów, kiedy nie było dużo jedzenia (czyli ryb lub mięsa, które Moré uważają za właściwe jedzenie), więc na kolację spożywaliśmy smażone „racuchy" (*fritos*), jak je nazywałem po polsku na własny użytek. Główny myśliwy w naszym domu, Felipe, był chory już od niemal dwóch tygodni i dzięki temu, że wszystko działo się w rodzinie, z którą wtedy mieszkałem, miałem wreszcie okazję posłuchać, bez zadawania (abstrakcyjnych) pytań, co spontanicznie Moré mówią na ten temat. Po raz kolejny opowiadano przy stole, jak trzy tygodnie wcześniej, kiedy Felipe był u swojej teściowej w odwiedzinach z żoną, jej krewni próbowali go zabić. Chodzi tutaj o próbę zabicia za pomocą szamańskich praktyk (*hechizo*), a dokładnie, z użyciem „rzeczy pochodzących z drugiej strony" (*cosas del otro lado*). Siostra teściowej Felipe twierdząc, że ktoś inny próbuje rzucić na niego urok, sama chciała to właśnie jemu uczynić. Felipe wielokrotnie podkreślał, jak dotykała jego ciała, jak masowała mu klatkę i stukała w nią pięścią, by po chwili pokazać jemu i wszystkim zebranym, że wyciągnęła z jego ciała kolec płaszczki[24]. Trzymała go w otwartej dłoni, żeby wszyscy mogli zobaczyć. W tej samej dłoni, którą przed

[23] Ze względu na wrażliwość informacji zawartych w tym akapicie imiona bohaterów zostały zmienione.

[24] Płaszczka słodkowodna (*Potamotrygonidae*) występująca w rzekach Amazonii. W lokalnym hiszpańskim nazywana *raya*. Posiada ogon z charakterystycznym kolcem jadowym, który w przypadku ukłucia może stanowić dla człowieka śmiertelne zagrożenie.

chwilą masowała mu klatkę piersiową. Wniosek był prosty, kolec musiał być wcześniej w jego ciele.

Tego wieczoru, kiedy siadaliśmy do kolacji, znów mogłem usłyszeć kolejną zbliżoną wersję tej historii. Felipe był leczony w wiosce, ale jego stan się nie polepszał, więc wszyscy twierdzili, że powinien jechać do miasta, ponieważ tam są potężniejsi szamani (*brujos*). On sam jednak wydawał się nie do końca przekonany, czy jego choroba to urok (*hechizo*) i twierdził, że powinien iść po prostu do zwykłego lekarza. Od tygodnia debatowano na ten temat. To, co nastąpiło w trakcie kolacji, rozwiało wszelkie wątpliwości.

Pamiętam, że byłem naprawdę głodny i czekałem jak nigdy na te racuchy. Od dłuższego czasu nie mieliśmy już benzyny (do generatora prądu), więc po zapadnięciu zmroku jedliśmy przy świecach. Lubiłem to nawet, ponieważ brak intensywnego światła elektrycznego sprawiał, że człowiek skupiał się bardziej na smaku i zapachu, które stawały się lepiej wyczuwalne. Poza tym było dużo mniej insektów, które zwykle zlatywały się, zwabione intensywnym światłem. Jedyną wadą tej sytuacji pozostawał fakt, że nie było dokładnie widać, co człowiek wkłada do ust. Jedliśmy ze wspólnej miski z racuchami, więc złapałem dwa dla siebie i pierwszego zjadłem niemal na raz. Kiedy ugryzłem drugiego, poczułem jakby metaliczny smak na języku i z zaskoczeniem wyczułem, że moje zęby przegryzają coś bardzo twardego. Na szczęście nie przełknąłem niczego.

Kiedy zbliżyłem zawartość do światła świeczki, ze zdumieniem stwierdziłem, że w moim racuchu znajdowała się ponad czterocentymetrowa igła do szycia, którą przegryzłem na pół! Na szczęście wyplułem obie połowy. Zdiagnozowałem język, nie czułem żadnej rany. Jakimś dziwnym trafem zupełnie nie zostałem nawet zadraśnięty. Nigdy nie zapomnę tego wieczoru i tej kolacji. Dość powiedzieć, że do najbliższego miasta (i szpitala) podróż zajmowała 28 godzin drogi łodzią. W pierwszym momencie wszyscy byli w szoku (przy czym ja zdecydowanie najdłużej). Jak to możliwe, że w racuchach znalazła się igła do szycia[25]? Kiedy chwilę później matka Felipe znalazła drugą igłę w swoim racuchu, wszyscy przyznali zgodnie, że to już nie może być przypadek. Ewidentnie to była robota (*trabajo*) jakiegoś *brujo* (szamana)[26]. Było oczywiste, że Felipe musi jechać do miasta, żeby udać się do potężnych szamanów nie-Moré, dopiero oni będą mogli go uleczyć. Mnie natomiast polecono udać się do sąsiada, o którym nie wiedziałem nawet, że jest szamanem. Tak oto, dopiero kiedy sam przez chwilę znalazłem się

[25] Warto dodać, że mieliśmy odmienne „teorie" na temat pojawienia się tej igły w racuchach. Ja przypuszczałem, że dzieci mogły włożyć igłę do mąki i jakoś się ona „uchowała" podczas przygotowywania posiłku. Większość zebranych jednak niechętnie ferowała wyroki, a nieliczni skromnie zauważyli, że to mogło być czyjeś intencjonalne działanie, przy czym używali terminu „*hechizo*", który oznacza szkodliwe intencjonalne działanie szamańskie.

[26] *Brujo* jest terminem w lokalnym hiszpańskim oznaczającym szamana (w moré *ikat*). Przy czym osoba szamana w Amazonii jest inna niż w klasycznie rozumianym szamanizmie syberyjskim. Szaman amazoński jest postacią ambiwalentną (por. Fausto 2012). Równie dobrze może leczyć, jak i rzucać uroki (*hechizo*). Bardzo często Moré, aby opisać to, co robi szaman, używają hiszpańskiego terminu „pracować" (*trabajar*), co jest kolejnym przykładem tego, że choć dziś używają słów hiszpańskich, rozumieją je specyficznie.

w pozycji potencjalnie wystawionego na działanie szamańskie (*hechizo*), nieoczekiwanie dowiedziałem się, że jednak Moré mają kogoś, kto wie (*sabe*)[27]. Szamana, który jednak zapytany wprost, sam niechętnie by przyznał, że jest szamanem.

Pouczające jest to, że kiedy wcześniej wielokrotnie pytałem w wywiadach, czy są jeszcze szamani pośród Moré, wszyscy zgodnie odpowiadali, że nie. „Szamanów już dawno tutaj nie ma". Uzasadniając, jedni twierdzili, że są już nowocześni (*ya somos moderno*), inni, że są wierzący (*somos creyentes*) i odkąd poznali Jezusa Chrystusa w żadnych szamanów nie wierzą, bo to są rzeczy diabelskie (*cosas diabólicas*). Wszyscy oni jednak odsyłali mnie do tego samego człowieka, kiedy dowiedzieli się o tym, co mi się przytrafiło. Staruszek spojrzał na mój język, dotykał trochę mojej głowy i twarzy, po czym powiedział: „Twoje ciało jest dobrze zamknięte, to nie było (przeznaczone) dla ciebie" (*tu cuerpo está bien cerrado, no era para ti*). Na wszelki wypadek jednak odmuchał mnie jeszcze dymem z tytoniu, tak jak robili to dawni szamani.

***

Chciałbym zakończyć ten esej kilkoma spostrzeżeniami, które wydają mi się istotne. Przede wszystkim największego przełomu w moich badaniach dokonałem, kiedy przestałem się upierać na pytaniach i wyobrażeniach, z którymi przyjechałem w teren. Nie chodzi tutaj o zrezygnowanie z badania interesującego mnie problemu w ogóle (chociaż czasem teren weryfikuje również samą sensowność problemu badawczego), ale przede wszystkim o sposób jego konceptualizacji i realizacji. Zadawanie przygotowanych wcześniej abstrakcyjnych pytań o animizm przynosiło w efekcie kiepskiej jakości materiał deklaratywny, z którego najczęściej wynikało, że Moré w ogóle niechętnie mówią „o tych sprawach", a już szczególnie w sytuacji, kiedy jest ona wywołana sztucznie. Dużo bardziej owocne okazało się uczestniczenie w sytuacjach, które spontanicznie wywoływały komentarze, takich jak: łowienie i (dużo rzadziej w moim przypadku) polowanie, chodzenie po lesie, oporządzanie upolowanej zwierzyny, praca na poletku. Chodzi o doświadczanie tych sytuacji, obserwowanie i zapamiętywanie, chociażby tych działań Innych, które wydają się nam „dziwne". Także o podążanie za swobodną rozmową, jeśli taka towarzyszy tym sytuacjom. Raczej o uważne słuchanie tego, co Inni mówią, niż zadawanie im własnych pytań. Innymi słowy, moja wiedza terenowa (i zdolność nadawania jej sensu) wzrastała proporcjonalnie do ilości różnorodnych doświadczeń, w jakich uczestniczyłem w relacjach z Moré (por. Buliński, Kairski 2011: 291–333).

[27] Wiele praktyk i charakterystyk szamanów u Moré (i szerzej w Amazonii) określanych jest potocznymi słowami, które na pierwszy rzut oka w żaden sposób nie implikują praktyk szamańskich. *Brujos* określani są na przykład jako ci, którzy: wiedzą (*saber*), widzą (*ver*/*mirar*), komunikują się (*hablar*), pracują (*trabajar*), dotykają/stykają się (*tocar*), dmuchają (*soplar*). Rozpoznanie tych pojęć, jako odnoszących się do szamanizmu, w drodze wywiadu kwestionariuszowego jest dość trudne.

Jednak oprócz tak rozumianego zbierania przeżyć w terenie, równie cennym źródłem poszukiwania sensu okazała się wiedza zawarta w narracjach na temat przeszłości, a także w opowieściach starców (tzw. *cuentos*). Na tym etapie przełomem w moich badaniach był moment, w którym znów, zamiast zadawać abstrakcyjne pytania o przeszłość, dzięki wcześniejszej pracy archiwalnej mogłem zdobyć historyczny kontekst oraz przede wszystkim szczegółowe materiały historyczne dotyczące konkretnych osób i sytuacji, wywołujące konkretne wspomnienia. Wspomnienia określonych rozmówców dotyczące ich życia, ale również życia innych osób i sytuacji, których owi rozmówcy nie doświadczyli osobiście. Moment, w którym usłyszałem te wspomnienia[28], staje się dla mnie kolejnym doświadczeniem kontaktu z Innym. Z mojego punktu widzenia jest to kontakt z sensem (zakodowanym w formie narracji), jaki ta osoba (często nieświadomie) nadaje swoim przeżyciom, jak również opowiadanym historiom. Sens ten nie jest łatwo dostępny, ale jest częściowo możliwy do zrekonstruowania. Poprzez analizę sposobu mówienia, jak również (często nieświadomego) doboru kategorii pojęciowych i związków przyczynowo-skutkowych, za pomocą których ta opowieść jest konstruowana (Quinn 2005). Zatem nie tylko praktyka, która niesie wiedzę, ale również narracje, które także są źródłem wiedzy, stają się częścią mojego doświadczenia, zapisanego z kolei w moich wspomnieniach. Jest to również jeden z wymiarów tego, w jaki sposób teren zaczyna być przetwarzany w moim ciele.

Kolejnym przełomowym dla mnie momentem było potraktowanie tych opowieści (a zatem również osób, które je mówiły) symetrycznie jako równouprawnionych (wobec mojej wiedzy i mojego punktu widzenia) sposobów nadawania sensu światu (Buliński 2019, por. Viveiros de Castro 2004, 2011). W praktyce badawczej polega to na poszukiwaniu kluczowych kategorii pojęciowych, na bazie których narracje Moré o przeszłości są zbudowane i na próbach wyobrażenia sobie sensownego świata opisanego wokół tych pojęć. W przypadku Moré tymi kluczowymi kategoriami, w obecnym stanie mojego rozumienia ich narracji na temat przeszłości, były i są pojęcia, takie jak chociażby: ciało/granica (*it*), ojciec/opiekun (*ite'*), człowiek/ludzie (*iten*), wróg/obcy (*yimuwan/karafo*) transformacja/choroba/śmierć (*imwi*), druga strona (*nipakasi*) przekraczanie/penetrowanie (*korom*). Już z tej zwężonej listy wynika, że są to pojęcia inne niż te, wokół których początkowo budowałem swoje rozumienie świata Moré i ich przeszłości, i które oparte były na uprzednich lekturach tekstów i moich pierwszych doświadczeniach w terenie. Po zidentyfikowaniu kluczowych kategorii pojęciowych dla narracji Moré o przeszłości mogę zacząć budować sieć lokalnych znaczeń i sensów nadawanych przez nich tym pojęciom. Poddając je takiej obróbce, czynię z nich teoretyczne narzędzia, za pomocą których sam mogę patrzeć na wybrane

[28] Moment usłyszenia staje się również momentem zapisania tego przeżycia w naszych wspomnieniach. Z mojego osobistego doświadczenia wynika, że warto jednak w miarę możliwości dokumentować takie opowieści w postaci nagrań. Nie chodzi tutaj o wywiady, lecz swobodne rozmowy, w których podążamy za tokiem wypowiedzi naszego rozmówcy. Każde ponowne odsłuchanie takiej rozmowy pozwala na nowo odczytywać sensy z tego samego materiału źródłowego, jakim jest nagranie (por. Buliński 2018: 272–281, 2019).

zagadnienie, które badam (w tym wypadku narracje o przeszłości). Innymi słowy, staram się zbudować sens narracji Moré o przeszłości wyrażony za pomocą pojęć dostarczonych przez nich samych. Zatem na poziomie refleksji metodologicznej i teoretycznej moje wysiłki można umieścić w obrębie tzw. zwrotu ontologicznego (Holbraad, Pedersen 2017).

Warto zauważyć, że postulowana przez zwrot ontologiczny symetryczność wiedzy i sposobu konceptualizowania świata przez antropologa i jego Innego nie jest motywowana zadośćuczynieniem. Bardziej niż kwestiami politycznymi jest ona motywowana uznaniem wspólnego dla wszystkich podmiotów podstawowego problemu poznania (Viveiros de Castro 2004). Zarówno antropolog, jak i jego Inny, są równymi sobie ludźmi, którzy stają przed tym samym dylematem poznania oraz zrozumienia świata i siebie nawzajem. Ich wysiłek w kierunku nadawania sensu działaniom drugiego jest symetryczny (por. Buliński 2019). Dziś widzę jasno, że moje rozumienie procesu nadawania sensu światu Moré, który postrzegam jako intelektualny proces przetwarzania terenu, jest równoprawny z ideą tworzenia wspólnego ciała, wynikającą z konceptualizacji świata za pomocą kategorii pojęciowych bliższych Moré. O ile z mojego punktu widzenia proces poznawania ich świata przebiegał za pomocą głównie intelektualnego przetwarzania informacji (w postaci, tekstu, narracji, przeżyć i ich wspomnień), o tyle z ich punktu widzenia, ten sam proces poznawania świata (widzenia go właściwie) może być rezultatem jedzenia tych samych posiłków, fizycznego dzielenia czasoprzestrzeni oraz natężenia i powtarzalności tych relacji. Innymi słowy, porozumienie, które dla mnie jest efektem głównie budowania wspólnoty myśli, dla nich może być efektem budowania wspólnego ciała. Każda z tych dróg ostatecznie umożliwia podobny punkt widzenia. Żadna z tych wizji nie jest gorsza. Obie są racjonalne i obie są prawdziwe.

Literatura

Birchall, J., Dunn, M., Greenhill, S.J. (2016). A combined comparative and phylogenetic analysis of the Chapacuran language family. *International Journal of American Linguistics*, 82(3), 255–284.

Block, D. (1994). *Mission Culture on the Upper Amazon: Native Tradition, Jesuit Enterprise and Secular Policy in Moxos, 1660–1880.* Lincoln: University of Nebraska Press.

Buliński, T., Kairski, M. (2006). *Sny, trofea, geny i zmarli: „wojna" w społecznościach przedpaństwowych na przykładzie Amazonii : przegląd koncepcji antropologicznych*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM.

Buliński, T., Kairski, M. (2011). Wiedza terenowa w antropologii. W poszukiwaniu nowego wymiaru badań terenowych. W: T. Buliński, M. Kairski (red.), *Teren w antropologii. Praktyka badawcza we współczesnej antropologii kulturowej* (s. 291–333). Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM.

Buliński, T. (2019). Informator, rozmówca, wspólnik. Obrazy relacji Antropologa z Innym. *Prace Etnograficzne*, 47(1), 1–16.

Chyc, P. (2008). Początek religii? Koncepcja animizmu w perspektywie antropologicznej. W: Stawiarski B. (red.), *Człowiek, Społeczeństwo, Wiara. Studia interdyscyplinarne* (s. 115–128). Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego.

Chyc, P. (2017). Język i małżeństwo. Różnice kulturowe pośród Indian Wari' i Moré z perspektywy antropologii historycznej. *Etnografia. Praktyki, Teorie, Doświadczenia* (3), 191–210.

Córdoba, L., Bossert, F., Richard, N. (2015). *Capitalismo en las selvas. Enclaves industriales en el Chaco y Amazonía indígena (1850–1950)*. San Pedro de Atacama: Ediciones del Desierto.

Conklin, B.A. (2001). *Consuming grief: compassionate cannibalism in an Amazonian society*. Austin: University of Texas Press.

Descola, P. (1996). *In the Society of Nature: A Native Ecology in Amazonia*. Cambridge: Cambridge University Press.

Descola, P. (2013). *Beyond Nature and Culture*. Chicago: University of Chicago Press.

Fausto, C. (2012). *Warfare and shamanism in Amazonia*. Cambridge-New York: Cambridge University Press.

Ferrarezi Junior, C.F. (1997). Nas aguas dos Itenes: um estudo semantico com a lingua moré (Dissertação de Mestrado). http://www.bibliotecadigital.unicamp.br/document/?code=vtls000115456 [dostęp: 20.05.2014].

Graeve, B. von. (1989). *The Pacaa Nova: clash of cultures on the Brazilian frontier*. Toronto: University of Toronto Press.

Guiteras Mombiola, A. (2012). De los llanos de mojos a las cachuelas del beni 1842–1938. conflictos locales, recursos naturales y participación indígena en la amazonia boliviana. *Fuentes, Revista de la Biblioteca y Archivo Histórico de la Asamblea Legislativa Plurinacional*, 77.

Guiteras Mombiola, A. (2019). School Centres for 'Savages': In Pursuit of a Convivial Sociability in the Bolivian Amazon, *Mecila Working Paper Series*, 16, São Paulo: The Maria Sibylla Merian International Centre for Advanced Studies in the Humanities and Social Sciences Conviviality-Inequality in Latin America.

Holbraad, M., Pedersen, M.A. (2017). *The ontological turn: an anthropological exposition*. Cambridge: Cambridge University Press.

Jackson, J.E. (1983). *The fish people: Linguistic exogamy and Tukanoan identity in Northwest Amazonia* (No. 39). Cambridge: Cambridge University Press.

Kairski, M. (1999). *Indianie Ameryki Środkowej i Południowej: demografia, rozmieszczenie, sytuacja etno-kulturowa. Analiza etnologiczna,* t. 1. Poznań-Warszawa. CESLA-UAM.

Leigue Castedo, L. (1957). *El Iténez Salvaje*. La Paz: Ministerio de Educación. Departamento de Arqueologia, Etnografia y Folklore.

Lima, T.S. (1999). The two and its many: Reflections on perspectivism in a Tupi cosmology. *Ethnos*, 64(1), 107–131.

Lima, T.S. (2000). Towards an ethnographic theory of the nature/culture distinction in Juruna cosmology. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, (SPE1), 43–52.

Meireles, D.M. (1989). *Guardiães da fronteira: Rio Guaporé, século XVIII*. Petrópolis: Vozes.

Meireles, D.M. (1991). O complexo cultural do Marico: sociedades indígenas dos rios Branco, Colorado e Mequens, afluentes do Médio Guaporé. *Boletim Do Museu Paraense Emílio Goeldi*, 7(2), 209–269.

Posern-Zieliński, A. (2005). *Między indygenizmem a indianizmem: andyjscy Indianie na drodze do etnorozwoju*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM.

Rydén, S. (1958). *Los indios Moré. Notas etnográficas.* La Paz: Ministerio de Educación. Departamento de Arqueologia, Etnografia y Folklore.

Seeger, A., Da Matta, R., Viveiros de Castro, E.B. (2019 [1979]). The construction of the person in indigenous Brazilian societies. *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 9(3), 694–703.
Snethlage, E.H. (1937). *Atiko Y: meine Erlebnisse bei den Indianern des Guaporé*. Berlin: Klinkhardt & Biermann.
Snethlage, E.H. (2016). *Die Guaporé-Expedition (1933–1935): Ein Forschungstagebuch. Aus dem Nachlass herausgegeben von Rotger M. Snethlage, Alhard-Mauritz Snethlage und Gleice Mere*. Köln-Weimar: Böhlau Verlag.
Tylor, E.B. (1896). *Cywilizacja pierwotna: badania rozwoju mitologji, filozofji, wiary, mowy, sztuki i zwyczajów: (z portretem autora)*. Przeł. Z.A. Kowerska. Warszawa: Wydawnictwo „Głosu".
Quinn, N. (2005). *Finding culture in talk: a collection of methods*. New York: Palgrave Macmillan.
Vilaça, A. (2010). *Strange Enemies: Indigenous Agency and Scenes of Encounters in Amazonia*. Durham: Duke University Press.
Vilaça, A. (2016). *Praying and preying: Christianity in indigenous Amazonia*, t. 19. Berkeley: University of California Press.
Villar, D., Combès, I. (ed.) (2012). *Las tierras bajas de Bolivia: miradas históricas y antropológicas*. Madrid: Editorial El País.
Viveiros de Castro, E.B. (1992). *From the Enemy's Point of View: Humanity and Divinity in an Amazonian Society*. Chicago: University of Chicago Press.
Viveiros de Castro, E.B. (1998). Cosmological deixis and Amerindian perspectivism. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 4, 3, 469–488.
Viveiros de Castro, E.B. (2004). Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation, *Tipití,* 2(1), 3–22.
Viveiros de Castro, E.B. (2011). Zeno and the Art of Anthropology of Lies, Beliefs, Paradoxes, and Other Truths. *Common Knowledge*, 17(1), 128–145.
Viveiros de Castro, E.B. (2012). Cosmological perspectivism in Amazonia and elsewhere. *HAU: Masterclass Series*, vol. 1.
Viveiros de Castro, E.B. (2015). *The relative native: Essays on Indigenous conceptual worlds*. Chicago: Hau Books.

SUMMARY

Making a collective body: processing fieldwork experience among the Bolivian Moré

The aim of this anthropological essay is to present the emotional and intellectual processes accompanying me over the years of field research among the Bolivian Moré, who belong to the Chapacura language family. The narrative structure is twofold: addressing both topics and issues that motivated me intellectually to do the research, and the attitudes of Moré themselves, as well as conceptual categories around which their narratives seem to focus. Some passages of this essay take a more analytical form, as I focus on the importance of unpredictable events, the context, and the transformation of field experience over time during the research process. I conclude that both sides of the fieldwork encounter face the task of getting to know the Other. Each gets to know the Other in a particular way through conceptual categories and ways of acting that result from their current way of being in the world.

Keywords: Amazonia, animism, fieldwork, ethnohistory, perspectivism

Etnografia. Praktyki, Teorie, Doświadczenia 2021, 7: 383–403
https://doi.org/10.26881/etno.2021.7.22

Katarzyna Kość-Ryżko https://orcid.org/0000-0002-6103-2474
Instytut Archeologii i Etnologii PAN, Warszawa

Inicjacje terenowe i rozwojowy wymiar doświadczania „pola badawczego". Opowieści o wojnie, zesłaniu i terenowym *modus operandi*

Wprowadzenie

Każde badanie etnograficzne to podróż. Nie zawsze w sensie dosłownym, choć tak się na ogół kojarzy. Poza geograficznym i transkulturowym wymiarem peregrynacji, istnieje jeszcze mniej oczywisty wymiar – dzięki autoetnografii chętnie, od pewnego czasu eksplorowany – mianowicie wymiar introspekcyjnych wypraw w głąb siebie i własnego „pola badawczego", oglądanego i analizowanego z określonego dystansu. Jeszcze do niedawna normą było pozostawanie badacza w ukryciu; tak jakby jego osoba – jej wyjątkowość i niepowtarzalność – nie miała najmniejszego znaczenia dla efektu prowadzonych studiów[1]. Jak pisze Joanna Bielecka-Prus, to „samowykluczenie" [badacza – dop. KKR] z narracji pełniło istotną funkcję: z jednej strony dawało złudną gwarancję obiektywności wyników badań, z drugiej zaś umieszczało antropologa na cokole niezłomnego odkrywcy" (Bielecka-Prus 2018: 81). Od pewnego czasu następuje jednak zasadnicza zmiana perspektywy, w której opisowi procedury badawczej często towarzyszy autorefleksyjna eksploracja własnego działania i funkcjonowania w terenie. Analiza osobistego procesu rozwojowego staje się

[1] Do niedawna ideałem procesu badawczego prawidłowo zoperacjonalizowanego i skonceptualizowanego (również w ramach nauk społecznych zapatrzonych w metody ilościowe) była jego powtarzalność, zapewniająca możliwość replikacji w innym czasie i przy innych zmiennych.

nie mniej istotna niż meritum projektowe i jego opis. Pomimo że nie wszyscy badacze odnajdują się w tym „nowym" stylu, bazującym na retrospektywnym wglądzie w etnograficzną jaźń (do czego wrócę w zakończeniu), to na ogół ta właśnie perspektywa nie budzi już zaskoczenia i spotyka się coraz częściej ze zrozumieniem. Jej celem jest nie tylko pełniejsza (i bardziej atrakcyjna w treści) tekstualizacja doświadczeń terenowych, ale i dostrzeżenie, że to ważny element procesu badawczego w jego najczystszej formie (por. Kacperczyk 2014). Obecność badacza w terenie to pierwszy krok prowadzonych studiów, a kolejne najczęściej są wypadkowymi takich jego cech, jak: umiejętność wchodzenia w relacje, sposoby budowania zaufania, zdolność słuchania, empatii i prowadzenia zaangażowanej rozmowy nakierowanej na partnera interakcji. Wszystkie one wpływają bezpośrednio na jakość zebranych danych i często okupione są dużym wysiłkiem psychicznym, bowiem „pole badawcze […] nie jest zamkniętym pudełkiem, do którego etnografowie wchodzą, ale areną zmagań, negocjowania celów i pracą nad emocjami" (Bielecka-Prus 2018: 87). Przyznanie się do trudności w terenie, do własnych słabości i porażek, a nawet do zwątpienia w sens działań badawczych, wymaga odwagi zarówno wobec siebie, jak też własnego środowiska zawodowego. Upublicznianie ich nie służy wyznaniu win, ale krytycznemu oglądowi warsztatu pracy, rozpoznaniu problemów i poszerzaniu horyzontów wiedzy wykraczających poza wskazówki udzielane przez podręczniki metodologiczne. Przede wszystkim jednak, jak celnie puentuje J. Bielecka-Prus: „[…] prace autoetnograficzne to przydatne vademecum, pokazujące, jak metodologiczne procedury pracują w terenie badawczym, we właściwym dla nich kontekście" (Bielecka-Prus 2018: 99). Im trudniejszy teren, tym na ogół więcej wyzwań nie tylko warsztatowych i metodologicznych, ale również psychologiczno-osobowościowych. Ich spektrum jest kwestią indywidualną, wpisaną w biogram każdego badacza; niemniej, jak pokazała chociażby publikacja zapisków i notatek Bronisława Malinowskiego[2] i towarzysząca im dyskusja, potrzeba identyfikacji i przełamania zmowy milczenia na ten temat była w środowisku bardzo silna. Ujawnianie swoistego *modus operandi* to zresztą nie tylko domena etnologów. Nie bez powodu wielkim zainteresowaniem cieszą się wszelkiego rodzaju dzienniki, wspomnienia i biografie ludzi, którzy w istotny sposób wpłynęli na kształt obecnego świata (polityków, artystów, uczonych, społeczników, celebrytów). Potrzeba zrozumienia, jak doszli oni do pewnych ważnych wniosków, czy też jakie wydarzenia wpłynęły na to, kim się stali, wynika nie tylko z ciekawości i fascynacji, ale także z poszukiwania inspiracji.

Pracując w wymagającym interakcyjnie i niepoddającym się łatwo obróbce interpretacyjnej terenie, szybko można dojść do konkluzji, że to, w czym dostrzegamy swój wkład, nie jest wyłącznie monografią naukową, z nami w roli autorów, ale namacalną rzeczywistością i prawdziwym życiem; czasami bowiem zapominamy, że mamy w nim współudział (chociażby przez wkroczenie w intymną

[2] Mam na myśli *Dziennik w ścisłym znaczeniu tego wyrazu* (wyd. pol. 2008).

przestrzeń doświadczeń naszych rozmówców). Na usprawiedliwienie warto dodać, że nie zawsze wiadomo, czego można się spodziewać w danym polu badawczym. Gdy jednak można to przewidzieć, w planowaniu takiej „podróży" niezbędne staje się uwzględnienie potencjalnego ryzyka i wzięcie za nie odpowiedzialności. Nie chodzi przy tym o moralizowanie, ale o zwrócenie uwagi na te momenty doświadczenia terenowego, które mogą okazać się ważniejsze niż sam proces badawczy i standardowo pełnione w jego trakcie role. Kumulowane na przestrzeni lat przeżycia i „olśnienia" stanowią nierzadko istotne punkty zwrotne w trajektorii indywidualnej biografii badacza, konstytuujące jego tożsamość. W pewnym sensie są więc inicjacjami stwarzającymi „człowieka", który za ich sprawą „staje się", dojrzewa, pokonuje kolejne stadia rozwojowe (por. Arnett 2007: 14–15).

Być może przedstawiciele innych dyscyplin „tworzących literaturę" są pod tym względem w nieco lepszej sytuacji. Mniej spętani konwenansem eksploracji naukowych i zwyczajowej ortodoksji stylistyczno-narracyjnej, mogą sobie pozwolić na bardziej śmiałe opisy własnych doświadczeń w terenie, a niekiedy nawet na eksponowanie „ja" bez skrępowania. Dotyczy to także przedstawicieli nurtu literatury *non-fiction*, śmiało wdzierających się w rewiry do niedawna dostępne głównie antropologom. Ich wędrówki „po terenie" różnie bywają motywowane, rzadko jednak są tak *expressis verbis* nieposkromione przez nobilitowaną na tę okoliczność skromność, jak w wypowiedzi „króla" polskiej szkoły reportażu:

> Mówiąc o podróży, nie mam oczywiście na myśli turystycznej przygody. W naszym reporterskim rozumieniu podróż to wyzwanie i wysiłek, mozół i poświęcenie, trudne zadanie, ambitny projekt do wykonania. Podróżując, odczuwamy, że dzieje się coś ważnego, że uczestniczymy w czymś, czego jesteśmy jednocześnie świadkami i twórcami, że spoczywa na nas obowiązek, że jesteśmy za coś odpowiedzialni (Kapuściński 2006: 12).

Nietrudno dostrzec w cytowanym fragmencie wiele podobieństw z etnograficznymi zmaganiami z terenem mniej *explicite* wyrażanymi. Może więc autoetnografia (jako metodologia i epistemologia) jest próbą (re)humanizacji pozytywistycznie rozumianej empirii, oddzielonej od „ciała, ducha i zmysłów", sprowadzonych do roli pośredników, a czasami nawet dystraktorów w procesie poznania. Dorzucając swoją „cegiełkę" do rozważań z pola badawczego (i o polu badawczym), które stają się czasami „polami walki" z własnymi ograniczeniami, chciałam podzielić się z czytelnikami swoimi dylematami i trudnościami towarzyszącymi mi przy realizacji jednego z pierwszych podejmowanych zawodowo tematów, który równocześnie stał się moim „inicjacyjnym" polem. Dlaczego? – spróbuję wyjaśnić w dalszej części tekstu.

Badania prowadzone wśród ofiar wojen

Wspólną cechą prowadzonych dotychczas przeze mnie badań jest transgresyjny charakter przeżyć opisywanych przez ludzi; a często nawet ich ekstremalny, graniczny (w rozumieniu Jaspersa[3]) wymiar (Jaspers 1978; por. Kolasa 2010: 136–137). Podejmując się różnych tematów, zamierzałam dowiedzieć się, w jaki sposób tragiczne doświadczenia, takie jak wojna, deportacja, migracja, uchodźstwo, przemoc i obcowanie ze śmiercią, wpływają na życie jednostkowe, społeczne oraz na zmiany kulturowe[4]. W tym artykule skupię się na omówieniu jednego ze wspomnianych pól badawczych, przy czym w pewien (nieoczywisty) sposób łączy się ono z kolejnymi tematami, podejmowanymi przeze mnie w okresie późniejszym; zwłaszcza z ostatnimi projektami realizowanymi od 2009 r., a dotyczącymi sytuacji społeczno-kulturowej i tożsamości uchodźców zamieszkałych w Polsce[5].

Problematyka, na której tutaj się skupię, obfitowała w rozliczne dylematy etyczne i wyzwania terenowe, które ponadto miały silny i formujący wpływ na moją obecną perspektywę badawczą. W tytule tekstu używam sformułowania „rozwojowa rola", chcąc zaakcentować poniekąd oczywisty fakt, że „dorastamy" i „dojrzewamy" w terenie. Chodzi między innymi o to, że wiedza (o świecie i rządzących nim prawach, a w moim przypadku o trudnych doświadczeniach i sposobach radzenia sobie z nimi) zdobywana nie wprost, ale za pośrednictwem naszych rozmówców, kształtuje nas nie tylko zawodowo, ale też osobowościowo. Te okoliczności czasami sprawiają, że dzięki nim wchodzimy w orbitę spraw, których w normalnych warunkach (innych niż praktyka zawodowa, badawcza) nie mielibyśmy szans doświadczyć; dostarczają możliwości „życia równoległymi życiami", a jeszcze częściej „w równoległych światach" (wynikających z odmienności kulturowej). Na tym polega niewątpliwy atut, ale też wyzwanie naszej dyscypliny i możliwość „bycia etnologiem". Rodzi to, oczywiście, określone

[3] Sytuacje graniczne, w rozumieniu Jaspersa, to doświadczenia wybijające się z codziennej rutyny i bezrefleksyjnego bycia. Jego zdaniem, przeżycie takich sytuacji powoduje, że człowiek staje się sobą, przez to, że uświadamia sobie i zaczyna odczuwać własną egzystencję; pozwala to uzyskać wgląd we własne życie. Zdaniem badaczy myśli tego filozofa, „[…] przeżywanie sytuacji granicznych stwarza jedyną w swoim rodzaju okazję, by ze świata spraw codziennych wznieść się na szczyt możliwości bycia sobą. Deklaracji tej nie należy rozumieć w sposób metafizyczny […]" (Kolasa 2010: 138). Do najczęściej wymienianych sytuacji granicznych należą: śmierć, walka, cierpienie, wina. Powodują one uświadomienie sobie historyczności indywidualnego bytu empirycznego, jego kruchość i skończoność (Rudziński 1980: 16–17).

[4] Wymienione kategorie opisują umownie środowiska, wśród których prowadziłam badania. Większość z nich realizowałam w ramach projektów finansowanych z grantów KBN, NCN i IAE PAN.

[5] Badania w środowisku uchodźczym prowadziłam w ramach grantów przyznanych przez NCN. W latach 2009–2013 razem z dr Izabelą Czerniejewską realizowałyśmy projekt pt. „Dzieci i młodzież uchodźcza w Polsce. Identyfikacja etniczna i kulturowa w perspektywie antropologicznej", nr NN 109218136, a w latach 2014–2019, już samodzielnie, projekt pt. „Autopercepcja kobiet uchodźczyń w Polsce w kontekście stereotypów i tradycyjnych ról płciowych i ich wpływ na tożsamość oraz adaptację kulturową", nr UMO-2014/15/B/HS3/02462 (por. Kość-Ryżko 2013b, 2015, 2016, 2019; Kość-Ryżko, Czerniejewska 2013a).

konsekwencje; tutaj skupię się przede wszystkim na ich psychologicznych (emocjonalnych, poznawczych, osobowościowych) wymiarach. Etnolodzy konfrontują się z rozmaitymi trudnościami, sprawianymi przez „pole badawcze" i własne ograniczenia, którym próbują samodzielnie sprostać, nie zawsze w pełni zdając sobie sprawę z ponoszonych kosztów i wysiłku, jakiego wymaga radzenie sobie z wpisanymi w tę pracę warunkami: dysonansem, niepewnością, lękiem, znudzeniem, poczuciem obcości i nieadekwatności, samotnością, bezradnością i bezsilnością. Dla każdego ta lista będzie wyglądać nieco inaczej. Historia i praktyka naszej dyscypliny tak się jednak ułożyły, że właściwie do czasu zwrotu literackiego[6] nie artykułowano bolączek głośno, żeby nie powiedzieć, „nie rozczulano się nad sobą", chcąc zachować empiryczny obiektywizm w jego pozytywistycznym rozumieniu. Tak więc, nie rozwinięto systemu profesjonalnego wsparcia, analogicznego do tego, jaki na przykład pełni superwizja[7] w zawodach „zaufania publicznego", opartych na bliskiej relacyjnie pracy z ludźmi, takich jak psycholodzy, pracownicy socjalni, doradcy i terapeuci[8] (por. Hawkings, Shohet 2006). Zastąpił go swoisty „model samopomocy", jakim stał się nurt refleksyjny w antropologii, pełniący nierzadko rolę etnograficznego pisarstwa terapeutycznego (zob. Bielecka-Prus 2018: 83). Oczywiście nie wyłącznie taką rolę, gdyż jego realna funkcja znacznie wykracza poza tę wspomnianą. Tym niemniej wiele wskazuje, że to właśnie trudność funkcjonowania w polu badawczym, a następnie opuszczenia go, sprawiły, że narodziła się potrzeba alternatywnej formy „porządkowania emocji", „rozwiązywania konfliktów wewnętrznych", „rozpoznawania ukrytych i sprzecznych potrzeb oraz motywacji", jakich doznaje etnograf w terenie[9]. Potrzeba odzwierciedlenia własnych myśli, odczuć i przeżyć jest przy tym wyrazem poszukiwania ich sensu poprzez nadanie określonej treści temu, co nienazwane (por. Szustrowa 2005: 19–20); ponadto jest także ważnym elementem procesu konstruowania tożsamości. Etnograficzna „jaźń badawcza" przekształca się w wyniku eksploracji terenowych, a zwłaszcza pojawiających się przeszkód. W tym sensie proces ten prowadzi do zmiany, a poprzedza go swoista faza liminalna – określona przez Victora Turnera jako „czas i przestrzeń między dwoma różnymi kontekstami, które wyznaczają ramy znaczeń i działań" (Turner 2005: 188) – nierzadko przypadająca na czas podróży, przebywania w polu

[6] Jego data jest umowna, ale przyjmuje się, że nastąpił w latach 70. i 80. ubiegłego wieku, choć jego zwiastunami były już pierwsze dzienniki i biografie etnograficzne pod koniec XIX w.

[7] Superwizja, to rodzaj spotkań konsultacyjnych z doświadczonym mentorem, podczas których pracuje się nad jakością swojej pracy. Polega ona na omawianiu trudności, ustalaniu celów, sposobów ich realizacji i wspólnym poszukiwaniu dróg rozwoju. Nierzadko jest to także odkrywanie nieuświadamianych uczuć i motywacji towarzyszących realizowanym zadaniom (por. Kadushin, Harkness 2014: 2–3).

[8] Wspominałam już o tym przy okazji innego artykułu dotyczącego psychologicznych wyzwań w pracy etnologa (por. Kość-Ryżko 2013: 18–19).

[9] To oczywiście nie wszystkie możliwe symptomy, które można zdiagnozować u etnografów mających syndrom „kryzysu terenowego lub postterenowego", borykających się z potrzebą konceptualizacji tego, w czym uczestniczyli i określenia swojej w tym roli (koniecznej do zakończenia procesu badawczego).

badawczym i wyłączenia się z codziennych, zwyczajnych aktywności. To również sprawia, że etap ten może być porównany do inicjacji[10].

W trakcie swojej pracy badawczej kilkakrotnie znalazłam się w sytuacjach, które zaliczyć mogłabym do „doświadczeń inicjacyjnych" – stanowiących istotne punkty zwrotne w dotychczasowym postrzeganiu rzeczywistości i podejściu do zawodu. Pełnią one ważną, choć trudną rolę, jako kryzysowe momenty dające asumpt do zmiany rozwojowej[11]. W moim przypadku miały one również pedagogiczny wymiar, gdyż wiele się dzięki nim nauczyłam – i nie mam tutaj na myśli wyłącznie zagadnień mieszczących się w zakresie realizowanego tematu studiów. Spośród prowadzonych przeze mnie projektów, bez wątpienia jednym z najbardziej wymagających, a równocześnie obfitujących w trudne i niejednoznaczne sytuacje generujące rozliczne dylematy, był ten, który wiązał się z moją rozprawą doktorską. Dotyczyła ona podejścia Polaków do śmierci oraz desakralizacji życia w warunkach zesłania w głąb ZSRR, w latach 1940–1946[12].

Podczas jego realizacji spotykałam się z ludźmi, którzy przeżyli wywózkę i dehumanizujące warunki osiedlenia w Związku Sowieckim (na Syberii, w Kazachstanie i Uzbekistanie)[13]. Rozmawiałam z nimi o okolicznościach, w których konali ich bliscy – pozbawieni elementarnej pomocy medycznej, wsparcia duchowego i możliwości godnego pochówku. W wielu przypadkach osoby te zostały osierocone w bardzo młodym wieku, straciły biskich, którzy ginęli na ich oczach, w tragicznych okolicznościach; pozostawili swych bliskich pogrzebanych w „obcej ziemi", i samotnie powrócili do zmienionego kraju[14]. Ogrom żalu i niepogodzenia się z własnym życiem, który wypływał z ich opowieści, przerósł moje wyobrażenia. W najmniejszym stopniu nie zdawałam sobie sprawy, że pytania o wydarzenia sprzed kilkudziesięciu lat wyzwolą taką lawinę bólu

[10] Analogia ta została dostrzeżona także w ramach psychologii rozwojowej, gdzie ukształtowała się koncepcja „stającej się dorosłości" (Arnett 2007); zainspirowały ją rozważania Victora Turnera na temat środkowej fazy rytuału przejścia (por. Lipska, Zagórska 2011).

[11] Można się w tym miejscu zastanawiać, czy każda zmiana i doprowadzający do niej kryzys są rozwojowe. Nie trudno bowiem wyobrazić sobie sytuację, gdy napotkane trudności są zbyt przytłaczające, a pokonana przez nie jednostka wycofuje się i porzuca podjętą działalność. Aby jednak inicjacja była procesem ukończonym, doprowadzającym do twórczego i kreacyjnego przekształcenia, muszą zaistnieć wszystkie jej fazy, łącznie z bolesnym „uśmierceniem" starego-Ja. Tym samym można założyć, że nie każde „trudne doświadczenie" spełnia niniejsze warunki. Przeciwnie – tylko nieliczne z nich i częstokroć okupione największym poczuciem straty, które właściwie ocenić można dopiero z odpowiedniego dystansu i po upływie czasu.

[12] Pracę doktorską pod tytułem „Kulturowo-religijny wymiar śmierci w relacjach Polaków deportowanych do ZSRR w latach 1940–41" pisałam pod kierunkiem prof. Antoniego Kuczyńskiego i obroniłam w 2006 r. na Uniwersytecie im. Adama Mickiewicza w Poznaniu (Kość 2008).

[13] Przedmiotem analizy były wybrane zagadnienia opisane w relacjach, ze szczególnym uwzględnieniem: stosunku zesłańców do chorych, umierających i zwłok w czasie przesiedlenia; wpływu kulturowych wzorów i norm postępowania w obliczu śmierci; sposobów radzenia sobie z następstwami doświadczonej traumy po powrocie do kraju.

[14] Celem było m.in. poznanie wpływu kontekstu kulturowego i religijnego na kształtowanie się przekonań i zachowań wobec konania i zgonu. Zależało mi na poznaniu praktyk i sposobów funkcjonowania w obliczu permanentnie doświadczanej bliskości śmierci w ekstremalnych warunkach (skazujących ludzi na desakralizację życia i jego kresu oraz reifikację ludzkich szczątków).

i dramatycznych wspomnień. Kilkakrotnie zdarzyło się, że starsi mężczyźni i kobiety, powracając pamięcią do tamtych chwil, stawali się bezbronni, rozdygotani i spłakani jak małe dzieci. Ja zaś nie wiedziałam, co w tej sytuacji począć – jak im pomóc, jak sobie pomóc i czy wolno mi wprowadzać ich w takie stany emocjonalnego rozstroju. Nie ukrywam, że towarzyszyło mi ogromne poczucie winy oraz liczne wątpliwości – i nie były to jedyne emocje, które wtedy przeżywałam. Studiując równocześnie psychologię, byłam w o tyle komfortowej sytuacji, że mogłam się wówczas poradzić moich wykładowców, co robić w takiej sytuacji i jak dalej postępować. Po długich rozmowach podjęłam decyzję o zmianie formy pozyskiwania danych na bardziej poddającą się kontroli i nierodzącą tylu wątpliwości, nie rezygnując przy tym z przyjętej metody narracyjnej. Było to możliwe dzięki dostępności niepublikowanych relacji zesłańczych i materiałów archiwalnych, które uzupełniałam bezpośrednio przeprowadzanymi rozmowami. Jakkolwiek literatura naukowa intensywnie eksploruje motyw uzdrawiającej roli wspomnień i narracji autobiograficznych, to ich działanie terapeutyczne nie polega na swobodnym i niekontrolowanym uwalnianiu zasobów pamięciowych (por. Demetrio 2000). Wywoływanie ukrytych i wypartych treści ludzkiej psychobiografii jest procesem znacznie bardziej skomplikowanym niż może się wydawać (McKinley Runyan 1992: 86–88). Szkody psychiczne wyrządzone nierozważnym „odmrażaniem" bolesnych wspomnień i emocji mogą być znaczne. Dlatego troska o dobrostan psychologiczny informatorów powinna być zawsze brana pod uwagę w rozmowach i wzajemnych interakcjach[15].

W przypadku praktyki psychologicznej zasady etyki zawodowej szczegółowo instruują o trybie postępowania w sytuacji przepracowywania traumy z pacjentem. Podstawową zasadą jest, aby nie zostawiać go samego z wywołanymi z przeszłości urazowymi wspomnieniami, ale by go umiejętnie przeprowadzić przez ten etap trudności (por. Levine 2017). Nadrzędnym celem pracy psychologicznej i terapeutycznej nie jest jednak „wywoływanie wspomnień" i „pozyskiwanie informacji o przeszłości danego człowieka", ale pomoc w odzyskaniu stabilności emocjonalnej i kontroli nad własnym życiem. Jest to zasadnicza różnica w etnograficznym działaniu badawczym i psychologicznym. Na tej podstawie sądzę, że w większości przypadków etnolodzy nie są profesjonalnie przygotowani do pracy w tak delikatnej materii, jak „psychika ludzka". Lecz czy muszą być? Dominująca część z nich to wrażliwi i empatyczni słuchacze, i na ogół przymioty te są wystarczające dla pozyskania interesującego, wartościowego materiału podczas badan terenowych. A jednak, nie zaszkodziłoby, aby standardowa ścieżka kształcenia antropologów zawierała podstawowy kurs psychologii ogólnej lub społecznej[16].

---

[15] Zdaję sobie sprawę, że czasami trudno uniknąć „wybicia informatorów ze strefy komfortu" i to też może być elementem pracy badawczej lub techniką pozyskiwania danych.

[16] Wspominałam o tym w kilku artykułach i przy okazji wystąpień konferencyjnych, więc nie będę ponownie przytaczać tych samych argumentów. W przypadku nauki stawiającej w centrum swych badań człowieka i jego kulturę, poszerzenie spektrum poznania o wymiar psychologiczny wydaje się logicznie uzasadnione (por. Kość-Ryżko 2013 c, d).

Rozmowy o śmierci, zesłaniu i traumie wojennej

Gdy przystępowałam do badań poświęconych zasygnalizowanemu wyżej tematowi, wydawało mi się, że jestem do niego nie najgorzej przygotowana. Przez dwa wcześniejsze lata zbierałam materiały dotyczące śmierci i związanych z nią praktyk w kulturze współczesnej, gdyż początkowo tym zagadnieniom miała być poświęcona moja dysertacja. Dzisiaj wiem, że miałam niewielkie pojęcie o tym, czego się podejmowałam. Było to chyba kluczowe dla trudności, z jakimi musiałam się później zmierzyć w terenie oraz po jego opuszczeniu. Wbrew swoim początkowym obawom, nie miałam żadnych kłopotów z dotarciem do rozmówców. Większość z nich stanowiły osoby w zaawansowanym wieku lub nawet zdające sobie sprawę, że są u kresu życia. To przyczyniło się, jak sądzę, do ich otwartości na spotkanie i rozmowę. Stąd wypływał mój optymizm, który rychło okazał się przedwczesny. Powodów było kilka. Po pierwsze, badani chcieli opowiadać, ale na ogół na każdy inny temat niż ten, który mnie interesował[17]. Niektórzy wręcz wymagali obietnic, że wysłucham i opiszę wszystko, co mają mi do powiedzenia. Oczywiście nie mogłam tego obiecać, co czasami rodziło ich rozczarowanie i prowokowało do nieprzyjemnych komentarzy. Poza tym wywiady trwały długo, przeciągały się i były angażujące emocjonalnie. Po drugie, nawet gdy udawało się je przeprowadzić bez zbyt dalekiego odbiegania od tematu, często pojawiały się łzy, a przytłaczające historie prowadziły do przygnębiających konkluzji o życiu. Miałam poczucie, że proces ten czasami przypomina niebezpieczne „balansowanie na cienkiej linie" i bałam się, że może otworzyć zasklepione rany, przywołać traumy, na co zupełnie nie byłam przygotowana.

Po trzecie, ci, którzy godzili się na rozmowę dotyczącą trudnych przeżyć i mówili o nich barwnie, i z przejęciem, często płacili za to wysoką cenę – pogarszało się ich samopoczucie, podupadali na zdrowiu. Nie mogłam na to przystać, a ponadto pojawił się kolejny problem. Zdarzało się, że ludzie ci nie chcieli rezygnować ze spotkań ze mną i możliwości wspominania przeszłości; tymczasem od członków ich rodzin słyszałam odmienne sugestie, w rodzaju: „Proszę już więcej do nas nie dzwonić. Mama źle znosi rozmowy na ten temat. Ostatnio nie mogła spać. Znowu pojawiły się problemy z sercem i ciśnieniem"; albo: „Jak pani może! Nie widzi pani, że mama płacze. Nie wolno o takie rzeczy pytać!". Raz zdarzyło się nawet, że nie miałam okazji pożegnać się z moim rozmówcą i wytłumaczyć, dlaczego nie będziemy kontynuować naszych rozmów, ponieważ telefon odebrał jego syn, oświadczając: „Dla dobra tatusia nie mogę mu przekazać, że pani dzwoniła. Myślę, że powinna to pani zrozumieć".

Byłam zdziwiona oporem przed poruszaniem tematu deportacyjnych przeżyć, z jakim się zetknęłam ze strony członków rodzin Sybiraków. Sami zesłańcy

[17] Jednak to również ciekawy wątek, zasługujący na osobne omówienie; odniosłam wrażenie, że wielu rozmówców dręczyło poczucie winy, że wcześniej milczeli i chcieli nadrobić ten czas. Inni zaś mieli potrzebę wytłumaczenia się ze swojego życia, które w ich poczuciu było nieudane albo za sprawą utraconej młodości i zdrowia, albo z powodu podejmowanych kompromisów i ukrywania zesłańczej przeszłości.

byli znacznie bardziej przychylni rozmowom niż ich krewni. Dopiero po pewnym czasie skojarzyłam podobieństwo tego zachowania z syndromem dziedziczonej traumy holocaustu (tzw. *second-generation Holocaust survivors' trauma*) (Juni 2017). Jednak trudno mi było zrozumieć, dlaczego przez tyle lat nikt nie rozmawiał z tymi ludźmi na temat ich dramatycznych przeżyć: wczesnodziecięcego osierocenia, uczestniczenia z zgonach bliskich osób, obserwacji ich ciężkiego konania i bezczeszczenia zwłok, samotnego życia w sowieckich sierocińcach, powrotu do zmienionej ojczyzny, przemilczania ich tragicznych losów oraz zakłamywania historii, która była również prywatną historią ich życia. Mimo to uważałam, że to zbyt delikatna materia, aby ryzykować wyrządzenie swoją „badawczą ciekawością" szkody ludziom, którzy i bez tego przeżyli tak wiele zawodów. Zburzenie ich spokoju, jakkolwiek kruchego i prowizorycznego, mogło być dalekie od tego, co się potocznie nazywa „uzdrawiającą mocą wspomnień" czy też terapeutyczną funkcją narracji (Tokarska 2002: 240–244).

Wątpliwościom towarzyszył również dylemat moralny – ulec pokusie korzyści badawczych i kontynuować rozmowy z bezpośrednimi świadkami zdarzeń czy – uwzględniając ich dobrostan – wycofać się z tego zadania. Ponieważ wkrótce katalog wyzwań etycznych zaczął się niepokojąco wydłużać, podjęłam decyzję (przyznam, że z wielka ulgą) o zupełnej zmianie metodologii i częściowej rezygnacji z bezpośrednich rozmów o śmierci z byłymi zesłańcami, ale nie z kontaktów z nimi. Połowicznym rozwiązaniem było także uczestniczenie w zbiorowych spotkaniach Sybiraków, podczas których chętnie sięgali oni do bogatego repertuaru wspomnień, nierzadko serdecznie się przy tym wzruszając, ale nie ulegając niepokojącej i niekontrolowanej afektacji. Mogłam wtedy również pytać o sprawy, które mnie interesowały, wiedząc, że odpowiedzą tylko ci, którzy mają ochotę albo ewentualnie zmienią temat, na co będę musiała przystać.

W przypadku opisywanego pola badawczego jednym z głównych wyzwań było znalezienie sposobu na rozmawianie z ludźmi o tym, o czym nie chcą rozmawiać i o czym przez całe życie próbowali zapomnieć. W konsekwencji towarzyszyło mi poczucie, że bezceremonialnie wchodzę w obszar cudzego cierpienia, tak jakby wzgląd na „poznanie naukowe" dawał mi na to przyzwolenie i był wystarczającym uzasadnieniem. Podejście takie umniejszało znaczenie poniesionych przez zesłańców strat i ich intymnych przeżyć, sprowadzając je do rangi naukowego „eksponatu", a ich samych – do roli uczestników eksperymentu badawczego. Bez większych wątpliwości zdecydowałam się, że takie podejście jest trudne do zaakceptowania i usprawiedliwienia. W końcu udało mi się wielu opisanym tutaj dylematom w jakiś sposób zaradzić i zrealizować pomyślnie projekt, którego efektem stała się monografia i kilka mniejszych publikacji (Kość-Ryżko 2008; 2013). Nie znaczy to jednak, że zmiana metodologii i źródeł badawczych rozwiązała wszystkie problemy związane z samym tematem. Dlatego też w kolejnym fragmencie tego szkicu wspomnę o kilku sytuacjach, które obrazują zupełnie inny rodzaj wyzwań, jaki może stanowić etnograficzny „teren" – nawet, gdy jest nim archiwum i spisane narracje biograficzne.

Narracje z zesłania i opisywanie przeżyć nie-do-opisania

Specyfiką analizowanych wspomnień było to, że większość z nich stanowiły źródła wywołane, powstałe w odzewie na konkursy ogłaszane przez różne instytucje po 1989 r. Największy ich zbiór, zgromadzony we wrocławskim Archiwum Polskiego Towarzystwa Ludoznawczego, składa się z ponad 400 dokumentów liczących ponad 60 tysięcy stron. Część z nich została wydana w ramach serii „Biblioteka Zesłańca"[18]. Wśród relacji nadsyłanych na konkursy znalazły się również spisane wcześniej pamiętniki, diariusze, czasami ich fragmenty, a także zdjęcia i dokumenty osobiste, które skrzętnie przechowywano przez kilkadziesiąt lat. Różnica między wspomnieniami odtwarzanymi z pamięci, i uzupełnianymi późniejszą wiedzą oraz zasłyszanymi od innych informacjami, a notatkami spisywanymi na miejscu zesłania, była bardzo duża. Te pierwsze były często fabularyzowane, zawierały dużo opisów, miały wyraźne tło historyczne i swoistą dramaturgię; drugie zaś były na ogół nierównomierne pod względem treści, surowe w formie, często lakoniczne, ale zawierały opisy emocji towarzyszących różnym wydarzeniom i szczegóły mające istotne znaczenie przy interpretacji psychologicznej. Zdecydowana większość wspomnień powstała po kilkudziesięciu latach od wywózki, po przemianach ustrojowych, które umożliwiły odtajnienie wielu dotychczas ocenzurowanych kart historii Polski. Fakt ten odbił się również, w jakimś stopniu, na treści owych relacji; na przykład na różnorodności wątków dotyczących stosunków polsko-sowieckich, ocenach sytuacji politycznej oraz na ogólnej interpretacji odległych wydarzeń. Wadą tych materiałów i zarazem pułapką metodologiczną był jednak częsty wśród ich autorów kreacjonizm, polegający między innymi na kontrolowanym opisie zdarzeń, dostosowywaniu treści do oczekiwań czytelników oraz autoprezentacji zmierzającej do zdobycia aprobaty społecznej. Nierzadkie były wspomnienia stylizowane i dramatyzowane, odwołujące się do pewnych konwencji narracyjnych, na przykład zawierające dialogi, wplecione historie, anegdoty itp.

Jednym z dylematów, którym musiałam stawić czoła, podejmując się opracowania tych materiałów, była decyzja, jak je traktować – literalnie jako dokumenty osobiste czy raczej literacko, jako rodzaj twórczego przetworzenia zachowanych w pamięci wspomnień, a może jako źródło biograficzne świadczące o indywidualnych zmaganiach z dojmującą przeszłością. Kolejną wątpliwością było to, jak pisać o sprawach tak trudnych, że aż „nie-do-opisania" (o tych wszystkich stratach, traumach, rozczarowaniach i wyobcowaniu), aby nie popaść w banał i egzaltację lub przeciwnie – w patos i ton martyrologiczny lub co gorsza w zdystansowaną,

[18] Spory zbiór zgromadziło również Archiwum Wschodnie Ośrodka „Karta", Muzeum Niepodległości w Warszawie (w ramach „Kolekcji Sybirackiej"), Miejska Biblioteka Publiczna w Łodzi (Polesie) w ramach „Zbiorów Biblioteki Sybiraka", Archiwum Naukowe Związku Sybiraków w Kielcach oraz Archiwum Naukowe Związku Sybiraków w Warszawie. Na podstawie zbiorów tego ostatniego ukazało się kilka tomów *Wspomnień Sybiraków* pod redakcją Janusza Przewłockiego (*Wspomnienia Sybiraków*, t. 1–14, 1989–2008 oprac. J. Przewłocki, wyd. Związek Sybiraków. Zarząd Główny. Komisja Historyczna, Warszawa: „Pomost", „Ares").

chłodną narrację w bezosobowym socjolekcie. Sformułowania „nie-do-opisania" używam więc w dwoistym sensie: jako dotyczącego trudności ze znalezieniem właściwych słów do opisu wojennych przeżyć oraz jako oznaczającego wydarzenia i sprawy, o których się nie mówi, gdyż są objęte tabu i nakazem milczenia. Wbrew pozorom znalezienie właściwego rozwiązania nie było proste. Ostatecznie postanowiłam nie ingerować w treść i styl relacji, umiarkowanie je komentować i milczeć wobec głosów, które „mówią same za siebie". Rezygnuję z brania nadmiernej odpowiedzialności za to, „jak" mówią autorzy wspomnień, skupiałam się przede wszystkim na tym, „o czym mówią" i co przemilczają. Wstępna analiza relacji skłoniła mnie do tego, aby traktować je kompleksowo, z całym bagażem kontekstów, na które składają się czas, miejsce, okoliczności powstania oraz aktualna sytuacja ich autorów (materialna, rodzinna, zdrowotna). Podejście takie wydało mi się właściwsze niż wyrywkowe analizowanie pojedynczych wątków w sposób faktograficzny, pomijający wymienione uwarunkowania.

Czytając relacje deportowanych, zastanawiałam się, jak można po takich doświadczeniach żyć. Próbowałam zrozumieć, skąd wzięła się w nich siła do pokonywania trudności. Chciałam dowiedzieć się, jak doświadczenia zesłańcze wpłynęły na ich adaptację do nowych warunków po powrocie do kraju oraz jak oceniają własną egzystencję z perspektywy czasu. Miałam naiwną nadzieję, że poznam jakąś „tajemnicę ich życia", która będzie zawierała uniwersalną prawdę o kondycji ludzkiej, o zdolnościach do przetrwania w zdehumanizowanych warunkach (*resilience* – zob. Cyrulnik 2009). Tymczasem w obliczu tego, z czym się zetknęłam, wyzwaniem był już sam język, nieprzystosowany do opisu takich sytuacji (czasami nieporadny, czasami obcesowy lub górnolotny). Kluczem do większości podobnych do siebie i powtarzalnych relacji, składających się z opisów różnych epizodów, były narracje wyróżniające się refleksyjnością i znaczącym wglądem w bieg tragicznych doświadczeń. Bez nich trudno byłoby zrozumieć pozostałe opisy – ich schematyczność i powściągliwość emocjonalną, przy równoczesnym epatowaniu brutalnością i zwyrodnialstwem. Wyłaniająca się z nich groza uzmysłowiła mi, że był to jeden ze sposobów radzenia sobie z codzienną realnością wojennych przeżyć, towarzyszących tym ludziom przez długie lata. Dokonywana przez nich fabularyzacja i ekspozycja – nasuwająca skojarzenia z filmem oglądanym tak, jakby dotyczył kogoś innego – pozwalały uwolnić się od prześladujących obrazów wrytych w pamięć. O trudności z przekazem własnych przeżyć wspominało wielu autorów relacji: „Wydarzenia tamtych lat to dla mnie sacrum. Mówię o nich niechętnie. […] Mam poczucie, że treść przeżyć z tamtych miejsc jest nieprzekazywalna" (Obuchowski 1992: 112).

Zesłańcy wojenni, którzy z różnych względów zdecydowali się opisać swoje przeżycia, mieli prawdopodobnie świadomość, że to, czego doświadczyli, nie było normalne, stąd też ich trudności, by te przeżycia oddać za pomocą zwykłych kategorii pojęciowych funkcjonujących w codziennym języku. Autocenzura chroniła ich przed groźbą kolejnego odrzucenia przez wspólnotę, ale była też wyrazem lęku przed nieakceptacją tego, co złożyło się na drażliwe „piętno zesłańca". Trud włożony w starania, aby żyć normalnie, był tak duży, że cena zburzenia spokoju

wydawała się zbyt wygórowana. Tym można tłumaczyć ukrywanie swojej przeszłości przez niektórych zesłańców nawet przed najbliższymi i dopiero publiczna zachęta do spisania wspomnień ośmieliła ich do otworzenia się. Jedna z deportowanych kobiet wspominała o uldze, jaką sprawiła jej możliwość opowiedzenia tego, co przeżyła:

> Przez cały czas nigdzie nie można było mówić o tym, że byłam na Sybirze. Na rentę inwalidzką wysłano mnie w 1978 r. Byłam silnie znerwicowana ciężkimi przeżyciami w dzieciństwie, a także miałam odmrożenie nóg, rak i twarzy. […] Piętno tego co przeżyłam będąc na Sybirze pozostanie mi do końca życia. Ja jako dziecko wroga tułałam się po sierocińcach nie znając ani czułości ani żadnej dobroci. Zdana na własne siły już od dzieciństwa musiałam pracować i ocenić dobro od zła. […] Cieszę się bardzo, że wreszcie mogłam się komuś zwierzyć i opisać swoje przeżycia, takie jakie były prawdziwe nie tając niczego. Wiele się nie pamięta, a o wielu rzeczach się nie wspomina, gdyż łzy cisną się do oczu i zalewają papier. Pisząc swoje wspomnienia pragnę ażeby nasze dzieci i wnuki wiedzieli prawdę o wszystkim i uczyli się tej prawdy w szkołach. Moi synowie a mam ich trzech dopiero teraz widzą co ja i ich dziadkowie przeżyliśmy na zesłaniu w ZSRR na dalekiej Syberii (Puławka 1989: 7).

Jednym z powodów unikania zwierzeń na temat wywózki była sytuacja polityczna w Polsce po II wojnie światowej oraz towarzysząca jej atmosfera podejrzliwości i zastraszenia wobec byłych zesłańców, którą szerzono w rządzonej przez komunistów Polskiej Rzeczpospolitej Ludowej. Obawa przed ujawnianiem szczegółów deportacyjnych doświadczeń świadczyła, że zesłańcy zdawali sobie sprawę, iż powrócili z „nieludzkiej ziemi" (Czapski 1949). Podobną myśl wyraziła jedna z moich rozmówczyń: „byłam w piekle i nigdy nie zapomniałam tego, co widziałam. Ta wiedza zaważyła na moim podejściu do ludzi i świata"[19]. W trudniejszej psychologicznie sytuacji znalazły się te osoby, które oswoiły się z zesłańczą patologią i przyzwyczaiły się do niej na tyle, że przestały ją dostrzegać. Sytuację tę uznać można za zgodną z tezą głosząca, że najgorszy los spotykał na zsyłce tych, którzy stawali się jej częścią (por. Obuchowski 2005: 55). Równocześnie jednak wielu zesłańców, pomimo trudności w powrocie pamięciowym do wypartych wspomnień, otwarcie przyznawało, że cieszą się, iż w końcu mogli podzielić się przeżyciami ukrywanymi nawet przed bliskimi. Trudno ocenić, w jakim stopniu konieczność przemilczania przeszłości wpłynęła na wartość merytoryczną narracji; przypuszczalnie przyczyniła się do ujawnienia skrywanych emocji i niepohamowanej szczerości. Niektórzy zesłańcy twierdzili wręcz, że odczuli ulgę, przelewając na papier własne przeżycia. Twórczy proces budowania narracji pozwalał im w symboliczny sposób rekonstruować własne życie i uzupełnić je o wyparte fragmenty wspomnień, co spełniało rolę swoistego *katharsis*. Przykładem jest choćby ta wypowiedź:

[19] Materiały z badań, w archiwum autorki.

> Od paru lat odczuwałem wewnętrzną potrzebę opisania swoich i mojej rodziny przeżyć w czasie deportacji i pobytu na zesłaniu. Myśl ta coraz bardziej mnie nurtowała, ale codzienne troski o byt rodzinny i zmagania w pokonywaniu wszystkich barier życiowych nie sprzyjały napisaniu tak bardzo ważnych, a jednocześnie bolesnych dla mnie i moich bliskich wspomnień. Opisu tego wszystkiego, co jeszcze nie zatarło się w mojej pamięci mogłem dokonać dopiero po przejściu na emeryturę. […] Ten rozdział historii części naszego polskiego społeczeństwa celowo był przez ówczesne władze przemilczany i stanowił tabu. Przez prawie czterdzieści pięć lat w PRL na ten temat nie wolno było publicznie się wypowiadać (Paluch 1993: 15).

Relacje, które były podstawą analizy wspomnianych wcześniej zagadnień, stanowią biograficzny zapis indywidualnych losów jednostki lub całej rodziny na tle wojny. Zarazem są również jej świadectwem, zgodnie ze stwierdzeniem Kai Kaźmierskiej, że biograficzna narracja o wojnie łączy w sobie wymiar indywidualnego doświadczenia z kolektywnymi wyobrażeniami, zbudowanymi w zbiorowym obrazie przeszłości (Kaźmierska 1999: 11). Specyfika tych świadectw sprawiła jednak, że skoncentrowałam się na uchwyceniu i opisaniu subiektywnego i emocjonalnego postrzegania przez deportowanych śmierci oraz jej oblicza w realiach wywózki, a także na sposobie i formie mówienia o tym. Zwracałam uwagę na to, co autorzy wspomnień pamiętają, jaka jest forma ich relacji, skąd czerpią wzorce narracyjne, oraz jaki wpływ na ich życie wywarły opisane doświadczania.

Analiza relacji, a szczególnie fragmentów odnoszących się do problemów adaptacyjnych po powrocie do kraju, sugeruje, że wielu ich autorów poważnie cierpiało na skutek realnego zagrożenia życia podczas zesłania. Niektórzy z nich doznali urazu w wyniku silnego wstrząsu, wywołanego na przykład przez widok porzuconych zwłok, przez zaspokajanie głodu produktami, które w normalnych warunkach nie są uznawane za jadalne, jak również nieustanne łamanie oczywistych standardów moralnych. Wspomnienia zawierają wiele wypowiedzi sugerujących, że życie zesłańców po powrocie upływało w cieniu deportacyjnych przeżyć. Przykładem są powtarzane niczym refren zdania: „nigdy tego nie zapomnę", „ten obraz na zawsze zostanie w mojej pamięci", „cały czas mam [go] przed oczami", „ciągle w uszach brzmią mi [tamte] słowa", „ten żal mnie nigdy nie opuszcza", „zesłanie wpłynęło na całe moje życie" itp. Istotnym skutkiem doznanych urazów są trudności z przystosowaniem się do rzeczywistości i funkcjonowaniem w normalnych warunkach. Wypowiedzi zesłańców dostarczają wielu przykładów różnych form „nieradzenia sobie" w nowym otoczeniu. Wiąże się z tym opisywane przez nich poczucie bycia niezrozumianym (nawet przez najbliższych) i zamykanie się w sobie oraz w świecie własnych przeżyć na wiele lat. Wspominał o tym również Kazimierz Obuchowski (późniejszy profesor psychologii, który sam doświadczył wywózki do Kazachstanu):

> Są wydarzenia, a także przeżycia, obrazy, zapachy, chęci, o których ludzie nie chcą mówić lub które wypierają, uważając je za zbyt drastyczne lub intymne, a nawet zawstydzające. Są decyzje, lęki, oczekiwania, o których się nie mówi na tej samej zasadzie, na jakiej nie mówią o sobie i swoich przeżycia weterani wojenni. To tylko literatura łagrowa doczekała się strasznych w swojej otwartości wyznań, ale i tu mamy do czynienia z kilkoma nazwiskami na kilkanaście milionów ludzi (Obuchowski 1996: 428).

Mogłoby się wydawać, że inicjowanie przez różne instytucje spisywania zachowanych w pamięci przeżyć wypełni wieloletnią niszę problematyki deportacyjnej w dyskursie społecznym oraz spełni psychoterapeutyczną rolę. W wielu przypadkach okazało się to jednak niemożliwe. Z perspektywy osobistych doświadczeń odniósł się do tego również K. Obuchowski:

> Gdy stwierdziłem sam u siebie, że opowiadając, posługuję się kilkoma sztampami, a pomijam pewne wydarzenia, pytałem inne osoby, czy mówią o wszystkim, chociażby osobom najbliższym. Odpowiedź była zawsze ta sama – nigdy. Są pewni, że nie zostaną właściwie zrozumiani, że sytuacja, jaka miała wówczas miejsce jest nieprzekazywalna. Nieraz po prostu chcą uniknąć ocen stawianych przez ludzi niezdolnych do wyobrażenia sobie pełni sytuacji, w jakiej te wydarzenia przebiegały. Poza tego rodzaju umotywowanymi ograniczeniami, można wyraźnie stwierdzić mechanizmy wypierania i znacznego przekształcania rzeczywistości w postaci wyraźnych konfabulacji (Obuchowski 1996: 428).

Dla ukształtowania się swoistego „syndromu zesłańca" nie bez znaczenia były konsekwencje zdrowotne poniesione przez deportowanych, które utrudniły im pełną adaptację do życia po powrocie do kraju. W pewnym stopniu „nieprzystosowanie" stawało się najbardziej charakterystyczną cechą środowisk „sybirackich". Schorzenia stanowiły częstą przyczynę ich marginalizowania w życiu społecznym i zawodowym. Potwierdzają to również obserwacje ambulatoryjne przeprowadzone na 200 zesłańcach, których objęto opieką medyczną umożliwiającą zdiagnozowanie wielu typowych schorzeń[20]. Ich ogólny stan zdrowia określono jako katastrofalny, o czym świadczyła także wysoka śmiertelność badanych[21]. U kobiet stwierdzono dużą liczbę poronień, patologie ciąży skutkujące rodzeniem kalekich, niedorozwiniętych umysłowo dzieci (por. Klimontowicz-Kicin 1989: 7). Tego typu obserwacje potwierdzane są też przez relacje zesłańców, upatrujących źródło swoich życiowych niepowodzeń nierzadko właśnie w zrujnowanym zdrowiu. Przykładem jest poniższa wypowiedź:

[20] Chodzi tutaj o ambulatorium przy Zakładzie Patologii Społecznej Katedry Psychiatrii Uniwersytetu Jagiellońskiego prowadzone przez B. Monne-Dzikowską (Gierowski 2003: 87).

[21] W ciągu 3 lat zmarło kilkadziesiąt osób (około 50) z pozostających pod obserwacją 200 zesłańców (Gierowski 2003: 87).

> Mając taki życiorys, nie udało mi się w dalszym moim życiu, zdobyć na coś większego. Brak zdrowia hamował moje wszelkie zapędy […]. Małżeństwo dokonane po latach nie przyniosło potomstwa z powodu niedorozwoju narządów kobiecych. Ciągłe pobyty w szpitalach, operacje z tym związane, po 12 latach pracy i 8 latach opieki nad chorą matką, nie pozwoliły nabyć praw rentowych. Poza tym ogólnie wiadomo, ze pobyt na zesłaniu, nie był mile widziany do tej pory w Polsce Ludowej. Właściwie przez 40 lat takie wspomnienia były zakazane i przynosiły ujmę wszędzie. Spotykało mnie wiele przykrości, nawet spośród przyjaciół – musieli rodzice mocno zawinić – a często nie dawano wiary moim opowiadaniom (Nowak 1989: 19).

Emanujące z wielu relacji żal i gorycz skłaniają do wniosku, że konsekwencje zesłania były znacznie szersze niż się przypuszcza. Najczęściej obserwowanymi objawami psychopatologicznymi wśród badanych zesłańców były: lęk przejawiający się przeżywaniem niezdefiniowanego niepokoju i napięcia emocjonalnego lub też konkretne obawy przed ponownym uwięzieniem i wywózką; strach przed głodem, który dotknąć może byłego zesłańca i jego rodzinę, uzewnętrzniający się poprzez gromadzenie żywności i magazynowanie różnych rzeczy; lęk przed autorytetami, władzą, mundurami; strach przed zimą, śniegiem i mrozem; mała tolerancja na niską temperaturę; przeżywanie nawrotów stresu związanego z doznanymi urazami lub ekspozycją zdarzeń przypominających różne aspekty traumatycznych doświadczeń (Gierowski 2003: 88). Wśród innych zaburzeń, będących w gruncie rzeczy symptomami PTSD (z ang. *post-traumatic stress disorder*), wymienia się: napady paniki, fobie, depresje, zaburzenia somatyzacyjne i związane z nadużywaniem środków psychoaktywnych, w tym alkoholu i leków oraz zmiany osobowościowe, takie jak wroga postawa wobec świata, poczucie zagrożenia i wynikająca z tego czujność, poczucie pustki i beznadziejności, wyobcowanie i emocjonalne odrętwienie, wycofanie z życia społecznego (Gierowski 2003: 45; por. Suszak 1989: 2). Ilustracją wpływu zesłańczych przeżyć na życie jednostki mogą być dwa wybrane fragmenty relacji. Jedna z kobiet pisze: „[…] wywóz na Sybir rozbił i sparaliżował całkowicie moją psychikę […]. Bałam się nie tylko ludzi, ale nawet własnego cienia. Będąc dzieckiem nie rozumiałam tej wielkiej polityki" (Glezner 1989: 3). Pewien mężczyzna swoją egzystencję po zesłaniu przedstawił takimi słowami:

> […] wyniosłem duszę w ranach, która wkrótce zaskorupiała nieufnością, podejrzliwością, ostrożnością wobec otoczenia. Stan ten otwierał drogę, nawet wręcz prowadził do pesymizmu. Swoje życie – właściwie życie według zachowanych z wczesnej młodości pojęć – uważałem za spisane na straty. Świat mi zobojętniał, zawęził się, nie pociągał ku sobie, a raczej odpychał (Ostowski 1990: 38).

W ramach współczesnej wiedzy z zakresu psychologii i psychiatrii dobrze rozpoznano i opisano szereg odległych następstw stresu u ofiar wojny. Wśród nich do najbardziej charakterystycznych dla deportowanych wymienia się: stan chronicznej depresji, pesymistyczny stosunek do przeszłości i przyszłości oraz

przekonanie, że tak naprawdę nikt ich nie rozumie i nie chce zrozumieć. Skutkiem tego najlepiej osoby te czują się w gronie ludzi o podobnych doświadczeniach; towarzyszy im poczucie swoistego wtajemniczenia – tylko oni wiedzą, czym był „inny świat". Brak możliwości odreagowania doznanych krzywd powodował wieloletnie przeżywanie tragicznych wydarzeń w postaci natrętnie powracających wspomnień lub męczących, lękowych snów (por. Gierowski 2003: 89).

Jak wynika z zachowanych relacji oraz rozmów przeprowadzonych z ofiarami wojennych deportacji, ich ponowne przystosowanie do warunków życia w Polsce nie przebiegało łatwo i bezkonfliktowo. Pomimo silnej tęsknoty za krajem i nieustających marzeń o powrocie, nie uniknęli przykrości i rozczarowań. Niektórzy już nigdy nie odzyskali dawnej formy psychicznej i fizycznej, i na zawsze zostali wyłączeni z życia społecznego: przez kalectwo, nieprzystosowanie, niezaradność, nieprzychylność otoczenia. Wymownym przykładem sytuacji, w której doświadczenia wojenne i cechy osobowości stały się wyzwalaczem traumy utrudniającej ponowną adaptację do warunków życia po powrocie do kraju, jest relacja kobiety:

> W życiu przeszłam wiele. W zasadzie całe mi się nie ułożyło. Nie wiem jak potoczyłyby się moje losy, gdyby nie zesłanie, ale to właśnie ten fakt wywarł największy wpływ na moje życie. Zostawiliśmy cały majątek, opuściliśmy rodzinne strony, wielu z nas zmarło z głodu i wycieńczenia, w tym moi kochani rodzice. I w imię czego?! – Pytam! Mimo tego co musiałam przejść cieszę się, że żyję, bo ileż niewinnych istnień ludzkich złożyło ofiarę Syberii? Wróciłam do Polski. Mieszkam w rozwalającym się domku. Utrzymuję się z renty […]. Tu w Polsce zamknął się rozdział tamtych cierpień, ale też i otworzył nowy, niepowodzeń rodzinnych. Dlaczego to mnie spotkało? Całe życie przegrane. A teraz samotność. Znikąd przyjaznej ręki, dobrego, czułego serca. Za to co przeżyłam nie otrzymałam żadnej rekompensaty. Lecz czy jest nawet cena, którą można zapłacić za te krzywdy, cierpienia, ból? Czy można opłacić stratę najbliższych, którzy skonali w takich męczarniach? Czy można zapomnieć? Nie! Wspomnienia nachodzą mnie co dzień nie dając zabliźnić się ranom, a serce miota w rozpaczy. Tych dni nie da się zapomnieć (Kałuża 1989: 19).

Rozczarowanie i desperacja wypływające z niektórych narracji stanowią kwintesencję tego wszystkiego, na co zwróciłam uwagę, pisząc o skutkach wojennych przeżyć, obcowania ze śmiercią i utraty poczucia bezpieczeństwa. Równocześnie omawiane tutaj źródła są przykładem terenu badawczego, po którym trzeba poruszać się z wyjątkową rozwagą i ostrożnością. O niektórych przyczynach takiego podejścia wyżej wspomniałam – wyzwania metodologiczne i psychologiczne, niejednorodna treść, ładunek emocjonalny, wartość narracyjna i etnograficzna *versus* ściśle faktograficzna. Inne pozostają do rozpoznania i omówienia przez kolejnych badaczy, gdyż potencjał tych źródeł z pewnością nie został jeszcze w pełni poznany i wyeksploatowany. Liczę, że omówione tutaj dylematy pomogą badaczom tego rodzaju źródeł uniknąć przynajmniej części trudności interpretacyjnych, z jakimi ja się zmagałam.

Zakończenie

Gdybym miała podsumować podejmowane dotychczas przeze mnie tematy badawcze, powiedziałabym, że ich wspólną cechą jest „humanistyczny wymiar indywidualnego i zbiorowego doświadczania historii i polityki". Chodzi o to, że analizowane narracje osób deportowanych oraz uchodźców i migrantów przymusowych pokazują tragiczne skutki uwikłania (często przypadkowego) pojedynczych losów ludzkich w wydarzenia, które determinują całe ich życie i stają się przyczyną osobistych i rodzinnych dramatów. „Wielka historia" i „wielka polityka" stają się bodźcem i tłem doświadczeń jednostkowych oraz kształtują „małe historie" (rodzinne i indywidualne). Właśnie one, postrzegane przez pryzmat narracji badanych osób, ujawniają nierzadko swoje mniej oczywiste oblicze – pozwalające dostrzec sporo szczegółów, nierzadko pozornych detali, o których wygodniej byłoby nie wiedzieć. Zdarza się, że wiedza ta przytłacza swoim ciężarem, ale nie zwalnia z odpowiedzialności świadka. Skutkiem tego trudno bywa zachować wygodny dystans „obiektywnego obserwatora" – badacza-przechodnia, który zagościł w „danym temacie" (czytaj: w życiu określonej społeczności) przejściowo i na chwilę. Zdarza się, że jedynym uczciwym rozwiązaniem w tej sytuacji jest zabranie głosu, to zaś na ogół oznacza zaangażowanie i utratę, tak cenionej przez antropologów, niewinności (Barley 1997).

Poszukiwanie sensu w trudnych doświadczeniach (również badawczych), a tym bardziej w porażkach, to z psychologicznego punktu widzenia ze wszech miar pozytywny objaw. Jest dowodem sprawnie działających mechanizmów obronnych i wysokiego poczucia koherencji (zrozumiałości, sensowności oraz własnej sprawczości)[22] (Antonovsky 1995: 6–9). Świadczy również o umiejętności dystansowania się od zdarzeń, których jednoznaczna ocena jest trudna, oraz umiejętności określenia własnej roli w tym, co się wydarza. Czasami jest to niezbędny etap procesu poznawczego, warunkujący wgląd w obserwowane zjawisko. Zdarza się bowiem, że jest on utrudniony (zablokowany lub przysłonięty) przez emocje, napięcia i stres, towarzyszące długotrwałej i skomplikowanej relacji terenowej. Zrozumienie nie zawsze jest łatwe do osiągnięcia i bywa, że musi upłynąć sporo czasu zanim „profesjonalizm naukowy" weźmie górę i rzeczowa analiza zgromadzonego materiału będzie mogła nastąpić. Wcześniej „dokumentacja", czy też „zgromadzony materiał" funkcjonuje czasami jako jednolity i spójny zasób osobistego doświadczenia towarzyszącego notatkom terenowym (a nie odwrotnie); scalony w jedno z przeżyciami badacza, które trudno oddzielić i wyznaczyć granicę między tym, co jest przedmiotem badawczej analizy, a tym, co stanowi intymny zasób autobiograficznych przeżyć i epizodów rozwojowych,

[22] Poczucie koherencji, inaczej zwane „podstawową orientacją życiową", to ogólna orientacja teoretyczna odnosząca się do poczucia dobrostanu człowieka. Wyraża się ona w stopniu, w jakim człowiek ma trwałe, choć dynamiczne przekonanie o przewidywalności środowiska wewnętrznego i zewnętrznego oraz w tym, że z dużym prawdopodobieństwem sprawy przyjmą taki obrót, jakiego można oczekiwać na podstawie racjonalnych przesłanek i że ma on na to wpływ (Antonovsky 1995, s. 11).

czyli owych krytycznych punktów zwrotnych, kluczowych w dojrzewaniu jednostkowym. To tak, jakby dopiero co odbytą „podróż" rozpisywać na przebyte drogi: oficjalne (zawodowe) i mniej oficjalne (po godzinach, prywatne, sekretne ścieżki, którymi kluczymy, nie zawsze wiedząc, dokąd prowadzą). Może stąd bierze się opór niektórych kolegów etnografów, którzy z dużym dystansem, żeby nie powiedzieć pobłażliwością, odnoszą się do autoetnograficznych refleksji towarzyszących monograficznym opracowaniom.

Przygotowując się do pisania tego artykułu, odbyłam nawet taką rozmowę ze znajomym etnologiem, starszym i doświadczonym badaczem, który – gdy mu powiedziałam nad czym pracuję – skrzywił się nieznacznie, a przez jego twarz przemknął grymas zniesmaczenia. Nie uszło to mojej uwadze, więc poprosiłam go o wyjaśnienie. Nie bez oporów przyznał, że nigdy nie był zwolennikiem ujawniania szczegółów i niuansów warsztatowych, bowiem jego zdaniem, nie służy to dyscyplinie. Argumentował, logicznie dowodząc, że przecież medycy w opracowaniach naukowych nie mają zwyczaju opisywania swoich uczuć i przemyśleń nad okaleczonym ciałem ludzkim, które leży na stole operacyjnym. Przyznałam mu rację. Jakby tego było mało, kontynuował, sięgając po coraz to nowe przykłady świadczące, że temat ma dobrze przemyślany i ułożony niczym profesorski wywód. Na zakończenie dodał, że obawia się, iż nurt autorefleksyjny trywializuje wiele ważnych problemów badawczych i oscyluje między „martyrologią a kombatanckimi wspomnieniami przy ognisku". Jego zdaniem, potrzeba publicznego eksplorowania własnego wnętrza po zejściu z pola badawczego kojarzy się z perwersyjnym upodobaniem do ekshibicjonizmu, który lansuje współczesna kultura popularna. Przyznam, że choć pod wieloma względami nie zgadzam się z tą opinią, riposta na tak sformułowaną krytykę wymagała namysłu i skonfrontowania się z własnymi doświadczeniami terenowymi. Skłoniła mnie ona także do rozważnego przeanalizowania własnych pobudek stojących za tym rodzajem „antropologicznego pisarstwa" (por. Kruszelnicki 2010). Nie zmieniła jednak mojego przekonania, że transmisja wiedzy i wymiana doświadczeń z terenu służy ważnym celom, chociażby: tworzeniu „katalogów dobrych praktyk", rozwojowi technik badawczych i metod, a tym samym – doskonali profesjonalizm. Dodałabym jeszcze nie mniej ważny z mojej perspektywy czynnik: wypracowywanie efektywnych strategii radzenia sobie z trudnościami i ograniczeniami (psychofizycznymi), z jakimi konfrontowani bywają etnolodzy zarówno w polu badawczym, jak i po jego opuszczeniu.

Jeśli wierzyć psychologom rozwojowym, niezbędnym elementem wzrostu człowieka i pokonywania kolejnych stadiów rozwojowych jest doświadczanie i przezwyciężanie poprzedzających je kryzysów (Erikson 2004)[23]. Osoba skonfrontowana z frustracją, niepewnością i dysonansem poznawczym ma wówczas

[23] Według Erika Eriksona, rozwiązanie kryzysu tożsamości jest możliwe albo przez rytualne włączenie, albo moratoryjne odroczenie (Lipska, Zagórska 2010: 14). Ogólnie jednak jego teoria rozwoju psychospołecznego zakłada, że integracja jednostkowa dokonuje się poprzez pokonywanie kolejnych kryzysów powstających w wyniku konieczności nieustannego dostosowywania się do siebie jednostki i środowiska. Rozwój dokonuje się poprzez rozwiązywanie trudności związanych ze zmianami zachodzącymi na płaszczyźnie społecznej, psychicznej i biologicznej (por. Erikson 2004).

szansę sprawdzić się, poszerzyć zakres kompetencji i przejść w kolejną fazę dojrzałości. Poszukiwanie rozwiązań i podejmowanie decyzji to równocześnie momenty zwrotów biograficznych, które metaforycznie porównać można do zmiany trasy i środków transportu podczas „etnograficznej wyprawy", która bywa fascynująca, lecz jej cel i efekt końcowy nie zawsze dają się precyzyjnie przewidzieć. Istotna jest bowiem gotowość podążania, przekraczania granic i otwartość na spotkania. Ilustracją opisanego tu procesu może być inny fragment wypowiedzi cytowanego już Ryszarda Kapuścińskiego:

> Jesteśmy, mianowicie, odpowiedzialni za drogę. Często mamy przekonanie, że jakąś drogą idziemy czy jedziemy tylko raz w życiu, że nigdy już na nią nie wrócimy i dlatego nie wolno nam z tej podróży nic uronić, nic przeoczyć, nic stracić. Z tego wszystkiego będziemy przecież zdawać sprawę, pisać relację, opowieść – czynić nasz rachunek sumienia. Dlatego podróżując, jesteśmy skupieni, mamy natężoną uwagę, wyostrzony słuch. Droga jest tak ważna, ponieważ każdy na niej krok zbliża nas do spotkania z Innym. Bo po to właśnie jesteśmy w drodze. Czy inaczej dobrowolnie narażalibyśmy się na trudy, podejmowali ryzyko wszelkich niewygód i niebezpieczeństw? (Kapuściński 2006: 12).

Kluczową w tych słowach uznanego dziennikarza i pisarza – a więc osoby spoza naszej dziedziny – jest jednak bardzo trafna i szczera odpowiedź na pytanie: po co nam to wszystko i dlaczego podejmujemy oraz znosimy te wszystkie trudy i niewygody? A przede wszystkim, czy jesteśmy świadomi roli pełnionej w życiu tych ludzi, których włączamy w nasze badania jako rozmówców, Innych, Obcych – i czy bierzemy za nią odpowiedzialność. Respons na te i kilka innych związanych z tym zagadnieniem pytań, to jednak temat na osobne rozważania – najprawdopodobniej także w nurcie autoetnografii.

Literatura

Antonovsky, A. (1995). *Rozwikłanie tajemnicy zdrowia. Jak radzić sobie ze stresem i nie zachorować*. Przeł. H. Grzegołowska-Klarkowska, Warszawa: Fundacja IPN.

Arnett, J.J. (2007). *Adolescence and Emerging Adulthood: A Cultural Approach*. New Jersey: Pearson Education.

Barley, N. (1997). *Niewinny antropolog. Notatki z glinianej chatki*. Przeł. E.T. Szyler. Warszawa: Prószyński i Spółka.

Bielecka-Prus, J. (2018). Obcy wśród swoich. Etnografowie w polu badawczym. W: T.M. Korczyński (red.), *Swój-Obcy-Wróg. Wędrówki w labiryntach kultur* (s. 81–103). Gdańsk: Wydawnictwo Naukowe KATEDRA.

Cyrulnik, B. (2009). *Resilience: How your inner strength can set you free from the past*.London: Penguin Books.

Czapski, J. (1949). *Na nieludzkiej ziemi*. Paryż: Instytut Literacki.

Demetrio, D. (2000). *Autobiografie. Terapeutyczny wymiar pisania o sobie,* Przeł. A. Skolimowska, Kraków: Oficyna Wydawnicza „Impuls".

Erikson, E. (2004). *Tożsamość a cykl życia*. Przeł. M. Żywicki, Poznań: Zysk i s-ka.

Gierowski, J.K. (2003). Odległe następstwa stresu u ofiar systemu totalitarnego w Polsce. Próba oceny psychologicznej i psychopatologicznej. *Zesłaniec*, 14, 81–91.

Glezner, D. (1989). *Wspomnienia*, cz. IV, AN PTL, sygn. 195/s.

Hawkings, P., Shohet, R. (2006). *Supervision in the Helping Professions*. England: Open University Press.

Jaspers, K. (1978). Sytuacje graniczne. Przeł. A. Staniewska, M. Skwieciński. W: R. Rudziński, *Jaspers*, Warszawa: Wiedza Powszechna.

Juni, S. (2016). Second-generation Holocaust survivors: Psychological, theological, and moral challenges. *Journal of Trauma & Dissociation*, 17(1), 97–111, https://doi.org/10.1080/15299732.2015.1064506.

Kadushin, A., Harkness, D. (2014). *Supervision in social work*. New York: Columbia University Press.

Kałuża, L. (1989). *Wspomnienia z pobytu na zesłaniu na Syberii*, AN PTL, sygn. 108/s.

Kapuściński, R. (2006). *Ten Inny*. Warszawa: Znak.

Kaźmierska, K. (1999). *Doświadczenia wojenne Polaków a kształtowanie tożsamości etnicznej*, Warszawa: Instytut Filozofii i Socjologii Polskiej Akademii Nauk.

Klimontowicz-Kicin, T. (1989). *Dobrowolne zesłanie*, AN PTL, sygn. 202/s.

Kolasa, D. (2010). Sytuacje możliwe a sytuacje graniczne w filozofii Jaspersa. *Studia z Historii Filozofii*, 1, 135–145.

Kacperczyk, A. (2014). Autoetnografia – technika, metoda, nowy paradygmat? O metodologicznym statusie autoetnografii. *Przegląd Socjologii Jakościowej*, 10(3), 32–75.

Kość, K. (2008). *Żywi we wspomnieniach. Doświadczenie życia i śmierci w relacjach polskich zesłańców z ZSRR (w latach 1940–1946)*. Wrocław: Wyd. PTL i IAE PAN.

Kość-Ryżko, K. (2013). Doświadczenie deportacji i życia na zesłaniu w relacjach Polaków wywiezionych z Kresów w latach 1940–*1941*. W: P. Hut, Ł. Żołądek (red.), *Repatrianci i polityka repatriacyjna* (s. 25-51), Warszawa: Studia BAS (Biuro Analiz Sejmowych Kancelaria Sejmu).

Kość-Ryżko, K., Czerniejewska, I. (2013a). Oblicza integracji uchodźców w Polsce. Na przykładzie analizy funkcjonowania ośrodków w Grupie i Czerwonym Borze. W: J. Balicki, M. Chamarczuk (red.), *Wokół problematyki migracyjnej. Kultura przyjęcia* (s. 130–155). Warszawa: UKSW, Rządowa Rada Ludnościowa.

Kość-Ryżko, K. (2013b). The Refugee Centre as a field of research, *Ethnologia Polona*, 33–34, 229–243.

Kość-Ryżko, K. (2013c). Etnolog w labiryncie znaczeń kulturowych. Psychologiczne wyzwania badań terenowych. W: I. Kuźma (red.), *Tematy trudne, Sytuacje badawcze* (s. 15–46). Łódź: Wyd. UŁ.

Kość-Ryżko, K. (2013d). Ethnologist in view of psychological challenges of the cross-cultural communication. *Ethnologia Polona*, 33–34, 21–37.

Kość-Ryżko, K. (2015). Tożsamość (de-)konstruowana czy (re-)konstruowana? Enkulturacja małoletnich uchodźców z Czeczenii w Polsce. *Etnografia Polska*, 59, 5–29.

Kość-Ryżko, K. (2016). Konstruowanie tożsamości w warunkach obcości kulturowej. Przypadek małoletnich uchodźców z Czeczenii w Polsce. *Kultura i Społeczeństwo*, 60(1), 93–119.

Kość-Ryżko, K. (2019). Macierzyństwo i transmisja kulturowa jako przykład wyzwań socjalizacyjnych stojących przed kobietami-uchodźczyniami w Polsce. *Lud,* 103, 251–274, DOI: http://dx.doi.org/10.12775/lud103.2019.13.

Kruszelnicki, W. (2010). „Antropologia jako rodzaj pisarstwa". Krytyka tekstualna a kwestia refleksyjności w antropologii kulturowej. *Teksty Drugie*, 5, 140–156.

Levine, P.A. (2017). *Trauma i pamięć. Praktyczny przewodnik do pracy z traumatycznymi wspomnieniami*. Przeł. M. Reimann. Warszawa: Czarna Owca.
Lipska, A., Zagórska, W. (2011). „Stająca się dorosłość" w ujęciu Jeffreya J. Arnetta jako rozbudowana faza liminalna rytuału przejścia. *Psychologia Rozwojowa*, 16(1), 9–21.
Malinowski, B. (2008). *Dziennik w ścisłym znaczeniu tego wyrazu*. Wstęp i opr. G. Kubica. Kraków: Wydawnictwo Literackie.
McKinley Runyan, W. (1992). *Historie życia a psychobiografia. Badania teorii i Metody*. Przeł. J. Kasprzewski. Warszawa: Wydawnictwa Naukowe PWN.
Nowak I., *Wspomnienia*, AN PTL, sygn. 147/s.
Obuchowski, K. (1992). Autobiografia naukowa. W: T. Rzepa (red.), *Historia psychologii polskiej w autobiografii*, cz. I (s. 80–114). Wągrowiec: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Szczecińskiego.
Obuchowski, K. (1996). Uwagi psychologa o zsyłce w Majkainie. W: S. Ciesielski, A. Kuczyński (red.), *Polacy w Kazachstanie. Historia i współczesność* (s. 427–444). Wrocław: Wyd. Uniwersytetu Wrocławskiego.
Obuchowski, K. (2005). Porządek w piekle. *Charaktery*, 4, 54–55.
Ostrowski, M. (1990). Powrót z innego świata. *Sybirak*, 1 (4), s. 35–38.
Paluch, S. (1993). Wspomnienia zesłańca. W: E. Walewander (red.), *Polacy w Rosji mówią o sobie* (s. 15–131). Lublin: UMCS.
Puławka, M. (1989). *Smutne wspomnienia pobytu sześć lat na dalekiej Syberii Komi ASRR,* AN PTL, sygn. 249/s.
Rudziński, R. (1980). *Człowiek w obliczu nieskończoności. Metafizyka i egzystencja w filozofii Karla Jaspersa*. Warszawa: Książka i Wiedza.
Suszak, H. (1989). *Życiory*s, AN PTL, sygn. 248/s.
Szustrowa, T. (2005). Swobodne techniki diagnostyczne (reprint z 1991). W: K. Stemplewska-Żakowicz, K. Krejtz (red.), *Wywiad psychologiczny 1. Wywiad jako postępowanie badawcze* (aneks). Warszawa: Pracownia Testów Psychologicznych Polskiego Towarzystwa Psychologicznego.
Tokarska, U. (2001). Narracja autobiograficzna w terapii i promocji zdrowia. W: J. Trzebiński (red.), *Narracja jako sposób rozumienia świata* (s. 221–244). Gdańsk: Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne.
Turner, V. (2005). *Od rytuału do teatru*. Przeł. M. i J. Dziekanowie. Warszawa: Oficyna Wydawnicza Volumen.

SUMMARY

Fieldworks initiations and the developmental dimension of the experience of „research field": Tales of war, exile and the ethnographic *modus operandi*

Ethnographic field research involves not only work, but also personal and existential experience. Sometimes it is routine, ordinary, and on schedule, but generally, it is not without difficulties and challenges. I discuss some of these in this article. The analysis is based on my own research experience, the common feature of which is the transgressive nature of experiences related by people and issues generally defined as "difficult". My research projects involved war victims (exiles, refugees, deportees), i.e. people who often found themselves in life-threatening situations, had experienced loss, trauma and death of their relatives. Our meetings and interviews had cognitive, psychological and developmental dimension, both in a personal and professional sense. I refer to these situations

as “initiatory” experiences, as they constitute significant turning points in my perception of reality and my approach to research as a profession. In this paper, I discuss both methodological challenges related to research deemed difficult, as well as dilemmas related to ethnographic epistemology and the auto-ethnographic turn. My main concern here is whether and how to write about what is happening on the margins of field research and the personal struggles involved in such research.

Keywords: auto-ethnography, fieldwork, ethno-psychology, refugees, exile, methodology

Informacje o autorach i tłumaczach

Tarzycjusz Buliński – antropolog, profesor UG w Instytucie Archeologii i Etnologii Uniwersytetu Gdańskiego. Zainteresowania: antropologia szkoły, antropologia dziecka, edukacja międzykulturowa, etnologia Indian Amazonii, teoria i metodologia antropologii.
E-mail: tarzycjusz.bulinski@ug.edu.pl

Aleksander Posern-Zieliński – etnolog, członek Polskiej Akademii Nauk i Polskiej Akademii Umiejętności, profesor senior w Instytucie Antropologii i Etnologii Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu. Zainteresowania: antropologia etniczności, antropologia religii, historia etnologii, tubylcze ruchy społeczne, polskie diaspory i migracje, etnologia Ameryki Łacińskiej (kraje andyjskie) i Północnej.
E-mail: alpoz@amu.edu.pl

Agnieszka Bednarek-Bohdziewicz – antropolożka kultury/etnolożka i literaturoznawczyni, pracuje w Instytucie Archeologii i Etnologii Uniwersytetu Gdańskiego. Zainteresowania: antropologia religii i zwrot postsekularny, etnologia Kaszub i Pomorza, problematyka dziedzictwa kulturowego, antropologia literatury.
E-mail: ag.bed@wp.pl

Mariusz Kairski – antropolog, adiunkt w Instytucie Archeologii i Etnologii Uniwersytetu Gdańskiego. Zainteresowania: etnologia i historia Indian Ameryki Południowej i Środkowej, etnologia Indian Amazonii, w szczególności ich szamanizm, etnohistoria, ekologia kulturowa.
E-mail: mariusz.kairski@gmail.com

Jacek Splisgart – antropolog kulturowy i japonista. Absolwent etnologii na Uniwersytecie im. Adama Mickiewicza w Poznaniu oraz folklorystyki w National Institute for Humanities w Sakura (Japonia). Adiunkt w Zakładzie Kultury i Języków Azji Wschodniej Uniwersytetu Gdańskiego oraz profesor wizytujący w Tōkyō Metropolitan University. Wielokrotny stypendysta rządu japońskiego.

Autor licznych publikacji poświęconych kulturze japońskiej i historii antropologii kulturowej.
E-mail: jacek.splisgart@ug.edu.pl

Barbara Jutrzenka-Trzebiatowska – antropolożka, studentka etnologii na Uniwersytecie Gdańskim, przewodnicząca Studenckiego Koła Naukowego Etnologów na UG w latach 2018–2021. Zainteresowania: etnologia Afryki, komunikacja międzykulturowa, antropologia literatury i opowieści.
E-mail: plastermiodu7@gmail.com

Maciej Ząbek – antropolog, profesor w Instytucie Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Warszawskiego. Zainteresowania: antropologia społeczna i polityczna w tym studia uchodźcze szczególnie w kontekście Afryki i Bliskiego Wschodu (przede wszystkim krajów muzułmańskich).
E-mail: m.zabek@uw.edu.pl

Kamil Pietrowiak – antropolog kulturowy, adiunkt badawczy w Instytucie Archeologii i Etnologii Uniwersytetu Gdańskiego. Prowadził różnego rodzaju badania jakościowe dla instytucji i organizacji. Zainteresowania: studia nad niepełnosprawnością, środowisko osób niewidomych, metody i etyka badań etnograficznych, pozaakademickie badania społeczne.
E-mail: kamil.pietrowiak@gmail.com

Katarzyna Mirgos – antropolożka kultury, profesor UG w Instytucie Archeologii i Etnologii Uniwersytetu Gdańskiego. Zainteresowania: etnologia Europy, kultury baskijskie, zjawiska migracyjne, antropologia rodziny, języki mniejszościowe.
E-mail: katarzyna.mirgos@ug.edu.pl

Lech Mróz – profesor Wydziału Kultury Japonii w Polsko-Japońskiej Akademii Technik Komputerowych w Warszawie, wcześniej pracownik i dyrektor Instytutu Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Warszawskiego. Główne obszary tematyczne i geograficzne prac badawczych i publikacji: Cyganie-Romowie, Ukraina Zachodnia i jej pogranicze, kraje azjatyckie (zwłaszcza Indie, Sacha – Jakucja, Mongolia).
E-mail: l.mroz@uw.edu.pl

Magdalena Zowczak – etnografka, antropolożka, profesor w Instytucie Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Warszawskiego, kierowniczka Zakładu Teorii i Badań Współczesnych Praktyk Kulturowych. Zainteresowania: antropologia religii (apokryfy, modlitwa i ofiara, współczesna ekspresja religijna), ikonografia chrześcijańska, znaczenie religii w procesach konstruowania tożsamości różnych środowisk i grup społecznych.
E-mail: h.m.zowczak@uw.edu.pl

Ryszard Vorbrich – antropolog/etnolog, profesor zw. w Instytucie Antropologii i Etnologii Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu. Pola badawcze: etnologia Afryki, zmiana społeczna i kulturowa w Afryce, kultura Maghrebu (Amazigh), antropologia ekonomiczna i prawna, antropologia rozwoju, Afrykanie w Europie, islam europejski.
E-mail: vorbrich@amu.edu.pl

Natalia Bloch – antropolożka, profesorka w Instytucie Antropologii i Etnologii Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, badaczka Centrum Badań Migracyjnych UAM. Zainteresowania: antropologia mobilności (uchodźstwa, migracji, turystyki), krytyka postkolonialna, antropologia publiczna. Badania: Indie (obozy uchodźców tybetańskich, wysiedlana wioska Hampi na obszarze wpisanym na listę Światowego Dziedzictwa UNESCO, nieformalny sektor turystyczny) i Polska (integracja imigrantów, pamięć migracyjna).
E-mail: nbloch@amu.edu.pl

Patrycja Trzeszczyńska – antropolożka i ukrainoznawczyni, prof. UJ, pracuje w Instytucie Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Jagiellońskiego. Autorka m.in. książki *Diaspora-pamięć-miejsca* (2019) oraz artykułów poświęconych antropologicznym badaniom diaspory i pamięci migracyjnej. Zainteresowania naukowe: migracje i diaspory, pamięć, mniejszości etniczne, procesy diasporotwórcze w Polsce i Europie Środkowo-Wschodniej. Stypendystka MNiSW, University of Toronto i University of Alberta.
E-mail: patrycja.trzeszczynska@gmail.com

Tomasz Rakowski – etnolog, antropolog kultury, kulturoznawca, lekarz, pracuje w Instytucie Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Warszawskioego, współpracuje z Instytutem Kultury Polskiej UW. Prowadzi badania w Polsce i w Mongolii. Zajmuje się badaniami oddolnych procesów rozwojowych, antropologią sztuki współczesnej i partycypacyjnej, etnograficznie zorientowaną animacją kultury oraz najnowszą metodologią badań kulturowych.
E-mail: t.rakowski@uw.edu.pl

Sylwia Pietrowiak – doktorantka studium doktoranckiego na Wydziale Historycznym Uniwersytetu Gdańskiego. Jej zainteresowania badawcze obejmują etnologię Azji Środkowej, antropologię rodziny i pokrewieństwa, medycynę komplementarną i alternatywną, życie obrzędowe, rolę kobiet w życiu społecznym, zmienność i ciągłość kulturową.
E-mail: sylwia.pietrowiak@gmail.com

Łukasz Smyrski – antropolog, profesor IAE PAN w Instytucie Archeologii i Etnologii PAN, współtwórca Zespołu Antropologii Niezdyscyplinowanej.

Zainteresowania: antropologia krajobrazu, sprawczość podmiotów nieludzkich, etnografia wielogatunkowa, antropologia etniczności, etnografia Syberii.
E-mail: smyrzy.smyrzy@gmail.com

Kacper Świerk – antropolog kultury, adiunkt w Instytucie Archeologii i Etnologii Uniwersytetu Gdańskiego. Zainteresowania: etnologia nizin Ameryki Południowej, systemy społeczno-kosmologiczne Nowego Świata, etnozoologia.
E-mail: kacper.swierk@ug.edu.pl

Eugeniusz Kłosek – etnolog, profesor UWr, Katedra Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Wrocławskiego. Zainteresowania naukowe: zagadnienia etniczne, „swojskość i obcość", stereotypy etniczne i społeczne, szczególnie na pograniczach historycznych i kulturowych, współczesne zjawiska społeczno-kulturowe na Dolnym i Górnym Śląsku oraz w innych regionach Europy Środkowo-Wschodniej, przede wszystkim na Bukowinie rumuńskiej, kultura i świadomość etniczna społeczności polskiego pochodzenia w brazylijskich stanach Parana i Santa Catarina.
E-mail: eugeniusz.klosek@uwr.edu.pl

Rafał Beszterda – antropolog kultury, adiunkt w Katedrze Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu im. Mikołaja Kopernika w Toruniu. Zainteresowania: metodologia badań terenowych, adaptacja przedstawicieli kultur wysokogórskich do warunków miejscowych, himalajski handel transgraniczny.
E-mail: rbeszterda@gmail.com

Paweł Chyc – antropolog kognitywny, asystent w Instytucie Socjologii Uniwersytetu w Białymstoku. Zainteresowania badawcze: animizm, etnografia i etnohistoria Moré-Kujubim, transmisja kulturowa, antropologia kognitywna.
E-mail: pawelchyc@gmail.com

Katarzyna Kość-Ryżko – etnolożka, psycholożka, profesor IAE PAN, pracuje w Ośrodku Etnologii i Antropologii Współczesności w Instytucie Archeologii i Etnologii PAN, redaktor serii wydawniczej IAE PAN „Biblioteka Etnografii Polski", członkini Zespołu Etnografii Relacyjnej IAE PAN. Zainteresowania: społeczno-kulturowe skutki mobilności i transgresji kulturowych, problematyka uchodźcza i funkcjonowanie diaspor etnicznych, związki psychoanalizy i kultury, antropologia śmierci i etnohistoria.
E-mail: katarzyna.kosc.ryzko@etnolog.pl