

SOJUSZ KULTURALNY



Bycie w terenie / Being out in the land / Estar en el terreno

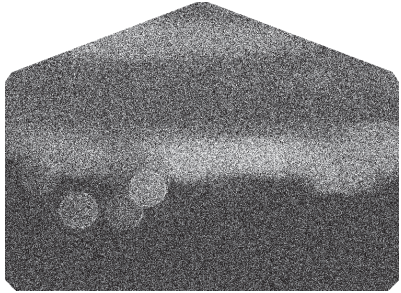


UNIWERSYTET ŚLĄSKI
WYDAWNICTWO

**Aleksandra
Kunce** red./ed./coord.



**Bycie w terenie /
Being out in the land /
Estar en el terreno**



**Bycie w terenie /
Being out in the land /
Estar en el terreno**

red./ed./coord. Aleksandra Kunce

Seria / Series / Serie

Oikos. Komparatystyka Literacka i Kulturowa (2)

Redaktor serii / Series editor / Editor de la serie

Aleksandra Kunce

Rada naukowa serii / Scientific council of the series /

Consejo científico de la serie

Magdalena Abraham-Diefenbach, Piotr Bogalecki, Ilona Copik, Vicente Durán Casas, S.J., Danú Alberto Fabre Platas, Zbigniew Kadłubek, Dariusz Kulas, Ewa Łukaszyk, Tadeusz Miczka, Alina Mitek-Dziemba, Ekaterina Nikitina, Krystyna Paradowska, Paweł Paszek, Karolina Pospiszil, Tadeusz Sławek, Olga Topol

Recenzenci / Reviewers / Evaluadores

Marta Rakoczy

Małgorzata Nalewajko

Spis treści / Table of contents / Tabla de contenido

Aleksandra Kunce

Bycie w terenie. Od czasopisma „Anthropos?” do serii „Oikos” 7

Being out in the land. From the “Anthropos?” journal to the
“Oikos” series 13

Estar en el terreno. De la revista “Anthropos?” a la serie
“Oikos” 19

Aleksandra Kunce

Podpowiedzi dla uniwersytetu płynące z doświadczenia
terenu 25

Krystyna Barbara Paradowska

Notas para una autoetnografía del duelo. Del miedo y de las
dudas en el trabajo de campo en Totonacapan, México 63

Frank A. Salamone

Fear in the field 109

Ilona Copik

Krajobraz – wprowadzenie do miejsca 131

Paweł Paszek

Itinerarium ex post albo teren, który uchodzi 155

Spis treści / Table of contents / Tabla de contenido

Olga Topol

Curating fields of memory. Reflections on *Forgotten Force. Polish Women in Second World War* project **197**

Andrzej Sarnacki SJ

Obcość i swojskość w badaniach terenowych **221**

Frank A. Salamone

Italian Americans and African Americans in sports **247**

Bycie w terenie Od czasopisma „Anthropos?” do serii „Oikos”

Myślenie o sile terenu i uwrażliwienie na nasze bycie w miejscu stanowiło jedno z kluczowych osiągnięć czasopisma „Anthropos?”, wydawanego w Instytucie Nauk o Kulturze Uniwersytetu Śląskiego w latach 2003–2019. Przestrzeń gościnnego myślenia, uformowana przez czasopismo, to efekt spotkania Autorów, Rady Naukowej, Recenzentów, Redakcji, Czytelników i Przyjaciół periodyku. Wierność komparatystycznej tradycji kulturowej łączyła się z odpowiedzialnym podejmowaniem tematyki domu. Badania przestrzenne i oikologiczne, pytania formułowane na uboczu, dostrzeganie przestrzenności granic, pozwoliły na uzmysłowienie sobie splotu doświadczenia miejsca i powoływanej myśli.

Pamiętając, że koniec jest początkiem, a podziękowanie – zaproszeniem, obecnie pragniemy związać „Anthropos?” z dawną monograficzną serią komparatystyczną, redagowaną do 2019 roku przez Profesora Tadeusza Sławka, która zyskała ugruntowanie w badaniach uniwersyteckich i znalazła wypełnienie w poszukiwaniach humanistów powiązanych wspólnymi dociekaniem. Wydaje się, że specyficzne ukierunkowanie komparatystyki, prezentowane i przez czasopismo, i przez serię książek, wrosło w krajobraz naukowy

Śląska i zaowocowało monografiami, projektami badawczymi, seminariami, wielotorowymi studiami. To wrośnięcie w krajobraz jest jeszcze czymś więcej – doprowadziło do przemiany postrzegania najbliższej przestrzeni i pomogło odnaleźć jej sploty z tym, co odległe i przepastne.

Dzisiaj pragniemy odnowić nasze poszukiwania, formując serię „Oikos. Komparatystyka Literacka i Kulturowa”. Jak pojmujemy zadania stojące przed serią i jak rysujemy przestrzeń myślenia?

Komparatystyka wyrasta początkowo z chęci uznania powinowactwa sztuk, badania związków literatury z innymi dziedzinami wiedzy i sztuki. Ten gest otwarcia na tropienie ekspresji ludzkiej prowadzi, już dalej, do przekroczenia „swojskości” literatury w imię literatury dialogującej ze światem. Przekraczanie granic jednak nie ogranicza się do literatury. Ważne okazuje się wychylenie komparatystyki w przestrzeń filozofii i nauk o kulturze, czerpiących z Diltheyowskiej tradycji *Geisteswissenschaften* czy Rickerowskiej tradycji *Kulturwissenschaft*, ale i wychylenie w przestrzeń wiążącą humanistykę z poszukiwaniem sensu życia. Ten trop jest dla nas ważny, gdyż pozwala na wiązanie porządków kulturowych, wirtualnych śladów i fragmentów zastanych tekstów kultury, powracających obrazów, idei, doświadczeń, więzi, miejsc i przemian, aby prowadzić dialog z domem, miejscem, tym, co okoliczne i wędrowne. *Oikos*, jako zadanie dla poszukiwań komparatystycznych, spaja miejsce z byciem na uboczu, w ruchu oddalania się od centrum i skostniałej wiedzy/władzy, jest powrotem do doświadczenia tego, co bliskie i dalekie jednocześnie, w obliczu splątanych okoliczności, w których jest konstruowana

nasza tożsamość. *Oikos*, wydobyty za sprawą komparatystyki, zaprasza tym samym do poluzowania funkcjonalnego myślenia i pospiesznego praktykowania domu. Domostwo komparatystyki nie jest więc trwałym, nienaruszalnym usytuowaniem, ale pozostającym do podjęcia doświadczeniem, którego nie sposób ignorować w myśleniu o człowieku. Przemysłenie domostwa – w zderzeniu relacji, w myśleniu w głąb, w wędrowaniu i spotkaniach na krzyżujących się drogach – stanowi próbę wydobywania swoistego terytorium duchowego i niewidzialnych więzi, które powodują, że gest eksploracji oraz interpretacji humanistycznej staje się jednocześnie gestem etycznym.

Zapraszamy do przemyslenia umiejscowienia za sprawą książki o doświadczeniu miejsca i bycia w terenie. Kierujemy się ku terenowi nie tyle powodowani metodologicznymi rozstrzygnięciami tego, czym jest teren jako kategoria w badaniach etnologicznych, ile kierowani wyznaniem wiary filozofa, dla którego człowiek jest człowiekiem umiejscowionym; więcej, to, co ludzkie, zostaje wydobyte za sprawą bycia w miejscu, które wiąże porządki czasowo-przestrzenne, krajobrazowe i lokalizujące nas „tu i teraz”, porządki domowe i zakorzeniające, lecz i kwestionujące naszą pewność umiejscowienia, obracające dom w ruinę. Miejsce wprowadza w domowość prześwity tego, co nieobejmowalne, nieodgadnione, nieokreślone. Miejsce, pojemne materialnie, społecznie i duchowo, w centrum lokuje teren jako obszar ziemi – odsłaniający w człowieku doznanie ogromu, uczucie wtopienia się i wolę współtworzenia; ale i dalej, teren staje się obszarem naszego działania i jednocześnie sceną wydarzeń natury/kultury; teren jest tym, co otwarte, odsło-

nięte w miejscu, czego nie sposób zignorować, co wychodzi z człowieka w jego reakcji na teren właśnie, co odsłania go w byciu w terenie. Jest jeszcze i inny moment terenowy, równie ważny: lokalność, uboczność tego, co centralne – „ruszyć w teren!”, to wymaga odwagi w geście wyjścia i oddalenia się od centrum władzy poznawczej i organizacyjnej. Ruszyć z centrum znaczy wyjść w stronę uprzestrzennienia i docenienia tego, co uboczne, kruche, co nie daje się opisać w kategoriach ujednociającej opowieści, co wymaga doceniania lokalności jako otwarcia na świat miejsc, w których człowiek podejmuje własne umiejscowienie, może i miejsc powracających „wszędzie” i „nigdzie”, ale właśnie doświadczanych „tu”, namacalnych w ćwiczeniach „tego” domu.

Badacze związani z humanistyką oikologiczną są predestynowani do podejmowania przemyśleń tak pojętego terenu, tym bardziej że nie ustają w podsycaniu troski o dom i jednocześnie podkreślają przepastne myślenie o nim. Dlatego proponujemy heterogeniczne pismo terenu, pismo ludzi związanych z badaniami nad terenem, ale i wytrawnych wyjadaczy, którzy poznali trudy i niebezpieczeństwa bycia na terenie obcym. Proponujemy spojrzenie antropologów pracujących w terenie, współtworzących odpowiedzialne bycie z Innym, przybywających „tam”, ale i antropologów, kulturoznawców i filozofów będących w przepływach, w swoistym „między”, uplasowanym pośród „tu” i „tam”, nieustannie tłumaczących nasze bycie w poróżnionej przestrzeni. Wiążemy tym samym doświadczanie krajobrazu, „pisanie” terenu, poznanie i kreowanie miejsca, lecz także budowanie odpowiedzialności za miejsce, które zostało nam dane.

Uniwersytet aspirujący do przekraczania zaszeregowania myśli i ducha swojskości jest jednocześnie tą przestrzenią, która nas wiąże i zakorzenia, jest tym terenem zmagania, który zobowiązuje, jest wreszcie tym miejscem, które odsłania nasze zadomowienie, nawet gdy swobodnie przemykamy między pojęciami, metodami, narzędziami i celami. Czym byłby uniwersytet bez doświadczenia terenu? Neutralną konstrukcją i globalną areną? Pychą wiedzy/władzy uniwersalnej, kreślącą systemowe plany? Teren to grunt do budowania refleksji umiejscowionej i osobnego, autonomicznego rdzenia uniwersytetu. I temu zobowiązaniu i wrażliwości poświęcony jest proponowany tom.

Aleksandra Kunce

Being out in the land From the “Anthropos?” journal to the “Oikos” series

Thinking of the power of the land and sensitization to our being in a place was one of key accomplishments of the “Anthropos?” journal, which was published between 2003 and 2019 by the Institute of Culture Studies of the University of Silesia. The room for hospitable thinking, shaped by the journal, was the outcome of various encounters between Authors, Advisory Board, Reviewers, Editorial Team, Readers, and Friends. Keeping faith in comparative cultural tradition combined with a responsible undertaking of the subject of home. Field and oikology studies, questions posed off the beaten track, observations of how spacious borders really are all allowed the realization of the experience of place being woven with the evoked thought.

Bearing in mind that an end is a beginning and a thank you is an invitation, we would like to conflate “Anthropos?” with an old monographic comparative series edited by Professor Tadeusz Sławek till 2019. The series has been well-founded in university research studies and fulfilled through the investigations of humanists connected by common research interests. It seems to me that the specific direction of comparative studies, presented by the journal

and by the series of books, has taken roots in the academic landscape of Silesia and fructified with monographs, research projects, seminars, manifold investigations. Rootedness in landscape is something more – it paved the way for a change in perception of space by finding it is woven with that which is distant and capacious.

Today we wish to renew our research by initiating the series “Oikos. Comparative Studies in Literature and Culture.” How do we understand the tasks the series will handle and how do we circumscribe the space of thinking?

Comparative studies take its roots from the willingness to acknowledge the affinity of the arts, from investigating into literature’s relations with other areas of study and art. This gesture of opening toward a careful tracking for human expression leads further, namely, toward going beyond the “familiarity” of literature in the name of literature engaged in a dialogue with the world. Transcending borders is not constrained to literature. Significant are the comparative studies which lean toward philosophy and culture studies, drawing from the Diltheyan tradition of *Geisteswissenschaften* or Rickertean *Kulturwissenschaft*, as well as those which lean out toward the space that conjoins the humanities with the search for the sense in life. This path is important to us for it allows to combine cultural order, virtual imprints and fragments of the remaining texts of culture, returning images, ideas, experiences, ties, places and metamorphoses, so as to engage in a dialogue with home, place, that which is surrounding and nomadic. *Oikos*, as a task for comparative investigation, relates a place with being off the beaten track, in motion of wandering off the center. Hasty

knowledge/power is a return to experiencing that which is close and distant at the same time, in the face of interwoven circumstances where our identity is being constructed. *Oikos*, extracted by means of comparative studies, invites us to loosen both functional thinking and the hasty practice of the house. The household of comparative studies is not a constant, standing location, but an experience that cannot be neglected in thinking on man. Rethinking of the household – in a clash of relations, in thinking deeper, in our wanderings and encounters at the crossroads – is an attempt to extract a spiritual territory and invisible ties, which, at the same time, make the gesture of exploration and interpretation in the humanities an ethic one.

You are warmly invited to think about rootedness through a book on the experience of place and being out in the land. We are heading towards the land led not so much by methodological determinations of the land as a category in ethnological research, but by philosophers' creed, where man is a localised being; moreover, what is human is extracted by means of being in a place which binds the orders of spacetime, of landscape, the orders locating us "here and now," the domestic and rooting orders, but also those questioning our certainty about location, turning home into ruin. Place introduces into the domestic traces of the indescribable, the inscrutable, the indefinite. Place – materially, socially and spiritually capacious – focuses on the land as an area of the earth, which unveils in man the sensation of enormity, the feeling of blending in and the will to co-create; but the land also becomes an area of our activity and, at the same time, a stage for nature/culture activity; the land

is what is open, unveiled in a place, it cannot be ignored, it is extracted from humans during their response to the land, it exposes humans in their being in the land. There is also another moment concerning the land, an equally important one: locality, periphery of the central – “heading out onto the field” requires courage in a gesture of departure and distancing oneself from the centre of cognitive and organisational power. To move from the centre means to go out to spatialisation and appreciation of the peripheral, the fragile, that which cannot be described in terms of a unifying story, which requires valuing locality as opening up to the world, places where humans take up their own localization; perhaps also places returning “everywhere” and “nowhere,” but experienced right “here,” tangible in practicing of “this” home.

The oikological humanities are predestined to reflect upon such conceived land, especially since they do not cease to increase the concern for home and, at the same time, emphasise the persuasive thinking about it. Therefore, we propose a heterogeneous journal on the land, a journal for people involved in the land research, but also for die-hard experts who have learned about the hardships and dangers of being on a foreign land. We propose the view of anthropologists working in the field, co-creating responsible being with the Other, going “out there,” but also anthropologists, culture experts and philosophers who are on the move, who occupy the “in-between,” who are located between “here” and “there,” constantly explaining our being in a disunited space. Thus, we bind experiencing landscape, “writing” the

land, learning and creating the place, but also building responsibility for the place that has been given to us.

University aspiring to transcend categorisations of thought and the spirit of familiarity is at the same time a space which binds us and anchors, it is an area of struggle which imposes on us certain obligations, and finally, it is a place which reveals our safe space, even if we freely slip between concepts, methods, tools and goals. What would university be without the experience of the land? A neutral structure and a global arena? Hubris of knowledge/universal power drawing up systemic plans? The land is the ground for building located reflection and a separate, autonomous core of the university. And such commitment and sensitivity lies at the heart of this volume.

Aleksandra Kunce

Estar en el terreno De la revista “Anthropos?” a la serie “Oikos”

Pensar en el poder del terreno y sensibilizarnos al lugar y a nuestro estar en él han sido los principales logros de “Anthropos?”, revista publicada entre 2003 y 2019 por el Instituto de Estudios Culturales de la Universidad de Silesia. A raíz del encuentro entre los autores, comité científico, revisores, comité editorial, lectores y amigos de la publicación, nació un espacio que invitaba a la reflexión. La lealtad a la tradición comparatista de los estudios culturales se combinaba aquí con el intento de abordar responsablemente el tema de la casa. La investigación en torno al espacio y al *oikos*, preguntas formuladas desde la periferia y el énfasis puesto en la espacialidad de las fronteras han permitido poner de manifiesto una estrecha relación entre la experiencia del lugar y el pensamiento que esta evoca.

Conscientes de que el fin es siempre un comienzo y de que en el agradecer se incluye una invitación, deseamos fusionar la revista “Anthropos?” con la antigua serie monográfica comparatista, cuyo editor fue hasta el año 2019 el profesor Tadeusz Sławek. Dicha serie, fundamentada en la investigación universitaria, respondió a las necesidades

de quienes compartían el mismo campo de interés. Tal parece que la específica orientación comparatista, tanto de la revista como de la serie de libros, ha echado raíces en el panorama académico de Silesia, dando frutos en forma de monografías, proyectos de investigación, seminarios y estudios multidireccionales. Pero sobre todo, ha llevado a transformar la percepción del espacio próximo al poner al descubierto su relación con lo distante y con lo abismal.

Hoy nos planteamos renovar estas búsquedas fundando la serie "Oikos. Estudios literarios y culturales comparados". ¿Cómo entendemos las tareas de la serie y cómo definimos su espacio de reflexión?

Los estudios comparados se originan en la voluntad de reconocer la afinidad de las artes, de profundizar en las relaciones entre la literatura y otros campos de conocimiento y de expresión. Este gesto de apertura a la expresión humana conduce luego a superar la "familiaridad" de la literatura a favor de una obra literaria que dialogue con el mundo. El acto de trascender fronteras no se limita, sin embargo, a la literatura. Es importante que los estudios comparados penetren en el dominio de la filosofía y de los estudios culturales nutridos de la tradición diltheyana de las *Geisteswissenschaften* o de la tradición del *Kulturwissenschaft* de Rickert; que penetren asimismo en el espacio en que las Humanidades se comprometen con la búsqueda del sentido de la vida. Esta pista es crucial para nosotros porque permite integrar órdenes culturales, huellas virtuales y fragmentos de los textos culturales encontrados, imágenes recurrentes, ideas, experiencias, lazos, lugares y transformaciones, para entablar el diálogo con el hogar, con el lugar, con lo que es

próximo y nómada. El *oikos* en cuanto tarea para la investigación comparativa relaciona el lugar con el estar del lado, en un movimiento de alejarse del centro y de la superficialidad del saber/poder; es volver a experimentar lo que está cerca y lejos a la vez, ante un entramado de circunstancias en que se construye nuestra identidad. El *oikos*, que se ha puesto a la vista gracias a los estudios comparados, nos invita por lo tanto a aflojar el pensamiento funcional y la práctica apresurada e irreflexiva de la casa. El hogar de los estudios comparados no tiene localización fija, es móvil; es sobre todo una experiencia que vivir, imposible de ignorar a la hora de reflexionar sobre el ser humano. Repensar el hogar –en un choque de relatos, pensando en profundidad, caminando, en un encuentro en la encrucijada– constituye un intento de revelar un particular territorio espiritual de lazos invisibles que hacen que toda exploración e interpretación humanista se vuelvan a un mismo tiempo un gesto ético.

Los invitamos cordialmente a repensar lo local a partir de este libro, dedicado a la experiencia del lugar y de estar en el terreno. El impulso que nos lleva a abordar este tema lo constituyen no tanto las propuestas metodológicas sobre lo que es el terreno en cuanto categoría de la investigación etnológica, como el credo filosófico según el cual el hombre es un hombre localizado; el elemento humano solo se pone de manifiesto al hallarse en un lugar en que se unen los órdenes del tiempo-espacio, del paisaje y aquellos que nos sitúan en el “aquí y ahora”, los órdenes caseros, que nos arraigan, pero también ponen en duda nuestra ubicación, llevando la casa a la ruina. El lugar conlleva destellos de lo que es inaprehensible, inescrutable e indefinido. El lugar

-amplio en el sentido material, social y espiritual- pone en el primer plano el terreno entendido como un espacio de tierra, que lleva al ser humano a experimentar la inmensidad, el sentimiento de fusión y la voluntad de cocrear; yendo más allá, el terreno se convierte en el campo de nuestra actividad y, simultáneamente, en el escenario de los acontecimientos de la naturaleza/cultura; el terreno es lo que está abierto, expuesto en el lugar, es lo que no se puede ignorar, lo que brota del ser humano cuando este entra en interacción con el terreno mismo, lo que define al hombre mientras está en el terreno. Igualmente importante es otra propiedad inherente al terreno: la localidad, la marginalidad de lo central. "¡Salir a campo!" es un acto que requiere valentía por implicar la necesidad de alejarse del centro del poder cognitivo y organizativo. Abandonar el centro significa ir hacia la espacialidad y apreciar lo que es marginal y frágil, lo que no se puede describir en términos de un relato unificador, lo que exige reconocer en lo local una apertura al mundo de lugares en que el ser humano retoma su propia localización; quizás se trate de los lugares presentes "en todas partes" o "en ninguna parte", pero experimentados justamente "aquí", palpables en el ejercicio de "esta" casa.

Las humanidades oikológicas están predestinadas a repensar el terreno así concebido, tanto más cuanto se empeñan en fomentar el cuidado del hogar y destacan, al mismo tiempo, lo vasta que es la reflexión sobre él. Es de donde surge esta heterogénea publicación sobre el terreno, obra de las personas cuya investigación se desarrolla en torno al terreno, y también de los veteranos del trabajo de campo que han conocido dificultades y peligros que conlleva la cir-

cunstancia de hallarse uno en el terreno ajeno. Ofrecemos la perspectiva de antropólogos que trabajan en el terreno, que están “allí” y contribuyen a que la coexistencia con el Otro sea responsable, y asimismo aquella de antropólogos, teóricos de la cultura y filósofos que experimentan el fluir, que se encuentran en un particular “entre”, situado en medio del “aquí” y el “allí”, que nunca se cansan de explicar nuestra permanencia en el espacio conflictuado. Con ello, combinamos en uno la experiencia del paisaje, la “escritura” sobre el terreno, los actos de conocer y crear un lugar y también el reto de construir la responsabilidad por el lugar que nos es dado.

La universidad que aspira a superar el pensamiento categorizado y el espíritu de familiaridad es a la vez un espacio que nos une y enraíza, un campo de lucha con que nos comprometemos, un sitio que revela nuestro arraigo, incluso cuando nos deslizamos libremente entre conceptos, métodos, herramientas y metas. ¿Qué sería de la universidad sin la experiencia de estar en el terreno? ¿Una construcción neutra y una arena global? ¿Una vanagloria del conocimiento/poder universal que traza planes sistémicos? El terreno es el fundamento a partir del cual podemos construir una reflexión localizada y un núcleo autónomo de la universidad. A este compromiso, a esta sensibilidad está dedicado el presente volumen.

Aleksandra Kunce

Podpowiedzi dla uniwersytetu płynące z doświadczenia terenu

Aleksandra Kunce

Uniwersytet Śląski w Katowicach



Przeciw pochopnym wyborom: Albo miejsce, albo świat

Dlaczego mielibyśmy transponować pojęcie terenu do myślenia o uniwersytecie, wiążąc go ściśle z tym, co przestrzenne, przekraczające granice, ale i wyznaczone lokalnością i domem? Terenowe myślenie rozpięte między biegunami *universum* przestrzeni i wyraźną figurą *topos* staje się kluczowe dla podjęcia uniwersytetu, gdyż w ten sposób uniwersytet zyskuje grunt i ciężenie. Przemieszczenie osławionego *field/fieldwork* antropologów w obszar myślenia o uniwersytecie jest tu dodatkową podpowiedzią. *Teren* dla badaczy kultury to nie tylko kwestia wyprawy „tam/daleko”, potem stopniowo zmieniająca ukierunkowanie na badanie tego, co „tu/blisko”, wreszcie wędrująca między „tam” i „tu” – istniejąca w nieustannych przemieszczeniach terytorialnych (por. Robben, Sulka, 2006; Kairski, Buliński, 2011); ale to przede wszystkim doświadczenie bycia w terenie, znajdujące rozmaite ślady w procesie badań, w metodach terenowych, także widoczne w efektach badań, które są echem reakcji na teren, śladem swoistej pracy terenu, która odcisnęła piętno

na sądach badaczy i samym człowieku „zanurzonym” w teren. To dla antropologa swoisty rytuał przejścia, co przypomniał James Clifford, analizując doświadczenie terenu, które obejmuje metodologiczny i konkretny, przestrzenny aspekt (Clifford, 1997, s. 21). Wreszcie to doświadczenie bycia w terenie wiążące poszukiwanie prawdy i sytuację egzystencjalną badacza zaangażowanego w teren i spotkanie badanego (nawet wtedy, kiedy rzeczywiste spotkanie stanie się już tylko wirtualnym spotkaniem śladów tekstowych, pomieszczonych w sieci).

Bycie w terenie to docenienie siły miejsca i umiejscowienia badań, co znajduje przełożenie na myśl. Dlatego splecenie uniwersytetu z myśleniem umiejscowionym jest szczególnie potrzebne, gdyż pozwala zobaczyć ciężenie uniwersytetu i jego misyjność w innym świetle. Troška o uniwersytet staje się powiązana z odpowiedzialnością za miejsce, co rysuje się ważnym zadaniem naszych czasów. Diagnoza myśli współczesnej jako nader pochopnie wieszczącej niezakorzenie domaga się korekty ze strony myślenia umiejscowionego (zob. na temat idei lokalności otwierającej na świat: Kunce, 2016). Dzięki temu odsunięta zostaje pochwała bezdomnej ruchliwości ludzi, myśli, tekstów i rzeczy, gdyż wielbiąc ruch, niebezpiecznie ignoruje się dom. Szczególna tu rola przypada **humanistyce, która oświecla drogę uniwersytetowi**. Widząc wartość w otwarciu na świat i różnicę – co jest jej niezaprzeczną zdobyczą – humanistyka nie powinna niebezpiecznie dryfować w stronę myśli nie umiejscowionej, naiwnie nomadycznej, której efektem staje się opis świata bez głębi, bez ciężaru metafizycznego, uzbrojony jedynie w społeczny i użyteczny

faktor. Przekraczanie ideowe barier narodu, plemienia czy programowe wychodzenie poza zamknięte stado i etniczne waśnie (co cenne!) staje się bronią obosieczną w humanistyce, odcinając nie tylko to, co ksenofobiczne, ale i to, co jest istotne dla trajektorii człowiek–miejsce–nieskończone i o czym nie sposób milczeć.

Humanistyka doceniająca teren, miejsce i dom nie może się z tym pogodzić. Domu nie da się zignorować. Po-dążanie za Nietzscheańskim nakazem, by „mówić tam tylko, gdzie się milczeć nie powinno; i tylko o tym, co się przewy-ciężyło – reszta jest gadaniną, »literaturą«, brakiem karno-ści” (Nietzsche, 1909–1910, s. 1); by mówić tylko o przewy-ciężeniach, w których obecne jest nasze „ja” (ze wszystkim, co było i wrogie) jako *ego ipsissimus* (Nietzsche, 1909–1910, s. 1) – staje się nakazem i w przypadku humanistyki w tere-nie: nie powinno się milczeć o domu. Humanistyka, będąca w centrum uniwersytetu, powinna chronić przed ogranicze-niami uniemożliwiającymi głębokie ujęcie doświadczenia człowieka w miejscu.

Odejście od zaściankowości i swojskiego pilnowania własnego terytorium jest potrzebne uniwersytetowi – bez gestu wyjścia nie ma uniwersytetu. Jednak już rozprawie-nie się z umiejscowieniem staje się gestem na tyle hałaś-liwym i awanturnicznym, że pozwala pogrzebać sam dom, zapominając w tym ideę domu. Preferencja braku umiej-scowienia siebie i bycia „nigdzie”, „wszędzie” lub „między” współbrzmi z opowieścią o człowieku będącym w przepły-wach, nieschwytanym przez czasoprzestrzeń fizyczną ani kulturową. Korzenie i fundamenty, jak również samo wie-lowymiarowe i pojemne duchowo miejsce, zostają wtedy

niebezpiecznie i mało uważnie zaklasyfikowane jako królestwo „tego samego” na mocy opozycyjnie ustawionych wyborów: albo dom, albo świat; albo swojskość, albo otwarcie; albo ksenofobia, albo tolerancja; albo wrogość, albo gościnność, albo osiadłość, albo wędrówka; albo więzy, albo wolność etc.

Zwrot do myślenia o sile terenu jest tu ocaleniem, podpowiedzią w myśleniu o uniwersytecie i praktykowaniu uniwersytetu, ponieważ chroni przed pochopnym wyborem: albo miejsce, albo świat. Uniwersytet nie ma być zaryglowany, winien **sięgać gwiazd, okazując atencję domowi i miejscu**. Przeanalizujmy podpowiedzi, które płyną dla uniwersytetu z terenu.

Pierwsza podpowieź płynąca z terenu: „Miejsce, z którego słyszałem coś rozsądnego na temat rzeczy naprawdę fundamentalnych”

Uniwersytet to przede wszystkim idea wiążąca z sobą ludzi w imię poznania prawdy, ale i wypracowane wielowiekowo uniwersyteckie praktyki kulturowe, które są swoistym zobowiązaniem z uwagi na siłę trwania. Bez względu na to, jak różne są uniwersytety, sama idea uniwersytetu pozostaje taka sama: *universitas magistrorum et scholarium* wyznacza ramy, łącząc „ogół” tych, którzy nauczają, i tych, którzy się uczą (Rashdall, 2010, Vol. 7, p. 1). Poczucie uniwersalności, ale i wspólnoty każe troską otaczać *universitas magistrorum*, *universitas scholarium*, *universitas scientiarum*. Idea powszechności przeobrażona w wielką ideę wspólnoty, odmiennie

realizowana w modelach uniwersytetów paryskiego i bolońskiego, ustanawia charakter uniwersytetu europejskiego, który zasadza się właśnie na wspólnocie. Jakkolwiek historia uniwersytetu jest też historią szkół o charakterze podobnym do uniwersytetu (m.in. Akademia Platońska, Akademia Gondishapur, Al-Azhar, Nalanda), co wskazuje na wieloaspektowość i światowość ośrodków wiedzy, to jednak łaciński kształt uniwersytetu jest tym, co współtworzy europejską tożsamość. Miejsce ma fundamentalne znaczenie dla idei uniwersytetu. Ciężar terenu Europy, ciężar myśli wydobytej z ducha Europy, określa ideę uniwersytetu, w której cieniu się sytuujemy.

Teren Europy jest areną dziejów ducha uniwersytetu. Współczesny uniwersytet przechowuje pamięć o porządkach legitymizacji wiedzy: opowieści wolnościowej, której Jean-François Lyotard będzie upatrywał po stronie oświeceniowej francuskiej opowieści w imię wyzwolenia Ludzkości; także opowieści spekulatywnej, w myśl której podmiotem wiedzy staje się duch spekulatywny, a co było tak ważne podczas tworzenia uniwersytetu przez Wilhelma von Humboldta w Berlinie w 1810 roku (Lyotard, 1997, s. 97–109). Podobnie współczesny uniwersytet wciąż stawia odziedziczone pytanie o właściwy model relacji uniwersytet – władza państwowa: pełna autonomia, swoboda badań wraz z jednoczesną dotacją finansową państwa – koncepcja Humboldta (Humboldt, 1989), czy kontrola państwowa – koncepcja Napoleona (Rüegg, 2004, Vol. 3, p. 11–15).

Uniwersytet jako nawarstwione wspólnotowe doświadczenie mieści w sobie współczesne napięcia i choroby, które wyznaczają tory dyskusji, powodując jej schematyzm.

Trudno, rozprawiając dziś o uniwersytecie, uciec od pytań o „praktycyzm” i „finansowy redukcjonizm”, które to pytania wpisują uniwersytet w rynek i gospodarkę (Kościelniak, Makowski, 2011, s. 9). Podobnie jak trudno uciec od pytań o wyzwania społeczne, powiązania uczelni „z otoczeniem” czy o zasadność rozdziału na uczelni „badawcze” i „uczące” (Kościelniak, Makowski, 2011, s. 10–13). Nie sposób uniknąć powiązań między globalnym zapotrzebowaniem na wykwalifikowanych pracowników na rynku pracy z globalnymi programami edukacyjnymi (Kościelniak, Makowski, 2011, s. 10–13), co powoduje „dostosowanie” uniwersytetu, ale i podkreśla jego rolę wzmacniającą w tworzeniu globalnego porządku.

Polityki państwowa, unijna i światowa, społeczne transformacje, globalne zmiany, system konkurencyjności, zuniifikowane praktyki życia i wspólnota cywilizacyjna wyznaczają przestrzeń dyskusji o uniwersytecie, tym samym podpowiadając słownik, którym opisujemy uniwersytet. Bolejemy nad komercjalizacją uniwersytetów, a także nad zmianą typu kształcenia dostosowaną do potrzeb rynkowych, bolejemy nad użytecznością. Odczuwamy na sobie efekty, jak to nazywa Jacques Derrida, władzy „tele-technomedialnej”, przynoszącej w sferze uniwersytetu „uproszczenia, manipulacje, ujednorodnienie, podporządkowanie badań kryterium bezpośredniej rentowności, rachunek intelektualnego marketingu, dyktat wskaźnika oglądalności [...], gwałt zadany językowi” (Derrida, 1997, s. 61). Dawne pojęcia ulegają zapomnieniu, marginalizowaniu, inne zaczynają dominować, by uzgodnić użyteczny świat z trywialnymi i instrumentalnymi narzędziami opisu. Instru-

mentalizacja wiedzy i rozrost narzędzi ewaluacji prowadzi do „**bezużytecznej krzątaniny**” uniwersytetu, opłatając go coraz gęstszą siecią niewartościowych aktywności, promując komunikację wszystkich ze wszystkimi o niczym. Parametryzując uniwersytet, już wcześniej zgodziliśmy się na parametryzację świata. Uniwersytet nie daje się jednak sprowadzić do praktyki organizacyjnej.

Domeną uniwersytetu jest (bez)czas, zobowiązaniem uniwersytetu jest miejsce. Uniwersytet nieustannie (de)konstruuje i (re)konstruuje, burzy i odnawia, usuwa na margines i ustanawia „nowe” w przestrzeni tego, co „stare”, co stanowi wartość trwania. Nie rezygnując całkowicie z nowoczesnej metafory postępu, ale i nie ulegając nadmiernie pysznej opowieści o współczesnej innowacji, uniwersytet wciąż trwa, pilnując tego, co istotne. Zadanie uniwersytetu, gdyby nieco patetycznie to ująć, polegałoby na **powtarzaniu i odmładzaniu świata**. Powinnością uniwersytetu jest nieuciekanie przed tym, co nieodmiennie powraca w związku z odczuwanym przez człowieka **zderzeniem skończonego i nieskończonego**. Bez względu na to, jak zmieniają się okoliczności życia i oczekiwania względem nauki, uniwersytet wciąż pozostaje miejscem, które powinno chronić myślenie nieaplikowalne szybko, „tu i teraz”, ale za to niezbywalne w przestrzeni stawiania pytań istotnych. Pamiętajmy, że **uniwersytet nie jest terenem pochnopnego życia**. Nie powinien wyczerpywać się w błahych aktywnościach czy banalnych ustaleniach. Uniwersytet nie stanowi przestrzeni wygody: badań, edukacji, sposobu życia. Nie schlebia religii użyteczności. Nie może wspomagać przeciętności szkoły, dopingując ją we współtworzeniu systemów. Uniwersytet

wtedy jest uniwersytetem, a nie jedynie szkołą zawodową czy ruchliwą siecią wymiany kadr i studentów, kiedy **zachowuje wyrwę, będąc swoistym przeskokiem z tego, co banalne, systemowo oczywiste na planie edukacji czy pracy, do tego, co niebывałe.**

Uniwersytet jest uniwersytetem właśnie, gdy możemy, jak Thomas Merton opisujący olśniewające wykłady z literatury w Columbii (po odejściu z Cambridge), powtórzyć: „[...] to jedyne miejsce, z którego usłyszałem coś rozsądnego na temat rzeczy naprawdę fundamentalnych – jak życie, śmierć, czas, miłość, nieszczęście, strach, mądrość, cierpienie i wieczność” (Merton, 2015, s. 199). Uniwersytet, jeśli nie natrafimy w nim na słowo „z płomienia”, słowo, które wstrząśnie fundamentami naszej wiedzy i egzystencji, nie ma wielkiego znaczenia. Staje się jedynie **otchłanią nieistotności, która nie łączy łagodności z ekstazą i nie odnajduje piękna w pytaniach, na które nie ma odpowiedzi.** Uniwersytet zyskuje sens jako miejsce, kiedy **chroni słowo mocne**, wręcz „pisane krwią”, o które warto wieść bój, jak pisał Friedrich Nietzsche (Nietzsche, 1907, s. 43). Gdy dotyka niepokoju i kontempluje ideę otwarcia na świat i dom. Gdy nie wzbrania się przed tajemnicą. Tylko wówczas teren uniwersytetu staje się przepastnym terytorium.

Druga podpowiedź płynąca z terenu: Pielęgnowanie zdziwienia „tu i wiecznie”

Gdy jesteśmy w terenie, zanurzając się w przepastne miejsce uniwersytetu, do głosu dochodzi zdziwienie. Uniwersy-

tet, chroniąc mocne, zatrważające słowo, wręcz osłania zdziwienie. Na gruncie greki *το θαύμα* (*thauma*) jest nie tylko cudem, cudowną rzeczą czy cudownym obrazem, ale także właśnie zdziwieniem, zdumieniem. Stąd *θαυμάζω* (*thaumazo*)/*θαυμάζειν* (*thaumazein*) znaczy ‘dziwić się, zdumiewać się czymś, podziwiać’, ale i ‘cenić’, wreszcie ‘czcić’. Warto o tym pamiętać, bo uniwersytet nie może stronić od siły zdziwienia, nie może nie wprawiać w osłupienie i strach, nie może nie wytrącać z dobrego samopoczucia i ugruntowania zasiedziałej wiedzy, oczywiście pod warunkiem, że przerażenie nie jest celem samym w sobie, a prowadzi do stawiania istotnych pytań na drodze poznania i doświadczenia. Zdziwienie, o którym mówimy, ma europejskie źródło. Jest umiejscowione w duchowym terenie Europy. Platon nie będzie widział innego początku filozofii niż zdziwienie, wskazując, że jest ono stanem znamionym dla filozofa (Platon, 1959, 155d). Arystoteles powtórzy to powiązanie początku myślenia filozoficznego i zdziwienia (Arystoteles, 1983, A2, 982 b 18 nn.). Wskaże na obecność stopni zdziwienia, braku korzyści praktycznej, co czyni zdziwienie wolnym i kieruje ku racjonalnym rozważaniom, czyli takim, które szukają rozumnych podstaw rzeczy. Zasygnalizuje też inne powiązanie, wobec którego współczesny już uniwersytet nie może przejść obojętnie, zwłaszcza uniwersytet lokujący humanistykę na piedestale. Dowiadujemy się bowiem z rozważań Filozofa, że ten, kto kocha mit, jest w jakiś sposób filozofem, bo mit zaspokaja zdziwienie, które jest czystą potrzebą wiedzy. Jakkolwiek porządki *mythos* i *logos* są rozdzielone i odmienne, to zdziwienie, które jest udziałem ich obydwu, przynosi ciekawe powiązanie w przestrzeni humanistyki.

Ciążenie wzajemne może być ożywcze dla praktyk uniwersytetu.

Najistotniejsze jednak, przez wzgląd na uniwersytet, jest to, że zdziwienie stanowi impuls, jest „bodźcem poznania” (Jaspers, 2000, s. 12), ale i niewyczerpanym źródłem, które, niczym w Jaspersowskim koncepcie, jest nieustannie odtworzanym źródłem filozofii. Zdziwienie nie byłoby jedynie początkiem, który przemija, ale wiecznym źródłem wiedzy. Uniwersytet musi budować myślenie i tworzyć więzi, kierując się ku niewyczerpanemu źródłu. Czym jest *thauma*? Jest wstrząsem w związku z rozpoznaniem rzeczy po raz pierwszy. To, co stare, zyskuje rangę nowego, bo widziane jest ostro po raz pierwszy i prawdziwie. Zdziwienie wytrąca z oczywistego porządku rzeczy, nierzadko tych codziennych, wydobywa z rutyny oglądu, kwestionuje dotychczasowe doświadczenia i legitymizację rzeczy. Prowadzi wreszcie do stawiania pytań o naturę wszechświata. To rozpoznanie czegoś jako nowego. Ale to jednocześnie „zdziwienie”, które w otwarciu na „nowe” nie zamyka się przed tym, co „stare” (Kulas, 2006).

Pielęgnowanie zdziwienia w wymiarze duchowym i w wymiarze codziennych praktyk uniwersytetu wydaje się koniecznością, skoro zdziwienie to impuls do stawiania pytań filozoficznych (z niedowierzania, z niejasności, z zaniepokojenia). Prowadzi do odkrycia własnej niewiedzy. Sokratejska niewiedza staje się pierwszym krokiem ku prawdziwemu wnikięciu w rozpoznanie rzeczy – uniwersytet podsyca to myślenie, zachowując wrażliwość na powiązania myślenia, rozumienia i bycia. Trudno sobie wyobrazić to powiązanie bez Martina Heideggera i jego odczytania

zdziwienia, które będąc więcej niż zwykłym początkiem, nieustannie przenikając filozofię, konstytuując ją za każdym razem na nowo, jest powiązane z greckim *πάθος* i tym samym musi zostać odniesione do cierpienia, bólu. Zdziwienie w korespondencji z rozwijanym byciem wręcz musi być rozpatrywane „w dostrojeniu” do bycia bytu (Heidegger, 1958, § 48).

Uniwersytet, jako przestrzeń wydobyta ze zdziwienia i nieustannie je podtrzymująca, jest i tą przestrzenią, która musi dbać o zwątpienie. Zastanawiać nas powinien związek między zdziwieniem a zwątpieniem. Zaczyna się bowiem od potocznego doświadczenia, w którym uzyskany obraz rzeczywistości traci znamiona oczywistości. Czy zatem zdziwienie pozostaje już zawsze zwątpieniem? To dwie wielkie figury myślenia w filozofii, których sprzężenie stanowi siłę napędową nie tylko samej wiedzy, ale już mądrości. Zatem zdziwienie i zwątpienie nie tylko mają rozwijać namysł filozoficzny, ale i potęgować mądrość. Nieustanne dziwienie się – które będąc słuchaniem, innym spojrzeniem, zgodą na porzucenie dawnej wykładni, wykoźnieniem – jest **pokornym wniknięciem w tkankę rzeczywistości, ale i ćwiczeniem się w mądrości.**

To, co zatrważające, zadziwiające, niespotykane, to, co wytrąca nas z rutyny myślenia i dobrego samopoczucia, płynącego z bezpiecznej wiedzy, powstaje w przestrzeni, która jest wyrazista, wolnościowa i osobna. A taką przestrzenią powinien być uniwersytet. Ma być miejscem nieustannie otwierającym na świat i naprowadzającym na dom, dbającym o wyrazistość domostwa. Myśli osobne nie powstają w przestrzeni zunifikowanej, wspartej podobnymi progra-

mami, spopularyzowanymi metaforami, ujednoczonymi praktykami. Duch wolnościowy, a zatem **duch uniwersytecki, wsparty jest osobnym myśleniem**. Teren uniwersytetu stawia wymagania. Nie da się go unieważnić.

**Trzecia podpowiedź płynąca z terenu:
Pragnienie poróżnionego i umiejscowionego
uniwersytetu – poza alternatywą globalnego
czy nieglobalnego**

Wypracowanie globalnych kryteriów parametryzacyjnych, powtarzanie tych samych metafor opisujących uczelnię (innowacyjność, umiędzynarodowienie, jakość kształcenia, projakościowe działania etc.), legitymizacja systemowych rozwiązań dla praktyki akademickiego życia, uniwersalne i rygorystyczne procedury oceny – te i podobne metody prowadzą do królestwa jedności i tożsamości. Czujemy się w nim pewnie – wiemy, czego się spodziewać, co kwestionować, co poprawiać w myśl standaryzacji umysłowej aktywności. Czujemy się w nim uwięzieni, zmuszeni do temperowania i cenzurowania myśli i czynów, by odpowiadały regułom naukowej poprawności, zmuszeni do uzgadniania wyobraźni i swobody badań z polityką standaryzacji życia. Wiemy też doskonale, że niekoniecznie jest to bycie mądre, bo mądrość wymyka się standardom naukowym. Uniwersytet nie rozprawia dziś o mądrości i mędrkach, ponieważ rozprawia o ekspertach, specjalistach, badaczach, organizatorach wiedzy etc., czyli naukowcach. Programowo wypełnia ironiczną uwagę Lwa Tołstoja o tym, że naukowcy stworzyli

taki model nauki, w którym „nauka odpowiada im na tysiące różnych bardzo wymyślnych i trudnych pytań, ale tylko nie na to jedno pytanie, na które każdy rozumny człowiek szuka odpowiedzi: na pytanie o to, czym takim jestem i jak mam żyć” (Tołstoj, 2004, s. 335). Oczekując jedynie, by uniwersytet stał się instytucją chroniącą jednolitą jakościowo wiedzę, by pozwolił tym samym przerzucać pomosty między równie jednolitymi przestrzeniami naukowymi, pracujemy na wzmocnienie Tożsamego i unieważnienie miejsca.

Uniwersytet wsparty na uniwersalnych kryteriach, tych samych, co wszędzie, prowadzi do wytworzenia produktu, jakim jest oczekiwana wiedza i praktyki naukowe. Produkt mierzalny, uniwersalnie rozpoznany, nadmiernie powtarzany, jest już tylko „taki sam”. Zostaje umieszczony na listach rankingowych, skąd przychodzi legitymizacja ze strony „łóż prawodawców” pilnujących prawidłowości procedur wedle tych samych reguł. Paradoksem takiego uniwersytetu jest to, że już nie warto podróżować między uniwersytetami, bo wszędzie jesteście u siebie. Nie napotykamy różnicy, nie napotykamy niezrozumiałego plemienia. Nie napotykamy wyrazistego miejsca. Poruszamy się w obrębie rodziny, która wcześniej wytłumiła etnos, zmanifestowała siebie w obrębie tego, co przewidywalne i ujednolicone. Chociaż na różnych szczeblach postępu, chociaż w różnym stopniu zaprawieni w innowacyjności i dostępności do środków finansowych, jesteście usadowieni w tej samej wiedzy, rozpanoszeni w tych samych procedurach, **stłamszeni w jednej wykładni nauki**. To nie tyle echo średniowiecznego uniwersytetu i idei uniwersalnej kultury, ile władza globalnej ekonometrii uczelni i powszechnej użyteczności społecznej.

Maszynaria ujednocionej nauki jest daleka od Derri-diańskiej *différance*, która „nie rządzi niczym, nad niczym nie panuje i nie sprawuje nigdzie władzy” (Derrida, 1978, s. 402). Globalne „to samo” ma niską tolerancję różnicy. Dopuszcza ją tylko na mocy podporządkowania. O ile różnice są drugorzędne, nieistotne dla władzy jednolitej naukowości, o tyle mogą istnieć jako drobne, lokalne, doraźne praktyki. Zagłuszony zostaje tym samym imperatyw, który każe nam się upomnieć o Różnicę radykalnie pojętą, niesprowadzoną jedynie do wspólnoty poróżnionych nieistotnie stanowisk, tę różnicę, która nakazywała Nietzscheańskiemu Zaratustrze kroczyć ponad głowami tych, co są jednakowi, z okrzykiem, że „ludzie jednakowymi nie są” (Nietzsche, 1907, s. 152). Uniwersytet staje się ubogi, gdy jest mało wyrazisty, gdy nie przechowuje radykalnej różnicy, którą wykładał „nauczyciel wiecznego wrotu” (Nietzsche, 1907, s. 274), przynoszącej „inne” w ruchu powtórzenia i wiecznego powrotu rzeczy.

Problemem jest jednak to, że nie wiemy, skąd płynie dziś wzmocnienie dla wiary, że świat potrzebuje wszędzie takiego samego uniwersytetu, wspartego na podobnych kryteriach w Ameryce Łacińskiej, Azji czy Europie. Coś, na przekór tendencjom, każe nam temu nie ufać i na wzór Nietzscheańskiego Zaratustry, rozprawiającego się z nauką, każe nam wyjść, wymknąć się, „by wpuścić świeże powietrze” (Nietzsche, 1907, s. 377). Myślenie systemowe, wprowadzające uniwersalne rozwiązania, ujarzmiające poróżnienie, taką wiarę uprawomocnia. A to niedobra dla człowieka wiara, która jest przeciw kulturze, przeciw różnicy, przeciw lokalności, przeciw zadomowieniu. Żaden system nie boleje z powodu kruchości uniwersytetu, żaden system nie cierpi z tego powodu,

że nie chronimy tego, co drobne, niedojrzałe, niepewne, lokalne, kruche, nieskończone, niespotykane, niewyobrażalne etc. Globalny świat nie rozwinię tęsknoty za utraconym poróżnieniem, ale już człowiek lokalny, dookreślony przez punkt czasoprzestrzeni, świadomy umiejscowienia i doraźności rzeczy, taką tęsknotę, a może i pragnienie, rozwinię. To wielkie, nie dość wypowiedziane **pragnienie poróżnionego, umiejscowionego uniwersytetu**.

Im mocniej zakorzeniają się procedury uniwersalizujące w kontroli uniwersytetów, tym mocniejsze jest w nas przeświadczenie, że świat nie potrzebuje globalnych uniwersytetów, bo człowiek jest bardziej umiejscowiony, niż to chcemy przyznać. To, co ważne dla nas, to różnica, nieprzekładalność wiedzy, nieprzekładalność języków, kontekstualność myśli i czynów, ale i doznanie kruchości tego, co „lokalnie ludzkie”, co wymaga od nas by się pochylić nad człowiekiem lokalnym, zobowiązanym wobec miejsca, wędrującym z ideą domu, rozwijającym wątpliwości „tu i teraz”, nawet gdy Nietzscheańsko powracają wiecznie. Porównawstwo nie powinno sprowadzać się do bezpiecznego poruszania się między konfrontowanymi standardami. Porównawstwo ma być wsparte na wyobraźni, która dopuszcza i niebezpieczeństwo, i uwrażliwienie na różnicę, której nie da się zrównać, przyciąć, przełożyć, pojąć, a w końcu oswoić.

Czwarta podpowiedź płynąca z terenu: Region i życie

Terenowe myślenie w końcu musi naprowadzić na mocne słowo: region. Uniwersytet powinien być wydobyty przez region, który przydaje osobne myślenie, osobne działanie, który nie nakazuje dopasowywać pojęć i narzędzi do kanonu centrum administracyjnego. Region uwrażliwia na miejsce, które nie jest miejscem przypadkowym, tak często unieważnianym w „niezakorzenionej” nauce. Myślenie o regionach jest dążeniem „do wewnątrz”, jest „poszukiwaniem środka”, ale i postawą autentycznego życia „autentycznych centrów” – blisko człowieka, jak napisze Krzysztof Czyżewski (Czyżewski, 2015, s. 65–66). Błędem jednak byłoby sądzić, że region nas zatrzymuje i nie wyprowadza dalej, poza domowe myślenie. Region uwrażliwia na bycie osobne, również na bycie osobne innych – mających swój dom, będących „gdzie indziej”, daleko, na zewnątrz, poza, na granicy etc. Jednak ważne jest, że region chroni odpowiedzialność uniwersytetu jako miejsca badań, miejsca edukacji, miejsca spotkania.

Chroniąc poczucie ciężenia uniwersytetu w miejscu, wskazujemy, że **uniwersytet nie może być globalną igraszką, eksperymentem laboratoryjnym, „sztuczka”**, uniwersalnym projektem – niemającym przełożenia na życie „tu i teraz”. Kultura to nie nowoczesny projekt laboratorium. Uniwersytet jest zobowiązaniem wobec przestrzeni najbliższej, po to istniejącym, by uczyć zobowiązania wobec tego, co i najdalej. Uniwersytet to zobowiązanie wobec domu i wspólnoty, ale i wobec przybysza. Jest blisko życia,

pojętego nie biologicznie, ale Nietzscheańsko i Diltheyowsko. Jak wykłada Nietzsche, życie nie jest ciężkim jarzmem, podobnie jak nie jest opowieścią o błahym szczęściu, ale związane z wolą mocy staje się aktem przychylności (Nietzsche, 1907, s. 44–45). Nietzscheańskie bycie „przychylnym życiu” (Nietzsche, 1907, s. 44) każe w tej perspektywie postrzegać życie ludzkie, które jest ruchem, utkane z ducha lekkości, jest twórcze i jako takie otwiera świat przyszłości. Krzysztof Michalski, podejmując myśl mistrza, napisze, że z jednej strony życie jest oswojone, zasymilowane z tym, co znane („tu dom, tu góra, tu młotek, a tu trójkąt”), a z drugiej – jest czymś więcej, obcym, różnym od tego, co wyobrażone („Jest różne od tego, co mogę nazwać moim, głęboką, przepastną, niedającą się przewyciężyć różnicą”) (Michalski, 2007, s. 94).

Ważne, by uniwersytet istniał **w poczuciu bliskości z życiem, pojętym w tym, co domowe i przepastne jednocześnie**, tak jak ważne było, by Diltheyowskie *Geisteswissenschaften* dotykały życia (Dilthey, 1987, s. 186–190). **A może właśnie wielkość doświadczenia uniwersytetu bierze się z wniknięcia w to, co domowe, a zatem przepastne?** Humanistyka, na której wspiera się uniwersytet chroniący myślenie, miała wszak dotykać życia, by wiązać myśl, działanie i życie. Granice rozumienia są granicami życia – to, o co toczy się bój, to podjęcie życia, jak wskazuje Wilhelm Dilthey (Dilthey, 1970, s. 70–73). Uniwersytet jest w tym hermeneutycznym momencie zakorzeniony w zobowiązaniu wobec życia.

W żadnej mierze nie przekłada się to na instrumentalność i żądanie, by uniwersytet był skutecznym i rozwiązywał

problemy społeczne, marginalizując dociekania uznane za nieużyteczne. Chodzi o **dotyk życia** w tej mierze, w jakiej **uniwersytet ma być obrońcą postawy zobowiązania**, brania odpowiedzialności, przerzucania pomostów między osobą i wspólnotą, afirmowania różnicy, która napędza pracę wyobraźni.

Piąta podpowiedź płynąca z terenu: Zadomowienie

Uniwersytet nie może być bezdomny, niezakotwiczony, niezobowiązujący. W przestrzeni uniwersytetu nie patrzymy na świat „znikąd” nauki, ale z wnętrza przestrzeni kulturowej, która nadaje nauce rys kulturowy, moralny, estetyczny. Dom jest wyrazisty. Dlatego uczelnia, jeśli przyjmie na siebie wymowę domu, nie powinna rozwijać opowieści o poznawczej i moralnej neutralności, upatrując w niej skutecznego narzędzia powstrzymania stronniczości. Już nauki Nietzscheańskie, co zinterpretował Michalski, przynoszą ostudzenie wiary w neutralność poprzez odniesienie do życia – „dopiero to życie, [...] dopiero ocena przez odniesienie do niego może wydobyć na jaw ważność – co za tym idzie – znaczenie takiego poznania” (Michalski, 2007, s. 50).

Neutralność zostaje zahamowana z uwagi na życie, z uwagi na to, co autorskie. Jednak, gdyby pójść dalej, jest pohamowana i przez to, co domowe. Wyrazistość, naznaczenie imieniem i miejscem, akcentowanie perspektywizmu badań, patrzeć z wnętrza „domu” jest najlepszą zaporą przed preferowaniem swojskiego, miernego, politycznie

poprawnego, słusznego ideologicznie wyroku czy wykładni. Brak neutralności, podobnie jak brak anonimowości, chroni przed tchórzostwem oceny. Dając nazwisko, nadajemy rangę myśli, którą powołujemy, myśl staje się czynem, za który jesteśmy odpowiedzialni. Jesteśmy gotowi jej bronić, można nas obwiniać za to, co powołaliśmy, uznaliśmy, potwierdziliśmy, odrzuciliśmy, ale można nam za ten wybór być wdzięcznym. W każdym przypadku brak anonimowości służy wyrazistości badacza i uniwersytetu. W banalnej afirmacji „ślepych recenzji” widać, jak bardzo rozłączyliśmy myślenie o domu, zobowiązaniu i indywiduum z myśleniem o rzetelności i bezstronności.

Mądry jest ten, jak napisze Michalski, kto sięga nie tylko do tego, co dane, zastane czy zaplanowane, ale wychodzi dalej i wzwyż – sięga „do gwiazd” (Michalski, 2007, s. 93). Uniwersytet, jeśli zechcemy na niego spojrzeć w lokalno-światowym ukierunkowaniu, powinien być zakorzeniony, aby mógł być wyraźny i by mógł **sięgać gwiazd**. Mocowanie z ideą domu jest już zawsze wychodzeniem i powrotem, odnową i porzuceniem. Zadomowienie w świecie okazuje się wpięciem zadomowieniem w idei regionu i domu jako przestrzeni duchowej, tym, co Niemcy i Ślązacy określają mianem *Heimat*, a co trudne bywa do przełożenia na język polski. *Heimat* miał otwierać na świat, a nie go zamykać. W ten sposób domowe znaczyło światowe. Oikologia (Sławek, Kunce, Kadłubek, 2013), jako nauka (o) domu, nie cofa się przed ideą *Heimat*, na której ślad natrafiamy w myśleniu Johanna Gottfrieda Herdera o więziach, poczuciu przynależności, ludowości i narodzie, wreszcie o kulturze, która kształtuje człowieka (Herder, 1962, s. 388). *Heimat* jest tym,

co, jak wskazuje Peter Blickle, podejmując myśl Herdera, wyraża się w „pojęciu przynależności” i „bycia w domu” (Blickle, 2002, s. 54). Myślenie oikologiczne, wiążące dom, człowieka i miejsce, nie jest przywiązane mocno do idei narodu, gdyż znacznie mu bliżej do związania losu indywidualnego z ziemią, o czym pisał José Ortega y Gasset (Ortega y Gasset, 1992, s. 25–39). **Dom to otwarcie, stąd Heimat staje się kosmosem.** Chroni czułość, abstrakcję i konkret. Wracamy do tego, nie chcąc ulec ani łatwym mitologiom stada, ani mitologiom niezakorzenionej (nie)wspólnoty.

Uniwersytet potrzebuje na nowo zadomowienia w uwrażliwieniu na miejsce. Zadomowienie w okolicznej przestrzeni nie jest neutralne, dlatego już jest zobowiązaniem. I dopiero to zadomowienie otwiera na świat. Wyobraźnia ludzi uniwersytetu lokuje się w przecięciu świata i domu. Spoglądając na świat, patrzymy z domu. Także z domu wyruszamy w stronę tego, co dalekie. **Wyobraźnia planetarna jest wyobraźnią domową.** Uniwersytet w służbie prawdy nie może nie służyć domowi i światu. W gest intelektualisty, nawet najbardziej odległy od przełożenia na sferę kultury, wpisuje się pojęcie służby i pokory. Ostatecznie świat wzmacniamy lub go destruujemy. Naukowcy – jednocześnie porządkowi i szaleńcy, odkrywcy i archiwiści, mędrcy i uczniowie, cierpliwi eksperymentatorzy i ekstremalni artyści, piewcy procedur i ekspertyz czy apologeci swobody i ruchu metafor etc. – łączą dyscyplinę i porządek z tym, co nieobliczalne, niespotykane, nieskończone, niezrozumiałe. Ale w tym zderzeniu sfer, które wymykają się scaleniu, niczym w haśle służebności regułom i pochwale imperatywu ich łamania, następuje realizacja

służebności wobec idei domu – przeciwko któremu się buntujemy i który potwierdzamy, który opuszczamy i do którego nieustannie wracamy, powtarzamy, odzyskujemy, przetwarzamy etc. W zderzeniu prowokacji, entuzjazmu wyjścia i służby w miejscu uniwersytet odnajduje się na nowo jako trudna wspólnota.

Szósta odpowiedź płynąca z terenu: Osobny uniwersytet i autonomia

Bycie w terenie to szacunek dla autonomii w myśleniu o osobie i miejscu. Autonomia uniwersytetu, jako postulat i imperatyw, jako praktyka życia, nie może zostać stłumiona. Wiedział o tym Józef Maria Bocheński, wskazując, że istota autonomii zasadza się na sześciu postulatach: (1) uniwersytet powinien być odrębnym, samodzielnym podmiotem prawa; (2) organizacja, rodzaj badań oraz nauczania jest autonomiczną, wewnętrzną sprawą uniwersytetu; (3) uniwersytet podejmuje samodzielne decyzje kadrowe, a także te dotyczące studentów; (4) uniwersytet samodzielnie wybiera władze; (5) uniwersytet samodzielnie dysponuje środkami finansowymi i żadna instytucja (np. państwowa, kościelna) nie może dyktować uczelni, na co wydawać pieniądze; (6) dyscyplina badań, dyscyplina nauczania jest również autonomiczną sprawą uniwersytetu (Bocheński, 1993, s. 67–68).

Autonomia jest nierozzerwalnie związana z uznaniem uniwersytetu za „czysto duchową potęgę”, jak napisze Bocheński (Bocheński, 1993, s. 70). Zatrzymajmy się przy tym

sformułowaniu, które dzisiaj celowo jest przez nas zapomniane. Gdyby odebrać uniwersytetowi tę swoistą „moc duchową”, przekształcając go w sprawną, dobrze zorganizowaną, ekspercką instytucję, musielibyśmy się zgodzić na zaprzepaszczenie wielowiekowej tradycji, która nie sprowadzała uniwersytetu do użyteczności, doraźności i organizacji. Wymiar duchowy uniwersytetu, tak nieprzystający do języków, którymi dziś biurokratycznie opisujemy świat nauki i edukacji, nie pozwala go ustawić w jednym szeregu z innymi instytucjami społecznymi.

Bocheński nie był pierwszym ani ostatnim, który o autonomii pisał, ale był jednym z tych, którzy w niej upatrywali dobrych relacji państwo – uniwersytet, Kościół – uniwersytet. Tadeusz Sławek napisze o autonomiczności, że „zakłada właśnie refleksyjność, refleksyjność będącą niezbywalnym warunkiem autonomiczności, która bez tej refleksyjności staje się [...] zwykłym ‘małpowaniem’” (Sławek, 2011, s. 29). Człowiek jest „wolny ku sobie” i „dla siebie”, ale musi być jednocześnie „wolny od siebie”, zwłaszcza „od nadmiaru siebie” (Sławek, 2011, s. 21).

Autonomia uniwersytetu nie jest autonomią zarządcy. Chodzi o autonomię badań, osobność ducha uniwersytetu zakotwiczonego się w specyficznym miejscu. Autonomię ludzi wolnych w myśleniu i działaniu. Oczywiście, autonomia nie oznacza bezkarności ani swawoli finansowej uniwersytetu, podobnie jak nie oznacza swawoli intelektualnej. Wręcz przeciwnie, z autonomii bierze się odpowiedzialność za jakość tego, co istnieje „samo”, „osobno”, ale w korespondencji z rodziną innych uniwersytetów.

Z autonomią wiążą się również wymagania kulturowe. Najpierw trzeba być osobno, by móc być razem. Wiedzą o tym znawcy wspólnot i przestrzeni. Georg Simmel napisze, że „jesteśmy istotami, które rozdzielają to, co powiązane, albo łączą to, co rozdzielone, zarówno w sensie bezpośrednim, jak symbolicznym, zarówno cielesnym, jak duchowym” (Simmel, 2006, s. 185). Roberto Esposito zauważy, że nasze bycie we wspólnocie powinno wychodzić w stronę tego, co wykorzenione, ale i zakorzenione, bo jest w nim i nasza zasiedziałość, i wędrówka (Esposito, 2010, s. 5). Nieustannie spoglądać winnyśmy w złączenie tego, co ważne: *locus* i *communitas*. Nie chodzi o powołanie monolitu, systemu, jedności i władzy swojskości, ale o wychylenie w stronę tego, co poróżnione i znane jednocześnie.

Uniwersytet osobny staje się taki właśnie przez wyrazistość idei. Jedynie **osobność rozwiązań wnosi to, co nowe, do przestrzeni światowej**, a jakość myślenia i badań jest naznaczona tym, co specyficzne, odmienne, zadziwiające. Światowy uniwersytet jest wyrazisty. Służy temu umiłowanie autonomii języków, którymi uniwersytety kreują świat, przywiązanie do własnych autonomicznych form naukowych (tak dalekie od zalecenia, dzisiaj rozwijanego, by stosować jedną miarę do tekstu naukowego wykładaną w czasie warsztatów „jak napisać tekst naukowy”), preferencja własnych pojęć, upodobanie do określonych metafor, przywiązywanie wagi do specyfiki praktyk naukowych i specyfiki terytoriów duchowych. I znowu tę pochwałę autonomii myślenia musielibyśmy związać z niepohamowanym twórczym życiem, które „wychodzi zawsze poza siebie, tworząc coraz to nowe formy, z których żadna nie może stać się

jego formą ostateczną” (Michalski, 2007, s. 241). Za osobnym myśleniem, osobnymi praktykami, osobnymi dyskursami, osobnymi wartościami, o które warto toczyć wspólnotowy bój, skrywa się marka kulturowa. **Uniwersytet powinien posiadać autonomiczną markę kulturową.**

Siódma podpowiedź płynąca z terenu: Uniwersytet w wyrazistym regionie – region w wyrazistym uniwersytecie

Kiedy myślimy o uniwersytecie w przecięciu świata i domu, mamy na myśli wyobrażony uniwersytet jako taki i przyszłość uniwersyteckiej wspólnoty. Mowa o potencji. Mowa o ogólności. Jednak równie istotny jest uniwersytet spotykany „tu i teraz”, który byłby wydobyty poprzez region, którego idee wzmacniałyby terytorium i który wpisywałby się w tradycję duchową. Wskażmy kilka tropów. Celowo przywołajmy mocne regiony, które wyznaczone są osobnością i specyfiką, często też osiągnięciami autonomicznymi, a nawet rozwijanymi aspiracjami niepodległościowymi.

Ślady myślenia o sile regionu znajdujemy na Uniwersytecie Kraju Basków – Euskal Herriko Unibertsitatea, zlokalizowanym w kampusach w Bilbao (bask. Bilbo), w Vitoria-Gasteiz i w San Sebastián (bask. Donostia). Misja Uniwersytetu, opisana w językach baskijskim (Euskara), hiszpańskim i angielskim, nakierowana jest na **podjęcie dziedzictwa kulturowego regionu**, a o Uczelni pisze się jako o opiece nad odwiecznym dziedzictwem językowym, który dba o podniesienie praindoeuropejskiego języka baskijskiego na najwyż-

szy poziom edukacyjny (zob. <https://www.ehu.eus/en/en-mission>). Badania teoretyczne są wzmocnione tworzeniem wiedzy teoretycznej w celu poprawy życia ludzi w regionie. Kraj Basków to wyrazisty teren, a uniwersytet baskijski odczytuje siebie w otwarciu na to, co uniwersalne, co wymaga sprostania różnorodnym europejskim i światowym mechanizmom edukacyjnym, ale co przede wszystkim zachowuje osobność, co jest jedyne, na swój sposób dumne, odpowiedzialne za miejsce pojęte jako dom.

Szukając wyrazistych śladów splecenia domu i uniwersytetu, nie sposób w przestrzeni europejskiej zignorować Katalonii. Jest ona wyrazistym regionem, a to wymaga od uniwersytetu, by umiał podjąć dziedzictwo, swoiste zaplecze duchowe, by potrafił odpowiedzieć na społeczne problemy, a jednocześnie by nie tracił międzynarodowego charakteru badań, otwartości, impetu światowości. Gdy spojrzymy na autoprezentację Uniwersytetu w Barcelonie – Universitat de Barcelona, upowszechnioną w językach katalońskim (Català), hiszpańskim i angielskim, to dostrzeżemy dumę z bycia placówką uplasowaną na wyżynach edukacji katalońskiej i państwowej, która szczyci się kompleksową edukacją i prężnością badań naukowych o wymiarze europejskim, z licznymi programami badawczymi nakierowanymi na świat i region (zob. <https://www.ub.edu/web/ub/en/universitat/universitat.html>). Dostrzeżemy także, że opis Uniwersytetu wspiera się na deklaracji o ścisłym związaniu z historią Barcelony i Katalonii, że nie ustaje w łączeniu wartości płynących z tradycji z pozycją Uczelni jako instytucji zajmującej się innowacjami i doskonałością nauczania. Uniwersytet w Barcelonie jest otwarty i kosmopolityczny

Podpowiedzi dla uniwersytetu płynące z doświadczenia terenu

jak miasto, z którego pochodzi i od którego bierze swoją nazwę, ale jest też lokalnie centralny, mocno wrosnięty w teren, który jest **otwarty i uwikłany w spotkania** w historii, w byciu na granicy, w przecięciu świata i wyrazistego domu.

By sięgnąć toposu niezwykle czytelnego dla myślenia o domu, o miejscu właśnie, o przestrzeni wręcz mitycznej dla rozwoju uniwersyteckiej myśli europejskiej, odwołajmy się do Heidelbergu. Universität Heidelberg (Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg) opisuje siebie przez historię wywiedzioną z XIV wieku, przez licznych laureatów Nagrody Nobla, ale i przez miejsce – Heidelberg, a szerzej Badenię-Wirtembergię (Baden-Württemberg).

Fotografia (fot. 1), przez którą rozpoczyna się spotkanie wizualne z Uniwersytetem na stronie internetowej, jest romantyczną opowieścią o miejscu, gdzie krajobraz osnuty mgłą pozwala przedostać się do uniwersytetu zanurzonego w mistycznej powadze terytorium. Droga, ulubiony topos



Fot. 1. Universität Heidelberg, <https://www.uni-heidelberg.de/de> [dostęp: 10 września 2020 roku]

myśli akademickiej, most jako pomost „do”, wody rzeki Neckar, niebo, tajemnicze lasy, masyw górski Odenwald, rysujące się w oddali budynki, dostrzegalna wieża kościoła, stają się zaproszeniem nie tyle znakowym, ile metafizycznym, zaproszeniem do podróży w głąb uniwersytetu. W głąb myśli, idei nauki dla nauki. Przedostajemy się tam przez miejsce/dom.

Mówiąc i myśląc o tym Uniwersytecie, nie mamy wątpliwości, że to liczący się na arenie międzynarodowej ośrodek badawczy, który w opisach prezentuje się jako uczelnia stawiająca na wysoko teoretyczne i metodologiczne badania, ale i na jakość wykładanych przedmiotów w ramach dyscyplin. To Uniwersytet, który dostrzega nie tylko siłę dyscyplin, ale i współpracę między nimi, a także myślenie poza granicami dyscyplin, by móc pracować nad złożonymi problemami, które są kluczowe dla kształtowania przyszłości, a tym samym do przyjęcia odpowiedzialności społecznej (zob. <https://www.uni-heidelberg.de/en/research/research-profile>). Uniwersytet Heidelberg postrzega sam siebie jako ważnego interesariusza społecznego, aktywnie kształtującego przyszłość, promującego odpowiedzialny transfer wiedzy we współpracy ze swoimi silnymi partnerami lokalnymi, regionalnymi i międzynarodowymi. To ważne stwierdzenie w opisie Uczelni, które pozwala zrozumieć, że Heidelberg jest nie tylko znanym na świecie uniwersytetem, wręcz typicznym krajobrazem, miłą przestrzenią, przepelnioną historią, ale jest i **silnym miejscem, kluczowym dla kształtowania domu, wychylonym w przyszłość, gdzie liczyć się będzie myślenie w przeciwieństwie do domu i świata**. Ciężenie miejsca jest w Heidelbergu odczuwalne na każdym kroku.

Jeszcze innym śladem, ważnym dla myślenia o uniwersytecie przez teren, jest Uniwersytet Edynburski – The University of Edinburgh. Definiowanie Uniwersytetu dokonuje się w odwołaniu do tego, co globalne i lokalne. Zakładki *global* i *local* uniwersyteckiej strony internetowej naprowadzają na swoiste napięcie, które odsłania siłę badawczą i dydaktyczną Uczelni. Celem Uniwersytetu jest współpraca z partnerami w taki sposób, by ustanowić region jako centrum ważne w Europie, przyciągające inwestycje, napędzające przedsiębiorczość i sprzyjające regionowi. Współpraca naukowców i studentów z lokalnymi społecznościami nad różnymi interesującymi projektami jest niezwykle istotna (zob. <https://www.ed.ac.uk/local/projects>). Podobnie jak powiązanie miasta i Uczelni przejawiające się w wielu prostych udogodnieniach dostępnych dla mieszkańców Edynburga niezwiązanych z Uczelnią (zajęcia wieczorowe, krótkie kursy, a nawet członkostwo zapewniające wstęp na siłownię! – zob. <https://www.ed.ac.uk/local/university-city>). **Siła lokalna staje się siłą światową**, co jest podkreślane w autoprezentacji, a to sprawia, że Uniwersytet wnosi znaczący wkład w świat poprzez globalne partnerstwa, wymianę i zaangażowanie (zob. <https://www.ed.ac.uk/global>). Uniwersytet Edynburski jest jednym z najlepszych na świecie uniwersytetów prowadzących intensywne badania, zajmujących wysoką pozycję pod względem siły badawczej i działalności naukowej sklasyfikowanej jako wiodąca na świecie (zob. <https://www.ed.ac.uk/research>). *Edinburgh Global* i *Edinburgh Local* wyznaczają ramy myślenia, które nie ignorują siły terytorium.

Uniwersytet pomyślany w przeciwieństwie świata i domu musi tak pojętą siłę terytorium uwzględnić. Możemy roz-

wijać nadzieję, że takie staną się niektóre uniwersytety znajdujące się w dzisiejszym państwie polskim, które mają potencję domowo-światowych, gdyż posiadają silne oparcie w terytorium, w silnym regionie i w myśleniu uniwersalnym, wiążącym dom ze światem. Myślę tu zwłaszcza o Uniwersytecie Śląskim, Uniwersytecie im. Adama Mickiewicza, a także o Uniwersytecie Warmińsko-Mazurskim, Uniwersytecie Gdańskim czy Uniwersytecie Wrocławskim – jeśli te ostatnie zechcą podjąć duchowe miejsce w jego obcości i odrębności regionalnej.

Ósma podpowieź płynąca z terenu: Duchowy grunt do budowania autonomicznego rdzenia uniwersytetu

Teren, gdy zechcemy tym pojęciem objąć duchową, historyczną, ekonomiczną i geograficzną jakość, odnosi nas do krajobrazu, tradycji kultury materialnej i gospodarowania, ale i wartości, którymi się kierujemy, wzorców tożsamości z uwagi na te, a nie inne kryteria przynależnościowe, pojmowania wolności i relacji człowiek – zbiorowość, etosu pracy, praktyk komunikacyjnych, ale i wykładni czasu i przestrzeni, wykładni konieczności i przypadku, przywiązania do niezliczonych subtelnych powiązań, które tworzą tkankę rzeczywistości między nami i wokół nas, mimo nas. Odnosi nas wreszcie do kwestii metafizycznych, przerzucania pomostów między nami a niepojętym „tam”, do stawiania pytań granicznych i mocowania się z pojmowaniem relacji człowiek – Bóg. Tym samym **teren**

stanowi grunt do budowania autonomicznego rdzenia uniwersytetu.

Jak się do tego myślenia przedostać? Pierwszy krok to porzucenie uprzywilejowanego centrum władzy/wiedzy, gdyż stamtąd niewiele widać. Zwłaszcza w humanistyce. Teren się rozmywa, człowiek niknie w przepływach, a dom przestaje być zadaniem do wypełnienia. Oddalenie od centrum, zbawienny dystans poznania i wycofanie sprzyjają powoływaniu osobnych, peryferyjnych „autentycznych centrów”, by jeszcze raz przywołać określenie Czyżewskiego (Czyżewski, 2015, s. 65). Bycie na peryferiach, ale rozumianych afirmująco, a nie pogardliwie, stwarza dobry grunt dla myślenia z dala od osłepiającego światła tych, co tak samo, w podobnym schemacie, z podobnym rozłożeniem akcentów potwierdzają siebie.

Odkrycie uniwersytetu w jego peryferyjności nie jest jednak w żadnej mierze apologią miernej wiedzy, służącej ochronie zaściankowych interesów swojskiego stada. To raczej odkrycie **peryferyjności uniwersytetu**, który chroni wiedzę kruchą, osłania to, co zagrożone w myśleniu o człowieku i wspólnocie. To wydobywanie peryferyjności w uwrażliwieniu na różnicę, na osobność miejsca, na detal, na to, co na uboczu. Nieustanne rozmontowywanie władzy centrum i systemowej wykładni świata pozwala, już dalej, wydobyć migotliwą tkankę życia i afirmować to, co przychodzi niespodziewanie. Umożliwia też **zachowanie powagi uniwersytetu** w zobowiązaniu wobec miejsca. To niezwykle ważny krok. A powaga ulokowana jest nie w technice czy politycznej doraźności uniwersytetu, choć te widoczne na powierzchni życia uniwersyteckiego mogą silnie przyku-

wać uwagę gapiów, ale w **substancjalnym rdzeniu, który przechowuje napięcie dom – universum**. Niezależnie od zmiany kostiumu średniowiecznego na nowożytny czy współczesny, obowiązkiem uniwersytetu jest przemyślenie na nowo substancjalnego rdzenia, mocowanie się z relacją „tu i tam”, „teraz i wiecznie”, w miejscu i na świecie. Wtedy odsłania się przed nami dom jako Europa, dom jako silne regiony, w końcu dom rozciągnięty na świat miejsc i poczucie wspólnoty tych, którzy podejmują swe umiejscowienie w ramach zakorzenienia w *universum*, w ramach przemyślenia zobowiązania i (bez)domności nauki, w powrocie do domu. Tylko w ten sposób uniwersytet może stać się **przygodą wolnych ludzi**, którzy wytrwale podążają przed siebie, stąpając po ziemi, uważnie słuchając terytorium duchowego i patrząc w gwiazdy. Zyskuje nawet poetyckie oblicze, nie przypisując nadmiernej roli pospolitym wskaźnikom użyteczności, postępu i instynktom walki. Poezja przecięcia domu i świata czyni lokalno-światowy uniwersytet wymagającym zadaniem.

Bibliografia

- Arystoteles, 1983: *Metafizyka*. Przekł., wstęp, komentarz i skorowidz K. Leśniak. PWN, Warszawa.
- Blickle P., 2002: *Heimat. A critical theory of the German idea of homeland*. Camden House, New York.
- Bocheński J.M., O.P., 1993: *Sens życia i inne eseje*. Wydawnictwo PHILED, Kraków.

Podpowiedzi dla uniwersytetu płynące z doświadczenia terenu

- Bok D., 2003: *University in the marketplace. The commercialization of higher education*. Princeton University Press, Princeton.
- Carnoy M., 1999: *Globalization and educational reform. What planners need to know*. UNESCO, Paris.
- Clifford J., 1997: *Routes. Travel and translation in the late twentieth century*. Harvard University Press, Cambridge–London.
- Czyżewski K., 2015: *Od granic do samego środka, czyli Europejczycy w poszukiwaniu tożsamości*. W: *Czas przekraczania granic. Antologia Borussi 1990–2015*. Red. I. Liżewska, K. Brakoniecki, R. Traba. Narodowe Centrum Kultury, Stowarzyszenie Wspólnota Kulturowa „Borussia”, Warszawa.
- Derrida J., 1978: *Różnia (Différance)*. Przeł. J. Skoczylas. W: *Drogi współczesnej filozofii*. Red. M. Siemek. Czytelnik, Warszawa.
- Derrida J., 1997: *Wykład z okazji nadania tytułu doktora honoris causa w Uniwersytecie Śląskim w Katowicach*. W: *Jacques Derrida. Doktor honoris causa Universitatis Silesiensis*. Oprac. T. Rachwał. Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice.
- Dilthey W., 1970: *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*. Einleitung von M. Riedel. Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- Dilthey W., 1987: *Rozumienie „ nauk o duchu”*. Przeł. K. Krzemieniowa. W: Z. Kuderowicz: *Dilthey*. Wiedza Powszechna, Warszawa.
- Esposito R., 2010: *Communitas. The origin and destiny of community*. Przeł. T. Campbell. Stanford University Press, Stanford.
- Heidegger M., 1958: *What is philosophy?* Trans. J. T. Wilde and W. Kluback. College and University Press, New Haven.
- Herder J.G., 1962: *Myśli o filozofii dziejów*. Przeł. J. Gałęcki, wstęp i komentarz E. Adler. PWN, Warszawa.

- Humboldt W., 1989: *Organizacja instytucji naukowych*. W: B. Andrzejewski: *Wilhelm von Humboldt*. Wiedza Powszechna, Warszawa.
- Jaspers K., 2000: *Wprowadzenie do filozofii. Dwanaście odczytów radiowych*. Przeł. A. Wołkowicz. Wydawnictwo Siedmioróg, Wrocław.
- Kairski M., Buliński T. (red.), 2011: *Teren w antropologii. Praktyka badawcza we współczesnej antropologii kulturowej*. Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań.
- Kościelniak C., Makowski J., 2011: *Uniwersytet na rozdrożu*. W: *Wolność, równość, uniwersytet*. Red. C. Kościelniak, J. Makowski. Instytut Obywatelski, Warszawa.
- Kunce A., 2016: *Człowiek lokalny. Rozważania umiejscowione*. Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice.
- Kulas D., 2006: *O nomadycznej filozofii*. „Anthropos?” nr 6–7.
- Liotard J.-F., 1997: *Kondycja ponowoczesna. Raport o stanie wiedzy*. Przeł. M. Kowalska, J. Migasiński. Fundacja Aletheia, Warszawa.
- Merton T., 2015: *Siedmiopiętrowa góra*. Przeł. M. Morstin-Górska. Zysk i S-ka Wydawnictwo, Poznań.
- Michalski K., 2007: *Płomień wieczności. Eseje o myślach Fryderyka Nietzschego*. Wydawnictwo Znak, Kraków.
- Nietzsche F., 1907: *Tako rzecze Zaratustra. Książka dla wszystkich i dla nikogo*. Przeł. W. Berent. Nakład Jakóba Mortkowicza, Warszawa.
- Nietzsche F., 1909–1910: *Wędrowiec i jego cień (Ludzkie, arcyłudzkie, część druga)*. Przeł. Konrad Drzewiecki. Nakład Jakóba Mortkowicza, Warszawa.
- Ortega y Gasset J., 1992: *Tematy podróżne*. W: Idem: *Po co wracamy do filozofii?* Wyb. i wstęp S. Cichowicz. Przeł. E. Burska, M. Iwińska, A. Jancewicz. Spacja, Warszawa.

Podpowiedzi dla uniwersytetu płynące z doświadczenia terenu

- Platon, 1959: *Teajtet*. Przeł., wstęp i objaśnienia W. Witwicki. PWN, Warszawa.
- Rashdall H., 2010: *The universities of Europe in the middle ages*. Vol. 1. Cambridge University Press, Cambridge.
- Robben A.C.G. M., Sulka J.A., eds., 2006: *Ethnographic fieldwork. An anthropological reader*. Wiley-Blackwell, Malden.
- Rüegg W., ed., 2004: *History of the university in Europe. Universities in the nineteenth and early twentieth centuries (1800–1945)*. Vol. 3. Cambridge University Press, Cambridge.
- Simmel G., 2006: *Most i drzwi*. W: Idem: *Most i drzwi. Wybór esejów*. Przeł. M. Łukasiewicz. Wstęp A. Zeidler-Janiszewska. Oficyna Naukowa, Warszawa.
- Sławek T., 2011: *Autonomia, kształcenie, dług*. W: *Wolność, równość, uniwersytet*. Red. C. Kościelniak, J. Makowski. Instytut Obywatelski, Warszawa.
- Sławek T., Kunce A., Kadłubek Z., 2013: *Oikologia. Nauka o domu*. SIW, Katowice.
- Tołstoj L., 2004: *Droga życia*. Przeł. A. Kunicka. Wydawnictwo Aletheia, Warszawa.
- Watson C.W., ed., 1999: *Being there. Fieldwork in anthropology (anthropology, culture and society)*. Pluto Press, London–New York.

Aleksandra Kunce

Hints for the university from the experience of the land

Abstract: A university aspiring to transcend categorizations of thought and spirit of familiarity is, at the same time, a space which binds us and anchors, it is an area of struggle which imposes on us certain obligations, and finally, it is a place which reveals our safe space, even if we freely slip between concepts, methods, tools and goals. What would a university be without the experience of the land? A neutral structure and a global arena? Hubris of knowledge/universal power drawing up systemic plans? The land is the ground for building located reflection and a separate, autonomous core of the university. The oikological humanities are predestined to reflect upon such conceived land, especially since they do not cease to increase the concern for home and, at the same time, emphasize the persuasive thinking about it.

Keywords: university, land, home, localness

Aleksandra Kunce

Sugerencias para la universidad a partir de la experiencia del terreno

Abstracto: La universidad que aspira a superar el pensamiento categorizado y el espíritu de familiaridad es a la vez un espacio que nos une y enraíza, un campo de lucha con que nos comprometemos, un sitio que revela nuestro arraigo, incluso cuando nos deslizamos libremente entre conceptos, métodos, herramientas y metas. ¿Qué sería de una universidad sin la experiencia de estar en el terreno?

Podpowiedzi dla uniwersytetu płynące z doświadczenia terenu

¿Una construcción neutra y una arena global? ¿Una vanagloria del conocimiento/poder universal que trae planes sistémicos? El terreno es un fundamento a partir del cual construir una reflexión localizada y un núcleo autónomo, separado, de la universidad. Las humanidades oikológicas están predestinadas a repensar el terreno así concebido, tanto más cuanto se empeñan en fomentar el cuidado por el hogar y destacan, al mismo tiempo, lo vasta que es la reflexión sobre él.

Palabras clave: universidad, terreno, casa, lo local

Aleksandra Kunce

Podpowiedzi dla uniwersytetu płynące z doświadczenia terenu

Abstrakt: Uniwersytet aspirujący do przekraczania zaszeregowania myśli i ducha swojskości jest jednocześnie tą przestrzenią, która nas wiąże i zakorzenia, jest tym terenem zmagania, który zobowiązuje, jest wreszcie tym miejscem, które odsłania nasze zadowolenie, nawet gdy swobodnie przemykamy między pojęciami, metodami, narzędziami i celami. Czym byłby uniwersytet bez doświadczenia terenu? Neutralną konstrukcją i globalną areną? Pychą wiedzy/władzy uniwersalnej, kreślącą systemowe plany? Teren to grunt do budowania refleksji umiejscowionej i osobnego, autonomicznego rdzenia uniwersytetu. Badacze związani z humanistyką oikologiczną są predestynowani do przemyślenia tak pojętego terenu, tym bardziej że nie ustają w podsycaniu troski o dom i jednocześnie podkreślają przepastne myślenie o nim.

Słowa kluczowe: uniwersytet, teren, dom, lokalność

**Notas
para una autoetnografía del duelo
Del miedo y de las dudas en el trabajo
de campo en Totonacapan, México**

Krystyna Barbara Paradowska
Universidad Veracruzana



Introducción

Cuando hablamos de miedo, a menudo nos referimos a una amplia gama de sensaciones desagradables y perturbadoras que experimentamos en presencia del peligro. El miedo suele ser definido como una sensación de angustia provocada por un peligro real o imaginario, o un sentimiento de desconfianza, que impulsa a creer que ocurrirá un hecho contrario a lo que deseamos. La experiencia del miedo es subjetiva y es vivida en cada caso desde la particularidad del sujeto y su circunstancia. El miedo aparece cuando nuestra integridad física se ve amenazada, pero también cuando peligra nuestra integridad moral. En el trabajo de campo experimentamos ambos peligros y, sin duda, ambos son reales.

Cada contexto imprime su propia huella en las sensaciones que eventualmente nos acompañan en el trabajo de campo. México tiene sus propios matices. Siendo un país pluricultural, multiétnico y biodiverso, sumamente complejo y con agudos problemas que resolver, representa un campo de trabajo de gran riqueza para la investigación inter- y transdisciplinaria, sobre todo para quienes intentan res-

ponder a los actuales desafíos en la materia socioambiental, buscando alternativas de vida sustentable y configuraciones sociales más horizontales e incluyentes.

Las experiencias del proyecto que relataré a continuación se sitúan en la intersección de estos grandes ejes, donde el tema central lo constituyen la conservación de la biodiversidad local y la justicia epistémica para con los pueblos originarios. Intentaré abordar el tema de las dudas y temores en el terreno a través de un relato con elementos autoetnográficos, basado en algunas experiencias más significativas del trabajo de campo realizado entre 2009 y 2013 en el marco de mi investigación doctoral. La investigación se desarrolló en el sureste mexicano, en varias comunidades indígenas del municipio de Papantla en el estado de Veracruz, perteneciente a la región de Totonacapan. Una importante presencia histórica y actual de la población totonaca le otorgó un sello muy particular a este trabajo (Kelly y Palerm, 1952; Ichon, 1973; Medellín-Morales, 1988; Toledo *et al.*, 1999; Ramírez-Melgarejo, 2002) dedicado a la búsqueda de nuevas perspectivas y oportunidades en la restauración del paisaje mediante la inclusión, en esta nueva propuesta biocultural, de cosmovisiones, saberes y prácticas tradicionales de los indígenas (Paradowska, 2013 y 2019).

La interculturalidad marca cualquier trabajo de campo que supone la participación –directa o no– de la población, más aún si de una población indígena se trata y de un investigador que nació y se formó en el extranjero. La interculturalidad está inscrita en la sociedad mexicana, caracterizada por la coexistencia de una diversidad cultural, lingüística, étnica y religiosa y por una gran complejidad

de relaciones entre esta diversidad, que genera tensiones y estigmatizaciones, procesos de exclusión e inclusión; desde luego surge y se enriquece de nuevos matices en el terreno, durante el encuentro entre el “investigador” y el “investigado”. Cuando la cultura del sujeto investigador no es la misma que la cultura estudiada, se crea una brecha lingüística y de referencias culturales que se traduce en dificultades y ciertas incompetencias para la comprensión y el manejo de las situaciones que nacen en contacto con una realidad culturalmente distante. En mi caso, el trabajo de campo en México siempre ha implicado este doble reto, relacionado con la traducción e interpretación de la realidad en la que me he estado sumergiendo, y con mi posicionamiento con respecto a esta realidad y mi participación en ella.

La interculturalidad no solo constituye un reto práctico en el trabajo de campo, sino también un reto teórico, tema enérgicamente discutido por la antropología y los estudios culturales. En su aproximación teórica, Gunther Dietz señala la polisemia de la noción y la existencia de diferentes corrientes que se forman y expresan en función de la perspectiva de la cultura adoptada –estática o dinámica– y en función del uso pragmático de la interculturalidad. Las perspectivas más críticas e identificadas con el contexto latinoamericano son las que exploran “relaciones asimétricas en relación con el poder político y socioeconómico establecido y suelen reflejar las maneras históricas arraigadas de visibilizar o invisibilizar la diversidad, así como la manera de estigmatizar la otredad y de discriminar a ciertos grupos en particular” (Dietz, 2017, p. 193). Los estudios interculturales concebidos desde el enfoque decolonial se ocupan de estu-

diar e intervenir los “espacios entre” las culturas, tratando de develar, cuestionar y transformar desigualdades históricamente arraigadas (Dietz, 2017; Quijano, 2005). Para fines de nuestra reflexión, el “terreno” es precisamente este “espacio entre” las culturas que emerge en el encuentro con los interlocutores académicos y los interlocutores campesinos indígenas. Es un terreno de escalas múltiples, que integran la práctica, pero también la ética, lo social y lo personal, lo íntimo y lo colectivo.

Mi práctica profesional que desarrollé a lo largo de más de dos décadas de estar viviendo y trabajando en el sureste de México como estudiante, asistente de investigación e investigadora, siempre tuvo que ver con el campo ambiental y la revaloración de las formas locales de cuidar el entorno, aproximándome cada vez más a los esfuerzos de la sociedad civil y de las comunidades en defensa de sus lugares-territorios de vida. Estar en el terreno cuando el interés del investigador está centrado en algún aspecto de la conservación de la biodiversidad, la defensa del territorio o de los derechos humanos nos acerca a los sectores en riesgo. La población civil, periodistas, defensores de los derechos humanos y del medioambiente viven una situación de vulnerabilidad extrema ante la incapacidad del estado de garantizar su protección del crimen organizado, a menudo coludido con el sector empresarial y autoridades (CEMDA, 2019)¹. Pese a este contexto desalentador de inseguridad

¹ A consecuencia de la escalada de la actividad del crimen organizado en los últimos años, México se ha catalogado como el país más violento del mundo, a excepción de las regiones que se encuentran abiertamente en conflicto bélico. De acuerdo a los datos proporcionados por el Centro Mexi-

y violencia, debo reconocer que yo misma afortunadamente nunca me he encontrado en situaciones extremas de peligro real y el terreno siempre me ha tratado bien. Por ello, no es precisamente el miedo este sentimiento que se decanta de mis experiencias del trabajo de campo, sino una mezcla de múltiples emociones encontradas que trastocan otras capas de la conciencia. Mi relato tratará de dudas y temores que tienen que ver con la ética de la investigación en el contexto intercultural, que surgen en el marco del proyecto en Totonacapan.

Al compartir mis reflexiones con el lector espero dar visibilidad a estos conflictos y paradojas que surgen en el terreno y nos hacen poner pies en la tierra, modificar nuestra trayectoria errante, aprender de la experiencia e ir replanteando nuestro papel en la historia que contamos. Intento reconocermé y solidarizarme con los que dudan y carecen de respuestas. Como el holograma del que nos habla Edgar Morin, la experiencia individual refleja la experiencia amplia de la humanidad acerca de su incertidumbre y su temor. Los miedos personales se entrelazan con los colectivos; la incertidumbre local, con la complejidad de lo global, y la duda del investigador, con los cuestionamientos del ser

cano de Derecho Ambiental, solo en 2018 por lo menos 21 ambientalistas –campesinos, abogados, investigadores, comunicadores– fueron asesinados en México. La persecución de los defensores del medio ambiente obedece a una estrategia para debilitar la resistencia ciudadana a los megaproyectos que se instalan en territorios indígenas y mundos de vida de la gente. Esta misma institución señala estos crímenes como consecuencia de la complicidad entre autoridades y empresas transnacionales, que actúan en ocasiones encubriendo o legalizando la ilegalidad, y callando y criminalizando a los defensores (CEMDA, 2019).

humano en general. En *El espíritu del valle*, Morin nos enseña sobre el duelo como un proceso de domesticación de esta incertidumbre omnipresente que enfrenta la humanidad en el siglo XXI (Morin, 2001, pp. 21-39). De allí, compartir estas reflexiones puede ayudar a superar el duelo por la pérdida del confort intelectual y ético del investigador en su encuentro con el otro, e intentar trazar un horizonte de esperanza para los que nos desempeñamos en la vida desde la academia, aunque en la práctica este nuevo horizonte nos expone a nuevos peligros y vulnerabilidades.



Figura 1. Estudiantes del Posgrado en Ecología Tropical (la autora a la derecha) con Doña Hilariona (centro), indígena totonaca de Cazuelas, frente al Altar de Muertos en su casa. Cazuelas, municipio de Papantla, Veracruz, noviembre de 2011. Foto de Francisco Xavier Martínez Esponda.

Diálogo de saberes en torno al patrimonio biocultural en Totonacapan

El proyecto “Diálogo de saberes para el replanteamiento teórico de la restauración ecológica con enfoque biocultural” partió de la perspectiva biocultural que otorga el papel preponderante a las cosmovisiones, saberes y prácticas tradicionales de los pueblos indígenas y campesinos en la conservación *in situ* de la biodiversidad silvestre y cultivada, con base en el reconocimiento de sus aportes, históricos y actuales, a la creación, diversificación, domesticación y cuidado de la biodiversidad en sus territorios (Oviedo *et al.*, 2000; Toledo y Barrera, 2008; Boege, 2008; Amo-Rodríguez *et al.*, 2011; Amo-Rodríguez y Vergara-Tenorio, 2019). Este planteamiento implicó necesariamente dos niveles de diálogo: el diálogo interdisciplinario entre las ciencias naturales y las ciencias sociales, por un lado, y el diálogo intercultural entre los saberes científicos y los saberes tradicionales y empíricos de los campesinos totonacos, por el otro (Paradowska, 2013 y 2019).

El tema de mi estudio fue resultado de una negociación con los académicos del Centro de Investigaciones Tropicales, donde cursé el doctorado, y correspondía al interés del grupo de trabajo al que me integré. Mi proyecto original tenía que ver con otra región veracruzana –zona de humedales costeros de Alvarado– con la que estaba ya familiarizada y encariñada, y con la cual sentía tener una deuda moral que saldar. Esta necesidad de cambiar de lugar y de sustituirlo por otro desconocido desde el principio introdujo cierto escepticismo en mí, pero consideré que ofrecía una gran

oportunidad de conocer nuevos contextos y perspectivas de trabajo.

Conforme me adentraba en el complejo debate sobre la interculturalidad, decolonialidad y los derechos de los pueblos originarios a la autonomía y al territorio, mis dudas sobre la pertinencia de mi indagación con una población indígena incrementaban. Un encuentro intercultural lamentablemente parte de un escenario caracterizado por una configuración asimétrica del poder, con una historia de abusos, injusticias y destrucción que hacen la investigación una empresa cuestionable en múltiples sentidos: epistémico, ético y político. ¿Cómo no malinterpretarnos si nuestros universos de referencia son distintos? ¿Cómo no cometer abusos, descalificando o legitimando, apropiándonos de los conocimientos ajenos o usándolos para justificar nuestro proyecto? ¿Cómo esquivar el riesgo de seguir repitiendo y profundizando la práctica colonial de la ciencia y, en cambio, contribuir a crear marcos realmente incluyentes, horizontales y democráticos del diálogo?

Durante las visitas en Cuyuxquihui, Cazuelas, Remolino, Francisco Sarabia, El Tajín y Papantla, en compañía de otros estudiantes-amigos del posgrado, realizamos recorridos, entrevistas y foros comunitarios, presenciamos rituales y participamos en diversos momentos y espacios de vida de estas comunidades rurales. Los habitantes siempre fueron amables, abiertos y hospitalarios con nosotros. Nos abrieron sus casas y sus corazones y nos acercaron a su visión del mundo con su particular ética ambiental. El encuentro con estas personas que compartieron con nosotros sus saberes y opiniones sobre diversos aspectos de la vida sin duda

nos transformó, despertó cuestionamientos y animó nuevas búsquedas. A veces las palabras, otras veces lo no dicho, resultaron ser chispas detonantes de reflexiones capaces de atravesar la totalidad de nuestras experiencias.

Estas chispas empezaron a marcar grietas en la visión del mundo que representamos y que defendemos; en la coherencia interna y la credibilidad del investigador amenazada en el plano humano y en el plano profesional; en nuestros referentes universales y nuestros hábitos más arraigados de pensar, valorar y actuar. Mi proceso errante en el marco del proyecto se llenó de tales vacilaciones, autocuestionamientos e inconformidades, pero también de sensación de bochorno y arrepentimientos, que provocaban que el horizonte de mi proyecto se desdibujara constantemente, la acción se paralizara y el sujeto se diluyera. Este rango de sensaciones podría definirse mejor con el término de angustia a raíz del abandono de la zona de confort de mi propia cultura, la consecutiva pérdida de certezas y la aparición de preguntas incómodas acerca del sentido y la legitimidad de mi intervención.

En los apartados siguientes intento explorar estas grietas de manera no lineal, centrándome en siete sensaciones que me provocaron y que oscilan entre la duda y el temor. Estos “miedos” se refieren a: ser juzgado, prejuizar, no comprender, la soberbia del hombre blanco, la simulación, la impertinencia de nuestra “ayuda” y el pensamiento único o abismal. Finalmente hablo de otro temor relacionado con el riesgo de no aplicar nuevos aprendizajes en el futuro, planteándolo como un reto personal y colectivo de la academia que debe comprometerse con la vida.



Figura 2. Muchacha totonaca en el vainillal. Francisco Sarabia, 2010.
Foto de Krystyna Barbara Paradowska.

El miedo a ser juzgado

Puede ser desagradable e incómoda la atribución de culpas por los pecados que no cometimos; tampoco es grato darnos cuenta de lo ingenuo que somos al pensar que estamos fuera del bien y del mal, pues la neutralidad es una idea falsa que usamos para calmar la conciencia. No queremos ver que nuestra buena fe no basta y que, actuando o absteniéndonos de actuar, siempre somos cómplices.

Porfirio (maestro bilingüe de Cazuelas), dirigiéndose a Krystyna:

–Nosotros aquí en el rancho, es lo que decimos: *luwán* y *matakuxtuná*. Por ejemplo, *matakuxtuná* es la cultura indígena o, como le llaman ustedes, pueblos originarios, y *luwán* es la diferencia. *Luwán*, por ejemplo, puede ser español, puede ser alemán, de Estados Unidos, inclusive puede ser un mestizo de aquí. [...] Pero usted, lo primero que diría mi mamá, es *xinula*. Es cómo llaman a la mujer blanca, cuando una mujer es alta; su piel, blanca; cabello, a veces rubio, y los ojos, azules. Bueno, *xinula* es rubio, blanco. Y *luwán* es un poco más despectivo, y *xinula* es algo más bonito, como una flor bonita, y *luwán* quiere decir víbora. [...] Mucha gente no lo sabe, viene de *luwa*. *Luwa* es culebra, víbora. Es una cuestión histórica porque llegaron unos blancos y nos maltrataron, nos quitaron las tierras. Entonces allá en el rancho dicen “hay que cuidarse del *luwán*” porque tienen la idea de que es traicionero, es como los que vinieron de España en aquel tiempo. Él te va a ver, pero te va a ver con el signo de peso, va a ver qué te quita o te engaña, entonces le dicen *luwán*, es como una víbora traicionera (se ríe). Pero así decimos porque no hemos profundizado en lo que quiere decir *luwán*. ¡Si el blanco supiera qué es *luwán*! Así como decir *el indio*, dice muchas cosas, lo discriminan, así que también el indio tiene una forma de...

Krystyna:

–... corresponder?

Porfirio:

–Entonces es una cuestión histórica. Pero no todos los *luwas* son malos. Pero ya cuando ven a una persona, dicen pues *xinula* o *luwán*.

Con estas palabras el maestro bilingüe Porfirio Pérez Olarte de Papantla me explicó cómo, desde su cultura indígena totonaca, sus paisanos perciben al hombre blanco o mestizo. James Scott, en su libro sobre las estrategias de resistencia de “los dominados” en sociedades con herencia colonial y marcadas asimetrías del poder, expone cómo las relaciones de poder afectan el discurso oficial y cómo las palabras reprimidas de los dominados se externalizan en un discurso oculto. Estos discursos ocultos –apodos, rumores, chisme, gestos, chistes, cuentos, canciones que despojan al poder de su hegemonía– “representan una crítica del poder a espaldas del dominador”, “un discurso tras bambalinas, que consiste en lo que no se puede decir directamente al poder” (Scott, 2000, p. 21). El discurso oculto constituye una “forma de insubordinación” o una “estrategia de resistencia” donde el empleo de otros recursos, más directos, podría resultar demasiado peligroso o inútil.

Desde mi incierta y subjetiva percepción de comunicaciones con los interlocutores indígenas, diría que mi estatus de extranjera y de mujer me colocó en una posición más cercana a ellos en este eje de poder y me ayudó a establecer una relación más abierta con ellos. Muchas veces pude percibir una mayor confianza y empatía, lo que atribuyo a que no represento tan directamente esta carga histórica de relaciones coloniales de discriminación y abusos o carga clientelar de los partidos políticos y programas gubernamentales, a que provengo de un espacio “indefinido” en este sentido, por lo que nuestra relación aún tiene posibilidades de tejerse desde lugares tal vez no totalmente libres de prejuicios, pero desde una mayor confianza y apertura.

En los pueblos donde realizábamos entrevistas y foros de reflexión comunitaria en torno al patrimonio biocultural totonaco, los habitantes comentaban nuestra llegada con la frase “ya vienen los turistas”, haciendo referencia a nuestro aspecto –ataviados con blusas de algodón bordadas– con el que intentamos “mimetizarnos” con el entorno a la vez que manifestar nuestro gusto y reconocimiento de las “artesanías indígenas”... blusas que los mismos campesinos dejaron de usar a diario porque su adquisición, a causa del interés de los compradores foráneos, se ha vuelto casi inaccesible para ellos.

El miedo a prejuizar

Hay atajos mentales que nos gusta tomar por comodidad o por desconocimiento, que se expresan en estereotipos y juicios falsos. Me preocupaba no poder ser suficientemente crítica para lograr deconstruir los mapas interiorizados y ocultos que orientan nuestros patrones de pensar, narrar y relacionarnos en un encuentro intercultural. El contexto de investigación de campo en Totonacapan revivió la tentación de caer en ciertos estereotipos y prejuicios referentes al indígena, a las disciplinas científicas que involucran saberes indígenas (etnociencias) y al mismo investigador. Estos pueden ser tanto negativos como positivos, idealizando o peyorizando los sujetos en cuestión. Sin embargo, todos ellos se derrumban a partir de las paradojas que surgen en la complejidad de la vida, lo cual se nos revela si logramos ser suficientemente autocríticos, vigilantes de

nuestra práctica y reflexivos acerca de las relaciones que construimos en el terreno.

Como bien señaló Arturo Warman (1978, 2003), el estereotipo de indígena se ha construido desde la mirada dominante de los invasores, incapaz de reconocerlo como su semejante ni tampoco en sus diferencias internas. Este mismo autor indica que los indígenas siempre han sido vistos como “otros” en su propio país. Con el fin del virreinato y comienzo de la independencia, las políticas indigenistas del país se enfocaron en la mexicanización, aculturación e integración de los indígenas al proyecto nacional y el desarrollo como si fueran “materia inerte, objeto de manipulación infinita conforme a dictados superiores” (1978). En estas políticas indigenistas, “los indios son y han sido objeto de la discusión, pero no participantes de la misma”, pues esta “siempre ha tenido lugar en el grupo dominante”. Vistas como fuente principal del rezago del país en el camino hacia el desarrollo, la cultura y la población indígenas han sido lastimadas y empobrecidas. Se desmanteló su propiedad colectiva de la tierra y con ello la organización política, estructurada a partir de la comunidad como poseedora de la tierra. La organización comunitaria basada en el trabajo colectivo para el bien común (*tequio*) y en el principio de solidaridad y reciprocidad (*mano vuelta*) fue debilitada. La implementación de múltiples programas asistencialistas, alineados a la revolución verde y al desarrollo, socavó las formas tradicionales y sustentables de la agricultura y la soberanía alimentaria de familias y comunidades campesinas. Las políticas educativas, donde la integración se lograba mediante la aculturación, devaluaron las lenguas, los

saberes y las visiones del mundo de los pueblos originarios (Ramírez-Melgarejo, 2002).

Varios antropólogos denunciaron la existencia del colonialismo interno que reproduce, dentro del país, las relaciones entre metrópolis y las colonias, visibilizaron los procesos de etnocidio y genocidio como resultado de políticas nacionales no solo en México, sino en toda Latinoamérica (Bonfil-Batalla, 1987 y 1995; Valencia, 1999; Giménez, 2000). A pesar de un nuevo enfoque sobre la integración de los indígenas con el resto de la ciudadanía, expresado en el reconocimiento explícito en la Constitución Mexicana de sus derechos y propios modos de desarrollo, y aun con la creciente actividad reivindicadora de los pueblos indígenas sobre todo a partir del movimiento zapatista, la integración



Figura 3. Los guardianes de la selva. En el primer plano, Don Herón Pérez García en la Reserva Comunitaria *Talhpan*. Remolino, municipio de Papantla, Veracruz, 2011. Foto de Krystyna Barbara Paradowska.

desde la diversidad no es un hecho. En el marco de un país que hoy se hace llamar democrático, multiétnico y pluricultural, aún existe mucha desigualdad, pues una gran parte de la sociedad mexicana todavía no reconoce ni valora suficientemente la diversidad cultural de su país.

¿Cómo hacernos conscientes de todos estos sesgos con los que entramos en contacto con la población local y con los que ellos nos están mirando? ¿Cómo desempañar los espejos y vernos como somos, justo en el momento de mirarnos de frente? ¿Qué podemos ser y hasta dónde podríamos llegar juntos si soltamos este lastre?

El miedo a no comprender

A lo largo del trabajo de campo en Totonacapan, muchas veces tenía la sensación de que las motivaciones e intereses académicos, que mis compañeros estudiantes y yo representábamos aquí, no eran totalmente comprendidos por los pobladores, al igual que yo misma encontraba dificultades para comprender su sentipensar con respecto a la conservación y restauración ecológica de sus paisajes. El intento de la traducción entre nuestros intereses, preocupaciones y compromisos me dejaba con muchas dudas acerca de la posibilidad de entendernos en los detalles, y lo atribuía a mi propio desconocimiento del contexto local, mientras que al mismo tiempo percibía una sintonía profunda en querer cuidar el planeta y su equilibrio: la tierra, los cultivos, el monte y sus vainillales, la fauna, los ríos, las lluvias y el sol. En el fondo no tenía dudas de que el sentido de estar aquí

era proteger la biodiversidad y el equilibrio de los ciclos de la naturaleza, y de que valía la pena hacer lo posible para contribuir a tejer comprensiones y alianzas entre la población original y los ecólogos.

En primeros contactos me di cuenta de que la propuesta de conservar o restaurar el paisaje “original” no tenía para ellos mucho sentido y no formaba parte de las estrategias que estarían dispuestos a adoptar. Pronto entendí por qué. En Totonacapan, al igual que en otras regiones habitadas por la población originaria, el paisaje es la expresión de la coexistencia creativa entre el ser humano y la naturaleza a lo largo del tiempo. Los paisajes bioculturales del trópico húmedo han sido definidos por etnoecólogos como mosaico biodiverso y dinámico que favorece la conservación de la biodiversidad. Las formas de apropiación de los espacios y recursos por los pueblos nativos se han basado en el conocimiento extenso de los recursos y ciclos naturales (*conocimiento ecológico tradicional*, en la nomenclatura de la etnoecología) y en el uso múltiple de la naturaleza, que a la vez provee de autonomía y seguridad alimentaria a estas comunidades. Después de que eran objeto de descalificaciones, los indígenas y sus prácticas de uso y manejo de sus territorios están siendo reconocidos como los verdaderos guardianes del patrimonio biocultural, puesto que han logrado conservarlo usándolo, ofreciendo un ejemplo de la posibilidad de conservación *in situ* –y no en bancos de germoplasma o reservas naturales de acceso restringido– y la prueba de la posibilidad de una coexistencia simbiótica entre el hombre y su entorno natural (Posey, 1999; Toledo *et al.*,

1999; Oviedo *et al.*, 2000; Boege, 2008; Toledo y Barrera, 2008; Olivé *et al.*, 2018; Amo-Rodríguez y Vergara-Tenorio, 2019).

Mis interlocutores indígenas estaban convencidos de que la naturaleza se recuperaba sola si vivíamos respetándola y respetando los ciclos del universo. Los responsables de la destrucción y de la crisis ambiental son los hombres blancos con su actitud prepotente hacia la naturaleza, gente de la ciudad que no comprende cómo es la vida en el campo, cómo es cuidar la tierra y los cultivos; son las empresas mineras que acechan las riquezas del subsuelo: el petróleo, el oro y la plata, el gas y el agua, trayendo una verdadera destrucción a la tierra. La cultura occidental y su paradigma de progreso y desarrollo, implantados por las instituciones modernas y programas gubernamentales en materia de la educación, agricultura o combate a la pobreza, han trastornado la relación de los pueblos con la tierra.

La educación institucionalizada, aún en su versión bilingüe, ha sido frecuentemente criticada por ellos por el daño que ejerce al desvincular a los jóvenes de la tierra, de su comunidad, de la lengua y los saberes ancestrales. La educación escolarizada confronta pues el conocimiento universal de la ciencia con los saberes locales, la teoría con la experiencia, la razón con la consciencia, el interés individual con el bienestar colectivo, la visión instrumental de los recursos con el “sentipensar con la tierra” (Escobar, 2016). El haber estudiado en la escuela occidental no garantiza una mayor conciencia ambiental, pues los que han estudiado a menudo carecen de ella. Se quejó don Adán, hermano de Porfirio y campesino de Cazuelas: “Se supone que estudiar es para conocer y valorar las cosas, y no para acabarlas. Si anterior-

mente nuestros ancestros cuidaban la naturaleza, y eso que no habían estudiado, ahora los chicos ya fueron a estudiar y no saben valorar la naturaleza”. Mientras Porfirio enfatiza:

También tenemos ciencia nosotros, pero una ciencia que la vemos desde otro punto de vista, y acá la ciencia es desde otro punto de vista, entonces choca. Y cuando ustedes nos hablan de la biodiversidad, de conservar, eso lo hacemos nosotros, pues esto lo hemos practicado nosotros, no necesitamos ciencia. Esto se practica, no necesitamos ir a estudiar a la universidad de Londres para saberlo, lo practicamos acá, es lo mismo lo que nos están proponiendo. Llevamos una vida práctica, hacíamos lo que ahora los ambientalistas nos proponen. Acá lo hacíamos todos, y allá no.

El progreso no solo afecta la relación con la tierra, también socava la vida comunitaria basada en la solidaridad y reciprocidad entre los vecinos y el trabajo comunitario para el bien común. Don Carlos nos explicó la relación entre el uso de agroquímicos y la paulatina pérdida de la costumbre de “mano vuelta” en la comunidad, pues: “Antes entre ocho y diez compañeros se trabajaba una hectárea y ahora con el matayerba ya no se necesita de ayuda del vecino”. En el mismo tenor, explicó Tacho:

Nos estamos yendo por el lado más fácil y rápido. Fumigando en un día me echo la hectárea, y limpiando manualmente con machete y azadón, como lo hacíamos antes, me voy a llevar una o dos semanas. Recuerdo cuando tuve seis u ocho años, nos llevaba a la milpa mi papá, puro machete y coa, y tardábamos. Cuando terminábamos, ya había yerba donde habíamos empe-

Notas para una autoetnografía del duelo...

zado. Pero teníamos camote, chapahua, yuca, y no se escuchaba que “tengo diabetes” o “ando hipertenso”.

Con la modernización de diversos aspectos de la vida, en los pueblos tradicionales aparecen “la comodidad” y “la flojera”, dos nociones que no tenían cabida ni en el vocabulario ni en el mundo de vida de los abuelos. “Las mujeres se volvieron flojas con la plancha y la licuadora, los hombres con el matayerba”, concluyó doña Gaudencia.

¿Qué tanto podemos entender esta vida de campo, lenta, cuidadosa, colectiva, dedicada y sensible, si nuestra referencia más fuerte es la vida moderna, individual y urbana?



Figura 4. Agricultor tradicional, en su milpa. 2011. Foto de Krystyna Barbara Paradowska.

El miedo a la soberbia del hombre blanco

Quizá la verdadera discrepancia que no nos permite entablar diálogo está en el lugar que le otorgamos al ser humano en la visión del mundo: central para la cultura occidental y complementario en la cultura indígena. La prioridad occidental de “ahorrar el tiempo”, “facilitar el trabajo” y de lograr cierta “comodidad” en la vida supone una verdadera ruptura en la visión del mundo de los campesinos totonacos, transfigurando su mundo. La palabra *comodidad* no existe en totonaco, ni tampoco se puede decir “vivir fácil”, puesto que es una contradicción en el más profundo sentido y carece de significado.

Krystyna dirigiéndose a Porfirio:

–¿Cómo se dice *comodidad* en totonaca?

Porfirio:

–No hay, no existe. La palabra *comodidad* no existe.

Krystyna:

–¿Sería tal vez un “vivir fácil”?

Porfirio:

–Pero no hay, la vida no es fácil, nosotros nunca concebimos la vida fácil. Entonces este concepto para nosotros no existe.

Krystyna:

–¿Tal vez podría intentar traducir literalmente a *tutunakú*² “vida fácil”?

² Lengua totonaca.

Notas para una autoetnografía del duelo...

Porfirio:

-¿Vida fácil? Pues no hay vida fácil. La vida fácil solamente la llevan los ladrones, los que no trabajan. Esto sería la vida fácil para nosotros.

Krystyna:

-¿No es posible decirlo en totonaco?

Porfirio:

-No, pues muchos conceptos no existen, no hay, y a veces los queremos traducir y no se puede porque esto no existe allá.

Krystyna:

-Entonces ... ¿Cómo se diría “vivir” y cómo se diría “fácil”?

Porfirio:

-Vivir es “*latamakán*” y fácil sería “*ni tuwa*”.

Krystyna:

-¿Y no se puede juntar?

Porfirio:

-¿“*Ni tuwa latamakán*”? Para nosotros, esto no significa nada, bueno, si se puede decir, pero podría significar ser ladrón, pero para nosotros no tiene significado. Por ejemplo, “*ni tuwa*” (fácil) nosotros lo utilizaríamos para algo “que no da trabajo”. No da trabajo comer, entonces sería fácil; da trabajo trabajar. Y “*latamakán*” es vivir, y para nosotros, cuando me dicen a mí “*latamakán*”, inmediatamente me viene la idea de lo que es vivir, pero vivir trabajando, vivir comiendo, vivir siempre en movimiento. No es algo estático, es algo que tiene movimiento: trabajar, prestar faena en la comunidad, colaborar, solidarizarse con mis vecinos... Esto es vivir. No es algo estático, es algo que tiene movimiento.

A lo largo de tres años de visitas a Cuyxquihui, Cazuelas, El Remolino y Papantla, los habitantes de estos lugares me fueron revelando los principios éticos de conducta acorde a su propia cosmovisión. El *ethos* totonaca parte del sentido de pertenencia a la tierra, de la complementariedad del ser humano respecto a todo lo demás en cuanto existe, la interdependencia de todo y la necesidad de respetar y cuidar la vida en todas sus formas. La vida buena transcurre en comunidad y en constante diálogo con la naturaleza como un proceso de “crianza recíproca” (Rengifo-Vásquez, 1995). No es una vida basada en la acumulación de bienes materiales o comodidades personales, en cambio valora la calidad de las relaciones con el entorno social y ambiental, la armonía en la convivencia colectiva, el trabajo para el bien común, la austeridad y la autonomía. Pedir permiso y agradecer son las acciones que aplican con todos los seres vivos y la Madre Tierra. Hacer las cosas “con gusto” es otra condición para una vida plena. Después de que durante conversaciones y foros hemos logrado reconstruir colectivamente la idea de una vida buena totonaca –*tlan latamat*– supe que en otras latitudes del continente americano los pueblos originarios de los Andes ya estaban dando a conocer su propia propuesta de buen vivir que recuperaba las cosmovisiones ancestrales. Las enseñanzas de los abuelos de los Andes señalan que “nosotros no somos dueños de la tierra, nosotros pertenecemos a ella”, y por ello necesitamos “restablecer una relación de equilibrio con toda forma de existencia y de armonía con los ciclos de la Madre Tierra” (Huanacuni Mamani, 2010, p. 74). Las similitudes de la propuesta andina con la que logramos articular en Papantla resultaron impactantes.

Las epistemologías indígenas representan visiones del mundo diferentes de la occidental y reflejan una *consciencia de pertenencia* (Berman, 2001). Los indígenas “no ven a la ‘madre tierra’ como fuente de ‘recursos’ y por lo tanto no se plantean ‘explotarla’, sino respetarla y honrarla” (Mato, 2008, p. 109). El buen vivir comprende el bienestar integral de todos y también con uno mismo, y de esta manera constituye una alternativa al concepto occidental de bienestar. Para entender la diferencia, el ser occidental debe olvidarse de su comodidad y vivir estas enseñanzas en carne propia:

Le digo que la cuestión cultural indígena no es tanto el dinero, es cuestión de conciencia, de salud, de bienestar, pero para comprender eso, es difícil aprenderlo en una escuela, un taller, un curso, un diplomado. Porque no es como aprenderlo en la vida, sentirlo, vivir lo que es un valor, que no tiene precio. (Porfirio)



Figura 5. Viviendas en Francisco Sarabia. 2010. Foto de Krystyna Barbara Paradowska.

El miedo a la simulación

La siguiente paradoja está relacionada con las “buenas intenciones” de la ciencia, sobre todo de las llamadas etnociencias, que “dialogan” con los conocimientos tradicionales. A menudo este supuesto diálogo solo extrae, archiva y expropia los saberes de sus lugares y comunidades de origen. “Sin resolver los problemas estructurales, de subordinación, explotación y discriminación, el posible diálogo de saberes no es más que una escenografía para un proceso demagógico, folclorizante o expropiatorio”, aseveran Pérez y Argueta (2011, pp. 48–49). La ciencia ha sido cómplice de la invisibilización e injusticia epistémica, por lo que la academia crítica intenta desenmascarar y transformar esta desafortunada tradición. El enfoque biocultural se coloca en el umbral del cambio, aportando datos científicos y experiencias de colaboración a favor de la integración de los saberes, cosmovisiones y prácticas indígenas de manejo de la naturaleza en el replanteamiento de la conservación y restauración de la salud y la diversidad de ecosistemas, especies y genes. Sin embargo, el mayor reto consiste en procurar espacios de diálogo, aprendizaje social y cogestión con la plena participación de los actores locales, con pleno respeto a la autonomía de los pueblos indígenas o comunidades tradicionales en sus territorios.

Los espacios de diálogo, reaprendizaje y gestión con carácter reivindicatorio no siempre expresan este sentido emancipatorio del pueblo. Existe el riesgo de que sean en el fondo un juego de simulación, manipulación y expropiación de los elementos culturales del grupo en cuestión por

actores externos que representan intereses ajenos. El Parque Temático *Takilsukuth* cercano al sitio arqueológico de El Tajín, con sus escuelas de artes y oficios indígenas y las actividades que este centro promueve en la región, ha sido un intento de promover y revitalizar la cultura totonaca, posicionándose en esta negociación entre los intereses del mundo moderno y del mundo local. El impacto en la región y sobre todo en la cultura totonaca ha sido un tema polémico, y para mostrarlo quiero invocar otros fragmentos de la conversación con el maestro Porfirio en torno a la supuesta resurrección de la institución del *kantiyan*³ que se promueve desde el proyecto del Parque Temático en El Tajín:

El *kantiyán* es una institución totonaca, pero ¿quiénes la crean? No la crean los totonacas. Lo creó el Gobierno del Estado. Hay un coordinador, hay un director. A un *luwán* se le ocurrió hacer eso, en coordinación con D. (un antropólogo indígena) a lo mejor. “Mire, hay una idea, ¿por qué no hacemos esto?” D., al igual que yo, ya estamos aculturados, lo hacemos. ¿Va a haber dinero? Pues le entramos. Pero no fue ocurrencia de un indígena, de un anciano. Fue una ocurrencia del blanco, de un estudioso, a lo mejor de un político. De esta manera hacemos ver que estamos atendiendo a los grupos étnicos o a los grupos indígenas. Fue así como nació. ¿Quiénes coordinan eso? ¿Quiénes controlan eso? No son los indígenas, no es una institución indígena, es una institución para los indígenas. Si es una institución para los indígenas, entonces para nosotros no tiene sentido. A lo mejor voy porque me pagan un poco, o porque yo veo que a la

³ *Kantiyan* significa la casa grande, casa de los abuelos, que tradicionalmente se ocupaba para tratar temas importantes de la familia.

gente que viene de las comunidades les dan de comer allí, les pagan sus pasajes. Pues le entramos. Pero que lo valoren así, no.

Date cuenta, la *Cumbre Tajín* y los abuelos de *Kantiyán*... Invitan a los ancianos, pero lo malo de aquí es –lo bueno o lo malo– “les vamos a pagar”. Cuando decimos “les vamos a pagar”, entonces lo primerito que le dicen “si me van a pagar, voy, si no, no voy”. Ahora los jóvenes igual dicen: “van a pagar, vamos, si no pagan, no vamos”. Este es el problema. Si me dicen “te invitamos a que des un curso de *tutunakú*”, sí voy, no hay problema. “¿Y de cuánto va a ser?”. Porque es la cultura que yo aprendí, a lo mejor no me la enseñaron en la casa, pero como vivo acá y todo acá redundando en la paga: me pagan, trabajo, y no me pagan, no trabajo. Ya lo aprendí, a lo mejor es malo, pero yo lo aprendí, entonces si no soy yo, todo el mundo hace así.

Kantiyán es una simulación, es una simulación del gobierno de que está atendiendo a la gente, a la cultura indígena, a los indígenas. Y los indígenas, cuando les dan de comer, les pagan a lo mejor un poquito, pues también hacen como que están haciendo. Entonces es una simulación, eso es. Porque ya no tienen ellos ese espíritu de hacer y el otro tampoco tiene ese espíritu de atenderlos. Estamos simulando. Entonces piensan estas personas: “hago así como si lo estuviera haciendo”. Y eso no trae beneficios para nuestra cultura, para nuestra naturaleza.

El evento de la *Cumbre Tajín*, esto es folklor, usted lo sabe. Enseñamos danzas y van las señoras que enseñan artesanías. Y yo conozco a varias de mi comunidad que van y se dicen curanderas y no lo son, y los están barriendo a los turistas y estos están depositando algunas monedas. Y dice uno, bueno, hasta dónde hemos caído por seguir la corriente a donde la cultura occidental nos ha llevado...

De acuerdo a Scott (2000), las propuestas que no nacen desde los interesados serán vistas como imposición, y la participación en ellas en todo caso servirá para “engañar” al dominador.



Figura 6. Celebración y ofrenda a San Bartolo (o Viejo del Monte, Dueño del Monte, *Kiwíkgolo*) en la Reserva Comunitaria *Talhpan* como parte del movimiento para la revitalización de las tradiciones y recuperación de los sitios sagrados totonacas, con la participación de los abuelos y las abuelas del Centro de las Artes Indígenas de El Tajín. Remolino, municipio de Papantla, Veracruz. Septiembre de 2010. Foto de Krystyna Barbara Paradowska.

Miedo a la impertinencia de nuestra “ayuda”

A menudo no somos capaces de percibir nuestras propias limitaciones para comprender la otredad. Estas cegueras o autismos están integrados en el “sentido común” provisto

por nuestra cultura eurocéntrica que naturaliza y universaliza nuestros valores occidentales. Las limitaciones del entendimiento entre los humanos de diversas culturas se filtran desde el amplio escenario de la vida social a la práctica investigativa. Algunos representantes de las perspectivas sociales críticas latinoamericanas llamaron esta falla con el nombre de “colonialidad del saber”, refiriéndose al papel de la ciencia, sobre todo de las ciencias sociales, como uno de los instrumentos para legitimar el orden universal establecido por la modernidad. Según Edgardo Lander (2000), las ciencias sociales deben ser comprendidas como “el discurso hegemónico de un modelo civilizatorio, esto es, como una extraordinaria síntesis de los supuestos y valores básicos de la sociedad liberal moderna en torno al ser humano, la riqueza, la naturaleza, la historia, el progreso, el conocimiento y la *buena vida*”, donde el pensamiento neoliberal se sitúa como “el sentido común de la sociedad moderna” y se asume “la imagen de la sociedad liberal de mercado como la única opción posible, como el *fin de la Historia*”. Esta racionalidad occidental, como aseveran varios autores del círculo decolonial, contribuye a la conformación profundamente excluyente y desigual del mundo moderno.

Volvamos a escuchar la voz del maestro Porfirio, quien desde su mundo de vida comenta esta incompreensión y la distancia entre el paradigma tradicional indígena y el paradigma de la modernidad inscrito en la ciencia y programas gubernamentales dirigidos a los indígenas:

Lo que pasa siempre nos han considerado que nosotros somos como más chiquitos, y los que ya han estudiado son más gran-

des, saben más. Este es el problema. Si el gobierno del estado quería que se hiciera el *kantiyán*, a lo mejor hubieran convocado a los viejitos, los ancianos y les preguntaran: “¿Qué proponen ustedes?”. Así como ahora me dice usted: “Queremos esto, queremos recuperar el ambiente, qué nos proponen ustedes, qué podríamos hacer, cómo les podríamos ayudar a ustedes, hay muchas cosas buenas que tienen ustedes...”. A lo mejor ellos (ancianos) dirían: “pudiera ser esto, pudiera ser aquello”, o hubieran dicho: “es que en nuestra comunidad tenemos una casa social donde nos podemos reunir, donde damos faenas, se trabaja, no se gana, se trabaja para la comunidad, que hay que chapear los caminos, que hay que limpiar la escuela, que hay que limpiar el cementerio, es un servicio social que da uno a la comunidad, que no beneficia a nadie en particular”.

No solo es el caso de las instituciones indígenas, pues la historia moderna del campo mexicano está repleta de programas asistenciales que, más que ayudar, han contribuido al desmantelamiento de las bases culturales y productivas de familias, pueblos y regiones enteras. La nueva ruralidad debe enfrentar el reto desde lógicas que priorizan otras dimensiones de la vida y otras escalas de cooperación, recuperando las capacidades locales de manejo de la biodiversidad de manera responsable y sustentable.

El miedo ante el pensamiento único y ante el pensamiento abismal

La racionalidad occidental ha intentado posicionarse como el pensamiento total y universal, creando un mundo úni-

co –universo– basado en valores y estilo de vida propios, alineados al paradigma de la modernidad con sus ideas de progreso y desarrollo. Las otras epistemologías y mundos de vida quedaron invisibilizados, desacreditados como versiones no creíbles de la realidad. Así se generó la gran brecha entre el Norte y el Sur global que Boaventura de Sousa Santos describió como “cartografía abismal” por su poder de separar tajantemente ambos universos sociales: el de los fuertes y el de los débiles. El pensamiento abismal opera con “cinco lógicas de la producción de la no existencia del Sur” que tienen la función de catalogarlo como: *ignorante, residual, inferior, local e improductivo*, volviéndolo de esta manera invisible, ininteligible o descartable (Santos, 2009, pp. 110–112).

Pese a las recientes señales de cambio en esta configuración del mundo, el pensamiento abismal tiene las raíces profundas, extendidas y aún fuertes en ambos lados de la línea divisoria: del lado del opresor y del lado del oprimido. Los que han sido excluidos de la versión inteligible del mundo único, o voluntariamente están defendiendo su autonomía, resisten caminando en el mismo círculo vicioso. Durante conversaciones que sostuve con mis interlocutores totonacos, observé que para posicionarse ante cualquier problema en el ámbito colectivo recorrían a menudo a las dicotomías, a veces indirectas y muchas veces directas, que confrontaban los valores o las formas indígenas-locales con las modernas-urbanas del hombre blanco. El discurso expresaba una visión dicotómica del mundo –lo propio y lo otro, lo nuestro y lo ajeno–, pero también contenía mucha autocrítica con respecto a las negociaciones y adaptaciones

que se sentían forzados a realizar cotidianamente. Del análisis de su discurso se decantan dos modelos “ideales” de las culturas con características opuestas, a manera de dos paradigmas (Tabla 1).

PARADIGMA TONACACO	PARADIGMA OCCIDENTAL
Visión sagrada de la naturaleza	Visión utilitaria de la naturaleza
Pertenencia	Control
Cuidar	Explotar
Agricultor	Ganadero
Tierra	Dinero
Vida en austeridad	Acumulación de bienes
Estar (trabajar, convivir)	Tener (bienes materiales e inmateriales)
Felicidad	Riqueza
Suficiencia	Exceso
Autonomía	Dependencia
Tiempo que se vive	Tiempo que se ahorra
Esfuerzo, movimiento	Comodidad
Sabiduría	Educación
Conciencia	Conocimientos teóricos
Hacer	Decir
Práctica	Teoría

Tabla 1. Valores locales y valores occidentales (Fuente: elaboración propia, basada en aprendizaje de campo).

Siempre he sentido que la sombra del pensamiento abismal se imponía como un obstáculo para entablar el diálogo y crear una verdadera sinergia de conciencias. ¿Cómo podemos despojarnos de estas estructuras mentales, lo que, en

lugar de vernos en nuestras diferencias, nos permitiría vernos en nuestras semejanzas como seres humanos? ¿Cómo al mismo tiempo reconocer la diferencia como un valor que merece ser protegido y cultivado? ¿Cómo transitar hacia una nueva racionalidad y nuevo orden de relaciones que permitirían lo que ya expresó de Sousa Santos (2009, p. 109) en su “pensar Sur como si no hubiese Norte, pensar mujer como si no hubiese hombre, pensar el esclavo como si no hubiese señor”?



Figura 7. Visita al sitio arqueológico de Cuyuxquihui. 2011. Foto de Isabel Norriega Armella.

El miedo a naufragar, miedo a encallar

Mi proceso de doctorado abundó en dudas e inconformidades respecto al sentido y la pertinencia de los procedi-

mientos académicos y mi propia práctica investigativa. Esta sensación refleja sin duda la encrucijada en la que se encuentran actualmente la investigación académica y, en general, el conocimiento humano en su transición hacia un paradigma más horizontal y transdisciplinario de construcción del saber. La academia sigue atrapada en el discurso que no le permite ver más allá de lo que permiten ver las categorías del pensamiento social europeo. La realidad sigue “colonizada por el discurso” (Escobar, 2016) aunque este cambie por otro más crítico y consciente de las implicaciones éticas y prácticas de sí mismo. Pero... ¿qué tanto este discurso académico nos ayuda a tocar lo real? ¿Qué tanto contribuye a florecer el saber, la consciencia, nuestra casa común y la vida?

El problema de la academia, como de cualquier otra institución moderna, es que muchas veces nos desvía de lo importante y nos lleva a las marismas de la divagación, algunas de una estética formal cautivadora, pero de contenido putrefacto. Implica treguas con la burocracia y con el rigor mal entendido, treguas que a la larga causan grietas en nuestra coherencia interna, vuelven borroso el horizonte y socavan nuestra credibilidad. Con su particular lucidez, en “Un discurso sobre la ciencia”, Boaventura de Sousa Santos escribió cómo el rigor científico priva la ciencia de su valor humano:

Siendo un conocimiento mínimo que cierra las puertas a muchos otros saberes del mundo, el conocimiento científico moderno es un conocimiento desencantado y triste que transforma la naturaleza en un autómatas, o [...] en un interlocutor

terriblemente estúpido. Este envilecimiento de la naturaleza acaba por envilecer al propio científico en la medida en que reduce el supuesto diálogo experimental al ejercicio de una prepotencia sobre la naturaleza. El rigor científico, al estar fundado en un rigor matemático, es un rigor que cuantifica y que, al cuantificar, descualifica, se trata de un rigor que, al objetivar los fenómenos, los objetualiza y los degrada, que, al caracterizar los fenómenos, los caricaturiza. Es, en suma y finalmente, una forma de rigor que, al afirmar la personalidad del científico, destruye la personalidad de la naturaleza (2009, p. 37).

Dentro del contexto institucional, emerge el miedo de no saber aprovechar la rica experiencia que ofrece el terreno, el miedo de no ver, no escuchar y no actuar en consecuencia. Las inconsistencias entre el discurso y la práctica en los centros de investigación y los cotos de poder extendidos a las zonas de trabajo de campo, son algunos de estos “males necesarios” con los que aparentemente hay que aprender a lidiar. Los siete desafíos mencionados por mí hasta ahora tal vez no lleven a condenarme del todo –tal vez solo sean “pecados menores” en comparación con otras prácticas de la ciencia–, y la salvación aún es posible. El reto ahora es no encallar en la comodidad institucional y la burocracia kafkiana, y, desde luego, no naufragar en la vida.

Cuando intento recordar qué me motivó a quedarme en México después de haber realizado mi primera estancia de investigación en las llanuras costeras veracruzanas de la cuenca del río Papaloapan, me doy cuenta de que no fue el sueño de hacer carrera académica. Lo que me atrapó fue la intensidad de la vida, un lazo invisible que se creó con

lugares y personas, un encantamiento que me permitió descubrir una vocación inesperada. Fue un deseo de contribuir a conservar y proteger los lugares de la destrucción que avasalla con la biodiversidad y con los mundos particulares de vida de la gente, como aquel mundo de pescadores, mangaleros y manatíes cuyo recuerdo atesoro. En parte he podido seguir estos sueños, pero también tuve que negociar las condiciones con las instituciones que me lo han facilitado y siento que este proceso me ha desviado un poco del camino.

No sé si el arribo a mi actual centro de adscripción –un centro de investigación transdisciplinaria con enfoque hacia la sustentabilidad– sea el puerto final de mi travesía que me salve del naufragio. En cambio, la experiencia en Totonacapan, rica en satisfacciones y aprendizajes, me deja un regalo: una brújula que me ayuda a seguir adelante. Pude acercarme al concepto de buen vivir, esta particular *ars vivendi* de los pueblos originarios –andinos y mesoamericanos– que se articula a sus cosmovisiones ancestrales y sus luchas reivindicatorias en defensa de las epistemologías propias y sus territorios de vida. Comparto la convicción de que la comprensión y la adaptación de estas enseñanzas a otros contextos socioambientales podrían ayudar a sanar nuestra relación con la tierra y humanizar a la humanidad en el momento del colapso ambiental y civilizatorio que nos toca afrontar. Buscando “un conocimiento prudente para una vida decente”⁴, retomo estas enseñanzas e intento cultivar

⁴ “Un conocimiento prudente para una vida decente” es una expresión de Boaventura de Sousa Santos referente a la necesaria transformación de la ciencia posmoderna (Santos, 2009, pp. 40–57).

el buen vivir en la intersección de la academia y la vida. He dedicado los últimos seis años a visibilizar las posibilidades que ofrece este paradigma en entornos locales, colaborando con la sociedad civil y con mis vecinos de la periferia de Xalapa, ciudad donde radico (Paradowska, 2017, 2018, 2020). Tal vez esta sea la mejor manera de corresponder a las generosas enseñanzas que he recibido de estos pueblos.

Referencias bibliográficas

- Amo-Rodríguez, del S., Ramos-Prado J.M., Vergara M.C., 2010: *Ethnoecological restoration of deforested and agro-cultural tropical lands for Mesoamerica*. En: Laboy-Nieves E.N., Gossen M., Emmanuel E., eds.: *Environmental and human health. Risk management in developing countries. The human impact on the physical environment*. CRC Press Taylor and Francis Group Netherland, Leiden, pp. 141–156.
- Amo-Rodríguez S., Vergara Tenorio M.C., coords., 2019: *La restauración ecológica productiva. El camino para recuperar el patrimonio biocultural de los pueblos mesoamericanos*. Universidad Veracruzana, Xalapa.
- Berman M., 2001: *El reencantamiento del mundo*. Cuatro Vientos Editorial, Santiago de Chile.
- Boege E., 2008: *El patrimonio biocultural de los pueblos indígenas de México. Hacia la conservación in situ de la biodiversidad y agrodiversidad en los territorios indígenas*. INAH-CNDPI, Ciudad de México.
- Bonfil-Batalla G., 1987: *México profundo. Una civilización negada*. CIESAS-SEP Foro 2000, Ciudad de México.

Notas para una autoetnografía del duelo...

- Bonfil-Batalla G., 1995: *Etnodesarrollo. Sus premisas jurídicas, políticas y de organización*. En: Idem: *Obras escogidas de Guillermo Bonfil Batalla*. Tomo 2. INAH / INI, México, pp. 464–480.
- CEMDA, 2019: *Informe sobre la situación de las personas defensoras de los derechos humanos ambientales*. Centro Mexicano de Derecho Ambiental, A.C. México.
- Dietz G., 2017: *Interculturalidad. Una aproximación antropológica*. “Perfiles Educativos” núm. 156, pp. 192–207.
- Escobar A., 2016: *Sentipensar con la Tierra. Las luchas territoriales y la dimensión ontológica de las Epistemologías del Sur*. “Revista de Antropología Iberoamericana”, vol. 11, núm. 1, pp. 12–32.
- Giménez-Montiel G., 2000: *Identidades étnicas. Estado de la cuestión*. En: Reina L., coord., *Los retos de la etnicidad en los estados-nación del siglo XXI*. CIESAS-INI / M.Á. Porrúa, México. (<https://www.insumisos.com/lecturasinsumisas/Identidades%20etnicas%20de%20Gilberto%20Gimenez.pdf>) [acceso: 2.08.2020].
- Huanacuni Mamani F., 2010: *Vivir Bien / Buen Vivir. Filosofía, políticas, estrategias y experiencias regionales andinas*. Coordinadora Andina de Organizaciones Indígenas, Lima.
- Ichon A., 1973: *La religión de los Totonacas de la Sierra*. INI-SEP, Ciudad de México.
- Kelly I., Palerm Á., 1952: *The Tajin Totonac. Part I: History, subsistence, shelter and technology*. : Smithsonian Institution, Washington, Publication 13.
- Lander E., 2000: *La colonialidad del saber. Eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. CLACSO, Buenos Aires.
- Mato D., 2008: “No hay saber ‘universal’, la colaboración intercultural es imprescindible”. *Alteridades*, vol. 18, núm. 35, pp. 101–116.

- Medellín-Morales S., 1988: *Uso y manejo de las especies vegetales comestibles, medicinales, para construcción y combustibles en una comunidad totonaca de la costa (Plan de Hidalgo, Papantla, Ver. México.* (Tesis de Maestría). INIREB, Xalapa,
- Morin E., 2001: *El espíritu del valle.* En: Idem: *El Método 1. La naturaleza de la Naturaleza.* Ediciones Cátedra, Madrid, pp. 21–39.
- Olivé-Morett L., Argueta-Villamar A., Puchet Anyul M., 2018: *Interdisciplina y transdisciplina frente a los conocimientos tradicionales.* “Revista CTS”, núm. 38, vol. 13, pp. 135–153.
- Oviedo G., Maffi L., Larsen P.B., 2000: *Indigenous and traditional peoples of the world ecoregion conservation. An integrated approach to conserving the world's biological and cultural diversity.* WWF International-Terra Lingua, Gland.
- Paradowska K., 2013: *Diálogo de saberes para el replanteamiento teórico de la restauración ecológica con enfoque biocultural.* (Tesis de Doctorado). CITRO-Universidad Veracruzana, Xalapa.
- Paradowska K., ed., 2017: *Tejiendo Utopías.* Universidad Veracruzana, Xalapa.
- Paradowska K., 2018: *W poszukiwaniu dobrego życia. Refleksje autopoje-tyczne.* “Anthropos?”, núm. 27, pp. 32–44.
- Paradowska K., Amo-Rodríguez, del S., 2019: *El paisaje en la percepción de los campesinos totonacos de Papantla. Una contribución para establecer el diálogo.* En: Amo-Rodríguez, del S., Vergara Tenorio M.C., coords.: *La restauración ecológica productiva. El camino para recuperar el patrimonio biocultural de los pueblos mesoamericanos.* Xalapa: Universidad Veracruzana, pp. 195–214.
- Paradowska K., Amo-Rodríguez, del S., 2019: *Diálogos en torno a la restauración ecológica.* En: Amo-Rodríguez, del S., Vergara Tenorio M.C. coords.: *La restauración ecológica productiva. El camino para*

Notas para una autoetnografía del duelo...

recuperar el patrimonio biocultural de los pueblos mesoamericanos.
Universidad Veracruzana, Xalapa, pp. 215–232.

Paradowska K., 2020: *Gestionando el buen vivir en un entorno local. Estrategia transdisciplinaria y colaboración en red en la periferia de Xalapa, México.* “Revista del CESLA. International Latin American Studies Review”, núm. 25, pp. 3–34.

Pérez-Ruiz M.L., Argueta-Villamar A., 2011: *Saberes indígenas y diálogo intercultural.* “Cultura y representaciones sociales”, vol. 5, núm. 10, pp. 31–56.

Posey D.A., ed., 1999: *Cultural and spiritual values of biodiversity.* Intermediate Technology Publications, London.

Quijano A., 2005: *Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina.* En: Lander E., comp.: *La colonialidad del saber. Eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas.* CLACSO, Buenos Aires, pp. 201–246.

Ramírez Melgarejo R., 2002: *La política del Estado mexicano en los procesos agrícolas y agrarios de los totonacos.* Universidad Veracruzana, Xalapa.

Rengifo-Vásquez G., 1995: *La crianza recíproca. Biodiversidad de los Andes.* “Revista Biodiversidad”, compendio 2, pp. 34–39.

Santos, de Sousa B., 2009: *Un discurso sobre las ciencias.* En: Idem: *Una epistemología del Sur. La reinención del conocimiento y la emancipación social.* Siglo XXI – CLACSO, Ciudad de México, pp. 17–59.

Santos, de Sousa B., 2009: *Hacia una sociología de las ausencias y una sociología de las emergencias.* En: Idem: *Una epistemología del Sur. La reinención del conocimiento y la emancipación social.* México, Ciudad de Siglo XXI – CLACSO, pp. 98–159.

- Scott J. C., 1990: *Domination and the arts of resistance. Hidden transcripts*. New Haven: Yale University Press. [En español: Scott J., 2000: *Los dominados y el arte de la Resistencia*. Ediciones Era, México].
- Toledo V., Ortiz B., Medellín S., 1999: *La región del Totonacapan en Veracruz. Islotes de biodiversidad en un mar de pastizales. Manejo de recursos indígenas en los trópicos húmedos de México*. En: Aragón-Durand F., coord.: *Los escenarios paradójicos del desarrollo. Sociedad y sustentabilidad en México*. Puebla: Universidad Iberoamericana. (https://www.researchgate.net/publication/320407439-La_Region_del_Totonacapan_en_Veracruz_Islotes_de_biodiversidad_en_un_mar_de_pastizales_-_Manejo_de_recursos_Indigenas_en_los_tropicos_humedos_de_Mexico) [acceso: 15.06.2020].
- Toledo V. M., Barrera-Bassols N., 2008: *La memoria biocultural. La importancia ecológica de las sabidurías tradicionales*. Icaria Editorial, Barcelona.
- Valencia E., 1999: *Etnicidad y etnodesarrollo. La experiencia en México*. En: Ordoñez, R., coord.: *Pueblos indígenas y derechos étnicos. VII Jornadas Lascasianas*. Serie Doctrina Jurídica, núm. 5. Universidad Autónoma de México, Ciudad de México, pp. 115–134.
- Warman A., 1978: *Indios y naciones del indigenismo*. “Nexos”, núm. 2. (<https://www.nexos.com.mx/?p=3060>) [acceso: 15.06.2020].
- Warman A., 2003: *Los indios mexicanos en el umbral del milenio*. Fondo de Cultura Económica, Ciudad de México.

Krystyna Barbara Paradowska

**Notes for an autoethnography of grief:
fear and doubts in field work
in Totonacapan, Mexico**

Abstract: This paper addresses the role that fear and doubts played in the author's fieldwork during her doctoral research in southeast Mexico. The research – entitled “Dialogue of Knowledge for the Theoretical Rethinking of Ecological Restoration with a Biocultural Approach” and conducted under the auspices of The Center for Tropical Research at the Universidad Veracruzana – contains numerous autoethnographic elements and is dedicated to the conservation of the natural and biocultural heritage of the tropics in southeast Mexico. The research focused on the search for new perspectives and opportunities in the restoration of the biocultural landscape in the Totonacapan region of the state of Veracruz through the inclusion of the worldviews, knowledge, and traditional management practices of its indigenous inhabitants. The current paper aims to deepen the discussion and generalize on the subject through theories and methodologies that take into consideration personal experiences, as well as critical academic viewpoints situated at the outer limits of the Social sciences, humanities, and ecology, and which distance themselves from academic positions that are more colonial and extractivist in nature. The ongoing body of research is intended to convey a sense of both grief (e.g., over the loss of intellectual comfort when conducting research), and of hope for those who continue to address ecological challenges from an academic perspective, even when such work exposes oneself to new hazards and vulnerabilities.

Keywords: interculturality, biocultural approach, Totonacapan, research ethics, decoloniality

Krystyna Barbara Paradowska

Notas para una autoetnografía del duelo Del miedo y de las dudas en el trabajo de campo en Totonacapan, México

Abstracto: Basado en elementos autoetnográficos, el ensayo relata algunas de las más significativas experiencias vividas por la autora mientras llevaba a cabo su investigación doctoral en México, centrándose en dudas y temores que acompañan el trabajo de campo en un contexto intercultural. El proyecto “Diálogo de saberes para el replanteamiento teórico de la restauración ecológica con enfoque biocultural”, adscrito a la línea de investigación desarrollada por el Centro de Investigaciones Tropicales de la Universidad Veracruzana dedicada a la conservación del patrimonio natural y biocultural del trópico en el sureste del país, estaba orientado a la búsqueda de nuevas perspectivas y oportunidades en la restauración del paisaje mediante la inclusión de cosmovisiones, saberes y prácticas tradicionales de la población indígena de Totonacapan. Con el fin de presentar un cuadro lo más profundo posible, las vivencias personales van complementadas con aportes teóricos, situados en la frontera de las ciencias sociales, la ecología y las humanidades, especialmente con aquellas perspectivas críticas que rechazan decididamente las prácticas coloniales y extractivistas de la academia. Con estas reflexiones inconclusas el trabajo pretende contribuir a la superación del duelo por la pérdida del confort intelectual del investigador, trazando un horizonte de esperanza, aunque en práctica dicho horizonte implica nuevos retos en términos epistemológicos, éticos y políticos.

Palabras clave: interculturalidad, enfoque biocultural, Totonacapan, ética de la investigación, decolonialidad

Krystyna Barbara Paradowska

**Notatki do autoetnografii żalu:
O lękach i wątpliwościach podczas badań terenowych
w regionie Totonacapan, Meksyk**

Abstrakt: Prezentowany tekst jest opowieścią opartą na elementach autoetnografii, skupioną na niektórych znaczących doświadczeniach autorki w kontekście realizacji jej pracy doktorskiej w Meksyku – z pierwszoplanową kwestią wątpliwości i lęków, jakie rodzą się podczas badań terenowych. Projekt „Dialog wiedzy w celu teoretycznego przemyślenia odnowy ekologicznej z zastosowaniem perspektywy biokulturowej” poświęcony był ochronie dziedzictwa naturalnego i kulturowego południowo-wschodniej części kraju i wpisał się w linię badań prowadzonych w Centrum Badań Tropikalnych Uniwersytetu Veracruzńskiego. Badania polegały na poszukiwaniu nowych perspektyw i możliwości w odtwarzaniu biokulturowego krajobrazu regionu Totonacapan, z uwzględnieniem światopoglądu, wiedzy i tradycyjnych praktyk rdzennej ludności w zarządzaniu tym dziedzictwem. Aby zgłębić temat, autorka osobiste doświadczenia wzbogaciła teoriami usytuowanymi na pograniczu nauk społecznych, ekologii i humanistyki, utożsamionymi zwłaszcza z jej perspektywami krytycznymi, które stanowczo odcinają się od kolonialnych i ekstraktywicznych praktyk nauki. Przedstawione tu niedopełnione rozważania są próbą przezwyciężenia żalu po utracie intelektualnego komfortu badacza, dając profesjonalistom związanym z akademią nadzieję, pomimo że w praktyce zawsze będziemy narażeni na nowe ryzyka i wątpliwości.

Słowa kluczowe: interkulturowość, perspektywa biokulturowa, Totonacapan, etyka badawcza, perspektywa dekolonialna

Fear in the field

Frank A. Salamone

Emeritus Professor, Iona College



There are many works of fieldwork in anthropology. It is generally acknowledged as the major rite of passage for cultural and social anthropologists, a way to somehow feel and think like the indigenous people whom we study and whose stories we relate. It is the royal road to understanding others, comparable to Freud's use of dreams as the royal road to the unconscious. Truly, fieldwork can be a dream-like state of existence and, in common with dreams, a fearful experience, for it uncovers much that the fieldworker may wish to repress. Just as the dreamer of dreams often finds out embarrassing and hidden truths about himself or herself, so does the anthropologist, especially a young neophyte, discover repressed and often dark realities about her or his self. These repressed thoughts, feelings, and wishes may never be made public or acknowledged even to one's self. Indeed, for much of its history, cultural anthropology did not adequately train young anthropologists for the field (cf. Rabinow 2007; Okely 2012; Marcus and Fischer 1997). In fact, only after delving into the field notes of many anthropologists and discussing the issue with others, did I slowly come to realize the effect of the field work ideal on an indi-

vidual anthropologist – the heroic anthropologist, as I called it in one of my writings.

I wish to focus here on but one aspect of the ideal model, namely, fear in all its form, from the physical fear of danger down to the fear of failure, of inadequacy. I leave open for the time being the question of whether fear is a good, bad, or neutral element or, indeed, even a mixture of these aspects. A search of writings on fieldwork, of methods or of similar works shows very little, if any, mention of fear. The myth of the heroic anthropologist bravely going in search of truth and adventure still casts its spell on people.

Anthropology's basic boundary marker from other social sciences has been fieldwork and the culture concept developed through it. Fieldwork has a romantic aura, one that has clung to it despite almost innumerable books and articles detailing its inner workings from almost every conceivable angle. Certainly, movies, TV programs, and novels have wielded more influence over the imagination of the public than all the dry, technical tomes academics have produced. Moreover, let us be honest, we have reveled in Susan Sontag's (1963) characterization of the heroic anthropologist.

The anthropologist is thus not only the mourner of the cold world of the primitives but its custodian as well. Living among the shadows, struggling to distinguish the archaic from the pseudoarchaic, he acts out a heroic, diligent and complex modern pessimism.

Assuredly, there have been those like James Boon (1972) who have bridled at the characterization, at least as Sontag applied it to Levi-Strauss, but in our secret hearts do we not really at times allow ourselves the hidden pleasure of

seeing ourselves as the heroes of our own fantasies “in the field”? Who among us has not enchanted and bored our students with tales of our work in the field, typically featuring ourselves in some heroic role?

Certainly, there are heroic aspects to the anthropological endeavor, even if they may not be exactly as Sontag described them. There are dangers in fieldwork, psychological as well as physical, and we measure ourselves by how well we survive them. There are also ambiguities we must face almost daily. Learning how to cope with these imponderables teaches us a good deal about our lives. In dealing with the young men whom I discuss – Sule, Matthew, Jacob, Jude, and others – I discovered aspects of myself I truly did not know I had. In spite of some troubling revelations and experiences, such as the subsequent murders of two of my friends in the field, resulting from their threat to the Islamic rulers of their areas, the experiences were worth the pain and not all was pain, of course. There were many happy occasions. Never again does an anthropologist, I believe, feel so intently as in the field, for it is not only our rite of passage but our life, as Sontag notes.

It is not my intention to poke easy fun at others and myself. Rather, it is my purpose to examine just what it is about long-term fieldwork, which so captivates our own imaginations and contributes to the overall anthropological vision. Edith Turner’s moving opening to her article (1997) “There Are No Peripheries to Humanity: Northern Alaska Nuclear Dumping and the Iñupiat’s Search for Redress” reemphasizes and expands my point that fieldwork is a humanistic and

scientific endeavor, which deeply involves the individual fieldworker.

There is no escaping personal entanglement and taking sides in contested knowledge. Certainly, Victor Turner's work makes that point clearly, and I have experienced its truth in my own work. Victor Turner (1974) had a great respect for fieldwork. He believed rightly that anthropologists should supply a primary source of valid material for other readers, as literal as possible – a source that would be available whatever the interpretation and discussion that followed (personal communication). In the era of globalization, the need for fieldwork still holds and is even greater for the very reason that societies are no longer stable. When evaluating what an individual says, it is no longer assumed that his or her words represent what the society says. Now, the *drift* of a social situation, recognized by the people themselves and the ethnographer to be revolving in a general way around the society's "Archimedean point," is as near as we can get (Turner, 1974).

Anthony P. Cohen (1992) notes that the very process of fieldwork forces us to ask ourselves "Who are we?" – echoing the very question we hear repeatedly in fieldwork. Cohen asserts that a major part of ethnography, and thus anthropology itself, is revealed in the way we answer that question. Moreover, as I heard from my earliest days in anthropology many years ago, ethnography is autobiography. In what now seems an age ago, one of my colleagues pointed out to me that my description of the Gungawa was a dead-on self-portrait of myself. I was stunned to hear it and even denied it. However, that comment not only stopped

me in my tracks, for I had not viewed myself in that light, but it has stayed with me to the present. Although it was not entirely true, there was enough truth to give me pause about how much one reveals through ethnographic writing. Of course, this should not be surprising. Cohen (1992, p. 110) notes that we use the self to discover others and vice-versa. We define ourselves in fieldwork against those whom we study. After all, there is probably no other experience in our lives so intense, so conducive to reflexive musing, and so all-encompassing to the young selves we were upon first encountering it, than fieldwork.

The meaning of fear

This first condition of fear appeared during the separation from the mother. Of course, we are convinced that the tendency to repetition of the first condition of fear has been so deeply ingrained in the organism through countless generations, that not a single individual can escape the emotion of fear; not even the mythical Macduff who was “cut out of his mother’s womb,” and therefore did not experience birth itself. We do not know the prototype of the condition of fear in the case of other mammals, and so we do not know the complex of emotions that in them is the equivalent of our fear. (Freud, 1917)

Separation anxiety, for Freud, is the first condition of fear. Separation at birth is his prototype of all fear. Without overdwelling on this idea, it seems reasonable to think back to a time when we were separated from our mother, lost for

Fear in the field

a short or long time. Can any relatively common childhood experience be greater?

I remember being lost at a beach. I was in no danger. It was a quiet day, but I had wandered off at five or six years old, walking in soft, warm waves. I looked up and saw no one I knew. In a short time that seemed an eternity, my mother and sister found me. I think I was more frightened of my mother's fear of losing me than of being lost. My mother reportedly kept repeating, "How will I tell his father that he has drowned?" My dad was in the military then, during World War II. The realization that loved ones could be gone in a flash has never left me, and I do not think it is a unique feeling, as Freud so eloquently indicated.

That sense of loss or possible loss has been a constant recurrence in my life, no more than during stressful periods. I do not think that it is unique, as examples above indicate and informal discussion with colleagues reinforce. After all, if we are lost in the field – that is, fail – then we find our very identity threatened. If we question our identity, then, in a sense, we question the very meaning of our lives. In the conclusion, I will supply more examples from writings of prominent anthropologists. First, I will provide examples from my own time in the field.

Fieldwork in Nigeria and the United States

My first field work trip to Nigeria occurred in 1970. I was at a do or die period in my life. I had done some high school teaching. Then I went on to teach at a seminar college in

Indiana. I turned down the college's offer to stay on. The offer came with a promise to send me on for a Ph.D. in history at the University of Indiana. Instead, I decided to attend SUNY-Buffalo as a Teaching Assistant in the History Department, an action that infuriated the monks at the seminary.

I was happy enough in the History Department and gained one of two Lehman Fellowships in the State of New York. However, it was the sixties and the person who was to be my dissertation director, a former colonel in the military, decided I wrote like a "goddamn cultural anthropologist." Up to that time, I had had one course in cultural anthropology at the University of Rochester, and, to be honest, was not much impressed with it. However, a member of the History Department, who wanted me to be his TA, an offer I had foolishly turned down, guided me to the Anthropology Department. There had been a short detour as I first contacted a person in the Sociology Department. However, that person was promoted to the Administration.

Therefore, I followed the advice of the historian Jack Larkin and contacted the Anthropology Department. I was fortunate to be put in contact with Raoul Narol. He told me that a new professor was coming to Buffalo, a Charles Frantz. He was an Africanist, specializing in Nigeria. Since I wanted to study Nigeria, I was cheered. I still had my Lehman Fellowship in hand and transferred to the Anthropology Department.

There were some bumps in my road. There was a statistics class I failed, but was given an incomplete in. I eventually managed to get a Pass. I do not do well in areas that do not interest me. The biggest obstacle was to keep going when

Chuck Frantz left for a two-year sabbatical (1970–1972). My course work was complete. I had a full-time position but had to get my doctorate to get tenure. I started on that path by going to Nigeria for part of the summer of 1970.

I also had a house under construction in Brockport, NY. The pressure for success was great as I left New York City for England to do some archival work on the way to Lagos. I had taken some Introductory Hausa at Duquesne over a summer, but it was not enough to make me fluent. Work in the archives at London and Oxford gave me some ideas for what I would do, but retrospect reminds me how raw and unprepared I was. Indeed, London is a city I love but I did not love it on that trip. Looking back, I was the fool who rushed in where angels fear to tread.

That trend continued as I flew into Nigeria. On one of my flights I was seated with members of the officer class. Remember, the Nigerian Civil War (6 July 1967–15 January 1970) had just ended. The colonels saw my camera and suggested I snap a picture of the Jos airport flowers. I shrugged and thanked them for their advice. Upon landing, I was approached by the police who asked me why I was taking pictures. They asked me whether I knew that such actions were forbidden. I explained that the soldiers had suggested I take the picture. I watched as the brass passed me smiling.

I was as humble as I could get, and I borrowed the charming Italian demeanor of my father. I was very thin and small and smiled a lot. Something worked. My camera was returned, and the word “Godspeed” rang in my ears. I had to get past the insanity of customs with people waving their

passports and visas at customs officials. Fortunately, all that was taken as a “dash” was a pair of socks.

I began my day by almost being arrested. I still debate whether I was or not. I then somehow made my way to the person I was supposed to meet at Ahmadu Bello University. When I managed to get there in a fog, I found out he had resigned his position but had left his former servant there to take care of me. A term loosely used and followed. Some people came by to greet me. I was not sure what to do with them, but I smiled and spoke softly and clearly and soon exhausted my little Hausa.

I also remember taking a tour with someone who had the reputation of being a loveable rascal. His name, I now recall as I dredge my memory, was Dan Ladi, Wednesday's Child. He took me on a tour, which consisted mostly of his own compound in Sokoto. I realize the time line is a bit blurred but so was my mind. I remember being in a decent local hotel and Dan Ladi showed up. I met his family, toured his compound, but he did also take me around Sokoto for a reasonable sum. I also got some money back when he offered to buy some of my old jeans and shirts. I am sure he resold most of them, but I did not feel cheated. Everything was a bit misty and magical at the same time.

Soon I moved into the Bishop's house. Bishop James Dempsey had been in the same Hausa class at Duquesne that I took. He had asked me to drop by if I ever was in Nigeria. I do not think he thought I would ever take him up on his invitation. But I stayed with him for a few days. Soon, I moved on and a banker was going to Yelwa in the Emirate of Yauri. Along the way, I occupied a house that was unoccu-

ped. I no longer clearly remember in what city it was. I do remember that there were wild baboons attacking people in the town. At least, that was what I was told.

Soon I was on the way to my final destination and the place that became the focus of my doctoral dissertation and much other work. Yelwa was where the Dominicans had a center, including a hospital. I have discussed it at great length over the years. To say I was bewildered when I got there is an understatement. Another of my friends from the Hausa classes at Duquesne was stationed there. Also there were others whom he had described: Father Pete Otilio from New Orleans, a Hausa named Zaki who had great strength and was a very gentle man, suffering some mental problems. The cook was quite good. Later, he worked for me, I think. The servant was a spy from the Emir. Years later, he approached me and spoke clear English and said he had been sent to spy on the priests. I am not sure why he took a liking to me but Pete had often told me he and I were much alike.

Being at Yelwa was a happy accident. I was taken along on trips to the bush, met people who later aided my studies, became used to the life, and had my first case of malaria. Fortunately, I learned that I have thalassemia minor, one of the blessings of having my relative come from Sicily. The fever really began when I came back to the US. Although I feared making mistakes, I made a great number and learned that I survived, with all the embarrassments that stayed with me and never have left. I still shudder at some of the errors I made.

However, I learned to laugh at my errors and learn from them. I went along with some of jokes at my expense coming from missionaries, the chief of police, and just about

everybody else. I did often feel like a young child who had to learn almost more than I thought possible. But my fear of failure and humiliation was a powerful incentive to behave and learn what I needed to do to get along.

My wife, Barbara, was with me on my second trip. We were not yet married. Indeed, we were married much later – 47 years later. The fear here was two or even three-fold. Much of my work centered on the missionaries, who were also subjects of my study. I was afraid that if they knew we were not married, it would be a real block to my work. I also wanted to keep Barbara happy. I feared I could not protect her. She was groped by a Hausa photographer when getting her picture for permission to do fieldwork. Rene Pitten came to her rescue by advising her on getting a local garb, which covered her from head to feet. Barb tells me I was single-minded in pursuit of my goal, getting my doctorate. All else took a backseat to it. I had other worries as well. In fact, having Barbara with me was a blessing. The people who lived near us – we lived in Joyce Carey's house of Mister Johnson fame – found us funny and human. We did overcome illness – malaria for me and many ailments for Barbara. Our cook, who came out of retirement to help us, smoothed over many problems and kept the two male cousins who attached themselves to us in line. Barb did excellent work among women in the area, some of which I found out about only recently.

I dwell on my first and second field experiences because they were the most trying. After that, people expected to see me come back. However, there was one more situation that could have been dangerous and that I was wise enough

to treat carefully. It concerned an attempt by a young man who had once worked for me with his cousin on my second field trip. He had become a bit lost, not sure of where he fit in. He grew up around the mission station. His father was a minor government official. In sum, he was betwixt and between. He really did not fit anywhere. His younger cousin, who had also worked for us, had succeeded at the university and was on a path to do well in government work.

This young man had an eye for young women of the Kambari tribe. In fact, though he passed for Hausa and spoke it well, he was really Kambari and on my third trip, he showed me the marks on his stomach showing he was a member of the Kambari. He tried to scandalize me by riding me to the market where he began to kiss and fondle the naked Kambari maidens. I just shrugged and began walking back to my quarters.

He apologized. A bit later, a day or two, he was smoking cigarettes on my porch and offered me some pot. I refused and his soldier friend also offered me some. Again, I refused. The next day, he apologized. He had hoped to get money from the government for having me break the law. The Emir already wanted me to leave. My dissertation and the book that came from it, *Gods and Goods in Africa*, offended a scholar from Yauri. The Emir, a western-educated scholar who had always treated me kindly, sent a police officer to tell me to leave in forty-eight hours. We ended up eating together and sharing stories.

On the advice of missionaries, I kept a low profile. The Emir's youngest son, who was not his favorite and usually shunned in the town of Yelwa, came by my kitchen. I made

sure he ate well and listened to him. I like young kids and hate to see them mistreated physically or psychologically. So, we were friends. I was generally left alone. There were some reminders, now and then, in the form of “Sule, are you still here?” I usually answered that I would be leaving soon.

Things changed for the better when there was a celebration, a Durban. I was not about to miss that event. I had never seen one. I went with the Emir’s youngest son and sat with him. The Emir saw us from the stage, and he said in his best British accented English “Sule, you are still here? Come up on the stage and sit next to me. Bring my son.” So, I became an honored guest. For the remainder of this short trip, I was treated royally. No more police came by, except to sit and drink coffee with me.

I am not sure what happened. The Emir knew quite well that I was not a threat. I suspect that the Dominican missionaries, who were very friendly with the Emir, spoke to Ibrahim quietly on my behalf. They never told me so. I also know that one of the Emir’s spies had long taken a liking to me. Dan Juma had long been a waiter for the Dominicans. He pretended not to understand English. Of course, he did. I think he also may have put in a word for me. I had always been friendly with him. In any case, I finished that short trip happily.

Conclusion

I believe that there is no single objective reality that we can grasp. We each see our own reality. The meaning of what

happened in the field is many-faceted, and one of our fears is that what we think of as reality others may not see in the same way. Yes, disagree greatly. After all, we each bring all our personal experiences with us to the field. We may try to control our biases, beliefs, basic experiences. But we really cannot do so fully. Not all of our experiences, beliefs, and understanding may be fully comprehended by us or even conscious to us. So, we do the best we can to be fair. And yet, we may still hide our own fundamental being from others.

There is a good deal of hiding in fieldwork or, perhaps better, managing presentation of self to facilitate getting our work done. Certainly, much of this management of self-identity is strongest in our early fieldwork. We want to fit in. More, we need to fit in. If we do not, we fear we will fail, in the eyes of others, and – worse – in our own eyes. It means that we have failed in our chosen career. Although I found this grand fear was most present in my early field work, I also found that it never really went away. There was, and is, always some self-doubt, always a feeling that I could and should have done something better.

There was one possible exception, although not a total one. It was the work I did with jazz musicians. Almost everyone was gracious and kind. Only two refused to be interviewed. One of the two, Frank Foster, would tell me all kinds of things as long as it was not recorded. Shella Jordan, a fine vocalist, an aunt of one of my students and a friend of Frank Foster, filled me in on many details, on tape. Frank came on my TV show and was very gracious. He also spoke to my class and I hired him and his band to perform in

a concert celebrating my college's anniversary. He did give the Smithsonian a long interview, available online.

Still, there is the feeling that I could and should have done more. Dizzy Gillespie was open, but I feel I could have done more. There is that fear that I should have done more, prepared better, dug deeper and been more serious. On the other hand, I try to remember the words of the Dominican Sisters in Nigeria, and then again in the United States, who said that I was not like the average academics they met in Nigeria. I was more human and approachable. When I visited them in the United States, they sought to protect me from others in their community who did not understand me, as did the Dominican fathers who happened to be visiting. It was an unexpected reunion.

Fear, then, can be an unexpected incentive to getting things done. It can also clarify situations. I thought better when I thought I would be arrested. I worked harder when I feared I would fail. My concentration was more focused when I feared I would not understand things. The reverse was that I lived in my head, as Barbara told me. I ran scenarios, seeking to solve puzzles and to understand. I did enjoy my fieldwork. However, maybe not as much as I should have. I was told by a fellow Italian that I am a man of honor who seeks to protect that honor. I am not sure that was a compliment. But I think the secretiveness implied may be true.

Finally, do any of us really reveal all our secrets? Do we strip naked and show flaws and all? Do we openly proclaim our mistakes, our shortcomings, and our shame? Maybe

some of us do, and maybe our real fear is that like the Emperor we have no clothes.

Bibliography

- Cohen A.P., 1992: *Post-fieldwork fieldwork*. "Journal of Anthropological Research", vol. 48, no. 4, pp. 339–354.
- Boon J.A., 1972: *From symbolism to structuralism. Lévi-Strauss in a literary tradition*. Blackwell, Oxford.
- Freud S., 1917: *Fears founded and unfounded*. <https://www.laphamsquarterly.org/fear/fears-founded-and-unfounded> [access: 2.07.2020].
- Marcus G., Fischer M.M.J., 1997: *Anthropology as cultural critique. An experimental moment in the human sciences*. University of Chicago Press, Chicago.
- Okely J., 2012: *Anthropological practice. Fieldwork and the ethnographic Method*. BERG, London–New York.
- Rabinow P., 2007: *Reflections on fieldwork in Morocco*. P. Rabinow (Preface), R.N. Bellah (Foreword), P. Bourdieu (Afterword). University of California Press, Oakland.
- Salamone F.A., 1974: *Gods and goods in Africa. Persistence and change in ethnic and religious identity in yauri Emirate, North-Western State, Nigeria*. Human Relations Area File, New Haven, vol. 2.
- Salamone F.A., Swanson Ch.H., 1979: *Identity and ethnicity. Ethnic groups and interactions in a multi-ethnic society*. "Ethnic Groups. An International Periodical of Ethnic Studies", vol. 2, pp. 167–183.

- Salamone F.A., 1982: *Persona, identity, and ethnicity*. "Anthropos?", vol. 77, pp. 475-490.
- Salamone F.A., 1983-1984: *Subjectivity and fieldwork*. "Journal of Northern Luzon", vol. 14, pp. 2-14.
- Sontag S., 1963: *A Hero of our time*. "The New York Review" (November 28, 1963). <https://www.nybooks.com/articles/1963/11/28/a-hero-of-our-time/> [access: 20.06.2020].
- Turner E., 1997: *There are no peripheries to humanity. Northern Alaska nuclear dumping and the inupiat's search for redress*. "Anthropology and Humanism", vol. 22 (1), pp. 95-109.
- Turner V., 1974: *Drama, fields and metaphors. Symbolic action in human society*. Ithaca-London, Cornell University Press.

Frank A. Salamone

Fear in the field

Abstract: There are many works of fieldwork in anthropology. It is generally acknowledged as the major rite of passage for cultural and social anthropologists, a way to somehow feel and think like the indigenous people whom we study and whose stories we relate. It is the royal road to understanding others, comparable to Freud's use of dreams as the royal road to the unconscious. These repressed thoughts, feelings, and wishes may never be made public or acknowledged even to one's self. In fact, only after delving into the field notes of many anthropologists and discussing the issue with others, did I slowly come to realize the effect of the field work ideal on an individual anthropologist – the heroic anthropologist.

Fear in the field

I wish to focus here on but one aspect of the ideal model, namely, fear in all its form, from the physical fear of danger down to the fear of failure, of inadequacy. A search of writings on fieldwork, of methods or of similar works shows very little, if any mention of fear. The myth of the heroic anthropologist bravely going in search of truth and adventure still casts its spell on people.

Keywords: fieldwork, fear, anthropologist

Frank A. Salamone

Miedo en el terreno

Abstracto: Hay muchos estudios sobre el trabajo de campo en antropología. Por lo general, se lo considera como un principal rito de pasaje para los antropólogos culturales y sociales, modo de llegar a sentirse y pensar, en cierto grado, como los indígenas sobre quienes se investiga y cuyas historias se relata. Es una vía real hacia comprender a los otros, comparable al uso, por parte de Freud, de sueños como una vía real de acceso al inconsciente. Estos pensamientos, sentimientos y anhelos reprimidos nunca pueden ser revelados al público ni pasar a la conciencia. De hecho, después de haber conocido en profundidad los apuntes tomados en el terreno por varios antropólogos y tras haber comentado el asunto con muchos otros, fui dándome cuenta, poco a poco, de la influencia que ejercía sobre un antropólogo individual el ideal del trabajo de campo: el de un antropólogo heroico.

En el presente estudio me fijo en un solo aspecto de este modelo ideal: el miedo en sus múltiples formas, desde el miedo al peligro hasta el miedo al fracaso, a la inadecuación. A largo de la búsqueda de escritos sobre el trabajo de campo, de métodos o estudios si-

milares se revelan muy pocas referencias, si las hay, al miedo. El mito de un antropólogo heroico, valiente buscador de verdad y de aventura, sigue cautivando a la gente.

Palabras clave: terreno, miedo, antropólogo

Frank A. Salamone

Strach w terenie

Abstrakt: Istnieje w antropologii wiele prac na temat badań terenowych. Powszechnie badania te uznaje się za główny rytuał przejścia dla antropologów kulturowych i społecznych, sposób, aby poczuć się i myśleć jak rdzenni mieszkańcy, których badamy i których historie opowiadamy. Jest to „królewska droga” do zrozumienia innych, porównywalna z analizą marzeń sennych stosowaną przez Freuda jako drogą dotarcia do nieświadomości. Żadne stłumione myśli, uczucia i życzenia nie mogą zostać ujawnione publicznie ani uświadomione samemu sobie. Dopiero zagłębienie się w notatki terenowe wielu antropologów i przedyskutowanie sygnalizowanego zagadnienia z innymi pozwala docenić wpływ ideału pracy terenowej na indywidualnego antropologa – heroicznego antropologa.

Tutaj istotny jest jeden aspekt idealnego modelu pracy antropologa: mianowicie strach w pełnej jego formie, od fizycznego strachu przed niebezpieczeństwem po strach przed porażką, przed nieadekwatnością. Przeszukiwanie pism dotyczących badań terenowych, metod lub podobnych prac pokazuje bardzo niewiele wzmianek o strachu. Wciąż bowiem mit bohaterskiego antropologa, odważnie poszukującego prawdy i przygody, intryguje ludzi.

Słowa kluczowe: teren, strach, antropolog

Krajobraz – wprowadzenie do miejsca

Ilona Copik

Uniwersytet Śląski w Katowicach



Kiedy myślimy o tym, czym jest krajobraz, zwykle jawi nam się przed oczami szereg „obrazów”, urywków, fragmentów świata, które z określonych względów i w określonym czasie okazały się interesujące i zostały utrwalone lub zapamiętane. Wizerunki majestatycznych gór, ciemnego lasu, bezkresnego morza – to tylko najbardziej oczywiste przykłady ludzkich predyspozycji do podglądania świata i zatrzymywania go w obrębie ramy. Jako przejaw dążenia do sztuki mogą się one kojarzyć z inspirowaniem wyobraźni i stymulowaniem przeżyć duchowych, ale jako takie łatwo też ulegają trywializacji. Doświadczamy tego zwłaszcza dzisiaj, kiedy tworzenie różnych widoków, niegdyś zarezerwowane dla artystów – malarzy i fotografików, stało się powszechną praktyką dostępną każdemu. Współcześnie bardziej niż kiedykolwiek w przeszłości skłonni jesteśmy kolekcjonować krajobrazy, możemy je przy tym odtwarzać i wytwarzać. Za sprawą ogólnodostępnej technologii w łatwy sposób kopiujemy artystyczne pejzaże, ale też produkujemy własne, nadając przy tym temu, co banalne, cechy egzotyczności i niesamowitości. Wytwarzając coraz więcej krajobrazów, kierowani zasadą konsumpcji czy przyjemności, bawimy się

nimi i pozwalamy na ich krążenie w sieci. Gdyby się jednak głębiej zastanowić, czym jest lub czym może być krajobraz? Zasadne byłoby postawienie pytań: Czy krajobraz to tylko obraz? Jakie są jego relacje z miejscem i doświadczeniem? Jakie role krajobrazy przypisują ich twórcom i badaczom? Celem podjętym w szkicu będzie próba odpowiedzi na te i podobne pytania, z założeniem, że to, co określamy mianem krajobrazu, nie jest – jak się czasem sądzi – wizytówką, tłem, dodatkiem do czegoś zasadniczo innego, co stanowi prawdziwą istotę rzeczy, ale autonomiczną kategorią, której badanie okazuje się słuszne i ważne we współczesnych naukach o kulturze.

Krajobraz jako obraz

Najbardziej rozpowszechnione jest chyba postrzeganie krajobrazu jako „obrazu”. Koncept ten wpisuje się w historię reprezentacji wizualnej od malarstwa, przez fotografię, aż do technik ruchomego obrazu, a zarazem w paradygmat estetycznego opisu przestrzeni, jaka jest „widziana”, ujęta w określonej perspektywie. Wizualność stanowi cechę krajobrazu, za którą stoi wielowiekowa tradycja pejzażowa. Ona, jak ujmował to geograf humanistyczny Denis Cosgrove, „ukształtowała się pomiędzy piętnastym a dziewiętnastym stuleciem, na początku we Włoszech i Flandrii, a potem w zachodniej Europie, idea krajobrazu, która oznacza artystyczną reprezentację widzialnego świata, jego scenerię (dokładnie: to, co jest „widziane”), postrzeganą przez widza” (Cosgrove, 1998, s. 1). W taki wzrokocentryczny sposób zaj-

mują się krajobrazem badacze estetyki, dla których jest on tym, co pozostaje w materialnej formie jako artystyczny efekt percypowania świata w uporządkowany i ograniczony sposób. Synonimem krajobrazu jest dla nich „widok” – naturalny lub kulturowo przetworzony i jego reprezentacja, a kontekstem interpretacyjnym – dziedzictwo kultury wizualnej, zagadnienia stylów, konwencji, orientacji artystycznych. Zdaniem Beaty Frydryczak krajobraz rozumiany jako obraz utrwalił się w tradycji europejskiego pejzażu jako określona idea, dla której kluczowa jest kategoria malarstwa. Wiąże ona sens krajobrazu z pojęciem natury stanowiącej miarę harmonii i doskonałości. Tym samym przypisuje mu „te same cechy, które charakteryzują piękno: bezinteresowność, bezpojęciowość, zdystansowanie, kontemplacyjny namysł” (Frydryczak, 2013, s. 69).

W podejściu do krajobrazu jako obrazu spotykają się dwie kwestie, z jednej strony pogląd o radykalnym podziale na to, co naturalne, i to, co sztucznie wytworzone (natura przeciwstawiona kulturze), z drugiej – kartezjańska postawa oddzielenia przedmiotu od podmiotu, dualizm umysłu i materii, bycia poza światem i bycia w świecie. Przekonanie o braku styczności pomiędzy okiem obserwującym i zmysłowym światem podzielałi uczeni w różny sposób zajmujący się kulturą. Raymond Williams twierdził, że „krajobraz to nie ludzie pracujący. W idei krajobrazu mieści się separacja i obserwacja” (Williams, 1973, s. 7). Jednocześnie badacz ten podkreślał dające się rozpoznać na przestrzeni dziejów w różnych tekstach i obrazach kultury zawłaszczające spojrzenie klas dominujących, których wizja kraju nie pokrywała się z faktyczną, „realną” jego historią (Williams,

2010, s. 87–111). W podobnym tonie wypowiadał się Denis Cosgrove, który zwracał uwagę na to, że idea krajobrazu zawiera w sobie wiedzę zewnętrzną, kontrolowane spojrzenie (Cosgrove, 1998, s. 2).

Pejzaże, czy to postrzegane w kategoriach „piękna”, „malowniczości”, „wzniosłości”, czy to realizujące różne symboliczne wizje (np. kraju, ojczyzny), stanowią układy statyczne, zastygłe w bezruchu. Wyłania się z nich pojęcie krajobrazu – „obrazu świata” uprzedmiotowionego, podatnego na ideologizację. Już sam gest uchwycenia widoku w ramie jest ucieleśnieniem swego rodzaju kontroli nad światem, próbą zamknięcia rzeczywistości w określonej wizji. Pojmowana od tej strony historia pejzażu jest historią triumfu estetyzacji, która wycofuje stopniowo artystę w pozbawioną emocji zgeometryzowaną przestrzeń płótna obrazu, wskazuje przy tym na triumf kartezjańskiego perspektywizmu, który nakazuje logicznie i drobiazgowo ogarniać świat beznamiętnym okiem badacza. Razem przygotowują one ten rodzaj nowoczesnego patrzenia, w którym nie zakłada się obecności otwartego na autentyczne doświadczenia i wrażenia widza, a raczej punkt obserwacyjny, punkt naukowy – pozwalający klasyfikować, katalogować i oceniać, a także punkt widokowy – dający poczucie estetycznej przyjemności, wynikającej z „zaliczenia” i „zdobycia” krajobrazu – towaru, nierozłącznego ogniwa przemysłu turystycznego. Z kolei krajobraz pojmowany jako widok stron rodzimych, ojczystych staje się użyteczną prefiguracją symboliki rozwijających się od XIX wieku nacjonalizmów. Takie jego rozumienie jest wynikiem inkorporacji przez sztukę naturalnego środowiska jako *locus* egzystencji zbiorowej, co uwidocznilo się w roz-

woju form pejzażowych identyfikowanych na przykład jako obrazy narodowe.

Krajobraz jako mapa

Chociaż krajobraz jako obraz – zamknięty w ramie efekt kontemplacyjnego spojrzenia skupionego na powierzchni form, kształtów i barw – pozostaje domeną artysty czy uczonego humanisty, reprezentacja w postaci mapy zaś zwykle jest kojarzona z przedstawicielami nauk przyrodniczych, krajobraz jako mapa to koncept, który pod pewnymi względami powielił to samo wzrokocentryczne podejście do świata. Cosgrove argumentuje, że europejska tradycja widzenia obejmowała wiele praktyk społecznych związanych nie tylko z rozwojem technik artystycznych, ale i z wynajdywaniem technologii wspomagających fizyczne postrzeganie świata od map i metod kartograficznych, po techniki wspomagające i przekraczające widzenie – mikroskopy, teleskopy. Jego zdaniem świadczy to o określonym modelu nawiązywania relacji ze światem zewnętrznym – w ciągu wieków skorelowanym z rosnącym znaczeniem zmysłu wzroku jako medium prawdy zgodnie z dewizą, że „widzieć znaczy wierzyć” (Cosgrove, 1998, s. 9). W podobnym duchu postrzega krajobraz Karl Schlögel. Jako ucieleśnienie ludzkiego postrzegania świata i konstruowania wiedzy o nim krajobraz wiąże z sobą dwa porządki reprezentacji: artystyczny i kartograficzny. „Mapy, tak jak teksty albo obrazy, są reprezentacjami rzeczywistości” (Schlögel, 2009, s. 93) – zauważa, a w innym miejscu stwierdza: „Mapa i sztuka wychodzą

sobie naprzeciw. Istnieją między nimi paralele” (Schlögel, 2009, s. 220). Terminy „krajobraz jako obraz” i „krajobraz jako mapa” łączy to samo zdystansowane spojrzenie, a także fakt podatności na imperialne relacje władzy i dominacji zgodnie z tezą, że nie ma neutralnych reprezentacji przestrzeni, widzenie jest konstruktem społeczno-kulturowym, który zazwyczaj podszyty jest jakimś rodzajem ideologii.

Mapy to coś więcej aniżeli sposób na zapewnienie sobie orientacji w terenie. Jako formy reprezentacji przestrzeni i efekty praktyk mapowania związane zarówno z tworzeniem obrazu świata, jak i z jego odtwarzaniem obecne są we wszystkich niemal kulturach. Medio- i filmoznawczyni Teresa Castro sądzi, że w ludzkiej świadomości prawdopodobnie zawsze istniał „impuls mapowania” zakorzeniony w czynnościach doświadczania i poznawania przestrzeni – niewątpliwie istniał on na długo przed pojawieniem się fizycznych artefaktów zwanych dzisiaj mapami (Castro, 2009, s. 9–15). Z kolei według brytyjskiego geografa i historyka Johna Briana Harleya mapowanie – jak malowanie – poprzedzało wynalazek pisma oraz systemów numerycznych, i chociaż mapy aż do renesansu w wielu obszarach świata nie stanowiły przedmiotów codziennego użytku, relatywnie mało było społeczeństw nieposługujących się w ogóle mapami (Harley, 1987, s. 1). W ciągu wieków mapy traktowano jako fizyczne artefakty i koncepty mentalne – metaforyczne formy myślenia i tworzenia wiedzy o świecie. Badacze z kręgu geografii humanistycznej akcentują kulturowe fundamenty mapowania, poczytując mapę wprost – jako źródło historii kultury i społeczeństwa. David Harvey uznaje na przykład przestrzeń mapo-

waną za podstawę wiedzy (Harvey, 1987, s. 11–12), Cosgrove zaś twierdzi, że mapy przypominają „kulturowe artefakty” (Cosgrove, 2007, s. 66), odzwierciedlają bowiem podejście różnych społeczności do tego, czym jest świat. Matthew H. Edney pisze, że czynność mapowania „ujawnia sposób, w jaki ludzie mogą kreować, utrzymywać, rekonfigurować idee miejsca w szerszych społeczno-kulturowych kontekstach” (Edney, 2007, s. 121). Jego zdaniem mapy „podobnie jak poezja i sztuka służą ustalaniu i definiowaniu, partykularnej interpretacji, czym dane miejsce jest, co stanowi o jego odrębności i jakie jest jego znaczenie” (Edney, 2007, s. 121).

Mapa topograficzna

W refleksji o krajobrazie ogółem chodzi zatem o coś więcej aniżeli tylko o kwestie percepcji i widoku – chodzi mianowicie o praktyki poznawania i utrwalania świata, a może nawet o samo ucieleśnione doświadczenie bycia w świecie. Kontakt z krajobrazem może być przygodny i wyrażać zobiektywizowany, zdystansowany ogląd, może też być rezultatem nawiązania bliższych relacji. Jeśli krajobraz jako mapa miałby zbliżyć się do tego drugiego podejścia, to należy doprecyzować, że musiałaby to być mapa topograficzna. Topografia jako jeden z działów geografii zasadniczo dotyczy badania kształtu i rysów powierzchni ziemi, zapisu rzeźby terenu, konfigurowania płaszczyzny pod kątem obiektów i punktów charakterystycznych. Jako praktyka (tworzenia mapy) polega więc ona na sporządzaniu graficznej reprezentacji form ukształtowania terenu. Na takie rozumienie tego

terminu wskazuje sam źródłosłów – *topos graphos* to inaczej: „opis” lub też „obraz miejsca”. Topografia może być jednak, i często bywa współcześnie, rozumiana szerzej i w bardziej metaforyczny sposób. Przetransponowana na grunt humanistyki oznacza praktykę badawczą czy artystyczną, w której odnajdujemy lub tworzymy określone wzory przestrzenne, będące mentalnym odzwierciedleniem procesu postrzegania rzeczywistości, a jednocześnie zapisem całej produkcji kulturowej, jaka odbywa się w miejscu. Dzięki niej jesteśmy w stanie rozpoznać i zorganizować otaczający świat w koherentne percepcyjne środowisko, skupiając się na jego strukturze, morfologii i właściwościach fizycznych, a także na materialnych wytworach, różnych kulturowych artefaktach. Krajobraz rozumiany topograficznie stanowiłby zatem rodzaj kodu, który może ułatwiać procesy rozumienia miejsca oraz wspomagać egzystencję w nim.

Można uznać, że niektórzy artyści wizualni (malarze, fotograficy, filmowcy), podobnie jak niektórzy pisarze i poeci, mniej lub bardziej świadomie, kierując się „impulsem mapowania”, tworzą swoje dzieła jak mapy. Formułując wzorce percepcyjne (rodzaj wizerunkowej mapy miejsca), czynią to, opierając się na własnych „obrazach miejsca” doświadczeniowo i kulturowo uwarunkowanych schematami przestrzennymi. Mapowanie poznawcze wyrażone w różnych tekstach i obrazach kultury jest związane z przyjęciem pewnej perspektywy oddającej indywidualną relację z miejscem. Tom Conley tłumaczy to w odniesieniu do filmu. W dziele spotykają się mapy mentalne dwojakiego rodzaju: należące do filmowców i do publiczności. Kino buduje pozycję podmiotu i przedstawienia, zawierając w obrazie filmowym

sugestię tego, kto mówi i skąd, jednocześnie odnosi się do procesów kognitywnych odbiorcy. Rola widza filmowego jest tu, jak łatwo się domyślić, analogiczna do roli czytelnika mapy, odczytującego graficzną reprezentację przestrzeni, która jest efektem dialektycznego melanzu – w proces percepcji włączone bowiem zostają indywidualne wyobrażenia, doświadczenia, cała wiedza i pamięć, słowem: własne mapy mentalne. To sprawia, że filmy w istocie ukazują geografie, w stosunku do których każdy widz zmuszony jest przyjąć postawę dialogiczną, mierząc się z szeroką gamą odczuć: od poczucia identyfikacji (znam to miejsce), przez doświadczenie metamorfozy (tyle się tu zmieniło) czy wątpliwości (znam je z innej strony), aż po zidentyfikowanie sprzeczności (coś tu nie pasuje, w rzeczywistości jest inaczej) (Conley, 2007, s. 3). Uwiecznione na ekranie krajobrazy, stanowią geograficzno-kulturowy konkret, inicjują i wspomagają refleksje nad tym, czym jest miejsce, stając się przy tym jednocześnie mniej lub bardziej jawną sugestią przemyślenia tożsamości.

Bycie w krajobrazie

Estetycy w pojęciu krajobrazu za dominujący uznają aspekt wizualny, natomiast przedstawiciele geografii humanistycznej, sukcesorzy Carla Sauera, tacy jak: Yi-Fu Tuan, Clarence Glacken, David Lowenthal, rozumieją krajobraz szerzej, uwzględniając w nim oprócz tekstów i obrazów samo środowisko, ekonomię, prawo i kulturę (Olwig, 1996, s. 645). Interesujący wywód w tym zakresie przeprowadza geograf

Kenneth R. Olwig, który wychodząc od różnych definicji krajobrazu zaszczerpionych na grunt amerykański z tradycji brytyjskiej i niemieckiej, przeprowadza rzetelną kwerendę terminologiczną. W niemieckim słowie „Landschaft” dostrzega on dualizm semantyczny, termin ten oznacza bowiem zarówno „widok, percypowany fragment przestrzeni”, jak i „ograniczony obszar ziemi” (Olwig, 1996, s. 630). Zdaniem badacza zanim *Landschaft* nabrał estetycznego wymiaru „widoku natury” utrwalonej w obrazie, jego znaczenie, kształtowane pod wpływem języków północnoeuropejskich, bardziej związane było z wymiarem fizycznym: ziemią, prowincją, dystryktem, regionem, powiatem (Olwig, 1996). Ogółem argumentacja Olwiga wykazuje uprzedniość materialnego, „terytorialnego”, jak to określa, sensu w terminie „krajobraz” w stosunku do znaczenia „widokowego” – wizualnej reprezentacji.

Zmiana akcentu w rozumieniu krajobrazu: z „obrazu” na „kraj” pojmowany jednak jako nie tyle terytorium (w znaczeniu politycznym), ile miejsce (określona czasoprzestrzeń o wartościach geograficzno-kulturowych, egzystencjalnych i symbolicznych) jest widoczna w refleksji Michela de Certeau. Zdystansowanej przestrzenności wizualnej, która ma charakter powierzchniowy, badacz przeciwstawia inną spacialność – aktywistyczną, konstytuowaną w wyniku działania, w toku doświadczenia antropologicznego łączącego mikropraktyki indywidualnych empirii ze zrytualizowanym, poetyckim i mitycznym rytmem zbiorowości wybrzmiewającym blisko ziemi, pośród zgiełku ulic, w odgłosach kroków przechodniów (Certeau de, 2008, s. 95). Pozostawanie w oddaleniu i obserwowanie to dla de Certeau zupełnie

inny rodzaj praktyki aniżeli bycie w terenie, są to także dwie odrębne sytuacje poznawcze. Odpowiada im stan lokalizacji podmiotu, który Frydryczak nazywa „byciem wobec krajobrazu” i „byciem w krajobrazie” oraz sposób jego konceptualizacji: krajobraz jako idea / krajobraz jako proces (Frydryczak, 2013, s. 9). O ile krajobraz jako idea skupia się na samej obrazowości, o tyle krajobraz jako proces wiąże się ściśle z lokalnymi zjawiskami społeczno-kulturowymi, historią, ludzkim życiem. Pierwszy model uprzywilejowuje zdystansowaną percepcję wizualną („bycie wobec krajobrazu”) oraz ujawnia „skłonność do ulegania procesom estetyzacji” (Frydryczak, 2013, s. 51), drugi obejmuje doświadczenie topograficzne, wielozmysłowe uczestnictwo („bycie w krajobrazie”), zaangażowanie w sieci społeczno-kulturowych relacji.

Myślenie „terytorialne” wytrąca krajobraz z trybów reprezentacji oraz sfery optyki i kieruje namysł nad tym terminem w stronę złożonych kwestii uczestnictwa, życia społecznego, doświadczenia antropologicznego. Pociąga to za sobą sugestię zmiany formy rzeczownikowej na czasownikową, o czym pisał już dwie dekady temu William J.T. Mitchell (Mitchell, 2002, s. 1), dowodząc, że postmodernizm zmienił pojęcie krajobrazu i nie może ono być dłużej pojmowane w kategoriach „obiekту widzenia” czy „tekstu do czytania”, ale w perspektywie procesu formowania się jednostkowych i zbiorowych tożsamości. Dziś idzie się zwykle o krok dalej, postulując w rozpoznaniach i analizach holistyczno-relacyjne ujęcia krajobrazu oparte na modelu „sprawczy podmiot w środowisku” (Ingold, 2018, s. 38) i wskazując na radykalną zmianę relacji podmiot – świat z obserwacyjnej na partycypacyjną, ze statycznej na dynamiczną, interaktywną. Widać

wyraźnie, że z różnych perspektyw badawczych wyłania się ten sam scenariusz zmiany, a myślą przewodnią jest w nim idea humanistyki zaangażowanej. Kluczowe staje się „czynnościowe rozumienie kultury jako sprawczej mediacyjnej aktywności” (Nycz, 2015, s. 50), które wpływa też na zmianę podejścia badawczego (a także artystycznego) teraz ukierunkowanego dość jednoznacznie na działanie. Perspektywa ta przez Ewę Rewers jest określana jako praktyka „blisko-narodzin” i, skrótowo rzecz ujmując, polega na zwróceniu się ku życiu, byciu, działaniu, przy czym dotyczy to zarówno samego badacza, jak i przedmiotu badań (Rewers, 2012, s. 165). Zdystansowana postawa „anonimowego, czystego intelektu”, „bezcieleśnego podmiotu” typowa dla badań hermeneutycznych ma być teraz zastąpiona podejściem w różny sposób zaangażowanym. Jak pisze autorka, czynności badawcze nadal lokują się raczej w kontekście sztuki, tym razem jednak rozumianej jako przestrzeń działania, nie zaś sztuka kontemplacji (Rewers, 2012, s. 165). Modele sprawczości i zaangażowania pojawiają się też w ramach innych propozycji teoretycznych, na przykład tych związanych z nową materialistyczną teorią kultury. Tym, co je łączy, jest oddalenie od myślenia antropocentrycznego, wyjście poza horyzont podmiotu i polityk tożsamości w stronę heterogenicznych oddolnych praktyk (Gulik, Nowak, 2014, s. 10–11).

Krajobraz a miejsce

Jeśli czasownikowo rozumiany krajobraz, krajobraz, w którym chcemy analizować proces, a nie obraz, ma w jakiś spo-

sób wyrażać zaangażowanie, to być może najlepiej uchwycił to Tim Ingold. Dla antropologa krajobraz jest nie tyle obszarem, na którym nawarstwia się palimpsest kulturowych form, ile „kondensacją działań w polu relacji” (Ingold, 2004, s. 333). Autor podkreśla środowiskowy wymiar krajobrazu, w którym interferuje to, co indywidualne, z tym, co zbiorowe, i układa się w sieć „personalizowanych szlaków” odzwierciedlających ludzkie bytowanie „w” krajobrazie, nie zaś „na” jego powierzchni. Zmysłowy i haptyczny wymiar krajobrazu, w którym zaznacza się cielesny kontakt z ziemią, został, zdaniem Ingolda, utracony przez człowieka w czasach modernizmu, epoki, która rozpropagowała ideę „siedzącego społeczeństwa” (Ingold, 2004, s. 322). Cechą wyróżniającą nowoczesne społeczeństwa jest utrata gruntu pod stopami, wynikająca z ograniczenia czynności spacerowania, co przekłada się na entropię cielesnego związku z ziemią i jednoczesny tryumf oddalonej kontemplacji i chłodnej kalkulacji jako sposobu myślenia o świecie. Sądzi on, że powrót człowieka ponowoczesnego do przechadzki dałby możliwość nie tylko przywrócenia utraconych pierwotnych relacji, ale oznaczałby być może szansę otwarcia nowego obszaru badań dla antropologii miejsca i studiów percepcji środowiskowej. Spacerowanie bowiem to coś więcej aniżeli pokonywanie odległości, to istota bycia-w-świecie. „Poprzez spacerowanie [...] krajobrazy są wplecione w życie, a życie wplecione w krajobrazy w procesie, który jest ciągły i nieskończony” (Ingold, 2004, s. 322).

Pisząc o utracie gruntu pod stopami, Ingold raczej nie miał na myśli oderwania nowoczesnego człowieka od natury rozumianej jako przeciwieństwo kultury. Pogląd o zatra-

ceniu krajobrazu, który podarowała nam – ludziom – natura, a który w toku przemian cywilizacyjnych został przez nas zaprzepaszczonej, formułował natomiast niemiecki pisarz Siegfried Lenz (Lenz, 2010, s. 77). Wyrażając uczucia wszystkich romantycznie usposobionych myślicieli tęskniących za nieskalaną ludzkimi rękami przyrodą i jej fascynującą pierwotną dzikością, melancholijnie wspominał on idylliczny „stan dziewiczości i niewinności” (Lenz, 2010, s. 80) przerwany konkwistatorskim podbojem cywilizacji i jej „okrutną geometrią” (Lenz, 2010, s. 80). Jego myśl o destrukcji krajobrazu, za którą odpowiedzialny jest człowiek, kieruje uwagę na kwestie ekologiczne i etyczny nakaz pozostawienia natury samej sobie, a także na wynikające stąd zadania przywrócenia naruszonej harmonii z udziałem sztabu różnych strażników, specjalistów, naukowców. W dzisiejszej refleksji ekokulturowej dominuje jednak inny pogląd, który w miejsce opozycji kultura – natura stawia tezę o jednej wspólnej kulturzenaturze, w której jako ludzie ciągle mamy swój udział, a nie jesteśmy tylko skazanymi na banicję oprawcami. Opozycja krajobraz – artefakty, natura – kultura zostaje unieważniona także w refleksji Ingolda, który zrównuje pozycję rzeczy „napotkanych *in situ* w krajobrazie” oraz „rzeczy przekształconych przez ludzkie działanie” (Ingold, 2018, s. 11) i stwierdza, że razem tworzą one wspólne środowisko będące „światem, który nieustannie dzieje się w relacji do istot w nim żyjących” (Ingold, 2018, s. 31). Nie istnieje ono, lecz staje się w toku ciągłych przepływów, nieustannej wymiany i mieszania. Moc sprawcza leży w samej materialności świata, który jest „w-trakcie-tworzenia” (Ingold, 2018, s. 25). Aktywna moc materii ożywia rzeczy,

które podlegają ciągłej transformacji, krążą, regenerują się i odradzają.

Nieprzypadkowo aktywnościom związanym z tworzeniem czy badaniem krajobrazów towarzyszy dzisiaj powrót do nauk przyrodniczych (biologii, ekologii, geografii) inkluzywnie włączanych do refleksji humanistycznej. Wspólnym punktem wyjścia jest sprawczy podmiot w środowisku, a jego pozycja: bycie w świecie. Najbardziej oczywistym wyrazem zaangażowania pozostaje przy tym, jak można sądzić, zamieszkiwanie. Krajobraz widziany w tej perspektywie bliższy jest pojęciu okolicy – przestrzeni emocjonalnej, praktykowanej i konstytuowanej w toku codziennej aktywności. Frydryczak rozumie przez to ziemię, ojcowiznę, rodzimość – obszar, w którym człowiek nigdy nie jest jedynie figurą w krajobrazie, ale aktywnym, operatywnym podmiotem nieustannie go kształtującym w rytmie codziennych aktywności. Jako taki staje się jednocześnie formą zadania, które podejmują kolejne generacje mieszkańców, kształtując swoje otoczenie i pozostawiając w nim ślady swojej działalności, efekty ciągłych historycznych transformacji świata (Frydryczak, 2013, s. 212). Zaangażować się w życie, w codzienność, typowe dla niej praktyki i doświadczenia oznacza w terminologii Ingolda podjąć czynność splatania otwartego świata, który pozostaje w ciągłej transformacji form. „Świat staje się dla ludzi otoczeniem pełnym znaczeń nie dzięki przyswojeniu jakiejś konkretnej charakterystyki formalnej, lecz dzięki temu, że jest zamieszkiwany” (Ingold, 2018, s. 38) – twierdzi badacz. Opisywany przez niego otwarty świat nie jest z góry przygotowany, lecz nieustannie powstaje – to świat procesów twórczych i transformacyjnych. Dlatego

właśnie zamieszkiwanie nie oznacza dla niego „utknięcia na mieliźnie”, a raczej „zanurzenie się w strumieniach [...], w nieustającym ruchu wiatru i pogody” (Ingold, 2018, s. 86).

Czynnościowo i procesualnie ujęty krajobraz, co widać w komentarzach wielu badaczy, zbliża się znaczeniowo do miejsca. Te dwie kategorie wiąże z sobą na przykład australijski filozof Jeff Malpas, kiedy omawia zagadnienia ludzkich doświadczeń, aktywności i refleksji, i sytuuje je nieodwołalnie „gdzieś”. Człowiek „zamieszkuje” w krajobrazie, przekształcając miejsce zgodnie ze swoimi potrzebami (Malpas, 2004, s. 1) – twierdzi. Posiłkując się koncepcjami myślicieli od Henry’ego Davida Thoreau do Martina Heideggera, wyobraźnią przestrzenną poetów i pisarzy od Williama Wordswortha przez Williama Faulknera do Salmana Rushdiego, wskazując na paralelność dyskursów filozoficznych z naukami przyrodniczymi, argumentuje, że sensem życia ludzkiego jest życie zlokalizowane. Malpas wyraża przekonanie, że krajobraz stanowi rodzaj wprowadzenia, „otwarcia się” na miejsce (Malpas, ed., 2011, s. viii–ix), i dodaje: „[...] może on odnosić się do trybu istnienia lub trybu reprezentacji, do malarstwa, tak samo jak do tego, co jest namalowane, mianowicie do miejsca” (Malpas, ed., 2011, s. 5). Można by podsumować, że krajobraz jest wprowadzeniem do miejsca, ponieważ zawiera w sobie możliwą do zakodowania i odkodowania sugestię bycia. Jako taki pozostaje oczywiście miejscem zapośredniczonym, mediowanym. Jeśli definiując go, przyjmiemy tezę o uprzedniości żywego doświadczenia, nadrzędności praktyki działania w terenie, wówczas zyskujemy możliwość dotarcia do istotnych cech zlokalizowanej w miejscu kultury. Widokowość trafnie cha-

rakteryzuje krajobraz o tyle, o ile odsyła do głębszych pojęć związanych z miejscem, przestrzenią, możliwych do scharakteryzowania w kategoriach uczestnictwa i sprawczości.

Bibliografia

- Castro T., 2009: *Cinema's mapping impulse. Questioning misal multure*. "The Cartographic Journal", vol. 46, no. 1, s. 9–15.
- Certeau M. de., 2008: *Wynaleźć codzienność*. Przeł. K. Thiel-Jańczuk. Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków.
- Conley T., 2007: *Introduction*. In: *Idem: Cartographic minema*. University of Minnesota Press, Minneapolis.
- Cosgrove D., 1998: *Social formation and symbolic landscape*. University of Wisconsin Press, Madison.
- Cosgrove D., 2007: *Mapping the world*. In: *Maps. Finding our place in the world*. Eds. J.R. Ackerman, R.W. Karrow Jr. University of Chicago Press, Chicago–London.
- Edney M.H., 2007: *Mapping parts of the world*. In: *Maps. Finding our place in the world*. Eds. J.R. Ackerman, R.W. Karrow Jr. University of Chicago Press, Chicago–London.
- Frydryczak B., 2013: *Krajobraz. Od estetyki „the picturesque” do doświadczenia topograficznego*. Wydawnictwo Poznańskiego Towarzystwa Przyjaciół Nauk, Poznań.
- Gulik M., Nowak S., 2014: *Co nam zostało po studiach kulturowych. Teoria zaangażowana wobec materializmu i posthumanizmu*. „Kultura Popularna”, nr 1(39), s. 4–12.

- Harley J.B., 1987: *The map and the development of the history of cartography*. In: *The history of cartography, cartography in prehistoric, ancient and medieval Europe and the Mediterranean*. Vol. 1. Eds. J. B. Harley, D. Woodward. Chicago University Press, Chicago.
- Harvey D., 2000: *Spaces of capital. Towards a critical geography*. Edinburgh University Press, Edinburgh.
- Ingold T., 2004: *Culture on the ground. The world perceived through the feet*. „Journal of Material Culture”, vol. 9, no. 3, s. 315–340.
- Ingold T., 2018: *Splatać otwarty świat. Architektura, antropologia, design*. Przeł. E. Klekot. Instytut Architektury, Kraków.
- Lenz S., 2010: *Wpływ krajobrazu (landszaftu) na człowieka*. Przeł. Z. Kadłubek. W: *Miasto w sztuce – sztuka miasta*. Red. E. Rewers. Universitas, Kraków.
- Malpas J., 2004: *Introduction. The influence of place*. In: *Place and experience. A philosophical topography*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Malpas J. ed., 2011: *The Place of landscape. Concepts, contexts, studies*. MIT Press, Cambridge, Massachusetts–London.
- Mitchell W.J.T., 2002: *Introduction*. In: *Idem: Landscape and power*. University of Chicago Press, Chicago–London.
- Nycz R., 2015: *Krajobraz kulturowy albo o kulturze jako czasowniku*. W: *Więcej niż obraz*. Red. E. Wilk i in. Wydawnictwo Naukowe Katedra, Gdańsk.
- Olwig K.R., 1996: *Recovering the substantive nature of landscape*. „Annals of the Association of American Geographers”, vol. 86, no. 4, s. 630–653.
- Rewers E., 2017: *Humanistyka wobec koncepcji „kultury natury”*. „Teksty Drugie”, nr 1, s. 163–175.

- Schlögel K., 2009: *W przestrzeni czas czytamy. O historii cywilizacji i geopolityce*. Przeł. I. Drozdowska, Ł. Musiał. Wydawnictwo Poznańskie, Poznań.
- Williams R., 2010: *Miasta ciemności i światła*. W: *Miasto w sztuce – sztuka miasta*. Red. E. Rewers. Universitas, Kraków.
- Williams R., 1973: *The country and the city*. Chatto and Windus & Spokesman Books London, London.

Ilona Copik

Landscape – an introduction to the place

Abstract: The aim of the article is to discuss the way of conceptualizing new methodologies related to the landscape studies and reflections on the place in contemporary humanities. The author presents and compares theoretical perspectives of research in the fields of aesthetics, cultural anthropology and humanistic geography, emphasizing the dynamics and processuality of the term “landscape” which combines elements of mediatic and material, natural and cultural, aesthetic and geographical. Landscape understood in this way requires overcoming thinking only in terms of verbal-visual representation (image, map) and perceiving it as a source of culture and society. Instead of distant perception, what is important is multisensory participation, the embodied experience of being in the world. Thus, the landscape comes close to the concept of “place,” but with the emphasis on its verbal form – the being and identity formation as well as the agency of a subject

actively immersed in the environment in which creative and transformational processes are constantly ongoing.

Keyword: landscape, place, cultural topography, natureculture, agency of a subject

Ilona Copik

El paisaje: introducción al lugar

Abstracto: El objetivo del artículo es revisar las más recientes metodologías relativas a la investigación del paisaje y a la reflexión sobre el lugar en las humanidades contemporáneas. La autora presenta y compara perspectivas teóricas de investigadores del campo de la estética, antropología cultural y geografía humanística, poniendo de relieve el carácter dinámico y la procesualidad del término *paisaje*, en que se unen elementos mediáticos y materiales, naturales y culturales, estéticos y geográficos. Así entendido, el paisaje requiere que superemos la tentativa de reflexionar sobre él únicamente en términos de una representación verbal-visual (cuadro, mapa) a favor de aquella reflexión que se remonte a las fuentes de la cultura y sociedad. A una percepción distanciada contraponemos una participación multisensual, una encarnada experiencia de ser en el mundo. Con ello, el paisaje se aproxima al concepto de lugar, con énfasis puesto, sin embargo, en la forma verbal: la de ser, de formarse la identidad, de constituir un sujeto-agente inmerso en un medio ambiente caracterizado por los incesantes procesos de creación y transformación.

Palabras clave: paisaje, lugar, topografía cultural, naturalezacultura, sujeto-agente

Ilona Copik

Krajobraz – wprowadzenie do miejsca

Abstrakt: Artykuł stanowi przegląd najnowszych metodologii związanych z badaniem krajobrazu oraz refleksji nad miejscem we współczesnej humanistyce. Autorka przedstawia i porównuje ze sobą perspektywy teoretyczne badaczy z kręgu estetyki, antropologii kulturowej i geografii humanistycznej, podkreślając dynamiczność i procesualność terminu „krajobraz”, w którym łączą się elementy medialne i materialne, naturalne i kulturowe, estetyczne i geograficzne. Tak rozumiany krajobraz wymaga przewyżczenia myślenia wyłącznie w kategoriach reprezentacji werbalno-wizualnej (obraz, mapa) na rzecz refleksji sięgającej źródeł kultury i społeczeństwa. Zdystansowanej percepcji przeciwstawia on wielozmysłowe uczestnictwo, ucieleśnione doświadczenie bycia w świecie. Tym samym „krajobraz” zbliża się do terminu „miejsce”, jednak z akcentem na jego czasownikową formę – bycia i formowania się tożsamości oraz sprawczości podmiotu aktywnie zanurzonego w środowisku, w którym trwają nieustające procesy twórcze i transformacyjne.

Słowa kluczowe: krajobraz, miejsce, topografia kulturowa, kulturanatura, sprawczość

Itinerarium ex post **albo teren, który uchodzi**

Paweł Paszek

Uniwersytet Śląski w Katowicach



Podobnie jak pustynia i miasto, las, w którym kłębią się zaleźnione znaki, mówi z pewnością o bez-miejscu i błędzeniu, o braku ustalonych dróg, o samotnym wzrastaniu poza zasięgiem słońca oślepych korzeni, pnących się ku niebu, które się ukrywa. Ale las, mimo surowej niezmienności linii, mimo drzew, między które wplątują się przerażone litery, to także las naznaczony poetyckim zranieniem.

Jacques Derrida (2004: 215)

[...] prawdą jest ta wczesna antycypacja duszy, która wbrew oczywistości upierała się przy tym, że świat jest nieprzeliczony.

Bruno Schulz (1973: 153)

Fieldwork as total experience is more than a cerebral exercise.

Judith Okely (2008: 56)

Horyzont życia

Zbliżenie do horyzontu życia stanowi początek każdego antropologicznego *itinerarium*. Podkreślmy od razu, że naszym celem nie jest przedstawienie jakiejś ponurej i pokrętej instrukcji okraszanej irytującym językowym montażem i fajerwerkami figuracji. Zbliżenie do horyzontu życia jest rudymeniem antropologii, jej doświadczeniowo-refleksyjną koniecznością wpisaną w przygodę terenu. Tu wystarczy przyjrzeć się etymologicznym i znaczeniowym rejestrom terminu „teren” – zza tego słowa-widnokągu wyłaniają się semantyczne fabuły działania, eksploracji, interakcji, różnorodnej aktywności i żywiołu (zob. Eriksen, 2007). Teren to heterologiczny melanz: arena wydarzeń i fikcja koncepcyjna, struktura empirii i przeżycia, rzecz rozumu i emocji, obietnicy i projektu, pracująca faktura powierzchni i znaczący interior – z jednej strony mówimy o konkretnym *locum* konkretnej antropologicznej obecności, a z drugiej – o jakimś nieokreślonym „tu” albo jakimś oddalonym „tam”, gdzie emanuje jakieś życie. A zatem namysł nad terenem, niejako z przydziału, powiedzmy z racji „genomu”, po-

lega na zbliżaniu się do horyzontu życia. W terenie wydarza się życie naprawdę, przy czym nie można zapominać, że życie swobodnie wzrasta tylko pod osłoną nie-observacji, nie-badania, nie-interwencji. Jak można przypuszczać, to właśnie dlatego nie istnieje czyste i „realne” pojęcie życia ani w filozofii, ani w antropologii. W istocie, próżno szukać limitującego określenia życia w humanistyce w ogóle (zob. m.in. Czaja, 2002; Payne, Shad, eds., 2003). Prawdopodobnie nigdy nie dysponowaliśmy jego definitywnym ujęciem. Nawet, jak przekonuje Giorgio Agamben, przemysłni „Grecy nie posiadali jednego terminu na oznaczenie tego, co my rozumiemy pod pojęciem życia. Posługiwali się dwoma słowami, które różniły się semantycznie i morfologicznie, mimo że dawały się sprowadzić do wspólnego źródłosłowu: *dzoē*, która oznaczała zwykłą cechę życia wspólną wszystkim ożywionym bytom [...] oraz *bios*, który wskazywał formę lub sposób życia właściwe jednostce lub grupie” (Agamben, 2008a, s. 9). „Życie” jako *bios* jest zatem „życiem w formie” – wypadkową bycia i bytu, artykulacją i ekspozycją istnienia, jawną strukturą obecności dostępną zmysłom i podlegającą dyskursom. W *Means without end* Agamben uzupełnia koncept „formy-życia”: „By the term *form-of-life* [...] I mean a life that can never be separated from its form, a life in which it is never possible to isolate something such as naked life. A life that cannot be separated from its form is a life for which what is at stake in its way of living is living itself. What does this formulation mean? It defines a life – human life – in which the single ways, acts, and processes of living are never simply *facts* but always and above all *possibilities* of life, always and above all

power” (Agamben, 2000, s. 3–4). Nie zapominając ani o uniwersaliach wynikających z powyższych uwag, ani o niuansach jednostkowych zjawisk i obecności, proponujemy nie nazbyt wyszukane rozumienie terminu „życie” – przede wszystkim posługujemy się nim jako pojęciem określającym kluczową atrybucję świata natury, czysto biologiczną sferę świata. Natomiast kiedy używamy kolokacji „forma życia” (ewentualnie „antropologiczna forma życia”), mamy na myśli człowieka egzystującego w heterologicznych granicach dynamicznych dyskursów, stworzonych oporzędzeń i technik oraz, *last but not least*, mechanizmów i konieczności biologicznych. W tej perspektywie nasza „forma życia” – człowiek jako agens hipernowoczesnej gry i realizacji dyskursów, technik i biologii – jest projektującą się, komunikującą bio-logo-logiczną i traumatycznie spletaną gęstwą *sapiens-demens*. Zakładamy zatem dla człowieka znaczenie kom-pulsu życia jako takiego ζωή (*dzoē*) oraz kulturowego ekwipażu, podmiotowej samowiedzy, słabości, nieustannego kryzysu, które wspólnie zawiązują i cechują jego zjawienie: *ἄνθρωπο-βίος* (*anthropo-bios*).

Okazjonalne, przygodne, poddane hipertroficznym dyskursywnym strukturom ludzkie życie przejawia się w krytycznej i osłabionej formie – jak pisał Paul Rabinow: „[...] *anthropos* jest istotą cierpiącą od nadmiaru *logoi* (Rabinow, 2003, s. 8; por. Pacukiewicz, 2015, s. 113–114). Tym samym antropologia oznacza naukę o ludzkich żywych formach, które nieustannie przemieniają się, migrują, wpływają na siebie i komunikują, stają się w interakcji i na granicy z tym, co w pewnym sensie powołuje je do istnienia, ze środowiskiem, z językiem, z historią, z sobą nawzajem.

Zdaje się, że w takim duchu myślał Rabinow, kiedy pisał, że „Antropologia jest badaniem ludzi pogrążonych w kryzysie przez ludzi pogrążonych w kryzysie” (Rabinow, 1982, s. 185).

Pozostaje jeszcze wyjaśnić znaczenie poprzedzającego życie terminu „horyzont” – rozumiemy go jako specyficzną, zarazem obecną i nieobecną, linię różnicy między anthroposem wraz z jego technicznymi, wehikularnymi, instytucjonalnymi i dyskursywnymi instrumentami istnienia a czysto biologiczną sferą, samoistnym biOMEM. Dodatkowo w naszych rozważaniach owa linia różnicy ma uzupełniające znaczenia limitu oficjalności i limitu historii. To ostatnie czytamy nie tylko jako porządek przeszłego, ale także jako interweniującą determinantę w obrębie teraźniejszości jednostek, społeczności i ekumeny. Zatem zacząć od zbliżenia do horyzontu życia to tyle, co zbliżyć się do granicznych form, prowadzić badawczy namysł w ich obrębie; to brać rozumiejący udział w „pogrążeniu w kryzysie”, uczestniczyć w krytycznej lokalizacji. Zwracamy się więc w stronę obserwacji rejonów dla antropologii raczej przybrzeżnych i nieoficjalnych. Analityczno-refleksyjny opis tego rodzaju „kryzysowych” areałów, kojarzących z sobą konteksty, znaczenia i sensory raczej poślednie, niższego gatunku, przypomina bardziej wykroczenie poza procedurę niż metodyczne poznanie, co zresztą przyjmujemy za dobrą monetę. Problematyka terenu nie przychodzi do nas pod postacią namysłu nad przedmiotem, lecz jako myśl o praktyce i wydarzeniu, o doświadczeniu i działaniu. Inną kwestią pozostaje fakt, że zbliżając się do horyzontu życia, natrafiamy na niewielkie braki w dyskursie, nieszczelności, tudzież luki w systemie. Cechą tych mikroodkryć, a zarazem czynną ich konsekwen-

cją dla badań okazuje się wzrost wagi tego, co należy do przygodności i przypadkowości. Wszystko to, co tu opisujemy, wymaga czegoś w rodzaju bieżącej hermeneutyki, rozumienia *im Werden*. Tym samym zgadzamy się zasadniczo z Tomaszem Rakowskim: „[...] pora inaczej spojrzeć na to, w jaki sposób zdobywa się wiedzę w terenie – [...] dzieje się to nie tylko poprzez interpretację opartą na tekście (hermeneutyka tekstu), ale również poprzez hermeneutykę działania, interpretację, która poprzedza i stanowi fundament aktów tworzenia tekstu etnograficznego” (Rakowski, 2018, s. 25).

Przygoda i trzeci teren antropologiczny

W hermeneutyce działania odnajdujemy niezbędną w etnografii i antropologii obecność tego, co nieregularne i przygodne. Skoro obserwacja, tak czy inaczej, sama z siebie jest już udziałem i partycypacją w interakcjach, zachowaniach, zdarzeniach, gestach, wszak obserwujący dosłownie przylega do pracujących symboli, które próbuje rozumieć, to winniśmy podkreślać rangę hermeneutyki działania. Nie tylko w terenowej pracy, ale także na poziomie tekstowej organizacji i interpretacji zdobytego i rozumianego materiału. Hermeneutyka działania otwiera na przygodę sztywne regulacje metody i zasady tekstowego opracowania. Wedle tych ustaleń słynny „gęsty opis” byłby swoistą pochodną, albo lepiej rzec: bliskim kompanem „gęstego uczestnictwa” – nieustannie pracującego i zagęszczającego się doświadczenia antropologa (Rakowski, 2018,

s. 29). Warto tu jednak przywołać, w ramach pewnej kontry, wstępne wyznaczenie Claude'a Lévi-Straussa ze *Smutku tropików*, które pozostaje niezmiennie aktualne – chodzi o fragmenty, w których Lévi-Strauss ubolewa nad niewygodą, a właściwie niedogodnością, badań etnograficznych. Bardziej tradycyjnie pojęte badania terenowe – zdawałoby się nader bliskie podróży i przygodzie – są tego rodzaju metodyczną pracą poznawczą, która poza dyscypliną wymaga praktycznej umiejętności znoszenia nudy, bezruchu, bez-znaczeń i bez-sensów. Skuteczność w zapasach z „posuchą”, stagnacją i bezowocnymi interwałami okazuje się najlepszą miarą i sprawdzianem badacza. Inną jeszcze kwestią jest czujność, nieustający nasłuch, stałe dostrajanie aparatury, by usłyszeć lub dostrzec w odmětach pozornie nieruchomej antropologicznej substancji najmniejszy ruch, jej podskórny dynamizm. Pewnym, zgoła ironicznym, suplementem obdarza nasze wywody jedna z konstatacji Lévi-Straussa: „W zawodzie etnografa – powiada on – nie ma miejsca na przygodę” (Lévi-Strauss, 2008, s. 9). Wchodząc w pewną grę z tą sugestywną wypowiedzią, moglibyśmy odrzec, że w etnografii i antropologii komplikująca przygoda faktycznie nie ma „swego” własnego miejsca – jest nieprzewidziana i nieprzewidywalna, nie ma uprzedniego dyskursywnego adresu, jest zawsze incydentem. A zatem przygoda należy do sfery imponderabiliów dyscypliny i być może powinno się ją ujmować jako niezbędny efekt uboczny. Pole przygody, przynajmniej w pewnej mierze, nakłada się na pole metody, następuje między nimi wymiana, przenikają się wzajem i konfigurują, ma to udział w powstawaniu i dostrajaniu mediów oraz struktur poznawczych (od tych

sensualnych i somatycznych, przez te zależne od techniki, aż po te niemalże czysto dyskursywne). Zapewne przygoda forsuje metodę, ale dzięki temu metoda nieustannie doskonali się, z gotowego pakietu i procedury przekształca się w strategię, przyjmuje *modi* praktyki i realizacji. Możemy przywołać uwagi Rabinowa, który bez skomplikowanej terminologii opisywał akcydentalne przygodności w badaniach antropologicznych, podkreślając ich istotną rolę w całości jego badawczego doświadczenia. Między innymi tak charakteryzował pracę z informatorem: „[...] wzajemnie konstruowana podstawa doświadczenia i rozumienia, królestwo słabego i niepewnego zdrowego rozsądku, który stale ulegał załamaniu, łataniu, ponownemu badaniu, najpierw tu, potem tam. [...] Wraz z upływem czasu, antropolog i informator zaczynają dzielić zestaw doświadczeń, na których mogą polegać w przyszłości, poddając je w mniejszym stopniu autorefleksji. Wspólne rozumienie, które konstruują, jest kruche i cienkie, *thin*, ale to właśnie na tym niepewnym gruncie przebiega antropologiczne badanie” (Rabinow, 2010, s. 57).

Żadna metoda nie chroni przed błędami. Właściwie „dobra” metoda powinna pełnić funkcję przeciwną, to znaczy umożliwiać błędy, mościć dla nich przestrzeń. Z założenia szczelnie wypełniająca badawczy plan taka „dobra” metoda staje się furta dla względnie pozbawionej więzów i reguł przygody – „zaproszona” przez metodę przygoda, jeśli ściśle przylega do nieuchwytniej realności, okazuje się niezbędną i ważną w totalnym doświadczeniu antropologa (Okely, 2008, s. 56). Przygoda, jeśli nie osuwa się w czczą obietnicę przeżycia albo w stereotypową projekcję mitu i nostalgii

gicznego mirażu, może przerodzić się w prawdziwy kłopot, w sekwencję splecionych z sobą uciążliwości, wiedzie dalej, niż dopuszczają bezpieczne ustalenia, staje się spotkaniem z rzeczywistością: odczuwane w trakcie badań terenowych niedogodności cielesne i psychiczne, zagubienie „ducha”, realne ryzyko i zagrożenie zdrowia czy życia, moralny balans. Można mnożyć przykłady. Przygoda w badaniach terenowych staje się antropologiczną przygodą, która stawia opór, inaczej niż metoda nie polega na zbliżaniu się do „faktyczności” po śladach wskazywanych przez kogoś palcem, jest bowiem dosłownie przedzieraniem się, doświadczeniową interakcją z dotkliwą substancją antropologiczną, a jako kwestia do przepracowania i przemyślenia w pierwszej kolejności i „na gorąco”, bez przygotowania, w samym procesie i działaniu, jest niuansującym zbliżaniem do horyzontu życia, bez względu na to, czy jest upadkiem w potoczność, uciążliwością choroby, zachwytem, podziwem, porywem, etyczną rozterką, pożądaniem czy przyjemnością (Rabinow, 2010, s. 57–64, 71–76). Nawet jeśli antropologiczne wejście w teren z założenia nie może być przygodą, to z całą pewnością, niechybnie od chwili poczęcia, pozostaje naznaczone przygodnością. Efektem ubocznym wejścia w teren może być zawsze nieostrożny krok niosący z sobą nieprzewidziane konsekwencje, a wśród nich nieregularną przygodę, która co prawda nie ma swego miejsca w zawodzie etnografa, ale zarówno etnograf, jak i jego zawód nie obyją się bez niej. Pamiętamy przecież historię Rabinowa, który w trakcie badań w Maroku dopiero po pewnym czasie odkrył, iż wchodząc w pozornie neutralną relację antropolog – informator z jednym z mieszkańców Sefrou, wwikłał

się w „szelmowską paczkę” zajmującą się sutenerstwem (Rabinow, 2010, s. 64–71)¹.

Plan badawczy, metoda oraz próby ich realizacji zawsze zawierają w sobie niewidoczne wcześniej ciemne plamy – są to przestrzenie przypadków, pustego czasu i nagłego biegu wydarzeń. Ta nieprzewidywalna dialektyka jest widmową siostrą tej oficjalnej dialektyki zawartej w metodycznej pracy: „Badania terenowe są dialektyką refleksji i bezpośredniości. [...] W terenie istnieje mniej rzeczy, na których można by się oprzeć; świat życia codziennego zmienia się szybciej i bardziej dramatycznie niż we własnej kulturze, *at home*. Pojawia się przyśpieszona dialektyka rozpoznawania doświadczeń i ich normalizacji. [...] W dialektyce obserwacji i uczestnictwa, uczestnictwo zmienia antropologa i prowadzi go do nowego typu obserwacji, po czym ów nowy typ obserwacji zmienia jego sposób uczestnictwa” (Rabinow, 2010, s. 56, s. 82). Wejście w teren to wejście w „pulsujący i powikłany kosmos” (Rabinow, 2010, s. 15). Proces ten niesie w sobie, by tak rzec, podwójną zmianę – zarówno antropologa, w którym „pulsujący i powikłany kosmos” odbija swoje piętno, jak i owego kosmosu, w którym antropolog zostawia swoje ślady. Z lekcji Rabinowa wynika jeszcze inna bardziej ogólna refleksja – antropolog pozostaje do tego stopnia uwikłany „w proces zdobywania danych i »otwierania« terenu, we własne metody i procedury postępowania” (Sikora, 2010, s. 6), że owe nakładające się na siebie dialektyki nieustannie potęgując się, nie tylko wpływają na jego działania badawcze, właściwie współtworzą jego podmiotowość. Faktycznie

¹ Rzecz jasna, nie zajmował się owym procederem, ale pozostawał w relacjach z ludźmi czerpiącymi korzyści z prostytucji.

metoda i przygoda, refleksja i bezpośredniość, obserwacja i uczestnictwo, historia i prywatna biografia mają udział w badawczej pracy i organizacji jej wyników, ale ma to także przemożny wpływ na podmiotowy proces konstruowania samowiedzy i samoświadomości. Antropolog uświadamiając sobie uwikłanie samego siebie w działania, partycypacje, w badawczą procedurę i metodę, jednocześnie odkrywa, iż wszelkiego rodzaju „otwieranie” terenu oznacza właściwie „otwieranie” samego siebie – antropolog staje się „terenem”, tubylcem, innym, obcym, zawsze jeszcze i zawsze ciągle nie-poznanym „pulsującym i powikłanym kosmosem”. I w tym kontekście również należałoby mówić o przygodzie.

Wszyscy zawsze coś opowiadamy, należąc już wcześniej do pewnej opowieści, wymiary i granice formy próbujemy rozpoznawać i rozumieć zanurzeni w jej wnętrzu, dyskursywnie poznajemy świat uwikłani zupełnie w dyskurs. Truizmy te pozwalają dookreślić punkt wyjścia. Zbliżenie do horyzontu życia, które mamy na myśli, i które chcemy tu zaproponować, odbywa się w dość osobliwym terenie, który wprawdzie najczęściej odnajdujemy jako przyległy czy ukryty w oficjalnej przestrzeni, a jednak pozostaje on na uboczu, w zakamarkach, na tyłach, za fasadą. Trzeci teren antropologiczny, jak zdecydowaliśmy się nazwać „nasz” badawczy obszar, zgłasza swą obecność jako teren graniczny, szczelnie otoczony przez inne tereny, uboczny, a jednocześnie mogący się znajdować zupełnie blisko centrum – wyłania się nagle niczym Latający Holender albo teren-widmo, dostrzegalny prawem kontrastu pośród aktualnych i użytkowanych antropomorficznych miejsc. Biegnący przezeń horyzont życia z jednej strony oznacza horyzont-koniec wskazujący

limit antropopresji, technicznego i ekonomicznego działania – to linia dojścia dyskursu, decyzyjności i organizacji. Z drugiej strony ów horyzont życia to horyzont-początek – linia, od której rozpościera się teren opuszczony, wyzbyty antropopresyjnego naddatku, to obszar-azyl wzrastającego i różnicującego się życia. Trzeci teren antropologiczny to przestrzeń badania i refleksji, obserwacji i udziału, tyle konstrukt, projekt, ile samo-czynne empiryczne pole wydarzenia.

Pomysł antropologii terenów porzuconych, nieużytków, „stref” ma swe źródła w interpretacyjno-praktycznym opracowaniu koncepcji „trzeciego krajobrazu” Gillesa Clémenta, a jednocześnie – w próbie przełożenia na język refleksji antropologicznej znaczeń i sensów rodzących się z twórczych praktyk i działań Roberta Smithsona. Są to dla nas dwie podstawowe inspiracje w próbie wskazania spektralnego, a zarazem empirycznego trzeciego terenu antropologicznego, z jednej strony leżącego na uboczu bardziej tradycyjnej etnograficznej pracy, z drugiej – lokującego się w pewnej bliskości z „nowymi”, „konstruowanymi” terenami badawczymi, które powstają w „diasporach, pasmach przemieszceń, w ponadlokalnych i wirtualnych skupiskach interakcji” (Rakowski, 2018, s. 20). W przypadku Smithsona mamy na myśli przede wszystkim artystyczno-badawcze przedsięwzięcie znane z opublikowanej tekstowo-fotograficznej formy zatytułowanej *A tour of the monuments of Passaic* z 1967 roku (Smithson, 1996, s. 68–74). Warto podkreślić, że zarówno koncepcja Clémenta będąca w istocie diagnozą i postulatem, jak i Smithsonowski spacer wśród pomników-monumentów Passaic zawierają w sobie dynamiczną zasadę. Mianowicie obydwie te przedsięwzięcia rozpoczynają się

jako wejście w pewien teren. „Trzecie krajobrazy” Clémenta przypominają żywe enklawy, oazy flory i fauny rozsiadane na pustyni krajobrazu, który podlega człowiekowi i jest przezeń zużywany. Doświadczeniowo-refleksyjne wejście w pozostawioną na uboczu nie-użytkową, przekształconą przez człowieka i przezeń porzuconą strukturę topograficzną, którą dosłownie zajęło biologiczne życie, staje się żywym spotkaniem nie tylko z powracającą – uprzednio zranioną i wysiedloną – biocenozą, to także faktyczna konfrontacja z problemem własnej formy i formacji zarówno społecznej, jak i tej bardziej indywidualnej. Natomiast Smithsoniana konstelacja monumentów rodzi się i sensotwórczo pracuje jako doświadczenie i narracja artysty wkraczającego na tereny nieoficjalne, graniczne, heterotopyczne, jak w przypadku budowlanych stref, gdzie pozostawione w sobotnie popołudnie maszyny, narzędzia, prowizoryczna infrastruktura, budzą skojarzeniowe sekwencje, prowokują interpretacje, zmieniają się w wizualne symbole. Smithsona interesują obrzeża i prowincje, architektoniczne powszedniości, habitualne negatywy, których estetyka i dziejowość sprowadzają się do pękniętej aktualności, która wydarza się pomiędzy dwiema pustkami: wielkiej historii, coraz mniej wyraźnej, odsuniętej ku jakiemuś nieokreślonemu „gdzie indziej”, oraz przyszłości mającej przybyć wraz z kluczowym wydarzeniem, lecz jeszcze „nie teraz”. To bytujące między otchłaniami pół-żywe widmo krajobrazu zawiera nieszczelności i luki, poprzez które da się zobaczyć niedosiężności, nieobecności, płonne nadzieje i niespełnialne nigdy obietnice. Autor *Spiral Jetty* obserwuje odarte z „glorii” użyteczności arealy, wkracza w błahe obszary, wstępuje w obręb skry-

tego oddziaływania. Ta swoista interakcja i dialog z odsuniętą przestrzenią przyczyniają się do tego, iż Smithsonian bierze udział we własnej opowieści i w powstającym innym sensie terenu, jak w przypadku spotkania z *Monumentem-piaskownicą*: „The last monument was a sand box or a model desert. [...] This sand box somehow doubled as an open grave – a grave that children cheerfully play in. [...] I should now like to prove the irreversibility of eternity by using a *jeune* experiment for proving entropy. Picture in your mind’s eye the sand box divided in half with black sand on one side and white sand on the other. We take a child and have him run hundreds of times clockwise in the box until the sand gets mixed and begins to turn grey; after that we have him run anti-clockwise, but the result will not be a restoration of the original division but a greater degree of greyness and an increase of entropy” (Smithson, 1996, s. 74).

Reasumując: zarówno „trzeci krajobraz” Clémenta, jak i Smithsonianowski archipelag pomników-monumentów zdają się wskazywać – niby z przeciwnych sobie stron – na przy-graniczny i przy-horyzontalny margines-teren, przez który biegnie widmowa linia dzieląca i łącząca antropologiczną formę i życie.

Gilles Clément: trzeci krajobraz

W *Maniście trzeciego krajobrazu* Clémenta nie znajdziemy jednoznacznej i precyzyjnie odcinającej definicji – zgodnie z tym, co pisze Clément, „trzeci krajobraz” raczej się zdarza i w owym zdarzeniu tkwi jego istota. Ustalony i zamknięty

„trzeci krajobraz” staje się rezerwatem, bytem bliższym parkom i ogrodom. Rezerwaty, które Clément mimo wszystko podcina pod *tiers paysage*, to krajobrazy wracające na łaskę człowieka. Nie są to już tereny całkiem swobodne, są w pewnym sensie podległe poprzez wyodrębnienie – rezerwat będący „zagrodą» dla tego, co żyje” (Clément, 2019, s. 3), jest tworem ambiwalentnym – będąc niezaprzeczalnie pożytecznym i ważnym elementem, jest również swego rodzaju dopustem władzy, gestem łaski antropopresyjnej polityki maskującym beznadziejne zarządzanie światem. Warto jednak zauważyć, że termin „rezerwat” w koncepcji Clémenta zyskuje dodatkowe znaczenie, jak pisze francuski ogrodnik i botanik: „Rezerwat to miejsce nieużytkowane”. Stwierdzenie to uzupełnia ważny przypis: „W terminologii malarskiej francuskie słowo *réserve* (rezerwat) odnosi się do niezamalowanej części obrazu” (Clément, 2019, s. 3). „Trzecie krajobrazy” to właśnie te obszary, które utraciły pragmatyczne znaczenie, są miejscami pustymi, białymi plamami. Być może stąd bierze się refleksyjny potencjał tej koncepcji wyraźnie przekraczającej ramy swej pierwotnej dyscypliny. Koncepcja Clémenta, opisująca sytuację zastaną, a jednocześnie projektująca pewne działania, sama zmienia się w działającą opowieść o pewnej wersji życia, w której odbijają się, niczym w magicznym zwierciadle, triumfy i porażki antropologicznych form. Podobnie jest z pracami Smithsona – autor *Spiral Jetty* w większości swych dzieł-działań i form-w-obecności przekracza tradycyjne ramy sztuki, wykonuje ruch w stronę naturalnego, wkracza w obręb refleksji antropologicznej. Sztuka Smithsona to świadectwo krytycznego oglądu kultury, ale także pojedynczego doświadczenia,

indywidualnego spotkania i konfrontacji z sobą i światem. Owe dzieła-działania będąc wołaniem o zmianę – często dosłownie rozlegającym się na pustyni – są jednocześnie zaproszeniem do odpowiedzialnego udziału w uniwersum. Nie można też zapomnieć, że część z dzieł-działań Smithsona – na przykład *Partially Buried Woodshed* z 1970 roku czy *Amarillo Ramp* z roku 1972 – to antycypujące swoiste sygnatury „trzeciego krajobrazu”.

„Azyle różnorodności składają się z ogółu opuszczonych terenów, rezerwatów i pierwotnych zbiorowisk. Teren opuszczony wywodzi się z terenu niegdyś użytkowanego. Jego pochodzenie bywa rozmaite: rolne, przemysłowe, miejskie, turystyczne itd. [...] Nieokreślony charakter trzeciego krajobrazu odpowiada ewolucji wszystkich organizmów żywych zajmujących dane terytorium przy całkowitym braku ludzkiej ingerencji” (Clément, 2019, s. 3). Krótko mówiąc, na „trzeci krajobraz” składają się obszary, przez które przeszedł ludzki czas, które opuściły ekonomia i duch postępu. Poindustrialne ruiny, miejsca odsunięte, ugory, nieużytki przejmuje nie-ludzkie, różnicujące się życie: „Między tymi fragmentami krajobrazu nie wykształca się żadne podobieństwo. Mają tylko jeden wspólny element: wszystkie tworzą terytorium będące ostoją dla różnorodności, która wypierana jest ze wszystkich innych miejsc” (Clément, 2019, s. 3). „Trzeci krajobraz” w tym samym stopniu staje się terenem-azylem dla biocenozy, w jakim może przybrać wartość terenu-inwencji dla antropologicznego namysłu, „trzeci krajobraz” bowiem to teren przypominający żywą ranę: „W każdych okolicznościach trzeci krajobraz może być postrzegany jako część naszej przestrzeni życiowej pozo-

stającej w sferze podświadomości. W otchłani, w której kumulują się wydarzenia, a następnie ujawniają się w pozornie niezdecydowany sposób” (Clément, 2019, s. 14). „Trzeci krajobraz” może być zatem pojmowany i odczuwany jako szczególna metonimia odnosząca i do podświadomości człowieka, i do swego rodzaju „podświadomości” topografii czy terenu. W tym sensie na ów trzeci stan krajobrazu składałoby się wszystko to, co zostało wyparte z oficjalnego porządku rzeczywistości – porzucony „trzeci krajobraz” konkretyzuje traumę ziemi.

Jeśli przestaniemy postrzegać krajobraz jako wytwór przemysłu odkryjemy nagle – czy to przez nieuwagę kartografa, czy zaniedbanie polityka – nieokreślone, pozbawione funkcji przestrzenie, które trudno nazwać. Nie należą ani do strefy cienia, ani do strefy światła. Mieszczą się na obrzeżach. Na skraju lasu, wzdłuż dróg i rzek, w zapomnianych przez kulturę zakątkach, tam, gdzie nie docierają maszyny. Obejmują tereny o skromnych wymiarach, rozproszone niczym utracone narożniki pól, jednolite i rozległe jak torfowiska, wrzosowiska i niektóre wzgardzone przez człowieka nieużytki (Clément, 2019, s. 3).

Podobnie jak za horyzontem traumatycznego czasu, pośród ludzkich ruin, sanatorium znajdują zapomniane, porzucone i zrujnowane ludzkie duchy, czcze dyskursy, próżne alegorie i echa, tak za linią horyzontu antropologicznej formy, ekonomii, techniki i postępu, dokładnie tam, gdzie zaczyna się „trzeci krajobraz”, wzrasta to życie, które zostało wyparte poza oficjalną arenę; które straciło użyteczność, nazwę, adres – w ciepłym ruchu zmierza ku porzuconemu „zdrojowisku”; niczym obdarzona heliotropicznym zmysłem

roślina obraca się w stronę nieuczęszczanego azylu nieużytków, gruntów porzuconych, poprzemysłowych rumowisk, opuszczonych skrawków, zapomnianych fragmentów. I tak też jawi się trzeci teren antropologiczny – skryty w zaroślach potoczności – jako skrawek nieinteresującej wiadomości, miejsce po wydarzeniu, odbity ślad po ludzkiej formie w samym środku człowieczej afery, oficjalnie wyczerpany i odrzucony teren lub tekst.

Trzeci teren jako antropologiczne porzucone „zdrojowisko” wśród tekstowego przemysłu i przenicowanej etnografii – niczym „działki bez działkowców” (Dymek, 2019, s. 33–37), „czwarta przyroda” (Jakubowski, 2019, s. 25–31), „miejsca, które już nie są i których jeszcze nie ma” (Zych, 2013, s. 206–223; Kornhauser, 2019, s. 57–59) – przemawia *ex post* swoją obecnością, zarazem samoistnie i w interakcji.

Robert Smithson: monumentalne otchłanie

Z opisanego przez Smithsona dzieła-spaceru po wewnętrznych peryferiach Passaic – podobnie jak w tekstowych szkicach Clémenta, granice dla Smithsona to raczej warstwy aniżeli linie (Clément, 2019, s. 15) – wyłania się interesująca antropologiczna obserwacja. Smithson zaopatrzony w aparat fotograficzny Instamatic 400, w powieść fantastyczną *Earthworks* Briana W. Aldissa i wówczas aktualny numer „New York Timesa” (z 30 września 1967 roku) – możemy powiedzieć, że to cały jego artystyczno-badawczy ekwipunek – wkracza w teren, który raz jest aspirującą do by-

cia-czymś-w-przyszłości rozoraną przez ludzkie działanie dziurą w ziemi, a raz jest resztką, miejscem-pół-bytem, sub-urbanistycznym pasem, substytutem wiecznego miasta, niechlujnym napisem, strzępem zatartej i skorodowanej przeszłości. Autor *Spiral Jetty* nie dysponuje żadną uprzednio założoną metodą, nie jest uzbrojony w konwencjonalny plan działania – można by uznać, że sam, swą jaźnią, podmiotowością, ciałem i zmysłami, staje się własną twórczą metodą *in statu nascendi*. Smithson nie próbuje niwelować swojej obecności – bez kamuflażu i osłony wkracza w teren, wchodzi w krajobraz i na żywo „konstruuje pole widzenia” (Foster, 2010, s. 8). Powstaje przylegająca do terenu fabuła. Przedsięwzięcie Smithsona można skojarzyć z zabawą sześćioletniej dziewczynki opisaną przez Hala Fostera na początku *Powrotu realnego*:

Całkiem niedawno oglądałem pracę współczesnego artysty, która składała się z czterech drewnianych belek, tworzących formę wydłużonego czworoboku. W każdym kącie artysta umieścił lustro w taki sposób, żeby odbijało trzy pozostałe. Oglądając tę pracę rozmawiałem z przyjacielem, artystą konceptualnym, o minimalistycznym rodowodzie takich projektów [...]. Zajęci naszą rozmową, nie zwracaliśmy uwagi na jego córeczkę, która bawiła się między drewnianymi belkami. W pewnym momencie jej matka zwróciła nam uwagę, że dziewczynka przeszła na drugą stronę lustra. W sali pełnej luster, w *mise-en-abime* z drewnianych belek, oddalała się od nas coraz bardziej, zaś w miarę jak wzrastał dystans, oddalała się od nas także w czasie (Foster, 2010, s. 7).

Dziewczynka wchodzi w dzieło sztuki, wkracza w odizolowany i odsunięty obszar, wstępuje na teren „nieużytkowy”. Smithson wkraczając w obszar rodzinnego Passaic, podążając w górę rzeki, odnajdując kolejne punkty-pomniki, miejsca-monumenty, z przerwą na *lunch* i przeładowanie aparatu fotograficznego, realizuje bardzo podobną „zabawę” przekroczenia pewnego limitu, zbliżenia się do pewnego rodzaju horyzontu – zarówno opisana przez Fostera dziewczynka, jak i Smithson, nie tyle odczytują, ile po prostu realizują „kody” obecności (dzieła, terenu, pewnego życia). Most, betonowe wsporniki, zastygłe w błocie budowlane maszyny, żuraw pompowy, dzieci obrzucające się kamieniami, a następnie „odegrana” przez nie scenka wykluczenia, parking, restauracja, podmiejskie centrum, piaskownica – wszystko to układa się w konstelację punktów, w swoisty archipelag miejsc-monumentów przemawiających nie dzięki metodzie, ale dzięki empiryczno-refleksyjnej przygodzie, która odsłania ich obecność. Możemy jednak rzec, że o tyle owa przygoda powołuje je do obecności i legitymizuje ich istnienie, o ile to one właśnie pobudzają, moderują, znaczą, a właściwie tworzą tę przygodę. Powstające na bieżąco pole widzenia otwiera teren. Na tym polega wsłuchiwanie się w to, co pozostaje odsunięte i na uboczu – *sub-urbis* mówi i jeśli nie więcej, to z całą pewnością inaczej niżli jakikolwiek stołeczny departament: „That zero panorama seemed to contain *ruins in reverse*, that is – all the new construction that would eventually be built. This is the opposite of the »romantic ruin« because the buildings don't *fall* into ruin *after* they are built but rather *rise* into ruin before they are built. This anti-romantic *mise-en-scene* suggests the discre-

dited idea of *time* and many other »out of date« things” (Smithson, 1996, s. 72). Tak jak powstające budowle w przewrotny sposób eksponują sens ruin i „zrujnowany” sens przedmieść, tak oswojony krajobraz, przejrany i przezroczysty teren zawiera – jak się okazuje – miejsca ciemne, nieprzejrzyste, nieoswojone. *Dompte-regard* obraca się co rusz w swoje przeciwieństwo. Konstelacje Smithsona rzucają niemożliwy do przeoczenia cień, chodzi tu o sens drugiego stopnia, o „drugą stronę” widzialnych monumentów potoczności, pomników przeszłej i nieobecnej historii, która nie nabiera wartości i nie poucza. W ten sposób odsłaniają się otchłanie, z którymi antropologiczna forma ciągle nie potrafi sobie poradzić. Smithson dostrzega w tkance swego rodzinnego miasta szczeliny i pustki, traumy i rany:

Passaic seems full of „holes” compared to New York City, which seems tightly packed and solid, and those holes in a sense are the monumental vacancies that define, without trying, the memory-traces of an abandoned set of futures. Such futures are found in grade B Utopian films, and then imitated by the suburbanite. The windows of City Motors auto sales proclaim the existence of Utopia through 1968 WIDE TRACK PONTIACS-Executive, Bonneville, Tempest, Grand Prix, Firebirds, GTO, Catalina, and LeMans-that visual incantation marked the end of the highway construction (Smithson, 1996, s. 72).

„Dziury”, o których pisze Smithson, otacza niewyraźna, ledwie dostrzegalna linia ich limitu, oto rodzaj horyzontu, poza którym antropologiczna forma już nie funkcjonuje jako forma zwycięzcy czy kolonizatora. Należy jednak podkreślić, że owe „monumentalne pustki” czy „monu-

mentalne otchłanie” (*monumental vacancies*) stygmatyzują i w habitualny wymiar wprowadzają nieznośną dotkliwość straty czegoś, czego być może nigdy nie było. Jak się okazuje, w świecie bez granic coraz więcej „ścian płaczu” i „monumentalnych otchłani” – rezerwatów i nieużytków (por. Kadłubek, 2007, s. 136). W tych rejonach, pośród niespełnionych ludzkich zamiarów – *ex ante* i *ex post* – snują się fabuły arcyludzkiego snu. To sen o skończonej raz na zawsze i skutecznej realizacji, o pełni tożsamości i pełni sensu. „Monumentalne otchłanie” Smithsona, niczym ślady po rozsianych gdzie bądź fundamentach wieży Babel, upewniają nas w naszej słabości – monit ten wybrzmiewa z „odwrotnych ruin” (*ruin in reverse*), z negatywu obietnicy i postępu. Inaczej mówiąc, wpatrując się w „odwrócone ruiny”, zaczynamy dostrzegać w nich ludzkie zranienie, pogłębiający się kryzys, człowieczą niezborność. Tak jest również z „trzecim krajobrazem” Clémenta, który możemy traktować jako przeciwieństwo przestrzeni odartej z życia – *tiers paysage* to negatyw biologicznej ruiny. I podobnie jak życie, które przejmuje krajobrazy porzucone przez człowieka, tak pustki Passaic, siedliska sklecone z bezimiennych historii „ugaszczają” Smithsonowski twórczy sens. Miejsca te – niecki, leje, zastygłe tereny budowy, opuszczone place zabaw, lśniące parkingi – stają się „monumentalnymi otchłaniami”, w których, niczym w zwierciadłach, odbijają się osnowy i wątki antropologicznych form.

Teren, który nadchodzi

Marc Augé wyznał niegdyś, że udając się na badania terenowe wśród ludów Wybrzeża Kości Słoniowej, zamierzał „oddać się bardziej spekulatywnemu myśleniu o formach życia w świecie” (Burszta, 2011, s. VIII). Nie wydaje się, aby była w tym jakaś kontrowersja, co więcej, słowa Augégo można uznać za swoistą dewizę antropologii kulturowej, która badawczym zainteresowaniem darzy przede wszystkim praktyki obecnościowe. Obok tej ogólnej refleksji, z wyznania francuskiego antropologa wynika jeszcze inna, istotna dla nas przesłanka – wejście w teren poza tym, że jest wydarzeniem w domenie empirii, okazuje się również spekulatywną aktywnością, ruchem myśli, grą potencjalności. Warto podkreślić, że „bardziej spekulatywne myślenie” to również pewna „forma życia w świecie” – nie trzeba uzasadniać, że kwestie te należą do rudymentów doświadczenia antropologa. Zatem nie o autoteliczność etnograficznych przedsięwzięć nam chodzi – przypominając przywołaną na początku naszych rozważań osobliwą definicję antropologii autorstwa Paula Rabinowa, możemy, parafrazując ją, stwierdzić, że antropologia to badawcze działanie, w którym formy życia badają i opisują formy życia, nie zapomniawszy jednak, że samo to badawcze działanie przybiera wartość formy życia. Legitymizacją owych konstatacji pozostaje sam, niejednokrotnie opisywany w podobny sposób, proces badawczy w antropologii. Jak wiadomo konstelacje obserwacji i sensów, które powstają w trakcie empirycznej interogacji, spotkań i interakcji, podczas wtórnego opracowania przybierają kształt interpretatywnej i refleksyjnej fabuły. Treścią

jawną, naukową i dyskursywną owej fabuły pozostaje antropologiczna informacja, treścią ukrytą zaś bywa przemiana badacza – auto-hermeneutyka siebie czy, ogólnie rzecz ujmując, poznawczy proces w obrębie świadomości samego antropologa. Te ostatnie, podobnie jak samo badanie, należą do jego całościowego doświadczenia, są jego absolutnie niezbędną częścią, należą do rezydualnych aktywów otwierania i opracowywania terenu. Antropologiczna przygoda nie kończy się wraz z zamknięciem projektu, sens nigdy nie jest absolutny, pozostają miejsca niedopowiedziane, uboczne, przybrzeżne, koda opowieści pojawia się zawsze zbyt szybko.

Należy wreszcie postarać się o względnie miarodajną odpowiedź na pytanie o antropologiczną opowieść trzeciego terenu (przyjmując roboczo, że jest to zbiorcza nazwa obszarów badawczych, które dopiero wyłaniają się, wytrącają się z koloidu historii, teorii i praktyki). Jaki jest więc sens poznawczej pieśni pobrzmiwającej z badań prowadzonych w trzecim terenie? Czy jest to kantykt zaniku? Może *canzona* przyszłości?

Trzeci teren lokuje się pomiędzy dwiema ciemnościami, tak, jak Diltheyowska kwestia życia: „W obu kierunkach [...] niknie w ciemności” (Dilthey, 1993, s. 94). Dlatego też mówimy tu o „bardziej spekulatywnym myśleniu”, badaniu wszak opartym na empirycznym spotkaniu z terenem, niemniej jednak przylegającym do dyskursywnego splątania, a przede wszystkim do napotykanych w owym splątaniu luk, przemilczanych i pominiętych tematów. Proces badawczy obejmuje tu kilka wymiarów – empirię, estetykę, porządki przedtesktowe i tekstowe. Być może należałoby

tu wskazać jeszcze coś, mianowicie to, co przyporządkowane totalnemu doświadczeniu badacza ma charakter, by tak rzec, potekstowy, nadto zjawia się zawsze nie w porę i pozostaje niejako na uboczu. Powiada Tomasz Rakowski: „Etnografia przedtekstowa może być [...] rozumiana [...] jako coś, co pozostaje aktywne podczas pisania, filmowania, nagrywania, a nawet prowadzenia wykładu; podobnie działa ona jak pamięć: coś, co często jest nieumyślne lub niereferencyjne, a co w wielu przypadkach wykracza poza bezpośrednią świadomość podmiotów” (Rakowski, 2018, s. 27). Wydaje się, że warto obserwacje Rakowskiego uzupełnić o to, co przybiera walory poznawczego odsłonięcia *ex post*, o niewczesne wnioski i spóźnione suplementy. O ile etnograficzna przedtekstowość, zgodnie z uwagami Rakowskiego, wykracza poza bezpośrednią świadomość podmiotu i w ten sposób wytwarza sensotwórcze pole (które tak czy inaczej w końcu zostaje utekstowione, w innym razie pozostałoby nieoznaczone, bez głosu, byłoby nieobecne), o tyle etnograficzna potekstowość wkraczałaby w bezpośrednią świadomość zawsze spóźniona, „na gapę” i bez miejsca, stając się najwyżej apendyksem czy posłowiem. Badanie trzeciego terenu, jako antropologia nieużytków, śladów i pustek, przypominałoby zatem taką etnografię potekstową – efekt uboczny większych opowieści, namysł nad porzuconymi wątkami, spacer pośród monumentów-widm, rejestr „trzech krajobrazów”, ale przede wszystkim doświadczeniowo-refleksyjną pracę „wewnątrz” owych obszarów. Tam, gdzie nie ma już czego badać, gdzie wszystko wydaje się opowiedziane, tam, gdzie wszystkie dyskursy przemaszerowały i pozostały po nich wyłącznie resztki, powstaje antropologiczny *parergon*, tam

rodzi się, dojrzewa do obecności i sensu trzeci teren. To przestrzeń uwidaczniająca się *à rebours*, w negatywie – spojrzenie wprost znosiłoby antropologiczny ogląd na drugi plan, wykazując pierwszeństwo biologii, tudzież estetyki. Wstępując w obszar trzeciego terenu, stajemy w obrębie ruchomego układu – potykamy się o odwrotne ruiny ludzkich działań i form, przed nami rysuje się linia ich horyzontu, jednocześnie gubimy się w odwrotnych ruinach *życia*, nagle linia, która miarkowała widnokrąg, okazuje się za nami, *via negativa* widzimy znikającą dotychczasową ścieżkę. Pewną istotną cechą otwarcia trzeciego terenu pozostaje fakt, iż interakcja, żywy udział i obserwacja zaczynają się tu niejako *in medias res*, już w trakcie antropologicznej opowieści o schyłku, o pustyni historii, o miejscach, które albo już wydarzyły się, albo ich historia jeszcze nie doszła do głosu. Jak wiadomo, na negatywie widmowe sylwety osób i rzeczy zyskują swą ostensję z chwilą rozpoznania, to znaczy złączenia ich z bohaterami i przedmiotami toczącej się uprzednio opowieści, a całą rewelacja poznawcza tkwi w tym, że wszystkie niuanse, barwy, cienie, sepie, przemawiają z negatywu w języku odwróconym: jasne zamiast ciemnego, ciemne zamiast jasnego – podobnie jest z trzecim terenem antropologicznym: ruiny zamiast powstającego gmachu, „monumentalne otchłanie” zamiast rozoranej ziemi i wykopów, widma nieziszczalnej przyszłości zamiast opuszczonych placów budowy, strefa *życia* zamiast postindustrialnego lapidarium, słoneczna mgławica zamiast miejskiego parkingu. Błahe i potoczne działania okazują się sensotwórczym motorem, źródłem narracji, drogim informatorem. Dopiero z chwilą, kiedy spojrzymy pod podszewkę klasyfikacji, kiedy odwróci-

my domeny, kiedy dostroimy naszą aparaturę tak, aby móc dojrzeć odwrócone kontury, elementy, treści i widma, uda nam się wywieść na powierzchnię wieści wcześniej pomijane, pozornie zbędne i nieużyteczne. Przestrzeń trzeciego terenu odnajdujemy w ruchu i w ruchu ją badamy. Trzeci teren nieustannie uchodzi – nie jest miejscem w klasycznym sensie tego słowa, choć zazwyczaj ma „miejsce” w jakimś miejscu. Inaczej mówiąc – wydarza się w jakimś miejscu, ale oznacza właściwie specyficzne podejście do danego miejsca, zjawiska, relacji jednostek i społeczności. Namysł nad trzecim terenem należąc do „bardziej spekulatywnego myślenia o formach życia w świecie”, tak jak rozumiał to Augé, kieruje uwagę na te aktywa antropologicznej refleksji, których nieuchybnią cechą pozostaje „urok niedopowiedzenia” (Agamben, 2008b, s. 66–67).

W badaniu trzeciego terenu antropologicznego w pewnym sensie dochodzi do aktualizacji porzuconej praktyki bycia i rozumienia przestrzeni, w których pojęcie krajobrazu odsyłało do sfery podmiotowości (zob. Bergamo, 2019, s. 46). Podkreślmy, że nie mamy tu na myśli powtórzenia czy powrotu do owego paradygmatu, chodzi raczej o wskazanie względnie konkretnego źródła i pewnego praktycznego wzorca. Najbardziej interesujące nas znaczenia wyłaniają się jednak z interakcji – na przykład z odpowiedzi na pytania: Po pierwsze, co sprawia, że coraz większym zainteresowaniem cieszą się obszary opuszczone, tereny skrywające pod osłoną rozrastającej się flory poprzemysłowe ruiny, postindustrialne peryferia, miejsca porzucone, odłogi, prowincje? A po drugie: O czym świadczy owo zainteresowanie? Jaka może wyłonić się z tego antropologiczna fabuła? Rozmyśla

Francesco Bergamo: „Nie wiem, ile osób podziela tę fascynację, ale wśród moich znajomych jest ich coraz więcej, podobnie podstron portali społecznościowych, blogów i stron internetowych poświęconych dokumentowaniu [...] miejsc opuszczonych lub podupadających. Krótko mówiąc, wydaje się już oczywiste, że znacząca liczba ludzi szuka »spokoju« i »ciszy«, i znajduje je, raczej w [...] podupadłych miejscach, niż w swoim własnym mieszkaniu” (Bergamo, 2019, s. 46). Wydaje się, że odnajdywanie „spokoju” i „ciszy” – pomijając przemiany w obrębie znaczeń i funkcji owych pojęć – jest tu tak samo częste, jak coś akurat zupełnie przeciwnego, mianowicie, udziałem odwiedzających, dokumentujących i eksplorujących tereny oraz obiekty podupadłe może stać się poczucie przemiany w faktycznego agensa ryzykownej przygody (Zych, 2013, s. 206–223). Opuszczone miejsca są bowiem obietnicą przekroczenia i ekscesu, wyjścia poza granice homologicznych form przeżywania świata. Zatem zarówno kontemplacja, jak i eksploracja sprawiają, że przestrzenie i tereny, o których mowa, są

postrzegane jako prawdziwe „krajobrazy entropii”, w których można się poczuć częścią procesu wykuwania się fundamentalnych praw wszechświata; być świadkiem, jak powoli, lecz nieuchronnie prawa te odzyskują władzę nad światem: dla tych, którzy rozumieją sztukę jako naśladowanie przyrody w jej sposobie działania, badanie tych krajobrazów zbliża się do domeny estetyki. Poza tym, jeśli powierzchnia tych miejsc na to pozwala, czasem można się po nich przechadzać, poddawać się iluzji kierowania się ich regułami lub pozostawania w tajemniczej i pierwotnej zgodzie z siłami, które je tworzą. Antropolog Tim Ingold trafnie wytłumaczył, jak postrzeganie miejsca – szcze-

gólnie jeśli jest ono bezludne lub nie daje się sprowadzić do reguł miejsc zamieszkiwanych przez człowieka – radykalnie się zmienia, jeśli pojawi się możliwość zapuszczenia się do jego środka (Bergamo, 2019, s. 46).

Wszystkie te miejsca *post factum*, archipelagi nieużytków, miejsca bez oficjalnego nadzoru, „trzecie krajobrazy”, zostawione przez instytucje dlatego, że użytkowanie ich stało się „niemożliwe” lub „nieracjonalne”, tudzież „nieopłacalne”, krajobrazy porzucone, obracające się w areale „nieuporządkowane”, „kłopotliwe”, „trudne”, „zmarnowane”, „marginalne”, „niepewne” i „nie do odzyskania”, ostatecznie „nierokujące” (Clément, 2019, s. 14), okazują się atrakcyjne dla antropologicznego namysłu z dwóch istotnych powodów. Po pierwsze, przestrzenie te, tak jak zauważa Bergamo, cieszą się coraz większym zainteresowaniem, eksplorują je jednostki i społeczności. Wokół przestrzeni „trzeciego krajobrazu” i „czwartej natury” rodzą się idee, na których kanwie zawiązują się zespoły, kluby i organizacje (Piasek, 2018). Właściwie należy stwierdzić, że taka bardziej lub mniej zorganizowana eksploracja wszelkiego rodzaju stref i zon stała się instytucją, która podtrzymuje tradycje pewnego rodzaju przeżyć, ale także, co bardzo interesujące, to właśnie dzięki niej powstają nowe sposoby przeżywania i nowe platformy wspólnoty. Ponadto miejsca opuszczone i wyeksploatowane stają się swego rodzaju „nielegalnymi” ośrodkami kontemplacji i wewnętrznej eksperencji. Areale te zasnuwa mgła melancholii, która budzi surową rzewność i smutek podobne tym, które towarzyszą przeglądaniu katalogów oraz archiwów rzeczy i spraw zużytych. Przy czym

należy pamiętać, iż za ową mgielną zasłoną, mimo wszystko, dochodzi do pewnej przemiany i redefinicji udziałowca hipernowoczesności – podmiotu-anthroposa spoglądającego na nieustannie wzburzone, lecz coraz słabiej widoczne morze ruin. Te jeszcze zauważalne zwaliska gruzów oplata życie, wzrastające, pleniące się i nieustannie zwiększające swój ciężar, niczym deptane, zagłuszane sumienie. Ów terazniejszy podmiot-anthropos, dotknięty hipernowoczesną melancholią, w zjawisku próbuje dostrzec własne odbicie, znużony raz po raz porzuca to powołanie, a choć postęp nieustannie trwa i wichur, co rusz, uderza ze zdwojoną siłą, to poły płaszcza należącego do owej hipernowoczesnej osoby zdają się nieruchome (por. Benjamin, 2012, s. 316). Sytuacja ta nie jest jednak zupełnie beznadziejna – hipernowoczesna melancholia tego, który wstępuje na szczyty opuszczonych miejsc, w cieniu jego sylwety, pozwala dostrzec nieznaczny ruch konturu, drżenie granicy, widmo przemiany – to ostatnie wiąże się z tym, co Bergamo nazywa „radością ze smutku”:

[...] radość ze smutku [...] otwiera [...] na możliwość rezygnacji z antropocentrycznej refleksji i ekologii opartej na tożsamości osobowej. Dotyczy to zwłaszcza szczególnego rodzaju nieużytków, jakimi są pozostałości nowych, gigantycznych infrastruktur służących opracowywaniu danych cyfrowych, zawrotnie rozrastających się poza nadzorem większości z nas. Wielkie serwery, na których opiera się współczesna komunikacja, są usytuowane w konkretnych lokalizacjach, ale nikt – lub prawie nikt – nie ma dostępu do tych budynków pozbawionych okien i obecności człowieka. Gdy ślady projekcji ludzkiej myśli o przestrzeni [...] schodzą na dalszy plan, a pierwszorzędnego

znaczenia nabiera to, co wykracza poza ludzką percepcję (na przykład bezmiar big data), doświadczenie i estetyka są w stanie wreszcie uchwycić przebłycki realizmów spekulatywnych, nowych ekologii oraz tych współczesnych modeli epistemologicznych i fenomenologicznych, które mają na celu badanie tego, co wykracza poza wymiar doświadczalny dla człowieka (Bergamo, 2019, s. 49).

Zgodnie z tym, co pisze Bergamo, obcowanie z krajobrazami mającymi status postfaktyczności, przebywanie pośród porzuconych topografii, przedzianie się – często całkiem dosłownie – przez tereny opuszczone może ostatecznie przekształcić się w istotne doświadczenie, w hermeneutyczną i etyczną interakcję polegającą na praktykowaniu i rozumieniu siebie w rejonach „odwróconych”. Wśród odwrotnych ruin natury, blisko krawędzi antropologicznych form, poznanie zakłada nowe rejestry. To droga wiodąca do przemyślenia siebie w porzuconej relacji z *życiem*, z naciśkiem na owo *życie*.

Badanie trzeciego terenu antropologicznego nabiera właściwego sensu z chwilą kiedy owe eksploracje i kontemplacje rozumiemy jako antropologiczną praktykę, pracę w obrębie zdyskredytowanego doświadczenia, próbę redefinicji własnego lokum i obecności. Przedsięwzięcia w duchu „urbexu” (Dąbrowski, Niedziółka, Stankowski, 2019) nie są wyłącznie formą rozrywki praktykowaną przez pewien margines drobnomieszczańskiej klasy – należy widzieć w tym pewną cechę hipernowoczesnej substancji dziejowej. Działania te, jakkolwiek byłyby ich inspiracja i intencja, pozwalają przemówić „trzecim krajobrazom” i „monumen-

talnym otchłaniami”. I nie mamy tu na myśli mowy wiodącej do stagnacji nostalgicznego wzruszenia, tudzież do alegorycznej anestezji, raczej odwrotnie, daje się tu słyszeć wezwanie i wyzwanie wiodące do przeżycia, sensytywności i witalizmu. Bywa i tak, że eksploracja miejsc-granic i terenów porzuconych staje się zbawiennym – *ad salutem aegroti* – „wspaniałym” nałogiem. Jak piszą autorzy popularnej strony internetowej *opuszczone.com*:

Z tego co oferuje wszechwiedzy Internet udało nam się wynioskować, że niewiele jest stron o tematyce... „opuszczonych” miejsc. Miejsca te nieco dziwaczne, popadające w ruinę, lub często nią już będące, jednak posiadające w sobie jakąś dziwną moc, która nie wiadomo dlaczego przyciąga...

...dlatego postanowiliśmy stworzyć tą stronę, by chociaż w sposób „obrazowy” przedstawić i podzielić się klimatem i niesamowitością tych miejsc. Oczywiście pewnie wiele osób trafiło tutaj przypadkowo, wiele nie spodziewało się tego, co tu zobaczyli, dziękujemy jednak wszystkim tym którzy wchodząc na tę stronę oraz przeglądając ją byli choć trochę zachwyceni i mieli poczucie właściwego miejsca, w którym się znaleźli.

Pomysł hobby związanego z obiektami tej strony narodził się już wiele lat wcześniej i początkowo była to właśnie ciekawość oraz odczucie wyjątkowości takich miejsc; szybko stało się to nałogiem, bez którego trudno żyć spokojnie. Teraz już nie można przejść obojętnie obok opuszczonego budynku, który zdecydowanie wyróżnia się z otoczenia rzeczywistości. To jest jak choroba, wspaniałe uzależnienie.

Celem strony jest także w pewnym stopniu chęć znalezienia nowych, dotychczas nam nie znanych lub nie odkrytych miejsc

naszego kraju... i nie tylko. Dlatego poszukujemy wszystkich, którzy choć w niewielkim stopniu utożsamiają się z nami. Chcemy znaleźć wszystko, co warte zobaczenia i poznać wszystkich wartych poznania (<http://opuszczone.com/historia.html> [dostęp: 27.04.2020]).

Wejście w „trzeci krajobraz”, sondowanie „monumentalnych otchłani” czy po prostu badanie trzeciego terenu przypomina to, co Aleksandra Kunce dostrzega w fenomenie odwiedzania upadłych parków. Parki stanowią przestrzeń buforową, służą bezpieczeństwu pomiędzy przestrzenią zupełnie oswojoną i przekształconą przez człowieka a przestrzenią pierwotnego stanu, habitatem zerowym nieosiągalnej „nagiej” natury. Upadłe parki przechylają się w stronę naturalnej pierwociny, tworzą przestrzeń nawracającą ku swemu pierwszemu powołaniu, wyzwalającą się z nadanych przez człowieka suplementów, są swego rodzaju zasysającą próżnią, aktualizującą eksperyencję i „afekt” horyzontu życia. W swej doświadczeniowej analizie Fazańca – bytomskiego parku *ex post* – Kunce egzemplarycznie określa i interpretuje strukturę przeżycia, do którego dochodzi w obrębie tego rodzaju heterologicznych przestrzeni:

To miejsce rozciąga się między sprzecznymi doświadczeniami człowieka. Z jednej strony – rozwijamy pragnienie, by rzeczy ułożyć i kontrolować przestrzeń, by schronić się przed historią. Z drugiej strony – doświadczamy nagłości wtargnięcia w nasze życie wszelkich „afektów” społecznych: etosu, historii, ideologii, mitologii miejsca, piętna kulturowego; i „afektów” natury: nieobliczalnego, nie dość zrozumiałego, tego, co się nam wymyka

i nie daje zwymiarować, co zawsze dotyka nas jako kataklizm, katastrofa, nieprzyjazny teren (Kunce, 2016, s. 243).

Do wymienionych dwóch biegunowych „afektów” można dodać jeszcze jeden, bardziej pośredni, wyłaniający się z interakcji z trzecim terenem: „afekt” kryzysu. Ma on swe źródła tyle w antropologicznej, historycznej, ideatywnej formacji, ile w dotykającej nieobliczalności i niezrozumiałości czy bez-sensowności natury. Występuje on z mgły niewidzialności wraz z chwilą, kiedy postrzegamy ruch na horyzoncie życia i kiedy podejmujemy się próby jego rozumienia. Widzimy rozpadające się figury i formy ludzkie, „monumentalne pustki”, które przejmuje hipertroficzne życie – inaczej mówiąc, wraz z chwilą, w której „trzeci krajobraz” nabrzmiewa biologiczną substancją, przechodzi w doświadczalną obecność, a mówiąc wprost: „staje się czymś” (Clément, 2019, s. 4), hipernowoczesne *subiectum*, niemy uczestnik zjawiska, parias historii i polityki, poboczny obserwator, w uspokajającej myśli pojmując, że on sam staje się nie-podmiotem i nie-immanencją albo też podmiotem-w-ruchu, otwierającą się, osłabioną immanencją w odwrocie, siłą *via negativa*, która zmienia się w *coup de foudre*. „Radość ze smutku” – w podobieństwie do „odwrotnych ruin” – jawi się jako negatyw, na którym możemy dostrzec sylwetkę nie całkiem jeszcze zrujnowanego ludzkiego „ducha”.

Możemy zatem uznać, iż odkrycie podmiotowego procesu, otwierającego na możliwość przemiany w obrębie pewnego zachodniego podzbioru, którym jest kultura immanencji, to jedna z bardziej istotnych lekcji badania trzeciego terenu antropologicznego – bez względu na to, czy otworzy-

my go w prowincjonalnym archipelagu przedmieścia, pośród sub-urbanistycznej, asamblażowej architektury pełnej luk i „monumentalnych otchłani”; czy też pośród opuszczonych domostw, wśród wysp ruderalnej roślinności, w upadłych parkach i postindustrialnych lapidariach zarastających bujną florą i zajmowanych ochoczo przez liczne gatunki fauny; czy też wśród ugorów i nieużytków, w których nie-moderowana niczym działaniem eksplozja życia wydaje się wprost schulzowsko oszałamiająca (Schulz, 1973, s. 303–305). Człowiek tkwiąc w wiążącej i uobecniającej go formie – to znaczy człowiek zdeterminowany dziełem swoich „rąk” – wkraczając w obszar wyeksploatowany i opuszczony przez technikę, historię i sens, zdaje się dostrzegać, iż właśnie te jego techniczne, historyczne, sensowe struktury i ślady, tak pewne, oczywiste, odradzające się, zajmuje inna obecność – życie stanowiące o sobie. To samoistne życie przedstawia człowiekowi fragment świata bez jego udziału, wskazuje mu widmo jego nieobecności, uświadamiając mu nie tylko fakt, iż jego obecność jest niekonieczna, ale także to, że on sam potrzebuje takich przestrzeni, które wydarzają się bez jego udziału – człowiek potrzebuje przestrzeni, w których mógłby żyć bez siebie, bez tożsamości.

Badanie trzeciego terenu antropologicznego nie oznacza zatem badania jednostkowej i społecznej recepcji ruin w hipernowoczesności. Jest to raczej praca doświadczenia partykularnego bytu, refleksja nad konstelacjami reliktyw, których początki wprowadzie tkwią w ludzkim zaniechaniu i niemocy, lecz przeznaczenia ich nie sposób jeszcze dociec; to również rozumiejące przebywanie na archipelagach złożonych z fragmentów, porzuconych i zapomnianych rewi-

rów, znaczeń zubożałych. Chodzi zatem o uobecnienie pewnego ruchomego sensu w takim stopniu przeznaczonego do rozumienia, w jakim należy on do porządku przeżywania. Jest to sens wiążący się w osobliwej przestrzeni, której zasadą jest niedopowiedzenie i nieokreśloność, to przestrzeń przy-horyzontalna: „pogranicze jest teraz na tyle różnorodne, że mieszczą się w nim i łośie, i bagna, i kurhany, i rozpadające się szopy, i stare cegielnie, i chodniki maszerujące donikąd. Tereny te już nie są, jeszcze ich nie ma. Oby jak najdłużej” (Kornhauser, 2019, s. 59). Ze spotkania „trzeciego krajobrazu” i „monumentalnych otchłani” powstaje swoiste spektrum empirycznych konkretów, zjawisk, sylwetek i widm, w którym *anthropos* i życie zbliżają się do siebie ostrożnie, niepewnie, wzajem się oświetlając. Parafrazując słowa pierwszego motto naszych rozważań, moglibyśmy powiedzieć, że z ruchomości horyzontu życia, z wzrastających ruin i wzrastających drzew, pośród których włóczą się niedopowiedziane sensory, powstaje trzeci teren niechybnie naznaczony *antropo*-logicznym i *bio*-logicznym zranieniem.

Bibliografia

- Agamben G., 2000: *Means without end. Notes on politics*. Transl. V. Binetti, C. Casarino. University of Minnesota Press, Minneapolis.
- Agamben G., 2008a: *Homo sacer. Suwerenna władza i nagie życie*. Przeł. M. Salwa. Prószyński i S-ka, Warszawa.
- Agamben G., 2008b: *Wspólnota, która nadchodzi*. Przeł. S. Królak. Wydawnictwo Sic!, Warszawa.

***Itinerarium ex post* albo teren, który uchodzi**

- Benjamin W., 2012: *Konstelacje. Wybór tekstów*. Przeł. A. Lipszyc. A. Wołowicz. Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków.
- Bergamo F., 2019: *Co sprawia, że współczesne nieużytki są tak inne, tak atrakcyjne?* „Autoportret. Pismo o dobrej przestrzeni”, nr 3.
- Burszta W.J., 2011: *Samotność w świecie nadmiaru. Przedmowa do wydania polskiego*. W: M. Augé. *Nie-miejsca. Wprowadzenie do antropologii hipernowoczesności*. Przeł. R. Chymkowski. Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Clément G., 2019. *Manifest trzeciego krajobrazu*. Przeł. M. Turnau. „Autoportret. Pismo o dobrej przestrzeni”, nr 3.
- Czaja D., 2002: *Życie czyli nieprzejrzystość. Poza antropologię-kultury*. „Konteksty. Polska Sztuka Ludowa”, nr 3-4.
- Czaja D., 2013: *Znaki szczególne. Antropologia jako ćwiczenie duchowe*. Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków.
- Dąbrowski Ł., Niedziółka K., Stankowski J., 2019: *Urbex history. Wchodzimy tam, gdzie nie wolno*. Otwarte. Kraków.
- Derrida J., 2004: *Edmond Jabès i pytania księgi*. W: E. Jabès. *Księga Pytań*. Przeł. A. Wodnicki. Wydawnictwo „Austeria” Klezmerhojs, Kraków.
- Dilthey W., 1993: *Wokół rozumienia. Studia i szkice z hermeneutyki*. Wybór i przekł. G. Sowiński. Wydawnictwo Naukowe Papieskiej Akademii Teologicznej, Kraków.
- Dymek D., 2019: *Działki bez działkowców*. „Autoportret. Pismo o dobrej przestrzeni”, nr 3.
- Eriksen T.H., 2007: *Beyond locality. Z profesorem Thomasem Hyllandem Eriksenem rozmawiał Marek Pawlak*. „Tematy z Szewskiej”, nr 1.
- Foster H., 2010: *Powrót realnego. Awangarda u schyłku XX wieku*. Przeł. M. Borowski, M. Sugiera. Universitas, Kraków.

- Hastrup K., 2018: *Świadomość mięśniowa. Wytwarzanie wiedzy w Arktyce*. Przeł. E. Klekot. „Teksty Drugie”, nr 1.
- Irving A., 2018: *Podróże dalekie i bliskie. Roz-czarowanie percepcją, wiedzą i ciałem*. Przeł. S. Sikora. „Teksty Drugie”, nr 1.
- Jakubowski K., 2019: *Czwarta przyroda w mieście*. „Autoportret. Pismo o dobrej przestrzeni”, nr 3.
- Kadłubek Z., 2007: „Vulnus”. *Przepaść i tożsamość*. W: A. Kunce, Z. Kadłubek. *Mysleć Śląsk. Wybór esejów*. Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice.
- Kornhauser J., 2019: *O miejscach, które już nie są i których jeszcze nie ma*. „Autoportret. Pismo o dobrej przestrzeni”, nr 3.
- Kunce A., 2016: *Człowiek lokalny. Rozważania umiejscowione*. Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice.
- Lévi-Strauss C., 2008: *Smutek tropików*. Przeł. A. Steinsberg. Wydawnictwo Aletheia, Warszawa.
- Pacukiewicz M., 2015: *Antropologia kulturowa wobec antropologicznego snu. „Niewczesność” Paula Rabinowa jako przypadek symptomatyczny*. „Zeszyty Etnologii Wrocławskiej”, nr 1 (22).
- Payne M., Shad J., eds., 2003: *Life. After. Theory*. Continuum, New York.
- Piasek W., 2018: *Inne-miejsca pamięci – przypadek Urbex History*. „Res Historica”, nr 46.
- Rabinow P., 1982: *Masked I go forward*. In: *A crack in the mirror. Reflexive perspectives in anthropology*. Ed. J. Ruby. University of Pennsylvania Press, Philadelphia.
- Rabinow P., 2003: *Anthropos today. Reflections on modern equipment*. Princeton University Press, Princeton–Oxford.
- Rabinow P., 2010: *Refleksje na temat badań terenowych w Maroku*. Przeł. K.J. Dudek, S. Sikora. Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty.

***Itinerarium ex post* albo teren, który uchodzi**

- Rakowski T., 2018: *Etnografia przedtekstowa. Fenomenologiczne korzenie interpretacji antropologicznej*. „Teksty Drugie”, nr 1.
- Schulz B., 1973: *Sanatorium pod klepsydrą*. W: Idem. *Proza*. Wydawnictwo Literackie, Kraków.
- Sikora S., 2010: *Wprowadzenie do wydania polskiego*. W: P. Rabinow, *Refleksje na temat badań terenowych w Maroku*. Przeł. K.J. Dudek, S. Sikora. Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty.
- Smithson R., 1996: *The collected writings*. Ed. J. Flam. University of California Press. Berkeley–Los Angeles–London.
- Smithson R., 2013: *A tour of the monuments of Passaic, New Jersey 1967*. Przeł. Ł. Mojsak. „format P #7. Ziemia pracuje!”.
- Zych M., 2013: *Działki, obrzeża krajobrazu*. W: *Inne przestrzenie, inne miejsca. Mapy i terytoria*. Red. D. Czaja. Wydawnictwo Czarne, Wołowiec.

Paweł Paszek

***Itinerarium ex-post*. The land that moves out**

Abstract: The article (research essay) approaches the abandoned places and the fallow lands as new important fieldwork of contemporary anthropology. Spaces, places, and lands that have been exploited and abandoned resemble weak signs and disappearing traces of human being in some specific terrain. On the other hand, anthropologic reflection on forgotten and abandoned human locations – apart from the fact that any kind of specific local history of *ex-post* place plays the role of a moderator of the memory of some

concrete space – is also a kind of a memory book of human violence towards topography and nature. Special plots of the hypermodern subject-*anthropos* are raised within the specific constellation of points and traces of presence and absence and also of history and existence.

Keywords: life, third landscape, fallow lands, subject, *anthropos*

Paweł Paszek

Itinerarium ex post o el terrano que muda

Abstracto: El artículo (ensayo científico) presenta los lugares abandonados y espacios no utilizados como un nuevo y muy importante campo de investigación para la antropología contemporánea. Los espacios y lugares explotados y luego abandonados por el hombre constituyen signos débiles, huellas de la relación de este con un terreno determinado que van desapareciendo. La reflexión antropológica sobre los hábitats humanos abandonados y olvidados desempeña una función crucial en la constitución de la memoria de los lugares por ser un elemento inseparable de la historia de estos *ex post*; además, conforma un archivo igualmente importante de la violencia humana contra la topografía y naturaleza. De esta constelación de puntos y sentidos de la presencia y de la ausencia, de la historia y de la existencia, surge la fábula de un sujeto-*anthropos* hipermoderno.

Palabras clave: tercer paisaje, espacios no utilizados, sujeto, *anthropos*

***Itinerarium ex post* albo teren, który uchodzi**

Paweł Paszek

***Itinerarium ex post* albo teren, który uchodzi**

Abstrakt: Artykuł (esej badawczy) pozwala zobaczyć opuszczone miejsca i przestrzenie nieużytkowe jako nowe i szczególnie ważne dla współczesnej antropologii tereny badawcze. Przestrzenie i miejsca, które zostały wyeksploatowane i porzucone przez człowieka, pozostają słabymi znakami i zanikającymi śladami ludzkiego bycia w relacji z konkretnym terenem. Antropologiczna refleksja dotycząca porzuconych i zapomnianych ludzkich habitatów – poza tym, że stanowi ważki element lokalnych historii o miejscach *ex post*, grający kluczową rolę w tworzeniu struktury pamięci owych miejsc – współtworzy równie istotne archiwum, w którym kataloguje się przejawy ludzkiej przemocy wobec topografii i natury. W polu powstałym na kanwie takiej konstelacji złożonej z punktów i sensów obecności oraz nieobecności, historii oraz egzystencji rodzi się szczególna fabuła hipernowoczesnego podmiotu-anthroposa.

Słowa kluczowe: trzeci krajobraz, nieużytki, podmiot, *anthropos*

Curating fields of memory
Reflections on *Forgotten Force*
Polish Women in Second World War
project

Olga Topol

Institut Józefa Piłsudskiego w Londynie



From the time we are born we are surrounded by words: bedtime stories, family anecdotes, verses of lullabies, rhymes. One of my earliest memories is that of my grandmother painting elaborate, self-invented fairy tales with her words while skillfully cooking for the entire family. She would switch almost without blinking to recalling her memories of war time and describe explicitly and with brutal honesty the gruesome fate of my great-grandfather and his brother murdered in Buchenwald concentration camp. I was still at nursery.

As horrifying as it sounds to a contemporary, well-being-conscious person it was all a part of everyday “normality” at the time. There was no need to shield children from the most explicit tales – expressing them was a way of teaching, building up foundation of resilience. Transmitted experience was seen by previous generations as a necessary tool for survival passed down to their descendants. Hence, new worlds unfolded in me. Built from my grandparents’ words, old photographs, scraps of diaries and transformed through my imagination, my realm expanded. The stories explained the bullet-shaped dent in my grandfather’s shin

and the fact that we were not getting any parcels from the West Germany while many of my childhood friends from Upper Silesia, where I grew up, did. The stories also clarified why, when my friends' families were full of justified anger towards the unspeakable cruelties of the Soviet Army, my grandparents saw it as the lesser of two evils. Had I been born four hundred kilometers to the east, my childhood memories would have been different. I would have been different.

As language, memory and imagination are part and parcel of being human, in time one becomes a repository of stories. Carried within us is our own and a group narrative. This premise is a point of departure for cultural and social anthropology, as well as oral history.

Since oral history became a tool used by different disciplines to deepen the pool of their available sources, there has been a shift in the activities of interpretative institutions, which started focusing more on storytelling, recognizing the power of memory in addition to a more traditional historical approach. Practitioners of oral history came to terms with its characteristics, considering critical opinions pointing to the unreliability of memory. As a result of the tragedies of the 20th century oral history became involved in politics of memory and later became a part of reconciliation practices.

Some concerns of oral history interviewers are similar to those of cultural and social anthropologists, who need to reflect constantly on the nature of relationship between interviewer and interviewee, bearing in mind that their cultural background, personal feelings, particular project's

aims all factor into end results and influence the field work (Ritchie 2003; Thompson 2000; Hamilton 2005; Thomson 2007). However, taking all the above into account, the fact remains that spoken narratives are as important for our understanding of the world as timelines and battle accounts in history books. Just as photographs, these stories are helping us to project the past into the present and future. "Human memory is extended and embodied through tactile as well as visual and auditory experience." (Finnegan 2002, 213) The process of voicing and listening to a story amplifies the participatory experience, allowing us a rare moment of shared intimacy, opening a small window that lets us peek into an otherwise unapproachable/untouchable past. This thought was the point of departure for the *Forgotten Force. Polish Women in the Second World War* project I was involved in for the past year.

Those who frequent archives and museums, particularly the institutions that are in the field of heritage related to conflicts and wars, would notice that the vast majority of collected records and historical accounts are by men or relate to men. It is only natural as primarily many of the institutions in question were set up to give accounts of mainstream historical events, preserve for future generations chronicles of decision-makers, behind the scenes recounts of political matches, narratives of battles. All the above in European culture were traditional fields of male activity. The nature of institutions that represent conflicts also made difficult to include the civilian perspective, not only that of women, but also of children or older males who were left outside the bracket of active participation in

wars. That is not to say that civilian ordeals are not included in tales of history, but they are there to support a bigger, constructed narrative of a given conflict that is then incorporated in the official politics of memory of a particular institution functioning in a specific community. “Each era [...] emphasizes the history it thinks important. Each listens to the history that speaks to its concerns” (Lubar, 2007, p. 399).

The same considerations are true for the institution I work in, the Piłsudski Institute of London. The Institute was set up in 1947 by members of the Polish community who settled in the United Kingdom as a result of the war and political changes on the map of Europe stemming from the Yalta Agreement. The Piłsudski Institute was conceived as a continuation of the pre-war Institute for Research into the Modern Polish History established in Warsaw in 1923. Following Piłsudski’s death in 1935, the name of the organization was changed to the Józef Piłsudski Institute for Research in Modern History. After the evacuation of the collection due to the outbreak of the war, part of it was saved and divided between sister institutions in London and New York. Due to its roots, Piłsudski Institute of London’s mission is “collecting, safeguarding and providing access to documents, historic artefacts, and books related to modern Polish history, and in particular those connected to the work and political vision of Marshal Józef Piłsudski” (Mission Statement 2017).

The Institute’s collection grew in the second half of the 20th century thanks to gifts coming mainly from families of Marshal Piłsudski’s circle. As members of the Marshal’s sphere were mainly politicians and military personnel, the

Institute's collection is full of army records and war photographs, official state documents, frontline diaries, medals, and awards as well as memorabilia. Not surprisingly, among hundreds of collections only several are dedicated to women and even those that are available are relatively small units. Interestingly, even though a lot of donations were brought to the Institute by women, the artefacts and documents relate to their husbands, brothers, fathers. They rarely mention female family members. The occasional picture of smiling wives and daughters is more frequently un-inscribed than those of military officers, committing these women to everlasting anonymity. *Forgotten Force* stemmed from this void of recognition and from our need to somehow address this gap, the need to look and ponder on this exclusion. I would like to reflect on this project from the point of view of the practical and theoretical challenges that shaped its outcome.¹

In order to face the exclusion problem, we decided to centre the project around women's experience of war rather than historical narrative. As Dobrochna Kałwa points out, the social framework of Polish memory led to the portrayal of women's war experience in terms of heroic martyrdom. In such a narrative, there was no space for moral doubt or nuance due to the overpowering duty to present the image of a Polish woman that would fit into the iconography needed to empower the national identity of Poles in opposition to that of aggressors. This resulted in a narrative construct

¹ This is not the place to report project's outcomes. All *Forgotten Force* resources are available through the Piłsudski Institute of London. The project started in the Spring of 2019 and is ongoing.

in which a woman's image mirrored that of a man reflecting the same idealised vision of patriotism and sacrifice, but appropriately shaped to fit "a woman's nature." (Kałwa, 2015, p. 30) The flawed, one-sided imagery of women has been reflected on by many scholars who pointed out its implications for contemporary Polish society.² Our project stemmed from this reflection.

We wanted to talk to women who had been born in Poland prior to the Second World War and later came to settle in the United Kingdom to spend the rest of their lives on the Isles. All of them bar one were deported to the Soviet Union in the wave of political repressions that followed the Soviet aggression on Poland that took place in September 1939. Their status in the UK was determined by the political tribulations following the Yalta Agreement.

Our tactic shifted the main weight of the project to field work – from archival research to eliciting memories. Such approach had its immediate challenges and undoubtedly shaped the entire plan. From the start, we were faced with the argument raised by a member of the public during an introductory meeting, namely that it is too late to be starting this type of work as the majority of witnesses are gone and the memory of those who remain is unreliable after such a long time. These were, and are, valid points of criticism. However, our approach was to be qualitative, not

² For example on women's oral history see: A. Lipowska-Teutsch, E. Ryłko, eds., *Pamięć wędrówki. Wędrówka pamięci* (Kraków: Towarzystwo Interwencji Kryzysowej, 2008); on perception of women in Polish culture and society: K. Bałżewska, D. Korczyńska-Partyka, A. Wódkowska, eds., *Kobiety i historia. Od niewidzialności do sprawczości* (Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, Gdańsk, 2015).

quantitative, and we wanted to face the issue from the perspective of memory studies and social anthropology rather than sociology or history. The project aimed to be a conversation with the past and not a historical monograph.

The project had certain constraints stemming from the fact that it was funded by an outside body, The National Lottery Heritage Fund, a British institution that supports local heritage organisations. Their assistance made the endeavour possible, but it also meant that we knew from the beginning that we only had a year to complete it. This required research, interviewees, transcripts and translations (we conducted the interviews in Polish), a short documentary and a catalogue to be produced within the timeframe of twelve months. Weighing in these factors versus our goal of quality, we settled on six interviews.

It quickly emerged that the process of finding women to talk to would require a very flexible method. All the potential interviewees were well into their nineties, which meant that we had to be prepared for various scenarios such as illnesses and cancellations. One person we approached expressed that she cannot talk about her experiences even after over seventy years have passed, as she was still so traumatised. She was still afraid of a psychological breakdown. In the process, one of the women we wanted to talk to has become incapacitated due to severe health issues and another sadly passed away. These tragic developments showed us the urgency of the project. We could only approach its ever-changing landscape and our final interviewees with an honest commitment to shared conversations and respect for the stories we were listening to.



Figure 1. Portrait of Irena Godyń, one of the interviewees, by Zofia Wyszomirska-Noga. Collage and mixed media on paper.

Scrapbooks of memory / houses of the past

Oral history rests on the lived experiences of interviewees. In a way, an oral history project is a mapping exercise that allows for drawing maps of memory filled with places – countries, landscapes, towns, homes – and connections between people. Space is an important building block for structuring memory and creating identities. The time-space of an interview overlaps with the spatial and temporal qualities of an interviewee's memory.

An interview is a meaningful meeting of people. It is not only an act of communication between an interviewer and interviewee, but also a meeting of two worlds, an interac-

tion between their pasts, cultural backgrounds, memories. The conversation is a privilege as the person we talk to lets us not only into their private, material space but also allows us to enter a home of their memories. This intimate space of memory allows itself to be externalised into a real space where ephemera materialise images from the past.

All six of the *Forgotten Force* interviews were recorded in the homes of the women we talked to. Setting up a space for the conversation to take place was always an exercise in choreography, where the practical needs of the project's cinematographer had to be considered, but the aim of this spatial dance was, first and foremost, to make the interviewee as comfortable as possible. Each of the six conversations took place in a living room, usually in the women's regular sitting spot where they had everything they needed at arm's length. We would always be surrounded by photographs and keepsakes, many of which were part of the conversation. If sites of memory, *lieux de memoire*, are curated by states/official narratives (Nora, 1989) then private spaces such as living/drawing rooms, corridors are equally carefully curated by us who put on display what is meaningful or valuable in our lives. It is there for us to remember, but also for others to see. Such is the nature of memory that one rearranges the past according to personal needs. It is not by accident that a fascinating work on Polish emigree identity by Bożena Karwowska, where she explores the migration experience of Polish female writers, is divided similarly to the domestic sphere: the hall, living room, kitchen, bedroom, "view from the window." Each of these spaces have their cultural connotations and women who inhabit them

conform to or break cultural patterns of being a good wife, a provider of traditionally understood “domesticity” centered around an idealised image of *Matka Polka* – a Polish patriotic mother (Karwowska, 2013).



Figure 2. Danuta Pniewska (interviewee) with Magdalena Paczocha in Danuta’s home in London. Photo by Olga Topol.

All of the women we talked to supported their tales with what surrounded them. The spaces of their drawing rooms, enclosed by four walls, figuratively expanded to cover half of the globe they travelled across in their lives’ jour-

neys. The tales included a plethora of characters looking at us from 19th century photographs and pre-war portraits, words breathed life into exotic Indian and African landscapes that seemed, at first, a bit out of place exhibited on London mantelpieces. Shaking hands holding pictures and caressing oriental rugs pointed at what remained the most vivid memory of the past. The stories were tied to people, objects and places. Cherished spaces of loved and lived-in living rooms exuded warmth and exhibited precious memories. However, they also alluded to loss-hinting landscapes that were no longer possible to go back to. From that perspective, the background overflowing with charming clutter of memorabilia had a darker undertone to it. One day, in one of those living rooms, we were shown a photo of a family standing on an empty field lit by a hot summer sun. The midsummer light contributed to the feel of desert-like emptiness that radiated from the image. The family was standing on a barren plot that used to be their family home. Building new lives from scratch and filling them with loved objects do not negate the space that is gone and will remain only in hearts and memories. Furthermore, the feeling of loss perpetuates a need to create a new, safe space that bridges the gap between now and then by enabling an existence of a haven, a place when one cannot be lost, reaffirming rootedness. Similar mechanisms can be observed in borderland regions, such as Silesia, where one's identity was influenced by political and cultural turmoil facilitating strong attachment to home and domesticity. The notion of the "religion of domesticity" created by the Silesian experience of displacement and exile is applied with

an analogous strength in Polish households of the post-war era in London. As Aleksandra Kunce pointed out, “you live in a place, together with it, next to it, and sometimes beside it, or despite it, but you never lose it from sight. Without home, ‘one is lost’; without emplacement one can fall into the hubris of unrootedness and independence instead of practising humility and performing service in one place” (Kunce, 2017, p. 58). For the generation of Poles displaced due to the Second World War, the place they live in has dual nature – while the physical dimension ties them to a certain geographical reality, the places they do not “lose from sight” are their homes in a land of yesterday. Their homes form spaces where the service is performed to the identity that was never lost.

Memory rooted in the past in its perpetuity has an astonishingly forward direction. For the survivors their memories seemed to be familiar friends who help them to organise the bygone but also make sense of today – the way they live, their place in the world and what is home. However, during the project we also experienced another, darker site of reminiscence. They were moments where the women were overflowed by emotions, unable to speak, crying. During one of the interviews, we needed to stop recording to give priority to the wellbeing of our interlocutor.

Another unsettling side of remembering reveals itself when a memory is lost. On one occasion, we spent half of the time allocated to our interview in search of a misplaced diary. Going through tons of boxes and rummaging through dusty bookshelves, we were helping the war veteran to find her accounts of the bygone. Being in early stages of demen-

tia, while she has trouble recalling many things, she clearly remembers her time in the army. We have never found the diary and its Schrödinger's existence became a cloud over the interview. The emotional attachment to objects that are part of one's story becomes stronger once that someone is faced with a prospect of losing memories and thus identity.



Figure 3. Looking at memories. Irena Godyń and Olga Topol. Photo by Magdalena Paczocha.

Curating memories

The connection between memory and one's identity was very much on our minds when we thought how to present the *Forgotten Force* to the world. One of the most challenging parts of each project is curating its outcomes and justifying curatorial choices. At this stage, the theatre of the operation

moves from actual fieldwork to a conceptualised space of a catalogue, display or a virtual space of an exhibition. While the general agenda of the project is always there since the beginning, publicising the results makes the responsibility palpable. Though this responsibility is not of the kind a doctor faces when dealing with decisions affecting human lives directly, it is nonetheless ethical in nature. How to give justice to the stories I have heard? How to honour one's tale while keeping personal/institutional biases at bay?

Our choice was to keep the curatorial voice to a minimum and rather make the public engage with the material on their own terms. The decision had been made even before the project commenced that the audio-visual material and the transcripts of the interviews were to be kept in the Institute's archive and made available to researchers in a simplified form. The editing of these resources was to be minimal and limited to requirements dictated by storage and accessibility needs. The question remained how to engage the wider public with the project by going beyond what a typical social media information campaign would be. We decided that our main outputs will be the *Forgotten Force* catalogue and an exhibition incorporating a short-form documentary.

In both the book and the exhibition, the main stress was to be placed on accentuating the personal and incorporeal qualities of memory with keeping the historical narrative to a necessary minimum. Due to memories being ephemeral in nature, we decided to connect the reminiscence to what is visual rather than physical. The focus on image, spoken and written word was to be a prompt allowing the

viewer/reader to paint their own memories. The extracts of the recorded tales were to be accompanied by photographs and works of the project's artist Zofia Wyszomirska-Noga. In our view, the photographs were part of the oral history narrative – this graphic form operates not only on the visual level, but is also linked to memories and relationships. From such a viewpoint art is also a form of storytelling, externalising feelings, memories and impressions. Interestingly, art was often a part of refugee life as experienced by our survivors. Their diaries are frequently filled with colourful drawings or monochromatic sketches of their journey. Zofia Wyszomirska-Noga tried to channel that into her experience of *Forgotten Force*: “Art was used perhaps, whether more or less consciously, as a form of therapy, enabling self-expression and adding significance to everyday struggle [...] I used a versatile mixed media technique: collage, monotype printing, charcoal, pastels, and oil stick. For the collage, I utilised scraps of old English newspapers from the 30s and 40s. Ephemeral, monochromatic charcoal drawing, applied as a top layer to the collage, defines the distant memory of a dramatic journey. Charcoal lines help to visualise columns of walking refugees, appearing from the chaos of seemingly scattered paper cuttings. Collage is the technique that refers most directly to the archival aspect of the *Forgotten Force* project” (Wyszomirska-Noga, 2020, p. 92). Through the use of Zofia's emotive works, sharing her perspective in the catalogue and exhibition, we wanted to encourage spectators to engage with the survivors' tales and photographs themselves by forming their own bond with what they perceive.

Curating fields of memory. Reflections on *Forgotten Force*...

"I remember we were allowed out at one station, under the strict supervision of the red soldiers of course, to get some water. The hunger was awful, people had not prepared for being deported, and they did not have anything ready. I remember some of the children, including two of my friends from school, got off the train and asked at the nearby houses for anything they could give us. Two of the little girls were left behind, the train began to move and they did not make it back and were left there".

Maria Wylot

"I remember that after leaving Arkhangelsk we travelled through wilderness to the settlement [*posiołek*]. There were oxen pulling the sleighs. When we were passing through the Siberian taiga we would stop for the night at *kolkhozy* and the people who lived there were very good to us. I remember one occasion when we stayed with a family over night as we were fearful of wolf attacks, they could have gone for the oxen or humans. While their children were at school they would tell us stories, show us their religious icons, share their baking with us but they would hide it all from their children who would be questioned at school about what their parents did at home and children would be honest about these things. They told us they had to hide their actions from their own children".

Maria Wylot

"Later, after the amnesty we sailed on rafts, first to Krasnovodsk, there were two families per raft. One of the rafts had obviously not been built well enough ... it fell apart and the whole family drowned".

Maria Wylot



Figure 45.
Survivors (Piłsudski Institute of London).

Figure 4. A page from the *Forgotten Force* catalogue. Project Curator and Manager: Olga Topol. Photo by Olga Topol.

It was not possible to incorporate the entire interview transcripts into the catalogue due to the sheer volume of the material. This meant that curatorial voice had to be visible in choosing and organising the content. The fragments of the stories included into *Forgotten Force. A Journey of Memory* catalogue were divided into six chapters: Realms of Familiarity, Under Occupation, Mothers and Daughters, Journey: Life/Loss/Hope, Objects of Memory, New Home.

Within these sections, we were tracing women's experiences chronologically from before the Second World War until their arrival and settlement in the United Kingdom. Although the voice of the narrator in the part of the book presenting memories is intentionally minimised, it is undisputedly palpable. My intention as a curator was not to present the memories as a linear story of each of the women. By shuffling the stories, I wanted to express the fleeting, non-linear, patchwork qualities of the way our brains create landscapes of memory. One may argue that, as a result, the catalogue voices not only the *Forgotten Force* and their stories but is also a testimony to my perception of the women's tales as a project's curator and editor of the book. As a result of my choices, the entire project does not have a directional narrative, but rather it has three fields of interpretations: the catalogue, art works and the documentary. Each of us responsible for their part interpreted the interviews content slightly differently, approaching it from a unique angle. While Zofia Wyszomirska-Noga transformed the stories through an artist's gaze, touching them with a layer of her own empathy, the regard given to the same material by the project's camera operator and documentary director, Magdalena Paczocha, was that of a visual anthropologist. In her view "the camera helped us understand the embodied sensory experience of our participants because not only their words were recorded, but also their emotions through facial expressions and gestures [...] The act of watching the interviewees makes us, as an audience, more capable of engaging with the real histories of our participants in a way that text, one dimensional and unisensory, cannot" (Paczocha,

2020, p. 85). Each of us, the artist, the cinematographer, and the curator engaged with the tales from our own perspective. For us, it was a journey that we took together with the women we talked to and our own experiences and memories all factored into the stories we collected.



Figure 5. Zofia Wyszomirska-Noga in her studio in London. Photo by Magdalena Paczocha.

As I write these words, the finalisation of our project has been postponed due to the pandemic. All our work has been stopped and the project is missing its final credits. Both the exhibition and the presentation of the documentary had to be delayed. The otherworldliness of the view I am observing through my window where I am enclosed within the four walls of my home office makes me rethink my relationship with space, time and memory. The bond between these three becomes vivid, dramatically clear. Due to the

recent events triggered by the rapid progress of a virus that threatens our way of life, we have been much more aware of proxemics, our existence within space and our links with others and the universe. There is a sudden revelation that a global, open world is no longer available to explore. The expanse of the world is rapidly shrinking, confining us within our countries, cities and homes. Confining us to our inner world, quarantining us within memories which now become even more precious.

Bibliography

- Bałżewska K., Korczyńska-Partyka D., Wódkowska A., eds., 2015. *Kobiety i historia. Od niewidzialności do sprawczości*. Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, Gdańsk.
- Finnegan R. 2020. *Communicating. The multiple modes of human interconnection*. Routledge, London.
- Hamilton S. 2005. *The oral historian as memorist*. "The Oral History Review", vol. 32, no. 1, pp. 11–18.
- Kałwa D. 2015. *Przemoc i zapomnienie. Druga wojna światowa z perspektywy płci kulturowej*. In: *Kobiety i historia. Od niewidzialności do sprawczości*, edited by K. Bałżewska, D. Korczyńska-Partyka, A. Wódkowska, pp. 27–43. Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, Gdańsk.
- Karwowska B. 2013. *Druga płeć na wygnaniu. Doświadczenie migracyjne w opowieści powojennych pisarek polskich*. Universitas, Kraków.
- Kunce A. 2017. *Silesia and oikology. What knowledge of home does Silesia offer?* In: *History, story, narrative. Official proceedings*, pp. 55–67.

Curating fields of memory. Reflections on *Forgotten Force*...

- In: *The European Conference on Arts & Humanities. The European Conference on Media, Communication & Film*. IAFOR, Nagoya.
- Lipowska-Teutsch A., E. Ryłko, eds., 2008. *Pamięć wędrówki. Wędrówka pamięci*. Towarzystwo Interwencji Kryzysowej, Kraków.
- Lubar S. 2007. *Exhibiting memories*. In: *Museums and their communities*. Ed. S. Watson, pp. 397–405. Routledge, London.
- Mission statement 2017. Piłsudski Institute of London. <https://www.pilsudski.org.uk/en/aktualnosci.php?news=84&wid=14> [access: 2.07.2020].
- Nora P. 1989. *Between memory and history. Les lieux de memoire*. “Representations”, no. 26 (Spring 1989), pp. 7–24.
- Paczocho M. 2020. *Reflections on use of film and photographs during the project, in Forgotten Force*. In: *Forgotten Force. A Journey of Memory*. Ed. O. Topol, pp. 84–87. Piłsudski Institute of London, London.
- Ritchie D. 2003. *Doing oral history. A practical guide*. Oxford University Press, New York.
- Thompson P. 2000. *Historians and oral history*. In: “The Voice of the Past”. *Oral History*, pp. 25–82. Oxford University Press, Oxford.
- Thomson A. 2007. *Four paradigm transformations in oral history*. “The Oral History Review”, vol. 34, no. 1, pp. 49–70.
- Wyszomirska-Noga Z. 2020. *Art and Memory*. In: *Forgotten Force. A Journey of Memory*. Ed. O. Topol, pp. 88–93. Piłsudski Institute of London, London.

Olga Topol

**Curating fields of memory
Reflections on *Forgotten Force. Polish Women
in Second World War project***

Abstract: During the Second World War hundreds of thousands of Poles were displaced because of the worldwide conflict. Many of those who lost their homes were women and children – after going through an ordeal of Soviet Gulags, they came to live in the United Kingdom. The paper follows an oral history project by the Piłsudski Institute of London which aimed to give voice to the women survivors who found themselves settling down in London after the war. This article demonstrates the practice of oral history, illustrating the strengths and weaknesses of the project by describing its multidisciplinary character.

Keywords: oral history, identity, memory, displacement, curatorial practice

Olga Topol

**Sobre ser curador de la memoria
Reflexión en torno al proyecto *Ejército olvidado
Las polacas en la Segunda Guerra Mundial***

Abstracto: Durante la Segunda Guerra Mundial, cientos de miles de polacos vivieron la experiencia de exilio a raíz del conflicto armado global. Una gran parte de personas que perdieron su casa la constituían las mujeres y los niños que, después de haber pasado por la pesadilla del gulag soviético, se asentaron en el Reino Unido. El artículo sigue al proyecto desarrollado por el Instituto

Józef Piłsudski, Londres, que ha dado voz a estas sobrevivientes quienes, terminada la guerra, fijaron su residencia precisamente en la capital del Reino Unido. En el estudio presentamos la práctica de la historia oral, ilustrando las ventajas y las desventajas del proyecto mediante la descripción de su complejidad.

Palabras clave: historia oral, identidad, memoria, desplazamiento, práctica curatorial

Olga Topol

**O byciu kustoszem pamięci.
Refleksja nad projektem *Zapomniana Armia. Polki
w drugiej wojnie światowej***

Abstrakt: Podczas drugiej wojny światowej setki tysięcy obywateli polskich przeszły przez doświadczenie uchodźcze w wyniku globalnego konfliktu zbrojnego. Wśród osób, które utraciły dom, dużą część stanowiły kobiety i dzieci, które po koszmarze radzieckich gułagów osiadły w Zjednoczonym Królestwie. W artykule został przybliżony projekt – opracowany przez londyński Instytut Piłsudskiego – w jakim dano głos ocalonym kobietom, które właśnie w Londynie znalazły po wojnie dom.. Publikacja prezentuje praktykę historii mówionej, ilustrując mocne i słabe strony projektu przez opisanie jego wielokierunkowej natury.

Słowa kluczowe: historia mówiona, tożsamość, pamięć, wysiedlenie, praktyka kuratorska

Obcość i swojskość w badaniach terenowych

Andrzej Sarnacki SJ

Akademia Ignatianum w Krakowie



Badania terenowe są nie tylko kolejną koncepcją metodologiczną, ale istotną częścią historii rozwoju nauk społecznych. Badacze pokroju Bronisława Malinowskiego byli pionierami w stosowaniu w ramach pracy naukowej bezpośredniego dostępu do obiektu badawczego. Teoria i empiria stanowią dwie strony tej samej „monety” poznawczej, umożliwiając poprawne w sensie naukowym uzyskanie kompleksowej i spójnej wiedzy o danym przedmiocie. Bezpośredni kontakt badawczy jest nie tylko narzędziem, ale i weryfikacją badacza, jego lub jej wrażliwości, możliwych uprzedzeń czy uproszczonych sądów i wreszcie przejścia z pozycji teoretycznej do realizmu poznawczego. Praktyczna umiejętność zastosowania wiedzy teoretycznej jest też sprawdzianem wartości wiedzy w ogóle.

Metodami stosowanymi w badaniach terenowych, umożliwiającymi bezpośrednio doświadczenia badacza, są badania jakościowe, etnograficzne czy obserwacja (*quasi*)uczestnicząca, przy czym badania etnograficzne stosowane są w podejściu antropologicznym, podczas gdy obserwacja zwykle stosowana jest w socjologii (Blackstone, 2012, s. 122). Metody te pozwalają na uzyskanie pogłębionych wy-

wiadów, stworzenie monografii terenowej czy opracowanie studium przypadku. Podejście empiryczne, polegające na zbieraniu danych dotyczących celu badania, powinno być poprzedzone skrupulatnym przygotowaniem. Proces badawczy rozpoczyna się od zdefiniowania problemu i nakreślenia terenu badań. Na tym etapie zidentyfikowana zostaje część teoretyczna, na której będzie się opierało badanie oraz formułowana zostaje hipoteza. Okres badań składa się z wielu elementów, które w efekcie końcowym powinny umożliwić uzyskanie odpowiedzi na postawione pytania i zweryfikowanie hipotezy badawczej.

Tym niemniej badanie terenowe nastęrcza zwykle wielu praktycznych problemów i zmusza do rewizji nabytej wiedzy teoretycznej. W artykule zamierzam podjąć zagadnienie perspektywy badawczej związanej z problemem postrzegania, obcości i współczesnych założeń w pracy badawczej. Odwołam się tutaj do własnych doświadczeń prowadzenia badań w Kolumbii (lipiec 2013 – czerwiec 2014, wrzesień 2016), które dotyczyły zjawiska przemocy, głównie w kontekście kulturowym (Sarnacki, 2018; 2019). Niektóre z obserwacji pochodzą z wcześniejszych pobytów w Boliwii, Argentynie i Belize.

Przygotowanie procesu badawczego

Zamiar przeprowadzenia badań terenowych zwykle wymaga dłuższego przygotowania. Koncepcja ujmująca konkretny problem badawczy powstaje w odniesieniu do świadomości istnienia rzeczywistego braku wiedzy w obszarze

wartym zainteresowania. Oczywistym jest, że pod uwagę musi być wzięta ilość czasu, jaki można przeznaczyć na badanie, zagwarantowanie dostępu do grupy czy grup będących przedmiotem badania, zapewnienie niezbędnych środków realizacji i ogólna ocena realizmu przedsięwzięcia. Dobór metody badawczej stanowi integralną część etapu koncepcyjnego. W tym celu muszą być wzięte pod uwagę różne aspekty metodologiczne, które następują różnorodnych problemów. Na przykład w badaniach jakościowych ograniczeniem jest problem reprezentatywności, czyli zebranie adekwatnych danych od stosunkowo nielicznej grupy badawczej. Poważna trudność pojawia się w przypadku zjawisk trudno dostępnych ze względu na ich nielegalność, intymność bądź sytuację zagrożenia. Niektórym badaczom udaje się dotrzeć nawet do członków grup terrorystycznych i pozyskać od nich informacje (Bond, 2014, s. 108–130). Prowadzący badanie musi też podjąć decyzję etyczną co do jawności bądź ukrycia swej tożsamości i celu przebywania w danym miejscu. Problem dostępności może uniemożliwić przeprowadzenie badań, jak ma to miejsce w przypadku instytucji zamkniętych, począwszy od klasztorów, a skończywszy na więzieniach (Męćfal, 2012).

Innym problemem będzie możliwa utrata dystansu emocjonalnego, spowodowana pewnym utożsamieniem się z badanymi osobami (zjawisko, które występuje nawet w sytuacji fikcyjnej, jak wzbudzenie sympatii dla negatywnego bohatera filmu, jeśli zostanie on przedstawiony w odpowiednim świetle i przez dłuższy czas). Zbytnie zaangażowanie się w życie danej grupy może skutkować utratą dystansu i tendencyjnością obserwacji. Badacz może

stać się współuczestnikiem, co w pewnym sensie stanowić może analogię do logiki syndromu sztokholmskiego. Szansę na ujawnienie się nieoczywistych, lecz ważnych aspektów kontekstualno-znaczeniowych dają długie obserwacje, które w naturalny sposób angażują badacza. Obserwator niezaangażowany może nie dostrzec istotnych aspektów życia danej społeczności. Sam proces poznawczy w znacznej mierze uwarunkowany jest uprzednim doświadczeniem, zdolnością obserwacji i cechami osobowościowymi badacza.

Pytania, które pojawiają się podczas konstruowania procesu badawczego, powinny odnosić się do meritum problemu i zasadności badania. One też zdeterminują kierunek i rezultat badania. Amy Blackstone proponuje, by na etapie przygotowawczym zastanowić się nad tym, co jest naszym kluczowym zainteresowaniem i co zamierzamy osiągnąć przez badania na polu dyscypliny. Pytania powinny również dotyczyć miejsca, w jakim można mieć największą szansę obserwacji zjawiska, oszacowania realizmu sposobu uzyskania dojścia do interesującej nas sfery badawczej czy określenia liczby miejsc, w których zamierzamy prowadzić badanie (Blackstone, 2012, s. 188).

Badania terenowe mają charakter inicjacyjny. Badacz zdobywający wiedzę przez wiele lat w bezpiecznych murach uczelni musi udać się w teren i zastosować zdobytą wiedzę w realiach danego miejsca. Mój projekt badawczy powstawał przez blisko rok i był konsultowany z bardziej doświadczonymi przedstawicielami środowiska akademickiego. Mimo to pierwszy miesiąc pobytu w Kolumbii dotkliwie zweryfikował moje zamierzenie, co nie jest zjawiskiem – jak się okazało – rzadkim i nawet najłepiej przy-

gotowany projekt to nie zapis w kamieniu (Watts, 2006, s. 195). Realia wszechobecnego konfliktu i jego skutków, doświadczenie codziennego życia w miejscu, gdzie stosuje się zaostrome środki bezpieczeństwa, charakter programów informacyjnych czy pierwsze rozmowy z mieszkańcami zwróciły moją uwagę na problem przemocy. Stało się dla mnie jasne, że stworzony w Polsce projekt badawczy ma wątpliwą wartość wobec prawdziwych problemów, jakie ukształtowały styl życia i system społeczno-polityczny Kolumbijczyków. Kluczowym momentem była lektura tekstów na temat okrucieństw, do jakich z różną intensywnością dochodziło w kraju na przestrzeni ostatnich 60, 70 lat. Ta praktyka częstego i ekstremalnego w swoich formach sięgania po wyrafinowane rodzaje przemocy domagała się wyjaśnienia. Punktem odniesienia mogła być nasza historia z okresu II Wojny Światowej, niemniej jednak w Kolumbii czyny te były dokonywane wobec własnych mieszkańców i bynajmniej nie w kluczu różnic rasowych. Pewien „wstrząs epistemologiczny”, ale też zaintrygowanie przyczynami zjawiska, stanowiły punkt zwrotny w przeformułowaniu tematu pracy badawczej. Konsekwencją tego zwrotu była nie tylko praca dotycząca przemocy w Kolumbii, ale dostrzeżenie, jak powszechnym na świecie i często lekceważonym pozostaje problem przemocy.

Dostępność grupy badawczej

Dostępność jest jednym z głównych problemów w prowadzeniu badań. Możliwość kontaktu z właściwymi osobami

w celu obserwacji czy przeprowadzenia wywiadów może być z oczywistych względów trudna czy wręcz niemożliwa, zwłaszcza gdy zamierzamy uzyskać dane w środowisku niejawnym bądź zamkniętym. Opracowania dotyczące badań terenowych zawierają zestawienie licznych trudności z dostępem do rzetelnych informacji. Ma to miejsce szczególnie w przypadku prób dojścia do tajemnic szarej strefy, organizacji przestępczych, środowisk odseparowanych, ale też realiów organizacji i instytucji działających w sferze finansowej, handlowej, politycznej czy korporacyjnej. Trudnością, czasem nie do pokonania, jest dostęp do danych wrażliwych. Ponadto w niektórych sytuacjach badacz może podlegać mimowolnym bądź świadomym próbom manipulacji.

Problem uzyskania kontaktu z osobami z grupy badawczej dotyczy nie tylko grup przestępczych, odizolowanych czy związanych tajemnicą handlową, ale też dużej liczby grup społecznych, których członkowie są niechętni ujawnianiu swoich tajemnic przed obcymi. Nieufność wobec nie-swoich, zwłaszcza wyposażonych w narzędzia pozyskiwania danych w celu ich późniejszego opublikowania, jest nastawieniem wcale nierzadkim, z czym liczyć się musi każdy, kto zamierza prowadzić badania poza bezpiecznym kręgiem swojskości. Celem prowadzenia badań terenowych jest obserwacja ludzi w ich naturalnym środowisku, które stanowi kontekst i punkt odniesienia ich działania i myślenia. Obserwator musi być przygotowany na ewentualną odmowę. W przypadku zgody powinien posiadać umiejętność dostosowania się do trybu życia badanych czy też cierpliwość, dzięki której będzie mógł pokonywać kolejne „kręgi wtajemniczenia”. Dłuższe przebywanie w danej grupie ma

również tę zaletę, że badani będą zachowywać się w sposób naturalny, nieskrępowani obecnością intruza. Niektóre badania prowadzone są przez wiele lat¹. Sposób kolekcjonowania danych powinien być dostosowany do okoliczności.

Przechodząc do własnych doświadczeń, mogę skonstatować fakt, z którego nie od razu zdałem sobie sprawę. Otóż w krajach Ameryki Łacińskiej bardzo dużym ułatwieniem w pozyskiwaniu informacji i dostępu do bardzo wielu grup okazał się fakt bycia księdzem katolickim. Przynależność do Kościoła Katolickiego i do Zakonu Jezuitów umożliwiła stosunkowo łatwe dotarcie do wielu miejsc, które dla turystów i cudzoziemców są niedostępne. Nie chcę powiedzieć, że żaden badacz do nich nie dotrze. Odwaga i determinacja badaczy pozwala bowiem na pokonanie wielu barier. Pewien rodzaj dostępności możliwy jest dzięki funkcji. W moim przypadku pierwszym takim miejscem było Belize, gdzie przebywałem przez dwa miesiące w 2007 roku, pracując „na parafii” w południowej części kraju (Punta Gorda) – w ramach formacji jezuickiej. Moim zadaniem było uczenie katechezy w szkołach w 6 wioskach, gdzie rotacyjnie prowadziłem też inne prace. Były to wioski Indian Maja, żyjących nadal w tradycyjny sposób i uprawiających ziemię metodą *slash and burn*. Ten teren dawnej kolonii brytyjskiej w znacznej mierze odizolowany jest od świata, a jedyna droga do wiosek wiedzie przez górskie wertepy.

Dostęp do tych kilku miejsc był zatem czymś naturalnym, niewywołującym niczyjego oporu czy zdziwienia.

¹ Przykład prowadzenia badań terenowych w Kongo przez ostatnie 9 lat: *NYU Abu Dhabi Field Research in Congo*. <https://www.youtube.com/watch?v=KiXlCy704xw> [dostęp: 11.03.2020].

Kontakt z Indianami pozostał w znacznej mierze zewnętrzny, choć wielu nauczycieli, którzy stanowią lokalne elity, zaprasza katechetę do swoich domów, gdzie można zaobserwować realia niezwykle skromnych warunków życia. Mimo wszystko ta natychmiastowa możliwość przebywania wśród Majów i tak pozostawia wrażenie zewnętrżności, nie tylko przez język Q'eqchi, ale przez bycie postrzeganym jako gość, który niczego znaczącego nie wniesie w życie tubylców. Ta świadomość różnicy doświadczeń kulturowych i tymczasowości doświadczenia była dojmująca. Pozwoliła też lepiej zrozumieć, dlaczego misjonarze jeszcze w ubiegłym wieku cały czas przebywali w drodze, przemieszczając się na piechotę z wioski do wioski.

Tym niemniej było to doświadczenie bardzo ważne i osobiste. Z racji funkcji mogłem przez chwilę towarzyszyć Indianom w ich świętowaniu, mężczyznom w drodze z pracy na polach czy dzieciom w szkole. Trudnym wglądem w reguły życia społecznego było spotkanie z ludźmi z wioski, której mieszkańcy sami wymierzili karę jednemu z nich, zabijając go, a później organizując bardzo uroczysty i pełen deklaracji pomocy wdowie z ośmiorgiem dzieci pogrzeb. Bardzo znacząca była obserwacja działalności kościołów pentekostalnych i innych. Działalność ta doprowadziła do całkowitej zmiany sceny religijnej. W jednej wiosce mogło znajdować się nawet 7 kościołów różnych denominacji religijnych. Ten odpływ Indian z Kościoła Katolickiego wynikał między innymi z dysproporcji i różnicy w strukturze organizacyjnej (Sarnacki, 2008). Niemniej jednak obserwacja duchowego zaangażowania ludności, które miało

niezwykle silny komponent związku z naturą, umożliwiła zdobycie pewnego wglądu w codzienność Majów.

Roczny pobyt w Kolumbii (2013/2014) w jeszcze większym stopniu potwierdził możliwości, jakie w tej konkretnej sytuacji stwarza sieć organizacji kościelnych. Jezuicki Uniwersytet Javeriana dysponuje szerokim zapleczem akademickim, a jego społeczność łączy bardzo zróżnicowana sieć kontaktów. Ze względu na temat przemocy i kontekst ogólnospołecznej ostrożności bycie osobą „spoza”, która prowadziła badania mające ukazać się w obcym języku, było w niektórych przypadkach korzystne. Dawało bowiem osobom pytanym poczucie większego bezpieczeństwa. Tym niemniej niektórzy rozmówcy zastrzegali sobie prawo nieujawniania nazwisk z obawy o mogące ich spotkać konsekwencje (Sarnacki, 2019, s. 17). Wydaje się, że w tym przypadku kombinacja zaufania do Kościoła i obcość, która w środowisku możliwych donosów daje pewne poczucie bezpieczeństwa, stwarzały korzystny kontekst badawczy. Trzeba jednak wyraźnie zaznaczyć, że nie jest to formuła uniwersalna, ale akurat funkcjonująca w realiach Ameryki Łacińskiej, choć nie we wszystkich jej obszarach.

Doświadczenie specyfiki miejsca nie może być jedynie procesem kontrolowanym i precyzyjnie zaplanowanym. Dużą rolę w tworzeniu ogólnego tła miejsca odgrywają wrażenia związane na przykład z podróżami autobusem. Na obszarze andyjskim wielogodzinna jazda jednopasmówką w sznurze samochodów z prędkością 20 km/godz. uprzytomnia różnego rodzaju ograniczenia, jakim podlega postkolonialny kraj o fasadowej demokracji, w którym dominującą funkcję pełnią elity kompradorskie. Z kolei uczestnictwo

w świętowaniu Bożego Narodzenia czy Festiwalu Światła uświadamia skłonność mieszkańców do optymizmu, który wszystkim umożliwia trwanie i tworzenie kolejnych narracji politycznych o przyszłym szczęściu. Zdolność do przechodzenia nad tragediami do normalności funkcjonowania jest podkreślana przez samych Kolumbijczyków. Nie jest to jednak rzecz jednoznaczna. W pewnej miejscowości pokazywano mi ulicę, na której kilka lat temu wymordowano dużą grupę mieszkańców. Ludność napływowa, która zamieszkała w opuszczonych domach, nie chce pamiętać o poprzednikach. Ta niechęć do historii i pamięci charakteryzuje dużą część społeczeństwa, podczas gdy inna część, głównie bezpośrednio dotknięta tragedią straty najbliższych, podejmuje działania mające na celu zachowanie pamięci o przeszłych wydarzeniach i ludziach.

Na pełny obraz składa się cała plejada doświadczeń, których, mieszkając w danym miejscu, doznaje się na co dzień i które wymagają zróżnicowanego podejścia badawczego (Williams, 2007, s. 68–69). Zainteresowanie konkretnym tematem, w tym wypadku przemocą, nastraja do wychwytywania wszelkich jej przejawów, nie tylko tych oczywistych i bezpośrednich, ale takich, które mogą być jej pochodną lub stanowić odległy element mozaiki rozwiązań siłowych. Na przykład agresywne czy bezmyślne zachowania kierowców są dość czytelnym znakiem ogólnej frustracji. Bezpieczeństwo posunięte do granic prawa, jak na przykład pobieranie odcisków palców przed wejściem na jeden z uniwersytetów, również może być przypisane próbie tworzenia enklaw bezpieczeństwa. Z kolei dość powszechna tendencja do obiecywania i niedotrzymywania słowa (w moich doświad-

czeniu ok. 80% wszystkich przypadków) nie daje się już łatwo zaklasyfikować.

Wielkim ułatwieniem w dotarciu do ludzi i grup będących ofiarami przemocy dawał kontakt z organizacjami kościelnymi. Sieć instytucji, parafii czy organizacji pomocowych, które bardzo często prowadzone są przez Kościół, stanowi zbiór ogromnych możliwości. W dość prosty sposób można dzięki temu dotrzeć do wielu ofiar przemocy bezpośredniej, do świadków tragicznych wydarzeń, do pracowników organizacji zajmujących się uchodźcami, a nawet do byłych członków organizacji przestępczych. W zbieraniu materiałów ważni są świadkowie. Ksiądz z parafii w Barancabermeja poświęcił mi wiele godzin, opowiadając o realiach miasta i pokazując miejsca, w których 15 lat wcześniej dokonywano zbrodni, głównie na ludności cywilnej. Z reguły łatwiej jest dotrzeć do ofiar niż do sprawców. Niemniej jednak wspomniany ksiądz w czasach, gdy „na parafii” codziennie odbywały się pogrzeby osób zabitych, miał możliwość prowadzenia rozmów również z członkami oddziałów partyzanckich. Dzięki temu miał osobisty wgląd w motywy działalności oraz rozumienie dynamiki widocznej w zorganizowanych grupach sprawców. Na przykład wielu z nich miało twierdzić, że najtrudniej przyszło im zabić pierwszą osobę. Później miała się w nich ujawniać obojętność, a czasem „żądza zabijania”.

Dostęp do grupy badawczej jest jedynie wstępnym warunkiem przeprowadzenia poprawnego badania. Każdy zajmujący się obcym tematem w obcym miejscu zdaje sobie sprawę z tego, że nie jest to częścią jego lub jej tożsamości. Własna odrębność i zewnętrżność warunkują poznanie,

a wgląd w badaną rzeczywistość jest sprawą osobistą i niepowtarzalną, wraz ze świadomym wysiłkiem zachowania obiektywizmu. To podkreślane czasem w publikacjach naukowych poczucie niemożności stania się „jednym z” nie powinno skutkować myśleniem utopijnym czy obciążonym pesymizmem poznawczym.

Problem postrzegania i interpretacji

Niemąla liczba autorów zajmujących się przemocą uważa, że temat nie jest jeszcze wystarczająco zbadany, a nawet – paradoksalnie, zaniedbany. Choć istnieje wiele publikacji autorów badających przemoc z perspektywy psychologicznej, jej wymiar ekonomiczny czy kulturowy pozostaje przestrzenią do eksploracji. Badając przemoc z perspektywy kulturowej, można zatem było przyjąć punkt wyjścia teorii nierozwiniętej (*nascent theory*), to znaczy badając różne fenomeny, które nierzadko wydają się sprzeczne i których konkluzje obarczone są dozą niepewności czy też mają wyraźnie prowizoryczny charakter (Edmondson, McManus, 2007, s. 1162). Tworzenie koncepcji wymaga systematycznego przemieszczania się między zebranymi danymi empirycznymi a dostępnymi analizami zagadnienia. Dane z badań jakościowych muszą być rozpatrywane w kontekście badań ilościowych. Teoria, która wyłania się ze zbioru danych o różnym zakresie i wartości, integruje wiele niepołączonych elementów w nieznanne lub niedocenione dotąd wzorce. Pozwala to na skonstruowanie nowych ram refe-

rencyjnych, które pozwalają na lepsze niż dotychczas rozumienie badanego zjawiska.

Pozyskiwanie informacji jest wypadkową zamierzeń i istniejących możliwości. Kurtuazja i profesjonalizm są niezbędne, by móc komunikować się z osobami badanymi przez dłuższy czas, jak wymagają tego chociażby wywiady jakościowe². Prowadzenie wywiadów umożliwia też zetknięcie się z wielością perspektyw, zwłaszcza jeśli wielu osobom podajemy ten sam zestaw pytań. Starając się o obiektywizm i nieuprzedzone podejście, badacz musi weryfikować własne tendencje poznawcze, tj. w jakim stopniu jego lub jej własna perspektywa ma prawo być uprzywilejowanym kluczem interpretacyjnym wszystkich pozyskanych narracji. Temat epistemologii zaprzętał już uwagę filozofów greckich. Uwarunkowania osobiste są filtrem, który dopuszcza jedno, a wyklucza inne bodźce. W nauce europejskiej przynajmniej od połowy XX wieku podejmowana jest systematyczna krytyka własnej koncepcji poznawczej, nieobiektywnie oceniającej w swych początkach różnorodność zjawisk z własnego tylko punktu widzenia. Samoświadomość eurocentrycznych inklinacji poznawczych stała się trwałą i systematycznie rozwijaną zasadą we wszystkich badaniach nauk społecznych, w tym prac z dziedziny kultury. Niewątpliwym pożytkiem takiego podejścia jest większy obiektywizm badań i pokora, z jaką naukowcy podchodzą do inności. Jednocześnie postulat świadomości własnych uwarunkowań, które są ograniczeniem, ale też jedyną możliwą

² *The user experience research field guide*. Ch. 3: *Field studies*. <https://www.userinterviews.com/ux-research-field-guide-chapter/field-studies> [dostęp: 11.03.2020].

dostępnością do świata, rozwijany jest w niebezpiecznym kierunku ideologizacji problemu. Tendencja ta wymagałaby weryfikacji, prowadzi bowiem do patowych konsekwencji i niespójnych zasad. Przykładowo, John Gabriel prowadzący badania w Wielkiej Brytanii, już w pierwszym zdaniu artykułu usprawiedliwia swą potencjalną tendencyjność z powodu przynależności do białej rasy. Później parokrotnie wspomina o problemie reprezentatywności w badaniach, podkreślając, że w żadnym razie nie może sobie rościć prawa do reprezentowania opinii osób czarnoskórych (Gabriel, 2000, s. 171). Takie stawianie sprawy jest dziś standardem i wymogiem wiarygodności. Stwarza to jednak sytuację kuriozalną. Badacz, według przywołanych standardów, nie tylko musi stale podkreślać świadomość własnej przynależności i związanych z tym ograniczeń, ale nie może rościć sobie prawa do odkrycia poprawnych wniosków, jeśli nie należy do danej grupy, zwłaszcza etnicznej czy mniejszościowej. Akcent w badaniach przenosi się zatem z pozycji racjonalnej argumentacji do poziomu przynależności według kryteriów uznanych za determinujące.

Logiczna nieuchronność zastosowania tego postulatu skazałaby naukę na radykalny subiektywizm, co z kolei podważyłoby konstytutywną dla nauki koncepcję możliwości obiektywizmu dzięki posłużeniu się prawomocną metodą. Zastosowanie pokornej wydawałoby się zasady niewypowiadania się na tematy obce tożsamości badacza oznaczałoby, przykładowo, że wszyscy socjologowie religii powinni być osobami wierzącymi, gdyż w innym wypadku nie mogliby uzyskać prawidłowego wglądu w zachowania i motywacje osób religijnych. O Polsce mogliby się wypo-

wiadać tylko Polacy, a mężczyźni nie mogliby prowadzić badań, które dotyczyłyby zachowań kobiet i *vice versa*. Spowodowałyby to pojawienie się nowego rodzaju autorytetu, którego rozstrzygającym argumentem byłaby siła własnego doświadczenia i własnej przynależności. Absurd tej logiki jest aż nadto widoczny, gdy zostanie rozciągnięty na sfery, które nie są aktualnie uznane za wrażliwe. Jeśli w naukach społecznych usilnie wprowadza się zasadę wątplenia we własne predyspozycje ze względu na inklinacje, nie można zabronić wątplenia we własne wątplenie. Istnieje napięcie między oryginalną wiedzą a kopiowaniem czy też między rozumieniem pracy naukowej jako sztuki, z elementami niekodyfikowanymi i unikalnymi, a bezkrytycznym popadaniem w schematy ideologiczne, od których również nauka nie jest wolna (Schränk, 2006, s. 217–218). Wydaje się, że koniecznym do weryfikacji jest wpływ źle pojętej poprawności politycznej i takiego odejścia od eurocentryzmu, które wyolbrzymia fakt przynależności do określonej grupy etnicznej czy społecznej. Zastrzeżenia te nie zmieniają faktu, że w moim badaniu wiele kluczowych wątków pochodziło od osób mieszkających na danym terenie, włączonych w konflikt i reflektujących przez lata nad jego przyczynami i powiązaniem.

Problemem egzegetycznym, z jakim zetknąłem się też w trakcie pracy w Kolumbii, były próby wyjaśniania złożonych zjawisk poprzez pryzmat jednej idei (lub ideologii) czy w jednym kluczu interpretacyjnym. Na przykład, niektóre zjawiska przemocy rozpatrywane są jedynie z perspektywy psychologicznej, gdzie przyczyna przemocy, jakiej się dopuszczono, widziana jest tylko jako reakcja na inną przemoc.

Również w przypadku rozpowszechnionej przemocy wobec kobiet nierzadko można było natknąć się na wyjaśnienie patologii wyłącznie w sferze symbolicznej – jako przemocy patriarchalnej czy zamiaru złamania ducha wspólnoty, którego zwieńczeniem miałyby być kobieta. Nie podważając słuszności takich interpretacji – zasadne pozostaje pytanie: Dlaczego w analizie przypadków za wystarczające uważa się jedno, podczas gdy inne faktory, jak oczywiste zwyrodnienie grup militarnych, chęć rozładowania napięcia seksualnego czy atawizm zachowań w przypadku bezkarności, w ogóle nie są brane pod uwagę.

Skłonność do naiwności nie oszczędza również środowiska akademickiego, przez co pewien typ sygnalizowanych problemów wydaje się groteskowy. Sara Curran opisuje przypadek odmowy, jaki zespół badawczy otrzymał od społeczności tajskiej, wśród której zamierzał prowadzić badania na temat antykoncepcji. Badaczka pisze o dużym zdziwieniu i potrzebie ingerencji specjalnego zespołu bioetycznego oraz przeprowadzeniu dodatkowego studium na temat kultury społeczeństwa, co doprowadziło w rezultacie do otrzymania zgody na badanie (Curran, 2006, s. 199–200). To „naukowe” podejście wskazuje jednak widoczny brak realizmu naukowców z bogatego i liberalnego świata, którzy nie umieli przewidzieć, że ludność tradycyjnych społeczeństw nie będzie skora do grupowych zwierzeń dotyczących tematów intymnych. Jednocześnie autorka słusznie zwraca uwagę na poważny problem etyczny, jakim jest prowadzenie badań na rzecz krajów bogatych i koncernów, gdzie zebrana wiedza przyczynia się do jeszcze większej i lepiej ukierunkowanej eksploatacji krajów biednych.

Nieprzewyciężone problemy poznawcze skazują odkrycia badawcze na tymczasowość, co może być frustrujące dla wielu badaczy szukających definitywnych rozwiązań. Potwierdzeniem, z jednej strony, jest akceptacja przez środowisko akademickie prawidłowo przeprowadzonego badania. „Qualitative data analysis is a dynamic process and no method can stand in isolation from the world of research practice” (Darlington, Scott, 2002, s. 157). Z drugiej strony, świadomość ograniczoności poznania może przybrać formę sceptycyzmu epistemologicznego, wyrażonego w bardzo wpływowy sposób przez Emmanuela Kanta i kontynuowanego w sądach o niemożności poznania rzeczy-w-sobie. Przyjmując stanowisko optymizmu poznawczego, którego przedstawiciele poprzestają na empirycznym potwierdzeniu istnienia bądź nieistnienia zjawisk dostępnych zmysłowo, możemy inicjować proces badawczy bez uprzedzeń.

Wobec poczucia niewystarczalności opisów kultury pojawiają się nowe koncepcje, dzięki którym próbuje się zmniejszyć dysonans poznawczy badacza wobec przedmiotu badania. Przykładowo, koncepcja „etnografii przedtekstowej” nawiązuje do fenomenologicznego ujęcia procesu badawczego, opierającego się na hermeneutyce działania. Zaangażowanie badacza ma zasięg większy niż czysto świadomy. Przepracowywanie materiału w doświadczeniach sensorycznych ma umożliwić pojawienie się nowych sensów z nieogarniętych przestrzeni doświadczenia fenomenologicznego. Jednak próbując przeniknąć poza warstwę erudycyjną tekstu, którego autor sięga po pojęcia „ontogenezy procesowej”, „intersubiektywności” czy „postfenomenologii” i powołuje się na fenomenologiczny postulat

uzyskania bezpośredniości doświadczenia (Rakowski, 2018), zachowam ostatecznie ostrożny sceptycyzm wobec obietnicy radykalnie głębszego wyjaśnienia kulturowych zjawisk.

Zajmując się tematem przemocy w kraju o tak odmiennej kulturze, jak kolumbijska, która sama w sobie jest mieszaniną bardzo wielu kultur lokalnych niezintegrowanych wokół wspólnego projektu państwowego, wielokrotnie stawałem przed trudnymi do zrozumienia przykładami zachowań i myślenia. Wiele z nich dotyczyło przypadków stosunkowo powszechnego rozwiązywania problemów przez zabójstwo. Zastanawiająca była łatwość, z jaką po przemoc sięgali ludzie należący do różnych kręgów społecznych, mafijne łączenie przemocy z religijnością (jak w przypadku płatnych zabójców *sicario*), aż po zdumiewającą bez troskę liturgiczną i kanapki z szynką w Wielki Piątek podczas liturgii grupy inteligencji artystycznej, objętej regularnym duszpasterstwem. Mimo nieustannego doświadczenia obcości i świadomości odrębności tożsamościowej analiza zjawiska przemocy okazała się w znacznej mierze trafna. Doprowadziła bowiem do wniosku, przeciwnego do wszystkich znanych mi z publikacji okresu, że porozumienie osiągnięte między rządem a organizacją FARC w 2016 roku nie doprowadzi do zakończenia konfliktu. Już dwa lata po podpisaniu porozumienia nawrót przemocy w Kolumbii przyznał rację tej pesymistycznej diagnozie.

W publikacji *Danger in the field* wiele miejsca poświęcono fizycznemu niebezpieczeństwu, na jakie narażony jest badacz w strefie objętej konfliktem. W takich sytuacjach badanie musi być poprzedzone oceną ryzyka. Książka ujawnia jednak również inne ryzyko, związane z nieuprawnioną oce-

ną sytuacji i zebranych danych, często ze względu na presję środowiska akademickiego (Lee-Treweek, Linkogle, 2000, s. 20–22). Przynależność grupowa odgrywa podwójną rolę, ale nie determinuje automatycznie poprawności postrzegania i oceny sytuacji. Swojskość bierze się z uczestnictwa we wspólnym doświadczeniu, które jest zarówno uniwersalne, jak i jednostkowe.

Bibliografia

- Blackstone A., 2012: *Principles of sociological inquiry – qualitative and quantitative methods*. Saylor Academy Open Textbooks.
- Bond M., 2014: *Siła innych*. Przeł. B. Minakowska-Koca. PWN, Warszawa.
- Curran S.R., 2006: *Ethical consideration for research in cross-cultural settings*. In: *A handbook for social science field research. Essays & bibliographic sources on research design and methods*. Eds. E. Perecman, S.R. Curran. Sage Publications, Thousand Oaks–London–New Delhi, s. 197–216.
- Darlington Y., Scott F., 2002: *Qualitative research in practice. Stories from the field*. Crows Nest, Allen & Unwin, London.
- Edmondson A.C., McManus S.E., 2007: *Methodological fit in management field research*. “The Academy of Management Review” October, vol. 32, no. 4, s. 1155–1179.
- Gabriel J., 2000: *Whiteness. Endangered knowledges, endangered species?* In: *Danger in the field*. Eds. G. Lee-Treweek, S. Linkogle. Routledge, London–New York, s. 168–180.

Obcość i swojskość w badaniach terenowych

- Lee-Treweek G., Linkogle S., 2000: *Putting danger in the frame*. In: *Danger in the field*. Eds. G. Lee-Treweek, S. Linkogle. Routledge, London–New York, s. 8–25.
- Męćfal S., 2012: *Problemy badań terenowych – wybrane kwestie metodologiczne, praktyczne oraz etyczne przy badaniu zjawisk „trudnych”*. „Przegląd Socjologiczny”, vol. 61(1), s. 155–178.
- NYU Abu Dhabi field research in Congo, <https://www.youtube.com/watch?v=KiXlCy704xw> [dostęp: 11.03.2020].
- Rakowski T., 2018: *Etnografia przedtekstowa. Fenomenologiczne korzenie interpretacji antropologicznej*. „Teksty Drugie” nr 1, s. 16–39.
- Sarnacki A., 2018: *Kolumbia i kultura przemocy*. Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice.
- Sarnacki A., 2019: *Polifonia przemocy*. Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum, Kraków.
- Sarnacki A., 2008: *Wielki Tydzień w Belize*, <https://www.zycie-duchowe.pl/art-4914.wielki-tydzien-w-belize.htm> [dostęp: 11.03.2020].
- Schrank A., 2006: *Bringing it all back home. Personal reflections on friends, findings, and fieldwork*. In: *A handbook for social science field research. Essays & bibliographic sources on research design and methods*. Eds. E. Perecman, S.R. Curran. Sage Publications, Thousand Oaks–London–New Delhi, s. 217–225.
- The user experience research field guide*. Ch. 3: *Field studies*, <https://www.userinterviews.com/ux-research-field-guide-chapter/field-studies> [dostęp: 11.03.2020].
- Watts M., 2006: *In search of the Holy Grail. Projects, proposals, and research design, but mostly about why writing a dissertation proposal is so difficult*. In: *A handbook for social science field research. Essays & bibliographic sources on research design and methods*. Eds. E. Perecman,

S.R. Curran. Sage Publications, Thousand Oaks–London–New Delhi, s. 175–196.

Williams C., 2007: *Research methods*. “Journal of Business & Economic Research” March, vol. 5, no. 3, s. 65–71.

Andrzej Sarnacki SJ

Strangeness and familiarity in field research

Abstract: The present article deals with the issue of the research perspective related to the problem of perception, alienness and assumptions that are made in contemporary research. The author refers to his own research on violence in the cultural context, conducted in Colombia. Preparation of the research process requires the ability to anticipate, keep distance and maintain discipline in applying the method. The availability of test data is verified at the location and requires flexibility. In Latin American countries, the fact of being a priest makes it much easier to reach people and groups that are otherwise insular. In research and data interpretation, there are always questions that have their reference points in epistemology. Today, the awareness of personal conditioning reaches the dangerous dimensions of extreme individualism and ideological correctness. This is possibly the biggest problem facing a researcher of cultural phenomena today. Meanwhile, group membership does not have to determine the correctness of perception and the assessment of the situation. Familiarness comes from participating in a shared experience that is both universal and individual.

Keywords: epistemology, extraneousness, research assumptions, field work

Andrzej Sarnacki SJ

Ajenidad y familiaridad en el trabajo de campo

Abstracto: El artículo “Ajenidad y familiaridad en el trabajo de campo” se aproxima a la perspectiva investigadora relacionada con el problema de la percepción, ajenidad y suposiciones planteadas hoy en día en el trabajo de investigación. El autor hace referencia a su propio proyecto de investigación sobre la violencia en el contexto cultural, realizado en Colombia. Preparar el proceso de investigación requiere la capacidad de prever, guardar las distancias y de ser riguroso en la aplicación del método. La disponibilidad de datos necesarios para la investigación se verifica *in situ* y necesita flexibilidad. En los países latinoamericanos, el hecho de ser cura facilita el acceso a la gente y grupos que de otra manera permanecerían cerrados. A lo largo de la investigación e interpretación de los datos suelen aparecer preguntas que tienen su punto de referencia en la epistemología. En actualidad, la conciencia de las circunstancias personales se acerca peligrosamente a un individualismo extremo y a la corrección ideológica. Es posible que este sea el mayor problema que enfrenta hoy en día el investigador de fenómenos culturales. Mientras tanto, la pertenencia a un grupo no ha de determinar la corrección de percibir y juzgar la situación. La familiaridad nace de la participación en una experiencia compartida, que es tanto universal como individual.

Palabras clave: epistemología, ajenidad, suposiciones de investigación, trabajo de campo

Andrzej Sarnacki SJ

Obcość i swojskość w badaniach terenowych

Abstrakt: W prezentowanym artykule podjęto zagadnienie perspektywy badawczej związanej z problemem postrzegania, obcości i założeń, jakie stawiane są współcześnie w pracach badawczych. Autor odwołuje się do własnych badań nad przemocą w kontekście kulturowym, prowadzonych w Kolumbii. Przygotowanie procesu badawczego wymaga umiejętności przewidywania, zachowania dystansu i dyscypliny w stosowaniu metody. Dostępność danych potrzebnych do badania jest weryfikowana na miejscu i wymaga elastyczności. W krajach latynoskich fakt bycia księdzem znacznie ułatwia dojsię do ludzi i grup skądinąd zamkniętych. W badaniach i interpretacji danych zawsze pojawiają się pytania mające swe punkty referencyjne w epistemologii. Świadomość osobistych uwarunkowań osiąga dziś niebezpieczne wymiary skrajnego indywidualizmu i ideologicznej poprawności. Niewykluczone, że jest to największy problem, przed jakim staje dziś badacz zjawisk kulturowych. Tymczasem przynależność grupowa nie musi determinować poprawności postrzegania i oceny sytuacji. Swojskość bierze się z uczestnictwa we wspólnym doświadczeniu, które jest zarówno uniwersalne, jak i jednostkowe.

Słowa kluczowe: epistemologia, obcość, założenia badawcze, badania terenowe

Italian Americans and African Americans in sports

Frank A. Salamone

Emeritus Professor, Iona College



Introduction

We are all products of culture. Most of us have as much recognition of that fact as fish do of the water they swim in. Yet, culture influences our life as much as water does that of a fish. We swim through our culture not recognizing its influence on all aspects of our life – our concepts of good and evil, religion, gender roles, indeed of every aspect of our lives. This often-unrecognized force shapes how we react to others, including those who may be foreign to our way of life. Thus, when people enter other cultures, they need to find a way to deal with them. Both African Americans and Italian Americans have had to find ways to deal with the force of a dominant American culture. It is not surprising that the two cultures, which shared many similarities, chose baseball and music to do so. This article focuses on the way baseball was used as a means of acculturation into dominant American culture, and by so doing, changing that culture.

John Gennari (2017) focuses on the similarities and interaction between Italian and African American culture. His

book demonstrates the closeness of Italian American and African American cultures. He notes in a speech:

Many southern Italians came to the American South after the end of slavery, during Reconstruction, replacing some African American agricultural workers in Mississippi and Louisiana and working alongside those who remained. Some Italians moved to the urban areas of the south like New Orleans, and it's not a coincidence that Italians, in particular Sicilians, became so active in the development of jazz since the early part of the twentieth century.

The industrialization and modernization of America in the North-East, the Midwest and even the West; the development of construction industry, manufacturing, the development of subway systems: these were people whose labor – both industrial and agricultural labor – was crucial to the development of modern America.

But they were instrumental also for the development of the culture industry in this country: performers, singers, actors, people who, along with Jews and immigrants from Eastern Europe, made a cultural revolution in this country. They challenged the Victorianism, the puritanism in this country and introduced a culture of performance featuring more physical expressivity and emotional honesty. I'm talking about people like Rudolph Valentino and Enrico Caruso, and later other performers and actors like Frank Sinatra, along with the great African American performers like Louis Armstrong, the great rhythm and blues musicians in the 40s and 50s: a scene that was largely dominated by the African Americans and Italians. This combination of labor (both physical and cultural) I think is really central for the building of the new world: these peo-

ples had a vibrant and dynamic impact on the development of modern America. (Gennari, 2018)

Thus, in important areas of culture the two groups shared strong similarities and world views, as well as experience and values. They both shared common, not identical, belief systems and both knew what it was to be on the bottom of American society. They both found ways to enter the broader area of “American culture” through sports and entertainment. The most popular American sport in the first half of the 20th century was baseball. I leave music for another article, however both African Americans and Italian Americans made major contributions to American music in the first half, or so, of the 20th century.

Vincent J. Cannato in *Humanities* (2015) discusses this problem with Gay Talese. The discussion turned on Talese’s insight that becoming American is not a sudden process. You are aware of a dual identity. Talese says that you carry this knowledge with you. You carry the knowledge that you never quite fit. Norman Podhoretz calls it a “brutal bargain.” It is something one wonders about, knowing that you never quite fit in and knowing that you keep essential parts of yourself in certain settings. If someone as famous as Talese feels this discomfort, then imagine what less successful members of African American and Italian American cultures feel.

Finally, differences between cultures, especially important in understanding interaction between dominant and subordinate cultures, are expressed in several ways. Two significant ways are between cultural heroes of groups since

these heroes incorporate key social values. These heroes also demonstrate how people should behave. A knowledge of the dominant groups social values is key to gaining their approval and entering its society. Sports and entertainment figures are obvious role models for entering the dominant culture within a pluralistic society. For much of the 20th century that means baseball, popular entertainment and its music.

Becoming American

By becoming American I mean more than just being naturalized as a citizen or being born in America. African Americans have been born in the USA for over 200 years and were not considered real Americans for most, if not all, of that time. Similarly, Italian Americans were not really accepted as Americans for most of the time they were in the United States, and many would say that they are not fully considered as real Americans today. There are still the stale Mafia jokes, and the tiresome jokes about men walking around in ripped undershirts, usually called wifebeater shirts. I recall a stranger telling me that I grew up in a bad neighborhood because it was mostly Italian. It was a neighborhood that included people from several different ethnic groups, most of whom owned their homes.

I freely admit that whatever stereotypes we faced as Italian Americans, African Americans faced more. I remember the nuns who taught me for most of my elementary school, making terrible remarks about African Americans. They were dirty, stupid, not fully human. I remember being

shocked, scandalized. I was ashamed that I did not confront these supposed holy people. The scandal of their behavior seemed even greater in the way they treated newly arrived German kids, a brother and sister. Now, today, I realize that many of these nuns were second or third generation German Americans. Yes, we Italian American kids were indeed looked down on, but the nuns felt that with some judicious beating and their prayers, we might become decent humans. The African American students, most of whom were smarter than we were, were treated as not quite human (on the treatment of Italian American students see Frank A. Salamone, 2000a, 2008; Douglas, 1966).

We knew about the great history of Italy. We, or at least some us, knew about the glory of the Roman Empire. We knew the head of our Church lived in Rome. The Renaissance lived in some of our souls. I read about da Vinci, Michelangelo, and, later, the heroes of the Risorgimento. Opera was the background music to our family Sunday dinners and American jazz filled our ears and souls. We knew it was black music, but we also knew a lot of Italians, like Louis Prima, were making money playing it. As I grew older, I knew that many Italians were an integral part of the jazz world (Salamone, 2000b; Celenza, 2017). Yes, some of us changed their names, but most kept them. Two major examples are Flip Phillips (née Joseph Filipelli) and Louie Bellson (née Luigi Balassoni). Two major figures who kept their surnames were Wingy Manone and Louis Prima. I could add dozens more. The musical connections between Italian Americans and African Americans remained strong. And so did the connections in sports, for years primarily in baseball.

Baseball

One of the most defining aspects of American culture is the game of baseball. It exists as a uniquely American endeavor and is not only an important part of American history, but also an important part of American culture and society. It is no accident that Italian Americans viewed the sport as a means to enter the mainstream of American society and demonstrate that they were also Americans.

In his marvelous *Beyond DiMaggio. Italian Americans in Baseball*, Lawrence Baldassarro examines why and how Italian Americans came to enter baseball and the way in which they used it to become real Americans (Baldassarro 2011). Baldassarro traces the movement of Italians from the earliest days of their involvement in baseball to the period from the 1970s onwards when they were more American than Italian, although still in touch with aspects of Italian life.

It is not surprising that Baldassarro's study shows a change in the Italian American ballplayers that mirrors the change of Italian Americans in general within broader American culture. There are, of course, degrees of assimilation of any group within the larger society in which it finds itself. American society is no different in general, although in its particulars it has differences. One of the major differences from many other cultures is that, in a sense, all of us descend from immigrants and know that fact, except for Native Americans, Inuits including. The earlier immigrants tend to lord it over those who came later and Baldassarro handles this fact quite well. Basically, newcomers must prove that they share basic values with those already here.

Baseball in its hay day was one way to prove one's Americanness. (I would add that day has passed for various reasons. Today it would be football that is the litmus test. See: Archetti, 1999; Armstrong, 1998; Heald, 1999.)

It is, or should be, common knowledge that Italians were not considered truly civilized. They were lumped together with African Americans. Indeed, most Italians were considered Black and not allowed to live in white neighborhoods, often into the 1940s, according to Baldassarro. In fact, lynching of Italians suspected of being criminals was not uncommon. The most famous lynching was in New Orleans in 1891 (Katz, 2019). It was through sports, among other avenues, that Italian Americans become accepted in American society. Baseball was the predominant sport in the period, but other sports, boxing for example, also aided the assimilation of Italian Americans into the wider society.

The significance of sports is broadly accepted. People can and do identify with players. Indeed, a player can become wealthy, making more money than most of their fans and, indeed, most Americans. Although players did not earn the almost unfathomable salaries seen today, they could earn high salaries beyond the reach of most workers. Joe DiMaggio's \$100,000 per year salary, for example, is worth \$1,043,460.58 today. It is not equivalent to today's high-priced baseball players – Mike Trout (Los Angeles Angels), for instance, receives 35 million plus per year.

However, although African Americans were prominent in baseball, they were not allowed in the Major Leagues until 1947, with the success of Jackie Robinson. Before that time, exhibitions between Negro League teams and white

Major League teams were allowed. Satchell Paige, for example, was able to dominate great sluggers in exhibition ball. Paige was born in 1906 and did not enter the Major Leagues until 1948, at 42 years old. He was 59 when he made his last appearance in Major League baseball. In his prime, he pitched over 100 games a year in the Negro League. He was a born performer, almost as famous for his wit and wisdom as for his skills as a pitcher (Paige and Lipman 1962). For example: “Don’t look back. Something might be gaining on you. How old would you be if you didn’t know how old you are? Age is a question of mind over matter. If you don’t mind, it doesn’t matter.”¹

There were other great baseball players who did not enter the Major Leagues: Andrew “Rube” Foster, John Henry “Pop” Lloyd, and Josh Gibson are but three of the great players who did not make it to the Major Leagues. Perhaps, the saddest of all was the failure of Josh Gibson to get into the Major Leagues. He died at the age of 35, shortly before Jackie Robinson broke the color barrier in 1947.

There were three known Black players in the Major Leagues before Jackie Robinson, before 1885: William Edward White (June 21, 1879, one game), Moses Fleetwood Walker (May 1, 1884 to September 4, 1884), and Weldy Walker (July 15, 1884 to August 6, 1884).

It took until September 22, 1951 for there to be 20 African American players in the Major Leagues. Many of these 20 have been among the all-time greats in baseball. They include Larry Doby, Roy Campanella, Satchell Paige, Minnie

¹ <http://www.satchelpaige.com/quote2.html>

Minoso, Don Newcomb, Monte Irvin, Luke Easter, Willie Mays, and Sam Jones. Many other greats followed over the years. The question of why so few African Americans are in baseball today is an interesting one and worth its own study. One reason given is finances in Youth Sports. Youth baseball leagues require that player purchase more items to be on the team. As Leigh Steinberg states,

Cost may be the most dominant factor in deterring the black youth from playing baseball. Some estimates have 45% of young black children living under the poverty line. Registration in football generally provides a helmet, jersey and shoulder pads. Youth basketball requires only the purchase of a jersey and shoes. Youth baseball requires the purchase of uniforms, gloves, cleats and a bat for home use. Teams in economically disadvantaged areas are often required to apply for grants or constantly fundraise to support kids who want to play. Basketball and football are cheaper for families. (Steinberg, 2018)

At the same time, the percentage of Italian American players seems to have remained steady, even as Italian Americans do well in other sports. One reason for the number of Italians in baseball is given by Joe Quagliano (President of the Italian American Baseball Foundation):

Why has baseball played such an important role in the evolution and integration of the Italian Americans in the 20th century?

My belief is that when Italians migrated to the US, they were hard working – lower class citizens trying to blend into American society. They were looking for and needed someone

Italian Americans and African Americans in sports

to be a role model to their children and to themselves, someone that they could say, "He's one of us." For millions of Italian immigrants that role came from a baseball player named Joe DiMaggio. He was the son of Italian immigrants who became an American idol to Italian adults and children from New York to San Francisco. He gave many of them the hope and the realization that they too can become a success and the best at whatever they do.

I also believe that this role was continued for the 2nd and 3rd generation of Italian Americans by baseball legends Rico Petrocelli, Sal Bando, Dave Righetti and many others who wore their Italian pride on their sleeve. (Quagliano, 2019)

Baseball provided Italian Americans with a means for showing their Americanness in what was America's game. I remember my father and uncles grouped around the radio, listening to the World Series. When Joe DiMaggio came up there was a stillness with only some murmurings. When Joe came through, there were cheers. I did not know then, that more than a baseball game was on the line. Joe represented Italian American progress and their right to be Americans. Every man in that room had been in the military in World War II, ready to fight against Italy if duty called them there.

In his review of *Beyond DiMaggio* Larry Bonura states the book's purpose clearly.

[Lazzeri in 1927] again hit eighteen homers (third-best in the league), drove in 102 runs, raised his batting average to .309, and stole twenty-two bases. On June 8 he hit three home runs against Chicago, becoming only the sixth man in American League history to do so. But then, it was an extraordinary year

for the entire Yankee team, still considered by many to be the greatest in Major League history. Six players from that roster that won 110 games and swept the World Series are in the Hall of Fame, as well as Manager Miller Huggins and General Manager Ed Barrow.

Baldassaro presents a fair view of the how the nation responded to the influx and advances of immigrants from the 1880s through the 1940s. The 1920s saw the KKK, the Sacco and Vanzetti trial and execution, and the passage of the immigration laws that severely restricted Southern and Eastern European immigration. All of these developments created an atmosphere of hostility not only toward Italians but also to other immigrant groups. Lazzeri, one of 16 players identifiable as Italian who appeared in the 1920s, was subject to vilification and called “wop” and “dago” among other terms of derision. (Bonura, 2011)

Baseball showed Italian Americans as a European ethnic group. Although it was a Southern European one, not Northern, the players contributed to the game. Their teammates seemed to accept them if they contributed to the team’s efforts and fit into the mix. Baldassaro notes the contributions of outstanding players like “Push ‘Em Up” Tony Lazzeri and, of course, Joe DiMaggio, Dom DiMaggio, Phil Rizzuto and Lawrence Yogi Berra, among others. It was difficult to carry one’s ethnic prejudice against players who were helping your team win.

Still, Lazzeri had to face prejudice. Ethnic slurs came his way often while he played – as Bonura mentions in the citation above, he was called “wop” and “dago” frequently. My guess is more by opposing teams than by Yankee fans,

although no doubt there were some among those fans who also joined in the hate fest. Still Lazzeri and others helped pave the way to acceptance.

The 1930s witnessed the influx of many more Italian Americans into baseball. One of the problems they faced was entering a world very different from the one they knew in their ethnic neighborhoods. The mores were different, the food was different, and the relationships were also different. But people like DiMaggio, Berra, and Rizzuto were able to adapt to the most successful team in baseball, the New York Yankees.

As significant as the 1930s were for integration of Europeans into baseball from non-Northern European backgrounds, the 1940s and 1950s were more notable for the influx of “the others” into Major League baseball. There is no mystery to the reason for this Americanization of baseball in the wider sense. World War II showed the evils of racism. Americans from all races and creeds fought against fascism. President Harry Truman integrated the military. Other areas of American life began to be integrated.

Additionally, it became obvious that integration, even with its problems, meant more money and attendance for sports. Fans like to see players from their own background. The great Italian players brought their compatriots to the stadiums. The many Italian American players on the Yankees brought fans to Yankee Stadium – DiMaggio, Berra, Rizzuto, and, of course, Push ‘Em Up Tony Lazzeri. The Red Sox had Dom DiMaggio, a great player in his own right and a rival to his brother, Joe.

It took Branch, the brain, Rickey to understand the importance of bringing in a great Black player into baseball. He chose Jackie Robinson, not only for his outstanding athletic ability but also for his ability to exercise self-control in the face of provocations.

Rickey had long been an innovator in sports over a long career as a player, manager, and administrator. Even before the end of World War II, he was moving to integrate baseball. He began to pave the way to break baseball's unwritten rule against Black players. He began tryouts for a new minor league colored league. This was a front for him to see which player had the skills and poise to play Major League baseball. One of the skills was the ability to hold his temper, at least till he proved himself.

On August 28, 1945, Rickey signed Robinson to a minor league contract. He played the 1946 season with the Montreal Royals of the International League. Robinson was sensational in the field and at the plate. The Royals easily won the league championship. Rickey was then ready to break the Major League color barrier, following the paths that Joe Louis and Jesse Owens had forged in boxing and in track and field, respectively.

There was no written ban on African Americans in baseball. It was one of many "unwritten understandings" keeping the races apart. Rickey decided it was the right time, and in Jackie Robinson he had the right player. Branch Rickey was also the right General Manager to integrate baseball. Red Barber recounted in Ken Burns's documentary *Baseball* that Rickey's determination to desegregate Major League Baseball "was born out of a combination of idealism and as-

Italian Americans and African Americans in sports

tute business sense” (*Baseball* 1994). And the rest is, indeed, history.

The breaking of the color barrier in baseball helped Italian Americans in an odd way. Once African Americans broke the color barrier, Italian Americans and other Europeans of all sorts became white, even the dark-skinned Italians. Indeed, Italian Americans moved into other areas of baseball as managers, umpires, and general managers. Many entered sport casting and reporters. Finally, an Italian American, A. Bartlett Giamatti, a Yale Professor, became president of the National League in 1986 and then Commissioner of Baseball in 1989.

Italian Americans and African Americans

John Gennari (the author of the book *Flavor and Soul*) has a great deal to say regarding the similarity of African and Italian Americans. Despite some disputes between the groups, some of which I remember from my own life, there is an overlap between the two groups and a great similarity of problems and solutions used to overcome these problems.

Gennari discusses many other aspects of culture relating to the interactions between the two groups. Certainly, the list of Italian American jazz musicians is lengthy, many of whom came from New Orleans and were clearly influenced by the African American culture there. The influence went into rock and roll and continues into the present. Gennari notes that Elvis Presley “looked to Dean Martin – born

Dino Crocetti – as his model of the pop singer. That figure of the charismatic individual who's able to front a band, who has sexual appeal, who is a tough guy but has a tenderness, a poignancy, an emotional complexity [...] it's the crossing of Italian Americans and African Americans in the great stream of American popular culture, and it's very, very important" (Gennari, 2018).

This idea is a useful one, indeed. Both African and Italian Americans were often underpaid, overworked, and confined to ghettos. The Little Italys may have seemed quaint and colorful but they were no less restricted. Interestingly, as African Americans advanced economically, politically, and educationally, Italian Americans were also moved up the ladder. The whole idea of White Studies emerged, I think, as a reaction to Black progress (Marx, 2003; Roediger, 2006). It is easy to point out similarities between the groups, as many authors have done.

The following quotation could have been from any immigrant group, but it rings very true mostly for Italian and African Americans.

And so you know the difficulty in becoming an American. It isn't a sudden process. You get over it. But you don't ever quite get over it. You carry it with you. That's the great – and not so great – aspect of being or trying to be an assimilated American." So says writer Gay Talese about his experience growing up Italian American in 1940s South Jersey. It is an introspective and angst-filled admission, somewhat unusual for Italian Americans, who tend to vacillate between voluble romanticism and hardheaded pragmatism. Yet his words are an important

Italian Americans and African Americans in sports

reminder that the process of assimilation is often, to borrow a phrase from Norman Podhoretz, a “brutal bargain.”

Talese’s interview comes from a new documentary entitled *The Italian Americans*, scheduled to air on PBS beginning in February. It is a stylish, engaging, and thoughtful documentary of nearly 150 years of history, chronicling the migration of a largely southern Italian population to America, beginning in the late 1800s and following its winding path toward the American mainstream. The documentary touches on the greatest hits of Italian-American life, from Fiorello La Guardia to Mario Cuomo, from Rudolph Valentino to Frank Sinatra, from Sacco and Vanzetti to Joe Valachi, and from Bank of America founder A. P. Giannini to Chef Boyardee. (Cannato, 2009)

Certainly, there were differences between the groups. However, it is important to note the similarities as well. Both groups faced discrimination. Both sought to enter the wider society through sports and music. However, the fact that so many Italian Americans finally became “Americans,” despite some continued bias, and we all have met with it from time to time, while African Americans still face major discrimination is a significant reality of life that no name change can ever hide.

Bibliography

Archetti E.P., 1999: *Masculinities. Football, polo and the tango in Argentina*. Berg, Oxford.

- Armstrong G., 1998: *Football hooligans. Knowing the score (Explorations in Anthropology)*. Berg, Oxford.
- Baldassaro L., 2011: *Beyond DiMaggio. Italian Americans in Baseball*. University of Nebraska Press, Lincoln.
- Baseball* [TV documentary series]. 1994–2010. Directed by Ken Burns. Florentine Films, The Baseball Film Project, WETA. Distributed by PBS.
- Bonura L., 2011: Review. *The Italian immigrants' game*, (Spring 2011). <https://sabr.org/journal/article/review-the-italian-immigrants-game/> [access: 20.08.2020].
- Cannato V., 2009: *American passage. The history of Ellis Island*. Harper, New York.
- Cannato V., 2015: *What sets Italian americans off from other immigrants?* *Humanities*, vol. 36, no. 1. <https://www.neh.gov/humanities/2015/januaryfebruary/feature/what-sets-italian-americans-other-immigrants> [access: 20.08.2020].
- Celenza A.H., 2017: *Jazz Italian style. From its origins in New Orleans to fascist Italy and Sinatra*. Cambridge University Press, London.
- Douglas M., 1966: *Purity and danger. An analysis of concepts of pollution and taboo*. Routledge & Kegan Paul, London and New York.
- Gennari J., 2017: *Flavor and soul. Italian America at its African American edge*. University of Chicago Press Books, Chicago.
- Gennari J., 2018: "An interview." *We the Italians*, (July 9, 2018). <https://wetheitalians.com/default/italian-americans-and-african-americans-clash-cultures> [access: 20.08.2020].
- Heald S., 1999: *Manhood and morality. Sex, violence and ritual in Gisu Society*. Routledge, New York.

Italian Americans and African Americans in sports

- Katz B., 2019: *New Orleans apologizes for 1891 lynching of Italian-Americans. Eleven people accused of killing the city's police chief were murdered by a vigilante mob.* <https://www.smithsonianmag.com/smart-news/new-orleans-apologizes-1891-lynching-italian-americans-180971959/> [access: 18.09.2020].
- Marx S., 2003: *Reflections on the state of critical white studies.* "International Journal of Qualitative Studies in Education", vol. 16(1): 3–5.
- Quagliano J., 2019: *An interview. We the Italians*, December 2, 2019. <https://www.wetheitalians.com/interviews/italian-american-baseball-foundation-beautiful-people-beautiful-mission> [access: 16.11.2020].
- Paige (Satchel) L., Lipman D., 1962: *Maybe I'll pitch forever.* Doubleday, Garden City, New York.
- Roberts M.B., 1999: *Paige never looked back.* <https://www.espn.com/sportscentury/features/00016396.html> [access: 16.11.2020].
- Roediger D., 2006: *Working toward whiteness. How america's immigrants became white. The Strange Journey from Ellis Island.* Basic Edition, New York.
- Salamone F.A., 2000a: *Italians in Rochester. New York, 1900–1940.* Edwin Mellen Press, New York.
- Salamone F.A., 2000b: *The Culture of jazz. Jazz as critical culture.* University Press of America, Lanham.
- Salamone F.A., 2008: *Italians in Rochester. New York, 1940–1960.* Edwin Mellen Press, New York.
- Steinberg L., 2018: *Why have African-American players disappeared in MLB? "Forbes"* (April 17, 2018). <https://www.forbes.com/sites/leighsteinberg/2018/04/17/why-have-african-american-players-disappeared-in-mlb/?sh=588d17f150df> [access: 18.09.2020].

The Italian Americans [Four-hour documentary series about the Italian experience in America]. 2015. <https://www.pbs.org/the-italian-americans/home/> [access: 18.09.2020].

Frank A. Salamone

Italian Americans and African Americans in sports

Abstract: We are all products of culture. Thus, when people enter other cultures, they need to find a way to deal with them. Both African Americans and Italian Americans have had to find ways to deal with the force of a dominant American culture. It is not surprising that the two cultures, which shared many similarities, chose baseball and music to do so. This article focuses on the way baseball was used as a means of acculturation into dominant American culture, and by so doing, changing that culture.

Key words: Italian Americans, African Americans, baseball, acculturation

Frank A. Salamone

Americanos de origen italiano y afroamericanos en deporte

Abstracto: Todos somos producto de la cultura. De ahí que la gente que entra en otra cultura tenga que encontrar maneras de enfrentarla. Tanto los afroamericanos como los americanos de origen italiano tuvieron que buscar modos de enfrentar el poder domi-

nador de la cultura americana. Nada extraño que para hacerlo las dos culturas, que tenían mucho en común, eligieran el béisbol y la música. El presente artículo se fija en la manera en que el béisbol se convirtió en un vehículo de aculturar la dominante cultura americana y, por ende, de transformarla.

Palabras clave: americanos de origen italiano, afroamericanos, béisbol, aculturación

Frank A. Salamone

Amerykanie pochodzenia włoskiego i Afroamerykanie w sporcie

Abstrakt: Wszyscy jesteśmy wytworami kultury. Tak więc, kiedy ludzie wchodzą do innych kultur, muszą znaleźć sposób na radzenie sobie z tą kulturą. Zarówno Afroamerykanie, jak i Amerykanie pochodzenia włoskiego musieli znaleźć sposoby radzenia sobie z siłą dominującej kultury amerykańskiej. Nic dziwnego, że obie kultury, które łączyło wiele podobieństw, wybrały do tego baseball i muzykę. W prezentowanym artykule przedstawiono sposób, w jaki baseball był używany do akulturacji dominującej kultury amerykańskiej, a tym samym do zmiany tej kultury.

Słowa kluczowe: Amerykanie włoskiego pochodzenia, Afroamerykanie, baseball, akulturacja

Redaktor
Barbara Konopka, Ewelina Szymoniak, Tomasz Kalaga

Projekt okładki, opracowanie graficzne serii
Tomasz Kipka

Korekta
Marzena Marczyk

Łamanie
Edward Wilk


Redaktor inicjujący
Paulina Janota

Nota copyrightowa obowiązująca do 31.08.2022:
Copyright © 2021 by Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego
Wszelkie prawa zastrzeżone

Sprzysamy otwartej nauce. Od 1.09.2022 publikacja dostępna na licencji Creative Commons
Uznanie autorstwa-Na tych samych warunkach 4.0 Międzynarodowe (CC BY-SA 4.0)



Wersja elektroniczna monografii zostanie opublikowana w formie wolnego dostępu
w Repozytorium Uniwersytetu Śląskiego www.rebus.us.edu.pl

 <https://orcid.org/0000-0002-2512-6852>
Bycie w terenie / red. Aleksandra Kunce. -
Katowice : Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego,
2021. - (Oikos : komparatystyka literacka
i kulturowa ; 2)

<https://doi.org/10.31261/PN.4045>

ISBN 978-83-226-4066-1

(wersja drukowana)

ISBN 978-83-226-4067-8

(wersja elektroniczna)

ISSN 2720-1104

Wydawca
Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego
ul. Bankowa 12B, 40-007 Katowice
www.wydawnictwo.us.edu.pl
e-mail:wydawnictwo@us.edu.pl

Druk i oprawa:
Volumina.pl Daniel Krzanowski
ul. Księcia Witolda 7-9
71-063 Szczecin

Wydanie I. Arkuszy drukarskich: 170. Arkuszy wydawniczych: 115. Publikację wydrukowano na
papierze Munken 100 g. PN 4045. Cena 44,90 zł (w tym VAT).

Oikos, jako zadanie dla poszukiwań komparatystycznych, wiąże miejsce z byciem na uboczu, w ruchu oddalania się od centrum i pochopnej wiedzy/władzy, jest powrotem do doświadczenia tego, co bliskie i dalekie jednocześnie, w obliczu splątanych okoliczności, w których jest konstruowana nasza tożsamość.

Oikos, as a task for comparative investigation, relates a place with being off the beaten track, in motion of wandering off the center. Hasty knowledge/power is a return to experiencing that which is close and distant at the same time, in the face of interwoven circumstances where our identity is being constructed.

Oikos en cuanto tarea para la investigación comparativa relaciona el lugar con el estar del lado, en un movimiento de alejarse del centro y de la superficialidad del saber/poder; es volver a experimentar lo que está cerca y lejos a la vez, ante un entramado de circunstancias en que se construye nuestra identidad.



Kierujemy się ku terenowi powodowani nie tyle metodologicznymi rozstrzygnięciami tego, czym jest teren jako kategoria w badaniach etnologicznych, ile prowadzeni wyznaniem wiary filozofa, dla którego człowiek jest człowiekiem umiejscowionym; więcej, to, co ludzkie, zostaje wydobyte za sprawą bycia w miejscu, które wiąże porządku czasowo-przestrzenne, krajobrazowe i lokalizujące nas „tu i teraz”, porządku domowe i zakorzeniające, lecz i kwestionujące naszą pewność umiejscowienia, obracające dom w ruinę.

We are heading towards the land led not so much by methodological determinations of the land as a category in ethnological research, but by philosophers' creed, where man is a localised being; moreover, what is human is extracted by means of being in a place which binds the orders of spacetime, of landscape, the orders locating us "here and now," the domestic and rooting orders, but also those questioning our certainty about location, turning home into ruin.

Nos dirigimos hacia el terreno impulsados no tanto por las propuestas metodológicas sobre lo que es en cuanto categoría en la investigación etnológica, como por el credo de un filósofo según el cual el hombre es un hombre localizado; lo que es más, el elemento humano solo se pone de manifiesto al hallarse en un lugar en que se unen los órdenes del tiempo-espacio, del paisaje y aquellos que nos sitúan en el "aquí y ahora", los órdenes caseros, que nos arraigan, pero también ponen en duda nuestra ubicación, llevando la casa a la ruina.



ISSN 2720-1104

Cena 44,90 zł (w tym VAT)

ISBN 978-83-226-4067-8



Więcej o książce

