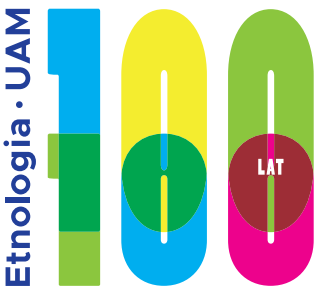
MYŚLI
PASJE
DZIAŁANIA

100 lat Etnologii Uniwersyteckiej w Poznaniu



MYŚLI-PASJE-DZIAŁANIA

100 lat etnologii uniwersyteckiej w Poznaniu

INSTYTUT IM. OSKARA KOLBERGA
Poznań 2020

POZNAŃSKIE STUDIA ETNOLOGICZNE NR 23

Redakcja naukowa
Anna Weronika Brzezińska
Wojciech Dohnal

Recenzentki
prof. UŁ dr hab. Ewa Grażyna Karpińska
dr hab. Katarzyna Majbroda

Redakcja
Stefania Zielonka

Korekta
Alicja Zabrocka

Skład i łamanie
Marlena Vongsay

ISBN 978-83-959125-3-5

Książka sfinansowana ze środków
Instytutu Antropologii i Etnologii UAM w Poznaniu

Instytut im. Oskara Kolberga
61-812 Poznań, ul. Kantaka 4
www.oskarkolberg.pl; instytut@oskarkolberg.pl

SPIS TREŚCI

Michał Buchowski, Antropologia i etnologia: zmagania dyscypliny z władzą i ideologią, nie tylko w Poznaniu 7

CZĘŚĆ I.

Wojciech Burszta, Antropologia i nastrój świata 19
Katarzyna Kaniowska, Czy antropologia jest nauką humanistyczną, czy społeczną? 41
Monika Baer, Antropologia krytyczna jako ustrojstwo. Subiektywne refleksje z autoetnograficzną mikrohistorią w tle 53
Wojciech Dohnal, Poznańskie studia etnologiczne i antropologiczne – słodko-gorzkie refleksje z okazji jubileuszu stulecia 73

CZĘŚĆ II.

Zbigniew Jasiewicz, Trudne początki. Pierwsze lata Katedry Etnologii i Folkloru oraz Instytutu Etnologicznego Uniwersytetu Poznańskiego (1919-1925) 91
Anna Weronika Brzezińska, „Do etnologji i etnografji mam zamiłowanie". O pierwszych studentach, doktorantach i pracownikach Instytutu Etnologicznego w latach 1919-1939 115
Urszula Baszczyńska-Gosz, Joanna Minksztym, Muzeum Technik Zasadniczych Ludowych Zakładu Etnografii Uniwersytetu Poznańskiego – historia i zbiory 133
Jan Grad, W obliczu „kryzysu etnografii". Józefa Burszty koncepcja badań etnograficznych nad współczesnością 155

Anna Drożdż, Grzegorz Odoj, Autorytety, uczniowie, przyjaciele – etnologia w Uniwersytecie Śląskim w Katowicach i jej związki z Instytutem Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu 171

CZĘŚĆ III.

Aleksandra Paprot-Wielopolska, Rola poznańskiej etnologii w prowadzeniu badań na Ziemiach Zachodnich i Północnych 189
Zbigniew Szmyt, Poznańskie badania azjanistyczne (perspektywa etnocentryczna) 213
Aleksander Posern-Zieliński, Poznańska amerykanistyka w świetle zmieniających się nurtów antropologii 235
Maciej Ząbek, Wkład ośrodka poznańskiego do polskiej afrykanistyki . . 265
Włodzimierz Żukowski, Antropologia australijska i Aborygeni w procesie dekolonizacji tożsamości australijskiej 277
Danuta Penkala-Gawęcka, Od badania lecznictwa ludowego do polskiej antropologii medycznej (i komu jest ona potrzebna) 307
Filip Wróblewski, Pozaeuropejskie wyprawy etnograficzne jako forma kultury wiedzy 331
Agata Stanisz, Antropologiczne badania infrastruktur drogowych. Projekty badawcze w nurcie road studies w IAiE UAM w Poznaniu 349
Anna Płygawko, Etnologia dla dzieci na 100-lecie poznańskiej etnologii. „Spotkania kultur" – jubileuszowy projekt Fundacji Atqi 373

Wydarzenia zorganizowane z okazji 100-lecia poznańskiej etnologii . . 389

Absolwentki i absolwenci poznańskiej etnologii w kwietniu 2019 roku w Poznaniu. Fot. Z. Kędziora.

Michał Buchowski
ORCID: 0000-0002-1025-5854

Instytut Antropologii i Etnologii UAM
Uniwersytet Europejski Viadrina, Frankfurt n. Odrą

ANTROPOLOGIA I ETNOLOGIA: ZMAGANIA DYSCYPLINY Z WŁADZĄ I IDEOLOGIĄ, NIE TYLKO W POZNANIU

Sto lat istnienia ośrodka etnologiczno-antropologicznego w Poznaniu skłania do refleksji na temat statusu tej dyscypliny w Polsce dziś w perspektywie historycznej, wykraczającej przy tym poza lokalny kontekst. Zmiany nazw tej nauki i jej instytucjonalnych afiliacji wskazują na trudności, z jakimi kolejne pokolenia się borykały, niestety powodowane nie tyle wewnętrznymi kryzysami kadrowymi czy teoretycznymi, co często niesprzyjającym, czasem dramatycznie, klimatem politycznym. Lapidarny zarys dylematów i kłopotów, które w literaturze przedmiotu opisywano obszernie – tu jedynie wspominanych incydentalnie – służy mi do wyjaśnienia tego, co po stu latach istnienia etnologii spowodowało, że obecnie uniwersytecka placówka dyscypliny w Poznaniu nazywa się Instytut Antropologii i Etnologii. Jak się okazuje, nazwa ta zbiega się w swym brzmieniu z tą, którą nosiła od 1913 roku do końca swojego istnienia Katedra prowadzona przez Jana Czekanowskiego na Uniwersytecie we Lwowie – pierwszym polskim antropologicznym ośrodku akademickim.

W 1873 powołano do życia Komisję Antropologiczną w krakowskiej Akademii Umiejętności, w ramach której powstała sekcja antropologiczna. Skupione w niej osoby, i zresztą nie tylko one, interesowały się różnymi aspektami życia zdecydowanej większości ludności mieszkającej naonczas na wsi w Galicji i poza nią, między innymi zwyczajami

ludu wiejskiego. Dziś powiedzielibyśmy, że zajmowali się tematyką folklorystyczną i etnograficzną. Pierwsze czasopismo etnologiczno-antropologiczne w języku polskim, które ukazywało się w latach 1877-1895, nazywało się *Zbiór Wiadomości do Antropologii Krajowej*, przy czym jego nazwę zmieniono później (w latach 1896-1919) na *Materiały Antropologiczno-Archeologiczne i Etnograficzne* (Jasiewicz 2006: 67). W tym samym mniej więcej czasie, w latach 1856-1873, na Uniwersytecie Jagiellońskim Jan Majer nauczał antropologii fizycznej, a w 1873 powstała tam, zresztą druga w całej Europie, katedra antropologii (Bielecki i in. 1987: 4-5), którą objął Izydor Kopernicki, student Paula Broca z Paryża. Kopernicki czynił usilne starania, aby założyć Towarzystwo Ludoznawcze (Kłodnicki 1997: 13), a następnie pisał teksty do *Ludu*, organu tegoż towarzystwa, i ukazującej się w Warszawie *Wisły*. Podobne działania kontynuował jego następca – Julian Talko-Hryncewicz. W 1910 roku na Uniwersytecie we Lwowie powstała Katedra Etnografii i Etnologii, którą objął Stanisław Ciszewski, po trzech latach zastąpiony przez Jana Czekanowskiego, który przemianował ją na Zakład Antropologiczno-Etnologiczny (Posern-Zieliński 1973: 85; Krzyśko 2010: 34). Towarzystwo Ludoznawcze ostatecznie zostało ufundowane w 1895 roku, a na jego czele stanął Antoni Kalina, rodem z Ostrowa Wielkopolskiego, który szlify akademickie zdobywał na niemieckich uniwersytetach we Wrocławiu, Berlinie i Halle, był profesorem języków słowiańskich na Uniwersytecie Lwowskim, a później wybrany został jego rektorem (Brzezińska, Czachowski 2016). Tych kilka faktów dotyczących wielostronności zainteresowań ludzi aktywnych przy tworzeniu nauki o człowieku, w tym o jego życiu społecznym i kulturze, świadczy pośrednio, że antropologię rozumiano w XIX i na początku XX wieku jako obejmującą wyróżniane dziś ściśle antropologię fizyczną, językoznawstwo, archeologię i etnologię. Większość z tych osób swobodnie poruszała się po wszystkich wskazanych obszarach. Przypuszczalnie działo się tak niezależnie od kształtującego się za Atlantykiem rozwoju amerykańskiej antropologii, którą uważa się za ucieleśnienie takiego modelu, zwanego czterodziedzinowym – przypuszczalnie dlatego, że wiele departamentów antropologii w Stanach Zjednoczonych było tak właśnie przez dekady zorganizowanych.

Niemniej na kontynencie europejskim rozwój szeroko rozumianej antropologii poszedł nieco odmiennym torem. Od pewnego, wcześniejszego niż za oceanem momentu antropologia fizyczna oraz nauki zajmujące się

kulturowymi i społecznymi aspektami życia konstytuowały się jako odrębne tradycje intelektualne i instytucjonalne. Istnienie katedr antropologii fizycznej w Krakowie i etnologii we Lwowie można uznać za jedno ze świadectw trendu, w którym etnologię i antropologię fizyczną postrzegano jako odmienne. Niemniej poczynania wspomnianych powyżej badaczy w jakiejś mierze temu przeczą, natomiast Jan Czekanowski może być przykładem wieloletniego łączenia obu rodzajów wiedzy. Jak wspomniałem, już przed I wojną światową w nazwie zakładu we Lwowie, który dzierżył aż do II wojny światowej (nominalnie do 1944 roku), umieścił on i antropologię, i etnologię[1]. Po zakończeniu wojny przeniósł się do Poznania, gdzie na uniwersytecie objął katedrę antropologii; nawet gdyby chciał, etnologii nie mógł dodać, albowiem katedrę o tej nazwie, istniejącą od I wojny światowej, prowadził Eugeniusz Frankowski (zob. niżej oraz Jasiewicz, ten tom).

W Europie, w zasadzie od XIX wieku, ale z pełną wyrazistością od XX wieku, współistniały też przez lata dwie odmienne tradycje antropologii nie-biologicznej. Najstosowniej moim zdaniem nazwali je Joel Halpern i Eugene Hammel (1969). Podzielili coś, co nazwę tutaj „naukami o człowieku i jego społecznie wytwarzanej kulturze", na te związane z budową imperiów i te tworzone przez narody. Pierwsze właściwe były mocarstwom kolonialnym, w szczególności Zjednoczonemu Królestwu i Francji, a drugie obszarom, na których istniało zapotrzebowanie na legitymizację autonomii i niepodległości istniejących, acz podległych politycznie innym bądź rodzących się narodów. W gronie narodów znajdowały się też te ustabilizowane, samorządne i silne na tyle, aby urzeczywistniać mocarstwowe ambicje na kontynencie europejskim, a realizacja owych ambicji także wymagała światopoglądowego usankcjonowania, zaś nauki antropologiczne miały temuż ideologicznemu zadaniu dostarczać

[1] Myślenie takie obowiązywało w kształceniu w okresie międzywojennym. Wówczas, „zgodnie z programem z 1924 r., [etnologia] wchodziła w zakres nauk antropologicznych" (Frankowska 1973: 197) i dopiero reforma edukacji wyższej w roku akademickim 1950-1951 zmieniła tę sytuację. Widzenie etnologii jako części antropologii obecne było jeszcze po II wojnie, przynajmniej do czasów niesławnej, wzorowanej na systemie sowieckim reformy struktury nauki z 1952 roku. Ilustruje to np. fakt powołania na nowo tworzonym przez władze ludowe Uniwersytecie Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie sekcji. Dziennik Urzędowy Ministerstwa Oświaty nr 5 z 5 lipca 1946 r. pod poz. 128 wzmiankuje o rozporządzeniu Ministra Oświaty z 15 kwietnia 1946 r., w którym powołuje się **w ramach sekcji antropologicznej**: Katedrę Prehistorii, Katedrę Antropologii oraz Katedrę Etnografii i Etnologii (Historia, b.d.).

argumentów. W klasycznych podręcznikach nauka wyrosła z tradycji budowy imperiów nazywana była „antropologią społeczną lub kulturową", natomiast wywodząca się z tradycji budowy narodów – „etnologią lub etnografią". Można tedy powiedzieć, że o zadaniach, cechach i kształcie dyscypliny zajmującej się rzeczonym człowiekiem i jego społecznie wytwarzaną kulturą decydowały przypadki historyczne, położenie geograficzne i względy polityczne. W przypadku polskim nauka traktująca o pozabiologicznej kondycji człowieka tworzącego społecznie kulturę praktykowała obydwa te modele i ma znaczące osiągnięcia w badaniach społeczności odległych od kraju i Europy, lecz od momentu jej powstania bardziej wpisywała się w model narodotwórczy niż imperialny. Powstanie ośrodka etnologicznego w Poznaniu należy widzieć w tej perspektywie.

Dziewięć lat po Lwowie to właśnie w Poznaniu powstała druga na ziemiach polskich akademicka placówka etnologiczna. Dlaczego tak się stało? W 1919, najpierw pod szyldem Wszechnicy Piastowskiej, a od 1920 roku – Uniwersytetu Poznańskiego, w odzyskującej niepodległość Polsce powstawał budowany od podstaw ośrodek akademicki. Jednym z jego inicjatorów był Jan Kostrzewski, archeolog, który zresztą głosząc teorię autochtoniczną, mającą udowodnić słowiańską ciągłość osadniczą na ziemiach polskich, polemizował ze swym niemieckim nauczycielem Gustafem Kossiną, obstającym przy germańskości nosicieli prehistorycznych kultur archeologicznych. Jako przedstawiciel szeroko rozumianej, czterodziedzinowej antropologii Kostrzewski dostrzegał znaczenie etnologii dla badania, rejestrowania, upowszechnia i podtrzymywania kultury narodowej. To on wyszedł z inicjatywą, aby powstała Katedra Etnologii i Folkloru, którą powierzono zresztą Janowi S. Bystroniowi, znawcy polskich obyczajów i kultury, w szczególności ludowej; w 1926 roku „folklor" zniknął z nazwy, a w efekcie pojawił się nowy szyld: Instytut Etnologii, a potem Instytut Etnologiczny. I choć początki placówki były trudne (zob. Jasiewicz, ten tom), to jednak powstała i funkcjonowała. Dopiero kilka lat później na innych uniwersytetach polskich zaczęto zakładać kolejne katedry o podobnym profilu i nazwie: w Krakowie w latach 1925 oraz 1926, tę drugą specjalizującą się w etnografii Słowian, w Wilnie w 1927 i w Warszawie w 1936 (i tu powstały dwie katedry: Etnografii Polski oraz Etnologii i Etnografii Ogólnej – zob. Posern-Zieliński 1973: 104-105). W 1945 roku, zaraz po II wojnie, utworzono kolejne katedry: w Lublinie (którą jednak po jakimś czasie zamknięto), w Łodzi i Toruniu, a w 1946 roku – we Wrocławiu. Następna fala zakładania placówek, nazywanych

już „etnologią i antropologią kulturową", miała miejsce po zmianie 1989 roku. Pojawiły się one na Uniwersytetach: Śląskim (1995), Szczecińskim (2007) i Gdańskim (2009) (Buchowski 2019: 4). Spośród tych ostatnich trzech żadna niestety nie przetrwała do dziś na poziomie organizacyjnym wyższym niż zakład.

Ponieważ po 1945 Lwów znalazł się poza granicami Polski, poznański ośrodek stał się najstarszym w kraju. Jak się rzekło, w 2019 roku obchodziliśmy stulecie jego istnienia. Wojna była wyrwą, lecz po niej katedra niemal natychmiast wznowiła swą działalność. Historia instytucjonalna była złożona. Do 1950 roku kontynuowała tradycję nazewniczą sprzed wojny jako Katedra Etnologii; w latach 1950-1957 – jako Zakład Etnografii; w latach 1957-1982 – jako Katedra Etnografii; 1982-1992 – jako Instytut Etnologii; w latach 1992-2019 – jako Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej; wreszcie od 2020 roku – jako Instytut Antropologii i Etnologii. W latach 1950-1956 Katedra stanowiła część Zespołu Instytutów Historii Kultury Materialnej. Do 1977 roku była Katedra bądź Instytut (od 1982 roku) częścią Wydziału Filozoficzno-Historycznego Uniwersytetu (od 1955 roku noszącego nazwę Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu – odtąd UAM), w latach 1977-2019 Wydziału Historycznego, który powstał w wyniku podziału poprzedniego wydziału na dwa nowe, a od 1 października 2019 roku jest istotną składową nowo utworzonego Wydziału Antropologii i Kulturoznawstwa.

Te komplikacje, zmiany nazw i afiliacji wynikały i wynikają zazwyczaj z trzech powodów: rozwoju nauki i transformacji dyscypliny, uwarunkowań politycznych oraz wypadkowej tych dwóch, tzn. reakcji osób uprawiających etnologię czy antropologię na zmieniające się oblicze tejże nauki oraz polityki naukowej kolejnych władz. O pierwszej przyczynie, która zadecydowała o powstaniu etnologii w Poznaniu, już napisałem – były nią względy ideowe i naukowe. Nowoczesny uniwersytet miał jednocześnie wspierać, nawet jeśli w zawoalowany sposób, sprawę narodową. Po wojnie, w ramach ujednolicania nazwy w obrębie bloku realnego socjalizmu, przyjęto nazwę „etnografia", w której proces opisu i interpretacji uznawano za integralnie splecione, przeto podział na „-grafię" i „-logię" za sztuczny (Jasiewicz 2005: 165). Etnografia, przynajmniej ta lokalna i krajowa, miała dokumentować świat kultury ludowej i jej reakcji na rewolucję społeczno-polityczną i jednocześnie wplatać treści tej kultury do na nowo definiowanej kultury narodowej. Nomenklatura wprowadzona w latach 50. XX w. obowiązywała przez przeszło ćwierć

wieku, lecz w latach 70. środowisko etnografów zaczęło inaczej rozumieć zadania dyscypliny. Nie miała ona już rejestrować zmian w tradycyjnej kulturze mieszkańców wsi wywołanych socjalistyczną industrializacją, lecz miała być nauką interpretującą kulturę w kategoriach strukturalistycznych, symbolicznych i hermeneutycznych, a kultury świata, w tym polską, jako jedną z wielu egzemplifikacji *homo symbolicus*. Stąd przypuszczalnie zmiana etnografii na etnologię (pierwszej dokonano na Uniwersytecie Warszawskim), częściowo też motywowana sentymentem do przedwojennej tradycji nazewniczej i buntem wobec narzucania nazwy „etnografia" z góry. Na zmianę musiało istnieć przyzwolenie władz, które stawały się bardziej obojętne na tego typu zabiegi. Wzmagający się napływ inspiracji teoretycznych płynących z tzw. Zachodu sprawił, że do nazwy „etnologia" dodano z czasem „antropologia kulturowa", co możliwe okazało się po obaleniu autorytarnej „władzy ludowej". Był to wyraz nie tylko ewolucji myślenia o dyscyplinie, lecz także otwarcia na świat i poszerzenia horyzontów badawczych czy intelektualnych. Sprzyjała temu polityczna zmiana systemowa, która umożliwiła wybór nazwy dyscypliny zgodnie z wolą ją uprawiających.

Dochodzimy w tym momencie do kolejnej zmiany nomenklatury, którą jako środowisko antropologiczne w Poznaniu przyjęliśmy. Od 2020 roku obowiązuje nazwa Instytut Antropologii i Etnologii UAM. Zauważmy, że sama nazwa jest zbieżna z tą, którą Jan Czekanowski wybrał dla swojej katedry we Lwowie już w 1913 roku i która kojarzyła etnologię z szeroko rozumianą antropologią, w tym fizyczną. Nie te jednak względy historyczne skłoniły nas do starań o utrzymanie dwóch podstawowych dla naszej dyscypliny w jej obecnym kształcie pojęć antropologii i etnologii, i to w takiej właśnie kolejności. Koleje historyczne sprawiły, że dzisiejsza antropologia biologiczna stanowi integralną część nauk przyrodniczych i nie zamierzamy jako reprezentanci antropologii społeczno-kulturowej rościć sobie praw do obszaru wiedzy, w którym nasze kompetencje są nikłe bądź żadne (co, w świetle tendencji do odnowienia integralnej nauki o człowieku i środowisku, uznać trzeba za niekorzystne i tli się w nas nadzieja na bardziej ścisłą współpracę intelektualną, a być może i instytucjonalną).

Powody takiego posunięcia, modyfikacji trwającej prawie trzy dekady (od 1992 roku) i kontynuowanej w innych ośrodkach tradycji nazewniczej, są w ostatecznym rachunku podobne do tych z przeszłości: przemiany w obrębie dyscypliny i reakcja naszego środowiska na zaistniałą sytuację

polityczną. Po pierwsze, „antropologia" pojawia się na pierwszym miejscu, gdyż w świecie istnieje wyraźna tendencja do preferowania tego terminu jako głównego i najbardziej powszechnego desygnatu dyscypliny. Po drugie, zachowujemy w nazwie „etnologię", aby wskazać, że nadal pragniemy łączyć ze sobą tradycje kontynentalnej etnologii, tak dobrze ugruntowanej w Polsce, oraz antropologii światowej, wywodzącej się głównie z tradycji anglosaskiej i frankofońskiej. Po trzecie, przymiotnik „kulturowa" przy antropologii znika, albowiem uprawiamy i antropologię kulturową, i społeczną, a więc nie ma powodu, aby którąś z nich uprzywilejowywać w nomenklaturze. Tym samym pokazujemy pośrednio, że antropologia i etnologia jest dziś dyscypliną na pograniczu nauk humanistycznych i społecznych. Widać to wyraźnie po przyjrzeniu się zakładom w Instytucie. Obok Zakładu Teorii i Metodologii Antropologii oraz Zakładu Etnologii są jeszcze Zakład Antropologii Społecznej i Zakład Antropologii Kulturowej. Po czwarte, powiązanie w nazwie antropologii i etnologii jasno wskazuje, iż nie chodzi tu o antropologię biologiczną uprawianą na wydziałach przyrodniczych, choć – jak wspomniałem – pozostajemy otwarci na możliwe powroty do integralnej nauki o człowieku. Po piąte, a przy tym nade wszystko, przyczyna bezpośrednia jest polityczna, a mówiąc ściślej, naszemu działaniu impuls dała *Ustawa z dnia 20 lipca 2018 r. Prawo o szkolnictwie wyższym i nauce*, ogłoszona w Dzienniku Ustaw Rzeczpospolitej Polskiej 30 sierpnia 2018 roku (pozycja 1668), oraz związane z nią *Rozporządzenie Ministra Nauki i Szkolnictwa Wyższego z dnia 20 września 2018 roku w sprawie klasyfikacji dziedzin i dyscyplin naukowych oraz dyscyplin artystycznych* (Dz. U. 2018 pozycja 1818).

Zgodnie z tym rozporządzeniem nazwa istniejącej na ziemiach polskich od 1910 roku, a w granicach dzisiejszej Polski od 1919 roku dyscypliny akademickiej „etnologia/antropologia" zniknęła. Inaczej mówiąc, nasz „etnonim", jak w powieści *1984* Georga Orwella, „wyparował", a dla wielu rzeczy nienazwane nie istnieją. Nominalnie dyscyplina włączona została do nikomu i nigdzie na świecie nieznanej „dyscypliny" zwanej w tymże wykazie „nauki o kulturze i religii". Nawet w czasach stalinowskich (1950-1956) rozpoznawano etnografię jako wyodrębnioną część historii kultury materialnej. Wymazanie nazwy nastąpiło akurat w momencie, kiedy etnologia/antropologia przeżywała swój dynamiczny rozwój poświadczony w ostatnich kilkunastu latach setkami doktoratów, dziesiątkami habilitacji i przyrostem pracowników w dziewięciu ośrodkach akademickich. Nie miejsce tu na analizę całkowicie błędnych

przesłanek tej biurokratycznej decyzji, którą zostawiam sobie na inną okazję. Zasygnalizuję tylko, że generalnie wypływa ona z pragnienia audytowania nauki w sposób analogiczny do przedsiębiorstw nastawionych na zysk, kontroli „efektywności" naukowej porównywanej w skali „numerycznie właściwej" oraz fałszywego odczytania intencji klasyfikacji OECD, która była jakoby punktem wyjścia do stworzonego przez Ministerstwo wykazu. Efektem jej jest – dotyczy to w szczególności gałęzi wiedzy znanych od przynajmniej XIX wieku, lecz unikatowych, nigdy nie uprawianych przez wielkie zespoły ludzi – komasacja starych dyscyplin naukowych w nieznane i nieprzystające do siebie konglomeraty, zresztą komponowane odmiennie na różnych uniwersytetach.

Decyzja władz wzbudziła protesty środowiska antropologiczno-etnologicznego w Polsce, wspieranego przez organizacje i autorytety z całego świata, które pokrótce zasygnalizowane zostały przez Wojciecha Dohnala (2018), więc ich nie omawiam. Dodam, że podejmowano i inne działania. W Poznaniu, na przykład, sprzeciwialiśmy się tej przemocy nie tylko organizując, pisząc lub podpisując listy, lecz także protestując wraz ze studentkami i studentami z zakneblowanymi ustami i trzymanymi w rękach napisami „etnologia" w trakcie wystąpienia konferencyjnego ówczesnego Ministra Nauki i Szkolnictwa Wyższego Jarosława Gowina oraz wręczając mu do rąk własnych pakiet wszystkich apeli o przywrócenie odrębności dyscypliny. Ponieważ protest całej społeczności nie dał efektu, podjęliśmy działania w kierunku maksymalnego zachowania naszego etnonimu, gdyż za niezwykle ważne uznajemy utrzymanie w obiegu, przynajmniej na poziome, na którym pozwalają na to przepisy, nazwy uprawianej przez nas nauki. Stąd dzisiejsza nazwa instytutu. Co więcej, powodzeniem zakończyły się nasze zabiegi, aby wydział na UAM, na którym w wyniku przekształceń strukturalnych dopasowanych do przepisów ministerialnych instytut się znalazł, miał w swym trzonie desygnat „antropologia" – i rzeczywiście, jak już wspomniałem, nazywa się on Wydział Antropologii i Kulturoznawstwa. Wszystkim, którzy z naszymi argumentami się zgodzili i na nie przystali – władzom uniwersytetu, koleżankom i kolegom z nowego Wydziału – za przychylność w tej sprawie dziękujemy.

BIBLIOGRAFIA:

Brzezińska, A.W., Czachowski, H. (2016). *Wielkopolanin we Lwowie. Antoni Kalina (1846-1906) – slawista i etnograf*. Wrocław-Ostrów Wielkopolski: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze i Urząd Miasta Ostrowa Wielkopolskiego.

Buchowski, M. Introduction: Twilight Zone Anthropology. W: M. Buchowski (red.), *Twilight Zone Anthropology: Voices from Poland* (s. 1-9). Canon Pyon: Sean Kingston Publishing.

Dohnal, W. (2018). Smutny jubileusz. *Lud*, 102, 13-15.

Frankowska, M. (1973). Etnografia polska po II wojnie światowej (1945-1970). W: M. Terlecka (red.), *Historia etnografii polskiej* (s. 193-270). Wrocław: Ossolineum.

Halpern, J.M., Hammel, E.A. 1969. Observations on the intellectual history of ethnology and other social sciences in Yugoslavia. *Comparative Studies in Society and History*, *11*(1), 17-26.

Historia (b.d.). *Historia.* Pozyskano z https://www.umcs.pl/pl/historia,6939.htm (dostęp: 21.10.2020)

Jasiewicz, Z. (2005). The Adaptation of Soviet Models in Polish Anthropology before 1956. W: Ch. Hann, M. Sárkány, P. Skalník (red.), *Studying Peoples in the People's Democracies: Socialist Era Anthropology in East-Central Europe (s. 159-169). Münster: LiT Verlag.*

Jasiewicz, Z. (2006). Etnologia polska. Między etnografią a antropologią kulturową. *Nauka*, 2, 65-80.

Krzyśko, M. (2010). Jan Czekanowski – antropolog i statystyk. *Kwartalnik Statystyczny*, *12*(4), 31-37.

Posern-Zieliński, A. (1973). Kształtowanie się etnografii polskiej jako samodzielnej dyscypliny naukowej. W: M. Terlecka (red.), *Historia etnografii polskiej* (s. 29-113). Wrocław: Ossolineum.

Streszczenie: Artykuł, w perspektywie historycznej, rozważa perypetie antropologii i etnologii – dyscypliny z przeszło stuletnią tradycją akademicką w Polsce – związane ze zmieniającymi się orientacjami teoretycznymi oraz uwarunkowaniami politycznymi powiązanymi z dominującymi ideologiami. Polityki naukowe wpływały na usytuowanie antropologii/etnologii w ogólnym systemie nauk i w strukturze akademickiej. Podążanie za tendencjami światowymi oraz reakcja na zideologizowane polityki władz znajdowały również swój wyraz w nomenklaturze instytucjonalnej,

o czym świadczą pośrednio liczne nazwy, które pojawiają się chociażby w historii najstarszej istniejącej placówki na uniwersytecie w Poznaniu, która ilustruje zjawisko. Używano takich nazw, jak etnologia, etnografia, antropologia kulturowa, a także folklor czy antropologia społeczna. Na koniec przedstawione zostały przyczyny ostatniej, dokonanej w 2020 roku zmiany nazwy – na Instytut Antropologii i Etnologii – na tymże Uniwersytecie. Wpisuje się ona w nurt antropologii światowych, podkreślenie wagi tradycji kontynentalnej etnologii i, *last but not least*, ma przeciwdziałać motywowanej ideologicznie i biurokratycznie, podjętej przez władze próbie wymazania antropologii i etnologii z rejestru dyscyplin naukowych i tym samym ze świadomości społecznej.

ANTHROPOLOGY AND ETHNOLOGY: STRUGGLES OF THE DISCIPLINE WITH AUTHORITIES AND IDEOLOGIES, NOT ONLY IN POZNAŃ

Abstract: The article, in a historical perspective, discuses transformations of anthropology and ethnology – a scientific discipline present at Polish universities for more than hundred years – related to changes in disciplinary theories and in confrontation with often ideologically informed political decisions. Governmental scientific policies defined the situation of anthropology/ethnology in a system of disciplines and academic structure. Combined response to wider trends in the discipline and reaction to shifting ideological pressures can be read also in its nomenclature's alterations. The oldest existing anthropological department in Poland at the University in Poznań illustrates the case. Labels such as ethnology, ethnography, cultural anthropology, folklore and social anthropology have been used. Finally, reasons for the 2020 change of the department's name to Institute of Anthropology and Ethnology are given. It dovetails with current situation in the discipline, signals the presence of continental ethnology traditions, and last but not least, aims to counter current authorities' attempts to erase anthropology, for ideological motives and with bureaucratic means, from the list of officially recognized disciplines and, in result, from social consciousness.

CZĘŚĆ I

Wojciech Józef Burszta
wburszta@swps.edu.pl
ORCID: 0000-0002-5948-2716

Instytut Nauk Humanistycznych
SWPS Uniwersytet Humanistycznospołeczny

ANTROPOLOGIA I NASTRÓJ ŚWIATA[1]

Świat zawsze był wielokulturowy, był zatem od zarania dziejów *melangé* różnych konwencji życia, które ścierały się ze sobą, rywalizowały, ale potrafiły także zgodnie współżyć na mocy przyjętych reguł. Historia kultury to dzieje kontaktów, dyfuzji, wzajemnych inspiracji, dzięki którym budowało się przekonanie, że istniejemy wprawdzie „my", ale nigdy nie jako samotna wyspa, lecz w otoczeniu innych. W optyce tradycyjnych nauk społecznych i humanistycznych ludzie jednak przede wszystkim „siedzieli u siebie", bo tylko zlokalizowanie tożsamości do warunków oswojonego *orbis interior* rzekomo gwarantowało, że jednostka unika poznawczych dysonansów i wytwarza sobie spójny obraz świata, przynależąc przede wszystkim do własnej kultury.

Wiemy jednak, że ludzie od zawsze byli mobilni, że wiedza o świecie tworzyła na się na przecięciu *orbis interior* i *orbis exterior*. Jednostki, a wraz z nimi ich tożsamości, były nieustannie w ruchu, mimo pozornego pozostawania przez nie w miejscu i izolacji. Ruch zatem jest zawsze gwarantem osiadłości, która jest najczęściej pewnym wyborem, a nie wyłącznie koniecznością. To, jak wygląda świat kulturowych konwencji, choćby sprawiał wrażenie jak najbardziej „zasiedziałego", wynika z uprzedniego przemieszczania się ludzi i ich, dobrowolnych bądź nie, decyzji o zajęciu

[1] W artykule rozwijam argumenty przedstawione w artykułach: Odpomnieć immigrare, *Borussia,* 58:2016, 18-27 oraz Nadmiar obecności i wydalenie Innego, *Etyka*, 1:2019, 27-41.

danego skrawka ziemi jako swojego *orbis interior*. Nie wszystkim dany jest nawet i taki komfort, i mowa nie tylko o tych, którzy nomadyzm uczynili formą życia, ale i tych, którym już szczęśliwie osiedleni nie dają przyzwolenia na traktowanie tego obszaru jako przynależnego im na równi z monokulturą większości. Świetnie wiedzieli o tym Rzymianie, stosując trzy podobne do siebie rzeczowniki na oznaczenie, jak powiedzielibyśmy dzisiaj, niedającej się przezwyciężyć dialektyki stałości i zmiany, osiadłości i wędrówki.

Emigrare znaczyło w łacinie tyle co „wyruszać", opuścić jedno miejsce, by zamieszkać w drugim – na stałe albo na czas jakiś. Ale *emigrare* skutkuje *immigrare*, osiedlaniem się tam, gdzie powiodły nas emigranckie szlaki: wyjazd zakłada przyjazd gdzieś i decyzję, czy to już kres podróży, czy jedynie etap w dalszych peregrynacjach, co nie zawsze jest decyzją dobrowolną, racjonalną nawet, a niekiedy tragiczną w skutkach.

Znali wreszcie Rzymianie słowo i pojęcie *migrare*, kojarzone z kolei z przesiedlaniem się, przemieszczaniem i przenoszeniem, które nie ograniczają się jedynie do ludzi, ale dotyczą zwierząt, kamieni i roślin. Przesiedlać się można spontanicznie, w sposób zaplanowany, wymuszony, sezonowo, z powodów religijnych, w konsekwencji wojen[2]. Historia ludzkiej kultury i tworzenie się wielokulturowego świata to nic innego, jak cechująca ludzi dążność do nieustannego ruchu, przemieszczania się i poszukiwania własnego miejsca na ziemi. Tak rodzą się plemiona,

[2] Dzisiejsi specjaliści w kwestii migracji starają się usystematyzować ruchy ludności ze względu na czynniki je powodujące, czas trwania oraz ich charakter. Ze względu na czas, na który opuszcza się miejsce zamieszkania, wyróżniamy migracje: stałe, okresowe, sezonowe oraz wahadłowe. Te pierwsze wiążą się z chęcią pozostania w miejscu emigracji na stałe bądź bez zamiaru powrotu do poprzedniego miejsca zamieszkania w możliwym do przewidzenia czasie. Typ okresowy często wiąże się z wyjazdami w celach zarobkowych. Ważne jest, że emigrant przejawia chęć powrotu do miejsca wcześniejszego zamieszkania w przybliżeniu określonym czasie lub po wykonaniu zamierzonego działania. Migracje sezonowe zazwyczaj trwają nie dłużej niż kilka tygodni lub miesięcy. Najczęściej są powiązane z celami zarobkowymi. Przykładem może być zagraniczny wyjazd w celu wykonywania pracy przy zbiorach owoców sezonowych. Rodzajem przemieszczeń ludności, który przewiduje najkrótszy pobyt poza miejsce zamieszkania, są migracje wahadłowe. Mogą one być powiązane na przykład z regularnymi dojazdami do pracy lub do szkoły oddalonej od miejsca zamieszkania. W fachowej literaturze możemy się spotkać także z innym sposobem podziału: migracje dobrowolne i przymusowe, indywidualne i grupowe (masowe), żywiołowe i organizowane, legalne i nielegalne, wewnętrzne (w obrębie danego państwa, np. wieś – miasto) i zewnętrzne, w tym wewnątrzkontynentalne (międzypaństwowe) i międzykontynentalne. Na tym tle analizowane są m.in. zjawiska łańcuchów i sieci migracyjnych; np. Castles, Miller (2011).

grupy etniczne i narody, w ten sposób buduje się tożsamości zbiorowe, a te ostatnie promują zasiedziałość i homeostazę, dając komfort „bycia u siebie", swoistą formę zapomnienia, iż wzięła się ona z *migrare*, a nie z zastoju i niezmienności.

Powracającym motywem każdej tożsamości ufundowanej na kryteriach etnicznych i narodowych jest jej związek z „kultywowaniem" terytorium. O każdej z kultur zakłada się, że ma ona swoją lokalizację przestrzenną, że jest zawsze „skądś" i zawiera się „gdzieś". Nawet klasyczna definicja kultury, sformułowana przez Edwarda B. Tylora, która określa ją jako „złożoną całość" składającą się z takich elementów jak wiedza, religia, sztuka, moralność, prawo czy obyczaje – implicite zakłada, że sposób, w jaki ludzie żyją i nadają sens światu, zależy także od świadomości własnej odrębności od innych „złożonych całości" zamieszkiwanych przez ograniczone terytorialnie wspólnoty. Granice mojej kultury są granicami mojego świata – zdaje się podpowiadać Tylor, a myśl ta stanowi osnowę każdej ideologii nacjonalistycznej, której nieodmienną ambicją jest budowa tożsamości grupowej opartej na metonimicznych znakach określających relację „my" – „nasze terytorium". Mój świat to system przekonań i wierzeń, które podzielam ze współziomkami, homogeniczna i zwarta całość gwarantowana przez wzajemne więzy i kontakty w określonych granicach.

Związek między wyobrażeniem miejsca i tworzeniem kulturowej tożsamości to także centralna kwestia tradycyjnego, konwencjonalnego rozumienia kultury. Jak pisze Nestor Garcia Canclini:

> Mieć tożsamość znaczyło nade wszystko – posiadać kraj, miasto, okolicę; wyodrębnioną całość, w ramach której wszystko wspólne dla zamieszkujących dane miejsce było tożsame i niezmienne. Ci, którzy nie podzielali z nami tego terytorium, którzy nie mieli ani tych samych przedmiotów i symboli, ani takich samych rytuałów i obyczajów, byli innymi – tymi, którzy są obcy (Canclini 1993: 13).

Kultura wymaga odróżnień, odgraniczania ludzi i rzeczy, kultura nie jest porządkiem naturalnym, ale intencjonalnie uformowanym. W każdym takim środowisku obecne są granice wiążące jednych ludzi, ale eliminujące innych albo przynajmniej wskazujące im, jakich granic przekraczać nie wolno. Jest to także granica między tzw. grupą odniesienia a grupą odróżnienia. Jak piszą Zygmunt Bauman i Tim May:

> (…) grupa odróżnienia to, mówiąc ściśle, wyimaginowana opozycja, której grupa przynależności potrzebuje dla własnej tożsamości, zwartości, wewnętrznej solidarności i emocjonalnego bezpieczeństwa. U podstaw gotowości do współpracy w ramach grupy musi zatem leżeć niezgoda na kooperację z jej adwersarzami, co sugeruje, że dla poczucia bezpieczeństwa potrzebny jest nam strach przed tym, co obce (Bauman, May 2004: 52).

Taksonomie określające przynależność do grupy kulturowej nadal – mimo wszystkich zmian, jakie zachodzą w świecie – funkcjonują na podstawie głównych, zasadniczych cech. Pod presją europejskiego pozytywnego waloryzowania kwestii własności (w czym także antropolodzy mają swój udział) należy dziś „posiadać" kulturę, tak samo jak „posiadać" trzeba stały adres. Michael Herzfeld zauważa, że osoby bez przynależności państwowej stały się dziś nowym „wyklętym ludem ziemi", sklasyfikowano je bowiem jako zawieszone poza społecznym istnieniem. To chyba właśnie w miastach i na przejściach granicznych – odpowiednio, w zapętleniach miejsc i zmaterializowanych punktach załamania taksonomii – owe dylematy dają się nam odczuć najpełniej. Obie przestrzenie traktowane są jako skażone, nieczyste, nieuporządkowane, dalekie – słowem – od dającego się przewidywać czytelnego układu „swoi"–„obcy" (Herzfeld 2005). Tak działo się do niedawna w Europie, a obóz w Calais egzemplifikuje owe zapętlenia dobitnie. Georg Simmel pisał przed stu przeszło laty, że wędrowanie oznacza brak związku z jakimkolwiek punktem przestrzeni, będąc przeciwieństwem trwałego przywiązania do danego, konkretnego punktu. Syntezą określeń „wędrowania" i „przywiązania" jest pojęcie obcości, jako że zjawisko za nim się kryjące ujawnia, iż „stosunek do przestrzeni jest, z jednej strony, warunkiem, z drugiej zaś – symbolem stosunku do człowieka" (Simmel 2006: 204). Wędrowiec nie należy od początku, definicyjnie, do stabilnego kręgu „swojskości", wnosi do niego jakości nie będące i nie mogące być rdzennymi właściwościami tego kręgu. Budzi lęk i niechęć, zaprzecza potocznemu poczuciu, że każdy powinien mieć swój adres, a tym adresem jest – w istocie – miejsce, z którego się wywodzi. Jeśli obcy tam żyje, nie stanowi problemu, jeśli jednak zdecyduje się na imigrację, zakłóca „naturalność" kulturowych granic.

Ludowe porzekadło głosi, że syty nie zrozumie głodnego; podobnie możemy rzec, iż żyjąc w sposób osiadły, dwa wieki po Simmlu, nie rozumiemy wędrowców, nie ufamy ludziom *sans-papiers* i wypieramy

z naszej świadomości nawet najświeższe wspomnienia o własnej historii wędrówek. Jesteśmy w takim myśleniu nadal dziewiętnastowieczni. Zacytujmy Jürgena Osterhammela, który o ówczesnych realiach pisze tak:

> „Ludność" bądź „społeczeństwo" chętnie sobie wyobrażamy jako coś trwałego, stacjonarnego, możliwego do odwzorowania na mapie i wyraźnie wyodrębnialnego. Na pierwszy rzut oka opis ten doskonale pasuje do XIX stulecia, w którym podstawą władzy stało się terytorium, a ludzie zakorzenili się w ziemi za pośrednictwem technicznej infrastruktury. Kładziono linie kolejowe, kopano kanały i drążono szyby kopalniane na niesłychane głębokości. Jednocześnie XIX w. był epoką zwiększonej mobilności. Jej charakterystyczną formą była zamorska migracja, czyli długoterminowe bądź długotrwałe przenoszenie ośrodka życiowego na duże odległości, pokonując granice oddzielające różne ustroje społeczne. Należy ją odróżnić od migracji w rejonach frontier, to znaczy napływania pionierów jako forpoczty ekspansji w głąb „dziczy". Migracja zamorska ogarnęła w XIX w. większą część Europy oraz różne kraje azjatyckie. Wszędzie stanowiła ważny czynnik społeczny. Jej siłą napędową było zapotrzebowanie na siłę roboczą ekspansywnej kapitalistycznej gospodarki światowej. Migracja dotknęła wiele grup zawodowych, warstw społecznych, kobiety i mężczyzn, łącząc motywy materialne z niematerialnymi. Żaden obszar emigracji i żaden obszar imigracji nie pozostał niezmieniony (Osterhammel 2013: 177).

Współczesna antropologia społeczno-kulturowa nie zawsze do końca radzi sobie ze światem, którym rządzi „kondycja nomadyczna", każąca nam nade wszystko przystosowywać się nieustannie do zmieniających się warunków, w swoisty sposób „wędrować" po wartościach, „koczować" w prowizoriach zakorzenienia, ale także – promująca zdolność do metamorfozy, zarówno materialnej, jak i symbolicznej. A jest to świat paradoksalny.

Dzięki nowym mediom dyfuzja treści kulturowych może następować w sposób nieograniczony – potencjalnie wiemy o wszystkim i o wszystkich. Jednocześnie, inspirując się treściami z różnych kultur, korzystając z nich, przetwarzając w nowe całości, wcale nie musimy lubić innych ludzi, *ergo* twórców i nosicieli tych treści, które tak nas fascynują. Zglobalizowany technologicznie i ekonomicznie świat jakby na powrót zamykał się w kulturowych twierdzach. I tak, ceniąc wielce nomadyczność naszego życia, nieufnie przyglądamy się tym wszystkim, którzy nie mają stałego adresu, a więc także „ludom bez ziemi", tym

wszystkim, którzy kołaczą teraz do bram Europy. Powraca na masową skalę sposób myślenia, który śmiało można nazwać monokulturowym: zawsze lepiej jest, kiedy ludzie różnią się jak najmniej, kiedy posiadają wspólne korzenie, język, religię, bez problemu rozpoznają się we wspólnych symbolach i nawykach, a także – co istotne – nie kłują w oczy odmiennym wyglądem i dziwnymi konwencjami ubioru. Jest dobrze, kiedy jasno można wytyczyć granicę między „my" i „oni". Monokultura etniczna musi się jednak dzisiaj zmierzyć z problemem imigracji, masowego przemieszczania się ludzi z najróżniejszych części świata, z których część – o zgrozo – postanawia osiedlić się w kraju goszczącym na stałe. Wówczas zaczyna się problem, rodzą się potencjalne pola konfliktu w sytuacji – bo to oczywiste – kiedy coraz trudniej schodzić sobie z drogi, a „oni" zakłócają dotychczasowe *status quo* „naszości". Jak swego czasu napisał Umberto Eco, diagnozując pogłębiającą się wielokulturowość Europy: nie wiemy, „co należy zrobić, kiedy reprezentant jakiejś kultury, której zasady nauczyliśmy się szanować, osiedla się w naszym kraju. W rzeczywistości większa część rasistowskich reakcji na Zachodzie nie wynika z tego, że w Mali mieszkają animiści (wystarczy, aby siedzieli we własnym domu, jak mówi Liga Północna), lecz z tego, że animiści osiedlają się na naszych terenach" (Eco 2001: 7). Zamieńmy animistów na Syryjczyków, Afgańczyków czy Libańczyków, a zobaczymy, jak uniwersalny to dzisiaj sposób myślenia w Europie. To, że Europejczycy przez wieki byli w sytuacji dzisiejszych „wyklętych ludów ziemi" zdaje się być historią ze szczętem zapomnianą; także Polacy, zamiast siedzieć u siebie, w milionowych masach zasiedlili wszak wszelkie możliwe miejsca globu. I nadal to robią, jednocześnie wielce się oburzając na dwa tysiące przybyszów, którzy pojawią się na czas jakiś w granicach kraju… Każdego innego, zarówno żyjącego obok nas, jak i zewnętrznego, wyobrażonego jedynie, traktuje się jak wroga wówczas, kiedy – jak trafnie pisze Umberto Eco – chcemy się upewnić w procesie „określania naszej tożsamości, ale również dla zapewnienia sobie przeszkody, wobec której moglibyśmy utrwalić nasz system wartości i w konfrontacji z nią pokazać, ile jesteśmy warci" (Eco 2011: 21). Dlatego mrzonką jest marzyć o świecie „bez wrogów", jako że nawet gdy wydaje się, że ich nie ma, natychmiast się ich tworzy. W czasach pokoju, jak w dzisiejszej Europie, zawsze znajdzie się ktoś uważający za swój obowiązek wskazać na zagrożenie ze strony innych, choćby byli w istocie całkowicie niegroźni – sama inność staje się wówczas syno-

nimem zagrożenia. Inność ma zdolność do pandemicznego rozpleniania sensów jej przypisywanych.

Taki jest dzisiaj – powiedziałby pewnie Martin Heidegger – nastrój świata, z którym przychodzi się także mierzyć dzisiejszej antropologii.

To, co niemiecki filozof nazywał *die Stimmung*[3], a co w polszczyźnie oddajemy za pomocą słowa nastrój, jest terminem szczególnym, nie mającym swojego etymologicznego źródła w łacinie i grece (a tym bardziej w naukowej czy technicznej angielszczyźnie), oznacza – najogólniej rzecz biorąc – sposób naszego przeżywania świata. Nie chodzi jednak o potoczne rozumienie nastroju jako „stanu ducha", podniecenia, egzaltacji czy chwilowej emocji, słowem – nie chodzi tylko o wrażenia zmysłowe i reakcje umysłu doznawane w zderzeniu z którymś z aspektów rzeczywistości. Heidegger wpisuje nastrój w ontologię bytu: nastroje formują podstawowy ton albo ogólne zabarwienie rozumienia i doświadczania obiektywności, która rzuca wyzwanie jaźni. W *Byciu i czasie* czytamy: „Nastrój ujawnia «jak komuś jest». Przez to «jak komuś jest», bycie nastrojonym wprowadza bycie w jego «tu oto»" (Heidegger 2013: 173). W istocie zatem najważniejszy jest wcale nie nastrój, ale fakt, iż jest on zawsze nastrojem kogoś, kto właśnie w tej chwili doznaje. To, jak „doznajemy świata", przeżywamy go, odsłania w sposób konieczny nas samych (to, jacy jesteśmy), ale jednocześnie to, jaki naprawdę jest świat.

Heideggerowskie bycie-tu-oto (*Dasein*) odsłania się w nastrojach. Możemy być przeniknięci strachem i poczuciem zagrożenia o tyle, o ile podatni jesteśmy na zniszczenie, czujemy zagrożenie ze strony bytu wewnątrzświatowego. Nastrój jest zawsze otwarciem na jakieś pobudzenie: „Nastrój nas opada. Nie przybywa ani «z zewnątrz», ani «od wewnątrz», lecz powstaje z samego bycia-w-świecie jako pewna jego odmiana" (2013: 175). Nastrój wyłania się z sytuacji, w której się znajduję, z wrażeń, wymagań i połączeń, które mną kierują, i pyta, co rozumiem jako cel mojego istnienia i o życie, które chcę prowadzić. W kategoriach biograficznych nasze życie jest „pochodem nastrojów" związanych z formatywnymi momentami każdej podmiotowej tożsamości. Egzystując odkrywamy swoje „ja" w nastrojach, zostaje-

[3] Nowoczesne niemieckie pojęcie nastroju pojawia się w XVI wieku jako kategoria muzyczna odnosząca się do wysokości tonu instrumentu. Potem zaczyna swoją wędrówkę po niemieckiej psychologii (Wilhelm Wundt), filozofii życia (Fichte i Nietzsche), poetyce metafizycznej Rilkego i von Hofmannsthala, by ukorzenić się w filozofii egzystencjalnej Heideggera i Franza Rosenzweiga.

my w nie wrzuceni; to nie my wybieramy życiowe sytuacje, one po prostu nam się zdarzają. Strach, miłość, nienawiść, obojętność, lęk, otwartość itd. kryją w sobie coś więcej niż mówią nam same te stany, ale świadczą o naszej wrażliwości i jej obliczach.

Jak jednak nastrój tak rozumiany daje się powiązać z sytuacją społeczno-historyczną? Heidegger proponuje w tym zakresie metodologię odsłaniania/ujawniania świata (*Welterschließung*), w ramach której zapytujemy, jak świat jako całość ujawnia się w czasie. Świat może jawić się jako wrażliwy, podatny na zranienie, podlegający zmianom, jako obszar marności lub ubóstwa. Można śledzić nastroje, które dominują w danym czasie albo te, które, zwykle w sposób niejawny, sygnalizują swoje nadejście, są jeszcze ledwie potencjalną możliwością.

Tym właśnie tropem podąża Heinz Bude (2018), pisząc o „nastrojach świata", a zwłaszcza o dzisiejszym zbiorowym, pesymistycznym *Stimmung*, który przenika kulturę Zachodu. Mając pełną świadomość metaforycznego bogactwa pojmowania nastroju, któremu odpowiada jego semantyczna niejednoznaczność, Bude, odwołując się do Heideggera, rehabilituje jednocześnie socjologiczne badania Gabriela Tarde'a na temat opinii publicznej i zaraźliwej natury zbiorowych poglądów. Tarde analizował upodobania tłumu do śledzenia aktualności dostarczanych przez ówczesną prasę, które formowały społeczne nastroje (2018: 31). Bude przygląda się zaś współczesnym – jak to nazywa – „cyklom zarazy i spiralom ciszy" tworzącym przestrzenie dla dominującego nastroju świata.

Różne grupy społeczne tworzą przestrzenie nastrojów. Są one podtrzymywane przez ciągły przepływ istotnych informacji i wzajemnych podniet, intensyfikując wybrane doświadczenia społeczeństwa, czyniąc je dominującymi, wszechogarniającymi, zaraźliwymi, co oznacza, że wszelkie inne nastroje (w sensie Heideggera) zostają zmarginalizowane, uciszone i „oddalone". Bude pisze:

> Moc nastroju wyraża się zatem poprzez jego artykułowanie w opiniach ludzi. Nikt za tym nie stoi, nie pociąga za sznurki. Zamiast tego pojawia się on poprzez wymianę i stabilizuje się poprzez powtarzanie. Wracamy do niego automatycznie, zdziwieni, że znowu opanowało nas poczucie ostateczności, zmiany albo bezwładu (2018: 39).

Nastrój wywiera presję, abyśmy się dostosowali do świata, do którego zostaliśmy wrzuceni, zostajemy nastrojeni na nasze bycie-tu-oto.

Filozofia i humanistyka od zawsze wsłuchiwały się w nastroje świata, ale – równolegle – były wyrazem panującego akurat w danym momencie któregoś z jego typów, próbując jednocześnie objaśniać go jako zbiorową formę nastawienia i samoświadomości. W ramach tego krótkiego wystąpienia chcę przyjrzeć się jedynie dzisiejszemu cyklowi zarazy niechęci do Innego, któremu towarzyszy spirala ciszy „oddalenia" rozważań nieprzystających do dominującego nastroju nowej nietolerancji, oraz temu, co ma w tym względzie do powiedzenia antropologia, rozumiana – za Timem Ingoldem – jako dochodzenie do mądrości „jak powinniśmy żyć" (Ingold 2018).

Filozof Michael Kearney w mądrej książce *Strangers, Gods and Monsters* (2009) przekonująco argumentuje na rzecz tezy, że praktyki definiowania nas samych w sposób nieusuwalny dokonują się w kategoriach tego, co odmienne, że często projektujemy i przypisujemy innym nieświadome i wyparte, a jednak tkwiące w nas lęki:

> Zamiast uznać, że jesteśmy głęboko odpowiedzialni za własną niepewność, opracowujemy wszelkiego rodzaju strategie unikania. Najważniejszą z nich jest wprowadzanie do naszego życia figury kozła ofiarnego, jakim stają się „cudzoziemcy". Robiąc to, dokonujemy transformacji ofiarnego obcego w potwora lub boskiego fetysza. Ale tak czy inaczej odmawiamy uznania obcego przed nami jako pojedynczego bytu, który z kolei reaguje na jednostkową inność w każdym z nas. Nie uznajemy się za innych (Kearney 2009: 5).

Ten sposób myślenia powraca dzisiaj na masową skalę. O ile dekady lat 80. i 90. XX stulecia można postrzegać jako wyrażające nastrój optymizmu związanego z praktykowaniem wielokulturowości i idei multikulturalizmu, rozlewające się szerokim nurtem debaty o tolerancji, nowym kosmopolityzmie, epoce społeczeństwa post-rasowego i dobrodziejstwach globalizacji, o tyle dwie pierwsze dekady nowego stulecia wyrażają, coraz mocniej i głębiej, zupełnie odmienny nastrój świata. W zapomnienie poszły, bądź stały się jedynie lekturami wąskich środowisk, prace Emmanuela Lévinasa, Jacques'a Derridy, Johna D. Caputo, Julii Kristevej, Charlesa Taylora (kto dziś pamięta piękną ideę „polityki uznania"?) i całej plejady przedstawicieli etycznie ufundowanej refleksji nad innością. Zamiast jednak – jak się mogło wydawać, a co postuluje we wspomnianej książce Kearney – coraz bardziej pogłębionej refleksji w tym nurcie, która mogłaby doprowadzić do powstania diakrytycznej hermeneutyki inności,

stało się coś przeciwnego – epifanię Innego zastąpiła kratofania Obcości (2009: 11). Problematyka inności została – jakkolwiek paradoksalnie by to brzmiało – wyobcowana. Inny niejako przemieścił się z horyzontu refleksyjnego zrozumienia do niewidzialnej, niewypowiedzianej, nie do pomyślenia ciemności. A ciemność to siedlisko demonów niepewności.

Wydaje się oczywiste, że kolonialnego świata dawno nie ma, ale to wcale nie znaczy, że myślowe matryce za nim stojące uległy dezaktualizacji, one ewoluowały w kierunku dzisiejszych atawistycznych nacjonalizmów i – by posłużyć się sformułowaniami Marthy Nussbaum – ku nowej nietolerancji religijnej i „monarchii strachu" wewnątrz liberalnych demokracji Zachodu (2018a; 2018b). Wybitny afrykański filozof Achille Mbembe tak to z kolei widzi:

> Społeczeństwa zachodnie, opętane przez złe duchy, które same wymyśliły i które teraz spektakularnie powracają, by je osaczyć, zadają sobie podobne pytania jak te, z którymi musiały się zmierzyć, nie tak dawno temu, społeczeństwa niezachodnie schwytane w potrzask przez o wiele bardziej niszczycielskie siły – kolonizacji i imperializmu. Czy wobec wszystkich tych zdarzeń mogą nadal uważać Innego za swojego bliźniego? Na czym zasadza się człowieczeństwo moje i mojego bliźniego, poddane ostatecznej próbie, takiej jak ta tu i teraz? Skoro Inny przytłacza mnie tak bardzo, to czy nie byłoby lepiej, gdyby moje życie nie było z nim związane, podobnie jak jego z moim? Dlaczego mimo wszystko i wbrew wszystkiemu powinienem troszczyć się o bliźniego, w styczności z jego życiem, skoro on w zamian pragnie jedynie mojej zguby? (Mbembe 2018: 11).

Jak się jednak rzekło wcześniej, dzisiejszy nastrój świata nie sprzyja, jak poprzedni (wielokulturowość, radosna globalizacja, nadzieja na zmianę), próbom odpowiedzi na pytanie, w jaki sposób budować i pielęgnować relacje z innymi na wzajemnym uznaniu wspólnych nam słabości i skończoności, ale „namawia", by uczynić z granic „prymitywne formy utrzymania w bezpiecznej odległości wrogów, intruzów i obcych, wszystkich nie-naszych" (Mbembe 2018: 51-52). Wielu ludzi, podążając za nastrojem niepewności i nowej plemienności, żywi się lękiem, zarówno materialnym, jak i fantazmatycznym, przed spotkaniem z innym. Jeszcze jeden konieczny cytat z Mbembego:

> Wielu ludzi sądzi, że zbyt długo przedkładali innych nad siebie samych. Koniec z tym, myślą sobie. Odtąd trzeba przedkładać siebie nad innych, zwłaszcza że inni w niczym nam nie dorównują; trzeba wreszcie dokonać wyboru i zdecydować się na obiekty podobne nam. Żyjemy w epoce silnych związków narcystycznych. Wyobrażeniowa fiksacja na obcym, muzułmaninie, kobiecie w chuście, uchodźcy, Żydzie czy Murzynie pełni w tym kontekście funkcję obronną. Nie chcemy przyznać, że tak naprawdę nasze ja zawsze kształtowało się w opozycji do innego – Murzyna, Żyda, Araba, obcego, którego wprawdzie zinterioryzowaliśmy, ale w sposób regresywny; że w gruncie rzeczy składamy się z różnych zapożyczeń od obcych podmiotów i w związku z tym zawsze byliśmy istotami granicznymi – tego właśnie wielu ludzi nie chce dziś przyznać (2018: 52).

Obecna epoka, jak przenikliwie opisuje jej cechy Wendy Brown (2017), to epoka kryzysu demokracji liberalnych, nadwyrężonych przez kapitał, technologię i militaryzm. Kryzys ten przejawia się także w sferze mentalnej w postaci polityki na gruncie poszczególnych państw, które coraz wyraźniej odróżniają swoich obywateli (krąg równych sobie, poddanych regułom demokratyzacji) od tych wszystkich, którym daje się przypisać status „rozszerzonej" obcości. Rodzą się nowe podziały, porywy nienawiści, nieufność i pola walki z wrogiem. „Wielość" staje się zagrożeniem dla „jedności". Przedstawiciele reprezentujący tę pierwszą funkcjonują pod nazwami, które zastąpiły poprzednie obiekty obaw (Żydzi, Murzyni), ale w analogiczny sposób uruchamiają spirale strachu, napędzając – jak powiada Mbembe – wiatraki naszej wyobraźni (2018: 61); to kolektywny zbiór nazwanych obiektów różnych kategorialnie: islam, muzułmanin, Arab, cudzoziemiec, imigrant, uchodźca, intruz itd. Wokół tych figur strachu buduje się zestawy emocjonalnego obrzydzenia, dystansu i oddalenia, które ma być także ponownie oddaleniem przestrzennym w dosłownym sensie. Nastrój świata niechętnego obcym symbolizuje mur chroniący przed plagą **nadmiernej obecności**, którą uważa się za źródło nieznośnego cierpienia:

> Odzyskanie poczucia egzystencji zależy odtąd od zerwania więzów z tym, którego nieobecność, a nawet zupełne zniknięcie, nie będą przeżywane jako strata. Trzeba też założyć, że między nimi a nami nie ma nic wspólnego. Lęk przed unicestwieniem jawi się więc jako najgłębsza przyczyna współczesnych projektów oddzielenia (Mbembe 2018: 70).

Obcego nie należy próbować rozumieć, odróżniać różne kategorie inności i poddawać je waloryzacji, obcego należy poddać **wydaleniu, świadomościowej ekspulsji**. Obcy to jednoznacznie wróg, intruz, to metafora zagrożenia. Każdy wyodrębniony kategorialnie obiekt obcości to jednocześnie metonimia bardziej generalnej kategorii „obszaru strachu". Słowo „wydalenie" ma w językach europejskich mnóstwo synonimów, także polszczyzna jest w nie bogata. Wszystkie one mają zasadniczo negatywny, dystansujący się wydźwięk: dymisja, dyscyplinarka, odstawka, odstrzał, odwołanie, redukcja, usunięcie, wymówienie, wypowiedzenie, zdymisjonowanie, zwolnienie, deportacja, ekspatriacja, ekstradycja, ewakuacja, katorga, wygnanie, wypędzenie, wysiedlenie, wywóz, wywózka, zesłanie, zsyłka, banicja, ekspulsja, wyrzucenie, emigracja, opuszczenie, wychodźstwo, relegacja, relegowanie, ekskrecja, opróżnienie, wypróżnienie. Wydalenie to zawsze działanie bezwarunkowe i nieodwołalne, oparte na uprzednim stwierdzeniu, że dana osoba jest *persona non grata*, że jej obecność we wspólnej przestrzeni stanowi zagrożenie. Wydalenie nie wymaga wnikliwości i namysłu, jest odruchem emocjonalnym, odpowiednikiem magicznego usunięcia nieczystości, które są „zawsze nie na miejscu". Magicznym, bo zaczynającym się od językowej ekspulsji, czego wyrazem jest choćby nanorasizm – promowanie naszych i oddalenie innych w pozornie błahych gestach, półsłówkach, żartach, aluzjach i insynuacjach, wreszcie – w ataku słownym. W nastroju wykluczenia i strachu nanorasizm to rasizm banalny, który przenika przez „pory i żyły społecznego organizmu, w czasach powszechnego ogłupienia, mechanicznego odmóżdżenia i otumanienia mas". To obawa, że „całe to bydło, czyli Murzyni, Arabowie, muzułmanie – a także Żydzi, jako że zawsze są pod ręką – dorwą się do władzy i zmienią kraj w jedno wielkie śmietnisko, śmietnik Mahometa" (Mbembe 2018: 94).

Dzisiejsze społeczeństwa, coraz bardziej przekonane, że stoją wobec permanentnego zagrożenia, zostały w jakimś sensie zmuszone do przeżywania na co dzień kolejnych traum związanych z medialną ekspozycją każdego aktu terrorystycznego, zamachu, strzelaniny, wzięcia zakładników, „przeciśnięcia" się jakiejś większej grupy przez mury obronne czy morza. Technologia umożliwia nam życie 24/7, czym zwykle się chlubimy i poczytujemy za wartość, często kojarząc z realizacją ideału demokracji cyfrowej, a więc takiej, która obywa się bez pośredników. To kolejne wielkie złudzenie, z którym przychodzi nam się dość radykalnie żegnać.

Powiada się, że materia biegnie szybciej niż duch. W kontekście nowego technologicznego ładu komunikacji oznacza to, że świat technicznej syntezy opartej na technologii cyfrowej nie prowadzi do jakiegokolwiek ujednolicenia duchowego ludzi, do powstania „planetarnego megaetnosu". Jest raczej przeciwnie, jako że odpowiedzią na galopującą unifikację środowiska techno-ekonomicznego nowoczesności stała się, wbrew zgodnej opinii wizjonerów, gwałtowna polityczno-kulturowa bałkanizacja (Debray 2010: 232). Ta zaś produkuje w masowej skali wersję nowego *homo barbarus*, jak to swego czasu nazwałem (Burszta 2016a). Na naszych oczach rodzi się pewna skrajna idea społeczeństwa – ludzkiej masy toczącej permanentne wojny kulturowe. Plemienność w ramach wspólnej ekumeny technologicznej, której główną zasadą jest kaskadowe[4] szerzenie nastroju świata zdominowanego przez konflikt, wrogość i „wydalenie Innego".

Mbembe powiada, że współczesny ład psychiczny promuje skrajną afektywność, czemu technotronika i digitalizacja znakomicie sprzyjają. Afekty wchodzą wszakże w ścisłe związki z pragnieniem mitologii, głodem tajemnicy. Rozumowi algorytmicznemu towarzyszy rosnąca fala rozumowania typu mityczno-religijnego i wspólnotowego, a ono zawsze sięga po sprawdzone formuły i matryce objaśniania świata. Jak zatem wygląda owo życie afektywne w obecnych warunkach? W tym względzie Heinz Bude, Achille Mbembe oraz niezwykle frapujący niemiecki kulturoznawca i filozof Byung-Chul Han są zgodni: dzisiejsze masy, wśród których narodził się i wzmacnia nastrój nadmiaru obecności i konieczności wydalenia Innego, nie są już masami w tradycyjnym rozumieniu. Mbembe nazywa ten fenomen „epoką wirtualnych hord", Han „rojem" (2017), a Bude „cyfrowym tłumem". Cyfrowy algorytm tworzy społeczne, wirtualne getta, budując dzisiejsze „masy", które są w istocie ubocznym efektem koncepcji biznesowej. Owe masy, wbrew szlachetnym hasłom demokratyzacji i budowania kosmopolitycznej wspólnoty globalnej, boją się obcości i odrzucenia, myślą według uniwersalnej zasady „my" – „oni". Społeczeństwo na dobre zdaje się składać z dwóch obozów, będących swoimi zwierciadlanymi odbiciami w ramach tej właśnie opozycji. Jeden

[4] Odwołuję się tutaj do spostrzeżeń Marthy C. Nussbaum, która pisze, że w kontekście rosnącej wrogości objawia się zjawisko kaskady: „ludzie reagują na zachowania innych ludzi, tłumnie przyłączając się do nich. Niekiedy dołączają się z uwagi na reputację tych ludzi («kaskada reputacyjna»), a czasami, ponieważ sądzą, że zachowanie innych dostarcza im nowych informacji («kaskada informacyjna»)" (Nussbaum 2018a: 62).

obóz to zgniłe, zdeprawowane i broniące swoich interesów elity, drugi – zdrowy z natury lud, który zdaje się zawsze mieć rację. Zakazuje aborcji, chce wypędzić muzułmanów z Europy, nie lubi uchodźców, chce kultury narodowej etc. I znowu chodzi o moralne podstawy politycznie stanowionego ładu społecznego, ładu, który byłby wyrazem Dobra w tym sensie, że promowałby „normalność", a nie „idiosynkrazję", wartości „prawdziwe", a nie te, które reprezentują mniejszości i inni bojownicy kultur tożsamościowych. Jest to wojna toczona w imię afirmacji tradycyjnych koncepcji życia, zderzonych z tym, co Roger Scruton nazwał onegdaj „kulturą odrzucenia". Ten bój często bywa nazywany starciem uniwersalizmu i relatywizmu. Scruton (2003: 73) powiada więc, że hasła wysuwane przez zwolenników multikulturalizmu, feministki czy płynące ze strony myśli liberalnej, „abyśmy nikogo nie wyłączali poza nawias", abyśmy „nie dyskryminowali myślą, mową i uczynkiem mniejszości etnicznych, seksualnych lub obyczajowych", prowadzą w konsekwencji do zachęty „do umniejszania tego, co jest odczuwane jako szczególnie nasze". Triumfy święci dzisiaj właśnie ów wielki powrót „naszości", budzący demony, o których zdawaliśmy się już zapominać, budujący obecny nastrój świata, który z kolei sugeruje powrót do realiów „ładnie opakowanej inności" *ergo* inności z dala od nas samych. Martha Nussbaum (2018a) marzy, aby do naszego życia ponownie wprowadzić „ducha ciekawości i przyjaźni", ale także ona widzi coraz mniej szans na przezwyciężenie dominującego nastroju odrzucenia i strachu, w ramach którego sformułowanie jakichkolwiek sądów o bardziej trwałym charakterze staje się niemożliwe. Myślenie kaskadowe, o którym pisałem, skutkuje właśnie poczuciem nadmiaru obecności (troszczmy się tylko o to, co wartościowe dla nas) oraz wydaleniem Innego jako źródła wszelkiego zła.

Antropologia, jako wiedza, która winna dostarczać mądrości, mimo że jest w dzisiejszym nastroju świata dyscypliną peryferyjną, ma wiele do zaoferowania. Uczy nade wszystko, iż życie wśród innych to przede wszystkim poszukiwanie pewności w świecie różnych pomysłów na życie, obyczajowości, religii, estetyk i aksjologii. Poszukujemy *integritas,* a więc przeciętnych cech ludzi jako gatunku, po to, aby ich obraz był jasny i zrozumiały. Stąd nie dziwi, że postawa tolerancji zawsze przyjmuje się opornie, a gdy się już pojawia, ma (i miała) wielu wrogów. Kto jest zwolennikiem tolerancji, często traktowany jest jako kosmopolita, osoba wykorzeniona, dziwna, obca. To są poeci, filozofowie, święci, zdrajcy i owi koneserzy zróżnicowania, za jakich uchodzą przedstawiciele antropologii

kultury. To także mityczne „elity", o których prawi się w ramach współczesnych wojen kulturowych. Tolerancję bowiem kojarzy się z myśleniem i działaniem, których etyczne podstawy i aksjologia rzekomo zakładają, że wroga i nieprawości nie ma. A przecież chodzi tylko o to, abyśmy starali się zrozumieć innych i wskazać na powody, dla których są inni i trwają przy własnych przekonaniach. Jak zgodnie twierdzą Kwame Anthony Appiah, Umberto Eco i większość dzisiejszych antropologów: tolerancja oznacza próbę zrozumienia Innego poprzez przezwyciężanie stereotypów, ale bez negowania czy wręcz „wymazywania" różnic. Być stronnikiem tolerancji nie oznacza w sposób konieczny opowiedzenia się za relatywizmem etycznym. Warto się temu argumentowi przyjrzeć dokładniej.

Tolerancja i relatywizm kulturowy (nie mylić z relatywizmem etycznym, a to często, niekiedy z pełną świadomością popełniane zrównanie) to jakby – ponownie – awers i rewers tej samej monety, którą „bije" się na rzecz kultywowania różnorodności konwencji życia jako istotnej wartości człowieczeństwa. Odmienność i różnorodność, o jaką tutaj chodzi, wiąże się z szeroko pojmowaną kulturą jako pewnym korpusem wspólnie podzielanych norm i dyrektyw, zwłaszcza w sytuacji, gdy w takiej czy innej mierze wchodzą one sobie wzajemnie w drogę, albo – częściej – zmuszone są ze sobą współistnieć. Tolerancja zakłada jedną podstawową cnotę – uwzględnianie odmienności, relatywizowanie własnego absolutyzmu, co – powtórzmy – nie oznacza rezygnacji ze sposobu życia, który samemu się preferuje; nie oznacza rezygnacji z pojęcia „własnej prawdy", jakkolwiek tę ostatnią będziemy rozumieć. Inaczej mówiąc – tolerancja to próba pomieszczenia w jednej intelektualnej i terytorialnej przestrzeni konkurencyjnych pomysłów, jak realizować ideę człowieczeństwa i współegzystować, różniąc się, ale potrafiąc jednocześnie rozmawiać o tym, co nas dzieli i co (teraz lub niebawem) może nas łączyć. Tolerancja nawołuje do poszukiwań takich wartości, które powinny być uniwersalne. To jednak wymaga najpierw zrozumienia, że istnieje całe mnóstwo wartości, które są i muszą pozostać lokalne. Nie możemy spodziewać się, że osiągniemy ostateczne porozumienie odnośnie do tego, jak uszeregować i uporządkować tego rodzaju wartości. Dlatego potrzeba modelu rozmowy: w szczególności rozmowy między ludźmi o odmiennych sposobach życia. Jak ujął to Appiah:

> Problem międzykulturowej komunikacji może wydać się niezmiernie trudny w teorii, kiedy staramy abstrakcyjnie wyobrazić sobie zrozumienie obcych. Ale

> wielka nauka, jaką można wyciągnąć z antropologii, jest taka, że kiedy obcy przestaje już być obcym wyobrażonym, a staje się rzeczywisty i obecny, łączy go z nami ludzkie życie społeczne, można go lubić albo nie lubić, zgadzać się z nim albo nie zgadzać – i, o ile chcemy tego obaj, możemy w końcu zrozumieć się nawzajem (Appiah 2008: 124).

Problem konfrontacji uniwersalności (absolutu) i względności (relatywności) pojawia się – jako zagadnienie zarówno naukowe, jak i praktyczne – wówczas, kiedy konfrontujemy przynajmniej dwie odrębne, całościowo ujmowane kultury, a tym samym – dwa odrębne systemy pojęciowe, jakie owe kultury charakteryzują. Zakłada się tym samym, a czyniła tak klasyczna antropologia, że dana jednostka jest zawsze reprezentantem pewnej kulturowej całości, która – właśnie jako całość – jest zestawiana z rzeczywistością kulturową wobec niej zewnętrzną i, niejako na mocy definicji, odmienną. Ta druga „całość" jest także rozumiana jako jednorodny system, stąd można o niej orzekać w trybie abstrahującym od istniejących w nim zróżnicowań, a osobę, z którą się stykamy, uważać za prototyp, odwzorowanie każdej innej jednostki z tej właśnie kultury – to właśnie *integritas.* W sytuacji, kiedy ludzie nie kontaktują się ze sobą na co dzień, inni mieszkają daleko i żyją gdzieś tam „po swojemu", łatwo przychodzi być tolerancyjnym relatywistą kulturowym i powiadać, że „co kraj, to obyczaj". Skoro inni postępują w sposób dla mnie nie do przyjęcia, a widać, że to im z jakichś bliżej nieznanych powodów odpowiada, niech tak dalej postępują, mnie nic do tego. Taki rodzaj tolerancji jest po części wynikiem perswazji, jakiej od lat wierni są antropolodzy, proponujący wręcz pewien rodzaj wyobraźni moralnej związanej z postrzeganiem różnic kulturowych.

Według Fuyuki Kurosawy, autora bardzo interesującej pracy *The Ethnological Imagination* (2004), krytyczna hermeneutyka nowoczesności, której źródłem jest wyobraźnia antropologiczna, zawiera się w trzech krokach, zbliżających nas także do podmiotowego rozumienia, czym jest tolerancja. Na pierwszym z nich musi dojść do zwrotu ku zewnętrzu albo momentu otwarcia na kulturową odmienność, co oznacza ową Lévi-Straussowską *technique de dépaysement* – zdystansowanie się wobec własnego społeczeństwa i/lub epoki. Ten krok prowadzi do następnego, który zawiera się w umiejętności porównawczej neutralności i mediacji. To etap *in-betweenness*. Jak to pięknie i przekonywająco ujął Norbert Elias:

> Spojrzenie na ludzkość z zewnątrz, jak gdyby z perspektywy, z jakiej mógłby ją oglądać zewnętrzny obserwator, wymaga wysokiego poziomu neutralności, wyższego niż zwykła zdolność do spojrzenia na siebie z dystansu (…). Tradycja ukształtowała nasze poczucie rzeczywistości w taki sposób, że termin „ludzkość" wydaje się odnosić do odległego ideału, a nie do istniejącej aktualnie formacji społecznej – do najwyższego z poziomów integracji społecznej. Uznanie, że ten idealizujący obraz ludzkości nie jest poprawny, wymaga dużej neutralności. Potrzeba dużego wysiłku samozdystansowania się, żeby dostrzec, że brzemienna konfliktami całość społeczna określana terminem „ludzkość" jest pewnym etapem w toczącym się procesie postępującej lub – bo i tak może być – cofającej się integracji (Elias 2003: 83).

W perspektywie porównawczej, na jakiej zasadza się istota wyobraźni antropologicznej o zróżnicowaniu kulturowym świata, zasada neutralności i mediacji oznacza dialektyczne napięcie między poszukiwaniem tożsamości społecznej i odmienności, a tym samym – krytyczne zaangażowanie się w różne formy życia. Zachodnia nowoczesność jawi się wówczas jako jedna jedynie z możliwych konfiguracji, która powinna być postrzegana w porównawczej perspektywie z konfiguracjami innymi.

Trzeci etap krytycznej hermeneutyki to zwrot ku wnętrzu albo moment refleksyjnego zaangażowania. Tocqueville nazywał go „zwróceniem lustra na nas samych", co można także określić jako odwrócenie perspektywy antropologicznej. Chodzi nie o to, by stać się „tubylcem" albo mieszkańcem zamierzchłej przeszłości, ale wystawić wyobraźnię na radykalnie odmienne sposoby życia istniejące na świecie po to, aby odmienić i rozszerzyć horyzonty własnej myśli – poddać wyobraźnię próbie samozdystansowania i oderwania się od własnego kontekstu kulturowego.

Kurosawa poświęcił swoją książkę analizie głównych epizodów z historii kształtowania się wyobraźni antropologicznej. Według kanadyjskiego badacza możemy wyodrębnić trzy etapy jej rozwoju, które prowadzą do dojrzałej postaci wyobraźni jako krytycznej hermeneutyki zachodniej nowoczesności. Pierwszy z nich zaczyna się właściwie w momencie otwarcia się Europy na Nowy Świat, którego odkrycie zmienia zasadniczo perspektywę postrzegania zróżnicowania form życia na ziemi. Tak więc od XVI do późnego XIX wieku ludy żyjące poza Europą postrzegane są jako antyteza Zachodu albo obrazują wczesne stadia rozwoju kultury Starego Kontynentu. Kurosawa szczegółowo skupia się na takich wyobrażeniach, jak stan natury Jana Jakuba Rousseau czy idee pierwotnego

komunizmu i azjatyckiego sposobu produkcji Karola Marksa. Na przełomie XIX i XX stulecia dochodzi jednak do zakwestionowania historycznego zapóźnienia odległych ludów i kultur, czego wyraz znajdziemy w szczególnej perspektywie kulturowo-społecznego perspektywizmu, reprezentowanej przez Maksa Webera i Emila Durkheima.

Druga połowa XX stulecia to zdecydowana zmiana w paradygmacie porównawczego postrzegania odmienności kulturowej, dokonująca się pod hasłem relatywnej równoważności kultur Lévi-Straussa i Foucaulta, idei decentracji metafizyki Zachodu Derridy i późniejszych postmodernistycznych negacji wielkich opowieści o logice dziejów. Takie są, ujęte w maksymalnym skrócie, ramy opowieści o losach wyobraźni antropologicznej, które szczegółowo przedstawia Kurosawa.

Czasy wygodnego i mało krytycznego relatywizmu, o którym pisałem wcześniej, należą już zatem do przeszłości – dzisiaj tolerancja i nietolerancja to prawdziwe wyzwanie. Skoro powszechnie przyjmuje się, że nie ma kultur izolowanych (czy takie w ogóle istniały, to już odrębna sprawa), samowystarczalnych i jednorodnych co do wartości, tym samym odchodzi się od klasycznego ujęcia relatywizmu jako porównywania odrębnych (i najczęściej odległych geograficznie) całości, które tylko niekiedy wchodziły ze sobą w konflikt. Dzisiaj wiemy świetnie i cieszymy się z faktu, że możemy doświadczać na własnej skórze wielokulturowości, ale jednocześnie jest to wielki sprawdzian z tego, co można by nazwać tolerancją praktyczną, w odróżnieniu od teoretycznej.

Według Michaela Walzera (1999) mamy w tym względzie kilka możliwych postaw. Część z nich ma swoje historyczne precedensy. Można zatem przyjąć postawę akceptowania oczywistych odmienności, choćby w imię wartości, jaką jest pokój społeczny. Tolerujemy się wzajemnie na tyle, aby się nie zabijać, żyjemy jednak obok siebie, co znaczy – osobno, ale rezygnując z jakichkolwiek form nawracania innych na właściwą (a więc naszą) drogę. I tego samego wymagamy także wobec naszej konwencji życia – wara innym od niej! W sprzyjających okolicznościach taka postać tolerancji może się przemienić w bierną, łagodną i życzliwą obojętność wobec odmienności, która wynika z przekonania, że zróżnicowanie świata wartości i stylów życia jest rzeczą cenną. „Inni" mają takie same prawa jak „my", choć może nie zawsze korzystają z nich w sposób przez nas akceptowany. Tak rozumiana tolerancja wcale nie musi dotyczyć społeczeństw heterogenicznych, ale daje się uzgodnić z kulturową homogenicznością, kiedy to tolerujemy odmienność wiążącą się z autonomią

jednostek nie zawsze dokonujących wyborów uważanych za kulturową normę. Kultura demokratyczna pełna jest debat także i na ten temat. Ale to tych debat dzisiaj brakuje najbardziej.

Dalej idący wymiar tolerancji zakłada, że innych można traktować nie tylko z moralnym stoicyzmem, lecz także wychodzić im naprzeciw, być wobec nich otwartym, interesować się ich pomysłami na życie, szanować je, być nawet gotowym do uczenia się, a także wchodzenia z nimi w życzliwą debatę.

Wreszcie mamy najdalej idącą postawę, sprowadzającą się do entuzjastycznego radowania się odmiennością, mającą dwa oblicza: aprobaty estetycznej, „jeżeli odmienność traktuje się jako kulturową formę, która wyraża bogactwo i różnorodność Bożego stworzenia lub świata przyrody"; albo aprobaty funkcjonalnej, „jeśli odmienność uważana jest, jak w liberalnej argumentacji na rzecz wielokulturowości, za warunek konieczny ludzkiego rozwoju, który stwarza poszczególnym ludzkim jednostkom możliwość dokonywania wyborów nadających sens ich autonomii (Walzer 1999: 22).

Uznanie dla empirycznie poznawalnych zjawisk, które potwierdzają różnorodność kulturową, jest zachętą do ich tolerowania o tyle tylko, o ile w grę wchodzi idea „zwykłego" relatywizmu kulturowego. Taką postawę nazywamy najczęściej cnotą tolerancji i to o nią właśnie chodziło Wolterowi, kiedy pisał swój słynny *Traktat o tolerancji*. Uznanie różnorodności kulturowej nie oznacza jednak, jak się niekiedy twierdzi, że nie ma wśród ludzi zachowań bardziej i mniej uniwersalnych, a więc nie zmusza do automatycznego przyjmowania relatywizmu moralnego, o który oskarża się zwolenników tolerancji. Powtórzmy więc raz jeszcze: uznanie i ciekawość odmienności nie oznacza rezygnacji z naszej kulturowej tożsamości, a tego z kolei obawia się np. kościół katolicki w Europie, identyfikujący relatywizm kulturowy z etycznym.

Żyjemy dzisiaj w czasach dualizmu nowoczesności i ponowoczesności, który wymaga dwojakiego rodzaju kompromisu z odmiennością. Pierwszy dotyczy owej nieusuwalnej relacji „my" – „oni", pojmowanej jako rywalizacja/współistnienie konkurencyjnych tożsamości zbiorowych, z których każda chce być zauważona, doceniona i znaleźć własne miejsce w pluralistycznym świecie. W tym kontekście Zachód obawia się i niechętnie toleruje przede wszystkim wyznawców islamu, a więc owych współczesnych „barbarzyńców u naszych bram". Ale ów dawny sposób rozumienia odmienności, wiążący jednostki z ich suwerennymi grupami,

powracający pod postacią wojny kultur, budzi sprzeciw tych wszystkich, którzy od podobnych identyfikacji pragną się wyzwolić. Odmienność tedy – jak argumentuje Walzer – musi być objęta dwojakiego rodzaju tolerancją, dotyczącą zarówno ponowoczesnych dysydentów, jak i fundamentalistów kulturowych, wśród których najgłośniejszą grupą są integryści religijni. Chodzi więc w istocie o rządy tolerancyjnego myślenia.

Zadanie, przed którym stajemy, to niełatwa próba przywrócenia pierwotnego sensu pojęciu *humanitas* w obrębie *integritas* XXI wieku. Wendy Brown (2008) nazywa to wyzwanie próbą regulowania awersji. Nie mam wątpliwości, że antropologia jest najbardziej predestynowana ku temu, aby w dominującym dzisiaj *die Stimmung* niechęci usilnie argumentować na rzecz *humanitas* – zarówno w sensie teoretycznym, jak i w postaci starannych studiów przypadków ludzkiego losu.

BIBLIOGRFIA:

Appiah, K.A. (2008). *Kosmopolityzm. Etyka w świecie obcych* (przeł. J. Klimczyk). Warszawa: Prószyński i S-ka.

Bauman, Z., May, T. (2004). *Socjologia* (przeł. J. Łoziński). Poznań: Zyska i S-ka.

Brown, W. (2017). *Walled States, Waning Sovereignty*. New York: Zone Books.

Bude, H. (2018). *The Mood of the World*. Cambridge: Polity Press.

Burszta, W.J. (2016a). Homo barbarus w świecie algorytmów. *IDEA* – „*Studia nad rozwojem pojęć filozoficznych*", 2, 5-19.

Burszta, W.J. (2016b). Odpomnieć immigrarei. *Borussia,* 58:2016, 18-27.

Burszta, W.J. (2019). Nadmiar obecności i wydalenie Innego, *Etyka,* 1:2019, 27-41.

Canclini, N.G. (1993). Scenes Without Territory: The Aesthetics of Migrations and Identities in Transition. W: N. Richard, M. Murphy (red.), *Art. From Latin America: La Cita Transcultural* (s. 13-27). Sydney: Museum of Contemporary Art.

Castles, S, Miller, M.J. (2011). *Migracje we współczesnym świecie* (przeł. A. Gąsior-Niemiec). Warszawa: PWN.

Debray, R. (2010). *Wprowadzenie do mediologii* (przeł. A. Kapciak). Warszawa: Oficyna Naukowa.

Eco, U. (2001). Święte wojny, pasja i rozum (przeł. J. Mikołajwski). *Gazeta Wyborcza*, 2001, 240, 8-10.

Eco, U. (2011). *Wymyślanie wrogów i inne teksty okolicznościowe* (przeł. A. Gołębiowska, T. Kwiecień). Poznań: Rebis.

Elias, N. (2003). *Zaangażowanie i neutralność* (przeł. J. Stawiński). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
Han, B-Ch. (2017). *In the Swarm*. Cambridge, Mass.: MIT Press.
Hanner, U. (2006). *Powiązania transnarodowe. Kultura, ludzie, miejsca* (przeł. K. Franek). Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
Heidegger, M. (2013). *Bycie i czas* (przeł. B. Baran). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
Herzfeld, M. (2005). *Antropologia. Praktykowanie teorii w kulturze i społeczeństwie* (przeł. M.M. Piechaczek). Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
Ingold, T. (2018). *Anthropology. Why It Matters*. Cambridge: Polity Press.
Kearney, M. (2009). *Strangers, Gods and Monsters. Interpreting Otherness*. London, New York: Routledge.
Kurosawa, F. (2004). *The Ethnological Imagination. A Cross-Cultural Critique of Modernity*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
Mbembe, A. (2018). *Polityka wrogości* (przeł. U. Kropiwiec). Kraków: Karakter.
Nussbaum, M. (2018a). *Nowa nietolerancja religijna. Przezwyciężyć politykę strachu w niespokojnych czasach* (przeł. S. Szymański). Warszawa: Biblioteka Kultury Liberalnej.
Nussabum, M. (2018b). *The Monarchy of Fear. A Philosopher Looks at our Political Crisis*. Oxford: Oxford University Press.
Osterhammel, J. (2013). *Historia XIX wieku. Przeobrażenie świata* (przeł. I. Drozdowska-Boering, J. Kałążny, A. Peszke, K. Śliwińska). Poznań: Wydawnictwo Poznańskie.
Scruton, R. (2003). *Zachód i cała reszta. Globalizacja a zagrożenie terrorystyczne* (przeł. T. Bieroń). Poznań: Zysk i S-ka.
Simmel, G. (2006). *Most i drzwi. Wybór esejów* (przeł. M. Łukasiewicz). Warszawa: Oficyna Naukowa.
Walzer, M. (1999). *O tolerancji* (przeł. T. Baszniak). Warszawa: PIW.

Streszczenie: Artykuł przedstawia argumentację na rzecz tezy o szczególnej roli antropologii społeczno-kulturowej w objaśnianiu dzisiejszego „nastroju świata" (*die Stimmung*), pełnego pesymizmu i nieufności wobec wszelkich form odmienności. Antropologia, kierująca się ideałem „mądrości", jest w stanie, w trybie narracyjnym oraz dostarczając empirycznych przykładów, pokazać, iż zasada wzajemnej tolerancji leży u podstaw odrzucenia rasizmu i innych przejawów *die Stimmung*, który cnotą uczynił odrzucenie, a nie rozumienie.

Słowa kluczowe: antropologia, *die Stimmung*, tolerancja, rasizm, odmienność, wyobraźnia

ANTHROPOLOGY AND THE MOOD OF THE WORLD

Abstract: The article presents arguments in favor of the thesis of the special role of socio-cultural anthropology in explaining today's 'world mood' (*die Stimmung*), full of pessimism and distrust of all forms of difference and cultural alterity. Anthropology, guided by the ideal of 'wisdom', is able, in narrative mode and by providing empirical examples, to show that the principle of mutual tolerance underlies the rejection of racism and other manifestations of *die Stimmung*, which has turned rejection, rather than understanding, into a virtue.

Keywords: anthropology, *die Stimmung*, tolerance, racism, alterity, imagination

Katarzyna Kaniowska
katarzyna.kaniowska@uni.lodz.pl
ORCID: 0000-0002-4642-3397

Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej
Uniwersytet Łódzki

CZY ANTROPOLOGIA JEST NAUKĄ HUMANISTYCZNĄ, CZY SPOŁECZNĄ?

Stuletnia historia obecności etnografii/antropologii na Uniwersytecie im. Adama Mickiewicza w Poznaniu skłania nie tylko do refleksji nad przeszłością naszej dyscypliny w polskim życiu akademickim, ale też do namysłu nad jej udziałem we współczesnym dyskursie naukowym oraz – co równie ważne – w dyskursie społecznym. W refleksji tej warto zatem uwzględnić zarówno znaczenie samego istnienia naszej dyscypliny w strukturach akademickich, jak i w pozaakademickiej przestrzeni społecznego oddziaływania.

Rok temu, zanim Ministerstwo ogłosiło nowy podział dyscyplin naukowych i zanim antropologia zniknęła ze spisu dyscyplin, dyskutowaliśmy w Łodzi na temat zmiany nazwy naszej dyscypliny. Zastanawialiśmy się, czy w nowej jej wersji powinny pojawić się takie terminy jak antropologia społeczna, antropologia kulturowa, etnologia.

I wtedy, i dziś było i jest dla mnie jasne, że argumenty użyte w tej dyskusji, w której uczestniczyli dyrektorzy i kierownicy Instytutów i katedr, miały ścisły związek z konkretnym, lokalnym usytuowaniem antropologii jako kierunku studiów i jednostki badawczej w strukturze danej uczelni. Motywem wiodącym w tej dyskusji była kwestia ówcześnie zajmowanej pozycji antropologii na wydziałach i uczelniach oraz chęć znalezienia nowego miejsca w całej konstrukcji powiązań pomiędzy jednostkami uniwersytetu lub zerwania dotychczasowego układu sił na wydziałach.

W znacznie mniejszym stopniu skupialiśmy się wtedy na refleksji nad tym, jaka jest zależność pomiędzy pożądaną nazwą, będącą szyldem naszej działalności naukowej i badawczej, a **przedmiotem** obu tych działalności.

Pytanie o to, która nazwa – antropologia kulturowa czy antropologia społeczna – jest w Polsce nazwą lepszą dla antropologii jako dyscypliny akademickiej, nabrało – po ogłoszeniu zniknięcia etnologii z wykazu i wpisaniu jej do „nauk o kulturze i religii" – zupełnie innego znaczenia.

W obecnej sytuacji spory o nazwę ustępują wobec konieczności zabiegania o przywrócenie pozycji antropologii w wykazie dyscyplin naukowych oraz zadbania o znaczącą obecność antropologii w społecznej świadomości. Nowy administracyjny podział nauk humanistycznych niesie ze sobą niebezpieczeństwo zatarcia się granic obszarów badawczych poszczególnych dyscyplin. Stąd zatem rozważanie o przedmiocie badań i interpretacji antropologii staje się w istocie opowiedzeniem się za określoną tożsamością naszej dyscypliny.

Mając powyższe na uwadze, chcę – przy okazji rozważań, jakim poświęcona jest dzisiejsza sesja – zastanowić się nad tym, czy rozróżnienie i podział antropologii na społeczną i kulturową warto dzisiaj utrzymywać oraz czy w dzisiejszej dobie jest ono nadal równie uzasadnione, jak potrzebne.

Myślę, że pożyteczne będzie przypomnienie powszechnie i od dawna funkcjonującej, a nie budzącej sprzeciwu, definicji antropologii jako nauki o kulturze i człowieku. Chodzi mi o przypomnienie tego, że dziedziny nauki określane są przede wszystkim poprzez wskazanie **przedmiotu** ich zainteresowań i badań.

Mając to na uwadze, stawiam tezę, iż podział antropologii na społeczną i kulturową przestaje mieć uzasadnienie merytoryczne; owszem, pozostaje wygodne dla administracyjnych lub formalnych kwalifikacji konkretnych badań na użytek konkursów o granty, wyboru czasopism jako miejsca druku wyników badań itp., ale poza tym nie służy niczemu więcej. W świetle nowego ministerialnego podziału wyodrębnianie antropologii społecznej i antropologii kulturowej sytuuje naszą dyscyplinę niebezpiecznie, bo w obszarze odrębnych dziedzin, co może stać się przyczyną kolejnych absurdalnych administracyjnych posunięć.

Sądzę, że postulat zniesienia podziału, do jakiego się przyzwyczailiśmy, jest słuszny i istnieją ku temu dwa powody. Po pierwsze, rzeczywiste obszary badań antropologów obejmują zarazem, jednocześnie, fakty

kulturowe i społeczne. Widać to wyraźnie na przykładzie badań z zakresu subdyscyplin antropologii – bo czy antropologia religii, miasta, codzienności jest antropologią społeczną czy kulturową? Czy antropologia zaangażowana jest antropologią kulturową czy społeczną? Jak mi się wydaje, szczególnie antropologia zaangażowana jest dobrym przykładem tego, że dotychczasowe podziały obszarów badań i analiz nie dają się utrzymać.

Ale nie tylko to może być powodem kwestionowania przyjmowanego podziału. Jest rzecz jeszcze ważniejsza, dotycząca przedmiotu antropologii.

Otóż zmieniają się zasadniczo zakres i cele antropologicznych analiz. Coraz częściej w antropologii badamy oczekiwania, projekcje przyszłej rzeczywistości, wyobrażenia o niej, intencje działania. Oznacza to, że w naszych badaniach i analizach przesuwa się akcent z tego, co teraz – co rozgrywa się w planie teraźniejszości, na to, co będzie – co jest przewidywane i stanowi powód i punkt odniesienia aktualnych ludzkich działań. Zakłóca to istniejący podział, bowiem badanie rzeczywistości projektowanej z konieczności w jeszcze większym stopniu miesza jej wymiar społeczny z kulturowym sensem. Tę tendencję widać już wyraźnie w badaniach polskich antropologów. Podam tu dwa przykłady, ale jest ich więcej. Marek Pawlak, prowadząc badania na Islandii[1], analizuje strategie zachowań i postaw wobec kryzysu gospodarczego i jego skutków. Ale w badaniach koncentruje się na antycypacji przyszłości i traktuje ją jako strategię działania nastawionego na przyszłość. Przeszłe doświadczenie gospodarczej zapaści wykreowało określone myślenie o przyszłości, które przekłada się na taki sposób myślenia o przyszłości, jaki kształtuje praktykowane aktualnie, ale nastawione na przyszłość działania i wyobrażenia przyszłej rzeczywistości. W takiej sytuacji **antycypacja staje się wartością poznawczą,** a obserwacja teraźniejszych działań i sposobów myślenia jest potrzebna do identyfikacji „wytwarzania jutra". Podobny rys znajdujemy w badaniach Tomasza Rakowskiego, który w ostatniej swej książce *Przepływy, współdziałania, kręgi możliwego* (Rakowski 2019) analizuje skutki transformacji w Mongolii i biorąc pod uwagę lokalne systemy działania pasterzy nastawione na kreację nowego porządku gospodarczego (a co za tym idzie – społecznego i kulturowego), bada w istocie tworzenie się nowej rzeczywistości.

[1] Powołuję się tu na wystąpienie dr. Marka Pawlaka, które miało miejsce w 2019 r. na jednym z seminariów naukowych organizowanych w Instytucie Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Łódzkiego.

> „To, co mnie szczególnie interesuje – pisze Rakowski – to (…) sytuacja, w której wykształca się **wiedza** o tym jak działać społecznie, organizować rozwój i zmianę. (…) Powstaje ona jako «wiedza w działaniu», łącząca to, co znane z tym, co wymaga sprytu, wysiłku, biegłości, podejmowania ryzyka i konkurencji (…)". Rakowskiemu chodzi o to, by „zarysować mechanizmy mongolskiego i bardzo azjatyckiego procesu, w którym społeczności lokalne, peryferyjne, ulokowane poza dominującymi centrami «cywilizacyjnymi», **inicjują i tworzą** własne idee rozwoju (...)" (Rakowski 2019: 10, podkreśl. K.K.).

Nakierowanie badań na to, czego w dostępnej empirycznie rzeczywistości jeszcze nie ma, co w badanym „teraz" jest jeszcze niedokończonym procesem lub niewykształconym całkowicie kulturowym faktem, zmienia wiele.

Oczywiście ktoś mógłby słusznie utrzymywać, że przecież tego rodzaju badania nie zmieniają przedmiotu zainteresowania antropologii i że pozostajemy wciąż zajęci poszukiwaniem odpowiedzi na pytania o społeczne i kulturowe formy i sensy ludzkich działań. **Owszem, to prawda, ale jakże inaczej w tym poszukiwaniu postępujemy**. Wszystkie te nowe „fakty", przedmioty wspomnianych badań, są oczywiście społeczne i kulturowe. Jednak badamy w tym przypadku potencjalne, intencjonalnie dopiero konstruowane porządki, empirycznie dostępne tymczasem jako strategie, projekty przyszłości. Chwytane są one, zanim staną się rzeczywistym faktem, obecnym (a nie założonym) w konkretnym doświadczeniu podmiotów. Wszystkie te nowe fakty – można by powiedzieć: jeszcze nieuobecnione – jako przedmioty badań antropologicznych są jednocześnie społeczne i kulturowe, bowiem z jednej strony pozostają projekcjami działań, z drugiej zaś zarazem same stają się działaniami przygotowującymi do realizacji owych projekcji. Empiryczne badania terenowe stają się badaniami przyszłego porządku, którego zalążki antropolog rozpoznaje w dających się uchwycić ideach i wyobrażeniach tkwiących w teraźniejszych działaniach, w większym stopniu stanowiących strategie nastawione na osiągnięcie planowanego celu niż na cele doraźne.

Ale jest tu jeszcze jedna ważna sprawa – powyższa zmiana wpływa nie tylko na przedmiot badań, ale i na tożsamość antropologii w tym sensie, że czyni z niej naukę o tym, co będzie, czego można się spodziewać. Do umiejętności deskrypcji i tłumaczenia aktualnej kulturowej i społecznej rzeczywistości dochodzi zatem nowa zdolność antropologii; zdolność do opisywania i wyjaśniania ludzkich światów planowanych – rzeczywistości,

które bywają teraz w zamyśle, ale organizują teraźniejsze praktyki wokół projektowanej formy rzeczywistości. To bardzo istotna zmiana. Dotyczy ona przedmiotu badań oraz metodologii. Sprawia także, że stajemy wobec innych niż dotychczas etycznych wyzwań. One nie tylko – tak, jak było dotychczas – wyznaczają metodologiczne działania (stoję od dawna na stanowisku, że etyka i metodologia są koniecznie i ściśle ze sobą powiązane), ale też są znaczące w wymiarze, którego wcześniej nie dostrzegaliśmy wyraźnie i stąd prawie nie uwzględnialiśmy w badaniach i analizach.

Myślę tu o społecznym znaczeniu naszej dyscypliny i społecznej roli antropologii. W ślad za zmianami, o których wspomniałam, antropologia staje się nauką gotową i zdolną do budowania prognoz, a nie diagnoz. Badając to, **co dopiero będzie;** to, co teraz jest przedmiotem ludzkich **zabiegów nakierowanych na przyszłość,** ludzkich **oczekiwań, zamierzeń, ambicji**, czyli tego, czego jeszcze nie ma, a dopiero będzie faktem dostępnym doświadczeniu, antropologia zyskuje dodatkowy walor. Badania i analizy antropologiczne mogą pokazać **przyszłość możliwą,** zapowiadaną różnymi symptomami dającymi się uchwycić teraz. Antropologiczne prognozy różnią się od prognoz stawianych w innych dyscyplinach tym, że mają oparcie o możliwie najszersze i najpewniejsze dane, to znaczy empiryczne badanie ludzkiego doświadczenia, owego punktu wyjścia wszelkiej przyszłej, projektowanej rzeczywistości.

We współczesnej antropologii zakładamy, że nasze analizy odkrywają i tłumaczą znaczenia, jakie ludzie nadają wszystkiemu, co leży w zasięgu ich doświadczenia. Przeżycie i jego interpretacja stały się – mówiąc w skrócie – rzeczywistym przedmiotem poznania w antropologii. Kulturę (przypominam definicję antropologii jako nauki o człowieku i kulturze) rozumiemy jako przestrzeń doświadczenia i dlatego przestała ona być „czymś, o czym rozmawiamy, lecz [stała się – K.K.] miejscem, z którego mówimy" (Hastrup 2008: 65). Oznacza to, że nie ma możliwości opisu i interpretacji kultur inaczej niż „od wewnątrz", za pomocą doświadczenia.

W moim przekonaniu powoduje to konieczność przeformułowania myślenia o kulturze oraz rewizji metod. To pierwsze jest naglące. Co do drugiego – to sądzę, że na tę zmianę problematyki badawczej jesteśmy metodologicznie dostatecznie dobrze przygotowani.

Założenie, iż w badaniu teraźniejszości, w empirycznym rozpoznawaniu ludzkich doświadczeń zawiera się też w jakimś stopniu to, co stanowi dopiero projekt, wyobrażenie przyszłego działania, myśl o tym, co czeka i pewnie stanie się udziałem badanych, zmienia wartość danych

zbieranych przez antropologa. Stają się one materiałem do wnioskowania o dokumentowanej i interpretowanej jakiejś teraźniejszej rzeczywistości, ale też o jej ewentualnym przyszłym kształcie. Zmienia to również status badań terenowych. Do dialogu o przeżywanym doświadczeniu dołączyć trzeba dialog, który V. Crapanzano nazwał w *Hermes' dilemma...* „*shadow dialogue*", to znaczy utajoną, wewnętrzną, zwykle na wpół wyartykułowaną, zawierającą oceny rozmowę badanych z samymi sobą i z nami (Crapanzano 1992: 213-215), bowiem w takiej ekspresji ludzkich doświadczeń wyrażać się może to, co nie przekłada się na konkretne, uchwytne działania, a pozostaje w sferze przeczuć, samowiedzy, refleksji czy oczekiwań.

Ta zmiana perspektywy widzenia badanej rzeczywistości, a także zmiana przedmiotu badań (dyktowana choćby owym innym rodzajem dialogu z badanym) może zaowocować rozwojem subdyscypliny – a wiadomo, jak dynamiczny jest współcześnie proces dzielenia się antropologii na wąskie obszary tematyczne, dające możliwość badania wyodrębnionych dziedzin kultury – którą V. Crapanzano nazywa antropologią sposobności. Sugerując tę nazwę, Crapanzano pisze: „proponuję antropologię sposobności. Poprzez «sposobność» rozumiem splot/konstelację zjawisk, które nie przełożyły się jeszcze na fakty, które gdzieś zaistniały chociażby w wirtualnej rzeczywistości, ale których efekty w jakiejś mierze już kształtują obecny stan rzeczy (...)" (Crapanzano 2011: 130). Zatem obiektem badania stają się zamysły, intuicje, oczekiwania, które trudno jasno określić, ale które jednocześnie mają niewątpliwie jakąś siłę sprawczą, ukierunkowują bieg rzeczy. To ciekawa sugestia, bowiem wskazuje, jak ważne dla zrozumienia badanej kultury bywa to, co nie jest ewidentne, co wymyka się wyraźnej identyfikacji, a co jednak w jakiś sposób warunkuje określone fakty czy zdarzenia.

Uważam, że niezależnie od tego, czy rzeczywiście w antropologicznych analizach będą przełamywane dotychczasowe horyzonty widzenia przedmiotu badań, już samo dostrzeżenie potencjalnej zdolności antropologii do wskazywania, rozpoznawania symptomów przyszłych porządków faktów i wartości uznać można za zapowiedź nowych możliwości dyscypliny. Z pewnością jednak trwanie przy wydzielaniu społecznej i kulturowej sfery doświadczenia człowieka, przy podziale na społeczną i kulturową antropologię, która je bada, nie da się utrzymać.

Poparcie dla mego wyrażonego powyżej stanowiska znajduję w rozważaniach antropologów, których argumenty w sprawie znaczących

zmian w tożsamości współczesnej antropologii czerpię z publikacji będącej podsumowaniem dyskusji, która odbyła się w 2008 roku we Frankfurt Frobenius Institute i zatytułowana została *Koniec antropologii?* (Jebens, Kohl 2011). W publikacji wystąpień prezentowanych na tej konferencji zachowano ten sam tytuł, a na okładce zamieszczony jest wizerunek dronta dodo – wymarłego gatunku ptaka.

W większości zamieszczonych tam tekstów autorzy wskazują na przyczyny „końca" pewnych idei, pojęć czy podejść w antropologii, ich wyczerpanie się lub nieskuteczność przy współczesnym ich zastosowaniu w badaniach czy interpretacjach. Ale warto zaznaczyć, że „koniec" oznacza tu w istocie zmianę – i to przede wszystkim przedmiotu badań. Widać to wyraźnie w większości wypowiedzi. Adam Kuper dając przykład pojęcia „społeczeństwa pierwotnego" pisze o tym, że klasyczna antropologia ufundowana była na badaniu kultur plemiennych, których dziś już nie ma. Zatem zmiana przedmiotu zainteresowań z konieczności wyznacza kres pewnego dominującego przez długie lata stanu rzeczy w naszej dyscyplinie. Maurice Godelier pisze o przesunięciu zainteresowań badaczy z poszukiwania podobieństw na identyfikowanie kulturowej różnorodności, co znów stanowi o końcu pewnej perspektywy badawczej i porzuceniu badawczych celów, kształtujących poznawcze ambicje antropologii. John Comaroff sugeruje, że „antropologia utraciła swą markę, ponieważ rozprzestrzeniła się na wszystko i wszędzie, a w rezultacie nie skupia się (nie dotyczy) na nikim i niczym" (Comaroff 2011: 7). Krytycznie odnosząc się do pewnych tendencji widocznych we współczesnej antropologii, zwraca on też uwagę na niebezpieczeństwo zbanalizowania zarówno tematów badawczych, jak i wiedzy antropologicznej (warto tu przypomnieć, że w polskiej debacie o kondycji antropologii przestrzegał przed tym Czesław Robotycki). Bruce Kapferer idzie jeszcze dalej i wskazuje na ewentualne skutki owej utraty dotychczasowych przedmiotów badań. Twierdzi, że wskutek tego „antropologia się rozmywa", bo traci zmysł i zdolność do poddania krytycznemu oglądowi rozmaitych form życia (Kapferer 2011:13).

Wszystkie zamieszczone w tej publikacji teksty wskazują i komentują znaczące zmiany w antropologii, które – najogólniej mówiąc – są pochodnymi zaniku lub przeformułowań dotychczasowych przedmiotów badań. W istocie więc wskazują kres antropologii w jej dotychczas utrwalonym i tradycyjnie praktykowanym wzorcu. Koniec antropologii oznacza tu koniec istnienia pewnych obiektów badań lub wyczerpanie się określonych badawczych pytań. Obraz dyscypliny, jaki rysuje się w prowadzonych tu

rozważaniach, jest obrazem dekadenckiego czasu w jej rozwoju. Oddaje stan przełomu – stan końca ery takiej antropologii, której przedmiot, ustalony przez dziewiętnastowieczne wyobrażenie o tej dziedzinie nauki, zmienił się tak bardzo, że nie da się go dalej utrzymać ze względu na koniec takiego świata, jaki był przedmiotem poznania w horyzoncie badawczym tej nauki.

Przywykliśmy w dyskusjach o tożsamości antropologii skupiać się na zmianach paradygmatycznych, wyznaczonych przez przełomy w myśleniu o kulturze, jakie powstawały w antropologii mocą jej immanentnego rozwoju lub absorpcji pojęć czy problemów powstałych w obrębie rozmaitych nurtów kształtujących humanistykę. W ślad za nimi postępowały przemiany metodologii, odpowiednie do potrzeb określanych nowymi poznawczymi celami i nowymi ramami interpretacyjnymi.

Ciekawe, że w *Końcu antropologii* rozważa się także społeczne znaczenie antropologii. O zmianie sytuacji dyscypliny świadczyć może podkreślanie utraty tegoż znaczenia poprzez uczynienie z antropologii dyscypliny bardziej akademickiej niż stosowanej lub mającej znaczenie dla sfery praktyki.

Vincent Crapanzano na przykład sugeruje, że „tak jak w wielu innych akademickich dyscyplinach, antropolodzy bardziej zainteresowani są dyskusją o swoich badaniach z kolegami" (Crapanzano 2011: 124) i nie zabiegają o to, by rezultaty ich badań wychodziły poza akademię. Nie interesują się też tym, w jaki sposób odkrycia antropologii mają zastosowanie czy są wykorzystywane w marketingu, turystyce, propagandzie, ubezpieczeniach, prawie, dyplomacji, sztuce, kościołach itd. Ta diagnoza jest ważna z punktu widzenia tożsamości antropologii. Brak społecznego przekonania o wartości jakiegoś zasobu wiedzy, który wytwarza dana dyscyplina naukowa, nie tylko umniejsza wartość tej wiedzy, ale też i autorytet dyscypliny. Uwagi Crapanzano korespondują z obecnymi w polskiej antropologii obawami o nieobecność w szerszej społecznej świadomości oraz o brak uznania prowadzonych w naszej dyscyplinie badań za znaczące i przynoszące inne rozeznanie rzeczywistości niż badania socjologów, kulturoznawców czy psychologów społecznych[2].

[2] Dariusz Czaja, w artykule zamieszczonym w *Przeglądzie Politycznym* nr 151/52 z 2018 roku, wymienia pęd ku specjalizacji jako jedno z trzech schorzeń trawiących współczesną humanistykę. Dwa pozostałe to nadmiar i przyjmowanie modelu naukowego wzorowanego na przyrodoznawstwie. Diagnoza ta współgra z problemami wskazywanymi w *Końcu antropologii?*.

Przy lekturze *Końca antropologii?* oczywiście trzeba pamiętać, że zamieszczona w książce ocena zmiany w antropologii jest oceną sprzed dziesięciu laty, a dekada to czasem dużo w historii jakiejś dyscypliny. Z pewnością jednak publikacja ta jest interesującą dokumentacją problemów, jakie odzwierciedlają pewien moment przełomowy.

W moim przekonaniu wskazane tu przeze mnie przekształcenia w zakresie przedmiotu antropologii traktować można jako znaczące symptomy przemian, wyznaczających jakiś nowy zakres działania już nie antropologii społecznej czy kulturowej, ale antropologii jako nauki, która potrafi badać człowieka i kulturę, rozpoznając także przyszłość obu tych wielkości.

Patrząc na aktualne zainteresowania, badania i analizy antropologów, można by powiedzieć tak: kończy się ten etap historii antropologii, w którym podział na antropologię kulturową i społeczną miał sens. Teraz zastanowić się trzeba nad nową sytuacją wytworzoną przez szereg rozmaitych (jakże licznych) subdyscyplin antropologii, skupić się na wywołanych przez to problemach teoretycznych, metodologicznych i etycznych, na konsekwencjach wyboru innych przedmiotów badań i na społecznym znaczeniu antropologicznej wiedzy.

Na koniec jeszcze refleksja – nazwijmy to – pozamerytoryczna. Na okładce książki *Koniec antropologii?* jest umieszczona rycina przedstawiająca dronta dodo – ptaka wymarłego gatunku, z którego ostatni osobnik zabity został w 1662 roku. Choć z lektury tekstów zamieszczonych w tej publikacji wynika, że koniec oznacza przejście do nowej fazy rozwoju dyscypliny, to jednak – szczególnie w odniesieniu do aktualnej sytuacji antropologii w Polsce – to obrazek znaczący. Dront dodo stał się przecież symbolem wymierania; oznacza coś straconego bezpowrotnie (jest takie angielskie powiedzenie: *dead as dodo*). Nazwa ptaka pochodzi od portugalskiego *doido* co oznacza ‘głupi’, i pewnie nadana została dlatego, że ptak nie był trudny do wytępienia (był dużym nielotem, niebojaźliwym, grzebiącym, a więc łatwo widocznym dla wszystkich potencjalnych jego niszczycieli). Nie znam powodów, dla których wydawca zdecydował o umieszczeniu wizerunku dodo na okładce. Najpewniej ma to być nawiązanie do straconego przedmiotu badań antropologicznych. W aktualnej sytuacji antropologii w Polsce rycina z okładki *Końca antropologii?* nabiera innego, lokalnego znaczenia. W konsekwencji decyzji administracyjnych staliśmy się drontem dodo w humanistyce, ale – zważywszy na wskazany przeze mnie wyżej potencjał tkwiący w antropologii, w wiedzy,

jaką ona wytwarza, oraz impet działań naukowych podejmowanych w naszym środowisku – ogłoszenie zniknięcia antropologii z obszaru humanistyki jest w Polsce przedwczesne. Nie oznacza to jednak, że rodzimej antropologii nie dotyczą (choćby w części) te zmiany, które – w moim przekonaniu – zadecydują o tak znaczącym przeformułowaniu przedmiotu naszych badań, że odejście od podziału na antropologię społeczną i kulturową będzie nieuchronne i konieczne.

BIBLIOGRAFIA:

Comaroff, J. (2011). The End of Anthropology, Again: On the Future of an In/Discipline. W: H. Jebens, K.H. Kohl (red.), *The End of Anthropology?* (s. 81-111). Canon Pyon: Sean Kingston Publishing.

Crapanzano, V. (1992). *Hermes' dilemma and Hamlet's desire: on the epistemology of interpretation*. Cambridge, Harvard University Press.

Crapanzano, V. (2011). The end – the ends – of anthropology. W: H. Jebens, K.H. Kohl (red.), *The end of anthropology?* (s. 113-137). Canon Pyon: Sean Kingston Publishing.

Godelier, M. (2011). In today's world, anthropology is more important than ever. W: H. Jebens, K.H. Kohl (red.), *The end of anthropology?* (s. 203-218). Canon Pyon: Sean Kingston Publishing.

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

Jebens, H., Kohl, K.H. (red.) (2011). *The end of anthropology?*. Canon Pyon: Sean Kingston Publishing.

Kuper, A. (2011). The original sin of anthropology. W: H. Jebens, K.H. Kohl (red.), *The end of anthropology?* (s. 37-59). Canon Pyon: Sean Kingston Publishing.

Rakowski, T. (2019). *Przepływy, współdziałania, kręgi możliwego. Antropologia powodzenia*. Gdańsk: Fundacja Terytoria Książki.

Streszczenie: Nowy administracyjny podział nauk humanistycznych niesie ze sobą niebezpieczeństwo zatarcia się granic obszarów badawczych poszczególnych dyscyplin. Stąd rozważania o przedmiocie badań antropologicznych i antropologicznych interpretacjach służyć powinny określeniu tożsamości naszej dyscypliny. Mając to na uwadze, warto zastanowić

się nad tym, czy należy utrzymywać nadal rozróżnienie i podział antropologii na kulturową i społeczną; czy jest ono dzisiaj uzasadnione i potrzebne. W tekście stawiam tezę, iż podział ten nie ma merytorycznego uzasadnienia i wskazuję na dwa główne tego powody: (1) współcześnie rzeczywiste obszary badań antropologów obejmują zarazem fakty kulturowe i społeczne (widać to wyraźnie w badaniach subdyscyplin antropologii, a w szczególności w antropologii zaangażowanej); (2) zmieniają się też zasadniczo zakres i cele antropologicznych analiz. Wszystko to powoduje – w moim przekonaniu – konieczność przeformułowania myślenia o kulturze i rewizji metodologii badań.

Słowa kluczowe: antropologia, tożsamość antropologii, metodologia

IS ANTHROPOLOGY A HUMANISTIC OR SOCIAL SCIENCE?

Summary: The new administrative division of the humanities risks blurring the boundaries of research areas of individual disciplines. Therefore, considerations about the subject of anthropological research and anthropological interpretations should serve to define the identity of our discipline. With this in mind, it is worthwhile considering whether the distinction and division of anthropology into cultural and social ones should be maintained; whether it is justified and necessary today. In the text I put forward the thesis that this division has no substantive justification and I point to two main reasons for it: 1/ The actual areas of anthropologists' research include cultural and social facts at the same time (this is clearly visible in the research of sub-disciplines of anthropology, and particularly in engaged anthropology); 2/ the scope and objectives of anthropological analyses are also fundamentally changing. All this, in my opinion, makes it necessary to reformulate thinking about culture and revise the research methodology.

Key words: anthropology, identity of anthropology, methodology

Monika Baer
monika.baer@uwr.edu.pl
ORCID: 0000-0002-2415-1060
Katedra Etnologii i Antropologii Kulturowej
Uniwersytet Wrocławski

ANTROPOLOGIA KRYTYCZNA JAKO USTROJSTWO. SUBIEKTYWNE REFLEKSJE Z AUTOETNOGRAFICZNĄ MIKROHISTORIĄ W TLE

Mikrohistoria jako metoda badawcza kojarzy się zwykle z tzw. nurtem postmodernistycznym w historiografii (Gregorowicz 2014). Jednak biorąc pod uwagę, że jeden z filarów tej metody stanowi antropologia rozumiana „jako opowieść pokazująca, kim jest człowiek" (Domańska 2004: 25), nie dziwi powszechność perspektywy mikrohistorycznej również w antropologii społeczno-kulturowej[1] (zob. m.in. Handelman 2004). Na przykład Fredrik Barth (2007), omawiając korzenie brytyjskiej wersji dyscypliny w XIX wieku, traktuje mikrohistorię jako narzędzie pozwalające odnieść się do interesującej go problematyki w sposób analityczny. To właśnie dzięki przedstawieniu dość zawiłych okoliczności historycznych czytelniczki i czytelnicy są w stanie zrozumieć na przykład, dlaczego „podstawą rodzącej się dyscypliny antropologicznej stały się humanitarna ideologia pionierów ruchu abolicjonistycznego (…) oraz przesłanka o jedności rodzaju ludzkiego", a nie dość powszechne w owym okresie „rasistowskie wyjaśnienia różnic kulturowych" (Barth 2007: 16).

Odwołując się do tych właśnie tradycji, choć oczywiście w znacznie węższym zakresie i skali, w niniejszym tekście staram się (zre)konstruować mikrohistorie, których efektem jest wytworzenie w polskim dyskursie

[1] Pojęcie antropologii społeczno-kulturowej obejmuje tu różne, ukształtowane historycznie tradycje badawcze określane jako etnografia, etnologia, antropologia społeczna i antropologia kulturowa.

akademickim szczególnego rozumienia antropologii krytycznej – kategorii uznawanej przeze mnie do niedawna za bezproblematyczne określenie mojej własnej antropologicznej *praxis*. Przywoływane tu mikrohistorie mają więc w dużej mierze wymiar autoetnograficzny. Uwarunkowane historycznie doświadczenie osobiste staje się soczewką, dzięki której uzyskuję wgląd w szerszą problematykę badawczą (por. Ellis i in. 2011). Jednocześnie celem krytycznego namysłu nad tym doświadczeniem, niosącym „specyficzną, kontekstualną i ograniczoną perspektywę", jest nie tylko poszerzanie wiedzy, ale też uruchamianie zmiany (Jones 2009: 175; por. Baer 2019). Analiza, która pozornie przybiera formę praktyki *navel-gazing*, staje się tu więc punktem wyjścia dla szerszych refleksji nad sposobami działań na rzecz rozpoznania i/lub uznania miejsca pewnych wersji antropologii społeczno-kulturowej we współczesnej Polsce.

Inspiracją dla zaproponowanych rozważań są wydarzenia datowane na jesień 2018 i zimę 2019 roku. Wydarzenia te dotyczyły inicjatywy grupy osób (w tym mnie samej) łączących zainteresowania rozmaitymi zjawiskami i procesami kulturowymi, społecznymi, politycznymi, prawnymi, ekonomicznymi, technicznymi czy biofizycznymi późnej nowoczesności z krytyczną, refleksyjną praktyką etnograficzną. Chcąc stworzyć wspólną przestrzeń instytucjonalną dla tak rozumianej *praxis*, osoby te postanowiły wystąpić do Polskiego Towarzystwa Ludoznawczego (PTL) – jedynej ogólnopolskiej organizacji reprezentującej środowisko etnologiczne i antropologiczne zarówno w kraju, jak i w gremiach międzynarodowych – z prośbą o powołanie odpowiedniej sekcji. Jednak od samego początku projekt ten naznaczały wyraźne rozbieżności co do etykietki, która pozwoliłaby spiąć reprezentowaną przez nas wersję praktyki dyscyplinarnej. Ostatecznie we wniosku pojawiła się nazwa antropologii krytycznej. Natomiast wywołane omawianą inicjatywą dyskusje i w samej grupie, i poza nią – gdy wniosek o powołanie sekcji nie zyskał aprobaty ówczesnego Zarządu Głównego PTL – pokazały, jak różnie kategoryzujemy to, co wydaje się dość podobne, ale też że te same kategorie przywołujemy często w odniesieniu do odmiennych rzeczy.

Powyższa sytuacja skłoniła mnie do namysłu nad tym, dlaczego to, co dla mnie stanowi dookreśloną, posiadającą swoją historię i literaturę perspektywą analityczną, dla innych jest czymś nie do końca jasnym; hybrydą łączącą marksizm, feminizm i postmodernizm; jakąś formą krytyki antropologicznej; synonimem antropologii zaangażowanej działającej na rzecz zmiany społecznej; czy cechą antropologii społecznej/kulturowej

w ogóle, która już w swych tradycyjnych formach, przede wszystkim rozwijanych w kontekstach anglo-amerykańskich, miała zawsze wymiar krytyczny. Niewątpliwie w tych wszystkich głosach problematyzujących pojęcie antropologii krytycznej jest wiele racji. Krytyczne praktyki antropologiczne nigdy nie miały jednej, dookreślonej formy. Mimo iż ich podstawą zwykle było łączenie etnograficznego detalu z wglądem teoretycznym, poszczególne wersje zawsze w dużym stopniu odzwierciedlały dominujące w konkretnych, ukształtowanych historycznie społecznościach antropologicznych przekonania co do natury studiowanych rzeczywistości oraz odpowiednich narzędzi analitycznych. Pojęcie antropologii krytycznej ma jednak swoją konkretną historię, którą można prześledzić.

Powszechnie przyjmuje się, że termin ten wprowadził do antropologii Stanley Diamond (1963) w pierwszej wersji eseju *The search for the primitive*. Antropologię krytyczną (którą sam w latach 70. XX wieku zaczął nazywać dialektyczną) rozumiał wówczas jako antidotum na relatywizm kulturowy, determinizm kulturowy i społeczny scjentyzm, przenikające w okresie powojennym zorganizowane w paradygmacie strukturalno-funkcjonalnym nauki społeczne. Choć niewątpliwie antropologia krytyczna nigdy nie przekształciła się w konwencjonalną subdyscyplinę określoną przez specyficzną tematykę badawczą czy metody, w powyższej formule funkcjonowała w kontekście anglojęzycznym od czasu tzw. zwrotu politycznego przełomu lat 60. i 70. do początku lat 80. Poza samym Diamondem ważnymi postaciami wyznaczającymi jej charakter w tym okresie byli między innymi Talal Asad, Johannes Fabian, Bob Scholte czy Eric Wolf.

Nurty teoretyczne określające ówczesny projekt antropologii krytycznej, łączące różne wersje myśli Marksowskiej, Szkoły Frankfurckiej, egzystencjalnej, fenomenologicznej, hermeneutycznej czy angielskiej filozofii analitycznej, w latach 80. przywoływali jako ważne inspiracje teoretyczne w swoich pracach tacy animatorzy tzw. zwrotu postmodernistycznego w antropologii, jak James Clifford, Michael Fischer, George Marcus czy Paul Rabinow. Jednak do początku lat 90. relacje pomiędzy antropologią postmodernistyczną a antropologią krytyczną oraz antropologią feministyczną – która, podobnie jak antropologia krytyczna, wyłoniła się z tzw. zwrotu politycznego, lecz rozwijała się wzdłuż nieco innej trajektorii – miały skomplikowany charakter. Jak piszą Peter Pels i Lorraine Nencel (1991: 1-2), mimo iż wydawało się, że „krytyka polityczna,

analiza refleksyjna i doświadczenie wielogłosowości" połączą siły, aby „zakwestionować autorytet antropologicznego eksperta, którego linia pochodzeniowa obejmowała seksistowskich, rasistowskich i imperialistycznych przodków", okazało się, że zamiast intelektualnej współpracy debata przybrała kształt „konfrontacji pomiędzy (akademickimi) tożsamościami". Krytyka autorytetu akademickiego przybrała więc formę wzajemnej krytyki autorytetów uczestników i uczestniczek dyskusji.

Zmianę w tym zakresie przyniosły dopiero kolejne dekady, wraz z nurtami konstytuującymi tzw. zwrot etyczny, które w znaczącym stopniu bazowały na historycznie ukształtowanych przesłankach teoretycznych i politycznych antropologicznych perspektyw feministycznych, krytycznych i postmodernistycznych. W tej sytuacji, mimo iż pojęcie antropologii krytycznej nadal pojawia się w dyskursach dyscyplinarnych, zarówno jako określenie specyficznego typu praktyki badawczej (zob. m.in. Hage 2012; Marcus 1999; Nugent 2016), jak też w odniesieniu do partykularnych kontekstów tematycznych (zob. m.in. Goodale 2006; Eastman, Brown, Ralph 2008; Witeska-Młynarczyk 2015), znaczenia mu przypisywane uległy znaczącej proliferacji. W efekcie antropologia krytyczna zaczęła w pewnym sensie funkcjonować jak „puste znaczące" w rozumieniu Ernesto Laclau (2004), które różni autorzy i autorki wypełniają różnymi treściami (więcej na ten temat zob. Baer 2014).

Ponadto przesłanki feministyczne, krytyczne i postmodernistyczne w dużej mierze wyznaczyły dominujące dziś formy antropologicznej *praxis*, określonej poprzez łączenie refleksyjnej praktyki etnograficznej z szerszym, krytycznym wglądem teoretycznym w rozmaite uwarunkowania o różnych skalach późnej nowoczesności. Stały się więc elementem współczesnej antropologii społeczno-kulturowej w ogóle, której analiza genealogiczna (w sensie Foucaultowskim) zawsze prowadzi do myśli Karla Marxa, Maxa Webera i Émile'a Durkheima (por. Ortner 2016). Część tego typu projektów traktowana jest przez badaczki i badaczy jako punkt wyjścia do działań na rzecz różnie definiowanej zmiany społecznej. Inni uważają, że zaangażowanie będące immamentną cechą dyscypliny niekoniecznie powinno znajdować bezpośrednie przełożenie na aktywizm poza akademią. Te wszystkie uwarunkowania pozwalają zrozumieć, dlaczego w dzisiejszej Polsce pojęcie antropologii krytycznej bywa rozumiane na tak różne, tylko z pozoru wykluczające się sposoby.

Odnosząc się do powyższych rozważań sądzę, że o antropologii krytycznej można pomyśleć jako o formie ustrojstwa (*contraption*) – koncepcji

zaproponowanej przez Marcusa i Rabinowa (Rabinow, Marcus, Faubion, Rees 2008). Koncepcja ta jest traktowana jako alternatywa wobec skoncentrowanego przede wszystkim na zjawiskach mentalnych pojęcia imaginariów (Marcus 2007) oraz szersza niż dośrodkowa w swej istocie idea asamblaży (Rabinow 2003). Zakłada ona, iż każdy konstruowany przez nas projekt ma charakter wielokierunkowy, a pojawiające się w jego ramach węzły i odnogi nie dają się połączyć, bo łącząca je całość nie istnieje. Stanowi jedynie rodzaj brikolażu, czyli właśnie ustrojstwa. Ważne jednak, iż ustrojstwo nie jest traktowane jedynie jako byt ideacyjny. Jak podkreśla Rabinow, uwzględnia ono też „wektory władzy i kierunki przemocy, których nie można kontrolować", oraz „siatki połączeń" niemające jedynie wymiaru mentalnego (Rabinow i in. 2008: 76-77). Antropologia krytyczna staje się tu więc rodzajem zaprojektowanego urządzenia, pozwalającego nadać ramy działaniom analitycznym i/lub praktycznym, pozostając otwartą na rozmaite interpretacje i zastosowania. Jej efekty mają jednak nie tylko charakter myślowy, ale też materialny, w tym instytucjonalny, wykraczający poza możliwość oddziaływania poszczególnych jednostek.

Uznając, że antropologia krytyczna jest właśnie rodzajem ustrojstwa, które w pewnym sensie zawsze jest wynajdywane od nowa, w dalszej części niniejszego szkicu chciałam przyjrzeć się temu, jak proces ten przebiegał w moim własnym przypadku. Jego źródła niewątpliwie tkwią w latach dziewięćdziesiątych, gdy najpierw jako studentka, a potem osoba współpracująca w sposób bardziej czy mniej sformalizowany, byłam związana z Instytutem Etnologii i Antropologii Kulturowej (IEiAK) UAM w Poznaniu. To właśnie doświadczenia tego okresu spowodowały, że moje wyobrażenia na temat własnego usytuowania w polu antropologii społeczno-kulturowej jawiły się zgoła odmiennie od tych opisywanych kiedyś przez Juraja Podobę. Wspominając swój udział w pierwszej konferencji European Association of Social Anthropologists (EASA), która miała miejsce w Coimbrze w 1990 roku, pisał on, iż był to rodzaj „szoku kulturowego", gdzie „archaiczna, prenaukowa i opisowa etnografia" musiała skonfrontować się z „zaawansowaną, nowoczesną, teoretycznie i metodologicznie złożoną nauką społeczną" (Podoba 2007: 28-29). Oczywiście odmienność moich własnych doświadczeń była niewątpliwie związana z faktem, iż w Polsce praktyki dyscyplinarne wpisujące się w kontekst antropologii społeczno-kulturowej nigdy nie przybierały wyłącznie formy „prenaukowej i opisowej". Sądzę jednak, że to przede wszystkim związkom

z ośrodkiem poznańskim zawdzięczam to, że zawsze myślałam o sobie jako o antropolożce, przedstawicielce transnarodowej dyscypliny. Skutkiem tego, w przeciwieństwie do Podoby, byłam „zszokowana", gdy kolega z Wielkiej Brytanii na konferencji EASA w Wiedniu w 2004 roku nazwał mnie „antropolożką tubylczą".

Specyfika tej konkretnej lokacji przestrzenno-czasowej spowodowała, że już w pierwszej połowie lat 90. chciałam/mogłam zająć się problematyką teoretyczno-metodologiczną antropologicznej krytyki feministycznej, przede wszystkim w jej wersji angloamerykańskiej, czyli kwestiami praktycznie nieobecnymi w ówczesnym kontekście polskim. Rozwijanie tego typu zainteresowań badawczych było możliwe przede wszystkim dlatego, że wśród moich wykładowców i wykładowczyń znalazły się osoby reprezentujące w owym czasie „klan antropologii społeczno-regulacyjnej (kulturoznawczej)", jak nazwał ten odłam naszej dyscypliny w książce *Etnologia polska* Michał Buchowski. Najważniejszymi przesłankami perspektywy analitycznej promowanej przez środowisko poznańskich kulturoznawców i kulturoznawczyń skupionych wokół Jerzego Kmity były (1) założenie o społeczno-kulturowych uwarunkowaniach każdej praktyki naukowej; (2) „zasada podwójnego historyzmu", głosząca, że zarówno świat społeczno-kulturowy, jak też jego koncepcje konstruowane w ramach teorii naukowych są wytworami złożonych procesów historycznych, a więc mają zmienny i relatywny charakter; oraz (3) uwzględnienie „współczynnika humanistycznego", co pozwala dostrzec, iż „kultura" czy „społeczeństwo" nie są „dane", ale są skutkami działań podmiotów na różne sposoby definiujących i redefiniujących rzeczywistość wokół nich (Buchowski 2012: 53-54). Powyższe przesłanki niewątpliwie współgrały z założeniami angloamerykańskiej krytyki feministycznej w antropologii społeczno-kulturowej, której ewolucja teoretyczno-metodologiczna stanowiła temat mojej pracy magisterskiej napisanej pod kierunkiem Buchowskiego i obronionej w 1995 roku w IEiAK UAM w Poznaniu (Baer 1995).

Innym ważnym uwarunkowaniem sprzyjającym rozwijaniu moich zainteresowań badawczych były ówczesne powiązania transnarodowe poznańskiego środowiska, a przede wszystkim jego kontakty z ośrodkami amerykańskimi i brytyjskimi. Z jednej strony sprzyjały one importowi najświeższych idei zaczerpniętych z tamtejszych kontekstów antropologicznych. Z drugiej strony wiązały się z literalną współpracą naukową. Na przykład kontakt z poznańskimi akademickimi kręgami feministycznymi zawdzięczałam przebywającemu w IEiAK między 1991 a 1993 rokiem

Gregory'emu Peckowi, na którego zajęciach przygotowywałam projekt dotyczący inicjatyw feministycznych w Poznaniu. Należy pamiętać, że problematyka dotycząca feminizmu nie budziła wówczas (ale też znacznie później) szczególnego entuzjazmu w rodzimych gremiach etnologicznych i antropologicznych (por. Baer 2006a). Dzięki transnarodowym powiązaniom IEiAK miałam też okazję uczestniczyć w latach 1995 i 1996 w finansowanym przez Wenner-Gren Foundation for Anthropological Research, a realizowanym we współpracy z reprezentowanym przez Carole Nagengast University of New Mexico, Albuquerque projekcie *Learning Capitalism: Identity, Resistance and State Authority in Poland*, którym ze strony IEiAK kierował Buchowski. Badania prowadzone w ramach projektu stały się ważną inspiracją dla tematu mojej rozprawy doktorskiej, będącej przełożeniem wcześniejszych zainteresowań teoretyczno-metodologicznych na praktykę empiryczną.

Projekt stanowiący podstawę przygotowania rozprawy realizowałam między 1996 a 2000 rokiem już nie w IEiAK, ale w Lehrstuhl für Vergleichende Kultur- und Sozialanthropologie, Europa-Universität Viadrina we Frankfurcie nad Odrą. Formalną opiekę naukową nad tą pracą sprawował szefujący ówcześnie viadrińskiej antropologii Werner Schiffauer, ale we współpracy z Buchowskim, który, obok Schiffauera, był recenzentem rozprawy. Prowadzone przeze mnie badania dotyczyły genderowych aspektów procesów transformacyjnych w Polsce w powiązaniu z problematyką „klasy średniej" i „społeczeństwa obywatelskiego", analizowanych na przykładzie klubu kobiecego działającego w Poznaniu. Będąca ich efektem praca, wpisująca się w paradygmat „etnografii szczegółu" w rozumieniu Lili Abu-Lughod (1991), denaturalizowała wiele dyskursów z zakresu tzw. tranzytologii, ale też feminizmu (Baer 2003). W tym sensie była więc w moim odczuciu przejawem antropologii krytycznej. Antropologię traktowałam bowiem jako narzędzie krytyki społecznej/kulturowej, gdzie osadzony w detalu etnograficznym wgląd teoretyczny służy ukazaniu, iż rzeczy z pozoru oczywiste zwykle takie nie są. Ich oczywistość jest raczej rezultatem przekonań i praktyk kulturowych, naturalizujących różnice i nierówności społeczne (por. Buchowski 2001: 19-20). Tak rozumiana perspektywa była wówczas dla mnie logicznym rozwinięciem antropologii feministycznej, gdzie krytyczny wgląd nie dotyczył już tylko problematyki płci/seksualności, ale wielu innych aspektów współczesności.

Oczywiście antropologia feministyczna nigdy nie była pomyślana jedynie jako przedsięwzięcie realizowane przez kobiety na temat kobiet dla

innych kobiet, nawet jeśli w pewnych okresach historycznych traktowano ją jako wsparcie dla emancypacyjnych ruchów kobiecych poza akademią. Głoszona przez antropolożki i antropologów inspirowanych feminizmem konieczność uwzględniania problematyki genderowej w analizach społeczeństwa i kultury zawsze łączyła się z krytycznym wglądem w rozmaite przesłanki teoretyczno-metodologiczne dyscypliny. Skutkiem tego, jak pisałam wyżej, perspektywy feministyczne dostarczały ważnych (choć oczywiście nie jedynych) narzędzi służących zerwaniu ze scjentystycznym paradygmatem strukturalno-funkcjonalnym w antropologii społeczno-kulturowej, dając podstawy różnym formom krytyki antropologicznej. Jane Collier i Sylvia Yanagisako (1989: 29) zwracają na przykład uwagę, że „antropolożki feministyczne aktywnie uczestniczyły w rozwoju podejścia zogniskowanego wokół praktyki, ponieważ praktyka feministyczna zmusza nas do zmagania się z zasadniczym problemem teorii praktyki: próby zrozumienia sposobów, w jaki system konstytuuje aktorki i aktorów oraz jak agenci ci urzeczywistniają i przekształcają system".

Dostrzegana przeze mnie „logiczność" przejścia od antropologii feministycznej do antropologii krytycznej była więc uzasadniona w kontekście teoretyczno-metodologicznym, choć nie w kontekście historycznym. W istocie, jak już wspomniałam, związki pomiędzy obydwiema perspektywami były skomplikowane. Początkowo trudności z komunikacją wynikały ze swoistej „ślepoty genderowej" antropologii krytycznej, mającej źródła w samej myśli Marksowskiej, oraz z niechęci wobec inspiracji Marksowskich w niektórych kręgach antropologii feministycznej. Z kolei późniejszy brak zainteresowania ze strony wielu przedstawicieli antropologii krytycznej włączeniem w jej obręb inspiracji feministycznych trudno wyjaśnić inaczej niż w kategoriach swoistych walk o władzę nad dyskursem (więcej na ten temat zob. Baer 2014). Natomiast mimo iż przyjęta przeze mnie w okresie pracy nad doktoratem, ale też w następnych latach, forma antropologii krytycznej była w pewnym stopniu zakorzeniona w antropologii feministycznej, na wiele sposobów jednak ją przekraczała. To wyjście poza paradygmat feministyczny zawdzięczam niewątpliwie między innymi moim promotorom oraz kontaktom z takimi osobami, jak przywołana wyżej Nagengast. Postrzegam je więc jako w dużej mierze kształtowane przez moje związki intelektualne z ośrodkiem poznańskim. To przekonanie wspierają późniejsze, raczej anegdotyczne w swym charakterze sytuacje, jak na przykład ta związana z wrocławską konferencją *Kultura profesjonalna etnologów w Polsce* we wrześniu 2005 roku, na

której przedstawiałam swoją wizję antropologicznej *praxis*. Nieżyjący już Czesław Robotycki twierdził wówczas, że w mojej wypowiedzi słychać wyraźnie głos Kmity – osoby, której sama nigdy nie spotkałam.

Mówiąc ogólnie, w owym okresie odwoływałam się do perspektyw krytycznych rozwijających się w antropologii społeczno-kulturowej na szerszą skalę od przełomu lat 70. i 80. Ich inspiracje z jednej strony tkwiły w zwrocie ku osadzonej w filozofii krytycznego humanizmu teorii praktyki stawiającej w centrum sprawcze podmioty ludzkie. Mimo iż podmioty te są traktowane jako produkty systemu społecznego, jednocześnie poprzez swoje działania starają się one naruszać czy przekształcać system (Ortner 1984: 144-160). Z drugiej strony ważne przesłanki płynęły z tzw. zwrotu postmodernistycznego, przede wszystkim w postaci strategii „defamiliaryzacji". Jak piszą autorzy *Anthropology as cultural critique*, Marcus i Fischer (1999: 156-159), polega ona na zderzaniu różnych kontekstów współczesnego świata po to, aby demaskować „ideologie w działaniu". Choć takie podejścia zyskiwały na popularności na przełomie XX i XXI wieku w transnarodowych kontekstach globalizującej się antropologii, przede wszystkim w świetle wspominanego tzw. zwrotu etycznego, nie były w tym okresie podejściem szczególnie popularnym w Polsce. Główną przyczyną zdawał się fakt, iż osadzona w przesłankach krytycznych, feministycznych i postmodernistycznych perspektywa wprowadzała do rodzimych debat antropologicznych rozumienie refleksyjności, czyli „ćwiczenie myśli, gdzie akt myślenia sam siebie czyni obiektem myśli" (Rabinow 2003: 8), które było ściśle połączone z pojęciem polityczności. To ostatnie odsyłało do zasadniczej dla społeczności ludzkich konfliktowości oraz do uruchamianych w związku z tym strategii i/lub relacji władzy (por. Mouffe 2008).

Niechęć wobec tego typu podejść badawczych była oczywiście w dużej mierze uwarunkowana historycznie. Część polskich antropologów i antropolożek, zgodnie z logiką szerszych procesów transformacyjnych w Europie Środkowej/Wschodniej, starała się „gonić Zachód", posiłkując się rozmaitymi koncepcjami głównie o proweniencji angloamerykańskiej (zob. m.in. Kuligowski 2001). Inni, przywołując retorykę „naszych własnych, polskich tradycji", stawiali tym inspiracjom opór (zob. m.in. Barański 1999). Natomiast obydwie frakcje zgodnie traktowały polityczność jako element nieprzystający do działań w sferze uniwersytetu. To z kolei miało w pewnym stopniu związek z dotychczasowymi procesami kształtującymi specyfikę polskiej dyscypliny. Co najmniej od lat 70.

praktyki dyskursywne związane z przekształcaniem etnologii w Polsce w nowoczesną naukę społeczną czy humanistyczną uwypuklały przejście od dialektyki do strukturalizmu, od materializmu do symbolizmu, od pozytywistycznego opisu do interpretacji, od empirycznych badań kultury chłopskiej do teorii kultury, a przede wszystkim od politycznego zaangażowania do apolitycznego zdystansowania. Skutkiem tego dominujące na przełomie XX i XXI wieku rozumienie polityczności miało dość konwencjonalny charakter: odsyłało do problematyki kontroli lub do ideologii rozumianej jako zdeformowane i fałszywe przedstawianie świata. Klimat intelektualny panujący wówczas w polskiej dyscyplinie trafnie moim zdaniem oddawała jedna z wypowiedzi Waldemara Kuligowskiego. Pisał on, że „z punktu widzenia antropologa" bardziej niż „kwestie etyczne i społeczne" interesująca jest perspektywa symboliczna „poszukująca znaczeń, które w dyskretny sposób nadają sens myślom, działaniom i całemu ludzkiemu światu" (Kuligowski 2007: 281; więcej na ten temat zob. Baer 2006b).

To wszystko stało w zasadniczej sprzeczności z przyjętą przeze mnie formą praktyki antropologicznej. Wówczas uważałam, że dominujący w kraju paradygmat dyscypliny jest efektem zastąpienia etnograficznych badań empirycznych, którym nie towarzyszył namysł teoretyczny, dywagacjami teoretycznymi, które nie przywiązywały większej wagi do rzetelnych badań terenowych oraz do refleksji nad kategorią polityczności (Baer 2006a). W tej sytuacji forma antropologii krytycznej, w którą ja sama byłam zaangażowana, jawiła się w moich oczach jako rewolucyjna alternatywa wobec dyscyplinarnego *status quo*[2]. Określnik „krytyczna" pozwalał mi kreować dystans wobec interpretatywnego charakteru prac tych moich kolegów i koleżanek, którzy angażowali się w budowanie projektu antropologii kulturowej, traktowanej jako uzupełnienie tradycyjnej polskiej etnologii. Umożliwiał on też odcięcie się od bardzo swobodnego definiowania antropologii w naukach humanistycznych, w których w tym okresie pojęcie to szeroko eksploatowano w analizach wszelkich przejawów „kultury".

Jednak u progu drugiej dekady XXI wieku sytuacja w rodzimej dyscyplinie znacząco się zmieniła, a w związku z tym zmieniło się również

[2] Oczywiście nie byłam wówczas jedyną osobą rozumiejącą w ten sposób antropologię społeczno-kulturową. Jedną z pierwszych osób, które próbowały implementować na gruncie polskim praktyki związane z przywołanym tu rozumieniem antropologii krytycznej, był oczywiście Buchowski (zob. m.in. Buchowski 1996).

moje usytuowanie w polu antropologii społeczno-kulturowej. Częściowo na skutek zmiany pokoleniowej, a częściowo w efekcie rosnących wpływów transnarodowych, wiążących się z procesami tzw. internacjonalizacji polskiej nauki, wizja praktyki dyscyplinarnej łączącej „zanurzenie się" w terenie z pogłębioną refleksją teoretyczną w celu problematyzacji zjawisk i procesów późnej nowoczesności stała się (przynajmniej w pewnych kręgach) czymś naturalnym. To, co dla mnie stanowiło specyficzną antropologię krytyczną, *praxis* antytetyczną wobec etnologii i antropologii kulturowej, o której rozpoznanie i uznanie należy walczyć, dla wielu moich nieco młodszych kolegów i koleżanek było zwykłym synonimem dyscypliny. Określnik „krytyczna" stracił więc swoje wcześniejsze teoretyczno-metodologiczne i polityczne znaczenia.

Powyższym procesom towarzyszyła popularyzacja debat na temat powiązanych kwestii polityczności, etyki, moralności, ideologii, rzecznictwa czy aktywizmu, które toczyły się od dekad w ramach globalizującej się antropologii. Teraz stały się one również naturalnym elementem polskiego dyskursu antropologicznego, w którym zaczęto spinać je etykietką antropologii zaangażowanej. Jednak podobnie jak w innych częściach świata, również w naszym kraju „zaangażowanie" to nie mogło przyjmować i nie przyjmowało jednorodnej formy, choć przez krytyków często tak właśnie było (i nadal jest) prezentowane (zob. m.in. Brocki 2006, 2019). Z jednej strony, w rodzimej dyscyplinie pojawiają się projekty osadzone w przesłankach teorii praktyki i krytycznego humanizmu, które nawiązują do antropologii w działaniu (*action anthropology*), inspirowanej przede wszystkim myślą Nancy Scheper-Hughes. Zorientowane etycznie badania rozumie się tu jako „osadzone w pracy terenowej praktykowanie wartości na rzecz emancypacji podmiotów studiów" (Červinková 2012: 27). Z drugiej jednak strony obecne są też prace osób, które mimo że mają świadomość wagi problematyki polityczności, podzielają przekonanie Rabinowa, iż to, że na skutek tzw. zwrotu etycznego w pewnych sektorach antropologia stała się „w pierwszej kolejności etyczna i polityczna, a dopiero w drugiej analityczna", jest kwestią co najmniej dyskusyjną (Rabinow i in. 2008: 47).

Ten ostatni typ perspektyw stanowi w dużej mierze efekt refleksji nad wcześniejszymi formami krytyki antropologicznej. W ramach toczących się w ostatnich trzech dekadach globalnych debat zarówno w samej antropologii społeczno-kulturowej, jak i poza nią zaczęto zwracać uwagę na problematyczność leżącego u ich podstaw krytycznego humanizmu wraz

z jego „posesywnym indywidualizmem", który uprzywilejowuje intencjonalność, podmiotowość i sprawczość indywidualnych aktorek i aktorów społecznych (zob. m.in. Morris 2007). Analizowano również skutki, jakie niosą dla refleksji antropologicznej założenia o istnieniu prekulturowych zasad etycznych (zob. m.in. Valentine 2003). Podkreślano też, że zasadnicze dla strategii „defamiliaryzacji" pojęcie „różnicy" jest często traktowane jako znaturalizowany punkt wyjścia analiz antropologicznych, a nie rezultat procesów historycznych o wielu skalach (zob. m.in. Gupta, Ferguson 2004).

Nowe rodzaje krytyki, które dzięki tym i innym głosom pojawiły się w przestrzeniach dyscypliny, a które mi samej są dziś najbliższe, skupiają się przede wszystkim na zjawiskach i procesach charakterystycznych dla modalności późnej nowoczesności, rozumianej jako byt ukonstytuowany przez różne skale, zmienne i siły (por. Fortun 2012). Punkt wyjścia stanowi tu „oczywistość niepewności" (Strathern 2006). Antropolodzy i antropolożki nie zakładają już, że „pojęcia nazywają istniejące wcześniej byty i relacje", ale analizują w jaki sposób to, co społeczne jest wytwarzane, podtrzymywane i naruszane poprzez różne typy praktyk dyskursywnych i niedyskursywnych o rozmaitym charakterze i zasięgu (por. Boellstorff 2007: 19). W ten sposób krytyczna i refleksyjna etnografia staje się narzędziem „destabilizacji podmiotów i form dyskursywnych, którymi się zajmuje" (Fortun 2012: 459). Taka perspektywa pozwala nie tylko dostrzec, jak współczesność jest konstytuowana i rekonstytuowana na przecięciach tego, co jednostkowe i ponadjednostkowe, ludzkie i pozaludzkie, ale też unikać, czy przynajmniej uważać na pułapki nieuprawomocnionych generalizacji i rozumianej uniwersalnie etyki (zob. m.in. Baer 2018a, 2018b).

Powyższa praktyka badawcza, mimo iż niewątpliwie zakorzeniona na różne sposoby w antropologii krytycznej, zarówno w jej historycznych wersjach transnarodowych, jak też w wersjach rodzimych, nie stanowi oczywiście odrębnej formy antropologii. Jest po prostu jednym z nurtów dzisiejszej dyscypliny. W istocie, przywołane tu mikrohistorie pokazują, że o antropologii krytycznej (tak jak o wielu innych antropologiach dookreślonych przez rozmaite przymiotniki czy rzeczowniki) nie można myśleć inaczej niż w kategoriach ustrojstwa. Wyjaśniają też, dlaczego tak różne skojarzenia wywołuje termin „antropologia krytyczna", a każde z nich jest na swój sposób uprawomocnione. Wszystkie one są bowiem efektem specyficznych i zmiennych usytuowań oraz doświadczeń poszczególnych grup i osób w polu szeroko rozumianej antropologii społeczno-

-kulturowej. W związku z tym nawet jeśli precyzyjny dobór etykietek być może jest istotny w kontekście nazwy sekcji towarzystwa naukowego, nie wydaje się koniecznym warunkiem zaangażowania w antropologiczną *praxis* łączącą zainteresowania procesami i zjawiskami współczesnego świata z krytyczną, refleksyjną praktyką etnograficzną. Co więcej, w sytuacji, gdy etnologia i antropologia kulturowa zniknęła z wykazu dyscyplin naukowych w Polsce, ważne, aby zamiast je wzmacniać, działać raczej na rzecz komunikacji przekraczającej istniejące podziały.

Inspiracji w tym względzie można szukać w dyskusjach dotyczących antropologii światowych. Na przykład Eduardo Restrepo i Arturo Escobar (2005) zachęcają do eksploracji „możliwości komunikowania się pomiędzy i poprzez różne episteme i reżimy wiedzy", które „nie byłyby skazane na reprodukowanie rzeczywistych czy wyobrażonych relacji władzy" (Fabian 2012: 62, 64). Ma to służyć destabilizacji nie tylko treści antropologii, ale „kategorii, warunków i miejsc światowych konwersacji i wymian antropologicznych". „Różnica" jest tu więc ujmowana przede wszystkim jako „funkcja (…) w politycznej ekonomii widoczności" (Restrepo, Escobar 2005: 118-119). Perspektywę tę warto wzbogacić sugestiami Fabiana (2012), który postuluje, aby debatę o antropologiach światowych przesunąć do sfery epistemologii. Stając wobec podobnych problemów epistemologicznych, antropolodzy i antropolożki, mimo różnic usytuowania, poglądów i praktyk, nadal są zaangażowani w tę samą dyscyplinę. Odwołując się do powyższych przesłanek, o komunikacji w polskiej antropologii społeczno-kulturowej można pomyśleć w kategoriach „pracy różnicą". Prawa do wypowiedzi nie uzasadnia się tu utopijną ideą pluralizmu, ale koniecznością pozostawania otwartym na „interwencję i obcych". Jedynie ścieranie się różnic jest bowiem szansą wyłonienia niemożliwych do pomyślenia wcześniej idiomów interakcji z rzeczywistością (por. Fortun 2012: 453). Uznanie agonistycznego, w sensie Chantal Mouffe (2008), charakteru naszej dyscypliny sprzyja też wpisaniu jej w podobny w swej istocie projekt antropologii światowych. To właśnie uwypuklanie przynależności do transnarodowego dyskursu antropologicznego jest jedną z możliwych strategii działań na rzecz formalnego uznania, iż etnologia i antropologia kulturowa stanowi odrębną dyscyplinę naukową. Nadzieją napawa fakt, że tak właśnie się dzieje. W świetle przedstawionych tu mikrohistorii nie dziwi szczególne zaangażowanie w takie inicjatywy osób związanych z IEiAK UAM w Poznaniu. Jednym z bardziej spektakularnych przykładów wnoszących

wkład w krajową i międzynarodową „polityczną ekonomię widoczności" był zorganizowany w sierpniu 2019 roku w Poznaniu inter-kongres International Union of Anthropological and Ethnological Sciences (IUAES) – organizacji będącej główną platformą spotkań rozumianej globalnie dyscypliny.

BIBLIOGRAFIA:

Abu-Lughod, L. (1991). Writing against culture. W: R.G. Fox (red.), *Recapturing anthropology: Working in the present* (s. 137-162). Santa Fe, NM: School of American Research Press.

Baer, M. (1995). *Krytyka feministyczna w antropologii. Szkic na podstawie wybranej literatury*. Praca magisterska napisana pod kierunkiem dra hab. prof. UAM Michała Buchowskiego. Poznań: Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej UAM w Poznaniu.

Baer, M. (2003). *Women's spaces: Class, gender and the club: An anthropological study of the transitional process in Poland*. Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego.

Baer, M. (2006a). Niebezpieczne związki. Szkic o antropologii i feminizmie. W: J. Kowalewski, W. Piasek, M. Śliwa (red.), *Granice dyscyplin – Arne w humanistyce* (s. 85-102). Olsztyn: Colloquia Humaniorum.

Baer, M. (2006b). O antropologii, polityce i tożsamości. Zaproszenie do dyskusji. W: M. Brocki, K. Górny, W. Kuligowski (red.), *Kultura profesjonalna etnologów w Polsce* (s. 71-90). Wrocław: Uniwersytet Wrocławski.

Baer, M. (2014). *Między nauką a aktywizmem. O polityczności, płci i antropologii*. Wrocław: Uniwersytet Wrocławski.

Baer, M. (2018a). Social activity of women in the Dobrzeń Wielki commune in light of anthropological critique (przeł. A. Pilińska). W: P. Skalník (red.), *Mutual impact: Conflict, tension and cooperation in Opole Silesia* (s. 179-202). Wrocław: Uniwersytet Wrocławski.

Baer, M. (2018b). *„No bo tym się żyło". Podział gminy Dobrzeń Wielki w narracjach jej mieszkańców. Prace Etnograficzne*, *46*(4), 111-133. doi: 10.4467/22999558.PE.18.022.10165.

Baer, M. (2019). Anthropology and gender/queer studies in contemporary Poland: A personally situated view. W: M. Buchowski (red.), *Twilight zone anthropology: A voice from Poland* (s. 165-183). Herefordshire: Sean Kingston Publishing.

Barański, J. (1999). *Koniec etnologii czy koniec wieku etnologii – garść wróżb u progu nowego wieku. Polska Sztuka Ludowa. Konteksty, 4*, 96-105.

Barth, F. (2007). Wielka Brytania i kraje Commonwealthu (przeł. J. Tegnerowicz). W: F. Barth, A. Gingrinch, R. Parkin, S. Silverman, *Antropologia. Jedna dyscyplina, cztery tradycje: brytyjska, francuska, niemiecka i amerykańska* (s. 11-72). Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.

Boellstorff, T. (2007). Queer studies in the house of anthropology. *Annual Review of Anthropology*, *36*, 17-35. doi: 10.1146/annurev.anthro.36.081406.094421.

Brocki, M. (2006). Zaangażowanie – dystans – struktura wiedzy antropologicznej. W: M. Brocki, K. Górny, W. Kuligowski (red.), *Kultura profesjonalna etnologów w Polsce* (s. 61-70). Wrocław: Uniwersytet Wrocławski.

Brocki, M. (2019). Public, engaged and activist: The dead-ends of contemporary anthropology. W: M. Buchowski (red.), *Twilight zone anthropology: A voice from Poland* (s. 119-136). Herefordshire: Sean Kingston Publishing.

Buchowski, M. (1996). *Klasa i kultura w okresie transformacji. Antropologiczne studium przypadku społeczności lokalnej.* Poznań-Berlin: Wydawnictwo Drawa.

Buchowski, M. (2001). *Rethinking transformation*. Poznań: Wydawnictwo Humaniora.

Buchowski, M. (2012). *Etnologia polska. Historie i powinowactwa*. Poznań: Wydawnictwo Nauka i Innowacje.

Červinková, H. (2012). Feminist theory, anthropology and engagement. *Zeszyty Etnologii Wrocławskiej*, *1*(16), 25-36.

Collier, J., Yanagisako, S. (1989). *Theory in anthropology since feminist practice*. *Critique of Anthropology*, *9*(2), 27-37. doi: 10.1177/0308275X8900900203.

Diamond, S. (1963). The search for the primitive. W: I. Gladston (red.), *Man's image in medicine and anthropology* (s. 62-115). New York: International University Press.

Domańska, E. (2004). *Mikrohistorie. Spotkania w międzyświatach. Wydanie drugie uzupełnione i uaktualnione*. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie.

Eastman, B., Brown, S., Ralph, M. (red.) (2008). *America's game(s): A critical anthropology of sport*. New York: Routledge.

Ellis, C., Adams, T.E., Bochner A.P. (2011). Autoethnography: An overview. *Forum: Qualitative Social Research*, *12*(1), art. 10. Pozyskano z http://www.qualitative-research.net/index.php/fqs/article/view/1589.

Fabian, J. (2012). Comments on "Changing global flows in anthropological knowledge". *Focaal*, V, 63, 62-65. doi: 10.3167/fcl.2012.630106.

Fortun, K. (2012). Ethnography in late industrialism. *Cultural Anthropology*, *27*(3), 446-464. doi: 10.1111/j.1548-1360.2012.01153.x.

Goodale, M. (2006). Toward a critical anthropology of human rights. *Current Anthropology*, *47*(3), 485-511. doi: 10.1086/503061.

Gregorowicz, D. (2014). Mikrohistoria – otwieranie nowych horyzontów. Pozyskano z https://histmag.org/Mikrohistoria-otwieranie-nowych-horyzontow-9621.

Gupta, A., Ferguson, J. (2004). Poza „kulturę". Przestrzeń, tożsamość i polityka różnicy (przeł. J. Giebułtowski). W: M. Kempny, E. Nowicka (red.), *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej. Kontynuacje* (s. 267-283). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

Hage, G. (2012). Critical anthropological thought and the radical political imaginary today. *Critique of Anthropology*, *32*(3), 285-308. doi: 10.1177/0308275X12449105.

Handelman, D. (2005). Microhistorical anthropology: Toward a prospective perspective. W: D. Kalb, H. Tak (red.), *Critical junctions: Pathways beyond the cultural turn* (s. 29-52). New York: Berghahn Books.

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

Kuligowski, W. (2001). *Antropologia refleksyjna. O rzeczywistości tekstu.* Poznań: Wydawnictwo Poznańskie.

Kuligowski, W. (2007). *Antropologia współczesności. Wiele światów, jedno miejsce*. Kraków: Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych Universitas.

Laclau, E. (2004). *Emancypacje* (przeł. L. Rasiński, L. Koczanowicz). Wrocław: Wydawnictwo Naukowe DSWE TWP we Wrocławiu.

Marcus, G.E. (red.) (1999). *Critical anthropology now: Unexpected contexts, shifting constituencies, changing agenda*. Santa Fe: School of American Research Press.

Marcus, G.E. (2007). *Collaborative imaginaries*. *Taiwan Journal of Anthropology*, *5*(1), 1-17.

Marcus, G.E., Fischer, M.M.J. (1999). *Anthropology as cultural critique: An experimental moment in the human sciences: Second edition*, Chicago: The University of Chicago Press.

Mouffe, Ch. (2008). *Polityczność* (przeł. J. Erbel). Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej.

Morris, R. (2007). Legacies of Derrida. Anthropology. *Annual Review of Anthropology*, *36*, 355-389. doi: 10.1146/annurev.anthro.36.081406.094357.

Nugent, S. (2016). Introduction. W: S. Nugent (red.), *Critical anthropology: Foundational works* (s. 7-24). New York: Routledge.

Ortner, S.B. (1984). Theory in anthropology since the sixties. *Comparative Studies in Society and History*, *26*(1), 126-166. doi: 10.1017/s0010417500010811.

Ortner, S.B. (2016). Dark anthropology and its others: Theory since the eighties. *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, *6*(1), 47-73. doi: 10.14318/hau6.1.004.

Pels, P., Nencel, L. (1991). Introduction: Critique and the deconstruction of anthropological authority. W: L. Nencel, P. Pels (red.), *Constructing knowledge: Authority and critique in social science* (s. 1-21). London: Sage Publications.

Podoba, J. (2007). Social anthropology in East-Central Europe: Intellectual challenge or anachronism? *Anthropology's multiple temporalities and its future in Central and Eastern Europe: A debate. Max Planck Institute for Social Anthropology Working Papers*, 90, 28-33. Pozyskano z https://www.eth.mpg.de/pubs/wps/pdf/mpi-eth-working-paper-0090.pdf.

Rabinow, P. (2003). *Anthropos today: Reflections on modern equipment*. Princeton: Princeton University Press. doi: 10.1515/9781400825905.

Rabinow, P., Marcus, G.E., Faubion, J.D., Rees, T. (2008). *Designs for an anthropology of the contemporary*. Durham: Duke University Press. doi: 10.1215/9780822390060.

Restrepo, E., Escobar, A. (2005). "Other anthropologies and anthropology otherwise": Steps to a world anthropologies framework. *Critique of Anthropology*, *25*(2), 99-129. doi: 10.1177/0308275X05053009.

Strathern, M. (2006). A community of critics? Thoughts on new knowledge. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, *12*(1), 191-209. doi: 10.1111/j.1467-9655.2006.00287.x.

Valentine, D. (2003). "The calculus of pain". Violence, anthropological ethics, and the category transgender. *Ethnos*, *68*(1), 27-48. doi: 10.1080/0014184032000060353.

Witeska-Młynarczyk, A. (2015). Critical medical anthropology – a voice for just and equitable healthcare. *Annals of Agricultural and Environmental Medicine*, *22*(2), 385-389. doi: 10.5604/12321966.1152099.

Streszczenie: W niniejszym artykule analizuję genealogię znaczeń, które zarówno w kontekstach międzynarodowych, jak i krajowych wiązane są z pojęciem antropologii krytycznej. Traktując tę kategorię jako rodzaj ustrojstwa, pozwalającego nadać ramy działaniom analitycznym i/lub praktycznym, ale otwartego na różne interpretacje i zastosowania,

wyjaśniam, dlaczego to, co dla mnie samej do niedawna oznaczało konkretną perspektywę badawczą, dla innych jest nie do końca jasne; stanowi hybrydę łączącą marksizm, feminizm i postmodernizm; formę krytyki antropologicznej; synonim antropologii zaangażowanej działającej na rzecz zmiany społecznej; czy przejaw antropologii społecznej/kulturowej w ogóle. Odwołując się do podejść mikrohistorycznych i autoetnograficznych pokazuję, jak moje własne przekonania dotyczące istoty antropologii krytycznej zostały ukształtowane przez specyficzną lokację przestrzenno-czasową, którą był IEiAK UAM w Poznaniu w latach 90. Tu istotne zdają się przede wszystkim oddziaływania idei „klanu antropologii społeczno-regulacyjnej (kulturoznawczej)" oraz powiązania transnarodowe ośrodka poznańskiego. Wskazuję też, jak te doświadczenia wpłynęły na moje późniejsze sposoby funkcjonowania w polu antropologii społeczno-kulturowej. Powyższe rozważania traktuję jako przyczynek do namysłu nad procesami adaptacji, negocjacji i/lub krytyki w rodzimych debatach idei wyrosłych w antropologicznych kontekstach globalnych. Szczególną wagę przywiązuję tu do działań na rzecz rozpoznania i uznania miejsca dyscypliny etnologii i antropologii kulturowej w sferze polskiej nauki. Inspiracji w tym względzie szukam w dyskusjach dotyczących antropologii światowych oraz w przesunięciu punktu ciężkości debaty w stronę epistemologii.

Słowa kluczowe: antropologia krytyczna, autoetnografia, IEiAK UAM w Poznaniu, mikrohistoria, ustrojstwo.

CRITICAL ANTHROPOLOGY AS A CONTRAPTION: SUBJECTIVE REFLECTIONS WITH AN AUTOETHNOGRAPHIC MICROHISTORY IN THE BACKGROUND

Abstract: In the paper I analyze genealogies of meanings related to a concept of critical anthropology both in international and national settings. Taken as a kind of contraption, critical anthropology allows for framing of analytical and practical activities while remains open for various interpretations and applications. In this context I investigate why a label of

critical anthropology, which used to mean for me a specific analytical perspective, is seen by the others as an ambiguous term; a hybrid of Marxist, feminist and postmodernist thought; a form of anthropological critique; a synonym of engaged anthropology fighting for social change; or just social/cultural anthropology. By the use of microhistorical and autoethnographic approach I artyshow how my own notions of critical anthropology were shaped by a specific space-time location embodied by the Department of Ethnology and Cultural Anthropology of AMU in Poznan in the 1990s. The most significant in this respect were ideas linked to a "clan of socio-regulative anthropology" and transnational connections of Poznan anthropological environment, which in many important ways conditioned my further positioning in the field of socio-cultural anthropology. In light of these experiences, I reflect on a process of adaptation, negotiation and/or critique of concepts rooted in global anthropological discussions in the Polish version of the discipline. Moreover, drawing on debates on world anthropologies and epistemology, I discuss possible strategies of acting to assure recognition of ethnology and cultural anthropology as a separate scientific discipline in Poland.

Key words: autoethnography, contraption, critical anthropology, Department of Ethnology and Cultural Anthropology at AMU in Poznan, microhistory.

Wojciech Dohnal
wdoh@amu.edu.pl
ORCID: 0000-0002-1211-7252

Instytut Antropologii i Etnologii
Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

POZNAŃSKIE STUDIA ETNOLOGICZNE I ANTROPOLOGICZNE – SŁODKO-GORZKIE REFLEKSJE Z OKAZJI JUBILEUSZU STULECIA

Gdy dziesięć lat temu pisałem okolicznościowy tekst poświęcony 90-leciu poznańskich studiów etnologicznych i antropologicznych (Dohnal 2009), przeżywały one prawdziwy rozkwit, a ich przyszłość wydawała się niezagrożona. Na studiach I i II stopnia w trybie stacjonarnym i wieczorowym studiowało wówczas ponad 300 osób, ożywiona była międzynarodowa wymiana studentów, a nowoczesne programy kształcenia stwarzały możliwość wyboru wielu zajęć fakultatywnych, dzięki czemu studenci mogli konstruować indywidualne programy studiów zgodne ze swoimi zainteresowaniami i potrzebami. Podsumowując uwagi na temat dydaktyki i jej rozwoju, pisałem wówczas:

> Trudno przewidywać, jaka będzie przyszłość poznańskich studiów etnologicznych i antropologicznych. Należy zakładać, że w warunkach zwiększonej konkurencji rozwijać się będą te kierunki, które zaoferują studentom najciekawsze programy kształcenia i możliwości rozwoju. Poznańska etnologia wydaje się do tego wyzwania dobrze przygotowana. Z pewnością czeka ją w przyszłości jeszcze wiele zmian oraz kolejnych reform programowych. Doświadczenia minionych 90 lat pozwalają jednak wierzyć, że pozostanie ona tą samą, otwartą na świat dyscypliną (Dohnal 2009: 64-65).

Słowa te okazały się zaskakująco trafne. Miniona dekada przyniosła bowiem wiele zmian, które w znaczący sposób wpłynęły na organizację i funkcjonowanie studiów na kierunku etnologia/antropologia na UAM w Poznaniu. Trudno już dziś jednoznacznie oszacować ich bilans – ocenić, czy niosą ze sobą więcej szans, czy zagrożeń, zwłaszcza że część zmian wciąż jeszcze się nie dokonała, a ich długofalowe skutki ujawnią się dopiero w przyszłości. Jedno wydaje się jednak pewne: stoją przed nami poważne wyzwania. Od tego, jak sobie z nimi poradzimy, zależą losy poznańskich studiów etnologicznych i antropologicznych w drugim stuleciu ich istnienia.

SŁODKO

Nowe programy studiów, ich cele i charakterystyka[1]

W ciągu stu lat studia etnologiczne na Uniwersytecie w Poznaniu ukończyło ponad 1600 absolwentów. Mimo zmieniających się nazw, uwarunkowań formalno-prawnych i programów kształcenia, wszyscy studiowali dyscyplinę, której misją było zawsze krzewienie rzetelnej wiedzy o kulturze i społeczeństwie. Studia etnologiczne uczyły i uczą otwartości i solidarności z innymi ludźmi oraz kształtują zdolność do krytycznego myślenia. Wraz z podstawową wiedzą z zakresu etnologii i antropologii społeczno-kulturowej przekazują studentom uniwersalne wartości humanistyczne, świadomość pluralizmu kulturowego współczesnego świata oraz postawę tolerancji i szacunku wobec odmiennych ras, kultur, religii i społeczeństw. Prócz tego rozwijają umiejętności i kompetencje pozwalające na krytyczną analizę zjawisk społecznych i kulturowych, a także przygotowują do podjęcia pracy zawodowej, zwłaszcza w instytucjach kulturalnych (w tym w muzeach), oświatowych, turystycznych, mediach i reklamie, oraz wszędzie tam, gdzie wymagana jest umiejętność kontaktu z innymi ludźmi (samorządy, NGO, pogranicza kulturowe, praca z uchodźcami, imigrantami, mniejszościami, społecznościami lokalnymi itp.)[2].

[1] W opracowaniu tym opieram się m.in. na *Raporcie samooceny. Kierunek studiów: etnologa* (Poznań 2019), przygotowanym na potrzeby oceny poznańskich studiów etnologicznych przez Polską Komisje Akredytacyjną. Autorami tego raportu byli A. Chwieduk, W. Dohnal i M. Filip.

[2] Cele te zapisane są w obowiązujących na poznańskiej etnologii *Efektach kształcenia* oraz tzw. *Sylwetce absolwenta studiów I i II stopnia*. Zob. http://etnologia.amu.edu.pl/.

Koncepcja kształcenia ma bezpośrednie przełożenie na programy studiów I i II stopnia. W obu przypadkach obejmują one zajęcia obowiązkowe i fakultatywne. Te pierwsze zaliczyć muszą wszyscy studenci. Składają się na nie zarówno zajęcia o charakterze ściśle kierunkowym, jak i ogólnohumanistyczne, uzupełniające kanon wykształcenia etnologicznego. Z kolei przedmioty fakultatywne są rozszerzeniem i uszczegółowieniem zajęć obowiązkowych, zwłaszcza w zakresie studiów regionalnych, interpretacji wybranych zjawisk kulturowych oraz problemów teorii i metodologii dyscypliny. Lista tych zajęć jest corocznie aktualizowana, a studenci wybierają je zgodnie ze swoimi zainteresowaniami. Na obu stopniach studiów zajęcia realizowane są zarówno z wykorzystaniem tradycyjnych form dydaktycznych (wykłady, konwersatoria, ćwiczenia), jak i w sposób dostosowany do specyfiki warsztatu badawczego etnologa/antropologa (badania terenowe, metody projektowe, zajęcia typu *case studies*, laboratoria i seminaria). W procesie dydaktycznym wykorzystywane są także techniki multimedialne oraz formy rozwijające umiejętność samodzielnego uczenia się (indywidualne studiowanie, etapowe prace zaliczeniowe, prezentacje, projekty). Nacisk kładzie się także na umiejętność pracy w grupie nastawionej na wspólne osiąganie celu.

Z jednej strony aktualnie obowiązujące programy studiów nie różnią się znacząco od wcześniejszych (por. Dohnal 2009), zwłaszcza gdy chodzi o podstawowe przedmioty kierunkowe, takie choćby jak „Wprowadzenie do antropologii społeczno-kulturowej", „Historię myśli antropologicznej" czy „Metody badań etnograficznych". Z drugiej, w wyniku kolejnych reform pojawiły się w nich ważne korekty i uzupełnienia. Miały one kilka celów:

1) włączenie do programów kształcenia tematów, które w ostatnich latach stały się ważnymi polami badawczymi etnologii i antropologii, m.in. z zakresu studiów regionalnych, migracyjnych i etnicznych, antropologii medycznej, polityczno-ekonomicznej, środowiska czy sensorycznej, a także kultury współczesnej;

2) zwiększenie wymiaru zajęć praktycznych rozwijających umiejętności badawcze i tzw. miękkie kompetencje społeczne;

3) uatrakcyjnienie i unowocześnienie oferty dydaktycznej, jej umiędzynarodowienie oraz ułatwienie studentom realizacji indywidualnych planów badawczych[3].

[3] Aktualne programy studiów dostępne są na stronie internetowej Instytutu. Zob. http://etnologia.amu.edu.pl/.

Jednym z priorytetów obecnej polityki programowej, którego znaczenie sukcesywnie rośnie, jest jak najściślejsze powiązanie treści kształcenia z badaniami naukowymi, a także włączanie studentów do pracy w projektach realizowanych przez pracowników Instytutu. Służą temu zarówno ćwiczenia i badania terenowe, jak i niektóre zajęcia fakultatywne, a także specjalistyczne warsztaty oraz seminaria. W wyniku wprowadzonych w ostatnich latach reform programowych oferta tego typu zajęć została znacząco zwiększona, w dużym stopniu w odpowiedzi na postulaty studentów oraz rekomendacje partnerów społecznych.

Integralnym i niezwykle ważnym elementem programów studiów są także praktyki, które – formalnie rzecz biorąc – dzielą się na „Praktyki w instytucjach kultury" (na studiach I stopnia) oraz „Praktyki zawodowe" (na studiach II stopnia). Są one realizowane m.in. w bibliotekach, centrach i ośrodkach kultury, stowarzyszeniach, fundacjach, instytutach i pracowniach naukowo-badawczych, a także w ośrodkach Straży Granicznej, muzeach, instytucjach samorządowych, organizacjach pozarządowych i mediach. Studenci mają możliwość indywidualnego uzgadniania formy i sposobu odbywania praktyk w wybranych przez siebie instytucjach. Dzięki temu zdobywają doświadczenie, które ułatwia znalezienie pracy po studiach.

Umiędzynarodowienie kształcenia

Niezwykle ważnym wydarzeniem w dziejach poznańskich studiów antropologicznych było uruchomienie w roku akademickim 2017/2018 anglojęzycznej specjalności Cultural Differences and Transnational Processes (CREOLE – Joint Master Program in Anthropology) na studiach magisterskich. Jest ona realizowana we współpracy z instytutami antropologicznymi z Francji, Szwajcarii, Austrii, Słowenii, Hiszpanii i Irlandii. Program CREOLE, adresowany szczególnie do polskich i zagranicznych absolwentów humanistycznych i społecznych studiów licencjackich, skupia się na antropologicznej interpretacji zmian zachodzących w postsocjalistycznych państwach Środkowej i Wschodniej Europy. Specjalność jest niewielka, przyjmowanych jest na nią zaledwie kilkoro studentów, co w założeniu ma zapewnić jak najbardziej seminaryjny charakter pracy. Istotą tych studiów są bowiem intensywne badania terenowe, indywidualna nauka oraz mentorskie relacje studentów z opiekunami (krajowymi

i zagranicznymi ekspertami w interesującej ich dziedzinie). W ramach CREOLE studenci przez semestr lub dwa studiują w wybranej instytucji partnerskiej, gdzie realizują wspólny program studiów oraz własne projekty badawcze pod opieką miejscowych specjalistów. Warto podkreślić, że Poznań jest jedynym etnologicznym ośrodkiem uniwersyteckim w Polsce, na którym można studiować antropologię i uzyskać dyplom magisterski w języku angielskim[4].

Studenci studiów licencjackich i magisterskich mają także możliwość udziału w specjalistycznych zajęciach prowadzonych w ramach Programmes for International Exchange (AMU-PIE). Mają one na celu nie tylko poszerzanie kompetencji językowych, ale i rozwijanie specjalistycznej wiedzy z zakresu etnologii i antropologii oraz dyscyplin pokrewnych w oparciu o najnowszą literaturę i stan badań. Dzięki temu, że w zajęciach AMU-PIE uczestniczą studenci z całego świata (studiujący na UAM w ramach różnych programów stypendialnych), stwarzają one znakomitą okazję do wymiany doświadczeń i poszerzania horyzontów poznawczych.

Od ćwierć wieku (rok akademicki 1996/1997) studenci poznańskiej etnologii uczestniczą w międzynarodowej wymianie studentów. Obecnie, w ramach programu Erasmus+, obejmuje ona kilkanaście ośrodków akademickich z krajów Unii Europejskiej, a także – w ramach tzw. nowego partnerstwa – z Serbii i Senegalu. Inaczej niż wcześniej, semestralne lub roczne studia za granicą nie cieszą się jednak dużą popularnością. Wynika to z malejącej atrakcyjności finansowej tego programu (stypendia pozostają na podobnym poziomie co kilkanaście lat temu, podczas gdy koszty utrzymania za granicą znacznie wzrosły), łatwej dostępności do innych form kształcenia międzynarodowego (m.in. AMU-PIE, zajęcia z wykładowcami i studentami zagranicznymi) oraz – co z pewnością jest znakiem czasów – coraz częstszego łączenia studiów z pracą, co wyklucza długotrwały pobyt za granicą.

Jakość kształcenia

Wprowadzone w ostatnich latach reformy programowe wynikały nie tylko z konieczności wypełniania coraz bardziej rygorystycznych wymagań ministerialnych (kultura audytu ma się dobrze i silnie ingeruje nie tylko

[4] Więcej o specjalności CREOLE zob. http://etnologia.amu.edu.pl/creole/; http://etnologia.amu.edu.pl/ma-anthropology-in-english-creole/.

w naukę, ale i w dydaktykę!), lecz przede wszystkim z dążenia do podnoszenia atrakcyjności studiów, dostosowywania ich do standardów międzynarodowych oraz zwiększania konkurencyjności poznańskiej etnologii/antropologii. Oczywiście nie bez znaczenia były i są oczekiwania samych studentów, zwłaszcza w zakresie zwiększania wymiaru zajęć praktycznych, dających konkretną wiedzę i umiejętności przydatne na rynku pracy, oraz udziału w projektach badawczych realizowanych w Instytucie. Postulaty te stara się spełniać Rada Programowa, która konsultuje wszelkie zmiany z przedstawicielami środowiska studenckiego.

Starania mające na celu podnoszenie jakości kształcenia przynoszą pożądane efekty. Świadczy o tym między innymi bardzo wysoka ocena Polskiej Komisji Akredytacyjnej, która w jubileuszowym roku stulecia oceniła poznańską etnologią, rekomendując przyznanie jej Certyfikatu Doskonałości Kształcenia w aż czterech kategoriach[5]:

1) Doskonały kierunek − doskonałość w kształceniu na kierunku
2) Zawsze dla studenta − doskonałość we wsparciu rozwoju studentów
3) Otwarty na świat − doskonałość we współpracy międzynarodowej
4) Partner dla rozwoju – doskonałość we współpracy z otoczeniem społeczno- gospodarczym

Wyróżnienie PKA jest oczywiście ważne, gdyż potwierdza najwyższą jakość kształcenia i wiodącą pozycję ośrodka poznańskiego (żadne inne studia etnologiczne w Polsce nie mogą pochwalić się tyloma certyfikatami). Powodem do satysfakcji jest także zwycięstwo etnologicznych studiów magisterskich w ogólnouczelnianym konkursie „Uniwersytet Jutra II – zintegrowany program rozwoju UAM w Poznaniu", którego celem było wyłonienie najbardziej modernizowanych kierunków studiów. Jednak najcenniejszym świadectwem jakości poznańskiej etnologii i antropologii są wyniki ankiet studenckich. Od lat wyraźnie przeważają w nich pozytywne opinie na temat realizowanych w Instytucie zajęć, ich poziomu merytorycznego, formy i sposobów realizacji. Stały monitoring opinii studentów jest ważnym elementem kontroli procesu dydaktycznego, dostarcza także konkretnych wskazówek pozwalających na jego doskonalenie. W ten sposób interesariusze wewnętrzni, jak określa się studentów w zbiurokratyzowanym języku ministerialnym, mają realny wpływ na podnoszenie jakości nauczania.

[5] Na podstawie *Uchwały Nr 160/2020 Prezydium Polskiej Komisji Akredytacyjnej* z dnia 7 maja 2020 r. oraz dołączonej do niej *Opinii zespołu nauk humanistycznych oraz nauk teologicznych w sprawie oceny programowej*.

Warunki studiowania i infrastruktura dydaktyczna

Istotnym, choć często niedocenianym elementem wpływającym na komfort studiowania są warunki lokalowe i infrastrukturalne, w jakich się ono odbywa. W tym zakresie miniona dekada przyniosła duże zmiany na lepsze. Po raz pierwszy w swojej stuletniej historii Instytut dysponuje bowiem przestronnymi i dobrze wyposażonymi pomieszczeniami stwarzającymi znakomite warunki do pracy naukowej i dydaktycznej[6]. Stało się to możliwe dzięki przeprowadzce (od roku akademickiego 2015/2016) do Collegium Historicum Novum na Kampusie Morasko (ul. Uniwersytetu Poznańskiego 7). W tym nowoczesnym budynku, zaprojektowanym w stylu współczesnego uspokojonego postmodernizmu, studenci etnologii mają do dyspozycji sześć sal dydaktycznych: osiemdziesięcioosobową salę audytoryjną, salę czterdziestoosobową oraz cztery sale dwudziestoosobowe. Wszystkie mają dostęp do bezprzewodowej sieci *eduroam* i wyposażone są w komputery ze stałym dostępem do Internetu, niezbędnym oprogramowaniem oraz możliwością odtwarzania materiałów audiowizualnych. Znajdują się w nich także flipcharty oraz tablice suchościeralne. W klimatyzowanej sali audytoryjnej im. prof. Józefa Burszty zainstalowany jest zaawansowany system multimedialny z wielkoformatowym ekranem, wysokiej klasy projektorem i nagłośnieniem oraz bezprzewodowym systemem mikrofonowym.

Ważną rolę w dydaktyce pełni pracownia audiowizualna z komputerową stacją roboczą do nieliniowego montażu obrazu i dźwięku, czterema półprofesjonalnymi kamerami HD oraz czterema zestawami do nagrywania dźwięku. Na jej wyposażeniu znajduje się również specjalistyczny sprzęt do produkcji nowatorskich projektów z zakresu antropologii wizualnej i antropologii dźwięku, który umożliwia indywidualną realizację projektów audiowizualnych przez studentów.

---

[6] W minionym stuleciu poznańska etnologia kilkukrotnie zmieniała siedzibę – najpierw mieściła się ona w Zamku Cesarskim, później kolejno w Collegium Maius (ul. Fredry 10), Collegium Iuridicum (ul. Kantaka 2/4), Collegium Novum (ul. Marchlewskiego 124/126; obecnie al. Niepodległości 4), a w końcu – w Collegium Historicum (ul. św. Marcin 78). Każda z tych lokalizacji miała swoje dobre i złe strony, jednak wszędzie panowała duża ciasnota, a nauka odbywała się w kiepskich warunkach. Szczególnie boleśnie doświadczyli tego na przykład studenci wyżu demograficznego z przełomu wieków, których zajęcia odbywały się w dwóch niemiłosiernie zatłoczonych salach w Coll. Historicum przy ul. św. Marcin.

Do dyspozycji adeptów etnologii i antropologii jest także pokój socjalny ze stanowiskiem komputerowym, w którym można spędzać czas wolny, przygotowywać się do zajęć i odpoczywać, a także dobrze wyposażona kuchnia umożliwiająca przygotowanie ciepłych posiłków i napojów. Miejsca te cieszą się dużym powodzeniem, będąc nieformalnymi centrami życia towarzyskiego.

Mimo dogodnych warunków do studiowania, nowa siedziba Instytutu ma także kilka poważnych mankamentów. Przede wszystkim, jak cały Kampus Morasko, położona jest w znacznej odległości od centrum miasta, a w jej sąsiedztwie nie ma żadnej infrastruktury (sklepów, pubów, klubów), w których można by spędzać czas poza zajęciami. Na rozległych terenach zielonych mało jest miejsc do rekreacji, brakuje także kameralnych zakątków (ławki, pergole) i ścieżek spacerowych. Dominują rozległe budynki i wielkie parkingi, mało jest natomiast przyjaznej przestrzeni prospołecznej. Wszystko to sprawia, że popołudniami i wieczorami Kampus wymiera. Studenci i wykładowcy traktują go jako miejsce pracy, które opuszczają niezwłocznie po zakończeniu zajęć.

Kadra

Nawet najlepsze programy i doskonałe warunki lokalowe nie nauczają. Do tego potrzebni są ludzie – posiadający wiedzę i doświadczenie specjaliści, którzy dzielą się nimi ze studentami. Kadra naukowo-dydaktyczna była zawsze mocną stroną poznańskiej etnologii i antropologii. W tym aspekcie nic się w minionych dziesięciu latach nie zmieniło. Wprawdzie z Instytutu odeszło kilku pracowników, ale na ich miejsce przyszli nowi[7]. Obecny zespół dydaktyczny, najliczniejszy w historii, tworzą: trzej profesorowie tytularni, jedenaścioro doktorów habilitowanych (zatrudnionych na stanowiskach profesorek i profesorów uczelni) oraz ośmioro doktorów (adiunktek i adiunktów). Prócz nich w proces kształcenia angażują się także doktorantki i doktoranci. Stały zespół pracowników wzmacniają osoby na kontraktach, zatrudnione w projektach badawczych prowadzonych w Instytucie.

Kwalifikacje kadry dydaktycznej, potwierdzone m.in. publikacjami, aktywnym udziałem w życiu naukowym, zdobytymi grantami i stypen-

[7] Więcej na temat kadry Instytutu i jej kwalifikacji zob. http://etnologia.amu.edu.pl/pracownicy/.

diami oraz współpracą międzynarodową, gwarantują studentom dostęp do wyników najnowszych badań z zakresu etnologii i antropologii. Znajduje to wyraz w programach studiów – ich szerokim zakresie i różnorodności, dzięki czemu możliwa jest realizacja wszystkich treści z podstawowego obszaru kształcenia kierunkowego.

GORYCZ

Zarysowany dotąd obraz może wskazywać, że poznańskie studia etnologiczne i antropologiczne mają się znakomicie, a ich rozwój jest niezagrożony. Tak jednak nie jest. Na teraźniejszości i przyszłości tego kierunku kładą się bowiem cieniem niepokojące zjawiska, które zmuszają do krytycznego namysłu i troski.

Spadek liczby studentów

Poważnym wyzwaniem i zagrożeniem dla dalszych losów studiów etnologicznych jest znaczący spadek liczby studentów. Proces ten przebiegał stopniowo i dotyczył większości kierunków humanistycznych i społecznych w Polsce, jednak poznańską etnologię dotknął szczególnie boleśnie[8]. O ile przed dekadą studiowało na niej łącznie ponad trzysta osób, to w jubileuszowym roku 2018/2019 było ich mniej niż sto. Tendencja jest przy tym taka, że o ile studia licencjackie każdego roku podejmuje ok. trzydzieściorо-czterdzieścioro studentów, spośród których ok. 2/3 kontynuuje naukę po I roku, o tyle studia magisterskie odnotowują stały spadek liczby kandydatów. W ostatnich latach podejmuje je średnio 10 osób rocznie, z czego kilka szybko rezygnuje, nie zasilając grona absolwentów.

Brakuje rzetelnych badań i analiz, które tłumaczyłyby, dlaczego poznańska etnologia przyciąga dziś tak niewielu studentów, mimo że jeszcze niedawno cieszyła się znacznie większą popularnością. Można jedynie przypuszczać, że sytuacja ta jest wypadkową kilku czynników: niżu

[8] Wg GUS w ciągu ostatnich 10 lat liczba studentów w Polsce systematycznie zmniejszała się z niemal 2 mln w roku akademickim 2008/2009 do 1 mln 200 tys. w roku akademickim 2018/2019, czyli o ok. 37% (zob. https://stat.gov.pl/obszary-tematyczne/edukacja/edukacja/szkolnictwo-wyzsze-w-roku-akademickim-20182019-wyniki-wstepne,8,6.html). W tym samym czasie spadek liczby studentów poznańskiej etnologii był niemal dwukrotnie większy i wyniósł ok. 70%.

demograficznego, utrzymującej się od dłuższego czasu nieprzychylnej atmosfery wokół studiów humanistycznych i społecznych, niskiej rozpoznawalności kierunku (treści etnologiczne i antropologiczne są praktycznie nieobecne w programach nauczania oraz w dyskursie publicznym, do którego przebija się co najwyżej socjologia lub politologia oraz dyscypliny „szkolne", takie jak historia czy język polski) oraz słabej reklamy i marketingu. Do spadku popularności studiów etnologicznych przyczynia się zapewne także niewystarczająca aktywność i zaniechania naszego środowiska, które najwyraźniej nie potrafi skutecznie ich promować, mimo iż podejmuje takie działania[9]. Nie ulega wątpliwości, że muszą być one bardziej dynamiczne i efektywne.

Plakat promujący poznańskie studia etnologiczne

[9] Działania takie polegają m.in. na kampaniach reklamowych w przestrzeni publicznej (postery, plakaty, ulotki), akcjach informacyjnych w szkołach średnich (najlepszym tego przykładem jest objęcie patronatem klasy antropologicznej w Liceum Ogólnokształcącym w Koninie), aktywnym udziale w targach edukacyjnych itp., a także na reformach programów, które mają na celu uatrakcyjnienie studiów etnologicznych i poszerzenie ich o treści atrakcyjne dla kandydatów.

Niezależnie od przyczyn, spadek liczby studentów bezpośrednio wpływa na dydaktykę. Widać to wyraźnie, gdy porówna się ofertę zajęć fakultatywnych (do wyboru) oferowanych dekadę temu i obecnie – jest ich po prostu mniej, a tym samym ich tematyka jest uboższa. Skutek jest taki, że studenci mają mniejsze możliwość indywidualnego układania planu studiów, a oferowane zajęcia nie zawsze spełniają ich oczekiwania. Obowiązujące przepisy uniemożliwiają bowiem tworzenie zbyt małych grup zajęciowych, przez co wiele potencjalnie atrakcyjnych propozycji nie może być realizowanych (bądź odsuwane są w czasie). Dotyczy to m.in. zajęć terenowych, warsztatów i specjalistycznych konwersatoriów. W rezultacie część osób, rozczarowanych brakiem interesujących je zajęć, po prostu rezygnuje ze studiów.

Trudna do oszacowania, ale z pewnością znacząca jest liczba osób, które porzucają studia etnologiczne, zwłaszcza na stopniu magisterskim, pod wpływem trwającej od dłuższego czasu kampanii zniechęcającej do nauki na kierunkach humanistycznych i społecznych. Zdaniem decydentów ich absolwenci są rzekomo mało przydatni na rynku pracy, zatem lepiej, by z myślą o swojej przyszłości wybierali studia zorientowane bardziej praktycznie (np. na kierunkach inżynierskich). Argumenty te nie tylko nie znajdują potwierdzenia w rzeczywistości (wielu etnologów znakomicie odnajduje się w różnych zawodach lub z powodzeniem prowadzi własną działalność[10]), ale – co gorsze – dowodzą całkowitego niezrozumienia, na czym polega misja etnologii i antropologii w coraz bardziej pluralistycznym i wielokulturowym społeczeństwie.

Jeśli studentów nadal będzie ubywać, to możliwe są trzy scenariusze: studia nadal będą istniały, ale ich oferta programowa pozostanie ograniczona, co w praktyce oznaczać będzie regres; zostaną połączone z innymi kierunkami (np. kulturoznawstwem lub socjologią); albo przestaną istnieć. Wprawdzie dziś wydaje się to mało prawdopodobne, ale nie jest wykluczone, zwłaszcza jeśli utrzyma się obecna polityka, w wyniku której etnologia przestała być samodzielną dyscypliną naukową.

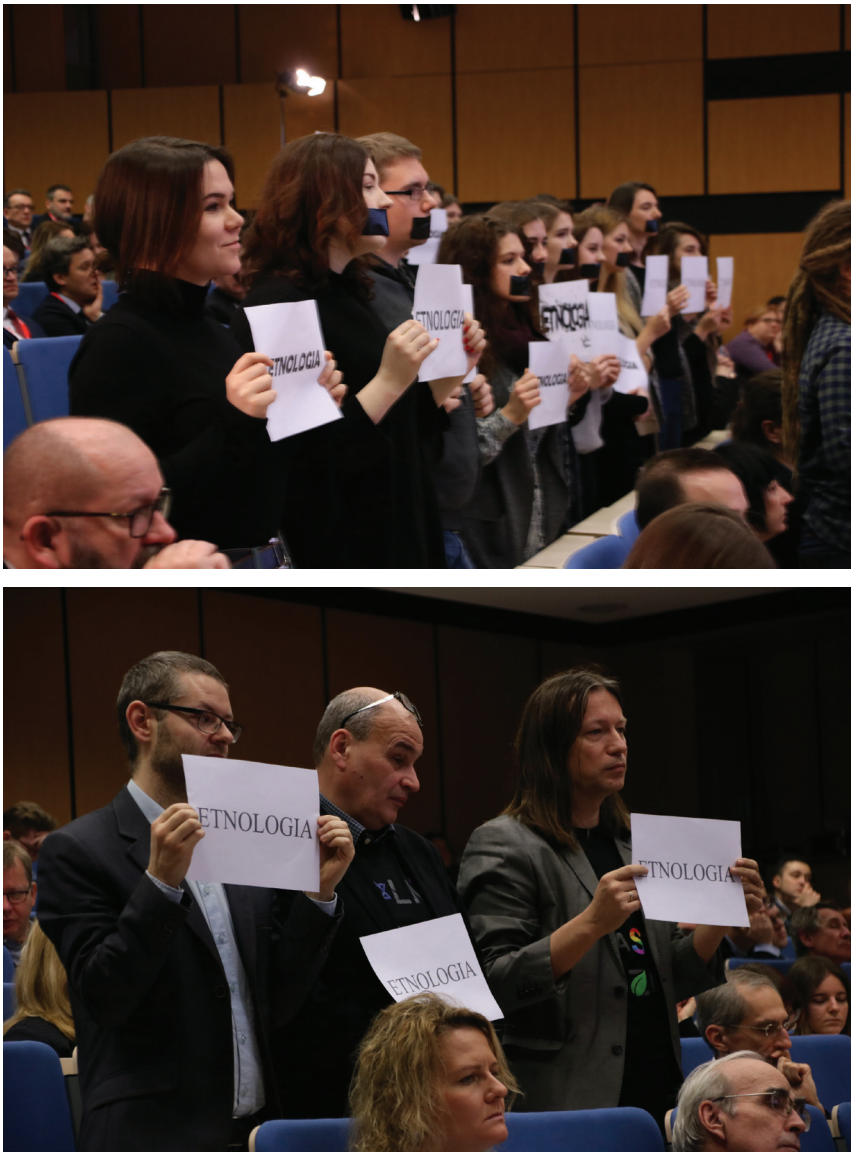
[10] O tym, w jak różnych zawodach i dziedzinach gospodarki odnajdują się absolwenci poznańskich studiów, zob. Baraniak, Brzezińska, Wiśniewski (2013).

Biurokratyczny zamach na etnologię

W jubileuszowym roku stulecia istnienia polską, a zatem i poznańską etnologię spotkał niespodziewany cios. Była nim ustawa *Prawo o szkolnictwie wyższym i nauce*, nazywana górnolotnie „Ustawą 2.0" lub „Konstytucją dla Nauki", której towarzyszyło rozporządzenie Ministra Nauki i Szkolnictwa Wyższego nowelizujące wykaz dziedzin nauki i dyscyplin naukowych. Odebrało ono etnologii status samodzielnej dyscypliny, włączając ją do nowo utworzonej, humanistycznej dyscypliny nazwanej „naukami o kulturze i religii".

Ta całkowicie arbitralna decyzja administracyjna, niekonsultowana ze środowiskiem i podjęta wbrew wyrażanej przez nie opinii[11], świadczy o braku elementarnej wiedzy na temat etnologii/antropologii, jej specyfiki i bogatego dorobku. Nie to jest w niej jednak najgorsze. Znacznie groźniejsze są konsekwencje, do jakich może doprowadzić. Istnieje uzasadniona obawa, że wskutek włączenia do tzw. konsolidowanej dyscypliny „nauki o kulturze i religii", skądinąd nieznanej w świecie i nieobecnej na liście OECD, na którą minister tak chętnie się powoływał, etnologia i antropologia zatracą swoją odrębność wobec innych kierunków, a ich granice rozmyją się. Może to zagrozić przyszłości studiów na tym kierunku.

[11] Przeciwko rozporządzeniu Ministra w imieniu całego środowiska etnologicznego protestowali Prezes Polskiego Towarzystwa Ludoznawczego i Przewodniczący Komitetu Nauk Etnologicznych PAN oraz rady naukowe instytutów etnologii i antropologii kulturowej Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu oraz Uniwersytetu Jagiellońskiego, a także sygnatariusze listu przesłanego do MNiSW na etapie konsultacji społecznych. Zob. Listy protestacyjne (2018).



„Niemy protest" studentów, doktorantów i wykładowców poznańskiej etnologii przeciwko likwidacji dyscypliny[12]. Fot. Przemysław Stanula, Centrum Marketingu/Sekcja Prasowa UAM.

[12] Protest ten miał miejsce podczas konferencji „Osoba ludzka, jej prawa i obowiązki" z cyklu „Polonia Restituta", zorganizowanej na Wydziale Historycznym UAM 14 stycznia 2019 roku, z udziałem JM Rektora UAM oraz Ministra Nauki i Szkolnictwa Wyższego Jarosława Gowina, autora rozporządzenia wykreślającego etnologię z listy dyscyplin naukowych. Zob. też Kuligowski (2019).

Na wybór studiów wpływ ma wiele czynników, spośród których względy formalne, takie jak obecność danej dyscypliny w urzędowych wykazach, nie należą zapewne do najważniejszych. Jednak w dłuższej perspektywie mogą mieć one istotne znaczenie, choćby dlatego, że nazwy „etnologia" i „antropologia" będą stopniowo wypierane z języka nauki, a w ślad za tym – ze świadomości społecznej. Na przykład stopnie i tytuły naukowe (od licencjata, przez magistra, doktora i doktora habilitowanego, po profesora) nie będą odtąd nadawane w dyscyplinie etnologia, lecz w naukach o kulturze i religii. To wymowny symbol stosunku władz do nauki, która wniosła znaczący wkład do antropologii światowej i cieszy się uznaniem międzynarodowym[13].

Zakończenie

Dzieje poznańskich studiów etnologicznych obfitowały w ważne, nierzadko dramatyczne zwroty i wydarzenia. Nie inaczej na progu drugiego stulecia ich istnienia. Z jednej strony wkraczamy w nie silni nowoczesnymi programami, umiędzynarodowieniem, najwyższą jakością kształcenia, znakomitą bazą lokalową i infrastrukturą oraz wysoko kwalifikowaną kadrą dydaktyczną, z drugiej zaś – przynosi ono poważne zagrożenia związane z pogłębiającym się niżem demograficznym oraz likwidacją etnologii jako samodzielnej dyscypliny naukowej. Musimy stawić im czoła. Nie będzie to łatwe, ale dotychczasowe doświadczenia pozwalają żywić nadzieję, że tak jak nasi poprzednicy przetrwali zamach na etnologię za czasów stalinowskich, tak my poradzimy sobie z obecnymi wyzwaniami. Wspólnym wysiłkiem całego środowiska – wykładowczyń i wykładowców oraz studentek i studentów poznańskiej etnologii i antropologii – obronimy kierunek, który od stu lat stoi na straży wartości humanistycznych i demokratycznych, występując przeciwko wszelkim przejawom dyskryminacji i nietolerancji. Zobowiązuje nas do tego etos naszej dyscypliny i szacunek dla jej dorobku!

[13] Przeciwko likwidacji etnologii jako samodzielnej dyscypliny naukowej w listach do Ministra Nauki i Szkolnictwa Wyższego zaprotestowały największe międzynarodowe stowarzyszenia antropologiczne: World Anthropological Union (WAU), American Anthropological Association (AAA), Societé Internationale d'Ethnologie et de Folklore (SIEF), Italian Society of Cultural Anthropology (SIAC) oraz Sekcja 38 CNRS. Zob. *Lud*, 102, 28-39.

BIBLIOGRAFIA:

Baraniak, K., Brzezińska, A.W., Wiśniewski B. (red.) (2013). *Etnolog na rynku pracy*. Wielichowo: Wydawnictwo TIPI.

Dohnal, W. (2009). Dydaktyka i jej rozwój. W: J. Bednarski, P. Fabiś (red.), *Etnologia uniwersytecka w Poznaniu 1919-2009* (s. 56-69). Poznań: Wydawnictwo NEWS – Witold Nowak.

Kuligowski, W. (2019). Czy to już koniec etnologii? *Życie Uniwersyteckie*, *2*(305), 7.

Listy protestacyjne z Polski i zagranicy przeciwko likwidacji etnologii jako samodzielnej dyscypliny naukowej (2018). *Lud*, 102, 17-39.

Streszczenie: Tekst omawia kondycję poznańskich studiów etnologicznych w stulecie ich istnienia, przedstawiając zarówno mocne strony kierunku, do których należą nowoczesne programy nauczania, umiędzynarodowienie, najwyższa jakość kształcenia i wysoko kwalifikowana kadra dydaktyczna, jak i stojące przed nim zagrożenia związane z pogłębiającym się kryzysem demograficznym oraz likwidacją etnologii jako samodzielnej dyscypliny naukowej.

Słowa kluczowe: poznańskie studia etnologiczne, dydaktyka, programy studiów, kształcenie.

ETHNOLOGICAL AND ANTHROPOLOGICAL STUDIES IN POZNAŃ – BITTERSWEET REFLECTIONS ON THE OCCASION OF THE CENTENNIAL JUBILEE

Abstract: The text discusses the condition of ethnological studies in Poznań on the centenary of their existence, presenting both the strengths, which include: advanced curricula, its internationalization, the highest quality of education and highly qualified teaching staff; as well as the threats facing it, related to the deepening demographic crisis and the erasing of ethnology as an independent scientific discipline in Poland.

Key words: Poznań ethnological studies, teaching, curriculums, education.

CZĘŚĆ II

Zbigniew Jasiewicz
jasezb@amu.edu.pl
ORCID: 0000-0003-4734-1470

Instytut Antropologii i Etnologii
Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

TRUDNE POCZĄTKI. PIERWSZE LATA KATEDRY ETNOLOGII I FOLKLORU ORAZ INSTYTUTU ETNOLOGICZNEGO UNIWERSYTETU POZNAŃSKIEGO (1919-1925)

Katedra Etnologii została zaplanowana, podobnie jak Katedra Antropologii (antropologii fizycznej), w ramach Wydziału Filozoficznego w trakcie II posiedzenia Komisji Organizacyjnej Uniwersytetu Polskiego w Poznaniu, nazwanej później Komisją Uniwersytecką, już 18 listopada 1918 roku. Jako kandydata do obsadzenia pierwszej z nich zgłoszono wówczas Jana Stanisława Bystronia, po zdobyciu przez niego w roku 1914 doktoratu, a w roku 1918 habilitacji na Uniwersytecie Jagiellońskim[1] i powołaniu go na tymże uniwersytecie na stanowisko docenta prywatnego. Na obsadę drugiej natomiast zaproponowano Eugeniusza Frankowskiego, jeszcze przed jego powrotem z Półwyspu Iberyjskiego i doktoryzowaniem się (*Posiedzenie komisji…*, 1919). Katedra Etnologii znalazła się wśród pierwszych, tzw. „nadzwyczajnych" katedr Wydziału Filozoficznego, powołanych już w lutym 1919 roku przez Naczelną Radę Ludową, uznaną w zaborze pruskim za legalną władzę państwową. Na jednym z późniejszych posiedzeń Komisji Uniwersyteckiej, w dniu 11 marca 1919 roku, jej przewodniczący, dr Heliodor Święcicki, poinformował, że dr Jan

[1] Doktorat z filozofii na podstawie rozprawy *Teoria rzeczywistości społecznej,* habilitacja z zakresu etnologii na podstawie książki *Zwyczaje żniwiarskie w Polsce* (1916). Ankieta „Życiorys i działalność naukowa" (*Prof. Jan...* 1919-1925: 2).

Stanisław Bystroń przyjął ofiarowaną mu katedrę o pierwotnej nazwie Katedra Etnologii i Folkloru, a także kierownictwo związanego z nią Instytutu Etnologicznego (tamże). Proponującym powołanie Katedry i kandydaturę Bystronia do jej obsadzenia był członek Komisji Organizacyjnej dr Józef Kostrzewski, uczeń znanego prehistoryka niemieckiego Gustava Kossinny, profesora Uniwersytetu Berlińskiego. Od swego nauczyciela przejął prof. Kostrzewski przekonanie o możliwości rozpoznania etnicznego charakteru kultur pradziejowych. Interesował się on, od czasów studenckich, kulturą ludową Wielkopolski, przygotował, wydał i rozesłał w roku 1908 ankietę do dokumentowania strojów ludowych, w roku 1909 pojechał do Krakowa, aby studiować tam polską kulturę ludową i archeologię (Kostrzewski 1970: 47, 59). Prof. Kostrzewski był członkiem założonego w roku 1910 w Poznaniu Towarzystwa Ludoznawczego, doceniał rolę analogii etnograficznych w interpretacji materiału archeologicznego i pisał o dawnej metryce niektórych obiektów polskiej kultury ludowej. Dostrzegał bliskość etnologii i antropologii, zresztą szeroko w tym czasie uznawaną, i ich przydatność dla prahistorii, nie łączył ich jednak w jednej placówce organizacyjnej projektowanego uniwersytetu. Wzoru katedry mógł dostarczyć Uniwersytet Lwowski, na którym Katedra Etnologii istniała już od roku 1910 – stworzona dla Stanisława Ciszewskiego, a po jego rezygnacji przejęta w roku 1913 przez Jana Czekanowskiego pod nazwą Katedry Antropologii i Etnologii (Jasiewicz 2011: 212-213). Wyprzedziła ona Katedrę Etnografii na Uniwersytecie Wiedeńskim utworzoną w roku 1912 (Gingrich 207: 127). Nie dostarczyła tego wzoru nauka w państwie niemieckim, bliższa prof. Kostrzewskiemu. Pierwsza Katedra Etnografii (Volkskundlichen Lehrstuhl) powstała na Uniwersytecie w Hamburgu, podobnie jak w Poznaniu, w roku 1919, natomiast w pobliskim Wrocławiu dopiero w roku akademickim 1926/27, przy Instytucie Germanistyki, założono Oddział Ludoznawczy lub Katedrę Ludoznawstwa (Volkskundliche Abteilung, Lehrstuhl für Volkskunde)[2]. Łączenie etnografii/etnologii w różnych konstelacjach instytucjonalnych z innymi dyscyplinami było wówczas powszechne. Katedra Volkskunde na Uniwersytecie w Berlinie, utworzona w roku 1936, określona została jako „pierwsza czysta katedra etnografii w Niemczech" (Institut für Europäische…). Obok katedry, utożsamianej w czasie zakładania Uniwersytetu

[2] Informację o Oddziale Ludoznawczym w ramach Instytutu Germanistyki na Uniwersytecie we Wrocławiu w roku akademickim 1926/27 zawdzięczam dr. Mieczysławowi Trojanowi.

w Poznaniu ze stanowiskiem profesora zwyczajnego lub nadzwyczajnego, powołano w pierwszym roku akademickim 1919/20 Instytut Etnologiczny, także pod kierownictwem Bystronia (Czubiński 1969: 250), umożliwiający tworzenie infrastruktury badawczej i dydaktycznej oraz zatrudnienie sił pomocniczych.

Fot. 1. Fotografia Jana Stanisława Bystronia zachowana w dokumentacji Uniwersytetu Poznańskiego. Źródło: Archiwum UAM, sygn. 152/4.

Uniwersytet Poznański, bo już w dniu 24.06.1920 roku uchwałą Senatu uczelni Wszechnica Piastowska przyjęła tę nazwę (Wrzosek 1925b: 101), stanowił realizację wielowiekowych starań społeczeństwa wielkopolskiego o utworzenie szkoły o pełnych prawach akademickich. Przyjęta początkowo nazwa Wszechnica Piastowska realizowała potrzeby polskich mieszkańców Wielkopolski, którzy wraz z odzyskaniem niepodległości uzyskali pozycję „narodu państwowego”[3]. Organizację Uniwersytetu

[3] Karol Libelt na sejmie pruskim nie poparł w roku 1867 petycji Johana Metziga o założenie uniwersytetu polskiego. Uważał, że w kraju, w którym mieszkają dwie narodowości, najsprawiedliwszy byłby uniwersytet krajowy, z katedrami języka i literatury

wspierał Sejm Dzielnicowy oraz Naczelna Rada Ludowa ze swoim Komisariatem, przekształcona już w sierpniu 1919 roku w Ministerium byłej Dzielnicy Pruskiej. To Komisariat Naczelnej Rady Ludowej wydał dekret z dnia 30.01.1919 roku o utworzeniu Uniwersytetu i powołaniu w nim Wydziału Filozoficznego (Czubiński 1969: 248; Marciniak, Meissner 2004: 22). Tenże Komisariat dekretem z dnia 26.02.1919 roku powołał pierwsze katedry Wydziału Filozoficznego (w tym Katedrę Etnologii), zaproponowane przez Kostrzewskiego, z ich obsadą personalną włącznie, na wspomnianym już posiedzeniu Komisji Uniwersyteckiej w dniu 18.11.1918 roku (Czubiński 1972: 74). Na potrzeby Uniwersytetu oddano okazałe budynki w tzw. Dzielnicy Cesarskiej Poznania: Collegium Minus zbudowane na użytek Akademii Królewskiej w roku 1909; Collegium Medicum, obecne Collegium Maius, powstałe w roku 1896, pierwotnie służące Komisji Kolonizacyjnej powołanej z inicjatywy Ottona von Bismarcka; Zamek Cesarski, ukończony w roku 1910, nazwany Collegium Maius, w którym znalazł siedzibę na parterze m.in. Instytut Etnologiczny UP, a także Kaiser-Wilhelm-Bibliothek z roku 1909, oddaną Uniwersytetowi, z 250 000 woluminów. Komisariat Naczelnej Rady Ludowej wspomagał Uniwersytet również finansowo. Informował rząd polski w Warszawie:

> Donosimy, że obwieszczeniem w dniu wczorajszym (30 stycznia) powołaliśmy do życia Wydział Filozoficzny jako zaczątek polskiego Uniwersytetu w Poznaniu. Na ten cel wyznaczyliśmy aż do 1.04.1920 roku 450 000 marek (Czubiński 1969: 248).

Przygotowanie Bystronia do objęcia Katedry Etnologii na Uniwersytecie Poznańskim było wyjątkowo dobre, co potwierdził sam uczony w wypełnionej przez niego ankiecie „Życiorys i działalność naukowa" (*Prof. Jan...* 1919-1925: 1-2)[4]. Wspomniałem już o doktoracie i habilitacji oraz o zdobytej na UJ praktyce dydaktycznej. Był uczonym o szerokich horyzontach poświadczonych wieloma publikacjami, zarówno z zakresu etnologii i folkloru, jak i socjologii. Miał umiejętności organizacyjne,

polskiej. Twierdził, że taki uniwersytet, powstały w Poznaniu, zlikwiduje krzywdę moralną, którą odczuwają wszyscy mieszkańcy prowincji poznańskiej, zarówno Polacy, jak i Niemcy (Grot 1972: 43).

[4] Rubrykę „Spis autorów powołujących się w swych pracach na publikacje", wyprzedzającą w tej ankiecie pytania o *impact factor*, Bystroń wypełnił, wskazując na książkę Aleksandra Brücknera *Mitologia słowiańska* (1918) oraz książkę Stanisława Schneidera *Ze studiów mitologicznych i ludoznawczych* (1916).

którymi wykazał się m.in. w trakcie pełnienia funkcji sekretarza Zarządu Polskiego Archiwum Wojennego, powołanego pod przewodnictwem prof. Władysława Semkowicza w roku 1915 w Wiedniu[5].

Pierwsze lata pracy Bystronia na Uniwersytecie Poznańskim były aktywne. Uczestniczył w pierwszym posiedzeniu Rady Wydziału Filozoficznego w dniu 4.04.1919 roku, na którym dziekanem wybrano prof. Michała Sobeskiego (Wrzosek 1925a: 67). Protokołował obrady „grona profesorów Wydziału Filozoficznego", zabierał głos w dyskusjach, m.in. w sprawie statutu docenta, żądając od Dziekana przedstawienia wykazu docentów z uprawomocniającymi ich stanowiska dokumentami (Czubiński 1972: 79). Negatywnie ocenił, na posiedzeniu Rady Wydziału w dniu 11.04.1919 roku, wniosek Franciszka Gawełka o zatrudnienie w Katedrze Antropologii na Uniwersytecie Poznańskim (*List…* 1919; Banasiewicz, Czubiński 1973: 51-52)[6]. Profesorem nadzwyczajnym Bystroń był już od

[5] Archiwum to przeniesione zostało w roku 1916 do Krakowa i umieszczone przy Akademii Umiejętności. Działało z „komitetami" w różnych miastach w Polsce i w Europie, m.in. w Poznaniu, w którym przewodniczącym był dr Stanisław Karwowski. Jako cel swojej pracy wyznaczyło gromadzenie dokumentów dotyczących udziału Polaków w I wojnie światowej. Nie ograniczyło się do zbierania zastanych materiałów, lecz starało się je wywoływać przy pomocy różnego rodzaju odezw i kwestionariuszy (Polskie instytucje… 1919: 584-585). Wydało m.in. *Odezwę* oraz inny druk, *O wojenną twórczość ludową*, których autorem był zapewne Bystroń, wskazujące na wartość „folkloru wojennego" i nawołujące do gromadzenia materiałów etnograficznych z tego zakresu (*Odezwa*… b. r.; *O wojenną*… b.r.). Polskie Archiwum Wojenne nie zajmowało się badaniem jeńców wojennych wzorem innych podobnych instytucji na obszarze państw niemieckojęzycznych (Gingrich 2007: 115). Nie miało do nich dostępu. Poświadczony jest natomiast udział Polaków, w tym pracowników UJ, w badaniach z zakresu antropologii fizycznej jeńców. Badania takie prowadził m.in. dr Franciszek Gawełek, zatrudniony jako „pomocnicza siła naukowa" w Instytucie Antropologii UJ, o czym Uniwersytet zawiadamiał CK Namiestnictwo w Białej (Gawełek… 1917).

[6] W uwagach do listu Bystroń napisał: „Dr F. Gawełek jest znanym pracownikiem na polu ludoznawstwa polskiego i na polu tym położył już znaczne zasługi, przede wszystkim jako autor cennej *Bibliografii ludoznawstwa polskiego,* następnie jako zbieracz materiałów i popularyzator. Prace syntetyczne, z powodu braku metody naukowej, nie mają większego znaczenia. W antropologii pracuje dr Gawełek stosunkowo niedawno, nie ma jednak wykształcenia przyrodniczego" (Banasiewicz, Czubiński 1973: 52). Gawełek otrzymał natomiast pozytywną opinię w roku 1919, przy staraniach o Katedrę Antropologii i Etnologii na Uniwersytecie Lubelskim (późniejszym KUL), od ks. prof. Jana Nepomucena Fijałka: „…mogę go chętnie polecić jako wybitną siłę naukową, a przy tym – co wśród przedstawicieli tej gałęzi badań nie należy dzisiaj do zjawisk codziennych – jako katolika praktykującego" (Ziejka 2010: 87).

1.04.1919 roku[7]. W dniu 31.05.1922 roku Naczelnik Państwa, na wniosek Uniwersytetu, wsparty opinią prof. Witolda Klingera, wzmocnił pozycję Bystronia, mianując go profesorem zwyczajnym etnologii na Uniwersytecie Poznańskim. W związku z nominacją Minister Wyznań i Oświecenia Publicznego, w piśmie z dnia 30.06.1922 roku, określił jego powinności:

> Do obowiązków Pańskich należy prowadzenie badan naukowych, odbywanie wykładów i ćwiczeń z etnologii w zakresie potrzeb nauczania na Wydziale Filozoficznym, co najmniej jednak w wymiarze pięciu godzin wykładów i dwóch godzin ćwiczeń tygodniowo w ciągu całego roku akademickiego lub w wymiarze temu odpowiednim według zasady, iż dwie godziny ćwiczeń odpowiadają jednej godzinie wykładów, kierownictwo zakładu etnologicznego oraz w ogóle sprawowanie wszelkich czynności akademickich, związanych z Pańskim stanowiskiem (*Prof. Jan...* 1919-1925: 40).

Biogram Bystronia, umieszczony w zredagowanym przez Adama Wrzoska opracowaniu historii pierwszych lat Uniwersytetu Poznańskiego, informuje:

> Jan Stanisław Bystroń, profesor zwyczajny etnologii, urodzony 20. października 1892 w Krakowie. Tamże kończył szkoły średnie, studia uniwersyteckie odbywał w Krakowie i w Paryżu, doktorat filozofii uzyskał w Krakowie na wiosnę 1914 roku. Rok następny spędził na studiach w Wiedniu, poczym pracował w Biurze Statystycznym Centrali Odbudowy Kraju jako referent, a następnie jako kierownik. Na wiosnę 1918 r. uzyskał w Uniwersytecie Jagiellońskim veniam legendi z zakresu etnologii. Od początku istnienia Uniwersytetu Poznańskiego jest profesorem etnologii, zrazu nadzwyczajnym, potem (od maja 1922) zwyczajnym. Jest członkiem Komisji Socjologicznej Towarzystwa Przyjaciół Nauk Poznańskiego, współpracownikiem Komisji Antropologicznej i Komisji Historii Filozofii Polskiej Akademii Umiejętności, członkiem Instytutu Nauk Antropologicznych Towarzystwa Naukowego Warszawskiego, właścicielem Krzyża Komandorskiego Orderu św. Sawy (Wrzosek 1925c: 474).

---

[7] Na stanowisku profesora nadzwyczajnego, jeszcze we Wszechnicy Piastowskiej w roku 1920, uposażenie Bystronia wynosiło (*Prof. Jan...* 1919-1925: 62):

„Pensja podstawowa 6 klasa	10.000
Dodatek starszeństwa	400
Dodatek drożyźniany	1.560
Dodatek na mieszkanie	2.000
	13.960” [marek – Z. J.].

Do informacji o działalności Bystronia w stowarzyszeniach naukowych oraz zespołach redakcyjnych czasopism dodać należy udział w komitetach redakcyjnych wydawanych w Poznaniu *Ruchu Prawniczego, Ekonomicznego i Socjologicznego* oraz *Archiwum Etnograficznego Instytutu Zachodniosłowiańskiego Uniwersytetu Poznańskiego*, a także funkcję sekretarza dzielnicowego Polskiego Towarzystwa Etnologicznego w Poznaniu, pełnioną od roku 1923 (Bieńkowski 2002: 32). Funkcja ta ustanowiona została wraz z założeniem Towarzystwa w roku 1921 i przewidywała powołanie sekretarzy dzielnicowych również z Warszawy, Krakowa, Lwowa, Wilna, Torunia i Zakopanego[8].

W trakcie kierowania Katedrą w Poznaniu Bystroń wiele publikował, zarówno z zakresu teorii narodu (tu m.in. pierwszy szkic *Megalomanii narodowej*), w tym także ludowych obrzędów i literatury ludowej, jak i ogólnych ujęć ludoznawstwa i opracowań bibliograficznych etnografii (por. *Bibliografia…* 1980). Bibliografia prac Bystronia dołączona do jego biogramu, obejmująca prace opublikowane do roku 1923, wylicza 25 pozycji i nie uwzględnia drobniejszych artykułów i sprawozdań umieszczanych w wielu czasopismach. Są w niej również nieliczne prace publikowane w Poznaniu: *Artyzm pieśni ludowej* (1921) oraz artykuł *Wpływy słowiańskie w niemieckiej pieśni ludowej* z roku 1921 ze *Slavia Occidentalis* (Wrzosek 1925c: 474-476). Wyjeżdżał, z ramienia Uniwersytetu, na kongresy międzynarodowe: Kongres Historii Religii w Paryżu w roku 1923 oraz Kongres Geografów w Kairze w roku 1925 (*Prof. Jan...* 1919-1925: 32, 15).

Bystroń był recenzentem – a nie promotorem, jak sądzono (Armon 2001: 23) – w procedurze doktorskiej Janiny Klawe, która doktoryzowała się w roku 1920 na podstawie pracy *Totemizm a pierwotne zjawiska religijne w Polsce*. Promotorem był Florian Znaniecki, na co wskazuje zachowany w Archiwum UAM dyplom, określający doktorat jako otrzymany z filozofii, z zakresu etnologii i socjologii[9]. Janina Klawe była jednym z pierwszych doktorów filozofii wypromowanych na Uniwersytecie Poznańskim (Znamierowska-Prüfferowa 1976: 376; Mazurczak 2011: 199). Przy udziale Bystronia na tymże Uniwersytecie Stanisław Poniatowski

[8] Informację tę otrzymałem od mgr. Jacka Żukowskiego. Działalność Polskiego Towarzystwa Etnologicznego w Poznaniu nie jest znana.

[9] Recenzje prof. prof. F. Znanieckiego i J.S. Bystronia, protokoły egzaminu i kopia dyplomu doktorskiego Janiny Klawe w Archiwum UAM w tece 103b/1185. Za informacje o tych dokumentach dziękuję dr Dorocie Mazurczak.

otrzymał w roku 1923 *veniam legendi* z zakresu etnologii. Uzyskaną habilitację przeniósł on jednakże na Uniwersytet Warszawski (Wrzosek 1925c: 372; Armon 2001: 23). W latach 1919-1925 Bystroń prowadził wiele wykładów, zarówno w ramach tzw. Powszechnych Wykładów Uniwersyteckich, zorganizowanych w roku 1919, jak i kursów uniwersyteckich. W przypadku Powszechnych Wykładów Uniwersyteckich brał udział zarówno w drugiej ich serii, zatytułowanej „O ziemi naszej", organizowanej w lutym-marcu 1920 roku, jak i w wykładach odbywanych w listopadzie-grudniu w roku 1922 (Wrzosek 1925b: 103, 105). Problematyka wykładów kursowych prowadzonych przez Bystronia była wyjątkowo zróżnicowana, związana z szerokimi zainteresowaniami profesora. Dotyczyły one: ogólnych ujęć etnografii, takich jak „Wybrane rozdziały z etnografii polskiej", „Zarys ludoznawstwa polskiego", „Ludoznawstwo polskie (bibliografia, źródła, wybrane zagadnienia)", „Wstęp do ludoznawstwa polskiego", „Krótki zarys ludoznawstwa polskiego", „Metody badań etnograficznych", „Etnografia Polski"; folklorystyki – w jej ramach „Polska pieśń ludowa", „Czytanie i rozbiór polskich pieśni ludowych, z uwzględnieniem ich wpływu na poezję literacką", „Polskie przysłowia i zagadki ludowe", „Studia źródłowe nad literaturą ludową (pieśni i podania)", „Polska literatura ludowa", „Wędrówki wątków literackich"; socjologii, w tym „Socjologia", „Socjologia ziem polskich"; psychologii i spraw etnicznych, z ich zakresu „Psychologia etniczna", „Wybrane zagadnienia psychologii etnicznej", „Psychologia społeczna". Ponadto kierował proseminarium etnologicznym i seminarium etnologicznym oraz konwersatorium ludoznawczym, odbywanymi w sali Instytutu Etnologicznego (*Spis wykładów*… 1919-1925; Jasiewicz 2009: 18). Wykłady z socjologii, prowadzone w Lectorium Lubranescii, uznane zostały za obowiązkowe dla studentów Wydziału Prawnego, nie posiadającego wystarczającej kadry profesorskiej. Pismo z Wydziału Filozoficznego UP z dnia 27.11.1919 roku stwierdza:

> Wydział Filozoficzny zgadza się, by prof. dr Bystroń wykładał w półroczu zimowym trzygodzinny kurs socjologii, który ma być równocześnie obowiązkowym wykładem dla trzeciego roku studium ekonomicznego (*Pismo*… 1919).

Ogólną charakterystykę wykładów Bystronia przedstawiono w piśmie Rady Wydziału Filozoficznego UP z dnia 21.11.1922 roku:

> Z przeglądu wykładów, wygłoszonych w Poznaniu w ciągu 3 1/2 lat widzimy, że prof. Bystroń próbował dać słuchaczom całość etnografii polskiej, a obok tego uwzględniał zagadnienia ogólne. Wykładał więc m.in. „Wstęp do etnografii polskiej", „Zarys ludoznawstwa polskiego", „Polskie pieśni ludowe", „Badania źródłowe nad literaturą ludową", „Psychologię etniczną", a nadto, na Wydziale Prawnym, „Socjologię" (*Teka osobowa*… 1922).

W cytowanej już pracy pod redakcją Wrzoska znajdujemy informację o kierowanym przez Bystronia Instytucie:

> Instytut Etnologiczny istnieje od samego założenia Uniwersytetu, a więc od maja 1919 i od samego początku mieści się w sali 27 Collegium Maius. Z zasobów bibliotecznych b. Akademii niemieckiej otrzymał Zakład jedną książkę w dwóch tomach, obecnie inwentarz wykazuje 1788 pozycji w około 3000 tomach. W końcu 1919 nabyto bibliotekę znanego folklorysty niemieckiego O. Knoopa – aczkolwiek zbiór ten składał się – poza wyjątkami, tylko z dzieł niemieckich, niemniej jednak uzyskano w ten sposób szereg cennych wydawnictw zbiorowych, jako to komplety kilkunastu pism etnograficznych i szereg ważnych, niejednokrotnie już wyczerpanych dzieł. Stosunkowo dobrze przedstawia się dział ogólny i polski, z trudnością uzyskano nieco wydawnictw słowiańskich, słabiej reprezentowane są exotica. Prócz biblioteki posiada nadto Zakład zbiór fotografii i przeźroczy; w dziale fotografii zakupiono zbiór fotogramów Kriegera, przedstawiających typy ludowe polskie sprzed kilkudziesięciu lat, dalej uzyskano dużo fotografii ze zbiorów Muzeum Etnograficznego w Krakowie.
> Bibliotekarką Instytutu jest p. Bożena Stelmachowska (Wrzosek 1925c: 518).

Uniwersytet pozyskał wybitnego uczonego, zorganizował instytucje, jakimi były Katedra i Instytut, dał im pomieszczenie w prestiżowym budynku, stworzył profesorowi możliwość prowadzenia wykładów i seminariów, zapewnił pomoc w postaci bibliotekarki. Co zatem sprawia, że początki etnologii uniwersyteckiej w Poznaniu uznajemy za trudne? Podstawowe przyczyny były dwie. Były nimi charakter kulturowy i społeczny miasta i całego byłego zaboru pruskiego oraz przekonania i potrzeby prof. Bystronia.

Zabór pruski był tym spośród wszystkich trzech zaborów, w którym polskość była najbardziej zagrożona. Niebezpieczeństwo asymilacji etnicznej wynikało z tego, że na jego terenie zamieszkiwało wielu mieszkańców narodowości niemieckiej, w tym od dawna tutaj osiadłych; że kul-

tura niemiecka była rozwinięta i atrakcyjna, a niemieckie państwo dobrze zorganizowane i skuteczne. Jednocześnie państwo to, poprzez wczesne uwolnienie chłopów z pańszczyzny, zakończonej w roku 1823, i wprowadzenie już w połowie XIX wieku powszechnego prawa wyborczego, ograniczonego jednakże do mężczyzn, oraz podniesienie materialnego poziomu życia i zajęcie się sprawami socjalnymi, sprzyjało wykształceniu się poczucia podmiotowości jego mieszkańców. Naruszenie praw z nim związanych, wyraźne wraz z zapoczątkowaniem przez Bismarcka Kulturkampfu, który na ziemiach polskich zaboru pruskiego łączył działania przeciwko Kościołowi katolickiemu z zaostrzeniem akcji germanizacyjnej, kontynuowanej również później, m.in. przez wprowadzenie na początku XX wieku ustawodawstwa wyjątkowego, wywołało konsolidację społeczeństwa polskiego, wzmocnienie jego tożsamości narodowej. Polacy, z jednej strony traktowani – w państwie prawa – jako obywatele, z drugiej, w związku z germanizacją – jako mieszkańcy drugiej kategorii, wobec braku możliwości prowadzenia walki politycznej koncentrowali się na pracy organicznej. Polegała ona na organizowaniu się w celu podniesienia poziomu gospodarczego i kulturalnego społeczeństwa polskiego i obrony religii oraz języka. Oskar Kolberg, zarówno w swoich monografiach regionalnych, jak i w korespondencji, tylko w zaborze pruskim dostrzega najwyższy stopień zagrożenia polskości i wielokrotnie daje wyraz przekonaniu o potrzebie walki, którą jego mieszkańcy muszą prowadzić:

> (…) aby zachować narodowość naszą i na korzystniejszym niż dotąd utrzymać się stanowisku wobec nieprzyjaciela (Kolberg 1966: 262).

Koncentracja na sprawach gospodarczych i innych, mających bezpośrednie znaczenie dla obrony i zachowania narodowości, wpłynęła na wykształcenie się specyficznych cech polskiego społeczeństwa zaboru pruskiego i powstanie stereotypu, jak wówczas mówiono, „Poznańczyków" jako uznających przewagę materii nad duchem. Sięgnijmy do publikacji etnograficznej, w której autor próbuje wytłumaczyć charakter tego społeczeństwa, a jednocześnie brak rozwiniętych zainteresowań etnograficznych:

> Dziwić się nie możemy, że większych zbiorów etnograficznych nie mamy w W. Ks. Poznańskim – tam cały rozwój społeczeństwa zwrócony jest ku zdobywaniu sobie bytu, zagrożonego równouprawnienia wpływu i przybiera tym spo-

sobem bardziej kierunek materialny; nadto społeczeństwo jest tam w walce zbyt rozgorączkowane, by zdobyć się na spokój konieczny przy założeniu retrospektywnych zbiorów (Sawicki 1910: 421).

Sprawy nauki, pośrednio jedynie wpływającej na życie gospodarcze i świadomość narodową, pozostawały na dalszym planie. Porównanie naukometryczne trzech zaborów, zawsze dyskusyjne co do przyjętych założeń i metod, określa udział zaboru pruskiego w rozwoju nauki polskiej w czasie utraty niepodległości jako nie większy niż 10% (Kosiński 1981: 153). Odległe były czasy, kiedy w Wielkim Księstwie Poznańskim, od lat 30. do 50. XIX wieku, warunki sprzyjały działalności w zakresie etnografii. Ujawniła się tak charakterystyczna dla tych czasów, a także dla późniejszego okresu, związana z sytuacją polityczną komplementarność w pracach naukowych w różnych zaborach. Materiały etnograficzne publikował i zachęcał do ich gromadzenia w tym korzystnym okresie *Przyjaciel Ludu* (1834-1842), ukazały się *Pieśni ludu polskiego* Oskara Kolberga (1842) i inne prace folklorystyczne, w roku 1857 założone zostało Towarzystwo Przyjaciół Nauk w Poznaniu, zainteresowane wsią i jej kulturą. Pojawili się uczeni ważni dla rozwoju etnologii polskiej: Ryszard Berwiński i Jan Rymarkiewicz (Jasiewicz 2011: 108 i n.). Po badaniach Oskara Kolberga, prowadzonych w drugiej połowie lat 60. i pierwszej lat 70. XIX wieku, zakończonych publikacją siedmiu tomów „Ludu" z Wielkiego Księstwa Poznańskiego w latach 1875-1882, znaczące poszukiwania etnograficzne na tym terenie poza badaczami niemieckimi prowadziły jedynie Jadwiga Szeptycka i Zofia Szembekówna (Wróblewski 1967: 88).

Ożywienie zainteresowań etnograficznych w Wielkopolsce nastąpiło na początku XX wieku. Przyczyną był rozwój działalności etnograficznej pod innymi zaborami, przede wszystkim w Galicji, oraz zrozumienie roli kultury ludowej jako znaku polskości. Pewną rolę w zajmowaniu się etnografią odegrał także zorganizowany w Poznaniu w 1909 roku 40. Kongres Berlińskiego Towarzystwa Antropologii, Etnologii i Prahistorii, współzałożonego przez Rudolfa Virchowa. Utrzymywano związki zarówno z Krakowem, jak i ze Lwowem, w którym Wielkopolanin prof. Antoni Kalina został w roku 1895 założycielem i pierwszym prezesem Towarzystwa Ludoznawczego. Kalina współpracował z uczonymi poznańskimi, publikował w wydawanym w Poznaniu czasopiśmie *Warta. Tygodnik poświęcony nauce, rozrywce i wychowaniu*, był również członkiem-korespondentem Poznańskiego Towarzystwa Przyjaciół Nauk (Brzezińska,

Czachowski 2016: 49). W pierwszym roku swej działalności Towarzystwo Ludoznawcze we Lwowie nawiązało kontakt z Towarzystwem Przyjaciół Nauk w Poznaniu i powołało członków-korespondentów z Poznania: dr. Klemensa Koehlera, radcę zdrowia, oraz dr. Władysława Łebińskiego, literata (Kłodnicki 1997: 18). Zapowiedź wspomnianego już zjazdu Berlińskiego Towarzystwa Antropologii, Etnologii i Prahistorii, do którego zresztą należeli także Polacy, również z Galicji[10], skłoniła dr. Franciszka Chłapowskiego do próby zebrania eksponatów etnograficznych z Wielkopolski i zorganizowania ich wystawy w Muzeum Mielżyńskich Towarzystwa Przyjaciół Nauk w Poznaniu (Kościński 1911: 4; Przewoźny 2001: 33). Zwrócono się o pomoc w jej urządzeniu do Komisji Antropologicznej Akademii Umiejętności w Krakowie. Sprawie tej poświęcono posiedzenie Komisji w dniu 15.12.1908 roku. W protokole zanotowano:

> Prof. dr Kostanecki zawiadamia Komisję, że Towarzystwo Przyjaciół Nauk w Poznaniu udało się za jego pośrednictwem do Akademii Umiejętności z prośbą o wzięcie udziału w wystawie, jaka ma być urządzona w lipcu 1909 roku w Poznaniu przy sposobności zjazdu Berlińskiego Towarzystwa Antropologicznego i udzielenie Towarzystwu Nauk Poznańskiemu pomocy w urządzeniu oddziału etnograficznego. Dr Kostanecki, porozumiawszy się poufnie z kilkoma członkami Akademii Umiejętności w tej sprawie, wnosi, aby nie wysyłać na wystawę do Poznania zbiorów antropologicznych i archeologicznych, będących własnością Akademii Umiejętności, z obawy, aby przedmioty te w czasie przesyłki nie uszkodziły się. Natomiast co do urządzenia w Poznaniu oddziału etnograficznego wnosi zaproponować pomoc sekretarza p. Seweryna Udzieli, jeżeli zechce się zgodzić na tą propozycję. S. Udziela oświadczył, że z całą gotowością może się udać w lecie 1909 roku do Poznania, jeżeli jego współpracownictwo w urządzaniu wystawy etnograficznej przyda się, na co. dr Kostanecki wnosi, aby Komisja udzieliła p. Udzieli z własnych funduszów zasiłku na wycieczkę w Poznańskie, aby przy sposobności pobytu tamże zebrał materiał do wydawnictwa „Ubiory ludu polskiego" z tamtych stron, podobnie jak to dotychczas czynił w Galicji i na Śląsku austriackim. Wniosek ten uchwalono i upoważniono dr. Kostaneckiego, aby zawiadomił Towarzystwo Przyjaciół Nauk w Poznaniu (*Protokół…* 1908).

[10] Adolf Strzelecki skarżył się na „rodaków naszych, którzy do jedynego krajowego Towarzystwa ludoznawczego nie przystąpili [a zapisali się do Towarzystwa wiedeńskiego – Z. J.], tak samo jak i ci z Galicji, którzy należą do Berlińskiego Towarzystwa Ludoznawczego, a o naszym nie wiedzą lub – wiedzieć nie chcą" (1895: 33).

O wystawie etnologicznej zorganizowanej w polskim muzeum i zwiedzanej przez uczestników Kongresu Berlińskiego Towarzystwa Antropologicznego napisała Jarmila Kaczmarek (2009: 23). Świadek ówczesnych wydarzeń, Konstanty Kościński, stwierdził jednakże:

> (…) z powodu zjazdu antropologów niemieckich w Poznaniu w r. 1909 poruszono myśl urządzenia małej wystawy naszych zbiorów antropologicznych i przy tym także myśl zebrania okazów z dziedziny ludoznawstwa wielkopolskiego. Pan radca dr Franciszek Chłapowski podjął w tym kierunku obszerne starania przedwstępne, żeby dać pochop do specjalnego zajęcia się sprawą ludoznawstwa i wspólnie z kilkoma panami i paniami odbył kilka zebrań (…). Lecz do przeprowadzenia tej myśli nie przyszło, takiej wystawy urządzić się nie dało, bo choć dużo było obietnic, przecież nikt przedmiotów wystawowych nie nadesłał (Kościński 1911: 4-5).

Niemiecki sprawozdawca z przebiegu Kongresu Berlińskiego Towarzystwa Antropologicznego w Poznaniu, zdając sprawę ze zwiedzania zbiorów prahistorycznych przez jego uczestników w niemieckim Muzeum Cesarza Fryderyka oraz polskim – Towarzystwa Przyjaciół Nauk, w którym w pięknym, nowo zbudowanym gmachu po ekspozycji oprowadzał dr Erzepki, nie wspomina o wystawie etnologicznej (Borchling 1909: 118). Być może do wystawianych tam zbiorów archeologicznych, za sprawą dr. Chłapowskiego, czynnie uczestniczącego w Kongresie (Borchling 1909: 124), dołączono niewielki zespół obiektów etnograficznych. Zainteresowanie ludoznawstwem, zainspirowane m.in. Kongresem Berlińskiego Towarzystwa Antropologicznego, zaowocowało powołaniem Towarzystwa Ludoznawczego. Zorganizowano je pod przewodnictwem Heleny Cichowicz i przy współpracy jej córki Wiesławy. To w ramach powstałego 8 marca 1910 roku Towarzystwa wielkim wysiłkiem zgromadzono obiekty etnograficzne i w dniu 2.12.1911 roku nastąpiło otwarcie zbiorów ludoznawczych w Muzeum Mielżyńskich Towarzystwa Przyjaciół Nauk w Poznaniu (Przewoźny 2001: 33, 35). Wiesława Cichowicz wydała, w roku 1911, przewodnik po wystawie w dwóch wersjach językowych: polskiej i niemieckiej (Cichowiczówna 1911; Cichowicz 1911). We wstępach do nich pisze się o zbiorze jako skarbnicy „rzeczy ludowych i swojskich" (Przewoźny 2001: 35). Działanie Towarzystwa, w którym Helenie Cichowicz udało się zgromadzić ponad 340 członków, z najważniejszymi przedstawicielami ziemiaństwa i duchowieństwa, jest

przykładem dostosowania się do miejscowych warunków i możliwości: struktury społeczeństwa polskiego i sytuacji politycznej w państwie pruskim. Dostosowanie to obejmowało także uwzględnienie wieloetnicznego składu ludności w prowincji oraz reagowanie na wpływy, a może nawet oczekiwanie znalezienia zrozumienia w nauce niemieckiej, w tym etnologii, rozwiniętej i w części w tym czasie liberalnej. Towarzystwo Ludoznawcze przetrwało do 1939 roku. Nie straciło swego „salonowego" charakteru, dlatego nie nawiązało kontaktu z powstającym po roku 1919 środowiskiem uniwersyteckim i nie zostało przez nie zaakceptowane (Przewoźny 2001: 38).

Nie potrafimy stwierdzić, czy Bystroń, przyjmując profesurę w Uniwersytecie Poznańskim, traktował ją jako stałe miejsce pracy, czy też jedynie przejściowe. Z pewnością brakowało mu akademickiej atmosfery Krakowa. Nie podjął starań o własne mieszkanie. Zarzut autoplagiatu, skierowany w roku 1921 przez wydawnictwo księgarni św. Wojciecha przeciwko niemu – w młodości członkowi Związku Młodzieży Polskiej „Zet", przeciwnikowi nacjonalizmu, wykładającemu elementy teorii narodu i przygotowującemu się do wydania wstępnego szkicu *Megalomanii narodowej* (1923) – potraktował zapewne jako brak akceptacji dla jego poglądów społecznych i naukowych ze strony endeckich i wpływowych kościelnych kół Poznania. Zarzut dotyczył „nielojalności" polegającej na tym, że opublikowany w tym wydawnictwie w roku 1921 *Artyzm w pieśni ludowej* był niemal identyczny z wydaną rok wcześniej w Krakowie *Polską pieśnią ludową.* Bystroń spór oddał 2.02.1921 roku pod osąd Senatu UP:

> Do Świetnego Senatu Uniwersytetu Poznańskiego.
> Z początkiem stycznia b.r. otrzymałem z księgarni św. Wojciecha list, który zarzuca mi nielojalność w stosunkach wydawniczych, zaznaczając zarazem, że firma nie oczekiwała podobnego postąpienia od profesora Uniwersytetu Poznańskiego. List ten uznać muszę jako obrażający mnie w formie i treści i to tak jako autora, jak też jako profesora Uniwersytetu. Mam zaszczyt zatem zwrócić się do Świetnego Senatu z prośbą o zbadanie niniejszej sprawy… (*Prof. Jan...* 1919-1925: 50).

Senat powołał komisję dla rozpatrzenia sprawy. Korzystne dla Bystronia „Orzeczenie", z datą 30.01.1921, poprzedzające zwrócenie się do Senatu, przygotował dla komisji prof. Stanisław Dobrzycki, slawista i polonista, który do Poznania przybył z Uniwersytetu we Fryburgu, a później, w latach 1924-1925, był rektorem UP:

> List księgarni św. Wojciecha do prof. Bystronia zawiera poglądy nie odpowiadające istotnemu stanowi rzeczy. Nie jest prawdziwem twierdzenie, jakoby jego książka *Polska pieśń ludowa. Wybór* była nieomal identyczną z książką *Artyzm w pieśni ludowej*. Książka pierwsza jest antologią, wyborem pieśni ludowych polskich, poprzedzonym wstępem o charakterze więcej popularnym i objaśniającym; książka druga jest naukową pracą konstruktywną, traktującą o jednym z problemów, związanych z badaniami nad poezją ludową. Mniejsza część tego wstępu (niecałych dwanaście stron na 43 strony wstępu, a na 170 stron całej książki) streszcza i podaje te wyniki badań prof. Bystronia nad artyzmem poezji ludowej, które szczegółowo, z aparatem naukowym, autor przedstawił w obszerniejszem naukowym dziele *Artyzm w pieśni ludowej.* O jakiejkolwiek nielojalności, czy to naukowej, czy handlowo-wydawniczej ze strony prof. Bystronia nie może być mowy. Wobec tego ton i stylizacja listu firmy poważnej do profesora uniwersytetu, ton i stylizacja takie, jakie widzimy w liście Księgarni św. Wojciecha, są absolutnie niedopuszczalne (*Prof. Jan...* 1919-1925: 52).

W liście z dnia 11.08.1921 roku Rektor prof. Heliodor Święcicki, powtarzając sformułowania z „Orzeczenia", poinformował prof. Bystronia, że Senat na posiedzeniu w dniu 29.07.1921 roku:

> (…) uchwalił jednomyślnie oświadczyć, że postępowanie Pana Profesora uważa za zupełnie poprawne, że zarzuty księgarni św. Wojciecha uważa za nieuzasadnione i że o jakiejkolwiek nielojalności ze strony Pana Profesora, czy to naukowej, czy handlowo-wydawniczej, nie może być mowy (*Prof. Jan...* 1919-1925: 47).

W spisie wykładów trymestru pierwszego roku akademickiego 1920/21 pojawia się informacja: „Prof. Bystroń w bieżącym roku wykładać nie będzie" (*Spis…* 1920: 9). Przy zajęciach w roku akademickim 1923/24 umieszczono niepokojącą informację: „dni i godziny podane będą później" (*Spis…* 1923: 53), a w Kronice UP przy tymże roku akademickim odnotowano, że seminarium etnologiczne nie doszło do skutku z braku uczestników (*Kronika…* 1925: 54). W roku 1924/25 zajęcia miały się odbywać „wedle umowy" (*Spis…* 1924: 51), natomiast na seminarium etnologicznym „Przy udziale czterech uczestników opracowywano zagadnienie początków cywilizacji" (*Kronika…* 1926: 4). W roku akademickim 1925/26 znowu „sala i godziny po porozumieniu się ze słuchaczami" (*Spis…* 1925: 56), świadczące o niestabilności zajęć i trudnościach porozumienia się z wykładowcą. Nie znamy liczby studentów uczestniczących w zajęciach.

Nie mamy informacji o wykształconych magistrach. W roku akademickim 1923/24 Bystroń uzyskał urlop, w trakcie którego podjął wykłady na Uniwersytecie Jagiellońskim. Czuł się jednakże kierownikiem Instytutu Etnologicznego. Nie zgodził się na pomieszczenie zaproponowane w zamian za oddany Instytutowi Historycznemu pokój. Zaproponował z Krakowa rozwiązania szczegółowe dotyczące zmian lokalowych. Jednocześnie był świadom trudnej sytuacji, w której postawił Uniwersytet i Instytut, opuszczając Poznań. W dniu 15.12.1924 roku napisał do Dziekana Wydziału Filozoficznego UP, prof. Jana Grochmalickiego:

> Tymczasem można by rzecz tak urządzić, książki mojego zakładu, które znajdują się w trzech szafach koło drzwi pomieścić w zamkniętych szafach, które są puste a bardzo pakowne, książki zaś, które są na półkach, wstawionych w framugę, najlepiej będzie pozostawić tam; przed nimi można by postawić półki seminarium historycznego. Biurko można by opróżnić, przenosząc wszystkie rzeczy, a jest ich niedużo, do jednej szuflady. Podobnież można by postąpić z szafą na przezrocza, w której większość szuflad jest wolna. Wszystko oczywiście z zastrzeżeniem własności mego instytutu. Chciałbym móc przypilnować osobiście tej całej operacji i w tym celu przyjadę do Poznania zaraz po świętach; chciałbym omówić też cały kompleks spraw łączących się z moją, doprawdy aż nazbyt nieprzyjemną sytuacją krakowsko-poznańską (*Prof. Jan...* 1919-1925: 31).

W kolejnym liście do tegoż dziekana, z 30.12.1923 roku, tłumaczy się:

> Niestety nie mogłem przyjechać w czasie świąt, jak to zapowiedziałem i dopilnować osobiście zdecydowanej przeprowadzki mego zakładu; przepraszam bardzo za zawód, ale ze względów rodzinnych i finansowych było to niemożliwe. Gdy tylko będę miał nieco czasu wpadnę do Poznania w ciągu trymestru, tymczasem zaś, skoro przeprowadzka jest nieunikniona, proszę ją uskutecznić beze mnie (*Prof. Jan...* 1919-1925: 28).

Dziekan Wydziału Filozoficznego UJ podjął starania o przedłużenie urlopu prof. Bystronia. W piśmie z dnia 28.03.1924 roku poinformował Radę Wydziału Filozoficznego UP o uzyskaniu zgody na utworzenie katedry etnologii na UJ i o kandydaturze Bystronia na jej kierownika. Prośbę o przedłużenie urlopu argumentował następująco:

> Ponieważ prof. Bystroń rozwinął w Krakowie owocną działalność naukową i zgromadził grono uczniów poświęcających się temu przedmiotowi, przerwa w wykładach etnologii byłaby tym dotkliwsza, że katedra tego przedmiotu objąć ma u nas przede wszystkim etnologię słowiańską, której prof. Bystroń szczególnie się poświęca, a która niezbędną jest dla Instytutu Słowiańskiego, tworzonego obecnie w Krakowie. O ile nam wiadomo prof. Bystroń nie posiada w Poznaniu mieszkania, którego zdobycie w dzisiejszej sytuacji, w krótkim przeciągu czasu jest niemożliwe, podobnie jak i przeniesienie do Poznania jego biblioteki mieszczącej się w Krakowie, bez czego praca jego tamże byłaby bardzo utrudnioną (*Prof. Jan...* 1919-1925: 25).

W odpowiedzi na wniosek Uniwersytetu Jagiellońskiego o przedłużenie urlopu dla prof. Bystronia Dziekan Wydziału Filozoficznego Uniwersytetu Poznańskiego, w piśmie do Ministra Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego z dnia 14.04.1924, uzasadnia nieudzielenie na to przedłużenie zgody:

> Odmowę tą uzasadnić można bardzo krótko. Wydział Filozoficzny Uniwersytetu Poznańskiego posiada cały szereg katedr, które potrzebują współpracy Katedry Etnologii, tym więcej przeto, jeśli prof. Bystroń zamierza opuścić zajmowaną placówkę, powrót jego do Poznania, w celu zaproponowania swego następcy i przeprowadzenia formalności z tym związanych, uważa Rada Wydziału za niezbędnie potrzebny (*Prof. Jan...* 1919-1925: 20-21).

Minister zgodził się ze stanowiskiem Uniwersytetu Poznańskiego. W piśmie z dnia 6.05.1924 roku stwierdził:

> Zgodnie z uchwałą Rady Wydziału Filozoficznego z dnia 31 marca br. oraz Senatu Akademickiego Uniwersytetu Poznańskiego zawiadamiam, że przedłużenie urlopu prof. dr. Bystronia, celem prowadzenia wykładów w Uniwersytecie Jagiellońskim, ze względu na wynikające stąd szkody dla Uniwersytetu Poznańskiego, nie jest możliwe (*Prof. Jan...* 1919-1925: 19).

Sprawa została rozstrzygnięta na wysokim szczeblu. W rok później Ministerstwo zawiadomiło Uniwersytet Poznański, że Prezydent RP, postanowieniem z 11.09.1925 roku, mianował prof. dr. Jana Stanisława Bystronia profesorem zwyczajnym etnologii i etnografii w Uniwersytecie Jagiellońskim i Ministerstwo prosi, aby Uniwersytet Poznański zwolnił

prof. Bystronia z dotychczasowych obowiązków w celu objęcia nowego stanowiska (*Prof. Jan...* 1919-1925: 30).

Po odejściu Jana Stanisława Bystronia kuratorem Instytutu Etnologicznego był w latach 1925-1926 prof. Witold Klinger, filolog klasyczny i folklorysta. Kandydaturę na Katedrę Etnologii UP zgłosił Stefan Czarnowski, po studiach w Lipsku, Berlinie i Paryżu, historyk kultury, socjolog, celtolog i folklorysta, autor wydanej w roku 1919 w języku francuskim monografii o św. Patryku i wielu artykułów, habilitowany na Uniwersytecie Warszawskim w roku 1925. Prof. Kostrzewski, wówczas dziekan Wydziału Filozoficznego UP, pragnął mieć badacza terenowego, a nie gabinetowego. Zgłoszenie Stefana Czarnowskiego, w tym czasie wykładowcy w Wolnej Wszechnicy Polskiej w Warszawie, schował „pod sukno" (Armon 2001: 23). Potrzeba etnograficznych badań terenowych była istotna, bo w zakresie tych badań Wielkopolska rzeczywiście była zaniedbana. Braki te, nieusuwane przez dziesięciolecia, skłoniły Kazimierza Moszyńskiego pod koniec lat 20. XX wieku do stwierdzenia:

> Co się tyczy najbardziej dotkliwych braków w etnograficzno-opisowych badaniach na terenie Polski, to wskazać przede wszystkim należy na zupełne niemal zaniedbanie Poznańskiego (Moszyński 1929: 248).

Katedrę Etnologii i Etnografii, już na Wydziale Humanistycznym powołanym 23.09.1925 roku, objął 25.05.1926 roku, jako profesor nadzwyczajny, doc. dr Eugeniusz Frankowski (Czubiński 1972: 200, 208), łączący to stanowisko z funkcją dyrektora Muzeum Etnograficznego w Warszawie.

Prof. J.S. Bystroń zapoczątkował etnologię uniwersytecką w Poznaniu. Przedstawił interesującą propozycję wykładów, których jednak nie realizował systematycznie w związku ze swymi wyjazdami do Krakowa. Nie pozostawił uczniów, za wyjątkiem Bożeny Stelmachowskiej, która w roku 1939 uzyskała na Uniwersytecie Warszawskim habilitację i profesurę z etnologii, doktorat jednak napisała z archeologii w roku 1925 pod kierunkiem J. Kostrzewskiego. Nie zbudował silnej pozycji Instytutu, nie potrafił zawalczyć o jego warunki lokalowe. Bystroń, któremu obca była metoda uzyskiwania materiałów etnograficznych poprzez badania terenowe, badań takich w Wielkopolsce ani sam nie prowadził, ani nie organizował.

Czuł się obco w Poznaniu, na co wpływ miała zarówno odmienna od Krakowa społeczno-kulturowa atmosfera miasta, jak i przekonania i cechy

osobowości profesora. Stał się przedmiotem napaści wydawnictwa księgarni św. Wojciecha, nie związał się z Towarzystwem Ludoznawczym, opartym na salonie Heleny Cichowiczowej, propagującym nieprofesjonalne ludoznawstwo i obcym mu ideowo. Miał, wyniesione z dzieciństwa, trudności w nawiązywaniu kontaktów z otoczeniem (Stomma 1980: 10). Powołany na delegata dzielnicowego Polskiego Towarzystwa Etnologicznego nie pozostawił śladów działalności w jego ramach. Po odejściu z Poznania Bystroń utrzymywał kontakty przede wszystkim z Bożeną Stelmachowską oraz Florianem Znanieckim. Był, w latach 1931-1937, wicedyrektorem założonego przez Znanieckiego Instytutu Socjologicznego oraz należał do zespołu redakcyjnego wydawanego przez ten Instytut *Przeglądu Socjologicznego* (Bieńkowski 2002: 32). Pozostawił na Uniwersytecie Poznańskim Katedrę i Instytut Etnologiczny, które mogły być przejęte przez innego uczonego. Ich założenie i początkowe dzieje dostarczają wiedzy o trudnościach związanych z budowaniem polskich instytucji naukowych po odzyskaniu przez Polskę niepodległości i o ponadczasowej roli osobowości uczonych w nauce.

BIBLIOGRAFIA:

Armon, W. (2001). Początki etnologii uniwersyteckiej w Polsce. W: Z. Jasiewicz, T. Karwicka (red.), *Przeszłość etnologii polskiej w jej teraźniejszości* (s. 17-30). Prace Komitetu Nauk Etnologicznych PAN nr 10. Poznań: Dalet.

Banasiewicz. M., Czubiński, A. (1973). *Źródła do dziejów Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu*, t. 1, *Organizacja i rozwój uczelni od listopada 1918 roku do inauguracji w maju 1919*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM.

Bibliografia ważniejszych prac J. S. Bystronia (1980). W: L. Stomma (wybór i opracowanie), *Jan Stanisław Bystroń. Tematy, które mi odradzano. Pisma etnograficzne rozproszone* (s. 469-481). Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.

Bieńkowski, W. (2002). Jan Stanisław Bystroń (1892-1964). Etnolog, socjolog, historyk kultury, profesor uniwersytetów Poznańskiego, Jagiellońskiego i Warszawskiego. W: E. Fryś-Pietraszkowa, A. Kowalska-Lewicka, A. Spiss (red.), *Etnografowie i ludoznawcy polscy. Sylwetki, szkice biograficzne*, t. 1 (s. 29-35). Kraków: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze.

Borchling, C. (1909). Der Posener Anthropologenkongres. *Historische Monatsblätter für die Provinz Posen*, *8/9*, 117-124.

Brzezińska, A.W., Czachowski, H. (2016). *Wielkopolanin we Lwowie. Antoni Kalina (1846-1906) – slawista i etnograf.* Wrocław-Ostrów: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, Urząd Miasta Ostrowa Wielkopolskiego.

Cichowicz, W. (1911). *Die Ethnographische Sammlung im Mielżyński Museum zu Posen. Katalog.* Posen.

Cichowiczówna, W. (1911). *Oddział Ludoznawczy w Muzeum Mielżyńskich w Poznaniu. Przewodnik po zbiorach*. Poznań.

Czubiński, A. (1969). Powstanie i rozwój Wydziału Filozoficznego Uniwersytetu Poznańskiego (1919-1925). *Przegląd Zachodni*, *2*(3-4), 247-253.

Czubiński, A. (1972). Dzieje Uniwersytetu Poznańskiego w latach 1918-1939. W: Z. Grot (red.), *Dzieje Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza, 1919-1969* (s. 59-302). Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM.

Grot, Z. (red.) (1972). *Dzieje Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza, 1919-1969.* Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM.

Gingrich, A. (2007). Kraje niemieckojęzyczne. W: Ch. Hann (przedm.), *Antropologia. Jedna dyscyplina, cztery tradycje: brytyjska, niemiecka, francuska i amerykańska* (s. 73-176). Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.

Grot, Z. (1972). Czterysta lat walki o uniwersytet w Poznaniu. W: Z. Grot (red.), *Dzieje Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza, 1919-1969* (s. 9-58). Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM.

Jasiewicz, Z. (1995). Część i całość. Poznański ośrodek etnologiczny w etnologii polskiej. W: A. Posern-Zieliński (red.), *Etnologia polska między ludoznawstwem a antropologią* (s. 9-19). Prace Komitetu Nauk Etnologicznych PAN nr 6. Poznań: Wydawnictwo Drawa.

Jasiewicz, Z. (2009). Karty z dziejów etnologii uniwersyteckiej w Poznaniu. W: J. Bednarski, P. Fabiś (red.), *Etnologia Uniwersytecka w Poznaniu, 1919-2009* (s. 13-30). Poznań: Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej w Poznaniu.

Jasiewicz, Z. (2011). *Początki polskiej etnologii i antropologii kulturowej (od końca XVIII wieku do roku 1918).* Poznań: Instytut im. Oskara Kolberga, Komitet Nauk Etnologicznych PAN.

Jasiewicz, Z. (2018). Skąd, z czym i w jaki sposób etnografia/etnologia/antropologia pojawiły się w odrodzonym państwie polskim. *Lud*, *102*, 41-83.

Kaczmarek, J. (2009). Archeologia polska i niemiecka – rywalizacja, inspiracje, współpraca (XIX – pierwsza połowa XX wieku). W: M. Brzostowicz (red.), *Archeologia polska i jej czasy* (s. 9-34). Poznań: Wydawnictwo PTPN.

Kłodnicki, Z. (1997). Dzieje Towarzystwa. W: Z. Kłodnicki (red.), *Kronika polskiego Towarzystwa Ludoznawczego (1895-1995)* (s. 15-124). Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego.

Kolberg, O. (1966). *Korespondencja cz. II* (opr. M. Turczynowiczowa). „Dzieła wszystkie Oskara Kolberga", t. 65. Wrocław-Poznań: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze.

Kosiński, A.J. (1981). *Nauka polska w wieku XIX i XX. Studium naukometryczne*. Wrocław: Wydawnictwo Politechniki Wrocławskiej.

Kostrzewski, J. (1970). *Z mojego życia. Pamiętnik.* Wrocław-Warszawa-Kraków: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.

Kościński, K. (1911). *Towarzystwo Ludoznawcze w Poznaniu. Pamiątka uroczystego otwarcia zbiorów*. Poznań.

Kronika Uniwersytetu Poznańskiego za rok szkolny 1923/1924 (1925). Poznań: Uniwersytet Poznański.

Kronika Uniwersytetu Poznańskiego za rok szkolny 1924/1925 (1926). Poznań: Uniwersytet Poznański.

Marciniak, A., Meissner, A. (2004). Heliodor Święcicki. W: T. Schramm (red.), *Poczet rektorów Almae Matris Posnaniensis* (s. 15-25). Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM.

Mazurczak, D. (2011). Przykłady karier akademickich kobiet na Uniwersytecie Poznańskim w okresie międzywojennym. *Przegląd Politologiczny*, *2*, 197-206.

Moszyński, K. (1929). Stan obecny i potrzeby nauk etnologicznych. *Nauka Polska*, *10*, 246-249.

Odezwa w sprawie zbierania materiałów do folkloru wojennego (b.r.). Kraków: Polskie Archiwum Wojenne.

O wojenną twórczość ludową (b.r.). Lwów: Polskie Archiwum Wojenne.

Polskie instytucje i towarzystwa naukowe powołane do życia w okresie wojennym (1919). *Nauka Polska*, *2*, 579-593.

Przewoźny, W. (2001). Helena i Wiesława Cichowicz i ich Towarzystwo Ludoznawcze w Poznaniu. W: Z. Jasiewicz, T. Karwicka (red.), *Przeszłość etnologii polskiej w jej teraźniejszości* (s. 31-40). Prace Komitetu Nauk Etnologicznych PAN nr 10. Poznań: Dalet.

Sawicki, L. (1910). Nowe muzeum etnograficzne na ziemiach polskich. *Lud*, *16*, 419-421.

Spis wykładów. Uniwersytet Poznański, zesz. II-V, VII-XI (1919-1925). Poznań: Uniwersytet Poznański.

Stomma, L. (1980). Wstęp. W: L. Stomma (opr.), *Jan Stanisław Bystroń. Tematy,*

które mi odradzano. Pisma etnograficzne rozproszone (s. 7-37). Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.

Strzelecki, A. (1895). *Ludoznawstwo i zbieranie materiałów ludoznawczych.* Lwów: Nakładem Towarzystwa Pedagogicznego.

Wróblewski, T. (1967). Rozwój zainteresowań ludoznawczych w Wielkopolsce. *Lud*, *51*, 83-91.

Wrzosek, A. (1925a). Założenie Uniwersytetu w Poznaniu. W: A. Wrzosek (red.), *Uniwersytet Poznański w pierwszych latach swego istnienia (1919, 1919-20, 1921-22, 1922-23) za rektoratu Heliodora Święcickiego. Księga pamiątkowa wydana staraniem Senatu UP* (s. 5-86). Poznań: Ministerstwo Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego.

Wrzosek, A. (1925b). Zarys rozwoju Uniwersytetu Poznańskiego za rektoratu Heliodora Święcickiego (1919-1923). W: A. Wrzosek (red.), *Uniwersytet Poznański w pierwszych latach swego istnienia (1919, 1919-20, 1921-22, 1922-23) za rektoratu Heliodora Święcickiego. Księga pamiątkowa wydana staraniem Senatu UP* (s. 87-140). Poznań: Ministerstwo Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego.

Wrzosek, A. (red.) (1925c). *Uniwersytet Poznański w pierwszych latach swego istnienia (1919, 1919-20, 1921-22, 1922-23) za rektoratu Heliodora Święcickiego. Księga pamiątkowa wydana staraniem Senatu UP.* Poznań: Ministerstwo Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego.

Ziejka, F. (2010). Franciszek Gawełek (1884-1919). Etnograf, asystent Zakładu Antropologii Uniwersytetu Jagiellońskiego, profesor Uniwersytetu Lubelskiego. W: A. Spiss, Z. Szromba-Rysowa (red.), *Etnografowie i ludoznawcy polscy. Sylwetki, szkice biograficzne*, t. 3 (s. 85-93). Wrocław-Kraków: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze.

Znamierowska-Prüfferowa, M. (1976). Janina Klawe, 1880-1974. *Lud*, *60*, 376-377.

ŹRÓDŁA INTERNETOWE:

Institut für Europäische Ethnologie. https://www.euroethno.hu-berlin.de/de/institut/ueber/standort-geschichte

MATERIAŁY ARCHIWALNE:

Franciszek Gawełek (1917), teka osobowa pracownika naukowego UJ, Archiwum UJ, sygn. S II 619.

List dr. Franciszka Gawełka (1919), Archiwum UAM, sygn. 15/334, s. 17-18.

Pismo Wydziału Filozoficznego UP z 27. 11. 1919 (1919), Archiwum UAM, sygn. 275.

Posiedzenie Komisji Uniwersyteckiej z 18.11.1918 (1919). W: *Otwarcie Wszechnicy Piastowskiej w Poznaniu w maju 1919 roku. Organizacja Wszechnicy do lipca 1919 roku*, księga z materiałami, Archiwum UAM, Zbiory specjalne, sygn. 1.

Prof. Jan Stanisław Bystroń (1919-1925), akta osobowe, Archiwum UAM, sygn. 152/4.

Protokół z posiedzenia Komisji Antropologicznej Akademii Umiejętności z dnia 15 grudnia 1908 roku (1908), Archiwum Naukowe PAN i PAU w Krakowie, sygn. VIII-46, teka nr 7.

Teka osobowa J. S. Bystronia (1914-1924), Archiwum UJ, sygn. S II.

Teki osobowe pracowników naukowych UJ, Franciszek Gawełek (1917), Archiwum UJ, sygn. S II 619.

Streszczenie: Wydział Etnologii i Folkloru i związany z nim Instytut Etnologii powstały w ramach nowego Uniwersytetu Poznańskiego w 1919 r. Na początku kierował nimi Jan Stanisław Bystroń, pracownik naukowy Uniwersytetu Krakowskiego. Niniejszy artykuł oparty jest na opublikowanych i archiwalnych źródłach. Podkreśla wyzwania związane z organizowaniem studiów etnologicznych w trudnym okresie po I wojnie światowej, kiedy Polska odzyskała niepodległość, w mieście i regionie bez wcześniejszego uniwersytetu. Artykuł dotyczy także działalności akademickiej Bystronia w Poznaniu. Jest to przykład znaczenia osobowości uczonego w budowaniu i rozwoju organizacji akademickich.

Słowa kluczowe: historia etnologii, etnologia uniwersytecka, etnologia w Wielkopolsce, stowarzyszenia etnologiczne, etnologia a państwo, Jan Stanisław Bystroń

DIFFICULT BEGINNINGS. THE FIRST YEARS OF THE ETHNOLOGY AND FOLKLORE DEPARTMENT AND THE ETHNOLOGY INSTITUTE OF THE POZNAN UNIVERSITY (1919-1925)

Summary: The Ethnology and Folklore Department and associated with it the Ethnology Institute were created as part of the new Poznan University in 1919. It was first headed by Jan Stanislaw Bystroń, an academic from the University of Cracow. This paper is based on published and archive sources. It highlights the challenges of organising ethnological studies during the difficult period following World War 1, when Poland regained its independence, in a city and region with no university previously. The paper also deals with Bystron's academic activities in Poznan. This exemplifies the importance of a scholar's personality in building and developing academic organisations.

Key words: History of ethnology, university ethnology, ethnology in Wielkopolska, ethnological associations, ethnology and the state, Jan Stanisław Bystroń

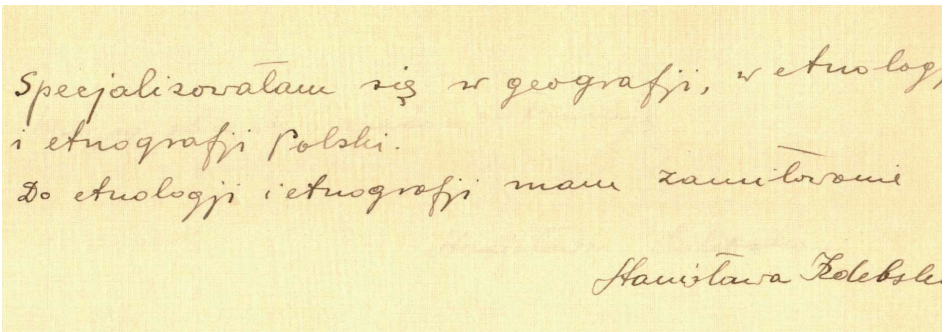
Anna Weronika Brzezińska
awbrzez@amu.edu.pl
ORCID: 0000-0002-1846-9240

Instytut Antropologii i Etnologii
Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

„DO ETNOLOGJI I ETNOGRAFJI MAM ZAMIŁOWANIE". O PIERWSZYCH STUDENTACH, DOKTORANTACH I PRACOWNIKACH INSTYTUTU ETNOLOGICZNEGO W LATACH 1919-1939

Inspiracja

Zawarty w tytule cytat pochodzi z podania, które w 1934 roku złożyła Stanisława Izdebska z domu Stelmaszek (Fot. 1). Prosiła w nim o ponowne przyjęcie do pracy w Instytucie Etnologicznym na stanowisko młodszej asystentki. Wcześniej, w latach 1931-32, była już w nim zatrudniona, ale została zwolniona z powodu redukcji etatów. Znaleziony w tzw. teczce osobowej przechowywanej w Archiwum Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza UAM (dalej: Archiwum UAM) komplet dokumentów dotyczących przebiegu studiów i pracy Stanisławy Izdebskiej stał się przyczynkiem do podjęcia dalszych poszukiwań. Chciałam dowiedzieć się, kim byli pierwsi studenci poznańskich studiów etnograficznych, kto pisał prace doktorskie, a także kto w okresie międzywojennym pracował w Instytucie Etnologicznym i go współtworzył wraz z pierwszymi jego kierownikami – prof. Janem Stanisławem Bystroniem i prof. Eugeniuszem Frankowskim.



Fot. 1. Fragment podania Stanisławy Izdebskiej (źródło: Archiwum UAM, sygn. 103b/796).

Źródła

Podstawą źródłową tekstu jest dokumentacja znajdująca się w zasobach Archiwum UAM – akta osobowe studenckie i pracownicze oraz dokumentacja przeprowadzonych przewodów doktorskich[1]. Niezwykle wartościowe są także informacje zawarte w kronikach Uniwersytetu Poznańskiego z lat 1919-1939, „składach osobowych uniwersytetu" oraz „spisach wykładów". Na ich podstawie spróbowałam odtworzyć klimat tamtych lat, kiedy Instytut Etnologiczny był młodą jednostką, a nasi pierwsi absolwenci (wśród których jednak przeważały kobiety) mieli stanowić przyszłe kadry m.in. muzeów oraz budować grono naukowców, którzy prowadzili badania terenowe, gromadzili dokumentację i rozwijali swoje kariery naukowe. Wielu z nich to uznani badacze, z których dorobku naukowego korzystają kolejne pokolenia przedstawicielek i przedstawicieli nauk etnologicznych.

Z zachowanej dokumentacji można się także dowiedzieć, kim byli i z jakich rodzin pochodzili pierwsi adepci studiów etnograficznych, jakie były ich motywacje, a przede wszystkim zainteresowania naukowe i kierunki prowadzonych badań. Ta niewielka społeczność z okresu międzywojennego stworzyła podwaliny pod odbudowę poznańskiej etnologii po II wojnie światowej – kilkoro z przedwojennych absolwentów zostało

[1] Za pomoc w poszukiwaniu dokumentów oraz za inspirujące rozmowy dziękuję bardzo Piotrowi Józefiakowi, pracownikowi Archiwum UAM.

wówczas pracownikami Uniwersytetu Poznańskiego, na którym systematycznie rozwijali swoją działalność badawczo-naukową. Jej świadectwem są zdobywane przez nich kolejne stopnie i tytuły naukowe.

Szkolnictwo wyższe w II RP

W nowo powstałym państwie polskim organizację szkolnictwa wyższego rozpoczęto w 1918 roku. Nadzór nad nim sprawowało Ministerstwo Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego (24 ministrów), które działało w oparciu o ustawę z 1920 roku gwarantującą wolność nauki i nauczania. Organizacja szkolnictwa wyższego, oparta na ideach Wilhelma Humboldta, odwoływała się do XIX-wiecznych uniwersytetów niemieckich i austriackich.

Nowa ustawa, zwana „jędrzejewiczowską", została uchwalona przez Sejm RP 5 marca 1933 roku[2]. W porównaniu z wcześniejszą regulacją wprowadzała ona ograniczenia w autonomii uniwersytetów – m.in. na wniosek ministra WRiOP Rada Ministrów mogła tworzyć lub likwidować oddziały i wydziały szkół wyższych bez pytania o ich zgodę; minister mógł przenosić w stan nieczynny profesorów; głos ogólnego zebrania profesorów miał odtąd mieć tylko funkcję opiniodawczą; wybór rektora musiał być zatwierdzony przez ministerstwo; przeprowadzane w uczelniach habilitacje musiał odtąd zatwierdzać minister WRiOP (por. Jastrzębski 2010-2011).

W okresie międzywojennym w II Rzeczpospolitej funkcjonowało pięć Uniwersytetów państwowych[3]:

1. Uniwersytet Jagielloński – założony w 1364 roku;
2. Uniwersytet Stefana Batorego w Wilnie – sukcesor kolegium jezuickiego (1570) i Akademii Wileńskiej (1579);
3. Uniwersytet Jana Kazimierza we Lwowie – sukcesor kolegium jezuickiego (1608) i Akademii Lwowskiej (1661);
4. Uniwersytet Warszawski – założony w 1816 roku;
5. Uniwersytet Poznański – założony w 1919 roku, przez niecały rok funkcjonujący jako Wszechnica Piastowska, kontynuator tradycji

[2] Inicjatorem tej ustawy był poseł z obozu piłsudczykowskiego Janusz Jędrzejewicz, mąż Cezarii Baudouin de Courtenay-Ehrenkreutz-Jędrzejewiczowej.

[3] Od 1918 roku istniał także Uniwersytet Lubelski (od 1928 Katolicki Uniwersytet Lubelski), który miał status uczelni prywatnej.

Akademii Lubrańskiego (1519-1780) oraz Kolegium Jezuickiego (w 1611 roku podniesione do rangi uniwersytetu).

Poznańska uczelnia była jedynym uniwersytetem położonym na zachodnich terenach Polski, dając możliwość podjęcia nauki w jej murach studentom z regionów ościennych, pochodzącym głównie z ówczesnych województw: poznańskiego, pomorskiego, łódzkiego i śląskiego (Bajerski 2016: 145).

Początek

Pierwszą i największą jednostką Wszechnicy Piastowskiej był wielokierunkowy Wydział Filozoficzny[4], w skład którego wchodziło dwadzieścia jeden katedr, w tym trzynaście w Sekcji Humanistycznej i osiem w Sekcji Matematyczno-Przyrodniczej. Katedrę etnologii i folkloru objął pochodzący z Krakowa doktor filozofii Jan Stanisław Bystroń, mianowany na stanowisko profesora nadzwyczajnego, który został też dyrektorem utworzonego w tym samym czasie Instytutu Etnologicznego.

Dyrektorami Instytutu Etnologicznego byli kolejno:

1. Jan Stanisław Bystroń (mianowany na stanowisko w wieku 59 lat), pracował w latach 1919/1920-1924/1925;
2. Witold Klinger (filolog klasyczny, lat 50), pełnił funkcję w roku akademickim 1925/1926;
3. Eugeniusz Frankowski (lat 42), objął stanowisko w roku akademickim 1926/1927 i zajmował je do ostatniego roku akademickiego 1938/1939 przed wybuchem II wojny światowej.

Siedziba Instytutu mieściła się wówczas w Sali 27 w budynku Collegium Maius. Oprócz prof. Bystronia pracowała w nim także studentka archeologii Bożena Stelmachowska, zatrudniona na stanowisku bibliotekarza seminaryjnego. Opiekowała się ona zbiorem, obejmującym początkowo zasoby po byłej akademii niemieckiej (była to jedna książka w dwóch tomach), który szybko się powiększał. Już w roku akademickim 1919/1920 w bibliotece znajdowało się 1788 pozycji (ok. 3 000 tomów), nabyto także

[4] W wyniku późniejszych zmian strukturalnych z części Wydziału Filozoficznego powstał Wydział Humanistyczny (1925-1939), Filozoficzno-Historyczny (od 1951), Historyczny (od 1975). Ten ostatni w 2019 roku podzielił się, w wyniku czego powstał m.in. Wydział Antropologii i Kulturoznawstwa (zob. tekst M. Buchowskiego w niniejszym tomie).

„bibliotekę znanego folklorysty niemieckiego O. K n o p a – aczkolwiek zbiór ten składał się – poza wyjątkami, tylko z dzieł niemieckich, niemniej jednak uzyskano w ten sposób szereg cennych wydawnictw zbiorowych, jako komplety kilkunastu pism etnograficznych, i szereg ważnych, niejednokrotnie już wyczerpanych dzieł" (*Uniwersytet poznański…* 1925: 518). W zbiorach dominują dzieła polskie, nieco mniej jest tych dotyczących Słowiańszczyzny, a „najsłabiej reprezentowane są exotica" (tamże). Integralną częścią zbiorów od początku istnienia naszego Instytutu są kolekcje fotografii i przeźroczy, w tym zakupiony „prawie zupełny zbiór fotogramów K r i e g e r a[5], przedstawiających typy ludowe polskie sprzed kilkudziesięciu lat" (tamże).

Organizacja studiów

Warunkiem studiowania było posiadanie świadectwa maturalnego. Warto pamiętać, że nauka w szkołach wyższych była odpłatna – studenci płacili nie tylko za tzw. wpisowe, lecz również za egzaminy, ćwiczenia w pracowniach i udział w seminariach. Istniała sieć pomocowa i zapomogowa dla studentów, szczególnie tych najzdolniejszych, była także możliwość częściowego lub całkowitego zwolnienia z opłat za egzaminy lub odroczenia spłaty. Rok akademicki dzielił się na trymestry, studenci zapisywali się na prowadzone przez profesorów nadzwyczajnych przedmioty, których katalog był przygotowywany na poszczególne semestry (Tabela 1).

Oferowane przedmioty oraz realizowany w ich ramach program były ściśle powiązane z zainteresowaniami naukowymi prowadzących zajęcia profesorów. W momencie objęcia kierownictwa Instytutu przez prof. Frankowskiego w katalogu przedmiotów pojawiły się dwa tytuły warte większej uwagi. Pierwszym było „Seminarium muzeologiczne", co ściśle wiązało się z zainteresowaniami naukowymi wykładowcy, który równolegle związany był zawodowo z Muzeum Etnograficznym w Warszawie. Drugi przedmiot, „Fotografia i film naukowy, kurs praktyczny", którego celem było przygotowanie studentów do profesjonalnego gromadzenia materiału badawczego, stanowił w tamtym czasie znaczące novum.

Kilkukrotnie w katalogu proponowanych zajęć znalazły się wycieczki etnograficzne. I tak w roku akademickim 1930/1931 dwadzieścioro

[5] Ignacy (Izaak) Krieger (ur. 1817/1820-1889) – krakowski fotograf, właściciel zakładu fotograficznego.

studentów odbyło wycieczki do wspomnianego wyżej muzeum oraz do Łowicza i Złakowa Kościelnego (*Kronika…* 1933: 69).

Tabela 1. Zestawienie przedmiotów na kierunku etnologia w latach 1919-1939

Rok akademicki	Prowadzący	Przedmioty wraz z liczbą godzin
1919/1920	Prof. J. St. Bystroń	Wybrane rozdziały z Etnografji Polskiej (1 godz.) Polska pieśń ludowa (2 godz.) Czytanie i rozbiór polskich pieśni ludowych z uwzględnieniem ich wpływu na poezję literacką (1 godz.) Proseminarium etnologiczne (2 godz.) Socjologia (3 godz.) Polska pieśń ludowa (1 godz.) Polskie terytorium etnograficzne (3 godz.) Wiadomości wstępne z zakresu etnografji polskiej (1 godz.)
1921/1922	Prof. J. St. Bystroń	Psychologia etniczna (3 godz.) Wybrane zagadnienia z psychologii etnicznej – konwersatorium (1 godz.) Seminarium etnologiczne (2 godz.)
1922/1923	Prof. J. St. Bystroń	Rys ludoznawstwa polskiego (3 godz.) Ludoznawstwo polskie (bibliografia, źródła, wybrane zagadnienia) (2 godz.) Seminarium etnologiczne (2 godz.)
1923/1924	Prof. J. St. Bystroń	Etnografja Polski (5 godz.) Seminarium etnologiczne (2 godz.)
1924/1925	Prof. J. St. Bystroń	Psychologia etniczna (3 godz.) Wstęp do ludoznawstwa polskiego (2 godz.) Seminarium etnologiczne (2 godz.) Polska literatura ludowa (3 godz.) Wędrówki wątków literackich (2 godz.) Krótki zarys ludoznawstwa polskiego (3 godz.) Metody badań etnograficznych (2 godz.)
1925/1926	Prof. J. St. Bystroń	Wstęp do ludoznawstwa (2 godz.) Socjologia ziem polskich (2 godz.) Konwersatorium ludoznawcze (2 godz.) Krytyka umysłowa ludu polskiego (4 godz.) Psychologia społeczna (2 godz.)
1926/1927	Prof. E. Frankowski	Etnografia Polski (3 godz.) Etnologia ogólna (2 godz.) Seminarium etnologiczne (2 godz.)

1927/1928:	Prof. E. Frankowski	Etnografia Polski (3 godz.) Etnologia ogólna (2 godz.) Seminarium etnologiczne (2 godz.)
1928/1929:	Prof. E. Frankowski	Etnografia Polski (3 godz.) Etnologia ogólna (2 godz.) Seminarium etnologiczne (2 godz.)
1929/1930	Prof. E. Frankowski	Etnografia Polski (3 godz.) Etnologia ogólna (2 godz.) Seminarium etnologiczne (2 godz.) Fotografia i film naukowy, kurs praktyczny (2 godz.) Wycieczki (dla zaawansowanych) po poprzednim porozumieniu się z profesorem
1930/1931	Prof. E. Frankowski	Etnografia Polski (3 godz.) Etnologia ogólna (2 godz.) Seminarium etnologiczne (2 godz.) Seminarium muzeologiczne (2 godz.) Fotografia i film naukowy, kurs praktyczny (2 godz.) Wycieczki (dla zaawansowanych) po poprzednim porozumieniu się z profesorem
1931/1932	Prof. E. Frankowski	Etnografia Polski (3 godz.) Etnologia ogólna (2 godz.) Seminarium etnologiczne (2 godz.) Seminarium muzeologiczne (2 godz.) Fotografia i film naukowy, kurs praktyczny (2 godz.) Wycieczki (dla zaawansowanych) po poprzednim porozumieniu się z profesorem
1932/1933	Prof. E. Frankowski	Etnografia Polski (3 godz.) Etnologia ogólna (2 godz.) Seminarium etnologiczne (2 godz.) Seminarium muzeologiczne (2 godz.) Fotografia i film naukowy, kurs praktyczny (2 godz.) Wycieczki (dla zaawansowanych) po poprzednim porozumieniu się z profesorem
1933/1934:	Prof. E. Frankowski	Etnografia Polski (3 godz.) Etnologia ogólna (2 godz.) Seminarium etnologiczne (2 godz.) Seminarium muzeologiczne (2 godz.) Fotografia i film naukowy, kurs praktyczny (2 godz.) Wycieczki (dla zaawansowanych) po poprzednim porozumieniu się z profesorem

1934/1935	Prof. E. Frankowski	Etnografia Polski (3 godz.) Etnologia ogólna (2 godz.) Seminarium etnologiczne (2 godz.) Seminarium muzeologiczne (2 godz.) Wycieczki (dla zaawansowanych) po poprzednim porozumieniu się z profesorem
1935/1936	Prof. E. Frankowski	Etnografia Polski (3 godz.) Etnologia ogólna (2 godz.) Seminarium etnologiczne (2 godz.) Seminarium muzeologiczne (1 godz.) Wycieczki (dla zaawansowanych) po poprzednim porozumieniu się z profesorem
1936/1937	Prof. E. Frankowski	Etnografia Polski (3 godz.) Etnologia ogólna (2 godz.) Seminarium etnologiczne (2 godz.) Seminarium muzeologiczne (2 godz.) Wycieczki (dla zaawansowanych) po poprzednim porozumieniu się z profesorem
1937/1938	Prof. E. Frankowski	Etnografia Polski (3 godz.) Etnologia ogólna (2 godz.) Seminarium etnologiczne (2 godz.) Seminarium muzeologiczne (2 godz.)
1938/1939	Prof. E. Frankowski Dr Jan Czekalski	Etnografia Polski (3 godz.) Etnologia ogólna (2 godz.) Seminarium etnologiczne (2 godz.) Seminarium muzeologiczne (2 godz.) Antropogeografia dla historyków, socjologów, etnologów (2 godz.)

Źródło: opracowanie własne na podstawie *Uniwersytet Poznański: skład Uniwersytetu i spis wykładów na rok akademicki* na lata akademickie 1919/1920-1938/1939[6]

Adeptki i adepci etnografji i etnologji

Z zachowanej w Archiwum UAM dokumentacji przejrzałam teczki osobowe jedenaściorga studentek i studentów oraz trzech doktorantek (Tabela 3). Z kwestionariuszy osobowych i kart wpisowych można się dowiedzieć nieco o ich pochodzeniu społecznym i geograficznym (Tabela 2).

[6] Wielkopolska Biblioteka Cyfrowa: https://www.wbc.poznan.pl/dlibra/publication/254176/edition/211078#structure (dostęp: 17.05.2020).

Do Poznania przyjechali studiować głównie mieszkańcy województw poznańskiego (miejscowości: Poznań, Turew pow. kościański, Sławno pow. gnieźnieński, Wilcze pow. bydgoski), łódzkiego (Łódź i Pabianice) oraz z Warszawy, Pojedyncze osoby przyjechały z województw poleskiego, wileńskiego (Wilno) i krakowskiego (Jasło).

Tabela 2. Województwa pochodzenia studentek i studentów

Województwo	Liczba osób
łódzkie	4
poznańskie	4
warszawskie	2
poleskie	1
wileńskie	1
krakowskie	1

Źródło: opracowanie własne na podstawie tzw. 13 teczek osobowych.

W kartach wpisowych na Uniwersytet Poznański kandydatki i kandydaci podawali także zawód ojca, co pozwala określić ich pochodzenie społeczne oraz możliwości finansowe rodziny w zakresie wspierania dzieci w trakcie studiów. Wśród zawodów ojców (w kwestionariuszu nie pytano o zawód matek) studentów poznańskiej etnologii pojawiają się takie profesje jak: wykwalifikowany rzemieślnik (3), kierownik szkoły, inżynier, przemysłowiec (3), kupiec, nauczyciel i emerytowany starosta (Tabela 3).

Tabela 3. Studentki i studenci etnologii w latach 1919-1939

Lp.	Imię i nazwisko	Rok urodzenia	Miejscowość pochodzenia	Zawód ojca
1	Władysława Mielczarska	1896	Warszawa	przemysłowiec
2	Mieczysław Semran	1896	Wilcze pow. bydgoski	mistrz siodlarski
3	Ludwika Rodziewiczówna	1906	Petersburg/ Poznań	inżynier
4	Maria Karbowska	1906	Rosja/Warszawa	przemysłowiec
5	Longin Malicki	1906	Sławno pow. gnieźnieński	nauczyciel
6	Stanisława Izdebska z. d. Stelmaszek	1907	Łódź	mechanik
7	Helena Thomasówna	1907	Turew	kierownik szkoły
8	Janina Dura vel Durska	1908	Łódź	majster tkacki
9	Aurelia Pluskowska	1908	Pabianice	przemysłowiec
10	Tadeusz Dziekoński	1910	Jasło	emerytowany starosta
11	Karol Frankowski	1913	Wilno	kupiec

Źródło: opracowanie własne na podstawie tzw. 11 studenckich teczek osobowych.

Studia kończyły się obroną pracy magisterskiej przygotowywanej pod kierunkiem kierownika katedry. Absolwenci Wydziału Filozoficznego (a potem Humanistycznego) otrzymywali dyplom magistra filozofii w zakresie antropologii (fizycznej), etnografii z etnologią i prehistorii. Tematy były różnorodne, o czym świadczą tytuły 8 prac magisterskich obronionych w Instytucie w latach 1928-1938 u prof. E. Frankowskiego:

1. 1928, mgr Karol Frankowski, *Środki odurzające i oszałamiające u ludów pierwotnych*;
2. 1932, mgr Stanisława Izdebska (w roku akademickim 1931/32 oraz 1934 pracowniczka Instytutu), *Garncarstwo w pow. baranowickicm*;

3. 1932, mgr Longin Ildefons Wendelin Malicki, *Inicjacja u ludów pierwotnych*;
4. 1932, mgr Aurelia Pluskowska, *Tkactwo tabliczkowe*;
5. 1933, mgr Janina Dura vel Durska, *Koszykarstwo i jego technika w powiecie baranowickim*;
6. 1934, mgr Ludwika Rodziewiczówna (w 1933 roku pracowniczka), *Celtowie*;
7. 1935, mgr Tadeusz Dziekoński, *Bronz w kulturze ludów*;
8. 1938, mgr Władysława Emilia Mielczarska, *Starosta weselny w Polsce.*

Kariera zawodowa

W latach 1919-1939 obronionych zostało sześć prac doktorskich. Dwie z nich napisały osoby będące absolwentami Uniwersytetu Warszawskiego, które specjalnie przyjechały do Poznania, by pracować pod kierunkiem prof. Frankowskiego. Aby obronić doktorat na Uniwersytecie Poznańskim, przez rok musieli studiować przedmioty z programu studiów magisterskich (w ramach wyrównania różnić przedmiotowych) – tak musiała postąpić Władysława Mielczarska, podczas gdy Janina Krajewska została z tego obowiązku zwolniona, gdyż rada Wydziału Humanistycznego uznała odbyte przez nią studia z zakresu prehistorii na Uniwersytecie Warszawskim. Nieco inną ścieżką naukową podążała Janina Klawe, pierwsza doktora filozofii na podstawie pracy z zakresu etnologii, która studiowała socjologię w Paryżu i była pracowniczką warszawskiego Muzeum Etnograficznego (Znamierowska-Prufferowa 1976: 376).

Podobnie jak w przypadku prac magisterskich, tematyka obronionych rozpraw doktorskich była różnorodna:

1. 1920, dr Janina Klawe, *Totemizm a pierwotne zjawiska religijne w Polsce*
2. 1925, dr Bożena Stelmachowska, *System trzech epok w prehistorii polskiej*
3. 1929, dr Janina Krajewska, *Mleko w wierzeniach i obrzędach ludu polskiego*
4. 1930, dr Maria Karbowska, *Pierwotne wierzenia ludzkie*
5. 1938, dr Tadeusz Dziekoński, *Nakrycie głowy mężczyzn w kulturze ludowej*

6. 1939, dr z psychologii i etnologii: Władysława Mielczarska, *O wpływie wysiłku na wyniki pracy*

Spośród doktorów tylko jedna osoba w okresie międzywojennym zdołała uzyskać kolejny stopień naukowy. Była to Bożena Stelmachowska, która najpierw skończyła studia magisterskie z zakresu prahistorii, a następnie w tej samej dyscyplinie doktoryzowała się w 1925 roku. Karierę naukową w dziedzinie etnologii zaczęła już w pierwszym roku istnienia Instytutu, pracując w bibliotece seminaryjnej. Później związała się z Muzeum Miejskim i Instytutem Zachodnio-Słowiańskim, systematycznie prowadząc badania terenowe na terenie Wielkopolski i Pomorza. W 1939 roku habilitowała się na Uniwersytecie Warszawskim na podstawie dwóch publikacji: *Rok obrzędowy na Pomorzu* (Toruń 1933) oraz *Podkoziołek w obrzędowości zapustnej Polski zachodniej* (Poznań 1933). Dlaczego w Warszawie? Jednym z powodów była zapewne bardzo dobra znajomość z Profesor Cezarią Baudouin de Courtenay-Ehrenkreutz-Jędrzejewiczową, z którą połączyła ją także pasja muzeologiczna, wspierana z kolei przez znajomość z prof. Marią Znamierowską-Prufferową. Wspólnie planowały powołanie Ogólnopolskiego Instytutu Etnologicznego. Nominacja na stanowisko docenty dotarła z Ministerstwa do Stelmachowskiej na kilka dni przed wybuchem II wojny światowej (Brzezińska 2019: 685).

Kilkunastu międzywojennych absolwentów znalazło zatrudnienie w Instytucie. Poza stanowiskami „profesorów nadzwyczajnych" (które zajmowali dyrektorzy Instytutu), pozostałymi stanowiskami pracy były: asystent wolontariusz, zastępca asystenta oraz bibliotekarz seminaryjny (bibljotekarka/bibljotekarz). W latach 1919-1939 pracowało w naszym Instytucie dwóch dyrektorów (mężczyzn) oraz jedenaście pracowniczek i jeden pracownik (Tabela 4). Jedną z zatrudnionych była Helena Franciszka Thomasówna, ur. 21 kwietnia 1907 w Turwi (Fot. 2). Jej ociec był kierownikiem szkoły powszechnej. W 1928 roku pracowała na stanowisku zastępcy młodszego asystenta (5 godzin tygodniowo), magisterium z geografii uzyskała w 1931 roku na podstawie pracy pt. *Typy osiedli wiejskich w woj. kieleckim.* Od 1931 roku pracowała w gimnazjum w Rawiczu.

Fot. 2. Helena Thomasówna (źródło: Archiwum UAM, sygn. 103c/2365).

Tabela 4. Pracowniczki i pracownicy Instytutu Etnologicznego w latach 1919-1939

Lp.	Rok akademicki	Pracownicy	Stanowisko
1	1919/1920	Prof. dr Jan Stanisław Bystroń Bożenna Stelmachowska	Profesor nadzwyczajny, dyrektor Bibliotekarz seminaryjny
2	1920/1921	Prof. dr Jan Stanisław Bystroń Bożenna Stelmachowska	Profesor nadzwyczajny, dyrektor Bibljotekarz
3	1921/1922	Prof. dr Jan Stanisław Bystroń Bożenna Stelmachowska	Profesor nadzwyczajny, dyrektor Zast. asystenta młod.
4	1922/1923	Prof. dr Jan Stanisław Bystroń Bożenna Stelmachowska	Profesor nadzwyczajny, dyrektor Zast. asystenta młod.
5	1923/1924	Prof. dr Jan Stanisław Bystroń	Profesor nadzwyczajny, dyrektor
6	1924/1925	Prof. dr Jan Stanisław Bystroń Bożenna Stelmachowska	Profesor nadzwyczajny, dyrektor Bibljotekarka
7	1925/1926	Witold Klinger Bożena Stelmachowska	Zastępca Asystent mł. zast.
8	1926/1927	Prof. dr Eugeniusz Frankowski Dr Bożena Stelmachowska	Profesor nadzwyczajny, dyrektor Asystent mł. zast.
9	1927/1928	Prof. dr Eugeniusz Frankowski Dr Bożena Stelmachowska	Profesor nadzwyczajny, dyrektor Asystent mł. zast.
10	1928/1929	Prof. dr Eugeniusz Frankowski Janina Krajewska Helena Thomasówna	Profesor nadzwyczajny, dyrektor Asystent mł. zast. Asystent mł. zast.
11	1929/1930	Prof. dr Eugeniusz Frankowski Marja Karbowska Helena Thomasówna	Profesor nadzwyczajny, dyrektor Asystent mł. zast. Asystent mł. zast.
12	1930/1931	Prof. dr Eugeniusz Frankowski Stanisława Stelmaszek-Izdebska Helena Thomasówna	Profesor nadzwyczajny, dyrektor Asystent mł. zast. Asystent mł. zast.
13	1931/1932	Prof. dr Eugeniusz Frankowski Stanisława Stelmaszek-Izdebska Helena Thomasówna	Profesor nadzwyczajny, dyrektor Asystent mł. zast. Asystent mł. zast.

14	1932/1933	Prof. dr Eugeniusz Frankowski Stanisława Stelmaszek-Izdebska Janina Durska	Profesor nadzwyczajny, dyrektor Asystent mł. zast. Asystent mł. zast.
15	1933/1934	Prof. dr Eugeniusz Frankowski Mg. Stanisława Izdebska Mg. Ludwika Rodziewiczówna Mg. Aurelja Pluskowska	Profesor nadzwyczajny, dyrektor Asystent mł. zast. Asystent mł. zast. Asystent wolontarjusz
16	1934/1935	Prof. dr Eugeniusz Frankowski Mg. Stanisława Izdebska Mg. Ludwika Rodziewiczówna Mg. Aurelja Pluskowska	Profesor nadzwyczajny, dyrektor Asystent mł. zast. Asystent mł. zast. Asystent wolontarjusz
17	1935/1936	Prof. dr Eugeniusz Frankowski Mg. Stanisława Izdebska Mg. Ludwika Rodziewiczówna Mg. Aurelja Pluskowska	Profesor nadzwyczajny, dyrektor Asystent mł. zast. Asystent mł. zast. Asystent wolontarjusz
18	1936/1937	Prof. dr Eugeniusz Frankowski Mg. Eleonora Odlanicka-Poczo-butówna Mg. Ludwika Rodziewiczówna Mg. Amelia Pawlikowska	Profesor nadzwyczajny, dyrektor Asystent mł. zast. Asystent mł. zast. Asystent wolontarjusz
19	1937/1938	Prof. dr Eugeniusz Frankowski Mg. Mieczysław Sendler Mg. Amelia Pawlikowska Mg. Maria Karbowska-Frankowska	Profesor nadzwyczajny, dyrektor Asystent mł. zast. Asystent mł. zast. Asystent wolontarjusz
20	1938/1939	Prof. dr Eugeniusz Frankowski Mg. Mieczysław Sendler Mg. Amelia Pawlikowska Mg. Maria Karbowska-Frankowska	Profesor nadzwyczajny, dyrektor Asystent mł. zast. Asystent mł. zast. Asystent wolontarjusz

Źródło: opracowanie własne na podstawie tzw. 11 teczek osobowych studenckich, zachowano pisownię oryginalną.

Podsumowanie

Przeglądając zachowane w Archiwum UAM studenckie i pracownicze akta osobowe, nie trafiłam na wiele fotografii. Wiele teczek osobowych było niekompletnych, niekiedy widniały w nich karteczki z odręcznymi zapiskami informującymi o tym, komu i kiedy dokumenty zostały wydane. Jednak na podstawie nawet pobieżnej analizy zachowanych dokumentów można dowiedzieć się, kim byli ci, którzy decydowali się na podjęcie studiów etnologicznych na Uniwersytecie Poznańskim. Warto kontynuować te poszukiwania, by dowiedzieć się czegoś więcej o dalszych losach naszych międzywojennych absolwentek i absolwentów oraz prześledzić ich kariery zawodowe.

Systematyczny rozwój Instytutu Etnologicznego został przerwany przez wybuch II wojny światowej. Jednak już w roku akademickim 1945/1946 prof. Frankowski wraz z zespołem przystąpili do ponownego organizowania jego pracy. Wśród ówcześnie zatrudnionych były dwie absolwentki etnologii: Maria Karbowska-Frankowska oraz Ludwika Rodziewiczówna[7]. Od tego czasu Instytut wielokrotnie zmieniał lokalizację, a zespół pracowniczek i pracowników systematycznie się powiększał. Obecnie nasze studentki i studenci pochodzą przede wszystkim z terenu województwa wielkopolskiego oraz zachodniopomorskiego, następnie kujawsko-pomorskiego, warmińsko-mazurskiego i lubelskiego oraz pojedyncze osoby z dolnośląskiego, lubuskiego, łódzkiego, mazowieckiego i śląskiego[8]. Co ich łączy z poprzednikami? Poza pasją badawczą i aktywnym uczestnictwem w życiu naukowym Instytutu, jest to także przedmiot „Etnografia Polski" – jedyny, który jest wykładany od samych początków poznańskiej etnologii.

BIBLIOGRAFIA:

Bajerski, A. (2016). *Szkolnictwo wyższe międzywojennej Polski. Ujęcie geograficzne*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM.

Brzezińska, A.W. (2019). Stelmachowska Bożena, prof. dr hab. – etnolog.

[7] Pozostali pracownicy to: Tadeusz Wróblewski, Wanda Wepnikówna, Adam Glapa oraz Tadeusz Wrotkowski.

[8] Dane na podstawie odpowiedzi udzielonych przez dwadzieścioro sześcioro studentek i studentów etnologii w roku akademickim 2020/2021.

W: Z. Pilarczyk (red.), *Luminarze nauki Uniwersytetu Poznańskiego w latach 1919-2019* (s. 683-688). Poznań: Ministerstwo Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego.

Jastrzębski, J. (2010-2011). Reforma szkolnictwa akademickiego z 1933 roku. Zmiany w organizacji uczelni. *Wschodni rocznik humanistyczny*, *7*, 255-272.

Kronika Uniwersytetu Poznańskiego za lata szkolne 1929/30 i 1930/1 za rektoratu Prof. Dr. Stanisława Kasznicy i otwarcie roku szkolnego 1931/2 przez nowego rektora Prof. Dr. Jana Sajdaka w dniu 25 października 1931 roku (1933). Poznań: Uniwersytet Poznański.

Uniwersytet Poznański w pierwszych latach swego istnienia (1925). Poznań: Senat Uniwersytetu Poznańskiego.

Znamierowska-Prufferowa, M. (1969). Janina Klawe (1880-1974), *Lud*, *60*, 376-377.

MATERIAŁY ARCHIWALNE:

Stanisława Izdebska, Archiwum UAM, sygn. 103b/796
Helena Thomasówna, Archiwum UAM, sygn. 103c/2365

Streszczenie: Pierwszy rok akademicki Uniwersytetu Poznańskiego przypadł na lata 1919/1920. Powołano wówczas trzy wydziały, a jednym z nich był Wydział Filozoficzny, w skład którego wchodziło dwanaście pracowni oraz dwadzieścia jeden tzw. seminariów. Jednym z nich był Instytut Etnologiczny, którego dyrektorem został pochodzący z Krakowa doktor filozofii Jan Stanisław Bystroń, profesor nadzwyczajny etnologii. Drugą pracowniczką Instytutu była Bożena Stelmachowska, pracująca na stanowisku bibliotekarza seminaryjnego. W pierwszym roku akademickim słuchacze mogli uczęszczać na zajęcia prowadzone przez dra Bystronia – „Polskie terytorium etnograficzne", „Wiadomości wstępne z zakresu etnografji polskiej" oraz „Proseminarium etnologiczne". Jak się potoczyły dalsze losy Instytutu Etnologicznego w okresie dwudziestolecia międzywojennego? Tekst jest próbą poznania ówczesnych pracowników, studentów oraz doktorantów. Na podstawie zachowanej w Archiwum UAM dokumentacji – akt osobowych studenckich i pracowniczych oraz wykazów zawartych w „Kronikach Uniwersytetu Poznańskiego" z lat 1919-1939, „Składów uniwersytetów" oraz „Spisów wykładów" – można spróbować odtworzyć warunki studiowania i plany zajęć oraz strukturę organizacyj-

ną Instytutu Etnologicznego. A przede wszystkim można poznać skrawki życia naszych pierwszych studentów i doktorantów – z jakich pochodzili rodzin, skąd przyjechali do Poznania na studia, jak się potoczyły ich dalsze losy naukowe i prywatne.

Słowa kluczowe: etnologia, uniwersytet w Poznaniu, archiwum.

"FOR ETHNOLOGY AND ETHNOGRAPHY I HAVE A PASSION". ABOUT THE FIRST STUDENTS, DOCTORAL STUDENTS AND WORKERS OF ETHNOLOGICAL INSTITUTE IN THE YEARS 1919-1939

Summary: The first academic year of newly established Poznan University fell on the years 1919/1920. Three departments were set up at that time, including the Philosophical Department, the part of which were twelve laboratories and twenty-one so-called seminars. One of them was the Ethnological Institute, managed by the Doctor of Philosophy and an Associate Professor Jan Stanisław Bystroń from Cracow. The second worker of the Institute was Bożena Stelmachowska in the position of a seminar librarian. In the first academic year, students had the opportunity to attend classes conducted by Doctor Bystroń – "Polish ethnographical territory", "Introductory knowledge of Polish ethnography" and "Ethnological proseminar". What happened to the Ethnological Institute in the interwar period? The text attempts to get to know the workers, students and doctoral students of that time. On the basis of documentation saved at Adam Mickiewicz University Archives – students' and workers' personal records as well as registers included in *Poznan University Chronicles* from 1919-1939, *University compositions* and *Lectures registers*, the conditions of studying and class schedules but also an organizational structure of the Ethnological Institute may be reconstructed. Most of all, one can have a look into the lives of the first students and doctoral students – what families did they come from, where did they arrive from to study in Poznan, what were their later – both academic and private – experiences?

Key words: ethnology, university in Poznan, archives.

Urszula Baszczyńska-Gosz
u.gosz@mnp.art.pl

Joanna Minksztym
j.minksztym@mnp.art.pl
ORCID: 0000-0002-7794-2472

Muzeum Etnograficzne
Oddział Muzeum Narodowego w Poznaniu

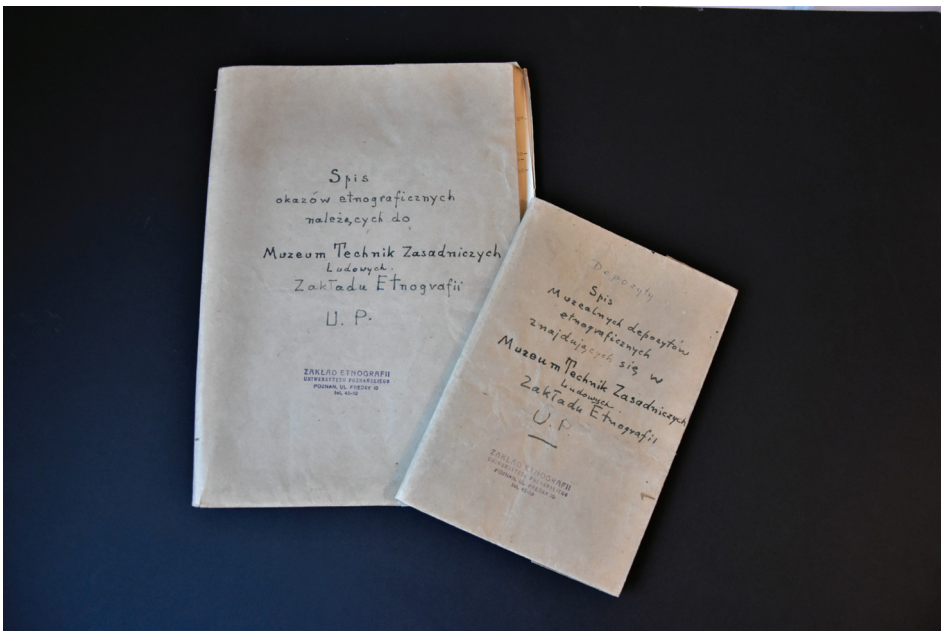
MUZEUM TECHNIK ZASADNICZYCH LUDOWYCH ZAKŁADU ETNOGRAFII UNIWERSYTETU POZNAŃSKIEGO – HISTORIA I ZBIORY

Z dokumentów zachowanych w archiwum Muzeum Etnograficznego Oddziału Muzeum Narodowego w Poznaniu (ME MNP) oraz Archiwum Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu (A UAM) wynika, że muzeum formalnie istniejące (z wojenną przerwą) przez ok. 45 lat przy Instytucie/Katedrze Etnologii/Etnografii Uniwersytetu Poznańskiego[1] nie miało jednoznacznie ustalonej nazwy. W różnych pismach urzędowych figuruje jako Muzeum etnologiczne, Muzeum Instytutu Etnologicznego, Zbiory etnograficzne i wreszcie – już po II wojnie światowej – jako Muzeum Technik Zasadniczych Ludowych (MTZL) przy Zakładzie Etnografii Uniwersytetu Poznańskiego[2]. Ponieważ nazwa ta widnieje na jedynych

[1] Zakres czasowy funkcjonowania kolejnych, często zmieniających się, nazw pierwotnego Instytutu Etnologicznego Uniwersytetu Poznańskiego por. J. Bednarski (2009: 75).

[2] Ponadto w ankiecie personalnej sporządzonej 1 marca 1950 r. E. Frankowski posługuje się nazwą „Muzeum Zasadniczych Technik Ludów Pierwotnych", por. Archiwum UAM, sygn. 126/41/16/3; w Piśmie do Ministerstwa Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego z 1935 r., s. 1, (brak nadawcy i daty) figuruje nazwa „Muzeum Etnograficzne", Archiwum UAM, sygn. 15/643, b.n.k., a Stanisław Błaszczyk (1987: 64) pisze o „Doświadczalnym Muzeum Technik Ludowych".

zachowanych księgach inwentarzowych (Fot. 1) tego muzeum i oddaje ducha epoki, postanowiłyśmy posłużyć się nią w tytule i tekście niniejszego artykułu.



Fot. 1. Księgi Inwentarzowe Muzeum Technik Zasadniczych Ludowych przy Zakładzie Etnografii Uniwersytetu Poznańskiego, archiwum Muzeum Etnograficznego MNP. Fot. J. Minksztym.

Inicjatorem powstania zbioru eksponatów z zakresu etnografii przy Instytucie Etnologicznym (od 1933 Etnologji) Uniwersytetu Poznańskiego był jego kierownik w latach 1926-1939, prof. Eugeniusz Frankowski[3]. W dokumentach archiwalnych nie zachowała się dokładna data powstania muzeum. Wiadomo jedynie, że w 1934 r. już istniało.

Prof. Frankowski, który przez 18 lat (1.02.1921–1.02.1939) był dyrektorem Muzeum Etnograficznego w Warszawie, przykładał dużą wagę do muzeologii (Błaszczyk 1987: 64; Wróblewski 1969: 129; Wolski 1962: 240-251). Funkcję dyrektora muzeum warszawskiego sprawował przez wiele lat bez jakiegokolwiek wynagrodzenia, za to ze znacznymi,

[3] Por. Pismo Dziekana Wydziału Humanistycznego do Ministerstwa Oświaty z 11.05.1949, Archiwum UAM, sygn. 191/16, b.n.k.

krajowymi i międzynarodowymi sukcesami[4]. Nadobowiązkowo także prowadził przez 10 lat na Uniwersytecie Poznańskim seminarium muzeologiczne, które do programu studiów etnologicznych wprowadził oficjalnie już w 1932 r. (Fabiś 2009: 76-77). Organizował też coroczne wyjazdy studentów poznańskiej etnografii do Muzeum Etnograficznego w Warszawie, stworzył koncepcję Muzeum Ludu Polskiego w Poznaniu (Błaszczyk 1987)[5] i zaprojektował wzór karty muzealnej obiektu etnograficznego (Jasiewicz 2009: 21). Jak pisze Zbigniew Jasiewicz: „Wykształcił ponadto kilku etnologów-muzeoznawców i w ten sposób nadał muzealnictwu etnograficznemu rangę działalności profesjonalnej" (Jasiewicz 2009: 21; por. Frankowski E., Życiorys, Archiwum UAM, sygn. 191/16, b.n.k.). Także w czasie wojny, gdy nauczał w ramach kompletów na Tajnym Uniwersytecie Ziem Zachodnich w Warszawie, prowadził wykłady i seminaria z muzeologii (Frankowski E., Ankieta personalna z 01.03.1950, Archiwum UAM, sygn. 126/41/16/3).

Prof. Frankowski stworzył muzeum przy Instytucie Etnologicznym w Poznaniu jako praktyczną pomoc dla studentów, aby mogli oni z autopsji poznać jak najwięcej obiektów kultury materialnej. W oparciu o te zbiory prowadzono zajęcia i uczono studentów sporządzania prawidłowych opisów eksponatów muzealnych, przygotowując ich do przyszłej pracy w muzealnictwie. Wobec ograniczeń technicznych epoki i braku możliwości bezpośredniego, a nawet wizualnego kontaktu z przedmiotami omawianymi na zajęciach istnienie takiego muzeum przy poszczególnych jednostkach uniwersyteckich w Polsce było w 1 połowie XX w. nie tyle pożądane, co wręcz konieczne.

Podobne idee przyświecały także innym wybitnym polskim etnologom tamtego czasu, m.in. Janowi Czekanowskiemu i Kazimierzowi Moszyńskiemu (Jasiewicz 2018: 67). Cezaria Baudouin de Courtenay-Ehrenkreutz pisała nawet wprost, że „bez nich [muzeów etnograficznych – J.M.] w ogóle wykłady etnologiczne tracą na wartości" (Baudouin de Courtenay-Ehrenkreutz 1929: 254) i domagała się tworzenia zbiorów etnograficznych przy uniwersyteckich zakładach etnologicznych:

[4] Frankowski E., *Życiorys*, Archiwum UAM, sygn. 191/16, b.n.k.; Pismo do Ministerstwa Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego z 1935 r., Archiwum UAM, sygn. 15/643, b.n.k.

[5] Por. też Pismo do Ministerstwa Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego z 1935 r., s. 2, (brak nadawcy i daty), Archiwum UAM, sygn. 15/643, b.n.k.

> Uważam też, że i w naszych uniwersytetach zakłady etnologii powinny posiadać małe podręczne muzea, planowo przez wykładowców tworzone, powstające np. z duplikatów okazów wielkich muzeów demonstracyjnych lub z materiałów uzyskanych z badań i ćwiczeń, prowadzonych w terenie, jeśli młodzież ma istotnie podczas studiów uniwersyteckich wyrabiać spostrzegawczość etnologiczną i zaprawiać się do badań w terenie (Baudouin de Courtenay-Ehrenkreutz 1929: 257).

Zwracała też uwagę na brak doceniania specyfiki pracy muzealników przez środowiska uniwersyteckie:

> Przeciętny student uważa za rzecz bardziej godną swej inteligenckiej godności i za coś bardziej łatwego zreferowanie najtrudniejszej książki, bezkrytyczne oczywiście w wyniku, niż zrobienie opisu jednego z eksponatów muzealnych. Opis taki wymaga przecież samodzielnego rozejrzenia się w cechach badanego obiektu i zdania sobie sprawy z ich roli na tle struktury ogólnej przedmiotu (Baudouin de Courtenay-Ehrenkreutz 1934: 83, za: Zamojska 2011).

W myśl tych postulatów stworzyła pod koniec lat 20. XX w. Muzeum Etnograficzne przy Katedrze Etnografii na Uniwersytecie Wileńskim, a po objęciu Katedry Zwyczajnej Etnografii Polski na Uniwersytecie Warszawskim w 1934 r. doprowadziła do uzgodnienia i podpisania umowy, na mocy której zbiory etnograficzne Muzeum Narodowego w Warszawie miały zostać częściowo przekazane do nowo utworzonego i afiliowanego przy Uniwersytecie Warszawskim Muzeum Etnograficznego. Objęła też jego kierownictwo (Zamojska 2011: 22). Poza muzealiami wydzielonymi z kolekcji Muzeum Narodowego miały je także wzbogacić – gromadzone przez jej matkę, Romualdę i bardzo cenione w owym czasie – okazy ceramiki huculskiej (Bajer 2017).

Dokumenty archiwalne zgodnie stwierdzają, że zbiory uniwersyteckiego Muzeum Etnologicznego w Poznaniu zostały w czasie wojny całkowicie zniszczone lub rozproszone[6]. Jak dotąd nie udało się też odnaleźć żadnego ich spisu ani dokumentacji fotograficznej. Nie sposób więc odtworzyć całości jego zbiorów ani co do ilości, ani co do ich zasięgu. Pismo do Ministerstwa Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego z 1935 r. wspomina jedynie, że „podręczne Muzeum Etnograficzne" obejmuje

[6] Np. pismo z dn. 21.06.1950 r. Dziekana Wydziału Humanistycznego M. Rudnickiego do Ministerstwa Szkół Wyższych i Nauki w Warszawie, Archiwum UAM, sygn. 191/16, b.n.k.

„wzory technik, modele narzędzi i sprzętów charakterystycznych wytworów kultur zasadniczych". Zaznacza też, że „Profesor Frankowski, który zgromadził już bogate zbiory z tej dziedziny, nie otrzymuje na to żadnych zasiłków pieniężnych"[7]. Jednak w tracie wnikliwej analizy sporządzanych od dnia 15 września 1950 r. ksiąg inwentarzowych MTZL udało się odnaleźć zapiski wskazujące, że 75 obiektów tego Muzeum pochodziło „z dawnych zbiorów Muzeum Instytutu Etnologii UP z roku 1939 r."[8], co najprawdopodobniej oznacza, że wchodziły w skład zbiorów przedwojennych. Na przekór więc powszechnemu przekonaniu uznać można, że jakaś część tej kolekcji przetrwała wojnę.

Co interesujące, spośród tych 75 muzealiów zaledwie 7 pochodziło z terenu Polski, zdecydowana większość to obiekty z Afryki, Japonii, Oceanii i Australii, wiele też nie posiada znanej proweniencji. Jednak wysuwanie na tej podstawie wniosku, że większość eksponatów w zbiorach przedwojennych pochodziła spoza terytorium Europy, wydaje się ryzykowne. Niestety nie wszystkie z tych obiektów dotrwały do naszych czasów, część zaginęła w trakcie 35-letniej powojennej historii tego zbioru.

Najciekawszymi z zachowanych sprzed wojny eksponatów z terenu Europy są z pewnością dwa tribula (w księdze inwentarzowej MTZL zapisane jako „trilla") do młócenia zboża z terenu Bałkanów (Fot. 2) wzmiankowane w kilku publikacjach ME MNP (por. Minksztym 2012: 46-47; Jancz-Kostuch 2012: 174-175) oraz kapelusz pielgrzyma do Santiago de Compostela. Ten ostatni, jeden z zaledwie dwóch znanych w literaturze przedmiotu tego typu obiektów, często wypożyczany jest na wystawy w całej Europie i publikowany[9]. W ostatnich latach został też szczegółowo opracowany (Minksztym 2016). Zarówno kapelusz pielgrzymi, jak i jedno tribulum prezentowane są od 2012 r. w Muzeum Etnograficznym MNP na wystawie stałej pt. „Rzeczy mówią. 100 lat zbiorów etnograficznych w Poznaniu".

[7] Archiwum UAM, sygn. 15/643, b.n.k., Pismo do Ministerstwa Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego z 1935 r., s. 1, (brak nadawcy i daty).

[8] Tak brzmi treść wpisu do ksiąg inwentarzowych MTZL, obecnie w archiwum Muzeum Etnograficznego MNP.

[9] Szczegółowy spis publikacji i wystaw w Minksztym (2016: 59-62).

Fot. 2. Tribulum; drewno, krzemienie, XIX w.(?), Bałkany. Fot. T. Andrzejewski.

Idea istnienia podręcznego zbioru obiektów etnograficznych przy Instytucie/Katedrze Etnologii pozostała żywa także po II wojnie. Już w 1946 r. prof. Frankowski zwracał się do Muzeum Wielkopolskiego z prośbą o „przekazanie w depozyt przedmiotów etnograficznych, które są przechowywane w magazynach Muzeum a nie będą wystawiane”[10], chcąc najwyraźniej wzbogacić resztki przedwojennej kolekcji. Z podobną prośbą wystąpiła także prof. Bożena Stelmachowska, próbując stworzyć Muzeum przy Zakładzie Etnologii i Etnografii na Uniwersytecie im. Mikołaja Kopernika w Toruniu. Tego typu działania były praktyką uniwersytecką, niewątpliwie ułatwiającą organizację pracy naukowej oraz ćwiczenia seminaryjne ze studentami. Zbiory takie musiały robić duże wrażenie na ówcześnie studiujących, gdyż do dziś pamiętają oni zarówno samo istnienie kolekcji, jak i jej rolę w procesie dydaktycznym (Jasiewicz 2018: 68; wywiad z Z. Grodecką 1994).

Wobec nieomal całkowitego zniszczenia poznańskich zbiorów etnograficznych w czasie II wojny światowej i prowadzonej z ogromnym trudem zaraz po jej zakończeniu akcji pozyskiwania nowych muzealiów (por. Minksztym 2012: 32-36) prośby o użyczenie obiektów na potrzeby kształcenia uniwersyteckiego nie zostały spełnione. Jedynym eksponatem wypożyczonym 20.06.1948 r. z ówczesnego „działu muzycznego” Muzeum Wielkopolskiego był „Bęben drewniany ze skóry węża” pochodzący ze zbiorów prof. Józefa Zwierzyckiego (omyłkowo zapisano „Zwierzynieckiego”) znajdujących się w Muzeum Wielkopolskim od 1922 r. Został on oficjalnie zapisany w inwentarzu depozytów MTZL, ale dopiero w 1950 r.

W latach 50. XX w. na poznańskiej etnologii nadal planowano prace badawcze w zakresie muzealnictwa (Armon 2001: 25 i n., Błaszczyk 1987). W tej sytuacji prof. Frankowski próbował pozyskać zbiory z innych instytucji. Na niektórych obiektach zachowały się numery inwentarzowe wskazujące, iż przedmioty te stanowiły depozyt Ministerstwa Kultury i Sztuki pozyskany w marcu 1950 r. (Fot. 3). Zachował się też prowadzony od 15.10.1950 r. inwentarz depozytów Muzeum Technik Zasadniczych Ludowych, wskazujący na pozyskanie z Ministerstwa depozytu 35 przedmiotów, m.in. skrawków tkanin, próbek tkackich, ceramiki ludowej, wycinanek, zabawek, prac w drewnie (w tym rzeźb), haftów,

[10] E. Frankowski, Pismo z dn. 20.05.1946, L.dz. 279/46, archiwum Muzeum Etnograficznego MNP.

pasa i spinki góralskiej[11]. Do ME MNP przekazanych zostało w 1980 r. jedynie 20 z nich. Los reszty nie jest znany.

Fot. 3. Numery inwentarzowe Muzeum Zakładu Etnografii Uniwersytetu Poznańskiego na podstawce rzeźbionego krzyża, drewno, brak datowania, Kurpie. Fot. S. Obst.

Jak wynika z powojennych zapisów w księdze inwentarzowej MTZL, do 1950 r. zgromadzono w nim 169 obiektów, które wraz z 35 depozytami dawały łącznie 204 eksponaty, w tym 75 pozostałych po kolekcji przedwojennej. Zapisy w Inwentarzu poświadczają, że nowe obiekty pozyskiwano intensywnie w latach 1947-1950. Wszystkie eksponaty stanowiły dary od osób prywatnych. Najczęściej powtarzające się nazwiska wielokrotnych darczyńców to: Krzysztof Wolski, Janina Rogowska, Agnieszka Pawłowska, Franciszek Nowacki, Jan Sunderland, Janina Krajewska, Józef Zieliński.

Wśród darczyńców pojawiają się też nazwiska osobistości znanych w świecie nauki: prof. Józefa Kostrzewskiego, dr. Adama Chętnika, dr. Adama Glapy, prof. Z. Krzywca, prof. Karola Jonschera, prof. Andrzeja Aleksiewicza i oczywiście samego prof. Frankowskiego (Fot. 4). Ostatni wpis jest datowany na listopad 1950 r. Na tym prace kolekcjonerskie się

[11] Archiwum Muzeum Etnograficznego MNP.

nie skończyły, ale kolejnych nabytków z nieznanych powodów już do Inwentarza nie wpisano.

Fot. 4. Mankiety koszul kobiecych ze zbiorów MTZL; płótno samodziałowe, haft ręczny, 1 poł. XX w., Kurpie, dar prof. E. Frankowskiego dla MTZL. Fot. S. Obst.

Po odejściu prof. Frankowskiego na emeryturę w 1956 r., wraz ze zmieniającą się rzeczywistością oferującą coraz nowsze rozwiązania techniczne umożliwiające pozyskiwanie wizerunków artefaktów nawet z odległych kultur, a także zwróceniem się Instytutu bardziej w kierunku studiów czysto teoretycznych, muzeum powoli zaczęło tracić rację bytu, a eksponaty wchodzące w jego skład rozproszyły się wraz z kolejnymi przeprowadzkami macierzystej instytucji. Ostatecznie na początku 1980 r.

ówczesny Dyrektor Katedry Etnografii, prof. Zbigniew Jasiewicz, podjął decyzję o przekazaniu pozostałych zbiorów do Muzeum Etnograficznego, Oddziału Muzeum Narodowego w Poznaniu. Na protokole zdawczo-odbiorczym widnieją 144 pozycje (łącznie z przedmiotami z depozytu MKiSz.), w tym część niezapisana wcześniej w księdze inwentarzowej MTZL. Pomimo to w stosunku do zapisów widniejących w Inwentarzu MTZL brakuje równo 60 (tj. prawie 1/3) zebranych przez prof. Frankowskiego przedmiotów.

Szczególną uwagę przykuwa brak tak cennych – sądząc po skrótowym opisie – zabytków jak: pięć drewnianych klocków do drukowania tkanin, pisanki, krzyż i kafle huculskie z Kosmacza, część rzeźbionych drzwi pochodzących z Pekinu, dwie polichromowane skrzynie drewniane z poł. XIX w., talerz gliniany z 1794 r., pochodzące ze Środkowej Afryki rzeźby mężczyzny i kobiety, drewniany, rozkładany krzyż zdobiony cynowymi figurkami, stołek wodzowski z Kamerunu, pleciona i malowana tarcza z Azji, przedwojenne wycinanki łowickie, japoński wachlarz z liści palmowych, śląskie formy na pierniki oraz śląskie i podhalańskie obrazy na szkle.

Tylko o jednym z nich wiadomo, gdzie się znajduje. W Instytucie do dziś pozostała ozdobna i znana wszystkim jako nieomal insygnium Dyrektora IEiAK tablica, zapisana w Inwentarzu MTZL jako pochodząca z Pekinu „część drzwi zdobiona płaskorzeźbą złoconą wyobrażającą smoki, chmury i litery chińskie"– intrygujący, choć pozbawiony jakichkolwiek dodatkowych informacji dar Franciszka Nowackiego z 1949 r. (Fot. 5)

Zbiory przekazane do Muzeum Etnograficznego w Poznaniu podzielić można wg kryterium geograficznego: na niewielki zbiór (21 muzealiów) pochodzący z krajów pozaeuropejskich, zupełnie symboliczny (8 obiektów) z Europy i najszerszy (115 eksponatów) z Polski w obecnych granicach administracyjnych.

Do pierwszej kategorii należą przedmioty wywodzące się z: Azji (5 sztuk), Afryki (7 sztuk), Australii i Oceanii (6 sztuk), Meksyku (1 sztuka) oraz Ameryki Północnej (1 sztuka). Proweniencja jednego z przedmiotów została odnotowana w księgach Muzeum Technik jako „NN" – nieznana (jest to drewniany bęben szczelinowy, być może afrykański[12]).

[12] Badania nad atrybucjami eksponatów pozaeuropejskich, uzupełniające informacje MTZL, prowadziła w latach 1990-2019 Justyna Kowalińska, pracownik Muzeum Etnograficznego Oddziału MNP, kustosz Kolekcji Kultur Pozaeuropejskich. Na potrzeby tego artykułu w odnośnikach zastosowano skrót J.K., aby zaznaczyć, które ustalenia są

Fot. 5. Część ozdobnych drzwi z Pekinu znajdujących się w gabinecie dyrektora Instytutu Antropologii i Etnologii UAM. Fot. K. Dziubata.

wynikiem jej wieloletniej i często żmudnej pracy badawczej.

Prawdopodobnie najstarszym i niezwykle cennym obiektem znajdującym się w kolekcji jest but (zapisany w księgach MTZL jako „nogawica z Azji północno-wschodniej"), pochodzący z Ameryki Północnej, a dokładniej – z Alaski, i należący do kultury Atapasków (Siebert 1977: 128). W trakcie badań[13] w Muzeum Etnograficznym w Poznaniu nie tylko ustalono jego prawidłową funkcję i proweniencję, ale także określono datowanie obiektu na najprawdopodobniej 1 poł. XIX wieku. Wykonany został z delikatnej i miękkiej skóry, zszytej ręcznie, oraz przyozdobiony wielobarwnymi, szklanymi koralikami. Na wysokości kolan oraz kostki koraliki naszyto w układzie pasowym o motywach geometrycznych (Fot. 6). Z uwagi na zły stan zachowania (liczne ubytki w skórze na całej powierzchni), but wymaga dalszych badań oraz zaawansowanych zabiegów konserwatorskich.

Fot. 6. But; skóra, koraliki szklane, haft ręczny, 1 poł. XIX w., Atapaskowie, Alaska. Fot. S. Obst.

[13] J.K., 2014.

Najliczniejszą grupę stanowią obiekty afrykańskie, wśród których dominują elementy uzbrojenia. Są to:

- drewniany kołczan w kształcie tuby, bogato zdobiony skórą i trzema wiązkami skórzanych frędzli, prawdopodobnie z kultury Tuaregów (brak datowania);
- żelazny, wrzecionowaty grot z fragmentem drzewca strzały, z terytorium Tanganiki (Tanzania), należący do kultury Masajów (brak datowania);
- dwie dzidy (obie wykonane z drewna i żelaza), z których pierwszą przypisano plemieniu Mossi w Górnej Wolcie (obecnie Burkina Faso), a pochodzenie drugiej jest nieznane, tak samo jak i datowanie obu obiektów.

W „grupie afrykańskiej" znajduje się jeszcze – zdobiona na zewnątrz rytym, wielokrotnie powtórzonym, poziomym motywem linearnym – gliniana miseczka o falistym brzegu pochodząca z terenów określanych wówczas jako Abisynia (obecnie – Etiopia), datowana na 1 poł. XX wieku[14], oraz skórzana tarcza paradna (Fot. 7) o takiej samej proweniencji, datowana na późny XIX wiek[15]. Tarcza ma kształt stożka o okrągłej podstawie i wraz z uchwytem wykonana jest z grubej skóry – prawdopodobnie hipopotama lub nosorożca[16]. Do jej zewnętrznej powierzchni, zdobionej metodą tłoczenia, umocowano dwie metalowe, ozdobne, czteroramienne gwiazdki, prawdopodobnie wykonane z tzw. „nowego srebra"[17]. Tarczy tego typu używano podczas parad wojskowych[18]. Ostatnim przedmiotem z kolekcji afrykańskiej jest niezdobiony czerpak-cedzak o nieznanym datowaniu, wykonany z połowy perforowanej tykwy.

[14] J.K., 2014r.

[15] J.K., 2014r.

[16] J.K., 2014r.

[17] J.K., 2014r.

[18] Wg zapisu w księdze inwentarzowej MZTL. Bardziej odświętne tarcze posiadały wiele zdobień metalowych, nierzadko pokrywających niemal całą ich powierzchnię. Były używane m.in. w wojnie między Włochami i Etiopią za czasów cesarza Menelika II (np. bitwa 1.03.1896 r. pod Adową) – J.K., 2014r.

Fot. 7. Tarcza paradna; skóra, metal, koniec XIX w., Etiopia. Fot. S. Obst.

Wszystkie pięć przedmiotów pochodzących z Azji wymaga dalszych badań co do techniki wykonania, datowania, proweniencji oraz funkcji. Są to:

- skórzany woreczek (brak informacji),
- kołczan wykonany ze skóry (brak informacji),
- dwa dwuczęściowe, plecione portfeliki z Japonii, wykonane z liści palmowych (brak dokładnej proweniencji, datowania i funkcji);
- bambusowa mata ścienna, (Fot. 8) przywieziona również z Japonii, ozdobiona malunkiem dwóch wachlarzy, kwiatów oraz ptaków (brak dokładnej proweniencji, datowania i symboliki).

Australię i Oceanię reprezentują następujące muzealia:

- wapienna rzeźba „Duch Przodka" – zwana przez autochtonów *kulap* – pochodząca z początku XX wieku z terenów południowo-wschodniej Nowej Irlandii[19] (wyspa w Papui Nowej Gwinei);

[19] J.K.

- australijski *bull roarer* (opisany w księdze MTZL jako „czuringa"), prawdopodobnie z początku XX wieku[20], wykonany z drewna. Nazwa tego obiektu pochodzi od przypominającego ryk byka dźwięku, jaki wydaje, gdy kręci się nim w powietrzu. Używany był podczas obrzędów inicjacji – specyficzne brzmienie miało być ostrzeżeniem dla kobiet oraz nieinicjowanych współplemieńców, by trzymali się z dala od sekretnych ceremonii;
- nowozelandzka palica z XIX wieku[21], czyli miecz/maczuga wykonana z ciemno-szarego kamienia (prawdopodobnie wulkanicznego) o zielonkawym odcieniu. Końcówka rękojeści zdobiona jest trzema rytymi, koncentrycznymi pierścieniami;
- skórzany kołczan bez zdobień, o nieokreślonym datowaniu i proweniencji;
- dwa fragmenty broni siecznej, wojennej, z Wysp Gilberta (Kiribati, Mikronezja), których ostrza wykonane są z zębów ryb (prawdopodobnie rekina[22]). Rękojeści w obu przypadkach wykonano z drewna. Czas ich powstania określa się na połowę XIX wieku[23].

Fot. 8. Mata ozdobna, bambus, malunek, datowanie nieznane, Japonia. Fot. S. Obst.

[20] J.K., 2014 r.
[21] J.K., 2014 r.
[22] J.K.
[23] J.K.

Ostatnim elementem kolekcji pozaeuropejskiej jest woskowa figurka rybaka, ubranego w ponczo, siedzącego przy trzcinowym koszu, pochodząca z Meksyku. Ponczo wykonano z tkaniny wełnianej, natomiast koszulę i spodnie – z bawełny. Figurka umocowana jest na drewnianej podstawce. Datowanie i funkcja obiektu nie są znane (być może jest to pamiątka turystyczna), wymaga on dalszych badań.

W MTZL znajdowały się także eksponaty z 6 krajów europejskich. O trzech z nich (kapelusz pielgrzymi i dwa tribula) wspomniałyśmy już wcześniej. Poza nimi w zbiorach były także:

- kapelusz typu „świński ryjek" wykonany z czarnego filcu w warsztacie rzemieślniczym w Miesbach w Górnej Bawarii, najprawdopodobniej na przełomie XIX i XX wieku; kapelusze tego typu noszone były głównie przez kobiety, rzadziej przez mężczyzn na terenie Bawarii (okolice Miesbach, Schiersee) oraz w Tyrolu, gdzie częściej nosili je mężczyźni; zazwyczaj zdobiono je u nasady główki wstążką rypsową lub sznureczkiem uplecionym z metalowych drucików, za które zatykano bukieciki ze sztucznych kwiatów i piórek;
- pochodząca z Horodzic na Białorusi niewielka, gliniana i glazurowana figurka lwa, przykład sztuki zwanej często „naiwną"; jej funkcja i datowanie są nieznane, wiadomo jedynie, że do zbiorów MTZL trafiła w 1949 r.; być może była to pierwotnie jarmarczna zabawka dziecięca;
- samodziałowa, lniana koszula kobieca (Fot. 9 i 10) ozdobiona na pazusze i rękawach czerwono-czarnym, ręcznym haftem krzyżykowym o motywach roślinnych, typowych dla okolic Kobrynia na Białorusi (*Biełaruskija…* 2019: 8); ze względu na krój sądzić należy, że wykonano ją lub przynajmniej zmieniono znacząco jej formę pod koniec okresu międzywojennego; do zbiorów MTZL przyjęto ją jako dar Agnieszki Pawłowskiej w 1950 r.;
- podobną techniką hafciarską i tkacką wykonano ofiarowany przez Paulinę Kunatową, a pochodzący z Potaszni na Ukrainie ręcznik obrzędowy, służący – jak zapisano w inwentarzu MTZL – „do okrywania obrazów świętych"; do zbiorów trafił on w 1949 r., a rozbudowane, stylizowane motywy kwiatowe, zdradzające jego późne (lata 30. XX wieku) powstanie, zajmują po 40 cm na obu końcach ręcznika;
- zdobiona wypalanymi i barwionymi scenkami rodzajowymi (z jednej strony postać myśliwego, a z drugiej rybaka w ubiorach

z XIX wieku) niewielka tykwa jest zapewne pamiątką turystyczną; znajdujący się na niej napis „Nice” (Nicea), zdradza jej francuskie pochodzenie, choć data powstania trudna jest do ustalenia.

Fot. 9 i 10. Koszula kobieca; płótno samodziałowe, haft ręczny krzyżykowy, l. 30. XX w., ok. Kobrynia, Białoruś. Fot. S. Obst.

Wśród muzealiów mających polski rodowód odnaleźć można przedmioty wywodzące się z Wielkopolski (hafty na tiulu, wyroby z wikliny), Kaszub (drewniany, rzeźbiony talerz), Kurpiów (kropidło, drewniany krzyż ozdobiony figurkami ptaszków, próbki tkanin, drewniana rzeźba anioła, koszule, wzory haftów), Podlasia (krajka, postoły, próbki tkanin samodziałowych, trombita), Lubelszczyzny (serwetka, wyroby gliniane, stępa, wrzeciona, świder ręczny), Rzeszowszczyzny (koronki, płaskorzeźba ludowa, zabawka), Krakowskiego (pas krakowski), Śląska (koronki), Podhala (foremki na ser), Pałuk (czepce haftowane), Mazur (próbki tkanin (Fot. 11). Do cennych należą pochodzące z Kluk: bezmian, koszyki do noszenia ryb i chodaki końskie, dar Agnieszki Pawłowskiej z 1949 r., a więc najprawdopodobniej przedmioty wykonane jeszcze przez Słowińców. Niestety wiele muzealiów, jak choćby koń wielkanocny czy rzadkie w zbiorach muzealnych szablony i wzory do malowania mebli ludowych (Fot.12), nie posiada żadnych informacji dotyczących ich datowania i pochodzenia.

Fot. 11. Próbki tkanin; samodział, wełna, bawełna, 1 poł. XX w., Kurpie, Mazury. Fot. S. Obst.

Fot. 12. Szablony i wzory do malowania mebli ludowych; papier, tektura, wzory ręcznie malowane i wycinane, brak datowania i proweniencji. Fot. S. Obst.

Wiele z powyższych muzealiów zostało poddanych konserwacji i opracowanych w kartach naukowych, jednak jak dotąd nie były prezentowane na wystawie ani publikowane. Wiele nadal czeka na swojego odkrywcę. Ich całościowe opracowanie mogłoby stanowić interesujący temat pracy magisterskiej, łączącej wiedzę z zakresu historii etnologii i muzealnictwa etnograficznego z antropologią przedmiotu. Kolekcja ta jest także dokumentem funkcjonowania uniwersyteckiej etnografii i etnologii w 1 połowie XX wieku, a wiele z zachowanych w niej obiektów najprawdopodobniej zasiliło zbiory Katedry bezpośrednio z terenu, gdyż pozyskiwane były przez studentów w czasie prowadzenia indywidualnych badań, związanych z pisaniem prac magisterskich i seminaryjnych oraz odbywaniem obowiązkowych praktyk terenowych.

BIBLIOGRAFIA:

Armon, W. (2001). Początki etnologii uniwersyteckiej w Polsce. W: Z. Jasiewicz, T. Karwicka (red.), *Przeszłość etnologii polskiej w jej teraźniejszości* (s. 17-30). Prace Komitetu Nauk Etnologicznych PAN nr 10. Poznań: DALET.

Bajer, M. (2017). W rękach wnuczki – z Martą Ehrenkeutz-Jasińską rozmawia Magdalena Bajer. *Teologia Polityczna*, 16.07.2017. Pozyskano z https://teologiapolityczna.pl/w-rekach-wnuczki-z-marta-ehrenkeutz-jasinska-rozmawia-magdalena-bajer

Baudouin de Courtenay Ehrenkreutz, C. (1929). O potrzebach etnologii w Polsce. *Nauka Polska*, *10*, 250-258.

Bednarski, J. (2009). W zwierciadle historii. W: J. Bednarski, P. Fabiś (red.), *Etnologia Uniwersytecka w Poznaniu 1919-2009* (s. 75). Poznań: Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej.

Biełaruskija… (2019). *Biełaruskija Narodnyja Stroi. Białoruskie stroje ludowe*. Katalog wystawy. Minsk: Biełaruski dziarżauny muzej narodnaj architektury i pobyty.

Błaszczyk, S. (1987). Muzeum Ludu Polskiego w Poznaniu według koncepcji Eugeniusza Frankowskiego. *Etnografia Polska*, *31*, cz. 2, 61-76.

Fabiś, P. (2009). Prof. dr. Eugeniusz Frankowski (1884-1962). W: J. Bednarski, P. Fabiś (red.), *Etnologia Uniwersytecka w Poznaniu 1919-2009* (s. 76-77). Poznań: Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej.

Jancz-Kostuch, B. (2012). Diagmen-tribulum. W: A. Skibińska (red.) *Rzeczy mówią. 100 lat zbiorów etnograficznych w Poznaniu* (s.174-175). Poznań: Muzeum Narodowe w Poznaniu.

Jasiewicz, Z. (2009). Karty z dziejów etnologii uniwersyteckiej w Poznaniu. W: J. Bednarski, P. Fabiś (red.), *Etnologia Uniwersytecka w Poznaniu 1919-2009* (s. 13-30). Poznań: Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej.

Jasiewicz, Z. (2018). Skąd, z czym i w jaki sposób etnografia/etnologia/antropologia pojawiła się przed 100 laty w odrodzonym państwie polskim?. *Lud*, *102*, 41-83. doi: http://dx.doi.org/10.12775/lud102.2018.01.

Minksztym, J. (2016). Trud i chwała. O kapeluszu pielgrzymim ze zbiorów Muzeum Etnograficznego w Poznaniu. W: A.M. Wyrwa (red.), *Camino de Santiago. Szkice historyczne do peregrynacji i dziejów kultu Św. Jakuba*, wyd. II zmienione i poszerzone (s. 43-63). Lednica: Muzeum Pierwszych Piastów na Lednicy.

Minksztym, J. (2012). Historia zbiorów Muzeum Etnograficznego w Poznaniu.

W: A. Skibińska (red.) *Rzeczy mówią. 100 lat zbiorów etnograficznych w Poznaniu* (s. 23-43). Poznań: Muzeum Narodowe w Poznaniu.
Siebert, E.V. (1977). Sammlungen von den nördlichen Athapasken aus der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts. *Jahrbuch des Museums für Völkerkunde zu Leipzig, XXXI*, 128.
Wolski, K. (1962). Eugeniusz Frankowski. *Polska Sztuka Ludowa*, *4*, 240-251.
Wróblewski, T. (1969). Katedra Etnografii Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu w latach 1945-1967. *Etnografia Polska*, *13*, z. 1, 129-143.
Zamojska, D. (2011). Cezaria Anna Baudouin de Courtenay-Vasmer-Ehrenkreutz-Jędrzejewiczowa (1885-1967). *Nauka i Szkolnictwo Wyższe*, 2/38/2011, 15-25.

ARCHIWALIA:

Wywiad z Zofią Grodecką, wieloletnim pracownikiem Muzeum Etnograficznego MNP, 1994, w archiwum autorki.
Archiwum Muzeum Etnograficznego, Oddziału Muzeum Narodowego w Poznaniu
Archiwum UAM

Streszczenie: Artykuł omawia ideę utworzenia oraz historię funkcjonowania muzeum Zakładu Etnografii Uniwersytetu Poznańskiego, założonego w okresie międzywojennym przez prof. Eugeniusza Frankowskiego. Wobec ograniczeń technicznych epoki istnienie takiego muzeum przy poszczególnych jednostkach uniwersyteckich w Polsce było w 1 połowie XX w. bardzo użyteczne, ułatwiając organizację pracy naukowej oraz ćwiczenia seminaryjne ze studentami. W artykule szczególną uwagę poświęcono próbie odtworzenia historii kolekcji tego muzeum oraz okolicznościom przekazania jej w styczniu 1980 r. przez powojenną Katedrę Etnografii Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu do zbiorów Muzeum Etnograficznego, Oddziału Muzeum Narodowego w Poznaniu. Wśród przekazanych muzealiów znalazły się trzy obiekty o wyjątkowym znaczeniu: XVIII-wieczny (?) kapelusz pielgrzyma do Santiago de Compostela oraz dwa starożytne w formie tribula, pochodzące z terenu Bałkanów. Jednak kolekcja zawiera także wiele innych, cennych i interesujących poznawczo przedmiotów. Jest również dokumentem funkcjo-

nowania uniwersyteckiej etnografii i etnologii w 1 połowie XX wieku, a wiele z zachowanych w niej obiektów pozyskiwanych było przez studentów w czasie prowadzenia badań terenowych. W artykule uszeregowano i scharakteryzowano przekazane obiekty, wskazano ich opracowania naukowe i popularno-naukowe.

Słowa kluczowe: uniwersyteckie muzeum etnograficzne, historia etnografii, muzealnictwo

MUSEUM OF BASIC FOLK TECHNIQUES OF THE ETHNOGRAPHY DEPARTMENT OF THE UNIVERSITY OF POZNAŃ - HISTORY AND COLLECTIONS

Summary: The article discusses the idea of the creation and history of the museum of the Ethnography Department of the University of Poznań, founded in the interwar period by prof. Eugeniusz Frankowski. Due to the technical limitations of the era, the existence of such a museum at universities in Poland was very useful in the first half of the 20th century, facilitating the organization of scientific work and seminar exercises with students. Particular attention was paid to the attempt to reconstruct the history of the museum collection and the circumstances of handing it over by the post-war Department of Ethnography of the Adam Mickiewicz University to the collections of the Ethnographic Museum, Branch of the National Museum in Poznań in January 1980. Among donated exhibits there are three objects of special significance: the 18th-century (?) pilgrim›s hat to Santiago de Compostela and two ancient in form *tribula*, originating in the Balkans. However, the collection also contains many other valuable and cognitively interesting items. It is also a document of the functioning of university ethnography and ethnology in the first half of the 20th century, and many of the objects preserved in it were obtained by students during field research. The article lists and characterizes the transferred objects, indicates their scientific and popular studies and publications.

Key words: university ethnographic museum, history of ethnography, museology

Jan Grad
gradjan@amu.edu.pl
ORCID: 0000-0001-5114-2840

Instytut Kulturoznawstwa
Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

W OBLICZU „KRYZYSU ETNOGRAFII”. JÓZEFA BURSZTY KONCEPCJA BADAŃ ETNOGRAFICZNYCH NAD WSPÓŁCZESNOŚCIĄ

Problem przedmiotu badań etnografii a jej status metodologiczny

W pierwszym zeszycie powstałego w 1965 roku poznańskiego, uniwersyteckiego czasopisma naukowego Studia Metodologiczne ukazał się artykuł Józefa Burszty Czy kryzys w etnografii?[1], będący reakcją na funkcjonujące od szeregu lat w polskim środowisku etnograficznym i poza nim opinie o „kryzysie etnografii” czy „końcu etnografii” jako dyscypliny naukowej (Burszta 1965a, 1965b). Ów „koniec” czy „kryzys” orzekano w związku z zanikaniem – przypisanego jej, definiującego ją – przedmiotu badań, czyli kultury ludowej. W rezultacie bowiem powojennych zmian politycznych i społeczno-ekonomicznych, szczególnie procesów industrializacji i urbanizacji oraz migracji ludności wiejskiej do miast i ośrodków przemysłowych, tradycyjna kultura społeczności chłopskich ulegała szybkiemu rozpadowi. Etnografia traciła zatem właściwy sobie, ukonstytuowany w okresie historycznego kształtowania i wyodrębniania się dyscyplin naukowych obszar badań, co niejako zapowiadało jej rychły

[1] Po II wojnie światowej, w okresie zaprowadzania ustroju socjalistycznego, w Polsce – wzorem nauki radzieckiej – za obowiązującą nazwę nauki o kulturach tradycyjnych uznano administracyjnie „etnografię”, usuwając z nomenklatury dyscyplin nazwę „etnologia” (oznaczającą teoretyczną naukę o kulturach tradycyjnych).

kres. Ze strony badaczy padało więc dramatyczne pytanie „Koniec i co dalej?" (Kotula 1962), bądź nieco łagodniej stwierdzano, że „etnografia stanęła na rozdrożach" – jak oznajmiał choćby tytuł artykułu absolwenta poznańskich studiów etnograficznych, Jerzego Heymanna (Heymann 1970; Heymann 1972). Syntetyzując czy streszczając niejako rzeczone opinie, Józef Burszta skonstatował:

> (…) słyszy się dość często, także w kuluarach naukowych, przekąśliwe nawet opinie o znaczeniu etnografii jako nauki; kursuje więc mniemanie, że to dyscyplina przestarzała, zajmująca się z reguły tylko opisem przebrzmiałych reliktów przeszłości. W potocznej opinii etnograf to taki dziwak, co to ugania się po terenie za przedziwną „starzyzną", tę zbiera, konserwuje i opisuje (…) można by takich niezbyt pochlebnych opinii nie traktować zbyt poważnie, gdyby nie trwający uporczywie w społeczeństwie dość rozpowszechniony stereotyp etnografii: to dyscyplina statyczna, zajmująca się, nazbyt zresztą przyczynkarsko, tylko tradycyjną kulturą wsi, tą właśnie, która ukształtowała się w okresie feudalnej zależności chłopstwa (Burszta 1965a: 91).

Źródłem powyższych sądów i społecznego postrzegania etnografii było piśmiennictwo ludoznawcze, nie wychodzące od XIX w. poza ruralistykę. Jak zauważa bowiem J. Burszta, „Etnografowie zatrzymywali się w swoich badaniach na rogatkach miast miejskich lub rozpoczynali je poza nimi" (Burszta 1965a: 93).

Gwoli ścisłości, etnografia polska już w okresie międzywojennym zaczęła wkraczać w „rogatki miast", za sprawą Kazimierza Dobrowolskiego, który zainicjował studia nad kulturą robotniczą, postulując, by etnografia powojenna poza przeobrażeniami współczesnej wsi polskiej, dziejami kultury „ludu pracującego" w okresie feudalnym i reliktami chłopskiej kultury tradycyjnej objęła również badaniami „rozwój kultury robotniczej" w nowej rzeczywistości społeczno-ekonomicznej i politycznej (Dobrowolski 1937). Był on również bardzo aktywnym uczestnikiem dyskusji podejmujących podstawowe zagadnienia ukierunkowania poznawczego etnografii, jej perspektyw i związanych z tym problemów teoretycznych i metodologicznych (Dobrowolski 1958) opowiadającym się konsekwentnie za badaniami nad współczesnymi zjawiskami kultury i prowadzącym je (Dobrowolski 1963). W związku z tym uznany został za twórcę „kierunku socjologicznego" w etnografii.

Od pierwszej powojennej etnograficznej konferencji naukowej Polskiego Towarzystwa Ludoznawczego przed I Kongresem Nauki Polskiej, odbytej w Krakowie w 1951 r. (17-19 II) i zorganizowanej 5 lat później Etnograficznej Konferencji Metodologicznej w Krakowie (23 IV 1956 r.), nazwanej „krakowskim sejmem etnograficznym", uznano między innymi potrzebę wyjścia etnografii poza dotychczasowy kanon badawczy – przedmiotowy i metodologiczny – mimo ujawniających się zasadniczych kontrowersji środowiska etnograficznego w tej kwestii (Gajkowa 1957; Kwaśniewicz 1957; Pietraszek 1957). Postulowano objęcie szerzej zakrojonymi badaniami kultury robotniczej i innych formacji kulturowych zgodnie z socjalistycznymi pryncypiami ustrojowymi. Wobec dominującego „konserwatywnego" czy „dogmatycznego" (wedle określenia J. Burszty) stanowiska w kwestii rozszerzenia zainteresowań etnografii, pozostawały one jednak na dalszym planie zainteresowań środowiska etnograficznego. Zalecano skoncentrowanie się na kartograficznym dokumentowaniu rozprzestrzeniania się wybranych elementów kultury ludowej, zagadnieniach etnogenezy i historii kultury wsi polskiej, regionalnych zróżnicowaniach kultury ludowej oraz jej przemianach w XIX i XX wieku, co w pewnym zakresie łączyło studia historyczno-etnograficzne ze współczesnością. Wyrazem zmodyfikowanego stanowiska konserwatywnego, uwzględniającego pewne procesy społeczno-kulturowe i ich skutki, była definicja etnografii Jana K. Makulskiego, przedstawiciela muzeologii etnograficznej, wedle której:

> (…) etnografia jest nauką badającą pochodzenie oraz rozwój kultur przedprzemysłowych oraz tych zmian w łonie społeczeństw przemysłowych i zurbanizowanych, które ze względu na swoje pochodzenie, formę lub funkcję spełniają tę rolę, którą niegdyś spełniały kultury ludowe i plemienne. (…) sformułowania proponowane przez etnografię winny być oparte na analizie konkretnych zabytków materialnych i bezpośrednich wypowiedzi nosicieli elementów kulturowych będących obiektem badań etnograficznych (J.K. Makulski 1983: 9).

Laboratorium powojennych zjawisk i procesów przeobrażeń społeczno-kulturowych, w szczególności „zderzenia kultur" społeczności różnego regionalnego pochodzenia, ich adaptacji, niwelacji i integracji kulturowej oraz tworzenia się nowego typu kultury wsi stały się Ziemie Zachodnie i Północne włączone do obszaru państwa polskiego, będące obszarem migracji i osadnictwa ludności polskiej z innych regionów

kraju i repatriantów z Kresów Wschodnich (ponad 4,5 mln osadników do 1950 r.), które weszły w skład terytorium Związku Radzieckiego. W 1960 r. badania na tym terenie rozpoczął poznański ośrodek etnograficzny z inicjatywy i pod kierunkiem Józefa Burszty (Burszta 1962, 1964, 1965c, 1971; Burszta, Jasiewicz 1962), a wcześniej etnografowie wrocławscy i opolscy, a także poznańscy socjologowie. W ten sposób badania etnograficzne wchodziły w kontakt z kulturową współczesnością, jakkolwiek w wąskim jeszcze zakresie. Na kanwie tych badań Józef Burszta sformułował szereg uwag dotyczących etnograficznych badań współczesnych zjawisk kulturowych, zbieżnych z rozważaniami zawartymi w artykule o kryzysie w etnografii (Burszta 1965d).

Etnografia z trudem jednak torowała sobie drogę do kulturowej współczesności. Badania nad przemianami kulturowymi należały do początków lat 70. XX wieku do „deficytowych dziedzin etnografii" wedle orzeczenia Witolda Dynowskiego (Dynowski 1963), chociaż kwestia ta pojawiała się raz po raz w publikacjach i dyskutowano na ten temat na konferencji naukowej PTL w 1967 r. (Zawistowicz-Adamska 1968; Kopczyńska-Jaworska 1968). Maria Frankowska, prezentując dzieje powojennej etnografii polskiej, stwierdziła, że:

> Od konferencji krakowskiej badania współczesnych zjawisk oraz kultury robotniczej zyskały, przynajmniej w teorii, równorzędną pozycję z badaniami tradycyjnej kultury ludowej, których zresztą nie zaniechano, podkreślając szczególnie ważną ich rolę w rekonstrukcji historycznej. Z czasem jednak nowa dziedzina badań i nowa problematyka zdecydowanie wysunięte zostały na plan pierwszy w programach prac wszystkich ośrodków etnograficznych (Frankowska 1973: 231).

Przez ponad 20 powojennych lat – w ocenie Józefa Burszty i Bronisławy Kopczyńskiej-Jaworskiej (Burszta, Kopczyńska-Jaworska 1982: 13) – „(…) sytuacja była, jednakże, paradoksalna: w teoretycznych rozważaniach pisano i mówiono o potrzebie określenia na nowo przedmiotu badań etnografii, wskazywano na niemożność kontynuowania dotychczasowego profilu badań itd. W praktyce badawczej niewiele się jednak zmieniało (…)" i do początku lat 60. XX wieku nie podjęto właściwie prac teoretycznych nad nowym ukierunkowaniem badawczym etnografii. W tej sytuacji z określonymi propozycjami wystąpił J. Burszta – jak się zdaje – najlepiej wówczas przygotowany merytorycznie do tego zadania, ze względu na kompetencję historyczno-etnograficzno-socjologiczną. Jego

wystąpienie dało niewątpliwie nowy impuls w debacie nad „etnografią współczesności", która dotąd zdominowana była przez zwolenników zachowania tradycyjnego przedmiotu badań, aczkolwiek z uwzględnieniem jego dokonujących się przemian w nowym układzie społeczno-ekonomicznym i ustroju politycznym.

Fot. 1. Józef Burszta podczas badań terenowych we wsi Krzymów, pow. Konin. Fot. F. S. Kusza. Źródło: Cyfrowe Archiwum im. Józefa Burszty, nr inw. 004400n.

Wyraźna była jednak niechęć i opór większości aktywnych badawczo etnografów przed rozszerzeniem pola badawczego na współczesne zjawiska kulturowe, co ujawniło się szczególnie w przypadku postulatu wejścia etnografii w obszar kultury miejskiej, która – wedle dość powszechnego w środowisku badaczy kultury tradycyjnej stanowiska – stanowi par exellence przedmiot badań socjologii. Pogląd ten najdobitniej wyraził Zbigniew Biały, stwierdzając, że „Etnografia doprowadza w zasadzie historię kultury substratu ludzkiego do momentu, kiedy wchodzi on w środowisko miejskie i wtedy przekazuje go socjologowi" (Biały 1962: 11).

W ten sposób sformułowana została idea etnograficznego separatyzmu względem socjologii, która wielokrotnie i najsilniej dawała o sobie znać w debatach nad stanem polskiej etnografii jako obawa przed jej „socjologizacją". Wieszczono nawet rychłe „wchłonięcie etnografii przez socjologię", nie tylko merytoryczne, ale też organizacyjno-administracyjne, wskazując na pewne decyzje gremiów zarządzających polską nauką zapowiadające taki „koniec etnografii". Tak postrzegano choćby – w czasie rozpoczynającej się dyskusji o statusie poznawczym etnografii – jej organizacyjne włączenie do Podsekcji Filozofii i Nauk Społecznych Kongresu Nauki Polskiej w 1951 r. (Warszawa, 29 VI-2 VII), nie zaś do Podsekcji Historycznej[2]. Według rozpowszechnionego wówczas w środowisku etnograficznym przekonania, etnografia należy z istoty swej (przedmiotowej i metodologicznej) do nauk historycznych i autonomię badawczą zapewnić jej może tylko mocne merytoryczne i teoretyczno-metodologiczne związanie z archeologią i historiografią, co nie wyklucza – uzasadnionej potrzebami poznawczymi – współpracy z innymi dyscyplinami nauk humanistycznych i społecznych oraz filozofią.

Przedmiotowo-metodologiczny status etnografii jako nauki historycznej określono niejako w polityce naukowej i w organizacji nauki w Polsce, zapewniając jej instytucjonalne miejsce w strukturach Polskiej Akademii

[2] Zachowanie samodzielności organizacyjno-administracyjnej uniwersyteckiej etnografii było decydującym argumentem za usytuowaniem Katedry Etnografii na Wydziale Historycznym, nie zaś na Wydziale Nauk Społecznych Uniwersytetu im. A. Mickiewicza, kiedy dokonywano podziału Wydziału Filozoficzno-Historycznego w 1975 roku. Obawiano się, że Katedra Etnografii mogłaby zostać w niedalekiej przyszłości włączona do Instytutu Socjologii na WNS. Jako studenci ówczesnego V roku etnografii, nie widząc takiego zagrożenia, uważaliśmy, że pozostawało to w niezgodzie z panującą w środowisku etnograficznym opinią o „socjologizującej poznańskiej etnografii", z którą często się spotykaliśmy.

Nauk w Instytucie Historii Kultury Materialnej (1953) z ograniczonym wszelako obszarem badań, z wyłączeniem sztuki ludowej i folkloru muzycznego, które wyznaczono jako obszar badań Instytutu Sztuki PAN, oraz folkloru ustnego (literatury ludowej), który stał się przedmiotem badań Instytutu Badań Literackich PAN. To rozczłonkowanie pola badawczego etnografii na trzy organizacyjne jednostki nauki nie zyskało zrozumienia w środowisku etnograficznym, którego przedstawiciele już w latach 50. XX wieku postulowali utworzenie w ramach PAN Instytutu Etnografii (Instytutu Etnologii), zajmującego się kulturą ludową w jej całokształcie.

Istnienie IHKM zadecydowało o tym, iż w programie prac II Kongresu Nauki Polskiej (26-29 VI 1973) jako właściwą dla „problemów etnografii" wyznaczono Podsekcję Historii, Archeologii i Historii Kultury Materialnej, nie zważając na to, że rok wcześniej (od 18 X 1972 r.) etnografia uzyskała instytucjonalne usytuowanie w Komitecie Nauk Socjologicznych Polskiej Akademii Nauk, w którym – staraniem PTL – utworzono Sekcję Etnografii, przekształconą w 1975 roku w Komitet Nauk Etnologicznych (początkowo Nauk Etnograficznych) PAN.

Z tym momentem – zdaniem Józefa Burszty – etnografia/etnologia zajęła „właściwe miejsce wśród nauk społecznych" (Burszta 1978: 9). Stwierdzenie to określa jego stanowisko w dyskusji o etnografii współczesności jako dyscyplinie nauk społecznych, w którym jednak wyraźnie postawił problem demarkacji zainteresowań poznawczych etnografii i socjologii. Kwestię tę w odniesieniu do badań współczesnych zjawisk i zmian kulturowych rozstrzygnął w artykule z 1965 roku (Burszta 1965a) w ten sposób, że socjologii jako nauce o społeczeństwie pozostawił badanie zjawisk masowych i przemian społecznych w skali ogólnospołecznej (co stanowi właściwie pole badawcze makrosocjologii), natomiast etnografia miała zająć się „dynamiką przeobrażeń" w społecznościach lokalnych ujmowanych jako mikrostruktury kulturowe. Rzecz jasna pola badawcze obu dyscyplin, w szczególności w zakresie mikrosocjologii i socjologii wsi, pokrywają się w istocie, co wymusza też ich współpracę, ale różni je od etnografii teoretyczna perspektywa poznawcza i praktyka badawcza. Zdaniem Burszty:

> Jest jednak praktycznie trudne, aby to, co stanowi tu przedmiot badań etnografii mogło być wcielone w obręb socjologii i odwrotnie. Z empirycznych badań wynika, że każda z tych dwóch dyscyplin ma po części odmienny punkt widzenia i ukazuje konkretną rzeczywistość w innej płaszczyźnie (Burszta 1965a: 97).

Jeszcze na początku lat 70. XX wieku trwała dyskusja w kwestii „uprawnień" czy „obowiązków" badawczych etnografii – tradycyjnych i zorientowanych na współczesność. W debacie tej rozsądnie zabrzmiał głos Aleksandra Posern-Zielińskiego, który polemizując z diagnozą „kryzysu i etnografii na rozdrożach", zakwestionował wyłaniający się z niej „(…) obraz dyscypliny rozpaczliwie szukającej swego miejsca między Scyllą historii a Charybdą socjologii; specjalności bezskutecznie czyniącej wysiłki, by dokonać czegoś przydatnego i «sensownego» na miarę naszej epoki" i zarysował „optymistyczną wizję etnografii" i jej interesujące perspektywy badawcze (Posern-Zieliński 1970: 4), wspomagając stanowisko J. Burszty w sprawie „etnografii współczesności". Podsumowując dyskusję w sprawie przedmiotu badań etnografii, J. Burszta przestrzegał, że pogłębianie się różnicy stanowisk w kwestii przedmiotu badań może doprowadzić do powstania dwóch etnografii: tradycyjnej i nowoczesnej, a przecież ukierunkowanie na współczesność i korzystanie z koncepcji teoretycznych i metod badawczych socjologii nie oznacza „zsocjologizowania" etnografii, rozumianego jako zatarcie naukowo-poznawczej odrębności dyscypliny, albowiem „Etnografia miała, ma i będzie mieć swój własny, jej tylko właściwy punkt widzenia i swój specyficzny cel naukowy, tak jak ma je socjologia" (Burszta 1972: 30) – zapewniał „tradycjonalistów". W konkluzji swojego wywodu podkreślał, że proces rozwoju kultury to „nieprzerwane continuum" od stadium najwcześniejszego po współczesne, zatem „taką samą rozciągłość przedmiotową musi mieć i etnografia. Badania nad współczesnością stanowią tylko jednego skrzydło tej samej nauki" (Burszta 1972: 31).

Etnografia współczesności w ujęciu Józefa Burszty

J. Burszta, godząc stanowisko zachowawcze z nowym podejściem, za „główny zrąb etnografii współczesnej" uznał kulturę ludową jako „nienaruszalny" tradycyjny przedmiot badań etnograficznych rozszerzony o kulturę rzemieślniczą, zawodową oraz społeczności lokalnych małych miast i dzielnic dużego miasta. „Dodatkowym" obszarem badawczym miały być „zjawiska dynamiki współczesnych przeobrażeń kulturowych na wsi oraz w tych osiedlach miejskich i przemysłowych, gdzie osiadła ludność wiejska (Burszta 1965a: 97). W tym zakresie etnografia

wchodziłaby w przestrzeń kulturową miasta, stając się etnografią miasta lub etnografią środowiska przemysłowego, podobnie jak w innych krajach: w zachodnich Niemczech, Czechosłowacji czy na Węgrzech.

Nie poprzestając na zarysowaniu ogólnej koncepcji etnograficznych badań zjawisk współczesnych, egzemplifikował je problemem badawczym „młodzież a kultura wsi", podając szczegółowe tematy: (1) stosunek młodego pokolenia wsi do rodzimej tradycji ludowej, który określa, w jakiej mierze jej wzory i elementy funkcjonują w życiu i świadomości młodzieży, co sprzyja lub utrudnia (2) przenikanie na wieś poprzez młode pokolenie nowych treści kultury ponadklasowej, ogólnonarodowej, popularnej i masowej, jaki jest wpływ miejskiego stylu życia, migracji zarobkowych, instytucjonalnej edukacji i środków masowego przekazu na (3) tworzenie się nowych wzorów kulturowych, ogólniej nowego kompleksu kulturowego i – jak powiedzielibyśmy dzisiaj – nowej tożsamości kulturowej. Ustalanie egzystowania w świadomości młodego pokolenia tradycji ludowej wymaga uprzedniego rozpoznania elementów kultury zastanej i badania ich jako takich, czyli „samych w sobie", a więc formy i funkcji, co także odróżnia podejście etnograficzne od socjologicznego (Burszta 1965a: 99).

Wskazawszy na możliwości badawcze etnografii nad współczesnymi zjawiskami kulturowymi, J. Burszta zadał końcowe pytanie w prezentowanym artykule: „Jak to więc ostatecznie jest w etnografii? Czy istnieje w niej kryzys, czy wręcz przeciwnie – szerokie jej perspektywy? (Burszta 1965a: 100-101). Perspektywy te zarysował w referacie teoretyczno-metodologicznym Węzłowe problemy badań etnograficznych nad współczesnością wygłoszonym na XLIV Walnym Zjeździe PTL w 1969 r., opublikowanym w materiałach zjazdowych (Burszta 1969a) i w „Studiach Metodologicznych" (Burszta 1972). Stwierdzając, że „Pod wpływem «naporu» nowej rzeczywistości z jednej, a nowoczesnych prądów metodologicznych humanistyki z drugiej strony, etnografia usiłuje «znaleźć drogę do współczesności»" (Burszta 1972: 19), podkreślił ponownie, że konieczne jest jej ukierunkowanie na kulturową zmienność, możliwą do badania w kontekście strukturalno-funkcjonalnego ujęcia kultury. Kontynuując wcześniejsze swe przemyślenia uznał, że przedmiotem etnograficznych badań kulturowej współczesności winny być: (1) wiejskie i industrialno-miejskie społeczności lokalne oraz (2) zjawiska zachodzące w społeczeństwie narodowym. Do etnografii społeczności lokalnych i regionalnych odniósł się, rozpatrując już wcześniej dwa wzory ich

opisu, dwa modele monografii etnograficznej (Burszta 1969b). Pierwszy, wypracowany na terenie etnografii tradycyjnej, charakteryzował kulturę ludową danej społeczności lokalnej czy regionalnej w synchronicznym ujęciu (z typowym dla niego metodologicznym błędem tempus ethnograficum) jako układ niepowiązanych ze sobą wytworów w ramach wydzielanych jej sfer i dziedzin. Drugi, nowy wzór monografii opierać się miał na odmiennych założeniach teoriokulturowych, widzących kulturę holistycznie, jako sposób życia społeczności lokalnej, z funkcjonalnymi uwarunkowaniami i strukturalnymi zależnościami między jej elementami, z ich wzajemnym powiązaniem, czyniącymi kulturę lokalną (kulturę regionalną) integralną całością. W monografii całościowej należy zatem

> (…) uwzględniać z jednej strony w obrębie tej wydzielonej sfery wszystkie współwystępujące w niej strony życia społecznego i związane z nimi wytwory kulturowe, tak jak one się ze sobą zazębiają, z drugiej zaś mieć stale na uwadze powiązania omawianej sfery z całością życia i kultury tej społeczności (Burszta 1972: 27).

Jako nowy element w projekcie etnograficznych badań nad współczesnością pojawiła się problematyka współczesnych zjawisk występujących w makroskali w społeczeństwie narodowym. Wymienione w nim zostały: proces tworzenia się współczesnego folkloru narodowego, czyli folkloryzm, podkultury regionalne, neoregionalizm, kultura środowisk zawodowych, konstytuowanie się nowych wzorów kulturowych, w szczególności moralnych, oraz rola instytucji kulturalnych w modyfikowaniu zachowań kulturowych. W program ten wpisany został proces formowania i integrowania się nowych społeczności na Ziemiach Zachodnich ze szczególnym skierowaniem uwagi na przekształcanie się tradycyjnej kultury ludowej w konfrontacji z kulturą masową. Ogólniej rzecz ujmując: „wiodącym i naczelnym zagadnieniem jest dynamika i mechanika procesu kształtowania się współczesnej kultury społeczeństwa socjalistycznego w jego wszechstronnych uwarunkowaniach" (Burszta 1972: 29).

Ostatecznie jednak rozważania dotyczące etnograficznych badań nad rzeczywistością współczesną doprowadziły Józefa Bursztę do wniosku, że przedmiotem zainteresowań naszej dyscypliny winna być – ogólniej rzecz ujmując – zmiana kulturowa. Jak stwierdził: „Badania nad współczesnością łączą się ściśle z problematyką zmiany kulturowej. Stwierdzenia tego nie można jednak odwrócić; zmienność jest bowiem stałym atry-

butem dziejów kultury, można więc tę zmienność badać w odniesieniu także do przeszłych etapów historycznych" (Burszta 1976: 57). W istocie badania zmiany kulturowej skupiają wiele różnych problemów badawczych, można zatem uznać zmianę kulturową za główne, podstawowe czy nadrzędne pole badawcze etnografii.

Tak ukierunkowane badania wymagały jednak zastosowania odmiennego od atomistycznego ujęcia kultury, sprawdzającego się dotąd w etnograficznym inwentaryzowaniu wytworów kultury: materialnej, społecznej i duchowej – zgodnie z obowiązującym wówczas podziałem sfer kultury, „unieruchamiającym" je w statycznym opisie, bez ich dynamiki i funkcjonalnej współzależności. Konieczne stało się – według J. Burszty – opracowanie „nowej systematyki zjawisk kulturowych" adekwatnej do „funkcjonalnie zmiennej i współzależnej rzeczywistości społeczno-kulturowej" i stosownie do tego wypracowanie metodologii badań poprzez „adaptowanie dawnych etnograficznych metod badawczych do nowych potrzeb, zapożyczenia dalszych z obrębu innych nauk (np. socjologii), a może i stworzenia nowych metod empirycznych (Burszta 1965a: 97).

W związku z tak zarysowanym obszarem badań etnografii współczesności powrócił problem jej „usocjologicznienia". W pierwszym wystąpieniu linię demarkacyjną między obiema dyscyplinami wyznaczało ograniczenie zainteresowań poznawczych etnografii do kultur lokalnych, przy wykorzystaniu odpowiednich pojęć i określonych elementów koncepcji socjologicznych. Był to jednak problem newralgiczny dla tożsamości teoretyczno-metodologicznej dyscypliny, ale węzłowy dla jej utrzymania się – jakbyśmy dziś powiedzieli – na rynku nauki, w którym „kolekcjonerstwo" czy „antykwaryzm" etnografii – jak postrzegano jej definicyjną cechę w prześmiewczej krytyce – nie dawał jej możliwości rozwojowych. Etnografia musiała przekroczyć najważniejszy próg epistemologiczny dla swojego istnienia i rozwoju. Stąd mocniejsze niż uprzednio wyeksponowanie przez Józefa Bursztę niezbędności „zbliżenia etnografii do socjologii i antropologii społecznej" i stanowcze stwierdzenie o konieczności przejęcia od socjologii aparatury pojęciowej i koncepcji teoretycznych. Argumentując za „socjologizującą" etnografią, będącą warunkiem jej nowoczesności, za wypracowaniem nowego etnograficznego modelu badań, stwierdził przede wszystkim, że ośrodkiem, „jądrem" badań nad współczesnością jest „sam człowiek w swoich postawach i społeczno-kulturowych zachowaniach", a ten stan rzeczy wymaga wykorzystania pojęć, teorii i ustaleń dyscyplin, „które w tym zakresie mają zasadnicze osią-

gnięcia". Tradycyjna etnografia nie ma „wystarczającego zestawu terminologicznego, adekwatnego do współczesnych potrzeb. Ma go zaś socjologia z racji właśnie głównego nastawienia na zjawiska współczesności. Musimy się więc otwarcie przyznać do konieczności wypożyczania z tego zestawu odpowiednich środków i narzędzi. A jest ich stosunkowo wiele" (Burszta 1976: 30) – przekonywał. Korzystano już z nich w badaniach etnograficznych, co pozwoliło zasadnie mówić o „orientacjach socjologicznych we współczesnej etnografii polskiej". Dowodził, że można udanie i owocnie poznawczo łączyć badania historycznej i współczesnej zmienności kultury przy przyjęciu odpowiednich założeń teoriokulturowych i metodologicznych. Spośród nich jako konstytutywne dla nowego modelu badawczego wymieniał stanowisko strukturalizmu-funkcjonalizmu, dysponujące teoretycznym modelem zmiany kulturowej. Jego podstawą jest ujęcie kultury jako struktury funkcjonalnej złożonej z równoważnych układów elementów o mniej lub bardziej określonych funkcjach, utrzymujących stan equilibrium i stabilność systemu kultury. Pojawiające się w nim zakłócenia powodować mogą napięcia i dysfunkcje danych elementów, naruszając równowagę systemu, prowadzące do stanu disequilibrium i w konsekwencji do zmiany układu elementów wewnątrz systemu kulturowego. To są endogenne czynniki zmiany kulturowej, egzogenne pochodzą spoza danego systemu kulturowego, co – konkretyzując – widzieć należy w procesach zachodzących we wspólnotach kulturowych pod wpływem kontaktów z innymi grupami kulturowymi i ewentualnie zdarzeń przyrodniczych. Ten model analizy etnograficznej znajduje zastosowanie w monografiach kultury społeczności lokalnych, poddanych procesom industrializacji i urbanizacji, w których wewnętrznymi czynnikami zmiany są działania członków danej wspólnoty prowadzące do modyfikacji tradycji i innowacji kulturowych, a determinantami zewnętrznymi – mniej lub bardziej intensywne procesy dyfuzji kulturowej. Tego rodzaju badania empiryczne, wedle oznajmienia Józefa Burszty,

> (…) usiłują dać odpowiedź nie tylko na pytanie: co, gdzie, kiedy i ile (co doprowadza do twierdzeń raczej tylko typu historycznego), ale także na pytania: jak i dlaczego. Usiłują więc uchwycić mechanizm zmiany kulturowej, który może być wyrażony w badaniach typu teoretycznego, a więc zawierających uogólnienia o wyższym czy wysokim stopniu ogólności (Burszta 1976: 50-51).

Badania nad współczesnością nie miały ograniczać się do lokalnych systemów społeczno-kulturowych, ale obejmować też mniejsze zbiorowości społeczne, jak rodzina, grupy pracownicze, społeczno-zawodowe oraz instytucje gospodarcze i kulturalne, przejawy i znaczenie tradycji ludowej w życiu społecznym, zjawisko folkloryzmu, uczestnictwo w kulturze, społeczny ruch kulturalny, relacje kultura ludowa – kultura narodowa w różnych jej aspektach, odsłonach i wymiarach. Istotnym argumentem optującym za etnografią współczesności było przekonanie Burszty, że ukierunkowanie to zbliży etnografię „do praktyki życia społeczno-kulturalnego, czego ta praktyka właśnie oczekuje". Formułowane przez J. Bursztę postulaty etnograficznych badań nad współczesnością znajdowały odzwierciedlenie w jego praktyce badawczej, a egzemplifikacji prowadzonych badań w tym zakresie merytorycznym dostarcza jego dorobek naukowy wyrażony w stosownych publikacjach.

Przedstawione problemy etnografii jako nauki i spory o jej status metodologiczny oraz dyskusje dotyczące jej przedmiotu badań przebrzmiały z epoką, która je wygenerowała we właściwych jej uwarunkowaniach historyczno-kulturowych. Przygotowały one jednak etnografię na napór i przyjęcie nowych idei w zmienionej sytuacji społeczno-politycznej, doprowadzając do ukonstytuowania się nowoczesnej etnologii i antropologii kulturowej w Polsce.

BIBLIOGRAFIA:

Biały, Z. (1962). Etnografia pożyteczna. *Polityka*, *49*, 11.

Burszta, J. (1962). Etnograficzne badania terenowe w Koszalińskiem. Zarys problematyki. *Zapiski Koszalińskie*, *1*(9), 26-30.

Burszta, J. (1965a). Czy kryzys w etnografii? Studia Metodologiczne, 1, 91-104.

Burszta, J. (1965b). O sytuacji w etnografii. Sprawozdania Poznańskiego Towarzystwa Przyjaciół Nauk, *1*(73), 71-72.

Burszta, J. (1965c). Przegląd i perspektywy badań etnograficznych na Pomorzu Zachodnim. *Lud* , *49*, 1, 417-450.

Burszta, J. (1965d). Etnografia a współczesność. Nieco refleksji metodologicznych w związku z badaniami na Ziemiach Zachodnich. *Etnografia Polska*, *9*, 41-61.

Burszta, J. (1969a). Węzłowe problemy badań nad współczesnością. W: *XLIV Walne Zgromadzenie Polskiego Towarzystwa Ludoznawczego. Sesja Na-*

ukowa. Streszczenie referatów i komunikatów, Toruń 10-11 X 1969 (s. 5-8) [materiał powielony].
Burszta, J. (1969b), Dwa modele etnograficzne monografii wsi. *Lud*, *53*, 147-163.
Burszta, J. (1971). Etnografia polska a Ziemie Zachodnie. *Lud*, *55*, 15-28.
Burszta, J. (1972). Węzłowe problemy badań etnograficznych nad współczesnością. Studia Metodologiczne, 9, 17-34.
Burszta, J. (1976). Orientacje socjologiczne we współczesnej etnografii polskiej. Na przykładzie badania zmiany kulturowej. Ruch Prawniczy, Ekonomiczny i Socjologiczny, 1, 41-52.
Burszta, J. (1978). Etnografia polska w 25-leciu Polskiej Akademii Nauk. *Lud*, *62*, 3-11.
Burszta, J. (red.) (1964). *Stare i nowe w kulturze wsi koszalińskiej*. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie.
Burszta, J., Jasiewicz, Z. (1962). Zderzenie kultur na Ziemiach Zachodnich i Północnych w świetle materiałów ze wsi koszalińskich. *Polska Sztuka Ludowa*, *4*, 197-220.
Burszta, J., Kopczyńska-Jaworska, B. (1982). Polska etnografia (etnologia) po II wojnie. *Lud*, *66*, 3-18.
Dobrowolski, K. (1937). Główne zadania etnografii polskiej. *Sprawozdania z Czynności i Posiedzeń PAU*, *10*, 305-307.
Dobrowolski, K. (1958). Drogi rozwoju etnografii polskiej, jej obecne zadania, metody i związki z innymi naukami (rozważania dyskusyjne). *Etnografia Polska*, 1, 72-83.
Dobrowolski, K. (1963). Uwagi o badaniach nad współczesną rzeczywistością społeczną. W: *Robotnicy na wczasach w pierwszych latach Polski Ludowej* (s. 5-28). Wrocław-Warszawa-Kraków: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.
Dynowski, W. (1963). Z dziedzin deficytowych etnografii polskiej. *Etnografia Polska*, *7*, 15-27.
Frankowska, M. (1973). Etnografia polska po II wojnie światowej (s. 193-270). W: M. Terlecka (red.), *Historia etnografii polskiej*. Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.
Gajkowa, O. (1952). Konferencja etnografów w Krakowie, 17-19 II 1951 r. *Lud*, *39*, 624-625.
Heymann, J. (1970). Etnografia na rozdrożach. *Współczesność*, *7*, 3.
Heymann, J. Kultura tradycyjna i proces jej rozpadu a polska etnografia. *Lud*, *56*, 57-82.
Kopczyńska-Jaworska, B. (1968). Problematyka etnograficznych badań nad współczesnością. *Łódzkie Studia Etnograficzne*, *10*, 23-32.

Kotula, F. (1962). Koniec i co dalej? *Polityka*, *39*, 12.
Kwaśniewicz, W. (1957). Zadania i metody etnografii. Krakowska konferencja dnia 23 kwietnia 1956 r. *Kwartalnik Historii Kultury Materialnej*, *5*, 184-188.
Makulski, J.K. (1983). Zarys koncepcji współczesnego muzeum etnograficznego. *Muzealnictwo*, 26/27, 8-11.
Pietraszek, E. (1958). Etnograficzna konferencja metodologiczna (Kraków, 23 IV 1956). *Etnografia Polska*, 1, 410-431.
Posern-Zieliński, A. (1970). Optymistyczna wizja etnografii. *Współczesność*, 13, 3-4.
Zawistowicz-Adamska, K. (1968). Sesja naukowa Polskiego Towarzystwa Ludoznawczego na temat współczesności, Łódź 20-21 X 1967. *Łódzkie Studia Etnograficzne*, 10, 5-22.

Streszczenie: W wyniku procesów industrializacji i urbanizacji w Polsce po II wojnie światowej zanikała tradycyjna kultura wsi, która była dotąd wyłącznym przedmiotem badań etnografii. Ten stan rzeczy skłonił wielu badaczy do ogłoszenia „kryzysu etnografii", a nawet „końca etnografii", i debaty nad tym „co dalej?". Zarysowały się dwa główne stanowiska dotyczące przedmiotu i perspektyw badawczych etnografii: (1) konserwatywne, według którego kultura ludowa i jej przemiany są nienaruszalnym obszarem badań etnografii i (2) nowoczesne, głoszące, iż warunkiem rozwoju etnografii jest jej ukierunkowanie na badania współczesnych zjawisk kultury. Zwolennicy poglądu (1) wskazywali, że badania kultury współczesnej doprowadzą do „socjologizacji" etnografii i w konsekwencji do włączenia jej do socjologii. Oznaczać to będzie rzeczywisty „koniec etnografii" jako dyscypliny naukowej. Z poglądem tym nie zgadzał się J. Burszta jako reprezentant nowej teoretycznej perspektywy poznania etnograficznego. Jego ogólny projekt etnografii, której przedmiotem jest zmiana kulturowa w jej różnych formach i przejawach, zachowuje specyfikę badań etnograficznych, w których konieczne jest korzystanie z koncepcji i metod socjologii.

Słowa kluczowe: kryzys etnografii, kultura tradycyjna, etnografia a socjologia, zmiany kulturowe

IN THE FACE OF THE „CRISIS OF ETHNOGRAPHY". CONCEPT OF ETHNOGRAPHIC RESEARCH ON THE CONTEMPORARY OF JÓZEF BURSZTA

Summary: As a result of the processes of industrialization and urbanization in Poland after World War II, the traditional village culture, which was until now the sole subject of ethnography research, disappeared. This state of affairs prompted many researchers to declare „an ethnographic crisis" and even „an end of ethnography" and the debate on „what next?". There are two main positions regarding the subject of ethnography and research perspectives on ethnography: (1) conservative, according to which folk culture and its transformations are an inviolable area of ethnography research, and (2) modern, insisting, that the condition for the development of ethnography is its focus on research of contemporary cultural phenomena. Proponents of view (1) indicated that studies of contemporary culture would lead to „sociologization" of ethnography and, consequently, to its absorption by sociology. This would mean a real „end of ethnography" as a scientific discipline. J. Burszta, one of the representatives of the new theoretical perspective on ethnographic exploration, did not agree with this view. His general ethnography project, which subject is a cultural change in its various forms and manifestations, retains the specificity of ethnographic research, in which it is necessary to use the concepts and methods of sociology.

Key words: crisis of ethnography, traditional culture, ethnography and sociology, cultural changes

Anna Drożdż
anna.drozdz@us.edu.pl
ORCID: 0000-0002-4178-154X

Grzegorz Odoj
grzegorz.odoj@us.edu.pl
ORCID: 0000-0001-5835-6227

Instytut Nauk o Kulturze
Uniwersytet Śląski w Katowicach

AUTORYTETY, UCZNIOWIE, PRZYJACIELE – ETNOLOGIA W UNIWERSYTECIE ŚLĄSKIM W KATOWICACH I JEJ ZWIĄZKI Z INSTYTUTEM ETNOLOGII I ANTROPOLOGII KULTUROWEJ UNIWERSYTETU IM. ADAMA MICKIEWICZA W POZNANIU*

Skuteczny rozwój każdej dyscypliny naukowej postępuje nie tylko w oparciu o realizowane czynności poznawcze, nowe konstrukcje pojęciowe, formułowane tezy i analityczne opracowania. To również wielopłaszczyznowa kooperacja – niejednokrotnie o charakterze partnerskim – badaczy i instytucji naukowo-badawczych bezpośrednio z daną dyscypliną związanych. W niniejszym opracowaniu pragniemy zwrócić uwagę na niektóre aspekty wieloletniej współpracy naukowej i dydaktycznej pomiędzy Instytutami Etnologii i Antropologii Kulturowej w Poznaniu i Cieszynie. Choć dla ukształtowania się zasadniczego profilu naukowo-badawczego cieszyńskiego ośrodka etnologicznego – jednego z najmłodszych w kraju – ważne były w mniejszym lub w większym stopniu

* Tekst powstał przed zmianą nazwy poznańskiej jednostki na Instytut Antropologii i Etnologii; w artykule zachowano oryginalne nazewnictwo, zgodne z ówczesnym stanem rzeczy – przyp. red.

inspiracje płynące z doświadczeń i osiągnięć uznanych i posiadających długie tradycje historyczne polskich oraz niektórych zagranicznych modeli funkcjonowania kierunku etnologia i antropologia kulturowa w strukturze akademickiej, to jednak kontakty formalne, ale i te mniej formalne – przyjacielskie po prostu – z przedstawicielami poznańskiego Instytutu Etnologii i Antropologii Kulturowej okazały się najbardziej trwałe i ze wszech miar znaczące dla ukonstytuowania się specyfiki cieszyńskiej placówki etnologicznej.

W styczniu 1995 roku władze Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach otrzymały decyzję Ministerstwa Edukacji Narodowej, z grudnia 1994 roku, dotyczącą zgody na powołanie kierunku etnologia w ówczesnej Filii Uniwersytetu Śląskiego w Cieszynie (obecnie Wydział Sztuki i Nauk o Edukacji UŚ). W tym samym roku powołano Zakład Etnologii, przekształcony z czasem w Katedrę Etnologii w Instytucie Nauk Społecznych i Nauk o Kulturze, powierzając kierownictwo prof. UŚ dr hab. Irenie Bukowskiej-Floreńskiej, pełniącej jednocześnie funkcję dyrektora Instytutu Nauk Społecznych i Nauk o Kulturze. Sytuacja formalna pozwoliła na zatwierdzenie w 2003 roku przez Senat Uniwersytetu Śląskiego Instytutu Etnologii, później Instytutu Etnologii i Folklorystyki. W celu bardziej precyzyjnego odzwierciedlenia profilu badawczego i dydaktycznego w roku 2007 przemianowano Instytut Etnologii i Folklorystyki na Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej[1].

W tej sytuacji najważniejszym wyzwaniem, jakie stanęło przez kierownictwem nowopowstałego ośrodka, było opracowanie programu nauczania, który odpowiadałby standardom wypracowanym przez starsze, wzorcowe instytucje. Przygotowując założenia programowe studiów etnologicznych w Uniwersytecie Śląskim wzorowano się częściowo na programie ogólnopolskim, biorąc pod uwagę głównie modele funkcjonujące w Uniwersytecie im. A. Mickiewicza w Poznaniu i Uniwersytecie Jagiellońskim w Krakowie, a częściowo na wzorcach etnologii praskiej, do których sięgnięto za pośrednictwem prof. dr. hab. Karola Daniela Kadłubca. W pracach tych nie zapomniano uwzględnić także specyfiki regionu, która stała się swoistym wyróżnikiem prowadzonych tu badań. W rezultacie zakres programowy studiów etnologicznych w Uniwersytecie

[1] Obecne zmiany w strukturze jednostek organizacyjnych prowadzących działalność naukowo-dydaktyczną w Uniwersytecie Śląskim spowodowały, że od 1 października 2019 roku kierunek studiów etnologia i antropologia kulturowa funkcjonuje w ramach Instytutu Nauk o Kulturze Uniwersytetu Śląskiego.

Śląskim zyskał charakter zarówno uniwersalny, jak i indywidualny, co uwarunkowane zostało lokalizacją studiów w Cieszynie.

Od początku powstawania etnologicznego ośrodka naukowo-dydaktycznego w Uniwersytecie Śląskim tworzący go uczeni uważali siebie za spadkobierców zapoczątkowanej na Śląsku już w XIX wieku myśli etnologicznej. Mieli też pełną świadomość tego, że Śląsk to region pogranicza kulturowego i etnicznego niezwykle interesujący badawczo (Bukowska-Floreńska 2001; Odoj, Peć 1997). Podkreślając swoistość geograficzno-historyczną całego Śląska, twórcy koncepcji programowej zwrócili szczególną uwagę na pograniczne usytuowanie Śląska Cieszyńskiego,

> (…) na którego tradycje kulturowe miały wpływ procesy historyczno-polityczno-kulturowe od początków państwowości polskiej i czeskiej, a później niemiecko-austriackiej i węgiersko-słowackiej. Obserwuje się dlatego tutaj pluralizm kulturowy, w tym zwłaszcza religijny i językowy oraz etniczny. Kulturowy obraz tego pogranicza tworzy większość polska i czeska, które po przeciwnych stronach granicy przechodzą w mniejszości. Są tu także inne grupy etniczne: Słowacy, Niemcy, Cyganie, byli Żydzi. Dlatego badanie procesów etnicznych i zjawisk kulturowych oraz procesów społeczno-kulturowych na tym obszarze, przez tutejszych etnologów, socjologów, folklorystów, etnomuzykologów i historyków, w ramach współpracy interdyscyplinarnej, ma wyjątkowe znaczenie teoretyczne i praktyczne (Bukowska-Floreńska 1996: 80).

Zasadniczy kierunek badawczy etnologicznego ośrodka w Uniwersytecie Śląskim skupił się w głównej mierze na zagadnieniach związanych z funkcjonowaniem tradycji w społeczeństwie nowoczesnym z uwzględnieniem pogranicza kulturowego i etnicznego (zob. Bukowska-Floreńska 2005). Przestrzeń badawcza, ze znaczącym udziałem badań terenowych, objęła społeczności miejskie i podmiejskie, aglomeracje i środowiska lokalne (w tym wiejskie), a także regionalne, grupy etniczne, mniejszościowe i marginalne, rodzinę i jej rolę w przekazie tradycji i systemu wartości. Zwrócono uwagę na zagadnienie trwania tradycji w różnych wymiarach i aspektach, proces zmian i innowacje oraz konflikty społeczne i kulturowe, na procesy akulturacji, asymilacji, integracji i dezintegracji, na czynniki twórcze i regresu, na wszelkie mechanizmy tworzenia i funkcjonowania kultury i społeczności, w tym adaptacji społecznej w zdegradowanym środowisku przyrodniczym, kulturowym i społecznym. Analizie poddano również świadomość tożsamości kulturowej oraz zachowania ludyczne

i współczesne przejawy religijności. Zainicjowano badania etnokulturowe oraz rejestrację artefaktów tradycyjnej kultury ludowej, z uwzględnieniem zasięgów ich występowania bądź zanikania.

W procesie kształtowania się tożsamości naukowo-badawczej Instytutu Etnologii i Antropologii Kulturowej w Cieszynie znaczącą rolę odegrała postać Ireny Bukowskiej-Floreńskiej. To w dużym stopniu dzięki niej i jej kontaktom z etnologami i antropologami reprezentującymi inne ośrodki etnologiczne w Polsce, ale zwłaszcza ośrodek poznański, udało się wypracować założenia kluczowych kierunków badawczych. Przypomnijmy w tym miejscu, że prof. Bukowska-Floreńska w roku 1976 obroniła na Wydziale Historycznym Uniwersytetu im. A. Mickiewicza w Poznaniu pracę doktorską przygotowaną pod kierunkiem prof. dr. hab. Józefa Burszty na temat: *Współczesna twórczość plastyczna środowiska robotniczego Górnośląskiego Okręgu Przemysłowego i Rybnickiego Okręgu Węglowego na przykładzie rzeźby*, której jednym z recenzentów był prof. dr hab. Zbigniew Jasiewicz. W latach osiemdziesiątych dr Bukowska-Floreńska utrzymywała bliskie kontakty naukowe z Instytutem Etnologii UAM, szczególnie z prof. Józefem Bursztą, korzystając z możliwości dyskusji i pozyskania istotnych spostrzeżeń dotyczących problematyki przemian kulturowych dokonujących się, w wyniku procesów osadniczych, na terenach pograniczy etnicznych, do jakich należy Śląsk. W roku 1989 na podstawie dorobku naukowego i przedłożonej książki pt. *Społeczno-kulturowe funkcje tradycji w społecznościach industrialnych Górnego Śląska* Rada Wydziału Historycznego UAM podjęła uchwałę o nadaniu Irenie Bukowskiej-Floreńskiej stopnia doktora habilitowanego nauk humanistycznych w zakresie historii. Wśród recenzentów był prof. dr hab. Zbigniew Jasiewicz z Instytutu Etnologii UAM.

Dzięki zwiększeniu liczby samodzielnych pracowników naukowych, Zakład Etnologii przemianowano w 2002 roku na Katedrę Etnologii, a w 2003 na Katedrę Etnologii i Antropologii Kulturowej. W roku akademickim 2001/2002 na kierunku etnologia w Uniwersytecie Śląskim studiowało już dwustu pięćdziesięciu studentów, a ośrodek cieszyński, jako piąty w kraju, przeszedł na dwustopniowy system studiów: trzyletni licencjat i dwuletnie studia magisterskie.

Ośrodek cieszyński od początku swej działalności poddawany był ocenie jakości kształcenia zarówno przez Uniwersytecką Komisję Akredytacyjną (2001, 2006, 2008) jak i Państwową Komisję Akredytacyjną (2003, 2004, 2009, 2015). We wszystkich Uniwersyteckich Komisjach

oceniających cieszyńską etnologię zasiadali przedstawiciele ośrodka poznańskiego: prof. dr hab. Aleksander Posern-Zieliński i prof. dr hab. Zbigniew Jasiewicz. Eksperci ci uczestniczyli również w pracach komisji państwowych. W trakcie ostatniej oceny PKA w roku 2015 członkiem komisji oceniającej był również inny przedstawiciel Instytutu Etnologii i Antropologii Kulturowej UAM – prof. dr hab. Waldemar Kuligowski. Nawiązując do zagadnienia ocen jakości kształcenia, warto zwrócić uwagę na fakt, iż uruchomienie procedury akredytacyjnej w uniwersyteckich ośrodkach etnologicznych było inicjatywą członków Komitetu Nauk Etnologicznych PAN z siedzibą w Poznaniu. Eksperci pochodzący z pięciu ośrodków w Polsce, w których odbywało się kształcenie w zakresie etnologii, opracowali dla tego unikatowego kierunku – jak go wówczas określono – standardy akredytacyjne. W pracach tych od początku brała czynny udział prof. dr hab. Irena Bukowska-Floreńska.

Współpraca etnologicznych ośrodków w Cieszynie i Poznaniu to nie tylko udzielanie merytorycznego wsparcia w trakcie opracowywania programu nauczania w postaci *know-how*, czyli sylabusów. To nie tylko angażowanie – na zasadach partnerskich – cieszyńskiej kadry profesorskiej w działania, które na długo wyznaczyły kierunek rozwoju omawianej dyscypliny naukowej. To również – co dla tak młodego ośrodka naukowo-badawczego, jakim był Instytut w Cieszynie, niezwykle ważne – wspieranie rozwoju młodszej kadry naukowej. Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej w Poznaniu odegrał tu rolę niebagatelną.

W latach 2003-2011 prace doktorskie obroniło dziesięciu asystentów, z czego aż ośmiu przewody doktorskie przeprowadziło na Wydziale Historycznym UAM w Poznaniu. Z zakresu etnologii byli to: Grzegorz Odoj w roku 2003 na podstawie rozprawy *Tożsamość kulturowa społeczności małomiasteczkowej. Przypadek Sławkowa* – promotorem była prof. UŚ dr hab. Irena Bukowska-Floreńska, recenzentami prof. dr hab. Anna Szyfer i prof. dr hab. Ryszard Kantor; w roku 2005 Alicja Kujawska, przedstawiając pracę *Kult świętych a tradycja nadawania imion na Górnym Śląsku*, promotor to prof. UŚ dr hab. Irena Bukowska-Floreńska, recenzenci – prof. dr hab. Michał Buchowski oraz prof. dr hab. Władysław Baranowski; w tym samym roku stopień doktora uzyskała Kinga Czerwińska w oparciu o dysertację *Sztuka ludowa na pograniczach kulturowych – wybrane zagadnienia. Przykład Śląska Cieszyńskiego*, której promotorem była prof. UŚ dr hab. Irena Bukowska-Floreńska, recenzentami – dr hab. prof. UAM Andrzej Brencz i prof. dr hab. Ryszard Kantor; w następnym,

2006 roku pracę doktorską na temat *Rola i znaczenie swata w polskiej społeczności wiejskiej*, której promotorem był prof. UŚ. dr hab. Zygmunt Kłodnicki, a recenzentami – prof. UAM dr hab. Andrzej Brencz oraz prof. dr hab. Mirosława Drozd-Piasecka, obroniła Agnieszka Pieńczak; w roku 2007 miały miejsce trzy obrony: Magdalena Szalbot przedstawiła pracę *Miejskie przestrzenie ludyczne. Etnologiczne studium miejskich przestrzeni zabawowych ze szczególnym uwzględnieniem przypadku miast średniej wielkości z pogranicza polsko-czeskiego Cieszyna i Czeskiego Cieszyna* przygotowaną pod kierunkiem prof. dr. hab. Ryszarda Kantora, recenzowaną przez prof. dr hab. Annę Szyfer i dr hab. prof. UŚ Irenę Bukowską-Floreńską, natomiast Anna Drożdż zaprezentowała rozprawę pt. *Współpraca społeczności wiejskiej w Polsce podczas kolejnych etapów wesela jako przykład współdziałania społecznego*, której promotorem był prof. UŚ dr hab. Zygmunt Kłodnicki, a recenzentami – prof. UAM Andrzej Brencz wraz z prof. dr hab. Mirosławą Drozd-Piasecką; z kolei pracę doktorską przygotowaną pod kierunkiem prof. dr. hab. Ryszarda Vorbricha na temat *Więź braterstwa u ludów Dogon i Kurumba jako wynik wspólnoty losów i kultury* obronił Lucjan Buchalik, recenzentami byli prof. dr hab. Aleksander Posern-Zieliński oraz ks. prof. dr hab. Jarosław Różański; w 2011 roku stopień doktora uzyskał Grzegorz Błahut na podstawie pracy *Wyobrażenia i wizualizacje jako znaki tożsamości na przykładzie przestrzeni miasta Bielska-Białej*, napisanej pod kierunkiem prof. dr hab. Ireny Bukowskiej-Floreńskiej i recenzowanej przez prof. dr hab. Annę Szyfer oraz prof. dr hab. Violettę Krawczyk-Wasilewską. Dla ścisłości dodajmy, że w roku 2006 stopień doktora nauk humanistycznych w zakresie muzykologii uzyskała na Wydziale Historycznym UAM Magdalena Szyndler w oparciu o pracę *Folklor wokalny mniejszości polskiej na Zaolziu na tle uwarunkowań społeczno-kulturowych Śląska Cieszyńskiego* napisanej pod kierunkiem prof. dr. hab. Bogusława Linette i recenzowanej przez dr hab. Bożenę Muszkalską i prof. dr. hab. Alojzego Kopoczka.

Pracownicy dotychczasowego Instytutu Etnologii i Antropologii UŚ przeprowadzili też na Wydziale Historycznym UAM w Poznaniu przewody habilitacyjne w zakresie etnologii: w roku 2010 stopień doktora habilitowanego uzyskali dr Jan Kajfosz na podstawie rozprawy *Magia w potocznej narracji* oraz dr Maciej Kurcz na podstawie rozprawy *Jak przeżyć w afrykańskim mieście*, z kolei dr Stanisław Węglarz stopień doktora habilitowanego uzyskał w 2012 roku na podstawie rozprawy *Antropologia hermeneutyczna wobec tradycyjnych tekstów kulturowych. Przykład*

*interpretacji wyobrażeń naukowych o Tatrach i góralach tatrzańskich do połowy XIX wieku***.** Dr Grzegorz Studnicki w roku 2016 uzyskał habilitację w oparciu o pracę *Śląsk Cieszyński: obrazy przeszłości a tożsamość miejsc i ludzi*, natomiast dr Agnieszka Pieńczak habilitowała się w 2018 roku, przedstawiając rozprawę pt**.** *Obrzędowość narodzinowa na Górnym Śląsku (izolacja położnicy). Polski atlas etnograficzny i Atlas der deutschen Volkskunde w perspektywie porównawczej*. Rok później Rada Wydziału Historycznego UAM nadała stopień doktora habilitowanego kolejnym dwóm badaczkom reprezentującym cieszyński ośrodek: dr Kindze Czerwińskiej za monografię pt. *Przepakować dziedzictwo. Przeszłość jako projekcja rzeczywistości – przypadki śląskie* oraz dr Annie Drożdż w oparciu o studium *Re/konstrukcje codzienności. Przeszłość w materiałach źródłowych Polskiego Atlasu Etnograficznego***.**

Zespół pracowników naukowo-dydaktycznych stanowiących oparcie dla etnologii w Uniwersytecie Śląskim był sukcesywnie rozszerzany, nawiązywano też kontakty dydaktyczne z naukowcami z innych ośrodków etnologicznych w Polsce. I tak na przykład w roku akademickim 2001/2002 wykłady monograficzne i seminaria z zakresu społeczeństw pozaeuropejskich prowadził profesor Uniwersytetu im. A. Mickiewicza w Poznaniu dr hab. Ryszard Vorbrich. Zajęcia te z czasem przejął dr Lucjan Buchalik, który obronił rozprawę doktorską przygotowaną pod merytoryczną opieką tego poznańskiego afrykanisty.

Niewątpliwym wsparciem dla rozwoju naukowego ośrodka cieszyńskiego oraz znaczącym wzbogaceniem oferty dydaktycznej były wykłady gościnne pracowników poznańskiego uniwersytetu. W roku 2000 na prośbę prof. dr hab. Ireny Bukowskiej-Floreńskiej wykład dotyczący własnych badań terenowych w Peru przedstawił prof. dr hab. Aleksander Posern-Zieliński, natomiast prof. dr hab. Zbigniew Jasiewicz był autorem wykładu o genezie i rozwoju polskiej etnografii i etnologii. W tym samym roku dr Waldemar Kuligowski w swoim wystąpieniu nawiązywał do swojej książki pt. *Dlaczego kościotrup nie wstaje. Ponowoczesne pejzaże kultury*. W roku 2016 prof. dr hab. Waldemar Kuligowski wziął udział w seminarium antropologicznym pt. „Rock w zwierciadle festiwali. Badać, archiwizować, rozumieć", podczas którego podsumował i ocenił walory poznawcze zrealizowanego zespołowego projektu badawczego o nazwie „Festiwalowe badania terenowe. Muzyka, wartości, kultura". W roku 2017 prof. Kuligowski ponownie pojawił się w Cieszynie. Wygłosił wówczas dwa wykłady w trakcie wydarzenia współorganizowanego

przez pracowników oraz studentów poznańskiego i cieszyńskiego ośrodka.: „*Bałkany w zwierciadle sztuki współczesnej" oraz „Festiwale i festiwalizacja z perspektywy antropologicznej*". Celem tego spotkania było zacieśnienie kontaktów i rozwijanie współpracy między studentami i ośrodkami akademickimi w Cieszynie i Poznaniu.

Wypracowany w cieszyńskim ośrodku etnologicznym rozległy zakres zagadnień badawczych, mieszczący się zarówno w perspektywie etnologicznej/antropologicznej, jak również folklorystycznej, przyciąga do udziału w cyklicznych, interdyscyplinarnych konferencjach uczonych z wielu ośrodków naukowych w kraju (w tym przedstawicieli Instytutu Etnologii i Antropologii Kulturowej UAM) i z zagranicy. Spotkania konferencyjne stwarzają okazję do nawiązywania trwałych kontaktów naukowych oraz kooperacji międzyuczelnianej. Zwłaszcza konferencja „Etnologia i antropologia kulturowa a badanie kultur regionalnych i regionalizmu w społeczeństwach nowoczesnych", zorganizowana w październiku 1996 roku przez Zakład Etnologii w Uniwersytecie Śląskim, Filii w Cieszynie, Komitet Nauk Etnologicznych PAN, Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej w Uniwersytecie im. A. Mickiewicza w Poznaniu oraz Dom Europejski Cieszyn-Ustroń, na której reprezentowane były, obok kilku ośrodków zagranicznych, wszystkie polskie ośrodki uniwersyteckie, wywołała szeroki oddźwięk i zaakcentowała pojawienie się nowego ośrodka na etnologicznej mapie Polski.

Dorobek naukowy pracowników Instytutu Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Śląskiego obejmuje wiedzę etnologiczno-antropologiczną zarówno o funkcjonowaniu kultury współczesnej, jak i o tradycji kulturowej społeczności szeroko rozumianych pograniczy kulturowych na obszarze Polski i Europy Środkowo-Wschodniej oraz wybranych obszarów współczesnej Afryki. Wskazane obszary badawcze umożliwiały podjęcie wielu wspólnych inicjatyw. Przykładem takiej współpracy są badania terenowe nad tożsamością mieszkańców Żuław, których podjęła się dr Anna Drożdż z Instytutu Etnologii i Antropologii Kulturowej UŚ w Cieszynie wraz z dr Anną Weroniką Brzezińską, pracownikiem Instytutu Etnologii i Antropologii KulturowejK UAM w Poznaniu. Idea tego przedsięwzięcia zrodziła się podczas rozmów nad potrzebą zintegrowania środowiska etnologów i antropologów, a także powrotu do dawnej praktyki organizowania wspólnych studenckich badań terenowych. Pomysł wprowadzono w życie w latach 2008-2010, kiedy to zorganizowano obozy terenowe dla studentów poznańskiej i cieszyńskiej etnologii/

antropologii kulturowej. Każdorazowy pobyt w terenie kończył się konferencją, podczas której uczestnicy eksploracji mogli zaprezentować wyniki swoich badań. I tak: w roku 2008 wraz z Polskim Towarzystwem Ludoznawczym Oddział w Gdańsku i Poznaniu odbyła się konferencja na temat „Żuławy – w poszukiwaniu tożsamości", a w roku następnym w Malborku konferencja na temat: „Zachować podcień – zapisane w krajobrazie i pamięci". W następnym roku dr A.W. Brzezińska uzyskała grant MNiSW nt. „Oswajanie wielokulturowego krajobrazu Żuław - strategie adaptacyjne, organizacja i kreowanie współczesnej kultury regionalnej", który był realizowany w latach 2010-2011. Oprócz publikacji stanowiących pokłosie tego projektu zorganizowano w Cieszynie w dniu 16 marca 2012 r. podsumowującą badania sesję studencką „Dziedzictwo kulturowe Żuław w badaniach etnologicznych 2008-2011".

Cieszyńscy studenci tworzący Koło Naukowe Etnologów aktywnie włączyli się w prace badawcze. Trzy sekcje: etnologiczno-antropologiczna, etnologiczno-folklorystyczna i sekcja kultur krajów europejskich i pozaeuropejskich rozpoczęły realizację własnych programów badawczych. Wielokrotnie brali też udział w programie MOST, wyjeżdżając między innymi na półroczne studia etnologiczne na Uniwersytecie im. A. Mickiewicza w Poznaniu. Kilku członków cieszyńskiego Koła Etnologów wzięło udział z referatami w konferencji pt. „Teren w ścisłym tego słowa znaczeniu. Lokalność – teoria i praktyka" organizowanej przez Koło Naukowe Etnologów Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu w dniach 27-28 marca 2014 roku. W Cieszynie w roku 2013 zrodziła się inicjatywa zorganizowania cyklicznego wydarzenia ETNOLOGIA BEZ GRANIC (*ETHNOLOGY WITHOUT BOARDERS*). Z założenia jest to coroczne spotkanie studentów etnologii i antropologii kulturowej z Europy Środkowej. Pierwsza impreza miała miejsce w Cieszynie. W I Międzynarodowym Zjeździe Studentów Etnologii i Antropologii Kulturowej Europy Środkowej wzięło udział 111 pracowników i studentów etnologii z państw Grupy Wyszehradzkiej (Czech, Słowacji, Węgier i Polski). Wykład inauguracyjny pt. *On new meanings of tradition in a globalised World* wygłosił prof. dr hab. Waldemar Kuligowski z Uniwersytetu Adama Mickiewicza w Poznaniu.

Na przełomie lipca i sierpnia 2015 roku przeprowadzone zostały kolejne badania dotyczące publiczności festiwalowej w Jarocinie i Katowicach (pierwsze badania tego typu miały miejsce podczas kolejnych edycji jarocińskiego festiwalu w latach 1983-1984). Inicjatorem tych eksploracji

byli prof. dr hab. W. Kuligowski oraz dr hab. Mirosław Pęczak. Badaczami byli zarówno studenci etnologii i antropologii kulturowej z Poznania, jak i z Cieszyna – Piotr Maron i Wojciech Kadłubiec.

Wraz z prof. Kuligowskim udało się zorganizować w Cieszynie w roku 2017 sesję studencką „Juwenilia etnologiczne: Poznań-Cieszyn". Konferencja studentów etnologii i antropologii kulturowej Uniwersytetu Adama Mickiewicza w Poznaniu oraz Uniwersytetu Śląskiego w Cieszynie została pomyślana jako miejsce wymiany idei i doświadczeń. Wspólna dyskusja nad prowadzonymi przez studentów badaniami została potraktowana jako punkt wyjścia do zmierzenia się z pytaniami o podstawowym charakterze metodologicznym: Jak badać? Co badać? W jakim celu to robić? Ważnym celem konferencji była przy tym próba określenia miejsca antropologii i antropologów w dyskursie publicznym.

Przygraniczne położenie Śląska Cieszyńskiego i Cieszyna oraz żywy nadal folklor blisko położonych rejonów Beskidu Śląskiego i Żywieckiego są szczególnymi atutami dla profilu prowadzonych tu badań naukowych i funkcjonowania studiów etnologicznych. Mocną stroną zespołu cieszyńskich etnologów i antropologów kulturowych są intensywne eksploracje terenowe (indywidualne i zespołowe), realizowane głównie na pograniczu polsko-czeskim i polsko-słowackim, w Sudanie i na terenie Serbii. Ich efektem jest bogaty dorobek naukowy dotyczący w szczególności etnologii/antropologii Polski, Słowacji i polsko-czeskiego pogranicza etnicznego, w tym także dorobek w zakresie zróżnicowania tradycyjnej kultury na obszarze całego kraju (Polski Atlas Etnograficzny). W najbliższej przyszłości w szerszym zakresie kontynuowane będą badania z zakresu antropologii miasta, w tym zwłaszcza współczesnych przemian społeczno-kulturowych miast oraz przestrzeni postindustrialnych Górnego Śląska, kultury społeczności podmiejskich, a także problematyka związana z ekologią społeczną i kulturową. W dalszym ciągu realizowane będą badania społeczności postplemiennych, zwłaszcza miejskich, w Afryce.

Dojrzałość, jaką cieszyński ośrodek etnologiczny osiągnął w przeciągu niemal trzech dekad swego funkcjonowania, sprawia, że podejmowany jest szereg działań naukowo-badawczych przy wymiernej współpracy z ośrodkami w Polsce, w Europie i na świecie. Godnym podkreślenia jest jednak fakt, iż intensywna współpraca i twórcze kontakty – również te nieformalne – okazały się najbardziej trwałe z Koleżankami i Kolegami z Poznania. Mamy nadzieję, że pomimo zmian strukturalnych oraz przeobrażeń w zakresie dziedzin i dyscyplin naukowych te relacje między

etnologami i antropologami cieszyńskimi i poznańskimi nie osłabną, a nawet pogłębią się z pożytkiem dla nauki polskiej, a zwłaszcza humanistyki.

Ważniejsze konferencje zorganizowane w Cieszynie, w których czynny udział wzięli przedstawiciele Instytutu Etnologii i Antropologii KulturowejAntropologii i UAM

„Przemiany tożsamości kulturowej społeczności pogranicza – przykład badawczy Śląska Cieszyńskiego", 4-5 grudnia 1995 r.
Prof. dr hab. Anna Szyfer wygłosiła referat *Tożsamość kulturowa. Implikacje teoretyczne i metodologiczne.*

„Etnologia i antropologia kulturowa a badanie kultur regionalnych i regionalizmu w społeczeństwach nowoczesnych", 23-25 października 1996 r. Konferencję otworzył Przewodniczący Komitetu Nauk Etnologicznych PAN prof. dr hab. Zbigniew Jasiewicz.
W trakcie sesji plenarnej prof. Jasiewicz wygłosił referat *Lokalizm i regionalizm a migracje. Uwagi o związkach z terytorium na ziemiach północnej i zachodniej Polski.*
Prof. dr hab. Anna Szyfer wygłosiła referat *Regiony pogranicza – grupy czy zbiorowość? Refleksje nad problematyką i metodami badań.*

„Religijność ludowa na pograniczach kulturowych i etnicznych", 22-23 października 1997 r.
Prof. dr hab. Anna Szyfer wygłosiła referat *Znaczenie ośrodków kultu religijnego dla utrzymania tożsamości etnicznej i narodowej na przykładzie Warmii.*
Dr Ryszard Vorbrich wygłosił referat: *Tatarzy polsko-litewscy. Od kultury postfiguratywnej do kultury prefiguratywnej?*

„Humor, zabawa i zabawka na pograniczach kulturowych i etnicznych", 21-22 października 1999 r.
Prof. dr hab. Anna Szyfer wygłosiła referat *Współczesne zachowania ludyczne jako efekt zderzenia kulturowego (na przykładzie wsi warmińskiej).*

„Dziedzictwo kulturowe współczesnej Europy – jedność w różnorodności", 14-16 listopada 2000 r.

Dr Grzegorz Pełczyński wygłosił referat *Chrześcijaństwo w Europie. Jedność czy różnorodność?*
Dr hab. Andrzej Brencz wygłosił referat *Rola niemieckiego dziedzictwa kulturowego procesie transformacji społeczno-kulturowych na pograniczu zachodnim (na przykładzie środkowego Nadodrza).*

„Przejawy i formy aktywności twórczej w społecznościach lokalnych i regionalnych na pograniczach kulturowych i etnicznych", 23-24 października 2002 r.
Dr hab. Andrzej Brencz wygłosił referat *Tworzenie się więzi regionalnych na „dawnym" i „nowym" pograniczu – przykład „regionu kozła lubuskiego".*

„Miasto jako przestrzeń kontaktu kulturowego i etnicznego", 23-24 października 2003 r.
Dr Agnieszka Chwieduk wygłosiła referat *Biuro matrymonialne z perspektywy kontaktu kulturowego w przestrzeni miejskiej.*

„Problemy ekologii kulturowej w badaniach społeczności miejskich i podmiejskich", 19-21 października 2005 r.
Dr Agnieszka Chwieduk wygłosiła referat *Styl ekologiczny jako element konstruowania tożsamości lokalnej.*

„Pedagogika a etnologia i antropologia kulturowa. Wspólne obszary badań", 18 listopada 2009 r.
Dr Anna Weronika Brzezińska wygłosiła referat *Edukacja regionalna jako wyzwanie pedagogiczne dla etnologa.*

„Ekologia kulturowa: inspiracje, interpretacje – interpretacje – perspektywy", 19 maja 2016 r.
Dr Anna Weronika Brzezińska wygłosiła referat *Trudne rewitalizacje? Zagospodarowanie terenów pocmentarnych na przykładzie Poznania.*
Mgr Mikołaj Smykowski wygłosił referat *Od inhumacji do resomacji. Zwrot ekologiczny w zarządzaniu ludzkimi zwłokami.*

„O konferencji naukowej i jej fenomenie społeczno-kulturowym", 15 marca 2019 r.
Prof. dr hab. Waldemar Kuligowski wygłosił referat *Action Anthropology*

i „teach-ins". Kontrkulturowe konferencje antropologów w latach sześćdziesiątych XX wieku.
Dr hab. Anna Weronika Brzezińska wygłosiła referat *Pierwsze konferencje – walka o (prze)trwanie w świecie naukowym?*

BIBLIOGRAFIA:

Bukowska-Floreńska, I. (1996). Studia etnologiczne a badania funkcji tradycji na pograniczach kulturowych. W: R. Kantor (red.), *Bogaci tradycją. Kontynuacja i zmiana w kulturze współczesnej wsi polskiej* (s. 75-84). Kielce: ZKU „Optima".

Bukowska-Floreńska, I. (2001). Etnologia na Górnym Śląsku – twórcy i spadkobiercy. Cieszyński ośrodek etnologiczny. W: Z. Jasiewicz, T. Karwicka (red.), *Przeszłość etnologii polskiej w jej teraźniejszości* (s. 41-65). Prace Komitetu Nauk Etnologicznych PAN nr 10. Poznań: DALET.

Bukowska-Floreńska, I. (2005). Etnologia w Uniwersytecie Śląskim Filii w Cieszynie. *Ethnologia Europae Centralis*, 7, 98-100.

Odoj, G., Peć, A. (1997). Śląski ośrodek etnologiczny w Cieszynie. *Kultura i Społeczeństwo 41*(4), 183-186.

Streszczenie: Niniejsze opracowanie poświęcone jest omówieniu form współpracy oraz wieloletnich inspiracji, jakie miały miejsce pomiędzy pracownikami i studentami Instytutów Etnologii i Antropologii Kulturowej w Poznaniu i Cieszynie. Prywatno-zawodowe kontakty pierwszej dyrektorki IEiAK w Cieszynie – Ireny Bukowskiej-Floreńskiej z przedstawicielami poznańskiej uczelni odegrały znaczącą rolę w sformułowaniu głównych kierunków i obszarów badań, założeń metodycznych i dydaktycznych oraz zasadniczej koncepcji rozwoju etnologii na Uniwersytecie Śląskim. Pozwoliło to także na zarysowanie jej specyfiki. Pierwsze lata funkcjonowania kierunku etnologia w Cieszynie to szereg wykładów kursowych realizowanych przez profesorów poznańskich, a także cyklicznych wykładów gościnnych. To również okres ważnych spotkań odbywających się w czasie konferencji naukowych organizowanych zarówno w Poznaniu, jak i w Cieszynie. Dyskusje prowadzone w ich trakcie inspirowały do podejmowania określonych tematów badawczych i wdrażania określonych perspektyw metodologicznych. Nie można pominąć istotnej

roli i znaczenia Instytutu poznańskiego w procesie kształcenia kolejnych pokoleń etnologów i antropologów kulturowych, co przejawia się zarówno w przyjętym modelu procesu dydaktycznego, jak i w realizacji przewodów doktorskich i habilitacyjnych. Współpraca ta owocuje wymiernymi rezultatami merytorycznymi oraz kontaktami osobistymi.

Słowa kluczowe: etnologia, antropologia kulturowa, współpraca, ośrodki badawcze, badania terenowe, stopnie naukowe, konferencja naukowa

AUTHORITIES, STUDENTS, FRIENDS – ETHNOLOGY AT THE UNIVERSITY OF SILESIA IN KATOWICE AND ITS CONNECTIONS WITH THE INSTITUTE OF ETHNOLOGY AND CULTURAL ANTHROPOLOGY AT THE UNIVERSITY OF ADAM MICKIEWICZ UNIVERSITY IN POZNAN

Summary: The aim of this study is to discuss the forms of long-term cooperation and mutual inspirations that took place between the employees and students of the Institutes of Ethnology and Cultural Anthropology in Poznań and Cieszyn. The both private and professional contacts of the first director of the EiAK Institute in Cieszyn - Irena Bukowska-Floreńska with representatives of the Poznań University significantly contributed to formulation of main directions and areas of research, methodological and didactic assumptions, and the basic concept of ethnology development at the University of Silesia. Work connection also allowed to outline specificity of discipline. During the first years of the ethnology discipline in Cieszyn, the lectures had been in form of a series led by Poznań professors as well as cyclical guest lectures. It was also a period of important meetings that took place during scientific conferences organized both in Poznań and Cieszyn. Discussions conducted during them were inspiration for specific research topics and implementation of specific methodological perspectives. The important role and significance of the Poznań Institute cannot be omitted in the process of education subsequent generations of ethnologists and cultural anthropologists. This activity is manifested both in the adopted model of the didactic process, as well as in the implementation of doctoral and postdoctoral dissertations. This longtime cooperation results in the measurable substantive outcomes as well as personal contacts.

Key words: ethnology, cultural anthropology, cooperation, research centers, field studies, academic degrees, scientific conference.

CZĘŚĆ III

Aleksandra Paprot-Wielopolska
paprot-wielopolska@ug.edu.pl
ORCID: 0000-0002-9637-1775

Zakład Etnologii i Antropologii Kulturowej
Uniwersytet Gdański

ROLA POZNAŃSKIEJ ETNOLOGII W PROWADZENIU BADAŃ NA ZIEMIACH ZACHODNICH I PÓŁNOCNYCH*

Wstęp

Polscy etnografowie, etnolodzy i antropolodzy kultury już krótko po II wojnie światowej zaczęli badać Ziemie Zachodnie i Północne (ZZiP). Od tego momentu do czasów współczesnych ich zainteresowania skupiały się zwłaszcza wokół problemów dziedzictwa i krajobrazu kulturowego, adaptacji kulturowej nowych osadników, zagadnień związanych z ludnością rodzimą czy mniejszościami narodowymi, etnicznymi i wyznaniowymi, a także tworzeniem nowych tradycji oraz kształtowaniem się tożsamości społeczności lokalnych i regionalnych. Dlatego w artykule skupię się na problematyce i kontekście badań realizowanych po 1945 r. na ZZiP przez etnografów, etnologów i antropologów kultury związanych z etnologią na Uniwersytecie im. Adama Mickiewicza w Poznaniu.

Można wskazać kilka ośrodków badawczych i naukowych, gdzie polscy naukowcy, w tym także etnografowie i etnolodzy, niedługo po wojnie zaczęli dostrzegać potrzebę objęcia badaniami naukowymi terenów przyłączonych do Polski. Początkowo przy Ministerstwie Ziem Odzyskanych powołano Biuro Studiów Osadniczo-Przesiedleńczych z Radą Naukową

* Tekst powstał przed zmianą nazwy poznańskiej jednostki na Instytut Antropologii i Etnologii; w artykule zachowano oryginalne nazewnictwo, zgodne z ówczesnym stanem rzeczy – przyp. red.

dla Zagadnień Ziem Odzyskanych (1945-1948), które mieściło się w Krakowie: „w dyskusjach Rady (…) określono już wówczas wstępne teoretyczne zagadnienia oraz ustalono techniczno-organizacyjny sposób zasiedlenia tych ziem" (Burszta 1964: 11).

Zadania rady miały na celu rozwiązanie konkretnych problemów społecznych i kulturowych. Zbigniew Jasiewicz zalicza te działania do zainteresowań z zakresu etnologii lub nawet antropologii stosowanej. W prace zespołu włączyli się wówczas Kazimierz Dobrowolski, Kazimierz Moszyński, Józef Gajek, Mieczysław Gładysz, Longin Malicki, Roman Reinfuss i Tadeusz Seweryn[1]. Na uwagę zasługuje przy tym wprowadzenie przez Kazimierza Dobrowolskiego tzw. metody integralnej w badaniu Ziem Zachodnich i Północnych, która miała charakter antropologiczny i polegała na możliwie wszechstronnym ujęciu badanej rzeczywistości i zjawisk kulturowych (Jasiewicz 2004: 42).

W kolejnych częściach artykułu przedstawię badaczy z poznańskiej etnologii, absolwentów lub pracowników, a także osoby współpracujące w okresie powojennym z Instytutem Bałtyckim, Instytutem Zachodnim im. Zygmunta Wojciechowskiego w Poznaniu i Ośrodkiem Badań Naukowych im. Wojciecha Kętrzyńskiego w Olsztynie[2]. Przedstawię też profile badań naukowców przez lata związanych z obecnym Instytutem Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, którzy mają duży wkład w naukę i rozpoznanie aspektów funkcjonowania społeczności na terenach przyłączonych do Polski po II wojnie światowej. Od lat 50. XX w. do czasów współczesnych poznańscy etnolodzy podejmują wiele tematów dotyczących tych terenów. Wśród nich można wskazać m.in. Tadeusza Wróblewskiego, Józefa Bursztę, Zbigniewa Jasiewicza, Bogusława Linette, Annę Szyfer, Andrzeja Brencza, Aleksandra Posern-Zielińskiego, Waldemara Łysiaka, Jacka Schmidta, Annę Weronikę Brzezińską. Ich dorobek naukowy przedstawię na tle ogólnopolskich kierunków badawczych etnologów z zakresu ZZiP.

[1] Od 1945 r. prace na temat ZZiP zaczęli publikować tacy polscy badacze jak: Kazimierz Dobrowolski, Józef Gajek, Anna Kutrzebianka, Kazimierz Moszyński, Bożena Stelmachowska, Maria Znamierowska-Prüfferowa. Zajmowali się oni jednak autochtonami i ich kulturą opisywaną na podstawie zbiorów muzealnych i dostępnej literatury (Jasiewicz, Kabat, maszynopis 2019).

[2] W 2019 r. przemianowano go na Instytut Północny im. Wojciecha Kętrzyńskiego.

Instytucje i ich powojenne postulaty badawcze

Po II wojnie światowej reaktywowano i powołano kilka instytucji, których działalność miała duże znaczenie dla prowadzenia badań naukowych na obszarze ZZiP. Z tymi placówkami współpracowali również poznańscy etnolodzy. Pierwszą badaczką, którą należy wskazać, jest Bożena Stelmachowska (1889-1956)[3]. Z wykształcenia była etnografką i archeolożką. Studiowała na Uniwersytecie Poznańskim u Jana Stanisława Bystronia i Józefa Kostrzewskiego. W latach 1920-1928 pracowała jako asystentka bibliotekarza w Katedrze Etnografii, później związała się z Muzeum Miejskim w Poznaniu. Na przełomie 1945 i 1946 r. na krótko zatrudniono ją na Uniwersytecie Poznańskim jako nieetatową docentkę, jednak już w 1945 r. podjęła pracę w Katedrze Etnologii i Etnografii Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu i z tą palcówką jest współcześnie najczęściej kojarzona (Karwicka, Armon 2002; Kwaśniewska 2014).

Przed II wojną światową Bożena Stelmachowska zajmowała się m.in obszarem Pomorza w granicach administracyjnych województwa pomorskiego z czasów II Rzeczpospolitej Polskiej[4]. Doceniając jej dokonania, powołano ją na stanowisko kierowniczki Działu Etnograficznego Instytutu Bałtyckiego[5]. Instytut został reaktywowany już 2 sierpnia 1945 r. w Bydgoszczy. Jego działalność miała się skupiać odtąd m.in. na badaniach językoznawczych i etnograficznych (Kwaśniewska 2009: 360-361).

Powojenne Pomorze, w poszerzonych granicach, wymagało przyjęcia nowych założeń badawczych. Kwestie, które zdaniem Stelmachowskiej były istotne, dotyczyły: kształtowania się społeczeństwa pomorskiego w nowych granicach, tworzenia się relacji między nowymi osadnikami a ludnością autochtoniczną, kultury, jaką wytworzy masowa migracja, zmian kulturowych na dawnych i nowych ziemiach Pomorza (Stelmachowska 1946b; Kwaśniewska 2009: 362).

Drugim ważnym ośrodkiem, z którym również współpracowała Stelmachowska w czasach powojennych, był Instytut Zachodni w Poznaniu[6], powołany do życia już w 1945 r.

---

[3] Lata życia podaję wyłącznie w przypadku badaczy już nieżyjących.

[4] Wspomniane województwo pomorskie istniało w latach 1919-1939 i miało stolicę w Toruniu.

[5] Instytut Bałtycki formalnie został powołany w 1927 r. w Toruniu jako instytucja mająca zajmować się badaniami z zakresu polskości Pomorza oraz obszarów wokół Morza Bałtyckiego.

[6] Od 1985 r. jego pełna nazwa brzmi: Instytut Zachodni im. Zygmunta Wojciechowskiego.

> Głównym przedmiotem zainteresowania zespołu pracowników naukowych Instytutu Zachodniego – historyków, politologów, prawników, socjologów i ekonomistów – były stosunki polsko-niemieckie, okupacja hitlerowska w Polsce, Ziemie Zachodnie i Północne, historia i współczesność Niemiec[7].

W styczniu 1946 r. na posiedzeniu Sekcji Etnograficznej Instytutu Bożena Stelmachowska przedstawiła szczegółowy plan badań etnograficznych na ZZiP. Ponadto w tekstach z tego okresu, poświęconych obszarom tzw. Ziem Odzyskanych[8], poruszała problem Pomorza:

> Nie ma jednakże powodu, aby jakikolwiek czynnik zewnętrzny narzucał ludowi [Pomorza – wszystkie podkreślenia A.P.W.] z góry i mechanicznie kulturę ludową odmienną od tej, jaką posiada, a więc: strój, obrzędy, pieśni itp.; ani Wilnianie nie mogą stać się Kaszubami, ani Kaszubi Góralami, wszyscy jednakże muszą być Pomorzanami i kultywować wspólnie właściwą tej ziemi kulturę litoralną. (…) Więc i pierwiastki kontynentalne, wniesione w region pomorski, będą mogły wzbogacić Pomorze o nowe walory kulturalne. Jednego przecież przestrzegać należy bezwzględnie i stanowczo: aby kultura Pomorza była polska i słowiańska. W tym kierunku rozwinąć musi prace swoje nauka polska (…), aby segregować i eliminować z terenu wszelką obcość, czy to zakorzenioną lokalnie, czy naniesioną i z zewnątrz (Stelmachowska 1946a: 32-33).

Ta perspektywa etnohistoryczna, przejawiająca się postrzeganiem regionu przez pryzmat polskości, wynikała z tego, że po II wojnie światowej, zgodnie z polityką PRL-u, próbowano przedstawiać ziemie przyłączone do Polski jako te, które mimo różnych wpływów kulturowych posiadały elementy rdzennie polskie. Według badaczy w dłuższej perspektywie mogły one pozytywnie wpłynąć na tożsamość zbiorową mieszkańców, których głównym poziomem identyfikacji byłby poziom narodowy oraz poczucie związku z resztą kraju. W początkowym okresie po wojnie badania etnograficzne miały jeszcze długo charakter tradycyjny, polegający właśnie na dokumentowaniu zachowanych materialnych elementów kultury słowiańskiej i polskiej oraz, niekiedy, kultury regionalnych grup określanych jako „niemieckie" (Burszta 1964: 11-12; Burszta 1965: 42).

[7] http://www.iz.poznan.pl/o-instytucie/historia (dostęp: 26.02.2017).

[8] O kontrowersjach związanych z nazewnictwem obszarów przyłączonych do Polski po II wojnie światowej zob. Jasiński 2006, Sakson 2018.

Fot. 1. Grupa miejscowych władz z prof. Józefem Bursztą (drugi od lewej), Mścice, woj. koszalińskie 1960. Źródło: Cyfrowe Archiwum im. Józefa Burszty, nr. inw. 003629n

Kolejną ważną instytucją w budowaniu wiedzy o ZZiP jest Instytut Północny im. Wojciecha Kętrzyńskiego w Olsztynie. Powstał w 1963 r. pod nazwą Ośrodek Badań Naukowych im. Wojciecha Kętrzyńskiego (samodzielnie działa od 1968) i jest kontynuatorem badań prowadzonych niegdyś przez dwie placówki badawcze: Instytut Mazurski w Olsztynie i Stację Naukową Polskiego Towarzystwa Historycznego: „Statutowym zadaniem Ośrodka było popieranie i organizowanie działalności naukowej w zakresie nauk humanistycznych i ekonomiczno-społecznych na obszarze Polski północno-wschodniej, ze szczególnym uwzględnieniem Warmii i Mazur”[9].

Naukowcy współpracujący z ówczesnym Ośrodkiem Badań Naukowych w Olsztynie skupiali się w badaniach m.in. na kulturze tradycyjnej, historii regionalnej, zagadnieniach mniejszości narodowych, etnicznych czy wyznaniowych. Z ośrodkiem współpracowało kilku badaczy z Poznania, których prace stanowią istotny wkład z wiedzę na temat

[9] http://www.obn.olsztyn.pl/index1.php?id=o_nas/o_nas (dostęp: 26.02.2017).

kultury tradycyjnej Warmiaków i Mazurów. Wśród nich należy wskazać Józefa Bursztę i Annę Szyfer.

Poznańscy etnolodzy w terenie do 1989 r.

Pierwsze teksty publikowane przez etatowych pracowników ówczesnej Katedry Etnografii UAM na temat obszarów wchodzących w skład ZZiP można datować na koniec lat 50. XX w., co było związane z odwilżą polityczną w Polsce po 1956 r. i możliwością poszerzenia problematyki badań na terenach przyłączonych po II wojnie światowej. Dyrektorem katedry został wówczas Józef Burszta (1914-1987), etnolog, socjolog i historyk[10].

W tym czasie ukazało się kilka tekstów poświęconych Pomorzu Zachodniemu. Wśród autorów można wskazać Tadeusza Wróblewskiego (1914-1972), który po wojnie, jeszcze jako student, pomagał organizować Katedrę Etnografii, a na stałe i zawodowo związał się z uniwersytetem w 1950 r. Choć jego dorobek naukowy kojarzony jest głównie z opracowaniami poświęconymi Wielkopolsce, to można go uznać za jednego z nielicznych etnografów interesujących się wówczas Pomorzem Zachodnim. Wróblewski podejmował się wielokierunkowych studiów szczegółowych. „Rezultatem tych dociekań są prace i artykuły poświęcone kulturze Pomorza i pogranicza polsko-niemieckiego, liczne recenzje i omówienia aktualnych publikacji polskich i obcych" (Błaszczyk 1973: 401). Na uwagę zasługuje jego opracowanie *Etnograficzny zarys Pomorza Zachodniego* (Wróblewski 1960) w tomie zbiorowym.

Na początku lat 60. XX w. etnolodzy poznańscy pod kierunkiem Józefa Burszty wspólnie z socjologami prowadzili badania w kilku wsiach powiatu koszalińskiego[11].W zespole badawczym znalazł się również Zbigniew Jasiewicz[12], późniejszy kierownik Katedry Etnografii i dyrektor Instytutu Etnologii i Antropologii Kulturowej UAM w latach 1979-1993.

Badania w powiecie koszalińskim wpisywały się w tradycje etnologii

[10] Zainteresowania badawcze Józefa Burszty skupiały się również na takich regionach jak Wielkopolska czy Małopolska.

[11] W latach 60. XX w. ważną rolę odegrali także etnografowie z ośrodka wrocławskiego pod kierunkiem Adolfa Nasza. Badano wówczas wsie na Dolnym Śląsku i Opolszczyźnie w kontekście zanikania tradycyjnych elementów kultury, a także przemian kulturowo-społecznych, w tym zjawisko adaptacji kulturowej i integracji społecznej. „Kiedy jednak u socjologów na czoło wysuwały się zagadnienia procesów społecznych, to u etnografów – proces zderzenia kulturowego" (Burszta 1987: 14).

polskiej związanej ze studiami nad kulturą ludową (Jasiewicz 2004: 43). Etnologów interesowało wówczas określenie mechanizmów przemian kulturowych i kształtowania się kultury na wsi od chwili jej zasiedlenia przez nowych osadników po II wojnie światowej (Burszta 1964: 9). Burszta i Jasiewicz zwrócili uwagę na tradycję i postęp w kulturze rolniczej, a także formy współdziałania osadników. Jednak nadrzędny dla nich był problem zderzenia kultur wielu grup regionalnych w wyniku ich zetknięcia się na ZZiP. Pisali wtedy, że:

> jest niedostatek publikacji etnograficznych poświęconych przemianom kulturowym na terenach odzyskanych po II wojnie światowej. Obfita literatura socjologiczna o Ziemiach Zachodnich jedynie marginesowo interesowała się problemem „zderzenia się kultur", kładąc nacisk raczej na jego efekty wyznaczające stosunki między wyodrębniającymi się grupami ludności (Burszta, Jasiewicz 1962: 199).

Burszta jednocześnie podkreślał fakt, że w badaniach poświęconych ZZiP nieodzowne jest połączenie różnych metod i kategorii pojęciowych charakterystycznych zarówno dla etnografii, jak i socjologii (1964: 10-11): „Badania etnograficzne współczesnych przeobrażeń kulturowych wsi muszą się więc w pewnym punkcie schodzić z socjologicznymi". ZZiP były według niego znakomitym laboratorium socjologiczno-etnograficznym, w którym można było doskonale obserwować tworzenie się relacji społeczno-kulturowych na poziomie lokalnym, regionalnym i narodowym (Burszta 1965: 51). Józef Burszta i Zbigniew Jasiewicz to badacze, których dokonania naukowe w latach 60. XX w. pozwoliły rozpoznać sytuację społeczno-kulturową na ZZiP oraz wyznaczyć nowe kierunki badań.

W kolejnych latach etnomuzykolodzy i etnolodzy związani z ośrodkiem poznańskim zainteresowali się również Ziemią Lubuską[13], m.in. współczesnym folklorem i migracjami przygranicznymi. W obszarze folkloru należy przywołać dorobek Bogusława Linette, etnomuzykologa i etnografa, współpracującego również z poznańską etnologią. Zajmował się muzykologicznymi badaniami na Ziemi Lubuskiej, w Koszalińskiem i na Pomorzu Zachodnim. Opublikował kilka tekstów o współczesnym folklorze (Linette 1964, 1968, 1987).

[12] Zbigniew Jasiewicz oprócz badań na Pomorzu Zachodnim i Ziemi Lubuskiej prowadził badania w Azji – rozwijając dokonania w zakresie etnologii pozaeuropejskiej.

[13] W tym rozumieniu Ziemia Lubuska jest krainą geograficzną, dlatego zapisuję ją wielkimi literami.

Do grona badaczy ZZiP dołączył też Andrzej Brencz, który na przełomie lat 60. i 70. XX w. pracował w Zakładzie Socjologii Instytutu Zachodniego i zajmował się tam przemianami społeczno-kulturowymi, w tym migracjami, adaptacją i integracją osadników oraz źródłami biograficznymi (Schmidt 2014: 17). W 1972 r. Brencz zaczął pracować w Katedrze Etnografii UAM i kontynuował tam swoje zainteresowania badawcze związane głównie z pograniczem polsko-niemieckim (migracje przygraniczne) i Ziemią Lubuską (małżeństwa mieszane, spółdzielcze budownictwo mieszkaniowe, ludność rodzima, wielokulturowość)[14] (Brencz 1972).

W 1970 r. podczas 45. Walnego Zjazdu Polskiego Towarzystwa Ludoznawczego w Międzyrzeczu odbyła się sesja naukowa poświęcona m.in. dwudziestopięcioleciu przyłączenia ZZiP do Polski oraz ich integracji społeczno-ekonomicznej i kulturowej. Niedługo po tym Józef Burszta (1971a, 1971b) opublikował teksty, w których przedstawił wyzwania dla etnografii polskiej na ziemiach przyłączonych do Polski. Wybrzmiewa w nich echo polityki narodowościowej, która była szczególnie istotna w okresie PRL-u. Burszta (1971a: 20) podkreślał, że: „Przez fakt włączenia terenów zamieszkałych przez autochtonów [polskich] oraz zasiedlenia tych ziem osadnikami polskimi, po raz pierwszy w dziejach granica państwa pokryła się ściśle z polsko-niemiecką granicą etniczną". Według niego przed etnografią polską w okresie powojennym stało kilka głównych zadań, które były dotychczas realizowane przez badaczy z Wrocławia, Opola, Poznania, Zielonej Góry, Torunia i Olsztyna:

- krytyka i rozliczenie się z nazistowską etnografią niemiecką, która realizowana była zgodnie z myślą narodowego socjalizmu i pomijała wątki polskie na obecnych ZZiP;
- badania autochtonicznej tradycji kulturowej i włączenie autochtonicznych grup ludności w polski organizm narodowy;
- badania zjawisk społeczno-kulturowych związanych z osiedleniem się nowych grup regionalnych, repatriantów i reemigrantów, oparte na dokumentacji kultury przywiezionej na ZZiP oraz ukazujące specyfikę procesów osadniczych: konfiguracji kultur, nowego obrazu kultury tradycyjnej tych ziem (co było realizowane m.in. w ramach badań *Polskiego Atlasu Etnograficznego*), a także nowych funkcji elementów kultury oraz sposobów ich adaptowania;
- obserwacja, dokumentacja i opis wytworów kulturowych

[14] Andrzej Brencz zajmował się również naukowo m.in. Bałkanami i obrzędowością w Wielkopolsce.

> z uwzględnieniem procesu zmian zachodzących w obrębie konkretnych społeczności, w tym wartościowania dziedzictwa kulturowego w wyniku integracji ludności (dla badaczy istotne stało się uchwycenie związku między zmianami społecznymi i kulturowymi oraz holistyczne spojrzenie na kulturę nowych ziem, które czerpie także inspiracje z socjologii) (Burszta 1971a: 20-26).

W latach 1970-1980 tak naprawdę zainteresowanie ośrodków centralnych terenami ZZiP było znikome, ponieważ za pewnik przyjęto ich pełną integrację społeczną. Eksploracje terenowe były prowadzone raczej przez regionalne ośrodki badawcze w Koszalinie[15], Opolu i Olsztynie (Simonides 1987: 8). Józef Burszta (1987: 12, 17) podkreślał zaś reorientację tematyczno-metodologiczną w badaniach na przełomie lat 70 i 80. XX w., a także skupienie się badaczy na tematyce małych miast i tworzeniu ich monografii.

W tym czasie Zbigniew Jasiewicz (1977) zajmował się przeobrażeniami rodziny wiejskiej na Ziemi Lubuskiej. Natomiast Anna Szyfer (1931-2018) – językoznawczyni, dialektolożka i etnografka, związana od 1967 r. z Ośrodkiem Badań Naukowych w Olsztynie, gdzie w latach 1970-1980 była zastępczynią dyrektora do spraw naukowych (Brzezińska 2018: 541) – realizowała wcześniej wskazane idee badawcze na obszarze Warmii i Mazur (Szyfer 1971b). Szczególną uwagę zwróciła na przemiany na wsi i procesy integracji społeczno-kulturowej:

> Zderzenie tych różnorodnych wzorów [kultury] prowadziło do obserwacji i oceny ich przez poszczególne grupy, wreszcie – w długim często procesie – do odrzucenia jednych, a akceptowania i asymilacji innych. Tworzył się w ten sposób wspólny dla wszystkich mieszkańców wsi nowy model (Szyfer 1971a: 45).

W 1984 r. Szyfer rozpoczęła pracę w Instytucie Etnologii w Poznaniu, gdzie realizowała badania dotyczące regionów w obrębie Ziem Północnych – Warmii i Mazur.

W latach 80. XX w. w Polsce kontynuowano badania dotyczące przemian folkloru polskiej ludności rodzimej. W debacie poświęconej badaniom folklorystycznym podczas sesji naukowej „Etnologia i folklorysty-

[15] W Koszalinie działał Koszaliński Ośrodek Badań Naukowych przy Koszalińskim Towarzystwie Społeczno-Kulturalnym, z którym współpracowali m.in. Kazimiera Wołos, Andrzej Moniak i Eugeniusz Małyga (Burszta 1987: 18).

ka wobec problemu tworzenia się nowego społeczeństwa na ziemiach zachodnich i północnych", która odbyła się w Turawie koło Opola w 1986 r., głos zabrały także badaczki Śląska Opolskiego. Dorota Simonides podkreśliła, że folklor (jako część kultury ludowej, grup społeczno-zawodowych i wiekowych) oraz tradycje odgrywają szczególną rolę w tworzeniu się społeczności regionalnych i regionów kulturowych. Jednocześnie zwracała uwagę na powstawanie nowych tradycji regionalnych:

> (…) nowo powstałe społeczności regionalne stanowią na skalę Polski obraz najbogatszych tradycji, starych i nowych, przeobrażonych i zaadaptowanych, w rezultacie czego możemy współcześnie mówić i pisać o tradycji regionu dolnośląskiego, zielonogórskiego, koszalińskiego czy szczecińskiego. Wyróżnikiem owych regionów (…) [jest] właśnie odrębna tradycja regionalna, własna tożsamość kulturowa, oparta na wytworzonej tradycji (Simonides 1987: 133).

Z kolei Janina Hajduk-Nijakowska (1987: 155) przekonywała, że badania folklorystyczne przynoszą najciekawsze wyniki, które mogą posłużyć analizom aktualnych przemian kulturowych na ZZiP. Według niej folklor należy postrzegać jako integralną część kultury. Ponadto konieczne jest obserwowanie zmian jego funkcji społecznych na poziomie kultury narodowej i różnicowania się kultur regionalnych.

W materiałach pokonferencyjnych ukazały się też teksty poznańskich badaczy: Zbigniewa Jasiewicza (1987) o rodzinie w kontekście integracji społeczno-kulturowej, Bogusława Linette (1987) o folklorze muzycznym, Anny Szyfer (1987) o procesach kulturowych z uwzględnieniem roli grup autochtonicznych i Józefa Burszty (1987) na temat metodologii badań na Ziemiach Zachodnich i Północnych. Z kolei Andrzej Brencz (1986a, 1986b) publikował w tym czasie prace na temat zróżnicowania ludnościowego i kulturowego.

[16] Zainteresowanie etnologów prowadzeniem badań na ZZiP należy rozpatrywać także w kontekście badań socjologicznych. Socjolodzy wnieśli i nadal wnoszą bardzo duży wkład w budowanie wiedzy na temat procesów społecznych, jakie zachodziły na tych terenach od czasów powojennych. Ich zainteresowania szczegółowo opisała Karolina Ciechorska-Kulesza. Według niej można wskazać kilka znaczących etapów badań socjologicznych na tych terenach. Pierwszy z nich to lata powojenne, kiedy to badacze trafili właściwie na ziemie nieznane i istotne było dla nich wówczas rozpoznanie sytuacji społecznej ziem przyłączonych do „macierzy". W tym okresie można wskazać zainteresowanie socjologów Śląskiem Opolskim, Warmią i Mazurami oraz Pomorzem Zachodnim. W pracach badawczych poruszano problematykę świadomości narodowej ludności ro-

Okres od końca lat 50. do końca lat 80. XX w. to czas, kiedy poznańscy etnolodzy wspólnie z socjologami[16] odgrywali dużą rolę w kształtowaniu dyskursu na temat ZZiP. Liczne publikacje naukowe poszerzyły stan wiedzy na temat zmiany kulturowej, integracji ludności napływowej czy polskiej kultury rodzimej. Można uznać, że na etnologii w Poznaniu wytworzyło się środowisko eksperckie w tym zakresie. Dlatego naturalną koleją rzeczy była kontynuacja badań, poszukiwanie nowych kierunków badawczych i angażowanie w pracę w terenie kolejnych adeptów etnologii.

Poznańscy etnolodzy w terenie po 1989 r.

Pierwsze lata po 1989 r. przyniosły w etnologii polskiej krytyczną refleksję nad tym, w jaki sposób przebiegały procesy adaptacji i integracji kulturowej na ZZiP. Badacze odeszli od jednostronnej perspektywy, która w czasach PRL-u, ze względów politycznych i ideologicznych, dotyczyła wyłącznie krzewienia rodzimej kultury polskiej w duchu narodowym. Od lat 90. XX w. etnolodzy przenieśli punkt ciężkości w swoich badaniach na:

> (…) zyskiwanie podmiotowości i artykułowanie tożsamości przez społeczności lokalne i regionalne, świadome dziedzictwa kultury niemieckiej i uwzględniające to dziedzictwo w tworzeniu tradycji lokalnych i regionalnych (Jasiewicz 2004: 51).

Zwrócenie uwagi na dotychczasową nieobecność w dyskursie naukowym problematyki związanej z byłymi mieszkańcami ziem przyłączo-

dzimej, stosunków społecznych wśród nowych osadników i autochtonów oraz adaptacji ludności napływowej. Kolejny etap badań obejmował okres od odwilży w 1956 r. do lat 70. XX w. Charakteryzował się on szczególnym zainteresowaniem integracją społeczną mieszkańców, a także adaptacją społeczną, autochtonizacją, tworzeniem się nowego społeczeństwa i migracjami. Badania nadal prowadzono na Śląsku Opolskim, Warmii i Mazurach oraz rozpoczęto nowe na Ziemi Lubuskiej. Lata 80. XX w. to czas, kiedy na ZZiP zaczynają być widoczne zmiany społeczne i polityczne. Wpływ na to miały także wydarzenia na Wybrzeżu z 1970 r. i lat 1980-1981, które zachwiały stabilizacją społeczną mieszkańców tych ziem. W latach 80. XX w. socjolodzy zajmowali się nadal badaniami dotyczącymi ludności rodzimej, ale już w kontekście skutków polityki wdrażanej po 1945 r. Kontynuowano badania na Śląsku Opolskim, Warmii i Mazurach oraz poświęcono więcej opracowań Kaszubom w kontekście pogranicza, przemian więzi społecznych, stereotypów, przekazu kulturowego czy tworzącej się świadomości regionalnej i lokalnej (Ciechorska-Kulesza 2016: 57-65).

nych do Polski po 1945 r. – głównie z Niemcami – rzuciło nowe światło na rolę niemieckiego dziedzictwa kulturowego w procesach i przeobrażeniach społeczno-kulturowych. Warto wspomnieć teksty Andrzeja Brencza (1997, 2000), które powstały na podstawie badań na Środkowym Nadodrzu (Ziemi Lubuskiej). Opisywał on mechanizmy oswajania obcego dziedzictwa kulturowego i stosunek osadników powojennych do tego dziedzictwa na przykładzie niemieckich cmentarzy wiejskich. Jednocześnie twierdził, że obcy krajobraz kulturowy został już oswojony w świadomości nowych mieszkańców w taki sposób, że elementy obcej kultury zostały zaakceptowane i często są włączane do kultury własnej (Brencz 1996: 170).

Kwestią tożsamości i pogranicza kulturowego na przykładzie Warmii zaczęła zajmować się Anna Szyfer. Dlatego w książce *Warmiacy. Studium tożsamości* przedstawiła przemiany identyfikacji rodzimych mieszkańców Warmii w kontekście narodowym i regionalnym w okresie od XIV w. do połowy XX w. Na podstawie źródeł zastanych wskazała, że uwarunkowania historyczne i zmiany w obrębie struktury społecznej spowodowały na przestrzeni wieków rozwarstwienie tożsamości Warmiaków na tożsamość etniczną, narodową (polską i niemiecką) oraz regionalną. Wskazała jednak, że tożsamość po 1945 r. należy badać z wykorzystaniem innych metod:

> Zdaję sobie sprawę, że sytuacja Warmii już w państwie polskim po II wojnie światowej, skomplikowane i trudne losy Warmiaków, zderzenie z nowymi falami osadnictwa, wreszcie migracje do Niemiec (i te świadomościowe, i te – liczniejsze przecież – ekonomiczne) zdecydowały w dużej mierze o dzisiejszym stanie tożsamości. Potrzebny jest tu jednak inny typ źródeł – bezpośrednie badania etnograficzne i socjologiczne (Szyfer 1996: 6)

W kolejnych latach pisała artykuły problemowe poświęcone różnorodności dziedzictwa kulturowego (zaproponowała m.in. wprowadzenie kategorii „światów społecznych" jako narzędzia w badaniach i analizie) (Szyfer 2008). Interesowała ją też aktywność kulturalna i społeczna na ZZiP (Szyfer 2009). O lokalizmach i regionalizmach w kontekście tożsamości zaczął pisać również Zbigniew Jasiewicz (1999, 2004), próbując też dokonać syntezy dotychczasowych badań ZZiP i ich znaczenia dla polskiej etnologii

Ważny głos w dyskusji o tożsamości na ziemiach przyłączonych do Polski po II wojnie światowej zabrał również Aleksander Posern-Zieliński (2005)[17], publikując artykuł poświęcony terytorialnemu wymiarowi identyfikacji. Wskazał w nim na znaczenie aspektów etnicznych i struktur administracyjnych. W tekście podjął też dość rzadko poruszaną problematykę tworzenia tożsamości hybrydowej na podstawie pierwotnych tożsamości kulturowych (w wymiarze narodowym, etnicznym, regionalnym) i przyjmowania tożsamości wtórnej przez dopasowywanie się do nowego środowiska geograficznego, materialnego i sytuacji społecznej.

W latach 90. XX w. i na początku lat dwutysięcznych z IEiAK UAM zawodowo związał się historyk i etnolog – Wojciech Łysiak. Wiele prac problemowych poświęcił on opisowi dawnego Pomorza Zachodniego. Interesował go szczególnie folklor dawny i tradycje tego regionu do pierwszej połowy XX w. (Łysiak 2001a, 2001b).

Kolejnym badaczem ZZiP jest Jacek Schmidt, specjalizujący się w problematyce migracji polskich i europejskich. W ostatnim dwudziestoleciu zajmował się zagadnieniami związanymi z pograniczem w kontekście Ziemi Lubuskiej (w tym relacjami polsko-niemieckimi) (Schmidt 2001), a także uwarunkowaniami historycznymi, społecznymi i krajobrazem kulturowym terenów przyłączonych do Polski po II wojnie światowej. Interesowała go szczególnie problematyka regionalna, w tym identyfikacje społeczne i kulturowe na poziomie społeczności lokalnych oraz formy uczestnictwa w kulturze, neoregiony, granice i pogranicza – symboliczne i administracyjne[18] (Schmidt 2012).

W latach 2008-2011 studenci poznańskiej etnologii pod kierunkiem Anny Weroniki Brzezińskiej i we współpracy z etnologami z Cieszyna, pedagogami z Białegostoku, architektami z Poznania i Gdańska prowadzili badania terenowe dotyczące dziedzictwa kulturowego na Żuławach. W 2008 r. przeprowadzono badania pilotażowe, a w kolejnym roku zaczęto je już realizować w ramach projektu „Oswajanie wielokulturowego krajobrazu Żuław – strategie adaptacyjne, organizacja i kreowanie współczesnej kultury regionalnej" z dotacji Ministerstwa Nauki i Szkolnictwa Wyższego. Nowe możliwości finansowania prac badawczych pozwoliły

[17] Jego dorobek naukowy obejmuje głównie takie zagadnienia jak antropologia etniczności i polityki, a przede wszystkim studia latynoamerykanistyczne i północnoamerykańskie.

[18] http://etnologia.amu.edu.pl/pracownik/prof-uam-dr-hab-jacek-schmidt/ (dostęp: 25.08.2019).

Fot. 2. Poznańscy etnolodzy (Marta Kluszczyńska i Bartosz Stańda) podczas badań realizowanych na Żuławach Gdańskich, 2010 r. Fot. A. Paprot.

Zadaniem etnologów było zgromadzenie wspomnień autochtonów urodzonych przed 1945 r. i powojennych osadników przybyłych na Żuławy. Przeprowadzając wywiady kwestionariuszowe, zgromadzono ponad 470 rozmów na temat dziedzictwa kulturowego regionu, zinwentaryzowano 88 obiektów małej architektury sakralnej i przeprowadzono wywiady na ten temat oraz zrealizowano 473 ankiety dotyczące postaw mieszkańców wsi żuławskich urodzonych po 1945 r. Efektem tych badań jest kilka monografii zbiorowych (Grosicka 2008; Brzezińska 2009; Brzezińska, Poczobut 2010; Brzezińska 2011; Brzezińska, Wróblewska, Szwiec 2012). W artykule podsumowującym badania Brzezińska (2011: 23) przekonywała, że:

> We współczesnej, zglobalizowanej rzeczywistości coraz silniej zaznaczają się tendencje odwrotne, lokalizacyjne, mające na celu m.in. ochronę dziedzictwa kulturowego, ale także twórcze jego wykorzystywanie do celów promocyjnych. Postrzeganie regionu przez pryzmat wielokulturowości jest sposobem interpretacji zjawisk zachodzących na obszarach niejednolitych kulturowo, etnicznie czy

wyznaniowo, gdzie doszło do przerwania ciągłości kulturowej. Współistnienie obok siebie przedstawicieli odmiennych kultur, obdarzonych różnym dziedzictwem kulturowym i tradycją, zarówno badaczy, jak i samych członków tej społeczności stawia przed pytaniami i dylematami, na które często odpowiedź bywa trudna i niejednoznaczna.

Brzezińska jako jedna z nielicznych pracowników etatowych w IEiAK realizowała szeroko zakrojone badania zespołowe na ZZiP w ciągu ostatniego dziesięciolecia.

W latach 2011-2018 byłam studentką, a następnie doktorantką w IEiAK pod opieką naukową Jacka Schmidta i Anny Weroniki Brzezińskiej. Moje prace i projekty badawcze poświęciłam ZZiP, a w szczególności Żuławom oraz niezbadanemu dotychczas Powiślu. Jak dotąd interesowały mnie zagadnienia poniemieckiego dziedzictwa kulturowego, funkcjonowanie nowych tradycji, a także pamięć zbiorowa i tożsamość w społecznościach postmigracyjnych oraz podejście autoetnograficzne (Paprot 2012, Paprot-Wielopolska 2018). W ostatnim czasie w ramach kilku projektów realizowałam badania poświęcone Ukraińcom z akcji „Wisła”[19] czy niematerialnemu dziedzictwu kulturowemu na Warmii. Natomiast w ramach metody *oral history* nagrywałam też relacje świadków historii – pierwszych powojennych rolników żuławskich.

Dopiero badania realizowane po 1989 r. zwracają uwagę na zjawiska społeczno-kulturowe dotyczące innych nacji, grup etnicznych, wyznaniowych czy regionalnych oraz na zagadnienie wielokulturowości i dziedzictwa kulturowego[20]. Jednym z głównych pytań, które nurtują badaczy z Poznania, jest też zagadnienie tożsamości i pamięci społecznej[21].

[19] https://wielokulturowepomorze.wordpress.com/ (dostęp: 24.08.2019).

[20] Po 1989 r. socjolodzy przyjęli nową perspektywę badań, która skupiała się coraz częściej na rekonstruowaniu pamięci społecznej, społecznościach lokalnych i regionalnych czy problematyce mniejszości narodowych i etnicznych na Warmii, Mazurach, Śląsku i Kaszubach. Coraz więcej uwagi zaczęto poświęcać również stosunkowi mieszkańców do obcego – niemieckiego dziedzictwa kulturowego. Natomiast przełom XX i XXI w. można określić jako „boom tożsamościowy”, ponieważ zagadnienie tożsamości w badaniach socjologicznych mieszkańców Ziem Zachodnich i Północnych stanowi odtąd jeden z nadrzędnych paradygmatów badawczych (Ciechorska-Kulesza 2016: 65-93).

[21] Pośrednio z tematem ZZiP są związane również badania i publikacje Mariusza Filipa na temat Słowińców i Kaszubów (Filip 2012). Obecnie pracuje on jako adiunkt w IEiAK.

Fot. 3. Badania terenowe dot. niematerialnego dziedzictwa kulturowego w powiecie lidzbarskim na Warmii, kierowane przez A. Paprot (pierwsza z prawej), 2016. Fot. A. Paprot.

Podsumowanie i wnioski

Badania prowadzone przez etnologów na przestrzeni kilku dekad po 1945 r. pokazują, że zainteresowanie badaczy było podyktowane często czynnikiem politycznym i aktualnymi tendencjami praktyk badawczych, które skupiały się głównie na poznawaniu i opisywaniu zjawisk kulturowych i procesów społecznych wśród polskiej ludności rodzimej i napływowej. Z kolei po 1989 r. badacze związani z poznańską etnologią zaczęli podejmować tematy związane z dziedzictwem kulturowym, tożsamością czy pamięcią zbiorową, a współcześnie coraz częściej ważne podejście metodologiczne w procesie badawczym stanowi autoetnografia.

Problematyka ZZiP jest nadal aktualna i ważna. Świadczy o tym powołanie w 2017 r. Sieci Ziem Zachodnich i Północnych. Tworzy ją pięć instytucji, które prowadzą działalność naukowo-badawczą na ZZiP, są to: Ośrodek „Pamięć i Przyszłość" (Wrocław), Instytut Zachodni im.

Zygmunta Wojciechowskiego (Poznań), Instytut Śląski[22] (Opole), Instytut Północny im. Wojciecha Kętrzyńskiego (Olsztyn), Centrum Dialogu Przełomy (Szczecin). Działania sieci polegają na realizowaniu programu badawczego, prezentowaniu dziejów tych terenów w ramach mobilnej wystawy „Wrastanie. Ziemie Zachodnie i Północne. Początek" i finansowaniu stypendiów badawczych (rezydencji naukowych) dla badaczy z zagranicy[23].

W kontekście powyższych uwag warto odnieść się do obecnej sytuacji w IEiAK UAM związanej z realizacją badań na ZZiP. Dlatego chciałabym wskazać na zagrożenia i szanse, które pojawiają się w wyniku różnego rodzaju zmian oraz czynników wewnętrznych i zewnętrznych – warunkujących możliwość realizacji badań na tych obszarach i ich problematykę.

Wśród zagrożeń można wskazać odejście w IEiAK od badań zespołowych i tradycji zapoczątkowanych głównie przez Józefa Bursztę i Annę Szyfer. Brakuje w instytucie zespołu badaczy, którzy stale zajmowaliby się problematyką ZZiP, kontynuując badania Burszty związane ze zmianą kulturową w różnych kontekstach. Powoduje to, że w perspektywie dziesięciu ostatnich lat podejmowali takie badania jedynie badacze indywidualni, a głos poznańskich etnologów w dyskursie naukowym o ZZiP przestaje być słyszalny. Inne zagrożenie stanowi tendencja do marginalizacji tematów lokalnych i regionalnych w Polsce w instytutach prowadzących badania z zakresu etnologii i antropologii kulturowej.

Mimo wskazania poważnych zagrożeń dostrzegam też szanse dla poznańskiej etnologii. Pierwszą z nich jest konieczność kontynuacji badań zespołowych, w tym obserwacja i analiza zmiany kulturowej w kontekście społeczności postmigracyjnej, ale i realizacja badań nad ZZiP w kontekście globalnym, zmian ekonomicznych i nowych migracji. Drugą szansę stanowią rewizyty etnograficzne w miejscowościach badanych przez poznańskich etnologów w latach 1960-1999 i stała obserwacja funkcjonowania tamtejszych społeczności. Kolejną może być wsparcie zespołów badawczych z Warmii, Mazur, Ziemi Lubuskiej, Pomorza Zachodniego i tamtejszych uniwersytetów, gdzie brakuje ośrodków etnologicznych. Ponadto marka kierunku etnologia na UAM mogłaby być budowana

[22] Do 2019 r. funkcjonował pod nazwą Państwowy Instytut Naukowy – Instytut Śląski i był jednostką badawczą. Obecnie, podobnie jak Instytut Północny im. Wojciech Kętrzyńskiego w Olsztynie, został przekwalifikowany na instytucję kultury podlegającą Ministerstwu Kultury i Dziedzictwa Narodowego.

[23] http://szzip.pl/pl/cele-dzialalnosci-sieci-i-formy-ich-realizacji/ (dostęp: 24.08.2019).

wokół ZZiP przez angażowanie studentów w badania projektowane we współpracy z miejscowymi samorządami lokalnymi, instytucjami kultury, organizacjami pozarządowymi czy liderami społeczności lokalnych.

BIBLIOGRAFIA:

Błaszczyk, S. (1973). Tadeusz Wróblewski (1914-1972). Wspomnienie pośmiertne i publikacje Tadeusza Wróblewskiego. *Lud*, *57*, 399-404.

Brencz, A. (1972). Migracje przygraniczne na Ziemi Lubuskiej (1945). *Przegląd Zachodni*, *28*(5-6), 121-137.

Brencz, A. (1986a). Mozaika ludnościowa i kulturowa. W: S. Sierpowski (red.), *Polska nad Odrą i Bałtykiem* (s. 69-72). Poznań: Instytut Zachodni.

Brencz, A. (1986b). Polska ludność rodzima. W: S. Sierpowski (red.), *Polska nad Odrą i Bałtykiem* (s. 61-64). Poznań: Instytut Zachodni.

Brencz, A. (1996). Społeczności ziem zachodnich – nowy paradygmat badawczy. W: M. Buchowski (red.), *Oblicza zmiany. Etnologia a współczesne transformacje społeczno-kulturowe* (s. 160-172). Międzychód: Wydawnictwo Eco.

Brencz, A. (1997). Oswajanie niemieckiego dziedzictwa kulturowego. Z badań etnologicznych na Środkowym Nadodrzu. W: Z. Mazur (red.), *Wokół niemieckiego dziedzictwa kulturowego na Ziemiach Zachodnich i Północnych* (s. 191-216). Poznań: Instytut Zachodni.

Brencz, A. (2000). Niemieckie wiejskie cmentarze jako element krajobrazu kulturowego środkowego Nadodrza. W: Z. Mazur (red.), *Wspólne dziedzictwo? Ze studiów nad stosunkiem do spuścizny kulturowej na Ziemiach Zachodnich i Północnych* (s. 287-305). Poznań: Instytut Zachodni.

Brzezińska, A.W. (2011). Krajobraz kulturowy w perspektywie etnologicznych badań terenowych w latach 2008-2011. W: A.W. Brzezińska (red.), Żuławy. Oswajanie krajobrazu kulturowego (s. 13-24). Poznań–Pruszcz Gdański: Wydawnictwo Jasne.

Brzezińska, A.W. (2018). Anna Danuta Szyfer (1931-2018). *Lud*, 102, 541-544.

Brzezińska, A.W. (red.) (2009). Żuławy. W poszukiwaniu tożsamości. Pruszcz Gdański–Gdańsk: Wydawnictwo Jasne, Muzeum Narodowe w Gdańsku.

Brzezińska, A.W., Poczobut, J. (red.) (2010). *Zachować podcień. Zapisane w krajobrazie i pamięci.* Gdańsk–Pruszcz Gdański: Wydawnictwo Jasne.

Brzezińska, A.W., Wróblewska, U., Szwiec, P. (red.) (2012). *Krajobraz kulturowy i społeczny Żuław Elbląskich*. Opalenica: Opalgraf.

Burszta, J. (1964). O badaniach przeobrażeń kulturowych wsi na Ziemiach Zachodnich. W: J. Burszta (red.), *Stare i nowe w kulturze wsi koszalińskiej* (s. 5-15). Poznań: Wydawnictwo Poznańskie.

Burszta, J. (1965). Etnografia a współczesność. Nieco refleksji metodologicznych w związku z badaniami na Ziemiach Zachodnich. *Etnografia Polska*, *9*, 41-61.

Burszta, J. (1971a). Etnografia polska a Ziemie Zachodnie. *Lud*, *55*, 15-28.

Burszta, J. (1971b). Etnografia. W: Z. Kaczmarczyk (red.), *Problematyka polsko-niemiecka i polskich Ziem Zachodnich w badaniach Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu (1919-1969)* (s. 75-86). Poznań: Uniwersytet im. Adama Mickiewicza – Wydział Filozoficzno-Historyczny.

Burszta, J. (1987). Z metodologii badań etnograficznych procesów tworzenia się nowego społeczeństwa na ziemiach zachodnich. W: D. Simonides (red.), *Etnologia i folklorystyka wobec problemu tworzenia się nowego społeczeństwa na ziemiach zachodnich i północnych (Materiały z sesji 10-11.10.1986 r.)* (s. 11-21). Opole: Instytut Śląski.

Burszta, J., Jasiewicz, Z. (1962). Zderzenie kultur na Ziemiach Zachodnich i Północnych w świetle materiałów ze wsi koszalińskich. *Polska Sztuka Ludowa*, *16*(4), 197-220.

Ciechorska-Kulesza, K. (2016). *Tożsamość a przestrzeń w warunkach niestabilnych granic. Przypadek byłego województwa elbląskiego*. Gdańsk: Instytut Kaszubski w Gdańsku.

Filip, M. (2012). *Od Kaszubów do Niemców. Tożsamość Słowińców z perspektywy antropologii historii*. Poznań: Wydawnictwo Nauka i Innowacje.

Grosicka, M. (red.) (2008). *Jesteśmy stąd – dom na Żuławach* (s. 45-62). Malbork: Starostwo Powiatowe w Malborku.

Hajduk-Nijakowska, J. (1987). Przemiany kulturowe na ziemiach zachodnich w badaniach folklorystycznych. W: D. Simonides (red.), *Etnologia i folklorystyka wobec problemu tworzenia się nowego społeczeństwa na ziemiach zachodnich i północnych (Materiały z sesji 10-11. 10.1986 r.)* (s. 151-164). Opole: Instytut Śląski.

Jasiewicz, Z. (2004). Badania na ziemiach zachodnich i północnych i ich znaczenie dla etnologii polskiej. W: M. Buchowski, A. Brencz (red.), *Polska–Niemcy. Pogranicze kulturowe i etniczne* (s. 39-54). Wrocław–Poznań: Wydawnictwo Poznańskie.

Jasiewicz, Z. (1977). *Rodzina wiejska na Ziemi Lubuskiej. Studium przeobrażeń rodziny na podstawie badań etnograficznych w wybranych wsiach*. Warszawa–Poznań: PWN.

Jasiewicz, Z. (1987). Rodzina a procesy integracji społeczno-kulturowej. Z etnologicznych badań na ziemiach zachodnich i północnych. W: D. Simonides (red.), *Etnologia i folklorystyka wobec problemu tworzenia się nowego społeczeństwa na ziemiach zachodnich i północnych (Materiały z sesji 10-11.10.1986 r.)* (s. 37-57). Opole: Instytut Śląski.

Jasiewicz, Z. (1999). Lokalizm i regionalizm a migracje. Uwagi o związkach z terytorium na Ziemiach Zachodnich i Północnych Polski. *Studia Etnologiczne i Antropologiczne, 2: Kultury regionalne i pogranicza kulturowe a świadomość etniczna*, 105-113.

Jasiewicz, Z., Kabat, I. (2019). Problematyka Ziem Zachodnich i Północnych w pracach Katedry Etnografii/Instytutu Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu. *Rocznik Ziem Zachodnich*, *3*, [maszynopis].

Jasiński, J. (2006). Kwestia pojęcia Ziemie Odzyskane. W: A. Sakson (red.), *Ziemie Odzyskane/Ziemie Zachodnie i Północne 1945-2005* (s. 15-25). Poznań: Instytut Zachodni.

Karwicka, T., Armon, W. (2002). Bożena Felicja Maria Stelmachowska (1889-1956). W: E. Fryś-Pietraszkowa, A. Kowalska-Lewicka, A. Spiss (red.), *Etnografowie i ludoznawcy polscy: sylwetki, szkice biograficzne*, t. 1 (s. 275-277). Kraków: Wydawnictwo Naukowe DWN, Oddział Polskiego Towarzystwa Ludoznawczego w Krakowie.

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

Kwaśniewska, A. (2014). Gdzie diabeł nie może, tam baby pośle. Wkład Bożeny Stelmachowskiej i Wandy Brzeskiej w badania etnologiczne Pomorza i Wielkopolski. W: G. Kubica, K. Majbroda (red.), *Obserwatorki z wyobraźnią. Etnograficzne i socjologiczne pisarstwo kobiet* (s. 257-285). Wrocław: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, Uniwersytet Wrocławski.

Linette, B. (1964). Kultura muzyczna w nowym środowisku. W: J. Burszta (red.), *Stare i nowe w kulturze wsi koszalińskiej*, (s. 234-266). Poznań: Wydawnictwo Poznańskie.

Linette, B. (1968). Badania nad współczesnym folklorem wsi Ziemi Lubuskiej. Łódzkie Studia Etnograficzne, *10*, 87-93.

Linette, B. (1987). Folklor muzyczny w procesie integracji społeczno-kulturowej na ziemiach zachodnich i północnych. W: D. Simonides (red.), *Etnologia i folklorystyka wobec problemu tworzenia się nowego społeczeństwa na ziemiach zachodnich i północnych (Materiały z sesji 10-11.10.1986 r.)* (s. 165-170). Opole: Instytut Śląski.

Łysiak, W. (2001a). Oblicza kultury ludowej dawnych Pomorzan. W: W. Łysiak (red.), *Życie dawnych Pomorzan. Materiały z konferencji, Bytów, 20-21 X 2000* (s. 15-24). Bytów–Poznań: Wydawnictwo Eco.

Łysiak, W. (2001b). Średniowieczne pielgrzymki na Pomorzu Zachodnim. Mit i rzeczywistość. W: J. Borzyszkowski (red.), *Chrześcijaństwo na Pomorzu w X-XX wieku. Materiały pokonferencyjne* (s. 145-165). Gdańsk–Słupsk: Muzeum Pomorza Środkowego w Słupsku, Instytut Kaszubski w Gdańsku.

Paprot, A. (2012). *Stara Kościelnica. Dzieje żuławskiej wsi.* Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.

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

Posern-Zieliński, A. (2005). Tożsamość a terytorium. Perspektywa antropologiczna. *Przegląd Zachodni*, *3*, 3-20.

Sakson, A. (2018). Wielki symbol polskiej klęski, czyli uwagi o demitologizacji Ziem Odzyskanych i marginalizacji Ziem Zachodnich i Północnych. W: E. Kledzik, M. Michalski, M. Praczyk (red.), *„Ziemie Odzyskane". W poszukiwaniu nowych narracji* (s. 145-153). Poznań: Instytut Historii UAM.

Schmidt, J. (2001). Żyjąc na pograniczu. Studium wiedzy i mentalności mieszkańców ziemi lubuskiej. W: K. Krzysztofek, A. Sadowski (red.), *Pogranicza etniczne w Europie. Harmonia i konflikty* (s. 359-382). Białystok: Wydawnictwo Uniwersytetu w Białymstoku.

Schmidt, J. (2012). Die West- und Nordgebiete Polens. Geschichte-Menschen-Kulturelle Landschaft. *Jahrbuch Polen*, *23*: *Regionen*, 40-52.

Schmidt, J. (2013). Andrzej Brencz – życie i dzieło. W: J. Schmidt (red.), *Regiony etnografii. Szkice dedykowane Profesorowi Andrzejowi Brenczowi w 70. Rocznicę urodzin* (s. 17-21). Poznań: Wydawnictwo Nauka i Innowacje.

Simonides, D. (1987). Wstęp. W: D. Simonides (red.), *Etnologia i folklorystyka wobec problemu tworzenia się nowego społeczeństwa na ziemiach zachodnich i północnych. (Materiały z sesji 10-11. 10.1986 r.)* (s.7-9). Opole: Instytut Śląski.

Stelmachowska, B. (1946a). Nowe elementy w kulturze ludowej na Pomorzu. *Jantar*, *3*, 27-33.

Stelmachowska, B. (1946b). Pomorze w programie badań etnograficznych. *Komunikaty Działu Informacji Instytutu Bałtyckiego*, *12*, 1-4.

Szyfer, A. (1971a). Badania nad procesami integracji kulturowo-społecznej na Mazurach i Warmii. *Lud*, *55*, 45-52.

Szyfer, A. (1971b). *Przemiany społeczno-kulturowe na wsi warmińskiej w latach 1945-1970.* Olsztyn: Pojezierze.

Szyfer, A. (1987). Procesy kulturowe na ziemiach zachodnich i północnych z podkreśleniem roli kultury grup autochtonicznych. W: D. Simonides (red.), *Etnologia i folklorystyka wobec problemu tworzenia się nowego społeczeństwa na ziemiach zachodnich i północnych. (Materiały z sesji 10-11.10.1986 r.)* (s. 23-35). Opole: Instytut Śląski.

Szyfer, A. (1996). *Warmiacy. Studium tożsamości*. Poznań: Wydawnictwo SAWW.

Szyfer, A. (2008). Różnorodność dziedzictwa kulturowego grup osadniczych a procesy społeczno-kulturowe na Ziemiach Zachodnich i Północnych (Kategoria „światów społecznych" jako narzędzie w badaniach i analizie). W: A. Sakson (red.), Ślązacy, Kaszubi, Mazurzy i Warmiacy – między polskością a niemieckością (s. 51-56). Poznań: Instytut Zachodni.

Szyfer, A. (2009). Tożsamość na poziomie „parterowym" a aktywność kulturalna i społeczna (na przykładzie Ziem Zachodnich i Północnych). W: L. Dyczewski, D. Wadowski (red.), *Tożsamość polska w odmiennych kontekstach* (s. 67-72). Lublin: Wydawnictwo KUL.

Wróblewski, T. (1960). Etnograficzny zarys Pomorza Zachodniego. W: K. Ślaski, *Pomorze Zachodnie – nasza ziemia ojczysta* (s. 91-220). Poznań: Wydawnictwo Poznańskie.

ŹRÓDŁA INTERNETOWE:

http://etnologia.amu.edu.pl/pracownik/prof-uam-dr-hab-jacek-schmidt/ (dostęp: 25.08.2019).

http://www.iz.poznan.pl/o-instytucie/historia (dostęp: 26.02.2017).

http://www.obn.olsztyn.pl/index1.php?id=o_nas/o_nas (dostęp: 26.02.2017).

http://szzip.pl/pl/cele-dzialalnosci-sieci-i-formy-ich-realizacji/ (dostęp: 24.08.2019).

https://wielokulturowepomorze.wordpress.com/ (dostęp: 24.08.2019).

Streszczenie: Celem artykułu jest przedstawienie, jak zmieniała się problematyka badań realizowanych na Ziemiach Zachodnich i Północnych na przykładzie badaczy związanych z poznańską etnologią w okresie od lat 50. XX w. do czasów współczesnych. Na początku przedstawiono

powojenne postulaty badawcze i wiodące ośrodki naukowo-badawcze, z którymi byli związani etnolodzy pracujący na Uniwersytecie im. Adama Mickiewicza w Poznaniu. Następnie zaprezentowano obszary i zagadnienia badawcze naukowców do 1989 r. i po nim. W podsumowaniu i wnioskach wskazano współczesne kierunki badań oraz zagrożenia i szanse, które stoją przed poznańską etnologią.

Słowa kluczowe: Ziemie Zachodnie i Północne, badania terenowe, etnologia Polski

THE ROLE OF POZNAŃ ETHNOLOGY IN CONDUCTING RESEARCH IN THE WESTERN AND NORTHERN TERRITORIES

Summary: The aim of the article is to show how the problems of research carried out in the Western and Northern Territories have changed on the example of researchers associated with Poznań ethnology in period from the 1950s to the present day. At the beginning post-war research postulates of leading research centers were indicated, with which ethologists were professionally bound at the University of Adam Mickiewicz University in Poznań. Then, research areas and issues of scientists were presented before and after 1989. The summary and conclusions indicate contemporary research directions as well as threats and opportunities that Poznań ethnology faces.

Key words: Western and Northern Territories, field research, ethnology of Poland

Zbigniew Szmyt
szmytz@amu.edu.pl
ORCID: 0000-0001-6658-0317

Instytut Antropologii i Etnologii
Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

POZNAŃSKIE BADANIA AZJANISTYCZNE (PERSPEKTYWA ETNOCENTRYCZNA)

W Poznaniu badania azjanistyczne prowadzone są w ramach różnych dyscyplin i instytutów. Swoje perspektywy badawcze rozwijają orientaliści, kulturoznawcy, archeolodzy, historycy i politolodzy. W ostatnich dekadach przedstawiciele tych dyscyplin coraz częściej uciekają się do szeroko rozumianej metody etnograficznej; komplementarnie do swoich standardowych metod badawczych prowadzą badania terenowe z użyciem obserwacji uczestniczącej i wywiadu etnograficznego. Gwoli sprawiedliwości należałoby uwzględnić zatem szerokie spektrum badaczy chociażby z Instytutu Wschodniego, Katedry Studiów Azjatyckich UAM czy też z Instytutu Archeologii i Etnologii PAN[1] (zob. Jankowski 2003; Jessa 2007). Poniższy tekst skupia się jednak przede wszystkim na badaniach prowadzonych przez pracowników, doktorantów i absolwentów Instytutu Etnologii i Antropologii Kulturowej UAM. Tym samym chciałbym postawić pytanie o główne problemy, zagadnienia i paradygmaty formułowane przez poznańskich etnologów w trakcie sześciu dekad badań terenowych w Azji.

[1] Podsumowanie azjanistycznej działalności badawczej w powyższych ośrodkach byłoby tym ważniejsze, że pisząc te słowa nie jestem pewien, czy wciąż one istnieją w formie, w jakiej zastała je reforma Jarosława Gowina.

Zbigniew Jasiewicz – prekursor i *Kulturträger* badań azjanistycznych

Pierwszym poznańskim badaczem prowadzącym regularne i długotrwałe badania etnograficzne w Azji był Zbigniew Jasiewicz. W 1963 i w 1974 roku przeprowadził on wielomiesięczne badania w Uzbekistanie, czego rezultatem była monografia *Uzbecy: studia nad przeobrażeniami społeczno-kulturowymi w XIX i XX wieku*, a także szereg artykułów naukowych poświęconych socjalistycznej modernizacji społeczeństwa uzbeckiego. Szczególną uwagę poświęcił polski etnolog procesowi adaptacji tradycyjnych form społecznych do modernistycznej przestrzeni miejskiej. Analizował on funkcjonowanie w radzieckim Uzbekistanie instytucji *machalli* – tradycyjnej wspólnoty dzielnicowej (1979). W ten sposób został wypracowany paradygmat, który kontynuowany był do lat 90. Zasadniczym przedmiotem pracy badań etnologa była socjalistyczna transformacja społeczeństw tradycyjnych. Etnologowie badali kulturowe uwarunkowania modernizacji, co – przynajmniej teoretycznie – czyniło z nich agentów nowoczesności. Badania azjatyckie miały dostarczyć również „perspektywy porównawczej, ułatwi[ć] rozwój etnologii jako nauki o kulturze całej ludzkości, kulturze w jej wymiarze uniwersalnym" (Jasiewicz 1983: 13). Badania azjatyckie (ale również prowadzone równolegle badania amerykanistyczne i afrykanistyczne) pozwalały zakotwiczyć status etnologii jako nauki o człowieku i jego kulturze, a nie jedynie nauki pomocniczej historii, zajmującej się gromadzeniem duchowych i materialnych artefaktów kultury ludu polskiego.

Jasiewicz w 1975 roku współtworzył Zespół do Badań nad Kulturą Azji Środkowej UAM, którego członkowie zorganizowali w 1976 roku ekspedycję etnograficzną do Afganistanu[2]. Wraz ze zmierzchem komunizmu w Polsce Jasiewicz rozpoczął badania nad ludnością polską w Kazachstanie. Z przyczyn politycznych badania nad Polonią w Kazachstanie i na Syberii nie były promowane w PRL. W latach 90. sytuacja uległa diametralnej zmianie i badania polonijne stały się ważnym elementem polskiej polityki historycznej. Jako składowa procesu przywracania pamięci o „męczeństwie narodu Polskiego" i dziejowej sprawiedliwości badania nad Polakami na Wschodzie były nacechowane niemałym ładunkiem moralnym. Z jednej strony instytucje państwowe i społeczeństwo zainteresowane były finansowaniem badań nad Polakami w poradzieckiej Azji,

[2] W skład zespołu wchodzili także etnolodzy: Marek Gawęcki, Danuta Penkala, Teresa Okoniewska i Marek Bero.

z drugiej zaś badacze musieli mierzyć się z nacjonalistycznymi kliszami bezwiednie używanymi w stosunku do potomków „polskich zesłańców". Profesor Jasiewicz pisał niejako pod prąd, podkreślając, że nie wszyscy Polacy na Syberii byli więźniami politycznymi i nie wszystkie społeczności pochodzenia polskiego należy automatycznie uznawać za członków narodu polskiego. W odniesieniu do Polaków w Kazachstanie przesiedlonych w latach 30. XX wieku z zachodnich rubieży ZSRR stwierdził on, że stanowią oni mniejszość etniczną, ale jeszcze nie stali się polską mniejszością narodową. Tę kontrowersyjną tezę argumentował faktem, iż „Polacy w Kazachstanie stanowili grupę etniczną włączoną w proces tworzenia narodu politycznego – ludu radzieckiego" i nie uczestniczyli we współczesnym radzieckiemu polskim procesie narodotwórczym (Jasiewicz 1992: 13). Procesualne i niedogmatyczne podejście do kwestii narodowych pozwoliło utrzymać krytyczne pozycje antropologii i zapobiegło przekształceniu jej w narzędzie ideologii narodowej.

Fot. 1. Obozowisko wyprawy EWA-76, nad Morzem Czarnym, Bułgaria. Fot. M. Gawęcki. Źródło: Cyfrowe Archiwum im. Józefa Burszty, nr inw. 001634s.

Wkład Jasiewicza w rozwój badań azjatyckich nie ograniczał się tylko do pracy badawczej. Wychował on kolejne pokolenia poznańskich badaczy. Wypromował dziewięć doktoratów poświęconych tematyce azjatyckiej:

1. F. Kaszuba, 1978, *Kaodaizm. Społeczno-kulturowe podstawy i mechanizmy kształtowania się rozwoju*.
2. M. Gawęcki, 1980, *Przeobrażenia społeczno-kulturowe wsi środkowego północnego Afganistanu w XIX i XX w*.
3. D. Penkala-Gawęcka, 1986, *Medycyna tradycyjna w Afganistanie i jej przeobrażenia*.
4. M. Kośko, 1994, *Przemiany światopoglądowe Jakutów i Kazachów. Próba analizy porównawczej*.
5. P. Hinca, 2004, *Rola zwierząt w kulturach górali ze stanu Himaćal. Studium antropologiczne*.
6. P. Jessa, 2006, *Kult świętych w Uzbekistanie i południowym Kazachstanie*.
7. V. Belyaeva, 2007, *Współczesny system wierzeniowy Buriatów Doliny Tunkijskiej*.
8. N. Bloch, 2010, *Kultura a polityka. Na przykładzie młodego pokolenia uchodźców tybetańskich w Indiach*.
9. Z. Szmyt, 2011, *Kulturowe następstwa migracji. Na przykładzie buriackiej diaspory w Moskwie i buriackich repatriantów z Chin*.

Profesor Jasiewicz wraz ze swoimi pierwszymi doktorantami nie tylko zapoczątkował i wyznaczył kierunek rozwoju badań azjatyckich, ale również zainicjował pewien trend badawczy, którego wpływy dostrzegalne są w pracach kolejnych etnologów z ośrodka poznańskiego. Chodzi tu o dwutorowy charakter zainteresowań poznańskich badaczy. Bardzo często bowiem prowadzili oni badania nad podobnymi zagadnieniami w Polsce, w Europie oraz w Azji, korzystając często z polskiego doświadczenia w badaniach azjatyckich i odwrotnie, używając wiedzy wypracowanej na materiale azjatyckim do nowego ukontekstowienia materiału polskiego. Badając kowalstwo w Wielkopolsce, w Uzbekistanie, a potem w Afganistanie Jasiewicz zwracał uwagę na tradycyjne rzemiosło. Prowadzone w Polsce badania nad rodziną i pokrewieństwem kontynuował

w Azji Środkowej[3] (zob. Jasiewicz 1977, 1987). Wiązało się to nierzadko z pewnymi aspiracjami teoretycznymi. Założenia oraz metody badawcze wypracowane podczas badań nad przemianami społeczno-kulturowymi w Polsce były następnie stosowane w Azji Środkowej. Z tego powodu wiele poznańskich etnolożek i etnologów, zamiast określać się „badaczami Azji", woli mówić o sobie jako o antropologach badających wybrane zagadnienia (modernizację, mobilność, pokrewieństwo, medycynę komplementarną, procesy etniczne, politykę historyczną) w różnych lokalizacjach. Pozwala to kolejnym pokoleniom poznańskich badaczy odżegnywać się od Saidowskich zarzutów o orientalizm, a także przybliża ich do zaproponowanego przez George'a Marcusa paradygmatu etnografii wielostanowiskowej (1995: 95-117).

Oczywiście trudno stwierdzić, na ile dany trend wiązać należy z osobistymi cechami profesora Jasiewicza, a na ile wynika on ze społeczno-politycznych uwarunkowań rozwoju etnologii w Polsce. W odróżnieniu bowiem od antropologii brytyjskiej (która ostatnimi czasy stanowi punkt referencyjny dla poznańskich antropologów), polska etnologia wyrosła z badań nad kulturą ludową, w której upatrywano rezerwuar tradycyjnych i narodowych wartości[4] (Jasiewicz 2006: 65-69). Polska, ze względu na swój fantomowy charakter w kluczowym okresie ekspansji europejskiej, nie dorobiła się zamorskich kolonii, w związku z czym badania pozaeuropejskie nigdy nie były głównym przedmiotem badań polskich etnologów. Jedyną trwałą tradycją studiów azjatyckich w Polsce były badania prowadzone przez mimowolnych etnografów zsyłanych przez władze carskie na zauralskie terytoria Imperium Rosyjskiego. Rezultatem tej „etnografii w kajdanach" pozostało zainteresowanie badaniami syberyjskimi i środkowoazjatyckimi, kontynuowane mocą tradycji oraz w związku z funkcjonowaniem na terytorium byłego ZSRR znaczących ośrodków polonijnych (Jasiewicz 2004: 13-24).

W Polsce Ludowej, ze względu na ograniczenia związane z funkcjonowaniem żelaznej kurtyny, większość badań pozaeuropejskich prowadzona była w krajach bloku socjalistycznego lub w tzw. krajach rozwijających

[3] W ten sam sposób Danuta Penkala-Gawęcka prowadzi wieloletnie badania nad medycyną komplementarną w Wielkopolsce i w Azji Środkowej, a Natalia Bloch zajmuje się antropologią migracji i mobilności w Indiach i w Europie.

[4] Większość badaczy Syberii i Azji Środkowej chociażby okolicznościowo porusza problematykę polskiej obecności w regionie (zob. Belyaeva 2018, Gawęcki 1986, 1994, 2006; Jasiewicz 1976, 2004; Kośko 1991; Pełczyński 2018; Peshkov 2012a; Szmyt 2008).

się. Wypadkową powyższych tradycji i tendencji stały się trzy podstawowe kierunki (w sensie geograficznym) poznańskich badań azjanistycznych: Syberia, Azja Środkowa, Indie.

Okres pierwszych „wypraw etnologicznych"

Badania środkowoazjatyckie i indyjskie zapoczątkowane zostały przez dwie ekspedycje badawcze zorganizowane prze UAM w 1976 roku. Pierwszą z nich była Etnologiczna Wyprawa Azjatycka do Afganistanu EWA-76[5]. Efektem wielomiesięcznej pracy terenowej były dwie monografie, a także szereg artykułów. *Wieś Środkowego i Północnego Afganistanu* autorstwa Marka Gawęckiego poruszała zagadnienia przemian w strukturze społecznej i etnicznej wsi afgańskiej. W pracy materiał etnograficzny uzupełniała perspektywa historyczna, co pozwoliło zarysować ideologiczne, kulturowe, religijne, społeczne i polityczne uwarunkowania modernizacji w Afganistanie. Z kolei książka Danuty Penkali-Gawęckiej *Medycyna tradycyjna w Afganistanie i jej przeobrażenia* (1988) stała się tekstem programowym dla rodzącej się w Polsce nowej subdyscypliny – antropologii medycznej[6]. Badaczka wydzieliła w Afganistanie dwie tradycje medyczne: ustną i pisemną, przeanalizowała zarówno świadomość medyczną, jak i praktyki lecznicze, a także opisała ich zmianę pod wpływem modernizacji i ekspansji medycyny nowoczesnej. W trakcie wyprawy odkryto dla szerszego grona czytelników grupę etniczną Hajdarów, a także zebrano kolekcje dla muzeów etnograficznych. Ekspedycja zapoczątkowała badania afganistyczne w Polsce, jednak kolejne wyprawy nie doszły do skutku ze względu na radziecką interwencję wojenną w Afganistanie w latach w latach 1979-1989.

[5] W skład ekspedycji wchodzili etnografowie: Marek Gawęcki – kierownik organizacyjny, Marek Bero, Zbigniew Jasiewicz – kierownik naukowy, Teresa Okoniewska, Danuta Penkala; orientaliści: Andrzej Ananicz i Zofia Ananicz; fotograf-filmowiec Stanisław Ubermanowicz, lekarz Tomasz Jaroszewski oraz dwóch kierowców: Zbigniew Bańcer i Władysław Majda.

[6] Po raz pierwszy Danuta Penkala-Gawęcka zakreśliła ramy teoretyczne dyscypliny w 1983 r., w artykule *Antropologia medyczna i etnomedycyna. Rozwój, stan badań, perspektywy.*

W tym samym roku co wyprawa afgańska miała miejsce jeszcze jedna ekspedycja azjatycka – Wyprawa Etnograficzna „Indie 76”[7]. Jej uczestnicy zebrali materiał filmowy i fotograficzny na temat „Sikhów i sikhizmu jako religii, zabytków sztuki okresu mogulskiego, społeczności rolniczej Bhilów w Górach Arawali, pracy muzeum etnograficznego w Udajpurze, społeczności rybackiej wsi Sutrapada” (Moniak, s.a.). Wyprawy do Indii i do Nepalu były kontynuowane w latach 90.[8], w rezultacie czego w Poznaniu wyłoniło się środowisko badaczy subkontynentu indyjskiego, takich jak Natalia Maksymowicz, Rafał Beszterda, Przemysław Hinca, Anna Urbańska-Szymoszyn, Anna Romanowicz i Natalia Bloch.

Dwie pierwsze wyprawy zapoczątkowały serię badań terenowych w regionie indyjskim i środkowoazjatyckim. Po 1989 r. intensywnie eksplorowana była również Syberia. Z niewielkimi wyjątkami, trzy wyżej wymienione regiony stanowią podstawowe azjatyckie destynacje badawcze poznańskich etnologów.

Azja Środkowa

Wojna afgańska, rozpad ZSRR i powstanie niepodległych państw środkowoazjatyckich wpłynęły na preferencje badawcze poznańskich badaczy Azji Środkowej. Rozpoczęto badania nad Polonią w Kazachstanie[9] (Jasiewicz 1992; Gawęcki 1994; Jaskulski, Gawęcki 2006). W kolejnych latach poznańscy badacze zajęli się również transformacją ustrojową, procesami etnicznymi, politycznym wymiarem islamu i postsocjalistycznym nacjonalizmem. Badaniom etnograficznym niewątpliwie sprzyjał fakt, że stanowisko ambasadora RP w Kazachstanie w latach 1994-2000 sprawował Marek Gawęcki, który poza innymi swymi obowiązkami pełnił funkcję katalizatora relacji kazachsko-polskich na poziomie akademickim i personalnym. W 1997 roku Gawęcki wraz z Januszem Jaskulskim zorganizował wystawę „W stepie dalekim. Polacy w Kazachstanie”.

[7] Uczestnikami wyprawy byli: Włodzimierz Dopierała – etnograf, kierownik wyprawy; Henryk Soja – etnolog; Andrzej Moniak – etnolog; Jerzy Bezkowski – reżyser; Wojciech Frąk – weterynarz; Andrzej Suszyński – ekonomista; Kazimierz Dawidczyk – student archeologii; Krzysztof Ścisły – student etnologii; Andrzej Sośnicki – student biologii.

[8] W latach 1998-1999 pod kierownictwem Anny Urbańskiej zorganizowana była tybetańsko-himalajska wyprawa studencka „Kailaś 98”.

[9] Przy okazji badań polonijnych Janusz Jaskulski z Muzeum Instrumentów Muzycznych w Poznaniu zebrał cenną kolekcję kazachskich instrumentów ludowych.

Wraz z mężem w Kazachstanie przebywała Danuta Penkala-Gawęcka, która kontynuowała swoje zainteresowania antropologią medyczną. Rezultatem ponad dwóch dekad pracy terenowej w Kazachstanie i w Kirgistanie była monografia *Medycyna komplementarna w Kazachstanie. Siła tradycji i presja globalizacji* (2006), a także cykl artykułów i prac zbiorowych poświęconych pluralizmowi medycznemu, strategiom i praktykom zdrowotnym w postsocjalistycznej Azji Środkowej. W związku z praktykami zdrowotnymi Penkala-Gawęcka poruszała także zagadnienia szamanizmu, islamu, pokrewieństwa i pozycji kobiet (2001, 2014, 2017).

Islamem w Uzbekistanie i w południowym Kazachstanie zajął się Paweł Jessa, autor pozycji *Przyjaciele Allaha. Kult muzułmańskich świętych w Azji Środkowej* (2009). W książce tej oraz w licznych artykułach autor analizował proces odradzania się islamu i jego polityzacji w regionie, związek religii z procesem budowania tożsamości narodowych, a także spory pomiędzy zwolennikami „ortodoksyjnego" islamu i jego etnicznej, wyrastającej z lokalnych tradycji wersji (Jessa 2005, 2006).

Z myślą o interdyscyplinarnej konsolidacji badaczy, a także rozwoju współpracy z placówkami akademickimi w regionie staraniami Marka Gawęckiego w 2004 roku rektor UAM powołał do życia Centrum Badań Środkowoazjatyckich. W 2017 założyciel Centrum przekazał kierownictwo nad nim na ręce Ivana Peshkova, badacza zajmującego się antropologią pogranicza w Azji Wewnętrznej (w Mongolii, Chinach i Rosji). Peshkov jest autorem licznych publikacji traktujących o temporalnych wymiarach reżimu przygranicznego, wpływu modelu zarządzania granicą na politykę kulturową wobec społeczności transgranicznych, modeli adaptacji społeczno-gospodarczej do przygranicznego kapitalizmu, metysażu oraz przygranicznej urbanizacji (Peshkov 2008, 2012b, 2014, 2017).

Syberia i Mongolia

Azja Środkowa nie była jedynym obszarem poradzieckim badanym przez poznańskich antropologów. Od lat 90. nie mniejszym zainteresowaniem badaczy cieszyła się Syberia, a nieco później Mongolia. Badania te były skutkiem poszerzania środkowoazjatyckiego pola, a nabrały rozpędu dzięki aktywności Marii Magdaleny Kośko – wytrwałej badaczki terenowej badającej mitologię i szamanizm Jakutów oraz Ewenków w ich

klasycznych formach i w kontekście postsocjalistycznej transformacji. Należy tu wymienić jej monografię *Mitologię ludów Syberii* (1990) oraz dysertację *Przemiany światopoglądowe Jakutów i Kazachów* (1994). Wraz z archeologiem Andrzejem Rozwadowskim Kośko prowadziła badania nad elementami szamanizmu w paleolitycznej sztuce naskalnej w Azji Środkowej i na Syberii (Kośko, Rozwadowski 2002). Poza tym Maria Kośko zaangażowana była w działalność muzealną, w ramach której propagowała tematykę azjatycką. Była współorganizatorką wystaw „Polscy zesłańcy po 1863 roku jako badacze Syberii" (Irkuck, Poznań, Kraków, Warszawa), „Azja Środkowa. Od rysunków naskalnych do kultury współczesnej" (Poznań), „Ślady pamięci syberyjskich zsyłek" (Poznań).W 2002 w Muzeum Etnograficznym w Poznaniu odbyła się wystawa o tematyce jakuckiej pt. „Szamanizm. Teatr jednego aktora", której pomysłodawczynią i kustoszem była Maria Kośko.

Wyobrażenia i praktyki religijne Buriatów w okresie postradzieckim opisała Veronika Belyaeva[10] w monografii *Szamani i lamowie w sercu Sajanów. Współczesny system wierzeniowy Buriatów Doliny Tunkijskiej* (2009). Rezultatem wieloletnich badań terenowych w Buriacji stał się obraz hybrydalnej kultury buriackiej, posiadającej niebywały potencjał wchłaniania, a także synkretycznego łączenia elementów szamanistycznych, buddyjskich, prawosławnych i radzieckich ze współczesną kulturą popularną. W późniejszym okresie Belyaeva podjęła badania nad wpływem ekologizmu na światopogląd rdzennych grup syberyjskich (Belâeva-Sačuk 2016). Prowadziła badania wśród żyjących w paśmie Gór Sajańskich Sojotów. Obecnie Belyaeva-Saczuk opracowuje kolekcje etnograficzne zebrane przez Bronisława Piłsudskiego, przechowywane w zbiorach petersburskiej Kunstkamery. Zajmuje się również spuścizną innych polskich badaczy Syberii (zob. Belyaeva-Saczuk 2018; Bielajewa-Saczuk, Sokołow 2019).

Na terenie Buriacji, Mongolii i Tuwy prowadzi prace terenowe Zbigniew Szmyt. Jego zainteresowania badawcze oscylują wokół migracji, procesów etnicznych, urbanizacji, dziedzictwa kulturowego i użytkowania przeszłości w Azji Wewnętrznej (Szmyt 2012a, 2014, 2017a, 2017b, 2018). Jest autorem książki *Azja u Bram*. *Studium nad migracjami Buriatów w Rosji* (2012b).

[10] Obecnie dr Belyaeva jest pracownikiem naukowym Centrum Badań Arktycznych i Syberyjskich Instytutu Socjologii RAN w Petersburgu.

Indie i Nepal

Nie mniej płodnym terenem badawczym dla poznańskich antropologów okazał się subkontynent indyjski. Przez wiele lat studenci i pracownicy naukowi z ośrodka poznańskiego pracowali w regionie himalajskim. Przemysław Hinca prowadził badania nad pasterstwem i rolą zwierząt w kulturze górali himalajskich. Zajmował się też badaniem elit plemiennych w stanie Himaćal Pradeś (2011). Hinca jest autorem monografii *Zwierzęta w kulturze górali himalajskich* (2006), w której analizuje gospodarcze, polityczne i etniczne uwarunkowania pasterstwa w regionie.

Z kolei Rafał Beszterda (obecnie związany z ośrodkiem toruńskim) zajmuje się pszczelarstwem w stanie Himaćal Pradeś, a także rdzennymi grupami etnicznymi i handlem transgranicznym w paśmie himalajskim (Beszterda 1999, 2002, 2013). Jest autorem monografii poświęconej aktywności Braci Morawskich w Himalajach pt. *Moravian Brethren and Himalayan Cultures. Evangelization, Society, Economy* (2014).

Kulturą Indii i Tybetu, w szczególności studiami buddologicznymi oraz dżajnizmem, zajmował się wieloletni pracownik IEiAK UAM Piotr Klafkowski[11]. Dzięki doskonałej znajomości klasycznego języka tybetańskiego podjął się on pracy nad tybetańskimi kronikami i biografiami mistrzów *Dharmy* (zob. Klafkowski 1979, 1987, 1994).

W latach 1993-2009 w regionie himalajskim badania prowadziła Anna Urbańska-Szymoszyn. Jej zainteresowania badawcze koncentrowały się na pograniczu tybetańskim, ruchu pielgrzymkowym na górę Kajlaś, uchodźcach tybetańskich i funkcjonowaniu organizacji pozarządowych i edukacji (Urbańska 1999, 2003, 2006). Poznańska badaczka niemało uwagi poświęciła również interakcjom pomiędzy kulturą tybetańską i zachodnią, w szczególności rozwojem buddyzmu i religii Bön w Europie i USA (Urbańska-Szymoszyn 2011).

Ruchem pielgrzymkowym na górę Kajlaś, uchodźcami tybetańskimi i tradycją Bön zajmowała się także Natalia Maksymowicz. W swoich badaniach skupiła się na edukacji, roli kobiet i funkcjonowaniu zachodnich organizacji pozarządowych wśród tybetańskich uchodźców w Nepalu (Maksymowicz 2009, 2014).

Długotrwałe badania uczestniczące w organizacjach pozarządowych działających w Indiach prowadziła Anna Romanowicz[12]. Działalność

[11] Dr Klafkowski obecnie związany jest z ośrodkiem szczecińskim.

[12] Dr Romanowicz od kilku lat kontynuuje karierę naukową na Uniwersytecie Jagiellońskim.

kobiecych NGO-sów zajmujących się wyciąganiem kobiet z prostytucji w Delhi została krytycznie przeanalizowana w monografii *Unintended revolution: middle class, development and non-governmental organizations* (2017). W książce oraz w licznych artykułach Romanowicz forsuje tezę, iż „pracownicy organizacji kreują obraz swoich beneficjentów jako ofiar patriarchalnej opresji w celu podkreślania dystynkcji klasowych pomiędzy nimi samymi (członkami klas średnich) a beneficjentami (członkami klas niższych)" (Romanowicz 2018: 98). Zagadnienia kapitału społecznego i klasy średniej badaczka porusza również w stosunku do indyjskich imigrantów w Polsce (Romanowicz 2015).

Jedną z najbardziej płodnych intelektualnie antropolożek prowadzących badania w Indiach jest Natalia Bloch. Zajmuje się antropologią mobilności, migracjami, turystyką, uchodźstwem, a także teorią postkolonialną. Swoje badania w regionie rozpoczęła od obozów dla uchodźców tybetańskich, badając zarówno reżim uchodźczy, jak i wielopokoleniowy proces narodotwórczy zachodzący w warunkach diasporalnych. Rezultaty pracy terenowej zawarła w książce *Urodzeni uchodźcy. Tożsamość pokolenia młodych Tybetańczyków w Indiach* (2011a).

Badania wśród specyficznej grupy uchodźców tybetańskich, stanowiących jednocześnie atrakcję kulturową dla zachodnich turystów i umiejętnie kapitalizujących swój status Innego, skłoniły poznańską antropolożkę do badań nad turystyką kulturową (Bloch 2011b). W późniejszym okresie problematykę migracyjną i uchodźczą Bloch rozwijała na gruncie europejskim, a głównym przedmiotem badań indyjskich uczyniła zagadnienia mobilności, turystyki i dziedzictwa kulturowego. Obok tybetańskiej enklawy Dharamśali głównym terenem badań Bloch stał się kompleks muzealny Hampi w stanie Karnataka, gdzie wpisanie ruin starożytnej świątyni na listę światowego dziedzictwa UNESCO zaowocowało rozwojem ruchu turystycznego, ale także „sterylizacją" przestrzeni i eksmisjami lokalnej społeczności żyjącej dotychczas z obsługi turystów (Bloch 2016, 2017). Wielostanowiskowe badania nad mobilnością i turystyką w Indiach Natalia Bloch podsumowała w monografii pt. *Bliscy nieznajomi: turystyka i przezwyciężanie podporządkowania w postkolonialnych Indiach* (2018).

Poza głównym nurtem

Badania azjanistyczne prowadzone przez antropologów związanych z ośrodkiem poznańskim nie ograniczają się bynajmniej do wyżej wymienionych regionów. Poszczególni badacze prowadzili pracę terenową w Izraelu, Japonii, Chinach, Mjanmie i w Armenii. Ta ostatnia przyciągała uwagę trojga poznańskich badaczy[13]. Początkowo Grzegorz Pełczyński zajął się historią polskich Ormian[14] (1994, 1997). W ostatnich latach badania nad przemianami społecznymi i politycznymi w Armenii prowadzi Adam Pomieciński. Ze względu na zaszłości historyczne większa część Ormian żyje poza granicami Armenii, a jako czynnik narodotwórczy jawi się pamięć o ludobójstwie z początku XX w. (Pomieciński 2017a). Z tego względu Pomieciński koncentruje się na relacji pomiędzy nacjonalizmem a diasporami i migrantami. W wyniku wojny domowej w Syrii i fali uchodźctwa ormiańskiego i jezydzkiego z regionu Aleppo sytuacja społeczna w Armenii ulega rekonfiguracji, co poznański antropolog także analizuje na bieżąco (Pomieciński 2017b). Zagadnieniami migracji zajmuje się również Ewelina Ebertowska, która prowadzi badania wśród Polek mieszkających w Erewaniu (Ebertowska 2018).

W ostatnich latach w poznańskim ośrodku większą rolę odgrywać zaczęła tematyka bliskowschodnia, która przez lata była zaniedbywana[15]. Prof. Michał Buchowski był promotorem dwóch prac doktorskich poświęconych społeczności izraelskich Beduinów. Ayada Adel napisał pracę pt. *Women's Experience of Tradition vs. Modernity in Northern Israeli Bedouin Society* (2018). Natomiast Ibrahim Abu-Ajaj jest autorem dysertacji zatytułowanej *Relationship between ethnic-cultural identity and attitudes toward family functionality in the Bedouin population in the Negev desert* (2018). Obie prace, nawiązujące problematyką do początków badań azjanistycznych w Poznaniu, są jednocześnie przykładem antropologii „u siebie", jako że obaj badacze wywodzą się ze społeczności beduińskiej.

[13] Przyznać należy, że badania na Kaukazie prowadzone są przede wszystkim w Instytucie Wschodnim UAM.

[14] Obecnie prof. Pełczyński pracuje w Katedrze Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Wrocławskiego.

[15] Przez wiele lat w programie nauczania IEiAK lukę w studiach bliskowschodnich wypełniał prof. Michael Abdalla z instytutu Orientalistycznego UAM (obecnie afiliowany w Uniwersytecie Zielonogórskim). Był on autorem prac poświęconych kulturze żywieniowej Bliskiego Wschodu oraz historii i kulturze bliskowschodnich chrześcijan i mniejszości etnicznych (Abdalla 2001, 2008).

Kolejnym badaczem Azji wypromowanym przez prof. Buchowskiego jest Mariusz Kania, który wielomiesięczne badania terenowe (w tym jako nowicjusz w buddyjskim klasztorze) prowadził w Mjanmie. Spod pióra Kani wyszła monografia: *Hegemony, ideology and subject. Discourse of power in Myanmar* (Kania 2016). Praca ta, zakorzeniona w polu antropologii politycznej, analizuje dyskurs i relacje władzy we współczesnej Mjanmie w odniesieniu do buddyzmu theravādy, który zdaniem autora jest głównym źródłem form podmiotowości Birmańczyków i panującego w ich kulturze porządku symbolicznego. W swych rozważaniach Kania inspiruje się marksizmem i poststrukturalną psychoanalizą Jacques'a Lacana w ujęciu Slavoja Žižka – kontynuatora myśli francuskiego myśliciela.

Nieco mniej radykalną metodologicznie, bo odwołującą się do klasycznych prac Emila Durkheima i Arnolda van Gennepa postawę przejawił Jacek Splisgart, autor monografii *Obrzędowość rodzinna w Japonii: społeczny wymiar obrzędów przejścia oraz kultu zmarłych dawniej i dziś*[16] (2012).

Tematyką migracyjną w Chinach zajmuje się Izabela Kujawa, która bada imigrantów uprzywilejowanych w chińskich metropoliach (Kujawa 2015, 2016). Mgr Kujawa uczestniczyła również w projekcie badawczym „Ziemia niezgody. Pogranicze rosyjsko-chińskie (Zabajkale i Hulunbuir w dyskursach narodowych Rosji, Chin i Mongolii)" pod kierownictwem Ivana Peshkova.

Wnioski

Od lat 70. XX wieku badania pozaeuropejskie, w tym badania azjanistyczne były ważnym kierunkiem aktywności poznańskich etnologów/antropologów. Badania te pomogły podnieść status dyscypliny z nauki pomocniczej historii, zajmującej się tradycją „ludu polskiego", do poziomu nauki o człowieku i jego kulturze, specjalizującej się w badaniach porównawczych.

Być może z tego też względu w przypadku większości badaczy trudno mówić o ich *stricte* azjanistycznej specjalizacji. Gros poznańskich antropologów bada wybrane zjawiska społeczne i kulturowe w różnych lokalizacjach. Trudno też mówić o jednym podejściu teoretycznym wypraco-

[16] Po obronie doktoratu pod kierownictwem prof. Ryszarda Vorbricha dr Jacek Splisgart znalazł zatrudnienie w Zakładzie Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Gdańskiego.

wanym w ramach „szkoły poznańskiej". Zespół do Badań nad Kulturą Azji Środkowej UAM cechował się spójnością metodologiczną i terenową, jednak wraz z rozwojem badań azjanistycznych problemy, geografie i zaplecze teoretyczne uległy zróżnicowaniu. Poszczególni badacze wybierają coraz to nowe narzędzia analityczne, starając się podążać za trendami panującymi w światowej antropologii.

Można za to mówić o trwałych standardach badań etnograficznych, polegających na wielokrotnie powtarzanym długotrwałym pobycie w terenie, a także o tendencji do przemieszczania się w ramach szeroko pojętego terenu badawczego. Skłonność do przemieszczania się w terenie jest być może atawizmem odziedziczonym po pierwszych, objazdowych wyprawach etnologicznych, niewątpliwie jednak pomaga dostosować badania do postulatów etnografii wielostanowiskowej. W trakcie wieloletnich badań teren etnograficzny jest zazwyczaj sukcesywnie poszerzany o sąsiednie grupy i zagadnienia badawcze.

Na koniec należy podać w wątpliwość użyte w tytule sformułowanie „poznańskie badania azjanistyczne". Kogo bowiem należy zaliczyć do grona poznańskich badaczy Azji? Absolwenci i dawni pracownicy Instytutu Antropologii i Etnologii UAM kontynuują działalność naukową w wielu ośrodkach akademickich w Polsce i na świecie. Ich dorobek naukowy trudno zatem autorytarnie uznać za „poznański". Owa trudność w klasyfikacji wielu antropologów z Poznaniem związanych świadczy moim zdaniem o żywotności i wadze poznańskiej etnologii. Jak zauważył Frederik Barth, to nie same podobieństwa i różnice kulturowe definiują grupę, a przede wszystkim granice oddzielające członków jednej zbiorowości od drugiej (Barth 2004: 353-354). Wieloletnia obserwacja moich koleżanek i kolegów skłania mnie do wniosku, że linia demarkacyjna rozciągnięta jest pomiędzy przywiązaniem do poznańskiego heimatu a wieloletnim doświadczeniem terenowym.

BIBLIOGRAFIA:

Abdalla, M. (2001). *Kultura żywienia dawnych i współczesnych Asyryjczyków: uwarunkowania społeczno-kulturowe*. Warszawa: Wydawnictwo Akademickie DIALOG.

Abdalla, M. (2008) (red.). *Niemuzułmańskie mniejszości Iraku: historia, kultura, problemy przetrwania*. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie. Pozyskano

z https://repozytorium.amu.edu.pl/handle/10593/24442?mode=full (dostęp: 03.10.2019).

Abu-Ajaj, I. (2018). *Relationship between ethnic-cultural identity and attitudes toward family functionality in the Bedouin population in the Negev desert*. Pozyskano z https://repozytorium.amu.edu.pl/handle/10593/17754 (dostęp: 03.10.2019).

Ayada, A. (2018). *Women's Experience of Tradition vs. Modernity in Northern Israeli Bedouin Society*. Praca doktorska obroniona w IEiAK UAM.

Barth, F. (2006). Grupy i granice etniczne. W: M. Kempny, E. Nowicka (red.), *Badania kultury, Kontynuacje* (s. 348-377). Warszawa: PWN.

Belâeva-Sačuk, V. (2016). Tradicionnye remesla korennogo naseleniya Okinskogo rajona Respublikii Buryatiya. W: L. Sanżeeva (red.), *Artosfera: perspektivy razvitiya i innovacii. Materialy meždunarodnoj nauczno-prakticzeskoj konferencii 4 dekabrya 2015 g.* (s. 42-50). Sankt-Peterburg: NOU VPO "IDPIGO".

Belyaeva, V. (2009). *Szamani i lamowie w sercu Sajanów. Współczesny system wierzeniowy Buriatów Doliny Tunkijskiej*. Wrocław-Poznań: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze.

Bielajewa-Saczuk, W., Sokołow, A. (2019). *Świat Ajnów oczami Bronisława Piłsudskiego. Kolekcje Kunstkamery.* Sankt-Peterburg: RAN.

Belyaeva-Saczuk, V. (2018). Nieznane kolekcje etnograficzne polskich badaczy w Muzeum Antropologii i Etnografii im. Piotra Wielkiego RAN Kunstkamera. W: G. Pełczyński (red.), *Polscy odkrywcy, badacze i eksploratorzy Syberii oraz Azji Środkowej XIX-początek XX wieku* (s. 133-141). Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego.

Beszterda, R. (1999). Kultura pszczelarska i jej miejsce w ekonomice indyjskiego stanu Himachal Pradesh. *Lud*, *83*, 155-176.

Beszterda, R. (2002). Kinnaurowie. Obraz współczesnych zmian społeczności plemiennej z dystryktu Kinnaur, Himaćal Pradeś, Indie. W: J. Derlicki, W. Lipiński (red.), *Pierwsze narody. Społeczności rdzenne i idea tubylczości we współczesnym świecie* (s. 147-155). Warszawa: DiG.

Beszterda, R. (2013). Trans-border trade between India and Tibet China through Shipki Pass, Kinnaur District, Himachal Pradesh, India. W: L. Mróz, A. Posern-Zieliński (red.), *Middle grounds, ambigious frontiers and intercultural spaces* (s. 117-172). Poznań: Oskar Kolberg Institute.

Beszterda, R. (2014). *Moravian Brethren and Himalayan Cultures. Evangelization, Society, Economy*. New Delhi: Munshiram Manoharlal Publishers Pvt.

Gawęcki, M. (1983). *Górale Środkowego i Północnego Afganistanu*. Wrocław: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze.

Bloch, N. (2011a). *Urodzeni uchodźcy. Tożsamość pokolenia młodych Tybetańczyków w Indiach*. Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego.

Bloch, N. (2011b). Obóz uchodźców jako atrakcja turystyczna. Kto i po co odwiedza diasporę tybetańską? *Etnografia Polska*, *55*(1-2), 51-68.

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. (2017). Barbarians in India. Tourism as Moral Contamination. *Annals of Tourism Research*, *62*, 64-77.

Bloch, N. (2018). *Bliscy nieznajomi: turystyka i przezwyciężanie podporządkowania w postkolonialnych Indiach*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM.

Ebertowska, E. (2018). Polki w Armenii – kobiecy punkt widzenia na emigrację. *Our Europe. Ethnography – Ethnology – Anthropology of Culture*, *7*, 11-20. Gawęcki, M. (1986). Polskie pozaeuropejskie badania etnograficzne. *Lud*,*70*, 201-211.

Gawęcki, M. (1994). Charakter zmian zbiorowości polskiej w strukturze etnicznej Kazachstanu. *Przegląd Wschodni*, *3*(210), 165-199.

Hinca, P. (2006). *Zwierzęta w kulturach górali himalajskich : antropologiczne studium wybranych ludów Himalajów Zachodnich*. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie.

Hinca, P. (2011). Od radży do premiera. Elity plemienne stanu Himaćal Pradeś w strukturach demokracji indyjskiej. W: W. Dohnal, A. Posern-Zieliński (red.). *Antropologia i polityka. Szkice z badań nad kulturowymi wymiarami władzy* (s. 189-202). Warszawa: Komitet Nauk Etnologicznych PAN, Instytut Archeologii i Etnologii PAN.

Jankowski, H. (2003). A History of Oriental Studies in Poznań. *Studia Orientalia*, *97*, 87-102.

Jasiewicz, Z. (1969). *Uzbecy: studia nad przeobrażeniami społeczno-kulturowymi w XIX i XX wieku*. Poznań: Uniwersytet im. Adama Mickiewicza.

Jasiewicz, Z. (1976). Polacy jako badacze i obserwatorzy kultury ludów Azji Środkowej i Kazachstanu. W: J. Babicz, A. Kuczyński (red.), *Historia kontaktów polsko-rosyjskich w dziedzinie etnografii: materiały z konferencji we Wrocławiu* (s. 87-97). Wrocław: PAN.

Jasiewicz, Z. (1977). Traditional handicraft of Uzbekistan in the process of culture changes in the second half of 19th and in 20th centuries. *Ethnologia Polona*, *3*, 103-119.

Jasiewicz, Z. (1979). Machalla w Uzbekistanie: tradycyjna społeczność dzielnic miejskich w życiu współczesnym. *Etnografia Polska*, *23*(2), 237-253.

Jasiewicz, Z. (1987). Kierunki przemian rodziny w Azji Środkowej. Na przykładzie Uzbekistanu i Afganistanu, W: M. Paradowska (red.), *Trzeci świat w polskich badaniach etnograficznych* (s. 151-157). Warszawa: Państwowe Muzeum Etnograficzne.

Jasiewicz, Z. (1992). Polacy z Ukrainy w Kazachstanie. Etniczność a Historia. *Lud*, *75*, 11-54.

Jasiewicz, Z. (2004). Wschód a polska etnologia i antropologia społeczno-kulturowa. Doświadczenia i perspektywy. W: Z. Jasiewicz (red.), *Wschód w polskich badaniach etnologicznych i antropologicznych. Problematyka-badacze-znaczenie* (s. 9-30). Poznań: Biblioteka Telgte.Jasiewicz, Z. (2006). Etnologia polska. Między etnografią a antropologią kulturową. *Nauka*, *2/2006*, 65-80.

Jaskulski, J., Gawęcki, M. (red.) (2006). *W stepie dalekim. Polacy w Kazachstanie*. Wydanie II poszerzone. Poznań-Ałmaty: IEiAK UAM.

Jessa, P. (2005). Islam w politycznie suwerennym Kazachstanie. *Sprawy Narodowościowe*, *27*, 149-170.

Jessa, P. (2006). Allah wybacza, duchy przodków nigdy. Muzułmańskie ugrupowania religijne w Kazachstanie. *Lud*, *90*, 54-68.

Jessa, P. (2007). *Poznańskie studia środkowoazjatyckie. Zarys dziejów i bibliografia.* Poznań: Wydawnictwo UAM.

Jessa, P. (2009). *Przyjaciele Allaha. Kult muzułmańskich świętych w Azji Środkowej*. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie.

Kania, M. (2016). *Hegemony and meaning. Discourse of power in Myanmar*. Warszawa, s.n.. Pozyskano z https://www.academia.edu/24482377/Hegemony_ideology_and_subject. _Discourse_of_power_in_Myanmar [dostęp: 3.10.2019].

Klafkowski, P. (1979). *The secret deliverance of the Sixth Dalai Lama Dharmatāla*. Wien: Arbeitskreis für Tibetische und Buddhistische Studien, Universität Wien.

Klafkowski, P. (1987). *Rosary of white lotuses: being the clear account of how the precious teaching of Buddha appeared and spread in the great Hor country. Author: Dharmatāla*. Wiesbaden: Asiatische Forschungen, Bd. 95.

Klafkowski, P. (1994). The Manchu Imperial mirror of five languages, with the life of Rolpei Dorje 1717-1786 and Tibetan-Manchu vocabulary on "Time and Seasons". *Lingua Posnaniensis*, *36*, 65-100.

Kośko, M. (1990). *Mitologia ludów Syberii*. Warszawa: Wydawnictwa Artystyczne i Filmowe.

Kośko, M. (1991). *Polscy zesłańcy po 1863 r. jako badacze Syberii*. Informator z wystawy. Poznań: Muzeum Etnograficzne w Poznaniu.

Kośko, M. (1994). *Przemiany światopoglądowe Jakutów i Kazachów: próba analizy porównawczej*. Rozprawa doktorska. Poznań: Uniwersytet im. Adama Mickiewicza.

Kośko, M., Rozwadowski, A. (red.) (2002). *Spirits and stones: shamanism and rock art in Central Asia and Siberia*. Poznań: Uniwersytet im. Adama Mickiewicza

Kujawa, I. (2015). Shenzhen - miasto z chińskich snów. *Anthropos?*, *24/2015*, 135-144.

Kujawa, I. (2016). Chińska emigracja z perspektywy Chin - okolice Kaiping i Diaolou. *Biuletyn Migracyjny*, *54*, 2-3. Pozyskano z biuletynmigracyjny.uw.edu.pl/54-czerwiec-2016/chinska-emigracja-z-perspektywy-chin-okolice-kaiping-i-diaolou [dostęp 3.10.2019].

Maksymowicz, N. (2009). Women of Himalayan Dolpo. *Ethnologia Polona*, *29-30*, 165-180.

Maksymowicz, N. (2014). Education, Tradition and Western NGOs in Dolpo. A Preliminary Report from the Fieldwork. *Rocznik Orientalistyczny*, *67*, 267-290.

Marcus, G. (1995). Ethnography in/of the Word System: The Emergence of Multi-Sited Ethnography. *Annual Review of Anthropology*, *24*(1), 95-117.

Moniak, A. (s.a.). *Wyprawa Etnograficzna „Indie 76"*. Pozyskano z http://cyfrowearchiwum.amu.edu.pl/info/projekty-ieiak-uam/62 [dostęp: 26.09.2019].

Pełczyński, G. (1994). *Status etniczny Ormian polskich w wieku XX*. Warszawa: Koło Zainteresowań Kulturą Ormian PTL.

Pełczyński, G. (1997). *Ormianie polscy w wieku XX: problem odrębności etnicznej*. Warszawa: Koło Zainteresowań Kulturą Ormian PTL.

Pełczyński, G. (red.) (2018). *Polscy odkrywcy, badacze i eksploratorzy Syberii oraz Azji Środkowej XIX-początek XX wieku*. Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego.

Penkala-Gawęcka, D. (1983). Antropologia medyczna i etnomedycyna. Rozwój, stan badań, perspektywy. *Lud*, *67*, 9-38.

Penkala-Gawęcka, D. (1988). *Medycyna tradycyjna w Afganistanie i jej przeobrażenia*. Wrocław: PTL.

Penkala-Gawęcka, D. (2001). Wybrańcy duchów, czyli jak zostać szamanem. Na przykładzie ujgurskiej szamanki z Kazachstanu. *Lud*, *85*, 153-191.

Penkala-Gawęcka, D. (2006). *Medycyna komplementarna w Kazachstanie. Siła tradycji i presja globalizacji*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM.

Penkala-Gawęcka, D. (2014). The Way of the Shaman and the Revival of Spiritual Healing in Post-Soviet Kazakhstan and Kyrgyzstan. *Shaman. Journal of the International Society for Shamanistic Research*, *22*(1-2), 35-59.

Penkala-Gawęcka, D. (2017). The Role of Women in Health-seeking Strategies and Practices in Post-Soviet Kyrgyzstan. W: S. Roche (red.). *The Family in Central Asia. New Perspectives* (s. 184-204). Berlin: Klaus Schwarz Verlag.

Peshkov, I. (2008). Zakładnicy „wyobrażonej przeszłości" problemy tożsamości etnicznej i kulturowej Guranów zabajkalskich w Syberii Wschodniej. *Lud*, *92*, 28-43.

Peshkov, I. (2012a). Politicization of Quasi-Indigenousness on the Russo-Chinese Frontier. W: F. Bille, G. Delaplace, C. Humphrey (red.), *Frontier Encounters: Knowledge and Practice at the Russian, Chinese and Mongolian Border* (s. 165-182). Cambridge: Open Book Publisher.

Peshkov, I. (2012b). Hostages of the Place of Exile. Polish Researchers of Shamanism in Soviet Academic and Museum Discourses. *Sensus Historiae*, *6*, 165-180.

Peshkov, I. (2014). Usable Past for a Transbaikalian Borderline Town. 'Disarmament' of Memory and Geographical Imagination in Priargunsk. *Inner Asia* 16, 95-115.

Peshkov, I. (2017). In the shadow of 'frontier disloyalty' at Russia-China-Mongolia border zones. *History and Anthropology*, *28*(4), 429-444.

Pomieciński, A. (2017a). Od pamięci stłamszonej do pamięci odzyskanej: Pomnik i Muzeum Ludobójstwa Ormian w Erywaniu. *Our Europe. Ethnography – Ethnology – Anthropology of Culture*, *6*, 7-14.

Pomieciński, A. (2017b). Obcy we własnej ojczyźnie? Syryjscy Ormianie w Armenii. *Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego „Prace Etnograficzne"*, *45*(1), 15-33.

Romanowicz, A. (2015). Indyjska klasa średnia. Migracje jako strategia konwersji kapitałów. W: K. Gmai, I. Bąbiak (red.), *Namaste Polsko! Sytuacja i potrzeby imigrantów z Indii w Polsce* (s. 100-106). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.

Romanowicz, A. (2017a). *Unintended revolution: middle class, development and non-governmental organizations*. Kraków: Jagiellonian University Press.

Romanowicz, A. (2017b). Praca w NGO jako reprodukcja statusu klasowego. Na przykładzie organizacji zwalczających prostytucję w jednej z indyjskich metropolii. *Przegląd Socjologii Jakościowej*, *14*(1), 98-113.

Splisgart, J. (2012). *Obrzędowość rodzinna w Japonii: społeczny wymiar obrzędów przejścia oraz kultu zmarłych dawniej i dziś*. Wrocław: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze.

Szmyt, Z. (2008). Pol'skie ssylnye v vospominaniâh žitelej Tunkinskoj doliny, W: B. Šostakovič (red.), *Aktual'nye voprosy istorii ssylki učastnikov ânvarskogo pol'skogo vosstaniâ 1863-1864 gg* (s. 176-185). Irkutsk: Ognivo.

Szmyt, Z. (2012a). The History of Nation and Ethnicity in Mongolia. *Sensus Historiae*, *8*(3), 11-28.

Szmyt, Z. (2012b). *Azja u bram. Studium nad migracjami Buriatów w Rosji.* Poznań: Wydawnictwo Nauka i Innowacje.

Szmyt, Z. (2014). Autochtonizacja postsocjalistycznego miasta. Przykład Ułan Ude. *Lud*, *98*, 205-228.

Szmyt, Z. (2017a). Urban shamanism in Siberia: The Dialectic of placemaking and fieldwork. *Historia@Teoria*, *35*, 85-126.

Szmyt, Z. (2017b). Dziedzictwo na antypodach postsocjalistycznego świata. *Dziedzictwo Kulturowe Wsi*, *1*, 23-47.

Szmyt, Z. (2018). Państwo i granice etniczne w południowo-wschodniej Syberii. *Porównania*, *122*, 359-382.

Urbańska, A. (1999). Kult Góry Kailas i Jeziora Manasarovar. Wybrane zagadnienia z badań wyprawy etnologicznej „Kailas› 98". *Lud*, *83*, 254-260.

Urbańska, A. (2003). Podwójny dyskurs tybetańsko-chiński w sprawie dziedzictwa religijno-narodowego Tybetańczyków: Gang Rinpoche i Potala. W: A. Posern-Zieliński (red.), *Etniczność a religia* (s. 239-245). Poznań: IEiAK UAM.

Urbańska, A. (2006). Tradycja pielgrzymowania do świętych miejsc w Tybecie. *Problemy Humanistyki*, *12*, 85-103.

Urbańska-Szymoszyn, A. (2011). Globalizacja i glokalizacja religii bon na przykładzie społeczności Ligmincha w Stanach Zjednoczonych i Polsce. *Lud*, *95*, 177-202.

Streszczenie: Artykuł poświęcony jest historii azjatyckich badań etnograficznych prowadzonych na Uniwersytecie im. Adama Mickiewicza w Poznaniu. Przedstawione w nim zostały główne zagadnienia i paradygmaty formułowane przez poznańskich antropologów w trakcie sześciu dekad badań terenowych w Azji.

Słowa kluczowe: badania azjanistyczne, Polska, Poznań, UAM.

ASIAN STUDIES IN POZNAŃ (ETHNOCENTRIC PERSPECTIVE)

Abstract: This paper focuses on history of ethnographic field work conducted by anthropologists associated with the Institute of Anthropology and Ethnology at Adam Mickiewicz University. Author sheds light on the main issues and paradigms formulated by Poznań anthropologists during six decades of field research in Asia.

Key words: Asian studies, Poland, Poznań, Adam Mickiewicz University.

Aleksander Posern-Zieliński
alpoz@amu.edu.pl
ORCID: 0000-0003-1249-8478
Instytut Antropologii i Etnologii
Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

POZNAŃSKA AMERYKANISTYKA W ŚWIETLE ZMIENIAJĄCYCH SIĘ NURTÓW ANTROPOLOGII

Rocznicowe obchody stulecia poznańskiej etnologii uniwersyteckiej nieuchronnie skłaniają do refleksji nad przebytymi w tym czasie szlakami zainteresowań, uprawianymi polami badawczymi, zmieniającymi się podejściami interpretacyjnymi i rozwijanymi specjalizacjami „obszarowymi". Jedną z istotnych i bardzo trwałych cech poznańskiej etnologii była, choć nie od jej początków, tendencja pozwalająca łączyć zainteresowania własnym regionem, rodzimym krajem z badaniami zorientowanymi na studia nad innymi kulturami, narodami i ludami, zarówno tymi bliższymi (sąsiednimi, słowiańskimi, europejskimi), jak i zamieszkującymi odległe krainy na innych kontynentach. Pod tym względem poznańska etnologia harmonijnie łączyła dwa podstawowe nurty naszej dyscypliny, a mianowicie tzw. rodzime ludoznawstwo (*Volkskunde*) połączone z europejską etnologią oraz badania „egzotycznych" kultur (*Voelkerkunde*). Jedną z takich konsekwentnie rozwijanych i uprawianych specjalizacji były w poznańskim ośrodku antropologiczne studia amerykanistyczne. Należy podkreślić, że ten kierunek badań został zainicjowany w Poznaniu, tu kształtowały się jego podstawy i założenia i z tego miasta zainteresowania amerykanistyczne rozprzestrzeniały się stopniowo do innych centrów akademickich, stając się z biegiem lat „normalną" specjalizacją, uprawianą z powodzeniem również w Warszawie, Gdańsku czy Krakowie.

Światowe korzenie antropologicznej amerykanistyki sięgają początków naszej dyscypliny (L.H. Morgan, F. Boas, M. Gusinde, C. Wissler,

L. Kroeber i inni), jej dalsze dzieje również splatały się z kolejnymi etapami jej klasycznych faz rozwoju, w których to dane etnograficzne, ukazujące życie rdzennych mieszkańców Nowego Świata, były niezwykle użytecznym materiałem pozwalającym konstruować teoretyczne modele ewolucji i funkcjonowania kultury (Posern-Zieliński 1992). Tymczasem studia tego typu pojawiły się w naszym kraju znacznie później, bo dopiero w II poł. XX w., a więc w stuletnich dziejach poznańskiej etnologii zajmują „jedynie" sześć ostatnich dekad. Oczywiście można i należy pamiętać także o wcześniejszych dokonaniach amerykanistycznych kilku ważnych polskich badaczy, takich jak Ignacy Domeyko (Chile), Ludwik Krzywicki i Feliks Gross (Stany Zjednoczone), Bronisław Malinowski i Alicja Iwańska (Meksyk) czy Józef Obrębski (Jamajka), jednakowoż były to w gruncie rzeczy inicjatywy jednostkowe, które nie przyczyniły się w sposób bezpośredni do uformowania się w naszym kraju zinstytucjonalizowanych badań amerykanistycznych (Posern-Zieliński 2000).

Pionierzy poznańskiej amerykanistyki

Źródła poznańskiej amerykanistyki niewątpliwie – choć w sposób pośredni – sięgają do profesora Eugeniusza Frankowskiego, wieloletniego dyrektora Instytutu Etnologii Uniwersytetu Poznańskiego, który przybył do stolicy Wielkopolski (1926) z długoletnim, bogatym doświadczeniem badawczym zdobytym w kilku regionach Półwyspu Iberyjskiego. Jako wybitny znawca ludowych kultur tej części Europy i badacz doskonale zorientowany co do natury wzajemnych związków i oddziaływań kulturowych między Hiszpanią i Portugalią a krajami Ameryki Łacińskiej trafnie postrzegał naturę tej transatlantyckiej wspólnoty, często określanej przecież mianem cywilizacji „iberoamerykańskiej". Zdawał sobie w pełni sprawę z tego, iż badania prowadzone w Nowym Świecie, ukształtowanym w dużej mierze przez zdobywców i osadników z Iberii, muszą uwzględniać wpływy europejskich tradycji zakorzenionych w Meksyku, Peru czy Brazylii (Tomicki 2004).

Te trafne przekonania prof. E. Frankowskiego przejęła i rozwinęła jego małżonka, późniejsza prof. Maria Frankowska, jako inicjatorka studiów amerykanistycznych w Poznaniu i w Polsce. Niewątpliwie wspólne pobyty małżeństwa Frankowskich w Hiszpanii (w latach 30. XX w.), a także liczne kontakty z europejskimi badaczami Ameryki Łacińskiej nawiązywane

w trakcie międzynarodowych kongresów, w których wówczas uczestniczyli, były ważnym źródłem inspiracji dla M. Frankowskiej, która już w latach 60. XX w. zainicjowała badania amerykanistyczne w Poznaniu. Uznała ona wówczas, że jedną z wyróżniających się cech poznańskiego ośrodka etnologicznego powinna stać się amerykanistyka, która uzupełniałaby w ten sposób specjalistyczne studia pozaeuropejskie realizowane na innych uczelniach, a skoncentrowane na badaniach Azji (Warszawa), Oceanii (Wrocław) i Afryki (Kraków). Ten ambitny, a jednocześnie dość „szalony" pomysł (zważywszy na sytuację odizolowanej od świata Polski czasów PRL-u) zaczęła konsekwentnie realizować, najpierw sama zdobywając specjalistyczną wiedzę o dziejach i kulturach rdzennych ludów Nowego Świata, a następnie skupiając wokół siebie grono studentów, doktorantów i osób zainteresowanych tą problematyką (Posern-Zieliński 2018). W ten sposób, z biegiem lat, ukształtował się w Poznaniu zespół młodych badaczy (zarówno na UAM, jak i w PAN) specjalizujący się w zagadnieniach amerykanistycznych, który stopniowo promieniował na inne ośrodki akademickie (Kraków, Warszawa) oraz na pokrewne dyscypliny (archeologię, socjologię, historię, geografię, iberystykę), zachęcając do studiów nad kulturami obu Ameryk.

Ze względu na niewielkie szanse prowadzenia badań terenowych na odległym kontynencie prof. M. Frankowska postanowiła zorientować poznańską amerykanistykę na tzw. „studia na odległość". Miały one polegać przede wszystkim na analizach etnohistorycznych, komparatystycznych i krytyczno-syntetyzujących, opierających się na wykorzystywaniu publikowanych kronik, relacji podróżniczych, zapisków misyjnych, doniesień prasowych oraz na sięganiu do rzetelnych opracowań uznanych w świecie amerykanistów. Taka strategia, dostosowana do ówczesnych realiów akademickiego życia, miała na celu dobre przygotowanie adeptów amerykanistyki do „prawdziwych" badań terenowych, jeśli pojawią się ku temu realne możliwości. Czas pokazał, że te założenia były słuszne, bowiem już w latach 70. XX w. rozpoczęła się w Polsce epoka „wypraw naukowych" (a także studenckich i sportowych) do dalekich krajów i w ramach tego oddolnego „ruchu" zaczęto również organizować ekspedycje na kontynent amerykański.

Niezwykle ważną inicjatywą prof. M. Frankowskiej był jej projekt organizowania w Poznaniu ogólnopolskich Seminariów Amerykanistycznych, tj. interdyscyplinarnych konferencji naukowych, na których badacze wielu specjalności (etnologowie, archeologowie, socjologowie,

historycy, geografowie) mogli dzielić się wynikami swych badań, poznać się nawzajem i tworzyć sieci nieformalnej współpracy między polskimi amerykanistami. W latach 1965-1974 odbyły się cztery tego typu konferencje, umacniające pozycję ośrodka poznańskiego jako „wiodącego" w polskich inicjatywach amerykanistycznych.

Osobiste zainteresowania badawcze prof. Frankowskiej koncentrowały się początkowo na etnohistorii wczesnokolonialnego Peru, w szczególności na analizach gospodarki wiejskiej ludności andyjskiej, co czyniła głównie w oparciu o kroniki z okresu konkwisty, wykorzystując także unikatowe dokumentacje ikonograficzne tubylczych dziejopisarzy. Tematyka ta ustąpiła jednak przed nowymi jej zainteresowaniami. Pojawiły się one w związku z wyjazdami badawczo-naukowymi do Meksyku (w latach 1967 i 1975), które pozwoliły prof. Frankowskiej zająć się problematyką dawnych i współczesnych kultur obszaru mezoamerykańskiego. W dociekaniach tych zwracała znaczną uwagę na sztukę prekolumbijską i współczesne rękodzieło tubylcze, na przejawy wiejskiej religijności oraz na zjawiska określane mianem synkretyzmu. Kładła szczególny nacisk na problematykę „zderzenia" i przenikania się odmiennych kultur (tubylczych i iberyjskich), była zafascynowana powstawaniem form hybrydalnych i ich transformacją, śledziła z uwagą trwanie prekolumbijskich „reliktów kulturowych" w czasach kolonialnych i współczesnych, dostrzegając w nich klasyczne „struktury długiego trwania". Ważnym wkładem prof. Frankowskiej do amerykanistyki były także jej zainteresowania muzeologiczne wynikające z wieloletniego łączenia pracy akademickiej i badawczej z działalnością kuratorską i ekspercką w Państwowym Muzeum Etnograficznym w Warszawie. Zaowocowały one sprowadzeniem z Meksyku cennej kolekcji artefaktów ukazujących bogactwo kultury i sztuki ludowej tego kraju, która to kolekcja stała się zaczątkiem zbioru obiektów etnograficznych z Ameryki Łacińskiej (Makulski 1987).

W początkach lat 70. prof. Frankowska opuściła poznański uniwersytet, przenosząc się na stałe do Warszawy, gdzie objęła kierownictwo Zakładu Etnologii w IHKM PAN (dzisiejszy IAiE PAN). W stolicy znów aktywnie włączyła się w działania na rzecz promowania badań amerykanistycznych, skupiając wokół siebie grono adeptów tego rodzaju studiów. Nie zerwała jednak ścisłych kontaktów z Poznaniem, bowiem nadal patronowała poczynaniom stworzonego przez siebie zespołu amerykanistów w stolicy Wielkopolski. Współtworzyli go pracownicy ówczesnej Katedry Etnografii (później Etnologii) oraz Pracowni Etnograficznej IHKM PAN.

W skład tej grupy wchodzili dr Barbara Walendowska, (późniejsza) prof. Maria Paradowska, dr Mirosława Posern-Zielińska i piszący te słowa. Prowadzone przez ten zespół badania dotyczyły w gruncie rzeczy dwóch obszarów. Pierwszy z nich obejmował studia nad dziejami polskich podróżników i badaczy Ameryki Łacińskiej, nad walorami etnograficznymi ich piśmiennictwa, a także nad obrazami rdzennych mieszkańców Nowego Świata, jakie pojawiały się w podręcznikach szkolnych i popularnych opracowaniach w polskim piśmiennictwie XIX w. Znaczny wkład w te studia z pogranicza etnologii i dziejów nauki wniosła prof. Maria Paradowska (1932-2011), publikując na ten temat kilka pionierskich książek. Ten nurt zainteresowań doskonale wpisywał się w ówczesną tendencję (zarówno polską, jak i światową) do studiowania dróg kształtowania się na naszym kontynencie obrazów „obcego" i znaczenia w tym procesie europejskich obieżyświatów, w tym również i etnologów (Posern-Zieliński 2011).

Drugi obszar badań obejmował studia o charakterze etnohistorycznym i profilu etnoreligioznawczym, a składały się na niego analizy tubylczych ruchów społeczno-religijnych (natywistycznych, mesjanistycznych) w Ameryce Południowej (Posern-Zieliński 1974) oraz interpretacje religii synkretycznych w Ameryce Północnej, a konkretnie wśród Indian Stanów Zjednoczonych (Posern-Zielińska 1972) oraz na Karaibach (Walendowska 1978). Problematyka ta wpisywała się doskonale w toczące się wówczas w nauce światowej debaty nad konsekwencjami zderzenia odmiennych kultur w wyniku kolonialnego podboju. W centrum tych zainteresowań znalazły się procesy akulturacji i zjawiska synkretyzmu, prowadzące do powstawania nowych, hybrydalnych form opartych na treściach rdzennych połączonych twórczo z ideami przyniesionymi z Europy; pojawiać się zaczęła również naukowa refleksja nad przejawami oporu ludów tubylczych wobec dominacji i przemocy kolonialnej. Wszystkie te kwestie zagościły na stronach prac realizowanych przez poznański zespół. Tak ujęta problematyka w sposób oczywisty musiała w dużym stopniu łączyć kulturoznawcze podejście etnologiczne z interpretacjami mocno osadzonymi w naukach społecznych, co w dużej mierze zbliżało prowadzone wówczas badania ku wzorcom realizowanym na Zachodzie przez antropologię społeczną. Z żalem trzeba dziś nadmienić, iż książki zawierające rezultaty owych badań ukazały się tylko w języku polskim, bowiem w czasach PRL-u nie przykładano większej wagi do upowszechnienia rezultatów naukowych dociekań poza granicami naszego kraju.

Tymczasem patrząc z dzisiejszej perspektywy stwierdzić można, że wiele wypracowanych wówczas tez i oryginalnych ustaleń faktycznie wyprzedziło te interpretacje na ten temat, które pojawiły się w nauce zachodniej w znacznie późniejszych czasach.

Pierwsze „wyprawy etnograficzne" i eksploracje terenowe

Lata 70. XX w. przyniosły polskiej etnologii, a szerzej – całej nauce, nowe możliwości, w związku z ostrożnym i w pełni kontrolowanym „otwarciem się" PRL-u epoki Gierka na świat zachodni. Jednym z rezultatów tej reorientacji były pierwsze stypendia umożliwiające doskonalenie kwalifikacji naukowych w krajach za żelazną kurtyną. Komunistyczne władze „cicho" przyzwalały także na organizowanie wypraw i ekspedycji do krajów Trzeciego Świata. Obie te nowe ścieżki umożliwiły w środowisku etnologicznym zamknięcie etapu „badań na odległość" i dały silny impuls do działań wspierających wyjazdy naukowe nawet do najodleglejszych rejonów świata (Posern-Zieliński 2010). Na polu poznańskiej amerykanistyki zaowocowało to wysłaniem ówczesnego dra A. Posern-Zielińskiego do Stanów Zjednoczonych w ramach jednego z pierwszych stypendiów Fundacji Kościuszkowskiej (1974) celem prowadzenia studiów nad dziejami i kulturą tamtejszej Polonii. Roczny pobyt na University of Minnesota w Minneapolis pozwolił mu spojrzeć na skupiska Amerykanów polskiego pochodzenia ze zdecydowanie odmiennej perspektywy względem dotychczasowych interpretacji. Dzięki wykorzystaniu inspiracji wynikających z kształtującej się wówczas w USA teorii etniczności oraz ideologii etnicznego renesansu można było przedstawić kulturę tzw. Polish Americans w nowym ujęciu. Zdefiniowano ją jako subkulturowy segment amerykańskiego społeczeństwa o imigracyjnych korzeniach, charakteryzujący się hybrydalnymi formami dopasowanymi do nowej rzeczywistości, które jednak nadal pełniły istotne funkcje dla utrzymania tożsamości owej wspólnoty etnicznej. Tego rodzaju podejście było w owym czasie nowatorskie, gdyż w studiach etnologicznych (antropologicznych) dopiero zaczęło zyskiwać uznanie dzięki oddziaływaniom amerykańskich prac etnohistorycznych i socjologicznych (Posern-Zieliński 1982). Badania nad Polonią – jako częścią amerykańskiego społeczeństwa pluralistycznego – kontynuowane były przez Posern-Zielińskiego również w kolejnych dekadach (1984-1985 oraz 1992-1993) dzięki finansowemu wsparciu

amerykańskich fundacji (Fulbright i American Council of Learned Societies), co pozwoliło na prowadzenie dociekań nad procesami adaptacji i akulturacji, nad strategiami zachowania tożsamości, nad znaczeniem religii w życiu „etników" (Amerykanów etnicznego pochodzenia), wreszcie – nad naturą konfliktów kulturowych zachodzących w obrębie wspólnot imigracyjnych.

Najpopularniejszą formą prowadzenia badań w latach 70. XX w. stały się tzw. zespołowe wyprawy etnograficzne, organizowane z inicjatywy oddolnej, choć zawsze z dużym wsparciem różnego rodzaju sponsorów i oficjalnych protektorów. Chodziło o to, aby badawcza ekipa mogła przez dłuższy czas przebywać w dalekich krajach tzw. Trzeciego Świata, korzystając przy tym głównie z własnych środków transportu i zasobów żywnościowych. W ten sposób przełamywano istniejącą wówczas barierę braku dostępu do tzw. limitowanych środków dewizowych, a jednocześnie obniżano realne koszty pobytu w krajach, w których „rządził" dolar, a polski złoty był bezwartościową i niewymienialną walutą. Tego rodzaju ekspedycje stawały się bardzo popularne w wielu środowiskach akademickich i, co ciekawe, były one zjawiskiem wyjątkowym w całym tzw. obozie państw socjalistycznych (Posern-Zieliński 2005). Tego rodzaju inicjatywy realizowane były również w poznańskim środowisku etnologicznym, w którym studenci i pracownicy zorganizowali wyprawy penetracyjno-badawcze do Afganistanu, Indii i Afryki.

W tym samym czasie narodziła się także idea powołania interdyscyplinarnej i międzyuniwersyteckiej ekspedycji do Ameryki Południowej, a konkretnie do Peru. Amerykaniści, którzy dotychczas przybywali do Poznania na seminaria naukowe, by z dystansu dyskutować o dziejach Inków i losach współczesnych Indian, postanowili stworzyć zespół badawczy złożony z archeologów, geografów, historyków i etnologów (z Warszawy, Krakowa i Poznania), którego celem miały być stacjonarne badania w jednym z mikroregionów andyjskich (Kordyliera Huayhuash, dolina Checras). W rezultacie tych inicjatyw w 1978 roku wyruszyła do Peru Polska Wyprawa Naukowa w Andy (pod kierunkiem archeologa A. Krzanowskiego z Krakowa), której częścią etnograficzną kierował autor tych słów. Celem naukowym było przeprowadzenie kompleksowych badań kilku sąsiadujących ze sobą wysokogórskich, chłopskich wspólnot tubylczych, aby w ten sposób ustalić ich specyfikę społeczno-kulturową w dobie zachodzących już na tym terenie przemian cywilizacyjnych. Dokumentowano zatem wiejską architekturę, lokalne praktyki

agrarno-pasterskie, tubylcze rękodzieło, życie codzienne, adaptację do andyjskiego środowiska, aktywność religijną, obserwowano także mechanizmy samorządowego funkcjonowania wspólnot (Posern-Zieliński 1985). Jednocześnie pozyskiwano w terenie wytwory miejscowej kultury materialnej (narzędzia, stroje, tkaniny, ozdoby itp.), które po powrocie zasiliły zbiory polskich muzeów, w tym także poznańskiego muzeum etnograficznego. Artefakty te wzbogaciły kolekcje latynoamerykanistyczne; były także eksponowane w ramach specjalistycznych wystaw, takich jak ta przygotowana w 1992 r. w Muzeum Narodowym w Poznaniu z okazji 500-lecia „odkrycia Ameryki" (Jaskulski 1992).

Zastosowane wówczas podejście badawcze wynikało po części z braku doświadczeń w pracach terenowych prowadzonych w całkowicie nowym dla Polaków środowisku. Dlatego też było ono próbą połączenia wzorców wyniesionych z prac etnograficznych prowadzonych w polskich społecznościach wiejskich z dominującymi w owym czasie tendencjami obecnymi w badaniach peruwiańskich, nawiązującymi zdecydowanie do zasad stosowanych na gruncie antropologii społecznej. Chodziło w nich przede wszystkim o wnikliwą obserwację wspólnot lokalnych, o dociekania nad ich funkcjonowaniem i formami samoorganizacji, o informacje na temat zachodzących tam przemian, a przede wszystkim o ustalenie przebiegu ich transformacji z postkolonialnych, „tradycyjnych" społeczności tubylczych w „nowoczesne" wspólnoty chłopskie, coraz silniej integrujące się z głównym nurtem peruwiańskiego państwa/narodu. W praktyce okazało się, że oba te podejścia bardzo dobrze splatają się ze sobą, wzajemnie się uzupełniają, pozwalając uchwycić w przestrzeni lokalnej najważniejsze problemy ówczesnego życia wsi andyjskiej. Pomyślne doświadczenia tej wyprawy (także w zakresie badań archeologicznych i etnohistorycznych) dały impuls do planowania kolejnych ekspedycji do Peru. Jednakowoż wieloletnia wojna domowa w tym kraju (z komunistyczną partyzantką Świetlistego Szlaku), która wybuchła w latach 80. XX w., uniemożliwiła realizację tych ambitnych planów. Nie ulega jednak wątpliwości, że Polska Wyprawa Naukowa w Andy z 1978 roku była dla rozwoju polskiej amerykanistyki inicjatywą kluczową, bowiem jej uczestnicy po powrocie do kraju mocno zaangażowali się w dalszy rozwój tego rodzaju studiów, przenosząc badania nad Ameryką Łacińską na w pełni już akademicki poziom.

Początki badań amazonistycznych

Lata 80. ubiegłego wieku otworzyły w poznańskiej amerykanistyce nowy rozdział aktywności w postaci studiów nad rdzennymi ludami obszarów Amazonii, a konkretnie nad Indianami zamieszkującymi lasy deszczowe położone na wschód od Andów. W orbicie zainteresowań kolejnego pokolenia badaczy, tym razem już nie uczniów prof. Frankowskiej, ale młodych etnologów skupionych wokół A. Posern-Zielińskiego, nadal znajdowała się Ameryka Południowa, ale tym razem były to obszary jej części wschodniej, w dużej mierze słabo zintegrowane z ośrodkami „cywilizacji". Była to ta część kontynentu, w której nadal egzystowały niewielkie, relatywnie izolowane od świata zewnętrznego wspólnoty kopieniaczo-łowieckie, prowadzące tryb życia często określany wówczas jako „pierwotny". Wydawać by się mogło, że tego rodzaju wybór „przedmiotu" badań podyktowany był przede wszystkim swoistym poszukiwaniem „egzotyki", chęcią poznania „ostatnich" ludów żyjących poza cywilizacją oraz społeczności coraz bardziej zagrożonych akulturacją i depopulacją. Z pewnością także i te motywy legły u podstaw wyboru takiego kierunku badań, ale dość szybko okazało się, że studia amazonistyczne to doskonałe laboratorium współczesnej antropologii, umożliwiające obserwację niewielkich grup ludzkich w ich naturalnym środowisku, dające szansę poznania całkowicie odmiennych reguł społecznych i kulturowych systemów, a dodatkowo pozwalające badaczom włączyć się aktywnie w działania na rzecz ochrony praw ludów tubylczych. W ten nurt „modnej" dzisiaj antropologii zaangażowanej doskonale wpisali się poznańscy badacze Amazonii, którym niewątpliwie patronował dr Mariusz Kairski.

Badacz ten zainicjował w 1981 roku wyprawę (AMPED'81) do Wenezueli, Kolumbii i Ekwadoru, aby w tych krajach przeprowadzić rekonesansowe obserwacje etnograficzne, pozwalające na wytypowanie przyszłych terenów intensywnej naukowej penetracji. Uczestnicy tego zespołu (M. Kairski, J. Jaskulski, J. Stankiewicz, M. Wołodźko oraz I. Stoińska) udali się m.in. w rejon trudno dostępnej Wyżyny Gujańskiej, położonej w wenezuelskim stanie Bolivar, aby odwiedzić tam Indian Panare, zwanych dziś E'ñepá. Ta grupa etniczna stała się w latach następnych stałym „obiektem" etnograficznych obserwacji, w wyniku których zebrano niezwykle bogaty materiał naukowy. Dzięki systematycznym penetracjom rozpoczętym w latach 1986-1987, a kontynuowanym przez dwie kolejne dekady (1989-2009), poznańscy amazoniści głęboko weszli w świat tej

tubylczej społeczności, nawiązali dobre osobiste kontakty z miejscową ludnością i zdobyli jej zaufanie. Zaowocowało to doskonałym rozpoznaniem reguł lokalnego systemu kulturowego, co umożliwiło jego adekwatne opisanie i zinterpretowanie. Cechą wyróżniającą badania nad Panare (E'ñepá) było to, że kontynuowano je przez wiele lat, dzięki czemu udało się uchwycić przebieg powolnych przemian i sposób przystosowywania się tej grupy tubylczej do impulsów zewnętrznych. W rezultacie polscy badacze tego ludu są dziś bez wątpienia jednymi z najbardziej kompetentnych w świecie znawców dziejów i kultury Panare (E'ñepá).

Pomyślnie prowadzone badania etnograficzne w głębi Wenezueli pozwoliły w kolejnej już dekadzie (lata 90. XX wieku) na włączenie się poznańskich amazonistów w projekty badawcze o charakterze aplikacyjnym, a więc takie, które ukierunkowane były na cele praktyczne, społecznie użyteczne. Jednym z pierwszych tego rodzaju projektów były badania stosowane realizowane w latach 1991-1993 we wschodnim Ekwadorze wśród grupy tubylczej Waorani (Huaorani), odwiedzanej wcześniej przez tych badaczy na początku lat 80. (M. Kairski, I. Stoińska, M. Wołodźko, M. Krysińska, K. Nemere). Raport z tych badań, kontynuowanych jeszcze przez kilka lat, a realizowanych na zlecenie ekwadorskiej pozarządowej organizacji CEDIME (Centro de Investigación de Movimientos Sociales del Ecuador), stał się ważnym dokumentem ukazującym bieżącą sytuację tej niewielkiej grupy etnicznej, ewidentnie zagrożonej utratą swego terytorium i narażonej na gwałtowne zmiany dotychczasowego trybu życia ze względu na postępującą ekspansję firm naftowych. Etnograficzne ekspertyzy miały potencjalnie służyć wypracowaniu efektywnych programów ochrony ludności tubylczej. Ten nurt antropologii stosowanej stał się w następnych latach trwałym elementem w poczynaniach poznańskich amazonistów, pokazując, jak pomyślnie można łączyć działalność naukową z autentycznym zaangażowaniem na rzecz badanych społeczności i jak należy wykorzystywać w tym celu współpracę między badaczami, organizacjami pomocowymi oraz samymi Indianami (Buliński, Kairski 2017).

W końcówce lat 80. pojawiła się inicjatywa przeprowadzenia badań w Meksyku, który od czasów dwóch długich pobytów prof. M. Frankowskiej w latach 60. i 70. nie był celem poznańskich eksploracji etnograficznych. W 1989 roku wyruszyła do tego kraju wyprawa studencka, która skierowała się przede wszystkim na tereny zamieszkane przez Indian Otomi (dolina Mezquital, stan Hidalgo), uchodzących za jeden z najstarszych

ludów tubylczych Mezoameryki. W kręgu obserwacji znalazły się przede wszystkim te aspekty życia Indian, które można było stosunkowo łatwo uchwycić w trakcie pierwszego spotkania z obcą kulturą, a więc materialne warunki życia oraz przejawy bieżących procesów modernizacyjnych. W rezultacie tej wyprawy powstało kilka prac magisterskich, a niektórzy z jej uczestników na stałe wkroczyli na ścieżkę badań amerykanistycznych (np. M. Kałużna-Krysińska 2012). Wyprawa do Meksyku nie zainicjowała jednak w Poznaniu systematycznych badań tej części Ameryki Łacińskiej, które ze znacznie większym powodzeniem rozwijały się w środowisku warszawskim.

Profesjonalizacja badań

Początek pierwszej dekady lat 90. XX w. przyniósł poznańskiej etnologii, w tym także i amerykanistyce, znaczne jakościowe zmiany. W sensie ogólnym wiązały się one z przemianami ustrojowymi w kraju, a więc także ze znacznym poszerzeniem sfery wolności i swobodnym otwarciem się na świat zewnętrzny, a także z nowymi regulacjami dotyczącymi wspierania i finansowania badań naukowych. Epoka wypraw i ekspedycji organizowanych do odległych krajów przez studentów i młodych naukowców ustąpiła zdecydowanie praktyce zdobywania grantów na podstawie ocenianych przez specjalistów projektów badawczych. Ta nowa zasada otwierała przed etnologami prowadzącymi badania na terenach pozaeuropejskich całkiem nowe możliwości, z których korzystali również amerykaniści. W tym samym czasie dyrektorem poznańskiego Instytutu Etnologii i Antropologii Kulturowej (1993) został prof. A. Posern-Zieliński, który, nie zaniedbując harmonijnego rozwoju wszystkich ważnych działów naszej dyscypliny, stworzył także korzystne warunki dla rozwoju studiów i badań o profilu amerykanistycznym. Jednym z przejawów tych działań stało się powołanie Zespołu do Badań Kultur Ameryki Południowej, któremu znaczny impet nadali także dr Mariusz Kairski i dr Tarzycjusz Buliński. Z czasem wokół tej inicjatywy grupować się zaczęli studenci i doktoranci podejmujący prace nad rozprawami magisterskimi i doktorskimi (często pisanymi już w oparciu o badania terenowe) z problematyki amerykanistycznej. Jednocześnie Zespół ten promował specjalistyczne zajęcia (wykłady fakultatywne, seminaria i warsztaty) dla młodych adeptów zainteresowanych rdzennymi kulturami Ameryki

Łacińskiej. Dzięki tym i wielu innym przedsięwzięciom zaczęto postrzegać Instytut w Poznaniu jako ważne centrum antropologicznych badań latynoamerykanistycznych. Stąd też nasza placówka zaczęła przyciągać studentów i badaczy z innych ośrodków, którzy tu podejmowali studia, realizowali doktoraty, a nawet bronili habilitacji.

Wspomniany Zespół starał się prowadzić aktywność w kooperacji z innymi placówkami w kraju zajmującymi się Ameryką Łacińską, takimi jak CESLA (Centrum Studiów Latynoamerykańskich), Ośrodek Badań Prekolumbijskich, Instytut Iberystyki (wszystkie na UW), a także z Polskim Towarzystwem Studiów Latynoamerykanistycznych, stanowiącym interdyscyplinarne forum porozumienia polskich badaczy Nowego Świata. Główne czasopismo naukowe tegoż towarzystwa, „Estudios Latinoamericanos", publikujące w języku hiszpańskim i angielskim wyniki badań prowadzonych w naszym kraju, także znalazło siedzibę w Poznaniu, gdyż w latach 1998-2008 redagowane było przez A. Posern-Zielińskiego i M. Kairskiego. Ważnym elementem rozwoju badań, szczególnie terenowych, było nawiązanie bliższej współpracy z placówkami zagranicznymi, takimi jak Universidad Central de Venezuela w Caracas, Pontificia Universidad Catolica del Peru w Limie, AIDESEP (Asociación Interetnica de Desarrollo de la Selva Peruana), także w Limie, Centro Cultural Abya-Yala w Quito, Instituto Otavaleno de Antropologia w Otavalo, wspomniane już wyżej CEDIME (wszystkie trzy w Ekwadorze), a także PAES (Polish American Ethnological Society) z USA. Bez wsparcia logistycznego i naukowej pomocy tych instytucji trudno byłoby poznańskim antropologom realizować swe ambitne projekty w lasach, górach, wioskach i miastach Ameryki Południowej.

Wszystkie te poczynania razem wzięte stworzyły w gruncie rzeczy podstawy pod profesjonalne badania amerykanistyczno-antropologiczne, dobrze wpisujące się w szerszy nurt europejskiej amerykanistyki doskonale rozwijanej w Niemczech, Francji, Hiszpanii i Wielkiej Brytanii. Wraz z umacnianiem się poznańskiego ośrodka etnologicznego wzrosła również w latach 90. aktywność naukowa środowisk amerykanistów działających w innych ośrodkach, ale już w obszarze pokrewnych dyscyplin (archeologii, geografii, politologii, etnohistorii i iberystyki), których rezultaty badawcze zaczęły być coraz bardziej doceniane na gruncie międzynarodowym. Wyrazem tego uznania dla całej polskiej amerykanistyki był niewątpliwie wybór Warszawy w 2000 roku na miejsce obrad jubileuszowego 50. Międzynarodowego Kongresu Amerykanistów, a więc

światowego gremium badaczy tego kontynentu (Dembicz 2006). Jego sekretarzem generalnym został prof. Mariusz Ziółkowski z UW (jeden z dawnych uczestników seminariów poznańskich prof. M. Frankowskiej, a także współorganizator Polskiej Wyprawy Naukowej w Andy), a wiceprezydentem – autor tego szkicu. Kongres ten umożliwił także zaprezentowanie osiągnięć polskiej, w tym również poznańskiej amerykanistyki z okresu ostatniej dekady XX w.

To zdecydowanie przełomowe dziesięciolecie pozwoliło również na realizację ważnych prac studyjnych z pogranicza nauki i upowszechniania badań. Były to opracowania dziesiątek haseł informujących w sposób kompetentny i syntetyczny o dziejach i kulturze poszczególnych grup etnicznych obu Ameryk, zarówno ludów rdzennych, jak i współczesnych wspólnot narodowo-państwowych. Hasła te, przedstawiające najnowszy stan badań, zamieszczone zostały w Wielkiej Encyklopedii Powszechnej PWN, w polskiej edycji Encyklopedii Britannica, w Encyklopedii Katolickiej KUL, w kilkutomowych Suplementach do Wielkiej Ilustrowanej Encyklopedii Gutenberga Wydawnictwa Kurpisz, a także w pomniejszych słownikach geograficzno-etnicznych. Ten kierunek prac skłonił poznańskich etnologów do przygotowania oryginalnego dzieła zbiorowego, nie mającego dotychczas w naszym piśmiennictwie odpowiednika, które poświęcone zostało przedstawieniu panoramy etnicznego zróżnicowania naszego globu (pod red. A. Posern-Zielińskiego). Praca ta, zatytułowana *Świat grup etnicznych* (2000), wydana została w ramach serii Wielkiej Encyklopedii Geografii Świata i okazała się wkrótce bardzo przydatną publikacją referencyjną, a także znaczną pomocą dla studentów wielu kierunków. Obszerne partie tej książki poświęcone zostały ludom rdzennym obu Ameryk, narodom pochodzenia imigracyjnego i latynoskiego, a także społecznościom afroamerykańskim (A. Posern-Zieliński, M. Kairski). Zastosowane wówczas podejście odchodziło zdecydowanie od „etnografizmu", epatującego osobliwościami kulturowymi zamorskich ludów, na rzecz ukazywania istotnych czynników decydujących o procesach etnicznych kształtujących poszczególne ludy, narody, państwa i regiony.

Ważnym osiągnięciem, i to niewątpliwie w skali międzynarodowej, były prowadzone przez szereg lat studia etnokartograficzno-demograficzne dotyczące tubylczych ludów żyjących w Ameryce Południowej na wschód od Andów (M. Kairski). W rezultacie tych niezwykle pracochłonnych badań powstało trzytomowe dzieło składające się z części analitycznej, poświęconej omówieniu sytuacji etnokulturowej i demograficzno-lingwistycznej,

ukazującej afiliacje językowe, etnonimy i wielkość wspólnot tubylczych, oraz części atlasowej, zawierającej szczegółowe kartogramy wraz z lokalizacją poszczególnych grup indiańskich. To niezwykle staranne opracowanie, które nie miało w owym czasie jakiegokolwiek odpowiednika w nauce światowej, zostało docenione w Ameryce Południowej i tam wydane (w dwóch tomach) w języku hiszpańskim. Ukazało się ono nakładem znanego wydawnictwa antropologicznego – Ediciones Abya Yala z Quito w Ekwadorze (1998), i to w ścisłej kooperacji z poznańskim Instytutem (Kairski 1998, 1999). Mimo upływu lat cieszy się ono nadal powodzeniem wśród specjalistów i jest stale dodrukowywane, wzbogacając ofertę ekwadorskiego wydawnictwa specjalizującego się w publikowaniu dzieł z antropologii Ameryki Łacińskiej.

W stronę studiów etnicznych i antropologii stosowanej

Przełom wieków okazał się dla poznańskiej amerykanistyki bardzo pomyślny. Zainicjowany został proces przygotowywania projektów badawczych, związanych z kosztownymi wyjazdami na badania terenowe, które w większości przypadków zyskiwały uznanie i finansowe wsparcie ze strony rządowej. Równolegle nawiązywano kontakty z agendami, centrami i instytucjami zagranicznymi zajmującymi się problemami ludów tubylczych, aby tym sposobem włączyć się aktywnie w badania eksperckie i realizować pożyteczne pod względem społecznym projekty z zakresu antropologii stosowanej.

W okresie, o którym mowa, ukształtowały się w Poznaniu dwa nurty badawcze. Pierwszy z nich, kierowany przez A. Posern-Zielińskiego, koncentrował się na studiach obszaru andyjskiego, a konkretnie na przemianach zachodzących na tym terenie wśród ludności wiejskiej pochodzenia tubylczego. Był to więc kierunek badań nawiązujący do doświadczeń zdobytych w trakcie Polskiej Wyprawy Naukowej w Andy (1978), jednak mocno przeorientowany na śledzenie współczesnych przemian związanych z globalizacją, demokratyzacją, modernizacją, budzeniem się świadomości etnicznej i dążeniami Indian do obrony swych praw. Tak ukształtowany profil badawczy sprawił, że stopniowo na pierwszy plan wysuwać się zaczęły podejścia charakterystyczne dla antropologii etniczności i antropologii polityki, a więc dla tych specjalności, które w czasach wielkich debat na temat praw człowieka i obywatela, praw ludów tubyl-

czych, respektowania etnicznych tożsamości, koncepcji społeczeństw wielokulturowych oraz idei nowych ruchów społecznych zyskiwać zaczęły w obrębie nauk społecznych, w tym również i antropologii, znaczące miejsce.

Drugi nurt, zdecydowanie bardziej atrakcyjny dla młodych adeptów etnologii, zorientowany był na badania obszaru Amazonii, przy czym w centrum zainteresowania tej grupy znajdowały się rdzenne ludy żyjące w rozproszeniu w tamtejszych lasach deszczowych, w relatywnej izolacji od świata zewnętrznego. Studiom tym patronował dr M. Kairski, którego z biegiem lat wspomógł także dr T. Buliński. Wokół obu tych etnologów zaczął formować się zespół adeptów badań amazonistycznych złożony ze studentów, doktorantów i absolwentów. Grupa ta prowadziła badania w dwóch sferach. Z jednej strony były to „typowe" studia antropologiczne, prowadzone w osadach tubylczych i mające na celu uchwycenie specyfiki kulturowej rdzennych mieszkańców oraz ukazanie ich strategii dopasowywania się do zmieniającego się dziś otoczenia. W tym przypadku na plan pierwszy wysuwały się zagadnienia relacji zachodzących między człowiekiem a środowiskiem, między Indianami a ludnością metyską (narodową), między „tradycyjnym" (dawnym) stylem życia a nowymi oddziaływaniami, wreszcie – między tubylczymi sposobami postrzegania rzeczywistości a koncepcjami poznawczymi świata Zachodu. Tego rodzaju podejście nie tylko było charakterystyczne dla studiów nad ludami Amazonii, ale również odzwierciedlało silne wpływy antropologii ekologicznej i kognitywnej.

Ważnym kierunkiem prowadzonych w Poznaniu studiów amazonistycznych były badania aplikacyjne, nawiązujące do pierwszych tego rodzaju prób podjętych jeszcze w latach 80. XX wieku. Prowadzone w ścisłej kooperacji z agendami powołanymi na rzecz ochrony i pomocy Indianom, miały one na celu zdobycie kompetentnych i specjalistycznych danych ukazujących bieżącą sytuację rdzennych wspólnot, ich liczebność i rejony zamieszkiwania; chodziło w nich także o to, aby zidentyfikować główne problemy egzystencjalne oraz wskazać realne obszary potencjalnych zagrożeń. Były to więc ewidentnie działania z zakresu antropologii stosowanej, której zadaniem jest wykorzystanie fachowej wiedzy mającej użyteczny walor dla tych placówek i środowisk, które odpowiedzialne są za konstruowanie i wdrażanie programów pomocowych na rzecz zagrożonych interesów tubylczych. Warto w tym miejscu podkreślić, że zleceniodawcami i adresatami tych eksperckich raportów były najczęściej

indiańskie organizacje wspomagane międzynarodowymi funduszami, które posiłkowały się niezależnymi (w sensie uwikłań politycznych czy ekonomicznych) polskimi badaczami celem zdobycia rzetelnych raportów niezbędnych w ich wysiłkach na rzecz ochrony swych zagrożonych praw. Na podkreślenie zasługuje kilkuletnia współpraca z peruwiańską organizacją AIDESEP (Asociación Interetnica de Desarrollo de la Selva Peruana) zainicjowana w 2003 roku. Dotyczyła ona takich kwestii jak identyfikacja i lokalizacja nieznanych dotychczas (lub nadal żyjących w dużej izolacji) grup tubylczych, aby można je było objąć ochroną, przygotowywanie etnokartograficznych analiz dotyczących zasięgów indiańskich terenów w związku z konfliktami i procesami organizacji tubylczych z korporacjami naftowymi eksploatującymi Amazonię oraz opracowywanie antropologiczno-etnohistorycznych raportów uzasadniających konieczność utworzenia tzw. *re servas*, tj. obszarów wyłączonych z narodowych planów ekonomiczno-osadniczych i zarezerwowanych wyłącznie dla żyjących tam rdzennych grup.

Rezultatem tych działań były kompetentne raporty publikowane w Peru i, co ważniejsze, wykorzystywane następnie w toku procesów administracyjnych i legislacyjnych. W opracowywaniu tych ekspertyz brali udział pracownicy Instytutu, doktoranci i współpracownicy (M. Kairski, I. Stoińska-Kairska, Ł. Krokoszyński, P. Chyc, T. Buliński, M. Wołodźko, F. Rogalski, K. Świerk). Warto także przypomnieć w tym kontekście prace eksperckie dr K. Świerka i dr F. Rogalskiego w Peru (2009-2011), realizowane na zlecenie jednego z największych w Stanach Zjednoczonych muzeów etnograficznych (Field Museum of Natural History, Chicago). Polegały one na sporządzeniu etnograficzno-ekologicznych charakterystyk terenów zajmowanych przez rdzennych mieszkańców dwóch amazońskich regionów pogranicza peruwiańsko-ekwadorskiego (Amazonas i Loreto). Z perspektywy lat i uzyskanych efektów widać wyraźnie, że skala zaangażowania poznańskich amazonistów w badania stosowane nie miała precedensu w najnowszych dziejach polskiej antropologii. Należy żałować, że ten aspekt działań jest nadal słabo dostrzegany w naszym środowisku, a to głównie ze względu na specyfikę tych badań, znanych przede wszystkim w międzynarodowym kręgu amazonistów, a także z racji ograniczonej dostępności raportów publikowanych w Peru i USA.

Wśród ludów Amazonii i Ameryki Andyjskiej

Na gruncie akademickich badań prowadzonych na obszarze Amazonii swoistym poligonem etnograficznym stał się obszar zamieszkiwany przez Indian E'ñepá (Panare) w wenezuelskim stanie Bolivar. Prowadzone tam badania, zainicjowane jeszcze w 1981 roku, kontynuowane były systematycznie, po kilka miesięcy w roku, aż do roku 2009, co pozwoliło pracującym tam antropologom (M. Kairskiemu i T. Bulińskiemu) na głębokie rozpoznanie specyfiki kulturowej tej izolowanej w znacznym stopniu społeczności oraz, co także istotne, na uchwycenie jej przemian zachodzących w trakcie ostatnich 30 lat. Taka strategia badawcza miała wyjątkowy charakter, umożliwiając badaczom zdobycie unikatowych doświadczeń i pozwalając im na nawiązanie bardzo bliskich kontaktów z tubylczą ludnością. Studia te dostarczyły niezwykle obfitych i wartościowych materiałów źródłowych oraz pozwoliły na stosowanie coraz to nowych narzędzi antropologicznej interpretacji. Inicjator badań wśród E'ñepá, dr M. Kairski, w pierwszym etapie swych penetracji (lata 80. i 90. XX wieku) zainteresował się problemami wchodzącymi w zakres popularnej w tym czasie ekologii kulturowej, analizując m.in. relacje Indian z naturalnym środowiskiem, a więc ich praktyki gospodarcze, wytwórczość, sposoby odżywiania się tubylców, a także zmiany zachodzące w tym zakresie pod wpływem kontaktów ze światem zewnętrznym. Uzupełnieniem tej analizy życia codziennego i zmian kulturowych stały się oryginalne studia z zakresu etnodemografii, które nie tylko pozwoliły na uchwycenie wzorców zawierania małżeństw, dzietności i umieralności czy stanu zdrowia, ale również dały szansę na dokonanie (w oparciu o zasoby pamięci samych E'ñepá) rekonstrukcji genealogicznej sieci umożliwiającej retrogresywne odtworzenie lokalnych dziejów tej grupy sięgających aż do połowy XVIII w. Oba te efektywnie zastosowane podejścia (ekologiczne i demograficzne) rzuciły nowe światło na mechanizmy zmian, szlaki migracji i sposoby adaptacji niewielkich społeczności tubylczych żyjących w środowisku lasów deszczowych.

Tak kompetentne rozpoznanie mikroświata E'ñepá w jego formach materialno-społecznych pozwoliło dr M. Kairskiemu w drugiej fazie jego badań, a więc już w pierwszych dekadach XXI w., zainicjować jeszcze bardziej ambitny projekt, polegający na próbie rozpoznania podstawowych kategorii ontologicznych tubylców, a więc tych istotnych elementów światopoglądowych (kosmowizji), które mają walor swoistych

„sterowników" kształtujących wszystkie sfery tamtejszej kultury i praktyk społecznych. Takie podejście związane było z inspiracjami antropologicznym perspektywizmem oraz studiami poststrukturalnymi, bardzo silnie oddziałującymi na warsztat naukowy badaczy ludów Amazonii. Nie wdając się w szczegóły tych interpretacji ani w sposoby ich aplikacji względem ludu E'ñepá, można tylko podkreślić, iż ich celem jest uchwycenie zasad swoistej „gramatyki" myślenia ludzi, których kultura uformowana została całkowicie poza wzorcami postrzegania świata obecnymi w społeczeństwach Starego Świata. Z tego punktu widzenia badania prowadzone w Amazonii nie tylko mają doniosłe znaczenie dla studiów regionalnych, ale także wzbogacają naszą antropologiczną (również filozoficzną) wiedzę w obszarze komparatywnej kognitywistyki.

W podobnym duchu, także wśród Indian grupy E'ñepá, prowadził systematyczne i długotrwałe badania Tarzycjusz Buliński (2001-2009). Jego zainteresowania badawcze jako antropologa edukacji koncentrowały się wokół roli szkoły w życiu amazońskich tubylców. Ich podstawowym celem było znalezienie odpowiedzi na pytanie, po co w istocie tym społecznościom, żyjącym nadal poza naszą „cywilizacją", potrzebna jest szkoła, w jaki sposób ta „zachodnia" w swej genezie instytucja została włączona do ich lokalnego systemu kulturowego oraz dlaczego oczekiwania wenezuelskich promotorów edukacji rozmijają się diametralnie z oczekiwaniami Indian. W swych badaniach dr T. Buliński skupił się przede wszystkim na rekonstrukcji tubylczego punktu widzenia i praktyki codziennej względem instytucji szkoły, pokazując, jak treści wynikające z miejscowej ontologii łączą się z doświadczeniami Indian w zakresie ich dotychczasowych relacji ze światem zewnętrznym. Dzięki wnikliwemu rozpoznaniu logiki i mentalności grupy E'ñepá okazało się, że szkoła funkcjonująca w amazońskich lasach stała się integralną częścią tubylczego świata wartości. Jest traktowana przez Indian nie tyle jako klasyczna instytucja edukacyjna, ale także jako istotny element integracji wspólnoty, wzmacniania jej dobrostanu, utrwalania statusu „ludu cywilizowanego" oraz jako narzędzie rozpoznawania „tajników" działania obcego im świata zewnętrznego. Badania te, zakończone obszerną monografią (Buliński 2018), są oryginalnym wkładem antropologii do nauk o edukacji, pokazującym, jak ważne w relacjach interkulturowych jest uchwycenie emicznej perspektywy odsłaniającej często niewidoczne konteksty, motywy i przekonania. Dlatego też dociekania, o których mowa, doskonale wpisują się w nurt studiów z zakresu edukacji interkulturowej oraz badań nad znaczeniem

szkoły tubylczej w procesie upodmiotowienia postkolonialnych grup rdzennej ludności i kształtowania się wśród nich nowych elit.

Drugim obszarem Ameryki Południowej znajdującym się w orbicie systematycznych zainteresowań poznańskich badaczy jest obszar andyjski, poczynając od Ekwadoru, przez Peru i Boliwię, na południowym Chile kończąc. Współczesna sytuacja zamieszkałej tam ludności indiańskiej (Kiczua, Keczua, Ajmara i Mapucze) od 1993 roku do dzisiaj jest przedmiotem studiów A. Posern–Zielińskiego, współpracującego w tym zakresie również z Magdaleną Śniadecką-Kotarską z Uniwersytetu Łódzkiego. Pierwszy etap tych penetracji (1993-2000) obejmował badania nad narodzinami nowego typu tożsamości etnicznej wśród szybko modernizujących się Indian ekwadorskich. Szczególna uwaga została wówczas zwrócona na region Otavalo położony w prowincji Imbabura w pobliżu granicy z Kolumbią, a to z tego względu, że zamieszkali tam Indianie Kiczua jako jedni z pierwszych stali się niezwykle aktywni na polu działalności gospodarczej, samorządowej i politycznej. Systematyczna obserwacja tego nasilającego się procesu aktywizmu etnicznego pozwoliła na uchwycenie mechanizmu budzenia się andyjskiego chłopstwa tubylczego, które stopniowo stawać się zaczęło świadomym swych praw podmiotem życia społecznego i politycznego.

Drugi etap tych badań, realizowany w latach 1999-2007, obejmował studia nad problemami wzajemnych związków między nasilającymi się procesami globalizacyjnymi a etnorozwojem ludności tubylczej w Peru i Boliwii. W centrum uwagi znalazły się takie zjawiska jak dynamiczny rozwój organizacji tubylczych, wyłanianie się nowych rdzennych elit, procesy emancypacji ludności rodzimej dążącej do przezwyciężenia postkolonialnej marginalizacji i paternalizmu oraz wysiłki na rzecz zmiany obowiązującego porządku prawnego ignorującego prawa Indian do swych ziem, tożsamości i stylu życia (Posern-Zieliński 2009).

W trzeciej fazie terenowych penetracji Ameryki Andyjskiej (2008-2011) A. Posern-Zieliński prowadził badania na obszarze historycznej Araukanii, tj. w południowej części Chile, a więc tam, gdzie w połowie XIX w. Ignacy Domeyko jako pierwszy Polak zapoznawał się z sytuacją rdzennych mieszkańców w przededniu utraty przez nich suwerenności. W sensie metaforycznym badania współczesne nawiązywać miały do tamtych odległych wydarzeń sprzed 160 lat i łączyć obserwacje Domeyki zawarte w jego pionierskiej książce *Araukania i jej mieszkańcy* z antropologicznymi realiami życia dzisiejszych mieszkańców tych ziem.

Koncentrowały się bowiem na strategiach zachowania tożsamości przez Mapuczy (dawniej nazywanych Araukanami), na formach ich aktywizmu etnicznego realizowanego w warunkach powrotu kraju do demokracji (po upadku reżimu Pinocheta) oraz na sposobach przeciwstawiania się nowym zagrożeniom wynikającym z ekspansji różnorakich inwestycji przemysłowych.

Dzięki wieloletniej obserwacji przemian zachodzących w czterech krajach andyjskich uzyskano możliwość uchwycenia specyfiki sytuacji ludności tubylczej w różnych kontekstach społeczno-politycznych i uwarunkowaniach historycznych, nie tracąc z pola widzenia dynamiki zachodzących przemian w relacjach kształtujących stosunki interetniczne. Badania te doskonale wpisywały się w bieżące tendencje związane z międzynarodowym ruchem wsparcia dla walki ludów rdzennych o swe prawa i zagrożoną tożsamość. Ich wyrazem było przyjęcie w 2007 roku przez ONZ niezwykle ważnej „Deklaracji Praw Ludów Tubylczych". Na zawartość tego dokumentu znaczny wpływ miały organizacje indiańskie z Ameryki Południowej, których działalnością zajmowano się w ramach projektu A. Posern-Zielińskiego. Badania te (poza swym kontekstem amerykanistycznym) sytuowały się więc w szerokim nurcie dociekań postkolonialnych, etnorozwojowych, etnotożsamościowych, nawiązywały do idei aktywizmu etnicznego, konstruowania „użytecznej" tradycji, odrodzenia tożsamości, powstawania etnonacjonalizmów i formowania się nowych elit etnicznych w warunkach interkulturowej edukacji. Były to więc te zagadnienia, które nie tylko ogniskowały uwagę amerykanistów, czy szerzej – antropologów, ale podejmowane były intensywnie przez większość dyscyplin społeczno-humanistycznych.

Działalność naukowa i edukacyjna w zakresie amerykanistyki prowadzona w latach 1993-2013 sprawiła, że te dwie dekady uznać można za szczególnie pomyślne dla rozwoju poznańskiego ośrodka badań nad „pierwszymi ludami" Nowego Świata. Był to okres zainicjowany objęciem kierownictwa Instytutu przez prof. A. Posern-Zielińskiego i dokooptowaniem do tego zespołu M. Kairskiego i T. Bulińskiego. Naturalny schyłek tych zainteresowań nastąpił w powiązaniu z przejściem na emeryturę piszącego te refleksje oraz przeniesieniem się obu pozostałych amerykanistów, a także dr Agaty Hummel, odpowiednio do Gdańska i Warszawy. W tym dwudziestoleciu poznański Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej postrzegany był jako główne centrum amerykanistyki w zakresie studiów antropologicznych. Można rzec, że na arenie pojawiła się trzecia

generacja amerykanistów złożona ze studentów, doktorantów, oraz tzw. post-doków, którzy zachęcani przez swych wykładowców podejmowali tematykę związaną z Ameryką Łacińską i organizowali wyjazdy badawcze, wspierając się środkami własnymi, stypendiami, funduszami uniwersyteckimi, a także grantami (Ministerstwa Nauki i Szkolnictwa Wyższego i Narodowego Cenrtum Nauki). Część z nich prowadziła badania terenowe w ramach projektów kierowanych przez swych mentorów lub też włączała się w badania stosowane finansowane przez zagraniczne źródła. Aktywność młodych antropologów zaowocowała także nowymi inicjatywami organizacyjnymi, takimi jak Seminaria Amerykanistyczne będące forum wymiany doświadczeń z powracającymi z Andów czy Amazonii badaczami.

Rezultatem tej atmosfery sprzyjającej badaniom nad Nowym Światem stały się liczne prace magisterskie, a przede wszystkim doktorskie. Tych ostatnich obroniono, poczynając od 1998 roku, aż 14 i wszystkie one były oparte na solidnych badaniach terenowych, przy czym rezultaty 6 rozpraw ukazały się następnie w formie książkowej. Do tego dodać należy również przeprowadzenie 4 procedur habilitacyjnych dla amerykanistów z Warszawy, Łodzi i Gdańska (w tym dwójki naszych absolwentów).

Główne kierunki badań i ich problematyka

Przy tak rozbudowanej działalności trudno byłoby omawiać w tym artykule szczegółowo osiągnięte rezultaty badawcze i przytaczać dziesiątki artykułów zawierających relacje z badań. Dlatego też zwrócę jedynie uwagę na główne kierunki podejmowanych studiów i poruszaną w nich problematykę. Największym zainteresowaniem cieszyło się Peru, a szczególnie obszary wschodnie tego kraju zajęte przez lasy deszczowe. Prace terenowe prowadzone były tam wśród takich grup etnicznych jak Matsigenka (dr Kacper Świerk, lata 2001-2003 oraz 2019), Arabela (dr Filip Rogalski, lata 2005-2009), Shipibo-Conibo (dr Łukasz Krokoszyński, lata 2005-2006) i Bora (Marek Wołodźko, lata 2009-2014, 2017). Tematyka tych badań obejmowała współczesne zmiany społeczno-kulturowe wynikające z coraz bardziej nasilających się kontaktów interetnicznych, etnohistorię i migracje lokalnych grup rekonstruowane w oparciu o relacje ustne i źródła językowe oraz studia nad tubylczymi kategoriami kognitywnymi jako swoistymi „sterownikami" codziennych działań. W podobnym duchu,

wykorzystującym inspiracje perspektywizmem, prowadziła również badania Anna Przytomska, realizując je w środowisku andyjskim, przede wszystkim wśród Indian Keczua z grupy lokalnej Queros (lata 2013-2018). Skupiła się ona na rekonstrukcji miejscowej ontologii, praktykach szamanistycznych i relacjach łączących ludzi z istotami klasyfikowanymi jako „nie-ludzie".

W mniejszym zakresie eksplorowany był Ekwador, wyjąwszy wspomniane już wyżej badania o charakterze aplikacyjnym. Na uwagę zasługują studia z antropologii etniczności poświęcone kształtowaniu się nowych ruchów tubylczych w latach 90., które dały wielki impuls rozwojowi aktywizmu etnicznego w całym regionie andyjskim (dr Jorge Raul Bedoya Barriga, lata 1996-1999), a także badania nad szamanizmem i praktykami etnomedycznymi (Anna Przytomska, lata 2010-2012). Z kolei problemy rdzennej ludności Boliwii pojawiły się w dwóch projektach. Były to badania nad zmieniającą się pozycją kobiety w społecznościach indiańskich żyjących na wschód od Andów, a konkretnie u Chacobo i Guarani (Magdalena Ziółkowska-Kuflińska, lata 1999-2003; zob. Ziółkowska-Kuflińska 2009), oraz studia nad etnohistorią, procesami tożsamościowymi, relacjami interetnicznymi i kwestiami etnolingwistycznymi (nagrania zanikającego języka etnicznego) występującymi u More, na pograniczu boliwijsko-brazylijskim (Paweł Chyc, lata 2008, 2014-2019). Wspomnieć należy także o Wenezueli, w której nie tylko prowadzono wieloletnie badania u E'ñepá (Panare), ale również w latach 2000-2002 realizowano projekt poświęcony kwestiom tubylczej tanatologii wśród Indian karaibskich (dr Alicja Pasek-Smith).

Choć badania w Mezoameryce nie były głównym kierunkiem zainteresowań, to jednak i w tym zakresie można odnotować kilka interesujących projektów. Jednym z nich były studia nad współczesnymi zmianami społeczno-gospodarczymi zachodzącymi w wiejskich społecznościach Meksyku (stan Michoacan), przede wszystkim pod wpływem implementacji tzw. mikrokredytów, mających pobudzić inicjatywy gospodarcze ubogich środowisk tubylczych (dr Agata Hummel, lata 2006-2012; zob. Hummel 2016). Podejmowały one wnikliwą analizę niektórych współczesnych projektów pomocowych, ukazując ich nieoczekiwane negatywne konsekwencje społeczne, co dobrze wpisywało się w nurt antropologii krytycznej i antropologii rozwoju. Z kolei ważne problemy z zakresu antropologii polityki, ale obserwowane na poziomie lokalnym, były przedmiotem badań prowadzonych na południu Meksyku (stan Chiapas), wśród ludności

majańskiej, grupy Tzotzil (Marcin Kozłowski, lata 2012-2018). Był to rejon, który przykuł uwagę opinii publicznej całego świata w latach 90. XX w. w związku z rewolucyjnym „nowym ruchem społecznym" tzw. neo-zapatystów występującym w obronie ludności tubylczej Meksyku. Ten fenomen samoorganizacji meksykańskich wieśniaków przyciągnął także znaczną uwagę antropologów. Wspomniany projekt poświęcony był analizie formowania się nowych elit tubylczych, ich stosunku do tradycyjnych autorytetów oraz ich roli w procesach współczesnych przemian. W stanie Chiapas, ale także w rejonie Huasteca oraz w Gwatemali wśród majańskiej grupy Kaqchiquel, prowadzone były eksperymentalne działania związane z antropologią wizualną, a polegające na współpracy z lokalnymi mieszkańcami w zakresie dokumentacji ich życia za pośrednictwem tzw. fotografii partycypacyjnej, pozwalającej z innej perspektywy spojrzeć na badaną kulturę (dr Jonatan Kurzwelly, rok 2010). Również w Gwatemali realizowany był projekt z zakresu etnologii religii poświęcony analizie nowych form ludowej religijności, przejawiających się na tym terenie w postaci kultu Maximona, popularnego „świętego", skonstruowanego na sposób synkretyczny z dawnych majańskich wierzeń i współczesnych popkulturowych motywów (dr Artur Sobczyk, lata 2010-2011).

Projekty realizowane w Poznaniu nie ograniczały się tylko do Ameryki Łacińskiej, ale również, choć w węższym zakresie, dotykały spraw związanych z Ameryką Anglosaską (strefą języka angielskiego). Jednym z nich były studia prowadzone na Jamajce, koncentrujące się nad tamtejszym społeczeństwem postkolonialnym (dr Łukasz Kaczmarek, lata 2009-2012). Obejmowały one takie zagadnienia jak przeobrażenia tożsamości w wyniku zachodzących przemian, oddziaływania kolonialnego dziedzictwa na kształt współczesnego życia i znaczenie turystyki w kształtowaniu się nowego oblicza tego wyspiarskiego kraju. Projekt ten realizowany był w powiązaniu z badaniami etnoarchiwalnymi (prowadzonymi już w USA) nad dokumentacją terenową wytworzoną przez Józefa Obrębskiego w trakcie jego badań na Jamajce w latach 1947-1948, a ukazującą społeczno-ekonomiczne warunki egzystencji wiejskich społeczności uformowanych przez potomków niewolników (prof. A. Posern-Zieliński, lata 2011-2012).

Problematyka etniczności obecna była również w pierwszym polskim projekcie opartym na solidnych i długotrwałych badaniach terenowych prowadzonych wśród Indian Stanów Zjednoczonych. W centrum

uwagi znalazły się kwestie odradzania się niemal już zasymilowanych grup tubylczych żyjących na Wschodnim Wybrzeżu (Oneida i Nanticoke-Lenape) i formowanie się ich nowej tożsamości poprzez reaktywację tubylczej tradycji (dr Bartosz Hlebowicz, lata 2001-2004; zob. Hlebowicz 2009). Wśród Indian środkowej części USA (Lakota w Południowej Dakocie) obserwacje codziennego życia w rezerwacie prowadził (w latach 2000-2005) dr Łukasz Krokoszyński, zanim zaangażował się w badania mieszkańców Amazonii. Należy w tym miejscu wspomnieć także o prof. Waldemarze Kuligowskim, który jeszcze od swych lat studenckich w sposób nieprzerwany wspierał Polski Ruch Przyjaciół Indian, popularyzując swymi esejami historię i kulturę tubylczych społeczności Stanów Zjednoczonych. Choć jego podstawowym polem antropologicznych dociekań była i jest nadal współczesna kultura popularna, to jednak nigdy nie zaniechał swych zainteresowań indianistycznych, publikując m.in. szkice poświęcone tubylczej historii, stereotypom Indian w kulturze, czy też występującym w tych rdzennych społecznościach przejawom seksualności.

Zakończenie

Przytoczony wyżej rejestr zrealizowanych projektów jest przejawem znacznej aktywności amerykanistów poznańskich. Prowadzone przez nich badania terenowe dostarczyły obfitych materiałów, których analizy znalazły się w wielu artykułach i monografiach. Jednakowoż część przygotowanych opracowań została zawarta w rozprawach doktorskich czy raportach z badań; oczekują one zatem na edytorskie przepracowanie, a następnie opublikowanie. Inne projekty, choć zakończone na etapie badań terenowych, nadal są w toku, gdyż interpretacja obfitych danych wymaga żmudnych i długotrwałych analiz antropologicznych, aby móc uzyskać wartościowe i oryginalne konkluzje.

Przegląd podejmowanej problematyki wskazuje jednoznacznie na to, że w większości przypadków poznańscy antropologowie bardzo dobrze rozpoznawali ważne dla badań problemy, które z jednej strony wpisywały się w główny nurt nauk społecznych, a z drugiej wychodziły naprzeciw zjawiskom i procesom ważnym dla Ameryki Łacińskiej. Zwykle w centrum zainteresowań znajdowały się współczesne zmiany społeczne i kulturowe zachodzące pod wpływem modernizacji i globalizacji, wysiłki ludności tubylczej w przezwyciężaniu marginalizacji postkolonialnej,

problemy ochrony społeczności zagrożonych wyginięciem czy fenomen renesansu etniczności i poszukiwania nowych form ekspresji dla rdzennej tożsamości. Jednocześnie część tych badań była tak realizowana, aby uzyskane wyniki mogły być przydatne praktycznie dla samych Indian i z tej racji prowadzone były pod auspicjami organizacji tubylczych.

Tak ukierunkowane badania zdecydowanie odcinały się od stereotypowej „egzotyki etnograficznej", skupiając się przede wszystkim na istotnych problemach obecnych w bieżącym dyskursie antropologicznym. Chodziło o to, aby zmieniające się gwałtownie realia „Ameryki indiańskiej" interpretować poprzez pryzmat adekwatnych do ich natury teorii i podejść, aby w ten sposób uczestniczyć w szerokiej debacie naukowej, w tym antropologicznej, ale przy wykorzystaniu doświadczeń amerykanistycznych. Przykładem tego rodzaju strategii są m.in. rozważania na temat etniczności, postkolonializmu, akulturacji i asymilacji, etnohistorii, etnopolityki, wielokulturowości czy perspektywizmu. Istotnym wkładem w te debaty są także oryginalne refleksje wynikające ze specyfiki prowadzenia samych badań terenowych w sytuacjach zdecydowanie odmiennych (nie tylko kulturowo) od tych, z którymi zazwyczaj spotyka się etnograf w terenie europejskim. Doświadczenia amazonistów pokazują to ze szczególną wnikliwością, zwracając uwagę na konieczność pozawerbalnego i kontekstowego sposobu uzyskiwania wartościowych danych w społeczeństwach nieposiadających tradycji dzielenia się swą codzienną wiedzą w formie uporządkowanej rozmowy z badaczem.

Okres dynamicznego rozwoju poznańskiej amerykanistyki mamy już za sobą. Od swych narodzin w 2. połowie XX wieku trwał on przez niemal 60 lat, podczas których aktywność w tym zakresie przejawiły aż cztery generacje. Dzisiaj badania nad kulturami i społeczeństwami obu Ameryk nie są prowadzone w jednym tylko ośrodku (Poznaniu), lecz rozwijają się w wielu miejscach (Warszawie, Krakowie, Łodzi, Gdańsku), choć pracujący w nich badacze często wywodzą swe intelektualne korzenie bezpośrednio z Poznania. Świadczy to niewątpliwie o znaczącej roli poznańskiej amerykanistyki etnologicznej w rozwoju i stabilizacji polskich studiów z tego zakresu. Rozwijały się one pomyślnie w naszym ośrodku wespół z dwoma innymi obszarami zainteresowań badawczych, a mianowicie studiami nad Afryką i nad krajami azjatyckimi (Posern-Zieliński 2010). Wszystkie te trzy specjalizacje przez lata współtworzyły specyfikę poznańskiej etnologii, która zawsze bardzo mocno zaangażowana była w badania pozaeuropejskie.

BIBLIOGRAFIA:

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

Buliński, T., Kairski, M. (2017). Polskie badania antropologiczne w Amazonii. *Etnografia. Praktyki, Teorie, Doświadczenia*, *3*, 7-17.

Dembicz, A. (2006). *Filozofia poznawania Ameryki. Studium idei i koncepcji poznawania i interpretowania Ameryki od czasów najdawniejszych po współczesne studia latynoamerykanistyczne.* Warszawa: Wydawnictwo CESLA.

Hlebowicz, B. (2009). *„Odnaleźć nasze prawdziwe ścieżki". Nanticoke Lenni-Lenapowie i Oneidowie ze Wschodniego Wybrzeża Stanów Zjednoczonych*. Warszawa: Wydawnictwo DiG.

Hummel, A. (2016). *Mikrokredyty – droga do rozwoju? Antropologiczne studium wiejskiej społeczności w Meksyku.* Poznań: Wydawnictwo Nauka i Innowacje.

Jaskulski, J. (red.) (1992). *Ameryka indiańska. Spotkanie dwóch światów*. Poznań: Wydawnictwo Muzeum Narodowego.

Kairski, M. (1998). *La actual situación etno-cultural de los grupos etno-linguisticos nativos de America del Sur*, t. 1-2. Quito: Edicion Abya Yala.

Kairski, M. (1999). *Indianie Ameryki Środkowej i Południowej. Demografia, rozmieszczenie, sytuacja etno-kulturowa,* t. 1-2. Poznań – Warszawa: Wydawnictwo UAM i CESLA UW.

Krysińska-Kałużna, M. (2012). *Yamashta czyli Ten który Prawie Umarł. Proces kontaktu a przetrwanie kultur indiańskich w Amazonii*. Warszawa: Oficyna Naukowa.

Makulski, J.K. (1987). *Kolekcje meksykańskie w zbiorach Państwowego Muzeum Etnograficznego w Warszawie.* W: M. Paradowska (red.), *Trzeci świat w polskich badaniach etnograficznych* (s. 47-54). Warszawa: Wydawnictwo PME.

Posern-Zielińska, M. (1972). *Peyotyzm. Religia Indian Ameryki Północnej.* Wrocław: Ossolineum.

Posern-Zieliński, A. (1974). *Ruchy społeczne i religijne Indian hiszpańskiej Ameryki Południowej (XVI-XX w.).* Wrocław: Ossolineum.

Posern-Zieliński, A. (1982). *Tradycja a etniczność. Przemiany kultury Polonii amerykańskiej*. Wrocław: Ossolineum.

Posern-Zieliński, A. (1985). *Kraina Inkarri. Szkice etnologiczne o Peru.* Wrocław: Ossolineum.

Posern-Zieliński, A. (1992). Rozwój badań antropologicznych a 500 lat odkrywania Ameryki. *Etnografia Polska, 26*(2), 7-33.

Posern-Zieliński, A. (2000). Polskie badania etnologiczne w Ameryce Łacińskiej po 1945 roku. W: A. Kuczyński (red.), *Polskie opisywanie świata. Od fascynacji egzotyką do badań antropologicznych* (s. 219-232). Wrocław: Wydawnictwo Katedra Etnologii UWr.

Posern-Zieliński, A. (2005). Polish anthropology under socialism. Intellectual traditions, the limits of freedom ,and new departures. W: Ch. Hann, M. Sarkany, P. Skalnik (red.), *Studying peoples in the people's democracies. Socialist era anthropology in the East-Central Europe* (s. 109-128). Berlin: LIT Verlag.

Posern-Zieliński, A. (2009). The State and the Indigenous Peoples in Latin America. W: R. Stemplowski (red.), *On the State of Latin American States. Approaching the Bicentenary* (s. 301-385). Kraków: A. Frycz Modrzewski University.

Posern-Zieliński, A. (2010). Etnolog w podróży. Poznańskie wyprawy i badania terenowe w krajach pozaeuropejskich. *Kronika Miasta Poznania (Podróże Poznaniaków)*, *3*, 358-371.

Posern-Zieliński, A. (2011). Profesor Maria Paradowska (1932-2011). *Lud*, *95*, 439-445.

Posern-Zieliński, A. (2018) Profesor Maria Frankowska i jej wkład w powstanie polskiej latynoamerykanistyki. *Etnografia Nowa*, *9-10*, 208-247.

Tomicki, R. (2004). Iberica Frankowsciana. W 120 rocznicę urodzin Eugeniusza Frankowskiego. *Etnografia Polska*, *48*(1-2), 17-36.

Walendowska, B. (1978). *Afrochrześcijańskie religie Antyli.* Poznań: Wydawnictwo UAM.

Ziółkowska-Kuflińska, M. (2009). *Tradycyjna i współczesna sytuacja kobiet w tubylczych społeczeństwach Boliwii na obszarze pozaandyjskim*. Poznań: Wydawnictwo UAM.

Streszczenie: Inicjatorką polskich badań amerykanistycznych w obrębie etnologii była prof. Maria Frankowska (1906-1996), związana z poznańskim uniwersytetem i Polską Akademią Nauk. Już od połowy lat 60. XX w. zaczęła tworzyć zespół specjalistów w tym zakresie. Początkowo zajmowała się etnohistorią Peru, po czym jej zainteresowania zwróciły się w stronę Meksyku, w którym w latach 1967 i 1975 prowadziła badania nad religijnością ludową, sztuką popularną oraz rolą dziedzictwa

prekolumbijskiego w kulturze współczesnej. W tym czasie amerykaniści z Poznania koncentrowali się na studiach etnoreligioznawczych i etnohistorycznych, co wynikało z trudności w organizowaniu zamorskich badań terenowych w latach władzy komunistycznej w Polsce. Kontynuatorem dzieła M. Frankowskiej był Aleksander Posern-Zieliński, który w r. 1974 zapoczątkował badania nad kulturą Polonii amerykańskiej. Studia te konsekwentnie prowadził również w latach 80. i 90. XX w., zajmując się także dziejami migracji do USA oraz fenomenem etnicznego odrodzenia. Równolegle zainicjował on badania terenowe w Peru (1978), zajmując się kulturą ludową i wspólnotą wiejską mieszkańców Andów. Ten nurt zainteresowań Ameryką andyjską powrócił w latach 90. i był intensywnie rozwijany aż do dzisiaj. W tym okresie badania obejmowały Ekwador, Peru, Boliwię i Chile. Głównym przedmiotem studiów była bieżąca sytuacja ludności tubylczej regionu, w tym etnorozwój, przemiany tożsamości, aktywizm Indian i ich strategie przezwyciężania postkolonialnej marginalizacji. Poczynając od r. 1981 uczniowie prof. A. Posern-Zielińskiego (przede wszystkim M. Kairski i T. Buliński), a także kilku doktorantów rozpoczęło badania terenowe wśród Indian Amazonii. Prowadzone one były przede wszystkim w Wenezueli (1981-2009), koncentrując się na przemianach kulturowych zachodzących w izolowanych grupach tubylców. Prowadzono także badania na terenie Amazonii Boliwijskiej, Ekwadorskiej i Peruwiańskiej, zajmując się etnohistorią, etnokartografią oraz aktualną sytuacją małych społeczności indiańskich. Część tych badań miała istotne znaczenie praktyczne, bowiem były prowadzone po to, aby ich rezultaty służyć mogły jako ważne ekspertyzy, potrzebne dla organizacji tubylczych i kształtowania polityki etnicznej tamtejszych władz. Poczynając od roku 2000, aktywność antropologiczna w Ameryce Łacińskiej uległa intensyfikacji dzięki sprzyjającym możliwościom finansowania badań oraz zaangażowaniu się w nie już trzeciego pokolenia poznańskich amerykanistów. W ostatniej dekadzie badania prowadzone były w Meksyku – nad chłopską ekonomią, na Jamajce – nad współczesnymi przemianami ludności post-niewolniczej, a także w Peru i Boliwii – nad funkcjonowaniem tubylczych wzorów kulturowych we współczesnym świecie. Poznańska amerykanistyka w toku 60 lat swego rozwoju przeszła drogę od studiów etnohistorycznych, prowadzonych z dala od amerykańskiego kontynentu, przez okres zespołowych „wypraw" organizowanych w schyłkowym okresie komunistycznego reżymu, do epoki indywidualnych badań wspieranych przez polskie i zagraniczne fundacje.

W tym okresie profil prowadzonych badań także silnie ewoluował – od studiów religioznawczych (synkretyzm, natywizm, mesjanizm) ku badaniom zmian społeczno-kulturowych tubylczych wspólnot (w Andach i Amazonii), dalej zaś ku studiom etnicznym, ekologicznym i kognitywnym (w nawiązaniu do perspektywizmu i zwrotu ontologicznego).

Słowa kluczowe: amerykanistyka, latynoamerykanistyka, historia badań pozaeuropejskich, historia antropologii, ludy tubylcze, badania terenowe

AMERICANISTIC STUDIES IN POZNAŃ FROM THE PERSPECTIVE OF THE CHANGING CURRENTS OF CULTURAL ANTHROPOLOGY

Abstract: The founder of the Polish Americanistic studies in the area of ethnology was prof. Maria Frankowska (1906-1996), associated with the University of Poznań and the Polish Academy of Sciences. In the middle of the 60s, she began to form a team of specialists in this field. Initially, she dealt with the ethnohistory of Peru, after which her interests turned to Mexico, where she, in the 60s and 70s, researched folk religion, popular art and the role of pre-Columbian heritage in the contemporary culture. At that period, Americanists from Poznań focused on ethnoreligious and ethnohistorical studies, which mostly resulted from the difficulties in organizing overseas fieldwork during the communist rule. Aleksander Posern-Zieliński was a continuator of Frankowska's activities. He initiated in 1974 research on the culture of Polish Americans and later on consistently conducted these studies in the 80s and 90s, dealing also with the American immigration history and the ethnic revival in the U.S.A. Simultaneously, he also initiated fieldwork in Peru (1978), studying folk culture and the Andean rural community. This initial interest in the Andean countries returned in the 90s and was intensively developed until today. During these years, anthropological studies were conducted in Ecuador, Peru, Bolivia, and Chile. The main subject of the research was the current situation of the indigenous peoples, including their ethno-development, identity changes, ethnic activism, and native strategies of overcoming postcolonial marginalization. Beginning from 1981, ex-students of prof. A. Posern-Zieliński

(first of all M. Kairski and T. Buliński), as well as several Ph.D. candidates started fieldwork among Amazonian native peoples. They were conducted primarily in Venezuela (1981-2009) focusing on cultural changes taking place among relatively isolated groups. The research projects were also carried out in the Bolivian, Ecuadorian and Peruvian Amazonia, with emphasis on ethnohistory, ethno-cartography, and the current situation of small Indian communities. Part of this research had significant applied importance. Its goal was to prepare reports which could serve as important expertise useful for indigenous organizations and ethnic policy authorities. Since the beginning of the 21st Century, anthropological fieldwork in Latin American countries has intensified, thanks to the new funding opportunities for research and the serious activities of the third generation of anthropologists from Poznań. In the last decade, studies were conducted in Mexico – on peasant economy, in Jamaica – on the contemporary transformation of the post-slave population, as well as in Peru and Bolivia - on the changes of indigenous culture, society and civic activities. During the 60 years of its development, Americanistic studies at Poznań have evolved from ethnohistorical studies, conducted at the distance from their geographical area of interest, through the period of team "expeditions" organized in the times of late communism, to the era of individual research projects supported by Polish and foreign foundations. During all these years, the research profile also has transformed strongly from studies on religion (syncretism, nativism, messianism) towards studies of social and cultural changes of indigenous communities (in the Andes and the Amazonia) and further led to ethnic, ecological and cognitive studies (the last one inspired by perspectivism and ontological turn).

Key words: Americanistic studies, Latinamerican studies, history of studies of non-European peoples, history of anthropology, indigenous peoples, ethnographic fieldwork

Maciej Ząbek
m.zabek@uw.edu.pl
ORCID: 0000-0003-2337-3064

Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej
Uniwersytet Warszawski

WKŁAD OŚRODKA POZNAŃSKIEGO DO POLSKIEJ AFRYKANISTYKI

Instytut Antropologii i Etnologii w Poznaniu od wielu już lat należy do wyróżniających się krajowych ośrodków etnologicznych. Jego znaczenie wynika między innymi z faktu uprawiania studiów pozaeuropejskich, w tym afrykanistycznych. Twórcą tych ostatnich jest w Poznaniu przede wszystkim prof. Ryszard Vorbrich, który swą osobą potwierdza zasadę, że rola określonych instytucji zależy często od działań i pasji poszczególnych jednostek. Warto jednak wspomnieć także o innych poznańskich etnologach, którzy od początku istnienia tej placówki starali się łączyć zainteresowania etnografią krajową z pozaeuropejską, odrzucając podział na *Volks-* i *Völkerkunde*.

Do uczonych z krakowsko-warszawsko-poznańską biografią należał z pewnością pierwszy dyrektor tej placówki, prof. Jan Stanisław Bystroń, który na przełomie lat 20. i 30. XX wieku prowadził badania śladów polskich w Algierii i na Bliskim Wschodzie. Wprawdzie do Algierii wyjechał już po opuszczeniu w 1925 roku ośrodka poznańskiego, nie można jednak wykluczyć, że zasiał ziarno swych pozaeuropejskich zainteresowań, choćby tylko w kontekście Polonii, także w Poznaniu. Podobnie zresztą jak iberysta i baskolog prof. Eugeniusz Frankowski, który w 1914 roku prowadził badania w Maroku (Frankowski 1963) czy światowej sławy afrykanista, etnograf i antropolog Jan Czekanowski[1]. Ten ostatni

[1] Jan Czekanowski prowadził badania międzyrzecza rzek Kongo – Nil, uczestnicząc

wprawdzie instytucjonalnie nie był związany z etnologią, ale po wojnie osiadł w Poznaniu i do 1960 roku kierował Katedrą Antropologii na Uniwersytecie Poznańskim. Atmosferę zainteresowania Afryką w tym mieście mogły kształtować także osoby spoza kręgów akademickich, wśród których można wymienić między innymi słynnych poznańskich podróżników: Kazimierza Nowaka i Arkadego Fiedlera.

Zapewne rozwój etnologii afrykanistycznej w Poznaniu nastąpiłby o wiele wcześniej, gdyby nie II wojna światowa i trzy pierwsze dekady w PRL, w których trudno było myśleć z powodów formalnych, finansowych i organizacyjnych o jakichkolwiek badaniach pozaeuropejskich. Tym bardziej trzeba podkreślić, że mimo tych wszystkich przeszkód nie rezygnowano z takich zainteresowań, a szefowie etnologii poznańskiej dawali studentom możliwość pisania prac opartych na źródłach zastanych.

Pierwszą postacią jednoznacznie związaną z ówczesną Katedrą Etnografii UAM, która na początku swojej kariery naukowej interesowała się afrykanistyką, była Barbara Walendowska, autorka pracy magisterskiej poświęconej problemowi pigmejskiemu w literaturze etnograficznej. Mimo że praca owa miała wyłącznie przeglądowy charakter, została wysoko oceniona, stając się uznaną pozycją w historii poznańskiej i polskiej afrykanistyki. Praca ta została opublikowana w 1965 roku pod tytułem *Problem Pigmejów afrykańskich w literaturze etnograficznej XIX i XX wieku* (Walendowska 1965). W późniejszym okresie badania B. Walendowskiej skupiły się na problematyce amerykanistycznej, w tym przede wszystkim na studiach nad afrokaraibskimi religiami synkretycznymi. Jej rozprawa doktorska, napisana pod kierunkiem prof. Marii Frankowskiej, nosiła jednak znamienny tytuł: *Elementy afrykańskie w religiach synkretycznych Antyli na przykładzie haitańskiego kultu „Vodu"*, co świadczyło o ciągłości zainteresowań afrykanistycznych. Praca ta wyróżniona została Nagrodą Polskiego Komitetu Solidarności z Narodami Azji i Afryki i ukazała się drukiem w 1978 roku pod tytułem *Afrochrześcijańskie religie Antyli* (1978).

W latach 70. XX wieku, gdy warunki na to pozwoliły, w ośrodku poznańskim zrodziły się pierwsze inicjatywy studenckich wypraw etnograficznych do krajów pozaeuropejskich. Stało się to możliwe dzięki

w ekspedycji księcia Adolfa Meklemburskiego. Po powrocie usystematyzował zebrane materiały antropologiczne i etnograficzne, które zostały wydane w pięciu tomach *Forschungen in Nil-Kongo-Zwischengebiet* (Czekanowski 1917). W trakcie swojej pracy w Poznaniu wydał dziennik z tej ekspedycji *W głąb lasów Aruwimi* (Czekanowski 1958).

przychylnej atmosferze i przyzwoleniu ze strony ówczesnego kierownika Katedry, prof. Józefa Burszty, oraz wsparciu prof. Marii Frankowskiej, a później także prof. Zbigniewa Jasiewicza. Dzięki nim w połowie lat 70. wyruszyła z Poznania pierwsza Studencka Ekspedycja Etnograficzna „Afryka'76", która stała się kamieniem węgielnym dla współczesnej, nie tylko poznańskiej, ale do pewnego stopnia i polskiej etnologii afrykanistycznej. W jej trakcie poznańscy studenci etnologii: Ryszard Vorbrich, Paweł Kostuch, Marian Szymaniak i Włodzimierz Żukowski oraz mgr Jacek Łapott, absolwent poznańskiej etnologii oraz pracownik Muzeum Narodowego w Szczecinie, po raz pierwszy dotarli do kraju Dogonów w Mali i Kirdi w Kamerunie, gdzie przeprowadzili udane badania empiryczne. Ich rezultatem były obronione prace magisterskie na temat budownictwa i garncarstwa tych ludów, później opublikowane w postaci artykułów[2]. Były to pierwsze w polskiej afrykanistyce prace dyplomowe powstałe w oparciu o oryginalne materiały naukowe pozyskane przez autorów podczas badań terenowych.

Patrząc z perspektywy czasu, trudno przecenić efekty samokształceniowe wyprawy „Afryka'76", która dla części jej uczestników stała się zaczątkiem dalszej kariery naukowej. To właśnie w trakcie tego studenckiego przedsięwzięcia zrodziły się poważniejsze zainteresowania afrykanistyczne, czy w ogóle etnologiczne, Ryszarda Vorbricha, który już kilka lat później, w 1982 roku, podjął samodzielne badania w północnym Kamerunie[3]. Stały się one podstawą jego pracy doktorskiej obronionej w 1986 roku, opublikowanej w postaci monografii *Górale Daba z północnego Kamerunu. Afrykańska Gospodarka tradycyjna pod presją historii i warunków ekologicznych* (Vorbrich 1989). Była to druga w Polsce, po pracy Andrzeja Waligórskiego o kenijskich Luo, monografia etnograficzna dotycząca ludu afrykańskiego.

Wyprawa „Afryka'76" stała się bezpośrednią inspiracją, wzorem i przykładem dla organizacji analogicznych przedsięwzięć przez studentów etnologii warszawskiej. W jednej z nich, SAHEL'87, uczestniczył R. Vorbrich, wówczas już adiunkt w Katedrze Etnografii UAM, który został kierownikiem naukowym wyprawy. Oprócz J. Łapotta i grupy

[2] Zob. m.in. *Zagroda północno-kameruńskiego plemienia Daba* (Kostuch 1981), *Naczynia gliniane Dogonów* (Vorbrich 1980).

[3] Wyprawa „Afryka'76" zaważyła także na karierze zawodowej i zainteresowaniach naukowych Jacka Łapotta [zob. Prądzyńska, Szczepańska-Dudziak, Buchalik (red.) 2019] oraz Włodzimierza Żukowskiego, który jednak wkrótce potem wyjechał do Australii, gdzie stał się wybitnym znawcą i badaczem kultury Aborygenów.

studentów z Warszawy, w tym piszącego te słowa, wziął w niej także udział ówczesny student poznańskiej etnologii Wojciech Dohnal. Zespół ten prowadził badania wśród ludów Somba w Beninie i Lobi w Burkinie Faso. Zaowocowały one kolejnymi pracami magisterskimi i artykułami, spośród których w szczególności należy wymienić znakomity tekst W. Dohnala *Tradycyjna gospodarka rolna ludu Somba z północnego Beninu* (1991)[4].

Wkrótce po wyprawie do Afryki Zachodniej Ryszard Vorbrich otrzymał roczne stypendium (1990) do Królestwa Maroka, co pozwoliło mu podjąć kolejne badania na tym kontynencie, tym razem w masywie Atlasu, i zarazem rozszerzyć swoje zainteresowania na Afrykę Północą i szeroko pojęty świat islamu. Ich rezultatem była wydana kilka lat później oryginalna monografia *Górale Atlasu marokańskiego. Peryferyjność i przejawy marginalności* (1996), która stała się podstawą jego habilitacji. W nowej rzeczywistości politycznej i gospodarczej, dzięki dotacji uzyskanej od Fundacji Batorego na „unowocześnienie metod nauczania w szkolnictwie wyższym", R. Vorbrich wrócił do Maroka w latach 1995, 1997 i 1998, tym razem już ze swoimi studentami, których skutecznie „zaraził" zainteresowaniami afrykanistycznymi. Pod jego kierunkiem pisali oni prace licencjackie i magisterskie[5] na podstawie osobiście przeprowadzonych badań terenowych, zostali także współautorami monografii *Wśród dolin Atlasu. Siła tradycji w kulturze i życiu codziennym górali marokańskich* (Vorbrich 1997).

[4] Zob. także: Krysik 1993; Ząbek 1993. Dla M. Ząbka wyprawa SAHEL'87 stała się początkiem wieloletniej współpracy naukowej z R. Vorbrichem.

[5] Prace licencjackie: Rafał Beszterda (1995), *Adaptacja kulturowa plemion berberskich do warunków ekologicznych Wysokiego Atlasu*; Przemysław Hinca (1995), *Organizacja pasterstwa w Wysokim Atlasie;* Anna Pługawko (1995), *Między kuchnią a pastwiskiem. Kobieta berberyjska z Wysokiego Atlasu w pracy i rodzinie*; Aleksandra Szymańska (1995), *Tradycyjne ozdoby berberyjskie we współczesnym Maroku. Technologia, typologia, symbolika*; Olga Kwiatkowska (1996), *Strój jako forma komunikacji. Na przykładzie stroju kobiet frakcji Ait Atqi-Tizgui plemienia Ait-Tidili*. Prace magisterskie: Anna Pługawko (1998), *Kobieta marokańska w tradycyjnym społeczeństwie i rodzinie. Na przykładzie społeczności z doliny Afqi plemienia Ait Tidili*; Aleksandra Szymańska (1998), *Tradycyjne formy bezpośredniego przyozdabiania ciała we współczesnym Maroku. Tatuaż, henna, harqus*.

Fot. 1. Samochód ekspedycji w wiosce, Baga, Nigeria, Afryka, 1977 rok. Fot. R. Vorbrich. Źródło: Cyfrowe Archiwum im. Józefa Burszty, nr inw. 001287s.

Fot. 2. Uczestnicy ekspedycji w trakcie przygotowań do przeprawy przez jezioro dłubanymi łodziami tubylców, okolice Kumba, Kamerun Pd., Afryka. Fot. R. Vorbrich. Źródło: Cyfrowe Archiwum im. Józefa Burszty, nr inw. 001305s.

Od 1999 roku R. Vorbrich wielokrotnie powracał do Afryki, tym razem ponownie subsaharyjskiej, prowadząc badania m.in. w Kamerunie, Mali i Senegalu. W ramach projektów finansowanych przez KBN, MNiSW oraz PTPN zajmował się szeroko pojętą problematyką procesów etnicznych i zmian społeczno-kulturowych w Afryce. Wyniki badań opublikował w licznych artykułach oraz kolejnej znakomitej książce, *Plemienna i postplemienna Afryka. Koncepcje i postaci wspólnoty w dawnej i współczesnej Afryce* (2012), na podstawie której w 2013 roku uzyskał tytuł naukowy profesora.

W latach 2008-2012 w centrum zainteresowań naukowych prof. R. Vorbricha znalazła się problematyka rozwojowa. W tym nurcie mieścił się projekt badawczo-rozwojowy „Woda dla Sahelu", finansowany przez sponsorów prywatnych, oraz projekt badawczo-dydaktyczny „Pokaż mi swój świat – pokaż mi swoją szkołę", współfinansowany przez MSZ na terenie Polski i Mali. W trakcie realizacji tych projektów R. Vorbrich wchodził w nowe sytuacje badawcze, nie unikając metody eksperymentalnej. Rezultatem prac są kolejne publikacje, m.in. *Pokaż mi swój świat. Edukacja rozwojowa a antropologia wizualna* (2009), a także kilka prac magisterskich i artykułów napisanych przez studentów będących uczestnikami obu projektów[6]. W sumie od 2000 roku prof. R. Vorbrich wypromował kilkanaścioro magistrantów i magistrantek, którzy napisali prace na podstawie samodzielnie zrealizowanych badań terenowych w Sudanie i w innych krajach Afryki[7].

[6] M.in.: Piotr Maliński (2009), *Warsztaty plastyczne w Mali*; Marek Polaszewski (2009), *Pokaż mi swoją szkołę*; Katarzyna Meissner (2009), *Kim chciałbym zostać w przyszłości* i (2011) *Pokusa wiedzy. Historia, polityka i strategia kształtowania edukacji w Sudanie i Mali.*

[7] Prace magisterskie z zakresu afrykanistyki napisane w IEiAK UAM pod kierunkiem prof. dra hab. Ryszarda Vorbricha: Anna Jasiulaniec (2000), *Problem „Aglofonów" a perspektywy integracji narodowej w Kamerunie*; Arkadiusz Legoń (2000), *Kształtowanie się tożsamości narodowej Oromo*; Piotr Maliński (2001), *Podziemne galerie drenujące na świecie a system Rhettar Marrakechu*; Donata Pawłowska (2005), *Praktyka okaleczania żeńskich narządów płciowych a tradycja i współczesność Afryki i Bliskiego Wschodu*; Lucyna Tumanowicz (2007), *Społeczno-kulturowy wymiar pojmowania i doświadczania rzeczywistości wojny na przykładzie Angoli (zderzenie dwóch perspektyw)*; Natalia Wasielewska (2008), *Zdobienie i modyfikacja ciała u kobiet z plemion Rubatab i Manasir (północny Sudan)*; Marek Polaszewski (2009), *Wizualizacja i werbalizacja obrazu Afryki na przykładzie magazynu „National Geographic"*; Magdalena K. Chułek (2011), *Nubijczycy kenijscy z Kibery. Strategia budowania zbiorowej identyfikacji*; Iga Piątkowska (2011), *Z placu wioskowego na deski teatru. Przeobrażenia tradycyjnego tańca afrykańskiego jako wynik zmian społeczno-obyczajowych w afrykańskiej kulturze*

W 2016 roku prof. Vorbrich podjął kolejne wyzwanie – został opiekunem spektakularnej i głośnej medialnie wyprawy naukowej Qarjat as-Saqaliba do północnego Maroka w poszukiwaniu śladów średniowiecznego osadnictwa Słowian w Afryce Północnej (Vorbrich 2017). Nawiązał też owocną współpracę z Uniwersytetem Cheikha Anta Diop w Dakarze w Senegalu, zapraszając do niej kolegę z Instytutu, dra hab. Adama Pomiecińskiego. Dzięki podpisaniu formalniej umowy o współpracy i wsparciu programu Erasmus (projekt „Metisées z Senegalu jako przykład społeczeństwa transrasowego i transkulturowego") zorganizował przyjazdy stypendystów (doktorantów) senegalskich do Poznania oraz wyjazdy polskich doktorantek do Senegalu. Ponadto prowadził badania terenowe w Saint-Louis koncentrujące się na transkulturowej i transrasowej subkulturze Signares oraz na bractwie Murunidów. Podjął także badania w buntującej się prowincji Casamanca na południu Senegalu.

Podsumowując powyższe, etnologia poznańska może być dumna z posiadania w swym gronie tak wybitnego afrykanisty – badacza terenowego nieustępującego w niczym czołowym antropologom zachodnim, profesora, który zaliczył już około 30 pobytów badawczych w Afryce, autora trzech oryginalnych monografii terenowych, dziesiątek publikacji afrykanistycznych (patrz: bibliografia) i promotora kolejnych afrykanistów. Szczególnie podkreślić należy, że prof. Vorbrich zawsze, gdy tylko mógł, włączał w prowadzone przez siebie badania studentów i doktorantów. Dzięki niemu prace terenowe w Beninie, Burkinie Faso, Kamerunie, Mali, Maroku i Wybrzeżu Kości Słoniowej prowadziło około 20 studentów i doktorantów z ośrodka poznańskiego. Wśród licznych wypromowanych przez niego doktorów są m.in. Jacek Łapott, obecnie prof. Uniwersytetu Szczecińskiego, i dr Lucjan Buchalik z Muzeum w Żorach – bez wątpienia najlepsi w Polsce specjaliści od Dogonów i Kurumbów[8], a także dr Piotr Maliński z Uniwersytetu Szczecińskiego, który prowadził badania etnoarcheologiczne w Sudanie[9]. Wkrótce stopnie doktorskie powinny uzyskać kolejne osoby: Katarzyna Meissner, prowadząca badania wśród Kurumbów z Burkiny Faso, Magdalena Chułek (2012, 2018a, 2018b, 2019), badająca mieszkańców slumsu Kibery w Nairobi, oraz Elżbieta Stańczyk, zajmująca się transnacjonalizmem w Senegalu. Wszystkie one

w XX wieku; Alicja Szwarczyńska (2016), *Arteterapia w Ugandzie – pomiędzy teorią a praktyką społeczną*.

[8] Zob. Łapott 2008; tenże 2012; Buchalik 2009.

[9] Zob. Maliński 2012.

poszerzą grono poznańskich etnologów-afrykanistów, wychowanków prof. Vorbricha.

Mimo że wyjazd do Afryki nie wymaga już dziś wielkich starań i zachodów, to prowadzenie tam badań jest nadal trudniejsze niż gdzie indziej. Dystans, zarówno w wymiarze przestrzeni fizycznej, jak i kulturowej, sprawia, że teren w Afryce jest nadal niełatwo dostępny, co przekłada się na ograniczoną możliwość ponawiania badań oraz metodykę ich prowadzenia[10]. Być może dlatego tak niewielu jest obecnie naśladowców prof. Vorbricha. Moim zdaniem żadna „antropologia w domu" nie zastąpi jednak etnologowi doświadczenia bliskiego spotkania z ludźmi „radykalnie innymi", którzy uczą nas sceptycyzmu wobec modnych teorii i ideologii. Uważam, że wypowiadanie się na takie tematy jak postkolonializm, rasizm czy antropologia rozwoju bez osobistych doświadczeń z prowadzenia badań w krajach pozaeuropejskich można przyrównać do poznawania słonia przez tych legendarnych ślepców, którzy próbowali go opisać jedynie na podstawie dotyku. Stąd waga i znaczenie badań pozaeuropejskich, które z takim powodzeniem uprawiane są ośrodku poznańskim.

BIBLIOGRAFIA:

Buchalik, L. (2009). *Niewolnicy kobiet, czyli pokrewieństwo żartów Dogonów i Kurumba*. Wrocław.

Chułek, M. (2019). Hustling the *mtaa* way: the Brain Work of the Garbage Business in Nairobi's Slums. *African Studies Review*, 1-22. DOI:10.1017/asr.2019.46.

Chułek, M. (2018a). A thief on the stack. An analysis of illegal behaviour: lynching in the Kibera Slum (Kenya). W: S. Ayimpanm (red.), *Aux marges des regles et des lois. Regulations informelles et normes en Afruque*. Paris: Éditions l'Harmattan.

Chułek, M. (2018b). Mob justice and everyday life: The case of Nairobi's Kibera and Korogocho slums. *African Studies*, 78:3, 385-402 DOI: 10.1080/00020184.2018.1519332.

Chułek, M. (2012). Nubijczycy Kenijscy z Kibery. Strategie budowania zbiorowej identyfikacji. *Lud*, 96, 227-248.

Czekanowski, J. (1917). *Forschungen in Nil-Kongo-Zwischengebiet*, t. 1-5. Leipzig: Klinkhardt.

[10] Zob. Vorbrich 2020.

Czekanowski, J. (1958). *W głąb lasów Aruwimi*. Wrocław: PTL.
Dohnal, W. (1991). Tradycyjna gospodarka rolna ludu Somba z północnego Beninu. *Materiały Zachodniopomorskie*, 37, 211-279.
Kostuch, P. (1981). Zagroda północno-kameruńskiego plemienia Daba. *Materiały Zachodniopomorskie*, 27, 281-305.
Krysik, S. (1993). Tradycyjne budownictwo ludów Somba z regionu wzgórz Atacora w północno-zachodnim Beninie. Materiały Zachodniopomorskie, 39, 353-380
Kutrzeba-Pojnarowa, A. (1963). Wspomnienie o prof. Eugeniuszu Frankowskim. *Etnografia Polska*, 7, 425-439.
Łapott, J. (1977). *Dogonowie i inni* (katalog wystawy). Szczecin: MNS.
Łapott, J. (1978). *Dogonowie i inni* (katalog wystawy). Kalisz.
Łapott, J. (1978). Studencka Ekspedycja Etnograficzna „Afryka 76-77" – sprawozdanie z przebiegu i wyników działalności etnologicznej wyprawy do Afryki. *Materiały Zachodniopomorskie*, 24, 283-319.
Łapott, J. (1979). *Dogon – die Kultur eines westafrikanischen Bauervolkes* (katalog wystawy). Dresden.
Łapott, J. (1979b). Kadei – papirusowa łódź znad jeziora Czad. *Materiały Zachodnipomorskie*, 25, 211-245.
Łapott, J. (1984). Kowalstwo w życiu codziennym plemion Daba i Guidar w Kamerunie Północnym. *Materiały Zachodniopomorskie*, 30, 245-262.
Łapott, J. (2008). *Pozyskiwanie żelaza w Afryce Zachodniej na przykładzie ludów masywu Atakora*. Żory.
Łapott, J. (2012). *Dogonowie z Mali. Społeczność tradycyjna w procesie zmian*. Szczecin.
Maliński, P. (2012). *Między wykopaliskami rabunkowymi a archeologicznymi. Społeczno-kulturowa funkcja materialnych śladów przeszłości w Dolinie Nilu (na przykładzie plemienia Manasir z północnego Sudanu).* Praca doktorska napisana pod kierunkiem prof. R. Vorbricha. Poznań.
Vorbrich, R. (1980). Naczynia gliniane Dogonów. *Materiały Zachodniopomorskie*, 26, 471-488.
Vorbrich, R. (1982). Produkcja garncarska Dogonów. *Etnografia Polska*, 26/1, 245-266.
Vorbrich, R. (1987). Studencka Ekspedycja Etnograficzna „Afryka 76" a doświadczenia indywidualnych badan terenowych. W: L. Dzięgiel (red.), *Na egzotycznych szlakach: o polskich badaniach etnograficznych w Afryce, Ameryce i Azji w dobie powojennej* (s. 75-101). Wrocław: PTL.

Vorbrich, R. (1989). *Górale Daba z północnego Kamerunu. Afrykańska Gospodarka tradycyjna pod presją historii i warunków ekologicznych.* Wrocław: PTL.

Vorbrich, R. (1996). *Górale Atlasu marokańskiego. Peryferyjność i przejawy marginalności.* Wrocław: PTL.

Vorbrich, R. (1997). *Wśród dolin Atlasu. Siła tradycji w kulturze i życiu codziennym górali marokańskich*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM.

Vorbrich, R. (red.) (2009). *Pokaż mi swój świat. Edukacja rozwojowa a antropologia wizualna*. Poznań: Wydawnictwo MJP.

Vorbrich, R. (2012). *Plemienna i postplemienna Afryka. Koncepcje i postaci wspólnoty w dawnej i współczesnej Afryce*. Poznań: Wydawnictwo UAM.

Vorbrich, R. (2013). „Sorghum Wealth " versus „Money Wealth," or the Hybrid Nature of Post-tribal Economies. *Hemispheres. Studies on Cultures and Societies*, 28, 5-14.

Vorbrich, R. (2015a). Bierny beneficjent versus lokalny partner projektów rozwojowych w Afryce. W: W. Cisło, J. Różański, M. Ząbek (red.), *Bilad as-Sudan – dziedzictwo przeszłości* (s. 231-256). Pelplin: Instytut Dialogu Kultury i Religii WT UKSW.

Vorbrich, R. (2015b). „Plemię obywatelskie" a monarchia szaryfijska. Instytucjonalizacja i etatyzacja rozwoju we współczesnym Maroku. W: A. Żukowski (red.), *Komunikowanie w Afryce. Endo- i egzogeniczne aspekty. Etniczność-kultura-religia* (s. 29-52). Olsztyn: Instytut Nauk Politycznych UWM.

Vorbrich, R. (2016a). Perspektywa antropologiczna w badaniach nad rozwojem (w kontekście projektów rozwojowych). W: K. Jarecka-Stepien , A. Surdej (red.), *Tożsamość i efektywność: w poszukiwaniu mechanizmów zrównoważonego rozwoju* (s. 47-68). Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek.

Vorbrich, R. (2016b). Afrykanie – charakterystyka społeczno-kulturowa w kontekście imigracji do Polski. W: J. Schmidt, D. Niedźwiedzki (red.), *Społeczno-kulturowa identyfikacja cudzoziemców. Projekty szkoleniowe* (s. 489-564). Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM.

Vorbrich, R. (2016c). Berberowie – charakterystyka społeczno-kulturowa w kontekście imigracji do Polski. W: J. Schmidt, D. Niedźwiedzki (red.), *Społeczno-kulturowa identyfikacja cudzoziemców. Projekty szkoleniowe* (s. 565-602). Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM.

Vorbrich, R. (2017a). Ziomkostwo – grupa pierwszego wyboru w przestrzeni rozwoju. Na przykładzie organizacji pozarządowych w Mali. W: L. Buchalik, J. Różański (red.), *Ex Africa semter aliquid novi*, t. IV (s. 38-54). Kraków-Żory: Polskie Towarzystwo Afrykanistyczne, Muzeum w Żorach.

Vorbrich, R. (2017b). Saqaliba. Słowianie w średniowiecznym Maroku. W: B. NDiaye, I.A. NDiaye (red.), *Afryka – Europa Środkowo-Wschodnia. Historia relacji, stan badań i perspektywy rozwoju* (s. 11-24). Olsztyn: UWM.

Vorbrich, R. (2017c). Land and the envinment versus customary and statute laws. Environmental and political pressures on the Daba of northen Cameroon. W: W. Cisło, J. Różański, M. Ząbek (red.), *Collecta Sudanica* (s. 31-50). Fuguil-Warsaw.

Vorbrich, R. (2017d). Afrykanie we Francji jako podmiot i przedmiot badań. Czyli jak kultura i procesy adaptacyjne emigrantów kształtują wizje świata emigrantów i antropologów. W: A. Żukowski (red.), *Afryka i świat a problem migrantów i uchodźców* (s. 111-132). Olsztyn: UWM.

Vorbrich, R. (2017e). Kamerun północny – laboratorium polskiej afrykanistyki antropologicznej. W: W. Cisło, J. Różański, M. Ząbek (red.), *Bilad as-Sudan. Polska a strefa Sudanu* (s. 91-124). Peplin: Berbendinum.

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*, w druku.

Walendowska-Zapędowska, B. (1965). *Problem Pigmejów afrykańskich w literaturze etnograficznej XIX i XX wieku*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza.

Walendowska-Zapędowska, B. (1978). *Afrochrześcijańskie religie Antyli*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza.

Ząbek, M. (1993). Zagroda Lobi w południowo-zachodniej Burkina Faso. *Materiały Zachodniopomorskie*, 39, 321-352

Streszczenie: niniejszy artykuł dotyczy wkładu Etnologii poznańskiej do polskich studiów afrykanistycznych z zakresu etnologii. Ich twórcą w Poznaniu jest przede wszystkim prof. Ryszard Vorbrich. Niemniej tekst omawia także dorobek jego poprzedników w tym zakresie oraz uczniów i potencjalnych następców.

Słowa kluczowe: afrykanistyka, Poznań, etnologia, Ryszard Vorbrich

A CONTRIBUTION OF POZNAŃ ETHNOLOGY TO POLISH AFRICAN STUDIES IN

Abstract: This article focuses on the contribution of Poznan Ethnology to Polish African studies in the field of ethnology. Their founder in Poznan is primarily prof. Ryszard Vorbrich. However, the text also discusses the achievements of his predecessors in this area, as well as students and potential successors.

Key words: African studies, ethnology, Poznań, Ryszard Vorbrich.

Włodzimierz Andrzej Żukowski
wzukowski@ozemail.com.au
35 Pelican Crescent,
Wulagi, NT 0812, Australia

ANTROPOLOGIA AUSTRALIJSKA I ABORYGENI W PROCESIE DEKOLONIZACJI TOŻSAMOŚCI AUSTRALIJSKIEJ

Wprowadzenie

Według Powszechnego Spisu Ludności z 2016 roku (Census 2016) Aborygeni i Wyspiarze Cieśniny Torresa stanowili w Australii 2,8% ludności. Z ogólnej liczby 649 tys. 200 osób 91% było Aborygenami, pozostali to Wyspiarze. Najwyższy odsetek Aborygenów zamieszkuje Terytorium Północne, gdzie stanowią oni 25,5% ludności (nieco ponad 58 tysięcy), podczas gdy najwyższa liczba bezwzględna przypada na Nową Południową Walię, gdzie mieszka 216 tys. osób pochodzenia aborygeńskiego. Aborygeni Australii stanowią populację młodszą niż przeciętna krajowa[1]. Jedna na dziesięć osób pochodzenia aborygeńskiego mówi w domu w swoim ojczystym języku, a w całym kraju zanotowano 150 istniejących języków aborygeńskich, które używane są na co dzień (ABS Media Release 2017). Według tych samych danych, faktem jest postępująca integracja Aborygenów z głównym nurtem społeczeństwa australijskiego, także genetyczna. Statystki podają, że małżeństwa mieszane Aborygenów z osobami pochodzenia nie-aborygeńskiego wzrosły z 46% w 1986 roku do 71,5% w 2006 roku (Sutton 2011: 158, za: Peterson, Tylor 2008). Wskaźniki te są jeszcze wyższe dla Aborygenów w wielkich aglomeracjach miejskich, jak Sydney, gdzie sięgają ponad 80%, zarówno dla mężczyzn, jak

[1] Wg danych spisowych średnia wieku Aborygenów wynosi 23 lata, podczas gdy pozostałej części populacji Australii 38 lat (Census 2016).

i dla kobiet. Jest to świadectwem postępującej integracji i zmian percepcji albo samodefinicji aboryginalności, która z nacisku na różnice kulturowe przechodzi na pozycje etniczności oparte o przodków, historię rodziny i *present recognition* (Sutton 2011: 158). W dalszym ciągu jednak, także w środowiskach wielkomiejskich, proces identyfikacji kulturowej skłania się w stronę aboryginalności – według Powszechnego Spisu Ludności Australii z 1996 roku 87% dzieci ze związków międzyrasowych identyfikowało się jako Aborygeni. Oczywiście na australijskim *outbacku* (głębokiej prowincji), zwłaszcza w Terytorium Północnym, proporcje te (związków międzyrasowych) są zdecydowanie niższe, a sama definicja tożsamości Aborygenów ciągle oparta jest na tradycyjnych strukturach plemiennych i językowych oraz zakreślona percepcją określonego, kulturowo zdefiniowanego terytorium, pojmowanego jako *country*.

Początki antropologii australijskiej i jej rozwój

Niniejszy artykuł poświęcony jest „antropologii australijskiej" i jej roli w procesie emancypacji Aborygenów, będącym przejawem dekolonizacji australijskiej tożsamości. Używając określenia „antropologia australijska", mam na myśli prace antropologów, niekoniecznie tylko australijskich, których tematem jest antropologia kultury Australii, zogniskowana na jej ludności autochtonicznej, tj. Aborygenach i Wyspiarzach Cieśniny Torresa[2]. Tak rozumiana antropologia obejmuje prace etnografów i etnologów, archeologów, językoznawców, a także socjologów, kulturoznawców i geografów kultury zajmujących się badaniem kultury Aborygenów Australii[3].

[2] Wspominam tu Wyspiarzy jako autochtonicznych mieszkańców Australii, ale doświadczenia inspirujące tę pracę wiążą się z Aborygenami, czyli mieszkańcami właściwego kontynentu australijskiego (wliczając Tasmanię). Wyspiarze zaś są Melanezyjczykami.

[3] Chciałbym, aby moja krótka prezentacja była czymś więcej niż kolorowym obrazkiem z Antypodów, egzotyczną pocztówką i reportażem. Tematy, które poruszam, obejmują ponad sto lat historii antropologii australijskiej w kontekście jej pracy z Aborygenami Australii, stąd z konieczności przedstawiam je w sposób szkicowy. Odwołując się do historii dyscypliny oraz ponad 30 lat własnych doświadczeń z antropologią stosowaną w Środkowej i Północnej Australii, liczę jednak na to, że omówienie to trafnie identyfikuje najważniejsze tematy i wyzwania, z którymi mierzyli się i nadal mierzą antropolodzy australijscy. Jestem przekonany, że w wielu obszarach są one zbieżne z tematami, jakimi zajmują się badacze w Polsce i innych krajach.

Początki antropologii społecznej/kulturowej w Australii sięgają 1890 roku, kiedy to w ramach Victoria Royal Society ustanowiona została Sekcja Antropologii (Mulvaney 1993: 1). Natomiast pierwszy Wydział Antropologii, ufundowany wspólnie przez Fundację Rockefellera, rządy stanowe i rząd federalny Australii, powstał w 1925 roku na Uniwersytecie w Sydney. W późniejszych latach studia antropologiczne utworzono na kolejnych uniwersytetach. Kamieniem milowym w rozwoju studiów nad kulturą autochtonów Australii było założenie w 1961 roku Australian Institute of Aboriginal and Torres Strait Islanders Studies (AIATSIS) z siedzibą w Canberze.

Preferowanym przez fundatorów kandydatem na pierwszego profesora w katedrze (Chair of Anthropology) na Uniwersytecie Sydnejskim był Bronisław Malinowski (Grey 2011: 11), uznawany powszechnie nie tylko za wybitnego antropologa, ale i znawcę kultury Australii – kraju, w którym wskutek szczególnego zrządzenia losu spędził kilka lat[4]. Ostatecznie oferta pracy nigdy nie została jednak do niego skierowana, gdyż przeważyła opinia, że Malinowski nie porzuci London School of Economics. W tej sytuacji Australian National Research Council zwróciła się do kilku wybitnych światowych antropologów z prośbą o radę w sprawie utworzenia w Australii uniwersyteckiej katedry antropologii. Byli to: Malinowski i Seligman z London School of Economics, Frazer i Haddon z Cambridge oraz Elliott Smith z Uniwersytetu Londyńskiego (Peterson 1990). Malinowski odpowiedział sześciostronicowym elaboratem, radząc założenie departamentu w Sydney. Na posadę profesora katedry rekomendowano A.R. Radcliffe-Browna, który objął to stanowisko w 1926 roku[5]. Od tego momentu rozwój antropologii australijskiej znacznie przyspieszył, ale zainteresowanie kulturą Aborygenów i badania im poświęcone mają znacznie dłuższą historię.

[4] Malinowski przybył do Australii w czasie, gdy w Europie wybuchła I wojna światowa. Jako poddany austrowęgierski został internowany, pozwolono mu jednak prowadzić badania na Trobriandach. To one zapewniły mu światowe uznanie. Oprócz swoich sztandarowych monografii Trobriandzkich Malinowski napisał także ważną, chociaż stosunkowo mniej znaną pracę *The Family Among Australian Aborigines* (1913), która oparta była raczej o teksty źródłowe niż materiały terenowe, i dyskutowała kwestie małżeństwa i systemów pokrewieństwa.

[5] Mimo że Malinowski nie wykładał w Sydney, to jednak silnie oddziaływał na rozwój australijskiej antropologii tego okresu. Jak pisze Gray (2011: 14), „Radcliffe-Brown wywierał teoretyczny wpływ na swoich studentów, którzy byli potem pod wpływem Malinowskiego, jeżeli kontynuowali studia doktoranckie w London School of Economics, co robiła większość z nich".

Przybywający do Australii Brytyjczycy widzieli w rdzennych mieszkańcach tego kontynentu zbieraczy i łowców epoki paleolitu, których trudno było im uznać za przedstawicieli „kultury" czy „cywilizacji", oceniali ich bowiem przede wszystkim według standardów własnej cywilizacji, a także porównywali z przedstawicielami innych kultur pozaeuropejskich, na przykład afrykańskich czy azjatyckich, które jako osiadłe kultury rolnicze posiadały atrybuty uznawane za przejawy owej „kultury" czy „cywilizacji": scentralizowany system władzy, uregulowane i stosunkowo łatwe do interpretacji systemy społeczne i ekonomiczne, zrozumiałe dla kolonizatorów systemy własności ziemi, rozwinięte budownictwo, bogaty zestaw narzędzi i uzbrojenia itp. Tymczasem Australię zamieszkiwały niewielkie grupy rozproszone na olbrzymim terytorium, które nie posiadały takich widocznych i łatwych do zinterpretowania atrybutów, a kolonizatorzy nie byli w stanie dostrzec ani zrozumieć ich wysoce skomplikowanych systemów pokrewieństwa, rozbudowanych wierzeń i mitologii, specyficznego systemu identyfikacji z ziemią oraz systemu własności terytoriów plemiennych. Stąd też, także z uwagi na używane przez nich narzędzia, Aborygeni zostali uznani za lud epoki kamienia łupanego, co było więcej nawet niż nieporozumieniem i uproszczeniem.

Od czasu przybycia Pierwszej Floty kolonizatorzy używali wobec miejscowej ludności lekceważącego terminu *natives*, czyli tubylcy[6], określając ich słowami *Aboriginal*, *Aborigine*, które zresztą istniały w języku angielskim już wcześniej. Dzisiaj funkcjonują one jako etnonimy, a ich skrócone formy: *Abo* lub *Abos*, w potocznym odbiorze mają wydźwięk pejoratywny, podobnie jak określenie *Coon*. Istnieją też regionalne nazwy własne Aborygenów, jak *Noongar* w Zachodniej Australii i *Koori* w południowej i wschodniej części kontynentu.

W początkowym okresie jedną z ról rodzącej się brytyjskiej antropologii kolonialnej było badanie kultur ludów pozaeuropejskich w celu ewentualnego włączenia ich – np. rolników afrykańskich – do systemu gospodarczego i fiskalnego Wielkiej Brytanii przez urynkowienie produkcji rolnej, opodatkowanie jej oraz stopniowe przekształcenie farmerów w robotników rolnych na plantacjach powstałych z komasacji ich ziemi[7].

[6] W taki sam sposób określano zresztą wszystkich autochtonów w koloniach brytyjskich na całym świecie.

[7] W XIX wieku, w czasie rozwoju masowej hodowli owiec i bydła, Aborygeni byli zatrudniani jako poganiacze bydła (*stockmen*). Także w pierwszej połowie XX wieku, zwłaszcza podczas obu wojen światowych, gdy biali mężczyźni wcieleni zostali do wojska, byli oni podporą australijskich rancz i rolnictwa. Dopiero lata 70. XX wieku, kiedy

Zgodnie z praktyką kolonialnych rządów pośrednich (*indirect rule*), praktykowanych przez Brytyjczyków na całym świecie, zajmowano się analizą hierarchii społecznych w celu włączania lokalnych elit władzy do systemu kolonialnego (w Australii byli to aborygeńscy „królowie")[8]. W przypadku antropologii australijskiej tego okresu naczelnym jej zadaniem było ułatwienie „oswojenia" albo poskromienia „dzikich tubylców" i objęcia ich kontrolą. Prócz tego badacze mieli dokumentować kulturę Aborygenów, zanim ci ostatecznie wymrą, gdyż tak właśnie oceniano ich szanse na przeżycie w nowej kolonialnej rzeczywistości (Gray 2011: 33-34).

Kolonizacja Australii wywarła przemożny wpływ na tradycyjne mechanizmy funkcjonowania społeczności aborygeńskich, wprowadzając system właściwie wszechobecnej kontroli[9]. Odpowiadał za nią przede wszystkim urząd Protektora Aborygenów oraz *patrol officers*, którzy byli odpowiednikami nowogwinejskich *district-* i *patrol officers*, zwanymi *kiap*. Urząd *Patrol Officer*, ustanowiony w latach 30. XX wieku, został przejęty przez Native Affairs Branch[10] założoną w 1939 roku w Terytorium Północnym[11]. Od kandydatów do służby wymagano by „myśleli jak czarni" (*thinking black*), czyli znali i rozumieli kulturę Aborygenów, co właściwie pokrywało się z rolą etnografa i antropologa kultury. Urzędnicy ci odwiedzali misje i osady aborygeńskie w buszu jako reprezentanci administracji państwowej. Ich zadaniem jako pośredników (*go-betweens*) było monitorowanie sytuacji w osadach aborygeńskich, edukacja w zakresie konieczności przestrzegania prawa, na przykład „uświadamianie Abo-

---

wprowadzono ciężarówki do przewozu bydła (tzw. „pociągi drogowe") oraz zaczęto wykorzystywać motocykle i helikoptery do jego zaganiania, zakończyły erę spędów bydła. Dla większości Aborygenów *outbacku* oznaczało to utratę pracy, co dało początek kryzysowi społecznemu, który trwa do dziś.

[8] W Australii właśnie w tym celu wprowadzona została instytucja „królów" plemiennych, czyli szanowanych starszych poszczególnych plemion lub klanów, którzy nosili na szyi półokrągłą blachę z wygrawerowanym tytułem, np. „King Billy" albo „King Johnny" itp.

[9] W tym kontekście na ironię zakrawa fakt, że wiele negatywnych zjawisk, z którymi obecnie borykają się Aborygeni, jak wzrost przemocy w społeczności i rodzinie, wiąże się z dekolonizacją i rozluźnieniem kontroli sprawowanej wcześniej przez administrację kolonialną: policję, misje i szkoły.

[10] Wydział Spraw Tubylczych.

[11] Po II wojnie światowej Terytorium Północne podzielono na sześć obszarów patrolowania, co przy powierzchni 1,349 129 km^2 daje przeciętnie prawie 225 tys. km^2, czyli nieco mniej niż obszar Wielkiej Brytanii na jednego *patrol oficer*, z których wszyscy przeszli szkolenie antropologiczne na Uniwersytecie Sydnejskim.

rygenom, jak poważne jest zabijanie ludzi" (Long 1992: 3). Mieli także gromadzić informacje o populacji i rozmieszczeniu Aborygenów, w tym o obecności w osadach dzieci ze związków mieszanych, które później były zabierane przez policję[12]. Częściowo wynikało to ze zmiany wcześniejszego przekonania, że ludność aborygeńska stopniowo wymrze[13].

Antropolodzy szybko przeciwstawili się postrzeganiu Aborygenów jako reprezentantów prymitywnej i zacofanej kultury paleolitycznej. Wprawdzie praca Baldwina Spencera i Francisa Gillena z 1927 roku nosiła jeszcze znamienny tytuł *The Arunta. A Study of a Stone Age People*, ale już w 1937 roku Lloyd Warner, amerykański antropolog z Harvardu, przedstawił wyniki swoich doktoranckich badań terenowych prowadzonych w latach 1927-29 w rejonie Milingimbi (Terytorium Północne) w monografii zatytułowanej *A Black Civilization: a Social Study of an Australian Tribe*, co było wyzwaniem wobec dominującej tendencji do deprecjonowania kultury aborygeńskiej. Praca ta do dziś uznawana jest za klasykę. Z czasem powstały inne ważne opracowania dokumentujące kulturę Aborygenów, takie jak: *The First Australians* (1952) Ronalda i Catherine Berndt, *Songs of Central Australia* (1971) Teda G.H. Strehlowa, syna niemieckich misjonarzy z misji Hermannsburg w Środkowej Australii, 100 km na zachód od Alice Springs, który pracował również jako *patrol officer* i biegle znał język Arrernte (Aranda), czy *Nomads of the Australian Desert* (1976) Charlesa Mountforda i wiele innych. Z kolei antropolog Peter Sutton odegrał ważną rolę jako organizator wystawy sztuki Aborygenów zatytułowanej „Dreamings", która w latach 80. XX wieku prezentowana była m.in. w Nowym Jorku, Chicago, Los Angeles, Melbourne i Adelajdzie, otwierając epokę wielkiego zainteresowania sztuką rdzennych mieszkańców Australii, głównie nurtem malarstwa

[12] Na mocy ustawy *The Northern Territory Aboriginals Act* z 1910 roku Chief Protector został uprawniony do działania jako prawny opiekun dzieci ze związków mieszanych. Pokolenie dzieci zabranych rodzinom nazywa się „ukradzionym pokoleniem". Polityka ta, rozbijając rodziny, doprowadziła do poważnych problemów życiowych i adaptacyjnych uprowadzonych dzieci.

[13] Przykładem pozytywnej roli *patrol officers* jest działalność antropologa Donalda Thompsona. W 1932 roku przekonał on Aborygenów z Caledon Bay w Ziemi Arnhema, którzy w odwecie za gwałty na miejscowych kobietach wymordowali załogę japońskiego kurta rybackiego, by dobrowolnie poddali się policji. Zapobiegło to wysłaniu ekspedycji, która łatwo mogła stać się ekspedycją karną, prowadząc do eskalacji, być może wielu ofiar śmiertelnych i poważnego konfliktu. Sprawa sądowa odbyła się w 1934 roku i chociaż Aborygeni zostali uznani za winnych i skazani na więzienie, to Thompson zdołał z czasem nakłonić rząd do ich uwolnienia, powołując się na prawo zwyczajowe.

kropkowego (*dot painting*)[14]. Organizowany co roku w Darwin konkurs sztuki aborygeńskiej Telstra Aboriginal Art Awards, którego finał odbywa się w sierpniu, przyciąga znawców i handlarzy sztuką z całej Australii, a nawet świata, podobnie jak organizowane w sierpniu w Darwin Aboriginal Art Fair. W ten sposób, poprzez badania, dokumentowanie i popularyzowanie kultury Aborygenów, antropolodzy wywarli wpływ na politykę i świadomość społeczną w Australii, choć z pewnością był to stopniowy proces. Zwraca na to uwagę Mulvaney (1993: 106) w tekście, w którym powołuje się na wypowiedź profesora Nicolasa Petersona, jednego z czołowych australijskich antropologów:

> Peterson kwestionuje zakres, w którym poprzednie rządy korzystały z ekspertyz antropologicznych i zauważa, że antropolodzy rzadko wierzyli, by społeczeństwo Aborygenów oferowało możliwości dla antropologii stosowanej, raczej podkreślając konieczność badań „ratunkowych". (…) Peterson słusznie konkluduje, że ewolucjonizm [owego okresu] kierował uwagę badaczy raczej na zagadnienia teoretyczne niż sprawy praktyczne. Dopiero szkoła funkcjonalna wprowadzona w Australii przez A.R. Radcliffe-Browna, zogniskowana zresztą na społeczeństwach nowogwinejskich i ich podatności na pośrednie rządy kolonialne, miała zaoferować szersze możliwości dla antropologii stosowanej.

Podzielając te opinię Mulvaney podkreśla jednak, że nawet „pierwsi etnografowie" odegrali ważną rolę opiniotwórczą i doradczą. I tak A.W. Howitt był członkiem Victorian Royal Commission ds. Aborygenów, a B. Spencer został mianowany doradcą rządu federalnego polityki ds. tubylców Terytorium Północnego, podczas gdy W.E. Roth, lekarz i etnograf, pełnił urząd Protektora Aborygenów w Queensland. Nade wszystko jednak w późniejszym okresie antropolodzy walnie przyczynili się do procesu dekolonizacji tożsamości australijskiej[15], czego przejawem było

[14] Świadectwem sukcesu tego nurtu malarstwa są nie tylko astronomiczne ceny obrazów wiodących malarzy, ale też fakt, że jeden z Boeingów 747 (Jumbo Jet) australijskiej narodowej linii lotniczej Qantas ozdobiony jest deseniem z kropek.

[15] Przez dekolonizację tożsamości rozumiem zarzucenie systemu kolonialnych wartości, na których zasadzał się podbój, kolonizacja i początkowy rozwój Australii. System ten zdefiniował stosunki społeczne Australii, wprowadził podporządkowanie ludności tubylczej i jej marginalizację, modelowanie rozwoju Australii na metropolii przez przeszczepienie jej wartości i podporządkowanie im wartości lokalnych, a także kontynuację polityki imperialnej we wszystkich aspektach życia. Obejmowało to politykę zagraniczną i imigracyjną, obie silnie preferujące Wielką Brytanię, w imigracji do okresu mię-

stopniowe akceptowanie aboryginalności jako części kultury narodowej, chociaż jeszcze raz trzeba podkreślić tutaj rolę samych Aborygenów, którzy nigdy nie zrezygnowali z walki o uznanie ich praw jako pierwszych Australijczyków[16].

W trakcie swojej historii antropologia australijska przeszła długą drogę w sposobie postrzegania Aborygenów i swojej własnej roli: od etapu kolonialnego[17], przez okres zaangażowanego rzecznictwa (*advocacy*) i walki o prawa do ziemi, po współczesny, bardziej krytyczny ogląd. Antropologia, szczególnie lewicująca, a taka jest chyba większość środowiska, długo upatrywała źródeł upośledzenia społecznego Aborygenów (*Aboriginal disadvantage*) głównie w czynnikach politycznych (kolonializm) i ekonomicznych (ubóstwo). Nie ulega wątpliwości, że zarówno stosunki kolonialne, etniczno-klasowe, jak i rasizm, a więc czynniki zewnętrzne w stosunku do kultury Aborygenów, odegrały dominującą rolę w formowaniu ich rzeczywistości i problemów, ale dopiero stosunkowo niedawno australijska antropologia zaczęła przyglądać się także wewnętrznym źródłom problemów społecznych Aborygenów, czyli czynnikom zakorzenionym w ich własnej kulturze. Ta zmiana w sposobie oglądu świadczy o tym, że antropologia ewoluuje wraz z przedmiotem swoich badań, kontynuując jednocześnie swoją misję nauki stosowanej z silnym elementem rzecznictwa.

---

dzywojennego odrzucające nawet nabór imigrantów spoza północnej Europy, a do lat 70. XX wieku właściwie całkowicie odrzucające nabór z Azji. Skutkiem stopniowej dekolonizacji był rozwój unikalnej, własnej australijskiej tożsamości i kultury narodowej, etnicznie i kulturowo zróżnicowanej populacji oraz polityki bardziej zogniskowanej na interesach samej Australii niż Metropolii.

[16] Myślę, że można zaryzykować stwierdzenie, że etnografia polska i ludoznawstwo odegrały podobną, nobilitującą rolę wobec polskiej kultury ludowej, której twórcy – polscy chłopi – byli przecież przez wieki ofiarami wewnętrznej kolonizacji, pozostając prawie niewolnikami systemu feudalnego, a ich kultura – z wyjątkiem przejściowych mód i fascynacji – uważana była za „prymitywną". Dopiero ludoznawstwo polskie stopniowo wypromowało ich kulturę, uznając „kulturę ludową" za integralną część kultury narodowej, obok jej nurtu miejskiego i szlachecko-feudalnego, o czym pięknie pisał profesor Józef Burszta (1974).

[17] Zdaniem Cowlishaw (2015): „Antropologia stała się «chłopcem do bicia» dla tych naukowców, którzy chcieli być «postkolonialni». (…) Potępienie antropologii wydaje się jednak skrajnie niesprawiedliwe, jako że przez całe dekady antropologia była jedyną dyscypliną, która traktowała *Indigneous Australians* poważnie". Badaczka ta wskazuje też na rolę antropologów w zachowaniu tradycyjnej kultury i wiedzy Aborygenów oraz na ich działalność jako rzeczników ludności tubylczej.

Pokolenie ruchu praw do ziemi

Ostateczny rozbrat australijskiej antropologii z pozostałościami jej epoki kolonialnej przyniosły lata 60. i 70. XX wieku. Referendum z 1967 roku[18], a potem ruch praw do ziemi zaowocowały zwrotem około 45% powierzchni Terytorium Północnego[19] ich tradycyjnym właścicielom. Antropolodzy, językoznawcy i prawnicy byli kluczowymi specjalistami zaangażowanymi w proces przygotowywania roszczeń do ziemi (*land claims*). Polegał on na gromadzeniu materiałów dokumentujących systemy własności ziemi i ich związki z aborygeńską tradycją. Zapisy pieśni i opowieści związanych z miejscami świętymi, dokumentacja i ochrona stanowisk sztuki naskalnej oraz terenów pochówkowych – wszystko to służyło ochronie dziedzictwa kulturowego Aborygenów i pomagało „ocalić je od zapomnienia"[20].

Na Terytorium Północnym termin „antropolog" jest dość powszechnie znany wśród Aborygenów. Mało jest chyba profesji, które byłyby tak łatwo identyfikowane, zaraz obok prawnika, lekarza, nauczyciela

[18] W wyniku Referendum Narodowego z 1967 roku Aborygeni uznani zostali za obywateli Australii, jako że referendum to przyznało Parlamentowi Federalnemu Australii moc stanowienia praw dotyczących Aborygenów, co do tej pory leżało w gestii rządów stanowych i było spuścizną systemu kolonialnego. Referendum można zatem uznać za ważny krok w dekolonizacji Australijskich stosunków społecznych i rasowych.

[19] Chodzi tu o postępowanie w ramach *Aboriginal Land Rights (Northern Territory) Act 1976 (ALRA)*, którego moc prawna ograniczała się wyłącznie do Terytorium Północnego Australii, jako że poszczególne stany Australii miały własne ustawodawstwo w tej dziedzinie. Dopiero *Native Title Act 1993* wprowadził uniwersalne ustawodawstwo o zasięgu narodowym, chociaż nie oferuje on zwrotu ziemi jako takiej – krótka dyskusja poniżej. W wyniku *ALRA 1976* w Terytorium Północnym w drodze sądowej zostały wyodrębnione obszary, na których Aborygeni mają wyłączne prawo do ziemi, z prawem weta w stosunku do działań gospodarczych (np. górnictwo). Przysługują im także tantiemy od wydobycia i innych form dochodu z ziemi, np. hodowli bydła, zbierania jaj krokodyli w Ziemi Arnhema, polowań safari na bawoły i turystyki.

[20] Podobny jest proces dokumentowania związków z ziemią (*connection to country*) podczas postępowania prawnego o uznanie tzw. *Native Title*, czyli Tubylczego Tytułu Własności Ziemi, na terenach gdzie niemożliwy jest jej zwrot, ale możliwe jest udowodnienie istnienia/zachowania praw/interesu Aborygenów i dochodzenie odszkodowań za utratę korzystania z ziemi (*loss of use*) lub udziału w dochodach (na przykład z górnictwa), ale bez prawa weta. Ustawy o Prawach do Ziemi (*Land Rights*), tubylczym prawie własności (*Native Title*) oraz ochronie miejsc świętych (*Northern Territory Aboriginal Sacred Sites Act 1989*) oznaczają, że praktycznie nie ma w Terytorium Północnym inicjatyw gospodarczych, które nie musiałyby być konsultowane z Aborygenami; w procesie konsultacji główna rola przypada antropologom oraz prawnikom Rad Ziemskich.

czy mechanika. Jest to w jakimś sensie komplement dla naszej profesji. Antropolodzy pomogli przełamać okres zapaści kultury Aborygenów i pomóc jej w przejściu do współczesności, chociaż nie sposób przecenić znaczenie inicjatyw samych Aborygenów oraz rolę ich ruchów emancypacyjnych. Badacze działali w tym przypadku jako agenci zmiany, tłumacze między kulturami, interpretatorzy kultury aborygeńskiej pomagający systemowi prawnemu Białej Australii zrozumieć ją i oszacować w kategoriach nie tylko praw do ziemi, lecz także praw człowieka i obywatela (*human and civic rights*).

W historii bywało jednak również tak, że antropologia australijska, pełniąc rolę adwokata społeczności aborygeńskiej, postrzegana była jako zagrażająca politycznemu *status quo*. Sutton (2011: 20) wspomina, że na początku lat 70. XX wieku, gdy jako młody językoznawca i antropolog pracował w północnym Queensland, rządzonym od dziesięcioleci przez konserwatywną agrarną partię premiera Bjelke-Petersena, bogatego farmera, zaprzyjaźniony policjant powiedział mu, że on i jego koledzy są śledzeni przez Special Branch jako „elementy wywrotowe" i „podżegacze czarnych". Z kolei według australijskiej antropolożki Gillian Cowlishaw

> [W] imię ochrony Aborygenów przed agresywnymi białymi, i by uniknąć tego, co wtedy nazywało się „zagrożeniem mieszańcami", ustawodawstwo stanowe zakazywało „zadawania się" z Aborygenami. Antropolodzy, którzy z racji swojej profesji chcieli uczestniczyć w życiu lokalnych społeczności, byli uważani za wyzwanie dla systemów kontrolujących interakcje między rasowo skategoryzowanymi populacjami przez wydawanie pozwoleń na określone cele. Po 1975 roku ustawodawstwo ery separatyzmu i spuścizna kolonializmu zostały wprawdzie zarzucone, ale ludzie w sektorze hodowli bydła w Terytorium Północnym wciąż jeszcze czasem krytykowali antropologów, nazywając ich pogardliwie *Aboriginal lovers* (Cowlishaw 2015).[21]

Są jednak także przykłady pozytywnego postrzegania roli antropologii. Na przykład działające w Australii Rady Ziemskie, szczególnie dwie największe: Northern Land Council w Darwin, gdzie obecnie pracuję,

[21] Jeszcze bardziej pogardliwym określeniem, spotykanym do dzisiaj, jest *Coon lovers*. Jeden z moich kolegów z Australian Aboriginal Progress Association (AAPA), zapytany kiedyś z wyrzutem, dlaczego pracuje na rzecz nie swojej (czyli białej) społeczności, co było zawoalowaną i delikatną formą nazwania go *Coon lover*, odpowiedział: „ależ ja właśnie pracuję dla mojej (białej) społeczności, bo nie chcę, żebyśmy byli uważani za skurwieli".

i Central Land Council w Alice Springs (obie w Terytorium), będące amalgamatami ruchów emancypacyjnych i samorządowych Aborygenów oraz administracji publicznej, wykorzystują antropologię i prawo jako narzędzia do praktycznego prowadzenia polityki społecznej, czyli wprowadzania zmian służących zaspokajaniu potrzeb i aspiracji Aborygenów[22]. Sami Aborygeni postrzegają Rady Ziemskie jako swoje organizacje i biorą udział w ich pracy jako reprezentanci i delegaci swoich społeczności.

Na pewnym etapie praca antropologów australijskich polegała na odnowieniu szacunku dla tradycyjnej kultury aborygeńskiej, która – jak wspomina Sutton (2011: 63) – na początku lat 70. XX wieku była w odwrocie, zanikała:

> Na północy Queensland we wczesnych latach siedemdziesiątych słowo „kultura" było rzadko słyszane w osadach aborygeńskich. Generalnie, starsi ludzie z tradycyjną wiedzą i umiejętnościami byli często wyśmiewani (...). Ale już w późnych latach siedemdziesiątych „kultura" stała się centralnym pojęciem nowej waluty słownej w autochtonicznej polityce wyzwolenia, pojawiły się slogany „zachowania silnej kultury" (*keeping culture strong*).

Starsi ludzie z ich wiedzą stali się wysoce pożądanymi partnerami dla białych antropologów, archeologów, historyków i językoznawców, którzy przyjeżdżali swoimi toyotami lub przylatywali awionetkami, specjalnie by z nimi porozmawiać. Sam ten fakt umocnił pozycję starców, przywrócił status i wartość wiedzy tradycyjnej, której byli kustoszami. Pojawiły się terminy *culture man* i *ceremony man*, opisujące ich jako ekspertów kultury. Kiedy zaczynałem pracę w Środkowej Australii jako antropolog w Aboriginal Sacred Sites Protection Authority w 1988 roku, kultura była już tą cenioną „walutą". Z tego powodu w ceremoniach inicjacyjnych znacząco wzrósł udział młodzieży. Ci, którzy nie przeszli inicjacji, są wprawdzie tolerowani, ale nie uważa się ich za mężczyzn, kogoś, kto

[22] Rady Ziemskie są ciałami samorządowymi fundowanymi i nadzorowanymi przez rząd federalny i są podzielone na rejony. Działalność Rad Ziemskich obejmuje starania o odzyskanie ziemi (w ramach odchodzącego ustawodawstwa *ALRA*) i uznanie praw/interesu Aborygenów w ziemi w ramach Tubylczego Tytułu Własności Ziemi (*Native Title*), ochronę miejsc świętych, nadzorowanie projektów gospodarczych (eksploracja geologiczna, górnictwo, inwestycje) i negocjowanie tantiem od dochodów z tych projektów, ochronę środowiska (*Care for the Country*), sponsorowanie i organizację własnych inicjatyw gospodarczych Aborygenów, jak hodowla bydła, itp. Centralna i Północna Rada Ziemska od 1976 roku publikują bezpłatny kwartalnik *Land Rights News*.

może wypowiadać się o „kulturze" i *country*, bo nie przeszedł przez *business*, czyli inicjację[23]. Pojawiły się przypadki, że dojrzali już mężczyźni brali udział w tych obrzędach jako inicjowani[24].

Zdarzało się podczas moich prac terenowych, że młodzi mężczyźni towarzyszący swoim ojcom i dziadkom zjawiali się z magnetofonami, a nawet aparatami fotograficznymi, by rejestrować prowadzone przeze mnie wywiady i dokumentować „miejsca święte". W latach 2018-2019, kiedy pracowałem jako konsultant antropologiczny przy budowie 600-kilometrowego gazociągu z Tennant Creek do Mount Isa w Środkowej Australii, jeden z młodych Aborygenów zjawił się nawet z GPS-em, co wywołało protesty, że usiłuje zaanektować *country* dla siebie. Wielokrotnie bylem proszony o udostępnienie map, nagrań i zdjęć z wywiadów przeprowadzonych przed laty z nieżyjącymi już krewnymi, nie tyle z powodów sentymentalnych, co w celu rozwiązania sporów o własność ziemi. W jakimś sensie jest to wycofanie depozytu z banku, jakim jest antropologia, i świadczy o wzroście poszanowania dla tradycyjnej wiedzy i kultury jako wartości nie tylko symbolicznych, ale także praktycznych[25].

Australijska antropologia, skupiająca się na badaniu „tradycyjnej" kultury Aborygenów, bywa czasem oskarżana o preferowanie mieszkańców prowincji i zaniedbywanie środowisk miejskich Aborygenów, które mają być domeną badawczą socjologii. Przyczyn różnic między tymi grupami upatruje się często w stopniu „powodzenia", jaki stał się ich udziałem od czasu wprowadzenia ustawodawstwa o prawach do ziemi. Nie ulega bowiem wątpliwości, że plemiona Aborygenów zamieszkujące odległe rejony australijskiego *outbacku* Terytorium Północnego zyskały, albo

[23] Ma to duże znaczenie w podejmowaniu decyzji i w udziałach w podziale dochodów z ziemi.

[24] Nieżyjący już wybitny działacz aborygeński Charles Perkins pochodzący z Alice Springs miał przejść inicjację we wczesnych latach 90. w rejonie Harts Range w Środkowej Australii, już jako dojrzały mężczyzna.

[25] Kiedy w 1990 roku prowadziłem badania terenowe w rejonie Atwele Creek w okolicach Plenty Highway w Środkowej Australii (rejon Harts Range), towarzyszący mi wtedy blisko osiemdziesięcioletni Alan Webb, szanowany starszy plemienia, już teraz nieżyjący, wspomniał, jak jego babcia oprawiała *porcupine* (kolczatkę) na obozowisku w buszu, gdzie mieszkali w jaskini. Pojechaliśmy szukać tego miejsca i udało się nam je znaleźć. Natrafiliśmy także na duże żarna, które zawsze pozostawały w takich obozach, gdyż były za ciężkie, by je przenosić, a obok, w jaskini, w której Alan obozował jako dziecko, znaleźliśmy garść igieł kolczatki oprawianej niegdyś przez jego babcię. Alan był wzruszony tym znaleziskiem, ja również. czułem, że udało się nam na moment przenieść w czasie i odwiedzić obóz jego rodziny z początku XX wieku.

raczej ODZYSKAŁY, najwięcej w wyniku ustawodawstwa o prawach do ziemi i o ochronie miejsc świętych. Na głębokiej prowincji pozostało bowiem dostatecznie dużo ziemi, by im ją zwrócić, a proces rozwoju w mniejszym stopniu wpłynął na stopień zachowania miejsc świętych[26] oraz wymaganych przez prawo „więzów z ziemią" (*connection to the country*), które muszą być udowodnione, co jest niełatwe (o ile w ogóle możliwe) w przypadku plemion wygnanych ze swoich terytoriów na przykład jeszcze w XIX wieku. Najmniej na ustawodawstwie o prawach do ziemi skorzystały grupy z wysoko zurbanizowanych obszarów na obrzeżu kontynentu.

Chociaż uznanie Aborygenów przez białą Australię ciągle jeszcze jest procesem à la carte, w którym jak z menu wybiera się co smaczniejsze, bardziej spektakularne albo przynajmniej łatwiej akceptowalne zjawiska, to prawdą jest, że „aboryginalność" stała się już wartością samą w sobie i wielu ludzi, w tym celebryci, odkrywa swoje aborygeńskie korzenie, z dumą oznajmiając to światu[27].

Denatywizacja Aborygenów

Antropologia australijska, która wyrosła z praktyki politycznej, będąc w jakimś sensie narzędziem narzucania ładu kolonialnego, jeśli nie podboju i dominacji, to kontroli podbitej populacji, stała się z czasem przede wszystkim adwokatem ludności badanej. Poprzez propagowanie wiedzy na temat kultury Aborygenów i związaną z tym edukację społeczeństwa, a także wywieranie wpływu na politykę kolejnych rządów, nauka ta promowała zmiany w polityce i społecznej percepcji Aborygenów, do czego w dużej mierze przyczyniało się także ich własne dążenie do emancypacji i równouprawnienia. Wszystko to sprzyjało stopniowej „denatywizacji" albo „odtubylczeniu" Aborygenów Australii. W odbiorze społecznym, polityce i dyskursie publicznym przeszli oni z pozycji tubylców

[26] Za najbardziej uprzywilejowanych można uznać Aborygenów z grup zamieszkujących Ziemię Arnhema, która nigdy nie została skolonizowana, a w ciągu swojej historii ludność tego regionu utrzymywała dość żywe kontakty z przybywającymi do Australii Maccassans, czyli indonezyjskimi rybakami łowiącymi trepangi (*sea cucumbers* – ogórki morskie).

[27] Na przykład Mel Brough, minister do spraw Aborygenów w rządzie Partii Liberalnej premiera Johna Howarda, oświadczył publicznie, że przypuszcza, iż miał w rodzinie krew aborygeńską. Okazało się to jednak nieprawdą.

(*natives*), czyli „innych", do pozycji nie tylko obywateli Australii, ale – jak się ich obecnie określa – „Rdzennych Australijczyków" (*Indigenous Australians*) albo „Pierwszych Australijczyków" (*First Australians*). Jest to pożyteczne i nobilitujące dla obu stron – Australia w ten sposób zgłasza roszczenia do przedkolonialnej historii kontynentu, uznając się za jej spadkobiercę i pełnoprawnego kontynuatora, podczas gdy Aborygeni i Wyspiarze Cieśniny Torresa określają się jako pierwsi pełnoprawni właściciele Australii i Australijczycy. Tocząca się w tej chwili debata nad preambułą do konstytucji Australii zogniskowana jest właśnie na uznaniu tak pojmowanych „Pierwszych Australijczyków" za pierwszych kustoszy tego kraju. Jest to ważny proces, który zmierza nie tyle do całkowitego wyretuszowania wizji Aborygenów jako ofiar podboju kolonialnego, co przecież nie jest możliwe, ile raczej do uznania istnienia „narodów" aborygeńskich, które przetrwały podbój i kolonizację kontynentu[28].

Społeczny stosunek do Aborygenów w Australii został ukształtowany w trakcie podboju kontynentu. Mimo że oficjalna historiografia australijska bardzo długo utrzymywała, że Australia została zasiedlona (*settled*) w pokojowy sposób (jako ląd, gdzie wśród nomadów miała nie istnieć koncepcja własności ziemi), to w rzeczywistości Aborygeni stawiali zbrojny opór. Nie był on wprawdzie zorganizowany na wielką skalę, jako że w Australii nie było plemion zdolnych do wystawienia do walki własnych „armii"[29] ani nawet odpowiedników maoryskich „wojowników"[30], jednak z całą pewnością mitem było popularne w czasach kolonialnych określanie kontynentu australijskiego jako *Terra Nullius* („Ziemia Niczyja"), dochodziło bowiem do starć zbrojnych, odwetowych akcji policji, a zdarzały się też masakry całych grup Aborygenów.

[28] W odniesieniu do aborygeńskich plemion Australii, podobnie jak innych ludów z obszarów, które po kolonizacji stały się częścią współczesnych państw narodowych, używany jest termin *nations* albo *first nations*.

[29] W czasie podboju Australii największym plemieniem aborygeńskim, liczącym wówczas ok. 7 tys. osób, byli Kamilaroi/Gamilaroi z Nowej Południowej Walii. Autorem tego szacunku był polski socjolog Ludwik Krzywicki (1934).

[30] Maorysi dzięki swej organizacji i waleczności wymusili na Brytyjczykach podpisanie Traktatu z Waitangi w 1840 roku.

Fot. 1. Tancerze z północy kontynentu podczas marszu *Invasion Day* 26 Stycznia 1988 roku w dzielnicy Redfern w Sydney. Biała glinka pokrywająca ciała oznacza żałobę. Fot. W. Żukowski.

Znamienne jest, że przypadający 26 stycznia Dzień Australii (*Australia Day*), który upamiętnia przybycie jedenastu okrętów Pierwszej Floty kapitana Arthura Phillipa do Port Jackson, gdzie potem powstało Sydney, Aborygeni obchodzą jako Dzień Inwazji (*Invasion Day*), podczas którego organizują swoje własne pochody w całym kraju. Ten aspekt wypracowanej przez nich kultury politycznej, mimo zrozumiałej i uzasadnionej tendencji do martyrologizowania zaszłości historycznych, które przysporzyły Aborygenom okrutnych cierpień i upokorzeń[31], mieści się

[31] Dochodziło do grabieży ziemi, desakracji i niszczenia miejsc świętych, rabunku i niszczenia obiektów sakralnych i pochówkowych (w tym szkieletów i czaszek), masakr, zabójstw, pobić i gwałtów, przymusowych wysiedleń, często arbitralnego więzienia Aborygenów oraz uprowadzania dzieci z mieszanych związków (tak zwane „ukradzione pokolenia" (*Stolen Generations*), pokazane w znanym filmie *Rabbit Proof Fence* („Polowanie na Króliki", reż. Phillipe Noyce, 2002). Aborygeńscy pracownicy (stockmeni i służba domowa) byli wyzyskiwani, niskopłatni lub opłacani w „naturze" (tytoń, herbata, cukier, itp.), często oszukiwani – toczą się na przykład sprawy o odzyskanie składek emerytalnych potrącanych lecz nigdy nie wypłaconych aborygeńskim pracownikom rancz (*cattle stations*).

w pełni w formule demokracji. Aborygeni obchodzą *Invasion Day* z dumą i godnością, a jego naczelnym hasłem jest „We Have Survived" („Przetrwaliśmy"), chociaż pojawia się także gorzkie stwierdzenie „White Australia Has Black History" („Biała Australia ma czarną/mroczną historię"). Kilkakrotnie obserwowałem marsze Dnia Inwazji i nie pamiętam, by dochodziło podczas nich do aktów agresji lub wandalizmu[32]. Przy całym tragizmie historii podboju kontynentu, święto, które jest przecież rewersem Dnia Australii, nie ma charakteru ponurego gotyckiego misterium pełnego dymu, płomieni, petard, agresji i nienawiści do „wrogów" czy „ciemiężców", lecz jest godnym i spokojnym apelem o renegocjowanie wzajemnych stosunków „białej" i „czarnej" Australii i uczciwe rekompensaty. Symbolizował to zwycięski bieg australijskiej lekkoatletki Cathy Freeman podczas Igrzysk Sydney 2000 - po zdobyciu złota w sztafecie 4x400 metrów obiegła ona stadion z dwiema flagami: australijską i aborygeńską. W jakimś sensie było to podsumowanie przemian, jakie dokonały się w Australii od czasów Truganini, uznawanej za ostatnią Tasmankę „pełnej krwi", która zmarła w Hobart w maju 1876 roku[33].

[32] Niektórzy badacze próbują odróżnić „aboryginalność"' od „etniczności" rozumianej jako składowa grup etnicznych emigrujących do Australii. W podejmowanych próbach zdefiniowania „aboryginalności" poszukują oni cech dla niej wyłącznych i indywidualnych. Na przykład Keeffe (1992: 80-81) skupił się na specyficznym charakterze interakcji Aborygenów ze społeczeństwem dominującym, która nie jest udziałem imigrantów. Wprowadził on tutaj pojęcie „aboryginalności jako oporu" (*Aboriginality as resistance*) i „aboryginalności jako uporu" lub „przetrwania" (*Aboriginality as persistence*), wymieniając poza tym doświadczenie kontaktu i napływu obcego elementu etnicznego, inność i nierówność rasową, upośledzenie materialne, przemiany społeczeństwa australijskiego i napływ innych etniczności, zmianę i wymianę kulturową i przewartościowanie wzajemnej relacji „zwycięzców" i „pokonanych". Wydaje się jednak, że taki katalog cech „aboryginalności" da się przypisać wszystkim kolonizowanym, podbitym ludom świata, które obecnie określają się mianem „pierwszych narodów", a także wielu współczesnym państwom narodowym.

[33] Coraz częściej podnoszą się głosy, by Dzień Australii przenieść na inny termin, tak by mogli go godnie świętować wszyscy Australijczycy. Warto przy tym wspomnieć, że radośnie obchodzony *Australia Day* upamiętnia przybycie Pierwszej Floty, której pasażerowie w większości byli zesłańcami i przybyli na Antypody niezupełnie dobrowolnie, bo w kajdanach, a Australia była dla nich „brytyjską Syberią". Patrząc jednak na pełen entuzjazmu, wręcz hedonistyczny charakter obchodów Dnia Australii, trudno oprzeć się wrażeniu, iż faktycznie większość obywateli świętuje w nim „urodziny" swojego kraju.

Fot. 2. Protestujący podczas obchodów Tygodnia Aborygenów i Wyspiarzy Cieśniny Torresa (NAIDOC WEEK - National Aborigines and Islanders Day Observance Committee), w sierpniu 2016, w Darwin. Plakaty treści: „Biała Australia ma czarną historię". Fot. W. Żukowski.

Pomimo zmian, jakie dokonały się w tym zakresie, w wyobraźni społecznej i historycznej do dzisiaj współistnieją dwa przeciwstawne sposoby postrzegania Aborygenów: pierwszy, sięgający do filozofii Tomasza Hobbesa, odwołujący się do wyobrażenia *short and brutish life*, czyli krótkiego i brutalnego życia, lokujący ich w zasadzie poza głównym nurtem społeczeństwa i „cywilizacji", a na pewno na jego marginesie, oraz drugi, bliższy idealistycznej koncepcji *noble sauvage*, czyli szlachetnego dzikiego, Jana Jakuba Rousseau. Oba przewijały się w różnym stopniu także w praktyce antropologii australijskiej i osiągnęły rodzaj ekwilibrium. Niektóre prace, zaliczane dziś do klasyki, takie jak *Coming Into Being Among Australian Aborigines* (Montagu 1974) czy *The Riddle of the Sphinx or Human Origins* (Roheim 1974), opisują praktyki kulturowe, które w okresie politycznej poprawności lat 70. XX wieku były na ogół przemilczane i ignorowane, a i dzisiaj omawiane są raczej niechęt-

nie, głównie dlatego, by uniknąć wykorzystywania faktów wyrwanych z kontekstu przez osoby wrogie Aborygenom oraz podsycania postaw rasistowskich i ksenofobicznych. Zresztą informacje o krzywdach wyrządzanych Aborygenom często były również wyciszane i bagatelizowane z powodów politycznych[34]. Nasuwa się wniosek, że nie tylko tzw. ustroje totalitarne cenzurują badania naukowe i obejmują je polityczną kontrolą.

Dostrzeżenie nieprzystawalności pewnych elementów kultury tradycyjnej i nowoczesnej kultury głównego nurtu społecznego jest w jakimś sensie konsekwencją rewizji koncepcji wielokulturowości, która do niedawna dominowała w Australii. W pewnym okresie oparta ona była na raczej bezkrytycznie pojmowanym relatywizmie kulturowym i założeniu, że w ostatecznym rozrachunku wszystkie kultury są równe i porównywalne[35].

> Jednym z zagadnień, z którymi mierzy się Australia i wiele innych krajów, jest zasadnicza niezgoda (*contradiction*) między liberalno-demokratycznym poparciem dla zróżnicowania kulturowego, z towarzyszącym mu domniemanym przekazaniem mocy politycznej (*power*) autochtonicznym albo imigranckim społecznościom, a trudnością obcowania z tą różnorodnością i mocą polityczną w praktyce (Sutton 2011: 60-61).

Według Suttona polityka ignorowania „znaczącej niekompatybilności między modernizacją a kulturowym tradycjonalizmem w sytuacjach, gdy tradycja była, przynajmniej wyjściowo, tak daleka od modernizmu, jak to tylko możliwe" (tamże: 59) obowiązywała do połowy pierwszej dekady XXI wieku. Autor ten twierdzi, że „znaczny spadek poziomu życia Abo-

[34] W okresie międzywojennym, a nawet później, warunkiem uzyskania przez antropologów zgody na prowadzenie badań terenowych, udzielanej przez odpowiednie departamenty rządów stanowych, było zobowiązanie się do ograniczenia krytyki warunków, w jakich żyli Aborygeni, i sposobów ich traktowania. Raporty z badań nie mogły być publikowane, lecz trafiały bezpośrednio do instytucji finansujących badania oraz uniwersytetów, które przekazywały je do właściwych departamentów rządowych. Dla przykładu, w maju 1932 roku Raymond Firth, ówczesny profesor antropologii na Uniwersytecie w Sydney, obawiając się zablokowania możliwości prowadzenia badań terenowych przez rząd, pisał: „jakiekolwiek okrucieństwo wobec tubylców zaobserwowane podczas badań terenowych nie powinno być raportowane aż do ukończenia badań terenowych" (Cyt. za: Gray 2011: 21).

[35] Oczywiście krytyka i dyskurs dotyczący nieprzystawalności kultury tradycyjnej i nowoczesnej odnosi się nie tylko do Aborygenów Australii, lecz także jej kultur „etnicznych", i można go prowadzić w odniesieniu do każdej innej kultury narodowej świata. Jest to jednak temat na osobną dyskusję.

rygenów w czasie niedawnej fazy postkolonialnej przypadł na lata rozwoju praw obywatelskich i «bezprecedensowych funduszy»" (tamże: 56). Dyskutując kiedyś ten temat, nazwałem pokolenie dotknięte tym spadkiem jakości życia „pokoleniem praw do ziemi" (*land rights generation*). Podobnie jak Sutton uważam bowiem, że „prawa do ziemi, jako generalna zasada [same w sobie – W.Ż.], nie doprowadziły do znaczącego wzrostu poprawy dobrobytu Aborygenów" (tamże)[36].

Współczesna antropologia australijska jest w stanie dyskutować na temat kontrowersyjnych doświadczeń i zjawisk istniejących w samej kulturze Aborygenów, które nie poddają się łatwej interpretacji ideologicznej. Choć dyscyplina ta zawsze świadoma była problemów związanych z pewnymi aspektami tradycyjnej kultury Aborygenów, które w jakiejś mierze przyczyniały się do podtrzymywania postaw brutalizujących życie (są nawet studia poświęcone temu zjawisku), to jednak generalnie tematy te nie były przedmiotem szerszej debaty społecznej. Powód był prosty – chodziło o to, by – jak już wspomniałem – nie dostarczać „argumentów" podsycających zakorzenione w społeczeństwie uprzedzenia i postawy rasistowskie. Także działacze aborygeńscy chętniej promowali wizję harmonijnego społeczeństwa opartego na *caring and sharing* (trosce i dzieleniu się) niż rzeczywistość. Taki obraz był też preferowany w środkach masowego przekazu, mediach czy kinematografii. Jednak od lat 90. XX wieku zaczęto prowadzić badania nad negatywnymi aspektami życia Aborygenów, z których na czoło wysuwały się problemy przemocy w rodzinie, szczególnie w stosunku do kobiet, agresji i zaniedbań opiekuńczych wobec dzieci, alkoholizmu, pobić i zabójstw, samookaleczeń, samobójstw, itp. (Sutton 2011: 72). Oczywiście dostrzega się i podkreśla, że istotny wpływ na rozwój wielu z tych zjawisk miały czynniki zewnętrzne, jak rozpoczęty w późnych latach 60. XX wieku drastyczny spadek zatrudnienia w rolnictwie i hodowli bydła, szczególnie na prowincji. Zmiany te uderzyły szczególnie ostro w Terytorium Północne i Queensland, gdzie wypas bydła pozostaje jedną z głównych dziedzin gospodarki *outbacku*. Zanikła unikalna kultura Stockmanów – o ile wcześniej Aborygeni mieszkali na ogół na stacjach hodowli bydła (ranczach) lub w małych osadach w ich sąsiedztwie, to z czasem zaczęli się skupiać w większych osadach, co wobec braku pracy zwiększyło ich zależność od pomocy społecznej i prowadziło do narastania problemów, takich jak alkoholizm, przemoc w rodzinie, itp.

[36] Wiąże się to także z faktem zbiegu ery „praw do ziemi" ze wspomnianym już okresem modernizacji przemysłu hodowli bydła i spadkiem zatrudnienia Aborygenów.

Tożsamość australijska w dobie „postwielokulturowości"

Nie ma chyba narodu ani kraju nieposiadającego w swojej historii kart, które wygodnie byłoby zapomnieć lub wymazać. Australii zajęło dwieście lat, od kolonizacji w 1788 roku, by zarzucić wygodną teorię *Terra Nullius* negującą fakt, że Australia miała swoich właścicieli, którym ziemia została zabrana przemocą. Do dzisiaj zresztą nie jest to powszechnie uznawane i nadal spotkać można skrajnie obraźliwe stwierdzenie, że „pchły nie są właścicielami psa", które zaprzecza istnieniu pojęcia własności ziemi w przedkolonialnej Australii. W oficjalnym życiu politycznym został już zaakceptowany fakt, że Australia była zasiedlona i zamieszkujący ją ludzie mieli jednak własną koncepcję własności ziemi i związane z tym prawa zwyczajowe, doszło też do przeprosin za wyrządzone krzywdy, choć droga do pełnego pojednania i traktatu, którego domagają się Aborygeni, jest jeszcze daleka. Konserwatywny rząd Howarda (1996-2008) chętniej mówił o „praktycznej rekoncyliacji", skupiając się na sprawach doraźnych, takich jak budownictwo mieszkaniowe, oświata, opieka zdrowotna, miejsca pracy, niż na kwestiach symbolicznych i preambule do konstytucji, która uznawałaby pierwszeństwo Aborygenów w Australii. Ten sam rząd wprowadził Australię w okres postwielokulturowości, promując tożsamość „głównego nurtu" (*mainstreaming*)[37], a w roku 2007 dokonał „interwencji" w osadach aborygeńskich Terytorium Północnego. Na mocy specjalnej ustawy (*The Northern Territory National Emergency Response Act 2007*), zawieszającej przepisy antydyskryminacyjne z 1974 roku, sześciuset żołnierzy wkroczyło wówczas do osad zamieszkiwanych przez Aborygenów w Terytorium Północnym w celu przeprowadzenia badań zdrowotnych wśród dzieci i dorosłych[38]. Zdaniem niektórych

[37] Niektórzy antropolodzy, na przykład Sutton (2011: 56-57), są przeciwnikami usług opartych na tożsamości, promowanych przez politykę wielokulturowości, kwestionując użyteczność swoistego separatyzmu w świadczeniach dla ludności aborygeńskiej i nie-aborygeńskiej, czyli „specjalnych usług stworzonych na podstawie tożsamości".

[38] Stało się to w wyniku doniesień medialnych („Lateline" Telewizji Publicznej ABC w 2006 roku) o większym w aborygeńskich osadach w *outbacku* Północnego Terytorium niż w całej populacji stopniu seksualnej eksploatacji/napastowania dzieci (*sexual abuse*). Przyniosło to falę badań, raportów i komisji rządowych. *Australian Institute of Health and Welfare* (Rząd Federalny) podaje, że w skali narodowej „Dzieci autochtoniczne w grupach wiekowych 0-17 lat doświadczają częściej leczenia szpitalnego i śmierci z powodu obrażeń ciała niż dzieci nie-autochtoniczne; są też częściej ofiarami zaniedbań opiekuńczych, przemocy i napastowań seksualnych, oraz nadreprezentowane w kategorii bezdomności i udziału w statystykach przestępczości nieletnich (AIHW 2014)".

krytyków interwencja, która kosztowała ponad 500 mln dolarów, mimo pewnych pozytywnych aspektów była przede wszystkim instrumentem politycznym w trwającej kampanii do parlamentu federalnego i miała pokazać „humanitarną twarz" Partii Liberalnej i jej przywódcy. Czołowi działacze aborygeńscy i antropolodzy ocenili to wydarzenie niejednoznacznie. Wielu zwracało uwagę, że przyniosło ono wiele dobrych skutków, na przykład przyczyniło się do ograniczenia dostępu do alkoholu, zwiększenia obecności policji w osadach i lepszej kontroli nad wydatkowaniem zasiłków dla bezrobotnych, podczas gdy inni podkreślali, że interwencja władz pozbawiła Aborygenów prawa do samostanowienia, przysługującego reszcie obywateli, oraz wprowadzała odpowiedzialność zbiorową, stygmatyzując całą społeczność, niezależnie od zachowań indywidualnych osób.

W codziennych relacjach społecznych każdego kraju, który musi mierzyć się z własną przeszłością, konieczne jest wypracowanie modelu krytycznego, świadomego patriotyzmu, zdolnego do zaakceptowania negatywnych wydarzeń z przeszłości jako nieodłącznej części spuścizny narodowej. Innymi słowy – uznania, że istnieje druga strona medalu, na którą składają się wydarzenia z narodowego *curriculum vitae* wymagające naprawy, rekompensaty i zapamiętania, a nie wstydliwego zamiatania pod dywan, szukania wygodnych wymówek lub reagowania agresją. Motyw ten przewija się w australijskich debatach dotyczących tożsamości i spuścizny narodowej, w których patriotyzm niekiedy pojmowany jest jako obrona, za wszelką cenę, „dobrego imienia" czy wręcz „honoru" narodu. W takim ujęciu eksponuje się tylko pamięć o blaskach wielkiej brytyjskiej tradycji imperialnej, której częścią była Australia, pomija zaś jej cienie i ciemne karty, szczególnie te związane z okresem podboju i kolonizacji kontynentu. Spory o rozumienie patriotyzmu są w Australii tak zacięte, że określa się je niekiedy jako „wojny kulturowe" (*culture wars*) – po jednej stronie „walczą" w nich zwolennicy krytycznego spojrzenia na formowanie się narodu australijskiego, po drugiej zaś – obrońcy gloryfikowanej wizji imperialnej przeszłości brytyjskich kolonii. Uczestnikami tych „wojen" są zarówno historycy, jak i socjolodzy oraz antropolodzy australijscy i media[39].

[39] Przypuszczam, że analogiczne debaty na temat własnej przeszłości toczą się i wśród polskich historyków, antropologów kultury, etnologów, kulturoznawców i socjologów. Rzecz jasna polska nauka nie jest obciążona „grzechem pierworodnym" nauki zachodniej – kiedy antropologia brytyjska pomagała kolonizować Afrykę i Australię, Polska sama była skolonizowana (choć, nieco ironicznie, jednym z filarów antropologii brytyjskiej tego okresu był właśnie Polak – Bronisław Malinowski). Jednak i w tym przypadku

O ile w krajach postkolonialnych ważną częścią formowania tożsamości jest jej dekolonizacja (australijski bard muzyki country John Williamson śpiewał: „Nie jesteśmy przybocznymi Jankesów ani Anglikami drugiej kategorii")[40], o tyle w krajach, i wśród ludów i narodów, które doświadczyły traumy podboju i okupacji (a należy do nich także Polska), nie mniej ważna jest demartyrologizacja tożsamości, czyli zerwanie z wartościowaniem własnego cierpienia jako najważniejszego wykładnika owej tożsamości. W Australii z wyzwaniem tym mierzą się Aborygeni, gdzie indziej są to ludy autochtoniczne wchłonięte przez proces kolonizacji, które przetrwały w istniejących obecnie państwach narodowych[41], na przykład w Stanach Zjednoczonych, Kanadzie, Skandynawii i Ameryce Łacińskiej. We wszystkich wypadkach pozostała trauma podboju, często doświadczenie prześladowań i ludobójstwa, okupacji i utraty suwerenności, ze spuścizną trwałych problemów społecznych, politycznych i ekonomicznych.

Zamożna i stabilna Australia, która przecież przeżywa własne wstrząsy i problemy, a po II wojnie światowej przeszła przez wielkoskalowy proces inżynierii społecznej, przyjmując miliony imigrantów i uchodźców z całego świata, od schyłku lat 60. stopniowo, choć nie bez poważnych trudności, radzi sobie także z rozliczeniem kolonialnych zaszłości w stosunkach z Aborygenami, Wyspiarzami Cieśniny Torresa i wyspiarzami sprowadzonymi (często przemocą) z Melanezji[42]. Polityka wielokulturowości, której fala cofała się na całym świecie od lat 90. XX wieku, nadal uznawana jest za model sukcesu społecznego. W Australii, mimo masowej imigracji i jej wielkiego zróżnicowania, dochodziło jak dotąd do stosunkowo niewielu incydentów i poważniejszych napięć etnicznych bądź aktów terroru, w tym ze strony Aborygenów, którzy ograniczają się do akcji politycznych i protestów, promując swoją sprawę na grun-

słyszy się wezwania do rozrachunku z własną przeszłością, prześledzenia roli, jaką etnografia czy historia odegrały w rozbudzaniu polskiego nacjonalizmu na przełomie XIX i XX wieku. Należy jednak pamiętać o historycznym kontekście, w jakim podejmowane były próby konsolidacji świadomości narodowej w podbitej, rozdartej rozbiorami i porozbiorowej Polsce.

[40] „We are not Yankee sidekicks or second-class Poms" – John Williamson, pieśń: *A Flag of our Own – Nasza własna flaga*.

[41] W odniesieniu do ludów autochtonicznych, które zamieszkują państwa narodowe powstałe w wyniku kolonizacji, używany jest czasem termin „Czwarty Świat".

[42] Od lat 60. XIX wieku aż do lat 30. XX wieku praktykowany był proceder tzw. *blackbirding* – uprowadzeń przemocą lub podstępem wyspiarzy Melanezji do niskopłatnej pracy na plantacjach bawełny i trzciny cukrowej w Australii (głównie Queensland).

cie moralnym i prawnym[43]. W wyniku intensywnego naboru imigrantów europejskich przez Australię po II wojnie światowej i poszerzenia tego procesu w latach 70. i 80. XX wieku o imigrantów azjatyckich, a z czasem także afrykańskich, w Australii wytwarza się tożsamość wielowarstwowa, która przez proces dekolonizacji powoli zarzuca anglokonformizm[44] i szuka własnego miejsca w regionie, jako „część Azji". Inicjator tego procesu, premier Paul Keating (1992), wskazał jednak że „Australia zawdzięcza swoją stabilną i długotrwałą demokrację swojemu brytyjskiemu rodowodowi" i podkreślił, że wartości te są „nienegocjowalne". Jednocześnie zdecydowanie opowiedział się za pojednaniem z Aborygenami i naprawieniem wyrządzonych im krzywd. Jednoznacznie zadeklarował to 10 grudnia 1992 roku w Redfern[45] podczas obchodów Roku Ludów Autochtonicznych: „Zabraliśmy tradycyjne ziemie i rozbiliśmy tradycyjny styl życia. Przywlekliśmy choroby i alkohol. Mordowaliśmy. Zabieraliśmy dzieci matkom. Stosowaliśmy rasizm i wykluczenie" (Keating 1992a). Trudno o bardziej otwarte wyznanie win białej Australii. W połączeniu z otwarciem na Azję jest ono wyraźnym przejawem dekolonizacji postaw i australijskiej tożsamości.

Oczywiście także w Australii imigracja jest zjawiskiem ciągle wywołującym silne emocje i często negatywne reakcje społeczne[46]. Bywają one niestety inicjowane przez niektórych polityków i wykorzystywane w celu mobilizacji poparcia politycznego, czego przykładem jest polityka partii One Nation. Są w Australii politycy budujący swą pozycję

[43] Cieniem na tym obrazie kładą się niedawne (15 marca 2019) tragiczne wydarzenia w Christchurch w Nowej Zelandii, których sprawcą był australijski neofaszysta, zwolennik białej supremacji. Był to największy zamach terrorystyczny w historii Australii i pierwsze takie zdarzenie na Nowej Zelandii.

[44] Pierwszym krokiem w tym procesie było zwrócenie się Australii do Ameryki podczas II Wojny Światowej, kiedy Imperium Brytyjskie okazało się bezsilne wobec japońskiej dominacji regionu Azji i Pacyfiku. Z czasem tendencja do separacji interesu Australii i Wielkiej Brytanii nabrała siły, Keating (Premier Australii z ramienia Labor Party, 1991-96) w cytowanym przemówieniu (1992) stwierdził na przykład: „Moja krytyka skierowana jest na tych Australijczyków, a dokładniej na tę australijską postawę, która ciągle nie może oddzielić naszych interesów [Australii – W. Ż.], naszej historii albo naszej przyszłości od interesów Wielkiej Brytanii".

[45] Biedna dzielnica Sydney z dużą populacją Aborygenów.

[46] Dotyczy to zwłaszcza imigracji z Azji. Skrajnie prawicowa One Nation Party mówiła o „azjanizacji" Australii; sentyment ten narasta obecnie wobec szybkiego wzrostu inwestycji chińskich w Australii, zarówno w różne sektory gospodarki, jak i w rynek nieruchomości.

polityczną na nacjonalizmie i podsycaniu strachu przed „obcymi", którzy – gdy tylko przybędą – zabiorą Australijczykom pracę, a może nawet dom. Szczęśliwie nie padł jeszcze argument o roznoszeniu poważnych chorób. Także założone z inicjatywy rządów Partii Liberalnej obozy dla uchodźców i imigrantów poza kontynentem australijskim, takie jak obóz na wyspie Nauru, są w jakimś sensie klęską moralną kraju, który od II wojny światowej przyjął miliony uchodźców oraz imigrantów i zdołał ich zintegrować jako pełnoprawnych obywateli, a nie gastarbeiterów, jak miało to miejsce w Europie.

W ostatnich latach na całym świecie podsycane były sentymenty antyimigracyjne, ksenofobiczne i rasistowskie, najczęściej zogniskowane na islamie. Echem odbijają się w nich koncepcje „wojny z terroryzmem" i „zderzenia cywilizacji"[47], stereotypizujące całe społeczności. Jednocześnie, jako reakcja na postępującą globalizację, propagowany bywa szczególnie rozumiany patriotyzm, który wyraża miłość do ojczyzny przez nieufność, niechęć, a nawet nienawiść do „obcych", „wrogów ojczyzny" albo „innych". Sytuacja ta jest wielkim wyzwaniem dla nauk społecznych na całym świecie, przed którymi stoi zadanie modelowania nowoczesnego, świadomego i bardziej „zrelaksowanego" patriotyzmu, zdolnego do tolerancji i otwarcia na świat. Oczywiście ani antropologia, ani żadna inna nauka, nie jest cudownym panaceum na wszystkie bolączki życia społecznego, zwłaszcza że sama w dużym stopniu zależy od systemu rządów i filozofii oraz polityki społecznej swoich czasów. W moim przekonaniu winna ona stanowić narzędzie do obiektywnego oglądu i dokumentowania rzeczywistości, a w pewnych sytuacjach – do promowania zmian. Nie powinno się jednak zapominać, że jej uprawianie niesie także ze sobą pewne niebezpieczeństwo – preferując określony sposób opisu badanych kultur antropologia łatwo stać się może ich „krzywym zwierciadłem", a niekiedy nawet kształtującą je matrycą (określiłem to jako: *vessel becomes the mould* – naczynie staje się formą).

Zakończenie

Aborygeni Australii zostali niegdyś uznani za „słabszą, mniej wartościową rasę", dla której nie miało być miejsca na Ziemi. Podobnie Polacy w pewnym okresie traktowani byli jak niższa „rasa"' i skazani zostali na

[47] „Clash of civilisations" – termin spopularyzowany przez amerykańskiego politologa Samuela P. Huntingtona (1996), obecnie kojarzony ze „starciem" z Islamem.

stopniową zagładę. Ilekroć byłem pytany przez Aborygenów o Polskę, mówiłem im, że w czasie, gdy Brytyjczycy podbijali Australię, nasz kraj znajdował się pod okupacją obcych państw. A kiedy w 1987 roku zaoferowano mi pracę antropologa w Aboriginal Sacred Sites Protection Authority w Alice Springs, nieżyjący już Wenten Rubuntja, przewodniczący jej rady nadzorczej, a zarazem starszy plemienia Arrernte (Aranda), wybitny malarz i działacz aborygeński, zapytał ówczesnego kierownika biura w Alice Springs, kim jest ten nowy antropolog, na co ten odpowiedział: „to Polak", i dodał, że „Polacy to takie plemię, którzy tak dobrze Hitlera prali". Wenten odpowiedział: „o, taki to się nam tutaj przyda!". I rzeczywiście – byłem „przydatny". Nie tylko wtedy, gdy jako kierowca odwoziłem Wentena na lotnisko (ilekroć latał do Darwin na obrady Rady Nadzorczej ASSPA, której był Przewodniczącym, zawsze musiałem się spieszyć, przez co nazywał mnie żartobliwie *Speedy*), ale również wtedy, gdy po dwuletnich badaniach zarejestrowałem jako miejsce święte pasmo wzgórz Mount John Range w Alice Springs o długości 6 km, między przełęczami Heavitree Gap (*Ntarripe*) i Emily Gap (*Ntewerrke*)[48], chroniąc je tym samym przed zabudową (na wzgórzach miało powstać wielkie osiedle mieszkaniowe). Podczas badań posługiwałem się danymi historycznymi – mapą miejsc świętych Alice z przełomu XIX i XX wieku sporządzoną przez ówczesnych etnografów: Sir Baldwina Spencera i Francisa Gillena, prowadziłem również wywiady z miejscowymi Aborygenami, dzięki czemu udało mi się udowodnić zachowanie tradycji i ciągłość ich związków z tym miejscem. Dopóki Australia będzie demokracją, nikt na tych wzgórzach niczego nie zbuduje, nie zniszczy ich piękna, nie przerwie związku z czasem *Dreamtime* ani nie zabije unikalnego charakteru Alice Springs. Warto widzieć antropologię jako jeden z mechanizmów współczesnej demokracji, które nie tylko mieszkańcom Alice, lecz także wielu innym ludom na całym świecie pozwalają zachować część ich tożsamości i kształt świata, w którym żyją.

[48] Zgodnie z *Northern Territory Aboriginal Sacred Sites Act (NTASSA)* rejestracja miejsca świętego polega na jego dokumentacji i weryfikacji przez antropologa, a następnie ratyfikowaniu przez Radę Nadzorczą Aboriginal Areas Protection Authority. Raport antropologa stanowi w tym procesie dowód *prima facie* statusu miejsca świętego jako takiego, dzięki czemu postępowanie prawne w wypadku zniszczenia lub desakracji zarejestrowanego miejsca świętego nie musi udowodniać, że jest to miejsce święte.

Fot. 3. Autor podczas konsultacji z grupą starszych plemienia Alyawarra w sprawie budowy 600-kilometrowego gazociągu z Tennant Creek w Terytorium Północnym do Mt Isa w Queensland, maj 2018. Fot. Keith Cummins, Field Officer, Northern Land Council.

Alice Springs jest dla mnie szczególnym miejscem z jeszcze jednego powodu. To właśnie tam urodzili się moi synowie – Mieszko i Jan. Kiedy na świat przyszedł starszy z nich, Mieszko, Wenten Rubuntja gratulując mi powiedział, że jako urodzony w Alice, Mieszko należy do totemu „Yeperenye" (*ayepe arenye*), czyli gąsienic. To samo powtórzył po urodzeniu się Jasia. Według Aborygenów gąsienice każdego roku wędrowały z całego regionu na Przełęcz Emily Gap w Mount John Range, by odbyć tam *corroboree*, czyli ceremonialne zgromadzenie. Na przełęczy znajdują się piękne malowidła naskalne, które dokumentują tę wędrówkę, zaś całe pasmo górskie, które zarejestrowałem jako miejsce święte, symbolizuje *Yeperenye* w drodze na *corroboree*.

W tym samym czasie, gdy dokumentuję miejsca święte i pomagam, w miarę możliwości, ocalić od zapomnienia część tradycji i tożsamości

Aborygenów z plemienia Arrernte rejonu Alice Springs oraz innych grup w Terytorium Północnym aż po Ziemię Arnhema, czyli wszędzie tam, gdzie pracowałem w ciągu ostatnich 30 lat, moja siostra, Ewa Pliszka, absolwentka poznańskiej etnografii, pracująca w Muzeum w Koszalinie nad rekonstrukcją i dokumentacją wsi jamneńskiej, pomaga ocalić od zapomnienia część spuścizny kulturowej Pomorza Zachodniego, a inni polscy etnografowie i etnolodzy, podobnie jak antropolodzy kultury na całym świecie, pełnią podobne role w swoich regionach. Każdy z nas dokłada niewielki kamyk do wielkiej mozaiki, którą jest portret własny kultury całej ludzkości.

BIBLIOGRAFIA:

ABS (Australian Bureau of Statistics). Media Release, 27.07.2017.

AIWH (Australian Institute of Health and Welfare) (2014). *Indigenous Child Safety*. ISBN: 978-1-74249-584-2. Pozyskano z https://www.aihw.gov.au/reports/indigenous-australians/indigenous-child-safety/contents/summary.

Burszta, J. (1974). *Kultura ludowa - kultura narodowa*. Warszawa: Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza. 1974.

Cowlishaw, G. (2015). *Friend or Foe? Anthropology's Encounter with Aborigines*. Pozyskano z https://insidestory.org.au/friend-or-foe-anthropologys-encounter-with-aborigines/.

Gray, G. (2011). *A Cautious Silence. The Politics of Australian Anthropology*. Canberra: Aboriginal Studies Press.

Huntington, S.P. (1996). *The Clash of Civilizations and the remaking of World Order*. New York, NY: Simon and Schuster.

Keating, P. (1992). *Australia and Asia: Knowing Who We Are* – 7 April 1992. Speech by the Prime Minister, the Honourable P.J. Keating.

Keating. P. (1992a). Redfern Speech (Year of the World's Indigenous People) – Delivered in Redfern Park by Prime Minister Paul Keating, 10 December 1992.

Keeffe, K. (1992). *From the Centre to the City*. Canberra: Aboriginal Studies Press.

Krzywicki, L. (1934). *Primitive society and its vital statistics*. London: McMillan.

Long, L. (1992). *The Go-Betweens: The Origins of the Patrol Officer Service in the Northern Territory.* Darwin: State Library of the Northern Territory.

Montagu, A. (1974). *Coming into being among the Australian Aborigines. The Procreative beliefs of the Australian Aborigines.* London and Boston: Routledge & Kegan Paul.
Mulvaney, D.J. (1993). Australian Anthropology: Foundations and Funding. *Aboriginal History, 17*(1/2), 105-128.
Peterson, N. (1990). 'Studying man and man's nature': the history of the institutionalisation of Aboriginal anthropology. *Australian Aboriginal Studies*, 2, 3-19.
Roheim, G. (1974). *The Riddle of the Sphinx or Human Origins*. New York: Harper & Row.
Sutton, P. (2011). *The Politics of Suffering*. Melbourne: University Publishing, 2011.

Streszczenie: Antropologia australijska, która wyrosła z praktyki kolonialnej, stała się z czasem przede wszystkim adwokatem Aborygenów i Wyspiarzy Cieśniny Torresa. Poprzez propagowanie wiedzy na temat ich kultury, i związaną z tym edukację społeczeństwa, a także wywieranie wpływu na politykę kolejnych rządów, nauka ta promowała zmiany w społecznej percepcji i stosunku do pierwszych mieszkańców Australii. Sprzyjało to stopniowej „denatywizacji" albo „odtubylczeniu" Aborygenów Australii. W odbiorze społecznym, polityce i dyskursie publicznym przeszli oni z pozycji tubylców (*natives*), czyli „innych" (termin 'tubylec' sam w sobie jest z lekka pogardliwy), do pozycji nie tylko obywateli Australii, ale – jak się ich obecnie określa – „Rdzennych Australijczyków" (*Indigenous Australians*) albo „Pierwszych Australijczyków (*First Australians*). Jest to część procesu dekolonizacji australijskiej tożsamości narodowej, w którym – w kontekście stosunku i traktowania Aborygenów – antropologia australijska odegrała kluczową rolę. Polityka wielokulturowości, chociaż obecnie nieco wyhamowana, jest nadal uznawana za model sukcesu społecznego – w Australii, pomimo jej migracyjnego rodowodu i wielkiego zróżnicowania etnicznego i kulturowego oraz historii podboju kolonialnego, dochodziło jak dotąd do stosunkowo niewielu incydentów i poważniejszych napięć etnicznych bądź aktów terroru. Proces dekolonizacji tożsamości australijskiej objął zarówno zmianę stosunku do Aborygenów, jak i do samego kontynentu – jego flory i fauny, szeroko rozumianego środowiska naturalnego, a także stosunek do „Matki Anglii" oraz miejsca Australii w regionie. W wyniku intensyw-

nego naboru imigrantów europejskich przez Australię po II Wojnie Światowej i poszerzenia tego procesu od lat 70. i 80. o imigrantów azjatyckich, a – stosunkowo niedawno – także afrykańskich, w Australii wytwarza się tożsamość wielowarstwowa, która przez proces de-kolonizacji powoli zarzuca anglokonformizm i szuka własnego miejsca w regionie jako „część Azji".

Słowa kluczowe: Australia, Aborygeni, dekolonizacja, tożsamość narodowa, polityka wielokulturowości.

AUSTRALIAN ANTHROPOLOGY AND THE AUSTRALIAN ABORIGINES IN THE PROCESS OF DE-COLONISATION OF AUSTRALIAN IDENTITY

Abstract: Australian anthropology, having grown from colonial practice, has become largely an advocate for the Aborigines and Torres Strait Islanders. Through dissemination of knowledge of Aboriginal culture and education of the community, as well as influence on the government's policies, the anthropology promoted change in the perception and attitude to the Indigenous population. This prompted a process of 'de-nativisation' of the Indigenous population of Australia. In social perception, politics and public discourse, they moved from the position of a 'native' – the 'other' (the term 'native' has slightly derogative overtones), to not only the position of citizens of the country but are recognized now as 'Indigenous Australians' and 'First Australians'. This can be seen as part of the process of de-colonisation of the Australian identity, in which – in the context of the attitude to, and treatment of the Aborigines - anthropology played a leading role. The policy of multiculturalism, though currently somewhat scaled back, is still recognized as a model of social success – in Australia, despite the immigration heritage of the nation and its ethnic and cultural diversity, as well as the history of colonial conquest of the continent, there were few acts of ethnic tensions and terrorism. The process of de-colonisation of Australian national identity, included changing of the attitude to the Indigenous Australians, as well as the continent itself – it's flora and fauna, and the attitude to 'Mother England', and the place of Australia in its region. As a result of intensive immigration from Euro-

pe following the WWII, expanding the process by including immigrants from Asia since the 70's and 80's, and reasonably recently – including migration from Africa, Australia is developing a multi-layered identity, which gradually abandons Anglo-conformism, and seeks its place in the region, as a part of Asia.

Key words: Australia, Aborigines, de-colonization, national identity, multiculturalism policy.

Danuta Penkala-Gawęcka
danagaw@amu.edu.pl
ORCID: 0000-0002-3726-3272

Instytut Antropologii i Etnologii
Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

OD BADANIA LECZNICTWA LUDOWEGO DO POLSKIEJ ANTROPOLOGII MEDYCZNEJ (I KOMU JEST ONA POTRZEBNA)

Wprowadzenie

Antropologia medyczna wydaje się już na tyle okrzepłą, również w Polsce, subdyscypliną antropologii społeczno-kulturowej, że drugą część tytułu tego tekstu można by uznać za zbędną. Uważam jednak, że krótkie omówienie jej specyfiki i znaczenia jest potrzebne, ponieważ nadal – mimo że już sporo polskich antropologów uprawia badania z tego zakresu – spotykam się ze zdziwieniem i wątpliwościami dotyczącymi naszych (nie)kompetencji w zajmowaniu się medycyną. Czasem takie wątpliwości wyrażają także przedstawiciele środowiska antropologicznego.

W niniejszym artykule, po krótkim wprowadzeniu do problematyki antropologii medycznej i jej specyfiki, ukażę jej „polskie drogi", ze szczególnym podkreśleniem wkładu poznańskiego ośrodka etnologicznego do rozwoju tej subdyscypliny. Nie będzie to szczegółowa historia jej pierwocin, których można dopatrywać się w badaniach nad medycyną ludową. Skoncentruję się na tych nurtach, które wydają się najistotniejsze dla wyłonienia się polskiej antropologii medycznej, omówię jej współczesne ukierunkowania i dalsze perspektywy. Moim celem jest również pokazanie praktycznych pożytków, jakie płyną/mogą płynąć z uprawiania antropologii medycznej.

O przedmiocie i zakresie antropologii medycznej – „w pigułce"

W największym skrócie można powiedzieć, że w centrum zainteresowań antropologii medycznej znajduje się zdrowie, choroba, niepełnosprawność, ale także „dobre samopoczucie" (*well-being*) czy „złe samopoczucie" – nieodłącznie związane z człowiekiem, jego doświadczeniem oraz usytuowaniem społecznym i kulturowym. Inaczej mówiąc, antropologia medyczna skupia się na człowieku, który zabiega (lub nie) o swoje zdrowie, choruje i cierpi, szuka pomocy, wyleczenia czy uzdrowienia, przy czym dzieje się to w określonych warunkach politycznych, gospodarczych i społeczno-kulturowych. Jednocześnie interesuje ją medycyna – odpowiadająca na wołanie człowieka cierpiącego – w jej różnorodnych formach, a więc zarówno tzw. medycyna tradycyjna bądź ludowa, jak i rozmaite dziedziny medycyny komplementarnej i alternatywnej (*complementary and alternative medicine* – CAM), biomedycyna[1] oraz „medycyna integracyjna", łącząca terapie biomedycyny z pewnymi metodami spoza jej obszaru. Dodać należy, że w wielu kontekstach społeczno-kulturowych granice między biomedycyną i innymi formami medycyny nie są ostro zarysowane i „krajobraz medyczny" (*medical landscape* – Hsu 2008) charakteryzuje hybrydyczność idei i praktyk.

Silna jest obecnie orientacja antropologii medycznej zwana krytyczną (*critical medical anthropology*), czerpiąca z perspektywy ekonomii politycznej (np. Baer, Singer, Susser 2003; zob. Witeska-Młynarczyk 2015). Do rozwoju antropologii medycznej wiele wnoszą również studia badaczy sięgających do innych inspiracji, między innymi do antropologii interpretatywnej (np. Good 1994; Kleinman 1980, 1997) czy fenomenologii (np. Csordas 2002) (zob. Penkala-Gawęcka 2007; Main, Witeska-Młynarczyk 2013).

Do specyficznych cech antropologii medycznej traktowanej jako subdyscyplina antropologii społeczno-kulturowej należy jej silny aspekt stosowany (wyłoniła się w Stanach Zjednoczonych jako nauka stosowana) oraz znaczące związki z naukami przyrodniczymi. Natomiast spośród innych dyscyplin zajmujących się zdrowiem, chorobą i medycyną szcze-

[1] Termin ten jest przyjęty w antropologii medycznej oraz w innych naukach społecznych na określenie tzw. medycyny oficjalnej, akademickiej czy naukowej. Preferowany jest ze względu na to, że nie wartościując tej medycyny, wskazuje na jej ścisłe powiązania z naukami przyrodniczymi.

gólnie wyróżnia ją skupienie się na doświadczeniu człowieka[2] oraz postrzeganie zdrowia i choroby jako zjawisk kulturowo oraz społecznie warunkowanych i konstruowanych[3]. Należy podkreślić interdyscyplinarne powiązania antropologii medycznej z jednej strony z naukami społecznymi (jak socjologia medycyny, psychologia, studia nad nauką i technologią – STS) i humanistycznymi (m.in. historia medycyny, filozofia), a z drugiej – z różnymi dyscyplinami przyrodniczymi (jak antropologia biologiczna, epidemiologia, nauki medyczne).

Czy antropologia medyczna nadal potrzebuje legitymizacji?

Antropologia medyczna już dawno okrzepła nie tylko w Stanach Zjednoczonych, gdzie wyłoniła się najwcześniej, ale także w Europie, gdzie, zdaniem Cecila Helmana (2006), jej rozwój spowalniał (przynajmniej w Wielkiej Brytanii) niechętny stosunek do „antropologii stosowanej". Według niektórych badaczy, w Europie kontynentalnej swego rodzaju hamulcem dla antropologii medycznej było przywiązanie do tradycji badań nad lecznictwem ludowym. Jednakże obecnie antropologia medyczna należy do najprężniejszych subdyscyplin antropologicznych zarówno w Stanach Zjednoczonych, jak i w Europie (Hsu 2012; Hsu, Potter 2012). Korzysta z różnych orientacji i ujęć antropologii społeczno-kulturowej, ale także sama rozwija koncepcje teoretyczne, których znaczenie sięga poza jej własny obszar badawczy. Zyskuje coraz silniejszą pozycję w Europie Środkowo-Wschodniej, gdzie długo pozostawała na marginesie zainteresowań antropologów (zob. Medical anthropology in Central and Eastern Europe... 2011 – część tematyczna czasopisma *Cargo*). Także w Polsce, zwłaszcza w ostatniej dekadzie, antropologia medyczna nabrała impetu, o czym najlepiej świadczy rosnąca liczba projektów badawczych, publikacji oraz doktoratów i habilitacji uzyskiwanych w oparciu o badania z tego zakresu.

Dlaczego zatem nadal trzeba w naszym kraju wyjaśniać, czym właściwie zajmuje się antropologia medyczna, i uzasadniać jej uprawianie?

[2] T. Rakowski (2013: 355) podkreśla, że szczególną wartością wnoszoną przez antropologię medyczną jest „umiejętność i potrzeba zrozumienia ciała, choroby i życia człowieka w sposób przede wszystkim humanistyczny".

[3] Niemniej, także w socjologii medycyny (coraz częściej określanej jako „socjologia zdrowia, choroby i medycyny") obecny jest nurt konstruktywizmu społecznego.

Wydaje się, że jedną z przyczyn tego stanu rzeczy jest wciąż spotykana (nie tylko w świadomości potocznej, ale czasem także w przekonaniach badaczy-antropologów) iluzja naturalności, „czystej biologii" stanów organizmu – zdrowia i choroby, co wiąże się z rzekomą oczywistością biologicznej natury choroby czy bólu. W konsekwencji może wydawać się, iż zjawiska te należą wyłącznie do obszaru kompetencji biomedycyny, która – zgodnie z owym, często nieuświadamianym, podejściem – miałaby monopol na ich badanie. Jak pisał Tomasz Rakowski (2013: 355), „poprzez współczesną tradycję wiedzy biomedycznej przywiązani jesteśmy (...) do pewnego szczególnego podejścia do chorego i do jego ciała", podejścia, które wypracowują nowoczesne nauki biologiczne.

Jak sądzę, stąd właśnie bierze się złudzenie niekompetencji antropologii w badaniach nad chorobą i biomedycyną – tego rodzaju wątpliwości są niejednokrotnie wysuwane, mimo że od dawna antropolodzy zwracają uwagę na kulturowe zrelatywizowanie pojęć zdrowia i choroby, a biomedycynę badają jako system kulturowy. Wspomniane wątpliwości prowadzą do tego, że powszechnie akceptowane są np. badania nad szeptuchami na Podlasiu czy szamanami w Azji, a „nawet" nad medycyną komplementarną i alternatywną, ale w znacznie mniejszym stopniu studia nad biomedycyną czy nad chorobami, które „rezerwuje się" dla specjalistów – medyków, biologów, genetyków.

Jak bada „chorobę" antropologia medyczna? Oczywiście zajmuje się ona innymi niż nauki przyrodnicze aspektami choroby – jej indywidualnym i społecznym doświadczeniem oraz kulturową interpretacją. Antropolodzy zaproponowali w związku z tym rozróżnienie: *disease/illness*, czyli – najprościej rzecz ujmując – biomedycznego postrzegania choroby (inaczej: choroby w perspektywie lekarza – *disease*) oraz indywidualnego, aczkolwiek społecznie i kulturowo warunkowanego postrzegania choroby (inaczej: choroby w perspektywie pacjenta – *illness*) (zob. Penkala-Gawęcka 1994; Rakowski 2013). Co istotne, w antropologii medycznej poddano następnie krytyce tę dychotomię, zwracając uwagę, iż prowadziła ona do traktowania *disease* jako kategorii biologicznej, wolnej od kulturowych oddziaływań[4], w przeciwieństwie do *illness* (np. Nichter 1992; Good 1994). Tymczasem jest ona konstruktem wytwarzanym i przekształcanym przez dynamicznie zmieniającą się biomedycynę, która sama jest systemem kulturowym (Lupton 1994; Rhodes 1996). Na przykład Lorna

[4] Traktowanie kategorii biomedycznych jako odzwierciedlenia „naturalnych zjawisk organicznych" jest zresztą nie do utrzymania w świetle badań historii medycyny.

Rhodes podkreślała, że fałszywy obraz biomedycyny jako sfery autonomicznej, niepoddanej wpływom kulturowym, należy dekonstruować, "badając, w jaki sposób [biomedycyna] jest konstruowana społecznie, kulturowo i historycznie oraz pokazując, jak te perspektywy wpływają na życie pacjentów" (Rhodes 1996: 164).

Polska – i poznańska – droga od badań nad lecznictwem ludowym do antropologii medycznej

Badania nad medycyną ludową jako „pierwszy krok" do antropologii medycznej

W Europie kontynentalnej droga ku antropologii medycznej prowadziła zasadniczo poprzez tradycje etnomedyczne. Przede wszystkim były to obserwacje i badania nad lokalnymi formami medycyny ludowej w ramach społeczeństw narodowych, w mniejszym stopniu jej źródła można odnieść do zainteresowań medycyną tradycyjną społeczeństw pozaeuropejskich. Nie rozwijając szerzej tego wątku, chciałabym wskazać na przykład Niemiec, gdzie można zaobserwować podobne drogi rozwoju antropologii medycznej jak w Polsce. Inaczej niż w Stanach Zjednoczonych, gdzie podstawowe znaczenie dla wyłonienia tej subdyscypliny miały praktyczne zastosowania wiedzy eksperckiej antropologów w realizacji programów zdrowotnych w krajach tzw. Trzeciego Świata, w Niemczech przez długi czas dominowały badania etnomedyczne. Te tradycje, a zwłaszcza skoncentrowanie się na studiach nad medycyną ludową, były zdaniem znanego amerykańskiego antropologa medycznego Arthura Kleinmana (zob. Dilger, Wolf 2015) jedną z przyczyn stosunkowo powolnego rozwoju antropologii medycznej w Niemczech. Niemniej już od 1970 roku działa tam Arbeitsgemeinschaft Ethnologie und Medizin (AGEM), do 2018 roku pod nazwą Arbeitsgemeinschaft Ethnomedizin[5], natomiast w 1997 roku powstała Grupa badawcza Antropologia Medyczna[6] przy Deutsche Gesellschaft für Sozial- und Kulturanthropologie, która odgry-

[5] Stowarzyszenie to, z członkostwem międzynarodowym, organizuje corocznie konferencje i wydaje czasopismo *Curare. Zeitschrift für Medizinethnologie* (ang. tytuł: *Curare. Journal for Medical Anthropology*). Zob. https://agem.de/; http://agem.de/curare/.

[6] Zob. blog Medizinethnologie (https://www.medizinethnologie.net/), publikujący teksty w języku angielskim i niemieckim. Warto zaznaczyć, że określenie „etnologia medyczna" używane jest obocznie z nazwą „antropologia medyczna".

wa obecnie zasadniczą rolę w rozwoju i umacnianiu tej subdyscypliny antropologicznej[7].

Czy rzeczywiście, jak utrzymuje Kleinman, tradycje etnomedyczne były przeszkodą, a nie bazą dla wyłonienia się antropologii medycznej? Niewątpliwie drogi jej rozwoju w USA i Europie były odmienne, ale można rzec, że na Starym Kontynencie prowadziły właśnie poprzez studia nad medycyną ludową i tradycyjną. Tak było w Polsce, gdzie badania etnomedyczne stopniowo doprowadziły do powstania i rozwoju polskiej antropologii medycznej – wraz z rozwojem antropologii społeczno-kulturowej oraz zanikiem owego tradycyjnego przedmiotu badań, medycyny ludowej.

Nie będę tutaj omawiała etnologicznych badań nad medycyną ludową w Polsce prowadzonych w XIX i XX wieku, warto jednak zaznaczyć, że niektóre prace wykraczały poza tradycyjne podejście badawcze, nakierowane na te przekonania i praktyki związane ze zdrowiem i chorobą, które postrzegano jako autentycznie „ludowe" i jako takie warte udokumentowania[8]. Przykładem nowatorskiego, jak na tamten czas, ujęcia może być obszerne opracowanie Józefa Burszty pt. „Lecznictwo ludowe", w III tomie *Kultury ludowej Wielkopolski* z 1967 roku. Autor zauważył, że w lecznictwie ludowym „nie da się (…) oddzielić treści przejętych z zewnątrz od tych, które ukształtowały się w obrębie doświadczeń życiowych wielu pokoleń wsi" (Burszta 1967: 401). Interesował go współczesny obraz medycyny ludowej; podkreślał, iż w ludowych etiologiach chorób uwidaczniają się „w stopniu coraz większym – elementy współczesnej wiedzy" (1967: 406). Pisząc o lekarzach ludowych i ich praktykach, Burszta nie pominął miejskich znachorów. Nie oddzielał ostrą linią tego, co „wiejskie", „ludowe", od tego, co „miejskie", czy też „tradycyjnego" od „nowoczesnego". Zwracał też trafnie uwagę na to, że ludowe metody i środki lecznicze, „nierozsądne" z punktu widzenia „współczesnego (…), racjonalnego poglądu na świat" (1967: 429), były celowe i racjonalne zgodnie z myśleniem tradycyjnym, i właśnie w płaszczyźnie tego myślenia powinien je postrzegać etnograf[9]. Profesor Burszta był niewątpliwie prekurso-

[7] Więcej na temat etnomedycyny i jej relacji z antropologią medyczną: Penkala-Gawęcka 1983, 2007.

[8] Takie podejście, próbujące wyłuskać to, co „tradycyjne" ze złożonego obrazu rzeczywistości, utrzymywało się bardzo długo w studiach nad medycyną ludową. Szerzej pisałam o badaniach nad medycyną ludową i komplementarną w polskiej etnologii w innym artykule: Penkala-Gawęcka 1995.

[9] Było to wręcz rewolucyjne ujęcie, zważywszy na fakt, iż przez długi jeszcze czas

rem badań etnomedycznych, które rozwinęły się w kolejnych dekadach w poznańskim ośrodku etnologicznym. Dodać należy, że w Polsce nowe perspektywy (podejście strukturalno-semiotyczne) w studiach nad medycyną ludową reprezentowali w latach 80. i 90. ubiegłego wieku Adam Paluch i Zbigniew Libera z wrocławskiego ośrodka etnologicznego; ponadto już od lat 70. prowadzili oni pionierskie badania etnobotaniczne[10].

Badania etnomedyczne i początki antropologii medycznej w poznańskim ośrodku etnologicznym[11]

Drugim nurtem badawczym, który prowadził do wyłonienia się antropologii medycznej w Polsce, były pozaeuropejskie badania nad medycyną tradycyjną. Z różnych przyczyn tego rodzaju studia nie były mocnym punktem polskiej etnologii, zarówno przed-, jak i powojennej. Ważnym wydarzeniem, które pozwoliło je rozwinąć, była zorganizowana przez pracowników ówczesnej Katedry Etnografii UAM Etnologiczna Wyprawa Azjatycka do Afganistanu (1976), podczas której prowadziłam badania terenowe nad medycyną tradycyjną oraz jej kontaktem z medycyną zachodnią. Następnie publikowałam oparte na tych badaniach artykuły dotyczące różnych aspektów medycyny tradycyjnej oraz pluralizmu medycznego w Afganistanie, a w 1988 roku ukazała się monografia zatytułowana *Medycyna tradycyjna w Afganistanie i jej przeobrażenia* (Penkala-Gawęcka 1988). Planowane dalsze wyjazdy do Afganistanu okazały się niemożliwe z powodu rewolucji i sowieckiej inwazji. Niemniej znacznie później, w połowie lat 90., powróciłam do zainteresowań Azją Środkową, prowadząc wieloletnie (do 2000 r.) badania nad medycyną komplementarną w Kazachstanie i jej relacjami z biomedycyną. Oprócz artykułów, publikowanych również w czasopismach międzynarodowych, efektem

pokutowało w polskich badaniach medycyny ludowej rozdzielanie „racjonalnych" i „nieracjonalnych" etiologii, leków i terapii, wbrew zasadzie uwzględniania perspektywy emicznej (czy współczynnika humanistycznego).

[10] O wkładzie reprezentantów ośrodka wrocławskiego w badania etnomedyczne i rozwój antropologii medycznej zob. Penkala-Gawęcka 2006b (także Penkala-Gawęcka 1995). W Polsce Paluch i Libera byli niewątpliwie prekursorami dziś uprawianej etnobotaniki medycznej.

[11] Koncentruję się – ze względu na charakter tego tomu – na poznańskim ośrodku etnologicznym, a jednocześnie na własnym wkładzie do antropologii medycznej, ponieważ przez długi czas byłam pośród poznańskich etnologów jedyną osobą zajmującą się tą dziedziną. Piszę więc w tej części tekstu niejako o „mojej" antropologii medycznej – z jakich inspiracji czerpałam, co zaważyło na ukierunkowaniu moich badań.

tych badań była książka habilitacyjna *Medycyna komplementarna w Kazachstanie. Siła tradycji i presja globalizacji* (Penkala-Gawęcka 2006a).

Medycyną komplementarną zaczęłam zajmować się już wcześniej w Polsce, w latach 80. i na początku lat 90. Wskazywałam, iż jest to ważne pole, które, wobec przekształceń i coraz szybszego zaniku tradycyjnego przedmiotu obserwacji, czyli medycyny ludowej – wraz z zanikiem „kultury ludowej", powinni eksplorować etnolodzy. Badania nad medycyną komplementarną (której częścią są przekonania i praktyki wywodzące się z lecznictwa ludowego) prowadziłam głównie w środowiskach małomiasteczkowych, wraz ze studentami etnologii (Penkala-Gawęcka 1991, 1995). Warto zaznaczyć, że te zagadnienia, którymi interesują się również socjologowie medycyny, pozostają nadal w niewielkim stopniu eksplorowane przez polskich antropologów.

Ważnym bodźcem do rozwoju antropologii medycznej w Polsce były niewątpliwie inspiracje płynące z nauki anglosaskiej. Status naukowy i stan badań antropologii medycznej w Stanach Zjednoczonych, a w mniejszym stopniu także w krajach zachodniej Europy, był w latach 80. już mocno ugruntowany. W artykule zamieszczonym w czasopiśmie *Lud* (Penkala-Gawęcka 1983) prezentowałam historię, zakres i kierunki badań oraz procesy instytucjonalizacji antropologii medycznej na Zachodzie. Źródłem inspiracji do moich własnych badań były wypracowane w jej ramach koncepcje teoretyczne, a wśród nich szczególnie koncepcja pluralizmu medycznego. W wielu publikacjach prezentowałam światowy dorobek antropologii medycznej, licząc na wzrost zainteresowania tą subdyscypliną na polskim „podwórku".

Duże znaczenie miały także kontakty z badaczami zachodnimi. Jednym z pierwszych, którzy nawiązali taką współpracę, był prof. Burszta, który od powstania w 1970 roku czasopisma *Ethnomedizin*, wydawanego w Niemczech Zachodnich, znalazł się w jego radzie naukowej. Dzięki poparciu profesora zostałam członkinią stowarzyszenia Arbeisgemeinschaft Ethnomedizin (AGEM); później publikowałam artykuły w czasopismach *Ethnomedizin* oraz *Curare.* Były to dla mnie znaczące etapy w studiach nad zagadnieniami zdrowia i choroby[12]. Nie mogę pominąć również bardzo ważnego dla mnie kontaktu naukowego z profesorem Charlesem Leslie ze Stanów Zjednoczonych, który oprócz słów wsparcia i zachęty przesłał mi szczodry dar – roczniki *Curare* i numery czasopisma *Social*

[12] Prof. Burszta niejako przekazał mi pałeczkę w tych badaniach, co w sposób bardziej materialny znalazło wyraz w ofiarowaniu mi kompletu tomów *Ethnomedizin*.

Science & Medicine[13]. W czasach, gdy tak utrudnione były wyjazdy i osobiste spotkania, a dostęp do literatury bardzo ograniczony, stanowiło to niezwykle cenną pomoc. Później kontakty te były podstawą do dalszych, już bezpośrednich spotkań podczas konferencji naukowych, między innymi tych organizowanych przez AGEM.

W sytuacji, gdy raczkująca polska antropologia medyczna pozostawała poza głównym nurtem nauki światowej, tym większe znaczenie dla jej rozwoju miały związki z innymi dyscyplinami zajmującymi się pokrewnymi zagadnieniami. Niemniej, trzeba pamiętać, że nauka ta rodziła się na styku różnych dyscyplin, zatem – jak już wspomniałam wcześniej – właśnie interdyscyplinarność jej jest wyrazistą cechą. Moje własne doświadczenia z kontaktów i współpracy z socjologami medycyny, które datują się już od końca lat 70., przyniosły mi wiele ważnych inspiracji. Współpracowałam również z historykami medycyny, uznając znaczenie perspektywy historycznej w badaniach nad zdrowiem, chorobą i leczeniem, oraz z etnofarmakologami[14]. Efektem tych spotkań i dyskusji były m.in. publikacje.

Już od lat 80. w ośrodku poznańskim prowadziłam zajęcia z antropologii medycznej, omawiające jej historię, najważniejsze orientacje i koncepcje teoretyczne oraz obszary badań. Nasz Instytut jest jedynym w kraju, który może poszczycić się nieprzerwaną dydaktyką z tego zakresu[15]. Warto nadmienić, że w opracowaniu prezentującym nauczanie antropologii medycznej w Europie wśród 37 uniwersytetów znalazł się również Uniwersytet im. Adama Mickiewicza, z Instytutem Etnologii i Antropologii Kulturowej jako jedyną polską placówką naukową prowadzącą regularnie takie kursy (Hsu, Montag, 2005).

---

[13] Później, niezależnie od tego, że otrzymywałam i nadal otrzymuję numery *Curare* jako członkini AGEM i rady czasopisma, jego wieloletni redaktor naczelny (i współzałożyciel AGEM) dr Ekkehard Schröder przekazywał kilkakrotnie dary w postaci kompletów czasopism dla Biblioteki Instytutu.

[14] Wiele zawdzięczam kontaktom naukowym z prof. Magdaleną Sokołowską, pionierką socjologii medycyny w Polsce, nawiązanym podczas seminariów, które z jej inicjatywy odbywały się w Warszawie. Później uczestniczyłam w interdyscyplinarnych spotkaniach organizowanych przez prof. Barbarę Kuźnicką w ramach Seminarium Etnofarmaceutycznego, powołanego w 1986 r. przy Pracowni Historii Farmacji w Instytucie Historii Nauki, Oświaty i Techniki PAN.

[15] W czasie mojej nieobecności, gdy prowadziłam długotrwałe badania w Kazachstanie w drugiej połowie lat 90., dydaktykę przejął Jaromir Jeszke, wówczas doktor – historyk i antropolog, autor książki o lecznictwie ludowym w Wielkopolsce (Jeszke 1996).

Dekada przyspieszonego rozwoju

W ostatnim dziesięcioleciu obserwujemy znaczne przyspieszenie rozwoju antropologii medycznej w Polsce, co przejawia się zwłaszcza w pozyskiwaniu grantów badawczych, prowadzeniu intensywnych badań, organizacji konferencji i warsztatów oraz licznych publikacjach. Od wcześniejszych, scharakteryzowanych wyżej zainteresowań, antropolodzy przeszli do badań nad problemami będącymi w centrum zainteresowań współczesnej, światowej antropologii medycznej, takimi jak zdrowie reprodukcyjne, biotechnologie, doświadczenie choroby, organizacja biomedycyny i opieki medycznej. Dzięki publikacjom w czasopismach międzynarodowych i współpracy ze specjalistami z innych krajów ich prace zyskują uznanie w świecie. W coraz większym stopniu nawiązywane są kontakty z innymi dyscyplinami, w tym także z naukami medycznymi. Jeszcze w 2011 roku wraz z Aleksandrą Bartoszko ubolewałyśmy nad powolnym tempem rozwoju antropologii medycznej w Polsce, wskazywałyśmy też na pewne projekty badawcze, które znajdowały się w początkowych stadiach realizacji (Bartoszko, Penkala-Gawęcka 2011). Obecnie, po upływie niecałych dziesięciu lat, sytuacja jest zupełnie inna.

Omawiając dzisiejszy status polskiej antropologii medycznej, skupię się przede wszystkim na osiągnięciach naszego Instytutu. W 2009 roku zorganizowałam w Poznaniu konferencję „Antropologia medyczna w Polsce – doświadczenia, pola badań, perspektywy". Zgromadziła ona młode polskie badaczki i badaczy, z których większość stawiała pierwsze kroki w antropologii medycznej. Plonem tego spotkania była książka *Nie czas chorować*? (Penkala-Gawęcka, 2010). Kolejna ważna konferencja, której byłam główną organizatorką, odbyła się w 2011 roku w Będlewie[16]. Zgodnie z nazwą „Zdrowie, choroba i leczenie w perspektywie interdyscyplinarnej", była ona inspirującym spotkaniem przedstawicieli różnych dyscyplin, poczynając od antropologii i socjologii, poprzez historię i psychologię, do literaturoznawstwa i filozofii. Jej rezultatem była publikacja, którą zredagowałam wraz z koleżankami: *W zdrowiu i chorobie...* (Penkala-Gawęcka, Main, Witeska-Młynarczyk 2012).

Duże znaczenie miały konferencje międzynarodowe, które odbyły się w ośrodku warszawskim. W 2011 roku Medical Anthropology Young

[16] Była to jedna z cyklu słynnych, niezapomnianych będlewskich konferencji, które współorganizował Komitet Nauk Etnologicznych PAN i Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej UAM w Poznaniu.

Scholars (przy European Society of Social Anthropologists – EASA) i Instytut Kultury Polskiej Uniwersytetu Warszawskiego zorganizowały drugie z kolei Annual MAYS Meeting, które było dla młodych polskich antropologów szczególną okazją do spotkania i dyskusji z koleżankami i kolegami z wielu krajów. Natomiast w 2013 roku Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Warszawskiego, wraz z Uniwersytetem Masaryka w Brnie, był organizatorem trzeciej z kolei, ważnej i owocnej konferencji z cyklu „Health in Transition", której problematyka skupiała się na zagadnieniach opieki zdrowotnej w krajach postsocjalistycznych.

Inne warsztaty i konferencje związane były z uzyskanymi grantami badawczymi NCN, np. warsztat „Pluralizm medyczny w ujęciu antropologicznym: badania, problemy, perspektywy", który zorganizowałam w IEiAK UAM w 2013 roku, czy konferencja „Choroby rzadkie. Badania antropologiczne i interdyscyplinarne perspektywy badawcze" z 2018 roku, której organizatorką była Małgorzata Rajtar. O rosnącym znaczeniu antropologii medycznej w Polsce świadczą również panele jej poświęcone, które przygotowałyśmy i prowadziłyśmy wraz z Małgorzatą Rajtar podczas I Kongresu Antropologicznego w Warszawie w 2013 roku oraz w ramach IV Transdyscyplinarnego Sympozjum Badań Jakościowych, które odbyło się w Instytucie Socjologii UAM w 2015 roku. Również w trakcie wielkiego Interkongresu Międzynarodowej Unii Nauk Antropologicznych i Etnologicznych (IUAES) w Poznaniu, w 2019 roku, współprowadziłam – wraz z koleżankami z Uniwersytetu Europejskiego w Petersburgu – panel dotyczący funkcjonowania systemów opieki medycznej w krajach postsocjalistycznych.

Antropolożki medyczne związane z IAiE UAM mają różne zainteresowania i tematy badawcze, niemniej wszystkie prowadzą badania empiryczne. Działamy obecnie w ramach grupy badawczej „Antropologia medyczna"[17], którą kieruję. Organizujemy od kilku lat seminaria, zapraszając gości – zarówno antropologów, jak i reprezentantów innych dyscyplin, zajmujących się zdrowiem, chorobą i medycyną (socjologia, filozofia, historia medycyny, antropologia biologiczna).

Moim zainteresowaniom Azją Środkową pozostałam wierna, realizując projekt poświęcony strategiom zdrowotnym w warunkach pluralizmu medycznego w Kirgistanie (Penkala-Gawęcka 2016, 2018). Badania pozaeuropejskie – w Ameryce Łacińskiej – prowadziły również

[17] Więcej informacji o GBAM: http://etnologia.amu.edu.pl/research-groups-and-boards/.

moje doktorantki, Monika Kujawska (badała ziołolecznictwo w medycynie komplementarnej Polonii argentyńskiej) i Anna Wądołowska (zajmowała się zdrowiem reprodukcyjnym kobiet indiańskich w Meksyku), które obroniły prace doktorskie w 2013 roku. Publikowały artykuły dotyczące poruszanych w tych pracach zagadnień (np. Kujawska 2016; Wądołowska 2010), a Monika Kujawska kontynuuje eksploracje w Ameryce Południowej i z powodzeniem (jako pracownica IEiAK Uniwersytetu Łódzkiego) zgłębia mało znany w Polsce obszar etnobotaniki medycznej. Inna doktorantka z naszego Instytutu, Anna Przytomska, prowadziła badania terenowe nad szamanizmem Indian Keczua w Ekwadorze i Peru (Przytomska 2017), wcześniej natomiast zajmowała się procesami instytucjonalizacji medycyny indiańskiej[18].

Izabella Main już od około dziesięciu lat działa w obrębie antropologii medycznej, łącząc ją umiejętnie z antropologią migracji. Interesuje ją szczególnie zdrowie reprodukcyjne kobiet i dostęp migrantek do służby zdrowia, a w rezultacie kilkuletnich badań nad polskimi migrantkami w trzech krajach europejskich powstała książka habilitacyjna *Lepsze światy medyczne?* (Main 2018, zob. też Main 2016). Izabella Main jest kierowniczką i wykonawczynią znaczących, także międzynarodowych projektów badawczych; realizuje również, w ramach stypendium Fullbrighta, projekt dotyczący dostępu migrantów do opieki zdrowotnej w USA.

Anna Witeska-Młynarczyk zajęła się, jako pierwsza antropolożka w Polsce, tematyką zdrowia psychicznego dzieci i młodzieży. Rezultatem jej pogłębionych badań nad ADHD u dzieci był szereg artykułów oraz książka *Dziecięce doświadczenia ADHD* (Witeska-Młynarczyk 2019). Istotny wpływ na jej pracę miało niewątpliwie członkostwo w Interdyscyplinarnym Zespole Badań nad Dzieciństwem przy IEiAK UW[19]. Opracowała również antologię ważnych tekstów z zakresu antropologii psychiatrii dzieci i młodzieży (Witeska-Młynarczyk 2018), które mogą stanowić inspirację dla badaczy, a także praktyków – psychiatrów i psychologów.

Natomiast Małgorzata Rajtar[20] już wcześniej interesowała się antropologią medyczną, łącząc ten obszar z antropologią religii w badaniach zagadnień stosunku do biomedycyny, a w szczególności odmowy transfuzji

[18] Ponadto w IEiAK UAM powstawały ciekawe prace magisterskie z zakresu antropologii medycznej, m.in. Małgorzaty Charyton o szeptuchach na Podlasiu (Charyton 2010).

[19] Zatrudniona w IEiAK UAM w l. 2011-2018; swój projekt badawczy realizowała w ramach grantu NCN „Fuga" w IEiAK UW w l. 2015-2018.

[20] Zatrudniona w IEiAK UAM w l. 2014-2018.

krwi przez Świadków Jehowy w Niemczech (Rajtar 2016, 2018). W okresie zatrudnienia w IEiAK UAM prowadziła badania w Polsce i Finlandii, kierując projektem badawczym finansowanym przez NCN „Społeczno-kulturowe wymiary chorób rzadkich na przykładzie niedoboru LCHAD[21]", zwieńczonym publikacją artykułów (np. Rajtar 2017). Obecnie rozwija ten kierunek badań w ramach grantu NCN „Antropologia chorób rzadkich. Studium regionu Morza Bałtyckiego", pracując w Instytucie Filozofii i Socjologii PAN w Warszawie. Jest również współpracowniczką Interdyscyplinarnego Zespołu Badań nad Dzieciństwem.

Zainteresowania Zofii Boni[22], której główne pola badawcze to antropologia jedzenia i antropologia dzieciństwa, pokazują, jak bliskie powiązania mają te obszary z antropologią medyczną. Antropolożka podkreśla, że „przygodę z antropologią medyczną" rozpoczęła od nowego, obecnie realizowanego (w ramach „Fugi") projektu badawczego poświęconego otyłości dziecięcej w Polsce, niemniej już wcześniej wkraczała w jej zakres, zajmując się np. zagadnieniem negocjowania „zdrowego jedzenia" w warszawskich rodzinach (Boni 2018). Jest członkinią Interdyscyplinarnego Zespołu Badań nad Dzieciństwem przy IEiAK UW.

Wśród osiągnięć badaczek związanych z poznańskim ośrodkiem, reprezentujących antropologię medyczną, należy wymienić redakcję numerów tematycznych czasopism (*special issues*) – jest to ważna i coraz częstsza w naukach społecznych i humanistycznych praktyka, zapewniająca lepszą widzialność oraz spójność tematyczną tekstów danego numeru. Wraz z Małgorzatą Rajtar zredagowałam numer specjalny jednego z czołowych czasopism – *Anthropology and Medicine* (Penkala-Gawęcka, Rajtar 2016). Małgorzata Rajtar współredagowała ponadto blok tematyczny „Kultura i medycyna" w *Etnografii Polskiej* (Rajtar, Radkowska-Walkowicz 2014). W druku znajduje się nowy tom czasopisma *Ethnologia Polona*, w którym redagowałam gościnnie składającą się z 11 artykułów część tematyczną, zatytułowaną „Health matters, patients and doctors through the lens of medical anthropology" (Penkala-Gawęcka, w druku). Uważam, że fakty te świadczą zarówno o rosnącym zainteresowaniu antropologią medyczną w szerszych kręgach antropologów (oraz naukowców reprezentujących inne dyscypliny), jak i o coraz liczniejszej grupie badaczek i badaczy działających na tym polu w Polsce.

[21] Jest to rzadka, uwarunkowana genetycznie choroba metaboliczna, polegająca na niedoborze szczególnego enzymu, który określa się akronimem LCHAD.

[22] Pracuje w IAiE UAM od 2016 r.

Niedopatrzeniem byłoby pominięcie osiągnięć ośrodka warszawskiego, który w obecnej dekadzie bardzo rozwinął badania z zakresu antropologii medycznej. Imponująca jest liczba oraz jakość publikacji, szczególnie od roku 2013. Wśród nich na uwagę zasługuje zwłaszcza książka habilitacyjna Magdaleny Radkowskiej-Walkowicz (2013), *Doświadczenie in vitro*, opracowanie zbiorowe *Etnografie biomedycyny* (Radkowska-Walkowicz, Wierciński 2014) oraz oparta na pracy doktorskiej książka *Rak* Huberta Wiercińskiego (2015). Badania na tym polu, prowadzone w Instytucie Etnologii i Antropologii Kulturowej UW, krzyżują się ze studiami genderowymi i badaniami nad dzieciństwem. Szczególne, nie do przecenienia znaczenie ma działalność wspominanego już wyżej Interdyscyplinarnego Zespołu Badań nad Dzieciństwem[23], który realizuje ważne nie tylko poznawczo, ale i społecznie projekty badawcze, m.in. „Zespół Turnera – wzory socjalizacji i zarządzanie cielesnością w sytuacji choroby przewlekłej". Grupa ta organizuje wykłady otwarte, seminaria i warsztaty; w ostatnich latach zaczęła publikować serię znakomicie opracowanych, niezwykle wartościowych książek (Krawczak, Maciejewska-Mroczek, Radkowska-Walkowicz 2018; Radkowska-Walkowicz, Reimann 2018). W tej serii wspomniane wyżej książki wydała także Anna Witeska-Młynarczyk (2018, 2019). Należy dodać, że oprócz niej problematyką antropologii psychiatrycznej zajmuje się również Andrzej Perzanowski, autor znaczącej publikacji książkowej (2018) poruszającej problemy hospitalizacji osób z chorobami psychicznymi i prób przezwyciężenia ograniczeń psychiatrii.

Szczególnie wart podkreślenia jest fakt, że w Interdyscyplinarnym Zespole Badań nad Dzieciństwem realizowany jest w praktyce, z doskonałymi rezultatami, postulat inter- czy multidyscyplinarności antropologii medycznej (zob. Witeska-Młynarczyk 2012[24]). Członkinie Zespołu – antropolożki, socjolożki, kulturoznawczynie – w ramach poszczególnych projektów badawczych współpracują m.in. z psycholożkami, prawniczkami, a także z lekarzami różnych specjalności, genetykami czy psychiatrami. Ponadto w trakcie badań nad doświadczeniami osób z zespołem

[23] http://childhoods.uw.edu.pl/, https://www.facebook.com/badaniazdziecmi?fref=ts. Należy podkreślić wkład w organizację i prace Zespołu Magdaleny Radkowskiej-Walkowicz, która kieruje również Zakładem Antropologii Medycyny i Cielesności w IEiAK UW.

[24] Postulaty i wskazówki dotyczące współpracy między różnymi dyscyplinami sformułowała M. Strathern (2007), która podkreślała m.in. konieczność tworzenia szeroko dostępnej bazy wyników badań naukowych, rozwijanej inter- bądź transdyscyplinarnie.

Turnera, chorobami rzadkimi czy ADHD badaczki nawiązują bliskie kontakty z chorymi i ich rodzinami; mogą działać jako mediatorki między nimi i profesjonalistami.

Pożytki z polskiej antropologii medycznej

Ponieważ, jak już podkreślałam, antropologia medyczna wyłoniła się jako nauka stosowana, jej szeroka użyteczność społeczna jest w wielu krajach oczywista. Dzięki niejako immanentnej interdyscyplinarności oraz specyfice podejścia jest ona również przydatna dla innych nauk, w tym biomedycznych[25]. Jak pisze Tomasz Rakowski (2013), stosując praktycznie wiedzę antropologiczną można działać w kierunku humanizacji biomedycyny; można poprawić rozpoznawanie chorób, jak i lepiej leczyć ludzi chorych. Jednak w Polsce ten potencjał antropologii medycznej pozostaje niemal niewykorzystany.

Badacze dostrzegają metodologiczną sprzeczność pomiędzy biomedycyną, z jej metodami ilościowymi, i antropologią, z metodami jakościowymi i podejściem partykularystycznym, jednak zazwyczaj uznają, że różnice te mogą być traktowane jako wartość we współpracy przedstawicieli tych dyscyplin. Podobnie wiele lat temu twierdziła prof. Sokołowska w odniesieniu do socjologii medycyny, podkreślając, że powinna ona zachować punkt widzenia odmienny od reprezentowanego przez lekarzy i że to właśnie czyni socjologów atrakcyjnymi partnerami w badaniach (Piątkowski 2010: 17). Niemniej problemem pozostaje nieraz ochrona tych wartości, np. gdy wymaga się od antropologa prowadzenia szybkich, krótkotrwałych badań jakościowych na potrzeby praktyków biomedycyny i zdrowia publicznego[26]. Pionierem „badań w klinice" na gruncie polskim jest niewątpliwie Hubert Wierciński, który w swoich artykułach (2013, 2016) pokazuje ogrom trudności, z jakimi boryka się antropolog, który chce prowadzić badania w szpitalu. Jednakże opisuje też swoje pozytywne doświadczenie współpracy z lekarzami – zaproszony przez nich prowadził rozmowy z pacjentami onkologicznej przychodni przyszpitalnej. Okazało się, że lekarzom zależało na zdobyciu głębszej wiedzy o potrzebach chorych (Wierciński 2016: 85-91).

[25] Więcej o stosowanej antropologii medycznej, ocenie tego rodzaju przedsięwzięć przez krytyczną antropologię medyczną oraz przezwyciężaniu ograniczeń i trudności – Penkala-Gawęcka 2017: 148–152.

[26] Są to tzw. *rapid assessment procedures* (Wierciński 2016: 76).

Potencjał praktycznych zastosowań antropologii medycznej jest niewątpliwie duży, np. w zakresie opieki zdrowotnej dla migrantów i uchodźców, zdrowia publicznego czy programów promocji zdrowia. To jedynie przykłady – wachlarz możliwości zastosowań antropologii medycznej jest oczywiście znacznie szerszy. Byłoby pożądane, żeby także w Polsce elementy antropologii znalazły się w programach nauczania studentów medycyny. Z pewnością zaznajomienie się z tą wiedzą okazałoby się pożyteczne w kształtowaniu wrażliwości lekarzy na kulturową odmienność, dotychczas jednak środowisko medyczne nie wyrażało zapotrzebowania na wsparcie ze strony antropologów. Co zastanawiające, pierwszy polski podręcznik, *Problemy wielokulturowości w medycynie* (Krajewska-Kułak, Wrońska, Kędziora-Kornatowska 2010), został przygotowany w większości przez lekarzy i pielęgniarki, z niedużym udziałem socjologów i psychologów, choć we wstępie redaktorki książki odwołują się do „założeń antropologii kulturowej". Idea zapoznania pracowników polskiej służby zdrowia z różnicami kulturowymi wpływającymi na przekonania i zachowania pacjentów jest niewątpliwie słuszna, niemniej podręcznik ten powiela wiele błędów podobnych „skrótowych przewodników po kulturach" wydawanych od dawna np. w Wielkiej Brytanii, które trafnie krytykował Cecil Helman (2006). Wskazywał, że sprowadzają się one do zbiorów przepisów, które w uproszczony, stereotypizowany sposób przedstawiają rzekomo trwałe „atrybuty kulturowe" poszczególnych grup etnicznych. Tych błędów medycy mogliby uniknąć, współpracując z antropologami[27].

Na koniec nadmienię o inicjatywie Europejskiego Biura Regionalnego Światowej Organizacji Zdrowia – projekcie „Cutural Contexts of Health and Well-Being"[28], realizowanym w latach 2015-2019, z perspektywą przedłużenia na kolejne pięć lat. Jest to przykład, w jaki sposób perspektywa antropologiczna może stać się atutem w szeroko zakrojonych programach zdrowotnych czołowych organizacji międzynarodowych. We wspomnianym projekcie współuczestniczy międzynarodowa, interdyscyplinarna grupa ekspertów (z przewagą antropologów medycznych), do której zostałam zaproszona jako antropolożka zajmująca się problematyką zdrowia, choroby i medycyny w rejonie Azji Środkowej. Projekt kon-

[27] Zagadnienia „nabywania kompetencji kulturowej" przez lekarzy i pułapki z tym związane omawiają w przystępny i ciekawy sposób A. Kleinman i P. Benson (2006).

[28] http://www.euro.who.int/en/data-and-evidence/cultural-contexts-of-health-and-well-being.

centruje się na wybranych zespołach zagadnień: migracje; pożywienie; środowisko; „dobre samopoczucie" a zdrowie psychiczne (Napier i in. 2017). Ten projekt, jego znaczenie oraz rolę antropologów jako ekspertów dokładniej omawiam w innym miejscu (Penkala-Gawęcka 2017); tutaj chciałabym podkreślić, że wiedza antropologiczna może być użyteczna nie tylko w lokalnych, ale i w międzynarodowych, prowadzonych na szeroką skalę programach zdrowia publicznego.

Niezależnie od wciąż jeszcze skromnego udziału polskich antropologów medycznych w „zewnętrznych" projektach zdrowotnych należy zwrócić uwagę na fakt, że wyniki ich własnych projektów – jak zaznaczałam już wyżej, pisząc o pracach Interdyscyplinarnego Zespołu Badań nad Dzieciństwem – mogą mieć dużą wartość dla reprezentantów innych dyscyplin oraz istotne znaczenie społeczne.

* * *

Zważywszy na dostrzegane w świecie pożytki z uwzględnienia perspektywy antropologicznej w wielu obszarach badań nad zdrowiem i chorobą oraz w praktyce biomedycyny i opieki medycznej, można mieć nadzieję, że i w Polsce antropologia medyczna, coraz silniej reprezentowana i zaangażowana w badania nad ważnymi problemami zdrowotnymi, zostanie doceniona przez inne nauki jako partner, którego perspektywa badawcza wnosi istotne wartości. W wielu krajach jest już oczywistą praktyką włączanie antropologów do różnych programów zdrowotnych, jak zwalczanie epidemii (np. wirusa Ebola w Afryce) czy opieka medyczna nad migrantami i uchodźcami. Znaczenie antropologii medycznej dla świata pozaakademickiego, jak twierdził jeden z fundatorów tej subdyscypliny, Charles Leslie, wskazuje na jej sukces. W takich działaniach oczywista jest również współpraca inter/multidyscyplinarna.

Na zakończenie dodam, że jako nauka wybitnie interdyscyplinarna antropologia medyczna jaskrawo ukazuje, jak karkołomne są wysiłki przypisania antropologii do jednej dziedziny nauk. Znaczące jest, że prof. Zofia Sokolewicz w tekście *Reforma przeciw różnorodności*, opublikowanym w piśmie *PAUza Akademicka*, podkreślając właściwą antropologii inter- i transdyscyplinarność, odwołuje się właśnie do przykładu antropologii medycznej. Pisze w tym kontekście o badaniach nad chorobą, w tym nad rzadkimi chorobami metabolicznymi, które to badania, jak zauważa,

„angażują zarówno humanistykę, jak i nauki przyrodnicze" (Sokolewicz 2019: 3).

BIBLIOGRAFIA:

Baer, H.A., Singer, M., Susser, I. (2003). *Medical anthropology and the world system*. Westport, CT, London: Praeger Publishers.

Bartoszko, A., Penkala-Gawęcka, D. (2011). Medical anthropology in Poland. *Cargo*, 1, 2, 128–135. Pozyskano z http://cargojournal.org/index.php/cargo/article/view/52/58.

Boni, Z. (2018). Negocjowanie „zdrowego jedzenia" w warszawskich rodzinach. W: M. Radkowska-Walkowicz, M. Reimann (red.), *Dzieci i zdrowie. Wstęp do childhood studies* (s. 172–195). Warszawa: Oficyna Naukowa.

Burszta, J. (1967). Lecznictwo ludowe. W: J. Burszta (red.), *Kultura ludowa Wielkopolski*, t. 3 (s. 393-436). Poznań: Wydawnictwo Poznańskie.

Charyton, M.A. (2010). Szeptuchy – tradycja żywa. Współcześni uzdrowiciele ludowi na Podlasiu. W: D. Penkala-Gawęcka (red.), *Nie czas chorować? Zdrowie, choroba i leczenie w perspektywie antropologii medycznej* (s. 119-140). Poznań: Biblioteka Telgte.

Csordas, T. (2002). *Body, meaning, healing*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.

Dilger, H., Wolf, A. (2015). On the history and future of medical anthropology in Germany – and the close relationship between medicine, technology and society in a globalizing world: interview with Arthur Kleinman. *Medizinethnologie. Körper, Gesundheit und Heilung in einer globalisierten Welt*. Pozyskano z http://www.medizinethnologie.net.

Good, B.J. (1994). *Medicine, rationality, and experience. An anthropological perspective.* Cambridge: Cambridge University Press.

Helman, C. (2006). Why medical anthropology matters. *Anthropology Today*, 22(1), 3-4. doi: 10.1111/j.1467-8322.2006.00409.x.

Hsu, E. (2008). Medical pluralism. W: K. Heggenhougen, S. Quah (red.), *International encyclopedia of public health*: J-O, t. 4 (s. 316–321). Amsterdam: Elsevier.

Hsu, E. (2012). Medical anthropology in Europe – quo vadis? *Anthropology & Medicine*, 19(1), 51-61. doi: 10.1080/13648470.2012.660473.

Hsu, E., Potter, C. (2012). Medical anthropology in Europe. Shaping the field. *Anthropology & Medicine*, 19(1), 1-6. doi: 10.1080/13648470.2012.660474.

Hsu, E., Montag, D. (red.). (2005). *Medical anthropology in Europe. Teaching and doctoral research*. Oxford: Sean Kingston Pub.

Jeszke, J. (1996). *Lecznictwo ludowe w Wielkopolsce w XIX i XX wieku. Czynniki i kierunki przemian*. Wrocław: Arboretum.

Kleinman, A. (1980). *Patients and healers in the context of culture. An exploration of the borderland between anthropology, medicine and psychiatry.* Berkeley: University of California Press.

Kleinman, A. (1997). *Writing at the margin: discourse between anthropology and medicine.* Berkeley: University of California Press.

Kleinman, A., Benson, P. (2006). Anthropology in the clinic. The problem of cultural competency and how to fix it. *PLOS Medicine*, 3(10), 1673-1676. doi: 10.1371/journal.pmed.0030294. Pozyskano z https://journals.plos.org/plosmedicine/article?id=10.1371/journal.pmed.0030294.

Krajewska-Kułak, E., Wrońska, I., Kędziora-Kornatowska, K. (red.) (2010). *Problemy wielokulturowości w medycynie*. Warszawa: Wydawnictwo Lekarskie PZWL.

Krawczak, A., Maciejewska-Mroczek E., Radkowska-Walkowicz, M. (2018). *Dziecko, in vitro, społeczeństwo. Ujęcie interdyscyplinarne*. Warszawa: Oficyna Naukowa.

Kujawska, M. (2016). Forms of medical pluralism among the Polish community in Misiones, Argentina. *Anthropology & Medicine*, 23(2), 205-219.

Lupton, D. (1994). *Medicine as culture: illness, disease and the body in western societies*. London: Sage.

Main, I. (2016). Biomedical practices from a patient perspective. Experiences of Polish female migrants in Barcelona, Berlin and London. *Anthropology & Medicine* 23(2), 188-204. doi: 10.1080/13648470.2016.1180579.

Main, I. (2018). *Lepsze światy medyczne? Zdrowie, choroba i leczenie polskich migrantek w perspektywie antropologicznej*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.

Main, I., Witeska-Młynarczyk, A. (2013). Antropologia medyczna dzisiaj. Zarys problematyki i perspektywy teoretyczne. *Lud*, 97, 87-110.

Medical anthropology in Central and Eastern Europe: state of the art (2011). *Cargo* 1, 2, 118-173. Pozyskano z http://cargojournal.org/index.php/cargo/issue/view/3/showToc.

Napier, A.D., Depledge, M., Knipper, M., Lovell, R., Ponarin, E., Sanabria, E., Thomas, F. (2017). *Culture matters. Using a cultural contexts of health approach to enhance policy making*. Copenhagen: WHO Regional Office for Europe.

Nichter, M. (1992). *Introduction*. W: M. Nichter (red.), *Anthropological approaches to the study of ethnomedicine* (s. ix–xii). Amsterdam: Gordon and Breach Science Publishers.

Penkala-Gawęcka, D. (1983). Antropologia medyczna i etnomedycyna. Rozwój, stan badań, perspektywy. *Lud*, 67, 9-37.
Penkala-Gawęcka, D. (1994). Antropologiczne spojrzenie na chorobę jako zjawisko kulturowe. *Medycyna Nowożytna*, 1-2, 5-16.
Penkala-Gawęcka, D. (1988). *Medycyna tradycyjna w Afganistanie i jej przeobrażenia*. Wrocław: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze.
Penkala-Gawęcka, D. (1991). Medycyna komplementarna w Polsce i jej badanie. *Lud*, 74, 43-54.
Penkala-Gawęcka, D. (1995). Medycyna ludowa i komplementarna w polskich badaniach etnologicznych. *Lud*, 78, 169-191.
Penkala-Gawęcka, D. (2006a). *Medycyna komplementarna w Kazachstanie. Siła tradycji i presja globalizacji*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM.
Penkala-Gawęcka, D. (2006b). Polska droga do antropologii medycznej – wkład wrocławskiego ośrodka etnologicznego. *Zeszyty Etnologii Wrocławskiej* 1(8), 153-162.
Penkala-Gawęcka, D. (2007). Antropologia medyczna dzisiaj: kontynuacje, nowe nurty, perspektywy badawcze. W: W. Piątkowski, B. Płonka-Syroka (red.), *Socjologia i antropologia medycyny w działaniu* (s. 219-241). Wrocław: Oficyna Wydawnicza Arboretum.
Penkala-Gawęcka, D. (2016). Risky encounters with doctors? Medical diversity and health-related strategies of the inhabitants of Bishkek, Kyrgyzstan. *Anthropology & Medicine*, 23(2), 135-154. doi: 10.1080/13648470.2016.1180582.
Penkala-Gawęcka, D. (2017). Antropologia medyczna w działaniu. Na przykładzie projektu "Cultural Contexts of Health" realizowanego przez Światową Organizację Zdrowia. W: J. Jasionowska, K. Kaniowska (red.), *Colloquia Anthropologica II* (s. 147–165). Warszawa: Oficyna Naukowa.
Penkala-Gawęcka, D. (2018). A 'Miracle Bed' and a 'Second Heart': Technology and Users of Complementary and Alternative Medicine in the Context of Medical Diversity in Post-Soviet Kyrgyzstan. W: C. Brosnan, P. Vuolanto, J.A. Brodin Danell (red.), *Complementary and Alternative Medicine: Knowledge Production and Social Transformation* (s. 139–163). Cham: Palgrave Macmillan.
Penkala-Gawęcka, D. (w druku). Health matters, patients and doctors through the lens of medical anthropology. Introduction. *Ethnologia Polona*.
Penkala-Gawęcka, D. (red.) (2010). *Nie czas chorować? Zdrowie, choroba i leczenie w perspektywie antropologii medycznej*. Poznań: Biblioteka Telgte.
Penkala-Gawęcka, D., Main., I., Witeska-Młynarczyk, A. (red.) (2012). *W zdrowiu i w chorobie... Z badań antropologii medycznej i dyscyplin pokrewnych*. Poznań: KNE PAN, Biblioteka Telgte.

Penkala-Gawęcka, D., Rajtar, M. (2016). Introduction to the special issue 'medical pluralism and beyond'. *Anthropology & Medicine*, 23(2), 129-134. doi: 10.1080/13648470.2016.1180584.

Perzanowski, A. (2018). *Daremność i nadzieja. Psychiatryczna opieka rodzinna w perspektywie antropologicznej*. Warszawa: Oficyna Naukowa.

Piątkowski, W. (2010). Wstęp. W: W. Piątkowski (red.), *Socjologia z medycyną: w kręgu myśli naukowej Magdaleny Sokołowskiej* (s. 7-22). Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN.

Przytomska, A. (2017). Reproduction and aggression: shamanic practices among Quichuas from Ecuador (Imbabura and Chimborazo Provinces). *Etnografia. Praktyki. Teorie. Doświadczenia* 3, 211-234. Pozyskano z http://www.etnografia.ug.edu.pl/?page_id=848.

Radkowska-Walkowicz, M. (2013). *Doświadczenie in vitro. Niepłodność i nowe technologie reprodukcyjne w perspektywie antropologicznej*. Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.

Radkowska-Walkowicz, M., Reimann, M. (red.) (2018). *Dzieci i zdrowie. Wstęp do childhood studies*. Warszawa: Oficyna Naukowa.

Radkowska-Walkowicz, M., Wierciński, H. (red.) (2014). *Etnografie biomedycyny*. Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.

Rajtar, M. (2016). Jehovah's Witness patients within the German medical landscape. *Anthropology & Medicine*, 23(2), 172-187. doi: 10.1080/13648470.2016.1180581.

Rajtar, M. (2017). O (nie)naturalności jedzenia. Pokarmy i technologie biomedyczne w chorobach metabolicznych. *Lud*, 101, 383-400. doi: 10.12775/lud101.2017.13.

Rajtar, M. (2018). Relational autonomy, care, and Jehovah's Witnesses in Germany. *Bioethics*, 32(3), 184-192. doi: 10.1111/bioe.12424.

Rajtar, M., Radkowska-Walkowicz, M. (2014). Wprowadzenie do bloku tematycznego „Kultura i medycyna". *Etnografia Polska*, 58(1-2), 95-99.

Rakowski, T. (2013). Antropologia medyczna jako stosowana nauka humanistyczna. Założenia, cele, praktyki. W: M. Ząbek (red.), *Antropologia stosowana* (s. 355-374). Warszawa: Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej UW.

Rhodes, L.A. (1996). Studying biomedicine as a cultural system. W: C.F. Sargent, T.M. Johnson (red.), *Medical anthropology. A handbook of theory and method* (s. 165–180). Westport, CT: Praeger.

Sokolewicz, Z. (2019). Reforma przeciw różnorodności. *PAUza Akademicka*, 11(462), 3.

Strathern, M. (2007). Interdisciplinarity. Some models from the human sciences. *Interdisciplinary Science Review*, 32(2), 123-134.
Wądołowska, A. (2010). Pluralizm medyczny a zdrowie reprodukcyjne kobiet w Regionie Indian Purhépecha w Meksyku. W: D. Penkala-Gawęcka (red.), *Nie czas chorować? Zdrowie, choroba i leczenie w perspektywie antropologii medycznej* (s. 51-66). Poznań: Biblioteka Telgte.
Wierciński, H. (2013). Stosowana antropologia medyczna, czyli co antropolog może dać lekarzowi. W: M. Ząbek (red.), *Antropologia stosowana* (s. 337-354). Warszawa: Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej UW.
Wierciński, H. (2015). *Rak. Antropologiczne studium praktyk i narracji*. Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.
Wierciński, H. (2016). Etnograf w szpitalu. Uwagi na temat kłopotów z biomedycyną. *Zeszyty Etnologii Wrocławskiej*, 2(25), 71-92.
Witeska-Młynarczyk, A. (2012). Why and how to include anthropological perspective into multidisciplinary research in the Polish health system. *Annals of Agricultural and Environmental Medicine*, 19(3), 497-501.
Witeska-Młynarczyk, A. (2015). Critical Medical Anthropology – a voice for just and equitable healthcare. *Annals of Agricultural and Environmental Medicine*, 22(2), 385-389. doi: 10.5604/12321966.1152099.
Witeska-Młynarczyk, A. (2019). *Dziecięce doświadczenia ADHD. Etnografia spornej jednostki diagnostycznej*. Warszawa: Oficyna Naukowa.
Witeska-Młynarczyk, A. (red). (2018). *Antropologia psychiatrii dzieci i młodzieży. Teksty wybrane*. Warszawa: Oficyna Naukowa.

ŹRÓDŁA INTERNETOWE:

https://agem.de/ (dostęp: 12.11.2019)
http://agem.de/curare/ (dostęp: 12.11.2019)
https://www.medizinethnologie.net/ (dostęp: 10.10.2019)
http://etnologia.amu.edu.pl/research-groups-and-boards/ (dostęp: 27.09.2019)
http://childhoods.uw.edu.pl/ (dostęp: 23.11.2019)
https://www.facebook.com/badaniazdziecmi?fref=ts (dostęp: 23.11.2019)
http://www.euro.who.int/en/data-and-evidence/cultural-contexts-of-health-and-well-being (dostęp: 12.10.2019)

Streszczenie: W niniejszym artykule ukazuję drogi rozwoju polskiej antropologii medycznej, skupiając się na tych nurtach badawczych, które

w największym stopniu przyczyniły się do wyłonienia i okrzepnięcia tej ważnej subdyscypliny antropologicznej. Omawiam współczesne kierunki i dalsze perspektywy badań, wskazując na praktyczne zastosowania i społeczne pożytki płynące z uprawiania antropologii medycznej. Koncentruję się na wkładzie poznańskiego ośrodka etnologicznego Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza, w którym badania i nauczanie antropologii medycznej prowadzone są nieprzerwanie od przełomu lat 70. i 80. ubiegłego wieku.

Słowa kluczowe: antropologia medyczna, subdyscyplina, Polska, Poznań, UAM.

FROM STUDYING FOLK MEDICINE TO POLISH MEDICAL ANTHROPOLOGY (AND WHO NEEDS IT)

Abstract: In this article I outline the development of Polish medical anthropology, with the focus on these research orientations which significantly contributed to the emergence and establishment of this important anthropological subdiscipline. I present its contemporary research areas and further prospects, showing actual and potential practical applications of medical anthropology. I concentrate on the input of the ethnological centre at Adam Mickiewicz University in Poznań, where the research and teaching of medical anthropology have been conducted since the turn of the 1970s and 1980s.

Key words: medical anthropology, subdiscipline, Poland, Poznań, Adam Mickiewicz University.

Filip Wróblewski
wroblewskifilip@gmail.com
Muzeum Inżynierii Miejskiej w Krakowie

POZAEUROPEJSKIE WYPRAWY ETNOGRAFICZNE JAKO FORMA KULTURY WIEDZY

Etnograficzne badania terenowe prowadzone przez antropologów w „egzotycznych" krajach stanowią jedną z podstawowych klisz wyobrażeniowych na temat wykonywanej przez nich pracy naukowej. W końcu, jak zauważył Paul Rabinow, „badania terenowe są wyróżniającym się typem działalności kulturowej i to właśnie ta aktywność definiuje dyscyplinę" (Rabinow 2010: 34). O ile dla antropologów zachodnich, reprezentujących (dawne) potęgi kolonialne, realizacja tego założenia nie stanowiła zazwyczaj problemu, o tyle w polskich warunkach w XX w. ze względów geopolitycznych i ekonomicznych badania pozaeuropejskie pozostawały niejako na marginesie pracy badawczej, na jaką można sobie było pozwolić. Dominowały badania prowadzone na terenie kraju, ewentualnie w państwach ościennych, zaś wyjazdy poza kontynent miały przede wszystkim charakter indywidualnych przedsięwzięć. Na tym tle zainicjowane z końcem lat 60. minionego wieku pozaeuropejskie badania terenowe, prowadzone zespołowo głownie w ośrodku poznańskim i warszawskim, stanowią interesujący fenomen organizacyjny i społeczny rodzimej etnologii[1].

[1] Publikacja stanowi rezultat projektów badawczych: „Etnografia jako doświadczenie osobiste. Generacyjne uwarunkowania przemian metodologii i praktyk badawczych", finansowanego przez Narodowe Centrum Nauki (2011-2013, grant nr 2011/01/N/HS3/03273), oraz „Świadkowie historii. Biografie naukowe polskich etnografów i etnologów starszego pokolenia" (2015-2016), finansowanego przez Wydział Historyczny Uniwersytetu Jagiellońskiego.

Wyprawy badawcze jako forma kultury wiedzy

W kontekście historii nauki, czy bardziej szczegółowo – społecznej historii wiedzy (Burke 2016), badacze zajmujący się historią antropologii (Thomas 2011, 2015; Thomas, Harris 2018) od kilku lat zwracają coraz większą uwagę na pracę zespołową antropologów w terenie. Nie tylko wpływa ona bowiem na sposoby budowania wiedzy antropologicznej, ale przede wszystkim stanowi pochodną formacji dyskursywnej odpowiadającej zmieniającemu się diachronicznie stanowi dyscypliny. Podobnie, swego czasu, Pierre Bourdieu zwracał uwagę na specyfikę wiedzy naukowej, która wiąże się „ze szczególnym rodzajem społecznych uwarunkowań produkcji", a zatem jest zdeterminowana „stanem struktury i funkcjonowania dziedziny naukowej" (Bourdieu 1984: 87). Perspektywa ta dowartościowuje zatem aspekty wykraczające poza zakres treści wiedzy, co pozwala na przesunięcie punktu ciężkości w stronę układów sił, monopoli, zwalczających się szkół czy podejść, indywidualnych ambicji, wzajemnych sojuszy lub animozji, strategii walki, współpracy bądź po prostu konkurencji między aktorami działającymi w polu naukowym. Wychodząc ze zbliżonych założeń, Bruno Latour analizował proces konstruowania „laboratorium", w tym także „jego ulokowania w środowisku społecznym" (Latour 2009: 165). W jego ocenie działalność naukowa, by była skuteczna, na drodze translacji powinna przełamywać własną izolację i zamknięcie w obrębie danej dyscypliny poprzez konstruowanie powiązań z podmiotami spoza pola nauki i budzenie ich zainteresowania dzięki wskazywaniu zbieżności interesów (Latour 2009: 166-170). Laboratorium i praca w nim, jako model praktyki naukowej, poprzez „rozwijanie nowego praktycznego *know how*" sprowadza się zatem do zdobycia „nowych umiejętności w nowym specyficznym otoczeniu" (Latour 2009: 170). W tym też względzie, co do istoty, rozumiejąc je jako objęty procedurami warsztat pracy, można wskazywać podobieństwa laboratorium z wyprawami badawczymi – wszak ich organizatorzy dążyli do standaryzacji i kontroli zbierania danych, formułując rozmaite instrukcje i kwestionariusze (Burke 2016: 277, 298-299; Klemun, Spring 2016: 19-21). Różnica poległa przede wszystkim na tym, że to sama podróż, a nie aparatura, była narzędziem naukowego odkrycia.

Nieco odmienne zdanie wyrazili zajmująca się historią antropologii Hernika Kuklick oraz Robert Kohler, którzy podkreślali rozbieżności między obiema formami działalności naukowej. Zwrócili oni bowiem

uwagę na lekceważenie przez historyków nauki oraz socjologów wiedzy dyscyplin zorientowanych na prowadzenie badań terenowych i związanych z tym specyficznych warunków gromadzenia wiedzy. Podstawową różnicą, jaką wskazali w przypadku badań terenowych, jest praca w dynamicznym otoczeniu, w warunkach ciągle zmieniającego się kontekstu społecznego, co wymusza wrażliwość nie tylko na konwencje kulturowe, ale i na inne uwarunkowania, a przez to częstokroć wymaga od badaczy improwizacji i elastycznego reagowania. Druga kwestia to napięcie metodologiczne między przyjętymi w obrębie poszczególnych nauk standardami uznawania prawdziwości danych, dowodzenia i uzasadniania (Kuklick, Kohler 1996: 1-3). Historyk Peter Burke widzi w laboratorium (a także muzeum, ogrodzie botanicznym czy zoologicznym) formę pośrednią między badaniami terenowymi a pracą gabinetową (Burke 2016: 297). Zważywszy na to, kontrastowe ujęcie Kuklick i Kohlera, podyktowane potrzebą uzasadnienia zogniskowania uwagi właśnie na wyprawach i pracy w terenie, daje wraz z perspektywą Latoura komplementarny obraz szerokiego wachlarza praktyk naukowych. Ostatecznie oba podejścia zachęcają do odsłaniania i krytycznej analizy mechanizmów funkcjonowania poszczególnych dyscyplin oraz stojących za nimi ideologii.

Etnograficzna wyprawa badawcza – próba definicji

By zatem zrozumieć fenomen wypraw zespołowych, które na ponad dwie dekady stały się dla polskich etnologów jedną z kluczowych form realizacji badań pozaeuropejskich, niezbędne jest przeanalizowanie instytucjonalnych, politycznych, ekonomicznych i społecznych czynników, które wpłynęły na taki sposób realizacji wzorca kulturowego tejże grupy profesjonalnej. Wyprawy bowiem nie były nigdy przedsięwzięciem samorodnym, a raczej były i są wypadkową procesów społecznych o szerszym zasięgu. Co ważne, wyprawy same w sobie stanowią „kluczowy wyróżnik gromadzenia wiedzy naukowej i badań w kulturze zachodniej", a jest tak, ponieważ „w dziewiętnastym wieku liczba wypraw naukowych, a ściślej wypraw skoncentrowanych na celach naukowych, gwałtownie wzrosła w wyniku rosnącej profesjonalizacji i specjalizacji naukowej oraz pojawienia się tak zwanego nowego imperializmu mającego na celu «cywilizowanie» świata niezachodniego" (Klemun, Spring 2016: 1).

Zarysowane ujęcie pozwoli na dostrzeżenie wpływu wypraw na sposoby strukturyzowania dyskursu antropologicznego przez – jak to określili Martin Thomas oraz Amanda Harris – „wyobraźnię" i „kulturę ekspedycyjną" (Thomas, Harris 2018). Te bowiem, w przeciwieństwie do przedsięwzięć indywidualnych, w znacznie większym stopniu pozwalały na utrzymanie kontaktu z kulturą własną badaczy (także w jej materialnej warstwie), w pewnej mierze izolując ich od otoczenia. Każda wyprawa, ze względu na sposób jej zainicjowania i przeprowadzenia, lub choćby przez kulturową przynależność współtowarzyszy, „funkcjonuje jako bufor kulturowy" (Thomas, Harris 2018: 9). Uwzględniając kontekst historyczny, badacze ci zwracali uwagę, iż

> (…) ekspedycje ze swej natury przeszczepiają ustrukturyzowane środowisko społeczne w nowy, często niepokojący kontekst kulturowy. Zespół ekspedycyjny stanowi subkulturę społeczeństwa, które doprowadziło do jego powstania. Zespoły te tworzyły się z profesjonalnych i instytucjonalnych sieci, które nierzadko utrwalały kolonialne relacje między osobami poszukującymi wiedzy a badanymi. Wyprawy były sponsorowane ze źródeł publicznych i prywatnych, co wielokrotnie łączyło się ze wsparciem ze strony głównych instytucji kolekcjonerskich, były wreszcie uwikłane w politykę imperialną oraz ukryte cele rozmaitych instytucji (Thomas, Harris 2018: 7).

Tyle kontekst polityczny, ideologiczny i historyczny, lecz jakie właściwie cechy wyróżniają zespołowe wyprawy etnograficzne? Ujmując rzecz słownikowo, ekspedycja to zorganizowana podróż zainicjowana przez określoną osobę bądź instytucję. Prócz stojącego za nią agenta, równie ważna jest przyczyna, dla której ów wysiłek zostaje podjęty. Cel ten wymaga także mających go zrealizować uczestników przedsięwzięcia. Definicja nie mówi nic więcej (Kopaliński 1989: 141). Choć wydaje się to oczywiste, to w tym względzie ważne jest dopowiedzenie, że wyprawy zespołowe miały zazwyczaj trzech lub więcej uczestników (Nadolska-Styczyńska 2011: 246). W warunkach rodzimej antropologii pozwala to na ich odróżnienie od równie licznych badań pozaeuropejskich realizowanych od lat 90. XX wieku głównie indywidualnie w ramach grantów i innych programów badawczych.

Uszczegółowiając powyższe rozpoznanie, wypada dodać, że zasadniczym celem każdej wyprawy jest obserwacja rzeczywistości i jej zdyskursywizowana rejestracja (Thomas, Harris 2018: 3), która z kolei pozwala

na rozbudowywanie, a co a tym idzie – zmianę stanu wiedzy. Tym samym wyprawy, w zależności od warunków społecznych i historycznych, są usytuowane w różnych porządkach epistemologicznych, odpowiadają też różnym reżimom wiedzy rozpiętym między porządkami lokalnym i globalnym (Klemun, Spring 2016: 5-6). Właściwość ta wskazuje na istnienie jeszcze jednej, nie dającej się zignorować strony, to znaczy odbiorców wypraw, czyli tych wszystkich, którzy w przyszłości korzystać będą z ustaleń poczynionych na skutek przedsięwzięcia i, wreszcie, publiczności odbierającej przekazy medialne i ciekawej przedsięwzięcia (Thomas, Harris 2018: 5). Jest bowiem tak, że wyprawy mają źródło swej legitymizacji nie tylko w polu naukowym, lecz także w dyskursie podróżniczym, którego konstytutywny element stanowi romantyczna figura nieustraszonego odkrywcy (Klemun, Spring 2016: 2). Jakkolwiek by się od tego odżegnywać, to trudno zaprzeczyć wykorzystywaniu przez antropologów rysu heroicznego w ich opowieściach o odbytych podróżach i związanych z tym doświadczeniach. Tym samym, jak zauważają Thomas i Harris (2018: 3), antropologia nigdy całkowicie nie uwolniła się od własnego dziedzictwa polegającego na wyprawach o charakterze geograficznym. Utrzymywanie się tak zorientowanego modelu podróżowania, zasadzającego się na różnicy kulturowej i dystansie przestrzennym, wraz z jego licznymi przedstawieniami w kulturze popularnej, nazywają „wyobraźnią ekspedycyjną". Właśnie z tej przyczyny, dla podtrzymania własnego statusu, antropolodzy, również „podglądający Innego" (Gawrycki 2011), lecz odżegnujący się od egzotyzmu, muszą stale podnosić naukowe motywacje stojące za ich aktywnością zawodową. Wyprawa – jeśli można to tak ująć – jest bowiem nie tylko rodzajem działalności badawczej, lecz także specyficznym gatunkiem pisarskim (Thomas 2011: 18). Kluczowym aspektem kultury ekspedycyjnej są zatem warunkowane kulturowo procedury postępowania naukowego (i wyobrażenia o nich), a także skodyfikowane sposoby postępowania i kontaktowania się z przedstawicielami obcych kultur (Thomas, Harris 2018: 2-3).

Traktując etnograficzne wyprawy zespołowe jako swoiste „wehikuły kulturowe" (Thomas 2015: 4), pozwalające na przestrzenne i czasowe łączenie światów społecznych celem ich inspekcji oraz ekspozycji (*display*) tego, co obce, warto zwrócić uwagę na jeszcze kilka wyróżników. Ekspedycje to w zasadzie „mobilne organizacje przemieszczające się między przestrzeniami kulturowymi", które są przy tym „rozmyślnie zaprojektowane do dokumentacji i produkcji różnicy" (Thomas, Harris 2018: 25).

To aparaty (Wróblewski 2015) nie tylko zaopatrzone w „zestaw procedur inskrypcyjnych" (Latour 2009: 186), lecz także posiadające sformalizowaną strukturę organizacyjną z podziałem na zadania i określoną hierarchię członków grupy z podziałem na lidera/liderów, personel pomocniczy oraz „typowo anonimowych" rdzennych przewodników (Thomas 2011: 18). W tym względzie stanowią one w dwójnasób wyraz porządku władzy – na zewnątrz i do wewnątrz. Wyprawy, jak to zostało powiedziane, nie stanowią przedsięwzięcia samorodnego, ale są przygotowywane w oparciu o doświadczenia i rozwiązania wypracowane przez poprzednie inicjatywy tego rodzaju (Klemun, Spring 2016: 5). Trudno je zatem postrzegać jako jednorazowe, raczej składają się one na bezustanny proces doskonalenia bazujący na wzajemnym zaufaniu i transmisji wiedzy, sztafecie swoistego *know-how*. W warunkach wzmożonej konkurencyjności świata naukowego i przy ograniczonej dystrybucji środków finansowych nie powinna dziwić zatem przyjmowana kwaśno (Gawęcki 1987: 176) ostrożność i swoista (nie)chęć do dzielenia się „przepisami" na wyprawę. To także jeden z wymiarów „kompleksu ekspedycyjnego" (Thomas, Harris 2018: 9). Co nie mniej ważne, wyprawy są zazwyczaj opatrzone emblematyczną nazwą (*title*) (Thomas 2015: 17), pozwalającą na ich szybką identyfikację poprzez skład osobowy, czas i przestrzeń. Nazwy takie, jak umieszczony na specjalnej papeterii logotyp „EWA'75" (*sic!*) czy „AFRYKA'76", to symboliczny operator i ważny wyróżnik dla zorganizowanych form zbiorowego wysiłku (warto przy tym zauważyć zwyczajowy brak podobnych nazw w przypadku badań indywidualnych). Zapewniają one możliwość budowania legendy, może nawet mitu (Barthes 2008) tak przeprowadzonego przedsięwzięcia, a także otwartość na owo budowanie, czym zakorzeniają je w dyskursie antropologicznym, łącząc ze sobą przecinające się wymiary tego, co merytoryczne, z tym, co prywatne, a przez to, zdać by się mogło, nieadekwatne dla tej sfery. To jedno z subtelniejszych, bo zawoalowanych narzędzi dyskursywizowania – jak to określiła Katarzyna Kaniowska (2010) – „pozalogicznych elementów poznania" antropologicznego.

Równie ważnym, obok wyżej wymienionych, aspektem wypraw jest właściwa im kultura materialna. I nie idzie tu o środki materialne mające zapewnić pomyślne przeprowadzenie przedsięwzięcia, takie jak żywność, transport czy narzędzia techniczne przeznaczone do pomiarów i dokumentacji – choć i one są ważne; liczy się także aksjonormatywny wymiar materialności, regulujący sposoby i strategie gromadzenia

obiektów, systemy wymiany, wieloczynnikowość kwestii finansowania, czy wreszcie ekonomia umów między stronami organizującymi ekspedycje (Thomas, Harris 2018: 24). Płaszczyzna prawna i ekonomiczna, zapośredniczona przez materialną stronę wyprawy, wiąże ją z logiką pola muzeów oraz właściwymi jej politykami kolekcjonowania. Wyprawy etnograficzne – jak przekonuje Thomas – za przyczyną „podstawowej troski o gromadzenie przedmiotów" (Thomas 2011: 20) stanowią rodzaj kapsuły czasu. Zgodnie z tą koncepcją zebrane dobra (artefakty), a także wytworzona dokumentacja (taka jak notatki, dzienniki, rysunki, mapy, filmy, nagrania dźwiękowe, fotografie), odzwierciedlają wielość punktów widzenia osób odpowiadających za ich skolekcjonowanie czy wytworzenie. Są one przede wszystkim formą rejestracji stanu kultury badanej społeczności w danym momencie historycznym. Lecz nie tylko tym. Obiekty te, jak też powstała dokumentacja, odsłaniają zwrotnie interesy stron zaangażowanych w zawiązanie i przeprowadzenie wyprawy badawczej – zarówno instytucji, jak i poszczególnych członków ekspedycji. Konieczność dokonania podziału zebranych dóbr (a w szczególności materiałów z badań), podejmowane decyzje, co zachować dla siebie, a co przekazać muzeum czy instytucjonalnemu archiwum, najpełniej ujawniają zakres, skalę, zgodności i sprzeczności interesów stojących za przedsięwzięciem. W końcu, miarodajnym probierzem pomyślności każdej wyprawy jest właśnie ten „urobek".

Etnograficzne wyprawy badawcze w Polsce i na świecie

Przełom XIX i XX w. przyniósł profesjonalizację sposobu prowadzenia badań terenowych, co oznaczało stopniowe odstępowanie od posiłkowania się materiałami nadesłanymi antropologom przez misjonarzy, oficerów handlowych czy różnej maści podróżników; w ich miejsce zaczęto prowadzić pierwsze badania indywidualne i zespołowe (Batty 2018: 40-42; Urry 2016). Pozycję metodologiczną pierwszych ugruntowały dokonania Bronisława Malinowskiego na Wyspach Trobrianda. Do określenia rangi drugich przyczynili się osobno Franz Boas z Jesup North Pacific Expedition (1897-1902) oraz Alfred Haddon, który zawiązał Cambridge Anthropological Expedition to Torres Straits (1898). Równie spektakularnymi przedsięwzięciami były Baldwin – Spencer Central Australia Expedition (1901-1902), Mission Dakar-Djibouti (1931-1933) z udziałem

plejady francuskich etnologów i antropologów, takich jak Michel Leiris, Marcel Griaule czy Georges Henri Rivière (Szerszeń 2015), a także American-Australian Scientific Expedition to Arnhem Land (1948). Co ważne, wyprawy te wpisywały się w model geograficzny zorientowany na dokonywanie odkryć krajo- i przyrodoznawczych równolegle z badaniami etnograficznymi. Martin Thomas (2011: 9) wskazuje, że formuła organizacji szeroko zakrojonych zespołowych badań etnograficznych wśród antropologów zachodnich zaczęła się wyczerpywać po zakończeniu drugiej wojny światowej. Za to stopniowo zaczął dominować nastawiony na obserwację uczestniczącą model długotrwałych badań stacjonarnych realizowanych indywidualnie. Philip Batty (2018: 46) dokładniej kreśli ramy czasowe w tym względzie. W jego ocenie wyprawy etnograficzne w dawnym stylu znajdują się w fazie schyłkowej w latach 50., a dobiegają końca wraz z nastaniem lat 60., potem jeśli się zdarzają, to są incydentalne.

Mimo zmiennych kolei historycznych i różnych warunków ekonomicznych oraz politycznych polscy etnolodzy starali się prowadzić badania nie tylko w kraju, ale także za granicą. Po powstaniu poznańskiego ośrodka etnologicznego przewodnią rolę w tym względzie pełnił Eugeniusz Frankowski, a później także Maria Frankowska, która walnie przyczyniła się do rozwoju polskiego środowiska amerykanistycznego. Badania pozaeuropejskie prowadzone w okresie międzywojennym, a także w pierwszych dwóch dekadach po zakończeniu drugiej wojny światowej, choć okazjonalne, miały przede wszystkim charakter indywidualny. Mogli sobie na nie pozwolić pracownicy tylko kilku uniwersytetów i równie niewielu muzealników. Obrazową próbkę perypetii i doświadczeń z tym związanych dał krakowski etnograf Janusz Kamocki (2013).

Stopniowe otwieranie się polskiej nauki po okresie stalinizmu oraz umacnianie kontaktów z nauką zachodnią pozwoliło na prowadzenie badań zagranicznych – w latach 60. głównie w państwach komunistycznych na terenie Europy Południowej, a w latach 70. już w krajach pozaeuropejskich (Damrosz 1996). Dla lepszego wyobrażenia o skali tego zjawiska „w warunkach socjalistycznego bałaganu" (Leszczyński 2013: 350) należy zestawić wyprawy organizowane przez poszczególne ośrodki. Warto przy tym pamiętać, że właściwie zespołowe badania pozaeuropejskie popularność zyskały w Polsce początku lat 70. minionego stulecia, gdy dzięki pożyczkom zagranicznym możliwe było chwilowe odejście od „modelu ascetycznego" obowiązującego w epoce Gomułki. I tak ośrodek poznański zorganizował kolejno: w 1976 r. Etnologiczną Wyprawę Azja-

tycką EWA-76, Studencką Ekspedycję Etnograficzną „Afryka'76" oraz Wyprawę Etnograficzną „Indie 76", dwa lata później Polską Wyprawę Naukową w Andy, a po niej Studencką Wyprawę Etnograficzno-Nautologiczną 1980-1981 i Studencką Wyprawę Etnologiczną AMPED'81; poznańscy etnolodzy udawali się do Wenezueli w latach 1986-1987, 1989, 1991, 1993, 1997 i 1999, do Meksyku w 1989, do Ekwadoru w latach 1991-1993, zorganizowali również wyprawę Atlas '95 i trafili na Fidżi w 2001 roku (Posern-Zieliński 2010).

Z kolei etnolodzy warszawscy, korzystając z dogodnego usytuowania swojego ośrodka oraz związanego z tym ułatwionego dostępu do decydentów (Sokolewicz 2005: 292), zainicjowali zakrojone na szeroką skalę zespołowe badania pozaeuropejskie dekadę wcześniej niż poznaniacy. Ekspedycja mongolska, organizowana rokrocznie w latach 1965-1980 (Jasiewicz 2004: 18), z przerwą w latach 1975-1976 (Sokolewicz 2005: 294), była w ocenie Zbigniewa Jasiewicza „najszerzej zaprogramowanymi, wieloletnimi, zespołowymi badaniami w dziejach etnologii polskiej" (Jasiewicz 2004: 18). W 1972 r. odbyła się zorganizowana przez studentów Studium Afrykanistycznego pierwsza Akademicka Wyprawa Afrykańska AWA 72, zaś dwa lata później druga Akademicka Wyprawa Afrykańska SAHARA 74. W 1984 roku odbyła się Studencka Wyprawa Naukowa „Afryka 84-85", w tym samym roku ze studentami do Indii udał się Lech Mróz, podobnie w 1987 roku Ryszard Tomicki zabrał studentów do Meksyku.

Równie prężnym pod względem organizacji wypraw pozaeuropejskich ośrodkiem było Muzeum Narodowe w Szczecinie, które organizowało wyprawy samodzielnie bądź kooperowało w tym względzie z wybranymi ośrodkami akademickimi. Zorganizowaną przez poznaniaków wyprawę „Afryka'76" wspierał związany z muzeum Jacek Łapott, osiem lat później brał on udział w warszawskiej Studenckiej Wyprawie Naukowej „Afryka 84-85". Z powodu problemów technicznych realizowana wraz ze studentami z Wrocławia na przełomie 1984 i 1985 roku wyprawa do Afryki została przerwana. Wyprawę Naukową SAHEL'87 współorganizowały trzy podmioty – obok szczecińskiego muzeum także uniwersytety w Warszawie i Poznaniu. W 1990 roku, przy udziale uczestników z Wrocławia i Poznania, wspomniane muzeum zorganizowało Ekspedycję Etnologiczną SAHARA-SAHEL'90. W 1996 roku przy udziale uczestników z Warszawy i Krakowa zorganizowano wyprawę „Afryka Zachodnia '96" (Łapott 2004).

Działania na niwie pozaeuropejskiej starano się zainicjować także w pozostałych akademickich ośrodkach etnologicznych, lecz bez większego rezultatu. Z zarysowanych ram czasowych widać wyraźnie dysproporcję modelu etnograficznych wypraw badawczych między Polską a państwami zachodnimi. Jeśli mówienie o zapóźnieniu w tym względzie wydaje się zbyt dosadne, to można stan ów określić jako czasowe przesunięcie. Zespołowe wyprawy pozaeuropejskie były w kraju prężnie i szeroko organizowane w zasadzie przez dwie dekady, w okresie od lat 70. do 90. Wyczerpanie się tej formuły zbiegło się z kolejnymi zmianami politycznymi i gospodarczymi w Polsce lat 90. XX wieku. Wystąpiły wówczas – jak wskazuje Jacek Łapott (2004: 44) – trudności w zapewnieniu samodzielnego środka transportu, a same wyprawy przeszły w „wymiar półprywatny". Nałożyła się na to również zmiana instrumentów finansowania, z którą wiązało się powołanie do istnienia wyspecjalizowanych agend oraz Komitetu Badań Naukowych (Vorbrich 2000: 269) preferujących mniej kosztochłonne przedsięwzięcia.

„Zastrzyk pieniędzy i licencji"

Komentatorzy zazwyczaj tłumaczą fenomen popularności wypraw pozaeuropejskich chęcią kanalizacji nastrojów dysydenckich wśród studentów przez decydentów partyjnych (Sokolewicz 2005: 269). Intuicja ta jest wprawdzie zasadna, lecz nie daje pełnego obrazu splotu czynników, które pozwoliły na utrzymywanie się tego zjawiska. Na lata 70. przypada szereg napięć między ZSRR i jego sojusznikami a USA i innymi państwami kapitalistycznymi, z tym, że areną zmagań zimnej wojny stały się państwa Trzeciego Świata w Afryce, Azji i Ameryce Południowej. Epoka ta była też czasem spektakularnych osiągnięć ludzkości – w 1969 roku miało miejsce lądowanie na Księżycu, a misje z tym związane odbywały się latach 1969-1972. Umownie od 1968 roku w państwach zachodnich trwała rewolucja obyczajowa, która – jak „widmo krążące nad Europą" – stopniowo przenikała do Polski, znajdując przy tym inne podglebie społeczno-kulturowe. Za wyraz panujących wówczas nastrojów uznać można popularność opublikowanej w 1978 r. *Sztuki kochania* Michaliny Wisłockiej czy nurt w kinematografii polskiej określony przez Janusza Kijowskiego jako kino moralnego niepokoju. W państwach Europy Zachodniej wśród młodzieży od lat 50. XX w. do końca lat 70. na popularności zyskały podróże do

Azji Południowej nazywane *hippie trail*, ukształtował się również *backpacking* jako nurt turystyki indywidualnej (Thomas 2015: 12). Podobnie ukierunkowane procesy, choć na inną skalę, postępowały także w Polsce – rozwijał się krajowy ruch turystyczny, a także turystyka zagraniczna do państw komunistycznych (Sowiński 2005). Polskie Linie Lotnicze „LOT" uruchomiły połączenia transatlantyckie z Kanadą i USA, kolejno w 1972 i 1973 r. Możliwe były też, choć w ograniczonym stopniu, wyjazdy poza kontynent europejski. W gospodarce krajowej, dzięki pożyczkom zagranicznym (Kaliński 1995: 150), czy literalnie przez „zastrzyk pieniędzy i licencji z Zachodu", możliwy był krótkotrwały „inwestycyjny boom i równoczesny wzrost konsumpcji" (Leszczyński 2013: 355). Rozwijano infrastrukturę komunikacyjną i transportową, budując drogi kolejowe i samochodowe, z czym wiązało się pobudzenie przemysłu motoryzacyjnego i uruchomienie nowych zakładów produkcyjnych (Kaliński 2012: 54-57). Do przemysłowej produkcji trafiły modele samochodów transportowych NYSA 521 w 1968 r. i STAR 266 w 1973 r. (z tych modeli korzystali uczestnicy wyprawy EWA-76). Dzięki importowi urządzeń elektrotechnicznych z ZSRR, a także uruchomieniu w kraju nowych linii produkcji układów scalonych (Kaliński 2012: 81, 89), do sprzedaży trafił sprzęt radiowo-telewizyjny i pokrewny, w tym magnetofony MK 121 (1972) oraz MK 122 (1973), których egzemplarzy – przykładowo – używali poznańscy etnografowie w Afganistanie. Sukcesywnie powiększano sieć handlu zagranicznego w celu pozyskania dewiz. Zagraniczne przedstawicielstwa handlowe firm, takich jak Polserwis, wielokrotnie zapewniały wsparcie poszczególnym wyprawom etnograficznym, natomiast przedsiębiorstwa krajowe, które dysponowały nadwyżkami produkowanych przez siebie towarów, a niekiedy rezerw kapitałowych, skłonne były je przekazać na potrzeby organizacyjne wypraw. W rezultacie zorganizowanego w 1973 r. II Kongresu Nauki Polskiej wprowadzono nowe instrumenty finansowania nauki, w tym system strumieni kapitałowych w ramach „planów międzyresortowych" oraz „problemów węzłowych", zwielokrotniano również nakłady na naukę (Niewęgłowski 2010: 98).

Organizacja pozaeuropejskich wypraw etnograficznych wymagała nieraz wieloletnich przygotowań, cierpliwego gromadzenia materiałów i środków, budowania zaplecza logistycznego. W warunkach gospodarki niedoboru wskazane czynniki i panujący wówczas klimat tym bardziej uznać należy za sprzyjające zaistnieniu szerszego zjawiska, jakim były ekspedycje inicjowane głównie przez studentów.

Polskie wyprawy pozaeuropejskie – analiza elementów dyskursu

Wielokrotnie przywoływany już Martin Thomas (2015: 13-16) wskazał cztery węzłowe obszary składające się na dyskurs organizujący „wyobraźnię ekspedycyjną". Wyróżnione figury i ich elementy stanowią swego rodzaju symboliczny naddatek, ujawniający się przede wszystkim w folklorze grupy profesjonalnej etnologów – w narracjach na temat wypraw lub innych praktykach podejmowanych w związku z tą tematyką. Wyprawy, z jednej strony, stanowią zwierciadło stanu nauki, zaś z drugiej odsyłają do ideologii stojącej za działalnością naukową i ją strukturyzującą. Nie chodzi tu, rzecz jasna, o postponowanie wysiłku związanego z organizacją i przeprowadzeniem wypraw czy kwestionowanie ich osiągnięć. Są one bezdyskusyjne. Celem jest za to rozpracowanie dodatkowych znaczeń nadbudowywanych na tej bazie, co ma pozwolić na dekonstrukcję tego, jak wyprawy i zapośredniczone nimi wyobrażenia na temat peryferii manifestują się oraz są kształtowane w centrach kulturowych (*metropolis*).

Człowiek wobec Natury to figura podkreślająca zmaganie się badacza (fizyczne bądź psychiczne) z przeciwnościami napotkanymi w trakcie prowadzenia badań. To zabieg mający prowadzić do uwypuklenia rysu heroicznego i poświęcenia płynących z niezłomnej postawy antropologa. Zabieg ten służy rozproszonej autokreacji i konstrukcji kulturowego obrazu męskości (Thomas 2015: 14), jak też pomaga w budowie autorytetu badacza. Przykład:

> [z badań zespołowych:] rozłożenie badań na kilka etapów podzielonych okresami rekreacji i refleksji badawczej na terenie bazy. Było to istotne, ze względu na uciążliwe warunki w jakich prowadzono badania (temperatura sięgająca w cieniu 45ºC oraz chroniczny brak wody pitnej). (…) [Z późniejszych badań indywidualnych:] Pobyt w terenie przypadł na bardzo niekorzystną klimatycznie porę roku. Końcowy okres pory suchej (marzec-kwiecień) charakteryzuje się największymi upałami (45ºC w cieniu) i brakiem wody pitnej. Dodatkowym czynnikiem utrudniającym badania był wiejący o tej porze roku północny wiatr „harmatan", niosący obok fal rozgrzanego powietrza piaszczysty pył z pobliskiej Sahary. Opisane warunki, wpływając ujemnie na samopoczucie badacza terenowego, zmniejszyły efektywność prac badawczych (Vorbrich 1987: 81, 95).

Technologia stanowi węzłowy aspekt decydujący o powodzeniu lub porażce każdej wyprawy. Rola urządzeń wykorzystanych przy jej organizacji nie ogranicza się wyłącznie do funkcji, lecz posiada wyraźny rys symboliczny. Wystarczy wziąć za przykład wspomniany samochód ciężarowy STAR 266. Pojazd ten uległ swoistej fetyszyzacji, jak na to wskazuje sformułowanie użyte bezwiednie przez Aleksandra Posern-Zielińskiego (2010: 362), który pisząc o wyprawie Atlas ’95, wspomniał, że „naśladując klasyczne wyprawy z lat 70., wyruszyła do Afryki samochodem”. Samochód ciężarowy danej marki stał się oto zdyskursywizowanym elementem składowym wyobrażenia o tym, jak powinna zostać zorganizowana wyprawa, by odpowiadała archetypicznemu „klasycznemu”, czy wręcz „prekursorskiemu” (Łapott 2004: 41) wzorcowi. Korzystając ponownie z intuicji Bruno Latoura warto wspomnieć o sprawczości aktorów społecznych, a jednym z nich bez wątpienia był wskazany samochód. Jego uczestnictwo w wyprawie pozwoliło powiązać dwa, zdać by się mogło, osobne pola. Poprzez wykorzystanie jego „ładowności” nie tylko przeniknęły się interesy różnych stron, ale też doszło do translacji aspektu strategicznego na aspekt ekonomiczny, a w dalszej kolejności – symboliczny. Wykorzystanie samochodu pozwoliło na pozyskanie przez studentów strategicznego partnera oferującego wsparcie finansowe i merytoryczne, zaś dalej – na realizację przedsięwzięcia i zebranie eksponatów, których – przykładowo – nie dałoby się transportować drogą lotniczą.

> W przedniej części skrzyni ładunkowej wydzielono miejsca dla sześciu pasażerów. Powiększono ładowność pozostałej części skrzyni ładunkowej, podwyższając pałąki i zamontowując dodatkowe bagażniki nad kabiną kierowcy oraz skrzynią ładunkową. Zwiększono znacznie zasięg samochodu, instalując dodatkowy bak i kanistry na paliwo. Część ładunkowa skrzyni mieściła sprzęt oraz blisko 2 tony żywności (Vorbrich 1987: 79).

> Celem tej etnologicznej ekspedycji było przeprowadzenie badań stacjonarnych w wybranych rejonach Afryki Zachodniej oraz zgromadzenie materiałów do prac dyplomowych studentów. Udział Muzeum Narodowego w Szczecinie w tym przedsięwzięciu wiązał się możliwością zgromadzenia odpowiedniej kolekcji eksponatów (Łapott 2004: 40).

Urządzenia do produkcji dyskursu. Wyprawy przyczyniają się do wytwarzania znacznych ilości tekstowych i innych pod względem

proweniencji, (auto)referencyjnych form reprezentacji. Ich wymiernym efektem jest przyrost materiałów pozwalających na konserwowanie, podtrzymywanie, rozbudowywanie, powielanie i rozprzestrzenianie dyskursu antropologicznego. Namacalnym rezultatem wypraw są materiały, takie jak fotografie czy notatki, z których tka się dalej narrację. Innymi słowy „korzyści z takich przedsięwzięć są aż nadto widoczne: intersujące materiały badawcze, kolekcje muzealne, szereg popularnonaukowych artykułów" (Buchowski, Burszta 1979: 378). Wzmaganiu i spiętrzaniu dyskursu służą również inne przedsięwzięcia, ot choćby spotkania okolicznościowe ześrodkowujące uwagę na wyprawach pozaeuropejskich („Etnologiczna Wyprawa Azjatycka do Afganistanu EWA-76 – 40 lat później", Poznań, 25.05.2016), konferencje („Wyprawy pozaeuropejskie etnografów", Poznań, 17-18.03.1978), wystawy muzealne („Studencka Ekspedycja Etnograficzna AFRYKA 76-77", Żory, 22.10.-17.12.2016) czy repozytoria cyfrowe (kolekcje audio- i fotograficzne wypraw EWA-76 oraz „Afryka'76" w ramach Cyfrowego Archiwum im. Józefa Burszty).

Media nie tylko zapośredniczają publiczną recepcję obrazów danej wyprawy, lecz również poprzez zwielokrotnianie odsyłających do niej treści stają się jej obszarem. Przekazy – by tak to ująć – zaczynają żyć swoim własnym życiem. W okresie komunizmu treści związane z wyprawami znajdowały podatny grunt wśród czytelników gazet lokalnych i krajowych. Nie dziwi zatem, że powstało ponad sto pięćdziesiąt form popularyzatorskich i wystąpień medialnych[2] dotyczących kolejnych wypraw pozaeuropejskich z ośrodka poznańskiego.

Podsumowanie

Organizacja pozaeuropejskich wypraw etnograficznych w warunkach polskiego komunizmu musiała nastręczać wielu trudności, a od swych pomysłodawców wymagała też znacznej determinacji, długofalowego planowania i cierpliwości. Polska była jednym z niewielu, jeśli nie jedynym państwem w bloku komunistycznym, które przyzwoliło na prowadzenie tego rodzaju przedsięwzięć. Wyjątkowość wypraw brała się także ze swoistego „zapóźnienia" i przesunięcia okresu, gdy pojawiła się ta inicjatywa, względem państw zachodnich. Czy zatem można widzieć w ekspedycjach

[2] Informacja na podstawie bibliografii problemowej sporządzonej przez Irenę Kabat. Dziękuję autorce za jej udostępnienie.

pozaeuropejskich z lat 70. i 80. XX w. etap przejściowy, konieczny do uzyskania większej samoświadomości metodologicznej i tematycznej potrzebnych przy samodzielnym prowadzeniu badań? Niewątpliwie wyprawy zespołowe stanowią formę organizacyjną związaną ze swoistą kulturą wiedzy. Ich pojawienie się, trwanie, a wreszcie zanik można rozpatrywać jako jeden z wielu etapów koniecznych do przebycia w procesie rozwoju i przemian polskiej antropologii. Wyprawy, przez swą wielokrotność, na dobre ugruntowały tematykę pozaeuropejską, a także określony model prowadzenia badań, umożliwiając tym samym przedefiniowanie rodzimego dyskursu antropologicznego. Stałym efektem ich oddziaływania jest rezonująca obecność kompleksu przekonań i klisz wyobrażeniowych na temat etnograficznej „egzotyki" składających się na „wyobraźnię ekspedycyjną".

Wyprawy i towarzyszące im interesy, jako modelowy typ praktyki naukowej, przecinają się z polami wielu podmiotów i instytucji, częstokroć przechwytując właściwe im logiki działania. Tak jest też w przypadku zazębiania się logiki poznawczej z kolekcjonerską. Ma to niemały wpływ na sposoby gromadzenia danych i budowania wiedzy antropologicznej, wreszcie – konstruowania reprezentacji badanych zjawisk. Organizowane dotychczas wyprawy pozaeuropejskie przyczyniły się niejako do widmowej reprodukcji znajdujących swe źródło w epoce i ideologii kolonialnej strategii budowania kolekcji muzealnych.

BIBLIOGRAFIA:

Barthes, R. (2008). *Mitologie* (przeł. A. Dziadek). Warszawa: Wydawnictwo Aletheia.

Batty, P. (2018). Assembling the Ethnographic Field: The 1901-02 Expedition of Baldwin Spencer and Francis Gillen. W: M. Thomas, A. Harris (red.), *Expeditionary Anthropology. Teamwork, Travel and the 'Science of Man'* (s. 37-63). New York-Oxford: Berghahn Books.

Bourdieu, P. (1984). Specyfika dziedziny naukowej i społeczne warunki rozwoju wiedzy (przeł. E. Neyman). W: E. Mokrzycki (red.), *Kryzys i schizma. T. 2. Antyscjentystyczne tendencje w socjologii współczesnej* (s. 87-136). Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.

Buchowski, M., Burszta, W. (1979). Ogólnopolska sesja studencka „Wyprawy pozaeuropejskie etnografów". *Lud*, *63*, 377-378.

Burke, P. (2016). *Społeczna historia wiedzy* (przeł. A. Kunicka). Warszawa: Wydawnictwo Aletheia.

Damrosz, J. (1996). *Myśl teoretyczna w polskiej etnografii i etnologii w okresie powojennym (1945-1989)*. Warszawa-Siedlce: Instytut Kultury, Wyższa Szkoła Rolniczo-Pedagogiczna.

Gawęcki, M. (1987). Etnologiczna wyprawa azjatycka „EWA'76". Refleksje organizatora. W: L. Dzięgiel (red.), *Na egzotycznych szlakach. O polskich badaniach etnograficznych w Afryce, Ameryce i Azji w dobie powojennej* (s. 175-184). Wrocław: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze.

Gawrycki, M.F. (2011). *Podglądając Innego. Polscy trawelebryci w Ameryce Łacińskiej*. Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.

Jasiewicz, Z. (2004). Wschód a polska etnologia i antropologia społeczno-kulturowa. Doświadczenia i perspektywy. W: Z. Jasiewicz (red.), *Wschód w polskich badaniach etnologicznych i antropologicznych* (s. 9-30). Poznań: Biblioteka Telgte, Komitet Nauk Etnologicznych PAN.

Kaliński, J. (1995). *Gospodarka Polski w latach 1944-1989. Przemiany strukturalne*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Ekonomiczne.

Kaliński, J. (2012). *Gospodarka w PRL*. Warszawa: Instytut Pamięci Narodowej Komisja Ścigania Zbrodni przeciwko Narodowi Polskiemu.

Kamocki, J. (2013). *Egzotyczne podróże etnografa. Azjatyckie wędrówki i poszukiwania polskich zesłańców w ZSRR*. Krzeszowice: Wydawnictwo Kubajak.

Kaniowska, K. (2010). Etyczne problemy badań antropologicznych. *Łódzkie Studia Etnograficzne*, *49*, 19-31.

Klemun, M., Spring, U. (2016). Expeditions as Experiments: An Introduction. W: M. Klemun, U. Spring (red.), *Expeditions as Experiments. Practising Observation and Documentation* (s. 1-25). London: Palgrave Macmillan.

Kopaliński, W. (1989). *Słownik wyrazów obcych i zwrotów obcojęzycznych*. Warszawa: Wiedza Powszechna.

Kuklick, H., Kohler, R.E. (1996). Introduction. *Osiris*, *11*, 1-14.

Latour, B. (2009). Dajcie mi laboratorium a poruszę świat (przeł. K. Abriszewski, Ł. Afeltowicz). *Teksty Drugie*, *1-2*, 163-192.

Leszczyński, A. (2013). *Skok w nowoczesność. Polityka wzrostu w krajach peryferyjnych 1943-1989*. Warszawa: Instytut Studiów Politycznych PAN, Wydawnictwo Krytyki Politycznej.

Łapott, J. (2004). Afryka w Muzeum Narodowym w Szczecinie – historia i badania etnologiczne (ostatnie 25 lat). W: J. Łapott (red.), *Afryka. 40 lat penetracji oraz poznawania ludów i ich kultur* (s. 39-47). Szczecin: Muzeum Narodowe w Szczecinie.

Nadolska-Styczyńska, A. (2011). *Pośród zabytków z odległych stron. Muzealnicy i polskie etnograficzne kolekcje pozaeuropejskie*. Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.

Niewęgłowski, A. (2010). *Wyniki prac badawczych w obrocie cywilnoprawnym*. Warszawa: Wolters Kluwer Polska.

Posern-Zieliński, A. (2010). Etnolog w podróży. Poznańskie wyprawy i badania terenowe w krajach pozaeuropejskich. *Kronika Miasta Poznania*, *3*, 358-371.

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

Sokolewicz, Z. (2005). Polish Expeditions Abroad, 1945-1989. W: C. Hann, M. Sarkany, P. Skalnik (red.), *Studying Peoples in the People's Democracies. Socialist Era Anthropology in East-Central Europe* (s. 289-301). Münster: LIT Verlag.

Sowiński, P. (2005). *Wakacje w Polsce Ludowej. Polityka władz i ruch turystyczny (1945-1989)*. Warszawa: Wydawnictwo TRIO, Instytut Studiów Politycznych Polskiej Akademii Nauk.

Szerszeń, T. (2015). *Podróżnicy bez mapy i paszportu. Michel Leiris i „Documents"*. Gdańsk: słowo/obraz terytoria.

Thomas, M. (2011). Expedition as Time Capsule: Introducing the American–Australian Scientific Expedition to Arnhem Land. W: M. Thomas, M. Neale (red.), *Exploring the Legacy of the 1948 Arnhem Land Expedition* (s. 1-30). Canberra: ANU E Press.

Thomas, M. (2015). What Is an Expedition? An Introduction. W: M. Thomas (red.), *Expedition into Empire. Exploratory Journeys and the Making of the Modern World* (s. 1-24). New York-London: Routledge.

Thomas, M., Harris, A. (2018). Anthropology and the Expeditionary Imaginary: An Introduction to the Volume. W: M. Thomas, A. Harris (red.), *Expeditionary Anthropology. Teamwork, Travel and the 'Science of Man'* (s. 1-34). New York-Oxford: Berghahn Books.

Urry, J. (2016). *Before Social Anthropology. Essays on the History of British Anthropology*. London-New York: Routledge.

Vorbrich, R. (1987). Studencka ekspedycja etnograficzna „Afryka 76" a doświadczenia indywidualnych badań terenowych. W: L. Dzięgiel (red.), *Na egzotycznych szlakach. O polskich badaniach etnograficznych w Afryce, Ameryce i Azji w dobie powojennej* (s. 75-101). Wrocław: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze.

Vorbrich, R. (2000). Afryka z bliska i z oddali. Szkice z historii poznańskiego ośrodka etnograficznego. W: A. Kuczyński (red.), *Polskie opisywanie świata. Od fascynacji egzotyką do badań antropologicznych* (s. 265-274). Wrocław: Katedra Etnologii Uniwersytetu Wrocławskiego.
Wróblewski, F. (2015). Zastosowanie koncepcji „aparatu" i „funkcjonariusza" Viléma Flussera w analizie kwestionariuszy etnograficznych. *Prace Etnograficzne*, *43*(4), 329-345.

Streszczenie: Artykuł dotyczy pozaeuropejskich wypraw etnograficznych organizowanych w Polsce od lat 70. do 90. Fenomen ten jest traktowany jako ważny etap w rozwoju dyscypliny, a także jako zjawisko ściśle związane z kulturą profesjonalną środowiska antropologicznego. W tekście została przedstawiona definicja wyprawy oraz zestawienie wypraw zorganizowanych przez polskich badaczy. Przedsięwzięcia te zostały również usytuowane w kontekście społecznym, politycznym, gospodarczym i technologicznym tamtego okresu, tak w skali państwa komunistycznego, jak świata. Tekst zamyka analiza elementów dyskursu związanych z działaniem „wyobraźni ekspedycyjnej".

Słowa kluczowe: badania terenowe, wyprawa antropologiczna, praca zespołowa, kolonialne spojrzenie, dyskurs

EXPEDITIONARY ANTHROPOLOGY IN POLAND AS A FORM OF THE CULTURE OF KNOWLEDGE

Summary: The article concerns on expeditions outside Europe organized by Polish anthropologists from the '70s to the '90s. This phenomenon is treated as an important stage in the development of the discipline and also as a case closely related to the anthropologists professional culture. The text presents definition of the expedition and a list of expeditions organized by Polish researchers. They are also located in the social, political, economic and technological context of that period, both on the scale of the communist state and the world background. The text closes with an analysis of discourse elements related to the operation of "expeditionary imagination."

Key words: fieldwork, anthropological expedition, teamwork, colonial gaze, discourse

Agata Stanisz
stanisz@amu.edu.pl
ORCID: 0000-0001-9649-1489

Instytut Antropologii i Etnologii
Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

ANTROPOLOGICZNE BADANIA INFRASTRUKTUR DROGOWYCH. PROJEKTY BADAWCZE W NURCIE *ROAD STUDIES* W IAIE UAM W POZNANIU

W polskiej antropologii i etnologii zainteresowanie zjawiskami bezpośrednio powiązanymi z infrastrukturami drogowymi należy uznać za niszowe i stosunkowo nowe. Bez przesady można stwierdzić, że temat ten podejmowany jest wyłącznie przez badaczy związanych z antropologią poznańską.

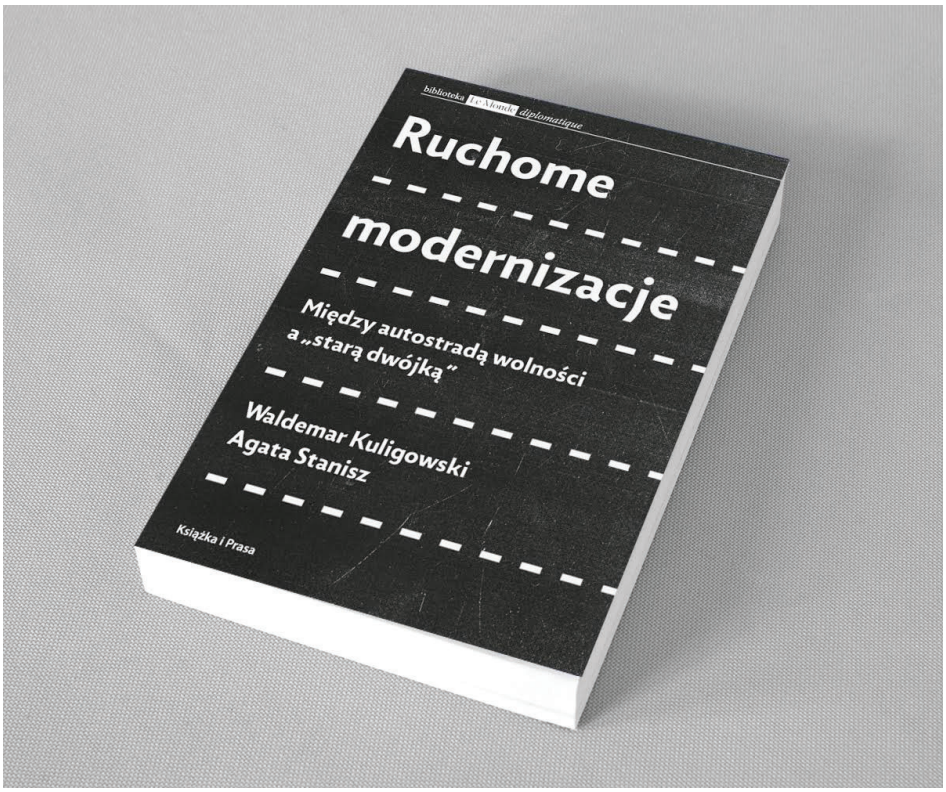
Cel tego artykułu jest prosty – wprowadzenie do problematyki antropologicznych badań nad drogami oraz odnotowanie prowadzonych w Instytucie Antropologii i Etnologii UAM w Poznaniu projektów badawczych wpisujących się w nurt *road studies*. Piszę go z perspektywy badaczki, która zajmuje się problematyką drogowego transportu towarowego, reżimów mobilności oraz procesów modernizacji i transformacji ekonomicznej w kontekście budowy i rozbudowy infrastruktur drogowych we współczesnej Polsce.

Od drogofobii do dromologii

Refleksja nad drogami i powiązaną z nimi automobilnością była obecna w piśmiennictwie antropologicznym właściwie od początku istnienia tej dyscypliny. Miała jednak charakter poboczny. Drogi i automobilność były przez antropologów uznawane za elementy obce i zaburzające wyidealizowaną etnograficzną odmienność badanych społeczności. Kwestia dróg, a zwłaszcza ich braku i jakości, pojawiała się także w etnograficznych raportach, w których badacze wspominali o trudnościach logistycznych, jakie napotykali w trakcie podróży terenowych. W raportach tych często podkreślano brak automobilności lub ewentualną preautomobilność. Czynił to zarówno Franz Boas (1884: 265), jak i – znacznie później – Claude Lévi-Strauss (Kussell 1971: 45), Edmund Leach (Kuper 1986: 375) czy Paul Rabinow (1977: 44)[1].

Większość klasyków nie doceniało wpływu budowy dróg na życie badanych społeczności. Przykładem, na który powołam się za Dimitrisem Dalakoglou (2017: 22), jest choćby Edward E. Evans-Pritchard. Antropolog ten, prowadząc badania wśród środkowoafrykańskiej społeczności Azande, był świadkiem zmiany wzorca jej osiedlania się – Azande zaczęli rezydować w pobliżu nowo budowanych dróg, zamiast okolic strumieni, jak zwykli byli czynić to wcześniej. Mimo to Evans-Pritchard uznał, że drogi zasadniczo nie zmieniają sposobu życia tych ludzi, a jedynie o kilka kroków przybliżają ich ku światu nieco mniej egzotycznemu (1932: 291-336). Badacz ten użył dosłownie sformułowania „kilku kroków", co należy uznać za znamienne. Tradycyjne społeczności długo postrzegano przede wszystkim jako piesze, ignorując fakt, iż ich członkowie bywali również kierowcami i pasażerami. Chodzenie pieszo, zwłaszcza boso, jak twierdzi Tim Ingold, silnie implikuje hierarchiczną klasyfikację ludzi (2004: 315-340). Azande byli piechurami, to zaś nie tylko miało zaświadczać o ich bliskości z naturą i tradycyjnym sposobie życie, lecz także czyniło z nich pasywnych odbiorców zmian wywoływanych budową dróg (Evans-Pritchard 1960: 31).

[1] F. Boas pisał o zaśnieżonych trasach na Wyspie Baffina i konieczności przenoszenia sań ponad skałami, C. Lévi-Strauss w raportach ze swoich wczesnych wypraw etnograficznych do Ameryki Południowej – o przedostawaniu się w teren konno oraz nielicznie dostępnych wówczas drogach. Z kolei E. Leach w wywiadzie udzielonym Adamowi Kuperowi odwoływał się do doświadczenia pierwszej wyprawy etnograficznej do Chungking, w trakcie której uderzył go brak dróg i pojazdów silnikowych, a P. Rabinow pisał o nieutwardzonych, dziurawych i krętych ścieżkach w Maroku.



Fot. 1. Książka będąca efektem projektu badawczego „Ruchome modernizacje. Wpływ autostrady A2 na lokalne krajobrazy kulturowe” realizowanego w latach 2014-2016. Fot. Krzystof Ignasiak.

Dopiero w drugiej połowie XX wieku antropolodzy zaczęli zauważać, że obecność infrastruktur drogowych ma znaczenie i transformuje rzeczywistość społeczną. Początkowo jednak dostrzeżenie tych zmian wywołało bardziej falę resentymentu, niż konstruktywny namysł naukowy. Claude Lévi-Strauss (1966: 125) wskazywał, że konsekwencją rozwoju infrastruktur drogowych jest ostateczny koniec izolowanych etnograficznych podmiotów (choćby w kontekście budowy dróg i lotnisk w Ameryce Południowej, co prowadziło do odkrywania małych izolowanych plemion w miejscach, gdzie nie sądzono, by ktokolwiek egzystował). Dwadzieścia lat później Michael Herzfeld wprost zdiagnozował źródła długo utrzymującej się antropologicznej drogofobii: autostrady, które zdusiły tradycyjne praktyki etnograficznych podmiotów (1985: 250).

Fot. 2. Droga krajowa nr 92, tzw. „stara dwójka", w trakcie remontu w 2014 w Torzymiu. Fot. Mariusz Forecki.

Pod koniec XX wieku antropologia nie mogła dłużej pomijać kwestii dróg, zwłaszcza że bezpośrednio łączy się ona z kluczowymi i dziś standardowo stosowanymi koncepcjami takimi jak: mobilność (Cresswell, Merriman 2011; Urry 2007), przepływ (Appadurai 1990), społeczeństwo sieci (Castells 2010) czy płynność (Bauman 2000). Wobec wzmożonego przepływu i mobilności drogi, a przede wszystkim autostrady, stały się jednymi z najbardziej paradygmatycznych materialnych infrastruktur warunkujących i ujawniających współczesną kondycję świata i ludzi. Co ważniejsze, stwierdzenie tego faktu nie implikowało perspektywy wyłącznie materialistycznej, ponieważ autostrady to nie tylko nowoczesna materialność, lecz także materializacja modernistycznych sposobów wyobrażania sobie przyszłości w poprzednich wiekach. Paul Virillo w *Speed and Politics* (1977) pisał o kosmogonicznej wartości autostrad oraz zdefiniował nowoczesne społeczeństwo jako społeczeństwo dromokratyczne (gr. *dromos* – droga; gr. *kratos* – władza). A więc druga połowa XX wieku to początek rozpatrywania fenomenu autostrad jako kluczowych elementów rozwoju nowoczesnego kapitalizmu. Dostrzeżono też, że stosowanie globalnie standardowych sposobów budowy dróg nie powoduje, że istnieją one jako uniwersalna kategoria. Każda droga jest także społeczno-kulturowa, a uwzględnianie jej wpływu, zwłaszcza na lokalność, wywołuje serię pytań, między innymi o to, kto ją buduje i dla kogo, kto ją zaprojektował i w jakim celu.

Podwaliny antropologii dróg, określanej przez Dimitrisa Delakoglou mianem dromologii (2017b), stanowią koncepcje Henriego Lefebvre'a (1940), który otworzył dyskusję nad drogami rozumianymi jako produkty podlegające społecznej manipulacji. Skoro tak, to antropologia dróg jest rozważaniem nad sposobami ich doświadczania – są więc kwestią ludzi, którzy je projektują, budują, mieszkają przy nich i poruszają się nimi. To, co wyjątkowe dla antropologii dróg, to z pewnością docenienie ich afektywnego wymiaru. Tu dla przykładu można wspomnieć o pojęciach *imagineering* (łączącym wyobraźnię z inżynierią; Lofrgen 2004) czy *road mythographies* (Masquilier 2002).

Dromologię charakteryzuje przede wszystkim zainteresowanie infrastrukturami drogowymi w kontekście pozaeuropejskim, a badania nad społeczno-kulturowym aspektem budowy i rozbudowy dróg prowadzone są m.in. w Zairze (Fairhead 1994), Peru (Harvey 2005, 2010; Willson

[2] https://stopandgo-transition.net/ (dostęp: 17.11.2019)

[3] https://tracingspaces.net/ (dostęp: 17.11.2019)

2004; Kernaghan 2010), Nowej Gwinei (Hayano 1990; O'Hanlon, Frankland 2003), Ghanie (Klaeger 2012; Ntewusu 2014), Nigerii (Masquelier 1992, 2002), Mozambiku (Nielsen 2012), na Madagaskarze (Thomas 2002), w Laosie (Trankell 1993), Amazonii (Campbell 2012), Mongolii (Pedersen, Bunkenborg 2012), na Syberii (Argounova-Low 2012) czy w Sudanie (Beck 2013). Jeśli mowa o projektach realizowanych w kontekście euroamerykańskim, to subdyscyplina ta wpisuje się w zakres *road studies* – szeroki i interdyscyplinarny nurt badań skupiających się głównie na „zachodnich krajobrazach w ruchu", czyli na przepływie ludzi, towarów, znaczeń w przestrzeniach współczesnych systemów komunikacyjnych w relacji do „nieruchomych" krajobrazów lokalności (w tym także parkingów, stacji paliw, myjni samochodowych, moteli, barów itp.). Nurt tych badań jest od wielu lat aktywnie rozwijany w USA, Wielkiej Brytanii i Niemczech (np. Creswell, Merriman 2011; Erikson, Snead, Darling 2009; Friedman 2002; Jungnickel 2005; Merriman 2007; Miller 2001; Moraglio 2017; Normark 2006; Schipper; 2008; Vahrenkamp 2002; Zeller 2010). Badania w Europie Wschodniej i Południowej prowadzi z kolei przytaczany już przeze mnie Dimitris Delakoglou (2010, 2012, 2017b). Warto także wspomnieć o interdyscyplinarnych projektach takich jak „Stop and Go. Nodes of Transformation and Transition"[2] (2014-2017) oraz „Tracing Spaces"[3] (od 2015), realizowanych w Academy of Fine Arts Vienna przez architektów Michaela Zinganela i Michaela Hieslmaira, geografa Tarmo Piknera oraz antropolożkę Emiliye Karaboevą (badania na użytek tego projektu przeprowadzono w Austrii, Bułgarii, Serbii, Polsce i Estonii oraz na Węgrzech, Ukrainie, Litwie i Łotwie; Zinganel, Heislmair 2019), a także projekcie „Transit Space"[4] prowadzonym w Bauhaus Foundation w Dessau w latach 2004-2005, w którym bohaterką stała się trasa paneuropejska prowadząca z Frankfurtu nad Odrą przez Warszawę, Brześć, Mińsk i Smoleńsk do Moskwy (Bittner, Hackenbroich, Vöckler 2006).

W Polsce tematyka ta, przynajmniej z perspektywy antropologicznej, pozostawała nietknięta do 2014 roku, do czasu poznańskiego projektu badawczego pt. „Ruchome modernizacje. Wpływ autostrady A2 na lokalne krajobrazy kulturowe". Projekt ten realizowałam wraz z Waldemarem Kuligowskim oraz 32 innymi badaczkami i badaczami, w większości studentami oraz absolwentami poznańskiej etnologii. W efekcie ponad trzyletniego przedsięwzięcia w 2017 roku opublikowane zostało pierwsze pogłębione studium procesów polskiej modernizacji i transformacji

[4] https://www.bauhaus-dessau.de/transit-spaces-bauhaus.html (dostęp: 17.11.2019).

społeczno-ekonomicznej w kontekście budowy wielkiej infrastruktury drogowej (Stanisz, Kuligowski 2017). Ogólnie rzecz ujmując, zainteresowanie drogami w Polsce jest jednak *stricte* branżowe, to jest powiązane z logistyką i inżynierią. Do wyjątków, jeśli chodzi o nauki społeczne, należy *Socjologia transportu w zarysie* z 2004 roku autorstwa Franciszka Krzykały oraz dyskusja opublikowana na łamach czasopisma *Więź* z 2013 roku, w której wzięli udział socjolodzy, ekonomiści, historycy oraz dziennikarze. Warto też wspomnieć o wpisujących się w nurt studiów nad drogami publikacjach dziennikarskich i literackich, takich jak *Droga 816* Michała Książka z 2015 roku, reportaż *Jazda przez budki. Orliński testuje polską autostradę A4 - od słupka 0 do słupka 669* Wojciecha Orlińskiego z 2016 roku czy książki *Siódemka* (2014) oraz *Via Carpatia. Podróże po Węgrzech i Basenie Karpackim* (2019) Ziemowita Szczerka.

Kwestię braku pogłębionych, ugruntowanych etnograficznie badań w nurcie *road studies* poruszamy wraz Waldemarem Kuligowskim w redagowanej przez nas książce *Cultures of motorway. Localities through mobility as an anthropological issue* (2016). Celem przyświecającym powstaniu tej wieloautorskiej monografii, dotyczącej mobilności, lokalności oraz transportu, jest po pierwsze odświeżenie badań nad drogami, mających już długoletnią tradycję w naukach społecznych w krajach zachodnich, poprzez wprowadzenie w ich obszar „zagęszczonej" etnografii powstającej w oparciu o badania i refleksję antropologiczną; po drugie – ukazanie ich interdyscyplinarnego potencjału przez zestawienie ze sobą perspektyw: kulturoznawczej, socjologicznej, politologicznej, historycznej i geograficznej. Jest to pierwsza książka w nurcie *road studies*, która powstała w Polsce i przy udziale polskich badaczy oraz na którą składają się artykuły napisane w oparciu o badania prowadzone we współczesnej Polsce. W książce tej wskazujemy na paradoks polegający na tym, że podczas gdy wszyscy używamy dróg ekspresowych i autostrad, uznając je przy tym za wyznacznik nowoczesności, na poziomie polskich debat akademickich – ignorujemy je. Tymczasem drogi należy rozpatrywać jako „miejsca kultury", a antropologię dróg, która wprowadza nową optykę patrzenia na infrastruktury mobilności – jako optykę kulturową i społeczną. Celem takiej antropologii jest próba zrozumienia istoty codziennej mobilności, rutynizowanych praktyk mobilnych, przydrożności, interrelacji polityki i lokalności, które zbyt często wydają się niegodne zainteresowania naukowego. Innymi słowy – publikacja ta jest postulatem wydobycia *road studies* z funkcjonalności i wprowadzenia w ich obszar doświadczeń badaczy.

Poznańskie badania z zakresu *road studies*

W Instytucie Etnologii i Antropologii Kulturowej UAM w Poznaniu tematyka związana z mobilnością i infrastrukturami drogowymi jest podejmowana od 2011 roku. Jej najbardziej spektakularną realizacją był wspomniany już projekt „Ruchome modernizacje", finansowany ze środków Narodowego Centrum Nauki w latach 2014-2017, którego kierownikiem był Waldemar Kuligowski[5]. Jednakże *road studies* oraz dromologia pozostają przede wszystkim moją domeną. Po pierwsze, prowadzę badania dotyczące reżimów logistyki oraz transportu drogowego i w latach 2011-2018 zrealizowałam serię małych projektów badawczych, takich jak „Kultura w drodze: translokalność i mobilność kierowców ciężarówek dalekobieżnych", „Transnacjonalność w drodze. Badania w środowisku polskich kierowców ciężarówek dalekobieżnych na terenie Europy Zachodniej" i „Branża mobilności: między reżimem logistyki a wykonawstwem". Były to mobilne badania etnograficzne w środowisku międzynarodowych kierowców zawodowych na terenie Polski, Holandii, Niemiec, Belgii, Francji, Danii i Luksemburga, finansowane z grantów badawczych w ramach Dotacji Celowej Służącej Rozwojowi Młodej Kadry w IEiAK UAM w Poznaniu. Prowadzę także wielomiejscowe badania etnograficzne w środowisku spedytorów i logistyków, dziennikarzy transportowych i członków organizacji zrzeszających kierowców zawodowych. Od 2015 roku z kolei skupiam się także na społeczno-kulturowych wymiarach budów i modernizacji dróg we współczesnej Polsce, prowadząc również wielomiejscowe badania etnograficzne w wybranych gminach na terenie całej Polski, głównie w małych miejscowościach. W tym wypadku jestem zainteresowana procesami społeczno-ekonomicznymi wywoływanymi nie tylko budową wielkich infrastruktur drogowych (przede wszystkim autostrad, węzłów drogowych, obwodnic, mostów i dróg ekspresowych), ale także modernizacją już istniejących dróg gminnych, powiatowych i wojewódzkich.

Modernizacja poprzez autostradę

Efektem projektu „Ruchome modernizacje" jest monografia pt. *Ruchome modernizacje. Między Autostradą Wolności a „starą dwójką"*, której

[5] http://ruchomemodernizacje.weebly.com/ (dostęp: 17.11.2019).

towarzyszy 5 etnograficznych audioreportaży stanowiących integralną część książki oraz esej fotograficzny autorstwa Mariusza Foreckiego. Książka powstała na bazie etnograficznych badań terenowych prowadzonych w latach 2014-2016 w ramach grantu badawczego w programie Opus Narodowego Centrum Nauki, w którym byłam wykonawczynią wiodącą odpowiedzialną za opracowanie metodologii, organizację i prowadzenie badań na każdym ich etapie (wizje lokalne, badania kartograficzne, archiwalne, zespołowe badania pilotażowe, stacjonarne badania pogłębione, redakcję i produkcję reportaży, współpracę z fotografem, popularyzację). Teren badań obejmował wsie i miasteczka położone wzdłuż drogi krajowej nr 92 i autostrady A2 na odcinku między Nowym Tomyślem a Świeckiem. Zarówno badania, jak i sama książka zostały zaprojektowane jako wielogłosowe.

Fot. 3. Kończący się w polu 36-kilometrowy odcinek drogi ekspresowej S3 między Bolkowem a Legnicą, Sady Dolne/Wolbramek, sierpień 2018. Fot. Wojciech Janiak.

Głównym tematem książki jest polska modernizacja na przykładzie oddziaływania dwóch dużych infrastruktur drogowych – autostrady A2 oraz drogi krajowej nr 92, ważnych dla kraju z ekonomicznego oraz logistycznego punktu widzenia, bo łączących wschód z zachodem. W książce wspólnie z Waldemarem Kuligowskim prowadzimy analizę na trzech płaszczyznach: strukturalnej, gdy rozważamy uwarunkowania polskiego dyskursu modernizacyjnego; historycznej, gdy staramy się zrozumieć mechanizmy przemian; i etnograficzno-biograficznej, ponieważ opisane procesy historyczne i uwarunkowania strukturalne odbijają się w biografiach osób spotkanych na badawczych trasach: lokalnych autorytetów i aktywistów, samorządowców, policjantów oraz leśników i nauczycieli, lokalnych przedsiębiorców, osób zatrudnionych przy autostradzie, a także robotników drogowych, kierowców ciężarówek i busów, emigrantów zarobkowych, turystów, w końcu – „zwykłych" mieszkańcaców poszczególnych miejscowości.

Publikacja ta jest prezentacją obrazu polskiej transformacji i związanych z nią modernizacji jako procesu oddolnego, wielowymiarowego, opartego na lokalnych definicjach pożądanych kierunków, najwłaściwszych strategii i oczekiwanych efektów życia w warunkach wzmagającego się przepływu i mobilności. Opowiada o „ruchomych modernizacjach" – zatem o czymś, co nigdy nie zyskuje na kompletności, stałości i jednorodności, a więc o procesach społecznych, ekonomicznych i politycznych wywoływanych budową i obecnością infrastruktury dla mobilności, która choć ową mobilność intensyfikuje, to niekoniecznie jest kontrolowana i korzystna dla lokalnych, przydrożnych społeczności. Procesualność obserwowanej rzeczywistości jest w tym wypadku wyjaśniana oddolnie przy zastosowaniu narracji o charakterze wielogłosowym. Stąd fragmenty książki pisane są w różnych osobach i współtworzone przez wypowiedzi i refleksje rozmówców, a więc tych, którzy wiedzą najlepiej, jaki jest realny wpływ autostrady A2 na ich życie, jak to jest mieszkać i pracować w warunkach nieustannego przepływu, adaptować działania ekonomiczne do zmieniających się kontekstów politycznych, gospodarczych, demograficznych i ideologicznych powiązanych z mobilnością i rządzącymi nią reżimami; jaką sprawczością dysponują samorządy terytorialne i jak wygląda proces opadania odgórnie narzucanych dyskursów modernizacyjnych.

Fot. 4. Rondo we wsi Nałęcza w gminie Szamocin (pow. chodzieski), wrzesień 2019. Fot. Agata Stanisz.

Antropologia transportu towarowego i reżimów logistyki

Drugi temat podejmowany w ośrodku poznańskim, który lokuje się w obrębie *road studies*, jest bezpośrednio powiązany z mobilnością kierowców ciężarówek dalekobieżnych (tirów), którzy uczestniczą w ogólnoeuropejskim i globalnym przepływie towarów. Temat ten eksploruję, stosując założenia etnografii wielomiejscowej, mobilnej oraz antropologii dźwięku. Realizacja badań polega tu na współuczestnictwie w trwających od 2 do 4 tygodni trasach przewozowych wykonywanych przez kierowców ciężarówek na terenie krajów Unii Europejskiej. Kierowcy, z którymi współpracowałam, są zatrudniani w międzynarodowych firmach z branży TSL (transport-spedycja-logistyka), których bazy zlokalizowane są na pograniczach niemiecko-duńskim oraz niemiecko-holenderskim. Uczestniczyłam w kilku rodzajach drogowego transportu towarowego: kabotażu, przerzucie, tranzycie, przewozie towarów i ładunków niebezpiecznych

(tzw. ADR-ów), transporcie konwojowym, przy użyciu różnych rodzajów naczep. Badania odbywały się w ruchu, ale częściej nabierały zlokalizowanego charakteru i ich miejscami były: bazy spedycyjne, parkingi, centra obsługi transportu, porty rzeczne, strefy przemysłowe, tereny i wnętrza różnego rodzaju firm, fabryk, hurtowni itd.

Na gruncie polskich nauk społecznych kulturowa analiza transportu towarowego jest nowatorska. Nie tylko z resztą w Polsce – dyscypliny takie jak antropologia kulturowa, socjologia, geografia społeczna, ale także interdysycplinarne studia nad mobilnością *czy road studies*, nie podejmowały dotąd badań nad transportem drogowym ani nie przejawiały potrzeby rozpoznania sprawczości jego wykonawców. Zjawiska i procesy, które znajdują się w centrum prowadzonych przeze mnie badań, są do tej chwili rozważane wyłącznie z ilościowej i planistycznej perspektywy nauk o logistyce, zarządzania, geografii ekonomicznej czy prawa. Literatura powstająca w ich ramach pozostaje hermetyczna pod względem metodologicznym i teoretycznym i rzadko zawiera elementy analizy kulturowej czy społecznej. W antropologii zjawisko mobilności cieszy się zainteresowaniem niemal wyłącznie w obrębie subdyscyplin takich jak antropologia migracji czy turystyki. Stan badań w odniesieniu do środowisk zawodowych, wśród których będą prowadzone badania, także nie należy do najbardziej imponujących. Istniejące polskojęzyczne opracowania to analiza zachowań kierowców ciężarówek z psychobiologicznego lub medycznego punktu widzenia. W odniesieniu do światowej literatury przedmiotu grupą społeczną i zawodową kierowców ciągników siodłowych interesowali się do tej pory przede wszystkim badacze amerykańscy i brytyjscy, głównie w latach 60. i 70. XX wieku[6]. Jednakże żadna z nich nie była efektem zastosowania metod etnograficznych, a tym bardziej etnografii mobilnej czy wielomiejscowej. W roku 2005 James DePillo oraz Stan Poduch wydali socjologizującą książkę *True Stories of Driver Turnover: Translating the Driver's Perspective*, wyjaśniającą wpływ pewnych zachowań kierowców ciężarówek m.in. na straty ponoszone przez przewoźników. Kierowcami ciężarówek zajmuje się także amerykański socjolog Bejnamin H. Snyder. Rozpatruje on tę grupę zawodową w kontekście porządku moralnego w czasach gwałtownych zmian gospodarczych i technologicznych, a także praktyk zarządzania czasem (2012, 2017).

[6] Np. *The lorry driver* (Hollowell 1968), *Trucker: a portrait of the last American cowboy* (Stern 1975) czy *The long haul: truckers, truck stops, and trucking* (Thomas 1979).

Fot. 5. Droga gminna we wsi Swoboda (gm. Szamocin, pow. chodzieski), po lewej stronie gromadzony przez sołectwo od kilku lat pozbruk przeznaczony do modernizacji chodnika, wrzesień 2019. Fot. Agata Stanisz.

Opracowań dotyczących kierowców ciągników siodłowych w Europie kontynentalnej także jest niewiele. Wymienić można właściwie cztery przykłady: *A gasoline scented sindbad: the truck driver as a popular hero in socialist Hungary* Ferenca Hammera (2002), *A country on wheels: a mobile ethnography on Portuguese lorry drivers* (2014a) i *Europeans on the move: Mobilities and identities of truck drivers, musicians and MEPs* Andre Nóvoa (2014b) oraz *Bulgarian International Truck Drivers* Emiliyi Karaboevej (2014).

Za wykonawstwem transportu drogowego kryją się zjawiska, których dynamika i znaczenie wymagają uwzględnienia kontekstów społeczno-kulturowych. Kulturowość transportu towarowego uwidacznia się w sprawczości ludzi, którzy się nim zajmują, a zatem w aktywności kierowców ciągników siodłowych, dyspozytorów i logistyków niższego szczebla, pracowników magazynów, biur celnych i terminali cargo. To ich

kompetencje, reakcje na bieżące i często nieprzewidywalne sytuacje oraz uwikłanie w system wzajemnych relacji budowanych w oparciu o hierarchizujący klucz narodowościowy i etniczny decydują o „zawartości" i realizacji przepływu dóbr we współczesnym świecie. Wraz z przepływem dóbr materialnych pośredniemu przemieszczaniu ulegają także inne elementy kulturowe. Towar przewożony jest przez ludzi pochodzących z konkretnych krajów, reprezentujących konkretne narodowości i grupy etniczne, różnorodnie usytuowanych w strukturze społeczno-ekonomicznej, a także na różne sposoby wyzyskiwanych. Poprzez to transport towarowy staje się kontekstem dla wielu manifestacji kulturowych (Stanisz 2012, 2015, 2016, 2017).

Fot. 6. Jedna z najbardziej spektakularnych budów drogowych w Polsce – budowa tzw. Zakopianki, Skomielna Biała (gm. Lubień, pow. myślenicki), listopad 2019. Fot. Agata Stanisz.

Antropologia małych i wielkich infrastruktur drogowych

W drugiej połowie 2018 r. rozpoczęłam realizację badań pilotażowych pod roboczym tytułem „Społeczno-kulturowe wymiary budów i modernizacji dróg we współczesnej Polsce" (finansowane ze środków IEIAK UAM w Poznaniu na realizację zadań badawczych). Są to badania dotyczące procesów społeczno-ekonomicznych (ujętych lokalnie) wywoływanych planowaną, aktualnie realizowaną i już zrealizowaną budową dróg ekspresowych w Polsce. Tematyka badań obejmuje proces często nieformalnego, uwarunkowanego politycznie i ideologicznie lobbingu samorządowo-rządowego nakierowanego na rozbudowę lokalnej i ponadlokalnej infrastruktury w kontekście wyborów samorządowych, parlamentarnych i prezydenckich. Do tej pory przeprowadziłam badania na tzw. Zakopiance w Rabce Zdroju oraz okolicach, gdzie nadal trwa budowa odcinka S7, badania na terenie gminy Sokolniki (woj. łódzkie, pow. wieruszowski), gdzie budowa drogi ekspresowej S8 zakończyła się w 2013 r., ale proces jej powstawania przebiegał niezwykle dynamiczne ze względu na napięte relacje między gminą a GDDKiA, oraz badania w gminach wchodzących w skład powiatu obornickiego i chodzieskiego w Wielkopolsce, gdzie budowa drogi ekspresowej S11 jest na etapie planowania, a tzw. Studium Korytarzowe spotkało się ze sprzeciwem lokalnych społeczności powołujących się na ochronę dziedzictwa kulturowego i przyrodniczego. Projekt ten kontynuuję, obserwując budowę drogi ekspresowej S3 na odcinku Bolków-Lubawka, wieloletnią walkę samorządu o tzw. Lwowską Bis i most na Wiśle w Sandomierzu, dzieje nieremontowanej od zakończenia II wojny światowej autostrady A18, która stała się przedmiotem samorządowej kampanii wyborczej Prawa i Sprawiedliwości w roku 2018, konsekwencje rządowej blokady budowy S6 w okolicach Słupska – najbardziej wykluczonego komunikacyjnie regionu Polski, proces zanikania tzw. Gierkówki poprzez budowę ostatniego odcinka autostrady A1 w okolicach Częstochowy, budowę drogi ekspresowej S61 na pograniczu polsko-litewskim w gm. Szypliszki, a także dalsze losy drogi ekspresowej S3 oraz budowę nowej obwodnicy w Świebodzinie.

Badania te są efektem konsekwentnego rozwoju moich zainteresowań badawczych związanych z infrastrukturami dla mobilności w ich lokalnym,t społecznym, ekonomicznym i mikropolitycznym ujęciu. Temat budowy i rozbudowy dróg we współczesnej Polsce posiada wyjątkowy walor poznawczy i teoretyczny. Otwiera bowiem nowe perspektywy na złożony

i zregionalizowany proces niedomkniętej transformacji ekonomicznej, mobilności rozpatrywanej z lokalnej perspektywy, a także funkcjonowania samorządów w Polsce w kontekście rozumienia i wprowadzania w życie inwestycji infrastrukturalnych.

Antropologia nowych mobilności

Wszystkim wspomnianym do tej pory projektom badawczym towarzyszy dyskusja prowadzona nad metodologiami etnografii wielomiejscowej (Marcus 1995) oraz etnografii mobilnej. Pozostaje ona ważnym spoiwem zarówno dla badań nad modernizacją i lokalnością w kontekście rozbudowy infrastruktur drogowych, jak i badań nad bezruchem i transloklanością zawodowych kierowców ciężarówek. Wynika ona przede wszystkim z praktyki badawczej, a więc zastosowania tych metodologii w terenie. W konsekwencji wybiega znacząco poza refleksję czysto teoretyczną i służy rozwojowi badań antropologicznych.

Wyłaniające się w kontekście tych rozważań pojęcie „antropologii nowych mobilności" ma za zadanie sugerować, że istotnym elementem podejmowanych w ośrodku poznańskim działań badawczych stanowi paradygmat nowych mobilności (Cresswell 2006, 2010: 17-31, 2011: 645-653; Cresswell, Merriman 2011). Należy go uznać za kluczowy. Po pierwsze, poszerza perspektywę badań nad mobilnością i włącza w zakres naukowej obserwacji jej podmioty (ich oddolność i sprawczość) oraz zawartość. To paradygmat zainteresowany przebiegiem tras oraz wszelkimi niuansami, które decydują o charakterze mobilności, jej oddolnymi realizacjami, ograniczeniami, nierównym w niej udziale określonych grup społecznych. Po drugie, pozwala na uwzględnienie bezruchu, zastojów i przerywanego charakteru przemieszczania. Antropologia nowych mobilności jest więc podążaniem za ludźmi, relacjami; badaniem w ruchu i bezruchu, które nie ignoruje lokalności oraz wielości perspektyw, zawsze konkretnie osadzonych (chwilowo lub permanentnie). Antropologizacja paradygmatu nowych mobilności (a ma on socjologiczną proweniencję) jest zatem pogłębieniem sposobu badań związanych ze społecznym i kulturowym aspektem infrastruktur drogowych oraz mobilnością. W przypadku referowanych w tym artykule projektów badawczych wiąże się także z uwzględnieniem takich tematów, które do tej pory nie cieszyły się w polskiej antropologii zainteresowaniem. Społeczności przydrożne

z jednej strony i wykonawcy drogowego transportu towarowego z drugiej, po raz pierwszy stali się bohaterami pogłębionych badań etnograficznych prowadzonych w Polsce.

Naukowe zainteresowanie drogami pojawiło się, ponieważ społeczeństwa nigdy wcześniej nie były tak mobilne, a mobilność nigdy nie była tak „demokratyczna". Fakt ten jednak nie wyklucza nierówności, bezruchu, nadzoru i reżimu, a sama świadomość konieczności bycia mobilnym oraz dostępności do infrastruktury drogowej jest niewystarczająca. Intensyfikująca się mobilność i przepływ na skutek rozbudowy infrastruktur drogowych, zwłaszcza w kontekście lokalności, niekoniecznie jest w gestii jej podmiotów, ponieważ związany z nimi ruch i bezruch często pozostaje poza ich kontrolą. Potrzeba prowadzenia badań i refleksji nad społeczno-kulturowym wymiarem dróg istnieje i ich efekty mogą być nośne – zarówno społecznie, jak i poznawczo, zwłaszcza zaś wobec długiej nieobecności tematyki związanej z infrastrukturami drogowymi w polskich naukach społecznych i humanistycznych.

BIBLIOGRAFIA:

Appadurai, A. (1990). Disjuncture and Difference in the Global Cultural Economy. *Theory, Culture & Society*, *7*(2-3), 295-310.

Argounova-Low, T. (2012). Roads and Roadlessness: Driving Trucks in Siberia. *Journal of Ethnology and Folkloristics*, *6*(1), 71-88.

Bauman, Z. (2000). *Liquid Modernity.* Cambridge: Polity.

Beck, T. (2013). Roadside comforts: truck stops on the forty days road in western Sudan. *Africa*, *83*(3), 426-445.

Bittner, R., Hackenbroich, W., Vöckler, K. (red.) (2006). *Transiträume – Transit Spaces*. Berlin: Stiftung Bauhaus.

Boas, F. (1884). A Journey in Cumberland Sound and on the West Shore of Davis Strait in 1883 and 1884. *Journal of the American Geographical Society of New York*, *16*, 242-272.

Campbell, J. (2012). Between the Material and the Figural Road: The Incompleteness of Colonial Geographies in Amazonia. *Mobilities*, *7*(4), 481-500.

Castells, M. (2010). *The Rise of the Network Society. The Information Age: Economy, Society and Culture*, vol.1. Chichster: Wiley & Sons.

Creighton, R. (2005). *Absence of motion. Stillness in cars*. New York: The New School, Department of Media Studies & Film Chair.

Cresswell, T. (2006). *On the Move: Mobility in the Modern Western World*. New York, London: Routledge.
Cresswell, T. (2010). Towards a politics of mobility. *Environment and Planning D: Society and Space*, *28*(1), 17-31.
Cresswell, T. (2011). Mobilities II: Still. *Progress in Human Geography*, *36*(5), 645-653.
Creswell, T., Merriman, P. (2011). *Geographies of Mobilities: Pratices, Spaces, Subjects*. Ashgate.
Dalakoglou, D. (2017). Toward an Anthropology of the Road. *Mobility in History*, *8*, 21–27.
Dalakoglou, D. (2010). The Road: An ethnography of the Albanian-Greek cross-border motorway. *American Ethnologist*, *37*(1), 132-149.
Dalakoglou, D. (2012). 'The Road from Capitalism to Capitalism': Infrastructures of (Post)Socialism in Albania. *Mobilities*, *7*(4), 571-586.
Dalakoglou, D. (2017). *The road. An ethnography of (im)mobility, space, and cross-border infrastructures in the Balkans*. Manchester: Manchester University Press.
DePillo, J., Poduch, S. (2005). *True Stories of Driver Turnover: Translating the Driver's Perspective*. Delmar Publishers Inc.
Erikson, C., Snead, J., Darling, A. (red.) (2009). *Landscapes of movement: the anthropology of trails, paths, and roads*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
Evans-Pritchard, E.E. (1932). The Zande Corporation of Witchdoctors. *Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, *62*, 291–336.
Evans-Pritchard, E.E. (1960). A Contribution to the Study of Zande Culture. *Africa*, *30*(4), 309-324.
Fairhead, J. (1994). Paths of Authority: Roads, the State and the Market in Eastern Zaire. *The European Journal of Development Research*, *4*(2), 15-37.
Friedman, J. (2002). From Roots to Routes: Tropes for Trippers. *Anthropological Theory*, *2*(1), 21-36.
Hammer, F. (2002). A gasoline scented Sindbad: the truck driver as a popular hero in socialist Hungary. *Cultural Studies*, *16*(1), 80-126.
Harvey, P. (2005). The Materiality of State Effect: An Ethnography of a Road in the Peruvian Andes. W: Ch. Krohn-Hansen, K.G. Nustad (red.), *State Formation: Anthropological Perspectives* (s. 216–247). London: Pluto.
Harvey, P. (2010). Cementing Relations. The Materiality of Roads and Public Spaces in Provincial Peru. *Social Analysis*, *54*(2), 28-46.

Hayano, D. (1990). *Road through the Rainforest: Living Anthropology in Papua New Guinea.* Prospect Heights, IL: Waveland Press.
Herzfeld, M. (1986). *The Poetics of Manhood*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
Hollowell, P.G. (1968). *The Lorry Driver*. London: Routledge & Kegan Paul.
Ingold, T. (2004). Culture on the Ground: The World Perceived through the Feet. *Journal of Material Culture*, *9*(3), 315-340.
Jungnickel, K. (2005). *Different ways of looking at the No.73 London Routemaster Bus*. London, Studio INCITE, Goldsmiths, University of London. Pozyskano z http://73urbanjoyrneys.com (dostęp: 03.2012).
Karaboeva, E. (2014). Borders and Go-Betweens. Bulgarian International Truck Drivers during the Cold War. *East Central Europe*, *41*(2), 223-253.
Kernaghan, R. (2012). Furrows and Walls, or the Legal Topography of a Frontier Road in Peru, *Mobilities*, *7*(4), 501-520.
Klaeger, G. (2012). Rush and Relax: The Rhythms and Speeds of Touting Perishable Products on a Ghanaian Roadside. *Mobilities*, *7*(4), 537-554.
Krzykała, F. (2004). *Socjologia transportu w zarysie.* Poznań: Wydawnictwo Akademii Ekonomicznej.
Książek, M. (2015). *Droga 816.* Białystok: Fundacja Sąsiedzi.
Kuper, A., Leach, E. (1986). An Interview with Edmund Leach. *Current Anthropology*, *27*(4), 375-382.
Kussell, P.B., Lévi-Strauss, C. (1971). Interview: Claude Lévi-Strauss. *Diacritics*, *1*(1), 44-50.
Laurier, E. et al. (2008). Driving and Passangering: Notes on the Ordinary Organization of Car Travel. *Mobilities*, *3*, 1-23.
Lefebvre, H. (2004) [1940]. *Dialectical Materialism*. Minnesota: University of Minnesota Press.
Lévi-Strauss, C. (1966). Anthropology: Its Achievements and Future. *Current Anthropology*, *7*(2), 124-127.
Löfgren, O. (2004). Concrete Transnationalism? Bridge Building in the New Economy. *Focaal – European Journal of Anthropology*, *43*, 59-75.
Masquelier, A. (1992). Encounter with a Road Siren: Machines, Bodies and Commodities in the Imagination of a Mawri Healer. *Visual Anthropology Review*, *8*(1), 56–69.
Masquelier, A. (2002). Road Mythographies: Space, Mobility and the Historical Imagination in Postcolonial Niger. *American Ethnologist*, *24*(4), 829-856.
Merriman, P. (2007). *Driving spaces: a cultural-historical geography of England's M1 motorway*. Oxford: Blackwell Publishing.

Moraglio, M. (2017). *Driving Modernity. Technology, Experts, Politics, and Fascist Motorways, 1922-1943*. Oxford: Berghahn Books.

Nielsen, M. (2012). Roadside Inventions: Making Time and Money Work at a Road Construction Site in Mozambique. *Mobility*, *7*(4), 467-480.

Normark, D. (2006). Tending to mobility: intensities of staying at the petrol station. *Environment and Planning*, *38*(2), 241-252.

Nóvoa, A. (2014a). A country on wheels: a mobile ethnography on Portuguese lorry drivers. *Environment and Planning A., 46*, 2834-2847.

Nóvoa, A. (2014b). *Europeans on the move: Mobilities and identities of truck drivers, musicians and MEPs.* Rozprawa doktorska. Londyn: Royal Holloway, University of London.

Ntewusu, S.A. (2014). The road to development: The construction and use of 'the Great North Road' in Gold Coast Ghana. *ASC Working Paper*, *114*.

O'Hanlon, M., Frankland, L. (2003). Co-present Landscapes: Routes and Rootedness as Sources of Identity in Highland New Guinea. W: P. Stewart, A. Strathern (red.), *Landscape, Memory and History: Anthropological Perspectives* (s. 166-188). London: Pluto Press.

Orliński, W. (2016). Jazda przez budki. Orliński testuje polską autostradę A4 – od słupka 0 do słupka 669. *Duży Format. Gazeta Wyborcza*, 14.07.2016. Pozyskano z http://wyborcza.pl/duzyformat/1,127290,20395587,jazda-przez-budki-orlinski-testuje-polska-autostrade-a4-od.html (dostęp: 17.11.2019).

Pedersen, M.A., Bunkenborg, M. (2012). Roads that Separate: Sino-Mongolian. Relations in the Inner Asian Desert. *Mobilities*, *7*(4), 555-569.

Rabinow, P. (1977). *Reflections on Fieldwork in Morocco*. Berkeley: University of California.

Schipper, F. (2008). *Driving Europe: Building Europe on Roads in the Twentieth Century*. Amsterdam: Aksant.

Snyder, B.H. (2012). Dignity and the Professionalized Body: Truck Driving in the Age of Instant Gratification. *The Hedgehog Review*, *14*(3), 8-20.

Snyder, B.H. (2017). The Tyranny of Clock Time? Debating Fatigue in the US Truck Driving Industry. *Time and Society*, *28*(2), 697-720.

Stanisz, A. (2012). Ruchome miejsca i etnografia translokalności. *Tematy z Szewskiej*, *2*, 7-18.

Stanisz, A. (2015). Regimes of logistics, pauses in the flow, stillness in (near) industrial non-places and mobility infrastructure. *Studia Humanistyczne AGH. Special Issue on [Post]industrial Spaces*, *14*(4), 73-86.

Stanisz, A. (2016). Three square meters. About fieldwork on the road and experience of total intimacy. W: W. Kuligowski, A. Stanisz (red.), *Cultures of mo-*

torway. Localities through mobility as an anthropological issue (s. 47-68). „Poznańskie Studia Etnologiczne" nr 19. Wielichowo: TIPI.
Stanisz, A. (2017). Tractor unit acoustemology. Sounds of a dwelling on the road. *Mobile Cultural Studies. The Journal*, *3*, 53-75.
Stanisz, A., Kuligowski, W. (2017). *Ruchome modernizacje. Między Autostradą Wolności a 'starą dwójką*'. Warszawa: Książka i Prasa.
Stanisz, A., Kuligowski, W. (red.) (2016). *Cultures of motorway. Localities through mobility as an anthropological issue.* „Poznańskie Studia Etnologiczne" nr 19. Wielichowo: TIPI.
Stern, J. (1975). *Trucker: a portrait of the last American cowboy*. New York: McGraw-Hill.
Szczerek, Z. (2014). *Siódemka*. Kraków: Korporacja Ha!art.
Szczerek, Z. (2019). *Via Carpatia. Podróże po Węgrzech i Basenie Karpackim*. Wołowiec: Wydawnictwo Czarne.
Thomas, J. (1979). *The long haul: truckers, truck stops, and trucking.* Memphis: Memphis State University Press.
Thomas, P. (2002). The River, the Road, and the Rural–Urban Divide: A Postcolonial Moral Geography from Southeast Madagascar. *American Ethnologist*, *29*(2), 366-391.
Trankell, I.B. (1993). *On the Road in Laos: An Anthropological Study of Road Construction and Rural Communities*. Uppsala: Uppsala Research Reports in Cultural Anthropology.
Urry, J. (2007). *Mobilities.* Cambridge: Polity.
Vahrenkamp, R. (2002). Roads without Cars. *Working papers in the History of Mobility*, 1.
Virillo, P. (2006) [1977]. *Speed and Politics: An Essay on Dromology*. Cambridge: Semiotext(e).
Wielka Polska Nowoczesna (2013). *Czasopismo „Więź"*, *2*, 652.
Willson, F. (2004). Towards a Political Economy of Roads: Experiences from Peru. *Development and Change*, *35*(3), 525-546.
Zeller, T. (2010). *Driving Germany. The landscape of the German autobahn, 1930-1970* (przeł. T. Dunlop). New York-Oxford: Berghahn Books.
Zinganel, M., Heislmair, M. (2019). *Stop and Go. Nodes of Transformation and Transition*. "Publication Series of the Academy of Fine Arts Vienna", vol. 23. Vienna: Sternberg Press.

Streszczenie: Celem artykułu jest wprowadzenie do problematyki antropologicznych badań nad drogami oraz prezentacja prowadzonych od 2014 roku w IAiE UAM w Poznaniu projektów badawczych wpisujących się w nurt *road studies* oraz antropologii nowych mobilności. We wstępnej części artykułu skrótowo opisuję specyfikę antropologicznych badań nad drogami, tzw. dromologię, by w kolejnej części przejść do bardziej szczegółowego omówienia poznańskich badań w tym zakresie. Prezentuję takie projekty badawcze jak „Ruchome modernizacje. Wpływ autostrady A2 na lokalne krajobrazy kulturowe" finansowane przez Narodowe Centrum Nauki, badania realizowane wśród zawodowych kierowców ciężarówek dalekobieżnych skupiające się na oddolnym wykonawstwie transportu towarowego na terenie Europy Zachodniej oraz reżimach logistyki oraz badania nad społeczno-kulturowym wymiarem budów i modernizacji dróg we współczesnej Polsce w aspekcie lokalności, niedomkniętej transformacji ekonomicznej oraz oddolnych realizacji ideologii modernizacyjnych powiązanych zarówno z wielkimi, jak i z małymi infrastrukturami drogowymi.

Słowa kluczowe: antropologia infrastruktury, antropologia nowych mobilności, dromologia, *road studies*, projekty badawcze

ANTHROPOLOGICAL STUDIES OF ROAD INFRASTRUCTURES. RESEARCH PROJECTS IN THE DEPARTMENT OF ANTHROPOLOGY AND ETHNOLOGY AT AMU IN POZNAŃ

The aim of the article is to introduce to the issue of anthropological studies of roads and to present research projects conducted in the Department of Anthropology and Ethnology at AMU in Poznań that are part of the road studies and anthropology of new mobilites. In the introductory part of the article, I briefly describe the specifics of anthropological road studies, the so-called dromology to move on to a more detailed discussion on Poznań research in this area. I present research projects such as: "Mobile modernization. The influence of the A2 motorway on local cultural landscapes" funded by the National Science Center, research carried out among professional long-distance truck drivers focusing on bottom-up

performance of freight transport in Western Europe and regimes of logistics, and research on the socio-cultural dimension of road construction in contemporary Poland in aspects of locality, not finished economic transformation and grassroots implementation of modernization ideologies associated with both large and small road infrastructures.

Key words: anthropology of infrastructure, anthropology of new mobilities, dromology, research projects, road studies

Anna Pługawko
kontakt@fundacjaatqi.org.pl

Fundacja Atqi
https://fundacjaatqi.org.pl

ETNOLOGIA DLA DZIECI NA 100-LECIE POZNAŃSKIEJ ETNOLOGII „SPOTKANIA KULTUR" – JUBILEUSZOWY PROJEKT FUNDACJI ATQI*

Wprowadzenie

Kilkuletni projekt „Spotkania kultur" zrealizowany przez Fundację Atqi przebiegał w trzech etapach. Realizacja ostatniego z nich przypadła na rok 2019 – zbiegła się w czasie z obchodami 100-lecia poznańskiej etnologii. Jest dla mnie źródłem wielkiej satysfakcji, że „Spotkania kultur" i założona przeze mnie Fundacja Atqi wpisały się w ten piękny jubileusz. Jako absolwentka poznańskiego Instytutu Etnologii i Antropologii Kulturowej jestem bowiem przekonana, że etnologia jako nauka może przekładać się także na konkretne, praktyczne działania na rzecz wzajemnego zrozumienia i zbliżenia ludzi różnych kultur.

Honorowy Patronat nad projektem objął prof. dr hab. Michał Buchowski, dyrektor Instytutu Etnologii i Antropologii Kulturowej UAM w Poznaniu. Działania projektowe w Wielkopolsce wspierał finansowo Samorząd Województwa Wielkopolskiego. W Królestwie Maroka Fundacja otrzymała pomoc Ambasady Rzeczypospolitej Polskiej i Ministerstwa Edukacji Królestwa Maroka.

---

* Tekst powstał przed zmianą nazwy poznańskiej jednostki na Instytut Antropologii i Etnologii; w artykule zachowano oryginalne nazewnictwo, zgodne z ówczesnym stanem rzeczy – przyp. red.

Projekt „Spotkania Kultur" był prowadzony na terenie Wielkopolski oraz w górach Wysokiego Atlasu w Maroku w latach 2017-2019. Na trzy jego edycje złożyło się ponad 60 interaktywnych spotkań z dziećmi, wystawy zdjęć oraz prac plastycznych. W Polsce w projekcie wzięło udział około 900 dzieci w 12 placówkach oświatowych oraz biblioteki publiczne z Wielkopolski (w Śremie, Opatówku i Kamionnie). Na terenie Maroka w projekcie wzięła udział szkoła w Imaghouden, z doliny Atqi w Wysokim Atlasie (do szkoły – łącznie z filiami – uczęszcza 497 dzieci). Na „Spotkania kultur" w Atlasie Wysokim złożyły się warsztaty z dziećmi, pokaz filmowy dla społeczności lokalnej, ukazujący plemię Ait Tidili na przestrzeni 20 lat, oraz przekazanie ponad 100 prac plastycznych oraz listów od dzieci z Polski. Pomogliśmy również stworzyć i wyposażyć szkolną bibliotekę oraz pracownię plastyczną.

Zwieńczeniem działań była trzecia edycja projektu pod tytułem „Etnologia dla dzieci na 100-lecie poznańskiej etnologii". Między innymi ogłoszony został z tej okazji ogólnopolski konkurs plastyczny pod hasłem „Zostań etnologiem", w którym wzięło udział 275 dzieci. Nagrodzone prace prezentujemy w niniejszej publikacji. Można je było także obejrzeć na wystawach pokonkursowych w Instytucie Etnologii i Antropologii Kulturowej oraz w wielkopolskich bibliotekach publicznych w Śremie, Opatówku i Kamionnie.

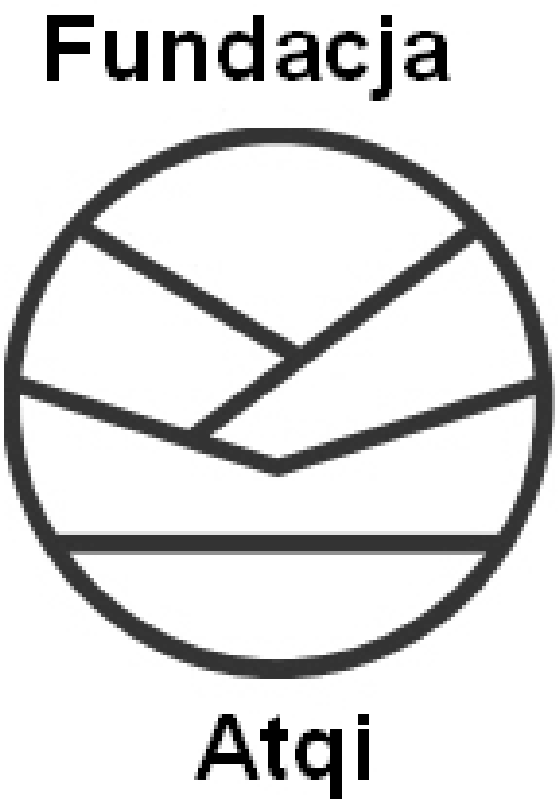
Wyprawa IEiAK początkiem wieloletniej przyjaźni

Projekt „Spotkania kultur" to owoc moich licznych wypraw do Maroka. Wielokrotnie odwiedzałam społeczność Ait Tidili w Atlasie Wysokim, gdzie prowadziłam badania nad kulturą i życiem codziennym Amazigh – wolnych ludzi, jak sami o sobie mówią mieszkańcy Afryki Północnej. Początkiem tej przygody i międzykulturowej przyjaźni był interdyscyplinarny projekt „Laboratorium integralne Kultura Maghrebu", do którego zaprosił swoich studentów (w latach 1993-95) prof. dr hab. Ryszard Vorbrich.

Ait Tidili, społeczność żyjąca wśród czterotysięczników Wysokiego Atlasu jeszcze do niedawna nie miała elektryczności ani dobrego połączenia drogowego. Dzięki tej naturalnej górskiej izolacji zachowała wiele elementów z oryginalnej, przedislamskiej kultury. Badania etnograficzne plemienia Ait Tidili, prowadzone przez kadrę, studentów i absolwentów

IEiAK na przestrzeni wielu lat, na tym samym terenie, a często wręcz wśród tych samych rodzin, pozwoliły udokumentować zmianę życia i kultury mieszkańców Ait Tidili z Wysokiego Atlasu. W opisach badawczych i w kadrach fotografii uchwycono zachodzące na przestrzeni czasu zmiany stroju, uczesania, tatuowania twarzy, a także budownictwa, wystroju wnętrz, przedmiotów używanych w gospodarstwach domowych.

Wracając wiele razy w ciągu 20 lat w góry Wysokiego Atlasu nieustannie myślałam o realizacji wspólnego projektu z plemieniem Ait Tidili. Pojawiały się bardzo różnorodne pomysły – jak na przykład rekonstrukcja starej oberży i wybudowanie hammamu, pod który jemma (starszyzna plemienna) chciała nawet przekazać ziemię. Niestety, zapał i chęci rozbijały się o kwestie formalne. Aby pokonać tego rodzaju przeszkody, założyłam Fundację Atqi. Nazwa fundacji nawiązuje do doliny Atqi w Ait Tidili. Atqi oznacza twardą skałę. Skałę, która króluje nad doliną.



Fot. 1. Logo Fundacji Atqi

Fot. 2. Szkoła w Imaghouden (Atqi, Ait Tidili, Wysoki Atlas w Maroku). Czerwiec 2018 – warsztaty plastyczne z dziećmi. Na zdjęciu delegacja z Ambasady Rzeczypospolitej Polskiej w Rabacie: pan sekretarz ds. dyplomacji publicznej i kulturalnej Andrzej Knopp, pan Sławomir Duń – pierwszy sekretarz ds. administracyjnych i finansowych, absolwentka IEiAK Anna Pługawko. W tle prace dzieci z Polski. II edycja projektu „Spotkania kultur. Dzieci w dialogu międzykulturowym" Fot. Dariusz Stachowiak.

Fot. 3. Imaghouden (Atqi, Ait Tidili, Wysoki Atlas w Maroku). Czerwiec 2018 – absolwentka IEiAK Magda Kielar i wolontariuszka Fundacji Atqi Maria Płygawko nawiązują relacje z dziećmi. Czerwiec 2018, II edycja projektu „Spotkania kultur. Dzieci w dialogu międzykulturowym". Fot. Anna Płygawko.

Fot. 4. Souk el Had (Ait Tidili, Wysoki Atlas, Maroko). Marzec 2019 – montaż „cusina tifukt" – kuchenek solarnych. Na zdjęciu Nadia Elyamani oraz absolwenci IEiAK: Dariusz Stachowiak, Michał Jendrzejewski i Michał Wolski. III edycja projektu „Spotkania kultur". Fot. Anna Pługawko.

Fot. 5 Bakkat (Atqi, Ait Tidili, Wysoki Atlas, Maroko). Marzec 2019 – montaż „cusina tifukt” – kuchenek solarnych. Na zdjęciu rodzina Achoukane oraz absolwenci IEiAK: Dariusz Stachowiak, Michał Jendrzejewski i Michał Wolski. III edycja projektu „Spotkania kultur”. Fot. Anna Pługawko.

Od dziecięcych rysunków do szkolnej biblioteki

Ideą projektu „Spotkania kultur" jest współpraca pomiędzy szkołami z Wielkopolski i szkołą w Wysokim Atlasie w Maroku, a docelowo także ze szkołami z innych części świata. Korzystając z marokańskich doświadczeń, fundacja chce docierać do innych szkół położonych w górskich, niedostępnych regionach (we wrześniu udało nam się nawiązać pierwsze relacje ze szkołą w Nepalu). W ramach tych działań zachęcamy dzieci, żeby opowiadały o sobie i o swojej kulturze, pisząc do siebie listy, rysując, kręcąc filmy i rozmawiając online. Inspiruje, by szukały tego, co je łączy, a jednocześnie odkrywały różnorodność kultur na świecie. Korzystamy tu z bogatych doświadczeń zdobytych podczas trzech edycji projektu realizowanych w Wielkopolsce i Maroku.

Podczas pierwszej edycji projektu – pod nazwą „Spotkania kultur w 100 rocznicę śmierci Ludwika Zamenhofa" – w 2017 r., zrodził się pomysł wymiany korespondencji między dziećmi ze szkół Polski i Maroka. Po cyklu spotkań, których tematem była działalność Ludwika Zamenhofa oraz kultura gór Atlasu Wysokiego, dzieci przygotowały prace plastyczne przedstawiające Wielkopolskę. Prace te postanowiliśmy dostarczyć do szkół Maroka.

I tak, w 2018 r., odbyła się druga edycja projektu: „Spotkania kultur. Dzieci w dialogu międzykulturowym". Do akcji pisania listów i przygotowania prac plastycznych zostały włączone dzieci ze szkół Wielkopolski przy dużym zaangażowaniu i wsparciu nauczycieli. W projekcie wzięły udział m.in. dzieci z Publicznej Szkoły Cogito w Poznaniu, której prezentacje przygotowała klasa Moniki Lewandowskiej (ta sama klasa, już pod opieką Kamili Ulańskiej-Karafylis, do dziś rozwija i realizuje w szkole projekt „Spotkania kultur"). Dzięki inspiracji i pod opieką Ady Widawskiej, nauczycielki, doświadczonej podróżniczki, dzieci z Zespołu Szkół w Marchwaczu w powiecie kaliskim również przygotowały prezentacje i filmy. Do projektu dołączyła również klasa Sylwii Łowickiej ze Szkoły Podstawowej nr 5 w Śremie. Grupa absolwentów poznańskiej etnologii zawiozła prace dzieci z Wielkopolski do Maroka. Jak się okazało, listy i prace plastyczne z Polski były dla dzieci z gór Wysokiego Atlasu najcenniejszym podarunkiem. Dzieci z Atqi dostały dowody zainteresowania nimi i ich kulturą: tym, jak żyją, czego się uczą, jak wyglądają. Otrzymanie listów z dalekiej Polski była dla nich wielkim wydarzeniem i dużą radością. Zorganizowano także wystawę prac plastycznych, na której

otwarcie przybyła delegacja z Ambasady Rzeczypospolitej Polskiej. Podczas ceremonii dyrektor szkoły podkreślił, jak ważny jest dalszy kontakt międzyszkolny, a wśród najpilniejszych działań, w których szkoła mogłaby skorzystać z pomocy Fundacji Atqi, wymienił stworzenie szkolnej biblioteki. W akcji w Maroku wzięli udział absolwenci IEiAK: Magda Kielar, Dariusz Stachowiak, Michał Jendrzejewski, Michał Wolski, Anna Pługawko oraz wolontariuszka Fundacji Maria Pługawko. Do Polski wrócili z pomysłami na kontynuację projektu.

Po powrocie z Maroka w 2018 roku wraz z Adą Widawską zorganizowałam spotkania, na których w wielkopolskich szkołach przekazywałyśmy dzieciom listy i rysunki od ich rówieśników z Atlasu Wysokiego. Przy tej okazji udało się zmobilizować dzieci, nauczycieli, rodziców i lokalne instytucje do włączenia się w projekt stworzenia i wyposażenia biblioteki oraz pracowni plastycznej w szkole w Maroku. Zgromadziliśmy ponad 200 kilogramów darów: albumów na temat przyrody i sztuki, atlasów i map, słowników oraz przyborów plastycznych. Połowę książek zdobyła Ada Widawska. Do akcji dołączyła się również wspomniana, współtworząca z fundacją projekt klasa z Publicznej Szkoły Podstawowej Cogito i ich obecna wychowawczyni, Kamila Ulańska-Karafylis. Za pieniądze zebrane na kiermaszu świątecznym dzieci zakupiły globus oraz przybory plastyczne i książki. Do akcji dołączyły także dzieci z przedszkola Słoneczna Chatka w Poznaniu – wraz z rodzicami zebrały ponad 50 kg przyborów plastycznych oraz książki, a także pisały listy. Klasa Sylwii Łowickiej ze Szkoły Podstawowej nr 5 w Śremie sama stworzyła dla marokańskiej biblioteki piękną, autorską książkę o lasach polskich.

Po kilku miesiącach prac i przygotowań, przy wsparciu Ambasady Rzeczypospolitej Polskiej w Maroku, grupa wolontariuszy – absolwentów poznańskiej etnologii – wyruszyła do Maroka, by w marcu 2019 r. dotrzeć w Wysoki Atlas z cenną przesyłką. Otwarcie biblioteki stało się pretekstem do zorganizowania uroczystości, którą ponownie uświetnili goście z Ambasady RP oraz przedstawiciele lokalnych władz. Nasza wizyta była również okazją do zbudowania i przekazania miejscowym gospodarstwom domowym 9 kuchenek solarnych „cusina tifukt". Kuchenki zostały zaprojektowane, przygotowane oraz sfinansowane przez Michała Jendrzejewskiego, absolwenta poznańskiej etnologii. Michałowi udało się w polską część projektu zaangażować wiele osób, w tym członków lokalnej społeczności Brdowa, z którego pochodzi. Zadaniem rodzin berberyjskich z Wysokiego Atlasu było zainteresowanie swoich sąsiadów

wykorzystaniem energii słonecznej w domostwach i zachęcenie innych do korzystania z podobnych rozwiązań. Na terenie Maroka projekt ten wspólnie z Michałem Jendrzejewskim realizowali Dariusz Stachowiak, Michał Wolski i niżej podpisana Anna Pługawko.

Trzecią edycją projektu „Spotkania kultur" pt. „Etnologia dla dzieci na 100-lecie poznańskiej etnologii", wraz z towarzyszącym mu konkursem plastycznym, warsztatami nt. etnologii oraz wystawami w IEiAK oraz w publicznych bibliotekach Wielkopolski w Śremie, Opatówku i Kamionnie, zakończyliśmy jubileuszowy rok 2019.

Projektu „Spotkania kultur" nie udałoby się zrealizować, gdyby nie pomoc wielu instytucji oraz zaangażowanie Partnerów współtworzących projekt w Polsce i Maroku, a także nieocenione wsparcie Przyjaciół i Wolontariuszy Fundacji. Ogromne podziękowania niechaj zechcą przyjąć:

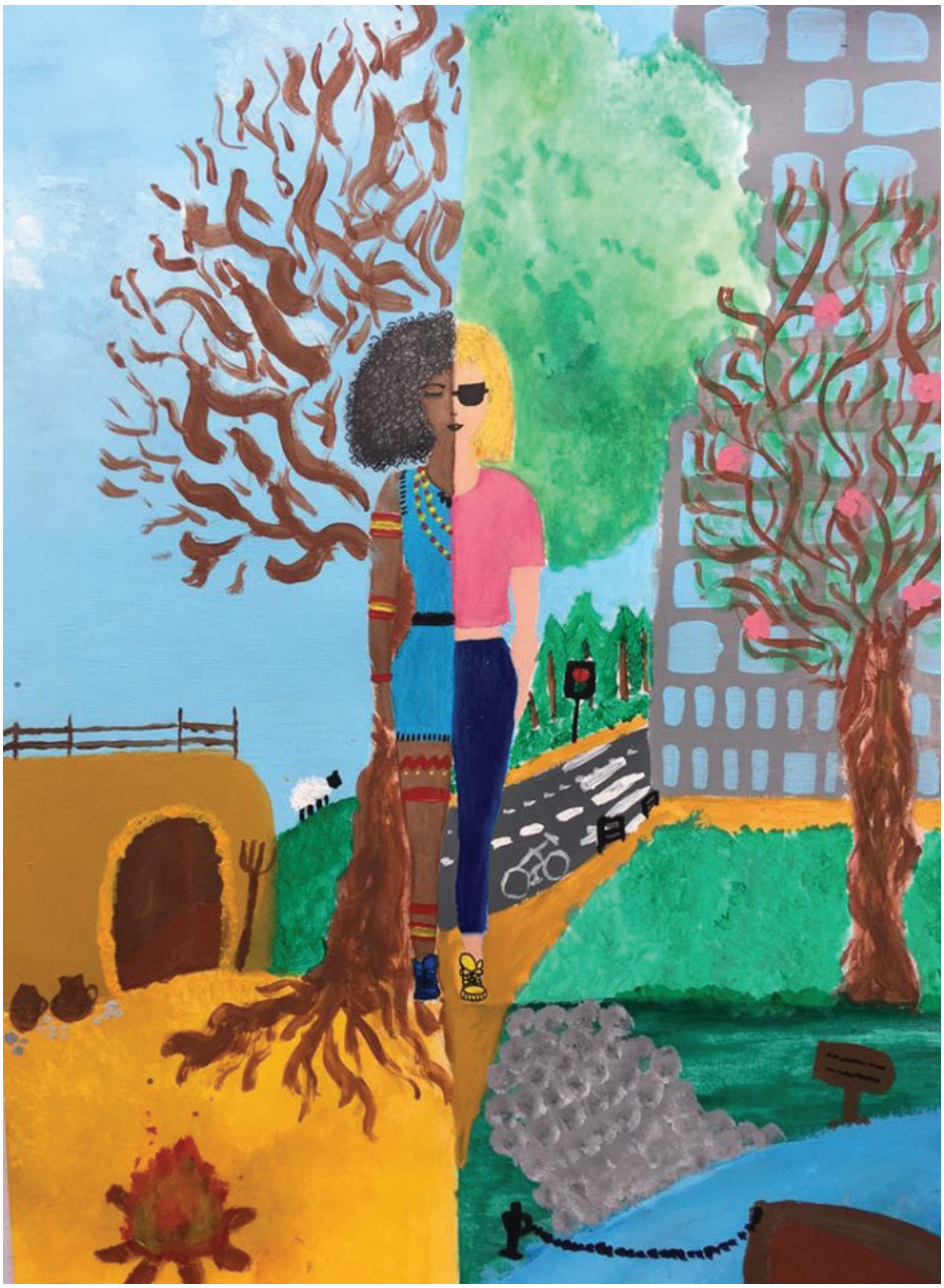
- Ambasada RP w Królestwie Maroka – za wsparcie finansowe oraz pomoc w przebrnięciu przez skomplikowane formalności, której udzielili nam szczególnie panowie Andrzej Knopp, Sławomir Duń oraz Khadija Kharrat;
- cała społeczność Ait Tidili, szczególnie państwo Fatima Elyamani, Nadia Elyamani z Souk el Had, Ahmed Ourahmour, dyrektorzy i nauczyciele ze szkoły w Atqi, lokalne władze i rodziny z Atqi - Jemen i Achoukane;
- Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej UAM i jego dyrektor, prof. dr hab. Michał Buchowski, za objęcie honorowym patronatem naszego projektu, pani Irena Kabat za nieustające wsparcie, prof. Ryszard Vorbrich za udostępnienie archiwalnych filmów i zdjęć;
- Samorząd Województwa Wielkopolskiego za wsparcie finansowe działań Fundacji Atqi na terenie Wielkopolski;
- Ada Widawska za długofalowe zaangażowanie w organizację działań projektowych, w tym prowadzenie licznych spotkań z dziećmi w powiecie kaliskim oraz aktywność w zbiórce na rzecz biblioteki w Wysokim Atlasie;
- Publiczna Szkoła Cogito w Poznaniu, szczególnie p. dyrektor Marzena Kędra, za zaangażowanie w realizację projektu; nauczycielki: Monika Lewandowska, Kamila Ulańska-Karafylis oraz dzieci z klasy Va (2015-2023) za nieustające od 2017 współtworzenie projektu, inspirujące prace, ciekawe listy oraz za Ambasadę Cogito;
- dzieci i nauczyciele ze Szkoły Podstawowej nr 5 w Śremie, Zespołu Szkół w Marchwaczu i Opatówku oraz z Przedszkola Słoneczna Chatka w Poznaniu;

- dyrektor Biblioteki Publicznej im. Heliodora Święcickiego w Śremie – p. Jerzy Kondras oraz dyrektorka Biblioteki Publicznej im. Braci Gillerów w Opatówku – p. Małgorzata Matysiak za współtworzenie projektu od 2017 r., a także p. Elżbieta Zwierzchowska z Filii Publicznej Biblioteki w Kamionnie i Jola Górniak za pomoc w działaniach w Kamionnie;
- wszyscy wolontariusze i współpracownicy, szczególnie absolwenci IEiAK w Poznaniu: Magda Kielar, Dariusz Stachowiak, Michał Jendrzejewski, Michał Wolski i Maria Pługawko, za udział w realizacji projektu w Polsce i w Maroku, a także Grzegorz „Patyczak" Kmita, Irek Popek i BSCG.

I Ogólnopolski Konkurs Spotkania Kultur „Zostań etnologiem" 2019

- I nagroda - Alicja Tomaszewska, klasa VI, Szkoła Podstawowa w Zbrudzewie (Śrem). III edycja projektu „Spotkania kultur. Etnologia dla dzieci na 100 lecie etnologii poznańskiej", 2019 (Fot. 6)

- II nagroda - Julia Matysiak, klasa VIIc, Szkoła Podstawowa im. Janusza Kusocińskiego w Opatówku. III edycja projektu „Spotkania kultur. Etnologia dla dzieci na 100 lecie etnologii poznańskiej”, 2019 (Fot. 7)



- II nagroda - Uddhav Sharma, Szkoła Podstawowa International School of Poznań. III edycja projektu „Spotkania kultur. Etnologia dla dzieci na 100 lecie etnologii poznańskiej”, 2019 (Fot. 8)

- III nagroda- Michalina Biechońska, klasa Vb, Publiczna Szkoła Podstawowa Cogito w Poznaniu (Fot. 9)

Streszczenie: „Spotkania kultur" to kilkuletni projekt realizowany przez Fundację Atqi. III edycja przypadła na rok 2019 i zbiegła się w czasie z obchodami 100-lecia poznańskiej etnologii. Honorowy Patronat nad projektem objął prof. dr hab. Michał Buchowski, dyrektor Instytutu Etnologii i Antropologii Kulturowej UAM w Poznaniu. Działania projektowe realizowane były w Wielkopolsce i w Królestwie Maroka, gdzie Fundacja otrzymała pomoc Ambasady Rzeczypospolitej Polskiej i Ministerstwa Edukacji Królestwa Maroka. Ideą projektu „Spotkania kultur" jest współpraca pomiędzy szkołami z Wielkopolski i szkołą w Atlasie Wysokim w Maroku, a docelowo także ze szkołami z innych części świata. Korzystając z marokańskich doświadczeń, Fundacja chce docierać do szkół położonych w niedostępnych regionach. W roku 2019 nawiązaliśmy kontakt ze szkołą w Bakrang 6 w Nepalu. Zachęcamy dzieci, żeby opowiadały o sobie, o swojej kulturze, pisały listy do rówieśników, rysowały, kręciły filmy i, jeśli to możliwe, nawiązywały kontakt online. Inspirujemy, by szukały tego, co je łączy, a jednocześnie odkrywały różnorodność kultur na świecie. Korzystamy tu z bogatych doświadczeń zdobytych podczas etnologicznych badań terenowych w Maroku oraz z trzech edycji projektu realizowanych w Wielkopolsce i Maroku w latach 2017-2019.

Słowa kluczowe: dialog międzykulturowy, współpraca międzyszkolna, wymiana edukacyjno-kulturowa, edukacja kulturowa, Fundacja Atqi, Ait Tidili

‚MEETINGS OF CULTURES' – THE JUBILEE PROJECT OF ATQI FOUNDATION. ETHNOLOGY FOR CHILDREN ON THE CENTENNIAL OF ETHNOLOGY AT POZNAŃ UNIVERSITY

Summary: 'Meetings of cultures' is a project that has been carried out by Atqi Foundation since 2017. Its third edition in 2019 coincided with celebrations of the 100th anniversary of Ethnology at Poznań University. Honorary patronage over the project has been assumed by the head of Department of Ethnology and Cultural Anthropology at Adam Mickiewicz University in Poznań, Professor Michał Buchowski. The project has been conducted in Greater Poland Voivodeship and in the Kingdom of Morocco

where the Foundation got assistance both from the Embassy of the Republic of Poland and the Ministry of National Education of the Kingdom of Morocco.

The aim of the project ‘Meetings of cultures’ was first to establish collaboration between schools in Greater Poland Voivodeship and a school in the High Atlas and next to expand it to the schools from the other parts of the world. Drawing from experience gained in Morocco the Foundation seeks to reach schools in hardly accessible areas. Children are encouraged to tell about themselves and their culture, to write letters, to draw pictures, to make movies and whenever it is possible to get in touch on-line. They are prompted both to seek cultural similarities and to discover cultural diversity. While working with children we draw not only from our insights acquired during the course of three editions of the project conducted in Great Poland Voivodeship and Morocco in 2017-2019, but also from our rich ethnographic experience gained during the fieldwork carried out in Morocco.

Within three editions of the project sixty interactive meetings with children took place, Poland-wide art competition ‚Be ethnologist’ was organized and artworks and photographic exhibitions were held. In Poland, approximately nine hundred children from twelve educational institutions took part in the project; public libraries located in Great Poland Voivodeship were engaged in the project as well.

The partner of the project on the Moroccan side was school in Imaghouden, the village situated in Atqi Valley, in High Atlas Mountains. The school and its branches are attended by four hundred and ninety seven pupils. ‚Meetings of cultures’ in Atqi Valley included workshops for children and movie screening organized for local community in order to show Ait Tidili Tribe over the span of twenty years; we handed down over one hundred artworks created by children from Poland as well as letters written by them and their parents. We also contributed to establishment and equipping a school library and an art studio for children.

Key words: intercultural dialogue, inter-school cooperation, educational and cultural exchange, cultural education, Atqi Foundation, Ait Tidili

WYDARZENIA ZORGANIZOWANE Z OKAZJI 100-LECIA POZNAŃSKIEJ ETNOLOGII

8-9 kwietnia 2019	Ogólnopolska konferencja naukowa pt. „100 lat etnologii uniwersyteckiej w Poznaniu. Dyscyplina wobec wyzwań przyszłości”
8 kwietnia 2019	Spektakl *Wesele szamotulskie* w wykonaniu Zespołu Folklorystycznego „Szamotuły”
10 kwietnia 2019	Warsztaty i dyskusje dla uczniów szkół średnich pt. „EthnoDay, czyli etnologia oczami młodych” zorganizowane przez studentki i studentów etnologii
10 kwietnia 2019	*Czyściec. Antropologia neoliberalnego postsocjalizmu* – debata wokół książki prof. dra hab. Michała Buchowskiego z udziałem prof. Dong Ju Kima i prof. Wiesława Władyki
11 kwietnia 2019	Wieczór filmowy pt. „Filmowe etnoświaty. Z archiwum poznańskiej etnologii” w CK ZAMEK
12 kwietnia 2019	Ethnoparty w Klubokawiarni Meskalina
13 kwietnia 2019	V Zjazd Absolwentek i Absolwentów studiów etnologicznych
14 kwietnia 2019	Koncert Kapeli ze Wsi Warszawa w CK Zamek (sponsor – AQUANET S.A.)
27-31 sierpnia 2019	IUAES 2019 – Interkongres Międzynarodowej Unii Nauk Etnologicznych i Antropologicznych pt. „World Solidarities”
18-22 września 2019	Ogólnopolska konferencja naukowa pt. „ZAANGAŻOWANIE / ANIMACJA / EDUKACJA. Etnologia i antropologia kulturowa wobec zmian społecznych” towarzysząca 96. Walnemu Zgromadzeniu Delegatów Polskiego Towarzystwa Ludoznawczego
Wydarzenia towarzyszące	Wystawa „POZDROWIENIA Z TERENU!” (oprac. Anna W. Brzezińska, Irena Kabat, Michalina Milewska)
	Wystawa „PRZENIKANIE” prezentująca fotografie terenowe studentów, doktorantów i absolwentów Instytutu Etnologii i Antropologii Kulturowej UAM (oprac. Kamila Grześkowiak wraz z zespołem)