



Warszawa 23-25 października 2013

Księga Abstraktów

Organizator:

Polski Instytut Antropologii

**Współpraca:**

Komitet Nauk Etnologicznych Polskiej Akademii Nauk

Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Warszawskiego

Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Jagiellońskiego w Krakowie

Instytut Socjologii Uniwersytetu Jagiellońskiego w Krakowie

Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Łódzkiego

**Patroni honorowi:**

Ministerstwo Nauki i Szkolnictwa Wyższego

Prezydent Miasta Stołecznego Warszawy



PREZYDENT
MIASTA STOLECZNEGO WARSZAWY

Patron medialny:

Kontakt: kongres@pia.org.pl

www.kongresantropologiczny.pl

KONGRES ANTROPOLOGICZNY

Warszawa 23–25 października 2013

Księga Abstraktów

I Kongres Antropologiczny – jak zakładają to jego organizatorzy – ma stworzyć całemu środowisku polskich antropologów możliwość szerokiej i wielowątkowej debaty podporządkowanej pytaniu o aktualny stan antropologii. Tożsamość naszej dyscypliny zawsze, w każdym czasie, była i jest raczej negocjowana niż bezdyskusyjnie ustalana. Uznaliśmy, że warto się zastanowić nad tym, co i jak negocjujemy dzisiaj, gdy rozmawiamy o teoriach, stanowiskach, metodologiach, jakie przyjmujemy w badaniach, analizach i interpretacjach antropologicznych. Dziś wiadomo dobrze, że antropologia kieruje swe zainteresowanie ku takim problemom współczesnego świata, które mogą i powinny być diagnozowane i rozwiązywane z pomocą wiedzy i metodologii wypracowanej przez nią samą. Jednocześnie podzielamy przekonanie, że antropologiczne badania, analizy i sądy nie mogą być czynione w oderwaniu od dorobku innych dyscyplin naukowych. W wystąpieniach zgłoszonych do dyskusji kongresowych wyraźnie widać obie te tendencje. W planowanych debatach z pewnością dominować będzie założenie, iż podstawę antropologicznego ujęcia badanych obszarów kulturowej i społecznej rzeczywistości stanowi doświadczenie uczestniczących w nich podmiotów. Zdecydowana większość uczestników, którzy będą prezentować wyniki swych badań, koncentruje się – jak na to wskazują nadesłane streszczenia planowanych wystąpień – na zagadnieniach metodologicznych. Być może to właśnie świadczy o aktualnej potrzebie skupienia się na dyskusji o metodologii współczesnej antropologii. Na podstawie zgłoszonych materiałów można wnioskować także o innej jeszcze charakterystycznej cesze współczesnej antropologii – zaznacza się wyraźna tendencja do wyodrębniania się subdyscyplin. Wydaje się, że zainteresowania badaczy koncentrują się w znacznej mierze na dążeniu do zrozumienia konkretnych dziedzin czy wymiarów ludzkiej działalności. Niniejszy zbiór abstraktów stanowi zapowiedź dyskusji kongresowych.

WSTĘP	3
1. ANTROPOLOG W PRACY MUZEALNEJ – RATOWNIK, ANIMATOR CZY BADACZ?	12
„Boh trojcu lubit” czyli antropolog w muzeum	12
Jacques Derrida antropologizuje archiwum	12
„Pani z muzeum nie kazała”. O relacji muzealnik – twórca ludowy i korzyściach z niej płynącej	13
Kierunek muzeum? w stronę teraźniejszości	14
Muzeum jako domovina. Strategie rekonstrukcji utraconych ojczyzn prywatnych poprzez ich muzealizację	14
2. ANTROPOLOGIA CIAŁA	15
Granice ciała ludzkiego w świecie bez granic	15
Dotyk w filozofii i antropologii zmysłów (cielesności)	16
Kulturowe i społeczne oblicza bólu- informacja, przyjemność, przekleństwo	16
Antropologia ucieleśnienia. Teoria i praktyka	17
Dotyk. Antropologiczna prolegomena	18
Ona? On? ...? Antropologia „ciała-po-transformacji”	18
„Napiszę do ciebie z dalekiej podróży, napiszę do ciebie na pewno” – tatuowanie własnego ciała motywami rodem z kultur etnicznych jako forma znaków istnienia obiektywizująca stan emocjonalnej egzaltacji	19
Dwie rany, jedna blizna i sekret – somalijskie praktyki okaleczania dziewczęcego ciała	20
Być „fit” – nowy pracowniczy obowiązek? Praca zawodowa a praca nad ciałem	20
Ciało, pismo, szkoła – kulturowe wymiary zachodniego programowania percepcji	21
Cielesność śmiechu. O wkładzie M. Bachtina w europejską dyskusję nad śmiechem	21
3. ANTROPOLOGIA MEDYCZNA	22
Decyzje prokreacyjne w kontekście rozwoju genetyki i nowych technologii medycznych w Polsce	22
Pozyskiwanie roślin leczniczych przez grupy migrantów na przykładzie Polonii argentyńskiej z prowincji Misiones	23
Podróże medyczne polskich migrantek	23
Między kalkulacją i wrażliwością. Opieka rodzinna nad osobami chronicznie chorymi psychicznie na przykładzie szpitala psychiatrycznego w Choroszczy	24
Szamanizm u Indian Kiczua w Andach Ekwadorskich (na przykładzie prowincji Chimborazo i Imbabura)	25
Autyzm – w obliczu inności	25
Prawo do ciała, prawo do normy? Narracje o chorobie a próba stawiania granic	26
Sowa rigpa – medycyna tybetańska a biomedyczne standardy „naukowości”. Przyczynę do antropologii symetrycznej	27
Rozprzestrzenianie się metod leczenia przez uzdrawianie z tybetańskiej tradycji bon w Polsce	27
Źródła poglądów i praktyk leczniczych tradycyjnej ludności żydowskiej na ziemiach polskich	28

4. ANTROPOLOGIA MOBILNOŚCI	29
Uchodźcy, migranci, turyści – w kręgu mobilności	29
Metafory mobilności: nie-miejsca w świadomości nomadycznej	29
Mobilność jako wyzwanie dla badacza	30
Migracje-wakacje: mobilność turystyczna i rekreacyjna w doświadczeniu polskich migrantów w Anglii	30
Paczka z jedzeniem. Mobilne medium tożsamości podlaskiej	31
„Reżimy Mobilności”. Klasa społeczna i praktyki transnarodowe migrantów	32
5. ANTROPOLOGIA OBRAZU, WIZUALNA	33
Dlaczego antropolog nie może być dobrym fotografem a fotograf dobrym antropologiem	33
Miasto – ekran – sieć	33
„Oczywista oczywistość” jako problem antropologiczny. Bronisław Malinowski a fotografie	34
Folklorystyczne badania nad obrazem i wizualnością	35
Rola zmysłów w konstruowaniu „obrazu” miasta, czyli krótkie wprowadzenie do etnografii wielozmysłowej	35
Niepełnosprawny (inny) z obu stron obiektywu	36
Fotoedycja odwrócona czyli jak uniknąć pułapek interpretacyjnych	36
Teoria aktora-sieci jako ontologia dla antropologii wizualnej	37
Ilustracja i interpretacja. O niektórych problemach z filmem w antropologii	38
Zmruż oczy. Dotknij, usłysz, powąchaj. O multisensorycznym doświadczeniu przestrzeni miejskiej	38
Rozmowy wizualne	39
6. ANTROPOLOGIA PŁCI I SEKSUALNOŚCI. PERSPEKTYWY MARGINALNE	40
Jak być dobrą kasjerką? Badania antropologiczne nad realiami pracy supermarkecie, pytanie o strategię oporu	40
Okruchy Wolności: Doświadczenie i sprawczość kobiet w socjalistycznej Polsce i Gruzji	40
„Chrześcijanie LGBT” w Polsce: obszary możliwości i niemożności	41
“Las mujeres se deben poner las pilas”. O feminizmie, neoliberalizmie i rozwoju lokalnym na przykładzie badań w Regionie Mazahua (stan Meksyk)	42
Emancypacja żony księdza	42
Maria Czaplicka – warszawska emancypantka w centrum brytyjskiej antropologii	43
7. ANTROPOLOGIA POLITYCZNA	44
Sztuka unikania państwa. Analiza relacji centrum-peryferie w Górskobadachszańskim Okręgu Autonomicznym w Tadżykistanie	44
Etnologiczne refleksje na temat ukraińskiej etno-politologii	44
Antropologia polityczna w Polsce – stan badań, szanse i zagrożenia	45
„To jest prawie że mafijna struktura”. Antropologiczne rozważania na temat strategii, taktyk i rytuałów uczestnictwa w polskich partiach politycznych	46
Nowy Grunwald i Festung Kolberg. Bitwa o Kołobrzeg w polskim dyskursie publicznym	47
Przemiany wewnętrznej i zewnętrznej polityki Turcji w kontekście Arabskiej Wiosny	47
„Za dużo” i „za mało” państwa. Doświadczenie praktyk państwowych w Republice Dagestanu	48

Opór czy kreatywne dostosowywanie się? O oszukiwaniu państwa	49
Historie flagi Zjednoczonego Królestwa Wielkiej Brytanii i Irlandii Północnej	49
Budowanie państwa: boom budowlany w Astanie i performatywność państwa	49
Na peryferiach państwa: przestrzenne oraz społeczne wymiary władzy.	
Negocjacje polsko-czeskiego „długu granicznego”	50
„Czerwony Syjon” vs. „mała ojczyzna” – spór o wizerunek Żydowskiego Obwodu Autonomicznego w Rosji	51
Nacjonalizm z futbolowej perspektywy. Przykład Euro 2012	51
Sprawa smoleńska w ujęciu antropologii politycznej. O możliwej roli antropologa w procesie zarządzania dramatem społecznym swoich czasów	52
Konflikt dyskursów historycznych versus pamięć zbiorowa w polsko-ukraińskim pojednaniu	53
„Zbadać wojnę miarą człowieka” – o przedmiocie badań i dokonaniach rosyjskiej antropologii wojennej	53
Demokracja i państwo na rozdrożach globalnego świata z perspektywy antropologii polityki	54
Maritime Enclosures in the South China Sea: Performance of sovereignty, customary fishing practices and counter-mapping the sea territory in Vietnam and China	55
Rola ojca a polityka rodzinna, czyli o wpływie państwa na rodzicielskie postawy mężczyzn	55
O kulturze współczesnego Meksyku z pominięciem polityki, czyli o czym? Refleksje antropologiczne oparte na autorskim projekcie dziennikarskim	56
Antropologia w domu. Zamieszkiwanie postawione w stan politycznego oskarżenia	57
Formatowanie bezrobotnych: aktywizacja zawodowa w powiatowych urzędach pracy a (re)produkcja porządku społecznego i (re)konstruowanie podmiotowości	58
Przypadek Femenu, czyli pop-feminizm w służbie rewolucji. Podmiotowość organizacji kobiecej z Europy Wschodniej	58
Aktywizm i tożsamość jako taktyki oporu wobec hegemonicznego dyskursu	59
Dyskurs polityczny nacjonalistów kirgiskich – przypadek elitarnych środowisk Biszkeku	60
„Chleba zamiast igrzysk”. O subwersjach miejskich podczas Euro 2012	60
8. ANTROPOLOGIA RELIGII	61
Fiesta andina w Sierra de Lima. Między sacrum a profanum	61
Sanktuaria katolickie w polskim krajobrazie religijnym. Interdyscyplinarna analiza wybranych ośrodków kultu w Polsce	62
Objawienia i duchy gór – religia doświadczana, społeczna i zorganizowana	62
Muzułmanie jako anty-buddyjski fundator jedności Mjanmy	63
Religijność i świat jej granic – przekroczyć i oswoić czy zapomnieć? Interdyscyplinarność w badaniach nad religijnością Europy Środkowo-Wschodniej	64
Hybrydy kulturowe jako rezultat akomodacji religijnej na przykładzie dwóch szczepów aborygenów tajwańskich	65
Międyzreligijne pokoje modlitwy i medytacji. Kulturowe kuriozum czy religijny fenomen?	66
Kategoria „sensualizmu” i „nierozróżnialności” w kontekście praktyk religijnych związanych z uzdrowieniami w prawosławnym monasterze św. Myny (Bułgaria)	66
Transreligijny charakter religii bön na przykładzie wspólnot w Europie i Stanach Zjednoczonych	67

9. ANTROPOLOGIA ROZWOJU	68
Dlaczego krytyczni antropolodzy rozwoju nie są słuchani przez (większość) ekonomistów?	68
Przemiany w tradycyjnej instytucji samo-rządzącej się „mahalla” w świetle działań organizacji międzynarodowych i administracji lokalnej w Tadżykistanie	68
Szyb naftowy w świętej ziemi przodków. Recepcja państwowych inicjatyw rozwojowych w społecznościach indiańskich w Stanach Zjednoczonych	69
Rozwój jako troska i pomoc braciom. Studium przypadku filipińskiej organizacji rozwojowej	70
Orient na Ochocie. Dyskusja wokół modernizacji Targowiska Banacha	70
Własnymi rękami. Rozwój w wydaniu nomadów tybetańskich	71
10. ANTROPOLOGIA RZECZY	71
Torebka – mój prywatny świat	71
Czy śmieci są polityczne? Rzecz jako aktor polityczny na przykładzie „sprawczości” śmieci we Wrocławiu	72
Antropomorfizacja rzeczy	73
Mango Mao. Od relikwii do produktu na eBay	73
Przywilej białej skóry – kosmetyki wybielające w Indonezji	74
11. ANTROPOLOGIA W MEDIACH. MEDIA W ANTROPOLOGII	75
Jak jednocześnie być i nie być blisko? Studium przypadku o tym, jak przy wykorzystaniu nowych technologii monitorować zachowania związane ze światem mobilnych urządzeń i nie zakłócać swoją obecnością naturalnego sposobu korzystania z nich	75
Media na wsi. Użytkowanie przekazu medialnego w kontekście lokalnym	75
Filmowa twórczość kanadyjskich Inuitów jako forma kulturowego samostanowienia. Przypadek wytwórni Igloodik Isuma	76
Audio-antropologia: praktykowanie dyscypliny poprzez dźwięk	77
W poszukiwaniu formy. Nowe technologie i multisensoryczne (nie)narracje	78
Zwrot cyfrowy w antropologii (?)	78
12. ANTROPOLOGIA WIDOWISK	79
Interkulturowe festum folkloricum jako konstrukt i metakomentarz społeczno-kulturowy	79
Żaczka igrzyska niewinne	80
Wywrócony na lewą stronę chochoł. Fantomatyczna Polska a dramat smoleński	80
Calonarang – spotkanie dobra ze złem	81
Płeć communitas	82
Gorsety, pończochy, rękawiczki, nasutniki. Kobiecość w nowej burlesce	83
Taniec w kręgu: nowe i dawne communitas	83
Rytuały mody. Struktury, funkcje i znaczenie pokazów mody	84
Danza de concheros. Taniec w poszukiwaniu jedności	85
„Halka” na pastercie – o rytualnych funkcjach teatru kabuki	85
Carmen po baskijsku, czyli uliczna „opera” w Pampelunie	86
Samospalenie: akt-widowisko	86

13. ANTROPOLOGIA ZAANGAŻOWANA/KRYTYCZNA	87
Problematyzując siebie. Antropologia i zaangażowanie w ujęciu krytycznym	87
Problematyzować czy działać? Niektóre źródła i konsekwencje dylematu	88
Jugów. Pamięć i zapomnienie oraz Stacja kolejowa Krasne-Busk. Opowieści przesiedlonych kobiet jako feministyczne projekty zaangażowane	88
Antropologia edukacji w dyskursach krytycznych. Antropologiczne konteksty współczesnych debat dotyczących edukacji wielokulturowej	89
W świecie wygnańców, wdów i sierot. O pewnym wariancie antropologii zaangażowanej	90
Uniwersytet zaangażowany? Między proobywatelskim aktywizmem a adaptacyjną biernością	91
Badaczka – edukatorka – działaczka. Case study z zakresu antropologii zaangażowanej w kwestie kobiet i wykluczenia społecznego	91
„Prawo do miasta” w teorii i praktyce	92
Nieczystość roszczenia – praktyki symboliczne pracowników socjalnych	92
Edukacja tubylcza jako narzędzie podtrzymywania tożsamości kulturowej	93
Antropologia oszczędnych gestów. Wykorzystanie warsztatu etnograficznego w dyplomacji kulturalnej post-genocidal society	94
Ogrodnictwo, etnografia, przyszłość miast. O projekcie badawczym „dzieło-działka” Muzeum Etnograficznego z Krakowa	94
14. ANTROPOLOGICZNE BADANIA DZIEDZICTWA	95
Folklor, tradycje i obrzędowość ukraińskiej mniejszości narodowej w Polsce	95
Krajobraz kulturowy a dziedzictwo kulturowe – antropologa kłopot z krajobrazem	96
Współczesne polityki tożsamości regionalnej: studium przypadku polskiego Spisza	96
„Powrót Króla” – idea odbudowy Zamku Przemysła jako społeczne konstruowanie dziedzictwa	97
O nieznannej spuściźnie Polaków Inflanckich	98
Opakowanie i zawartość. Muzea w obiektach zabytkowych w Warszawie	98
Kultury mniejszościowe: między folklorem a nowoczesnością	99
Jak wyglądałby Tykocin bez zabytków? Analiza zarządzania dziedzictwem inspirowana koncepcjami Brunona Latoura	100
Tradycyjne stroje zelandzkie jako element regionalnego dziedzictwa kulturowego Holandii. Analiza współczesnych kontekstów i postaw	100
Dziedzictwo w cyfrowych archiwach: repozytoria cyfrowe zbiorów fotografii	101
Dziedzictwo do zjedzenia	102
Ikony staroobrzędowców mazurskich jako przykład pamięci społecznej	102
Niematerialne dziedzictwo kulturowe Pomorza Wschodniego – nowa odsłona starego zagadnienia	103
„I pochnie zym nasa/ zyciym się raduje/ kany kto na świecie/ tak swojo zym miłuje”.	
Kultura północnoamerykańskich Orawian	104
Muzea prywatne. Badanie nowej przestrzeni kulturowej – raport i refleksje	104
Współczesne wesele jako prywatne laboratorium pamięci i znaczeń. Na podstawie projektu badawczego Wesela 21, prowadzonego przez Muzeum Etnograficzne	

im. Seweryna Udzieli w Krakowie	105
Muzyka Podhala – między dziedzictwem niematerialnym, elementem góralskiej tożsamości a marketingiem	106
Ochrona cmentarza żydowskiego w Sobieniach-Jeziorach w perspektywie działań instytucjonalnych i praktyk społecznych	106
Dziedzictwo w powojennym Bejrucie	107
Poszukiwanie „święta „prawdziwego”. Refleksje z badań terenowych nad polskim karnawalem	108
Szanse i wyzwania dla współczesnej antropologii – wdrażanie na poziomie krajowym postanowień Konwencji UNESCO z 2003 roku w sprawie ochrony niematerialnego dziedzictwa kulturowego	108
15. ANTROPOLOGICZNE BADANIA NAD TOŻSAMOŚCIĄ	109
Tożsamości oraz identyfikacje romskich liderów i działaczy społecznych	109
Zarządzanie etnicznością a tożsamość: obraz przedsiębiorczości imigranckiej w Polsce	110
Z czym zmagają się antropolodzy, kiedy badają tożsamość? Analiza sposobów konceptualizacji i podejść badawczych	111
Siła tożsamości jednostki w kontekście kulturowym	111
Tożsamość konstruowana czy (re)konstruowana? Enkultuacja małoletnich uchodźców z Czeczeni w Polsce	112
Tożsamość etniczna w Czerniowcach	113
Miasto – narracje – tożsamość	113
„Przekąski Zakąski” jako nowy zwyczaj konsumpcyjny Polaków	114
Żuławy i Powiśle 2.0. Strategie kreowania tożsamości lokalnej i regionalnej w świecie wirtualnym	115
Badania nad tożsamością międzykulturową – bośniackie imponderabilia	115
16. DYSKURS, JĘZYK, OPIS – PROBLEMY METODOLOGICZNE WSPÓŁCZESNEJ ANTROPOLOGII	116
Nasze metodologiczne minimum. Rozwój metodologii antropologii	116
Między sztuką a marketingiem albo śmierć antropologii?	117
Antropologia posttekstowa jako praktyka (auto)terapeutyczna	117
Remodelowanie badań empirycznych. Antropologiczna teoria i praktyka badawcza w optyce interpretatywizmu	118
Antropologia kulturowa wobec antropologicznego snu humanistyki	119
Model jako przedmiot dyskursu antropologicznego	120
Antropologia sub specie... Tekst kultury – „pojęcie wędrujące” czy narzędzie badawcze?	120
Antropologia a „darwinizm kosmiczny”. Pytania o zmianę paradygmatu	121
Perspektywa antropologiczna w analizie tekstów historycznych – studium przypadku	121
17. ETNOANIMACJA. O PRZENIKANIU SIĘ PRAKTYK	122
„Is Ethnography Fun?” – o dylematach etno-animatora na podstawie doświadczeń	
Stowarzyszenia Pracownia Etnograficzna	122
Badania przez współpracę na przykładzie projektu Ekspedycje	123

O wrocławskich działaniach interdyscyplinarnych wspierających proces wychodzenia z bezdomności	123
Dziedzictwo industrialne w refleksji teatralnej na przykładzie projektu site specific w przestrzeniach górniczych w Czechach, Polsce, Niemczech	124
18. POSTSOCJALIZM I POSTKOLONIALIZM W REFLEKSJI I W BADANIACH ANTROPOLOGICZNYCH	125
Post-co? Przydatność kategorii 'postsocjalizmu' w badaniach antropologicznych w byłej Jugosławii	125
Wokół kategorii „homo sovieticus”. Uwagi z perspektywy badań terenowych nad mentalnością kolchoźników	125
Skolonizowana grupa etniczna w postsocjalizmie. Odradzanie kultury buriackiej w sytuacji podległości politycznej	126
Doświadczenie i rekonstruowanie – przyczynek do antropologii pamięci (p)o komunizmie/socjalizmie	127
O pułapkach determinizmu – postkolonializm i postsocjalizm jako kategorie zawłaszczające wyobrażenia	127
O postkolonializmie z perspektywy badań feminizmu w krajach Bliskiego Wschodu	128
Postsocjalistyczna relacja. Przestrzeń ideologii i praktyka transformacji	129
Kryzys solidarności? Stocznioowcy szczęśliwcy w dobie przełomu	130
Uciezka w postkolonialność – pułapki wschodnioeuropejskiego dyskursu teorii postkolonialnej	130
Wizerunki postkolonialne	131
Czy postsocjalizm wytworzył „postszamanizm”? Problemy metodologiczne współczesnych badań syberyjskiego szamanizmu	132
19. POZYSKIWANIE WIEDZY A ETYKA	132
Aufarbeitung – przepracowywanie historii i konstrukcja instancji moralnej	132
Wiedza nieoczywista. O społecznej potrzebie demitologizacji obserwacji ukrytej	133
Między doświadczeniem terenu a lojalnością gabinetu. Problemy etyczne w badaniu macedońskich uchodźców w Polsce	134
Teren jako pole władzy: odpowiedzialność i zaangażowanie czy rachunek zysków i strat? Dylematy etyczne wokół relacji z badanymi	134
Etnografia oparta na współpracy, czyli o pewnej propozycji namysłu nad rzemiosłem i etyką badacza społecznego	135
Badacz, pionek, przyjaciel, członek rodziny, czy ostatecznie wróg – kim byłam?	
Problemy w kontaktach ze świadkiem historii i jego rodziną	136
(a?)Symetria w terenie. O przyjaźni, interesach i zasadach etycznych na przykładzie	136
Pozyskiwanie wiedzy a etyka badań terenowych w strefie konfliktu. Przykład studium nad obozem dla uchodźców palestyńskich na Zachodnim Brzegu Jordanu	137
Refleksja etyczna w antropologii kulturowej w kontekście sporu o status etyk zawodowych. O profesjonalizacji dyscypliny i osobistym doświadczeniu	138

20. TEREN	138
„Pani sprzątająca” czyli o podstawach współczesnych badań terenowych i statusie antropologii współczesności	138
Użytkownicy, nie-użytkownicy i samowykluczeni cyfrowo. Wielość interpretacji cyberprzestrzeni	139
Teren, teoria kultury, antropologia	140
Prawo terenu. Antropolog w konflikcie terenowym	140
Recykling źródeł mówionych: za i przeciw	141
„Życie pod sankcjami” czyli wojna w obrazkach. Komiks jako teren badania	142
Granice terenu badań – między teorią a praktyką	142
Badania terenowe a antropologia zaangażowana	143
Tubylczy tekst jako teren. Propozycje metodologiczne	144
Teren – antropologiczne słowo klucz. Analiza semantyczna domeny pojęciowej	144
INDEKS NAZWISK AUTORÓW	146

ANTROPOLOG W PRACY MUZEALNEJ – RATOWNIK, ANIMATOR CZY BADACZ?

Katarzyna Barańska, Uniwersytet Jagielloński

„BOH TROJCU LUBIT” CZYLI ANTROPOLOG W MUZEUM

Fakty kulturowe w swym materialnym (i niematerialnym) wymiarze są elementami składającymi się na zachowywany w muzeach obraz życia ludzkiego w jego rozmaitych kontekstach. Wybór tego, co ma być zachowane dla przedstawienia względnie pełnego obrazu życia, jest podstawowym zadaniem muzealników, którzy powinni się kierować przede wszystkim przekonaniem o realnej wartości (nieekonomicznej) artefaktów dla danej kultury. Postulat rozpoznania i zapamiętywania kontekstu obszaru w całościowym wymiarze kulturowym w odniesieniu do kontekstów natury, idei, wartości i in. jest podstawowym wyzwaniem dla współczesnego muzealnictwa. Wynika z tego potrzeba, by w budowaniu kolekcji i wystaw muzealnych uwzględniać: obiekty i abiekty, grupy mniejszościowe i większość, elity i masy, jasne i ciemne karty w historii. Stanowią one dla siebie nawzajem kontekst i pozwalają odnajdywać kulturowe sensy funkcjonowania jednostki i grupy. Takie pojmowanie muzeum jest z gruntu antropocentryczne, a więc poddające się antropologicznemu interpretowaniu. Z pewną przesadą można powiedzieć, że nauki faktograficzne (historia, historia sztuki czy nauki przyrodnicze) tradycyjnie królujące w muzeach stanowić powinny nauki pomocnicze dla nauk interpretujących fakty (z antropologią na czele).

Zagadnieniem istotnym jest „współczesność” w muzeach. Muzeum jest zawieszone w czasie, stanowi szczylinę teraźniejszości od przeszłości ku przyszłości, jest zawsze współczesne/wieczne/bezczasowe: parafraza Latourowskiego, „nigdy nie byliśmy nowocześni” tu zabrzmi: „zawsze byliśmy współcześni”. Wybór faktów (zachowywanych w muzeach) powinien się więc odbywać wedle stałych (?), rozpoznawalnych wątków, wartości, ergo: konieczność namysłu antropologicznego w teorii muzealnej. Na postawione w tytule panelu pytanie należy odpowiedzieć, że muzealnik de facto pełni (i powinien pełnić) wszystkie trzy funkcje – w zmienionej jednakże kolejności: badacz – ratownik – animator. Ze świadomością sprzężenia zwrotnego.

Piotr Bewicz, Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu

JACQUES DERRIDA ANTROPOLOGIZUJE ARCHIWUM

Jacques Derrida w swojej książce „Mal d'Archive” pisał, że studiowanie natury archiwum powinno mieć wymiar ontologiczny – wszystko zaczyna się w archiwum; tam rozbrzmiewa początek rzeczy i wszystkie pytania dotyczące natury człowieka. Archiwum tworzy, organizuje i przekształca pamięć, jest miarą demokratyzacji społeczeństwa, archiwum jest jednocześnie konserwatywne i rewolucyjne, jest też opresyjne względem samego siebie, jest wewnętrznie sprzeczne. Wciąż nieprzetłumaczona publikacja Derridy będzie główną osią rozważań nad nierozliczoną jeszcze z postmodernizmem współczesną archiwistyką. W wystąpieniu pojawiają się także głosy innych myślicieli, którzy archiwum traktowali podobnie: Michel Foucault („Archeologia wiedzy” oraz „Nadzorować i karać. Narodziny więzienia”) i Dominick LaCapra („Historia w okresie przejściowym. Doświadczenie, tożsamość, teoria krytyczna”). Antropologizowanie archiwum i umieszczanie archiwistyki na tle postmodernistycznych przemian to wciąż w polskim dyskursie archiwalnym rzadkość. Archiwistyka cały czas postrzegana jest w kraju jako nauka

stosowana i nie wypracowuje ona swojego teoretycznego stanowiska (tak jak to czyni np. środowisko Stowarzyszenia Amerykańskich Archiwistów, którzy od kilku dekad zajmują się archiwistyką teoretyczną, próbując dotrzymać kroku zmianom, jakie zachodzą w łonie np. współczesnej historiografii). Artykuły z *The American Archivist* pojawiają się w wystąpieniu, by dać wyraz temu, jak trudno jest dziś nawet samym archiwistom zrozumieć tożsamość swojego zawodu i miejsca archiwum w strukturze społeczno-historycznej. Czy archiwista ma prawo być „sługą ołtarza historycznego”? Czy ma prawo tę historię współtworzyć? Dlaczego archiwista ingeruje w naturę historii? Jeśli nie on miałby archiwum obsługiwać, to kto? Czy archiwum samo w sobie może posiadać pewną obietnicę niewtórności, niekontekstowości i nieporządku? Wreszcie: czym jest dziś archiwum? Wierzę, że odpowiedzi na te pytania dostarczy uważna lektura „Gorączki archiwum”.

Anna Weronika Brzezińska, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

„PANI Z MUZEUM NIE KAZAŁA”. O RELACJI MUZEALNIK – TWÓRCA LUDOWY I KORZYŚCIACH Z NIEJ PŁYNĄCEJ

Wystąpienie będzie podzielone na trzy części. W pierwszej omówię zasoby muzealnika i twórcy ludowego. Kapitałem muzealnika są zbiory, prace badawcze, dokumentacja, archiwa i specjalistyczna wiedza o tym, co jest zgromadzone. Kapitałem twórcy ludowego – umiejętności, wrażliwość oraz poczucie estetyki. Jednak nie tylko indywidualne predyspozycje czynią twórcę atrakcyjnym, to przede wszystkim cały bagaż kulturowy, w tym miejsce pochodzenia, czyli tzw. środowisko – tradycje regionalne, stare i nowe, kształtowane pod wpływem różnych czynników środowiskowych, w tym społecznych.

Druga część poświęcona będzie relacji między muzealnikiem i twórcą ludowym. Wydaje się ona nierówna, zwłaszcza gdy muzeum korzysta z usług twórcy ludowego, lokując go jako żywy obiekt celem uatrakcyjnienia ekspozycji. Także w terenie te relacje budowane są na zasadzie wzajemnych oczekiwań i spełniania określanych kryteriów, ze strony muzealnika: by twórca był jak najbardziej tradycyjny i odpowiadający kanonom dziedziny, twórca zaś oczekuje określonego zaplecza organizacyjnego i finansowego. Zaproszenie twórcy do muzeum to uatrakcyjnienie imprezy, pokazu, lekcji muzealnej. Pojawiają się z związku z tym pytania: Jakiego typu relacją jest spotkanie muzealnika i twórcy? Czy można je rozpatrywać w kategorii przemocy symbolicznej, rozumianej jako posiadanie autorytetu społecznego jedynie przez tych, którzy dysponują kapitałem kulturowym i symbolicznym z pozycji reprezentowanej instytucji, a twórca ludowy występuje jako jednostka reprezentująca samą siebie? Czy z drugiej strony bezbronność nie jest postawą wytworzoną na potrzeby kontaktów ze środowiskiem muzealniczym, autopredestynowaną do roztaczania opiekuńczych skrzydeł nad przedstawicielami ginących zawodów?

Na koniec przedstawię rachunek zysków i strat. Odwołując się do koncepcji habitusu, postaram się na trzech wybranych przykładach pokazać, jakie związki zachodzą pomiędzy instytucjonalnymi oczekiwaniami a rzeczywistymi potrzebami współczesnego środowiska twórców ludowych współpracujących z muzealnikami. Czy habitus twórcy ludowego nie jest społecznie konstruowanym wytworem środowiska muzealników widzących w nich żywą ekspozycję, uatrakcyjniającą przestrzeń ekspozycji? Przykłady, do których będę się odwoływać, to twórczość tkaczek dwuosnowowych, konsultacje dot. strojów ludowych oraz dobór twórców na jarmarki rękodzieła.

Katarzyna Maniak, Uniwersytet Jagielloński

KIERUNEK MUZEUM? W STRONĘ TERAŹNIEJSZOŚCI

Badania teraźniejszych zjawisk i gromadzenie ich reprezentacji jest szczególnie istotne w kontekście muzeów etnograficznych/antropologicznych. Fragmenty dynamicznie zmieniającej się rzeczywistości szybko stają się przeszłością, dlatego tak ważne jest zebranie ich świadectw.

W referacie przedstawię dwa projekty realizowane w ramach Międzynarodowej Sieci Muzeów Etnograficznych (RIME) zrzeszającej największe muzea w Europie. Celem działań organizacji jest przemyślenie oraz redefinicja miejsca muzeów etnograficznych we współczesnym świecie oraz udzielenie odpowiedzi na pytanie o rolę instytucji w wielokulturowym społeczeństwie oraz w kontekście refleksji postkolonialnej. Ekspozycje, spotkania i warsztaty organizowane są wokół dwóch wątków: konceptu „nowoczesności” oraz tematu „pierwszych spotkań” między różnymi kulturami.

Zaprezentowane przeze mnie wystawy koncentrują się na współczesności. Ekspozycja „December 21, 2012: the end of the world?” – prezentowana w Volkenkunde Museum w Leiden (27.10.2012 – 12.03.2013) – analizuje treść przepowiedni i interpretacji kalendarza Majów, które pod koniec ubiegłego roku opanowały zbiorową świadomość, wieszcząc zbliżający się koniec świata.

Wystawa „Fetish Modernity” pokazywana w Wiedeńskim Muzeum Etnograficznym podejmuje analizę pojęcia nowoczesności i prezentuje jego dzisiejsze znaczenia oraz interpretacje. Dotyka wątków transmisji idei, jej przeobrażeń, a także walki o jej spełnienie i dostęp do „lepszego” świata. Zebrane artefakty, obiekty sztuki, materiały multimedialne, a także przedmioty codziennego użytku unaoczniają współczesne manifestacje pojęcia.

W drugiej części referatu zastanowię się nad przyczynami zaniedbywania przez instytucje badań tematów aktualnych, rozgrywających się tuż obok i „teraz”. Postawię tezę, iż wynika ono z definiowania muzeum etnograficznego jako miejsca skupionego na przeszłości, którego priorytetem jest opisywanie nieistniejących czy powoli zanikających zjawisk, a także powodowane są brakiem odpowiednich regulacji w prawie i statusie instytucji.

Magdalena Sacha, Uniwersytet Gdański

MUZEUM JAKO DOMOVINA. STRATEGIE REKONSTRUKCJI UTRACONYCH OJCZYZN PRYWATNYCH POPRZECZ ICH MUZEALIZACJĘ

Klasyczna koncepcja *mouseionu* zakładała konstrukcję instytucji zbiorów jako placówki naukowo-edukacyjnej. Pierwsze muzea nowożytnej Europy, oparte m.in. na zbiorach *Kunstkammer*, tworzyły osobne światy – „świątynie” nauki i sztuki – wyraźnie oddzielone od doświadczenia codzienności. Takiemu doświadczeniu poświęcone zostały dopiero muzea etnograficzne i skanseny, które z kolei konstruowały światy egzotyczne dla typowego widza miejskiego muzeum: światy „ludowości” oraz „inności”. Jakże jeszcze światy konstruowane są we współczesnej praktyce muzealnej?

W moim wystąpieniu pragnę się zająć zjawiskiem, którego punktem wyjścia są procesy wysiedlenia wojennych i powojennych na terenie Europy Środkowej – przede wszystkim wysiedlenia ludności niemieckiej z terenów tzw. Ziemi Odzyskanych oraz ludności polskiej z Kresów. Obie te grupy, podległe traumatycznym doświadczeniom, budowały swoją pamięć, której elementem jest między innymi – w wymiarze instytucjonalnym pamięci zbiorowej – powstawanie wystaw i muzeów (izb regionalnych), poświęconych tematyce ojczyzny prywatnej (termin St. Ossowskiego), pozostawionej na wschodzie. Proponuję nazwać ową ojczy-

znę południowosłowiańskim słowem „domowina”, które w precyzyjny sposób oddaje charakter zjawiska, będąc jednocześnie trafnym tłumaczeniem niemieckiego „Heimat”.

Przedmiotem rozważań stanie się próba opisu (i ewentualnie – porównania) strategii muzealnych, proponowanych przez niemieckich i polskich muzealników w odniesieniu do muzealnej rekonstrukcji utraconych światów dawnych Niemiec Wschodnich i polskich Kresów. Strategie te wyrastają z różnych uwarunkowań prawnych i instytucjonalnych w Polsce i w Niemczech.

Jak muzea reagują na potrzebę zachowania pamięci o wysiedlonych? W jaki sposób konstruowane są zbiory i wystawy, poświęcone tej tematyce? W jaki sposób muzealnicy docierają do świadków historii i czy równą uwagę poświęcają dziedzictwu niematerialnemu, co konieczności zachowania artefaktów materialnych? Warto będzie też zadać pytanie, czy muzealnik ratuje pamięć o utraconej domovinie, czy raczej tworzy wyidealizowany obraz utraconej ojczyzny, unikając tematów „trudnych”. Na ile jego praca ma wymiar psychologiczny? Na ile rola badacza wiąże się z rolą mediatora, np. w stosunkach polsko-niemieckich? Na te pytania postaram się odpowiedzieć, analizując przykłady z praktyki muzealnej, np. z tzw. muzeów wschodnioniemieckich i z muzeów polskich na terenach, na których po 1945 r. w wyniku ekspatriacji osiedliła się ludność z Kresów.

ANTROPOLOGIA CIAŁA

Katarzyna Bajka, Uniwersytet Jagielloński

GRANICE CIAŁA LUDZKIEGO W ŚWIECIE BEZ GRANIC

Tematem prezentacji będzie podział bytów w kulturze tak zwanej zachodniej na ożywione i nieożywione (biologiczne i sztuczne, naturalne i nienaturalne, zrodzone i wykreowane, żywe i martwe: istotą podziału jest różnica w statusie ontologicznym) w kontekście wyzwań, jakie tej klasycznej dychotomii stawia współczesność. We współczesności mamy bowiem do czynienia z jednej strony z ogromnym zaawansowaniem i obecnością w strefie publicznej protez uzupełniających lub poprawiających możliwości ludzkiego ciała (od protez kończyn po zamienniki organów wewnętrznych, nie bez znaczenia jest też ingerencja biologiczno-genetyczna w organizm ludzki), z drugiej strony natomiast z wyzwaniami, jakie niesie dla człowieka, jego poczucia tożsamości, integralności i wyobrażeń ciała świat wirtualny (cyberprzestrzeń, świat sztuczny, świat awatarów).

W swoim wystąpieniu chciałabym skonfrontować klasyczne teorie dotyczące potrzeby wyraźnej kategoryzacji zjawisk rzeczywistości w celu uzyskania nad tą rzeczywistością kontroli (C. Levi-Strauss, M. Douglas, V. Turner, A. Wierciński) z wynikami eksperymentów prowadzonych w oparciu o popularną ostatnimi laty hipotezę „Doliny Niesamowitości” (uncanny valley) japońskiego robotyka Masahiro Moriego, opartą o wcześniejsze intuicje E. Jentscha i Z. Freuda. Szczególną rolę w zestawieniu konstruktów teoretycznych z wymiarem praktycznym dostrzegam w badaniach T. Chaminade z University College London poświęconym aktywności neuronów lustrzanych w mózgu człowieka. Nie bez znaczenia pozostaną też podstawowe teorie dotyczące kulturowych i historycznych zmian w posługiwaniu się ciałem, takie jak teoria habitusu (M. Mauss, N. Elias).

Patrząc na problem interdyscyplinarnie, czyli korzystając z dorobku nauk antropologicznych, a także po części psychologii, socjologii i kognitywistyki, spróbuję odpowiedzieć na pytanie, czy i w jaki sposób

dotychczasowe granice między opozycjami się przesuwają. Opiszę, na jakich ogólnych zasadach obserwować możemy dynamikę zmian w sferze liminalnej ciała ludzkiego (które ze zjawisk zostały przesunięte poza sferę graniczną, a które do niej trafiły), dynamikę zauważalną szczególnie w badaniu kategoryzacji fenomenów określanymi jako typowe lub anormalne. Swoje rozważania postaram się zilustrować przykładami opartymi zarówno na najświeższych rozstrzygnięciach antropologicznych, jak i na podstawie prowadzonych przeze mnie badań związanych z przygotowywaną pracą doktorską.

Agnieszka Bandura

DOTYK W FILOZOFII I ANTROPOLOGII ZMYŚŁÓW (CIELESNOŚCI)

Tradycyjnie ustalonym punktem wyjścia dla filozofii cielesności oraz dwudziestowiecznej antropologii (zarówno filozoficznej z pierwszej połowy dwudziestego wieku: inspirowanych myślą J. G. Herdera koncepcji A. Gehlena i H. Plessnera, jak i późnodwudziestowiecznej antropologii zmysłów: D. Howesa, E. C. Classen, Hall, R. Welcha i D. Warrena, D. Alaisa i D. Burra i in.) jest idea człowieka pięcioletniego. Coraz częściej prowadzone są szczegółowe dociekania w kwestii pierwszeństwa wyróżnionych zmysłów oraz ich hierarchii i podziałów na wyższe i niższe, bezcielesne i materialne, skokowe i bezpośrednie, refleksyjne czy abstrakcyjne i bezrefleksyjne itd. Badania te mają na celu wskazanie i pogłębienie (od)zmysłowej problematyki antropologiczno-filozoficznej, zwłaszcza niedoskonałości i skończoności zmysłowości w relacji do jej możliwości, a także zjawiska i sposobów wykluczenia czy „deprywacji” zmysłowej.

Proponując własne podejście do kwestii zmysłowości – w którym kryterium jej podziału stanowić ma otwartość czy „dostępność” omawianych modusów doświadczenia zmysłowego: względna czy ograniczona (do spektaklu – w przypadku widzialności i słyszalności) oraz bezpośrednia (w ekspozycji – w przypadku bezwzględnej i bezpośredniej otwartości zmysłów bliskich, to jest dotyku, smaku, a także węchu) – pragnę skupić się na zmyśle dotyku.

Dotyk i towarzyszący mu obraz (odczucie-dotknięcie) stanowi specyficzne medium samopoznania, jak również podstawowej – bezpośredniej i zawsze intymnej – komunikacji (Arystoteles, M. de Biran, M. Merleau-Ponty, E. T. Hall i in.) czy generatora pierwotnych emocji i odczuć zmysłowych i estetycznych (w tym przyjemności i bólu jako doświadczeń w pierwszym rzędzie dotykowych).

Wydaje mi się, że podkreślana przez współczesną biologię ewolucyjną i antropologię pierwotną haptyczność kontaktu z rzeczywistością coraz mocniej uwiadcza się we współczesnej sztuce mediów (intermedialnej i dalece interaktywnej), rządzonej „imperatywem dotykania”, kontynuującej i forsującej haptyczną postawę względem rzeczywistości, również poznawczą (namacalność jako najbardziej materialny i nieomylny dowód istnienia rzeczy), a z innej strony odnawiającej czy pogłębiającej „zmysłowość podświadomą” (D. Howes).

Dominika Byczkowska

KULTUROWE I SPOŁECZNE OBLICZA BÓLU- INFORMACJA, PRZYJEMNOŚĆ, PRZEKLEŃSTWO

W wystąpieniu przedstawione zostaną kulturowe i społeczne konotacje odczuwania bólu. Zaprezentowane zostanie to, w jaki sposób kontekst sytuacyjny, kultura, z której pochodzi jednostka, grupa, w jakiej przechodziła socjalizację, ma wpływ na sposób interpretacji doznań bólowych, interpretacje tego doświadczenia, nadawania mu sensu.

W referacie zawarte zostaną także wnioski z badań nad społecznym konstruowaniem cielesności.

Pierwsze z nich prowadzone były w środowisku społecznym tancerzy towarzyskich, jednak wnioski odnoszą się także do świata baletu, flamenco i innych stylów tańca. Drugie z badań prowadzone są obecnie, a ich celem jest poznanie procesu rehabilitacji i doświadczania ciała w kryzysie. Różnorodne dane badawcze pochodzące z obu badań pozwalają zwrócić uwagę na takie zjawiska, jak pragmatyczne i kalkulacyjne podejście do doświadczeń bólowych; absolutystyczny charakter bólu jako doświadczenia, które redukuje inne doznania jednostki; przyzwyczajenia do bólu i umiejętności wykorzystywania go jako istotnego informatora o stanie ciała i inne.

W referacie odwołuję się także do wyników badań psychologicznych, dotyczących motywacji masochistów w doznawaniu bólu, badań antropologicznych odnośnie do wpływu norm kulturowych na doświadczanie chorób i somatyzację określonych dolegliwości oraz dotyczących życia z niepełnosprawnością (tj. stomia, amputacja). Opieram się także na badaniach prowadzonych w różnych środowiskach społecznych przez badaczy zajmujących się m.in. praktyką jogi czy wspinaczką, w których odnoszą się oni do bólu jako elementu kultury tych grup.

Ewa Hubar, Stowarzyszenie To.pole

ANTROPOLOGIA UCIELEŚNIENIA. TEORIA I PRAKTYKA

Antropologia ciała, a dalej antropologia ucieleśnienia odnosi się bezpośrednio do ciała człowieka i traktuje je jako temat/podmiot kultury. Ucieleśnienie rozumiane jest jako określony sposób formułowania koncepcji i procesów myślowych, kształtowanych przez funkcjonowanie i bycie ludzkiego ciała. Ucieleśnienie i świadomość ciała na jakimkolwiek poziomie jest obecne w życiu każdego człowieka i ma kluczowy wpływ na formułowanie tożsamości jednostki. Świadomość ciała nie tylko pozwala umysłowi obserwować ciało, ale także jest połączona – jak pisze główny badacz tej dziedziny Richard Shusterman – z ucieleśnioną formą świadomości, dzięki której ciało doświadcza siebie i umiejscawia w świecie. W perspektywie antropologicznej ludzkie ciało jest nośnikiem procesów biologicznych i kulturowych. Takie podejście do zagadnienia ucieleśnienia i ciała ludzkiego pozwala analizować kulturę poprzez doświadczenie ludzkiego ciała.

Co doświadczenie cielesne może wnieść do antropologii? W proponowanym wystąpieniu postaram się odpowiedzieć na to pytanie, pokazując relację ucieleśnienia i doświadczenia, ciała i umysłu. Będzie ono multimedialną prezentacją metod pracy wykorzystywanych w praktyce z ciałem.

Praca z ciałem i ruchem, jakiej doświadczają tancerze, performerzy czy aktorzy (praktycy, którzy pracują nad świadomością ciała, używają go jako narzędzia pracy itp.), w perspektywie antropologicznej pozwala przyrzeć się ciału i jego kontekstom kulturowym poprzez osobiste doświadczenie, które mogłoby dać podstawy do wprowadzenia nowej metodologii badań antropologicznych. Przykładami takiego doświadczenia cielesnego poprzez ruch mogą być różne techniki taneczne lub techniki pracy z ciałem i ruchem jak Body Mind Centering, Skinner Realasing, język taneczny „gaga” opracowany przez izraelskiego choreografa Ohada Naharina oraz różne formy pracy dramaturgicznej z grupą skupione na praktyce z ciałem. Ludzkie ciało jest medium doświadczenia, poznania i podstawowego wyrażania się. Wszystkie czynności życiowe człowieka przechodzą przez ciało i są nim związane. Dlatego metody pracy i ćwiczeń stosowane w sztukach tanecznych czy performatywnych opierających się na pracy z ciałem i ruchem, otwierają nowe sposoby i metody pracy w świecie antropologii lub jeszcze ogólniej – nauk społecznych.

Aleksandra Krupa-Ławrynowicz, Uniwersytet Łódzki

DOTYK. ANTROPOLOGICZNA PROLEGOMENA

Konstrukcja naszego bycia-w-świecie jest wielozmysłowa i zawsze ucieleśniona. Ciało, które odbiera bodźce, staje się instrumentem poznawczym – w codziennej życiowej praktyce i w naukowym (badawczym) dyskursie.

Proponuję przyjąć perspektywę antropologii zmysłów – nie do końca jeszcze zdomowionej i uznanej na gruncie polskiej humanistyki – i skoncentrować się na zmysle dotyku oraz jego współczesnych kulturowych sensach. Dotyk jest przecież jednym z najważniejszych sposobów ustanawiania i podtrzymywania kontaktów społecznych, jest też narzędziem komunikowania intencji. Repertuar gestów – takich jak podawanie ręki, całowanie w policzek na przywitanie, poklepywanie po ramieniu – ujawnia więzi, hierarchie społeczne i kulturowe różnice. Ważniejsze od faktu, że dotyk wytycza granicę, jest jednak to, że jest on trybem sensorycznym, który faktycznie integruje nasze doświadczenie świata i nas samych. Łączymy się ze światem najpierw przez zmysł haptyczny.

Emancypacja zmysłów niższych, rodząca się nieufność wobec wzroku sprawiają, iż dostarczane przez nie informacje stają się rodzajem antidotum na ponowoczesny kryzys reprezentacji. Znaczenie i rola dotyku powoli są rehabilitowane między innymi dlatego, że doświadczenie wybiega poza wzrokowo-formalne fundamenty i obejmuje swym zasięgiem również te jego wymiary, na które dyskurs wzrokocentryczny pozostaje „nieczuły”.

Mistyczna moc dotyku, dotyk w gender studies, dotyk w komunikacji społecznej i marketingowych strategiach, dotyk i nowe technologie – to tylko niektóre wyimki z kultury, które mogą posłużyć szerszym kulturowym analizom i interpretacjom. Dotyk – zwłaszcza on – staje się bowiem na początku XXI wieku obietnicą odzyskania zagubionego doświadczenia, a może i czegoś więcej. Filippo Tommaso Marinetti w manifestie „Taktylizm” (1921) przekonywał: „wyznaczenie pięciu zmysłów jest arbitralne i pewnego dnia z pewnością odkryjemy i skatalogujemy liczne inne zmysły. Taktylizm przyczyni się do tego odkrycia”.

Kalina Kukielko-Rogozińska, Wyższa Szkoła Humanistyczna

ONA? ON? ...? ANTROPOLOGIA „CIAŁA-PO-TRANSFORMACJI”

Na początku lat 90. minionego wieku francuska artystka Orlan rozpoczęła realizację projektu *The Reincarnation of St Orlan*. Dzięki kolejnym operacjom plastycznym jej twarz miała zostać przekształcona w obraz, będący połączeniem kilku wizerunków kobiecego piękna. Przebieg zabiegów był emitowany na żywo, tak by mogli obserwować go wszyscy chętni (np. goście odwiedzający galerię). W ten sposób, z jednej strony, samo ciało Orlan stało się materiałem służącym do tworzenia dzieła sztuki, natomiast z drugiej – dzięki bezpośredniej transmisji – w procesie tym, w pewien sposób, współuczestniczył każdy odbiorca przekazu. Można zatem powiedzieć, iż jest to moment społecznego tworzenia ciała, który w tym przypadku po raz pierwszy przyjął postać działania artystycznego, polegającego na operacyjnym przekształcaniu natury. Oczywiście taka obecność „ciała” w obrazach kultury współczesnej stała się już od tego czasu czymś powszechnym, ale kolejne inicjatywy artystów, celebrytów i tzw. zwykłych ludzi stale rozszerzają jej ramy.

Celem proponowanego referatu jest refleksja nad zjawiskiem zapoczątkowanym przez pionierskie działania Orlan, a mianowicie publicznym przekształcaniem ciała z wykorzystaniem możliwości współ-

czesnej chirurgii plastycznej czy chirurgii w ogóle, implantowania, tatuowania i percingu. Powyższą problematykę chciałabym przedstawić przede wszystkim z perspektywy sztuki ciała, która wspólnie z możliwościami medycyny estetycznej dostarcza niezwykle interesujących przykładów takich działań. Trwała, operacyjna przemiana swojego wizerunku, będąca w tym przypadku kreacją artystyczną, jest jednocześnie wyzwaniem rzuconym naturze i procesom przemijania. Co więcej, podejmowane przez ludzi poddających się tym zabiegom działania najczęściej nie mają służyć prostemu „upiększaniu” (np. usuwaniu zmarszczek, czy korekcie nosa), ale prowadzą do drastycznej, trwałej zmiany wyglądu (np. człowiek kot, raper Popek, żywa lalka Barbie itd.), która przybiera formę „odczłowieczenia”. Jest to zmiana, w której odbiorcy mogą uczestniczyć od początku do końca, obserwując etapy transformacji: od stanu wyjściowego, poprzez operację (podczas której dosłownie zaglądną do wnętrza ciała) i niedogodności okołoperacyjne, aż do efektu końcowego – nowego „ja”. Interesuje mnie zarówno sama idea transformacji ciała, jak i znaczenie uczestnictwa w niej obserwatorów/współtwórców. Proces, w którym ciało osoby publicznej staje się publiczną własnością.

Tomasz Madej, Muzeum Azji i Pacyfiku

„NAPISZĘ DO CIEBIE Z DALEKIEJ PODRÓŻY, NAPISZĘ DO CIEBIE NA PEWNO” – TATUOWANIE WŁASNEGO CIAŁA MOTYWAMI RODEM Z KULTUR ETNICZNYCH JAKO FORMA ZNAKÓW ISTNIENIA OBIEKTYWIZUJĄCA STAN EMOCJONALNEJ EGZALTACJI

Tatuaże na własnym ciele – tak jak graffiti pozostawiane przez obywateli na historycznych obiektach i listy do bliskich z egzotycznych krain – są świadectwem rozbudzanych stanów autoświadomości i chęci ich zobiektywizowania poprzez dzielenie się nimi z innymi. Są też próbą ich uchronienia przed anihilacją wywołaną przemijaniem czasu. Tatuaże, graffiti i listy są więc formą magicznych, faustowskich zabiegów mających na celu zatrzymanie czasu w momencie szczęśliwości.

Tanie podróże w odległe strony ukierunkowały masową turystykę w rejony Oceanii i Azji dalekowschodniej, rejonów znanych z prastarej, sformalizowanej i zrytualizowanej sztuki tatuażu. Liczni młodzi podróżnicy zapuszczający się w tamte strony dają wyraz zauroczenia egzotyką, tatuując na swym ciele rozpoznawalne wzory. Wielu z nich używa tak zdobytych ozdób na ciele jako identyfikatorów, wokół których skupia się działalność towarzyska i quasi-rytualna. W atmosferze wyczuwalnej w „naszych czasach” zwanych „ponowoczesnością”, z ich kultem powierzchowności i transparentnością przesłanek tożsamości, czytelne identyfikatory, jakimi są wzory tatuaży, mogą być promowane do rangi istotnych wyznaczników spójności społecznej. W tych warunkach tatuaże „z podróży” stają się „glejtem” upoważniającym do uczestnictwa w zbiorowości obecnej na różnych zlotach i festiwalach organizowanych wokół zjawiska tatuażu etnicznego. Dwie edycje Traditional Tattoo Convention oraz Tribal Evolution organizowane ostatnio w Irlandii, w których uczestniczyło kilka tysięcy osób, są dobrym przykładem tej tendencji.

Nowymi akcentami obecnymi w tatuażu etnicznym tego typu jest rozbudzenie zainteresowań kulturowych w stosunku do ludów, z których tatuaż oryginalnie pochodzi, przypisywanie dekoracji specyficznego „duchowego” znaczenia, jak również reaktywacja tradycyjnych technik.

Autor wystąpienia przedstawi wyniki badań dotyczących tatuażu etnicznego. Liczne wywiady przeprowadzane z podróżnikami, uczestnikami festiwali ukazują motywacje osób poddających się zabiegom tatuowania, postawę osób tatuujących w stosunku do możliwości transmisji kulturowej

miedzy odległymi sobie kręgami kulturowymi. Rozpatrywana jest również możliwość kształtowania się trwalszych związków lojalnościowych na bazie dzielonej pasji, jak i stosunek tradycyjnych form i instytucji związanych z tatuażem do tego nowego zjawiska.

Urszula Markowska-Manista, Akademia Pedagogiki Specjalnej

DWIE RANY, JEDNA BLIZNA I SEKRET – SOMALIJSKIE PRAKTYKI OKALECZANIA DZIEWCZĘCEGO CIAŁA

Somalia – kraj skrywający kobiece ciała za zasłonami szat, znany z zakazu korzystania z zachodnich wzorców (m.in. noszenia staników), wydany przez ugrupowanie Al-Shabaab, kraj doświadczony piętnem długoletniej wojny domowej oraz kryzysami głodu i suszy – ma według doniesień UNICEF jeden z najwyższych wskaźników rozpowszechnienia obrzezania dziewcząt na świecie. W ostatnim przeprowadzonym tam w 2012 roku badaniu co najmniej 98 procent kobiet stwierdziło, że przeszło proces wykonywania tradycyjnej praktyki wykorzystującej nóż lub żyłkę do obrzezania narządów rodnych dziewcząt w wieku od 4 do 8 lat. Pojęcie klitoridektomii, odnoszące się do wieloletnich praktyk obrzezania i wyrzeczania dziewcząt i kobiet, w Somalii traktowane jest poniekąd jako społeczne tabu. Pomimo zakazów dokonywania praktyk mających na celu rytualne okaleczanie dziewczęcego ciała wiele somalijskich matek również i dziś – w Somalii i na emigracji – decyduje się na ten proceder wobec swoich córek. Na drodze politycznych przemian kampanie społeczne upominają się o przestrzeganie praw kobiet (samostanowienie o ciele) i wyeliminowanie opresyjnych dla fizycznej i psychicznej natury kobiety działań wspólnotowych.

Choć szaty zasłaniają fizyczną bliznę, a twarz – pogodzona, utwierdzona w przekonaniu o słuszności tych tradycyjnych praktyk, zastraszona, bezradna, nieświadoma – stara się nie okazywać doznanego bólu, to wiele kobiet żyje z wciąż otwartą raną wspomnień i z cieleśną blizną...

Dorota Olko, Uniwersytet Warszawski

BYĆ, „FIT” – NOWY PRACOWNICZY OBOWIĄZEK? PRACA ZAWODOWA A PRACA NAD CIAŁEM

W naukach społecznych wiele uwagi poświęca się pracy nad ciałem jako jednej z technik kształtowania „ja”. Praktyki modelujące ciało – sport, dieta, zabiegi upiększające – są analizowane jako element stylizacji doświadczenia i autoekspresji jednostki. Ciało w tym podejściu traktowane jest niczym materialny efekt aktywnej i produktywnej psyche. Mniej miejsca niż motywowi autoekspresji poświęca się motywom wywodzącym się z tradycji indywidualizmu utylitarystycznego. A przecież ciało, jak zauważa Mike Featherstone, stanowi często paszport do wszystkiego, co dobre w życiu, również do kariery.

Przedmiotem referatu jest analiza relacji między pracą zawodową a praktykami kształtowania ciała. W kulturze korporacyjnej, która głównym obszarem kontroli uczyniła emocje i „życie wewnętrzne” jednostki, ciało staje się istotne jako materialny dowód pracy nad „ja”. Kulturolistyczny zwrot w zarządzaniu sprawił, że zmniejszyło się znaczenie takich przymiotów ciała pracownika jak zdrowie, wytrzymałość czy siła. Liczy się umiejętność autoprezentacji jednostki, nacisk kładzie się na kształt i sprawność „pracującego ciała”. Cechy te doskonale wpisują się w perspektywę spojrzenia marketingowego, które przyznaje prymat formie nad funkcją. Sugestią, w jaki sposób można ukształtować idealne ciało, są karty sportowo-rekreacyjne oferowane pracownikom jako świadczenie pozapłacowe. Stanowią one jedną z najpowszechniejszych form motywowania pracowników. Ich popularność pozwala sądzić, że posiadanie wysportowanego, zadbanego i zdrowego ciała stało się jednym z kryteriów, które powinien spełniać idealny pracownik.

Pracownicy korzystający z kart sportowych oferowanych przez pracodawców stają się znaczącą grupą klientów trenerów i dietetyków, klubów fitness, pływalni czy szkół tańca. Referat jest próbą spojrzenia na konsumpcję tego rodzaju usług w kontekście oczekiwań rynku pracy. Analiza tej relacji wydaje się ciekawa dla badacza zajmującego się ciałem, ponieważ pozwala odpowiedzieć na pytanie, w jaki sposób pole ekonomiczne oddziałuje na praktyki cielesne.

Marta Rakoczy, Uniwersytet Warszawski

CIAŁO, PISMO, SZKOŁA – KULTUROWE WYMIARY ZACHODNIEGO PROGRAMOWANIA PERCEPCJI

W klasycznej teorii piśmienności inicjacja piśmienna traktowana była przede wszystkim jako proces nabycia określonych kompetencji intelektualnych pozwalających na kulturowe programowanie relacji słowo-rzecz-znak-umysł. Główna teza mojego wystąpienia brzmi: zachodnia, wczesnoszkolna inicjacja piśmienna opiera się przede wszystkim na określonym społecznie i kulturowo programowaniu ciała, na wyrabianiu umiejętności zbiorowego, symultanicznego wykonywania określonych gestów oraz określonych nawyków cielesno-percepcyjnych (Tim Ingold). Jako taka jest ona początkowo praktyką wcielania (Paul Connerton) działającą się na poziomie przedrefleksyjnym: w domenie wiedzy ucieleśnionej i nieartykułowanej, ściśle powiązanej z formalnymi strukturami autorytetu, sferą nienegocjowanych norm oraz wartości. Specyfikę zachodniej inicjacji piśmiennej widać dobrze, jeśli skonfrontujemy ją z chińskimi praktykami edukacyjnymi, w których dzieci ćwiczą pisanie poprzez wykonywanie określonych ruchów ręki w powietrzu. Praktyka ta – w szkołach zachodnich wykorzystywana zaledwie incydentalnie – pokazuje, jak różne rodzaje piśmiennej inicjacji mogą pociągać za sobą różnice w programowaniu określonych kulturowo stosunków między okiem, ręką, resztą ciała a umysłem. Jeśli inicjacja piśmienna dzieci zachodnich lokuje pamięć liter przede wszystkim w pamięci oka, to inicjacja dzieci chińskich – w pamięci ciała. Zachodni proces edukacyjny jest znacznie bardziej wzrokocentryczny. Nie tylko uprzywilejowuje on oko, lecz w swoisty sposób je programuje. Czyni je narzędziem percepcji ukierunkowanej nie na poszukiwanie zmienności (ruch rzeczy naśladowany przez ruch ręki), lecz niezmienności (stały kształt litery-wzoru naśladowany w jej wizualnym odwzorowaniu). Ponadto w bardziej radykalny sposób dokonuje oddzielenia doświadczenia wizualnego od doświadczenia cielesnego. Jeśli w chińskiej inicjacji piśmiennej patrzenie staje się pretekstem dla gestu, to w zachodniej podlega ono wyraźnej alienacji – znajdując wyraz przede wszystkim w wyglądzie reprodukowanej litery. Kryterium doskonałości gestu łączy się z jego wizualnym efektem, a przestaje być związane z ciałem.

Alicja Soćko-Mucha, Uniwersytet Jagielloński

CIELESNOŚĆ ŚMIECHU. O WKŁADZIE M. BACHTINA W EUROPEJSKĄ DYSKUSJĘ NAD ŚMIECHEM

W swoim wystąpieniu zamierzam zająć się zagadnieniem śmiechu. Stałym punktem odniesienia będzie koncepcja kultury ludowej śmiechu sformułowana przez Michaiła Bachtina. Ta propozycja teoretyczna została pomyślana jako pewna, zdaniem rosyjskiego uczonego – najwłaściwsza, interpretacja karnawałowego śmiechu renesansu, niezwykle plastycznie opisanego przez Franciszka Rabelais'a na kartach Gargantui i Pantagruela. Jednakowoż zarówno w odczuciu samego M. Bachtina, jak i późniejszych badaczy moc eksplanacyjna tej koncepcji wykracza poza przypadek renesansowego śmiechu, przez co uzyskała ona w antropologii status pewnego schematu interpretacyjnego, stosowanego do

zjawisk o różnych współrzędnych czasowych i przestrzennych.

Na początku mojego wystąpienia przedstawię charakterystykę uzusu językowego słów „śmiej się”, „śmiać się” i im pokrewnych oraz synonimicznych w językach: polskim, francuskim, rosyjskim i angielskim. To wstępne rozpoznanie dostarczy nam wglądu w różnorodność znaczeń przypisywanych śmiechowi oraz pokaże nam śmiech zarówno jako zjawisko cielesne, jak też pewną jakość estetyczną. Następnie zajmę się koncepcją śmiechu wg M. Bachtina, nie analizując jednak jej związków z materiałem empirycznym, dostarczonym nam przez Rabelais’a, lecz traktując ją jako bardziej uniwersalną myśl, „jeszcze jeden pogląd filozoficzny na zagadnienie śmiechu”. Wreszcie postaram się wykazać, o jakie nowe i interesujące wątki rozwinął europejską dyskusję na temat śmiechu rosyjski uczony. Szczególnie doniosłą okazała się koncepcja ciała groteskowego jako śmiejącego się i wyśmiewanego; zagadnienie cielesności jest ściśle związane z bachtinowskim pomysłem na śmiech. Tak rozumiany śmiech jest niezwykle istotnym narzędziem codziennej komunikacji, a taka koncepcja śmiechu staje się ważnym uzupełnieniem filozoficznego namysłu nad śmiechem jako jakością estetyczną.

ANTROPOLOGIA MEDYCZNA

Krystyna Dudzińska, Magdalena Radkowska-Walkowicz, Uniwersytet Warszawski

DECYZJE PROKREACYJNE W KONTEKŚCIE ROZWOJU GENETYKI I NOWYCH TECHNOLOGII MEDYCZNYCH W POLSCE

Rozwój badań genetycznych i nowych technologii medycznych zmienia kontekst podejmowania decyzji co do rozrodczości – dotyczy to zarówno osób o stwierdzonej niepłodności, jak i rodzin, w których występują choroby genetyczne. Zapłodnienie pozaustrojowe in vitro połączone z dawstwem gamet (komórek jajowych czy plemników) daje szansę na ciążę osobom, które dotąd uznawane były za bezpłodne (np. wielu kobietom z chorobą Turnera). Powiązana z tą technologią diagnostyka preimplantacyjna (PGD, czyli genetyczna analiza komórek jajowych lub zarodków przed podaniem ich do macicy przyszłej matce) umożliwia uniknięcie przekazania choroby dziecku, często bardzo ciężkiej (np. choroby Huntingtona, ale też chorób sprzężonych z chromosomem X, np. hemofilii). W swoich badaniach skupimy się na zagadnieniach związanych z „praktyczną etyką”. Spróbujemy odpowiedzieć m.in. na takie pytania jak: czy w Polsce osoby obarczone ryzykiem urodzenia chorego potomstwa chcą korzystać z nowych technologii medycznych, by zapobiec przekazaniu choroby dziecku? Jakie przekonania i warunki składają się na ich decyzje o odrzuceniu lub zaakceptowaniu technologii takich jak in vitro i PGD? Jak bardzo są istotne w podejmowaniu decyzji prokreacyjnych czynniki religijne, etyczne, ekonomiczne, związane z klasą, kapitałem symbolicznym i dostępnością tych technologii? Jaki jest udział w ostatecznej decyzji innych członków rodziny i personelu medycznego? Jak w obrębie rodziny, a także w przestrzeni służby zdrowia wiedza o możliwościach nowych technologii jest dystrybuowana i dyskutowana? I w końcu: jak negocjują i opowiadają swoje biografie i przyszłość swoich dzieci w obliczu „przeznaczenia genetycznego”?

Celem proponowanego referatu będzie także zastanowienie się nad rolą antropologii w zrozumieniu tej problematyki i możliwościami praktycznego wykorzystania wyników badań etnograficznych (np. przez stowarzyszenia pacjenckie czy poradnictwo genetyczne).

Monika Kujawska, Uniwersytet Wrocławski

POZYSKIWANIE ROŚLIN LECZNICZYCH PRZEZ GRUPY MIGRANTÓW NA PRZYKŁADZIE POLONII ARGENTYŃSKIEJ Z PROWINCJI MISIONES

Za Renatą Söukand i Raivo Kallem (2010) wprowadzam nowy termin – krajobraz zielny, by przeanalizować sposoby pozyskiwania roślin leczniczych przez członków Polonii argentyńskiej zamieszkujących subtropikalny las na północy prowincji Misiones, przy granicy z Paragwajem i Brazylią. Istnieją dwa sposoby poruszania się w krajobrazie zielnym: „transportowanie” (transportation) i „wędrawanie” (wayfaring) (Ingold 2006). Pozyskiwanie roślin przez Polonię przypomina ten pierwszy sposób. Członkowie Polonii pozyskują swoje rośliny głównie z ogrodów przydomowych. Drugim ważnym miejscem pozyskiwania roślin leczniczych są obszary ruderalne, czyli brzegi dróg, ścieżek i pól. Las i jego brzeg stanowią trzecie co do ważności miejsce, z którego pochodzą rośliny lecznicze Polonii. Mniej roślin uzyskuje się z pól uprawnych, pastwisk i okolic zbiorników wodnych. Polacy i ich potomkowie nabywają również rośliny w sklepach, na targu i sporadycznie także w aptece.

Rośliny lecznicze są uprawiane, chronione/nieuprawiane, zbierane, otrzymywane od rodziny, znajomych bądź sąsiadów, a także kupowane. Liczba gatunków uprawianych przewyższa bardzo nieznacznie liczbę taksonów zbieranych.

Według Adama Palucha w kulturze ludowej istniała preferencja względem określonych miejsc, w których zbierano rośliny lecznicze. Szczególnie chętnie pozyskiwano je z miejsc granicznych. Drugim ważnym „zespołem przestrzennym”, w którym zbierano zioła, były obszary związane z obecnością sacrum. Paluch interpretuje ową ważną rolę granic w krajobrazie zielnym kultury ludowej poprzez istnienie silnego dualizmu przestrzennego. Zgodnie z tą koncepcją chłopci dzielili przestrzeń na swojską, znaną i obcą, nieoswojoną. Jeśli Polacy przywieźli podobne przekonania do Argentyny, musiały się one zatrzeć w procesie migracji. W wypowiedziach informatorów nigdy nie usłyszałam żadnego zdania pozwalającego mi wnioskować, iż dzielą oni przestrzeń według podziału dychotomicznego opisanego przez Palucha. Trzeba jednak zauważyć, że rośliny pozyskiwane ze stanu dzikiego często pochodzą z obszarów ruderalnych, do których należą skraj drogi i ścieżek, a także ze styku dwóch ekosystemów: brzegu lasu i pól uprawnych bądź pastwisk. Duży udział w farmakopei Polonii mają również ogrodowe, ruderalne, polne i pastwiskowe chwasty.

Izabella Main, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

PODRÓŻE MEDYCZNE POLSKICH MIGRANTEK

W wystąpieniu przedstawiam zjawisko turystyki medycznej podejmowanej przez Polki i ich rodziny mieszkające zagranicą. Od 2007 roku prowadzę wywiady pogłębione z kobietami mieszkającymi w Londynie, Barcelonie i Berlinie. Wiele z nich korzysta z oferty miejscowej służby zdrowia, jednak zwłaszcza w przypadku badanych Polek w Londynie i Barcelonie ma miejsce zjawisko podejmowania leczenia (prywatnie i na NFZ) w Polsce.

Podróże medyczne są przedmiotem zainteresowania antropologów medycznych szczególnie ze względu na powiązania z ekonomią, polityką, prawem i przemianami globalnymi. Ze względu na koszty i długi czas oczekiwania na specjalistyczne leczenie w krajach zachodnich „turyści” korzystają z możliwości leczenia w innych krajach, najczęściej w zakresie leczenia dentystrycznego, chirurgii okulistycznej, transplantacji, chirurgii estetycznej i leczenia niepłodności. Do popularnych destynacji medycznych należą Indie, Singapur, Tajlandia czy Argentyna, gdzie w specjalistycznych klinikach

pracują lekarze wykształceni w systemie biomedycyny. Do miejsc tych przybywają turyści medyczni, którzy często łączą leczenie z wypoczynkiem.

Analiza oparta o własne badania obejmuje formy, przyczyny i konsekwencje korzystania z leczenia w Polsce przez migrantki z krajów europejskich. Z pewnością dużą rolę odgrywa niższa cena leczenia prywatnego w Polsce w porównaniu z Wielką Brytanią, Hiszpanią czy Niemcami, komfort kontaktu z lekarzem (znajomość języka i norm zachowań) oraz wiedza o rynku medycznym uzyskiwana od rodziny, znajomych i z polskich stron internetowych. Wśród badanych pojawiały się przypadki leczenia planowanego (czyli typowej turystyki medycznej) oraz przypadkowego (związanego z chorobą podczas odwiedzin rodziny czy wakacji w Polsce). Najczęściej korzystano z leczenia dentystycznego, ginekologicznego, konsultacji specjalistycznych. Pojawiły się też wśród badanych przypadki leczenia niepłodności w Polsce, korzystania z medycyny alternatywnej i komplementarnej oraz kupowania leków w Polsce. Polki wskazywały na korzyści wynikające z możliwości korzystania z leczenia w dwóch krajach, ale też na różne dylematy z tym związane.

Andrzej Perzanowski, Uniwersytet Warszawski

MIEDZY KALKULACJĄ I WRAŻLIWOŚCIĄ. OPIEKA RODZINNA NAD OSOBAMI CHRONICZNIE CHORYMI PSYCHICZNIE NA PRZYKŁADZIE SZPITALA PSYCHIATRYCZNEGO W CHOROSZCZY

Od początku lat 30. ubiegłego wieku w szpitalu psychiatrycznym w Choroszczy k. Białegostoku rozwijana była forma terapii psychiatrycznej określana zwykle jako opieka rodzinna nad chronicznie chorymi psychicznie. Zakładała ona przekazywanie osób zdiagnozowanych jako ciężko chore lub upośledzone psychicznie pod opiekę wybranych, niespokrewnionych z nimi rodzin ze wsi w pobliżu szpitala psychiatrycznego. Praktyka ta oparta była na różnorodnych przesłankach. Istotny był czynnik ekonomiczny: brak finansowania i łóżek szpitalnych przy jednoczesnych niskich kosztach opieki rodzinnej (stąd jej skala: 1100 pacjentów w 24 wsiach w 1938r., przy 900 pacjentach w szpitalu). Równie ważna była refleksja psychiatryczna w postaci wczesnej krytyki instytucji szpitala jako środowiska zasadniczo nieprzyjaznego pacjentom (w późniejszym czasie jej kontekstem stały się procesy deinstytucjonalizacji). Nerozerwalnie wiązała się z nią refleksja nad rolą środowiska wiejskiego w otoczeniu szpitala w procesie terapii.

Antropologiczna analiza dyskursu psychiatrycznego (publikacji naukowych, wypowiedzi praktykujących psychiatrów i terapeutów) ukazuje głęboką krytykę instytucji zamkniętej jako głównego miejsca pobytu osób przewlekle chorych: długotrwała izolacja sprawia, że egzystencja pacjentów wypełniona jest cierpieniem, które nie daje się uzasadnić wymogami terapii. Opieka rodzinna, podobnie jak np. terapia środowiskowa, uwzględnia zatem efekty terapeutyczne, ale też godność i cierpienie osób chorych.

W dyskursie psychiatrycznym argumenty medyczne były wzmacniane wyraźnymi postawami aksjologicznymi i moralnymi: życie w społeczności lokalnej, opieka rodziny (nawet niespokrewnionej), wykonywanie prostych prac stanowiło dla pacjentów najbardziej korzystne środowisko. Długoletnie doświadczenia psychiatrów-praktyków wymagały między innymi doświadczenia o charakterze etnograficznym: wiedzy o społecznym postrzeganiu choroby psychicznej i osób chorych oraz o wpływie środowiska na zdrowie pacjentów. Ukazały również zaskakujący obraz akceptacji i integracji osób ciężko chorych w obcym środowisku.

Wystąpienie opiera się na analizie piśmiennictwa psychiatrycznego i na badaniach terenowych w środowisku psychiatrycznym w Choroszczy oraz w miejscowościach wokół szpitala. Ukazuje też szkieletową historię opieki rodzinnej do momentu jej zamknięcia w 2012 r.

Anna Przytomska, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

SZAMANIZM U INDIAN KICZUA W ANDACH EKWADORSKICH (NA PRZYKŁADZIE PROWINCJI CHIMBORAZO I IMBABURA)

Szamani u górskich Kiczua (yachak, kicz, ten, który wie) diagnozują i leczą choroby, przewodzą świętom i rytuałom, uczą o wierzeniach, historii i normach. Ich funkcja światopoglądowa wyrażana jest w przekazie ustnym w formie pouczeń, legend czy mitów, które stanowią podstawę kontekstowych odniesień moralizatorskich. Oprócz artykulacji werbalnej, transmisja wiedzy odbywa się przede wszystkim na skutek jej realizowania (praktykowania) przez szamana oraz doświadczania przez grupę. Termin yachak pochodzi od słowa yachay, które oprócz pojęcia wiedzy jako treści oraz procesu uczenia się zawiera w sobie koncepcję działania. „Wiedzieć” oznacza: znać-działać-demonstrować. Szaman swoją funkcję medyczną i rytualną może realizować dzięki darowi (wyjątkowej umiejętności np. leczenia, widzenia przeszłości i przyszłości, wchodzenia w kontakt z „przyrodą”), otrzymywanemu poprzez wizję, sny lub przekazywanemu z mistrza na ucznia podczas rytuału. Dar wiąże się ściśle z kwestią czasowości Kiczua, istnieje bowiem w historii rozumianej jako czas powtarzalny. O skuteczności szamana decyduje moc, rozumiana jako siła sprawcza, zdolność do zrobienia czegoś. Jest to kategoria niestała, ściśle związana z działaniem i zmianą kondycji człowieka, podlegająca permanentnej akumulacji i utracie. Szamani są bardziej sprawczy (posiadają więcej mocy) niż inni ludzie dzięki technikom akumulacji mocy ze świata natury (zwierząt, roślin, gór, strumyków, lagun, wulkanów itd.), która w przekonaniu Kiczua ma cechy osobowe (animizm). Jest świadoma, sprawcza, intencjonalna, karze lub nagradza człowieka, posiada płęć, własną historię, emocje i uczucia. Elementy te rozumiane są jako nieludzkie byty osobowe, z którymi człowiek nawiązuje relacje społeczne. W konsekwencji, koncepcja „dobrego życia” u Kiczua oprócz wymiaru indywidualnego (stan jednostki) opiera się na równowadze człowieka i natury (relacjach przyjaźni, współpracy, wymiany, zależności). W tym kontekście choroba oznacza złamanie normy przez jednostkę, które wiąże się z zaburzeniem tej równowagi. Jednostka funkcjonuje bowiem jako część większej całości, rozumianej jako rodzina, wspólnota oraz świat (widzialny i niewidzialny). Praktyki lecznicze i rytualne Kiczua polegają więc na utrzymywaniu i naprawie zerwanej harmonii człowieka i jego relacji ze „społeczeństwem”.

Aleksandra Rzepkowska, Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu

AUTYZM – W OBLCZU INNOŚCI

Autyzm obejmuje szeroki wachlarz dysfunkcji i objawów, polegających na różnych biochemicznych, poznawczych i behawioralnych nieprawidłowościach. Wymieniane w piśmiennictwie naukowym najważniejsze cechy autystyczne to: dążenie do izolacji, problemy w komunikacji międzyludzkiej, niskie umiejętności społeczne, brak teorii umysłu (określany inaczej jako brak zdolności mentalizowania), zakłócone przetwarzanie bodźców zmysłowych, zaburzenia albo całkowity brak mowy, przymus powtarzalności i stałości otoczenia, stereotypie ruchowe, łatwość mechanicznego zapamiętywania, a także silnie pochłaniające zainteresowania w wybranych dziedzinach (na przykład niezwykle angażujące zainteresowanie liczbami, datami, symbolami itp.). Etiologia zaburzeń autystycznych pozostaje do

dziś szczegółowo niewyjaśniona, jednak wydaje się, że kluczowe znaczenie dla rozwinięcia się tej patologii rozwojowej mają czynniki genetyczne. Szczególnie zagrożeni wystąpieniem symptomów autyzmu są chłopcy, co wynika zarówno z czynników biologicznych (odmienna budowa mózgu), jak i kulturowych (wpływ ewolucji kulturowej, nieco inny sposób socjalizacji). Dla antropologa najważniejsze jest niewątpliwie to, że osoby autystyczne tworzą społeczność odrębną pod względem społecznym i kulturowym. Od nie-autystów odróżnia ich między innymi sposób przeżywania oraz poruszania się w codzienności, relacje z innymi ludźmi i z przedmiotami, praktyki przestrzenne, funkcjonowanie sensoryczne, typ wrażliwości i wyobraźni. Z tego powodu doświadczenia ludzi dotkniętych autyzmem stanowią nader ciekawy przedmiot zainteresowań antropologicznych. W swoim referacie postaram się przybliżyć świat życia członków tego niezwykłego „plemienia”. Podstawowym materiałem badawczym, na którym zamierzam oprzeć swe rozważania, są relacje osób autystycznych oraz prowadzona samodzielnie obserwacja ich zachowań.

Katarzyna Słaby, Uniwersytet Jagielloński

PRAWO DO CIAŁA, PRAWO DO NORMY? NARRACJE O CHOROBIE

A PRÓBA STAWIANIA GRANIC

Wystąpienie skupia się wokół problematyki tożsamości i cielesności kobiet w szczególnych okolicznościach społecznych i biograficznych, jakimi jest nowotwór piersi. Choroba, okaleczenie ciała na skutek zabiegu mastektomii to doświadczenia, które uruchamiają szczególne warunki normatywizujące.

Z jednej strony ciało kobiety w ogóle podlega swoistym dyscyplinom, z drugiej – kobieta, której integralność ciała została zachwiana w wyniku mastektomii, wprzęgnięta zostaje dodatkowo w dyskurs medyczny i związane z nim praktyki, jak określił to Michel Foucault – (b)lokowania ciała. Ciało, stając się ośrodkiem trwania i obiektem władzy (medycznej), przejmuje wraz z tym nowe formy wiedzy.

Amazonki opowiadają i są opowiadane. Będąc, par excellence, przedmiotem rozmaitych praktyk i dyskursów, stanowią istotną grupę i odbiorcę opowieści kobiet, które poszukują wsparcia. To doświadczenie ciała niepewnego, okaleczonego a zarazem ciała podlegającego ciąglemu egzaminowaniu w procesie kontroli medycznej staje się osnową ich opowieści i podstawą grupowej identyfikacji. Choroba, nie tylko nowotworowa, choć ta szczególnie, jest bowiem momentem splotu wielu opowieści jednocześnie. Proces tradycyjnego (klinicznego) leczenia zawsze angażuje hierarchizujący język medycyny. Ustanawia tym samym niesymetryczne, oparte na fachowej i unifikującej wiedzy relacje pacjenta/-ki i lekarza, operującego językiem wobec niego/niej niejako zewnętrznym. Choroba, z drugiej strony, jest też sposobem opowiadania o sobie, jest pewną biograficzną taktyką ustanawiania własnej historii, a tym samym próbą przekraczania pewnych norm lub nadania im nowego sensu.

Niezwykle ważną kategorię stanowi tutaj uznanie, bez którego uprawnoczenie własnej narracji wydaje się niemożliwe. Ucieleśniona biografia, jak moneta, ma dwie strony – osobistą i społeczną. Osobistą jest ta związana z udzieleniem sobie głosu („voicing”) w celu opowiedzenia, zakomunikowania własnej historii. Natomiast społeczna odsłona opowieści związana jest przede wszystkim z faktem, że opowiadanie jest czynnością kierunkową, opowiadamy ją komuś.

Gdzie zatem przebiega granica ustanawiania siebie? Czym jest „normalność” i kto o tym decyduje?

Nie przyznając sobie roszczeń do jednoznacznego rozstrzygnięcia tych kwestii. Pragnęłabym jednak, w oparciu o przeprowadzone przeze mnie badania w krakowskim klubie „Amazonki”, włączyć mój głos do toczącej się na gruncie dyscypliny debaty.

Karolina Szmigielska, Uniwersytet Warszawski

SOWA RIGPA – MEDYCYN TYBETAŃSKA A BIOMEDYCZNE STANDARDY „NAUKOWOŚCI”

PRZYZYNEK DO ANTROPOLOGII SYMETRYCZNEJ

Współcześnie w skali globalnej „medycyna konwencjonalna” jest postrzegana jako system dominujący. Niemniej nie brakuje i takich obszarów na mapie świata, na których to właśnie tzw. medycyny tradycyjne odgrywają podstawową rolę w zaspokajaniu potrzeb z zakresu szeroko rozumianego leczenia. Studia, jakie od lat 70. XX wieku antropologowie, socjologowie i orientaliści prowadzą w różnych krajach azjatyckich, wykazały, że współcześnie w wielu z nich – bądź to w wyniku dominacji dyskursu postkolonialnego (np. Indie), bądź transformacji ustrojowo-ekonomicznych (m.in.: Rosja, Mongolia, Chiny) – występuje zjawisko „rewitalizmu medycznego”. Taka sytuacja ma miejsce także wśród zamieszkujących Indie społeczności tybetańskich. W swoim referacie stawiam pytanie: dlaczego biomedycyna jest przez Tybetańczyków traktowana jako model komplementarny wobec tego, co sami określają jako sowa rigpa – „nauka leczenia”?

Techniki lecznicze stosowane przez tybetańskich lekarzy są wypadkową relacji pomiędzy filozofią Dharma, buddyjskimi i bonpowskimi (tyb. bonpa) wizjami świata, „zachodnimi” nowinkami technicznymi, wiedzą medyczną zawartą w traktatach rGyud bzhi (tybetański podręcznik medyczny), lokalnymi tradycjami leczniczymi, indyjsko-tybetańską astrologią oraz różnorodnymi praktykami religijnymi. Choć przedstawiciele medycyny tybetańskiej wypracowali własną teorię naukową, własne sposoby diagnozowania chorób i własne kryteria weryfikacji „skuteczności” poszczególnych terapii, to jednak ich praktyki nadal nie są w pełni uznawane przez biomedycynę, gdyż randomizowane testy kontrolne (przez biomedycynę uznawane za sine qua non medycznej skuteczności) nie są w stanie potwierdzić ich efektywności. Ale czy rzeczywiście istnieje coś takiego jak „uniwersalne mierniki”? Sprawdzanie skuteczności poszczególnych praktyk leczniczych poprzez mechaniczne konfrontowanie ich z aktualnym korpusem wiedzy biomedycznej jest wyrazem transcendowania nauki jako takiej. Zuniwersalizowanie medycyny jest tak samo niemożliwe, jak jej zredukowanie do wąskich ram relatywizmu kulturowego. Badaczowi, który nie chce się opowiadać po żadnej ze stron, z pomocą przychodzi jednak antropologia symetryczna, skupiająca się na praktykach, relacjach i sieciach wymykających się wszelkim dychotomicznym podziałom.

Tomasz Szymoszyn, Polska Akademia Nauk

ROZPRZESTRZENIANIE SIĘ METOD LECZENIA PRZEZ UZDRAWIANIE Z TYBETAŃSKIEJ TRADYCJI BON W POLSCE

Referat dotyczy nowego zjawiska kulturowego, jakim jest upowszechnianie się w niektórych grupach społecznych w Polsce medycyny alternatywnej w postaci metod uzdrawiania pochodzących z tybetańskiej tradycji bon. Pierwsi misjonarze religii bon dotarli do Polski w połowie lat 90. XX wieku. Od tego czasu niektóre sposoby uzdrawiania zaczęły być przez nich nauczane jako element przekazu religijnego. Z czasem wyodrębniły się częściowo z kontekstu religijnego i są wykorzystywane w medycynie komplementarnej. W Polsce na ogół stosują te metody terapeutyci w różnorodny sposób powiązani z kulturą tybetańską bon. Wynika to z faktu, że pierwsze anonse o wykładach tybetańskich mnichów z religii bon w Polsce ukazywały się m.in. w pismach ezoterycznych. W związku z tym wśród pierwszych uczestników spotkań z lamami bon w Polsce byli działający już tzw. uzdrawiacze

i bioenergoterapeuci. Przejeli oni kilka metod, które uznali za skuteczne. Ta korelacja między specyficzną grupą pierwszych wyznawców bon, ich potrzebami a charakterystyką religii bon, która kładzie nacisk na uzdrawianie, sprawiła, że nurt leczniczo-uzdrowicielski tej tradycji zaczął adaptować się w polskiej medycynie komplementarnej. Referat będzie wspierany przykładami zaczerpniętymi z etnograficznych badań terenowych, prowadzonych przez prelegenta, który równocześnie naukowo analizuje kulturowy aspekt upowszechniania się medycyny tybetańskiej w Polsce oraz stosuje niektóre z jej metod. Postrzeganie człowieka i świata w tradycji tybetańskiej zasadniczo różni się od zachodniego, bliższe jest chińskiej kulturze medycznej. Mając to na uwadze, prelegent przedstawi wybrane przykłady metod zaczerpniętych z rdzennych tekstów tybetańskich, w tym metod terapeutycznych, uzdrawiania i samouzdrawiania oraz rytuałów, które – według religii bon – mają za zadanie podnieść poziom witalności człowieka, przywrócić harmonię duszy i ciała oraz uzdrowić różnorakie choroby mentalne. Równocześnie wspomniane zostaną zaobserwowane reakcje i opinie pacjentów i respondentów na temat medycyny tybetańskiej i jej skuteczności.

Marek Tuszewicki, Uniwersytet Jagielloński

ŹRÓDŁA POGLĄDÓW I PRAKTYK LECZNICZYCH TRADYCYJNEJ LUDNOŚCI ŻYDOWSKIEJ NA ZIEMIACH POLSKICH

W moim wystąpieniu zamierzam wykazać, że przestrzeń wierzeń i praktyk leczniczych tradycyjnej ludności żydowskiej, licznie zamieszkującej ziemie polskie jeszcze w pierwszej połowie XX wieku, odznaczała się daleko idącą różnorodnością. Od wielu stuleci była polem intensywnych kontaktów kulturowych, otwartym na przyjmowanie zarówno wzorców promowanych przez uczonych lekarzy, jak i przedstawicieli tzw. medycyny ludowej (babki, znachorów itd.). Otwartość ta nie stawiała warunków wykształcenia, pochodzenia etnicznego czy wyznania. Bez wątpienia sięgała też znacznie głębiej, niżli były to skłonne zaakceptować autorytety religijne i medyczne. Na początku lat dwudziestych ubiegłego stulecia wileński lekarz i działacz społeczny Cemach Szabad skarżył się: „Włec przyjmowanie leków od doktora i jednoczesne poddawanie się zamówieniom [...] jest tym samym, co zapalanie świeczek jednocześnie w bożnicy i w kościele (»bo może ich bóg to też bóg«)”. Posiłkując się przykładami zaczerpniętymi z piśmiennictwa hebrajskiego i jidysz, pragnę prześledzić ślady przenikania do tego systemu przekonań dawnych nauk medycznych, koncepcji kabalistycznych, wierzeń znanych z folkloru germańskiego i słowiańskiego, ale także wątków właściwych dla współczesnej biomedycyny. Posłużę się przede wszystkim źródłami drukowanymi, powstającymi w Europie Środkowo-Wschodniej począwszy od końca XVII wieku i cieszącymi się ogromną popularnością aż do początku zeszłego stulecia. Rolę wskazówek i dowodów ich oddziaływania stanowiąc będą źródła rękopiśmienne pochodzące z archiwów w Nowym Jorku, Amsterdamie i Jerozolimie, cytaty pojawiające się w drukowanych dziełach późniejszych oraz niezwykle liczna literatura wspomnieniowa. Przedmiotem moich rozważań będzie jednak wyłącznie obszar wierzeń i praktyk tej części ludności żydowskiej, która demonstrowała przywiązanie do tradycji aszkenazyjskiej, religii i języka. Jednocześnie chciałbym wyjaśnić, na czym polegała, przy całej jego heterogeniczności, żydowska specyfika tego systemu, silnie wtopionego w całość kultury mówiącej językiem jidysz.

Natalia Bloch, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

UCHODŹCY, MIGRANCY, TURYSŤCI – W KRĘGU MOBILNOŚCI

Celem wystąpienia jest ukazanie, w jaki sposób rozpatrywane z reguły odrębnie formy mobilności ludzkiej w praktyce często się zazębiają, tworząc niezwykle dynamiczny i złożony obraz, który wychodzi poza nowoczesną binarną opozycję sedentarystycznego społeczeństwa przyjmującego i przybywającego z zewnątrz mobilnego „Innego”.

Chciałabym zaprezentować nakładanie się prowadzonych przeze mnie badań nad uchodźstwem, migracjami i turystyką na przykładzie dwóch miejscowości w Indiach, pomiędzy którymi prowadzę badania: Hampi w południowym stanie Karnataka oraz Dharamsali w północnym stanie Himachal Pradesh. Hampi – za sprawą indyjskich pielgrzymów, zachodnich hippisów i Listy Światowego Dziedzictwa UNESCO – w zawrotnym tempie przekształciło się z rolniczej wioski w miejscowość prawie całkowicie opartą na turystyce. Jednak większość usług turystycznych w Hampi jest świadczonych nie przez lokalną ludność, ale przez imigrantów: właścicieli restauracji, kucharzy i pomocników z Nepalu, sprzedawców biżuterii i tekstyliów z odległego o 3 tys. kilometrów Radżastanu, sprzedawców tybetańskiego rzemiosła z Himachal Pradeshu czy handlarzy odzieży z plemienia Lambani. Wiele z tych osób po zakończeniu sezonu turystycznego, który na południu Indii trwa od października do kwietnia, nie wraca do domów, ale na tzw. sezon letni przenosi się na północ, do stanu Himachal Pradesh, m.in. do Dharamsali, która z kolei stała się znanym punktem na turystycznej mapie Indii dzięki uchodźcom tybetańskim przybyłym tam ponad pół wieku temu. Innym ważnym rozgrywającym w przestrzeni Dharamsali są Kaszmiczycy, główni „nomadzi przemysłu turystycznego” w Indiach.

Badania takie jak powyższe pozwalają odejść od perspektywy sedentarystycznej, od etnologicznego naturalizmu (Gupta, Ferguson) i metodologicznego nacjonalizmu (Malkki), spojrzeć inaczej na kategorie displacement i enplacement. Rzucają też nowe wyzwania metodologiczne: jak badać ludzi „w ruchu” wraz z przemieszczającymi się razem z nimi przedmiotami i ideami? Czy etnografia wielostanowiskowa znajduje tu zastosowanie (Marcus)? Czy możliwa jest, jak proponuję ją nazwać, „etnografia mobilna”?

Jędrzej Burszta, Ośrodek Studiów Amerykańskich

METAFORY MOBILNOŚCI: NIE-MIEJSCA W ŚWIADOMOŚCI NOMADYCZNEJ

Wystąpienie poświęcone jest problemowi postrzegania przestrzeni w perspektywie antropologii mobilności. W Socjologii mobilności John Urry zwraca uwagę na istotny wpływ świadomości nomadycznej na to, co jest postrzegane przez ponowoczesnego nomadę, co staje się przedmiotem jego spojrzenia – chodzi przede wszystkim o wszelkiego rodzaju strefy przejściowe w przestrzeni, „miejsca tranzytu”, działające na odmiennych zasadach obiekty, takie jak dworce kolejowe, poczekalnie, przydrożne motele i pokoje hotelowe. Francuski antropolog Marc Augé określa tego typu niestabilne, płynne i nierelacyjne przestrzenie mianem nie-miejsc, przestrzeni konstruowanych przez aktywność postrzegającego. Nakreślona tu perspektywa proponuje interesujące spojrzenie na związki pomiędzy mobilnością a przestrzenią, przełamując tradycyjne dla podróży dychotomie osiadłości/ruchu (James Clifford), zwracając uwagę m.in. na uprzywilejowaną pozycję „widza” w tzw. automobilności, car culture (S. Lochain Jann, „The Bystander as Subject in Automobility”, *Cultural Anthropology* 19/2004). Wystąpienie łączy teorię

z praktyką badawczą, odwołując się do badań nad specyfiką podróżowania autostopem. Może być ono postrzegane jako przejaw współczesnej mobilności w sensie antropologicznym. W kontekście autostopu najistotniejsza wydaje się refleksja o konstruowaniu miejsc poprzez praktykę przestrzeni; akt przemieszczania się każdego podróżnika zyskuje wymiar kreacyjny, a spojrzenie wędrującego nabiera mocy demiurgicznej – mijane pejzaże i krajobrazy, widziane zza szyby samochodu, zostają zdekomponowane i obdarzone nowym sensem w każdej autostopowej „opowieści”. Tego typu nie-miejsca, jak np. stacja benzynowa, parking, mosty i przęsła, zjazdy na autostradę itp. w doświadczeniu autostopowicza stają się niespodziewanie przestrzeniami funkcyjnymi – nadane im jest nowe znaczenie, niekoniecznie tożsame z docelowym przeznaczeniem (o czym decyduje dynamika między przestrzenią konstruowaną z myślą o ludziach i przestrzenią docelowo przeznaczoną dla ruchu zmotoryzowanego).

Katarzyna Gawlik, TNS Polska

MOBILNOŚĆ JAKO WYZWANIE DLA BADACZA

Mobilność to przekraczanie granic. Geograficznych, społecznych, technologicznych. Żyjemy w czasach, kiedy doświadczenie to staje się elementem naszej codzienności. Funkcjonujemy w kilku porządkach jednocześnie, przechodząc pomiędzy nimi w sposób płynny i nie do końca uchwytny. Podróżujemy między tożsamościami, klasami społecznymi, między realem i wirtuałem. Respondenci w badaniach coraz częściej sami mają problem z określeniem swojego statusu czy przynależności. Są wciąż w drodze, wciąż w stanie przejścia pomiędzy dobrze opisanymi, zrozumiałymi statusami. Wydaje się jednak, że statusy te to już jedynie puste konstrukty, zaś prawdziwe życie wymyka się im i toczy gdzieś poza nimi.

Badania konsumenckie pozwalają uchwycić zmiany zachodzące na przestrzeni ostatnich kilku lat.

Jednocześnie jednak same stają przed szeregiem wyzwań wynikających z nowych zjawisk związanych z mobilnością. Celem wystąpienia będzie wskazanie owych wyzwań i trudności, jakich one nastroją na poziomie metodologicznym i interpretacyjnym. Jak wytłumaczyć marketerom, że pojęcia nie są już dziś tak jednoznaczne, jak jeszcze kilka lat temu a ich konsumenci nie dają się opisać kilkoma prostymi zmiennymi segmentującymi?

W swoim wystąpieniu zamierzam pokazać przykłady zaczerpnięte z rzeczywistych projektów badawczych realizowanych w TNS Polska. Chcę pokazać, przed jakimi wyzwaniami staje antropolog podejmujący badania marketingowe w świecie nasilonej mobilności. Zamierzam wskazać wykorzystywane tradycyjnie w badaniach pojęcia i podejścia, które dziś tracą lub zmieniają swój sens.

Zamierzam także pokusić się o próbę odpowiedzi na pytanie, jak można opisywać świat konsumencki w warunkach powszechnej mobilności. Jak radzić sobie z płynnością i niemożnością przypisania jednoznacznych etykiet? Jak tworzyć modele i porządkować taką rzeczywistość? W swoim wystąpieniu przedstawię proponowane przez agencje badawcze rozwiązania, wychodzące naprzeciw wyzwaniom mobilności.

Anna Horolets, Uniwersytet Gdański

MIGRACJE-WAKACJE: MOBILNOŚĆ TURYSTYCZNA I REKREACYJNA W DOŚWIADCZENIU POLSKICH MIGRANTÓW W ANGLII

Materiały empiryczne, które chcę wykorzystać w proponowanym wystąpieniu, były zebrane w trakcie rocznych badań terenowych w West Midlands, w Wielkiej Brytanii, poświęconych mobilności turystycznej i rekreacyjnej polskich migrantów poakcesyjnych (2010-2011). Chciałabym omówić rodzaje ich

własnej mobilności rekreacyjnej i turystycznej i zastanowić się nad znaczeniami nadawanymi jej (czy też jej ograniczeniom lub brakowi) przez polskich migrantów poakcesyjnych. Granice między mobilnością migracyjną a turystyczną nie są zbyt ostre (por. Williams & Hall 2000; Urieli 2001): doświadczenie migracyjne może przyjmować cechy wyprawy, wyjazd turystyczny czasami służy rozwojowi kariery (por. Rojek 2010; Stebbins 1992). Mobilność rekreacyjna i turystyczna migrantów powiązana jest nierzadko z umiejscowieniem w sieciach transnarodowych, odwiedzanie rodziny i krewnych w Polsce i ich wizyty w Anglii stanowią odrębną formę mobilności. Także profesjonalizacja i komercjalizacja mobilności rekreacyjnej są interesującymi procesami: przynależność do klubów hobbistycznych (np. klubu wspinaczkowego lub speleologicznego), korzystanie z ofert „równnoważonych” biur podróży lub pól kampingowych albo parków tematycznych odmiennie strukturalizuje doświadczenie mobilności i tworzy odrębne ścieżki i modele interakcji, zagnieźdzenia i wyobcowania.

Dążę do pokazania złożoności motywacji, ścieżek, emocji i doświadczeń ucieleśnionych występujących w mobilności turystycznej i rekreacyjnej polskich migrantów poakcesyjnych. Interesuje mnie między innymi to, jak wcześniejsze doświadczenie mobilności, umiejscowienie w (transnarodowych) sieciach społecznych, pozycja społeczno-zawodowa przed wyjazdem do Anglii i po nim oraz infrastruktura rekreacyjna i profesjonalizacja czasu wolnego kształtują praktyki mobilności. Próbuję zastosować w analizie wybrane postulaty z rozwijanego od kilku lat przez Johna Urry'ego i współpracowników paradygmatu mobilnościowego (mobility paradigm), m.in. o istotności świata materialnego i technologii w kształtowaniu się doświadczenia mobilności (np. Buescher, Urry & Witchgen 2011).

Literatura przywoływana:

Buscher, Monica, John Urry and Karian Witchgen (eds) 2011. *Mobile Methods*. London: Routledge.

Rojek, Chris. 2010. *The Labour of Leisure*. London–Thousand Oaks–New Delhi: Sage.

Stebbins, Robert. 1992. *Amateurs, Professionals and Serious Leisure*. Montreal: Queens University.

Urieli, N. 2001. 'Travelling Workers' and 'Working Tourists': Variations across the Interaction between Work and Tourism, *International Journal of Tourism Research* 3, 1–8.

Williams, Allan M. and C. Michael Hall. 2000. *Tourism and Migration. New Relationships between Production and Consumption*, *Tourism Geographies* 2(1): 5–27.

Joanna Mroczkowska, Uniwersytet Warszawski

PACZKA Z JEDZENIEM. MOBILNE MEDIUM TOŻSAMOŚCI PODLASKIEJ

Referat koncentruje się na zagadnieniach mobilności wzorców kulinarnych jako rezultacie migracji narodowych i transnarodowych. Szeroko rozumiane jedzenie analizowane będzie jako nośnik tradycji, autentyczności a w konsekwencji budulec tożsamości. W procesie tym istotnym elementem jest kwestia pamięci (food nostalgia) oraz rola mediów w podtrzymywaniu sposobów jedzenia/gotowania przez grupę migrującą. Kolejnym aspektem poddanym analizie będzie „mobilne jedzenie” oraz rola, jaką pełni nieformalna wymiana i dary z jedzenia w budowaniu tożsamości grupy i poczucia ciągłości z ojczyzną/ miejscem pochodzenia.

Przypadkiem poddanym analizie będzie ostatnio kontrowersyjna kategoria „Słoika”, pochodząca z dyskursu potocznego, a odnosząca się do osób, które mieszkają, pracują lub studiują w miastach, lecz pochodzą z wsi i małych miasteczek – „Słoik” otrzymywać ma od rodziny paczki z jedzeniem. Zachodzi tu swoiste zjawisko przyrównania grupy ludzi do sposobu odżywiania dla niej charakterystycznego,

a więc to, co antropolodzy jedzenia uznają za jedną z ważniejszych zasad definiowania grupy. Jest to kwintesencja hasła „jesteś tym, co jesz”. Powstaje pytanie, jakie wartości i treści kulturowe niesie za sobą przekazywane w przysłowiowym słoiku jedzenie. Co mówi o migrantach? Co komunikuje o ludziach, którzy je wysyłają? Jak zmienia się jego znaczenie, gdy paczka wysyłana jest dalej, do osób migrujących za granicę?

Referat oparty jest na badaniach etnograficznych prowadzonych na w okolicach Dąbrowy Białostockiej w latach 2008-2012, w rejonie o wieloletniej tradycji migracji. W wyniku wyludnienia i bezrobocia można zaobserwować swoisty „powrót do sfery prywatnej” – ludzie, wskutek utraty pracy czy niemożności prowadzenia dotychczasowego stylu gospodarowania, koncentrują większą część swoich działań wokół domu, ogrodu, upraw na małą skalę, zbieractwa. Konsekwencją jest wzrost aktywności związanej z przyrządzaniem, zdobywaniem i przygotowywaniem jedzenia. Staje się ono również najważniejszą formą „daru” dla krewnych na emigracji. Paczka z jedzeniem przekazywana krewnym w Polsce, ale również przeznaczona dla krewnych migrujących za granicę, staje się wyjątkowym, skondensowanym i mobilnym medium lokalnej tożsamości.

Marek Pawlak, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

„REŻIMY MOBILNOŚCI”. KLASA SPOŁECZNA I PRAKTYKI TRANSNARODOWE MIGRANTÓW

Współczesność w znacznym stopniu kształtowana jest przez „złożoność” oraz liczne „przecięcia” na poziomie społecznym, politycznym, kulturowym i ekonomicznym (Collier i Ong, DeLanda, Marcus, Tsing, Walby). Kontekst ten generuje pewnego rodzaju doświadczenie symultaniczności, w którym kategoria mobilności odgrywa niezwykle istotną rolę. Problem jednak w tym, iż istniejący dziś zwrot ku mobilności w naukach społecznych oraz badania dotyczące sieci przepływów i praktyk migracyjnych bardzo często kładą nacisk jedynie na sam ruch i przemieszczanie się – ludzi, przedmiotów, idei – traktując przy tym nie-mobilność i statyczność jako drugorzędne kategorie analityczne.

Głównym celem wystąpienia jest zatem uzupełnienie dotychczasowego podejścia do kategorii mobilności (Appadurai, Bauman, Urry) o tak zwaną perspektywę „reżimów mobilności” (Glick Schiller, Salazar), która wprowadza aspekty procesualności i relacyjności kategorii badawczych, a także poszerza rozumienie samego zjawiska przemieszczania się o konteksty nie-mobilności, relacji władzy i zarządzania mobilnością (motility) oraz o nowe formy klasowości w społeczeństwach późnej nowoczesności. Aby przedstawić zasadność nowego spojrzenia na tę problematykę, posłużę się przykładem klasy społecznej – jej wyobrażenia i redefinicji w ramach praktyk migracyjnych i życia transnarodowego migrantów ekonomicznych. Zastosowanie perspektywy „reżimów mobilności” ukazuje bowiem, iż klasyczne rozumienie różnicowania klasowego opartego na różnym dostępie do zasobów należy uzupełnić o symultaniczne relacje pomiędzy mobilnością i nie-mobilnością oraz o relacje władzy związane z rolą państwa narodowego i neoliberalną gospodarką.

Całość wystąpienia oparta będzie na wnioskach z badaniach terenowych dotyczących życia transnarodowego polskich migrantów ekonomicznych, które prowadziłem w Norwegii i w Polsce w latach 2009–2011 jako wizytujący badacz projektu CULCOM (Cultural Complexity in the New Norway). Ponadto, przedstawię kontynuację pewnych tropów badawczych, które planuję analizować w ramach kolejnego projektu dotyczącego mobilności socjo-ekonomicznej migrantów, a których badanie związane jest z zastosowaniem metodologii multi-sited ethnography.

Marek Berezowski, Państwowa Wyższa Szkoła Filmowa, Telewizyjna i Teatralna im. L. Schillera

DLACZEGO ANTROPOLOG NIE MOŻE BYĆ DOBRYM FOTOGRAFEM

A FOTOGRAF DOBRYM ANTROPOLOGIEM

W badaniach etnograficznych antropologowie coraz częściej wykorzystują własne fotografie. Stają się one zarówno częścią dokumentacji, jak też narzędziem i przedmiotem samego badania. Badacze starają się, by użyte materiały wizualne miały charakter reprezentatywny, przejrzysty i obiektywny. Czy jednak antropolog uwikłany w kulturę może odrzucić wszystkie znane konteksty fotografii i znaczenie, jakie niesie ze sobą samo zdjęcie?

Coraz częściej słyszy się, że dziś każdy jest fotografem, a relatywnie niskie koszty sprzętu fotograficznego i technologii cyfrowej powodują powszechną dostępność tego medium. Większość osób, które chcą fotografować lepiej, czerpie wiedzę ze źródeł związanych z edukacją fotograficzną, co determinuje przyjęcie reguł związanych zarówno z techniką, formą, jak i nadawaniem znaczeń.

Z drugiej strony, żyjąc w rzeczywistości zdominowanej przez media i wizualność (m.in. reklamy w przestrzeni publicznej czy przestrzeni internetu), doświadczamy ciągłej presji ze strony obrazów. Obrazy te nie są „czyste” ani na poziomie treści, ani na poziomie formy. Bagażem etnografa stają się zatem kontekst i znaczenie związane z wszechobecną wizualnością.

W edukacji szkolnej w Polsce nie istnieje jakakolwiek forma kształcenia związana z fotografią. Znaczenia fotografii obecnie nadawane są przez media i rynek reklamowy. Tym samym człowiek przyjmuje fotografie bezkrytycznie, nie wyposażony w narzędzia do dekodowania jej znaczeń.

Wydaje się, że pierwszym krokiem na drodze ku zrozumieniu oddziaływania na nas fotografii jest dostrzeżenie tego, że człowiek uwikłany w sieć znaczeń, swoista wizualna dekonstrukcja. Dopiero z tej perspektywy można tworzyć badania w oparciu o fotografię. Czy jednak wyjście poza ramy znanego nam obrazowania nie jest jednocześnie odrzuceniem fotografii, jaką znamy?

W swoim referacie postaram się krytycznie rozważyć zagadnienie fotografii etnograficznej w zestawieniu z dyskursami współczesnej fotografii. Rozważę także, czy możliwe jest istnienie fotografii etnograficznej wobec jej bezkrytycznego odbioru.

Karolina Dudek, Polska Akademia Nauk

MIASTO – EKRAN – SIEĆ

W trakcie wystąpienia chciałabym zaprezentować projekt badawczy „Grochów. Antropologia przestrzeni bliskich” realizowany w ramach Laboratoriów Etnograficznych w Instytucie Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Warszawskiego.

Celem badań jest analiza i opisanie współczesnych praktyk miejskich – tego, jak wytwarzane jest współczesne miasto. U podstaw projektu leży dwa założenia. Po pierwsze, przyjęliśmy, że miasto – jako przestrzeń wytwarzana przez różnorodne codzienne praktyki (de Certeau), które tworzą rozległe sieci działań (action nets, Czarniawska) – podlega ciągłym przekształceniom. Po drugie, że miasto to palimpsest składający się z heterogenicznych, rzeczywistych i wyobrażonych obszarów, które nakładają się na siebie (Harding). Dlatego też badania współczesnego miasta powinny się wiązać z wielowymiarowym opisem, który uwzględni spłot czynników historycznych, kulturowych i instytucjonalnych,

działania aktorów ludzkich i pozaludzkich, tego, co wizualne, i tego, co multisensoryczne. W tak zdefiniowanym projekcie nieodzowne wydaje się wykorzystywanie perspektywy i narzędzi antropologii wizualnej. Zakładamy przy tym, że prezentacja wyników powinna być wielogłosowa i wieloznaczna, rejestrować sprzeczności, nierozwinięte wątki i łączyć to, co dyskursywne, z tym, co trudno wyrazić w słowach, ale można przedstawić za pomocą obrazów i dźwięków. W związku z tym od samego początku przestrzeń internetu jest dla nas miejscem prowadzenia badań, narzędziem badawczym oraz przestrzenią nawiązywania współpracy i tworzenia wiedzy etnograficznej. W ramach projektu powstaną prace licencjackie oraz multimedialna prezentacja wyników badań podsumowująca to, co wyłoniło się z opowieści o mieszkaniu i działaniu na Grochowie i z obserwacji badaczy. Będą one sukcesywnie udostępniane na stronie internetowej projektu. Na przykładzie omawianego projektu spróbuję odpowiedzieć na pytanie, jakie wyzwania stoją dziś przed antropologią wizualną i jak wizualność trudno oddzielić dziś od szerszej, medialnej i hipermedialnej perspektywy. Jakie kompetencje powinien mieć antropolog by prowadzić takie badania? Przedstawię przyjętą metodologię projektu i zarysuję związki pomiędzy antropologią wizualną a antropologią i socjologią miasta oraz antropologią organizowania.

<http://laboetno.grochow.net/>

<https://www.facebook.com/LaboEtno.Grochow>

Jakub Dziewit, Uniwersytet Śląski

„OCZYWISTA OCZYWISTOŚĆ” JAKO PROBLEM ANTROPOLOGICZNY. BRONISŁAW MALINOWSKI A FOTOGRAFIE

Bronisław Malinowski pisał: „[...] fotografowanie potraktowałem na równi ze zbieraniem ciekawostek – niemalże jako relaks w pracy terenowej. [...] Głównym źródłem braków we wszystkich moich materiałach, czy to fotograficznych, czy lingwistycznych, czy też opisowych jest fakt, że, jak każdego etnografa, nęciły mnie wydarzenia dramatyczne, wyjątkowe i sensacyjne. [...] W fotografowaniu przykładem tego jest sytuacja, w której nie utrwałem na zdjęciu grupy ludzi siedzących przed chatą, ponieważ w ich wyglądzie nie było nic nadzwyczajnego”. Tych „ciekawostek” zostawił po sobie grubo ponad 1000 i, jak sam przyznaje, były one nadzwyczaj pomocne przy późniejszym pisaniu monografii naukowych: przypominały mu szczegóły, detale, pozwalały zwracać uwagę na elementy, których wcześniej nie uwzględnił; podobną zresztą wartość zdjęcia te mają dla nas do tej pory. Pomimo dużej użyteczności, aparat fotograficzny nie był jednak w jego rękach „narzędziem badawczym”, nie służył do badania rzeczywistości (a na pewno nie było to badanie świadome), a raczej jedynie do jej dokumentowania. Może to o tyle zaskakiwać, że Malinowski przez bardzo długi czas, jeszcze przed wyprawami, przygotowywał się do fotografowania „w terenie” – specjalnie jeździł na wycieczki tylko po to, żeby podszkolić swoje umiejętności, spędzał również całe dnie w sklepach, dobierając sprzęt. Równocześnie trudno znaleźć zapiski świadczące o tym, że tyle samo czasu poświęcał na przygotowanie merytoryczne czy też językowe. Wyciągnąć można stąd wniosek, że fotografia w założeniach miała być nadzwyczaj ważnym elementem jego badań. W trakcie badań terenowych okazało się jednak, że polski antropolog przy pomocy aparatu jedynie „zbiera ciekawostki”. Prowokuje to pytania: dlaczego Malinowski w pełni nie wykorzystał tego narzędzia? Czym był (a zarazem: czym może być) aparat w rękach antropologa? Dlaczego monografie i artykuły antropologiczne pełne są słów, a zdjęcia je jedynie uzupełniają?

Autor referatu odpowiedzi na te pytania próbuje znaleźć, analizując zdolności językowe Malinowskiego, uwarunkowania językowe i kulturowe jego badań na Trobriandach oraz wskazując nieprzekładalność (nieprzystawalność?) języka fotografii w stosunku do zwerbalizowanego dyskursu antropologicznego próbującego zinterpretować kulturę innego.

Piotr Grochowski

FOLKLORYSTYCZNE BADANIA NAD OBRAZEM I WIZUALNOŚCIĄ

Folklorystyka jako dziedzina pokrewna antropologii kulturowej tradycyjnie definiowała swoje pole badawcze poprzez wskazanie jako głównego obiektu zainteresowań tekstów w kodzie werbalnym, najczęściej przekazywanych ustnie (J. Bartmiński, K. Wrocławski). Siłą rzeczy, wizualne, a także inne pozawerbalne aspekty kultury znajdowały się w znacznej mierze na marginesie badań i były traktowane w najlepszym wypadku jako element tzw. sytuacji wykonawczej i uwzględniane jako pewien kontekst interpretacyjny. Zmieniło się to nieco wraz ze sformułowaniem przez Piotra Kowalskiego projektu tzw. „folklorystyki antropologicznej”, w obrębie której znacząco poszerzono pojęcie tekstu (koncepcja „tekstów-zachowań” i „tekstów-sytuacji”), co nie tylko skierowało uwagę folklorystów na takie zjawiska jak grafitti czy wpisy w pamiętnikach, ale przede wszystkim uwrażliwiło ich na pozawerbalne, w tym wizualne aspekty folkloru różnych grup zawodowych czy środowiskowych (np. chusty rezerwistów, emblematy kibiców itp.). Zasadniczą odmianę przyniósł jednak dopiero rozwój internetu jako nowego kanału transmisji tekstów folkloru, w którym elementy obrazowe odgrywają bardzo istotną, nierzadko dominującą rolę, szczególnie w przypadku takich „gatunków”, jak image macros czy viral video. Badania folkloru internetowego – w odróżnieniu od badań folkloru tradycyjnego – nie mogą więc pomijać wizualnych aspektów przekazów. Podstawowy problem polega na wypracowaniu w tym zakresie odpowiednich folklorystycznych metod analizy obrazu, w tym także sprawdzeniu, czy i na ile tradycyjne kategorie i narzędzia badań (np. analiza formalna narracji, badania formułiczności i wariantywności), dadzą się zaadaptować do tego typu prac. Celem wystąpienia będzie zreferowanie zarysowanych powyżej problemów oraz próba wskazania pewnych propozycji metodologicznych zilustrowana przykładową analizą konkretnych zjawisk z zakresu folkloru internetowego.

Bogna Kietlińska, Uniwersytet Warszawski

ROLA ZMYŚŁÓW W KONSTRUOWANIU „OBRAZU” MIASTA, CZYLI KRÓTKIE WPROWADZENIE DO ETNOGRAFII WIELOZMYŚŁOWEJ

Dominacja okulocentryzmu przez ostatnie lata brana była za pewnik. W dużym stopniu było to związane z rozwojem takich dziedzin nauki jak socjologia czy antropologia wizualna. Od pewnego czasu coraz częściej mówi się jednak o kryzysie obrazowości, a co za tym idzie podważa się dominującą rolę zmysłu wzroku. W mojej pracy badawczej koncentruję się na wielozmysłowym odbiorze miejskiej przestrzeni. Za pomocą metod jakościowych sprawdzam, jaką wagę moi badani przywiązują do poszczególnych zmysłów oraz jak w ich kontekście opowiadają o mieście i jego składowych. Przyglądam się także najczęściej przemierzanym przez nich trasom oraz sposobom poruszania się po mieście. Myślenie i opisywanie miasta przez pryzmat zmysłów napotyka jednak także na pewne trudności. Po pierwsze istnieje ryzyko, że badania takie docierają jedynie do poziomu deklaracji. Stąd konieczne jest weryfikowanie deklaracji poprzez działania praktyczne. Po drugie sposób, w jaki opisujemy zmysły, ograniczony jest językiem,

jakim się posługujemy. Wrażenia zmysłowe być może wymykają się słownemu opisowi, pozostają dla języka nieuchwytnie. Świadomość tego pozwala jednak poczynić odpowiednie zastrzeżenia oraz przyjąć takie podejście metodologiczne, które w jak największym stopniu umożliwi zmniejszyć wpływ tych ograniczeń na efekt końcowy badań. Celem prowadzonego przeze mnie projektu badawczego jest stworzenie zmysłowej diagnozy miasta, znacznie wykraczającej poza spostrzeżenia wzrokowe. Za Juhanim Pallasmą wierzę, że „dobre” projektowanie zarówno miast jako całości, jak i poszczególnych ich elementów, powinno brać pod uwagę odbiór i wrażenia wielozmysłowe. Właśnie tym zagadnieniom, opierając się na prowadzonych przeze mnie badaniach, pragnę poświęcić moje wystąpienie.

Agnieszka Masłowiecka, Małgorzata Dmochowska, Uniwersytet w Białymstoku

NIEPEŁNOSPRAWNY (INNY) Z OBU STRON OBIEKTYWU

W trakcie prezentacji przedstawione zostaną zdjęcia wykonane przez niepełnosprawnych intelektualnie i chorych psychicznie uczestników warsztatów terapii zajęciowej jednej z pogranicznych wsi Podlasia. Obrazy te pokazują prywatną przestrzeń ich życia i są nawiązaniem do wcześniejszych eksploracji antropologicznych Bartosza Hlebowicza w tej samej miejscowości (dzieci ze wsi Nowa Wola, 2008 r.). Prace fotograficzne wykonane przez osoby badane są szczególną okazją do zobaczenia ich własnej perspektywy egzystencjalnej i antropologicznej (Jak widzą świat „inni”, chorzy, upośledzeni umysłowo, mieszkańcy odległych od miast wsi pogranicza polsko-białoruskiego, „tamtejsi”? Co ich interesuje? Jakie tematy są dla nich ważne? Jakich sposobów/technik fotograficznych używają, żeby pokazać to, o co im chodzi? Jakie są w tym zbiorze fotografii motywy wspólne?), a także niespiesznego uroku starej, prawosławnej wsi. Jednocześnie twórcy fotografii stają się jej obiektem, ponieważ oprócz obrazów „miejsc świętych”, które wyodrębniają z reszty przestrzeni na swoich zdjęciach, pokazane zostaną portrety samych autorów, wykonane przez psychologa i koordynatorkę projektu fotograficznego. Niepełnosprawny, dziwny, inny, chory rzadko ma możliwość uczestnictwa w tworzeniu kultury, choć jeśli się tak stanie, to zwykle mamy do czynienia z wybitnymi jednostkami oraz szczególnie interesującymi efektami, ponieważ odmiennosc perspektywy w jakiś sposób „skrzywiona” (od tzw. normy) cierpieniem i innością, od wieków jest dla sztuki i kultury (paradoksalnie!) bardzo wartościowa. W trakcie wystąpienia przedstawiona zostanie próba analizy antropologiczno-psychologiczno-socjologicznej i możliwe odniesienia, konteksty, wątpliwości, które obrazy te wywołują na styku psychologii i socjologii. Jedno z nich dotyczy sposobów psychologicznej interpretacji zdjęć wykonanych przez osoby intelektualnie niepełnosprawne i z zaburzeniami psychiatrycznymi. Jest to bowiem kwestia delikatna, ale także kusząca. Interesujące jest również to, czy (i co?) fotografie „mówią” o ich twórcy (a nie tylko o fotografowanym obiekcie) – czy w kadrze poza światem zewnętrznym jest ukryty także autor? Kontekst teoretyczny wystąpienia stanowią prace Susan Sontag, Johna Bergera, Marcusa Banksa.

Jakub Ochnio, Wyższa Szkoła Informatyki i Zarządzania / Uniwersytet Wrocławski

FOTOEDYCJA ODWRÓCONA CZYLI JAK UNIKNĄĆ PUŁAPEK INTERPRETACYJNYCH

Interpretowanie fotografii opiera się współcześnie głównie na traktowaniu tejsze jako quasi-tekstu. Mimo braku arbitralności przekazu wizualnego, fotografia z powodzeniem może zostać uznana za pewnego rodzaju wtórny system semiologiczny i w taki też sposób odczytywana. Największym jej atutem (ale często także wadą) jest dematerializacja obrazu dokonywana przez samego interpre-

tatora. Traktowanie fotogramu w kategorii okna na świat z pominięciem wszelakich elementów związanych z jego wytworzeniem, pochodzeniem czy wcześniejszym funkcjonowaniem prowadzi do niezliczonych pułapek. Zdecydowanie najrzadziej naukowcy podejmują kwestię tego, kto wytworzył zestaw. O ile w wypadku pojedynczych zdjęć, zwłaszcza w ujęciu hermeneutycznym można ten aspekt praktycznie całkowicie pominąć, o tyle przy zestawie grozi to przeniesieniem pola interpretacji z samych fotografii na autora cyklu (fotografa/fotoedytora). Proces fotoedycji to manipulowanie za pomocą konstruowania zestawu fotografii w oparciu o kilka podstawowych zasad odnoszących się do percepcji potencjalnego odbiorcy. Tak przygotowane cykle przed właściwym odczytaniem winny być poddane dekonstrukcji, a dopiero następnie odczytane. Z pomocą w tym miejscu przychodzą narzędzia strukturalistów. Znane narzędzia takie jak balansowanie między osią syntagmatyczną a asocjacją paradygmatyczną w wyznaczaniu poszczególnych mitemów C. Levi-Straussa oraz budowanie znaczenia na polu znaku R. Barthesa pozwalają na przekroczenie warstwy fotoedycji oraz dotarcie do istoty preikonograficznej, a niekiedy także ikonograficznej oraz ikonologicznej (sam Barthes jednak zostanie użyty zarówno do odczytywania pojedynczego obrazu jak i cyklu). W większości przypadków socjologia i antropologia wizualna korzystająca z utworów fotograficznych wykonanych przez profesjonalistów stara się dotrzeć do warstwy stricte przedstawieniowej. Pominięcie świadomego (domniemywanie świadomości powinno się stosować zasadniczo do każdego profesjonalnego źródła) selekcionowania rzeczywistości pod kątem późniejszego odbiorcy jest niewykonalne, może zostać jednak znacząco ograniczone przez zaproponowaną fotoedycję odwróconą. Co istotne, przedstawione narzędzia mogą znaleźć również zastosowanie na polu fotografii wykonanych przez samych badaczy do swojego zrewidowania własnego habitusu widocznego w wykonanych i ułożonych fotogramach.

Alicja Palęcka

TEORIA AKTORA-SIECI JAKO ONTOLOGIA DLA ANTROPOLOGII WIZUALNEJ

Jednym z najbardziej podstawowych problemów antropologii wizualnej jest postawione przez autorów panelu pytanie: „Czy słowo musi pełnić w antropologii funkcję nadrzędną i kontrolującą?”

Dojrzała antropologia wizualna powinna znaleźć swoje uzasadnienie w odpowiedniej ontologii. Jeżeli subdyscyplina jest w kryzysie, odpowiedzią może być stworzenie mocnego programu. Wtedy dopiero można spróbować odpowiedzieć na pytanie o relację tekstu i obrazu oraz relację obu mediów do opisywanej rzeczywistości. Być może takiej ontologii dostarcza Bruno Latour i pozostali autorzy działający w nurcie teorii aktora-sieci (actor-network theory, ANT). Definiując na nowo to, co społeczne, jako powiązania pomiędzy aktorami (zarówno ludzkimi, jak i nieludzkimi), Latour każe śledzić owe powiązania. Ustanawia w ten sposób drugi empiryzm: „aktywny, pluralistyczny i bardziej wynegocjowany niż poprzedni”, będący strategią badania „samoumieszczania się aktorów w ich otoczeniu” i zawiązywania się społecznych całości. W tym kontekście Latour mówi raczej o ontologiach niż ontologii, twierdząc, że obiekty są wielorakie, przez co stawia dobrze znany nam relatywizm po stronie badanego (przenosząc go z badaczki i czytelnika antropologicznego tekstu). Do badaczki należy możliwie najbogatsza rejestracja tej wielorakości oraz wielości relacji.

Z ontologii ANT oraz jej strategii badawczych wynika krytyka tradycyjnego tekstu antropologicznego, kładzie się natomiast nacisk na „relację tekstową”. Jej funkcje okazują się nie wykluczać i nie podpo-

rządkowywać sobie danych wizualnych. Pojawia się możliwość użycia danych wizualnych nie tylko jako narzędzi, ale też jako efektu badań.

Latour podjął niepełną próbę takiego działania, współtworząc projekt w popularny sposób przybliżający założenia ANT: „Paryż: niewidzialne miasto” (Paris: Ville Invisible), w którym tekst i obraz są sobie niezbędne (<http://www.bruno-latour.fr/fr/node/348>).

Julia Popkiewicz, Konrad Górny, Uniwersytet Wrocławski

ILUSTRACJA I INTERPRETACJA. O NIEKTÓRYCH PROBLEMACH Z FILMEM W ANTROPOLOGII

W dobrze już ugruntowanej antropologii wizualnej znaczące miejsce zajmują zainteresowania filmem. W polskiej antropologii obecne są od czasu traktowania filmu wyłącznie jako techniki pomocniczej badań terenowych, poprzez różnorakie propozycje interpretacji dzieł filmowych, po obecne badania filmu w szerokim kontekście kultury współczesnej. Ponadto rozwój i dostępność technik audiowizualnych sprawia, że film „powraca” jako jeden ze sposobów reprezentacji. Wśród dylematów, które nieustannie towarzyszą dyskusjom zainteresowanych filmem antropologów, znajdują się takie, które dotyczą sposobów „pokazywania” antropologii oraz antropologicznej interpretacji materiału filmowego. Kwestie te są ze sobą mocno związane. Ujęte razem stanowią w zasadzie trzon subdyscypliny, jaką jest antropologia filmu. Niezmiernie interesujące wydają się w tym względzie rozważania, które rozpoczęły się wraz z kryzysem reprezentacji w antropologii, oraz nadzieja niektórych antropologów na to, że rozwiązania tego problemu można poszukiwać w wykorzystaniu technik wizualnych jako alternatywnych wobec tekstualnych sposobów przedstawiania świata w dziełach antropologicznych. Wystąpienie będzie konfrontacją teoretycznego spojrzenia na film z punktu widzenia antropologii kulturowej oraz praktyki filmowej, której ostateczny produkt jest wynikiem skomplikowanych i ograniczonych działań realizatorskich. Ujęcie takie będzie możliwe dzięki temu, że współautorka wystąpienia jest antropolożką i jednocześnie absolwentką szkoły filmowej oraz aktywnie działającym filmowcem. Na takie komplementarne traktowanie problemu zwraca się uwagę w literaturze, przywołując najczęściej twórczość Jeana Roucha będącą połączeniem antropologicznego oglądu świata z profesjonalną działalnością filmową.

Justyna Sołtys, Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie

ZMRUŻ OCZY. DOTKNIJ, USŁYSZ, POWĄCHAJ. O MULTISENSORYCZNYM DOŚWIADCZANIU PRZESTRZENI MIEJSKIEJ

Proces sensoryzowania przestrzeni traktuję tutaj jako alternatywne mapowanie miasta. Odczytywanie go zaś jako pachnidła, krajobrazu dźwiękowego bądź struktury cielesnej, dotykanej, wytrwałej w swoim fizycznym istnieniu, przyjmuję za punkt wyjścia do konstruowania miejskich nowo-opowieści – sugestywnych, wrażeniowych, silnie zindywidualizowanych przez percepcyjne możliwości i ograniczenia. Opisywanie miejskich przestrzeni przy pomocy zmysłowych metafor prowadzi jednocześnie do zmian w sposobach teoretyzowania o nich. Zaś tego rodzaju intuicyjne poznawanie ma charakter niekompletny – pozostawia niedopowiedzenia. Na tym polega, jak pisze Anna Wiercorkiewicz, spektakularność zmysłów – pewne treści zostaną nam (być może) wyjawione, inne – utajone.

W kontekście powyższych zagadnień ciekawym zjawiskiem jest przeniesienie odczuwania zmysło-

wego, które dokonuje się najczęściej ze wzroku na smak, dotyk bądź zapach. Jak pisze Georg Simmel: „Pośród wszystkich organów zmysłów bardzo szczególną funkcję socjologiczną pełni oko: patrzenie na siebie ustanawia związek i wzajemne oddziaływanie między jednostkami”. Zbliżona relacja jest prawdopodobna w sytuacji jednostki postrzegającej wzrokowo formę nieosobową, której przykładem jest fotograficzna dokumentacja krajobrazu miejskiego. O ile, będąc w danej przestrzeni, odczuwamy ją synestezyjnie, o tyle fotografia jest formą zapośredniczącą te doznania.

Przy użyciu fotografii jako metody dokumentacji zamykającej scenę miejskich spektakli w kadrze, który pozostając formą jedynie wizualną, przywraca wrażenia zmysłowe towarzyszące ich realnemu odbiorowi, chcę zaprezentować kilka wybranych już nie przestrzeni, lecz miejsc, które swoją zmysłowością budzą pożądanie doświadczenia. Jednym z przykładów, jakie chciałbym przedstawić, jest sytuacja doświadczona przeze mnie niegdyś w Gdańsku. Spotkana pewnego mroźnego listopadowego wieczoru we wnętrzu opuszczonej fabryki szklarnia skonstruowana z barwnych witrażowych płatów tworzyła wrażenie kalejdoskopowych obrazów. Pełna pomidorowych kiści – pachnąca, smakowa, haptyczna, zwracała uwagę na różnorodne oblicza miasta, miejsca „zaczarowane”. Wreszcie, zainicjowała flâneurowskie podróże szlakami dotąd mi obcymi, pozwalając odczytywać miasto z użyciem innego niż dotąd języka.

Zofia Waslicka, Uniwersytet Warszawski

ROZMOWY WIZUALNE

W moim wystąpieniu poddam analizie związki pomiędzy antropologią wizualną a „nienaukową” dziedziną „produkcji wiedzy” – sztuką. Przedstawię lepiej znane w polu sztuki niż nauki dyskusje na temat możliwości sztuki jako sposobu poznawania i opisywania świata społecznego oraz kilka przykładów spełniających to kryterium prac różnych artystów, po czym skupię się na jednej z wypracowanych w polu sztuki metodzie, którą uważam za pożyteczną do zastosowania w antropologii wizualnej. Metoda ta wywodzi się z dydaktycznej tradycji komunikacji pozawerbalnej w pracowniach Oskara Hansena oraz jego ucznia Grzegorza Kowalskiego w Akademii Sztuk Pięknych, a rozwinął ją Artur Żmijewski. Opowiem krótko o pracy tego artysty z uczestnikami etnograficznych badań prof. Tokarskiej-Bakir w Sandomierzu, których celem było znalezienie odpowiedzi na pytanie, czy znajdujący się w sandomierskiej katedrze obraz, przedstawiający tzw. mord rytualny dokonywany przez Żydów na dzieciach chrześcijańskich, ma odbicie w wierzeniach lokalnej społeczności. Ta współpraca zaowocowała filmem „Polak w szafie” oraz tekstem „Stosowane Sztuki Społeczne”, w którym Żmijewski opowiada się za uczestnictwem sztuki w polityce oraz w otwartym konstruowaniu dyskursów wiedzy. Można wyróżnić następujące metody Żmijewskiego: spotkanie, konfrontacja, eksperyment, wywiad, studium przypadku, obserwacja uczestnicząca, reporterskie śledztwo, warsztaty, plenery artystyczne oraz interesujące mnie tu: rysowanie i wizualną rozmowę.

O ile pozostałe metody albo pochodzą z metodologii nauk społecznych, albo nie miałyby w niej zastosowania, o tyle dwie ostatnie mogłyby zostać z pożytkiem przejęte przez antropologię wizualną. Metody te opierają się nie na analizie zastanych obrazów, ale na aktywnym ich wywoływaniu, często przy znacznej ingerencji badacza. Taka metoda opiera się nie na ochronie informatora i wyników badania przed wpływem badacza, ale na bardziej partnerskiej relacji rozmowy. Omówię to na przykładzie kilku prac-badań Żmijewskiego, w których uczestniczyłam: m.in. wizualnych wywiadów biograficznych

z polskimi robotnikami w Irlandii, badaniach wizualnej wyobraźni osób niewidomych lub wyobrażeń i wiedzy Izraelczyków na temat konfliktu palestyńsko-izraelskiego. W kontekście tych działań i powstałych na ich podstawie filmów i publikacji zastanowię się nad zadaniem w opisie panelu pytaniem: czy słowo musi pełnić w antropologii funkcję nadrzędną i kontrolującą?

Na koniec zaprezentuję prowadzone przeze mnie badania nad pamięcią i wyobrażeniami Zagłady u pierwszego, drugiego i trzeciego pokolenia, w których wykorzystuję tę metodę.

ANTROPOLOGIA PŁCI I SEKSUALNOŚCI. PERSPEKTYWY MARGINALNE

Agata Chelstowska

JAK BYĆ DOBRĄ KASJERKĄ? BADANIA ANTROPOLOGICZNE NAD REALIAMI PRACY W SUPERMARKECIE, PYTANIE O STRATEGIE OPORU

Supermarkety to typ nowych, zglobalizowanych miejsc pracy, operujących technikami dyscyplinującymi, za pomocą których kształtuje się „elastycznego” pracownika. Praca w supermarketach charakteryzuje się niskimi płacami, silnym podziałem płci, niską obecnością związków zawodowych; ich pracownicy zasilają szeregi „pracującej biedoty” (working poor). W tym kontekście obserwowane od 2008 roku protesty pracowników supermarketów prowokują do pytania o zasoby (organizacyjne, dyskursywne), dzięki którym udaje się budować opór przeciwko międzynarodowym sieciom. Dlaczego supermarkety zatrudniają głównie kobiety? Dlaczego jest to jeden z nielicznych sektorów, gdzie kobiety stanęły na czele protestów? Jak usytuować działalność związkową tej grupy w kontekście kapitalistycznych i socjalistycznych wyobrażeń na temat roli kobiet, pojęcia pracy, rodziny? Jak zastosować do działalności związkowej kobiet antropologiczne koncepcje dyscypliny, sprawczości, oporu, posłuszeństwa, pracy emocjonalnej?

Referat oferuje wgląd w antropologiczne badania terenowe, doświadczenie pracy w supermarkecie (obserwacja uczestnicząca i wywiady). Badaczka pracowała jako kasjerka w sklepach dwóch sieci (krajowej i międzynarodowej). Badania nawiązują do prac innych antropolożek, pracujących w fabrykach, sklepach etc., np. Ehrenreich, Dunn, Gąsiorowskiej, Ngai.

Celem badań było też usytuowanie tematu w kontekście przełomu politycznego: pogarszającej się po 1989 roku sytuacji związków zawodowych w Polsce, zmieniającej się sytuacji kobiet jako obywaterek i pracowniczek. Podejmuję temat rodzącej się współpracy między działaczkami związkowymi i polskim ruchem feministycznym. Warto też podjąć próbę usytuowania państwa i supermarketów, jako aktorów społecznych, w szerszym obrazie postsocjalistycznej polskiej gospodarki i polityki społecznej, widzianej przez pryzmat płci kulturowej.

Magdalena Grabowska, Uniwersytet Warszawski

OKRUCHY WOLNOŚCI: DOŚWIADCZENIE I SPRAWCZOŚĆ KOBIEC W SOCJALISTYCZNEJ POLSCE I GRUZI

Mimo że w historiografii głównego nurtu nadal dominuje przekonanie, że kluczowym elementem doświadczenia kobiet żyjących w socjalizmie był rozdział między formalną równością płci a faktycznym jej brakiem, część badaczek feministycznych w Europie Wschodniej podważa tezę o bierności kobiet w i po socjalizmie. Najnowsze badania historyczne i etnograficzne pokazują, że mimo iż w okresie

socjalizmu istniał pewien zakres autonomii i rozwinęły się rozmaite formy aktywnej podmiotowości, to zaangażowanie kobiet na rzecz równości płci wymyka się istniejącym narracjom historycznym, które za paradygmatyczną uznają drogę rozwoju zachodniego ruchu feministycznego.

W proponowanym przeze mnie wystąpieniu użyję niektórych narzędzi feministycznych teorii postkolonialnych i poststrukturalnych, takich jak sprawczość i usytuowane doświadczenie, aby podważyć tezę o bierności kobiet w okresie socjalizmu. Referat powstanie na podstawie materiału zebranego podczas badań terenowych — łączących w sobie elementy „historii mówionej” (oral history) i etnografii instytucjonalnej — prowadzonych w Polsce i Gruzji. W swoim wystąpieniu skupię się po pierwsze na motywach zaangażowania się kobiet w system socjalistyczny, formach i zakresie aktywnej podmiotowości kobiet w ramach i poza strukturami „państwowego feminizmu” w latach 1921-1991 w Gruzji, i 1945-1989 w Polsce oraz ocenie przez kobiety „socjalistyczne” procesu transformacji. Po drugie postaram się odpowiedzieć na pytanie o to, jak pomijana niemal całkowicie w dotychczasowych badaniach perspektywa globalna, transnarodowa kształtowała doświadczenie polityczne kobiet w okresie socjalizmu. Szczególną uwagę chciałabym zwrócić na kwestię udziału i wkładu delegacji państw socjalistycznych na kształtowanie się polityki „równości płci” na forum Organizacji Narodów Zjednoczonych, i współpracę pomiędzy krajami socjalistycznymi a krajami tak zwanego „trzeciego” świata. Po trzecie moim celem jest dostarczenie krytycznej, porównawczej analizy projektu socjalistycznej „równości płci” z perspektywy wpływu lokalnych czynników politycznych i kulturowych, takich jak religia, nacjonalizm i specyficzne doświadczenia transformacji ustrojowej, na kształtowanie się strategii wdrażania i recepcję socjalistycznej „polityki równościowej” w różnych kontekstach geopolitycznych i kulturowych.

Dorota Hall, Polska Akademia Nauk

„CHRZEŚCIJANIE LGBT” W POLSCE: OBSZARY MOŻLIWOŚCI I NIEMOŻNOŚCI

Referat przedstawia wstępne rezultaty badań prowadzonych wśród nieheteronormatywnych osób wierzących w projekcie „Instytucjonalny i indywidualny wymiar religijności osób LGBT w Polsce” (2011-2014) finansowanym przez NCN. Wpisując się w nurt publikacji akademickich powstałych w Europie Zachodniej i Ameryce Północnej, naświetla on problematykę napięcia między homoseksualnością a wiarą. Inaczej jednak niż w tych publikacjach uwypukla fakt, że owo napięcie nie rozgrywa się tylko w wyizolowanej sferze skonfliktowania stworzonego wewnątrz tradycji religijnej, lecz angażuje cały dynamiczny układ dyskursywny, z którego wyłaniają się, obok religijnych, m.in. dyskursy medyczne czy emancypacyjne, pozostające względem siebie w złożonej, często antagonistycznej, relacji.

Wypracowywany ostatnio w Polsce polityczny dyskurs emancypacyjny wiele zmienia w doświadczeniu osób wierzących, które nie mieszczą się w heteronormie. Daje niewątpliwie język, dzięki któremu można nazwać homoseksualne pragnienia i je uprawomocnić. Ale świecki dyskurs emancypacyjny, wraz z całym układem dyskursywnym, którego jest częścią, produkuje też pola niewypowiedzeń, miejsca milczenia i niemożności artykulacyjnej. Artykulacje aktywistów LGBT, poprzez wbudowany w nie antyklerykalizm i poprzez to, że powstają w opozycji do artykulacji na temat homoseksualności wytwarzanych przez instytucje religijne, tylko utrwalają produkowany przez te instytucje rozłam między homoseksualną samorealizacją a wzorcem bycia prawowiernym chrześcijaninem. Problem przenosi się na możliwości artykulacyjne „chrześcijan LGBT” jako podmiotu społecznej gry o hegemonię, które pod presją tego antagonizmu stają się niezwykle ograniczone. Miejsca niewypowiedzenia wyłaniają

się także z osobistego doświadczenia osób biorących udział w moich badaniach: okazuje się wówczas, że ta sama machina dyskursywna, która pozwala nazwać, uprawomocnić nienormatywne pragnienia i dokonać coming outu, wypycha z powrotem do szafy, gdy pojawia się kontekst religijny. Chodzi tu nie tylko o niewygodę związaną z ujawnieniem się jako osoba wierząca w środowiskach gejowsko-lesbij-skich, lecz także o sytuacje, w których trudno ujawnić się jako osoba homoseksualna ze względu na publiczne dyskusje o „homo klerze” czy o mniejszościowych organizacjach religijnych.

Renata Hryciuk, Uniwersytet Warszawski

“LAS MUJERES SE DEBEN PONER LAS PILAS”: O FEMINIZMIE, NEOLIBERALIZMIE I ROZWOJU LOKALNYM NA PRZYKŁADZIE BADAŃ W REGIONIE MAZAHUA (STAN MEKSYK)

Kobiety (szczególnie biedne i Indianki) oraz kwestie związane z seksualnością są głównym celem tzw. polityki rozwojowej zarówno rządu meksykańskiego, jak i różnorodnych organizacji pozarządowych od wczesnych lat 70. XX wieku. Agenda tych działań skonstruowana jest w oparciu o idee feministyczne, postulaty wielokulturowości i zrównoważonego rozwoju.

Proponowane wystąpienie prezentuje wyniki badania programów rozwoju lokalnego skierowanych do kobiet indiańskich i ich wpływu na zmianę relacji między płciami w społecznościach Indian Mazahua (stan Meksyk) przeprowadzonego w latach 2011-12.

Za przykład posłuży mi kooperatywa produkcyjna założona przez kobiety i mężczyzn Mazahua (Asociación Civil/Centro Comunitario Pjoxte A.C. 'Ayuda Mutua') w Rancheria La Soledad, w regionie Mazahua charakteryzującym się wysokimi wskaźnikami ubóstwa i marginalizacji społecznej, szybką i chaotyczną urbanizacją oraz degradacją środowiska naturalnego, wieloletnią tradycją migracji (do miasta Meksyk i do Stanów Zjednoczonych), a także stałą obecnością rządowych i pozarządowych programów „przeciwdziałania ubóstwu”, promujących zrównoważony rozwój, równość płci czy wzmacniających tożsamość etniczną.

Analiza działań Pjoxte pokazuje, jak ideologia neoliberalna leżąca u podstaw lokalnych działań rozwojowych wykorzystuje zarówno feministyczne idee równości płci, wzmacniania sprawczości i wspierania wzrostu władzy kobiet (empowerment), a z drugiej strony meksykańską tradycję upolityczniania macierzyństwa w sytuacjach kryzysu, by tworzyć nowe hierarchie społeczne, podmiotowości i relacje władzy, promować postawy indywidualistyczne i nową „pro-rynkową” moralność oraz wzmacniać klientelizm polityczny, co w rezultacie prowadzi do głębokich i zwykle niekorzystnych dla kobiet i lokalnego kontraktu płci zmian w funkcjonowaniu społeczności indiańskich.

Kaja Kojder-Demska, Uniwersytet Warszawski

EMANCYPACJA ŻONY KSIĘDZA

Prawosławie jest drugim co do wielkości wyznaniem w Polsce, można przyjąć, że dla kilkuset tysięcy wiernych stanowi czynnik w dużej mierze kształtujący postawy, w tym postawy wobec płci. Będąc wyznaniem mniejszościowym, prawosławie być może nawet w większym stopniu niż dominujący katolicyzm wpływa na kształtowanie się tożsamości wiernych, stanowi fundament ich poczucia odrębności kulturowej, jest wyznacznikiem tego, kim są. W wystąpieniu opowiem, co i przede wszystkim jak mówi się w prawosławiu o kobiecie w ogóle, a zwłaszcza o kobiecie tak wyjątkowej, jak żona kapłana, mająca w społeczności wiernych szczególne zadania. Skupię się przede wszyst-

kim na autonarracjach matuszek, dotyczących ich pracy zawodowej, roli społecznej, kobiecości, a także zakazów związanych z płcią i pełnioną rolą. Zastanowię się, czy można w ogóle mówić o prawosławnym feminizmie i o emancypacji prawosławnych kobiet oraz jak przemiany społeczne i równouprawnienie wpłynęły na obowiązki i własny wizerunek matuszek. Opowiem, jak zmieniała się rola matuszek w ciągu kilkudziesięciu ostatnich lat i co wpływa na wybory życiowe tych kobiet. Streszczę toczącą się wśród wiernych oraz duchownych dyskusję dotyczącą kontroli nad kobiecą płciowością i seksualnością, konkretnie nad noszeniem spodni czy zakrywaniem głów, opiszę także stosunek księży i samych matuszek do nieczystości rytualnej kobiet. Przedstawię stosunek przedstawicieli innych wyznań do seksualności księdza i jego żony, jaki wyłania się z wypowiedzi moich rozmówców, ale także z pewnego popularnego telewizyjnego talk-show, w którym gościły właśnie matuszki (a także ksiądz i kandydat na księdza). Rozważę, jak na ten obraz wpływa przymusowy celibat księży katolickich i dlaczego mówi się o „nielegalnych żonach” księży prawosławnych. Spróbuję się także zastanowić nad tym, co stosunek do kobiet i kobiecości Kościoła prawosławnego w Polsce mówi o stosunku do kobiet w Europie Środkowo-Wschodniej.

Grażyna Kubica, Uniwersytet Jagielloński

MARIA CZAPLICKA – WARSZAWSKA EMANCYPANTKA W CENTRUM BRYTYJSKIEJ ANTROPOLOGII

Wystąpienie przypomina postać Marii Czaplickiej (1884-1921), antropolożki i badaczki Syberii. Publiczna obecność kobiet na początku XX wieku nie była jeszcze oczywistością i musiały one uzasadniać swą aktywność, a także problematyzować swą kobiecość. Czaplicka czyniła to w różnych formach swej twórczości: w poezji, publicystyce i pracach naukowych. Dawała temu także wyraz w aktywności politycznej i zaangażowaniu w ruch kobiecy: była ogniwem łączącym polskie działaczki ze strukturami międzynarodowymi. Stała się ofiarą ówczesnej profesjonalizacji antropologii: jej posada wykładowczyni etnologii na Uniwersytecie Oksfordzkim była jedynie tymczasowa, w odrodzonej Polsce kobiety nie znajdowały jeszcze wtedy akceptacji jako wykładowczynie (poza jedynym wyjątkiem – Marią Curie), podobnie jak w mitycznej Ameryce. W końcu osiadła na prowincjonalnym Uniwersytecie Bristolskim. W jej twórczości publicystycznej i wystąpieniach publicznych jest wyraźnie widoczna perspektywa grup marginalnych, która podważała dominujący dyskurs. Daje się ona odnaleźć także w jej tekstach naukowych, na przykład w interpretacji syberyjskich szamanów jako trzeciej płci, co było bardzo nowatorskie jak na początek XX wieku. Można także w niej widzieć prekursorkę refleksyjnego podejścia w antropologii, co przejawiało się w podkreślanii zesłańczej proveniencji syberyjskich badaczy w jej książce „Aboriginal Siberia”, a także w odślanianiu kulisów swych własnych badań terenowych w trawelogu „My Siberian Year”. Jednocześnie była ona także eksponentką dyskursu rasowego, który rozumiała jako wzmocnienie naukowości antropologii, co we współczesnej antropologii społeczno-kulturowej nie znajduje uznania. Postać Czaplickiej pokazuje, że polska emancypantka nie tylko potrafiła się znaleźć w centrum brytyjskiego imperium, ale potrafiła go wzbogacić, uzupełnić, a czasami zdekonstruować.

Małgorzata Biczuk, Max Planck Institute for Social Anthropology

SZTUKA UNIKANIA PAŃSTWA. ANALIZA RELACJI CENTRUM-PERYFERIE

W GÓRSKOBADACHSZAŃSKIM OKRĘGU AUTONOMICZNYM W TADŻYKISTANIE

Celem niniejszego wystąpienia będzie analiza ciekawego zjawiska relacji pomiędzy centrum a peryferiami oraz państwem a autonomią, dokonana na podstawie obserwacji zmiennego statusu post-radzieckiej autonomii terytorialnej. Temat ten jest istotny ze względu na rosnącą rolę autonomii, podmiotu administracyjnego proponowanego jako metoda łagodzenia wewnętrzpaństwowych konfliktów o podłożu etnicznym lub religijnym. Autonomia, proponowana jako metoda kompromisu, może w specyficznych przypadkach stać się na odwrót, przyczyną rozpadu państwa oraz podłożem dla tworzenia ruchów oporu.

Prezentowane wystąpienie oparte będzie na materiale zebranym w trakcie 15-miesięcznych etnograficznych badań terenowych, zrealizowanych w Górskobadachszańskim Okręgu Autonomicznym (GBAO) w Tadżykistanie. Przedstawione zostanie tło historyczne istniejącej obecnie autonomii, konsekwencje jej istnienia wpływające na kreowanie tożsamości narodowej, codzienne metody unikania państwa oraz analiza relacji centrum-peryferie z perspektywy idei Jamesa Scotta. Przedstawiony materiał będzie się odnosił do danych historycznych, etnograficznych oraz będzie zawierał krótką analizę ostatniego konfliktu zbrojnego z lipca 2012 roku, będącego kulminacją napięcia pomiędzy państwem a autonomią.

Głównym celem prezentowanej analizy będzie próba spojrzenia na istniejący w państwie konflikt, mający podłoże w wojnie domowej oraz istotnych różnicach etnicznych, religijnych i ekonomicznych, z punktu widzenia „górn” i „dolin”. Doliny w koncepcji Jamesa Scotta reprezentują państwo i cywilizację, zaś góry są to obszary wymykające się kontroli państwa, obszary będące schronieniem dla tych, którzy uciekają od państwowości. Koncepcja Scotta, mająca swoje źródła w historycznej analizie masywu górskiego Azji Południowo Wschodniej, tzw. Zornii, może mieć ciekawe zastosowanie w innych obszarach ucieczki od państwowości, którymi mogą być nie tylko góry, ale też morza czy pustynie.

Istotna w niniejszej analizie jest próba odejścia od klasycznego spojrzenia na relację między państwem (reprezentującym centrum) a autonomią (oznaczającą peryferie) i przeniesienie interpretacji w stronę zależności pomiędzy górami i dolinami.

Grzegorz Demel, Uniwersytet Jagielloński

ETNOLOGICZNE REFLEKSJE NA TEMAT UKRAIŃSKIEJ ETNO-POLITOLOGII

Na problem połączenia refleksji antropologa i politologa patrzę z perspektywy polskiego badacza, który zgłębia dyskurs ukraińskiej tzw. etnopolitologii / etnopaństwowznawstwa. Próby z jednej strony wprowadzenia jej jako określenia „oddolnego” pojmowania polityki (A. Malewska-Szałygin), z drugiej – promowania jej jako politologii z etnologicznym ukłonem (przez A. Wierzbickiego) oznaczają, że pojęcie to również w polskiej nauce stwarza problemy, a przyjrzenie się ukraińskim doświadczeniom może przydać się i w polskiej refleksji etnologiczno-politologicznej.

Na Ukrainie w zagadnieniach związanych z problematyką mniejszości narodowych oraz dylematów

tożsamościowych dominującej ukraińskiej grupy etnicznej (podzielonej m. in. językowo) specjalizując się prężnie rozwijające się interdyscyplinarne dziedziny o politologicznej proveniencji: etnopolitologia i etnopaństwowznawstwo, których przedstawiciele starają się zaproponować władzom państwowym projekt budowy narodu politycznego w rozumieniu Maineckiego i Kohna. Proponowany referat poświęcony będzie obszarowi zainteresowań owych subdyscyplin oraz etnologicznej składowej ich bazy teoretycznej.

Ideą etnopolitologii, jak podkreślają jej ukraińscy przedstawiciele, jest spojrzenie na procesy polityczne oczami etnologa, na etniczne zaś – politologa. W akademickiej praktyce dyskurs etnopolitologiczny zdominowany jest przez politologów, a ukraińska etnologia (a w zasadzie wciąż ludoznawstwo pozostające w ryzach obiektywistycznego paradygmatu) nie jest w stanie zaproponować politologom alternatywnego spojrzenia na problematykę etniczną (kulturową). Spojrzenie przez „etnologiczne okulary” – tam, gdzie jest eksponowane – sprowadza się więc często do obiektywistycznego (w tym socjobiologicznego) pojmowania natury grupy etnicznej, przedmiotowego ujmowania tradycji, koncentracji na „autentycznej”, „ludowej” kulturze, uleganiu innym formom determinizmu. W konsekwencji formułowane przez autorów rekomendacje dla polityki etnicznej państwa uzasadniane są bez sięgania do perspektywy emicznej samych zainteresowanych. Ten sposób pojmowania natury etnosu nie stoi jednak w sprzeczności z powszechnym wśród autorów promowaniem idei narodu politycznego (obywatelskiego), ujawnia natomiast skłonność do ujmowania różnorodności etnicznej w sztywne ramy jednoznacznie określonych „grup kulturowych”, których członków charakteryzować powinny zbieżne deklaracje językowe i narodowościowe. Badacz staje więc przed metodologicznym problemem: traktować teksty ukraińskich badaczy jako źródła z tego samego porządku, czy jako teksty o zupełnie innej racjonalności?

Wojciech Dohnal, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

ANTROPOLOGIA POLITYCZNA W POLSCE – STAN BADAŃ, SZANSE I ZAGROŻENIA

W referacie chciałbym pokrótce odnieść się do tradycji i obecnej kondycji badań nad polityką w polskiej etnologii i antropologii kulturowej. Interesuje mnie prześledzenie powojennego rozwoju tej specjalizacji oraz opis i interpretacja najważniejszych nurtów współcześnie prowadzonych badań. Pragnę omówić ich zakres i tematykę, założenia teoretyczno-metodologiczne oraz stojące przed nimi szanse i wyzwania.

Najbardziej uderzającą cechą polskich badań nad polityką jest to, że w zdecydowanej większości koncentrują się one na polityce w świecie postkolonialnym. W tym nurcie mieszczą się zarówno prace dotyczące sytuacji etnopolitycznej w Azji, Ameryce Łacińskiej, Afryce oraz Oceanii, jak i studia z zakresu polityki tożsamości oraz problemów grup mniejszościowych. Często podejmowanymi tematami są także przeobrażenia tradycyjnych systemów politycznych i struktur władzy, kwestie etniczne, migracje, polityka państwa oraz problemy związane z procesami państwo- i narodotwórczymi. Można przewidywać, że w najbliższych latach tematyka ta nie straci na aktualności i nadal cieszyć się będzie dużym zainteresowaniem.

Znacznej aktywności na polu badań nad polityką w świecie postkolonialnym nie towarzyszy jednak równie duże zainteresowanie problematyką krajową. Społeczno-kulturowy wymiar polskiej transformacji oraz aktualne problemy szeroko rozumianej polityki lokalnej, w tym zwłaszcza

złożone stosunki władzy i podporządkowania, stosunkowo rzadko stają się przedmiotem antropologicznej refleksji. Nieliczne prace z tego zakresu dotyczą głównie antropologii komunizmu i postsocjalizmu, konsekwencji zmian ustrojowych, „ludowych” wyobrażeń o władzy i polityce oraz przywództwa politycznego. Co prawda w ostatnich latach wyraźnie wzrosła liczba publikacji na temat uchodźstwa i migracji oraz różnych aspektów globalizacji, ale jak dotąd stosunkowo niewiele uwagi poświęca się w nich politycznym wymiarom tych procesów. Jaka jest przyczyna takiej sytuacji? Jakie pociąga ona za sobą konsekwencje? Na te i inne pytania chciałbym w swoim referacie odpowiedzieć, wskazując jednocześnie na te obszary, które potencjalnie przyczynić się mogą do umocnienia polskiej antropologii politycznej i wyprowadzenia jej z izolacji, w jakiej – jak sądzę – specjalizacja ta się znajduje.

Aleksandra Dudzińska, Uniwersytet Warszawski

„TO JEST PRAWIE ŻE MAFIJNA STRUKTURA”. ANTROPOLOGICZNE ROZWAŻANIA NA TEMAT STRATEGII, TAKTYK I RYTUAŁÓW UCZESTNICTWA W POLSKICH PARTIACH POLITYCZNYCH

Partie polityczne ze względu na swoje miejsce i funkcje w systemie politycznym państwa zazwyczaj znajdują się w kręgu zainteresowań politologów i socjologów polityki. Wybierając partię polityczną jako przedmiot mojego wystąpienia, pozornie stoję w sprzeczności z intencjami moderatorów panelu „antropologia polityczna”, w których została szczególnie podkreślona perspektywa „człowieka niepolitycznego” i jego interakcje ze sferą polityczną: państwem i władzą. Chciałabym bowiem pokazać partię jako organizację mającą specyficzne rytuały, hierarchię i swego rodzaju obrzędowość. Działacze partyjni, aby utrzymać swoją pozycję, awansować w strukturze, bądź zrealizować swoje cele i potrzeby, muszą potrafić odnaleźć się w gąszczu nieformalnych zasad. Aby tak się stało, przyjmują różne taktyki w zależności od aktualnie obowiązującej w partii strategii i metod działania swoich partyjnych kolegów. Wymaga to od nich nie tylko strategicznego planowania swoich działań, zawierania sojuszy, łączenia się we frakcje, poszukiwania mocnych patronów, ale przede wszystkim prowadzenia miejscami brutalnej i bezwzględnej gry mającej na celu „eliminację” grup lub jednostek, które przeszkadzają w realizacji potrzeb takich jak miejsce na listach wyborczych, dostęp do stanowisk czy decyzyjność. Należy podkreślić, że pomimo licznych analiz dotyczących polskiej sceny partyjnej nie ma zbyt wielu opracowań poświęconych życiu wewnętrznemu ugrupowań, a te nieliczne opierają się zwykle na odtworzeniu i porównaniu ze sobą statutów poszczególnych partii. Wszyscy moi dotychczasowi rozmówcy zgodnie stwierdzili, że formalnie zasady regulujące działalność danej organizacji są mało istotne w jej codziennym funkcjonowaniu. Formalny zapis statutu często jest konsekwencją działań podejmowanych poza jego regulacją, a czasami wręcz wykorzystywany do gier między frakcjami. Wobec tego wydaje się potrzebne wykorzystanie antropologicznego dorobku badawczego związanego z rytuałami i obrzędowością do innego niż dotychczas spojrzenia na organizację, która zrzesza nie tylko „zawodowych polityków”, ale również „ludzi niepolitycznych”. Swoje refleksje na temat reguł nieformalnych istniejących w polskich partiach politycznych oprę na wywiadach przeprowadzonych z działaczami różnych ugrupowań, zrealizowanych w 2012 roku.

Monika Golonka-Czajkowska, Uniwersytet Jagielloński

NOWY GRUNWALD I FESTUNG KOLBERG. BITWA O KOŁOBRZEG

W POLSKIM DYSKURSIE PUBLICZNYM

W dyskursie historycznym poświęconym делам polskiej wojskowości bitwa o Kołobrzeg uważana jest obok walk o przełamanie Wału Pomorskiego za najcięższe i najkrwawsze działania wojenne na terenie kraju, w jakich uczestniczyła armia WP. Oficjalne dane mówią o 1013 zabitych, 142 zaginionych i 2652 rannych Polaków i około pięciu tysiącach zabitych i rannych Niemców. Kołobrzegskie zaślubiny z morzem weszły nie tylko na trwałe do najnowszych dziejów Polski, ale stały się jednym z najważniejszych wydarzeń mitu założycielskiego PRL. Legitymizowały po II wojnie światowej nową władzę i stanowiły potwierdzenie obietnicy z manifestu PKWN o Wojsku Polskim, „które pomości klęskę wrześniową”, „zgotuje Niemcom drugi Grunwald” i skutecznie zawalczy „o powrót do Matki-Ojczyzny starego polskiego Pomorza”. Dla samego miasta dzień 18 marca 1945 r. stał się punktem „O” – momentem inicjalnym, od którego rozpocząć się miała jego nowa historia, a zarazem na poziomie politycznego mitu reaktualizacją chwalebnych czynów piastowskich władców i przypieczętowaniem „odwiecznego”, „naturalnego” prawa do zdobytego terytorium. Ciągły proces odnawiania wspomnień o kołobrzegskiej bitwie był przez długie lata narzędziem potwierdzania tożsamości narodowej Pomorza Zachodniego – polskości okupionej ofiarą krwi poległych tu żołnierzy, narzędziem, które miało utrzymywać w wyobraźni społecznej Polaków jeden z obowiązujących w polityce PRL wzorców patriotyzmu heroicznego. Stąd przestrzeń miasta do dzisiaj w sposób zupełnie wyjątkowy przesycona jest różnego rodzaju znakami odwołującymi się wojennych dziejów walk w marcu 1945. Jednocześnie, wraz ze zmianą ustroju, demontażem Układu Warszawskiego i włączeniem Polski do UE, symboliczny obraz bitwy zaczął ulegać znaczącym przeobrażeniom, związanym zarówno ze zmianą polityki historycznej, jak i pojawieniem się nowego, koncyliacyjnego dyskursu unijnego. Jednym z przykładów tej transformacji mogą być zorganizowane w 2010 roku obchody 65. rocznicy Walk o Kołobrzeg i Zaślubin Polski z morzem, które potwierdzając rytualnie prawo Polski do tej części Pomorza, ujawniły także konflikty i dylematy obecne w publicznym, zarówno oficjalnym, jak i potocznym dyskursie o polskim patriotyzmie.

Karol Kaczorowski, Uniwersytet Jagielloński

PRZEMIANY WEWNĘTRZNEJ I ZEWNĘTRZNEJ POLITYKI TURCJI

W KONTEKŚCIE ARABSKIEJ WIOSNY

Cris Shore i Susan Wright w *Anthropology of Policy* podkreślali, iż analiza programów politycznych (a nie koncentracja na strukturach władzy jak w klasycznym podejściu Meyera Fortesa i Edwarda Evans-Pritcharda) prowadzi do sedna problematyki antropologicznej. Naukowa refleksja nad bliskowschodnimi strategiami i procesami politycznymi wydaje się obecnie szczególnie istotna ze względu na zapoczątkowane na przełomie 2010 i 2011 roku rewolucje polityczne nazywane często Arabską Wiosną, które stanowiły przykład nieposłuszeństwa obywatelskiego o niespotykanej dotychczas na Bliskim Wschodzie skali.

Celem mojego wystąpienia będzie przedstawienie i analiza zachodzących od początku XXI wieku przemian w tureckiej polityce zagranicznej oraz wewnętrznej z perspektywy zmieniającego się ładu politycznego regionu. Życie społeczne mieszkańców Anatolii ze względu na heterogeniczność kulturową oraz zróżnicowanie religijne i etniczne stanowi punkt zainteresowania zarówno politologów jak

i antropologów już od wielu dekad (Mohapatra, Bellér-Hann i Hann). W obliczu Arabskiej Wiosny wśród zachodnich publicystów i politologów popularne stało się wskazywanie obecnego ustroju Turcji jako modelu demokracji dla Bliskiego Wschodu (np. Ghosh, Owen).

Na początku swojego wystąpienia za Noah Feldmanem przedstawię rozróżnienie demokracji islamskiej od demokracji islamistycznej. Następnie, wychodząc od wyróżnionego przez Charlesa Tilly'ego podziału na rzeczowe, procesualne i proceduralne podejście do teorii demokracji, przeanalizuję funkcjonowanie systemu politycznego Turcji. W analizie uwzględnione zostaną teorie autorstwa takich badaczek i badaczy jak: Terry Lynn Karl, Robert Dahl, James Ferguson, Frederick George Bailey, Cris Shore i Susan Wright. Omówiona zostanie również zmiana orientacji polityki międzynarodowej Turcji dokonana przez ministra Ahmet'a Davutoğlu, która spowodowała znaczące ocieplenie nastawienia ludności arabskiej do Turcji. Na taką zmianę wskazują badania ilościowe pozarządowej organizacji Turkish Economic and Social Studies Foundation (turecki skrót – TESEV), których wyniki przedstawię podczas referatu.

Uzupełnieniu analizy wewnętrznej i zewnętrznej polityki Turcji posłuży przedstawienie wyników własnych badań: analizy tureckiej codziennej prasy anglojęzycznej (dzienniki Today's Zaman i Hürriyet Daily News) oraz sondażu przeprowadzonego wśród stambulskich studentek i studentów.

Iwona Kaliszewska, Uniwersytet Warszawski

„ZA DUŻO” I „ZA MAŁO” PAŃSTWA. DOŚWIADCZENIE PRAKTYK PAŃSTWOWYCH W REPUBLICE DAGESTANU

Zainteresowanie antropologów koncentruje się wokół tego, w jaki sposób państwo jest doświadczane i reprodukowane w życiu codziennym. Analizie poddawane są lokalne przejawy państwa na peryferiach, ich kulturowa specyfika. Co dzieje się jednak w przypadku, gdy ludzie wydają się w coraz mniejszym stopniu uczestniczyć w państwie? Gdy opisywany przez Veenę Das „racjonalny wymiar państwa” (2007) istnieje głównie pod postacią przemocy?

Czy można powiedzieć, że mamy wówczas do czynienia z jednoczesnym „brakiem” i „nadmiarem” państwa? To przez ten pryzmat przyjrze się kaukaskim peryferiom Federacji Rosyjskiej.

Dagestan to najbardziej niestabilna republika na południu Rosji. Korupcja, konflikt między zbrojnym podziemiem dążącym do realizacji idei Kaukaskiego Emiratu a strukturami siłowymi pochłania coraz więcej ofiar, strzelaniny i aresztowania są w republice codziennością.

Dagestańscy muzułmanie w coraz mniejszym stopniu wierzą, że porządek „nadejdzie z góry”, na własną rękę konstruują lokalne przestrzenie porządku, w których panują jasne zasady, bazujące na szariacie. Sprawiedliwość społeczna z czasów proroka Mahometa, walka wyzwolenicza imama Szamila z XIX wieku, silna ręka Stalina lub Putina to idiomy, z których czerpią. Kalendarze z Putinem obok makat z Mekki kazały mi głębiej przemyśleć relację między lokalnymi doświadczeniami i wyobrażeniami na temat państwa a lokalnymi praktykami wprowadzania szariatu.

Peryferia są często opisywane jako miejsca, gdzie państwo „działa nie tak” a sprawczość mieszkańców, wyrażająca się nieraz w działaniach niezgodnych z prawem – jak choćby wprowadzanie szariatu – kategoryzowana jest jako forma oporu lub próba zmiany relacji władzy. Tymczasem, co postaram się pokazać, działania nielegitymizowane przez państwo mogą być również przejawem troski o nie. Podążając za myślą Veeny Das (2004), w swoim wystąpieniu zamierzam przyjrzeć się bliżej formom nieczytelności i nieporządku na marginesach Federacji Rosyjskiej.

Amanda Krzyworzeka, Uniwersytet Warszawski

OPÓR CZY KREATYWNE DOSTOSOWYWANIE SIĘ? O OSZUKIWANIU PAŃSTWA

Nowe uregulowania prawne zmuszają ludzi do zmiany codziennych działań. Zmiany te mogą postępować w dwóch kierunkach: albo dostosowania się do nowych wymogów (sytuacja pożądana i oczekiwana przez prawodawców) albo dołożenia starań, by pomimo nowych uregulowań nadal można było działać po staremu (obchodzenie prawa, oszukiwanie, działania nieformalne – często wybierane przez tych, których nowe uregulowania dotyczą).

Swoje wystąpienie poświęcę tym drugim działaniom. Na podstawie przykładów z badań, prowadzonych w latach 2005-2008 wśród polskich rolników, pokażę, jak kreatywnie reagują oni na niechciane zmiany, narzucane odgórnie m.in. przez władze państwowe (m.in. w związku z dostosowywaniem prawa do wymogów UE), czy lokalnych graczy rynkowych (mleczarnia skupująca produkty danego gospodarstwa). Postaram się prześledzić różne rodzaje działań podejmowanych w ramach takiego sprzeciwu, skupiając się głównie na sposobach używania matematyki i liczb, jako jednym z najskuteczniejszych. Rolnicy często sprzeciwiają się nowym regulacjom nie dla samego zachowania status quo (np. z powodu przywiązania do tradycji, lenistwa czy oszczędności i niechęci do przeprowadzania kosztownych zmian), ale z powodu wartości, które wyznają i których chcą bronić, a które są – według nich – zagrożone w związku z nowymi przepisami/wymogami. Sprzeciw wobec nowych uregulowań (czy to aktywnego i jawnego, czy też tzw. biernego oporu) można rozpatrywać jako walkę o władzę – o władzę narzucania norm (etycznych, ekonomicznych, społecznych), oceniania zachowań innych ludzi, decydowania o tym, co jest racjonalne, słuszne i korzystne ekonomicznie. Rolnicy, będący w tej walce na przegranej pozycji, mimo wszystko starają się zdobyć jak największą kontrolę nad własnym życiem, wykazać własną sprawczość i nie poddać się całkowicie narzucanym im zasadom.

Małgorzata Kułakowska, Uniwersytet Jagielloński

HISTORIE FLAGI ZJEDNOCZONEGO KRÓLESTWA WIELKIEJ BRYTANII I IRLANDII PÓŁNOCNEJ

Wystąpienie poświęcone zostanie analizie flagi Zjednoczonego Królestwa Wielkiej Brytanii i Irlandii Północnej jako przedmiotu identyfikacji politycznej i narodowej. Poruszone zostaną następujące aspekty: relacja pomiędzy brytyjskością jako tożsamością narodową a tożsamością obywatelską, analiza pojęcia brytyjskości jako metapojęcia obejmującego poszczególne tożsamości narodowe – również te niereprezentowane w symbolu flagi, problematyczna relacja brytyjsko-irlandzka ilustrowana obecnością Krzyża Św. Patryka na fladze, wreszcie pytanie o przyszłość flagi w kontekście dewolucji oraz debaty nad niepodległością Szkocji.

Mateusz Laszczkowski

BUDOWANIE PAŃSTWA: BOOM BUDOWLANY W ASTANIE I PERFORMATYWNOŚĆ PAŃSTWA

W proponowanym wystąpieniu omawiam przeniesienie stolicy Kazachstanu do Astany (miasta znanego dawniej jako Celinograd i Akmoła) w 1998 roku oraz boom budowlany, jaki miał tam następnie miejsce poczynając od około roku 2000. Opierając się na badaniach terenowych zrealizowanych przeze mnie w latach 2008-2009, przedstawiam etnograficzne studium budowy nowego krajobrazu miejskiego oraz procesu konstruowania państwa, którego materializacją stała się wspomniana budowa. Skupiam się na doświadczeniach kilkorga osób, które, niezależnie od siebie, migrowały do Astany w okresie boomu w poszukiwaniu szans na bardziej satysfakcjonujące życie oraz, jak dowodzę, odnowionego poczucia

aktywności i osobistej kontroli nad wytwarzaniem znaczeń. Przez pryzmat tych osobistych narracji analizuję oficjalną ideologię i szersze przekształcenia społeczne i polityczne. Rozważam relacje pomiędzy państwem, materialnością i polityczną podmiotowością i stawiam następujące pytania: W jaki sposób budynki i proces budowy kształtują doświadczanie i konstruowanie państwa? Jak obywatele odnoszą się do oficjalnych przedstawień budowy i przypisywanych jej znaczeń? Jaką rolę odgrywają oni w konstruowaniu i utrzymywaniu państwa? W jaki sposób podmiotowości obywateli kształtowane są w relacji do państwa i do procesu budowy? Bardziej ogólnie, jak to się dzieje, że materialność budynków dostarcza tak wymownego języka do kształtowania państwa, zarówno w sensie afirmatywnym, jak i krytycznym? Prezentowane w wystąpieniu badania stanowią część szerszego projektu, w ramach którego międzynarodowa grupa antropologów i politologów podejmuje się etnograficznego opisu zjawisk politycznych w Azji Środkowej w celu wypracowania nowego podejścia teoretycznego w antropologii politycznej, skoncentrowanego na szczegółach codzienności i wykorzystującego heurystyczny potencjał pojęcia performatywności.

Paweł Ładykowski, Polska Akademia Nauk

NA PERYFERIACH PAŃSTWA: PRZESTRZENNE ORAZ SPOŁECZNE WYMIARY WŁADZY. NEGOCJACJE POLSKO-CZESKIEGO „DŁUGU GRANICZNEGO”

W referacie omawiam konflikt suwerenności pomiędzy władzami państwowymi i lokalnymi uczestniczącymi w negocjacji polsko-czeskiego tzw. „długu granicznego”. Przedstawione materiały zebrane zostały podczas badań terenowych (r. 2012) oraz w toku kwerendy dostępnych archiwaliów MSZ.

Współczesna granica polsko-czeska tylko w części pokrywa się z granicą wytyczoną po I wojnie światowej przez ówczesną Polskę i Czechosłowację. Ponowne wyznaczenie granicy po r. 1945 oraz dokonywane później korekty prowadzące do jej skrócenia oraz „wyprostowania” spowodowały pojawienie się w 1958 r. wynoszącego ok. 370 ha tzw. „długu granicznego”. Po rozpadzie Czechosłowacji dług graniczny pozostał problemem polsko-czeskich stosunków bilateralnych.

Peryferie państwa to centralne zagadnienie dla jego władz. Państwo na obrzeżach terytoriów staje się nadwrażliwe, a jego instytucje działają nieustannie w stanie podwyższonej gotowości, podkreślając przy pomocy licznych działań oraz agend swoją jurysdykcję nad danym obszarem. Jednocześnie wejście do Strefy Schengen w 2007 zapoczątkowało proces znoszenia barier granicznych między Polską a Czechami. Oba państwa zaczęły wycofywać niemal wszelkie instytucje, które dotąd stały na straży spójności terytorialnej państwa narodowego. Dziś słupy graniczne jedynie symbolicznie informują o istnieniu granicy. Dotąd kwestia korekty długu granicznego negocjowana była na poziomie władz centralnych, a same negocjacje były upolitycznione: niektóre propozycje rozwiązania sporu traktowały granicę w kategoriach symbolicznych i patriotycznych; inne opływały próby wyceny ekonomicznej spornej ziemi. Ostatnio jednak do debaty włączyła się lokalna (czeska) społeczność zamieszkująca pograniczne gminy, domagając się formalnego rozpoznanie jako strona w sporze. W trwającym aktualnie procesie rezygnowania państwa narodowego z kontroli granic (objawiającym się np. w wycofywaniu się instytucji państwowych z roli kontrolerów i strażników granic i pogranicz) w ich miejsce i rolę zaczynają wchodzić społeczności lokalne. Protest czeskiej społeczności lokalnej wobec praskich decydentów to aktywność, która czyni z niej równoprawny podmiot, mający realny wpływ na kształt granicy, dotąd ustalany wyłącznie między podmiotami prawa międzynarodowego, czyli państwami narodowymi. Suwerenność tych podmiotów znalazła się jednak w konflikcie.

Agata Maksimowska, Uniwersytet Warszawski

„CZERWONY SYJON” VS. „MAŁA OJCZYŻNA” – SPÓR O WIZERUNEK ŻYDOWSKIEGO OBWODU AUTONOMICZNEGO W ROSJI

Punktem wyjścia dla referatu jest artykuł opublikowany w czasopiśmie „Lud”, w którym analizowałam politykę reprezentacji w Żydowskim Obwodzie Autonomicznym w Rosji jako rodzaj sporu o dominującą pozycję w procesie kształtowania lokalnego imaginariu i wytwarzania podmiotów/poddanych (Foucault). W artykule opisywałam głównych aktorów instytucjonalnych zaangażowanych w walki o kształt owej reprezentacji, próbowałam zidentyfikować dyskursy ustanawiające określone konstrukcje powszechnie zrozumiałej „żydowskości”, a także prezentowałam konsekwencje jakie te konstrukcje mają dla tworzenia się lokalnych tożsamości. W niniejszym referacie pragnę zwrócić uwagę na szczególnie aspekt tego procesu, związany z reakcją lokalnych aktorów na reprezentacje powstałe poza Obwodem. Mimo że dynamika lokalnych sporów o kształt reprezentacji Obwodu jako „żydowskiego” nieustannie się zmienia, odsłaniając rozróżnienie pomiędzy różnymi naturalizującymi „żydowskość” dyskursami a kulturową praktyką obywateli określających swoją tożsamość, to sytuacja różnorodności i niejednoznaczności konstrukcji kulturowych paradoksalnie daje dużo możliwości dla budowania pozycji politycznej na zewnątrz. Jednakże reprezentacje powstające poza lokalną dynamiką stosunków władzy są zupełnie inaczej uwikłane w dyskursy definiujące „(nie)żydowskość” Birobidżanu i często spotykają się z oporem mieszkańców Obwodu. W tym kontekście działania lokalnych aktorów są wyjątkowo spójne i dają się opisać przede wszystkim jako strategia o charakterze „obronnym”. Celem wypowiedzi broniących „żydowskości” jest udowodnienie, po pierwsze, że „projekt birobidżański” nie był jedynie elementem dyskryminacyjnej stalinowskiej polityki narodowościowej lecz przede wszystkim efektem zmagania pierwszych osadników z naturą i przeciwnościami losu, po drugie, że za sensem powstania Obwodu przemawia fakt, że umożliwił osadnikom z Ukrainy i Białorusi uniknąć Holokaustu, po trzecie, że w dzisiejszym zglobalizowanym świecie słabe i niejednoznaczne tożsamości żydowskie nie świadczą o porażce „radzieckiej żydowskiej ojczyzny”, ale o nadążaniu procesów społecznych w ŻOA za kreolizacją kultury światowej, po czwarte, że wysiłki wkładane lokalnie w „rozwój kultury” nie są przejawem sztucznego kreowania „wirtualnego świata żydowskiego”, lecz przemyślaną strategią marketingową, wykorzystującą środki, które sprawdziły się w okresie radzieckim.

Podczas wystąpienia przedstawię kilka przykładów reprezentacji Birobidżanu czynionej z zewnątrz i wypowiedzi świadczących o strategii „obronnej”.

Piotr Małczyński, Uniwersytet Wrocławski

NACJONALIZM Z FUTBOLOWEJ PERSPEKTYWY. PRZYKŁAD EURO 2012

W antropologicznej perspektywie rozważań nad nacjonalizmem powinno się, według K. Jaskółskiego, zwrócić szczególną uwagę na miejsce koncepcji narodu w myśleniu o świecie. Wskazanie na brak oczywistości i anaturalność narodowej rzeczywistości nakierowuje badania ku zjawiskom, które utrwalają nacjonalistyczne wizje. Istotną przestrzenią (re)produkcji tożsamości narodowej oraz ontologii kulturowej skoncentrowanej na narodowości (choć niedostrzeżoną dostatecznie przez wielu badaczy, którzy jak Gellner, przeceniali rolę edukacji w rozpowszechnieniu wizji świata narodów) jest kultura popularna, w tym sport. Piłka nożna dostarcza możliwości zarówno swoistego unaocznienia (abstrakcyjnych) narodów, jak ich symbolicznej rywalizacji. Drużyna reprezentacyjna pełni bowiem rolę

metonimii wyobrażonej wspólnoty, mecz zaś, dzięki wymiarowi rytualnemu, pozwala na społeczną integrację i ustalenie relacji dominacji między rywalizującymi stronami. Rozgrywkom towarzyszą zaś odwołujące się do narodowej symboliki i historii narracje. Analiza zjawisk powiązanych z futbolem pozwala więc na prześledzenie mitycznych i symbolicznych aspektów nacjonalizmu, a także na uwzględnienie codziennych doświadczeń, co również stanowi o charakterze antropologicznie zogniskowanych studiów nad nacjonalizmem.

Bazując na badaniach etnograficznych przeprowadzonych we Wrocławiu w trakcie turnieju EURO 2012, a także analizie dyskursu medialnego oraz folkloru internetowego (photoshop lore, vanity sites), który dotyczył mistrzostw Europy, pragnę przedstawić interpretację wydarzeń sportowych jako nacjonalistycznego święta. Interesować mnie będą przede wszystkim sposoby (re)produkcji wizji świata narodów, w tym emiczne definiowanie narodowości (polskiej), zarówno w formalnej, jak i nieformalnej wersji nacjonalizmu (za T.H. Eriksenem). Pragnę zinterpretować dyskurs omawiający charakter i skład zespołu, aby spróbować nakreślić sposoby rozumienia i wyznaczania granic narodu ze szczególnym uwzględnieniem skłonności do etnokracji bądź merytokracji, co pozwoliłoby na wpisanie analizowanych poglądów w obręb etnicznych bądź obywatelskich tendencji w ramach nacjonalizmu.

Łukasz Michoń, Stowarzyszenie Artystyczne Miastospółka

SPRAWA SMOLEŃSKA W UJĘCIU ANTROPOLOGII POLITYCZNEJ. O MOŻLIWEJ ROLI ANTROPOLOGA W PROCESIE ZARZĄDZANIA DRAMATEM SPOŁECZNYM SVOICH CZASÓW

W wystąpieniu będę się starał streścić najważniejsze analizy oraz nasuwające się wnioski, do jakich doszedłem w swojej rozprawie doktorskiej, która dotyczyła działania mechanizmu rytualnego wpływającego na wybrane dyskursy polityczne i determinujące tym samym przebieg i zakończenie wybranych dramatów społecznych.

Po 7 latach badań nad strukturalno-semiotycznymi związkami zachodzącymi między treścią i budową dwóch starotestamentowych Ksiąg Samuela a dramatami społecznymi wykazałem, że istnieje między nimi bardzo interesujący związek. Dokonane analizy pozwoliły dostrzec, opisać i zrozumieć proces, w którym dramat społeczny przebiega według schematu charakterystycznego dla mechanizmu kozła ofiarnego, stając się jednocześnie modelem dla kolejnych prób rytualnego powtórzenia schematu rywalizacji między przedstawicielami dwóch zantagonizowanych paradygmatów.

W efekcie prowadzonych badań udało mi się dowiedzieć, że przybierająca na sile „wojna polsko-polska”, która ujawnia się między innymi w kontekście interpretowania przyczyn katastrofy smoleńskiej, wpisuje się w model dramatu społecznego, który rozgrywany jest według „dawnej drogi” zrealizowanej między innymi przez Józefa Piłsudskiego. W wyniku symultanicznych analiz na trzech poziomach jednocześnie (scenariusza starotestamentowego, jego paradygmatycznej realizacji w dramacie społecznym z udziałem J. Piłsudskiego oraz próbie rytualnego powtórzenia schematu we współczesnie trwającym dramacie społecznym) możliwe stało się dostrzeżenie stałych elementów kompozycji wskazujących na to, że współczesny proces rytualny także został zagarnięty przez mechanizm ofiarniczy, który „narzuca” jego przebieg oraz zakończenie w nieustannych próbach selekcji oraz złożenia w ofierze postaci będących transformacją fundatorów porządku III RP.

W tym kontekście niezwykle interesująca dla antropologów staje się możliwość zarządzania współczesnym dramatem społecznym. Jest to perspektywa niezwykle atrakcyjna i wymagająca politycznie

odpowiedzialnej postawy od badaczy społecznych, którzy mogą zaproponować „nową drogę” w ramach nieofiarniczego zakończenia rywalizacji między przedstawicielami dwóch zantagonizowanych paradygmatów. Propozycja tak pojmowanej antropologii politycznej stanowić może wiążący, silny i merytoryczny głos środowiska antropologicznego proponującego konkretne rozwiązanie dramatu społecznego, które może stać się wzorcem dla kolejnych prób rozwiązywania zrytualizowanych konfliktów społecznych.

Jacek Nowak, Uniwersytet Jagielloński

KONFLIKT DYSKURSÓW HISTORYCZNYCH VERSUS PAMIĘĆ ZBIOROWA W POLSKO-UKRAIŃSKIM POJEDNANIU

Koniec ubiegłego wieku w Europie w dużej mierze upłynął pod znakiem dyskusji o pamięci przeszłości i zasadach budowania nowego ładu geopolitycznego. Nowy projekt europejskiej tożsamości wymagał bowiem unormowania relacji sąsiedzkich między krajami, które w przeszłości prowadziły ze sobą spory i wojny. Jednocześnie postępująca demokratyzacja w krajach postsowieckich nie tylko zmuszała do rozliczenia się z przeszłością ale wymagała też naprawy relacji między narodami aspirującymi do członkostwa w europejskiej wspólnocie. Jedną ze strategii politycznych stało się więc rozliczanie i przebaczenie win z przeszłości. Owa szczególna polityka pamięci widoczna była zwłaszcza w społeczeństwach Europy Środkowo-Wschodniej. W mojej ocenie, w interesującym mnie przypadku relacji polsko-ukraińskich, nie przygotowano tych dwóch społeczeństw do wzajemnego przebaczenia, a to skutkuje brakiem zdolności do pojednania. Ponadto kwestia dobrych relacji Polaków z Ukraińcami dotyczy nie tylko ich stosunków sąsiedzkich, ale jest wskaźnikowa dla dalszych losów procesu europeizacji. Przewiduję, że właśnie na tym odcinku granic decyduje się przyszłość projektu tożsamościowego Europy.

Analizując relacje sąsiedzkie Polaków, da się zauważyć, że są one obciążone pamięcią przeszłości, która w zasadniczym stopniu determinuje ich kondycję. O ile jednak wraz z upływem czasu owe relacje z większością sąsiedzkich krajów się polepszają, o tyle polsko-ukraińskie wciąż pozostają na wysokim poziomie wzajemnej niechęci. Skoncentruję się przede wszystkim na czynnikach wpływających na taki a nie inny stan pamięci przeszłości w społeczeństwie polskim. Powiem więc o regułach społecznego pamiętania, strategiach tożsamościowych, roli i pozycji mniejszości ukraińskiej oraz polityce historycznej wobec Ukrainy. Swoje rozważania prowadzę w ramach teorii pamięci zbiorowej i konfliktów etnicznych. Odwołam się też do swoich wieloletnich badań antropologicznych na temat relacji polsko-ukraińskich.

Elżbieta Olzacka, Uniwersytet Jagielloński

„ZBADAĆ WOJNĘ MIARĄ CZŁOWIEKA” – O PRZEDMIOCIE BADAŃ I DOKONANIACH ROSYJSKIEJ ANTROPOLOGII WOJENNEJ

Refleksja nad naturą zależności łączących różne kategorie wojen z wzorami kultury i formami życia społecznego od dziesięcioleci zajmuje badaczy. Szeroką, antropologiczną analizą zjawiska wojny oraz dostrzeganiem jego powiązań z kulturą zajmuje się specjalizacja zwana antropologią wojny. Temat ten jest chętnie poruszany również przez rosyjskich naukowców, jednak wyniki ich badań i analiz wydają się nie przenikać poza granice Federacji Rosyjskiej i nie są powszechnie znane wśród polskich socjologów i antropologów. W ramach swojego wystąpienia chciałabym więc je przybliżyć.

Zainteresować mogą zwłaszcza ustalenia teoretyczne, pojęciowe, jakie składają się na refleksję o kulturowym wymiarze zjawiska wojny. Pojęcie „kultury wojennej” nieobecne jest w zachodniej nauce – tak

w socjologii, antropologii jak i naukach strategicznych. Funkcjonują tam oczywiście pojęcia pokrewne, jak chociażby kultura bezpieczeństwa, kultura strategiczna, czy najbliżej – „military culture” – żadne z nich jednak nie proponuje pełnej analizy „antropologicznego wymiaru zjawiska wojny”. Tego zadania podjął się, na gruncie rosyjskiej antropologii i kulturologii, m.in. Władimir I. Bażukow, przedstawiając oryginalną koncepcję „wojennej kultury” i wyznaczając główne kierunki i metodologię badań w obrębie „wojennej antropologii”. Podejście antropologiczne umożliwiło ma „badanie zjawiska wojny miarą człowieka”, a więc skupienie się na wszystkich jej aspektach – począwszy od materialnego a skończywszy na symbolicznym i duchowym.

Rosyjscy znawcy tematu (W.N. Grebienkow, J.N. Romanowa, J.S. Sienawska) skupiają się na szczegółowych aspektach „kultury wojennej” – materialnym, socjologicznym, psychologicznym, historycznym i kulturowym. Badają również sposoby przejawiania się kultury wojennej w czasach wojny i w czasach pokoju, a także wojenne kultury poszczególnych krajów i społeczeństw (zwłaszcza rodzimą) i ich wzajemne oddziaływanie na siebie. Ich analizy często noszą również charakter praktyczny i obejmują: wojenną socjalizację młodzieży i wpływ na nią różnych społecznych instytucji, kształtowanie wyobrażeń o wojnie, armii i wojennej służbie różnych społecznych grup czy osobliwości myślenia i zachowania żołnierzy w konfliktach wojennych początku XXI wieku.

Robert Pyka, Uniwersytet Śląski

DEMOKRACJA I PAŃSTWO NA ROZDROŻACH GLOBALNEGO ŚWIATA Z PERSPEKTYWY ANTROPOLOGII POLITYKI

Przedmiotem referatu będzie opisanie i wyjaśnienie przekształceń następujących w obrębie współczesnego państwa, rzutujących na funkcjonowanie systemu demokracji przedstawicielskiej pod wpływem postępującej globalizacji, oddziałującej na przestrzeń państwa i jego struktury lokalne za pośrednictwem procesów metropolizacji.

Godne uwagi będzie zatem zarówno to, w jaki sposób dochodzi do reprodukcji porządku globalnego i jego logiki w obrębie państwa, ze szczególnym uwzględnieniem obszarów metropolitalnych, ale także, a może przede wszystkim, ukazanie „oporu”, jaki stawia społeczeństwo i państwo względem coraz silniej determinujących ich sytuację zewnętrznych imperatywów właściwych systemowi globalnemu. Zbadanie wspomnianego „oporu” jest kluczem do zrozumienia ostatecznego kształtu instytucji i rozwiązań normatywnych, które stanowią wyłącznie zewnętrzne przejawy i rezultaty procesu ściągania się specyficznej historyczności danego społeczeństwa z zewnętrznymi względem niego uwarunkowaniami globalnymi.

Przeprowadzenie tego rodzaju badań wymaga specyficznego podejścia badawczego lokującego się na styku socjologii polityki i antropologii polityki. Pojęcie historyczności używane jest tu w znaczeniu, jakie nadał mu Alain Touraine, stwierdzając, że „społeczeństwo nie redukuje się do swojego funkcjonowania lub adaptacji do otoczenia; ono samo się wytwarza”. Zgodnie z powyższym faktyczne przekształcenia w sposobach funkcjonowania społeczeństwa, w wymiarze formalnym, instytucjonalnym oraz normatywnym, są efektem permanentnego napięcia między zewnętrznymi bodźcami, które docierają z jego otoczenia, a jego wewnętrzną konstrukcją aksjologiczną i normatywną oraz stosunkami społecznymi, poprzez które społeczeństwo to samo się wytwarza i które katalizują sposób, w jaki te zewnętrzne bodźce oddziałują na jego ostateczny kształt.

Przedmiotem analiz empirycznych prezentowanych w referacie będzie społeczeństwo francuskie. Podyktowane jest to jego niezwykle silną historycznością oraz „oporem”, jaki może ono stawiać względem determinantów globalnych, których logika wydaje się zgoła odmienna od norm konstytuujących szkielet aksjologiczny francuskiego społeczeństwa.

Edyta Roszko, Durham University

MARITIME ENCLOSURES IN THE SOUTH CHINA SEA: PERFORMANCE OF SOVEREIGNTY, CUSTOMARY FISHING PRACTICES AND COUNTER-MAPPING THE SEA TERRITORY IN VIETNAM AND CHINA

The South China Sea (SCS) is a conflict-ridden international arena of rivalry between China, the US, India, and the ASEAN countries over sovereignty, resources and security. In this geo-political clash China claiming sovereignty and exclusive rights to resource exploitation—is the dominant force and Vietnam its main challenger. In contrast with those studies that analyse the SCS dispute and the increasing competition over natural resources by looking exclusively at the major state actors, this article situates claims to political sovereignty within broader, vernacular notions of social space. I suggest that complex territorial claims, new technologies and forms of knowledge applied by the state to delineate their material borders on the sea can be best understood by looking how sovereignty is performed on a day-to-day basis. Customary fishing practices in the SCS have been increasingly used by China and Vietnam as a technology of mapping and counter map-making to formulate legal arguments for enclosures of the commons and the ‘territorialization’ of the sea and its resources. Vietnam and China chose to frame their territorial claims in the emotive term of ‘protection’ of their local fishermen and their historic rights to catch freely in—what is considered by these states to be—the ‘Chinese’ or ‘Vietnamese’ waters. In public discourse, Vietnamese fishermen’s struggle to make a living is construed as a powerful symbol of national sacrifice and courage to defend Vietnam’s sovereignty. Thus, I show that the performance of sovereignty through customary fishing practices and counter-mapping the sea territory in Vietnam is a particular projection of a socially constructed image of the state geo-body capitalizing on strong nationalistic sentiments. Finally, I argue that sovereignty is much more than a legal issue, supported by historical arguments; rather, it is a social and cultural performance involving many actors within and outside of the state.

Katarzyna Suwada, Polska Akademia Nauk

ROLA OJCA A POLITYKA RODZINNA, CZYLI O WPŁYWIE PAŃSTWA NA RODZICIELSKIE POSTAWY MĘŻCZYZN

Rodzicielstwo stało się dzisiaj w społeczeństwach zachodnich kwestią polityczną. Nie tylko dlatego, że Europa zmagą się z niskimi wskaźnikami dzietności i problemami starzejącego się społeczeństwa, ale również dlatego, że jest ono silnie związane z kwestiami równości płciowej i genderowym podziałem obowiązków domowych, które przekładają się na genderowe nierówności na rynku pracy. W tym kontekście istotna jest rola mężczyzn w sferze domowej i ich zaangażowanie w zajmowanie się dziećmi i domem. Polityka rodzinna pełni tutaj ważną funkcję, ma bowiem możliwość tworzenia mechanizmów ułatwiających, a nawet zmuszających mężczyzn do większego zaangażowania się w pracę domową i życie rodzinne. Moje wnioski opierają się na analizie prawie 80 wywiadów

głębiej z polskimi i szwedzkimi ojcami oraz matkami przeprowadzanych od lipca 2012 do kwietnia 2013 roku. Wywiady z elementami wywiadu biograficznego dotyczyły ojcostwa, jego rozumienia, a także praktyk z nim związanych. Porównanie doświadczeń polskich i szwedzkich rodziców pokazuje, jak wielki wpływ na postrzeganie ojcowskich ról i praktyk ma kontekst instytucjonalny i polityka rodzinna. Jest to szczególnie widoczne w przypadku szwedzkim – rodzice, raczej nieświadomie, używają argumentów, które były używane podczas wprowadzania poszczególnych reform. Na przykład duży nacisk na równość płciową sprawia, że osoby badane bardzo ostrożnie mówią o różnicach płciowych. Z kolei polscy rodzice są zgodnie przekonani o szczególnej roli matki do 3 roku życia dziecka, a ojca traktują bardziej jako tego, który powinien finansowo zabezpieczać życie swoim dzieciom. Można założyć, że wynika to z konstrukcji polskiego systemu urlopów macierzyńskich i wychowawczych, który sprawia, że to raczej kobieta, chcąc nie chcąc, musi pozostawać w domu z małym dzieckiem. W moim referacie pokażę, w jaki sposób kontekst polityczny wpływa na postrzeganie przez rodziców roli ojca i ojcostwa, a także jak determinuje codzienne praktyki. (Część polska badań jest finansowana przez NCN w ramach grantu PRELUDIUM II, a szwedzka przez Swedish Institute w ramach programu Visby).

Joanna Szczepanik

O KULTURZE WSPÓŁCZESNEGO MEKSYKU Z POMINIĘCIEM POLITYKI, CZYLI O CZYM? REFLEKSJE ANTROPOLOGICZNE OPARTE NA AUTORSKIM PROJEKCIE DZIENNIKARSKIM

Propozycja zaprezentowania wystąpienia opartego na projekcie dziennikarskim w ramach Kongresu Antropologicznego znajdzie swoje uprawnienie, jeśli potraktujemy treść przekazu medialnego jako obiekt analizy, a sam proces jego powstawania, jako badanie terenowe. Zagadnieniu relacji pomiędzy antropologią i mediami zostanie poświęcona wprowadzająca część wystąpienia. Nawiąże ona także do zagadnienia statusu badacza-observatora i jego miejsca w kontekście dyskursu postkolonialnego oraz kluczowych kwestii, takich jak władza i wiedza.

Następnie przedstawiona zostanie idea projektu polegającego na przygotowaniu numeru czasopisma „Magazyn Sztuki” poświęconego współczesnej sztuce i kulturze meksykańskiej. Analiza informacji w fazie przygotowawczej doprowadziła do podjęcia decyzji o położeniu akcentu na propozycje artystyczne odnoszące się do sytuacji społeczno-politycznej. Wsparcie finansowe otrzymane od Rządu Meksyku uwarunkowane jednakże zostało serią wytycznych, między innymi dotyczących „powstrzymania się od uczestnictwa w ruchach, które zakłócają porządek społeczny” i nakładających obowiązek regularnego raportowania w trakcie rozpoznania dziennikarskiego w Meksyku.

Zaproszeni do udziału autorzy meksykańscy zostali poinformowani o artystyczno-kulturalnym profilu pisma oraz o współfinansowaniu edycji meksykańskiej przez rząd. Efekt końcowy w postaci numeru meksykańskiego ukazał się po kilku miesiącach od zakończenia badań. Ostatecznie, rozmowa na temat twórców reprezentujących Meksyk na arenie międzynarodowej przekształciła się w artykuł dotyczący śladów postkolonializmu w polityce wewnętrznej i relacjach społecznych, rozważania na temat murali stały się inspiracją do opowieści o rewolucji w Oaxaca w 2006 roku, a tekst o meksykańskich mediach położył punkt ciężkości na wojnę narkotykową i przybrał formę wręcz bezpośredniej krytyki rządu.

W podsumowaniu należy zaznaczyć, iż choć zawartość merytoryczna tego zbioru artykułów stanowi doskonały materiał do analizy w kontekście „wspólnot wyobrażonych” Benedicta Andersona, teorii hegemonii kulturowej Antonia Gramsciego, teorii modernizacji Shmuela Noaha Eisenstadta, czy choćby badania tekstu, zgodnie z propozycją kodowania i dekodowania Stuarta Halla, szczególnie uwagę warto zwrócić na sam proces produkcji zbioru. Stosując za Michaeliem Herzfeldem definicję Sary Dickey, poszczególni „producenci” meksykańskiego numeru „Magazynu Sztuki” wydają się mieć zgoła sprzeczne cele.

Monika Sznel, Uniwersytet Warszawski

ANTROPOLOGIA W DOMU. ZAMIESZKIWANIE POSTAWIONE W STAN POLITYCZNEGO OSKARŻENIA

Jednym z immanentnych celów antropologii jest poszerzanie spektrum tego, co wyobrażalne (K. Hastrup). Doświadczenie etnograficzne podważa oczywistości i stawia pytania kulturowemu i politycznemu gorsetowi tworzącemu lokalne rzeczywistości. Od konstrukttywizmu społecznego przez postmodernizm do czasów współczesnych zdajemy sobie sprawę, że każda rzeczywistość – społecznie konstruowana (P. L. Berger, T. Luckman), wytwarzana w specyficznych kontekstach geopolitycznych – legitymizuje swoje prawo do stanowienia o tym co słuszne, prawdziwe, racjonalne poprzez wynajdowanie tradycji (E. Hobsbawm). Zamieszkiwanie w europejskim mieście to tradycja, w której właśnie dokonuje się przełom. W Polsce, od blisko dekady, liczne ruchy miejskie, organizacje pozarządowe, oddolne inicjatywy mieszkańców współpracują i zmieniają zasady funkcjonowania miast, ich fizyczną tkankę i społeczny charakter. Wiedza ekspercka jest podważana przez „teoretyków życia codziennego”. Wielkie narracje o tym, czym jest zamieszkiwanie w mieście są strącane z piedestału przez lokalne epistemologie (M. Herzfeld).

W wystąpieniu zechcę – bazując na materiale terenowym gromadzonym podczas autorskich badań etnograficznych pośród członków powstających i już istniejących współczesnych spółdzielni mieszkaniowych w Warszawie, Wiedniu i Kopenhadze (housing cooperatives) – umotywić niniejszą tezę: współczesne zamieszkiwanie w mieście staje się zadaniem, urasta do rangi politycznego manifestu. Ewukcje sygnalizują wzmożoną ochronę własności prywatnej, podczas gdy coraz większa liczba mieszkańców miast decyduje się na zamieszkanie w komunach czy spółdzielniach. Pogarszająca się sytuacja ekonomiczna zmusza ludzi do redefinicji i przeformułowania wyznaczonych celów: kredyt na mieszkanie godzi w poczucie bezpieczeństwa, bardziej opłacalne okazuje się wynajmowanie mieszkań, co przy dzisiejszej mobilności wpływa na zwiększenie poczucia wolności.

Zamieszkiwanie to soczewka skupiająca wiele płaszczyzn przechodzącego przeobrażenia współczesnego miejskiego społeczeństwa: od tożsamości narodowej do obywatelskiej tożsamości miejskiej, od heteronormatywnego podmiotu i rodziny nuklearnej do związków partnerskich czy rodziny z wyboru, od politycznej bierności do zaangażowania na szczeblu lokalnym i postulatów demokracji deliberatywnej. Ponadto, każdorazowo lokalne zaangażowanie i polityczny aktywizm łączą się jednocześnie z globalną redefinicją demokracji: mamy do czynienia z narodzinami horyzontalnej, głębokiej demokracji” (A. Appadurai).

Karolina Sztandar-Sztanderska, Uniwersytet Warszawski

FORMATOWANIE BEZROBOTNYCH: AKTYWIZACJA ZAWODOWA W POWIATOWYCH URZĘDACH PRACY A (RE)PRODUKCJA PORZĄDKU SPOŁECZNEGO I (RE)KONSTRUOWANIE PODMIOTOWOŚCI

Wystąpienie dotyczy praktyk podejmowanych w imieniu państwa wobec osób rejestrujących się jako bezrobotne w powiatowych urzędach pracy. Codzienne działania – takie jak rejestracja, sprawdzanie „gotowości” i „zdolności do podjęcia zatrudnienia”, rekrutacja do programów szkoleniowych, sporządzanie „Indywidualnych Planów Działania”, zajęcia aktywizacyjne w Klubach Pracy – rozpatrywane są z perspektywy różnych teorii władzy. Podejście analityczne – inspirowane pracami Bourdieu, Foucault i koncepcją street-level bureaucracy (Prottas, Lipsky) – pozwala analizować politykę wobec bezrobocia jako sposób kształtowania, kontrolowania i regulowania populacji oraz przetwarzania ludzi (people processing) o zróżnicowanych biografiach w czytelne i dające się klasyfikować podmioty, u których dzięki odpowiedniej „obróbce” próbuje się wykształcić pożądane zachowania. Pokazuję, jak biurokratyzowany świat powiatowych urzędów pracy jest poddawany przekształceniom pod wpływem nowych koncepcji zarządzania społeczeństwem („aktywizacji zawodowej”, „indywidualizacji”, zwiększania „efektywności”). Osoby, które przychodzą do urzędu, licząc na wsparcie w rozwiązaniu istotnych życiowych problemów, stykają się z tymi koncepcjami w formie przepoczwarzanej: rozdawanych druków, podpisywanych oświadczeń, stosowanych klasyfikacji, stawianych wymagań behawioralnych, specyficznie zaaranżowanej przestrzeni. Przy analizie praktyk zwracam uwagę na dwa wymiary. Po pierwsze, jakich kapitałów wymaga się od osób rejestrujących się jako bezrobotne i kiedy stosowane wobec nich kryteria prowadzą do reprodukcji nierówności, rozumianej jako obarczanie osób w wyjściowo trudniejszej sytuacji większymi kosztami wynikającymi ze styczności z urzędem. Po drugie, jakie założenia poznawcze i normatywne na temat obsługiwanych osób i polityki publicznej w obszarze bezrobocia kryją się za praktykowanym w urzędach pracy procesem przetwarzania ludzi. W tym drugim przypadku przedmiotem analizy są nie tyle deklaracje policy-makers (polityków, ekspertów czy biurokratów rangi ministerialnej), ile konkretne techniki sprawowania nadzoru i dyscyplinowania bezrobotnych, które służą tworzeniu pewnych typów podmiotowości. Wnioski zostały wypracowane podczas kilkuletnich badań terenowych w oparciu o ponad sto wywiadów, dokumenty urzędowe, statystyki, przepisy i krótkie obserwacje życia urzędowego.

Justyna Szymańska, Uniwersytet Warszawski

PRZPADEK FEMENU, CZYLI POP-FEMINIZM W SŁUŻBIE REWOLUCJI. PODMIOTOWOŚĆ ORGANIZACJI KOBIECEJ Z EUROPY WSCHODNIEJ.

Ruchy społeczne, działania zbiorowe, aktywność oddolna – te i inne podobne pojęcia utożsamiane są zazwyczaj z krajami „starych demokracji”, Zachodem, Północą, Pierwszym Światem; nazwy są zmienne i umowne, lecz w powszechnej świadomości nie ma wątpliwości, do której rzeczywistości owe zjawiska „naturalnie” przynależą. W wielu projektach pomocowych czy rozwojowych mowa jest natomiast o pomocy krajom Trzeciego Świata w rozwijaniu postaw lokalnej odpowiedzialności, świadomości, aktywności; długi czas jednak kwestia obywatelskiej aktywności w krajach tzw. Drugiego Świata – krajach postsowieckich – była ledwo zauważana lub lekceważona.

Z drugiej strony, większość śledzących przekaz medialny słyszała o Femenie, grupie ukraińskich femi-

nistek znanych ze swych nagich, publicznych (i widowiskowych) protestów. Mało kto jednak, słysząc o nich przypadkowo w telewizji, nazwałby tę grupę „oddolną inicjatywą” czy też „ruchem społecznym”. Przyczyna może leżeć w tym, że w świecie dzisiejszych mass mediów łatwiej przebić się z formą, niż z przekazem i treścią, lecz wbrew pozorom dla niektórych może to być wielką pomocą, a taką był na przykład dla Femenu – jest o nich głośno i znaczna część ludzi nieinteresująca się feminizmem czy ruchami kobiecymi ma przynajmniej ogólne pojęcie o tym, kim są „ukraińskie feministki”.

Abstrahując od ich medialnej strategii, można powiedzieć, że Femen – choć przez wielu traktowany z przymrużeniem oka – jest bardzo ciekawym przykładem wschodnioeuropejskiego ruchu społecznego. Zjawisko to, zapoczątkowane w Kijowie jako skromny ruch protestu, w miarę rozrastania się i rozprzestrzeniania poza granice Ukrainy, podbiło Europę, przejmując przy tym i redefiniując pojęcia takie jak „protest”, „feminizm”, „patriarchat” czy wreszcie „kobieca rewolucja”. Femen otwarcie mówi o tym, że nie oczekuje od „Zachodu” żadnej pomocy, że to one przybywają, by nieść pomoc kobietom, które na całym świecie są dyskryminowane i ciemnione.

Swoje wystąpienie, oparte na badaniach terenowych do pracy magisterskiej, chciałam poświęcić analizie ruchu społecznego pochodzącego z Europy Wschodniej, któremu nie tylko udało się przebić na Zachodzie, ale który również w pewnym sensie zdołał zmienić narrację dotyczącą aktywności społecznej i podmiotowości kobiet ze Wschodu.

Maria Świetlik

AKTYWIZM I TOŻSAMOŚĆ JAKO TAKTYKI OPORU WOBEC HEGEMONICZNEGO DYSKURSU

W swoich badaniach zajęłam się spiskowym fantazmatem – „żydokomuną”. Niniejszy referat poświęciłam nie stereotypowi, lecz temu, jak osoby określane mianem „żydokomuny” opisują swoją tożsamość w kontekście żydowskości, polskości i komunizmu.

Język medialnej debaty wokół książki Pawła Śpiewaka pt. „Żydokomuna” ujawnia szereg ukrytych założeń. W tekstach naukowców różnych dziedzin widać wyraźnie, że wybór komunizmu jest w ich odczuciu nieracjonalny. Nawet gdy chcą usprawiedliwić komunistów, to poprzez albo marginalizację ich znaczenia w polityce, albo szukanie wyjaśnienia, jak do takiej aberracji mogło dojść. Mówi się o „zaczadzeniu komunizmem”, „heglowskim ukąszeniu”, czy nawet czarach (polski podtytuł książki Marcie Shore „Kawior i popiół. Życie i śmierć pokolenia oczarowanych i rozczarowanych marksizmem”). Tymi zabiegami pozbawia się komunistów sprawczości. Podmiotowość jest im odbierana także przez inne założenia totalizujące. Ich odrębność od reszty społeczeństwa oraz wewnętrzna spójność są uznawane za oczywistość, choć przekonanie to nie zostało nigdy uzasadnione naukowo. Pomija się całkowicie różnorodność postaw polskich komunistów. Pobieżna (tzn. na poziomie wikipedii) analiza historii tej formacji ujawnia jak gorące dyskusje dotyczące podstaw ideologicznych toczyły się wewnątrz tego środowiska przez kilkadziesiąt lat.

Kolejne totalizujące założenie brzmi: „Wszyscy, którzy urodzili się z rodziców Żydów, to Żydzi – i dalej – a jako Żydzi troszczyli się głównie o innych Żydów”. Następne: „Kto zostawał komunistą, tracił tożsamość etniczną”. Choć tak różne, obie interpretacje prowadzą do jednego wniosku: żydowscy komuniści nie działali z myślą o korzyściach dla polskiego społeczeństwa.

Z przeprowadzonych przeze mnie wywiadów z przedwojennymi komunistami i ich dziećmi dowiedziałam się, jak bardzo zróżnicowane były wybory tożsamościowe w tym środowisku i jak nieadekwat-

ne są dzisiejsze jego opisy. Kolejną interesującą rzeczą było spostrzeżenie, że środowiska lub jednostki utożsamiane z władzą znajdować się mogą w sytuacji oporu. Skupiłam się na „broni słabszych”, za którą można uznać strategię tożsamościowe podrzędnych. Analizuję (sięgając po pojęcie tożsamości hybrydycznej) asymilację części tego środowiska jako uwewnętrznienie stereotypów na temat własnej grupy. Jest to inne spojrzenie na proces, który zwykle interpretowany był jako emancypacyjny, a w moim przekonaniu może mieć więcej wspólnego z takimi fenomenami jak „Der jüdische Selbsthaß” czy „Wuj Tom” niż z upodmiotowieniem. Podobnej analizie poddaję inne niż polskość wybory tożsamościowe.

Piotr Załęski, Uniwersytet Warszawski

DISKURS POLITYCZNY NACJONALISTÓW KIRGISKICH – PRZYPADEK ELITARNYCH ŚRODOWISK BISZKEKU

Wystąpienie chciałbym rozpocząć, przedstawiając na tle współczesnych zmian w Kirgistanie społeczny portret elitarnego środowiska nacjonalistycznego, którego liderzy w okresie prezydentury Rozy Otunbajewej związani byli ze sferą edukacji wyższej, nauki i administracji publicznej. Dyskurs środowiska nacjonalistów kirgiskich skupionego wokół partii „Asaba” był badany w Biszkeku w latach 2007–2012, a poza obserwacją uczestniczącą i swobodnymi wywiadami etnograficznymi w referacie wykorzystam także zbiór esejów lidera ideologicznego tego środowiska (przekazywanych w formie książkowej tylko najbliższym i przychylnym). Dyskurs polityczny tego środowiska zostanie przedstawiony w kilku istotnych dla niego kwestiach: zależności od Rosji – dawnej kolonialnej i obecnej postkolonialnej; wpływu (zgubnego) kultury pozakirgiskiej na kirgiską; prezydentury Kurmanbeka Bakijew; tzw. wydarzeń kwietniowych 2010 roku, obalających tamten reżim oraz kwestii konfliktu etnicznego na południu kraju w czerwcu 2010 roku. Widoczny jest tu syndrom myślenia spiskowego oraz chęć odwetu wobec – rzekomo dominujących – innych etnicznie. Dodatkowo, ważne miejsce w analizie zajmie kwestia retradycjonalizacji Kirgizów w tym dyskursie – stworzenie konstrukcji starożytnego narodu („zdeturkizowanego” i „zdemongoloizowanego”), od którego wywodzić się mają także niektóre narody indoeuropejskie (także Polacy, Ukraińcy, Słowacy – co interesujące, traktowani jako najbliżsi genetycznie). Tworzoną konstrukcją często towarzyszą przekonania o dziedzicznym duchu narodu, wolności i patriotyzmu przekazywanego (przynajmniej dawniej) w materiale genetycznym. Podjąłbym także próbę ukazania rekonstruowanej pamięci historycznej tego środowiska – pamięci dotyczącej postaci z historii najnowszej. Zwieńczeniem wystąpienia byłby opis (gęsty) wyobrażeń tego środowiska o tym, jak powinno wyglądać państwo kirgiskie (w sensie etnicznym), o postulowanym modelu polityki etnicznej oraz na temat postulowanego systemu władzy, które to pozostają poza mainstreamowym dyskursem polityki w Kirgistanie.

Piotr Zańko, Uniwersytet Warszawski

„CHLEBA ZAMIAST IGRZYSK”. O SUBWERSJACH MIEJSKICH PODCZAS EURO 2012

W czerwcu 2012 r. na terenie Polski i Ukrainy odbyło się najważniejsze wydarzenie sportowe ostatnich dziesięcioleci – Mistrzostwa Europy w piłce nożnej. Pomimo powszechnego entuzjazmu, w dyskursie publicznym w Polsce pojawiły się również głosy kontestujące to wydarzenie. Choć, jak pokazuje raport Centrum Badania Opinii Społecznej, były one marginalne – tylko 3% ankietowanych Polaków wyrażało krytyczne opinie na temat Euro 2012 – warto bliżej przyjrzeć się tej grupie „oburzonych”. Wydaje się, że jej najciekawszą reprezentacją są prowokatorzy kultury i ich wizualne subwersje.

Prowokacja kulturowa rozumiana będzie jako praktyka, głównie wizualna, „polegająca na kwestionowaniu, podważaniu czy też przekształcaniu treści komunikatu uznanego za element kultury dominującej przez bezpośrednią ingerencję w ów komunikat lub stworzenie komunikatu alternatywnego” (Zariño, 2012). Natomiast pojęcie „subwersji” będzie interpretowane na dwa sposoby. Po pierwsze, jako działanie o charakterze technicznym polegające na „dekontekstualizacji, i rekontekstualizacji »gotowych materiałów« wizualnych (obrazów) przejętych ze sfery sztuki i innych form kultury wizualnej”. Po drugie zaś jako krytyczna postawa wobec różnych form kultury dominującej (Ronduda, 2006).

Podczas wystąpienia autor, analizując wybrane obrazy/działania prowokatorów kultury, odpowie na pytanie, w jaki sposób i dlaczego semiologiczni partyzanci kontestowali Euro 2012.

Przedmiotem analiz będą między innymi prace/działania Manufaktury, Radykalnej Akcji Twórczej, grupy Kwiatki z Rabatki, na które można było się natknąć w przestrzeni miejskiej Warszawy, Poznania, Gdańska czy Wrocławia.

Prowokatorzy kultury w swoich pracach krytykują przede wszystkim postawę państwa, które – ich zdaniem – w pogoni za hedonizmem i rozrywką, lekceważy rzeczywiste potrzeby obywateli. Jedną z tez wystąpienia jest twierdzenie, że krytyczny głos mniejszości, choć przejawskrawiony i nie do końca obiektywny, zasługuje na wysłuchanie i analizę.

ANTROPOLOGIA RELIGII

Monika Banach, Uniwersytet Jagielloński

FIESTA ANDINA W SIERRA DE LIMA. MIĘDZY SACRUM A PROFANUM

Od czasów pojawienia się religii katolickiej na terenie Andów w centrum fiesty są przede wszystkim postaci świętych. Nie możemy jednak zapominać o wielkich prekolumbijskich ceremoniach, które opisują kronikarze – Guaman Poma de Ayala czy Garcilaso de la Vega. Opisy te dotyczą głównie uroczystości oficjalnej religii inkaskiego imperium, takich jak Inti Raymi.

W miejscach oddalonych o setki kilometrów od Cuzco, religijnego centrum tego kultu, andyjskie ayllus (rody, których funkcjonowanie jest ściśle oparte na strukturze pokrewieństwa i wzajemności) oddawały cześć bogom swojego panteonu huacas, powiązanego z kultem oficjalnym na zasadzie pokrewieństw przypisanych poszczególnym bóstwom. Szczegóły tych ceremonii możemy próbować odtworzyć na podstawie historycznych źródeł.

Wraz z ewangelizacją andyjski kalendarz rytualny musiał ulec transformacji. Z biegiem czasu w postaciach katolickich świętych mieszkańcy Andów dostrzegli to, czego dawniej oczekiwali od własnych huacas i mallquis. W uroczystościach poświęconych chrześcijańskim świętym powielali formę oddawania czci dawnym patronom, a w przeniesionych z katolicyzmu iberyjskiego bractwach znaleźli nowe sposoby organizacji kultu.

Dziś fiesta andina nie tylko rozgrywa się na pomoście między sacrum i profanum, lecz również przywołuje dwa odmienne sposoby pojmowania tych elementów: zakorzenione w prekolumbijskiej tradycji Andów oraz w praktyce chrześcijańskiej.

Pamiętając o powyższym, a jednocześnie odsuwając się nieco od problemu kategorycznego zakwalifikowania danych elementów fiesty do liturgii katolickiej bądź do praktyk pochodzących z czasów

prekolumbijskich, wskazać pragnę, iż w omawianych wspólnotach religijność i świeckość tworzą jedną rzeczywistość. Dla wspólnoty andyjskiej rok to nie tylko sekwencja dni i miesięcy. Przestrzenie związane z kultem religijnym łączą się z przestrzeniami związanymi z pracą, a rytuały dotyczące jednej i drugiej sfery wzajemnie się przenikają.

Prezentacja będzie oparta na wynikach badań terenowych przeprowadzonych w 2012/2013 na obszarze peruwiańskich prowincji Canta i Huarochiri.

Anna Buchner, Uniwersytet Warszawski

SANKTUARIA KATOLICKIE W POLSKIM KRAJOBRAZIE RELIGIJNYM. INTERDYSCYPLINARNA ANALIZA WYBRANYCH OŚRODKÓW KULTU W POLSCE

W Polsce w migracjach pielgrzymkowych uczestniczy 6–8 mln osób rocznie. Wielowiekowe zjawisko odwiedzania sanktuariów, które obecnie jest bardzo popularne w naszym kraju, staje się szczególnie interesujące badawczo, gdy założymy, że podlega ono takim samym przekształceniom jak cały społeczny świat. Mam tu na myśli globalne i lokalne procesy, takie jak rozwój turystyki i Internetu, zmiana struktury czasu wolnego, poprawa jakości życia i wiążący się z nią wzrost oczekiwań. To, że żyjemy w czasach, w których podróżowanie jest jak nigdy dotąd łatwe i bezpieczne, dostęp do samochodów coraz bardziej powszechny, informacje na temat każdego sanktuarium są dostępne w Internecie, a czas na odwiedzenie go łatwiej znaleźć w weekend niż w kościelne święto, znacząco – moim zdaniem – wpływa na całe zjawisko. W konsekwencji zmienia się też sposób zarządzania sanktuariami, które starają się wychodzić naprzeciw potrzebom odwiedzających.

W trakcie wystąpienia chciałabym się podzielić refleksją z zakończonych badań do pracy doktorskiej, które prowadziłam w wybranych sanktuariach katolickich w Polsce (Gietrzwałd, Jasna Góra, Licheń, Kraków-Łagiewniki, Kalwaria Zebrzydowska, Niepokalanów, Święta Lipka, Piekary Śląskie, Wiktorówki w Tatrach). Wchodząc w sanktuarijny teren bez wcześniejszych sztywnych założeń i przyglądając mu się z etnograficzną wręcz dokładnością, próbowałam zrozumieć fenomen całego zjawiska i poszukać odpowiedzi na pytania m.in. o to, kto i z jaką motywacją odwiedza miejsca kultu, jak jest zorganizowana przestrzeń sanktuarium i jak jest ono odbierane przez osoby je odwiedzające.

W swoim referacie przedstawię przede wszystkim zastosowane w procesie badawczym metody analizy, których dobór nastąpił dopiero po „wyjściu z terenu”. Były to m.in. „opisy gęste” (zawierające m.in. podstawowe informacje na temat historii i kultu sprawowanego w danym miejscu, jego zaplecza oraz panującego w nim genius loci), analiza ramowa czynności wizyty w sanktuarium oraz analiza metaforycznego postrzegania sanktuarium. Na tę ostatnią składała się zarówno charakterystyka badanych metafor oraz odnalezienie 15 głównych metafor, odtwarzających sposób metaforycznego mówienia o miejscu kultu.

Agnieszka Halemba, Uniwersytet Warszawski

OBJAWIENIA I DUCHY GÓR – RELIGIA DOŚWIADCZANA, SPOŁECZNA I ZORGANIZOWANA

W prezentacji porównuję rezultaty moich badań nad religią prowadzone wśród księży i wiernych Kościoła Katolickiego Obrządku Wschodniego na Ukraińskim Zakarpaciu i wśród rdzennych mieszkańców południowej Syberii. Pojęcie „religia” powinno być w naukach społecznych traktowane jako narzędzie heurystyczne, czyli takie, które ułatwia komunikację wewnątrz dyscypliny naukowej bez konieczności jednoczesnego uzgadniania jego precyzyjnej definicji. Jego użycie sugeruje, że zajmujemy się

zjawiskami prawdopodobnie w pewnym stopniu podobnymi, ale stopień i rodzaj tego podobieństwa nie może być punktem wyjścia, a tylko ewentualnie wnioskiem płynącym z badań porównawczych. Jednocześnie religia jest w wielu badanych społecznościach terminem emicznym, lokalnie używanym do kategoryzowania zjawisk. W tak rozumianej heurystycznie i emicznie religii można wyodrębnić trzy podstawowe aspekty, czy raczej sposoby, w jakich jest to pojęcie używane: aspekt doświadczenia, aspekt społeczny i aspekt organizacyjny. Te aspekty są dobrym punktem wyjścia do zadawania interesujących pytań dotyczących obecności religii we współczesnym świecie, a szczególnie do badań porównawczych nad religią.

Współczesna religioznawczyni Ann Taves przyznaje, że podstawą zjawisk, które zarówno w nauce, jak i w języku codziennym określamy jako religijne, są prawdopodobnie szczególne doświadczenia. Jednakże Taves daleka jest od religijnego esencjonalizmu czy mówienia o specyficznych cechach doświadczenia religijnego. Chociaż doświadczenie jest podstawą religijnych instytucji i organizacji, to nie jest ono religijne samo w sobie. Pewne doświadczenia są definiowane jako religijne na poziomie społecznym. Na tym poziomie procesy prowadzące do tych specyficznych doświadczeń są także instytucjonalizowane, stając się częścią życia społecznego. Dotychczasowe narzędzia metodologiczne i analityczne antropologii najlepiej sprawdzają się właśnie na tym polu.

Natomiast poziom organizacyjny religii pozostaje w znacznym stopniu poza zainteresowaniem antropologii, chociaż jest on niezwykle ważny. Parafrazując Clifforda Geertza: antropolog nie bada organizacji, a ewentualnie bada (nie za często) w organizacji, ale czy w tym przypadku antropolog ma rację? Uważne przyjrzenie się organizacji może nam pomóc w zrozumieniu, w jaki sposób doświadczenie religijne i religijne instytucje zmieniają się, gdy znajdują się w orbicie zainteresowań religijnej organizacji. Jakiego rodzaju doświadczenia i instytucje są wykluczane z organizacji i dlaczego? Czy jest w organizacji miejsce na religijne eksperymentowanie i innowacyjność? Czy są jasno określone procedury zarządzania doświadczeniem religijnym? W jaki sposób ludzie wartościują społeczny, doświadczalny i organizacyjny aspekt religii?

Mariusz Kania

MUZUŁMANIE JAKO ANTY-BUDDYJSKI FUNDATOR JEDNOŚCI MJANMA

Oficjalny bilans konfliktu w prowincji Rakhine w okresie od czerwca do początków listopada 2012 roku wyniósł: 167 zabitych, 223 rannych, 10 100 zniszczonych domów i innych budynków, 111 000 przesiedlonych z 16 980 domostw. W moim wystąpieniu spróbuję wskazać kulturowe, historyczne i religijne tło, które pozwoli zrozumieć przyczyny wybuchu agresji pomiędzy ludźmi zamieszkującymi ten obszar Mjanmy. Na podstawie przeprowadzonych badań terenowych przedstawię narracje o muzułmanach tworzone i funkcjonujące wśród buddyjskich uczestników konfliktu. W analizie tych narracji posłużę się aparatem teoretycznym wywiedzionym w dużej mierze z psychoanalityczno-marksistowskich inspiracji. Celem mojej analizy jest ukazanie roli, jaką pełni islam oraz narracje o nim wśród wyznawców Buddyzmu, którzy stanowią dominującą społeczność w Mjanmie.

W analizowanych przeze mnie narracjach muzułmanie przedstawiani są jako swego rodzaju obcy, którzy – na zasadzie odwróconego odbicia – umożliwiają zdefiniowanie formacji hegemonicznej. Formacja ta, zgodnie z propagandą rządzących, związana jest z kategorią czystości, podczas gdy wyznawcy islamu opisywani są jako brudni. Czyste intencje, które w ramach buddyjskiego porządku symbolicz-

nego stanowią podstawę wszelkich działań prowadzących do nibbany, generują brudne intencje, które wiążą się z pożądaniem doczesnych korzyści. Powstała na tym gruncie własność podmiotowa określana mianem *hpôn* pozwala na kontrolę swojego „brudu” dzięki ideologii. Jednak, aby ideologia mogła funkcjonować prawidłowo, potrzebne jest wytworzenie pewnego dystansu. Podmioty, pożądając doczesnych korzyści lub osiągnięcia ich w przyszłych inkarnacjach, muszą opierać się na stwierdzeniu, że celem ich jest coś więcej, a mianowicie osiągnięcie nibbany. Dystans ideologiczny umożliwiony zostaje poprzez semantyczne przesunięcie kategorii brudu z ideologicznego *hpôn*, które ma wymiar pozytywności, w obszar negatywności. To przesunięcie można interpretować jako praktykę przemocy symbolicznej, która w warunkach konfliktu służy do uprawomocnienia użycia przemocy fizycznej wobec muzułmanów. Narracje ukazują muzułmanów jako postacie w żaden sposób nie powiązane z czystymi intencjami buddyźmu. Nieczystość muzułmanów stanowi w narracjach zaprzeczenie „czystych intencji” buddyźmu oraz wspiera tworzenie formacji hegemonicznej, wyraźnie odgraniczając ją od grupy „nieczystych” innych.

Poprzez szczegółową analizę narracji funkcjonujących w grupie hegemonicznej wskażę, jak kategorie religijne i język religijny bywają angażowane do tworzenia obrazu grupy obcych i swoich. Zaprezentuję również, jak – w przypadku współczesnych walk w Mjanma – język i symbolika religijna są włączane w sytuacje konfliktowe i zbrojne starcia.

Ewa Kocój, Uniwersytet Jagielloński

RELIGIJNOŚĆ I ŚWIAT JEJ GRANIC – PRZEKROCZYĆ I OSWOIĆ CZY ZAPOMNIEĆ? INTERDYSCYPLINARNOŚĆ W BADANIACH NAD RELIGIJNOŚCIĄ EUROPY ŚRODKOWO-WSCHODNIEJ

Europa Środkowo-Wschodnia, po doświadczeniach XX-wiecznego komunizmu i ideologii asymilacji wyznaczających politykę państw w stosunku do mniejszości narodowych, etnicznych i religijnych, od wielu lat próbuje zbudować na nowo codzienną przestrzeń. Antropologia kulturowa tej części Europy, mimo swej refleksyjności i ciągłego stawiania pytań o zakres swoich badań i metodologię, nie była wolna od politycznej ideologii. Wiele powstałych prac, choć wartościowych, skupiało się przede wszystkim na badaniu religijności jednej (własnej) grupy etnicznej, nie uwzględniając wzajemnych relacji i procesu translacji treści między „ideologicznie nieobecnymi” w danej przestrzeni. Co więcej, antropologia nie „oswoiła” wciąż bogatego dziedzictwa kulturowego stojącego za konkretnymi mniejszościami religijnymi na poziomie kultury potocznej nieustannie współtworzącej codzienność.

Współczesne procesy wielokulturowe wynikające z przemian ideowych w kulturze światowej i związane z nimi nowe trendy naukowe pozwalają w inny sposób spojrzeć na dotychczasowe religijne dziedzictwo tej części Europy. W antropologicznych badaniach nad religijnością bardzo ważne jest zwrócenie uwagi na interdyscyplinarność badań postulowaną od dawna w antropologii, ale nie mającą przełożenia na badania praktyczne. W kontekście badań wielokulturowych nad religijnością dorobek antropologii w poszczególnych krajach nie daje się już często obronić – wydobywają one nowe sensy i znaczenia dotychczasowych teorii i hipotez naukowych. Interdyscyplinarność rozumiem tu w dwojaki sposób: z jednej strony jest to konieczność gruntownego poznania dziedzictwa religijnego mniejszości (m.in. liturgii, kanonicznych i pseudokanonicznych

tekstów religijnych, kalendarzy wyznaczających czas, przestrzeń i widowiskowość roku obrzędowego), bowiem wyznacza ono współczesną religijność i sprawia, że pod jego wpływem w wielu krajach postkomunistycznych ożywają stare wierzenia, łączące się z nowymi treściami ogólnoswiatowymi dostępnymi dzięki nowym mediom; z drugiej zaś to badania nad przenikaniem tych treści w przypadku konkretnych grup zamieszkujących określone przestrzenie kulturowe. Nowe wyzwania wymagają powołania interdyscyplinarnych grup badaczy różnych specjalności z wielu krajów, a także w większym stopniu użycia nowych mediów do wspólnej prezentacji „ponad granicami” wyników naukowych projektów.

Rozważania swoje formułuję na podstawie wieloletnich badań terenowych prowadzonych w Rumunii oraz konfrontowanych z badaczami innych krajów Europy Środkowo-Wschodniej (m.in. Republika Mołdawii, Litwa, Ukraina, Bułgaria).

Jakub Kołodyński, Renmin University of China

HYBRYDY KULTUROWE JAKO REZULTAT AKOMODACJI RELIGIJNEJ NA PRZYKŁADZIE DWÓCH SZCZEPÓW ABORYGENÓW TAJWAŃSKICH

Szerzenie chrześcijaństwa poza jego kolebką kulturową od początku wiązało się z dostosowaniem Kanonu Rzymskiego do warunków lokalnych. Od momentu pojawienia się misjonarzy w Azji starano się dostosować rytuał do panujących tam zwyczajów i wszechobecnych „kodów kulturowych”. Przodownikami w tym względzie byli ojcowie jezuici, którzy przekonali się na własnej skórze, że daleko idące metody akomodacyjne nie zawsze mogą spotykać się z aprobatą Watykanu. W ostateczności zmuszeni byli do zmiany swoich metod ewangelizacyjnych. Chrześcijaństwo na Tajwanie, w Republice Chińskiej, również musiało zmierzyć się z wieloma przeszkodami natury kulturowej. Wśród Tajwańczyków do dziś widać podział na rdzennych mieszkańców, tubylców (aborygenów) i Tajwańczyków przyjezdnych (głównie przybyłych na wyspę wraz Chai Kai-shekiem Chińczyków Han). Chrystianizacja w obu tych grupach przebiegała innymi drogami. O ile zaszczepianie chrześcijaństwa wśród napływowych Tajwańczyków przypominało pracę z Chińczykami na kontynencie, to praca z aborygenami, wielokrotnie – „łowcami głów”, musiała przyjąć zgoła odmienną formę.

W swojej prezentacji chciałbym przedstawić współczesne codzienne życie oraz praktyki religijne katolików w dwóch społecznościach, w których prowadziłem badania terenowe: wśród aborygenów w południowej części Tajwanu w prowincji Taidong, zamieszkaną przez szczep Paiwan oraz na Wyspie Lanyu z jej natywną ludnością ze szczepu Tao. Chrześcijaństwo na tych terenach nie ma długiej historii. Pierwsi misjonarze pojawili się tutaj około 60 lat temu. W moim wystąpieniu przedstawię, jak w procesie chrystianizacji misjonarze łączyli mitologię tubylczą z chrześcijańską, a także jak dostosowali niektóre symbole chrześcijańskie do lokalnej społeczności. Charakterystycznym tego przykładem jest Jezus na krzyżu z miejscowości Tuban, który przybrał kobiece kształty, co determinowane jest przez fakt, iż szczep Paiwan jest szczepem matriarchalnym. W szczególności chciałbym pokazać, jak zabiegi akomodacyjne misjonarzy przyczyniły się do szerzenia chrześcijaństwa i jaki status ma wiara chrześcijańska wśród współczesnych aborygenów tajwańskich. Wskażę również wzajemne wpływy kulturowe oraz zmiany powstałe w wyniku spotkania chrześcijaństwa z kulturą aborygenów.

Jacek Kukuczka, Muzeum Etnograficzne im. Seweryna Udzieli w Krakowie

MIĘDZYRELIGIJNE POKOJE MODLITWY I MEDYTACJI.

KULTUROWE KURIOZUM CZY RELIGIJNY FENOMEN?

Wydaje się, że tradycyjne, wyznaniowe kaplice na lotniskach nikogo już dziś nie zaskakują. Być może, w coraz większym stopniu, nikogo też nie obchodzą. Nie sięgając daleko, można je „odwiedzać” również w Krakowie, Katowicach czy na warszawskim Okęciu. Jednak myliłby się ten, kto znajdujące się tam rzymskokatolickie kaplice zestawiałby w jedno z międzyreligijnymi, czy raczej ponadreligijnymi miejscami kultu, z jakimi mamy do czynienia w wielu innych portach lotniczych niemal całego świata. Współczesne lotniska to miejsca, w których obcy sobie ludzie, czy tego chcą czy nie, muszą przynajmniej przez jakiś czas przebywać ze sobą, znosić swoją odmienność, pogodzić się z różnorodnością i innością swojego sąsiada. Międzyreligijne pokoje modlitwy i medytacji (MPMiM), pozostają synonimem tego mikrokosmosu. Ich multiekumeniczna atmosfera stwarza wrażenie miejsca dostępnego dla każdego, kto odczuwa elementarną potrzebę skupienia, modlitwy i/lub medytacji. Jednak znalezienie wspólnej, humanistycznej formuły, uniwersalnej dla wszystkich religii i światopoglądów, jest bardzo trudne. Świadczą o tym nie tylko różnice tkwiące w projektach i patronatach poszczególnych MPMiM, lecz przede wszystkim to, co spontanicznie od siebie dodają do ich wystroju ci, którzy z nich korzystają. Dodawane do ascezycznej i neutralnej przestrzeni atrybuty religijnego kultu, zapisane na kartkach i ścianach słowa oraz wykreślane symbole są swoistą „instrukcją obsługi” tych miejsc, a zarazem świadectwem, że wymagają one oswojenia.

Sytuacja ta wydaje się niezwykle ciekawa i ważna z punktu widzenia antropologicznej refleksji. W przestrzeni MPMiM jak w pigułce można obserwować, jak kulturowa i religijna tożsamość determinuje ludzkie zachowania. Ponadto, obserwacja skali zjawiska sprawia, że rodzą się pytania, czym chcą być między religijne pokoje modlitwy i medytacji. Czy jedynie funkcjonującym „na peryferiach” realnego świata kuriozum? A może kolejnym „produktem” zlaicyzowanego Zachodu? W opinii niżej podpisanego, warto poszukiwać wcale nie łatwej odpowiedzi.

Magdalena Lubańska, Uniwersytet Warszawski

KATEGORIA „SENSUALIZMU” I „NIEROZRÓZNIALNOŚCI” W KONTEKŚCIE PRAKTYK

RELIGIJNYCH ZWIĄZANYCH Z UZDROWIENIAMI W PRAWOSŁAWNYM MONASTERZE ŚW. MINY (BUŁGARIA)

Punktem wyjścia dla niniejszego referatu jest próba przewartościowania „zachodniocentrycznego”, często kryptoprotestanckiego języka antropologicznej teorii (por. Asad, Cannell), która okazuje się często nieadekwatna do opisu życia religijno-społecznego wyznawców prawosławia (por. Hann).

Przedmiotem referatu będą praktyki rytualne związane z uzdrowieniami religijnymi w monasterze św. Myny w sofijskiej dzielnicy Benkowski zarejestrowane przeze mnie w trakcie etnograficznych badań terenowych prowadzonych w 2012 roku.

W dniu świętego Myny, 11 listopada, miejsce to jest oblegane przez pielgrzymów, którzy ustawiają się w ponadkilometrowej kolejce do słynącej z uzdrowień ikony świętego. Gdy do niej dotrą, całują ją, dotykają jej i zostawiają przy niej wota. Praktyka ta pełni kluczową rolę w wielozmysłowym

imaginariusm religijnym (T. Csordas) wiernych a jednocześnie z punktu widzenia wyższej hierarchii kościelnej wydaje się problematyczna. Jej zdaniem nie do końca bowiem spełnia ona wymogi proskynesis, za bardzo upodabniając się do „pogańskiej” deifikacji. W związku z tym wyższe duchowieństwo podejmuje próby modyfikowania religijnego imaginariusm wiernych, dostosowując je do prawosławnej teologii. Z kolei duchowieństwo niższego szczebla utożsamia się często z perspektywą wiernych.

Problem ten stanowi inspirujący punkt wyjścia do dyskusji nad specyfiką kategorii „sensualizmu” Stanisława Czarnowskiego oraz „nierozróżnialności” Joanny Tokarskiej-Bakir. Kategorie te stosowane były bowiem do opisu nieoficjalnych przejawów religijności katolickiej, co w kontekście prawosławia stwarza problem metodologiczny. Zmysłowy kontakt z sacrum nie jest tu bowiem traktowany z góry jako wyraz pobożności nieoficjalnej („ludowej” / „typu ludowego”). Zastanawiając się nad adekwatnością tych kategorii do analizy zmysłowego imaginariusm pielgrzymów i duchowieństwa, odniosę się nie tylko do własnych badań, ale także spostrzeżeń innych badaczy tej problematyki jak Gabriel Hanganu, Sonia Luehrmann, Stephanie Mathieu i Stella Rock.

Anna Szmoszyn, Polska Akademia Nauk, Oddział w Poznaniu

TRANSRELIGIJNY CHARAKTER RELIGII BÖN NA PRZYKŁADZIE WSPÓLNOT W EUROPIE I STANACH ZJEDNOCZONYCH

Referat dotyczyć będzie upowszechniania się na Zachodzie tybetańskiej religii böń z lokalnej tradycji w nowy ruch religijny o charakterze globalnym oraz jej transformacji pod wpływem zastanych w nowych krajach zjawisk kulturowych i religijnych. Zjawisko to zaczęło rozwijać się na początku lat 90. XX wieku. Grupy wyznawców pojawiły się w Europie i Stanach Zjednoczonych i obecnie charakteryzują się takimi cechami, jak transbuddyzm i transreligijność. Posiadają również cechy glokalne, różne w zależności od kontekstu społeczno-kulturowego. Obecnie obserwuje się także pojawienie się cech religii wirtualnych. Prezentacja oparta będzie na materiale z badań terenowych przeprowadzonych w latach 2004-2009 w Indiach, Polsce i Ameryce. Na przykładzie wybranych wspólnot prelegentka przedstawi różnice i podobieństwa widoczne w poszczególnych grupach działających w Polsce i Stanach Zjednoczonych. Wynikają one z wpisania religii böń zarówno w globalny przekaz kulturowy, jak i w glokalną odpowiedź na niego. Problematyka dotyczyć będzie transkulturowości szeroko rozumianego buddyzmu, w tym i tybetańskiego bönu jako religii instytucjonalnej o wielowiekowej tradycji, oraz zjawiska pojawienia się i rozwoju nowego ruchu religijnego, jakim jest böń w kulturze i społeczeństwie Zachodu. Zagadnienie ujęte będzie w kontekście nowych ruchów religijnych (NRR) pochodzenia buddyjskiego. Referat przedstawiać będzie funkcjonowanie i organizację Społeczności Ligmincha oraz innych grup występujących zarówno w Polsce, innych krajach europejskich, jak i w Ameryce, transbuddyzm jako zjawisko kulturowe, wykorzystywanie narzędzi globalnych, związki z macierzą religijną (Tybet i Himalaje, wtórnie Indie i Nepal), dharmabiznes i jego wpływ na zmiany w tonie religii oraz wpływ azjatyckiego lidera religijnego na kształt i funkcjonowanie amerykańskich i polskich grup religijnych.

Bartłomiej Chromik, Uniwersytet Warszawski

DLACZEGO KRYTYCZNI ANTROPOLODZY ROZWOJU NIE SĄ SŁUCHANI PRZEZ (WIĘKSZOŚĆ) EKONOMISTÓW?

Gdy będąc już po pierwszym roku ekonomii na jednym z pierwszych zajęć na etnologii usłyszałem, że „wieś białoruska jest bogatsza od niemieckiej”, chciałem wstać i wyjść. Dziś mój sąd w tym stwierdzeniu nie byłby tak jednoznaczny*. Miara bogactwa i rozwoju za pomocą dochodu per capita jest bowiem nie do przyjęcia. Mimo pewnego powiewu świeżości wniesionego do antropologii przez Fergusona, Escobara oraz kontynuatorów ich myśli, również ich podejścia nie mogą jednak w pełni zaakceptować. Moje zarzuty podzielić można na trzy zachodzące na siebie grupy: metodologiczne, merytoryczne, moralne. Choć ostrze krytyki wspomnianych badaczy skierowane jest głównie przeciw kategorii rozwoju, niejako rykoszetem obrywa się przy tej okazji ekonomistom i ekonomii. Wyłaniający się z ich prac wizerunek tej dyscypliny ma jednak bardzo niewiele wspólnego z tym, o czym uczyłem się w ciągu pięciu lat studiów ekonomicznych. Zaryzykuję stwierdzenie, że konstrukt, jakim jest zaprezentowany tam wizerunek ekonomii, ma więcej wspólnego z dawnymi opisami „dzikich” niż ze współczesną etnografią.

Opisywanie przez wspomnianych autorów pomocy rozwojowej jako relacji zachodzącej niemal wyłącznie pomiędzy „Pierwszym” a „Trzecim Światem” jest błędem zarówno w odniesieniu do XX, jak i tym bardziej do XXI wieku. Jednocześnie rodzi to przypuszczenia, że, jakkolwiek by to nie brzmiało, postulowane przez nich „kulturowe zrelatywizowanie kategorii rozwoju” odbywa się z perspektywy jednej „kultury”. Wszak płynący z „Zachodu” antyokcydentalizm też może być formą etnocentryzmu.

Brak redefinicji koncepcji rozwoju wydaje się czymś nagannym z etycznego punktu widzenia. Jestem jednak przekonany, że czymś równie złym jest postulowane przez część badaczy porzucenie samej idei rozwoju. Co więcej, wydaje się, że przynajmniej część z ich troski o moralność jest efektem dążenia przez nich do naukowego samozadowolenia.

Powyższe tezy zostaną rozwinięte w trakcie referatu. Jego ostatecznym celem nie będzie jednak krytyka podejść Escobara, Fergusona i innych. Będzie nim wywołanie dyskusji na temat tego, jak sprawić, by antropolodzy i ekonomiści, zamiast walczyć ze sobą lub się ignorować, rozpoczęli obopólnie korzystną naukową współpracę.

* Im więcej dowiaduję się o wsi niemieckiej, tym więcej bogactwa w niej dostrzegam.

Anna Cieślewska, Fundacja Polskie Centrum Pomocy Międzynarodowej

PRZEMIANY W TRADYCYJNEJ INSTYTUCJI SAMO-RZĄDZĄCEJ SIĘ „MAHALLA” W ŚWIELE DZIAŁAŃ ORGANIZACJI MIĘDZYNARODOWYCH I ADMINISTRACJI LOKALNEJ W TADŻYKISTANIE

Wnioski prezentowane w niniejszym referacie są wynikiem badań przeprowadzanych w 2010 roku w ramach projektu: „Analiza relacji między władzą samorządową, tradycyjnymi instytucjami nieformalnymi a międzynarodowymi i lokalnymi organizacjami pomocowo-rozwojowymi w Tadżykistanie”, badań nad instytucją mahalli przeprowadzanych podczas oceny potencjału komitetów użytkowników wody pitnej realizowanej w 2012 roku w ramach projektu rozwojowego: „Zwiększenie dostępności do wody pitnej na terenie Kotliny Fergańskiej poprzez techniczne i instytucjonalne wsparcie lokalnych

organizacji użytkowników wody (Kirgistan, obwód oszski, Tadżykistan, obwód sogdyjski)”, uzupełnione o informacje zebrane podczas obecnie implementowanego projektu rozwojowego, w ramach którego przeprowadzone zostały również badania (marzec 2013). Projekt „Rozwój społeczności lokalnych poprzez wsparcie instytucjonalne komitetów mahalli w Tadżykistanie jest realizowany przez Polskie Centrum Pomocy Międzynarodowej i powstał w oparciu o moją analizę instytucji mahalli przeprowadzoną w latach 2010 i 2012. Stąd proponowany referat łączy doświadczenia z badań terenowych i projektu rozwojowego o tej samej tematyce.

W prezentowanym wystąpieniu szczególnie istotne są dwie kwestie. W pierwszej kolejności jest to relacja między tradycyjną instytucją mahalli oraz władzami państwowymi, które na poziomie lokalnym reprezentowane są przez administrację lokalną dżamoat. Drugim aspektem rozpatrywanym tutaj jest to, w jaki sposób społeczność mahalli reaguje na przychodzące z zewnątrz zmiany proponowane przez organizacje międzynarodowe. Wystąpienie może być wstępem do kompleksowej dyskusji na temat charakteru współpracy instytucji tradycyjnych takich jak mahalla z zewnętrznymi aktorami. Głównym wnioskiem płynącym z badań terenowych, analizy dostępnych raportów oraz dokumentów jest to, że mimo pozornych różnic w podejściu organizacji międzynarodowych i rządu tadżyckiego do kwestii współpracy z mahallą (i tym samym ze społecznościami lokalnymi), ich polityka w stosunku do mahalli oparta jest o te same założenia, a mianowicie, że tradycyjna instytucja mahalli powinna być poddana modyfikacji i transformacji służącej różnym celom. Obecny projekt może przynieść całkiem nowe doświadczenia z pracy ze społecznościami lokalnymi, tak więc ostateczne konkluzje powstaną dopiero w końcowym etapie jego realizacji.

Adela Marta Jurkowska

SZYB NAFTOWY W ŚWIĘTEJ ZIEMI PRZODKÓW. RECEPCJA PAŃSTWOWYCH INICJATYW ROZWOJOWYCH W SPOŁECZNOŚCIACH INDIAŃSKICH W STANACH ZJEDNOCZONYCH

Celem mojego wystąpienia jest zwrócenie uwagi na fakt, że koncepcja rozwoju, a wraz z nią antropologia rozwoju, dotyczy nie tylko państw tzw. „rozwijających się”, ale również rdzennej ludności krajów wysoko rozwiniętych. Praktyki rozwojowe w tym wypadku nie różnią się wiele od tych stosowanych na Globalnym Południu, a ich efekty bywają równie dyskusyjne. Władze Stanów Zjednoczonych od wielu lat podejmują działania, których deklarowanym celem jest ekonomiczny i polityczny rozwój kraju Indiańskiego (Indian country). W praktyce jednak ekonomiczne korzyści uzyskiwane są przede wszystkim z eksploatacji bogactw naturalnych, która stanowi istotne zagrożenie ekologiczne. Dyskurs rozwojowy deprecjonuje tradycyjne wartości, co prowadzi do destabilizacji norm życia społecznego oraz zaniku ugruntowanych w rdzennej kulturze wzorów postępowania. W efekcie Indianie dotknięci są w znacznie większym stopniu niż reszta społeczeństwa amerykańskiego problemami biedy, bezrobocia i alkoholizmu. Indianie są bardziej niż jakakolwiek inna grupa etniczna narażeni na szczególnie okrutne przestępstwa, w tym przestępstwa na tle seksualnym. Przede wszystkim jednak, w imię „rozwoju” odbiera się im prawo do samostanowienia i kultywowania swojej kulturowej odrębności. Władze federalne zdają się być przywiązane do historycznej koncepcji Indian jako „podopiecznych narodu” („wards of the nation”), co sprawia, że często podejmują ważne decyzje i wprowadzają zmiany, ignorując opinię wspólnot rdzennych, czym ograniczają ich autonomię. Presja na kulturową asymilację Indian wywierana jest ze zmienną intensywnością, a pojawiające się co jakiś czas projekty restytucji kultury indiańskiej nierzadko przynoszą

kontrowersyjne skutki (na przykład współczesne potlacje-festyny). Poza omówieniem konsekwencji, jakie niesie ze sobą siłą narzucony „rozwój”, postaram się również przedstawić, w jaki sposób Indianie czynnie i biernie nań reagują. Omówię, jakimi możliwościami stawiania oporu dysponują wewnątrz państwa demokratycznego i ekonomicznie rozwiniętego oraz wskażę, jakie są podobieństwa i różnice między działaniami podejmowanymi przez Indian i przez ludność rdzenną Globalnego Południa. Nakreślę w jaki sposób Indianie nie tylko chronią swoją kulturę, ale również odbudowują ją po latach systemowych przekształceń w imię cywilizacji i nowoczesności.

Helena Patzer, Uniwersytet Warszawski

ROZWÓJ JAKO TROSKA I POMOC BRACIOM. STUDIUM PRZYPADKU FILIPIŃSKIEJ ORGANIZACJI ROZWOJOWEJ

W moim wystąpieniu zaprezentuję model działania filipińskiej organizacji rozwojowej Gawad Kalinga i to, jak ten model wpisuje się w tradycję działania charytatywnego i rozwojowego inspirowanego katolicyzmem na Filipinach.

Przywołam retorykę tej organizacji i zastanowię się, dlaczego ta retoryka przyciąga obywateli Filipin w kraju i za granicą. Gawad Kalinga powstała w 2003 roku, w szybkim tempie przyciągnęła wielu zwolenników i stała się częścią krajobrazu społecznego filipińskiej klasy średniej. Zastanowię się, na czym polega atrakcyjność takiej wizji rozwoju i dlaczego organizacja ta odniosła taki sukces w ciągu ostatnich kilku lat. W wystąpieniu zaznaczę też rolę diaspory filipińskiej w organizacji i to, dlaczego i jak działania organizacji do nich przemawiają.

Anna Stępień

ORIENT NA OCHOCIE. DYSKUSJA WOKÓŁ MODERNIZACJI TARGOWISKA BANACHA

Podczas dyskusji wokół modernizacji Targowiska Banacha na warszawskiej Ochocie, która była przedmiotem moich badań, jednym z głównych postulatów padających na posiedzeniach rady dzielnicy, w mediach, na forach internetowych czy w przeprowadzonych rozmowach, był apel o ucywilizowanie bazaru. Ten silnie osadzony w perspektywie kolonialnej termin pozwolił mi dostrzec, że w publicznej debacie wokół zmian na targowisku miejsce to, jak również pracujący na nim kupcy podlegają praktykom orientalizującym. Praktyki te mają uzasadnić projekt modernizacji. Kupców konstruuje się jako Innych, „przegranych” systemu transformacji, tych, którzy nie byli w stanie dostosować się do norm nowej rzeczywistości. Zmiany sposobu handlu na bazarze związane z budową hali, poprzez stworzenie zjawiska porządku i iluzji struktury, są elementem foucaultowskiego pochwycenia ciał oraz służą zwiększeniu czytelności tego miejsca z perspektywy władzy. Jednocześnie moi rozmówcy nie pozostają wobec tej sytuacji bierni. Wykorzystując praktyki wewnętrznej orientalizacji, tworzą figurę kupca-przedsiębiorcy stanowiącego opozycję do postaci *homo sovieticus* nakładanej im przez paternalistyczny dyskurs władzy. Figura ta, a także odwoływanie się do *métis* – wiedzy opartej na zdobytych doświadczeniach oraz próby zaistnienia w dyskursie mainstreamu (założenie Stowarzyszenia Kupców, udział w sesjach rady i komisjach), ma budować autorytet kupców jako partnerów w rozmowach o przyszłości targowiska. Wejście w oficjalny dyskurs umożliwia również stosowanie taktyk podważających go od środka. Reinterpretacja i zastosowanie pojęcia „orientalizm” pozwala spojrzeć na dyskusję wokół modernizacji Targowiska Banacha z szerszej perspektywy, jak również pomaga zrozumieć dlaczego dotychczasowe próby mediacji między miastem a kupcami zakończyły się fiaskiem.

Emilia Sulek, Humboldt-Universität zu Berlin

WŁASNYMI RĘKAMI. ROZWÓJ W WYDANIU NOMADÓW TYBETAŃSKICH

Referat przedstawia sytuację nomadów zamieszkujących północno-wschodnią część Płaskowyżu Tybetańskiego. Nomadzi, z którymi prowadziłam badania w latach 2007-2010, utrzymywali się w przeszłości i do pewnego stopnia utrzymują się dziś z mobilnej gospodarki hodowlanej (jaki, owce), która dostarcza produktów niezbędnych do funkcjonowania ich gospodarstw. Główna część ich dochodów pochodzi jednak z innego źródła. Jest nim sprzedaż grzyba gąsienicowego *Ophiocordyceps sinensis* (maczużnik chiński) uznanego w tradycyjnej medycynie chińskiej za cenny produkt leczniczy. Handel maczużnikiem rozwinął się w ostatnich dwóch dekadach na nieznaną wcześniej skalę, a ceny grzyba osiągają wartość będącą ekwiwalentem kilkudziesięciu tysięcy złotych za kilogram. Rozkwit handlu maczużnikiem znacząco zmienił sytuację finansową ludności w zachodnich Chinach, która do lat 90. ubiegłego wieku pozostawała na peryferiach rozwoju gospodarczego kraju. Maczużnik rośnie w Chinach wyłącznie na wysokogórskich pastwiskach Płaskowyżu Tybetańskiego. Jest on pierwszym i jedynym źródłem gotówki dostępnym w takiej skali mieszkańcom obszarów, które pozostawały dotąd w sferze niedoboru pieniądza. Moje badania za cel stawiały sobie poszukiwanie odpowiedzi na pytanie, jak pojawienie się tego źródła gotówki wpłynęło na społeczności nomadów tybetańskich i jak zmieniły się podstawowe parametry ich życia, takie jak mobilność sezonowa i sposób zamieszkania oraz sama gospodarka hodowlana.

Podczas wystąpienia analizuję przypadek społeczności, która nieoczekiwanie okazała się producentem poszukiwanego na rynku chińskim, a także międzynarodowym, towaru. Pociągnęło to za sobą jej materialny oraz symboliczny empowerment, który dał jej szansę stania się inicjatorem wielu przemian w regionie. Pokazując nomadów jako aktywnych autorów zmian w ich miejscu życia, referat ten wpisuje się w nurt krytyki dyskursu rozwoju jako „ratunku” przychodzącego z zewnątrz. Przypadek ten pokazuje, jak złożone są relacje ekonomiczne nomadów tybetańskich z ich otoczeniem. Z jednej strony kwestionuje rolę chińskiego interwencjonizmu gospodarczego, a więc źródła zewnętrznego, w rozwoju peryferii, a z drugiej pokazuje, jak popyt stworzony przez rynek chiński i globalny oferuje mieszkańcom tych peryferii szansę wzrostu gospodarczego.

ANTROPOLOGIA RZECZY

Łukasz Albański, Uniwersytet Pedagogiczny im. KEN w Krakowie

TOREBKA – MÓJ PRYWATNY ŚWIAT

Torebka jest jednym z najważniejszych przedmiotów, który pozwala na spojrzenie w świat kobiet, ich samoidentyfikacji, preferencji, uczuć i marzeń. Jednocześnie jest ona atrybutem kobiecości, przedmiotem, który odgrywa ważną rolę w socjalizacji płciowej, a jej zawartość jest silnie powiązana z relacjami społecznymi, w których kobieta funkcjonuje. Pokaż mi swoją torebkę i jej zawartość, a powiem ci – kim jesteś. Czy to stwierdzenie najlepiej oddaje indywidualne i kulturowe znaczenie torebki?

Dla mężczyzn z kolei torebka jest przedmiotem tajemniczym. Męskie opowiadania i dowcipy starają się ośwoić jej tajemnicę. Jednocześnie niektórzy mężczyźni odczuwają lęk przed zaglądaniem do damskiej torebki. Dla wielu mężczyzn jej wnętrze symbolizuje intymny świat kobiet, którego nie

powinni naruszać. Jest jednym z tych przedmiotów, bez których trudno wyobrazić sobie kobietę poza przestrzenią prywatną domu. Według mężczyzn kobieta i jej torebka stanowią jedność.

W wystąpieniu zostaną zaprezentowane wyniki badań jakościowych wśród kobiet w wieku od 18 do 35 lat. Celem badania było: zrekonstruowanie szerszego kontekstu historyczno-kulturowego i społecznego, w którym funkcjonuje torebka jako atrybut kobiecości, kontekstu sytuacyjnego, odnoszącego się do relacji społecznych i zawartości torebki kobiety oraz identyfikacji, czyli czy torebki respondentek wpisują się w spójny obraz ich samych.

Na wystąpienie będą składały się następujące elementy: krótkie odwołanie do istniejących badań (szczególnie do książki znanego francuskiego socjologa Jean-Claude'a Kaufmanna – *Le sac. Un petit monde d'amour* [2011], która była pierwotną inspiracją dla badań), przedstawienie szerszego kontekstu kulturowego i społecznego, prezentacja materiału z badań wraz z ilustracją, dyskusja z wnioskami Kaufmanna, podsumowanie.

Mateusz Gietner

CZY ŚMIECI SĄ POLITYCZNE? RZECZY JAKO AKTOR POLITYCZNY NA PRZYKŁADZIE „SPRAWCZOŚCI” ŚMIECI WE WROCŁAWIU

W niniejszym wystąpieniu chciałbym się zastanowić nad pytaniem o polityczny wymiar rzeczy. Czy rzeczy są polityczne? Czy mają swoją własną polityczność? Jak ona się objawia? Pytania te chciałbym rozważyć na przykładzie odpadów. Zakład Sortowania i Przetwarzania Odpadów jest od wielu lat przyczyną sporów między mieszkańcami osiedla Kuźniki, firmą WPO ALBA Wrocław oraz pośrednio gminą Wrocław. Mieszkańcy uskarżają się na nieprzyjemny zapach, szczury oraz niebezpieczeństwa dla zdrowia i życia, które spowodowane są działalnością spółki ALBA, do której należy sortownia. Obecność śmieci, ich splecenie w konkretnym miejscu z wieloma aktorami sprawia, iż uzyskują one „sprawczość”. Oddziałują na mieszkańców, sprawiają, że czują się oni niekomfortowo, wskazują na mdłości lub choroby, a w szerszym planie, organizują protesty, wysyłają pisma i dzwonią do urzędów, zmuszając pracowników do kontroli zakładów. Ponadto wystąpił wzrost populacji szczurów, co może przekładać się na zmiany w ekosystemie tej dzielnicy. Zakłady ze swojej strony instalują nowe systemy i wdrażają dodatkowe procedury zapobiegające ulatnianiu się i powstawaniu przykrych zapachów. Urząd miasta organizuje kontrole i tworzy raporty, problemem jest jednak brak ogólnych standardów określających jakość powietrza wokół podobnych zakładów sortowania i obróbki śmieci. Wszystkie te problemy organizują się wokół zbiorowego aktora, którym są odpady. Worek śmieci, stara, zużyta kanapa, resztki jedzenia powinno się traktować tutaj jako kolektyw (res, Thing, Ding), spłot, który otrzymuje znaczenie polityczne przez zwrócenie uwagi na jego „sprawczość”. By zanalizować ten przypadek, posłużę się teoriami omawianymi w ramach tak zwanego „zwrotu ku rzeczom” / „zwrotu ku materialności”. Korzystając z tej perspektywy uzupełnionej o teorię aktora-sieci, postaram się zbadać „sprawczość” odpadów oraz budowane przez nie „sojusze” i „spłoty”. Odsłonięcie tego problemu, rozłożenie go na „płaskiej siatce kartograficznej”, może być przyczynkiem do opisu politycznego działania. Wykazanie, że śmieci posiadają „sprawczość”, może być podstawą do zadawania pytań o to, „czy się liczą” i „czy możemy żyć z nimi” (Latour, 2010).

Adam Kola, Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu

ANTROPOMORFIZACJA RZECZY

Punktem wyjścia uczynimy dwa przykłady z zakresu działalności artystycznej – pastel Salvadora Dalí „Antropomorficzna wieża” z 1930 roku i książkę Borislava Pekicia „Pielgrzymka Arsenjego Njegovana” z 1970 roku, zaś punktem dojścia refleksję i wstępne rozpoznania sytuacji z zakresu polskiej rzeczywistości transformacji ustrojowo-społecznej opartą na badaniach środowiska współczesnych „kamieniczników”: zarządców nieruchomości, konserwatorów, pracowników firm remontowo-budowlanych, pośredników nieruchomości, a wreszcie także mieszkańców kamienic, zarówno nowych, jak i starych, właścicieli, jak i lokatorów itd. Badania empiryczne tego środowiska prowadzone od kilku lat pozwolą bowiem na uchwycenie specyfiki funkcjonowania rzeczy w perspektywie (i w relacji do) nie-rzeczy – ludzi. Wszystkie trzy przykłady dotyczące architektury (u Dalego jest to wieża, u Pekicia i w prowadzonych badaniach kamienice) – sztuka, literatura i życie – mają być przyczynkiem do rozpoznania sytuacji wyjściowej, tzn. próbą odpowiedzi na pytanie o to, dlaczego „powrót do rzeczy” był w ogóle potrzebny w naukach humanistycznych. Kwestią kluczową jest tu – paradoksalnie – proces antropomorfizacji rzeczy. O ile zatem teoria aktora-sieci (ANT) stawia w centrum namysłu relacje czynniki ludzkie – nie-ludzkie, o tyle chciałbym – z pobudek heurystycznych – rozważyć problem w odwrotnej perspektywie: rzeczy – nie-rzeczy. To postawienie sprawy „na głowie” ma bowiem być przyczynkiem do ujawnienia meandrów ludzkiego myślenia, wyjaśnienia potrzeby odwrócenia humanocentrycznej perspektywy, konieczności wprowadzania „antropologii rzeczy” (czyż nie paradoksalne to określenie?) do dyskursu nauk, które zajmować się winny – z samej swej nazwy – człowiekiem (antropologia, humanistyka, nauki społeczne). Antropomorfizacja rzeczy odsłania ludzki ich ogląd, wskazuje na ich sprawczość (nie zatem ANT pierwsza tu była), historycznie zaś ma długą tradycję, rzec by można, że jest pierwotnym światoołgądem. Współcześnie antropomorfizowanie rzeczy nie znika, zaś jego rozliczne odsłony – jak pokazane na początku artystyczne i codzienne z życia kamienicy – każą nam głębiej się nad relacją rzeczy – nie-rzeczy zastanowić.

Monika Milewska, Uniwersytet Gdański

MANGO MAO. OD RELIKWII DO PRODUKTU NA EBAY

Podczas rewolucji kulturalnej w 1968 roku Mao Zedong otrzymał od ministra spraw zagranicznych Pakistanu nietypowy podarek: kosz dorodnych owoców mango, uważanych przez Pakistańczyków za ich narodową specjalność. Mao, który w mango osobiście nie gustował, postanowił zrobić z prezentu polityczny użytek. Przekazał go rywalizującej z Czerwoną Gwardią stołecznej Robotniczo-Chłopskiej Grupie Propagandy Myśli Mao, wspierając ją tym gestem i wyraźnie defaworyzując wiernych mu hunwejbínów, co było zapowiedzią ich rychłego upadku. Obdarowani, zamiast skosztować prezent, uczynili z niego narodową relikwię, symbol Myśli Mao. Mieszkańcy Chin pielgrzymowali do stolicy, by zobaczyć hojny dar Wielkiego Sternika. Wadą tej relikwii była jednak jej nietrwałość. Gdy zawiodły wszelkie próby konserwacji, postanowiono wykonać woskowe repliki owoców, przechowywane w specjalnych szklanych relikwiarzach. Te niedgdyśsze przedmioty kultu można obecnie znaleźć w wielu prywatnych kolekcjach, pomnożone o niezliczoną liczbę współczesnych podróbek, które za niewielkie pieniądze można nabyć w sklepach

internetowych, choćby w tytułowym eBayu.

Moje wystąpienie będzie opowieścią o niezwykłych dziejach jednego przedmiotu – owocu man-gowca. O narodowej dumie, jaką obdarzali go Pakistańczycy, czyniący z niego symbol swojego kraju. O roli, jaką owoc ten, trochę na wzór jabłka Parysa, odegrał w rywalizacji pomiędzy frakcjami politycznymi podczas rewolucji kulturalnej w Chinach. O próbach jego cudownego rozmnożenia, które podejmowali obdarowani, mocząc na przykład plasterki mango w wodzie, która dzięki kontak-towi z nim stawała się niezwykłym eliksirem, rozdzielanym pomiędzy wyznawców Mao. O sakrali-zacji owocu jako Myśli Mao i próbach jego utrwalenia w postaci woskowej relikwii, co przywodzi na myśl uporczywe wysiłki mumifikacji komunistycznych wodzów. I wreszcie o deprecjacji relikwii, która – wciąż podlegając procesowi multiplikacji, staje się zabawką pop-kultury i trafia do komercyj-nego obiegu.

Karolina Ufa

PRZYWILEJ BIAŁEJ SKÓRY – KOSMETYKI WYBIELAJĄCE W INDONEZJI

Rynek kosmetyczny w regionie Azji i Pacyfiku szacowany jest na ponad 80 mld dolarów. Sam segment produktów do rozjaśniania skóry wycenia się na 13 mld USD. Indonezja jest jednym z największych rynków dla tego typu kosmetyków nie tylko z powodu rosnącej klasy średniej, ale i kanonów piękna silnie zakorzenionych w umysłach tamtejszych mieszkańców. Na podstawie analizy kilku indonezyjskich reklam telewizyjnych produktów kosmetycznych o nazwie „UV White” oraz „whitening softener” zbadany zostanie fenomen białej skóry w tym kraju. Na początku wystą-pienia referentka zastanowi się nad fenomenem białej skóry i jej znaczeniem w społeczeństwach azjatyckich. Z jednej strony, od starożytności biały utożsamiany jest z przynależnością do elit spo-lecznych. Tylko przedstawiciele warstw wyższych mogli pozwolić sobie na ochronę przed szkodli-wym działaniem słońca, podczas gdy pracujący rolnicy wystawieni byli na jego promienie przez większą część roku. Z drugiej strony, fenomen ten wynika z doświadczeń historycznych, zwłaszcza czasów kolonialnych i panowania holenderskiego oraz późniejszej okupacji japońskiej. Przy wy-korzystaniu pojęcia przywileju oraz kapitału białej skóry autorka ujawni, w jaki sposób kolor skóry działa jako wizualny środek w określaniu granic tożsamości kulturowej oraz identyfikacji miejsca jednostki nie tylko w lokalnej hierarchii społecznej, ale coraz częściej w perspektywie globalnej. W kulturze indonezyjskiej biała skóra posiada bowiem wiele znaczeń i pełni funkcję w symbolicznym kształtowaniu tożsamości „ja” vs. „Inny” na równi z klasą czy płcią. Z racji tego, że w obecnym czasie to media i kultura masowa kształtują wzorce zachowań, autorka zanalizuje przekaz kilku reklam telewizyjnych. Po pierwsze, zbada jakie stereotypy o osobach o jasnej karnacji przekazują spoty. Po drugie, spróbuje znaleźć odpowiedź na pytanie, co poza obietnicą lepszego wizerunku obiecują kosmetyki wybielające. Według autorki w słoiczku kremu czy kostce mydła kryje się idea człowieka sukcesu – młodego, pięknego, zamożnego, towarzyskiego, zadowolonego z życia a przede wszystkim nowoczesnego i nietutejszego.

Karolina Flaht, TNS Polska. **Anna Kałużna**, BRE Bank

JAK JEDNOCZEŚNIE BYĆ I NIE BYĆ BLISKO? STUDIUM PRZYPADKU O TYM, JAK PRZY WYKORZYSTANIU NOWYCH TECHNOLOGII MONITOROWAĆ ZACHOWANIA ZWIĄZANE ZE ŚWIATEM MOBILNYCH URZĄDZEŃ I NIE ZAKŁÓCAĆ SVOJĄ OBECNOŚCIĄ NATURALNEGO SPOSOBU KORZYSTANIA Z NICH

Urządzenia mobilne stają się obecnie nieodłączną częścią życia ludzi i w związku z tym są coraz częściej platformą wykorzystywaną do różnych inicjatyw i działań. W przypadku bankowości ten trend jest szczególnie widoczny.

Na początku 2013 roku mBank i TNS Polska stanęły przed wyzwaniem poznania zachowań i postaw związanych z urządzeniami mobilnymi (smartfon, tablet). Temat z pozoru prosty, ale:

- zachowania te często odbywają się w miejscach i czasie niedostępnym dla badacza – chociażby poranne sprawdzenie wiadomości przed wstaniem z łóżka,
- intensywność i dynamika / zmienność zachowań w ciągu dnia jest tak duża, że wymagałaby 24+godzinowego zaangażowania badacza w życie respondenta przez co najmniej tydzień,
- zachowania odbywają i przejawiają się w dwóch różnych światach – w świecie wirtualnym (surfowanie w Internecie, zróżnicowane formy komunikacji, aplikacje etc.) oraz w świecie realnym (towarzyszą codziennemu życiu, wykonywaniu zwykłych aktywności),
- wielowątkowość zachowań, ich instynktowne, odruchowe wykonywanie powoduje, że oparcie się wyłącznie o deklaracje wiąże się z ogromnym ryzykiem popełnienia błędów wynikających chociażby z zawodnej pamięci człowieka.

W takiej sytuacji antropologia bez wsparcia ze strony nowych technologii wydaje się bezsilna. Podczas wystąpienia chcemy podzielić się z Państwem sposobem, w jaki udało nam się opisać powyższe bariery pokonać. Opowiemy o zastosowaniu wielowymiarowego podejścia metodologicznego, miks różnych technik badawczych (pogłębione wywiady etnograficzne, dzienniczki, ankiety do samodzielnego wypełnienia), wśród których kluczowym elementem była aplikacja pozwalająca na bieżący monitoring czynności wykonywanych na telefonach i tabletach. Powiemy o naszych doświadczeniach płynących ze współpracy z „wirtualnym obserwatorem” i pokażemy, jak mogą wyglądać wyniki badania realizowanego w taki sposób. Nasza prezentacja pokaże też, dlaczego antropologiczne podejście niesie za sobą ogromną wartość i nie tylko ma niezwykle istotny wkład w poznawanie zachowań i postaw ludzkich jako takich, ale także jest bardzo pomocne w procesie podejmowania strategicznych, biznesowych decyzji np. związanych z kształtowaniem nowego oblicza bankowości.

Anna Malewska-Szałygin, Uniwersytet Warszawski

MEDIA NA WSI. UŻYTKOWANIE PRZEKAZU MEDIALNEGO W KONTEKŚCIE LOKALNYM

Stuart Hall w słynnym szkicu Encoding/decoding (1980) podkreślał, że widzowie i słuchacze nie są biernymi odbiorcami przekazu medialnego, ale aktywnymi podmiotami twórczo przekształcającymi ten przekaz w procesie odbioru. De Certeau dowodził, że choć producent ma swoje „strategie” kierujące tym, jak i w jakim celu konstruuje nadawane treści i obrazy, konsument odpowiada na nie specyficznymi „taktikami” odbioru. „Racjonalizowanej, tyleż ekspansywnej co scentralizowanej, hałaśli-

wej i spektakularnej produkcji odpowiada inna produkcja zwana »konsumpcją«: jest ona podstępna i rozproszona, przenikająca wszędzie, cicha i jakby niewidoczna, gdyż nie ujawnia się za pomocą własnych produktów, ale przez sposób używania produktów narzuconych przez dominujący porządek – pisał de Certeau. Tak rozumiane taktyki to dowody lokalnego sprytu, przejawy lokalnej *mêtis*. Podążając za myślą de Certeau, badacz odbioru mediów powinien postawić pytania: jak odbiorcy „używają produktów narzuconych przez dominujący porządek przekazu medialnego”? Jaki „użytek środowiska »popularne« czynią z kultury »elit« wytwarzających język”? Jak „narzucony zasób wiedzy i symboliki [staje się] przedmiotem manipulacji dokonywanych przez użytkowników nie będących jego wytwórcami”?

Przyjmując, że „media odznaczają się (...) wyraźną ciągłością ze sferą codziennego doświadczenia, której w pewnym stopniu nadają też kształt i poprzez którą są interpretowane” (Herzfeld), można zapytać, w jaki sposób przekaz medialny oddziałuje na codzienne doświadczenia rozmówców oraz jak wykorzystują oni własne doświadczenia i kategorie uprzednie do interpretowania treści przekazywanych przez media. W swoim wywodzie o mediach Michael Herzfeld podkreśla, że medialne wizerunki stają się „krytycznym składnikiem” potoczności i postuluje, by badając oddziaływanie owego krytycznego składnika, przyjrzeć się wnikliwie „sile, z jaką przedstawienia medialne uczestniczą w konstruowaniu współczesnych wyobraźni, tożsamości i stosunków władzy”.

Trafiając do dyskursu lokalnego, treści wyrwane z kontekstu przekazu medialnego ulegają transformacji. Badanie metodą etnograficzną pozwala na uchwycenie tego dyskursywnego „udomowienia” języka mediów w języku wiejskich rozmów. Okruchy przekazu medialnego przenikające do lokalnych dyskursów stają się motorem nowych praktyk, nie do końca zbieżnych z intencjami producentów.

Joanna Rzońca, Uniwersytet Jagielloński

FILMOWA TWÓRCZOŚĆ KANADYJSKICH INUITÓW JAKO FORMA KULTUROWEGO SAMOSTANOWIENIA. PRZYPADEK WYTWÓRNI IGLOOLIK ISUMA

Jednym z klasycznych filmów etnograficznych poświęconych kanadyjskim Inuitom znad Zatoki Hudsona był „Nanuk z Północy” R.J. Flaherty’ego (1922). Od tego czasu powstały także inne filmy pokazujące tę ludność jako żyjącą poza cywilizacją i poza czasem – niemal zawsze były one wizją białych badaczy. Inuici spoglądali na nas z filmowych ekranów, ale nie przemawiali z nich „własnym głosem”.

W tym kontekście inuicka wytwórnia filmowa Igloolik Isuma, stała się niezwykle ważną instytucją umożliwiającą samo-reprezentację natywnej ludności kanadyjskiej północy. Filmy tam realizowane wchodzą w polemikę z wcześniejszymi utworami o Inuitach i pozwalają tej grupie wypowiadać się we własnym imieniu. W połączeniu z politycznym aspektem utworzenia Nunavut i ekonomicznym znaczeniem uruchomienia Igloolik Isuma, można zaryzykować twierdzenie, że filmowa twórczość Inuitów stała się dla nich nową formą kulturowego samostanowienia. Obok twórczości dokumentalnej najważniejszymi produkcjami wytwórni są trzy filmy zwane „The Fast Runner Trilogy”. Poprzez wykorzystanie filmowego medium oraz narracji fabularnej, twórcy trylogii zapożyczają technologiczne rozwiązania od cywilizacji zachodniej i używają ich do ukazania własnej opowieści. Tworzą tym samym przestrzeń „wirtualnego rezerwatu” – wyobrażo-

nego miejsca ograniczonego ramami ekranu, w którego obrębie, dzięki projekcji wspólnotowych pragnień i potrzeb, przetrwać może ich kultura.

Pierwszym i najgłośniejszym filmem wspomnianej trylogii jest „Atanarjuat” Zachariasa Kunuka (2001) zrealizowany w całości przez inuicką ekipę oraz nakręcony w języku inuktitut z dbałością o wszystkie etnograficzne szczegóły. Według reżysera tylko ten rodzaj ekspresji (film) mógł być zastosowany, by opowiedzieć inuicką legendę współczesnym widzom przy równoczesnym zachowaniu specyfiki tradycyjnej narracji Inuitów. Ta zmodyfikowana kontynuacja tradycji oparta na elektronicznej formie przez niektórych określana jest mianem „Electronic Mythtelling”. Czy to oznacza, że obecnie kulturowe samostanowienie Inuitów może zaistnieć jedynie przez formy medialnie zapośredniczone? Czy to właśnie na ekranie dokonuje się faktyczna dekolonizacja mieszkańców Nunavut? To pytania, które powracać będą w wystąpieniu.

Agata Stanisz, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

AUDIO-ANTROPOLOGIA: PRAKTYKOWANIE DYSCYPLINY POPRZECZ DŹWIĘK

Zacznę od refleksji, która bezpośrednio skłoniła mnie do zgłoszenia swojego wystąpienia w ramach Pierwszego Kongresu Antropologicznego. Projekt Kongresu wydaje się szeroko zakrojony, a jego program mają wypełnić licznie panele dyskusyjne oraz sesje plenarne dotyczące nie tylko różnych pól badawczych, ale także procesów, jakim podlega aktualnie antropologia kulturowa w Polsce. Znamienne, że wśród paneli nie znalazło się autonomiczne miejsce dla technologii czy antropologii zmysłów – zostały niejako ukryte w takich zagadnieniach jak wizualność i media, być może także w inter/transdyscyplinarności. Uwzględniając pola moich zainteresowań wybór panelu Antropologia w mediach. Media w antropologii wydaje się najkorzystniejszy, bowiem w jego ramach mogę odpowiedzieć wprost na problem wykorzystania technologii w terenie, mediatyzację badań – ich przebiegu, kontekstów oraz kreowania ich ewaluacji z wykorzystaniem elektronicznych audiomedioów.

Tytułowe pojęcie audio-antropologii jest oczywiście robocze i nie wiąże go z pojawieniem się nowych pól badawczych, choć z pewnością interesujące są udźwiękawiające praktyki kulturowe, społeczne manipulowanie dźwiękami, zagadnienie audytywności czy akustyki kulturowej. Nie chodzi mi także o udowadnianie, iż antropologia dźwięków zdolna jest do kreowania nowych teorii. Nie, nie stanowi ona dla mnie odrębnej subdyscypliny. Audio-antropologię rozumiem przede wszystkim jako podejście metodologiczne, dzięki któremu z nieraz zupełnie innej perspektywy można spojrzeć na zjawiska eksplorowane przez antropologów. Jest to perspektywa, która odpowiada właściwie powszechnym sposobom komunikacji i ekspresji oraz wykorzystuje możliwości pewnych technologii. Te, które bezpośrednio wiążą się z dźwiękiem, są ugruntowane i wcale nienowe, a mimo to rzadko wykorzystywane w badaniach i tworzeniu reprezentacji w sposób konsekwentny.

Wobec tego chciałabym poruszyć kilka kwestii związanych z procesem udźwiękowienia antropologii:

- wytwarzania wiedzy terenowej poprzez dźwięk oraz praktyki fieldrecordingu i aktywnego na/odsluchu jako metod pozyskiwania materiałów etnograficznych,
- audiografii i audioreportażu jako dźwiękowych „opisów” i interpretacji,
- sprzęgania się technologii nagrywania, edytowania, processingu i aranżowania z otwieraniem wiedzy antropologicznej – publikowaniem i udostępnianiem.

Katarzyna Wala

W POSZUKIWANIU FORMY. NOWE TECHNOLOGIE I MULTISENSORYCZNE (NIE)NARRACJE

Od czterech lat prowadzę badania, których celem jest refleksja nad zmysłowym aspektem doświadczania miasta (projekt Fonosfera) i wspólnego zamieszkiwania (praca doktorska „Pokój do wynajęcia. Antropologia zmysłów i zamieszkiwanie”). W procesie gromadzenia danych, oprócz tradycyjnych metod badawczych, korzystam także z mniej konwencjonalnych technik (np. soundrecording, deep listening, skilled vision) oraz urządzeń technicznych (rejestrator dźwięku, aparat fotograficzny, kamera cyfrowa, telefon komórkowy). Zebrane w ten sposób informacje „domagają się” nie tylko kreatywnych strategii analizy, ale również – a może przede wszystkim – nowych form prezentacji wiedzy. W swoim wystąpieniu opowiem o projekcie „Zmyślony pokój”, który został zrealizowany dzięki narzędziom opracowanym przez Jessego Shapinsa. Stworzona przez niego i jego współpracowników platforma zeega.com pozwala łączyć w jedną całość materiały zamieszczone na różnych serwisach, tj. You Tube, Vimeo, Instagram, SoundCloud lub Flickr. Dzięki temu możliwe staje się splatanie ze sobą tak różnorodnych form, jak nagrania audio, video, fotografie, mapy, teksty. Jednocześnie, w przeciwieństwie do blogów, Zeega pozwala na snucie nielinearnych i interaktywnych narracji.

Krótką prezentacją fragmentów projektu stanowić będzie punkt wyjścia do refleksji nad „wartością naukową” pozatekstualnych form twórczości antropologicznej. Warto też zastanowić się nad tym, czy taka praca może stanowić samodzielne „dzieło”, czy jednak „musi” być rozpatrywana w odniesieniu do tekstów naukowych oraz jaka w obu przypadkach będzie jej funkcja. Inną ważną kwestią jest sam wybór medium oraz wynikające z niego konsekwencje. W przypadku Zeega oznacza to konieczność udostępnienia zebranych materiałów na różnych serwisach, a także dopasowania własnej wizji do możliwości programu. To natomiast może rodzić wiele problemów, takich jak wymóg zgody uczestników na publikację materiałów, kwestia dostępności pracy oraz praw autorskich.

Magdalena Zdrowska, Uniwersytet Jagielloński

ZWROT CYFROWY W ANTROPOLOGII (?)

Fonograf, fotografia, film – technologiczne wynalazki miały od zawsze niebagatelny wpływ na sposób uprawiania antropologii. Nie tylko umożliwiały rejestrację obserwowanej rzeczywistości, ale jednocześnie znacząco wpływały na antropologię jako taką (Brady, 1999). Nie inaczej było z nowymi, cyfrowymi, technologiami. Nie tylko dostarczyły one antropologom nowych instrumentów badawczych, ale także, poprzez generowanie nowych praktyk kulturowych, otwały nowe pola badawcze.

W ciągu ostatnich dwóch dekad zaanonsovano kilka nowych, związanych z badaniem internetu, sybdyscyplin antropologii wykorzystujących w nazewnictwie wszystkie możliwe skojarzenia z cyfrowością i nowymi mediami. Jak grzyby po deszczu pączkują cyber-, netno-, virtual-, online i webno-grafie i -logie. Owo bogactwo z jednej strony oddaje różnorodny i polisemiczny charakter sieci, z drugiej jest wyrazem swoistego naukowego brandingu, ale jednocześnie pewnego zagubienia dziedziny wobec nowej technologii. Podtrzymuje, daleki od dzisiejszego doświadczania sieci, podział na realność (którą zajmuje się „tradycyjna” antropologia) i wirtualność (którą zajmują się kolejne odmiany antropologii w sieci).

W moim wystąpieniu chciałabym zastanowić się czy mamy do czynienia z cyfrowym zwrotem

na gruncie współczesnej antropologii. Czy opisywanie dziedziny przedrostkami cyber i netno nie czyni jej większej szkody niż przynosi pożytku. Czy nie jest konsekwencją przynależności pokoleniowej badaczy, dla których internet był nowością i doświadczeniem bez precedensu – na tyle nowym, by powoływać do jego badania nową subdyscyplinę. Wskażę na pokoleniową zmianę, jaka dokonuje się na gruncie antropologii sieci. Młodzi badacze, dla których sieć jest doświadczeniem natywnym, odchodzą od wydzielania nowych, cyfrowych, paradygmatów na rzecz antropologii totalnej, jak proponowana przez Nathana Jurgensona etnografia rozszerzona (augmented ethnography) czy antropologia współczesności (anthropology of the contemporary) Philipa Budki.

Brady E., *A Spiral Way: How the Phonograph Changed Ethnography*, University Press of Mississippi, 1999.

ANTROPOLOGIA WIDOWISK

Joanna Dziadowiec, Uniwersytet Jagielloński

INTERKULTUROWE FESTUM FOLKLORICUM JAKO KONSTRUKT I METAKOMENTARZ SPOŁECZNO-KULTUROWY

Celem referatu jest ukazanie interkulturowego festiwalu folklorystycznego, wraz z światem dziedzictwa i tradycji folklorystycznych, który prezentuje, jako konstruktu społeczno-kulturowego (obszaru praktyki i działań społecznych uczestników oraz ludzi z zewnątrz), który mimo silnej mitologizacji i hegemonii posiada również duży potencjał emancypacyjny. Dynamiczny i samoaktualizujący się świat festiwali folklorystycznych to ciągle ten sam świat, jednak nowy sposób jego widzenia, myślenia o nim, rozumienia go, doświadczania, prezentowania i odgrywania, odsłania, że świat ten nieustannie tworzy nowe konfiguracje, nowe jakości: nowe społeczno-kulturowe konstelacje aktorów i zjawisk, które wielokrotnie wymagają dziś zauważenia, zdefiniowania i przede wszystkim nowego nazwania. Nowy paradygmat w kontekście bezpośredniego spotkania kultur opartego na tradycji i folklorze w sytuacji zwielokrotnionego i wyeksponowanego spektaklu ukazuje festiwal jako komentarz metaspółeczny współczesnej rzeczywistości folklorystycznej oraz pogranicze ewokujące przekraczanie granic, które dodatkowo podaje miejscami w wątpliwość reguły ich zakresiania. Liczne pary dychotomicznych zjawisk współtworzących festiwal (m.in. scena – kulisy, stylizacja – autentyzm, innowacja – tradycja, kultura popularna – kultura ludowa, globalność – lokalność, obcość – swojskość, folkloryzm – folklor, hiperfolklorystyczność – folklorystyczność, powaga – zabawa, teatr i sztuka – życie i rytuał, widowisko – święto, societas – communitas, monokulturowość i wielokulturowość – interkulturowość i transkulturowość), które wyznaczały dotychczas granice koncepcji festiwalowego folklorystycznego świata i tożsamości jego uczestników, zaczynają funkcjonować już nie jako kategorie dwubiegunowe, a kategorie ambiwalentne mieszczące się w festiwalowym kontinuum przedstawień nastawionym nie na binarność, a na intencjonalność dwuwartościową oraz na intersubiektywność i działanie. Tym samym zmiana tradycyjnego postrzegania festiwalu jako sceny (prezentowanego „tekstu”) w odbieranie go jako przestrzeni faktycznego i niezapśredniczonego spotkania, konfrontacji postaw, wyobrażeń, interpretacji i działań jego poszczególnych uczestników oraz próby ich porozumienia (nie jednostronny przekaz/pokaz, a dialogiczna kreacja, interakcja, gra i wymiana) przenosi punkt ciężkości z modnej

intertekstualności na interkulturową performatywność.

Podstawą empiryczną wystąpienia są wyniki badań terenowych, jakie przeprowadziłam w latach 2009-2010 wśród uczestników dwudziestu festiwali folklorystycznych w Polsce oraz w innych krajach europejskich. Obserwację uczestniczącą miałam możliwość prowadzić jako: wykonawca (członek zespołu folklorystycznego), widz, wolontariusz, pilot i tłumacz grup, współorganizator, gość specjalny i juror.

Iwo Hryniewicz, Uniwersytet Warszawski

ŻACZĄT IGRZYSKA NIEWINNE

Państwo bez stosów, raj heretyków – czytamy na kartach najpopularniejszych prac poświęconych stosunkom międzywyznaniowym w Rzeczypospolitej XVI-XVII w. W moim referacie chciałbym przyrzec się tej drugiej – ciemniejszej stronie państwa „rozdzielonych w wierze”, o której nie pisze się tak chętnie. Problemem do niej przynależącym jest zjawisko tzw. tumultów religijnych – czyli wybuchów zbiorowej przemocy skierowanej przeciw osobom, mieniu, ciałom przodków i pamięci religijnych oponentów. Katolicycy autorzy staropolscy, opisując te wydarzenia, przedstawiali je w kategoriach zabawy i cudowności, określając rosnących nieraz mężczyzn dokonujących aktów przemocy „dziećmi, ultajstwem, żaczętami, co igrają niewiennie”. Korzystając z formuły gęstego opisu Clifforda Geerta, chciałbym przedstawić tumult, do którego doszło w Krakowie 24-26 maja 1591 r., kiedy to zburzono dwa zbory: ewangelicki oraz należący do braci polskich, a także napadnięto na cmentarz ewangelicki, dokonując okrutnych profanacji. Następnie pragnę zjawisko to poddać szczegółowej analizie, interpretując działania sprawców w kategoriach hermeneutyki inwersji (okrucieństwo jako miłosierdzie) i czerpiąc obficie z dorobku antropologii święta, teorii zabawy oraz koncepcji rytów oczyszczenia. Postaram się wykazać, że mamy w tym wypadku do czynienia z kontynuacją czynności rytualnych rozpoczętych wraz ze świętem Wniebowstąpienia (24.05.1591) – poprzez przeniesienie kosmicznej walki Chrystusa z szatanem na ulice dawnego Krakowa. Kolejno chciałbym zinterpretować rytę wyłączenia ewangelików ze wspólnoty chrześcijańskiej, dokonane przez katolików pod zbozem, niszczenie nagrobków (walka z pamięcią o ewangelikach i o Reformacji w ogóle), wyciągania ciał z grobów, odzieranie ich z szat i ustawianie w uwłaczających pozycjach (proces dehumanizacji oraz utwierdzanie wizerunku ewangelików jako rozkładających się trupów – świadectwo ich błędu i potępienia), a następnie wrzucanie do Wisły (oczyszczenie wspólnoty poprzez wodę). Referat ten ma przybliżyć bardzo słabo zbadany problem przemocy religijnej w dawnej Rzeczypospolitej.

Mateusz Kanabrodzki, Uniwersytet Warszawski

WYWRÓCONY NA LEWĄ STRONĘ CHOCHOŁ. FANTMATYCZNA POLSKA

A DRAMAT SMOLEŃSKI

J. Sowa a za nim A. Bielik-Robson za podstawowy problem polskiej tożsamości narodowej uznają przeoczony w wyniku okoliczności historycznych brak, który w historii społeczeństw zachodnich został opieczętowany podwojonym aktem królobójstwa. Do podobnych wniosków może prowadzić lektura wychodzących z diametralnych przesłanek ideologicznych prac historycznych J. M. Rymkiewicza, zwłaszcza „Wieszania”.

Skoncentrowanie problematyki Polski i polskości wokół tematu szafotu skłania do podjęcia namysłu nad tymi koncepcjami w oparciu o ustalenia z zakresu antropologii, a zwłaszcza antropologii wido-

wisk, która wydaje się tu najwłaściwszym horyzontem poznawczym. Oczywiście debata taka nie może toczyć się w oderwaniu od – jak to ujmuje D. Kosiński – „dramatu smoleńskiego” od kilku lat utrzymującego Polskę w stanie nieustannego wrzenia.

Polska, zapewne, kroczy inną drogą niż kraje rdzenia UE. Trauma smoleńska jeszcze te różnice uwypukliła. W historii Polski nie brak bolesnych wyrw, ale ponieważ nie są to pustki po usunięciu wewnętrznego opresora, tylko raczej powstałe w wyniku zewnętrznej (bądź za taką uznanej) ingerencji, nie mogą stanowić ośrodków kształtowania się zindywidualizowanej, zachodniej podmiotowości neoliberalnej. Wciąż jednak pozostają przecież brakami, wokół których konstytuuje się zbiorowa tożsamość Polaków. Jej znakiem mógłby być wywrócony na lewą stronę chochoł, krzak róży owinięty wokół wiązki pustych kłosów zboża, polska złota gałązka jemioly gwarantująca nieśmiertelność, przechowująca zewnętrzną duszę Polski, a zarazem znaczące braku, fantom, który jednak nie ma na celu zastąpienia utraconego obiektu, przeciwnie – wymownie opowiada wciąż o jego utracie. Taka wspólnota: plemienna, niegdysiejsza, a jednocześnie na wskroś nowoczesna, oparta nie na resentymentie, tylko traumie, zwierza szyki pod sztandarami lewicy smoleńskiej. Miał być wspólnotą ekskluzywną, wrogo nastawioną wobec wszelkiej inności, jak świadczą stanowiące hybrydę przestrzeni publicznej z *communitas* zgromadzenia „obrońców krzyża” pełne wykluczonych, zmarginalizowanych ekscentryków, może być (choć nie musi) wspólnotą włączającą, jeśli do kogoś odnoszącą się wrogo, to przede wszystkim do korporacyjnego neoliberalizmu, dla którego wyizolowany, pozbawiony oparcia w bliskich obcych konsument jest idealnym uciśnionym.

Renata Lesner-Szwarc, Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu

CALONARANG – SPOTKANIE DOBRA ZE ZŁEM

Celem referatu jest przedstawienie klasycznego balijskiego dramatu tanecznego calonarang, jego funkcji, formy oraz przede wszystkim roli, jaką pełni we współczesnym życiu Balińczyków – wyznawców hindu-dharma.

Calonarang przedstawiany jest podczas kremacji, obrzędów pogrzebowych i kryzysowych, głównie w południowych regencjach Bali: Gianyar, Klungkung i Bangli. Przestrzeń sceniczna dramatu usytuowana jest blisko cmentarza, na zewnętrznym dziedzińcu świątyni śmierci – Pura Dalem. W widowisku uczestniczą mieszkańcy danej wioski czy członkowie ich rodzin, a także bogowie, przodkowie, złe i dobre duchy oraz wiedźmy – *leyak*.

Dramat calonarang, związany bezpośrednio z hindu-dharma, stanowi widowisko religijne i społeczne. W czasie jego trwania ujawniają się kosmiczne siły – śakti oraz kumulują się złe i dobre moce.

Warto podkreślić jest to, iż w calonarang nie występuje się przeciwko złu *per se*. Jego podstawową funkcją jest przywrócenie harmonii pomiędzy dobrem a złem, gdyż tylko równowaga przeciwnych mocy umożliwia, zgodnie z wierzeniami Balińczyków, zachowanie ciągłości istnienia.

W calonarang, składającym się z kilku części, główne role odgrywają upostaciowienia dobra i zła, mityczne zwierzę – Barong oraz królowa wiedźm – Rangda. Ich wspólny taniec, zakończony tańcem *kris*, stanowi kulminację przedstawienia. W czasie trwania dramatu nie ma pasywnych widzów.

Uczestnicy widowiska, zarówno aktorzy stający się postaciami, które odgrywają, jak i widzowie, nieustannie podlegają działaniu dobrych i złych mocy. Niejednokrotnie wpadają w trans. Nawiedzenia i opętania zarówno ze strony aktorów, jak i pozostałych uczestników wydarzenia, zdarzają

się bardzo często. Stąd też szczególną rolę w czasie trwania calonarang pełnią kapłani balijscy, neutralizujący przewagę którejś z mocy oraz czuwający nad umysłami wiernych. Kapłani odizolowują osoby w transie od pozostałych i przenoszą je do Pura Dalem, gdzie te symbolicznie umierają, aby narodzić się na nowo.

Pomimo nieustannej komercjalizacji kultury Bali, spowodowanej głównie przez rozwój turystyki masowej, klasyczna forma dramatu tanecznego calonarang związanego z religią hindu-dharma cieszy się wśród widzów dużą popularnością.

Justyna Lipko-Konieczna, Uniwersytet Warszawski

PŁEĆ COMMUNITAS

Zarówno wydarzenia w Stoczni Gdańskiej, jak i w obozie internowania w Gołdapi stały się sceną politycznego kształtowania nowych tożsamości, stanowiąc szczególny przykład *communitas* wyrosłej z potrzeby solidarności. Zaistnienie obu wspólnot było gestem oporu. Jednocześnie forma, którą przybrał opór, była różna od wzorów kulturowych znanych polskim doświadczeniom historycznym. Imperatyw walki zastąpiono imperatywem solidarności. Kwestionowano podziały, znoszono różnice społeczne. Jednocześnie wydarzenia Sierpnia⁸⁰ postrzegano jako polityczny teatr, happening i karnawał. Nieoficjalne stawało się oficjalne, do głosu na scenie publicznej dochodzili ci, którym wcześniej odmawiano politycznej podmiotowości. Jak pisała Elżbieta Matynia: „Sierpień wyposażał ludzi w możliwości performatywne”, otwierając pole do szerokiej improwizacji. Czy owa możliwość improwizacji dotyczyła także różnych scenariuszy realizacji płci kulturowej? Niewątpliwie mamy tu do czynienia ze zjawiskiem gry społecznej, w której płeć kulturowa determinowała *communitas*, w ramach wzajemnego wpływu. Joanna Tokarska-Bakir w przedmowie do „Procesu rytualnego” Victora Turnera zwraca uwagę, że sformułowane przez antropologa pojęcie *communitas* pochodziło sprzed „epoki Różnicy”, w związku z czym było obciążone nadmiernym uniwersalizmem. Uniemożliwiło to Turnerowi postawienie pytania o potencjalną odmienność wyobrażeń o męskiej i żeńskiej *communitas*. Zderzenie wydarzeń Sierpnia, w których kobietom i mężczyznom szybko przydzielono określone przez płeć kulturową role (na które wpływał paradygmat źródłowy), z wydarzeniami w obozie internowania w Gołdapi jest próbą przymiarki do odpowiedzi na problem różnicy w kontekście *communitas* stawiany przez Tokarską-Bakir. O ile sierpniowa *communitas* z egzystencjalnej stała się wspólnotą ideologiczną, a więc ustrukturyzowaną, o tyle gołdapska pozostała w fazie egzystencjalnej, niehierarchicznej i heterogenicznej. W obozie internowania pod jednym dachem zgromadzono około 400 kobiet. Tak liczna kobieca grupa umieszczona w jednym miejscu stanowiła ewenement, który nigdy wcześniej w historii Polski się nie powtórzył. W przeciwieństwie do solidarnościowego strajku w Stoczni, którego charakter był niemal od początku publiczny, obóz odosobnienia w Gołdapi stanowił przestrzeń o niejasnym statusie, pomiędzy publicznym i prywatnym. Więzienie czy dom kobiet? – pytała Ewa Kondratowicz. Osadzone, poddawane ekstremalnym sytuacjom, szybko zaczęły stanowić dla siebie silną grupę odniesienia. Władze obozu już na początku jego funkcjonowania pisały, że należałoby natychmiast „rozśrodkować tę zbiorowość”. O niezwykłości tej wspólnoty zdecydowało całkowite rozbiecie struktury ról społecznych, które spowodowało wśród uwięzionych poczucie uzyskania nieznanego im dotychczas wolności.

Agata Łuksza, Uniwersytet Warszawski

GORSETY, POŃCZOCHY, RĘKAWICZKI, NASUTNIKI. KOBIECOŚĆ W NOWEJ BURLESCE

W burlesce amerykańskiej rozumianej jako konkretna forma widowiskowa – inaczej niż w tradycji europejskiej – czynnikiem konstytutywnym jest płeć kobieca. Od samego początku, czyli od lat sześćdziesiątych XIX wieku forma ta intensywnie się przekształcała, jednak niezmiennie definiowała ją sceniczna obecność kobiet odgrywających, parodiujących, celebrujących kulturowe wyobrażenia kobiecości. W schyłkowym okresie swojego istnienia (po drugiej wojnie światowej) burleska została relegowana z teatrów do klubów nocnych, zredukowana niemal wyłącznie do striptizu i w takim kształcie eksportowana do Europy czy też Europie przywrócona. To o takim striptizie, który znacząco różnił się pod względem estetyki i dramaturgii od swoich dzisiejszych odpowiedników, pisał Roland Barthes w „Mitologiach”. I to taki striptiz stanowi podstawowy punkt odniesienia dla artystek tak zwanej nowej burleski, która od początku XXI wieku zyskuje coraz większą popularność i estymę, głównie w krajach anglosaskich i we Francji.

Wraz z narodzinami nowej burleski pojawiły się palące pytania o uprzedmiotawiające i emancypujące właściwości tej formy, która wyznacza artystce-striptizerce symultaniczne miejsca obiektu i podmiotu. Przede wszystkim jednak należy zauważyć, że sam spektakularny fakt (ponownego) zaistnienia w pejzażu widowisk kulturowych gatunku zogniskowanego wokół kobiecej cielesności wskazuje na społeczną potrzebę przepracowania problematycznego charakteru tej cielesności, a co za tym idzie, współczesnych definicji płci i seksualności. Tym bardziej, że po raz pierwszy w historii burleska okazuje się rozrywką par excellence kobiecą – nie tylko scena niemal całkowicie należy do performerek, ale i na widowni zasiada głównie publiczność kobieca.

Chciałabym zatem zbadać poprzez jakie działania sceniczne, gesty, rekwizyty, kostiumy konstruowana i doświadczana jest kobiecość (i jaka to kobiecość?) w nowej burlesce. Jak funkcjonują w obrębie tego specyficznego teatru kategorie kobiecego ciała i pożądania? Materiał badawczy będą stanowiły występy zaprezentowane podczas jednej z najważniejszych imprez środowiskowych, London Burlesque Festival, który odbył się w maju 2013 roku.

Ewa Nowicka, Uniwersytet Warszawski

TANIEC W KRĘGU: NOWE I DAWNE COMMUNITAS

Referat oparty jest na przeprowadzonych w ostatnich latach własnych badaniach terenowych na Syberii: na obszarze etnicznej Buriacji (obejmującym republikę i oba okręgi etniczne) i Republiki Sacha (Jakucja), a także w Europie: w Katalonii i w sześciu krajach bałkańskich, wśród Arumunów (Włachów). Poza sardana, tańcem katalońskim, wszystkie omawiane tańce mają bardzo głębokie historyczne korzenie, choć wszystkie są traktowane przez współczesnych organizatorów jako „odwieczne” i ściśle związane z kulturą etniczną, stanowiące jej symbol. Buriacki jochor pierwotnie związany z gospodarką myśliwską i szamanizmem Buriatów Zachodnich, dziś jest lansowany jako taniec ogólnoburiacki, różniący się jedynie lokalnymi odmianami. Poświęcony mu jest coroczny festiwal „Noc Jochora”, odbywany latem w Ułan Ude. Jakucki taniec osłochaj, jest dziś tańczony jako ogólnojakucki taniec narodowy, co ma miejsce podczas świąt obchodzonych zarówno w Republice Sacha, jak i wśród Jakutów żyjących w diasporze. Arumuński taniec zbiorowy, corlu mari (corlu mare), wiąże się z dawną tradycją pasterską, ale dziś jest wkomponowany w ogólno-

arumuńskie festiwale i obrzędy. We wszystkich przypadkach zauważam wspólne cechy zarówno na poziomie zachowań i sensów społecznych, jak i treści psychologicznej swoistego „bycia razem” podczas rytualnego tańca. Ukażę pierwotny (tradycyjny) sens tańców w kręgu, tak jak go dziś rekonstruujemy, a także nowe funkcje, zamierzone, przemyślane przez inteligencję omawianych narodów i wkomponowane w etniczną/narodową strategię. Wszystkie te tańce zbiorowe mogą być określone jako zjawiska społecznościowe, gdyż pełniły i nadal pełnią ważne, choć zmieniające się w czasie funkcje społeczne. Tańcom towarzyszy przekaz treści kulturowych, a jego przedmiotem są elementy „tradycji konstruowanej” (nie wymyślonej!) z elementów „tradycji zakorzenionej”. Sięgnę do pojęcia *communitas*, odwołam się do turnerowskiej tradycji użycia tej koncepcji i zaproponuję własną interpretację pojęcia w oparciu o przedstawiony materiał badawczy.

Alicja Raciniewska, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

RYTUAŁY MODY. STRUKTURY, FUNKCJE I ZNACZENIE POKAZÓW MODY

W swoim wystąpieniu chciałabym przyrzeć się rytualnym aspektom nowoczesnego systemu mody, analizując jej związki z magią i religią.

Moda jest współcześnie społecznym rytuałem, ważnym dla niego samego. Sprzedawana jest w miejscach zwanych świątyniami konsumpcji, do których – niczym w starożytnych rytach religijnych – zmierzają jednostki po błogosławieństwo i obietnicę popularności, atrakcyjności i wiecznego życia społecznego. Twórcom mody i mistrzom ceremonii oddawane jest uwielbienie i rytualna cześć. Poszczególne akcesoria i elementy odzieży otacza magiczna aura, przekształcająca je z martwych przedmiotów w fetysze i obiekty ludzkiego pożądania.

Istotnym rytualnym atrybutem mody jest również zdolność społecznego tworzenia wspólnych wyobrażeń. Jako duch współczesnego kapitalizmu, moda ma wpływ na tworzenie magicznego obrazu rynku jako świata, w którym mieszka „prawdziwe piękno, seksapil, świeżość i atrakcyjność”. Za pomocą obrazów, przedmiotów, modowych narracji i ceremonii władza mody rozciąga się na wyobrażenia, koncepcje rzeczywistości i marzenia współczesnych jednostek.

Jako druga skóra, odzież stanowi także ważny element ceremonialnych i codziennych rytuałów, oznaczając zarówno biologiczną jak i społeczną metamorfozę. W wartościowaniu nowości i nieustannym przepływie nowych stylów i form zawarta jest obietnica mody, że ludzie, tak jak i rzeczy, mogą się zmieniać. Moda to zatem nie tylko alchemiczna zdolność do przekształcania, ale również narzędzie wzmacniania i upodmiotowienia współczesnej jednostki.

Szczególne znaczenie dla funkcjonowania nowoczesnej mody mają tzw. pokazy mody. Podobnie jak rytuały religijne, nadają one doświadczeniu formę, przekazują określoną doktrynę, otwierają drogi ku tajemnicy życia i łączą jednostki we wspólnotę. Z tego względu w swoim wystąpieniu chciałabym się szczególnie skupić na tego rodzaju widowiskach kulturowych. Analizując wybrane pokazy mody, chciałabym ukazać ich ewolucję, cechy strukturalne, dynamikę, pełnione przez nie funkcje społeczne, a także to, w jakim stopniu stanowią one komentarz do rzeczywistości.

Magdalena H. Rusek, Uniwersytet Jagielloński

DANZA DE CONCHEROS. TANIEC W POSZUKIWANIU JEDNOŚCI

Początków tradycji concheros należy doszukiwać się w wydarzeniach, które miały miejsce na wzgórzu Sangremal 25 lipca 1531 roku, podczas wojny między niewiernymi Chichimekami a oddziałem hiszpańskich konkwistadorów, kiedy to Indianie poddali się chrystianizacji głoszonej przez Hiszpanów. W miejscu objawienia, które tam nastąpiło, ustawiono krzyż, wokół którego Indianie zbierali się co rok, tańcząc i śpiewając. Niektóre grupy concheros uważają, że owo zdarzenie z 1531 roku posiada jeszcze głębsze, prorocze znaczenie, dające nadzieję na odrodzenie się świata prekolumbijskiego, jednak aby to mogło nastąpić, konieczne jest najpierw poddanie się woli najeźdźcy. Od czasu, kiedy Hiszpanie pokonali Azteków, misją concheros było utrwalanie w świadomości kolejnych pokoleń tradycyjnych tańców i muzyki, wywodzących się z czasów prekolumbijskich. Jednak tancerze nie chcą, aby działania te przyjęły jedynie formę folkloru wykorzystywanego w celach promocji turystycznej miasta. Chcą, aby dzięki odprawianym ceremoniom została zachowana moc i skuteczność ich działań, które w formie finalnej mają doprowadzić do osiągnięcia harmonii między ludźmi, przyrodą a kosmosem. Jeśli zgłębimy się w znaczenie ich tańca jeszcze bardziej, doszukamy się w nich pozostałości starych wierzeń, ukrytych w przekonaniu, że w wielu aspektach są one podobne do aktualnie wyznawanej religii katolickiej.

Po pewnym czasie tradycja conchero zaczęła rozprzestrzeniać się na inne rejony Meksyku na zasadzie szerzenia nowego typu religii opartej na zasadzie synkretyzmu, będącej rodzajem inicjacji, dającej dostęp do wiedzy przodków, która została jedynie ukryta pod zasłoną nabożeństw katolickich. Synkretyzm religijny danza de concheros objawia się poprzez połączenie elementów wywodzących się z dwóch potężnych kultów i kręgów kulturowych: tradycyjnych wierzeń prekolumbijskich wraz z inspiracjami płynącymi z hiszpańskiego Złotego Wieku. W strefie kultury rdzennej możemy zauważyć ciągłe wykorzystywanie wierzeń przodków, ich rytuałów, symboliki, a także poezji, muzyki, tańca, kostiumów oraz przyjęcie paramilitarnego charakteru ugrupowania. Taniec concheros poprzez postawę oraz ekspresyjność ruchów i gestów jest całkowicie indiański, jednak w samej muzyce widoczne są wpływy hiszpańskie, objawiające się chociażby wykorzystaniem europejskich instrumentów muzycznych.

Iga Rutkowska, Uniwersytet Warszawski

„HALKA” NA PASTERCE – O RYTUALNYCH FUNKCJACH TEATRU KABUKI

Nie ma takiego dnia w roku, w którym w jakimś miejscu Japonii nie odbywałoby się święto ku czci bóstwa opiekuńczego lokalnej społeczności. Jego niezbędnym elementem jest kami asobi, widowisko, które ma bawić bóstwo, a także świętującą wspólnotę. Współcześnie z takich właśnie okazji na około dwustu scenach w całej Japonii wystawiane są przez lokalnych aktorów amatorów spektakle kabuki. Tradycja ta sięga prawdopodobnie połowy XVIII wieku, choć trudno jest ustalić początki poszczególnych trup. Treść wystawianych spektakli nie ma jednak nic wspólnego ze świętem – są to adaptacje bardzo popularnych, świeckich sztuk ze scen wielkomiejskich, które w większości można do dziś oglądać w eleganckich teatrach Tokio, Kioto i Osaki. Teatr kabuki, który wykształcił się w dużych miastach, poza życiem obrzędowym, został przez lokalne wspólnoty włączony do rytuału religijnego. Podczas badań w Kuromori (miasto Sakata, prefektura Yamagata, północny region wyspy Honsiu), jednej ze wspólnot kultywujących do dziś, od ponad dwustu pięćdziesięciu lat tradycję świątecznego

kabuki, okazało się jednak, że jest ono nie tylko elementem święta, ale całego, rocznego cyklu obrzędowego. Co więcej, samo bóstwo wybiera repertuar na każdy następny rok dzięki medium – rytualnie oczyszczonemu, najlepiej początkującemu, członkowi trupy.

Kiedy po raz pierwszy zetknęłam się z amatorskim, świątecznym kabuki, zastanowiło mnie przede wszystkim to, że teatr komercyjny, mieszczański został przeniesiony w czasoprzestrzeń rytuału religijnego, mimo że formalnie nie ma z nim nic wspólnego. Jak to możliwe, że teatr, porównywany często do opery, stał się rozrywką dla bóstw i performansem łączącym je z lokalnymi wspólnotami wiernych? Aby odpowiedzieć na te pytania, niezbędne okazuje się także przyjrzenie się specyfice teatru kabuki w okresie Edo (1603-1868), tak odmiennemu od wystawianego współcześnie, a także zastanowienie się nad kulturową funkcją widowisk w Japonii.

Magdalena Ziółkowska-Kuflńska, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

CARMEN PO BASKIJSKU, CZYLI ULICZNA „OPERA” W PAMPELUNIE

Jedno z najbardziej znanych i spektakularnych widowisk odbywa się każdego roku w hiszpańskiej Pamplunie. Mam tu na myśli organizowane każdego roku encierros – gonitwy z bykami na ulicach miasta, organizowane z okazji sanfermines, czyli fiesty na cześć św. Fermina. Święto pochodzi z końca XVI wieku i pierwotnie miało charakter typowo religijny. Obecnie jest to tradycja świecka i jednocześnie jeden z najbardziej rozpoznawalnych symboli Hiszpanii. W powszechnym przekonaniu gonitwa byków jest autonomicznym spektaklem, jednak stanowi ona jedynie wstęp do odbywającej się każdego wieczoru po gonitwie corridzie. Pomimo coraz bardziej komercyjnego i turystycznego charakteru święta, gonitwa rządzi się specyficznymi prawami. Przede wszystkim jest okazją dla młodych ludzi do udowodnienia swojej odwagi. Z drugiej strony jest manifestacją lokalnego patriotyzmu, gdyż większość aktywnych uczestników gonitwy ubrana jest w tradycyjne białe baskijskie stroje.

Zarówno encierros, jak i sama corrida są obecne w kulturze hiszpańskiej od wieków. Przez zwolenników uznawana jest za świętą tradycję, którą należy za wszelką cenę zachować i pielęgnować, natomiast przez przeciwników traktowana jest jako barbarzyński relikw dawnych czasów, który powinien zniknąć z kulturowej mapy Hiszpanii. To właśnie te kontrowersje sprawiają, że dla antropologa kulturowego jest to zjawisko wyjątkowo ciekawe. Mamy bowiem niewątpliwie do czynienia z tradycją, która jest na etapie radykalnego przewartościowania. Nie mam wątpliwości, że dni świetności corridy przeminęły, a sama jej dalsza egzystencja nie jest pewna. W perspektywie najbliższych lat to widowisko, które było okazją do wspólnego przeżywania dla tysięcy Hiszpanów, może całkowicie zmienić swój charakter. Czy w sytuacji, gdy corrida przejdzie do historii, pojawi się coś innego w jej miejsce? Czy też może sama corrida przejdzie znaczącą ewolucję, by stała się widowiskiem akceptowanym przez nowoczesny świat?

Grzegorz Ziółkowski, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

SAMOSPALENIE: AKT-WIDOWISKO

Samospalenie, rozumiane jako indywidualny akt autodestrukcji dokonywany publicznie, intencjonalnie i z własnej woli w obronie wartości wyznawanych przez pewną zbiorowość, jawić się może z punktu widzenia antropologii widowisk jako jeden z radykalnych sposobów zwrócenia uwagi na kryzys wewnętrzny społeczny, a jednocześnie bezkompromisowa próba zażegnania owego kryzysu na drodze swoistego przesilenia, którego istotą jest złożenie ofiary z samego siebie. To ujęcie ujawnia

napięcie obecne w tym granicznym zdarzeniu, pociągającym za sobą męczarnie i (najczęściej) śmierć lub (rzadziej) trwałe okaleczenie osoby decydującej się na tę formę protestu – napięcie między tym, co indywidualne a tym, co zbiorowe. Dokonujący samozniszczenia staje samotny w obliczu śmierci (w swej istocie śmierć jest zawsze indywidualna, niezależnie od tego, czy samobójca to członek zorganizowanej grupy i działa przy wsparciu pomocników, lub czy samobójcze akty są ze sobą skoordynowane i dokonywane zbiorowo), porywa się jednak na ów czyn publicznie, z intencją zmanifestowania swych przekonań wobec innych, przyjmujących na miejscu role świadków, obserwatorów, widzów czy gapiów, a w kontakcie zapośredniczonym – czytelników lub oglądających. W akcie owym właśnie o tę demonstrację chodzi – ofiara z własnego życia jest tutaj przekazem, który ma objawić swój sens w sumieniach innych, czasami przedzierając się przez pancerz ich obojętności i stanowiąc zachętę do podjęcia przez nich działań w obronie sprawy, o którą upomina się swym aktem samobójca. Sprawia to, że ciąg i charakter działań oraz relacja z tymi, którzy patrzą (również przez obiektyw kamery czy aparatu fotograficznego), a także miejsce zdarzenia, jego oprawa, przebieg i dramaturgia zdają się równie ważne, jak kontekst polityczno-społeczny, tło historyczne i, będąca ich pochodną, motywacja do dokonania tego samotniczego a przecież wystawionego na pokaz czynu.

ANTROPOLOGIA ZAANGAOWANA/KRYTYCZNA

Monika Baer, Uniwersytet Wrocławski

PROBLEMATYZUJĄC SIEBIE. ANTROPOLOGIA I ZAANGAŻOWANIE W UJĘCIU KRYTYCZNYM

W ramach antropologicznych projektów budujących swoją tożsamość dyscyplinarną wokół różnych rozumianych form zaangażowania od lat dziewięćdziesiątych XX wieku szczególnej konsolidacji zdaje się ulegać nurt, w którym antropolodzy i antropolożki – nie odrzucając wagi zaangażowania – podchodzą krytycznie do wielu z przyjętych za zrozumiałe same przez się założeń akademickich inicjatyw o charakterze społecznym czy politycznym. Problematyzując pojęcia antropologii, aktywizmu, moralności, etyki czy polityczności, autorzy i autorki uznają, iż sposobów krytycznego zaangażowania w naszą teraźniejszość należy poszukiwać przede wszystkim w jakościowo zorientowanych analizach współczesności, ponieważ inspiracje w tym względzie zwykle płyną nie z „oderwanych przeżyć filozoficznej błyskotliwości”, ale z „zaangażowanej teoretycznie etnografii” (Boellstorff). Niemniej, moim zdaniem, sama idea krytycznie zorientowanych empirycznych badań jakościowych nie wydaje się wystarczającym środkiem umożliwiającym dogłębną (samo)krytykę społeczną czy polityczną. W tym kontekście analizuję własne doświadczenia zaangażowania na przecięciach antropologii oraz studiów feministycznych i LGBTQ. Ówcześnie zakładałam, iż perspektywa antropologiczna – w tym materiał etnograficzny zgromadzony dzięki uczestnictwu w grupach feministycznych i LGBTQ, który ujawniał złożony i dynamiczny charakter analizowanych przestrzeni – pozwala na efektywną problematyzację kategorii tożsamościowych czy strategii politycznych promowanych w dominujących akademickich dyskursach aktywistycznych. Swoje publikacje czy wypowiedzi konferencyjne traktowałam więc jako głos na rzecz głębszego zrozumienia „środowiska”, a w związku z tym, skuteczniejszej realizacji celów politycznych. Dziś jednak uważam, że tak pojęta problematyzacja, osadzona w uprzywilejowaniu wglądu zorientowanej krytycznie etnografii, nie mogła stanowić rozwiązania. Proponowała bowiem

„bogatszą”, ale nie „prawdziwszą” wersję rzeczywistości, stając się kolejnym wcieleniem akademickiego (kontr)dykursu aktywistycznego, który również wymagał problematyzacji. Odwołując się do koncepcji wyłaniających się z projektów „antropologii współczesnego” Paula Rabinowa, „paraetnografii” George’a Marcusa czy etnograficznego wdrażania Derridiańskiej idei futur antérieur Kim Fortun, nie tylko poddaję krytycznemu oglądowi swoje wcześniejsze strategie, ale też staram się nakreślić te, które obecnie wydają mi się bardziej uprawomocnioną formą antropologicznego zaangażowania: formą problematyzującą samą siebie.

Jerzy Baradziej, Uniwersytet Jagielloński

PROBLEMATYZOWAĆ CZY DZIAŁAĆ? NIEKTÓRE ŹRÓDŁA I KONSEKWENCJE DYLEMATU

Tytułowy dylemat opisuje charakterystyczną dla różnych, wyodrębnionych wedle kryterium instytucjonalnego „nauk o kulturze” sytuację, mającą status stałej antropologicznej, to znaczy towarzyszącą badaczom z tych dziedzin „zawsze i wszędzie”, polegającą zaś na tym, że w naukach tych ciągle współzawodniczą ze sobą: pragnienie zrozumienia rzeczywistości spraw ludzkich z chęcią wpływania na kształt i treść tej rzeczywistości.

Identyfikując zasadnicze przyczyny tej sytuacji i wskazując niektóre jej konsekwencje problematyczne dla antropologii kulturowej, odwołam się do swoich badań. Były to dwa projekty badawcze: pierwszy dotyczył zjawiska nielegalnej imigracji do Polski, badania zaś były prowadzone w „strzeżonych ośrodkach dla cudzoziemców” i w „aresztach w celu wydalenia”, zlokalizowanych przy oddziałach Straży Granicznej, drugi z kolei dotyczył profilu osobowościowego i profesjonalnego „mediatora kultury”, zawodu/zajęcia planowanego w Polsce, do którego naturalnymi kandydatami wydają się być przede wszystkim antropolodzy. Zarówno w jednym, jak i w drugim wypadku chodziło o tzw. antropologię stosowaną, czyli były instytucje zamawiające badania i oczekujące ode mnie diagnozy, a przede wszystkim terapii. Osobiście zatem doświadczałem dylematu – czy starać się sprostać „praktycznym” oczekiwaniom zleceniodawców badań i dostarczyć im wiedzy dającej możliwość podjęcia konkretnych działań naprawczych w wypadku badań nad funkcjonowaniem „aresztów deportacyjnych” oraz wiedzy umożliwiającej „przygotowanie” zawodu mediatora kultury, czy też rzetelnie, zgodnie w wymogami ethosu nauki problematyzować te zagadnienia, nie wikłając się w ich praktyczny wymiar.

Alina Doboszewska, Fundacja Dobra Wola. **Agnieszka Król**, Uniwersytet Jagielloński

JUGÓW. PAMIĘĆ I ZAPOMNIENIE ORAZ STACJA KOLEJOWA KRASNE-BUSK. OPowieści PRZESIEDLONYCH KOBIET JAKO FEMINISTYCZNE PROJEKTY ZAANGAŻOWANE

„Stacja kolejowa Krasne-Busk. Opowieści przesiedlonych kobiet” to projekt, którego tematem były doświadczenia kobiet związane z przymusowymi przesiedleniami w wyniku zmiany granic państwowych po II wojnie światowej. Była to kontynuacja prowadzonych w roku 2010 badań w miejscowości Jugów w Górach Sowich, pod nazwą „Pamięć i zapomnienie”. Oba te projekty zawierały komponenty badawcze oraz edukacyjne, ich rezultatem są filmy dokumentalne oparte na wywiadach biograficznych. Obrazują one relacje kobiet, w których historie życia codziennego przeplatają się z tragicznymi wydarzeniami wojennymi. Historia przesiedleń okresu końca wojny i powojennych była przez lata – i jest nadal – interpretowana przez polityków różnych opcji zgodnie z ich aktualnym interesem politycznym. Tymczasem głosy samych przesiedlonych są słabo słyszalne, ich opowieści nie zostały dotąd

wysłuchane. Przesiedlenia dotyczyły w pierwszym rzędzie kobiet i dzieci, ponieważ mężczyźni byli poza domem, służąc w różnych armiach. Kobiety są zapomnianymi bohaterkami przetrwania podczas II wojny światowej i w pierwszych latach powojennych – swoją codzienną pracą i życiem tworzyły nową społeczność. Ich traumatyczne przeżycia (przesiedlenia, głód, przemoc) nadal pozostają niewypowiedziane. Rejestracja wywiadów za pomocą kamery oraz stworzenie z nich filmu dokumentalnego pozwala lepiej unaocznnić przekazywane przez bohaterki opowieści, ukazując mowę ciała, a także wprowadza nowy czynnik w rozumienie krytycznego charakteru projektu.

Metodologia tych projektów była silnie inspirowana metodologią feministyczną. W trakcie wystąpienia zaprezentujemy naszą perspektywę badawczą, a także dylematy etyczne, z jakimi miałyśmy do czynienia w trakcie projektu.

Projekty były sponsorowane w ramach programu Geschichtswerkstatt Europa przez Fundację „Pamięć, Odpowiedzialność i Przyszłość”

Jarema Drozdowicz, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

ANTROPOLOGIA EDUKACJI W DYSKURSACH KRYTYCZNYCH. ANTROPOLOGICZNE KONTEKSTY WSPÓŁCZESNYCH DEBAT DOTYCZĄCYCH EDUKACJI WIELOKULTUROWEJ

Niniejsze wystąpienie ma na celu ukazanie specyfiki antropologii edukacji rozumianej jako subdyscyplina myśli antropologicznej, która za główny obszar swoich dociekań uznaje pole zazębiania się przedmiotów studiów pedagogicznych i antropologii kulturowej. W tym przypadku na szczególne uwzględnienie zasługują teoretyczne i metodologiczne podstawy edukacji wielokulturowej ujętej w perspektywie krytycznej, których źródła leżą tak w tradycji badań antropologicznych, jak i praktyki edukacyjnej w takich państwach jak np. Stany Zjednoczone lub Kanada. Formuła edukacji wielokulturowej posiada obecnie szerokie pole odniesień przedmiotowych, nie ograniczające się wyłącznie do społeczeństw wielokulturowych, takich jak dzisiejsze społeczeństwo amerykańskie. W swoim wystąpieniu poruszam jednak te z nich, które mają zarówno bezpośredni związek z określonymi tradycjami badań antropologicznych, jak też swoiste umocowanie w praktyce edukacyjnej obecnie. Problem ten interesuje mnie w dwóch płaszczyznach: po pierwsze jako propozycja kształtowania określonej rzeczywistości kulturowej wraz ze związaną z tym ideologią wielokulturowości, po drugie jako specyficzne krytyczne spojrzenie na kategorię różnicy kulturowej i społeczne mechanizmy jej kształtowania. Nasycenie dyskursywnej kategorii różnicy odniesieniami kulturowymi z jednej strony pozwala na zajęcie pozycji i argumentację na rzecz stanowiska konstruktywistycznego i krytycznego we współczesnych dyskursach publicznych, z drugiej zaś konstytuuje szereg postulatów systemowej zmiany w obszarze edukacji. W kontekście obecnych debat na temat wielokulturowości dających się zaobserwować na świecie, w tym także w Polsce, kwestia edukacji wielokulturowej zajmuje miejsce znaczące. Jest ono wyznaczane przez szereg czynników o charakterze politycznym, społecznym, historycznym, ekonomicznym i kulturowym. Trajektorie dyskursu w kontekście polskim wyznaczane są jednak przez szersze spectrum problemowe, wykraczające daleko poza polskie, jak i w wielu przypadkach europejskie debaty na ten temat. Problem wyznaczania granic kulturowej wspólnoty i projektowanie narzędzi pozwalających jednostkom, które w jakiś sposób odbiegają od kulturowej normy tejże wspólnoty, uczestniczyć w jej życiu wydaje się obecnie kwestią kluczową, co też zostanie podkreślone w moim wystąpieniu.

Marcin Kafar, Uniwersytet Łódzki

W ŚWIECIE WYGNAŃCÓW, WDÓW I SIEROT.

O PEWNYM WARIANCIE ANTROPOLOGII ZAANGAŻOWANEJ

Celem niniejszego wystąpienia jest przybliżenie jednego z wariantów antropologii zaangażowanej, który został wypracowywany w trakcie kilkuletnich poszukiwań teoretycznych i metodologicznych, idących równolegle z długoterminowymi badaniami, realizowanymi w hospicjum i Domu Pomocy Społecznej dla Osób Przewlekłe Chorych.

Przyjmując kryterium przejrzystości wypowiedzi, prezentację podzielę na kilka komplementarnych części, odnoszących się odpowiednio do: (i) wykreślenia horyzontu doświadczeń, które wpłynęły na skrytalizowanie się specyficznej wizji antropologii; (ii) omówienia perspektyw teoretyczno-metodologicznych stanowiących punkt wyjścia dla podjęcia konkretnych rozwiązań badawczych; (iii) przedstawienia węzłowych założeń epistemologicznych, ontologicznych i aksjologicznych proponowanego programu antropologii; (iv) ukazania wybranych kontekstów prowadzenia badań własnych, ze szczególnym uwzględnieniem rozumienia kategorii „terenu”; (v) namysłu nad możliwymi aplikacjami wiedzy, rodzącej się na gruncie zaangażowanych praktyk antropologicznych.

Antropologia zaangażowana w proponowanej postaci wyrasta z autoformatywnych zdarzeń przełomu biograficznego, związanego z doświadczeniem ujmowanych na sposób Tischnerowski spotkań-wydarzeń. Miały one miejsce podczas rekonesansu badawczego, kiedy to w pierwszej inicjalna rozmowa z rodzicami dzieci z zespołem Downa, później zaś prosty, spontaniczny gest wykonany przez Andrzeja — chłopca z dodatkowym 21. chromosomem, wyciągającego do mnie rękę, przedstawiającego się i, jednocześnie, pytającego o moje imię zrodziły doznania o fundamentalnym znaczeniu zarówno poznawczym, jak i ogólnoludzkim. Andrzej mimowolnie stał się Mistrzem (Lévinas), pobudzającym najdelikatniejsze struny mojej wrażliwości, ale też — idąc dalej — otwierającym mnie na świadome poszukiwanie ethosu w podwójnym sensie: naukowym (antropologicznym) i osobowym (ukierunkowanym na środowisko stwarzające szansę pełnego rozwoju człowieka jako „ja” aksjologicznego).

Starając się skonceptualizować opisane wyżej graniczne doświadczenie Drugiego, a przede wszystkim próbując uzewnętnić tkwiący w nim potencjał, przyjąłem pozycję aktywnego badacza, który nie tracąc z oczu heurystycznej funkcji nauki, dąży zarazem do „sprawiedliwego działania” i „czynienia życia lepszym” (Rorty). Antropolog o podobnej proveniencji skupia się na odkrywaniu prawdy istotnej indywidualnie i społecznie (mniej natomiast kulturowo), prawdy zdecydowanie mocniej ciągnącej ku rozwiązywaniu konkretnych dylematów moralnych, wynikających z nieustannego zanurzania się człowieka w przestrzeni relacyjnej, dialogicznej, ergo zmiennej, otwartej, podatnej na prze-żywanie i (współ)tworzenie rzeczywistości, aniżeli prawdy, która narzucana jest nam niejako z góry, wtedy gdy przyjmiemy zdystansowany, obiektywistyczny punkt widzenia.

Anna Maria Kola, Kujawsko-Pomorska Szkoła Wyższa

UNIwersYTET ZAANGAŻOWANY? MIĘDZY PROOBYWATELSKIM AKTYWIZMEM A ADAPTACYJNĄ BIERNOŚCIĄ

Głównym problemem referatu jest spojrzenie na współczesny uniwersytet z perspektywy stosowanych przez środowisko akademickie strategii oporu (bądź ich braku), przy czym w odróżnieniu od analiz stanu nauki i szkolnictwa wyższego prowadzonych przez pedagogów czy socjologów edukacji, w niniejszych rozważaniach przyjęto antropologiczny punkt widzenia – etnografii instytucji.

Transformacja ustrojowa po 1989 roku wiele zmieniła w polskiej nauce. Proces Boloński, ustawa o szkolnictwie wyższym z 2005 roku, kolejne jej nowelizacje (z 2011 roku i planowana na 2013 rok) konsekwentnie realizują neoliberalną wizję rozwoju nauki, wytyczoną przez Ministerstwo Nauki i Szkolnictwa Wyższego w ramach „polityki naukowej państwa”. Zamiast o wolności czy autonomii uniwersytetu, mówi się teraz o kulturze jakości, ewaluacji kształcenia, Krajowych Ramach Kwalifikacji, ocenach parametrycznych, interesariuszach etc. Jak na te zmiany reagują osoby bezpośrednio zainteresowane, czyli środowiska akademickie? Czy zachowania tej grupy noszą znamiona buntu, oporu, czy są raczej wyrazem biernej postawy wobec zwierzchniej instytucji? Warto zdiagnozować tę sytuację społeczną i zadać kolejne pytania o konsekwencje – w tym społeczno-polityczne – tych przemian. Jak bowiem kreować etos intelektualisty zaangażowanego, samemu będąc biernym wobec narzucanych zmian? Przyjmuję perspektywę etnografii czy antropologii instytucji, która odwołuje się – po pierwsze – do tradycji francuskich „badań terenowych” prowadzonych m.in. przez Irène Bellier czy Marca Abélès’a w instytucjach rządowych i europejskich, w których potraktowane one zostały jak plemiona, ludy autochtoniczne, posiadające osobną kulturę itd. Po drugie, nawiązuję do pracy klasycznej pracy etnologów, Mary Douglas „Jak myślą instytucje”. Po trzecie wreszcie, sięgam do polskiej tradycji, do opisu „plemion i fratrii” już nie tylko antropologów, jaki został zaproponowany przez Michała Buchowskiego, lecz metaforykę tę rozszerzam na współczesny uniwersytet.

Zatem zarówno sam przedmiot, jak i przyjęta perspektywa wymusza zajęcie określonego stanowiska, co przekłada się na nowatorski projekt – zaangażowanej etnografii uniwersytetu.

Inga B. Kuźma, Uniwersytet Łódzki

BADACZKA – EDUKATORKA – DZIAŁACZKA. CASE STUDY Z ZAKRESU ANTROPOLOGII ZAANGAŻOWANEJ W KWESTIE KOBIET I WYKLUCZENIA SPOŁECZNEGO

Od 2009 roku zajmuję się bezdomnością kobiet – badania prowadzę w schroniskach i noclegowniach dla bezdomnych w Łodzi oraz w azylach, gdzie chronią się kobiety uciekające przed przemocą domową. Działalność badawczą od początku nawiązania kontaktu z tymi instytucjami łączę z pracą wolontariatską. Z racji wykonywanego zawodu – pracuję jako nauczycielka akademicka, z wykształcenia antropolog kulturowy, jestem zatem specjalistką od szeroko pojętej kultury – byłam proszona o taką formę wolontariatu (sama także ją oferowałam), która wiąże się z edukacją. W rezultacie zajmuję się edukacją kulturową skierowaną do kobiet pozostających w trudnej sytuacji.

Wykorzystuję do tego wiedzę etnologiczną na temat życia kobiet w różnych kulturach, środowiskach, epokach itd. Wiedza, jaką przedstawiam, najczęściej ma dopełniać proces terapeutyczny, jakiemu kobiety są poddawane w niektórych ośrodkach. Jest ona ewentualnie wprowadzeniem do terapii. Przekaz i treść zajęć, jakie oferuję, jest więc specjalnie profilowany. Tematy dostosowuję również do chęci i potrzeb kobiet

pensionariuszek rozmaitych instytucji, z którymi współpracuję. Kobiety podczas ewaluacji dotychczasowych spotkań i na początku nowego cyklu edukacyjnego zgłaszają tematy i problemy, które chcą, aby im naświetlić czy wspólnie z nimi omówić. Dotyczą one bardzo zróżnicowanych kwestii: od obyczajowości po zagadnienia związane z polityką. Jednak każdy temat odnosi się zawsze do nadrzędnego zagadnienia, które można sprowadzić do pytania: „kim jest kobieta?” (w swoich w własnych oczach, w oczach innych i wg stereotypów), co może zrobić i z jakich zasobów kulturowo-społecznych może ona czerpać, by mieć świadomość swojej sprawczości i lepiej ją wykorzystywać.

Program edukacyjny wymaga zatem ode mnie współpracy z psychologami i terapeutami pracującymi w ośrodkach pomocy oraz współdziałania z kobietami – uczestniczkami spotkań.

W swoim wystąpieniu chciałabym opowiedzieć o proponowanej przeze mnie edukacji oraz o wpływie tego rodzaju wolontariatu na badania, które w pewnym momencie stały się dla mnie narzędziem krytyki społecznej.

Kacper Pobłocki, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

„PRAWO DO MIASTA” W TEORII I PRAKTYCE

Wystąpienie oparte jest bardziej na moim „świadomym uczestnictwie” (observant participation) niż obserwacji uczestniczącej, przeprowadzanej w okresie 2009-2013 wśród tzw. polskich ruchów miejskich. Opiszę w nim sytuację, w której nie tyle pozytywistyczny dystans „podmiotu” od „przedmiotu” zostaje zachwiany, ale taką, w której na skutek (nie wyłączny, ale namacalny) „zaangażowania się” naukowca w badany temat pojawia się zupełnie nowy obiekt badań – tutaj: zjawisko ruchów miejskich, czyli organizacji niebędących ani częścią sektora NGO, ani partiami politycznymi. Opiszę też obserwowane przeze mnie zjawisko pojawiania się (i znikania) tego, co w studiach miejskich nazywane jest „skalą”, oraz sposób, w jaki owo zjawisko staje się przedmiotem działań (oraz sporów) politycznych między różnymi aktorami biorącymi udział w grze o polskie miasto. Pokażę, jak aktywność badacza może stać się narzędziem, dzięki któremu „okoliczni mieszkańcy” dokonują tego, co Neil Smith nazwał „skakaniem między skalami” (jumping scales). Zaprezentuję też szereg pojęć, które powstały podczas czterech lat mojej współpracy z tzw. aktywistami miejskimi w Poznaniu i które stały się podstawą do publikacji pt. „Anty-bezradnik przestrzenny: prawo do miasta w działaniu”. Są to zarówno pojęcia pomagające opisać to, jak działa polskie miasto (np. „oportunizm planistyczny”), ale też takie, które stanowią narzędzia, dzięki którym grupy dotychczas marginalizowane (tutaj: mieszkańcy gremialnie, tj. prawnie, pozbawiani ich „prawa do miasta”) mogą dopominać się o swoje prawa. Takim pojęciem jest chociażby idea „społecznych ekspertów”, czyli osób, które załamują jeszcze do niedawna powszechnie obowiązującą dychotomię na ekspertów (którzy mieli wiedzę) i mieszkańców (którzy mieli roszczenia). Opiszę też, w jaki sposób proces partycypacji w planowaniu i zagospodarowaniu przestrzennym jest również procesem uczenia się i w jaki sposób badacz może w tym procesie uczestniczyć i w ten sposób z jednej strony prowadzić działalność naukową, a z drugiej – publiczną.

Tomasz Warczok, Uniwersytet Pedagogiczny im. KEN w Krakowie

NIECZYSTOŚĆ ROSZCZENIA – PRAKTYKI SYMBOLICZNE PRACOWNIKÓW SOCJALNYCH

Referat odnosi się do realizowanych w województwie śląskim badań nad praktykami symbolicznymi pracowników socjalnych. Głównym celem było rozpoznanie nieformalnych sposobów klasyfikowania i oceny klientów pomocy społecznej. W toku kilkudziesięciu wywiadów (indywidualnych i grupowych), obserwacji (jawnych i ukrytych) w ośrodkach pomocy społecznej udało się rozpoznać kluczowe formy

symboliczne, które, jak się okazuje, zorganizowane są wokół dychotomicznych, durkheimowskich klasyfikacji – sacrum (świat „normalny”) / profanum (świat wykluczonych). Homologicznie nakładają się na nie kolejne kategorie, takie jak racjonalne/irracjonalne, norma/patologia, rozum/emocje, samokontrola/bezradność, które naturalizują granicę symboliczną oraz hierarchię między rzeczywistością „włączonych” i wykluczonych. Kategorią zaburzającą główny schemat klasyfikacyjny są „klienci roszczeniowi”, będący anomalią, „nieczystością” w rozumieniu Mary Douglas. Z tego też względu poddawani są szczególnie intensywnym rytuałom puryfikacyjnym, porządkującym cały układ społeczny. Neo-durkheimowska antropologia symboliczna, która posłużyła za główne narzędzie interpretacyjne zarysowanych praktyk uzupełniona została o kategorie „ekonomii władzy symbolicznej” Pierre’a Bourdieu, co pozwoliło na nakreślenie szerszych struktur władzy (pól społecznych – przede wszystkim administracyjnych i politycznych), stanowiących fundamentalny kontekst wytwarzanych znaczeń. Dostrzeżenie tych poszerzonych struktur unaocznilo znaczącą, choć ukrytą, rolę ideologii neoliberalnej realizowaną pod postacią pozornie instrumentalnych działań administracyjnych. W konsekwencji rytuały puryfikacji „nieczystych” postaw „roszczeniowych” okazują się praktykami dyscyplinowania i neutralizowania wykluczonych oraz polityką symbolizacji, która ma swój udział w legitymizacji współczesnego, peryferyjnego reżimu kapitalistycznego. Pracownicy socjalni w swych działaniach podporządkowani są, z jednej strony, profesjonalnym wymaganiom akademickiego pola pracy socjalnej (z silnym, choć nieoczywistym komponentem w postaci importowanego anglosaskiego liberalizmu), z drugiej, zorientowanego na oszczędności i „dyscyplinę budżetową” lokalnego pola administracyjnego (gminy). W efekcie ideologia neoliberalizmu, na poziomie samych codziennych praktyk pozostaje nierozpoznana, stając się prawomocnym sposobem wyjaśniania i porządkowania świata.

Aleksandra Wierucka, Uniwersytet Gdański

EDUKACJA TUBYLCZA JAKO NARZĘDZIE PODTRZYMYWANIA TOŻSAMOŚCI KULTUROWEJ

Prezentacja będzie skupiać się na działaniach dotyczących zaangażowania współczesnej antropologii wśród ludów tubylczych. Dawniej badacze jeździli na badania terenowe głównie by zdobyć informacje, dziś częstokroć podczas badań angażują się w liczne akcje na rzecz badanych grup. W prezentacji zostanie omówiony projekt dotyczący przeniesienia na teren Amazonii polskich doświadczeń związanych z kształtowaniem świadomości kulturowej młodego pokolenia poprzez edukację. W Polsce mamy dwa podręczniki szkolne, które są do tego wykorzystywane – na Kaszubach „Kaszubskie abecadło. Twój pierwszy elementarz” Witolda Bobrowskiego i na Kociewiu „Gadomo po naszymu. Elementarz gwary kociewskiej” Mirosławy Moeller. Doświadczenia z tworzenia tych podręczników i ich zastosowania w edukacji wczesnoszkolnej są wykorzystywane w projekcie stworzenia pierwszego podręcznika do nauki w szkole podstawowej w ekwadorskiej części Amazonii, wśród Indian Quichua. Projekt jest prowadzony we współpracy z ekwadorską Fundacją Sumak Allpa.

W poprzednich latach, podczas prowadzenia badań w tej grupie etnicznej, realizowane były mniejsze projekty mające na celu zachowanie poczucia tożsamości kulturowej jej przedstawicieli. Dwa lata temu, podczas podjęcia współpracy z lokalną szkołą, okazało się, że dzieci uczą się z podręczników w języku hiszpańskim, które przenoszą zachodnie wartości kulturowe. Starsi przedstawiciele społeczności poprosili o pomoc, ponieważ przekazywanie młodszemu pokoleniu tradycyjnej wiedzy jest dla nich bardzo istotne. Bazując na wiedzy o polskich elementarzach regionalnych, stworzony został projekt podręcznika dla

dzieci Quichua, który przenosiłby wartości kultury Quichua. Książka powstanie w oparciu o lokalne mity, których zebranie było kolejnym etapem badań. W następnych fazach projektu udział w nim będą brali przedstawiciele grupy, dla której książka powstanie. Ich wiedza i doświadczenie kulturowe są niezbędnym elementem projektu i wszystkie grupy wiekowe będą zaangażowane w jego powstawanie. W prezentacji zostanie przedstawiony projekt, metodologia, podjęte działania oraz plany na najbliższą przyszłość.

Stworzenie podręcznika dla szkoły działającej w Amazonii jest przykładem zaangażowania antropologii i podejmowania prób wprowadzenia zmian prowadzących do podtrzymania tożsamości kulturowej grupy tubylczej.

Małgorzata Wosińska, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

ANTROPOLOGIA OSZCZĘDNYCH GESTÓW. WYKORZYSTANIE WARSZTATU ETNOGRAFICZNEGO W DYPLMACJI KULTURALNEJ POST-GENOCIDAL SOCIETY

Proces pojednania po ludobójstwie i zarządzanie pamięcią odnoszącą się do zbrodni wojennych przybiera rozmaite formy w procesie historiograficznym. Formy te zależne są od czasu, jaki upłynął od wydarzeń oraz współcześnie panujących warunków geopolitycznych. W europejskich (w tym polskich) warunkach zarządzanie pamięcią o Holokauście wiąże się przede wszystkim z podjęciem refleksji o charakterze intelektualnym, etycznym i estetycznym. Jednak zupełnie inne formy zarządzania pamięcią są stosowane w miejscach gdzie do tragedii doszło stosunkowo niedawno, a kraje cechuje wysoki stopień napięcia społecznego oraz ryzyko wybuchu kolejnego konfliktu (m.in. na tle etnicznym). Jednym z tych miejsc i jednocześnie case study niniejszego referatu jest Rwanda.

Prowadzone przez autorkę terenowe badania w Rwandzie poświęcone tożsamości ocalałych z ludobójstwa, jak i praca dla Rwandyjskiej Komisji do Walki z Ludobójstwem (dla której autorka badała problem wzrostu ekstremizmu w rejonach przygranicznych z Kongiem i Burundi oraz pełniła rolę pośredniczącą między Państwowym Muzeum Auschwitz-Birkenau a rządem rwandyjskim) uwiadamiają wartość narzędzia antropologicznego w kontekście pracy dyplomatycznej. Badania takie stawiają też jednak istotne pytania natury metodologicznej i etycznej.

W referacie podjęta zostanie próba odpowiedzi na następujące pytania: Czy można prowadzić etnologiczne badania terenowe bez prowadzenia wywiadów etnograficznych? Czy „antropologia poprzez milczenie” może przynosić wiarygodne i użyteczne dane jakościowe? Czy dane etnograficzne mogą służyć wymiarowi sprawiedliwości? Oraz: co może oznaczać „antropologia oszczędnych gestów” w kontekście dyskursu „antropologii zaangażowanej”?

Magdalena Zych, Muzeum Etnograficzne im. Seweryna Udzieli w Krakowie

OGRODNICTWO, ETNOGRAFIA, PRZYSZŁOŚĆ MIAST. O PROJEKCIE BADAWCZYM „DZIEŁO-DZIAŁKA” MUZEUM ETNOGRAFICZNEGO Z KRAKOWA

Na wernisażu wystawy „dzieło-działka” wiosną 2012 roku doszło do kłótni między działkowcami a autorami projektu. Zderzenie estetyczne? Owszem. Ale i coś więcej, skoro działkowcy nie trzasnęli drzwiami, zostali do nocy spierać się i negocjować. A potem przez cały rok co i rusz okazywało się, że owszem, jest nam po drodze. O co tu chodzi? Z jednej strony obłąkana, milionowa działkowa twierdza zbudowana w potocznym oglądzie ze starszych, pozbawionych poczucia humoru i zdrowia

ogrodników, którym ktoś przerywa rycie w ziemi i proponuje spojrzenie z zewnątrz. Nad nimi topór Trybunału Konstytucyjnego i zakusy zadłużonych samorządów na działkowej ziemi. Z drugiej strony etnograficzny wysiłek włożony w próbę zrozumienia, czym jest zatracanie się w działkach, co się tam dzieje i dlaczego to być może jest ważne. A w tle wielkomiejski boom na urban gardening, guerrilla gardening, miejskie farmy, hortiterapię i tymczasowe ogrody. Do tego liczni bohaterowie trzeciego planu, mieszkańcy miast, konsumujący na co dzień miejski pejzaż, niejednorodny choć z wyraźnie zarysowaną poprzeczką aspiracji: błyszczące galerie, wstęgi betonu i grodzone osiedla, do czego chaotyczne i wiecznie niedokończone ogródki działkowe nie przystają.

Projekt badawczy „dzieło-działka” (2009-2012) Muzeum Etnograficznego w Krakowie miał na celu poszukiwanie odpowiedzi na pytania, co robią działkowcy na działkach. Widać gołym okiem, że uprawiają ogrody, jednak chcieliśmy przekroczyć granice oczywistości i spróbować dociec, o co w tym chodzi. Co sprawia, że miejsca ogrodnicy wiążą swe życie z kilkuarowym skrawkiem na całe dziesięciolecie? Badania prowadzone we Wrocławiu, Katowicach i Krakowie przyniosły wiele odpowiedzi. Zespół zbudowany został z kompetencji etnografów, antropologów, muzealników, etnobotaników, socjologów, historyka sztuki, filologów. Wnioski zaprezentowaliśmy w książce, kolekcji, na wystawie i w późniejszej debacie toczonej na różnych łamach w rytm dyskusji o przyszłości działek. Wytworzona wiedza pozwoliła pracować nad językiem, jakim o temacie mogą rozmawiać ogrodnicy, dziennikarze, urbaniści i politycy. To, co miało być działaniem poznawczym, zaprowadziło nas w rejony zaangażowania.

ANTROPOLOGICZNE BADANIA DZIEDZICTWA

Liudmyla Babiichuk, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

FOLKLOR, TRADYCJE I OBRZĘDOWOŚĆ UKRAIŃSKIEJ MNIEJSZOŚCI NARODOWEJ W POLSCE

Każdy naród ma swoją tradycję i kulturę, swoje wartości, które przez wiele wieków kształtowały jego narodową tożsamość. A jeśli naród mieszka poza granicami ojczyzny? Czy ma wtedy swoją kulturę i tradycje? Czy są one wyznacznikiem tożsamości narodowej? I które tradycje są już bardziej swoje: te przekazane przez przodków czy przejęte od otoczenia?

Podczas wystąpienia zostaną przedstawione badania przeprowadzone na grupie Ukraińców urodzonych i mieszkających na stałe w Polsce. Badania dotyczą zachowania ciągłości kulturowej, tradycji i obrzędów świątecznych w takich środowiskach i przeprowadzone zostały za pomocą ankiety, zawierającej pytania zamknięte i otwarte.

We wstępie zostanie przybliżona sytuacja ukraińskiej mniejszości narodowej mieszkającej w Polsce, jej liczebność i rozmieszczenie geograficzne jej skupisk w kraju. Przybliżona zostanie ukraińska kultura, zostaną podane przykłady obchodzenia głównych uroczystości ludowych i kościelnych (cerkiewnych). Część główna będzie poświęcona zachowywaniu szeroko pojętej tradycji ludowej przez tę społeczność. Dokładniej zjawisko to chciałabym opisać na przykładzie badań nad zachowaniem tradycji i obrzędów świątecznych, takich jak uroczystości rodzinne (narodziny dziecka, ślub, pogrzeb) i tradycje roku liturgicznego.

Analizując badania, przede wszystkim chciałabym znaleźć odpowiedzi na następujące pytania: gdzie najbardziej zachowywane są te tradycje i od czego to zależy?; czy te tradycje zachowywane są

w postaci nietkniętej, czy są wymieszane z polskimi i na ile?; ludzie w jakim wieku bardziej dbają o zachowanie tej tradycji?; jakie znaczenie mają dla mniejszości ukraińskiej te tradycje?; czy te tradycje są związane z przynależnością do kościoła Greko-katolickiego lub Prawosławnego?

W podsumowaniu chciałabym przeanalizować te zależności i znaleźć ich przyczynę.

Anna Barabasz-Bielecka, Uniwersytet Jagielloński

KRAJOBRAZ KULTUROWY A DZIEDZICTWO KULTUROWE – ANTROPOLOGA KŁOPOT Z KRAJOBRAZEM

Krajobraz kulturowy jest pojęciem używanym na wielu polach badawczych, zwłaszcza w kontekście ochrony dóbr kultury i projektowania przestrzeni. Wystąpienie dotyczyć będzie więc problematyki w pewien sposób powiązanej z tematem dziedzictwa kulturowego. Głównym pojęciem rozważanym podczas wystąpienia będzie pojęcie krajobrazu kulturowego. W trakcie wystąpienia zostaną postawione pytania o relacje między krajobrazem i dziedzictwem oraz o możliwości płynące z ewentualnych związków – na przykład z punktu widzenia ochrony krajobrazu i ochrony dziedzictwa. Poruszony zostanie także problem niedostatku definicji krajobrazu kulturowego użytecznych w badaniach antropologicznych. Pierwsza część wystąpienia to krótkie przypomnienie powszechnie znanych i używanych oficjalnie definicji pojęć krajobrazu kulturowego i dziedzictwa kulturowego, przede wszystkim zwrócona zostanie uwaga na definicje funkcjonujące w dokumentach doktrynalnych z dziedziny konserwacji i w ustawie o ochronie zabytków.

Następnie omówione zostaną wynikające z przedstawionych definicji ewentualne korzyści z perspektywy ochrony krajobrazu. Jednocześnie zwrócona zostanie uwaga na niejednoznaczne strony owych definicji i wynikające z tego ewentualne niebezpieczeństwa.

Kolejnym punktem wystąpienia będzie krytyka pojęcia krajobrazu kulturowego z perspektywy jego przydatności w antropologicznych badaniach nad krajobrazem kulturowym.

Ostatnim punktem wystąpienia będzie zadanie pytań o potrzebę ewentualnego sformułowania pojęcia krajobrazu kulturowego tak, aby było ono użyteczne dla antropologów oraz pozostałych osób zajmujących się badaniami nad krajobrazem.

Celem wystąpienia jest zwrócenie uwagi środowiska antropologicznego na konieczność pochylenia się nad problematyką krajobrazu kulturowego, także w odniesieniu do problematyki dziedzictwa. Jednocześnie poruszony zostanie problem konieczności przeanalizowania dotychczas stosowanego aparatu pojęciowego i zajęcia wobec niego stanowiska.

Janusz Barański, Uniwersytet Jagielloński

WSPÓŁCZESNE POLITYKI TOŻSAMOŚCI REGIONALNEJ: STUDIUM PRZYPADKU POLSKIEGO SPISZA

Ostatnie dwie dekady przemian ustrojowych w Polsce to również okres intensywnych procesów zmian tożsamościowych, w tym rewitalizacja lokalności/regionalizmu. Istniejąca w tym okresie możliwość względnie swobodnego wyrażania poglądów, wyboru stylów życia, identyfikacji z różnymi tradycjami i trendami kulturowymi, samoorganizowania się i samorządności skutkuje również wojnami kulturowymi w lokalnej skali. Mają one charakter zawoalowany, niemniej dający się wydobyć za pomocą narzędzi analitycznych. Przedmiotem takiej analizy lokalnej wojny kulturowej jest region polskiego

Spisza, który z racji swej odrębności kulturowej, pograniczności polsko-słowackiej, jest szczególnie narażony na wpływy różnych ośrodków kulturotwórczych i procesów: słowackości i polskości, globalizacji i nowej lokalności, idei lokalnych/obcych elit i większości mieszkańców. Wyrażną, choć pośrednią formą ścierania się powyższych tendencji, jest sfera estetyki – od form architektonicznych, poprzez wystrój wnętrz i ozdoby ogrodowe, elementy dawnego folkloru (strój, muzyka, taniec), po przypadki nowej twórczości (plastyka). Sfera ta jest wyrazem szczególnie intensywnej gry tożsamościowej, która zakorzeniona jest w trzech głównych elementach: procesach globalizacyjnych, muzealizacji względnie skodyfikowanej regionalnej tradycji kulturowej forsowanej przez lokalnych i obcych jej „strażników” oraz nowych formach twórczości artystycznej. Wszystkie z nich są obecne w różnych proporcjach w stylach życia, wyznawanych wartościach, światopoglądzie mieszkańców jednej z wsi regionu – Niedzicy. Tutaj prowadzone były dotychczasowe badania terenowe, jednak obecne ustalenia każą przypuszczać, że podobne zjawisko ma miejsce w całym regionie, a także w skali kraju. Ustalenia powyższe poczynione zostały na podstawie analizy literatury przedmiotu, dorobku teorii postkolonialnej oraz rekonesansu terenowego i studiów lokalnej twórczości. Szczególnym przykładem tej ostatniej jest działalność niedzickiego rzeźbiarza, której tematykę oraz recepcję można uznać za przejaw lokalnej formy sprzeciwu świata życia wobec zakusów systemu. Nie przeszkadza to jednak w jej komercjalizacji, co sprawia, że jest zarazem zjawiskiem synkretycznym, dowodzącym nie tylko procesualnego i dynamicznego charakteru tożsamości, lecz również fundujących ją zjawisk kulturowych.

Martyna Borowicz, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

„POWRÓT KRÓLA” – IDEA ODBUDOWY ZAMKU PRZEMYSŁA JAKO SPOŁECZNE KONSTRUOWANIE DZIEDZICTWA

Powojenne losy poznańskiej Góry Zamkowej są ściśle związane z dążeniami do przywrócenia jej utraconego na przestrzeni dziejów kształtu. Dynamika przemian, którym podlegało wzgórze od samych swych początków, pozostających zresztą trudnymi do określenia, nieprecyzyjne źródła ikonograficzne i pisane, wreszcie wybór historycznego momentu, który miałby definiować odbudowę, stawiały przed jej inicjatorami szereg wyzwań. Śladem po owych dylematach pozostają różnorodne poszukiwania formalne, od historyzujących projektów, które w oparciu o badania archeologiczne i dostępne źródła postulowały rekonstrukcję wieży i trójkondygnacyjnego budynku głównego, po modernistyczne rozwiązania odrzucające ideę zamkowości.

Ukończoną w 2012 roku odbudowę Zamku poprzedziła szeroko zakrojona akcja społeczna, która miała przekonać poznańskie elity rządzące, intelektualistów i mieszkańców miasta o konieczności zrekonstruowania historycznej pamięci miasta i włączenia Poznania do narodowej narracji historycznej jako miejsca początków polskiej państwowości. Ideowy wymiar dodatkowo stymulowała wizja podniesienia turystycznej wartości miasta i ekonomiczne korzyści mające płynąć z rewaloryzacji zapomnianego dziedzictwa. Początkowy entuzjazm, który wzbudziła idea odbudowy Zamku i przywracania miastu należnej mu rangi, szybko ustąpił miejsca wątpliwościom natury formalnej i merytorycznej. Lokalny konflikt elit przeniknął na forum poznańskiej dyskusji społecznej. Kontrowersje budziła estetyczna strona realizacji obiektu oraz implikowane przez wzniesienie Zamku Królewskiego treści. Pozytywny program nowej polityki historycznej stał się z rozliczeniowym charakterem krytycznego patriotyzmu, odrzucającego uproszczenia realizowane w ramach pamięci monumentalnej.

Mitologizacja przeszłości oparta na kreowanych w ramach idei odbudowy Zamku narodowych symbolach o proklamowanym piastowskim rodowodzie okazała się, jako strategia lokalnej polityki konstruowania tożsamości, w dużej mierze nieskuteczna. Zamek udało się materialnie zrealizować, jednak jego społeczne i kulturowe funkcjonowanie pozostało dla władz miasta, inicjatorów odbudowy i jej zwolenników wyzwaniem, któremu nie będzie łatwo sprostać.

Radosław Budzyński, Uniwersytet Jagielloński

O NIEZNANEJ SPUSZCZNI POLAKÓW INFLANCKICH

W swoim wystąpieniu chciałbym poruszyć kwestię wielokulturowego dziedzictwa północno-wschodnich kresów dawnej Rzeczypospolitej. Jest to jak dotąd teren nieśmiało eksplorowany przez polskich badaczy, którzy – nie wiedząc czemu – zazwyczaj poprzestają na Soplicowie i Wilnie, czyli zmitologizowanej Litwie, zapominając zaś o kulturze polskiej, od XVI wieku rozwijającej się na terytoriach dzisiejszych państw bałtyckich. Tematyka ta cieszy się coraz większym zainteresowaniem, dość przywołać prace dr. hab. Krzysztofa Zajasa, który zajmuje się wydawaniem pism polsko-inflanckiego historyka o niemieckich korzeniach – Gustawa Manteuffla, krewnego wybitnego mediewisty z Uniwersytetu Warszawskiego. Gustaw Manteuffel próbował w świadomości Polaków, ale nie tylko, ustanowić swój rodzinny kraj – Inflanty Polskie, zasadniczo różne od Inflant Szwedzkich. Zresztą nawet na początku XX wieku ten „zapomniany historyk nieistniejącej krainy” narzekał na problemy, wiążące się z nazewnictwem miejscowym tamtego regionu.

Przygotowywany referat podejmuje kwestie związane z tożsamością mieszkańców Inflant Polskich. Ważnym punktem są rozważania dotyczące możliwości zaistnienia dziedzictwa tego regionu w polskiej nauce, to znaczy dołączenia go do „kanonu” wiedzy o dziedzictwie Polaków. Czynnikiem, który dodatkowo komplikuje proste wydawałoby się odpowiedzi, jest fakt samoidentyfikacji autora inflanckiej historiografii. Dlatego podczas analizy wybranych tekstów będę korzystał z postkolonialnego warsztatu badawczego.

Wiedza o tym, jak wiele współczesna kultura polska zawdzięcza Polakom Inflanckim wciąż nie jest rozpowszechniona, a przecież nie trzeba nawet zaglądać do podręcznika do języka polskiego czy historii, wystarczy przejść się ulicami większych miast, by zobaczyć nazwiska związane z północno-wschodnimi rubieżami polsko-litewskiego państwa. Autor „Powrotu posła”, jedna z najwybitniejszych postaci polskiego Oświecenia – był posłem inflanckim. Inny przykład to patronka ulicy przy Dworcu Centralnym w Warszawie, utrwalona przez Mickiewicza w wierszu „Śmierć pułkownika”. Takie przykłady można by mnożyć, jednak nie w tym rzecz. Pytanie brzmi: czy Polacy zdają sobie sprawę z pochodzenia zasłużonych dla własnej kultury postaci? Czy dziś dziedzictwo Polaków nie jest przypadkiem zawężone wyłącznie do granic II – a może właśnie tylko III – RP?

Łukasz Bukowiecki, Uniwersytet Warszawski

OPAKOWANIE I ZAWARTOŚĆ. MUZEA W OBIEKTACH ZABYTKOWYCH W WARSZAWIE

Stefan Starzyński przyznawał w lutym 1939 r.: „Warszawa uchodzi dotąd [niesłusznie] za miasto pozbawione zabytków” i życzył sobie, by „wydobyć je z ukrycia i udostępnić ludności”.

Cel sformułowany przez komisarycznego prezydenta stolicy przyswiewcał po II wojnie światowej przedstawicielom nowej władzy, decydującym o odbudowie Warszawy – z tą tylko różnicą, że nie chodziło już o udostępnianie zabytków wydobywanych z „ukrycia” niechcianych nawarstwień historycznych czy społecznej niepamięci, lecz o podźwignięcie ich z gruzów.

Najprostszym sposobem udostępnienia odbudowywanych gmachów zabytkowych była ich nacjonalizacja z przeznaczeniem na siedziby muzeów. Para dopełniających się założeń, że najlepszą możliwą funkcją dla zabytku architektury jest udzielanie lokum muzeum, a najlepszym miejscem dla muzeum – obiekt zabytkowy, pozostaje do dzisiaj składową motywacją i oczekiwań wielu aktorów warszawskiego życia społecznego. Z jednej strony, wciąż oczekuje się „ratowania” zabytkowej substancji i formy obiektów wyróżnionych jako zagrożone, lecz warte ocalenia – przez nadanie im nowej, muzealnej, funkcji. Taki charakter ma np. inicjatywa powołania Muzeum Odbudowy Warszawy na osiedlu domków fińskich na Jazdowie czy adaptacja zabytkowych kamienic przy ul. Targowej na Muzeum Warszawskiej Pragi.

Z drugiej strony, w co najmniej kilku przypadkach w ostatnich latach zadziałał mechanizm, w którym mało liczący się (albo wręcz nieistniejący!) budynek stawał się siedzibą jakiegoś muzeum, dzięki czemu zyskiwał zainteresowanie ze strony konserwatorów zabytków. W 2004 r., przed 60. rocznicą powstania warszawskiego na siedzibę muzeum upamiętniającego to wydarzenie zaadaptowano w ekspresowym tempie starą elektrownię tramwajową, która ze zrywem z 1944 r. nie miała nic wspólnego, lecz przy okazji adaptacji rzeczywiście została „wydobyta z ukrycia”. Z kolei w 2012 r. Muzeum Sztuki Nowoczesnej, wobec zerwania przez miasto umowy z architektem na gmach docelowej siedziby, zostało przeniesione do socmodernistycznego budynku zajmowanego wcześniej przez salon meblowy, co prawdopodobnie przyspieszyło podjętą w atmosferze skandalu decyzję o wpisaniu tego obiektu do gminnej ewidencji zabytków (wpisu dokonano po tym, jak kilka godzin wcześniej sprzedano budynek prywatnemu inwestorowi).

Nicole Dołowy-Rybińska, Polska Akademia Nauk

KULTURY MNIEJSZOŚCIOWE: MIĘDZY FOLKLOREM A NOWOCZESNOŚCIĄ

Dawniej europejskie mniejszości kulturowe funkcjonowały w zamkniętych wspólnotach, kultywując swoje zwyczaje i tradycje w oparciu o rytm pór roku i święta kościelne. Od otaczających ich ludzi odróżniały się zwyczajami, strojem, a także językiem i czasami religią. Sytuacja zaczęła się gwałtownie zmieniać po II wojnie światowej, wraz z coraz silniejszą industrializacją, pojawieniem się nowych mediów oraz już wcześniej wprowadzonym obowiązkiem szkolnym. Wszystkie te procesy prowadziły do asymilacji zarówno językowej, jak i kulturowej. Jednocześnie europejskie prawodawstwo zaczęło kłaść nacisk na zachowanie kultur i języków mniejszościowych, m.in. poprzez nadanie im oficjalnego statusu oraz zapewnienie pewnego dostępu do szkół, mediów, życia publicznego. Tym samym odpowiedzialność za ich przetrwanie została przeniesiona ze wspólnot na państwo. Mniejszości miały więc funkcjonować według wzoru kultur dominujących, wykorzystując ich instytucje i sposób działania w kulturze do zachowania własnej specyfiki kulturowej. Wobec dokonanej już zmiany kulturowej mniejszości musiały przenaglować pojęcie granic etnicznych. By zostały one zachowane, w sytuacji gdy przedstawiciele mniejszości niczym nie różnią się od przedstawicieli kultur dominujących, nacisk został położony – zarówno przez same mniejszości, jak i przez kulturę dominującą – na tradycje i folklor. Ten ludowy wizerunek kultur mniejszościowych kłóci się jednak nie tylko z koniecznością działania w ramach nowoczesnego państwa i „projektowego” myślenia o kulturze, ale również z potrzebami młodych ludzi, którzy podejmują świadomą decyzję o przynależności (bądź nie) do kultury mniejszościowej.

Referat opierać się będzie na badaniach terenowych prowadzonych przez kilka ostatnich lat w Bretanii, na Kaszubach, Łużycach i w Walii oraz na materiale zebranym podczas wywiadów z etniczną młodzieżą. Podjęty zostanie problem folkloryzacji kultur mniejszościowych i znaczenia tego faktu dla przedstawicieli

mniejszości. Przedstawię dylemat mniejszości dotyczący strachu przed zmianą wizerunku („jeśli stracimy folklor, niczym nie będziemy się odróżniać od kultury dominującej”) oraz świadomości, że kultury te – jeśli mają funkcjonować inaczej niż na zasadzie skansenu – muszą wiązać się z codziennym życiem w kulturze nowoczesnej.

Jagna Jaworowska

JAK WYGLĄDAŁBY TYKOCIN BEZ ZABYTEKÓW? ANALIZA ZARZĄDZANIA DZIEDZICTWEM INSPIROWANA KONCEPCJAMI BRUNONA LATOURA

Moje wystąpienie rozpoczne od wyjaśnienia unikalności Tykocina. W niewielu miejscach można oglądać na tak niewielkim terenie tak wiele zabytków powiązanych z tak różnorodnymi fragmentami i wizjami przeszłości (m.in. Złoty Wiek – panowanie Zygmunta Augusta, Rzeczpospolita Wielokulturowa – wpływy kahał, Potop Szwedzki, wpływy magnaterii – mecenat Klemensa Branickiego, Holocaust). Jednocześnie w Tykocinie działa kilka organizacji odwołujących się w swoich projektach i praktykach do dziedzictwa miasta – zarówno historycznego, jak i materialnego. Każda robi to, nawiązując do innych idei związanych z zarządzaniem dziedzictwem. Można więc zaobserwować ścieranie się różnych propozycji dotyczących dziedzictwa: komercyjnych z zaangażowanymi społecznie, inercyjnych z tworzącymi narracje alternatywne do narodowych.

Następnie skupię się na zależnościach między członkami NGO, pracownikami lokalnego oddziału wojewódzkiego muzeum oraz prywatnej firmy a budynkami, w których i z którymi pracują: XIX-wiecznym prywatnym domem, synagogą i domem talmudycznym oraz niedawno zrekonstruowanym zamkiem. Wykorzystam opis gęsty oraz fotografie do ukazania sprawczości tych budynków. Zarysuję powiązania między charakterem budynków i ich sprawczością, charakterem poszczególnych organizacji a rodzajem propagowanej przez nie wizji dziedzictwa.

W trakcie wystąpienia odwołam się do koncepcji Brunona Latoura dotyczących z jednej strony sprawczości przedmiotów, z drugiej – relacyjności społecznego. Szczególnie ta druga propozycja teoretyczna wydaje się ciekawa w kontekście studiów nad dziedzictwem. Idee na temat dziedzictwa nie tyle bowiem są tutaj (re)negocjowane przez poszczególnych aktorów, ile powstają w ramach ciągłej rekonfiguracji relacji między aktorami. Taka transformacja perspektywy może pomóc w zrozumieniu działalności instytucji zajmujących się dziedzictwem także poza Tykocinem i promowaniu strategii jak najlepiej dopasowanych do potrzeb lokalnej społeczności czy lokalnych zabytków.

Wystąpienie powstało na podstawie moich badań do pracy magisterskiej prowadzonych w Tykocinie przez trzy miesiące, od stycznia do marca tego roku.

Marta Kargól, Uniwersytet Jagielloński

TRADYCYJNE STROJE ZELANDZKIE JAKO ELEMENT REGIONALNEGO DZIEDZICTWA KULTUROWEGO HOLANDII. ANALIZA WSPÓŁCZESNYCH KONTEKSTÓW I POSTAW

Holenderskie stroje regionalne są oknem, poprzez które – jako obserwator z zewnątrz – przyglądam się postawom wobec kulturowego dziedzictwa w Holandii. Prowincja Zeelandia jest jednym z ważniejszych obszarów tych badań, ze względu na swoją regionalną odrębność i tożsamość. Tradycyjne stroje w życiu codziennym noszone są przez grupę kilkudziesięciu kobiet w różnych częściach Zeelandii. Jest to ostatnia faza zaniku ich funkcji jako ubioru codziennego. Ich kulturowa rola nie traci jednak na

znaczeniu, przeciwnie – wraz z utratą pierwotnych funkcji obserwować można wzrost inicjatyw instytucjonalnych i indywidualnych, których tematem są tradycyjne stroje. Postawy wobec nich interpretować możemy w duchu pojęcia nostalgii i jej definicji zaproponowanej przez Svetlanę Boym, która dzieli ją na wzmacniającą i refleksyjną. Pierwsza z nich wyraża się w działaniach służących przedłużeniu istnienia tradycji w jej niezmienionej postaci, druga natomiast polega na wprowadzeniu jej elementów w konteksty współczesności, bez obawy o utracenie ich historycznej formy. Jeśli zastosujemy ten podział w odniesieniu do działań podejmowanych wobec strojów regionalnych w Zelandii, pozwoli on nam dostrzec, że ich celem nie zawsze jest zachowywanie kulturowego dziedzictwa dla potomnych. Mogą one wypływać z indywidualnej potrzeby obcowania z przeszłością lub określonej wrażliwości artystycznej. Uczestnictwo w tych działaniach wypływać może także z realizacji pasji, potrzeby bycia razem w grupie lub stworzenia produktu turystycznego w celach komercyjnych. W swoim wystąpieniu chciałabym przedstawić wybrane przykłady działań podejmowanych przez mieszkańców Zelandii od początku naszego stulecia, mające pokazać całe spektrum znaczeń nadawanych dzisiaj tradycyjnym strojom oraz sposobów ich funkcjonowania we współczesności. Wnioski pochodzą z obserwacji, wywiadów oraz badań muzealnych prowadzonych w latach 2009-2012 w Zelandii oraz innych prowincjach holenderskich.

Grażyna Ewa Karpińska, Uniwersytet Łódzki

DZIEDZICTWO W CYFROWYCH ARCHIWACH: REPOZYTORIA CYFROWE ZBIORÓW FOTOGRAFII

Technologia cyfrowa umożliwia tworzenie wirtualnych archiwów oraz umieszczanie w nich fotografii, również tych, które spoczywają w domowych albumach. Fotografie te w wielu przypadkach stanowią kolekcje o dużej wartości historycznej, społecznej, kulturowej i dokumentacyjnej.

Archiwum, o którym chcę opowiedzieć, to powstające repozytorium cyfrowe gromadzące znajdujący się w archiwum naukowym Instytutu Etnologii i Antropologii Kulturowej UŁ zespół fotografii i ich opisów. Zespół ten stanowi około 10 tysięcy reprodukcji fotografii pochodzących z ogłoszonego w 1985 roku przez redakcje „Przekroju”, „Polityki” i „Fotografii” konkursu na fotografie robotnicze wykonane do 1945 roku i przechowywane w archiwach rodzinnych. Na fotografiach są ludzie, którzy budowali miasta i fabryki, port gdyński i magistralę węglową, zakładali wodociągi i elektrownie, układali drogi; są zdjęcia działaczy ruchu zawodowego i robotniczego, zakład hut, kopalń i fabryk, robotników przy maszynach i w kręgu rodzinnym, przebranych w mundury różnych armii w czasie pierwszej wojny światowej; są fotografie z przymusowej pracy w niemieckich fabrykach podczas drugiej wojny światowej, z migracji za chlebem do kopalń francuskich i fabryk za oceanem na przełomie XIX i XX wieku i w okresie międzywojennym. W zbiorze znajdują się zbierane latami, niekiedy od końca XIX wieku, kolekcje rodów górniczych, kolejarskich, murarskich, rodzin włókienników. Na ich podstawie można rekonstruować obraz rozwoju przemysłu na ziemiach polskich od końca XIX do końca XX wieku, procesy społeczne, kulturowe i technologiczne towarzyszące życiu robotniczemu.

Na przykładzie powstającego repozytorium cyfrowego fotografii robotniczej przedstawię archiwizowanie dziedzictwa w sieci jako fenomen komunikacyjny i społeczny, opowiem też jak jego różne artefakty, przedstawienia, obrazy, miejsca na skutek archiwizacji i katalogowania zmieniają (pożyczam sformułowanie od M. de Certeau) swój status i swoją rolę, przemieniają się w inną rzecz funkcjonującą w inny sposób.

DZIEDZICTWO DO ZJEDZENIA

Jedzenie stanowi szczególnie przykład dziedzictwa kulturowego. Nie podlega tradycyjnym muzealnym praktykom włączania artefaktów w zakres tego, co określić można dziedzictwem, jednocześnie posiada jak najbardziej materialny charakter. Nietrwałość jedzenia i ostatecznie bezpośrednie przeznaczenie do spożycia przesądza o tym, iż strategię czyniące go dziedzictwem przybierają interesujące i odmienne kształty. Konsumpcyjna funkcja i możliwości rynkowe produktów spożywczych konstruowanych jako tradycyjne czy regionalne umożliwiają grę dziedzictwem w działaniach marketingowo-promocyjnych. Komu służą tego rodzaju działania? Promocja produktów tradycyjnych i regionalnych – choćby w postaci ministerialnej Listy Produktów Tradycyjnych, dofinansowań, a także licznych przedsięwzięć agencji rozwojowych – mogła wzmocnić lokalną przedsiębiorczość i polepszyć sytuację małych wytwórców żywności, niekiedy miała przywrócić społecznościom lokalnym zatracone dziedzictwo. Czy tak się stało? Należy mieć zasadnicze wątpliwości. Dziedzictwo kulinarne stało się stawką w ważniejszej rozgrywce, stało się polem aktywności ekspertów i znawców, elementem promocji regionu, narodu, państwa. Beneficjentami tak konstruowanego dziedzictwa kulinarnego stali się mieszkańcy miast i kulinarni turyści. W bardzo krótkim czasie dotychczasowe mało znaczące i lekceważone techniki wytwarzania żywności okazały się cennymi umiejętnościami. Dochodziło do paradoksalnych sytuacji, w których eksperci przekazywali wiedzę i umiejętności dotyczące tradycyjnych i lokalnych form wytwarzania żywności społecznościom lokalnym, mówiąc, iż wiedza i umiejętności te zaczerpnięte są właśnie od owych społeczności. Paradoks ten dobrze oddaje mechanizmy związane z tworzeniem i używaniem dziedzictwa, w tym wypadku dziedzictwa kulinarnego.

Wystąpienie zostanie zilustrowane przykładami pochodzącymi z badań terenowych, prowadzonych w okolicy Doliny Dolnej Wisły. Szczegółowej analizie poddane zostaną powidła i gęsina. Badanie wątków związanych z wytwarzaniem tych produktów i zabiegami marketingowo-promocyjnymi pozwala na ukonkretnienie prezentowanej problematyki. Smażenie powideł śliwkowych stało się atrakcją regionu. W okolicy odbywają się imprezy związane z powidłami, największa w Strzelcach Dolnych. Gęsina oraz uzyskiwany z niej półgęsek stały się elementem promocji całego województwa kujawsko-pomorskiego, którą powiązano z narodowym Świętem Niepodległości w dniu 11 listopada. Powidła i półgęsek trafiły na Listę Produktów Tradycyjnych.

Lech Kościelak, Studium Umiejętności Społecznych

IKONY STAROBRZĘDOWCÓW MAZURSKICH JAKO PRZYKŁAD PAMIĘCI SPOŁECZNEJ

W pierwszej części prezentacji pokazana zostanie historia i kultura starobrzędowców na Mazurach. Przez ponad 100 lat starobrzędowcy byli obywatelami niemieckich Prus Wschodnich, a od 1945 r. znaleźli się w granicach państwa polskiego. Szczególna uwaga zostanie zwrócona na odmiennność starobrzędowców od otoczenia mazurskiego, niemieckiego i polskiego. Odmienność ta przejawiała się przede wszystkim w kulturze i zachowaniach społecznych.

W części drugiej przesłedzone zostaną na slajdach losy zbioru ikon wojnowskich. Najpierw ikony przebyły drogę z Mazur do Warszawy. Po latach wróciły, ale do Lidzbarka Warmińskiego, gdzie została zorganizowana ekspozycja na tamtejszym Zamku. Na koniec zbiór ikon wojnowskich trafił do Muzeum Warmii i Mazur w Olsztynie, gdzie urządzono stałą ich wystawę. Prześledzenie historii kolekcji umożliwi pokazanie zmian

zachodzących w dostępie do ikon wojnowskich, wskaże też dynamikę pamięci społecznej w stosunku do mniejszości religijnej staroobrzędowców. Zbiór ikon przeszedł bowiem drogę od ukrycia w magazynach Muzeum Narodowego w Warszawie do stałej prezentacji na wystawie w Muzeum Warmii i Mazur. W ostatniej, trzeciej części wystąpienia pokaże ikonografię zbioru ikon wojnowskich, aby wskazać i podkreślić nieprzemijające wzorce i typy w przedstawieniach ikonopisniennych staroobrzędowców. Będzie to prezentacja „długiego trwania” w kulturze starowierskiej i jej niezmiennego charakteru, mimo upływającego czasu i zmian wokół samej społeczności staroobrzędowców. Dziedzictwo staroobrzędowców jawi się więc jako dziedzictwo konstruowane społecznie, bez udziału samych wyznawców prawosławia staroobrzędowego, których niedługo może w ogóle zabraknąć na wsiach mazurskich.

Anna Kwaśniewska, Uniwersytet Gdański

NIEMATERIALNE DZIEDZICTWO KULTUROWE POMORZA WSCHODNIEGO – NOWA ODSŁONA STAREGO ZAGADNIENIA

Dziedzictwo kulturowe odgrywa ważną rolę w tworzeniu i zachowaniu tożsamości grup etnicznych. W społeczeństwach tradycyjnych było przejmowane bezrefleksyjnie; w posttradycyjnych tradycja i dziedzictwo kulturowe są przedmiotem dyskursu, refleksji, ale też kreacji. Są one (re)konstruowanym obrazem przeszłości odpowiadającym współczesnym zapotrzebowaniom i aspiracjom grup etnicznych czy regionalnych.

Ratyfikowanie przez Polskę w październiku 2010 roku konwencji UNESCO O ochronie niematerialnego dziedzictwa kulturowego spowodowało zainteresowanie problematyką niematerialnego dziedzictwa kulturowego ze strony zarówno antropologów i etnologów, jak też urzędników oraz społeczności lokalnych. Dla pierwszych jest to nowe pole badań dotyczących identyfikacji, odróżnienia dziedzictwa autentycznego (czy jest takie?) od zrekonstruowanego i wymyślnego, a także badanie mechanizmu konstrukcji dziedzictwa. Dla urzędników to nowy problem – wojewodowie powinni powołać pełnomocników zajmujących się tym zagadnieniem. Dla społeczności lokalnych, grup etnicznych i regionalnych – okazja do zaprezentowania i wpisania na listę krajową dziedzictwa niematerialnego zwyczajów, obrzędów lub innych praktyk.

Autorka wraz z zespołem prowadzi badania niematerialnego dziedzictwa kulturowego Pomorza Wschodniego. Ich celem jest rejestracja procesu zmian, zapomniania, ale też rekonstruowania i wymyślenia poszczególnych dziedzin i elementów dziedzictwa oraz refleksja nad tymi zjawiskami. Dyskusja i naciski ze strony liderów etnicznych podczas przygotowywania programu badań pokazały, że jest to zagadnienie ważne dla grup etnicznych, gdyż dziedzictwo kulturowe jest wyrazem ciągłości kulturowej, społecznej a także politycznej. W badaniach staramy się odróżnić:

- dziedzictwo autentyczne – kryterium „tradycji” jest transmisja międzygeneracyjna obejmująca minimum dwa pokolenia,
- dziedzictwo zrekonstruowane,
- dziedzictwo wymyślone i zaakceptowane przez grupy etniczne i społeczności postmigracyjne.

Szczególnie interesujące jest trzecie zagadnienie. Okazuje się, że proces wynajdywania dziedzictwa przebiega na różnych poziomach – od języka (kodyfikacja języka i tworzenie kaszubskiego i kociewskiego języka literackiego), poprzez nowe obrzędy i zwyczaje grupowe (np. tradycja gry na akordeonie w ogromnych zespołach), do wyrobów kulinarnych.

Marek Liszka, Uniwersytet Jagielloński

„I POCHNIE ZIYM NASA/ ZYCIYM SIĘ RADUJE/ KANY KTOŃ NA ŚWIECIE/ TAK SWOJO ZIYM MIŁUJE”. KULTURA PÓŁNOCNOAMERYKAŃSKICH ORAWIAN

Tematem prezentacji będzie przedstawienie działalności kulturalnej Polonii orawskiej w Stanach Zjednoczonych, ze szczególnym naciskiem na rejon Chicago. Polscy emigranci z południa Polski stanowią jedną z góralskich grup w metropolii „Wietrznego Miasta”. Propagują oni kulturę ludową miejsca, z którego wyjechali – Orawy. Od lat 90. ubiegłego wieku ich świadomość regionalna wzrasta. W związku z tym widoczny jest fakt akcentowania swojego pochodzenia. Ma to na celu m.in. odróżnienie ich od emigrantów z Podhala czy Spisza.

Analizie zostanie poddana działalność klubu Babia Góra koła nr 48 przy Związku Podhalan w Północnej Ameryce, który jest swoistym spoiwem wszystkich Orawian na terenie metropolitalnego Chicago. Ponadto zostanie scharakteryzowany zespół taneczny „Orawa” oraz kapela muzyczna „Orawa” – szerzące folklor nie tylko w stanie Illinois, ale także za granicą, m.in. w Polsce. Analizie zostaną poddane także pielgrzymki z „Wietrznego Miasta” do regionalnego sanktuarium w Merrillville, podczas których Orawianie ubierają stroje regionalne. Audycje radiowe „Wiadomości spod Babiej Góry” będą stanowić kolejny wątek rozważań. Ukazują się one każdego miesiąca na antenie radia chicagowskiego nieprzerwanie od 1998 roku do dnia dzisiejszego. Można w nich usłyszeć konferansjerów mówiących gwarą. Ostatnim poruszonym przeze mnie wątkiem będzie działalność sportowa klubu „Orawa”. Wymienione obszary badań zostały omówione w mojej pracy magisterskiej oraz będą kontynuowane na rozpoczętych studiach doktoranckich. Można stwierdzić, że zarówno aktywność muzyczna, radiowa, jak i sportowa czy religijna, pozwala orawskim imigrantom zachować i kultywować kulturę swoich przodków.

Monika Maciejewska, Longin Graczyk, Fundacja ari ari

MUZEA PRYWATNE. BADANIE NOWEJ PRZESTRZENI KULTUROWEJ – RAPORT I REFLEKSJE

Dążyliśmy do pozyskania możliwie pełnej dokumentacji zjawiska muzeów prywatnych w trzech zasadniczych wymiarach:

- diagnozy procesu tworzenia, organizowania i funkcjonowania tych instytucji,
- charakterystyki prywatnej działalności muzealniczej i różnych aspektów z nią związanych,
- analizy recepcji prywatnych muzeów w lokalnych i ponadlokalnych środowiskach, w kontekście społecznym, ekonomicznym, politycznym i kulturowym.

Podmiotem raportu są ludzie prowadzący własne muzea, najczęściej jednoosobowo i pomimo niesprzyjających okoliczności prawnych, ekonomicznych i społecznych. Tworzą w praktyce prywatne miniinstytucje kultury, daleko wybiegające poza schematy i przyzwyczajenia związane z działalnością „klasycznego” muzeum.

Raport opracowaliśmy na podstawie materiałów i dokumentacji zebranych w kilku etapach: lustracja w terenie, pogłębione wywiady, sondaże bezpośrednie, kwerendy, dokumentacja fotograficzna i filmowa. Prowadziliśmy specjalny blog: Dziennik Badań Muzeów Prywatnych (<http://muzeaprywatne.blogspot.com>).

Unikaliśmy podawania naukowych definicji poszczególnych określeń i pojęć, stosując opis rzeczywistości i pojęcia używane przez rozmówców i respondentów. Gromadzenie, zbieranie różnych elementów otaczającej rzeczywistości istnieje od prehistorycznych czasów i ma znaczenie uniwersal-

ne, jak zaświadcza wielu badaczy, na przykład antropologdy kultury. I w takim też znaczeniu używamy w raporcie pojęć odnoszących się do konkretnej praktyki kulturowej: gromadzenia, zbierania, tworzenia kolekcji i pokazywania tych zbiorów publiczności. Jednym z ważnych wyników przeprowadzonych badań było zaobserwowanie zjawiska definiowania przez twórców i uczestników kolekcjonerskich praktyk zarówno działalności, zakresu, jak i używanych pojęć.

Staraliśmy się przedstawić, jak złożona i wielowątkowa jest rzeczywistość, w której osadzona jest działalność zbieraczy/kolekcjonerów i prowadzonych przez nich muzeów prywatnych w Polsce w 2012 roku. Nowa, a zarazem nienowa przestrzeń kulturowa, zgodnie z wnioskami z przeprowadzonych badań, nie poddaje się łatwo interpretacji. Podjęliśmy próbę zdiagnozowania bardzo zróżnicowanego i żywiołowego zjawiska i zasygnalizowaliśmy w raporcie możliwe kierunki badań i interpretacji obserwowanego procesu. Pozostaliśmy z przekonaniem, że muzeom prywatnym warto poświęcić dalsze badania, które pozwolą uzupełnić wiedzę o zjawisku zachodzącym najczęściej daleko od popularnych form kulturowej ekspresji.

Dorota Majkowska-Szajer, Muzeum Etnograficzne im. Seweryna Udzieli w Krakowie

WSPÓŁCZESNE WESELE JAKO PRYWATNE LABORATORIUM PAMIĘCI I ZNACZEŃ.

NA PODSTAWIE PROJEKTU BADAWCZEGO WESELA 21, PROWADZONEGO PRZEZ MUZEUM ETNOGRAFICZNE IM. SEWERYNA UDZIELI W KRAKOWIE

Weselne obyczaje przestały być dla uczestników uroczystości oczywistą koniecznością. Przebieg ceremonii bywa podyktowany modą, kształtowaną przez rozrastający się rynek usług. Organizatorzy wesela (coraz częściej są nimi przyszli państwo młodzi, nie ich rodzice) stają przed nieograniczonymi możliwościami wyboru: w jaki sposób zorganizować ten – jak chcą kolorowe czasopisma – „najpiękniejszy dzień w życiu”?

Badania prowadzone w ramach projektu „Wesela 21” dostarczają nam wiedzy o tym, jak wesele staje się wyrazem marzeń, aspiracji, ale też poczucia przynależności. Oto do Muzeum Etnograficznego w Krakowie zgłasza się po poradę miejscowa para, która chciałaby zorganizować swoje wesele „po krakowsku”. Czy potrzeba tego rodzaju specjalistycznej pomocy nie jest wystarczającym potwierdzeniem, że tradycyjne sposoby przeżywania wesela przechodzą do strefy zapomnienia?

Nawet tam, gdzie wesele ma się odbywać przetartym szlakiem powtarzalnych zachowań, natknąć się można na dowody pogubienia sensów i znaczeń. Służący do powitania państwa młodych chleb okazuje się przygotowaną przez obsługę lokalu atrapą wielorazowego użytku, a oczepiny odgrywane są (bez udziału państwa młodych) przez wynajęty na tę okazję zespół folklorystyczny. Oczywiście to tylko wybrane przykłady, ale chyba już te uzasadniają pytanie: może tych elementów wesela, rozumianych jako tradycyjne, nie potrzebujemy już w innym wymiarze niż w roli ciekawego urozmaicenia?

Pytania tego nie warto stawiać, by rozdzierać szaty nad utraconą spuścizną i upadkiem obyczajów.

Wesele, nawet to, które z premedytacją realizowane jest wbrew tradycji, okazuje się powodem, by o niej rozmawiać, by sprawdzić, czy do tak rozumianego dziedzictwa jakoś się poczuwamy, czy w ogóle nas to obchodzi. Pomiedzy bogactwem komercyjnych ofert a presją rodziny, która najlepiej czuje się przy rosale i znanych przebojach, rodzi się pytanie, co jest dzisiaj źródłem autentycznych przeżyć, a co pozostaje nieczytelnym gestem.

Wesele ciągle jest tym szczególnym momentem, który wiele mówi o współczesnej kondycji dziedzictwa.

W końcu wciąż jest tą wyjątkową chwilą, kiedy się wspólnie śpiewa, tańczy i siada przy jednym stole.

Maria Małanicz-Przybylska, Uniwersytet Warszawski

MUZYKA PODHALA – MIĘDZY DZIEDZICTWEM NIEMATERIALNYM, ELEMENTEM GÓRALSKIEJ TOŻSAMOŚCI A MARKETINGIEM

Dziedzictwo niematerialne w myśl Konwencji UNESCO z 2003 roku obejmuje m.in. sztuki widowiskowe, do których zalicza się „tradycje muzyczne wokalne, instrumentalne i taneczne”. Jak czytamy na stronie Polskiego Komitetu ds. UNESCO: „Ten rodzaj dziedzictwa jest przekazywany z pokolenia na pokolenie i ustawicznie odtwarzany przez wspólnoty i grupy w relacji z ich środowiskiem, historią i stosunkiem do przyrody. Dla danej społeczności dziedzictwo niematerialne jest źródłem poczucia tożsamości i ciągłości”. Ratyfikacja przez stronę polską owej Konwencji w 2011 roku wywołała żywą dyskusję środowisk akademickich, folklorystów, jak i samych „twórców ludowych”. Nie tylko zastanawiano się nad celowością i konsekwencjami przyjęcia owej Konwencji, ale także nad tym, co za owe „niematerialne dziedzictwo” należałoby uznać. Mieszkańcy Podhala nie mają wątpliwości, że ich kultura i wchodząca w jej skład muzyka są przejawem tak rozumianego dziedzictwa, o czym przekonują na łamach lokalnej prasy, na stronach internetowych gmin, domów kultury i zespołów regionalnych, w folderach i na plakatach reklamujących regionalne imprezy i festiwale.

Prowadząc badania na Podhalu, starałam się zrekonstruować lokalne rozumienie terminu „muzyka górska”. W definicjach moich rozmówców bardzo często pojawiało się odwołanie do „dziedzictwa” lub pojmowanej podobnie „tradycji przodków”. Analiza wypowiedzi górali, a także obserwacja przestrzeni, w których pojawia się muzyka uznawana za górska, doprowadziły mnie do przekonania, że „górskość” zjawisk muzycznych jest każdorazowo konstruowana dla uzasadnienia lub usprawiedliwienia konkretnych działań i ich celów. Muzyka traktowana jako element edukacji regionalnej dzieci i młodzieży jest zupełnie inna od tej, którą można usłyszeć w zakopiańskich karczmach, na weselach czy na scenach festiwali folkowych, a jednak wszystkie te muzyczne produkcje zostaną nazwane przez ich twórców „muzyką górską”. W zależności od podzielanego światopoglądu różną rolę w definiowaniu interesującego mnie pojęcia ma także odwoływanie się do „dawności”, pasterskiego „prawzorca”. Wierność lub też możliwość modyfikacji „dziedzictwa naszych przodków” – te kwestie stoją dziś w centrum podhalańskich dyskusji, zmierzających do określenia, kto ma prawo nazywać się góralem i czym w istocie jest górska kultura.

Alicja Mroczkowska, Uniwersytet Warszawski

OCHRONA CMENTARZA ŻYDOWSKIEGO W SOBIENIACH-JEZIORACH W PERSPEKTYWIE DZIAŁAŃ INSTYTUCJONALNYCH I PRAKTYK SPOŁECZNYCH

Historia cmentarza żydowskiego w Sobieniach-Jeziorach – niewielkiej miejscowości pod Warszawą – sięga XIX wieku, kiedy to Żydzi stopniowo zaczęli stanowić większość jej populacji. Podczas drugiej wojny światowej, wraz z zagładą Żydów cmentarz został całkowicie zniszczony, a nagrobki wykorzystane przez Niemców jako płyty chodnikowe. Los cmentarza i nagrobków po wojnie zależał od Polaków – społeczności lokalnej, władz, urzędników, specjalistów, jak i w małym stopniu od Żydów – czyli niewielkiej społeczności warszawskiej, gdzie kilka osób zarządzało setkami obiektów kultury materialnej, lub od potomków Żydów z Sobieni-Jezior.

Celem mojego wystąpienia jest przedstawienie stosowanych przez wymienione środowiska działań i praktyk, które rozumiem jako taktyki i strategie poszczególnych grup. Jak tłumaczy Michel de Certeau, strategie są to działania i założenia, które władze próbują narzucić społeczeństwu, taktyki natomiast to

sposoby postępowania społeczeństwa (de Certeau, 2008). Od lat osiemdziesiątych XX wieku pojawiają się próby wpisania cmentarzy żydowskich w kategorię zabytku czy też dziedzictwa narodowego. Są to kroki podejmowane na szczeblu instytucji państwowych, lokalnych stowarzyszeń, działaczy-ekspertów, których celem jest często zachowanie i upamiętnienie cmentarzy.

Czy zatem cmentarz żydowski jest uznawany za dziedzictwo i część „polskiej historii” przez miejscową ludność? Problem polega na tym, że instytucjonalne uznanie cmentarza za zabytek rzadko ma przełożenie na taki jego odbiór przez społeczność lokalną. I tak w Sobieniach-Jeziorach cmentarz to droga na skróty, miejsce posiedzeń alkoholowych, tor jazdy dla motorów i sanek (teren pagórkowaty w lesie temu sprzyja), a także miejsce zwalki śmieci. Pragnę także poruszyć kwestię pamięci, która jak wynika z moich badań, zazwyczaj w przypadku wydarzeń związanych z drugą wojną światową jest ciągle obecna wśród społeczeństwa polskiego, natomiast w przypadku historii żydowskiej bywa prawie całkowicie wyparta, co sugeruje na przykład wyżej wymienione traktowanie terenu cmentarza. Omówię także próby włączenia cmentarza w „przestrzeń lokalną” wraz zachowaniem jego statusu, czyli procesu uznania przez społeczność tego terenu za cmentarz, a następnie za zabytek.

Katarzyna Puzon, Polska Akademia Nauk

DZIEDZICTWO W POWOJENNYM BEJRUCIE

Zjawisko dziedzictwa wydaje się przeżywać rozkwit w kontekście powojennego Libanu, czego wyrazem jest powstanie wielu inicjatyw, stowarzyszeń, fundacji a także grup nieformalnych podejmujących tematykę przeszłości, archiwum i spuścizny kulturowej, co zapewne jest między innymi skutkiem braku scentralizowanych publicznych archiwów. Dla niektórych z tych organizacji pojęcie dziedzictwa stanowi narzędzie służące zawłaszczaniu przestrzeni miejskiej w celu jej komercjalizacji a tym samym utowarowienia dziedzictwa. Idealny a zarazem radykalny przykład takiego zabiegu stanowi projekt powojennej odbudowy centrum stolicy Libanu zainicjowany przez publiczno-prywatną spółkę Solidere, a którego mottem przewodnim stało się hasło „Bejrut: starożytne miasto przyszłości” (Beirut madina ariqa lil mustaqbal) i doprowadziło do utworzenia między innymi „szlaku dziedzictwa kulturowego” kosztem zburzenia 80 procent budynków, podczas gdy zaledwie jedna trzecia z nich została zniszczona podczas wojny domowej (1975-1990) (Makdisi 1997). Niemniej jednak w Bejrucie działania odnoszące się do dziedzictwa przyjmują również charakter bardziej oddolny, koncentrując się zarówno na architektonicznym wymiarze dziedzictwa, co wyraźnie pokazują praktyki takich grup jak Save Beirut Heritage i Achrafieh 2020, jak również kontestując zawłaszczanie przestrzeni publicznej i manipulowanie przekazem mnemonicznym (grupa Abrand), odwołując się do lokalnych pamięci (projekt Studia Bejrut „The Lost Room”) oraz podważając narrację dotyczącą historii Libanu (The Atlas Group). Ponadto w stolicy Libanu funkcjonują także fundacje i grupy zajmujące się między innymi kulinarnym dziedzictwem (Food Heritage Foundation) i dziedzictwem dotyczącym kinematografii (Cinema Heritage). Jednakże cechą charakterystyczną dla działań większości powyższych inicjatyw jest podkreślenie związku pomiędzy przestrzenią miejską a pamięcią, co niewątpliwie jest reakcją na powojenne zmiany zaistniałe w strukturze i tkance miasta. Niniejszy referat stanowi próbę analizy strategii i praktyk konstruowania dziedzictwa podejmowanych przez grupy nieformalne oraz stowarzyszenia w powojennym Bejrucie w odniesieniu do zmian w przestrzeni miejskiej stolicy Libanu. Szczególna uwaga zostanie zwrócona na ich miejski charakter oraz potencjał emancypacyjny.

Amudena Rutkowska, Państwowe Muzeum Etnograficzne w Warszawie

POSZUKIWANIE ŚWIĘTA „PRAWDZIWEGO”. REFLEKSJE Z BADAŃ TERENOWYCH NAD POLSKIM KARNAWAŁEM

W swoim wystąpieniu chciałabym poddać refleksji własne doświadczenia z prowadzonych w latach 2011 i 2012 badań terenowych nad polskim karnawałem. Wydają mi się one użyteczne w kontekście dyskusji o potrzebie dokumentowania dziedzictwa niematerialnego, do którego włączana jest m.in. tzw. tradycja-obrzędowość doroczna, a właściwie niektóre jej przejawy. To, co ostatecznie zostanie przypisane pojęciu „dziedzictwa”, jest przedmiotem oceny, która wyrasta z posługiwania się określonymi kategoriami. Aby więc móc odczytać pojęcie dziedzictwa, należałoby się zastanowić nad trafnością kategorii stosowanych w potocznych wyobrażeniach o kulturze tradycyjnej, a wnioskujących do języka naukowego.

Przykładem, od którego wychodzę, jest międzynarodowy projekt mający na celu dokumentację filmową europejskiego karnawału, jak również pozyskanie eksponatów do kolekcji muzealnych. Analizie można poddać zarówno zebrany materiał wizualny, wrażenia z uczestnictwa w karnawałowej celebracji, jak i różnice w podejściu do przedmiotu badań poszczególnych członków zespołu – różnice związane z innymi tradycjami badań etnograficznych w danym kraju, jak i te wynikające z uprawiania innej dyscypliny (zespół tworzyli antropolodzy, folklorysty, filmowcy, muzealnicy-konserwatorzy i historycy-archiwiści). Można też skoncentrować się na relacjach między badaczami a badanymi i na wynikających z nich nieporozumieniach co do oczekiwań jednych i drugich względem wzajemnego spotkania, stosowanej terminologii, wyobrażeń co do celu badań i ich ostatecznego efektu. Właśnie o owych oczekiwaniach i rozczarowaniach zamierzam przede wszystkim opowiedzieć, za przedmiot biorąc obserwację polskich maskarad karnawałowych.

Wśród jednych z podstawowych a niewypowiadanych wprost kryteriów służących poszukiwaniu „wartych udokumentowania” rytuałów, oprócz ich obecności w źródłach etnograficznych, znalazły się „autentyzm”, „spontaniczność”, „zgodność z tradycją”, „ciągłość”, „prawdziwe przeżywanie” czy „oddolna organizacja”. Wszystkie one musiały zostać do pewnego stopnia zakwestionowane, kiedy okazywało się, że konstrukcja teoretyczna nie pasuje do zastanej rzeczywistości i należy albo zmienić teren albo definicję obrzędu, świętowania i uczestnictwa, zrewidować kategorię „autentyczności”, jak też odważyć się na włączenie do badań dodatkowego komponentu: intuicji. Nieraz bowiem, mimo zawodzenia wszelkich definicji, miało się pewność mogącą się wyrazić w słowach: „Oto mam przed sobą coś autentycznego”. Podczas wystąpienia zamierzam zaprezentować najbardziej jaskrawe przykłady wspomnianego „zderzenia” i wnioski, jakie każdorazowo zostały z niego wyciągnięte

Katarzyna Sadowska-Mazur, Julia Włodarczyk, Narodowy Instytut Dziedzictwa

SZANSE I WYZWANIA DLA WSPÓŁCZESNEJ ANTROPOLOGII – WDRAŻANIE NA POZIOMIE KRAJOWYM POSTANOWIEŃ KONWENCJI UNESCO Z 2003 ROKU W SPRAWIE OCHRONY NIEMATERIALNEGO DZIEDZICTWA KULTUROWEGO

W 2011 roku Polska ratyfikowała Konwencję UNESCO w sprawie ochrony niematerialnego dziedzictwa kulturowego. Zadanie wdrożenia jej postanowień na poziomie krajowym Minister Kultury i Dziedzictwa Narodowego powierzył Narodowemu Instytutowi Dziedzictwa, co uruchomiło szereg procesów związanych ze skonkretyzowaniem działań i postaw wobec tego, co dziś nazywamy niematerialnym dziedzictwem kulturowym.

W swoim wystąpieniu przedstawimy pokrótce zakres wykonanej dotychczas pracy i wskażemy trudności, ale i zarazem wyzwania, jakie stanęły przed Narodowym Instytutem Dziedzictwa.

Postawimy pytanie: czym jest dziedzictwo i czym tak naprawdę jest niematerialne dziedzictwo kulturowe? Czy termin ten, który bardzo szybko zakorzenił się w naszym języku i zaczyna być szeroko i powszechnie stosowany, jest właściwie i zrozumiale interpretowany?

„Zespół żywych i nieustannie odtwarzanych zwyczajów...” – to fragment definicji niematerialnego dziedzictwa kulturowego, która wyraźnie mówi o zjawiskach żywych, których kreatorami, twórcami są same społeczności lokalne. Obecnie często definicja ta wyjaśniana jest poprzez sformułowania, które tej żywotności w sobie nie mają bądź już w ogóle istnieć przestały – tradycja, kultura ludowa i inne. Czy nie należałoby może tych używanych tak często dzisiaj pojęć raczej zdekonstruować lub dostosować do współczesnych realiów wykorzystywanych w definiowaniu dziedzictwa?

W naszym referacie ukażemy specyfikę i sposoby ochrony niematerialnego dziedzictwa kulturowego, które całkowicie odbiegają od dotychczas stosowanych (odnoszących się głównie do ochrony zabytków), a także to, dlaczego zachowanie niematerialnego dziedzictwa jest dla nas w obecnym czasie niezwykle ważne.

Następnie omówimy nadrzędną rolę depozytariuszy dziedzictwa niematerialnego w pracach związanych z identyfikacją, inwentaryzacją i ochroną elementów NDK. Rozważymy również rolę badaczy i znaczenie roli ekspertów podczas wdrażania postanowień Konwencji. Z uwagi na częste pojawianie się określenia „ekspert” w kontekście inwentaryzacji i ochrony dziedzictwa niematerialnego, podejmiemy próbę określenia, do kogo i w jakim zakresie termin ten powinien być stosowany.

Podczas wystąpienia przedstawimy również najważniejsze problemy i pułapki, jakie mogą pojawić się podczas prac terenowych i działań mających na celu ochronę dziedzictwa niematerialnego, takie jak: ryzyko ograniczania podmiotowości depozytariuszy podczas identyfikacji zasobów dziedzictwa; dążenie do „oczyszczenia” elementów dziedzictwa poprzez sprowadzenie ich do rzekomo właściwej, „czystej” formy; celowe lub niezamierzone „zamrożenie” dziedzictwa w pewnej określonej formie.

Na zakończenie rozważymy także szanse i wyzwania dla badaczy, zwłaszcza antropologów, wynikające z ratyfikowania przez Polskę Konwencji UNESCO z 2003 r.

ANTROPOLOGICZNE BADANIA NAD TOŻSAMOŚCIĄ

Agata Anacik

TOŻSAMOŚCI ORAZ IDENTYFIKACJE ROMSKICH LIDEREK I DZIAŁACZEK SPOŁECZNYCH

Referat stanowi prezentację najważniejszych tez i wniosków mojej pracy doktorskiej dotyczącej procesu przeobrażania tożsamości etnicznej wśród wykształconych, aktywnych zawodowo, edukacyjnie oraz społecznie kobiet romskich, pochodzących z dwóch dominujących w Polsce grup: Bergitka Roma oraz Polska Roma. Analiza danych empirycznych wskazuje na kilka ważnych obserwacji dotyczących kwestii konstruowania tożsamości przez badane Romki w odniesieniu do kontekstu społecznego, swojego pochodzenia etnicznego, ale także relacji z grupą większościową. W referacie omówione zostaną m.in. następujące kwestie:

1. Typologia identyfikacji etnicznej, która charakteryzuje badane przeze mnie kobiety romskie:

a) identyfikacja „pomiędzy” (ani Polka ani Romka); b) identyfikacja z polsnością (romskość w wymia-

- rze sentymentalnym, ideowym a nie praktycznej realizacji); c) identyfikacja z romskością (romskość jako etniczna reprezentacja, polskość jako obywatelstwo, państwo, miejsce zamieszkiwania przez przodków); d) identyfikacja europejska (identyfikacja z międzynarodową romską wspólnotą).
2. Tożsamość badanych ma hybrydalną i sytuacyjną naturę – różne elementy tożsamości aktywują się i mają znaczenie w określonych sytuacjach. Badane Romki wybierają konkretne, sprzyjające, właściwe w danym kontekście elementy kultury czy tradycji do budowania własnej tożsamości. W sposób arbitralny i subiektywny dokonują selekcji zasad tradycji, które nie stoją w opozycji do innych wartości, i norm, którymi się kierują. Etniczność jest zmienna i stanowi zasób czy koszyk dóbr, aktywizowany przez badane w określonych sytuacjach i społecznych kontekstach.
 3. Tożsamość romska jest świadomie, instrumentalnie i racjonalnie wykorzystywana przez badane do uzyskania odpowiedniej pozycji zawodowej i społecznej. Można tutaj mówić o nowym zjawisku czy zawodzie „bycie Romem” – obejmowania wąsko wyspecjalizowanych, niszowych stanowisk zawodowych (np. asystent edukacji romskiej). Dla badanych kobiet charakterystyczna jest gra statusem mniejszościowym, aby uzyskać wyższy status zawodowy, określoną pozycję społeczną i utrzymać to w dłuższej perspektywie.
 4. Charakterystyczne dla grup mniejszościowych jest zjawisko konkurowania między sobą o ograniczone zasoby i możliwości, jakie daje im ich status mniejszościowy. Podobnie w wypowiedziach badanych pojawiała się międzygrupowa rywalizacja i konkurencja na „rynku tożsamości”, próba zawłaszczenia przez nie pojęcia „prawdziwej romskości” i prawa do reprezentowania Romów przed społeczeństwem większościowym.

Katarzyna Andrejuk, Polska Akademia Nauk

ZARZĄDZANIE ETNICZNOŚCIĄ A TOŻSAMOŚĆ: OBRAZ PRZEDSIĘBIORCZOŚCI IMIGRANCKIEJ W POLSCE

Prezentacja skupia się na analizie koncepcji zarządzania etnicznością przez przedsiębiorców imigranckich w Polsce. Przedsiębiorczość etniczna w Polsce to zjawisko, które do tej pory nie zostało dostatecznie zbadane. Kraj przechodził transformację ekonomiczną i polityczną przez ostatnie dwadzieścia lat, a instytucjonalne ramy powstawania i prowadzenia przedsiębiorstw były w tym okresie niestabilne i podlegały częstym, znaczącym zmianom. Po drugie, Polska jest postrzegana jako nowy kraj imigracji i tematyka migracji do Polski jest wciąż rzadziej analizowana niż zagadnienia związane z emigracjami Polaków za granicę. Różnorodne strategie zarządzania etnicznością mieszczą się na skali, której jednym krańcem jest strategia emancypacji ze środowiska etnicznego, a drugim – praktyki społeczne polegające na zamykaniu się w kręgu etnicznym. Najbardziej zbalansowana strategia dąży do ekonomizacji etniczności i cechuje imigrantów z największym potencjałem integracyjnym. Polega na gospodarowaniu etnicznością w celu zwielokrotniania zysków, w tym: kierowaniu oferty przedsiębiorstwa do zróżnicowanych odbiorców – etnicznych i nieetnicznych, zatrudnianiu pracowników etnicznych w celu obniżenia kosztów pracy i większej kontroli zwierzchniej, gotowości poszerzania „spektrum etniczności” w celu spełnienia oczekiwań konsumenckich. W prezentacji przedstawione zostaną również wyniki badania terenowego przeprowadzonego w Warszawie. Koncepcja zarządzania etnicznością przez przedsiębiorców nawiązuje do idei zarządzania różnorodnością, rozwijanej w literaturze akademickiej od lat 90., która skupia się na opisie działań organizacji w zakresie budowania spójności społeczeństwa i aktywizowania w życiu społecznym grup mniejszościowych i zmar-

ginalizowanych. Pojęcie zarządzania różnorodnością było dotychczas stosowane głównie do opisu polityki państwowej lub korporacyjnej oraz definiowane jako świadome wspieranie różnorodności i włączanie jej do różnych sfer życia społecznego. Kategoria zarządzania etnicznością jest pokrewna tej koncepcji w zakresie, w jakim dotyczy prowadzenia przez przedsiębiorców imigranckich działań zmierzających do uwzględnienia i efektywnego wykorzystywania tożsamości etnicznej i wielokulturowości w polu organizacyjnym.

Agnieszka Chwieduk, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

Z CZYM ZMAGAJĄ SIĘ ANTROPOLODZY, KIEDY BADAJĄ TOŻSAMOŚĆ?

ANALIZA SPOSOBÓW KONCEPTUALIZACJI I PODEJŚĆ BADAWCZYCH

Tożsamość wiąże się z wieloma problemami definicyjnymi oraz badawczymi, których nie uniknęła także antropologia. U podstaw trudności ze zrozumieniem, czym w ogóle jest tożsamość, leży pytanie o to, kim jest człowiek: czy 'istotą ludzką', czy też 'osobą'. Przyjmuje się, że skoro człowieka wyróżnia spośród innych żywych organizmów umiejętność refleksji i jej artykulacji, to te dwie cechy muszą charakteryzować także grupę jednostek. Z analogii tej czerpie pojęcie i kategoria tożsamości zbiorowej. W przypadku antropologii wiąże się ona z pojęciem kultury, które, jak już wiadomo, nie jest niezbędne do tego, aby opisać akty identyfikacji odpowiadające za procesy różnicowania się grup, a tym samym powstawania „ich tożsamości”.

W tym kontekście warto spojrzeć na wysiłki antropologów zmierzające do zrozumienia, zbadania i interpretacji tożsamości zbiorowej. W centrum rozważań znajduje się teza, że jest to wielowątkowy i złożony proces, w którym uwidoczniają się jednocześnie słabe i mocne strony dyscypliny. Charakteryzuje go przede wszystkim „liberalizm” w definiowaniu zjawiska, wynikający w dużej mierze z faktu zapożyczania koncepcji tożsamości od nauk pokrewnych antropologii, oraz skłonność do uprawiania przez badaczy „ideologii tożsamości”. Ponadto charakteryzuje go określone „kłopoty”, które zostaną kolejno omówione w dalszej części wystąpienia jako: (1) pytania o uniwersalizm tożsamości; (2) pytania o poziomy tożsamości; (3) konflikt wiedzy naukowej i tubylczej (mitologii grupowej); (4) konsekwencje tymczasowości badań; (5) uwikłanie w narracyjność; (6) rola wyobrażeń; (7) przydatność empatii; (8) negocjacje z „ja psychologicznym”. Inspiracją do prezentacji powyższych „kłopotów” stały się publikacje antropologów oraz doświadczenia badawcze autorki wystąpienia. W efekcie zostanie zaproponowany krytyczny, lecz nie aspirujący do kompletnego, przegląd koncepcji i wybranych case study.

Jolanta Kociuba, Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie

SIŁA TOŻSAMOŚCI JEDNOSTKI W KONTEKŚCIE KULTUROWYM

W wystąpieniu zostanie podjęta próba ujęcia problematyki tożsamości w perspektywie psychokulturowej, czyli przezwyciężenia intrapsychicznego paradygmatu psychologii Ja oraz zerwania z socjologicznym podejściem do jaźni jako wytworu społecznego. Zwrócona zostanie uwaga na wpływ właściwości wymiaru indywidualizmu kulturowego na psychologiczne doświadczenie własnego Ja. Współczesny człowiek nie musi budować poczucia tożsamości ani w oparciu o scentralizowane ego, ani o jaźń odzwierciedloną czy zawsze ten sam skrypt kulturowy. W procesie kształtowania tożsamości doświadcza przenikalności zróżnicowanego środowiska kulturowego. Ponadto, poczucie tożsamości współczesnej jednostki indywidualizuje się i subiektywizuje: odrywa się od fizycznego i obiektywnego aspektu kultury, bazując na aspekcie subiektywnych odniesień do wybranych jej segmentów.

W wystąpieniu próbuje się dowieść tezy, że nowym typem kulturowej tożsamości jest dziś tożsamość indywidualistyczna.

Na początku zostanie zdefiniowane pojęcie zmiany psychokulturowej, które odzwierciedla wzajemne oddziaływanie na siebie indywidualnej psyche i przepływającej kultury.

Następnie dowodzi się, że wprowadzenie perspektywy psychokulturowej pozwala na adekwatne ujęcie tożsamości współczesnej jednostki, skazanej na doświadczanie wielości zarówno wewnątrz siebie, jak i poza Ja. W wystąpieniu autorka analizuje psychologiczne koncepcje Ja dialogowego H. Hermansa oraz projekt transkulturowości i tożsamości pluralistycznej W. Welscha.

W dalszej części wystąpienia autorka ukazuje drogę psychologicznego myślenia o tożsamości: od tożsamości kategorialnej do dialogowej we współczesnej psychologii, podkreślając próbę podważenia monolityczności i jedności Ja, oraz prezentuje ponowoczesne rozumienie tożsamości jako ujęcie nieesencjonalistyczne i konstruktywistyczne.

Podkreśla się, że nowe ujmowanie tożsamości to w istocie nowa teoria podmiotu: zmiennego, zwielokrotnionego i zdecentralizowanego. Podmiot ponowoczesny utracił stałość własnego Ja na rzecz jego „rozproszenia”, „iluzoryczności” i nieprzewidywalności.

Katarzyna E. Kość-Ryżko, Polska Akademia Nauk.

Izabela Czerniejewska, Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu

TOŻSAMOŚĆ KONSTRUOWANA CZY (RE)KONSTRUOWANA?

ENKULTURACJA MAŁOLETNIICH UCHODźCÓW Z CZECZENI W POLSCE

Ostatnie tragiczne wydarzenia w Bostonie, za które odpowiedzialność ponoszą dwaj czeczeńscy bracia nie przysłużyły się ich diasporze oraz innym przybyszom z Kaukazu. Zdarzenie to wywołało wiele wątpliwości dotyczących polityki migracyjnej i procedury przyznawania ochrony międzynarodowej cudzoziemcom, nas zaś sprowokowało do zastanowienia się nad kwestią kreowania tożsamości w warunkach obcości kulturowej.

Wychowywanie dzieci na obczyźnie i ich enkulturacja wiąże się z licznymi problemami, które w szczególnie sposób dotyczą uchodźców. Kwestie te w przypadku dzieci czeczeńskich zwróciły naszą uwagę w trakcie prowadzonych od 2010 roku badań w ramach projektu NCN poświęconego małoletnim uchodźcom. Zauważyliśmy, że tożsamość społeczna (tutaj narodowa i etniczna) w sytuacji konfliktu zbrojnego i przemian geopolitycznych niejednokrotnie ulega rozbiciu i staje się problematyczna. Wydarzenia takie zmuszają do przewartościowania dotychczasowej identyfikacji, funkcjonalnej w kulturze pochodzenia, ale już niekoniecznie w warunkach migracji.

Przystępując do analizy, zastanawiamy się nad wpływem sytuacji, w której znaleźli się małoletni cudzoziemcy, i faktu, że są uchodźcami, na kształtowanie się ich tożsamości. Istotne stało się pytanie: Czy ich tożsamość budowana jest w procesie enkulturacji i przekazywania tradycyjnych wartości na zasadzie rekonstruowania wzorów funkcjonowania społecznego pozytywnie waloryzowanych w miejscu pochodzenia, czy też składa się z elementów mających źródło w różnych kulturach i odmiennych doświadczeniach osobniczych, które stały się udziałem jednostki? Próbujemy dociec w jakim stopniu ich tożsamość powstaje na nowo (jest konstruowana), a w jakim budują ją oni na bazie wcześniejszych identyfikacji (jest rekonstruowana), a także jakie treści i motywacje stoją za tworzoną w ten sposób tożsamością złożoną (Taylor).

Prezentowany wywód ilustrujemy przykładami z badań terenowych oraz materiałem fotograficznym,

stanowiącymi dla nas podstawę przeprowadzanej analizy antropologicznej. W tym celu odwołujemy się do teoretycznych i metodologicznych założeń przyjętych na gruncie etnologii i psychologii międzykulturowej (m.in. pojęcia podzielanych zasobów dyskursywnych i repertuarów interpretacyjnych – Bruner, Edley; pojęcia problematycznych tożsamości – Wetherell, Edley, Taylor; tożsamości symbolicznej oraz aksjologicznej – Ward, Boski, i innych).

Karolina Koziura, Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie

TOŻSAMOŚĆ ETNICZNA W CZERNIOWCACH

Tożsamość, zdaniem Rogersa Brubakera jest jednym z najbardziej nadużywanych pojęć zarówno w dyskursie naukowym, jak i w praktyce społecznej. Dla jednych jest to pojęcie, które oznacza zbyt wiele, dla innych – zbyt mało, a jeszcze inni uważają, że jest ono całkiem bezużyteczne. Brubaker proponuje, aby w dyskursie naukowym pojęcie tożsamości zastąpić szczegółowymi określeniami, takimi jak: identyfikacja (identification) i kategoryzacja (categorization), samo-postrzeganie i społeczne usytuowanie (self-understanding and Social Location) oraz na określenie tożsamości zbiorowej: wspólnotowość (commonality), łączność (connectedness) oraz grupowość (groupness). Jego zdaniem używanie tych pojęć ma ułatwić badaczom ominięcie pułapki opisu esencjalistycznego tożsamości oraz uchwycić konstrukcyjny wymiar tej kategorii. Stawiając za punkt wyjścia terminologię wprowadzoną przez Brubakera, w moim referacie uchwycę złożoność kategorii, jaką jest tożsamość etniczna na przykładzie Czerniowców, wielonarodowego miasta na Ukrainie Zachodniej, gdzie od ponad 1,5 roku prowadzę swoje etnograficzne badania terenowe. Część z nich poświęcona była badaniu tzw. codziennej etniczności (everyday ethnicity), przez którą rozumiem różne formy tego, jak ludzie „mówią”, „wybierają”, „wykonują” i „konsumują” etniczność w dniu codziennym (Fox i Miller-Idriss). Etniczność jest tu traktowana jako „perspektywa na świat a nie rzecz w świecie” (Brubaker), tym samym nie grupy etniczne stanowią punkt wyjścia do jej badania, a raczej to, w jaki sposób zwykli ludzie w swoim codziennym życiu i określonych sytuacjach identyfikują się i kategoryzują innych przez pryzmat etniczności (Okamura).

W pierwszej części swojego referatu, wzorując się na pracach Rogersa Brubakera i Jona Foxa, przeanalizuję najważniejsze kategorie badania tzw. „codziennej bądź sytuacyjnej etniczności”. Następnie, bazując na moich badaniach przeprowadzonych zarówno wśród zwykłych mieszkańców Czerniowców, jak i w lokalnych instytucjach narodowych (Domach: Ukraińskim, Rumuńskim, Żydowskim i Polskim), wykażę, w których „sytuacjach” etniczność można uznać za kategorię „gęstą” (thick) a kiedy „rozrzedzoną” (thin) (Cornell i Hartmann). Uważam bowiem, że w przypadku Czerniowców od ponad 20 lat można obserwować powolną zmianę wzorów codziennych identyfikacji i w niektórych sferach życia etniczność stała się kategorią gęstą, natomiast w innych całkowicie rozrzedzoną.

Paweł Kubicki, Uniwersytet Jagielloński

MIASTO – NARRACJE – TOŻSAMOŚĆ

Często, używając skrótów myślowych, chcąc wyjaśnić specyfikę danego miasta, mówimy o jego tożsamości. Miasto jest jednak zbyt złożonym organizmem, aby można było mu przypisać jednoznaczną tożsamość. Nie znaczy to jednak, że nie da się uchwycić pewnej specyfiki miasta. W tym przypadku jednak powinniśmy mówić raczej o narracjach miasta tworzących ramy odniesienia. Tożsamość społeczna konstruowana jest poprzez działanie, jednakże aby aktorzy społeczni mogli podejmować

działania, potrzebne są im ramy odniesienia. W swoim referacie, w oparciu o wyniki badań z grantu RECON Constituting Democracy in Europe, 6. Program Ramowy, postaram się przedstawić, jak w trzech różnych miastach: Krakowie, Szczecinie i Wrocławiu ukształtowały się trzy różne dyskursy, rozumiane jako dominujące sposoby myślenia i mówienia o mieście. Dyskursy te można opisać za pomocą trzech różnych modeli, pamiętając jednak, że mają one wszelkie znamiona weberowskich typów idealnych. Kraków, jako miasto zdominowane przez wielkie narracje, ułożone w centrum dyskursu narodowego, o wyjątkowo stabilnej strukturze społeczno-kulturowej, można opisać metaforą miasta-labiryntu. Mieszkańcy takiego miasta są raczej pielgrzymami przez labirynt znaczeń i symbolicznych kodów stworzonych w przeszłości i postrzeganych jako esencjonalne i niezmiennie. Wrocław, jako miasto postmigranckie, gdzie z sukcesem dopełnił się rytuał przejścia od migrantów do obywateli i gdzie silnie akcentuje się wielokulturowe dziedzictwo, można opisywać w metaforycznej kategorii miasta-palimpsestu. W takim mieście każdy może zostawić swój ślad, jednak nikt nie może już w pełni kontrolować narracji miasta. Szczecin natomiast to także miasto postmigranckie, tu jednak wciąż nie dopełnił się rytuał przejścia. Używając słów jednego z respondentów, Szczecin można opisać za pomocą metafory bloków startowych, gdzie wszyscy czekają na strzał startera, który ciągle jeszcze nie nastąpił.

Anna Łakomy

„PRZEKĄSKI ZAKĄSKI” JAKO NOWY ZWYCZAJ KONSUMPCYJNY POLAKÓW

Prezentacja rozpocznie się krótkim wprowadzeniem do tematu zwyczaju konsumpcyjnego jako elementu tożsamości narodowej. Nawiążę do hiszpańskich „tapas”, które stały się jednym z głównych pojęć promujących kraj, i wyjaśnię, dlaczego postanowiłam zająć się tematem „Przekąsek Zakąsek” przy Krakowskim Przedmieściu w Warszawie. Ujęcia teoretyczne będą opierać się na kontekście historycznym Polski. Odniosę się do przemian towarzyszących transformacji ustrojowej oraz związanych z nimi zmian życia codziennego społeczeństwa. Rozważę znaczenie jedzenia w ujęciu antropologicznym, a także odniosę zjawisko do teorii społeczeństwa ponowoczesnego. Pozwoli to na postawienie pytania o konkretne przyczyny i formę, którą przyjęło zjawisko. Następnie przedstawię metodologię oraz zrelacjonuję przebieg badań terenowych, przeprowadzonych przeze mnie na terenie Warszawy i Krakowa w okresie od listopada do marca 2011/2012. Różnorodność technik badawczych pozwoli pokazać złożoność zjawiska.

Koncept ideowy baru „Przekąski Zakąski” zostanie nakreślony na bazie wywiadu swobodnego z jego twórcą i założycielem Adamem Gesslerem. Przeanalizuję historię powstania baru krok po kroku. Realizacja tej koncepcji z kolei zostanie oparta na wywiadzie z kultową dla tego miejsca postacią, barmanem Romanem Modzelewskim oraz obserwacjach uczestniczących i wywiadach konwersacyjnych z klientami. Analiza forum internetowego pozwoli mi także wyłonić elementy konstytutywne konceptu baru przekąskowo-zakąskowego, którego ramy nie zostały jak dotąd nakreślone ani sformalizowane. Następnie przejdę do inspiracji związanych z prekursorskim lokalem. Wyłonię dwa lokale, które szczególnie odznaczyły się na mapie dwóch wspomnianych miast. Przedstawię elementy, które mogły wpłynąć na powodzenie barów opartych na tych samych założeniach ideowych. Pokażę także jak prekursorskie „Przekąski Zakąski” ewoluują i jakie są możliwe drogi ich dalszego rozwoju. Prezentację zakończę podsumowaniem, wnioskami i propozycją rozwoju badań.

Aleksandra Paprot, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

ŻUŁAWY I POWIŚLE 2.0. STRATEGIE KREOWANIA TOŻSAMOŚCI LOKALNEJ I REGIONALNEJ W ŚWIECIE WIRTUALNYM

Chciałabym ukazać, iż współcześnie identyfikacja lokalna oraz regionalna przybiera nowocześniejszą formę tożsamości – tożsamości 2.0 – będącej efektem rozwoju środków masowego przekazu. Co istotne, nosi ona nadal cechy wspólnotowości, a tradycyjne ujmowanie tożsamości jednostki jako jej wielopoziomowej identyfikacji społecznej czy kulturowej nabiera zupełnie nowego znaczenia w konfrontacji ze światem wirtualnym. Internet stwarza bowiem możliwość multiplikowania tożsamości użytkownika. Wymiary, jakie oferuje tożsamość cyfrowa w kontekście portali społecznościowych, wydają się niezwykle atrakcyjne. Możliwość funkcjonowania na kilku portalach jednocześnie, niekoniecznie pod tą samą nazwą, pozwala na swoiste zarządzanie treściami dotyczącymi własnej osoby. Choć wirtualne interakcje są z reguły krótkotrwałe, ulotne i często pozbawione bezpośredniego kontaktu, to w przypadku omawianych portali, pozwalają budować społeczność mającą znamiona trwałości.

Interesujący jest sposób, w jaki na portalach społecznościowych konstruowana jest tożsamość regionalna i lokalna. Do podjęcia tego tematu zainspirowała mnie obserwacja, uczestnictwo oraz tworzenie kilku fan page'ów prowadzonych na Facebooku, które skupiają miłośników Żuław lub Powiśla. Są to strony gromadzące osoby wokół konkretnych miejscowości, problemu lub regionu. Stanowią swoistą platformę wymiany poglądów i manifestowania swojego przywiązania do „małej ojczyzny”. Na podstawie analizy zjawiska można wyróżnić kilka typów praktyk tożsamościowych warunkowanych przez zamieszczane treści oraz komentarze: sentymentalizacja i odtwarzanie świata minionego (mityzacja), budowanie wspólnoty, promocja regionu, inicjowanie przedsięwzięć na rzecz społeczności lokalnej. Inną formą identyfikacji użytkownika portalu społecznościowego są obserwowalne typy tożsamości wirtualnej, w tym: tożsamości „na odległość” cechującej osoby mieszkające poza granicami danego regionu oraz tożsamości „odkrytej” będącej in statu nascendi poprzez fakt bycia członkiem danej społeczności.

Relacja między tożsamością a fizycznie wydzieloną przestrzenią nigdy nie jest bezpośrednia, a portal społecznościowy Facebook jest tego dobrym przykładem. Podsumowując mój referat, będę chciała określić, jakie są cechy dystynktywne tożsamości w granicach regionu lub miejscowości, a jakie poza granicami – w świecie wirtualnym (jak tworzą się kryteria „żuławskości” i „powiślańskości” wśród osób na portalu).

Justyna Pilarska, Uniwersytet Wrocławski

BADANIA NAD TOŻSAMOŚCIĄ MIĘDZYKULTUROWĄ – BOŚNIACKIE IMPONDERABILIA

Bośnia i Hercegowina stanowi innowacyjne i poznawczo atrakcyjne źródło namysłów nad kontekstem budowania tożsamości, zaś Bośniacy to niezwykle interesująca z naukowego punktu widzenia grupa społeczna, unikatowa na skalę Europy w zakresie kształtowania tożsamości kulturowej. Jest to bodaj jedyna społeczność w Europie, która podlegając tak różnym wpływom kulturowym (w tym językowym czy religijnym), potrafi dokonywać kulturowych identyfikacji z różnymi grupami, których orientacja aksjologiczna jest (może być) pozornie sprzeczna. Stąd też tożsamość bośniacka to fenomen wyrażający się wielokulturowymi wymiarami funkcjonowania w „podzielonej wspólnocie”, wiążący się z brakiem identyfikacji z grupą narodowościową czy etniczną i nieznacznym nawiązaniem do wyznania czy narodowości jako determinantów poczucia przynależności kulturowej. W przypadku Bośniaków można zatem mówić o niestandardowym ujęciu dynamiki konceptualizacji tożsamości

przez uczestników pogranicza kulturowego.

Dlatego też w wystąpieniu autorka poruszy zagadnienie tożsamości pogranicza w społeczeństwie zróżnicowanym kulturowo w świetle zadań edukacji międzykulturowej, uwypuklając bośniackie konotacje tych zjawisk i wskazując na aksjologiczne odczytywania kultury pogranicza bośniackiego. Pozwoli to w konsekwencji uzasadnić przyjęte w metodologii badań nad tożsamością bośniacką strategie budowania kulturowych wzorów bośniackości. Osnową wystąpienia będzie refleksja nad perspektywą metodologiczną w badaniach nad tożsamością poprzez analizę autorskich badań, ich teoretycznej orientacji, roli etnometodologii i fenomenologii w postępowaniu badawczym oraz implikacji założeń i procedur badawczych zarówno dla przebiegu, jak i wyników badań. Dzięki prezentacji podstawy metodologicznej badań, ich celu poznawczego, praktycznego i teoretycznego, możliwe będzie uwypuklenie walorów aplikacyjnych badań nad tożsamością, a także dyskusja nad problematyką takiego obszaru badawczego. Znaczna część wystąpienia dotyczyć będzie jakościowej orientacji badań nad tożsamością oraz właściwej interpretacji (kodowania) tak zebranych danych. Walorem wystąpienia będzie przedstawienie fragmentów badań nie tylko nad tożsamością bośniacką, ale i dotyczących postaw wobec odmienności etnicznych w środowisku zróżnicowanym kulturowo na przykładzie Bośni i Hercegowiny, które autorka przeprowadziła kilka lat wcześniej.

DYSKURS, JĘZYK, OPIS – PROBLEMY METODOLOGICZNE WSPÓŁCZESNEJ ANTROPOLOGII

Tarzcjusz Buliński, Uniwersytet Gdański

NASZE METODOLOGICZNE MINIMUM. ROZWÓJ METODOLOGII ANTROPOLOGII

Celem wystąpienia jest prezentacja schematu rozwoju metodologii antropologii. W schemacie wyróżniam pięć okresów rozwoju wiedzy antropologicznej: wiedzę przed-antropologiczną, antropologię przed-teoretyczną, antropologię opartą na faktach, antropologię opartą na interpretacji oraz antropologię opartą na doświadczeniu. Przejścia pomiędzy nimi są ufundowane na krytyce dotychczasowych sposobów uzyskiwania wiedzy i sformułowaniu wymogów metodologicznych, które mają zaradzić błędom poznawczym popełnianym przez poprzedników. Pojęcie okresu rozwoju wiedzy jest oczywiście pewnym uproszczeniem, które ma ułatwić jasne sformułowanie podstawowych wymogów badawczych, jakie współcześnie narzucamy, czasami milcząc, na działalność poznawczą antropologa. Postaram się pokazać, że nasze metodologiczne minimum jest logiczną konsekwencją rozwoju teoretycznego dyscypliny, w której widać konsekwentne poszerzanie świadomości metodologicznej.

Przyjrzy się poszczególnym okresom rozwoju wiedzy antropologicznej jako rozmaitym sposobom poznawania świata, z których każdy musiał rozwiązać kwestię trzech fundamentalnych kwestii poznawczych: statusu metody badawczej, podmiotu badawczego i przedmiotu badawczego. Początkowo wszystkie trzy były dla antropologów oczywiste. Pierwsza krytyka dotyczyła metody badawczej i jej błędów poznawczych – jej podstawowy zarzut dotyczył stosowania interpretacji typu adaptacyjnego. Druga krytyka obejmowała już nie tylko metodę, ale także osobę badacza (podmiot poznawczy) – jej podstawowy zarzut dotyczył obiektywizmu leżącego u podstaw sądów i praktyk badawczych antropologów. Wreszcie trzecia krytyka podważyła nasze wyobrażenia dotyczące nie tylko metod i podmiotu

badawczego, ale także przedmiotu badania – jej podstawowy zarzut dotyczy esencjalizowania badanych zjawisk. W wyniku zastosowania tych trzech krytyk, wspólnie z krytyką wiedzy przed-antropologicznej, za jedno z najważniejszych cech wiedzy antropologicznej uznajemy jej empiryczność, historyczność, refleksyjność i procesualność. Powyższy schemat rozwoju metodologii antropologii pozytywnie koresponduje z rozwojem teorii i myśli etnologicznej (od ewolucjonizmu do perspektywizmu) oraz z przekształcaniem się wymogów etycznych prowadzenia badań (od kolonializmu do dialogizmu).

Krystian Darmach, Uniwersytet Łódzki

MIĘDZY SZTUKĄ A MARKETINGIEM ALBO ŚMIERĆ ANTROPOLOGII?

W wystąpieniu podejmę próbę odpowiedzi na zawarte w streszczeniu pytania, przedstawiając możliwe sposoby konceptualizacji stanowiska antropologii kultury wobec wyzwań (przede wszystkim metodologicznych), przed jakimi stoi, spełniając (bądź nie) potrzeby współczesnego świata, poszukując swego miejsca w dyskursie publicznym w kontekście kulturowych zmian, jakim podlega dziś status wiedzy humanistycznej.

W pierwszej części referatu pragnę przedstawić konsekwencje metodologiczne sposobów działania i myślenia o współczesnej antropologii jako formie działalności artystycznej. Być może źródła konieczności tego sposobu myślenia tkwią właśnie w metodzie i refleksji metodologicznej. Nie chodzi tylko o badania i prace antropologiczne pisane w duchu performatywizmu, ale pójdzie o krok dalej. O metadyscyplinarne łączenie środków wyrazu, literackich, retorycznych, plastycznych, fotograficznych etc., by ostateczna forma opisu, wypowiedzi, interpretacji mogła przerodzić się (świadomie) w performans, wystawę, instalację, społeczny projekt lub inną artystyczną formę. Dzięki temu być może uzyskujemy dostęp do pełniejszego zrozumienia złożoności przeżywanego doświadczenia, relacji między badaczem a rozmówcą, a także relacji między wizualnością, tekstualnością, performatywnością w poznaniu antropologicznym i ich roli w tworzeniu antropologicznej prezentacji.

W części drugiej odniosę się do starej już idei uprawiania antropologii dla potrzeb biznesu, potrzeb rynkowych, gospodarczego rozwoju w lokalnym/globalnym wymiarze; w skrócie etnografii/antropologii jako narzędzia tworzącego istotną bazę dla strategii komercyjnych i marketingowych.

Część trzecia dotyczyć będzie refleksji nad tym, co wprost nie wypowiedziane, czyli czy istnieje przestrzeń dla antropologii kultury pomiędzy przedstawionymi wyżej biegunami, formami myślenia i działania, by antropologia jako nauka *par excellence* humanistyczna zauważalnie zachowywała swą żywotność.

Grzegorz Godlewski, Uniwersytet Warszawski

ANTROPOLOGIA POSTTEKSTOWA JAKO PRAKTYKA (AUTO)TERAPEUTYCZNA

Jedną z najważniejszych inspiracji współczesnej antropologii jest wysunięta przez Victora Turnera idea „antropologii wyzwolonej”, która pozwalałaby dotrzeć do rdzennego sposobu istnienia kultury – doświadczeń „żywych ludzi”. Dotarcie do ich „świata przeżywanego”, współokreślanego przez właściwe im postrzeganie świata i praktyki życiowe, nie jest jednak możliwe bez przewyciężenia tego, co w punkcie wyjścia wyznacza, zapośrednicza i w rezultacie zniekształca poznanie antropologiczne. Poznanie to powinno porzucić roszczenia systemowe i oprzeć się na doświadczeniu samego badacza – jeśli nie dzielącego doświadczeń innych, to przynajmniej im towarzyszącego. W ten sposób, otwierając możliwości bliższego obcowania z innością, można zbliżyć się do uchwycenia fenomenologii cudzego po-

strzegania świata (Michael Jackson) i śledzenia praktyk kulturowych jako praktyk (Pierre Bourdieu). To zbliżenie wymaga jednak odrzucenia wielu nastawień właściwych nie tylko antropologii, ale też nauce zachodniej, a nawet w ogóle dominujących w naszej kulturze wzorców poznania. Sam Turner wskazywał, że głównym źródłem tych nastawień jest wykształcone w kulturze zachodniej „nachylenie tekstowe”, będące rezultatem jej zaawansowanej piśmienności. Jego obecność, przyjmująca również postać „intelektualizmu”, ujawnia się nie tylko na etapie „pisanja kultury” – procesy tekstualizacji i intelektualizacji wnikają już do sfery samego doświadczania świata, w tym również przez badacza. Warunkiem otwartej postawy badawczej, pozwalającej „podążać za badanym wszędzie tam, gdzie on sam zmierza”, jest zatem przewyciężenie tego nachylenia. A raczej przewyciężania – jest ono bowiem tak silnie zakorzenione, że wymaga wytrwałej praktyki (auto)terapeutycznej, na podobieństwo terapii, jaką aplikował filozofii Ludwig Wittgenstein. Towarzystwo praktykom życiowym badanych – zwłaszcza o tyle, ile zdolne byłoby do otwierania się na aintelektualne, „praktyczne” wymiary ich doświadczenia – może sprzyjać skuteczności tej terapii. Tym samym cel poznania antropologicznego stawałby się zarazem środkiem do jego osiągnięcia.

Katarzyna Majbroda, Uniwersytet Wrocławski

REMODELOWANIE BADAŃ EMPIRYCZNYCH. ANTROPOLOGICZNA TEORIA I PRAKTYKA BADAWCZA W OPTYCE INTERPRETATYWIZMU

Celem wystąpienia jest refleksja na temat przemian w antropologii społeczno-kulturowej XX i XXI wieku zainspirowanych zwrotem interpretatywnym, które autorka proponuje widzieć jako zjawisko konstytutywne dla dyscypliny o charakterze idiograficznym. Wątki tematyczne podjęte w wystąpieniu koncentrują się na najważniejszych kategoriach i pojęciach językoznawczych i literaturoznawczych (tj. dyskurs, opis, interpretacja, znaczenie), które zostały zdefiniowane w ramach antropologii interpretatywnej i okazują się kluczowe dla epistemologii dyscypliny, a nierzadko modelują kategorie ontologiczne (tj. kultura, rzeczywistość, społeczeństwo) oraz perspektywę badawczą zogniskowaną na intersubiektywnych sposobach doświadczania świata.

Referat pokazuje zarówno pozytywne, twórcze wymiary dyscypliny zwróconej ku stylowi myślowemu określanemu jako interpretatywizm, jak i kłopotliwe reperkusje wspomnianego zjawiska, które obejmują m.in. nihilizm poznawczy, koncentrację na samoopisie, trywializację antropologicznej interpretacji i odchodzenie od rzeczywistości społeczno-kulturowej sytuującej się poza słowami. Jego zasadnicza część dotyczy pragmatycznego wymiaru zarysowanych wyżej zjawisk.

Autorka pokazuje, jak debata antropologiczna koncentrująca się na ontologii i epistemologii dyscypliny wpływa na praktykę badawczą – fieldwork. Tym samym, najistotniejszym aspektem wystąpienia jest pokazanie, jak kategorie i pojęcia wypracowane w nurcie interpretatywnym redefiniują badania empiryczne: ich cel, sposób rozumienia procesu badawczego, sytuację bycia w terenie, rolę i status badacza oraz pryncypia jego autorytetu naukowego, a przede wszystkim relacje badacz-jego rozmówcy i rolę tych ostatnich w procesie konstruowania antropologicznej wiedzy.

Zasadnicze wątki wystąpienia koncentrują się na sposobach rozumienia i definiowania badań empirycznych w ramach interpretatywizmu, który akcentuje dyskursywne wymiary procesu badawczego, badania oddolne (follow down), koncentrację na zjawiskach życia codziennego interpretowanych w ich naturalnych kontekstach z uwzględnieniem perspektywy badanych – aktorów społecznych.

Istotnym elementem fieldworku w optyce interpretatywizmu jest także koncentracja na lokalnym wymiarze wiedzy, co w szerszej perspektywie wpływa także na redefiniowanie niełatwych relacji między teorią antropologiczną, metodologią a praktyką badawczą; między epistemologią a pragmatycznym wymiarem funkcjonowania dyscypliny.

Rozpoznanie i diagnozy sformułowane w wystąpieniu stanowią wynik krytycznej analizy i interpretacji propozycji metodologicznych i refleksji podejmowanych przez zwolenników metodologii badań jakościowych, a fundowane są na analizie dyskursu metodologii badań empirycznych zainspirowanej antropologią interpretatywną.

Marek Pacukiewicz, Uniwersytet Śląski

ANTROPOLOGIA KULTUROWA WOBEC ANTROPOLOGICZNEGO SNU HUMANISTYKI

Niezależnie od tego, czy kończący Słowa i rzeczy Michela Foucaulta fragment opisujący „antropologiczny sen nauk humanistycznych” uznamy za trafną diagnozę rzeczywistego stanu, czy też za metaforę będącą wyrafinowaną prowokacją – niewątpliwie stwierdzenie to stanowi wyzwanie dla każdego humanisty i, być może, domaga się od niego samookreślenia. Warto zastanowić się więc i nad tym, jak w ramach tego modelu rysuje się status, a być może i przyszłość antropologii kulturowej, na którą poststrukturalizm Foucaulta wywarł i wywiera nadal ogromny wpływ.

Zdaniem Foucaulta, powstałe w przestrzeni pomiędzy biologią, ekonomią i językoznawstwem „nauki humanistyczne” uczyniły ze skończoności człowieka podstawę wszelkiej pozytywnej wiedzy i doprowadziły do „antropologicznego snu”, w którym człowiek, traktowany jako dwuznaczne, empiryczno-transcendentalne źródło prawdy i pretekst poznania – ostatecznie zanika w splocie wytworzonych przez siebie dyskursów wiedzy.

Ważne miejsce w tym procesie zajmuje, zdaniem francuskiego badacza, etnologia, która równocześnie uwalnia i unieważnia człowieka, szukając prawdy poza nim – w strukturze kultury. Wraz z innymi „kontr-naukami”, psychoanalizą i lingwistyką, etnologia w pustym miejscu po zniknięciu człowieka odnajduje byt języka.

W zarysowanej przez Foucaulta konfiguracji epistemologicznej antropologia kulturowa wydaje się przeciwstawiona antropologii filozoficznej, jednak jej status pozostaje dwuznaczny. Z jednej strony, poststrukturalna teoria kultury ma przemożny wpływ na antropologiczną koncepcję badawczą zogniskowaną na pojęciu dyskursu i własnych uwarunkowaniach epistemologicznych, co często rzutuje również na koncepcję badań terenowych (w tym kontekście ciekawa może okazać się analiza propozycji teoretycznych Paula Rabinowa). Z drugiej natomiast strony, patrząc na problem od strony autonomicznego rozwoju historycznego dyscypliny naukowej dedykowanej poznaniu człowieka i jego kultury, wypada postawić istotne, choć być może naiwne pytanie o zasadność umieszczania (często mimowolnego) antropologii kulturowej po stronie metateoretycznego antyhumanizmu.

Czy współcześnie istnieje zatem dla antropologii kulturowej alternatywa pomiędzy antropologią filozoficzną a losem kontr-nauki skojarzonej z lingwistyką i psychoanalizą?

Adam Pisarek, Uniwersytet Śląski

MODEL JAKO PRZEDMIOT DISKURSU ANTROPOLOGICZNEGO

Celem wystąpienia jest prezentacja wpływu różnych teorii modelowania danych antropologicznych na sposoby dookreślania relacji pomiędzy kategoriami sprawczości i struktury, a pośrednio również kategoriami zmiany i trwania, porządku synchronicznego i diachronicznego oraz preferencji dla opcji idiograficznej lub nomotetycznej w badaniach kultury. Rozpoczynając od przedstawienia różnicy pomiędzy statycznym i mechanicznym charakterem modelu w propozycji Claude'a Lévi-Straussa, autor chce przyjrzeć się grze założeń, pojęć i zależności, które tworzą tę kategorię w myśli Marshalla Sahlinsa i Clifforda Geertza, następnie zaś podążyc w stronę generatywnej koncepcji Pierre'a Bourdieu. Stanowi ona ważny dla dalszych przekształceń dyskursu obszar mediacji – jako jedna z niewielu umożliwia wpisanie rachunku prawdopodobieństwa rządzącego sferą praxis w samą strukturę modelu. To natomiast pozwala na zakwestionowanie tezy Lévi-Straussa mówiącej, że modele mogą być stworzone jedynie w oparciu o wiedzę a posteriori (co Bourdieu nazywa strategią „retrospektywnej konieczności”). Autor Szkicu teorii praktyki rekonfiguruje sieć relacji pomiędzy przywołanymi uprzednio kategoriami, nie oznacza to jednak, że przewyżczyła stojące u ich podstaw aporie.

Analiza wymienionych wyżej koncepcji prowadzi do wniosku, że dyskurs antropologiczny, ekspluatując pojęcie modelu, skazany jest na „strategiczne” decyzje z poziomu przekształceń metonimiczno-metaforycznych (C. Lévi-Strauss). To dzięki nim możliwe staje się odszukanie wspólnego mianownika różnorodnych zjawisk kulturowych, ten zaś pozwala na konceptualną pracę na odpowiednio spreparowanych konstruktach. Konstytuując się, dyskurs przybiera jednocześnie postać matrycy kolejnych działań interpretacyjnych. Matryca ta, zakorzeniona w określonej tradycji myślowej, zezwala na wybór i uruchamianie zaledwie niewielkiej części poddawanych analizie rytmów trwania i zmiany.

Małgorzata Rygielska, Uniwersytet Śląski

ANTROPOLOGIA SUB SPECIE... TEKST KULTURY – „POJĘCIE WĘDRUJĄCE”

CZY NARZĘDZIE BADAWCZE?

Współcześnie wiele mówi się o różnorodnie pojmowanych „tekstach kultury”. Pojęcie tekstu kultury zadomowiło się już na dobre nie tylko w języku naukowym, ale również w języku potocznym – poza letnimi seminariami w Tartu, dzisiejszymi salami wykładowymi i stronami specjalistycznych czasopism, wymagających od autorów pogłębionej refleksji i precyzji wypowiedzi. Bywa czasem używane również w całkowitym niemal oderwaniu od wcześniejszych koncepcji semiotyków tartusko-moskiewskich, m.in. Aleksandra Piatigorskiego, Jurija Łotmana, Borisa Uspieskiego, którzy uznali kulturę za wysoce skomplikowany system znakowy, składający się z różnego typu wzajemnie od siebie zależnych podsystemów. Kultura – należałoby też tutaj rozstrzygnąć, czy mówimy o kulturze w rozumieniu dystrybutywnym, czy atrybutywnym – rozumiana przez nich była jako wtórny system modelujący, dla którego źródłem strukturalności był język naturalny (B. Uspieski, J. Łotman). Utworzone przez wspomnianych badaczy pojęcie tekstu kultury, na polski grunt wprowadzone przez Stefana Żółkiewskiego, nawiązywało do sposobów rozumienia znaku i tekstu w ówczesnym językoznawstwie, ale także w teorii sygnalizacji. „Interesowała [ich] nie teoria sama w sobie, lecz [...] jako dostarczycielka sprawnych narzędzi badawczych”

(B. Żyłko). Każdy z tych badaczy rozumiał tekst kultury nieco inaczej, choć jedno pozostawało dla nich wspólne – traktowanie tekstu kultury jako narzędzia badawczego, a zarazem kategorii opisu kultury. Kulturę można ponadto rozumieć jako „całokształt tekstów” lub „całokształt funkcji” (A. Piatigorski, J. Łotman), a każde z tych ujęć inaczej ustanawia relację między tekstem i funkcją, a także tekstem, funkcją i kulturą. Pojęcie tekstu kultury pojawiające się w pracach semiotyków moskiewsko-tartuskich wiązało się więc bezsprzecznie z określoną i jasno wyłożoną metodologią oraz metodyką badań kultury. Współcześnie wskazuje się na ograniczenia takiego ujęcia, ale też – być może czasami nieświadomie – odrywa się pojęcie tekstu kultury od związanej z nim teorii i praktyk badawczych. Tymczasem namysł nad tym, czym jest tekst kultury – bez względu na zaproponowane rozstrzygnięcia – z całą pewnością jest istotny i przy opisach rzeczywistości kulturowej, i przy analizach tych opisów.

Dobrosława Wężowicz-Ziółkowska

ANTROPOLOGIA A „DARWINIZM KOSMICZNY”. PYTANIA O ZMIANĘ PARADYGMATU

Wywiedziona z koncepcji Richarda Dawkinsa koncepcja samoreplikujących się jednostek dziedziczności kulturowej – memów, choć marginalizowana przez antropologię, zdecydowanie zmienia (a w każdym razie może zmienić) nasze myślenie o kulturze. Odwracając przyjęty dotąd porządek, w pewnym sensie, cały dotychczasowy dorobek antropologów „stawia na głowie”. Łącznie z kwestią fundamentalną: jak budują się, ewoluują i trwają kultury. I jakie jest w tym wszystkim miejsce człowieka. Dyskusja o kulturze i miejscu człowieka w jej tworzeniu aktualnie daleko już wykroczyła poza ramy antropologii. Stanowi dzisiaj ważny nurt rozważań biologii, zwłaszcza neoewolucjonizmu, gdzie znajduje zresztą całkiem inne – niż te tradycyjne – rozstrzygnięcia. Jeśli traktować serio pytania o problemy metodologiczne współczesnej antropologii, to pewne jest, że nie mogą one pomijać dyskursu biologicznego, co od czasów Boasa było skutecznie praktykowane, alści doprowadziło w finale do kryzysu antropologii i załamania się wielkich narracji antropologicznych – od pytań M. Foucaulta o miejsce podmiotu do rozpadu paradygmatu antropologicznego i wyłonienia się „paradygmatów ułomnych” – studiów kulturowych. Celem wystąpienia jest zobrazowanie nowej wizji człowieka, jaką budują nauki biologiczne, w tym genetyka, oraz namysł nad skutkami przyswojenia przez antropologię tej nowej, biologicznej wiedzy o człowieku. Memetyka to tylko „wierzchołek góry lodowej” tych przeobrażeń. Ale – trzymając się, utartej zresztą, metafory – wierzchołek znaczący. Istotnym dowodem nie są akurat niszowe nadal w naszym kraju studia memetyczne, ale sama tkanka kultury – internet, fora społecznościowe, tętno kultury popularnej, codzienność, wzory zachowań, a przede wszystkim język, dyskurs, opis – praktyki komunikacyjne. Warto przemyśleć nową, biologiczną wizję człowieka, stara jest nieaktualna, niestety.

Agnieszka Wieszaczevska, Uniwersytet Wrocławski

PERSPEKTYWA ANTROPOLOGICZNA W ANALIZIE TEKSTÓW HISTORYCZNYCH – STUDIUM PRZYPADKU

Mój referat koncentrować się będzie na dwóch kwestiach. Pierwszą z nich będzie opis badań, jakie przeprowadziłam na źródłach zaliczanych do źródeł historycznych. Są to listy jednego z wielu pracowników dolnośląskiej „bezpieki” kierowane do ówczesnego ministra sprawiedliwości. Wybrany przeze mnie tekst znajduje się w archiwum wrocławskiego oddziału Instytutu Pamięci Narodowej. W swoim piśmie zwraca się on o przywrócenie mu odebranych praw kombatanckich, rozwijając przy tym

bogatą argumentację. Chciałabym przyjrzeć się strategiom perswazyjnym autora, korzystając przede wszystkim z klasycznego rozumienia pojęcia retoryki. Interesować mnie będzie to, jak autor umacniał swoją pozycję w tekście, jak wpływał na czytelnika poprzez stosowanie odpowiednich środków perswazji. Skupić chciałabym się też na kwestii intertekstualności wybranego przeze mnie tekstu. Wyżej opisana kwestia stanie się punktem wyjścia nad szerszą refleksją na temat możliwości i zasadności zastosowania metodologii antropologicznej w badaniach koncentrujących się na źródłach historycznych. Refleksja powstała na gruncie zwrotu tekstualnego oraz zwrotu retorycznego pozwoliła na to, aby antropolog wkroczył ze swoją propozycją interpretacji rzeczywistości tekstowej. Chciałabym odpowiedzieć na pytanie, jak pojęcia i terminy wypracowane na gruncie antropologicznego namysłu nad dyskursem mogą przełożyć się na takie badania, jakie były prowadzone przeze mnie. Mój referat ma więc za zadanie – z jednej strony – przedstawić konkretne badania, prowadzone w ramach pisanja pracy magisterskiej na kierunku etnologia, z drugiej zaś – służyć namysłowi nad kwestiami teoretycznymi, które pojawiły się przez cały czas powstawania wyżej wspomnianej pracy.

ETNOANIMACJA. O PRZENIKANIU SIĘ PRAKTYK

Anna Chlebicka, Stowarzyszenie Pracownia Etnograficzna im. Witolda Dynowskiego
**„IS ETHNOGRAHY FUN?” – O DYLEMATACH ETNO-ANIMATORA NA PODSTAWIE
DOŚWIADCZEŃ STOWARZYSZENIA PRACOWNIA ETNOGRAFICZNA**

Stowarzyszenie Pracownia Etnograficzna to organizacja pozarządowa, która powstała z inicjatywy studentów i absolwentów IEiAK UW w 2006 roku. Do celów statutowych Stowarzyszenia należą m.in. budowanie postaw otwartości i tolerancji, rozumienia własnej kultury, przełamywania stereotypów, umiejętności odczytywania kodów kulturowych i posługiwania się nimi, wspieranie i pielęgnowanie dziedzictwa kulturowego, czy promocja etnologii jako nauki. Przez ostatnie lata przeżywa intensywny rozwój – a wraz z nim rosną dylematy.

Czujemy się –choć nie wszyscy – etnografami i zmagamy z dziedzictwem dyscypliny, w innych niż uniwersyteckie warunkach. Dyskusja o skojarzeniach z etnografią ożywa wciąż na nowo, w kontekście działań promocyjnych czy wyboru kierunków działania. Choć to powrót do znanych nam pytań o tożsamość dyscypliny, to w kontekście decyzji o realizacji konkretnych projektów – brzmią one inaczej. Podobnie wielokrotnie powraca pytanie o definicję kultury – czy to przy okazji próby wyjaśnienia tego terminu podczas warsztatów w szkole podstawowej, czy w momencie pisanja wniosku o grant, gdy być może zmieszczenie się w jakimś jej rozumieniu umożliwi zdobycie środków na działanie. W referacie chcę odnieść się do pytań o tematy, język (języki?) i cele naszego działania. Będę obrazować główne pytania i dyskusje, które przetoczyły się przez naszą organizację na przykładach konkretnych projektów z zakresu edukacji, popularyzacji nauki i animacji kulturalnej.

„Ethnography is fun” to cytat z Jamesa Clifforda, którego poprosiliśmy o napisanie kilku słów wprowadzenia do etnografii dla ludzi nie znających tej dyscypliny. Od razu utożsamiliśmy się z tym hasłem, choć jednocześnie nie byliśmy w stanie go przetłumaczyć na język polski. A ponieważ zawiera w sobie i pytanie o język, i o to, czym jest etnografia, o cel działania, ale i dystans do siebie, wybrałam je na motyw przewodni mojego wystąpienia.

Zofia Dworakowska, Uniwersytet Warszawski

BADANIA PRZEZ WSPÓŁPRACĘ NA PRZYKŁADZIE PROJEKTU EKSPEDYCJE

Projekt Ekspedycje zorganizowany we współpracy uniwersytetów, galerii i organizacji pozarządowych zaplanowany został jako eksperyment na styku badań społecznych, sztuki oraz pedagogiki społecznej. Celem projektu było odkrycie różnorodności kulturowej, form organizacji i wyobrażeń społeczności zamieszkujących dzielnice stereotypowo postrzegane jako zmarginalizowane. Ekspedycje przybrały formę trzech trzytygodniowych pobyków badawczych, które odbyły się w dzielnicy Ponent w Tarragonie (styczeń 2013), Maurepas w Rennes (marzec 2013) i na warszawskiej Pradze (maj 2013).

W ramach międzynarodowego zespołu badawczego współpracowali ze sobą m.in.: socjologowie, antropolożka, socjolingwistka, pedagogzy ulicy, dzieci, fotografowie, grafik, aktorka. Każdy członek zespołu w czasie badań w dwóch z trzech miast prowadził projekt, podczas którego wykorzystywał perspektywę i metody właściwe dla swojej dyscypliny. Równolegle do własnego projektu został poproszony o wymyślenie narzędzia, które umożliwi mu wymianę doświadczeń i wiedzy z innymi odkrywcami, by stworzyć nowe formy współpracy.

Gotowość do współpracy przekraczającej zarówno dyscypliny, jak i „usytuowanie” każdego z członków zespołu, stanowiła jedną z zasad projektu, który podejmuje w ten sposób refleksję nad autorytetem badacza i jego możliwym/niemożliwym zakwestionowaniem, a także nad kreatywnym wymiarem badań antropologicznych i socjologicznych oraz nad badawczym aspektem działań artystycznych. Badania terenowe trzech dzielnic zostaną zwieńczone m.in. wydaniem książki, przygotowaniem wystawy, filmu dokumentalnego i międzynarodowego seminarium.

<http://expedition-s.eu/en/>

Autorka wystąpienia – Zofia Dworakowska uczestniczyła jako antropolożka kultury w Ekspedycjach w Maurepas i na Pradze, gdzie zrealizowała badania oparte na współpracy. W swoich projektach, czerpiących inspiracje m.in. z autoetnografii, etnografii performatywnej i etnografii publicznej, zastanawia się nad rolą badacza w terenie, wzajemnością i zwrotnością relacji między badaczem i mieszkańcami, nad koncepcją badania otwarcie inicjującego działanie oraz rozważa możliwe formy upubliczniania wyników badań i samych procesów badawczych.

Iwona Morozow, Uniwersytet Wrocławski. **Łukasz Michoń**

O WROCŁAWSKICH DZIAŁANIACH INTERDYSCYPLINARNYCH WSPIERAJĄCYCH PROCES WYCHODZENIA Z BEZDOMNOŚCI

W naszym wystąpieniu chcemy przedstawić efekty uczestniczących badań w działaniu, które prowadzimy od dwóch lat w ramach interdyscyplinarnych zespołów. W ich skład do tej pory weszli antropolodzy, animatorzy kultury, architekci, filmowcy amatorzy i jednocześnie bezdomni mężczyźni z wrocławskiego oddziału schroniska im. św. Brata Alberta.

Chcemy zaprezentować specyfikę naszych dotychczasowych badań w działaniu ujętych w ramy dwóch dotychczasowo zrealizowanych wspólnie projektów. Pierwszy z nich zatytułowany „Bez(do)Mnie” zrealizowany został w 2012 roku, trwał siedem miesięcy i zakończył się stworzeniem multimedialnej wystawy, którą można było oglądać przez dwa tygodnie w Muzeum Współczesnym Wrocław.

Drugi projekt, który realizujemy wspólnie od dwóch lat, składa się z dwóch części – z jednej strony projektu filmowego, którego celem jest rejestrowanie za pomocą kamery wszystkich naszych wspólnych działań

i przekucie w ten sposób wiedzy i praktyki antropologicznej na audiowizualne medium, a z drugiej jest on próbą stworzenia eseju, podkreślającego wyjątkowość naszych partnerów, czyli grupy Cinema Albert Production (jedyna w Polsce tego rodzaju grupa artystyczna osób bezdomnych robiących filmy o bezdomności). Projekt ten ma w rezultacie doprowadzić do wyjaśnienia wpływu ich własnej, filmowej inicjatywy na dotychczasową zmianę ich sytuacji życiowej, a ostatecznie również uzasadnić wybór audiowizualnej formy komunikacji i wskazać korzyści, możliwości, a także dylematy płynące z użycia takiej formy.

Prezentując specyficzne doświadczenia z realizacji naszych projektów, chcemy przedstawić korzyści wynikające z interdyscyplinarnych działań wspierających proces upodmiotowienia, samostanowienia oraz emancypacji osób starających się wyjść z bezdomności. Nasze działania oparte na współpracy, opowiadają się za wielowymiarowymi praktykami zbliżającymi antropologię i sztukę społecznie zaangażowaną.

**Ewa Żurakowska, DAMU, Divadelni Akademie Muzických Umeni. Akademia Teatralna
DZIEDZICTWO INDUSTRIALNE W REFLEKSJI TEATRALNEJ NA PRZYKŁADZIE PROJEKTU SITE
SPECIFIC W PRZESTRZENIACH GÓRNICZYCH W CZECHACH, POLSCE, NIEMCZACH**

Spektakl jest moim dyplomowym projektem studiów doktoranckich na Akademii Teatralnej DAMU w Pradze. W jego powstanie są zaangażowani artyści Teatralnej i Muzycznej Akademii w Pradze. Realizacja: kopalnie w Kladnie (Czechy), Nowej Rudzie (Polska), Zagłębiu Ruhry (Niemcy) w latach 2013/2014.

PLAN WYSTĄPIENIA

I. Dokumentacja kultury i przestrzeni górniczej – scenariusz spektaklu site specific.

1. Temat przedstawienia: fenomen pracy z perspektywy kobiecej na podstawie kultury górniczej.
2. Prezentacja video fragmentów przedstawienia z Czech i Polski.
3. Omówienie metod pracy. Sound arts: instalacja dźwiękowa, wykorzystanie zarówno nagrań dokumentalnych (wywiady z byłymi pracownikami kopalni), jak i instrumentów – obiektów dźwiękowych wytworzonych z narzędzi pracy w kopalniach. Dźwięk jako medium uobecniające przeszłość w teraźniejszości.
4. Zagadnienia podejmowane w spektaklu: Kultura górnicza jest punktem wyjścia do dyskusji o pracy i sytuacji kobiet w czasach wolnego rynku i emancypacji. Interesują mnie socjologiczne aspekty indywidualizacji pracy z perspektywy kobiecej.

Scenariusz projektu oparty jest na materiałach archiwalnych i historycznych kopalni w Polsce, Czechach i Niemczech. Aspekt dokumentalny jest istotnym elementem w powstaniu scenariusza. Teatr dokumentalny traktuję jako pomost między przeszłością a teraźniejszością. Wstępna faza przygotowań to research w archiwum każdej kopalni, w której realizowany jest projekt (Kladno, Nowa Ruda, Dortmund, Zagłębie Miedziowe).

W związku z realizacją projektu pojawiają się pytania: Jakie prawa ma sztuka dokumentalna? Na co pozwala artyście swoboda twórcza, gdy odwołuje się do konkretnej tradycji określonej grupy ludzi, wykorzystując osobiste narracje, wywiady, zdjęcia, filmy jako materiał do scenariusza?

II. Dziedzictwo przemysłowe – kontekst kulturowy, społeczny, polityczny.

1. Dziedzictwo kulturowe sąsiadujących ze sobą państw Unii Europejskiej na przykładzie kultury górniczej.

2. Wspólne dziedzictwo przemysłowe państw o odmiennej sytuacji polityczno-ekonomicznej. Jak ekonomiczne i polityczne decyzje wpływają obecnie na sposób pracy w Polsce, Czechach, Niemczech? Jak rozmieszczenie surowców naturalnych wpływa na migracje ludności w poszukiwaniu pracy?
3. Przestrzenie postindustrialne dziś jako miejsca działań artystycznych.
4. Dyskusja na temat tożsamości lokalnej we współczesnych miastach – byłych zagłębiach wydobywczych.

POSTSOCJALIZM I POSTKOLONIALIZM W REFLEKSJI I W BADANIACH ANTROPOLOGICZNYCH

Karolina Bielenin-Lenczowska, Uniwersytet Warszawski

POST-CO? PRZYDATNOŚĆ KATEGORII 'POSTSOCJALIZMU' W BADANIACH ANTROPOLOGICZNYCH W BYŁEJ JUGOSŁAWII

Kategoria badawcza 'socjalizmu' i tym samym 'postsocjalizmu' jest w naukach społecznych bardzo pojemna. Obejmuje tak nieporównywalne sytuacje społeczno-polityczno-ekonomiczne jak względnie otwartą i zamożną Jugosławię z zamordystycznym komunizmem w sąsiedniej Albanii czy Rumunii. Tym samym trudno mówić o podobnej transformacji do postsocjalizmu. Pojawia się pytanie, na ile kategoria zarówno socjalizmu, jak i postsocjalizmu, jest pojemna, aby móc pomieścić tak różne doświadczenia – czy nie jest zbyt szeroka, a tym samym rozmyta i nieprzydatna teoretycznie i metodologicznie? Po pierwsze być może należałoby jasno podkreślić potrzebę odmiennych terminów – postsocjalizm i postkomunizm – i podążyć tropem badaczy porównujących postsocjalizm i postkolonializm, którzy skupiają się na podobnych mechanizmach dominacji i władzy w różnych kontekstach. Po drugie, w Jugosławii nie tylko socjalizm był specyficzny, ale również specyficznie się zakończył – krwawą wojną, na skutek której nie tylko upadł jakiś system polityczny, ale i cały kraj rozpadł się na mniejsze republiki. A zatem w Jugosławii po socjalizmie nie nastąpił bezpośrednio (jakiś) postsocjalizm. Z jednej strony więc punktem odniesienia jest dla wielu nie tyle socjalizm, ile właśnie wojna. Z drugiej zaś strony, specyfika Jugosławii jako kraju względnie stabilnego ekonomicznie i znacznie bardziej otwartego na Zachód niż inne kraje socjalistyczne i komunistyczne powoduje, że zjawisko nostalgii za codzienną egzystencją w Jugosławii (tzw. jugonostalgia) jest powszechna we wszystkich post-jugosłowiańskich republikach.

Anna Engelking, Polska Akademia Nauk

WOKÓŁ KATEGORII „HOMO SOVIETICUS”. UWAGI Z PERSPEKTYWY BADAŃ TERENOWYCH NAD MENTALNOŚCIĄ KOŁCHOZNIKÓW

Kategoria „homo sovieticus” [por. m.in. Zinowiew 1986, Tischner 1992, Sztompka 1993], znana z literatury sowietologicznej i socjologicznej, a także popularna w dyskursie publicznym to konstrukt teoretyczny – zestaw cech uznanych za charakterystyczne dla jednostki funkcjonującej w społecznych i politycznych uwarunkowaniach realnego socjalizmu. W referacie postawię pytanie, czy ta koncepcja, poddawana już krytyce przez antropologów jako konstrukcja ideologiczna i stygmatyzująca, może być jeszcze przydatna w interpretacji danych empirycznych. Odwołując się do wyników badań terenowych, jakie prowadziłam we wsiach kołchozowych na Białorusi (w l. 1993-2012), poddam weryfikacji

hipotezę, że kolchoźnicy mogą być uważani za – może nawet typowych, jeśli patrzeć z perspektywy „postsocjalistycznej” – reprezentantów syndromu „homo sovieticus”. Weryfikację tę przeprowadzę na przykładzie kilku cech charakteryzujących modelowego reprezentanta tego konceptu – takich, jak wymuszona bezradność, podatność na manipulację, brak aspiracji, oczekiwanie opieki ze strony państwa, czy umiętność, „kombinowanie”. Przyjrzę się im przez pryzmat praktyki społecznej mieszkańców wsi kolchozowych, jak również obrazu świata społecznego, zawartego w ich wypowiedziach. Obraz ten zawiera sensory symboliczne i mityczne odwołujące się do treści kultury znacznie starszych niż socjalistyczne, odsyła też do dawnych porządków społecznych, takich jak stanowa struktura społeczna i przednowoczesna tożsamość zbiorowa bazująca na podziałach religijnych. Analiza tych treści prowadzi do wniosku, że do zrozumienia mentalności białoruskich kolchoźników bardziej adekwatne niż „homo sovieticus” wydają się kategorie „homo religiosus” czy „homo traditionalis”. W tym świetle zasadne jest patrzeć na społeczność postsowieckich kolchoźników nie tyle w kategoriach „postsocjalizmu”, ile „postfeudalizmu”.

Małgorzata Głowacka-Grajper, Uniwersytet Warszawski

SKOLONIZOWANA GRUPA ETNICZNA W POSTSOCJALIZMIE. ODRADZANIE KULTURY BURIACKIEJ W SYTUACJI PODLEGŁOŚCI POLITYCZNEJ

Pojęcie „postsocjalizm” często używane jest jako szeroka kategoria opisu geopolitycznego – kraje postsocjalistyczne to te, które były do lat 90. XX w. w ZSRR lub w obrębie jego wpływów, a „postsocjalizm” to wszystko, co się w nich teraz dzieje. Takie użycie tego terminu wywołuje tendencje do skupiania się raczej na podobieństwach między tymi krajami niż na różnicach. Tak jak istniały różne rodzaje socjalizmu, tak istnieją dziś różne rodzaje „postsocjalizmu”, a przemiany postsocjalistyczne mają odmienne źródła, charakter, przebieg i konsekwencje.

W referacie zamierzam odnieść się do własnych doświadczeń z badań prowadzonych na Syberii wśród Buriatów zachodnich. Można ich postrzegać z perspektywy zewnętrznej jako grupę żyjącą w sytuacji postsocjalizmu, ale i kolonializmu. Oznacza to, że przemiany w sferze gospodarczej, obyczajowej i tożsamościowej (przejawiające się w próbach powrotu do tradycji etnicznej i religijnej) nie idą w parze ze zwiększaniem stopnia suwerenności politycznej. Co więcej, wiele działań na rzecz „odradzania” buriackich tradycji odbywa się właśnie za pośrednictwem państwa rosyjskiego i jego lokalnych struktur. Trwanie przy wzorcach z przeszłości nie odnosi się już do nakazu moralnego lub zbioru bezrefleksyjnych praktyk, ale częściej zmierza w stronę dyskursu „indywidualnych szans życiowych” i świadomie prowadzonej polityki społecznej, mającej na celu zastąpienie ideologii komunistycznej tradycjami etnicznymi i regionalną wielokulturowością. Badacze z Polski szukają niekiedy w działaniach buriackich świadectwa ich walki z kulturą, ekonomiczną i polityczną dominacją Rosjan, lecz opór wobec konsekwencji tej dominacji jest tylko jednym z elementów rzeczywistości społecznej. Należy do niej także tożsamość obywatelska, „ekonomiczny patriotyzm” lokalny, pozytywne wspomnienia z czasów radzieckiego imperium i odradzanie własnej kultury etnicznej nie w opozycji, ale w powiązaniu z innymi kulturami, których przedstawiciele żyją na Syberii. Balansowanie między tymi dwoma strategiami – oporu wobec dominującej kultury i włączaniu się w nią razem z własnym dziedzictwem etnicznym – jest charakterystyczną cechą postsocjalistycznej rzeczywistości, w której żyją Buriaci zachodni.

Rigels Halili, Uniwersytet Warszawski

DOŚWIADCZENIE I REKONSTRUOWANIE – PRZYCZYNEK DO ANTROPOLOGII PAMIĘCI (P)O KOMUNIZMIE/SOCJALIZMIE

Pytanie o przydatność kategorii „postsocjalizm” w badaniach nad transformacją ustrojową w przestrzeni postsocjalistycznej nie jest nowe. Zwróćmy na nie uwagę m.in. Chris Hahn, Caroline Humphrey i Catherine Verdery w tomie *Postsocialism* w 2004 roku. Można to pytanie uznać za pokłosie opinii, że postsocjalistyczna transformacja ustrojowa dobiegła końca, że ukształtowały się nowe i trwałe elity, instytucje, formy i praktyki społeczne, które z poprzednią epoką mają mało lub nie mają nic wspólnego. Jest to jednak podejście upraszczające. Skoro na ulicach Warszawy można ciągle usłyszeć komentarz „Bareja wiecznie żywy”, tysiące ludzi odwiedza grób Tity, a Stalin jest uważany za jedną z najwybitniejszych postaci w dziejach Rosji, to postsocjalizm wciąż jest kategorią potrzebną, choć bardziej przydatną w formie przymiotnikowej: postsocjalistyczne.

Obszarem, w którym kategoria ta ukazuje szczególną przydatność, są badania nad pamięcią zbiorową o okresie socjalizmu. Celem tego wystąpienia jest udzielenie odpowiedzi – na podstawie obserwacji praktyk i pracy pamięci (Ricoeur) w Europie Środkowej i na Bałkanach – na szereg pytań: jakie tendencje dominują w dyskusjach nad pamięcią?; jaką rolę pełnią instytucje państwowe i pozapaństwowe?; jaki cel przyświeca działaniom na polu kształtowania pamięci i jakie implikacje polityczne, społeczne i kulturowe pociągają one za sobą?

W literaturze przedmiotu poświęcono wiele miejsca nostalgii za poprzednią epoką, przeciwstawiając ją postawie niechęci wobec socjalizmu. Nawiązując do dychotomii sformułowanej przez Jana Asmanna, który rozróżnił pamięć komunikacyjną i kulturową, proponuję w swoim wystąpieniu zarysować linię podziału gdzie indziej, tj. między dwoma obszarami pracy pamięci: doświadczeniem i rekonstruowaniem. Doświadczenie ma zazwyczaj charakter indywidualny i opiera się na konieczności wydarzeń, przy czym często – choć nie zawsze – kładzie nacisk na aspekt komunikacyjny. Rekonstruowanie zaś jest celowo podjętą praktyką, która stara się na nowo tworzyć wspólnotę poprzez odtworzenie realiów, zaś komunikowanie znaczeń i treści czyni motywem podstawowym. Naturalnie doświadczenie i rekonstrukcja wchodzą ze sobą w interakcję i wpływają na siebie nawzajem, często tworząc spójną całość, choć bywa, że i stojąc sobie naprzeciw. Gdy w tej interakcji dominuje doświadczenie, można mówić o przewadze pamięci komunikacyjnej, zaś gdy na czoło wysuwa się rekonstruowanie, powstaje pamięć kulturowa. Proces ten toczy się na naszych oczach i warto na niego zwrócić uwagę jako na jeden z ważnych elementów rzeczywistości postsocjalistycznej.

Łukasz Kaczmarek, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

O PUŁAPKACH DETERMINIZMU – POSTKOLONIALIZM I POSTSOCJALIZM JAKO KATEGORIE ZAWŁASZCZAJĄCE WYOBRAŻENIA

W proponowanym referacie pragnę poddać dyskusji stanowisko, iż „postkolonializm” i „postsocjalizm”, jako istotne aspekty naukowej interpretacji relacji społecznych, tracą na znaczeniu przy analizach prowadzonych z perspektywy oddolnej, gdzie ulegają postępującemu przewartościowaniu i degradacji do roli elementów zestawu wyobrażeń społecznych, stopniowo ustępując miejsca symbolom bardziej aktualnym z punktu widzenia lokalnych społeczności. Jednocześnie używana do ich odgórnej analizy retoryka ulega popularyzacji i „demokratyzacji” oraz znajduje bieżące

zastosowanie w lokalnych dyskursach i praktykach społecznych.

Pragnę się odnieść do proponowanych w tym panelu tematów dyskusji w oparciu o doświadczenia terenowe z badań prowadzonych w dawnych koloniach brytyjskich (Fidżi 2000-2007, Jamajka 2009-2012) oraz na „postsocjalistycznym” pograniczu polsko-niemieckim (z Pawłem Ładykowskim 2009-2012). Badania dotyczyły konstruowania tożsamości na obszarach „postpodległościowych”, tzn. takich, gdzie problematyka historycznych zależności od władzy i wpływów kulturowych „sił zewnętrznych” stanowi ważny aspekt repertuaru autoidentyfikacji i auto- oraz egzoreprezentacji zamieszkujących je zbiorowości. W każdej z badanych przeze mnie społeczności sytuacja różnie definiowanej i praktycznie zorganizowanej podległości nakładała się na proces kształtowania „nowożytnych” tożsamości narodowych (Anderson) oraz „wynajdywania tradycji” (Hobsbawm, Ranger), do którego walnie przyczynili się, i dalszym ciągu to robią, naukowcy. Wyobrażenia, które ukształtowały się w okresie rządów pośrednich (Fidżi), niewolnictwa i późniejszych rządów opartych na stratyfikacji rasowej (Jamajka) oraz zaborów (Polska), w dalszym ciągu silnie oddziałują na dyskursy tożsamościowe badanych społeczności. Jednocześnie fakt, że zamieszkiwane przez nie obszary stanowiły kiedyś terytoria podporządkowane obcym państwom, jest coraz rzadziej wykorzystywany jako klucz do wyjaśniania obecnych relacji społecznych i ekonomicznych przez członków społeczności lokalnych, ustępując oddolnym obserwacjom „mimikry” (Bhabha), w tym przypadku wchodzenia współczesnych elit władzy i gospodarczych w role tych dawnych – kolonialnych i socjalistycznych – i dalszego przedmiotowego traktowania „zwykłych ludzi”. Te konstatacje oraz upływ czasu osłabiają rangę przemian dekolonizacyjnych i transformacji postsocjalistycznej w oczach wielu członków społeczności lokalnych niezależnie od ich wykształcenia i pozycji społecznej.

Beata Kowalska, Uniwersytet Jagielloński

O POSTKOLONIAŁIZMIE Z PERSPEKTYWY BADAŃ FEMINIZMU W KRAJACH BLISKIEGO WSCHODU

Postkolonializm przyczynił się do przełamania europejskiej hegemonii kulturowej. Wizja Edwarda Saïda, uznawanego za prekursora tego nurtu, jak w soczewce skupia zachodnie wyobrażenia o Innym. W koncepcji tego autora Orient jest w dużej mierze wymysłem europejskim, statycznym, ahistorycznym fenomenem odpornym na wszelkie zmiany i zewnętrzne czynniki. Tak rozumiany Orient stał się integralną częścią kultury europejskiej, swoistym alter ego.

Jest to zatem rodzaj dyskursu, na którego straży stoi cała sieć instytucji naukowych i oświatowych, politycznych i społeczno-gospodarczych, wreszcie wypracowany na jego potrzeby język. Wszystko to decyduje o niezwykle żywotności opisywanego zjawiska i jego spójności, często niezależnie lub na przekór jakichkolwiek odniesień do „prawdziwego” Wschodu.

O specyfice relacji między Wschodem a Zachodem decydują różne wymiary i stopnie dominacji, siły i hegemonii. Ta cała złożona sieć interesów pozwalała kulturze europejskiej umacniać nie tylko swoją potęgę, ale i tożsamość, poprzez przeciwstawianie się Orientowi. Kontrolowanie wiedzy o Orientie, silnie związane z nadzorem, umożliwiało rozwój orientalistycznego dyskursu, który dla Saïda był raczej znakiem europejsko-atlantycznego panowania nad Wschodem niż sprawdzalnym dyskursem na temat Orientu (za jaki chciał uchodzić w swej akademickiej wersji).

Studia postkolonialne nie tylko zmieniły humanistykę, ale wpłynęły na sposób uprawiania nauk spo-

lecznych (obnażając ich polityczne uwarunkowania). Nie uchroniło ich to od zasłużonej krytyki – zarzutu idealizacji podmiotu badań i esencjonalizmu w podejściu do Zachodu. Choć ich krytyczny walor poznawczy jest trudny od przecenienia, nie zawsze jednak wylania się z rozważań postkolonialnych alternatywna, pozytywna wizja poznania. Do tych kwestii będę chciała się odnieść z jednej strony odwołując się do polemik z Saidem Sadika Al-Azma czy tekstów Bryana Turnera, z drugiej – do swoich badań bliskowschodnich.

Karol Kurnicki, Uniwersytet Jagielloński

POSTSOCJALISTYCZNA RELACJA. PRZESTRZEŃ IDEOLOGII I PRAKTYKA TRANSFORMACJI

Dotychczasowe użycie terminu postsocjalizm z różnych względów jest nieodpowiednie. Wymaga to jednak nie tyle jego odrzucenia, co redefinicji. Przydatne w tym względzie może okazać się użycie kategorii przestrzeni (zwłaszcza w aspekcie jej społecznej produkcji), a także zwrócenie uwagi na funkcjonowanie materialnie i praktycznie definiowanej ideologii. Postsocjalizm byłby w tym kontekście rozumiany jako specyficzny typ relacji, zawierający elementy dyskursywnej hegemonizacji oraz władzy, a także wytwarzający praktyki adaptacji i reprodukcji systemu społecznego.

Problematyczne użycia terminu postsocjalizm wiążą się głównie z tym, iż zdają się one w uproszczony sposób wskazywać na wspólne geograficzne i historyczne uwarunkowania społeczeństw i przestrzeni, które – ujęte jako realne i wielowymiarowe – funkcjonują w istocie na odmienne sposoby. Ponadto, w sensie nie tylko naukowym, ale również politycznym, określają wspólną pozycję i drogę rozwoju społeczeństw. W takim ujęciu definiowanie postsocjalizmu i wskazywanie jego przejawów jest niewątpliwie łatwiejsze (domyślne), jednocześnie jednak sprawia, że jest to obraz zaciemniający, nie dający odpowiedzi choćby na pytania o genezę zjawiska czy możliwość jego zakończenia.

Nie oznacza to, iż termin postsocjalizm należy uznać za bezużyteczny – chodzi raczej o jego bardziej krytyczne użycie. Przydatna w tym może okazać się kwestia przestrzeni, ujmowanej jako społeczny produkt, specyficzny dla lokalnych społecznych warunków. Jest to zerwanie z obecną w socjologii i antropologii analizą społeczeństw w perspektywie temporalnej (co nadal niejawnie zakłada dyskurs o postsocjalizmie) i podkreślenie jednoczesnego materialnego istnienia i praktycznego odtwarzania wielości systemów społecznych i ich przejawów. Postsocjalizm nie jest więc zbiorem cech, lecz raczej terminem określającym specyficzny typ relacji w społeczeństwie i przestrzeni (np. transformacyjne zmiany układów władzy czy tworzenie nowych typów obywatela). Może służyć równie dobrze do badań społecznych skutków inwestycji zagranicznych w polskich fabrykach, jak i podejmowania decyzji o kupnie domu w post-thatcherowskiej Wielkiej Brytanii.

Dodatkowo, postsocjalizm ujmowany jako relacja w kontekście funkcjonowania materialnej i praktycznej ideologii pozwala na połączenie analizy większych struktur i procesów z ich wytwarzaniem na poziomie życia codziennego (zmiany relacji przestrzenno-społecznych, nowe style życia etc.). Transformacja związana była nie tylko ze zmianami w sferze prawa, polityki czy gospodarki, ale także z koniecznością adaptacji praktyk preferowanych w nowym systemie. Skuteczność ideologicznego oddziaływania jest więc w sytuacji postsocjalizmu problematyczna i zakłada reakcję z istniejącymi strukturami (także materialnymi) oraz wytwarzanie lokalnie specyficznych sposobów działania, które można określić jako postsocjalistyczne tylko pod warunkiem uwzględnienia ich wzajemnej zależności.

Agata Ładykowska Uniwersytet Warszawski

KRYZYS SOLIDARNOŚCI? STOCZNIOWCY SZCZECIŃSCY W DOBIE PRZEŁOMU

Tematem referatu są skutki likwidacji stoczni szczecińskiej ujęte w perspektywie antropologii społecznej. Przedstawione materiały są efektem zakończonego już projektu dydaktyczno-naukowego, podejmującego szereg zagadnień z zakresu antropologii zmiany społecznej. Postsocjalizm potraktowany w nim został jako kategoria analityczna, umożliwiającą uchwycenie i wyeksplorowanie dialektycznej relacji pomiędzy „ciągłością” i „zmianą”. Prowadzone badania terenowe dotyczyły współczesnych przeobrażeń społecznych, doświadczanych i obserwowanych z punktu widzenia grupy społecznej o konkretnej trajektorii biograficznej, do jakiej należą szczecińscy stoczniojcy.

Nieistniejąca już stocznia szczecińska, zatrudniająca w różnych okresach od 12 do 4000 osób, przez dziesięciolecie stanowiła instytucję o historycznym znaczeniu. Mimo iż nie wytrzymała konfrontacji z gospodarką wolnorynkową (w okresie ostatnich dwudziestu lat globalny przemysł stoczniojczy borykał się z licznymi problemami, sukcesywnie więc zmniejszano zatrudnienie, zmieniano sposób i charakter produkcji itd., próbując sprostać nowym wymaganiom i warunkom konkurencji). Ostatecznie jednak w roku 2008 Komisja Europejska uznała, że postępowanie przyjęte przy finansowaniu stoczni łamie zasady konkurencji. W 2009 rozpoczęto „proces kompensacji” oznaczający całkowitą wyprzedaż majątku stoczni oraz zwolnienia grupowe), jej byli pracownicy nadal chcą i mogą liczyć na różnego rodzaju wsparcie ze strony państwa. W ostatnich latach istnienia stoczni roszczenia stoczniojczyków spotykały się z przychylnym przyjęciem ze strony rządu, miało ono jednak charakter symboliczny i nie wiązało się z oczekiwanymi materialnymi konsekwencjami. W projekcie krytycznej analizy poddane zostało zderzenie neoliberalnej rzeczywistości wolnorynkowej z potencjałem symbolicznym, jaki stocznia szczecińska nadal posiada w ideologii wolnej, solidarnościowej Polski, stąd metaforyczny „Kryzys solidarności?” w tytule. Celem projektu było odkrycie, w jaki sposób konfrontacja tych ideologii i wartości określa obecną sytuację szczecińskich stoczniojczyków. W referacie, oprócz przedstawienia ogólnych wniosków, omówione zostaną stoczniojczy trajektorie biograficzne kilku pokoleń stoczniojczyków jako ilustracja przemian zaobserwowanych w obrębie klasy i kultury.

Magdalena Nowicka, Uniwersytet Łódzki

UCIECZKA W POSTKOLONIALNOŚĆ – PUŁAPKI WSCHODNIOEUROPEJSKIEGO DYSKURSU TEORII POSTKOLONIALNEJ

Teoria postkolonialna od samego początku stanowiła nurt bardzo heterogeniczny, którego wspólnym mianownikiem miały być postulaty dotyczące krytyki kondycji społecznej i kulturowej świata po politycznej dekolonizacji.

Co znamienne, najwięcej rozbieżności między badaczami rodzi sama kategoria postkolonialności. Z jednej strony, jej źródła odsyłają do perspektywy politologicznej i historycznej – początkowo kategoria ta miała wymiar przede wszystkim geopolityczny i temporalny, odnosiła się do okresu po dekolonizacji państw Afryki i Azji. Z drugiej, teoria postkolonialna szybko zaczęła inkorporować elementy dyskursów postmodernistycznych, feministycznych czy emancypacyjnych i rozmnażać sensy kategorii „post-kolonizowanych” na konteksty klasowe, płciowe czy seksualne. W konsekwencji postępuje rozmycie znaczenia kluczowych dla postkolonializmu pojęć, a badania je wykorzystujące często mają „patchworkowy” charakter, montujący „wszystko z wszystkim”. Co najważniejsze, teoria postkolonialna w jej współczesnym kształcie staje się coraz mniej „wywrotna” – jej hybrydowość służy bowiem autolegitymizacji tego nurtu.

O wspomnianej wieloznaczności i paradoksalności należy pamiętać, mówiąc o wschodnioeuropejskiej i o polskiej postkolonialności. Relacja postkolonialności do postsocjalizmu wydaje się stanowić przedmiot arbitralnych rozstrzygnięć. Ponad dekadę temu David Chioni Moore w eseju pt. „Is the Post- in Postcolonial the Post- in Post-Soviet?” zrównał kulturowe wymiary dominacji Związku Sowieckiego nad satelickimi państwami i regionami z imperializmem zachodnim, a *homo sovieticus* z człowiekiem skolonizowanym – nie problematyzując ideologicznego bagażu proponowanej analogii. W zbliżony sposób formułowane bywają główne założenia polskiego wariantu postkolonializmu, diagnozujące w przestrzeni kulturowej dyskurs, praktyki i artefakty oparte o hybrydową tożsamość, która miała się formować w warunkach uzależnienia Polski od sąsiadujących mocarstw i napięcia między ideą Wschodu i Zachodu.

Co więcej, „perforowany” charakter dyskursu teorii postkolonialnej, w tym jej wschodnioeuropejskiej odmiany, stymuluje przepływ kategorii badawczych do dyskursu politycznego – gdzie zostają one zredukowane do składnika retoryki i stają się elementem instrumentalnych strategii. W efekcie, świadomość postkolonialna, która miała być politycznie eksterytorialna, często zmienia się w okcydentalną stronniczość lub prowincjonalny resentyment. Bywa równie ideologiczna, jak ideologia kolonialna, którą krytykuje.

Małgorzata Owczarska, Polska Akademia Nauk

WIZERUNKI POSTKOLONIALNE

W dobie postkolonialnej zdaje nam się, że wszelkie projekcje imperialnej epoki zostały już podważone i zaniechane. Niemniej jednak wypracowane wówczas reprezentacje ludzi zakorzeniły się i nie przestają istnieć, a wręcz przeciwnie – po niewielkiej przemianie reprodukują się w popkulturze, publicystyce, marketingu turystycznym czy polityce pomocy rozwojowej. Na przykład w 2011 roku media światowe, prowokowane publikacją niemieckiego tabloidu „Bunte”, podawały jakoby kanibal pożarł turystę na jednej z wysp archipelagu Markiz. W kwietniu 2013 tygodnik „Polityka” wystawił pozytywną recenzję „The World Until Yesterday: What Can We Learn from Traditional Societies?” Jareda Diamonda (publikacji krytykowanej przez licznych antropologów), jednocześnie nazywając ludzi rdzennych i plemiennych „dzikimi”, mówiąc o „kulturach prymitywnych” i „społeczeństwach pierwotnych”. W kreskówkach i komediach niemal do kanonu komizmu weszły sceny gotowania bohatera w kotle przez ludożerców – wyimaginowanej inkarnacji człowieka rdzennego, najczęściej wyspiarza. Programy kulinarne i podróżnicze prześcigają się w emitowaniu coraz to nowszych ciekawostek i impresji ze Świata. Biura podróży obwieszane są plakatami egzotycznych wakacji ilustrowanymi wizerunkiem półnagich piękności i zdjęciami „raju na ziemi” ukrytego w błękitnej lagunie. Tymczasem maoryski boys-band Jgeeks wczepia sobie wampirze kły, zakłada niebieskie szkła kontaktowe i w tatuażach z czernidła tańczy na scenie New Zealand’s Got Talent połączenie haka z koreańskim gangnam style, wierzącą występ taneczną interpretacją legendy o Maui, a wszystko to z dużą dozą humoru.

Jaki wniosek można wysnuć z tych strumieni informacji i obrazów, przedstawień tak diabolicznych, co komicznych, tak kolonialnych, co popkulturowych? Jak w dobie mobilności skutkującej mieszaniami się rozmaitych trendów, idei i przedstawień funkcjonuje wizerunek „obcego”? Jaką rolę dziś odgrywa hybrydyczność i co oznacza w takim kontekście postkolonialne nadanie głosu ludom rdzennym? Zadam zatem pytanie o język, formę i przeobrażenia wzajemnych reprezentacji oraz o ich postkolonialny kontekst.

Wojciech Połec, Szkoła Główna Gospodarstwa Wiejskiego w Warszawie

CZY POSTSOCJALIZM WYTWORZYŁ „POSTSZAMANIZM”? PROBLEMY METODOLOGICZNE WSPÓŁCZESNYCH BADAŃ SYBERYJSKIEGO SZAMANIZMU

W proponowanym wystąpieniu chciałbym przedstawić wybrane problemy metodologiczne, z jakimi spotyka się badacz próbujący poznać a następnie ująć w ramy teoretyczne zjawisko takie jak współczesne przejawy syberyjskiego szamanizmu. Wychodząc od prowadzonych przez mnie badań terenowych wśród Buriatów (w czasie kongresu będę już po kolejnej wyprawie), spróbuję rozważyć kwestie metodologiczne, jakie pojawiają się na etapie tworzenia opisu etnograficznego i przy próbach szerszego ujęcia współczesnego szamanizmu syberyjskiego.

Syberia uważana jest za locus classicus szamanizmu, za obszar, na którym bezsprzecznie szamanizm występował bez względu na to, jak szamanizmu by nie definiować, a rozbieżności definicyjnych (w tym dotyczących geografii szamanizmu) jest niezmiernie dużo. Wydawać by się mogło, że teren ten jest idealnym miejscem badań, zwłaszcza współcześnie, gdy nie ma już problemów polityczno-administracyjnych z dotarciem „tam”. Rozkwit szamanizmu w wielu miejscach i w wielu grupach ludności rdzennej powinien jedynie ułatwiać zadania badawcze. Sytuacja nie jest jednak tak oczywista, gdy próbuje się zestawiać to, z czym spotykamy się „w terenie”, z rozliczną literaturą, która narosła wokół tematu. Z głównych problemów wymienić można tezę o „śmierci szamanizmu” mówiącą, że szamanizm syberyjski przestał istnieć wyrugowany zupełnie przez komunizm. Kolejnym problemem są sposoby definiowania szamanizmu. Wiąże się to bezpośrednio z przekonaniem o „jedności szamanizmu” i bagatelizowaniem różnorodności tego zjawiska w poszczególnych kulturach syberyjskich.

Założenie o jedności szamanizmu prowadzi zaś wprost do pomniejszania znaczenia specyfiki sytuacji i historii poszczególnych grup, co prowadzi do łatwych uogólnień, na jakie nikt nie pozwoliłby już chyba w innych obszarach antropologii.

Tematem proponowanego wystąpienia będą więc zarazem sposoby ujmowania szamanizmu, naukowe dyskusje mu poświęcone, jak i trwanie wypracowanych kiedyś klisz dotyczących tego zjawiska a także jego różnorodność. Spróbuję pokazać, jak interpretacje obserwowanych współcześnie zjawisk uwarunkowane są przez przyjmowane przez badaczy założenia wstępne dotyczące szamanizmu oraz przez założenia dotyczące tego, co działo się na tym terenie w czasach Związku Radzieckiego i po jego upadku.

POZYSKIWANIE WIEDZY A ETYKA

Dagmara Dudek, Uniwersytet Warszawski

AUFARBEITUNG – PRZEPRAĆOWYWANIE HISTORII I KONSTRUKCJA INSTANCJI MORALNEJ

Choć wydarzenia zostają za nami w przeszłości, pamięć doświadczeń stale nam towarzyszy. W tym znaczeniu nie są one obce z dzisiejszej perspektywy, lecz fundują doświadczenia związane z teraźniejszością. W trakcie badań przyszło mi się zmierzyć również z pamięcią doświadczeń trudnych i bolesnych dla moich rozmówców: „Dobrze znoszę mówienie o przeszłości i cieszę się, że nadal mogę o niej mówić. Nie każdy to potrafi. Są ludzie, którzy potrzebowali 30–40 lat, żeby do tego powrócić. Mi zajęło to tylko 20 lat” – mówił jeden z rozmówców, który jako bardzo młody człowiek odbywał karę pozbawienia wolności. Gillian Feeley-Harnik, uczestniczka debaty *The Past is a Foreign Country* opublikowanej w zbiorze *Key debates in*

Anthropology pod redakcją Tima Ingolda, przywołuje pracę Lawrence'a Langer, który analizował narracje osób ocalałych z Holocaustu. Zauważył on, że osobom ocalałym często towarzyszyło przeświadczenie o konieczności wewnętrznego wyobcowania przeszłości („the past must be made into a foreign country within themselves”) jako warunku umożliwiającego podtrzymanie własnej wiary w człowieczeństwo. Jednak po „i tak nie zrozumiesz” zawsze następowało – „musisz zrozumieć” – co skłoniło Langer do wniosku, że przeszłość i teraźniejszość już zawsze będzie łączona przez ocalałych w tym, co można by określić jako potrzebę dawania świadectwa moralnego. W trakcie wystąpienia zwróć uwagę na to, w jaki sposób rozmówcy opowiadając o trudnych doświadczeniach, odwoływali się do wiedzy zrekonstruowanej na podstawie akt Stasi. Wiedza zdobyta po 1989 roku pozwala osadzić własne doświadczenie w szerszym kontekście historycznym, zrekonstruować wydarzenia ważne z punktu widzenia biografii, a także stanowi niewątpliwie punkt wyjścia do formułowania ocen. W świetle przywołanych refleksji istotne wydaje się pytanie, o co może pytać badacz, gdy rozmawia z osobami prześladowanymi przez aparat bezpieczeństwa?

Anna Kapusta, Wołowiec. **Agnieszka Pożniak**, 11 Muz

WIEDZA NIEOCZYWISTA. O SPOŁECZNEJ POTRZEBIE DEMITOLOGIZACJI OBSERWACJI UKRYTEJ

Jak zbadać charyzmatyczną społeczność zakonną powstałą w ramach hegemonicznej struktury Kościoła Katolickiego? Nasza prezentacja to rezultat prowadzonych przez nas w Rybnie koło Sochaczewa badań terenowych.

Paradoks indywidualnej, a zarazem społecznej religijności – przypadek Zgromadzenia sióstr zakonnych w Rybnie – zdecydowałyśmy się badać metodą obserwacji ukrytej. Fakt ten wywołał wiele kontrowersji wśród naszych „kolegów po fachu”. W naszym wystąpieniu stawiamy tezę, że podczas badań antropologicznych może zaistnieć przypadek, kiedy uzyskanie zgody badanego na badania nie jest konieczne. Przykładem może być sytuacja (tak jak w przypadku naszych badań), w której zachodzi podejrzenie, że obserwowana grupa działa metodami manipulacyjnymi. Używając w tym kontekście pojęcia manipulacji, chcemy zasygnalizować niejawne cele działalności grupy, o których nie są informowani pielgrzymi przybywający do Rybna. Badana przez nas społeczność w specyficzny sposób odpowiada na współczesny kryzys duchowości. Obserwowane przez nas zgromadzenie prowadzi działalność odpowiadającą na ponowoczesną chorobę cywilizacyjną – depresję. Aktywność społeczności sióstr, zarówno ta oficjalna, jak i ta nieoficjalna, zmierza do tego, aby zapewnić przybywającym do Rybna pielgrzymom unikalne przeżycie religijne. W tym przypadku „manipulacja” dotyczy specyficznych rozwiązań stosowanych przez Zgromadzenie w ramach wspierania kryzysów duchowych (interpretacja egzorcystyczna kryzysu duchowego).

Jedynie zastosowanie obserwacji ukrytej umożliwiło nam dojście do powyższych wniosków. Dzięki zastosowanej przez nas metodzie badań mogliśmy zapoznać się „od wewnątrz” z narzędziami i praktykami – rozmową, historią życia oraz spowiedzią a także praktykami egzorcystycznymi. Teza naszego wystąpienia brzmi – twierdzenie, że każde badanie muszą koniecznie odbywać się za zgodą badanych jest niepotrzebną hipokryzją. Antropologia, podobnie jak medycyna nie może zadowolić się wnioskowaniem na podstawie pojedynczego tylko symptomu – aby dokonać właściwej analizy i dojść do przekonujących konkluzji warto gromadzić informacje ze zdzywersyfikowanych, czasem dyskusyjnych źródeł. Chcemy udowodnić to na przykładzie naszej praktyki terenowej.

Anna Kurpiel, Uniwersytet Wrocławski

MIĘDZY DOŚWIADCZENIEM TERENU A LOJALNOŚCIĄ GABINETU. PROBLEMY ETYCZNE W BADANIU MACEDOŃSKICH UCHODźCÓW W POLSCE

Od czasu, gdy etnograficzny „dziki” przestał być dziki, wydano drukiem sekretne dzienniki Malinowskiego, a nauka skłoniła się ku autorefleksji, napisano i powiedziano wiele na temat etyki w badaniach antropologicznych. W większości publikacji jak mandala powtarzają się te same problemy: relacji badacza z badaną grupą, autoprezentacji, rzetelności opisu etnograficznego itp. Wszystkie te kwestie sprowadzić można do wspólnego mianownika (będącego równocześnie podwaliną tożsamości dyscypliny), wynikającego z jednego niepodważalnego faktu – praca w terenie równa się obcowaniu z żywym człowiekiem, który czuje, myśli, ma opinie i z którym chcąc nie chcąc wchodzimy w sieć wielowymiarowych relacji i interakcji, sami także pozostając ludźmi, wraz z całym bagażem naszych uczuć, odczuć, dylematów i humorów. Antropologiczny teren jest spotkaniem dwojga ludzi, którzy wnosząc nieco inny bagaż kulturowy, w równym stopniu mają zdolność odczuwania emocji, zmęczenia, zniechęcenia, sympatii.

W moim wystąpieniu chciałabym poruszyć, bardziej niż problem etnograficznego spotkania, kwestię późniejszej analizy zebranych relacji, w tym zaznaczony już przez Ewę Nowicką problem poczucia lojalności wobec naszych rozmówców, będący w ciągłej zależności do lojalności w stosunku do siebie samych, naszej wizji rzeczywistości badanej, a także lojalności wobec nauki w ogóle, z jej dążeniem do obiektywizmu i bezstronności. Rozdzielenie doświadczenia pracy antropologa na subiektywny teren i obiektywny gabinet (które proponuje m.in. Tomasz Rakowski) nie jest bowiem tak proste i oczywiste, gdyż bagaż doświadczeń i emocji terenowych chcąc nie chcąc wnosimy do gabinetu.

Swoje wystąpienie chciałabym oprzeć na własnym doświadczeniu pracy w terenie i analizy zebranych narracji macedońskich uchodźców w Polsce, na których temat napisałam pracę doktorską. Wiele dylematów etycznych i moralnych potęgował fakt, że Macedończycy to grupa bardzo silnie walczącą o swoją tożsamość, o rozpowszechnienie informacji na temat krzywdy własnego narodu. Takim emocjom trudno nie ulec zarówno w sytuacji etnograficznego spotkania, jak i późniejszej „gabinetowej” interpretacji danych.

Aleksandra Migalska, Uniwersytet Jagielloński

TEREN JAKO POLE WŁADZY: ODPOWIEDZIALNOŚĆ I ZAANGAŻOWANIE CZY RACHUNEK ZYSKÓW I STRAT? DYLEMATY ETYCZNE WOKÓŁ RELACJI Z BADANYMI

Sytuacja badania jest działaniem społecznym, które tym samym wiąże się z odpowiedzialnością moralną (Geertz). Co więcej, jest też nieodwołalnie uwikłana w relacje władzy, a więc tym bardziej narażona na szereg etycznych dylematów, które pojawiają się zarówno przed rozpoczęciem procesu badawczego, w jego trakcie, jak i po jego zakończeniu. We współczesnej debacie poświęconej etyce badań społecznych często podkreśla się występowanie zwrotu etycznego, jaki ma miejsce od początku lat 90., związanego po pierwsze z postulatem utrzymywania ciągłego i zwrotnego partnerstwa oraz partycypacji badanych w procesie badawczym, a po drugie z postulatem maksymalizacji etycznej samorefleksyjności badaczy/-ek w terenie w miejsce przywiązania do z góry wyznaczanych zasad etycznych (Trochim). Kwestią do rozstrzygnięcia jest nie tyle kiedy etyczne aspekty procesu badawczego mają być brane pod uwagę, ile raczej w jaki sposób, na jakich warunkach i jakie są ich granice (King, Henderson, Stein). Konsekwencją takiego podejścia jest nie tylko rosnąca odpowiedzialność badacza/-ki za relację z badanymi, ale przede wszystkim konieczność

ciągłego mierzenia się z pytaniami, na które nigdy nie odpowiemy sobie raz na zawsze.

W terenie, potraktowanym jako pole wiedzy/władzy, relację badacz/-ka – osoby badane charakteryzuje niewątpliwie asymetryczność i uprzywilejowanie (jako zaplanowanej, sprowokowanej i kreowanej przez nas – badaczy i badaczki), ale i zwrotność – sytuacja ta jednocześnie jest polem negocjacji z badanymi. Chciałabym zastanowić się nad doświadczeniami dotyczącymi poczucia odpowiedzialności za decyzje podejmowane każdorazowo w trakcie badań. Interesuje mnie przede wszystkim aspekt relacji i to, co się z nią dzieje w trakcie procesu badawczego. Jak radzimy sobie ze złożonością własnej tożsamości, poglądami, uprzedzeniami, na ile stają się elementem „gry” z badanymi? Ile z siebie ujawniamy, a ile pozostaje taktycznie przemilczane? Czy i jakie są tego koszty dla każdej ze stron? Jakie modele postaw i dlaczego przyjmujemy wobec osób badanych i w jakim stopniu jesteśmy gotowi brać odpowiedzialność za zmianę, jaką powoduje zainicjowanie procesu badawczego w życiu badanych?

Kamil Pietrowiak, Uniwersytet Wrocławski

ETNOGRAFIA OPARTA NA WSPÓŁPRACY, CZYLI O PEWNEJ PROPOZYCJI NAMYSŁU NAD RZEMIOSŁEM I ETYKĄ BADACZA SPOŁECZNEGO

Wystąpienie dotyczyć będzie ogólnych założeń etycznych i metodycznych, którymi charakteryzuje się podejście badawcze określane przeze mnie jako etnografia oparta na współpracy (collaborative ethnography), postulowane m.in. przez Luke’a Erica Lassitera, zaś w odniesieniu do polskich nauk społecznych częściowo zbieżne z propozycjami Anny Wyki, wyrażonymi pod postacią modelu badań empirycznych przez wspólne doświadczenie (Wyka 1993).

Jak pisze Lassiter, „nie jesteśmy ścisłymi naukowcami, nie jesteśmy obiektywnymi obserwatorami, nie jesteśmy wszechwiedzącymi ekspertami. Jesteśmy ludźmi zaangażowanymi w konkretne projekty z konkretnymi osobami, które stają się naszymi doradcami” (Lassiter 2005: 109). Chciałbym prześledzić, jak podobne postawienie sprawy w połączeniu z naczelnym postulatem omawianego podejścia, mówiącym o umożliwianiu etnograficznym konsultantom aktywnego i twórczego udziału na każdym etapie realizacji badań, wpływa na budowane podczas pracy relacje międzyludzkie, krążące między takimi wartościami jak zaufanie, zażyłość, lojalność, uczciwość, rzetelność, prawda, nauka. Równocześnie skieruję swą uwagę na pytania dotyczące charakteru i jakości wytwarzanej w ten sposób wiedzy – zarówno na temat opisywanego wycinka społecznej rzeczywistości, jak i samych badań etnograficznych – a także zasadniczych etycznych i poznawczych zalet oraz ograniczeń takiego rozumienia i praktykowania etnografii.

Oprócz ogólnych refleksji na temat problemów etycznych badań antropologicznych oraz teoretycznych i praktycznych rozważań prowadzonych przez zwolenników, ale i przeciwników etnografii opartej na współpracy, podstawą wystąpienia będą także przykłady zaczerpnięte z własnych badań, które w warstwie etycznej i metodycznej w dużej mierze oparłem na prezentowanych założeniach. Mam tu na myśli zrealizowane w ramach pracy magisterskiej badania dotyczące życia i dzieła Henryka Sawki, twórcy Kamiennego Parku w Rydzewie (2010–2011), a także prowadzone od 2011 roku badania na temat budowania dorosłości i samodzielności przez „młode dorosłe” osoby niewidome.

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

Wyka A. (1993), *Badacz społeczny wobec doświadczenia*, Warszawa: Wydawnictwo Instytutu Filozofii i Socjologii PAN.

Aneta Popławska, Uniwersytet Szczeciński, Centrum Dialogu Przełomy

BADACZ, PIONEK, PRZYJACIEL, CZŁONEK RODZINY, CZY OSTATECZNIE WRÓG – KIM BYŁAM? PROBLEMY W KONTAKTACH ZE ŚWIADKIEM HISTORII I JEGO RODZINĄ

Specyfika badań prowadzonych w ramach tzw. historii mówionej, gdzie grupa badawcza jest niemal z góry ustalona, jeżeli chodzi o jej wiek, a tematyka poruszanych zagadnień niekiedy bolesna i ciężka dla opowiadającego, powoduje, że praca ta niesie ze sobą również zagrożenie w postaci nagłego pogorszenia stanu zdrowia rozmówcy (od jego poprawy zależą będą dalsze badania), czy – w najgorszym wypadku – ingerencji rodziny świadka historii. Ta może pójść w czterech kierunkach: w pierwszym przypadku rodzina po usłyszeniu o badaniach bez problemu na nie zezwoli, nie będzie namawiała bliskiego do zaniechania rozmów i nie będzie angażowała się w badania czy wywierała wpływu na ich przebieg; w drugim – ingerencja rodziny pójdzie w inną stronę – niekorzystną dla badacza – kiedy to bliscy zaczną przebywać z badanym podczas wywiadów, będą chcieli wpływać na przebieg badań i kwestie poruszane przez świadka, a nawet zaprzeczać jego słowom, oraz zniechęcać badanego do dalszych rozmów; w trzecim przypadku rodzina, początkowo przychylna badaniom, może w pewnym momencie zacząć traktować badacza jako pionka, którym może swobodnie manewrować, ponieważ wie, że ten, aby doprowadzić badania do końca, pójdzie na ustępstwa; w ostatnim przypadku rodzina początkowo obojętna na badania, po zmianach losowych (m.in. choroba) zaczyna traktować badacza już nie jako badacza, ale jak osobę, która z przymusu przyjmuje rolę opiekuna świadka, stając się po pewnym czasie niejako członkiem rodziny. Postawione przeze mnie w tytule pytanie – badacz, pionek, przyjaciel, członek rodziny, czy wróg? – ma na celu przedstawienie trzech ostatnich przypadków zachowań rodziny, ale i niekiedy samego świadka historii, których doświadczyłam bezpośrednio na sobie podczas niemal 2-letnich badań oral history. W moich badaniach doszło do zmiany postrzegania mnie jako badacza – od podmiotu (badacza, przyjaciela, członka rodziny i wroga), do przedmiotu (pionka) w rozumieniu zarówno mojego rozmówcy, jak i jego rodziny, przy czym granica tego podziału była płynna. Referat ma na celu opisanie faz, jakie może przejść badacz w stawianiu odpowiedzi na pytanie „kim jestem”? Ma także ukazać towarzyszącą tym badaniom emocjonalność badacza i to, jakim sytuacjom musiał w ich trakcie poddać.

Karolina Wiśniewska, Uniwersytet Warszawski

(A?)SYMETRIA W TERENIE. O PRZYJAŹNI, INTERESACH I ZASADACH ETYCZNYCH NA PRZYKŁADZIE

Antropologowie chętnie mówią i piszą o etycznych dylematach towarzyszących ich pracy, a rozdział o etyce badawczej występuje w każdym szanującym się podręczniku akademickim prezentującym wstęp do dyscypliny albo przegląd metod badawczych. Podręcznikowe narracje różnią się w szczegółach, a spektrum refleksji moralnej poszerzają dwa dostępne Kodeksy Etyczne, które powinny inspirować lub wiązać antropologa – stworzone przez Polskie Towarzystwo Socjologiczne oraz Amerykańskie Towarzystwo Antropologiczne.

Te różnice nie tylko stanowią ciekawy materiał do refleksji, ale też pomagają w podejmowaniu trudnych decyzji w terenie, które zawsze uwikłane są w konteksty liczne i specyficzne, a przez to niemożliwe do przewidzenia przez ogólne zasady zawarte w kodeksach.

Jak rozumieć nakaz uzyskania zgody na udział w badaniu gdy terenem jest licząca sześciuset miesz-

kańców wspólnota, której ideologiczne credo stanowi równość wszystkich jej członków? Streścić projekt badawczy w prostych słowach i poddać go powszechnemu głosowaniu, jak inne ważne dla wspólnoty kwestie? Tymczasem toczy się tam właśnie burzliwa dyskusja o transformacji systemowej, która przeradza się w walkę grup interesów. Czy można sobie wyobrazić, że „dobrowolna i świadoma zgoda” badanych nie ma nic wspólnego z ich wyobrażeniami o możliwych korzyściach z badania? W swoim wystąpieniu postaram się pokazać, że nieustająca refleksja etyczna prowadząca do upodmiotowienia badanych może przynosić korzyści poznawcze. Dzieje się tak zwłaszcza w przypadku antropologa-interpretatora, którego zadaniem jest rozumienie badanych zjawisk – najlepiej w kategoriach jak najbliższych badanym. Twierdzę, że dążenie do zrozumienia musi powodować zmniejszanie asymetrii zwyczajowo przypisywanej relacji antropolog-badani. Jedną z konsekwencji równoważenia interakcji badawczej jest zaprzysiężanie się, które moim zdaniem może przynosić wymierne korzyści badawcze. Podobnie jak to, że przy okazji badani nierzadko próbują wykorzystać obecność i działalność antropologa do własnych celów. Materiał do refleksji stanowią badania prowadzone przeze mnie w kibucu Shalev w Izraelu w latach 2010-2013.

Dorota Woroniecka-Krzyżanowska, Polska Akademia Nauk

POZYSKIWANIE WIEDZY A ETYKA BADAŃ TERENOWYCH W STREFIE KONFLIKTU.

PRZYKŁAD STUDIUM NAD OBOZEM DLA UCHODŹCÓW PALESTYŃSKICH NA ZACHODNIM BRZEGU JORDANU

Choć refleksja nad wymiarem etycznym metod pozyskiwania wiedzy stanowi obecnie nieodłączny element warsztatu antropologa, a także jest przedmiotem niesłabnącego zainteresowania teoretycznego ze strony przedstawicieli dyscypliny, rzeczywistość doświadczenia terenowego nieustannie stawia badacza w obliczu nowych wyzwań, a przepracowane przez dyscyplinę zagadnienia poddaje redefinicji. Dylematy etyczne związane ze specyficzną dla antropologii metodologią powracają ze zdwojoną siłą w kontekście badań nad społecznościami naznaczonymi wieloletnim doświadczeniem przemocy, biedy i niestabilnego kontekstu społeczno-politycznego. Prowadzenie badań w tego rodzaju terenie stawia przed antropologiem wiele specyficznego rodzaju problemów etycznych związanych zarówno z procesem pozyskiwania danych, jak i ich późniejszą interpretacją i rozpowszechnianiem. Chociażby szeroko dyskutowany wyrzut sumienia dyscypliny polegający na profesjonalizacji przyjaźni w badaniach antropologicznych zyskuje nowy wymiar w sytuacji studiowania społeczności, w której zaufanie jest dobrem szczególnie rzadkim. Podobnie problem statusu danych pozyskiwanych z zastrzeżeniem o ich poufności, czy informacji, których ujawnienie mogłoby zaszkodzić badanej społeczności, staje się tym wyraźniejszy im bardziej stanowią one element konieczny dla przedstawienia pełnego obrazu badanego zjawiska. W tak zwanym niebezpiecznym terenie badacz musi nieustannie kontrolować techniki i treść zdobywanych danych, nie tylko ze względu na bezpieczeństwo swoje i informatorów, ale także ich obciążenie ideologiczne i polityczne. Funkcjonowanie w badanej społeczności może wymagać od antropologa składania politycznych deklaracji niezgodnych z jego osobistymi przekonaniami, utrzymywania bliskich relacji z osobami, których działania wzbudzają niechęć i sprzeciw, czy powstrzymywanie się od reakcji dyktowanych przez własne przekonania moralne. Przedmiotem wystąpienia jest dyskusja nad zasygnalizowanymi problemami etycznymi na podstawie doświadczeń z badań terenowych prowadzonych w obozie dla uchodźców palestyńskich na Zachodnim Brzegu Jordanu (Autonomia Palestyńska) w latach 2010-2012.

Magdalena Zatorska, Uniwersytet Warszawski

REFLEKSJA ETYCZNA W ANTROPOLOGII KULTUROWEJ W KONTEKŚCIE SPORU O STATUS ETYK ZAWODOWYCH. O PROFESJONALIZACJI DISCYPLINY I OSOBISTYM DOŚWIADCZENIU

W proponowanym wystąpieniu chciałabym zastanowić się nad statusem refleksji etycznej w antropologii oraz odpowiedzieć na pytanie, jakie znaczenie może mieć rozwijanie refleksji etycznej na gruncie dyscypliny w formie etyki zawodowej. Sięgając do literatury filozoficznej (przede wszystkim do tzw. sporu o status etyk zawodowych), chciałabym przyrzeć się warunkom możliwości etyki zawodowej w antropologii, rozważyć jej rolę oraz zasadność tworzenia kodyfikacji etyki zawodowej.

W oparciu o analizę specyfiki kodeksów etycznych antropologa oraz interpretację społecznego i politycznego kontekstu ich powstawania i funkcjonowania planuję omówić rysujące się zależności między problematyką etyczną a wybranymi kwestiami metodologicznymi, wynikającymi z charakteru doświadczenia poznawczego w antropologii. Uwzględniając specyfikę poznania naukowego w antropologii (rola doświadczenia w poznaniu, pozalogiczne aspekty poznania) oraz zmieniającą się pozycję antropologii we współczesnym świecie (m.in. profesjonalizacja antropologii, zjawisko „antropologizowania się” nauk humanistycznych, masowy charakter kształcenia oraz wykonywanie przez absolwentów pracy zgodnej z wymogami rynku, ale nie zawsze spójnej ze standardami etycznymi w nauce), chciałabym zaproponować spojrzenie na etykę zawodową antropologa jako jeden ze sposobów nadawania poznaniu antropologicznemu waloru naukowości. Odbywa się to, moim zdaniem, dwutorowo: z jednej strony polega na zakreszłaniu granic dyscypliny przez uprawomocnienie jednych praktyk, a odrzucenie innych jako niezgodnych z wymogami etyki zawodowej. Z drugiej zaś – opiera się na kontrolowaniu pozalogicznego aspektu poznania w antropologii przez regulowanie warunków wytwarzania wiedzy antropologicznej oraz odróżnienie doświadczenia badawczego i priorytetów z nim związanych od doświadczenia osobistego.

TEREN

Barbara Fatyga, Uniwersytet Warszawski

„PANI SPRZĄTAJĄCA” CZYLI O PODSTAWACH WSPÓŁCZESNYCH BADAŃ TERENOWYCH I STATUSIE ANTROPOLOGII WSPÓŁCZESNOŚCI

Co do metafory sprzątaczk, elegancko nazwanej w tytule „panią sprząającą”, to uznałam, iż jest to dobry pojemnik (metafora pojemnika – jak by powiedzieli Lakoff i Johnson) dla proponowanej tu refleksji.

W swoim wystąpieniu chciałabym zastanowić się nad sporem wokół funkcjonowania pojęć terenu, metody i praktyki badawczej oraz badań stosowanych (w odróżnieniu od badań zaangażowanych). A także nad dostępnymi współcześnie źródłami wiedzy antropologicznej i możliwościami ich badania. Jeśli uznać, że teren jest dla antropologii współczesnej ważny, to tym bardziej jest ważny dla antropologii współczesności, (której istnienie jako subdyscypliny antropologicznej niektórzy ostatnio kwestionują – co zabawne – wbrew faktom i tradycji otwartości dyscypliny ujmowanej całościowo). Zarazem zmieniająca się szybko, ale i zadziwiająco stała w pewnych swych przejawach, rzeczywi-

stość kulturalna wymaga od badacza nieustającej uwagi i dyskursu metodologicznego z tradycją badawczą antropologii w ogóle. W ostatnich latach, zarówno prowadząc własne badania, jak i dzięki współpracy z magistrantami i doktorantami, obserwuję coraz bardziej dokuczliwe braki w sferze pojęciowej (definicje!), coraz większe potrzeby poznawcze w stosunku do rzeczywistości i coraz bardziej palące zapotrzebowanie na sensowną refleksję o kulturze współczesnej ze strony praktyki społeczno-kulturowej. W swoim wystąpieniu chciałabym podać pozytywne przykłady współpracy pomiędzy depozytariuszami wiedzy akademickiej a przedstawicielami praktyków. Świadczą one o tym, iż warto zastanawiać się, jak antropologia może wspomniane braki uzupełniać, a potrzeby zaspokajać. Ponadto warto ciągle przypominać, że zarysowane jak wyżej pole nie jest wyłączną własnością antropologii – grasują po nim również inne nauki, ostatnio coraz śmielej (i ciekawiej), np. tzw. geografowie społeczni. Wbrew trendowi instytucjonalizacyjnemu (płoty, ograniczenia, źle stosowane „prawo własności” przedmiotu i metody badań) oraz konformizującym antropologię modom proponuję tu powrót do dyskursu interdyscyplinarnego, który umożliwia szybki transfer wiedzy i kooperację zamiast tragedii wspólnego pastwiska.

Grażyna M. Giersztyn, Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie

UŻYTKOWNICY, NIE-UŻYTKOWNICY I SAMOWYKLUCZENI CYFROWO.

WIELOŚĆ INTERPRETACJI CYBERPRZESTRZENI

Powstał cały szereg definicji Internetu. Jedne podkreślają aspekt techniczny, inne funkcjonalność. Wszystkie są równie nieużyteczne w przypadku przejścia od ogółu do szczegółu, którym jest pojedynczy człowiek. Seria badań nad użytkownikami Internetu przeprowadzona w ostatnich latach w Polsce pokazała, że nie dają się oni jednoznacznie podzielić i nawet kryterium wydawałoby się jednoznaczne i definitywne, jakim jest korzystanie bądź nie z Internetu, nie pokazuje prawdziwego kształtu sieciowej aktywności. Klucz do tego zagadnienia leży na przecięciu typów aktywności podejmowanych w sieci, posiadanych kompetencji w zakresie posługiwania się oprogramowaniem, codziennych przyzwyczajzeń, służbowych obowiązków i subiektywnego obrazu i oceny Internetu. Ważne, że to indywidualne postrzeganie cyberprzestrzeni jest mocno nacechowane emocjonalnie i w jego kształtowaniu większą rolę odgrywają szeroko rozumiane kwestie światopoglądowe niż rzeczywiste argumenty pokazujące zalety, wady i zagrożenia wiążące się z byciem w sieci. Stąd, po bliższym przeanalizowaniu celu i charakteru sieciowej aktywności, użytkownik czasami okazuje się nie-użytkownikiem, a zdeklarowany nie-użytkownik będzie samowykluczonym cyfrowo.

Samowykluczenie cyfrowe to postawa niechęci względem Internetu postrzeganego jako przestrzeń społeczna, teren/obszar ludzkiej aktywności i kreacji. Samowykluczonymi cyfrowo są osoby, które mają dostęp do Internetu lub możliwość bycia podłączonymi, mają stosowne umiejętności, często w celach służbowych korzystają z niego w pełni, jednak nie chcą by cyberprzestrzeń stała się jedną z przestrzeni ich życia prywatnego. Bycie *privately unplugged* wiąże się z wyborem innego – materialnego, uchwytnego, prywatnego, czasami anonimowego stylu bycia, w którym poszczególne obszary życia rozgrywają się na łatwiej wyobrażalnym terenie „tu i teraz”. Co sprawia, że jednym cyberprzestrzeni jawi się jako integralna część codzienności, zaś drugim na przemian jako spełnienie wizji Orwella i cyfrowa wersja inwigilującego panoptikonu?

Mariusz Kairski, Uniwersytet Gdański

TEREN, TEORIA KULTURY, ANTROPOLOGIA

Zagadnienie, czym jest teren w antropologii i co za tym idzie, czym są antropologiczne badania terenowe, nie jest zagadnieniem samym w sobie. Będę argumentował w moim wystąpieniu, iż istnieje głęboki związek między definicją antropologicznych badań terenowych a ukrytą najczęściej definicją kultury, co za tym idzie definicją antropologii jako dyscypliny humanistycznej różnej od na przykład socjologii czy kulturoznawstwa. W wystąpieniu chcę rozważyć parę definicji terenu oraz powiązanych z nimi definicji badań antropologicznych. Rozważę na nowo, na czym polegają pogłębione badania antropologiczne w świetle antropologii symetrycznej, w której to podstawową ideą jest założenie, że nie można poznać odmiennych punktów widzenia bez symetrycznego czy też rewersywnego odsłonięcia własnego punktu widzenia, a obustronne odsłonięcie następuje w procesach działania. W świetle tej koncepcji poznanie antropologiczne jest zawsze wzajemnym poznaniem całkowicie równych wobec siebie podmiotów uwikłanych we wspólny potok życia.

Ten sposób rozumienia badań i samego poznania zaistniał podczas moich wieloletnich badań terenowych w Amazonii wenezuelskiej wśród indiańskiego ludu Enepá.

Pierwsza trudność tego doświadczenia to fakt, że nie zwykle mało w tej kulturze jest werbalizowane. Rzeczywistość Enepá to działanie i doświadczanie (emocjonalne przeżywanie), w niewielkim stopniu aktywność ta jest eksterioryzowana werbalnie. Świat jest do przeżycia, nie do opowiedzenia.

Druga trudność to specyfika ontologii i epistemologii tego ludu polegające na przekonaniu, iż punkt widzenia (obraz świata, a właściwie sam świat) uzależniony jest od rodzaju ciała. To, co intriguje ich na co dzień, to nie tyle to, co widzą (np. zwierzęta, antropologa), ale jak widzi świat ten/to, na co/którego patrzą. W tym bowiem zawarty jest też obraz ich samych. Enepá w związku z tym jako doskonali antropolodzy wymuszają odsłanianie punktów widzenia w działaniu, definiując się zarazem poprzez ten proces wraz z antropologiem i wobec niego.

Anna Kapusta, Uniwersytet Jagielloński

PRAWO TERENU. ANTROPOLOG W KONFLIKCIE TERENOWYM

Wystąpienie poświęcone będzie omówieniu wyników przeprowadzonych badań terenowych (2010-2012) w sytuacji konfliktu lokalnego („Gardzienice” – teatr vs. Gardzienice – wieś), który jest formułą relacji społecznej, wiążącej obie grupy interesu i warunkującej trwanie alternatywnej/nieprofesjonalnej grupy teatralnej „Gardzienice” na terenie wsi Gardzienice. Prowadzenie badań wzbogacone zostało wskaźnikowo skutkami nakładających się społecznych składników tego konfliktu, wraz z symptomatycznymi usiłowaniami oddziaływać zaangażowanych w nich grup interesów na proces badawczy i wyniki badań. Interesującym wymiarem tego procesu stał się problem braku skodyfikowanych rozwiązań prawnych dotyczących prowadzenia badań terenowych w Polsce. Partykularna tradycja badawcza, wytworzona przez polskie nauki o teatrze, ugruntowała teatrolologiczny standard badań wewnątrz grupy teatralnej „Gardzienice”, niemożliwy do zaakceptowania przez badacza społecznego. Antropolog terenowy nie może bowiem udzielać prawa do wglądu do materiałów terenowych (wywiady, dane osobowe, wyniki badań przed publikacją), zwłaszcza: głównym badanym, co – pomimo przedstawienia im instrukcji dotyczącej udziału w badaniach – stało się jeszcze jednym, mikrokulturowym aspektem kreowania konfliktu lokalnego. Sytuacja ta zaowocowała pozyskaniem dodatkowych

wskaźników funkcjonowania badanego zjawiska, jak również refleksją o konieczności sformułowania i edukacyjnego upublicznienia propozycji dokumentu w charakterze Karty Praw i Obowiązków oraz Gwarancji Bezpieczeństwa Pracy Badacza Terenowego w Polsce. W obecnym systemie instytucji badań terenowych w Polsce badacz nie jest ani profesjonalnie chroniony, ani nie może powołać się na legalistyczne uzasadnienie chronienia danych antropologicznych (badani usiłują często uzyskać nieformalne informacje w tym obszarze). Sytuacja ta – wobec braku edukacji społeczeństwa o specyfice pracy antropologa terenowego – staje się trudnym elementem gry o władzę w konflikcie terenowym, który bada (fizycznie uczestniczy w nim) antropolog. Ważnym kontekstem tego problemu jest historyczny model zależnościowego funkcjonowania polskiej nauki, w którym niezależność badacza wobec interesów członków badanych grup nie zawsze była podstawową regułą prowadzenia badań („Gardzienicka” praktyka przysyłania badanym rozdziałów prac do prewencyjnej „akceptacji”). Wystąpienie prowadzić będzie zatem do konkluzji o potrzebie prawnych regulacji tego dyskursu.

Wiktoria Kudela-Świątek, Narodowe Centrum Nauki

RECYKLING ŹRÓDEŁ MÓWIONYCH: ZA I PRZECIW

Przedmiotem moich rozważań jest problem wtórnego użycia materiałów badawczych w oral history. Przy czym będzie chodziło nie tyle o konieczność, co o zasadność i możliwości. Zamierzam się zatem temu zagadnieniu przyjrzeć pod dwoma względami.

Z jednej strony interesuje mnie kwestia tzw. „badacza dojrzewanie do...”, jak to określa Kaja Kaźmierska. W tym kontekście zamierzam przyjrzeć się temu, jak badacz w miarę upływu lat zmienia swoją opinię na temat badanego zjawiska, przeprowadzonych rozmów, jak dojrzewa jako człowiek i jako badacz. A zatem będę chciała zwrócić uwagę na to, jak pod względem metodologicznym wyglądają „powroty” do wcześniej wykorzystanych wywiadów. Nie chodzi jednak o sentymtalne odsłuchiwanie wcześniej przeprowadzonych rozmów, lecz o podjęcie tej samej bądź w jakiś sposób pokrewnej tematyki badawczej w oparciu o wcześniej wysłuchane narracje. Moje doświadczenie wskazuje na konieczność dostrzeżenia wagi powrotów tematycznych.

Z drugiej zaś strony zależy mi na zwróceniu uwagi na temat korzystania z nagrań archiwalnych. Zamierzam dokładnie przyjrzeć się temu, jakie możliwości i ograniczenia są związane z tym, że narracja została wykreowana przez kogoś innego. Podane przykłady z własnych doświadczeń będą miały za zadanie udowodnić, że każda wypowiedź biograficzna jest potencjalnie przeznaczona dla jakiegoś odbiorcy i tym trudniej jest w pełni skorzystać z nagrań archiwalnych, nie zdając sobie sprawy z tego, czym rozmowa została zainspirowana i czym kierował się narrator, nadając swojej opowieści biograficznej taki, a nie inny kształt. W toku mojej wypowiedzi posłużę się wynikami własnych badań terenowych oraz wywiadami zgromadzonymi przez warszawski Ośrodek „Karta”. Nasze badania obejmowały podobne terytorium i typ rozmówcy (pierwsze pokolenie, pokolenie 1,5 i drugie pokolenie zesłańców narodowości polskiej do Kazachstanu z Ukrainy sowieckiej w latach 30. XX w.). Praktyka potwierdziła, że sięgając po materiał wtórny, historyk jest pozbawiony głębszego poznania sytuacji wywiadu, a kontekst zna na tyle, na ile pozwala na to opis płyty w archiwum cyfrowym.

Rozważanie obu tych aspektów powtórnego użycia narracji oral history zmusiło mnie do zastanowienia się nad potencjałem i ograniczeniami metodologii oral history oraz nad sensem i przyszłością historii mówionej jako metody badawczej.

Natalia Alicja Nowińska, Uniwersytet Warszawski

„ŻYCIE POD SANKCJAMI” CZYLI WOJNA W OBRAZKACH. KOMIKS JAKO TEREN BADANIA

Moje zainteresowanie Bałkanami i ich historią najnowszą początkowo zupełnie nie obejmowało komiksu, co więcej, nie przypuszczałam wtedy, że stan ten może ulec zmianie. Kiedy jednak długie poszukiwania rzetelnych źródeł informacji na temat rozpadu Jugosławii, towarzyszących mu dramatycznych wydarzeń i ich konsekwencji nie przyniosło oczekiwanych rezultatów, skierowałam swoją uwagę na inne rodzaje narracji. Historia najnowsza w byłej Jugosławii wciąż jest tematem bardzo obecnym w świadomości i pamięci, zdaje się ona jednak jeszcze zbyt świeża i bolesna, by o niej mówić w oficjalnym dyskursie. Do takiego wniosku doszłam, próbując dotrzeć do naukowej literatury traktującej o wydarzeniach lat dziewięćdziesiątych. Poszukując narracji, które stanowiłyby opis lub komentarz tego czasu, dotarłam do twórczości przedstawicieli serbskiej alternatywnej sceny komiksu, której cechą charakterystyczną było i jest poruszanie tematyki bieżących wydarzeń. Moją uwagę przykuła wtedy postać zupełnie wyjątkowa – Sasa Rakezić znany czytelnikom komiksu jako Aleksandar Zograf. W swoich pracach przedstawiał on życie codzienne w Serbii w ostatniej dekadzie minionego wieku, a jego komiksy znajdowały odbiorców nie tylko na Bałkanach. Zograf oscyluje między komiksem dokumentalnym, obyczajowym i autobiograficznym, pozwalając czytelnikowi na zobaczenie przeżytych wydarzeń w jego oczach. Komiksowy zapis obserwacji i wrażeń udostępnia odbiorcy wejście w rolę obserwatora i podjęcie próby zupełnie subiektywnego patrzenia na rzeczywistość przeżywaną przez autora. Tytuł mojego wystąpienia nawiązuje do jednego z najpopularniejszych dzieł Zografa „Życie pod sankcjami”, które pokazuje całe spektrum doznań człowieka żyjącego w kraju, gdzie niespodziewanie realia diametralnie zmieniają się pod wpływem wybuchu wojny. Czytanie jego prac zmusiło mnie do refleksji nad tym, czy świat ujęty w kadrze komiksu może stać się terenem badania antropologa, czy jako nośnik dokumentujący realia danego czasu i wrażenia autora może być źródłem poznania rozumianym jako świadectwo antropologiczne. Badaniu i analizie twórczości Aleksandra Zografa poświęcona została moja praca magisterska i o wnioskach, do jakich doszłam, chciałabym opowiedzieć w swoim wystąpieniu.

Joanna Płaszewska, Urszula Tabiszewska, Uniwersytet Jagielloński

GRANICE TERENU BADAN – MIĘDZY TEORIĄ A PRAKTYKĄ

Zainteresowanie problematyką poruszaną w ramach tego panelu pojawiło się w trakcie przygotowywania projektu dotyczącego zjawiska współdzielenia mieszkań przez osoby niespokrewnione. Badania, w ramach których analizie poddana zostanie wyżej wspomniana kwestia, prowadzone będą wśród mieszkańców największych polskich miast, którzy decydują się na wspólne wynajęcie mieszkania lub domu. Terenem będą tu zatem z jednej strony poszczególne mieszkania, a z drugiej swego rodzaju rozmyta przestrzeń nieposiadająca jasnych granic, której istnienie konstytuują jedynie osoby ją zamieszkujące. Wątpliwości wzbudził zatem niejednoznaczny sposób definiowania w naszej pracy terenu, w którym przeprowadzimy badania. Klasyczne teorie opisują go jako pewną konkretną, ograniczoną przestrzeń zamieszkaną przez wyizolowaną społeczność, do której badacz musi dopiero wejść. Również współczesna metodologia, która dopuszcza prowadzenie badań w środowisku bliskim badaczowi lub nawet takim, do którego bezpośrednio przynależy (anthropology at home), nie przystaje do rzeczywistości, z którą zderzamy się, realizując ten i inne projekty. Problem, o jakim mowa,

to przede wszystkim brak precyzyjnych i względnie szczelnych granic, w których miałyby się znaleźć grupa społeczna poddawana przez nas analizie. Przestrzeń wyznaczona przez tę grupę – ludzi, którzy wybrali zamieszkanie z osobami z nimi niespokrewnionymi – może stanowić teren badań, jednak co wejdzie w jego zakres, trudno określić. Wiadomo o nim, że jest rozproszony geograficznie i może stale podlegać przemianom. Mimo iż badaczkzi same częściowo przynależą do badanej grupy, nie znają jej pełnego zasięgu społecznego ze względu na zróżnicowane charakterystyki demograficzne i społeczne pozostałych jej członków. To rozproszenie oraz trudny do przewidzenia charakter badanej grupy stanowią o wartości planowanego badania. Odgórne ograniczanie terenu sztywnymi definicjami na wczesnym etapie procesu badawczego mogłoby uniemożliwić włączenie w jego obręb osób i miejsc o najodleglejszych od zakładanych cechach demograficznych i społecznych, a tym samym najbardziej interesujących z punktu widzenia prowadzonych badań. Jako jedno z możliwych rozwiązań podobnych sytuacji, autorki proponują zastosowanie metodologii teorii ugruntowanej, która umożliwia odejście od odgórnie przyjętych założeń na rzecz stopniowego tworzenia kategorii i pojęć w trakcie całego procesu badawczego. Metoda ta może pomóc w pracy w odmiennym od klasycznie pojmowanego terenie, odpowiadając na potrzebę płynnej konstrukcji pojęć, tak by najlepiej opisywały rozproszony, zmieniający się świat badań.

Christine Przybyła, Uniwersytet Jagielloński

BADANIA TERENOWE A ANTROPOLOGIA ZAANGAŻOWANA

W oparciu o doświadczenia własnej pracy terenowej m.in. badań do pracy doktorskiej Bytom – miasto upadłe. Obrazy polskich slumsów na przykładzie dzielnicy Bobrek-Karb, czyli o życiu w cieniu hałd, autorka wystąpienia dokonuje refleksji odnośnie do używania określenia „teren”. Jakże są „składniki” terenu konieczne i dopuszczalne, aby można było mówić właśnie o terenie i badaniach terenowych? Dlaczego analiza zawartości lub dyskursu nie jest terenem zaś badania społeczności internetowej – już tak? Po co rozszerzać do nieskończoności znaczenie terminów? Po co je mieszać, zacierać granice ich znaczeń? Czy ułatwi to komunikację naukową czy raczej ją zagmatwa? Referentka twierdzi, że musimy uwzględniać uzus językowy, jeśli nie chcemy nieporozumień. Zwracana jest też uwaga na znaczenie doświadczenia i odczuwania trudno uchwytniej „atmosfery” miejsca oraz szczególna wartość naddana spotkania bezpośredniego, co jest możliwe jedynie podczas tradycyjnych badań terenowych. Dla dobrego zrozumienia ważna jest obserwacja komunikacji niewerbalnej, doświadczanie przestrzeni, odbieranie wszystkimi zmysłami. Świat to nie tylko obraz – jeśli chcemy go poznać i zrozumieć, musimy też dotknąć, powąchać, usłyszeć. Antropolog wychodzący w teren i nawiązujący bezpośredni kontakt z ludźmi, o których pisze, zaczyna się bardziej angażować. Może to prowadzić do zachwiania obiektywizmu (na tyle, na ile jest on w ogóle możliwy), lecz sprawia, że badacz nie zapomina o znaczeniu swojej pracy. Na ile możemy snuć twierdzenia o ludzkich sposobach myślenia i działania, zamykając się w murach akademii niczym na szklanej górze? Współcześnie badania terenowe popadły niesłusznie w niełaskę, podobnie jak antropologia zaangażowana. Tymczasem mamy pewną szeroko pojętą misję – praca naukowca nie jest pracą jak każda inna, powinna wiązać się ze szczególnym poczuciem odpowiedzialności. Antropolodzy nie powinni się obawiać bycia przydatnymi, zaangażowanymi, niejako – służenia dobrej sprawie, gdyż u początku i u celu każdej nauki stoi człowiek, on jest najważniejszy, a wszelka nauka ma ostatecznie służyć jego dobru.

Patrycja Trzeszczyńska, Uniwersytet Jagielloński

TUBYLCZY TEKST JAKO TEREN. PROPOZYCJE METODOLOGICZNE

Metodologiczni ortodoksi powiadają (i pisują), że prawdziwym (i prawomocnym) terenem dla antropologa może być tylko przestrzeń obserwacji (najlepiej uczestniczącej) i wywiadu.

Czy współcześnie antropolog może sobie pozwolić na zignorowanie części praktyk kulturowych, które podejmują jego badani, takich jak narracje pisemne, które wytwarzają? Czy wciąż wierzy w zbiorowo (to jest środowiskowo) podtrzymywany mit o możliwości pominięcia materiałów pisemnych (albo zignorowania samego faktu ich istnienia)? Czy obcowanie z materią tekstu wytwarzanego przez badanych (literatura dokumentu osobistego, literatura piękna, literatura faktu) jest tylko podszytym antropologicznie i nieudanym literaturoznawstwem, czy też poszerza nasz ogląd badanego środowiska o cenny i niezapomniany przez osobę badacza wytwór tubylczego świata?

W proponowanym referacie w oparciu o własne doświadczenia z badań nad tekstami wytwarzanymi w środowiskach łemkowskiej mniejszości etnicznej oraz społeczności lokalnej Bieszczadów chciałabym zaprezentować konkretne propozycje metodologiczne (m.in. autorską wersję znanej i uznanej przez socjologów metody biograficznej). Jak sądzę, pozwalają one badaczowi ustrzec się „lektury naiwnej”, a jednocześnie umożliwiają czerpanie z tekstów pisemnych cennych danych na temat treści i strategii grupowej autoprezentacji środowiska, z którego wywodzi się autor, wskazując na komponenty pamięci zbiorowej i kulturowej, dostarczają przykładów praktyk dyskursywnych.

Sięganie po teksty pisemne daje nie tylko cenny materiał i jest odpowiedzią badacza na to, co „zapewnia” czy czego dostarcza teren. Korzyści jest – w moim przekonaniu – więcej: np. możliwość dostępu do wypowiedzi, które powstają samoistnie, w sposób niezapomniany przez antropologa, porównanie ich z narracjami pozyskanymi „tradycyjnie” np. w kontekście pamięci zbiorowej i kulturowej (w rozumieniu J. i A. Assmannów) czy w celu przyjrzenia się sposobom konstrukcji komunikatów tożsamościowych.

Filip Wróblewski, Uniwersytet Jagielloński

TEREN – ANTROPOLOGICZNE SŁOWO KLUCZ. ANALIZA SEMANTYCZNA DOMENY POJĘCIOWEJ

Próba odpowiedzi na pytanie, czym jest teren dla współczesnego antropologa, wymaga możliwie precyzyjnego zdefiniowania znaczenia wskazanego pojęcia. Jakkolwiek posługiwanie się leksemem „teren” na gruncie antropologii nosi znamiona powszechności typowej dla profesjonalnego żargonu, to słowo to nie powinno być traktowane jako zwykły termin, ale jako pojęcie (słowo klucz) organizujące myślenie o wykonywanej pracy. I jako takie nie tylko stanowi oś dyskursu profesjonalnego rozciągającego się na metodologię, język opisu badań oraz prezentację uzyskiwanych wyników, lecz również wyznacza domenę pojęciową wspólną wszystkim antropologom. Domenę, do której odnoszą się oni bezustannie, czy to aprobując ją przez podejmowanie się prowadzenia badań (różnych, często wzajemnie się wykluczających co do zakresu i sposobu realizacji), czy negując taką potrzebę (np. paradygmat tekstualistyczny).

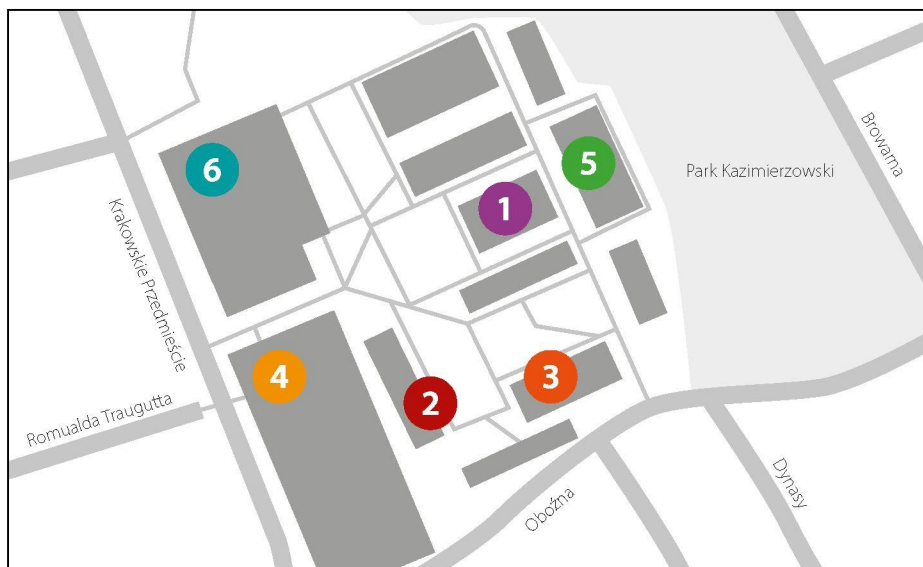
Zwraca uwagę stopniowy powrót do badań terenowych (Brocki i Górny), który wraz ze zmianą ich charakteru uwidacznia kłopotliwość prób zdefiniowania „terenu” (np.: Buliński i Kairski, Rakowski, Klekot, Pietrowiak, Kafar, Songin), a tym samym określenia specyfiki praktyki antropologicznej (Buliński vs Radkowska-Walkowicz, Kaniowska vs Tokarska-Bakir). Wobec tego pilne jest uporządkowanie termi-

nologiczne tej sfery refleksji. „Teren”, tak jak się go dzisiaj rozumie, stanowi wypadkową historycznego procesu nakładania się i przenikania różnych pól semantycznych. W warunkach polskiej etnologii jego zakres znaczeniowy jest istotnie różny od anglojęzycznego pojęcia fieldwork (względnie: field: Clifford), z którym bywa utożsamiany (co dodatkowo wzmacnia kłopotliwość posługiwania się nim). Dla sprecyzowania różnic w tym względzie, pomocna będzie koncepcja porównawczych badań semantyki zaproponowana przez Annę Wierzbicką. Wypracowany przez nią system eksplikacji (posiłkujący się narzędziami językoznawstwa kognitywnego) winien usystematyzować nie tylko polisemiczność wzmiankowanego pojęcia, lecz także współwystępowanie równoważnych a przy tym odmiennych definicyjnie sposobów jej rozumienia. Co ważne, pojęcie „terenu”, tak jak się nim obecnie posługują antropolodzy, wykształciło się na przestrzeni lat za sprawą zmian nomenklatury, czego przykładem może być roboczy ciąg terminologiczny: „etnografia” / „badania etnograficzne” – „praca terenowa” – „badania terenowe” – „teren”.

Opierając się na materiale porównawczym, pozyskanym w trakcie badań prowadzonych na obszarze całego kraju pośród polskich etnologów reprezentujących różne pokolenia, którzy zostali poproszeni o zdefiniowanie tego, czym jest dla nich „teren”, oraz tego, jak go rozumieją, zauważam, iż istotną rolę w odmiennych sposobach definiowania „terenu” odgrywa dysproporcja doświadczenia (właściwa tak poszczególnym osobom, jak i całym pokoleniom).

INDEKS NAZWISK AUTORÓW

Albański Łukasz	Górny Konrad	Lipko-Konieczna Justyna	Radkowska-Walkowicz Magdalena
Anacik Agata	Grabowska Magdalena	Liszka Marek	Rakoczy Marta
Andrejuk Katarzyna	Graczyk Longin	Lubańska Magdalena	Rosko Edyta
Babichuk Ludmyla	Grochowski Piotr	Ładykowska Agata	Rusek Magdalena H.
Baer Monika	Halemba Agnieszka	Ładykowski Paweł	Rutkowska Armudena
Bajka Katarzyna	Halił Rigels	Łakorny Anna	Rutkowska Iga
Banach Monika	Hali Dorota	Łuksza Agata	Rygielska Małgorzata
Bandura Agnieszka	Horolets Anna	Maciejewska Monika	Rzepkowska Aleksandra
Barabas-Bielecka Anna	Hryciuk Renata	Madej Tomasz	Rzorić Joanna
Baradziej Jerzy	Hryniewicz Iwo	Main Izabella	Sacha Magdalena
Barańska Katarzyna	Hubar Ewa	Majbroda Katarzyna	Sadowska-Mazur Katarzyna
Barański Janusz	Jaworowska Jagna	Majkowska-Szajer Dorota	Słaby Katarzyna
Berezowski Marek	Jurkowska Adela Marta	Maksimowska Agata	Soćko-Mucha Alicja
Bewicz Piotr	Kaczmarek Łukasz	Malewska-Szałygin Anna	Sołtys Justyna
Biczak Małgorzata	Kaczorowski Karol	Małanicz-Przybylska Maria	Stanisz Agata
Bielenin-Lenczowska Karolina	Kafar Marcin	Małczyński Piotr	Stępień Anna
Bloch Natalia	Kairski Mariusz	Maniak Katarzyna	Sulek Emilia
Borowicz Martyna	Hryniewicz Iwona	Markowska-Manista Urszula	Suwada Katarzyna
Brzezińska Anna Weronika	Kaluźna Anna	Masłowiecka Agnieszka	Szczepanik Joanna
Buchnei Anna	Kanabrodzki Mateusz	Michorń Łukasz	Szmigielska Karolina
Budzyński Radosław	Kania Mariusz	Michorń Łukasz	Sznel Monika
Bukowiecki Łukasz	Kapusta Anna	Migalska Aleksandra	Sztandar-Sztanderska Karolina
Buliński Tarcyzus	Kapusta Anna	Milewska Monika	Szymańska Justyna
Burszta Jędrzej	Kargol Marta	Morozow Iwona	Szymoszyń Anna
Byczkowska Dominika	Karpińska Grażyna Ewa	Mroczkowska Alicja	Szymoszyń Tomasz
Chełstowska Agata	Kieślńska Bogna	Mroczkowska Joanna	Świetlik Maria
Chlebicka Anna	Kieślta-Nawrocki Rafał	Nowak Jacek	Tabiszewska Urszula
Chromik Bartłomiej	Kociuba Jolanta	Nowicka Ewa	Trzeszczyńska Patrycja
Chwieduk Agnieszka	Kocój Ewa	Nowicka Magdalena	Tuszecki Marek
Cieślowska Anna	Kojder-Demska Kaja	Nowińska Natalia Alicja	Ufa Karolina
Czerniejewska Izabela	Kola Adam	Ochnio Jakub	Wala Katarzyna
Darmach Krystian	Kola Anna Maria	Olko Dorota	Warczak Tomasz
Demel Grzegorz	Kołodziej Jakub	Olzacka Elżbieta	Waślicka Zofia
Dmochowska Małgorzata	Kościełak Lech	Owczarska Małgorzata	Węzowicz-Ziółkowska Dobrosława
Doboszeńska Alina	Kość-Ryżko Katarzyna E.	Pacukiewicz Marek	Wierucka Aleksandra
Dohnal Wojciech	Kowalska Beata	Pałęcka Alicja	Wieszczańska Agnieszka
Dolowy-Rybińska Nicole	Kozura Karolina	Paprot Aleksandra	Wiśniewska Karolina
Drozdowicz Jarema	Król Agnieszka	Patzer Helena	Włodarczyk Julia
Dudek Dagmara	Krupa-Ławrynowicz Aleksandra	Pawlak Marek	Woroniecka-Krzyżanowska Dorota
Dudek Karolina	Krzyworzeka Amanda	Perzanowski Andrzej	Wosińska Małgorzata
Dudzińska Aleksandra	Kubica Grażyna	Pietrowiak Kamil	Wróblewski Filip
Dudzińska Krystyna	Kubicki Paweł	Piłarska Justyna	Zalewski Piotr
Dworakowska Zofia	Kudela-Swiątek Wiktoria	Pisarek Adam	Zańko Piotr
Dziadowiec Joanna	Kujawska Monika	Plaszewska Joanna	Zatorska Magdalena
Dziwot Jakub	Kukielko-Rogozńska Kalina	Pobłocki Kacper	Zdrodowska Magdalena
Engelking Anna	Kukuczka Jacek	Poleć Wojciech	Ziółkowska-Kuflińska Magdalena
Fatyga Barbara	Kuligowski Waldemar	Popkiewicz Julia	Ziółkowski Grzegorz
Flaht Karolina	Kulakowska Małgorzata	Popławska Aneta	Zych Magdalena
Gawlik Katarzyna	Kurnicki Karol	Pożniak Agnieszka	Zurakowska Ewa
Gierszyn Grażyna M.	Kurpiel Anna	Przybyła Christine	
Gietner Mateusz	Kuźna Inga B.	Przytomska Anna	
Głowacka-Grajper Małgorzata	Kwaśniewska Anna	Puzon Katarzyna	
Godlewski Grzegorz	Laszczkowski Mateusz	Pyka Robert	
Golonka-Czajkowska Monika	Lesner-Szwarc Renata	Raciniewska Alicja	



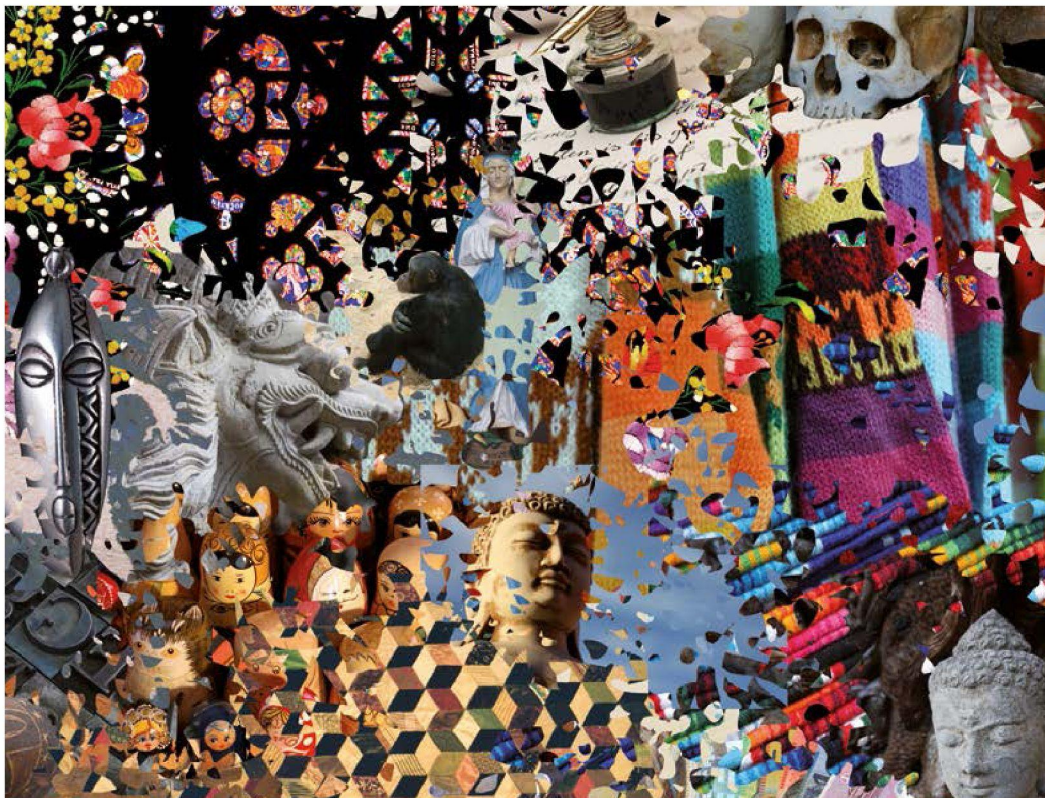
LEGENDA

Kampus Główny UW, ul. Krakowskie Przedmieście 26/28

- 1 Stary BUW (aula, hall, sala 308)
- 2 Wydział Historyczny (sala kolumnowa)
- 3 Instytut Archeologii – Gmach Szkoły Głównej (sala 210)
- 4 Sala Samorządu Studentów (wejście od Małego Dziedzińca)
- 5 Pałac Kazimierzowski (sala im. Brudzińskiego)

Poza Kampusem Głównym UW

- 6 Pałac Tyszkiewiczów Potockich, ul. Krakowskie Przedmieście 32 (sala balowa)
- 7 Nowy BUW, ul. Dobra 56/66 (sala 316)
- 8 Muzeum Sztuki Nowoczesnej, ul. Emilii Plater 51 (Audytorium)



Organizator:



Współpraca:



Patroni honorowi:



PREZYDENT
MIASTA STOŁECZNEGO WARSZAWY

Patron medialny:



Kontakt: kongres@pia.org.pl
www.kongresantropologiczny.pl