

RENATA HRYN

KATALOG WYSTAWOWY FORMĄ POPULARYZACJI WIEDZY O CYGANACH: Rüdiger Vossen, *Zigeuner. Roma, Sinti, Gitanos, Gypsies zwischen Verfolgung und Romantisierung. Katalog zur Ausstellung „Zigeuner zwischen Romanisierung und Verfolgung — Roma, Sinti, Manusch, Calé in Europa” des Hamburgischen Museums für Völkerkunde, Frankfurt/M 1983, ss. 351.*

We wrześniu 1983 r. w hamburskim Museum für Völkerkunde została otwarta wystawa poświęcona Cyganom — „Zigeuner zwischen Romantisierung und Verfolgung — Roma, Sinti, Manusch, Calé in Europa” („Cyganie pomiędzy romantyczną wizją a prześladowaniem — Roma, Sinti, Manusze, Calé w Europie”). Pod nieco zmienionym tytułem, kładącym nacisk na fakt prześladowań, ukazał się jeszcze przed otwarciem wystawy jej katalog opracowany przez Rüdigera Vossena przy współudziale Wolfa Dietricha, Michaela Fabera, Michaela Petersa, Aparny Rao i Karli Vossen. Został on wydany w formie historyczno-etnograficznej monografii europejskich Cyganów, a nie jako album, i choćby już z tego względu wart jest zainteresowania.

Część historyczna obejmuje okres od przybycia Cyganów do Europy aż do czasów nam współczesnych. Autorzy katalogu datują moment pojawienia się Cyganów na naszym kontynencie na wiek XV. Być może przesunięcie w czasie, jakiego dokonują w stosunku do chronologii podawanej przez innych autorów¹, wynika z faktu, iż rzeczywiście „masowe” migracje cygańskie to okres przełomu XV i XVI w. Wcześniejsze wzmianki o „wędrujących czarnych ludziach” pojawiają się już w wieku XIV (Kreta — 1322, Bałkany — 1378). O ile w Europie Wschodniej część grup cygańskich wybrała (czasem zmuszona do tego) osiadły tryb życia, o tyle Europa Zachodnia po okresie tolerancji przyjęła wobec nich zdecydowaną postawę niechęci, co znalazło swój wyraz w bardzo licznych ustawach antycygańskich, np. w latach 1500-1800 w różnych państwach niemieckich wydano ok. 148 edyktów nakazujących wymierzanie Cyganom schwytanym na danym terenie kary chłosty, karanie śmiercią lub wygnaniem z kraju. Ponadto zalecano tworzenie gett, a w krajach posiadających zamorskie kolonie przeprowadzanie deportacji. Nader wymowny jest zapis w XVII-wiecznej niemieckiej kronice polowań: „ustrzelono pięknego jelenia, pięć saren, trzy spore odyńce, dziesięć mniejszych dzików, dwóch Cyganów, jedną Cygankę i jedno Cyganiątko”². Oczywiście pomiędzy literą prawa a życiem mogły i z pewnością zdarzały się rozbieżności — czasami nie wykonywano skrupulatnie poleceń zawartych w ustawach, ale zestawienie faktów podane przez R. Vossena nie pozwala

¹ M. in. w pracy M. Grönforsa, *Blood feuding among Finish Gypsies*, Helsinki 1977.

² Za: L. Mróz, *Martyrologia Cyganów* (materiały z sesji „Hitlerowskie ludobójstwo w Polsce i Europie. 1939-1945” zorganizowanej przez Główną Komisję Badań Zbrodni Hitlerowskich w Polsce, Warszawa 14-17 kwietnia 1983 r.), s. 3.

mieć zbyt wielu złudzeń; np. rok 1471 — Rada Miejska miasta Lucerny wydaje nakaz opuszczenia Szwajcarii przez Cyganów; rok 1498 — Reichstag miasta Freiburga stwierdza, iż na Cyganów jako czarowników, roznosicieli zarazy i oszustów „zezwala się polować i zabijać w imieniu prawa”; rok 1583 — Portugalia: kary więzienia, deportacje, niewolnicza praca na galerach; rok 1560 — Ferdynand I, książę Rzeszy Niemieckiej, wydaje nader „humanitarne” zarządzenie, aby zabijać tylko Cyganów-mężczyzn, kobiety i dzieci cygańskie mogą żyć; wiek XVI-XVIII przynosi masowe deportacje Cyganów do Afryki, Indii, Brazylii. Największe nasilenie antycygańskich działań legislacyjnych przypada na lata 1650-1750 (109 edyktów), kiedy to niepokoje m.in. wojny 30-letniej przyczyniły się do nadania Cyganom miana „szpiegów”. Na Węgrzech, w okresie panowania cesarzowej Marii Teresy i Józefa II, miała miejsce akcja „cywilizowania” Cyganów, m.in. poprzez zakazy wędrowania, odbieranie dzieci rodzicom, zakazanie przebywania w pobliżu lasów, handlu końmi, zakaz posługiwania się romanesz (językiem cygańskim), noszenia strojów cygańskich, zawierania małżeństw pomiędzy Cyganami. Po śmierci Józefa II zarządzenia te straciły moc obowiązującą. W Polsce wysiłki idące w kierunku represyjnych działań prawnych skierowanych przeciwko Cyganom zakończyły się niepowodzeniem z powodu „popularności, jaką cieszyli się Cyganie u części polskiego społeczeństwa”. Jako swoistą ciekawostkę dotyczącą tego problemu autorzy opracowania podają eksperyment podjęty w Rosji na początku XIX wieku. Był nim projekt utworzenia cygańskiego państwa na terenie Besarabii. Poniósł on ostateczne fiasko w 1843 r.

„Od momentu przejęcia władzy w Niemczech przez hitlerowców Cyganie, podobnie jak Żydzi, postawieni zostali poza nawias społeczeństwa i podlegali dyskryminacji jako *artfremdes Blut*, obca krew, i jako obcy element stanowili jedynie problem, który należy rozwiązać. Zajęli się tym hitlerowcy tacy, jak komendant Hans Globke od ustaw norymberskich, *Rassenlehrer* Hans Guenther, Robert Koerber i znawca spraw cygańskich profesor Robert Ritter. RSHA rozesał organom Kripo wytyczne odnośnie do stosowania środków przymusu wobec Cyganów określanych jako «nieosoby», pod zarzutem naruszenia prawa, a nie ze względu na segregację rasową. Uwięziono licznych Cyganów, niektórych już na początku roku 1936, obwinionych o uchylanie się od pracy i o prowadzenie aspołecznego trybu życia (*arbeitsscheu und asozial*), i wywożono do Ravensbrück i Dachau.

Cyganów ogłoszono *Freiwild*, to znaczy wyjęto spod ochrony prawnej, a eksterminację ich powierzono indywidualnej odpowiedzialności i swobodnej decyzji miejscowych dowódców SS. Te praktyki administracyjne pociągnęły za sobą masowe egzekucje. Przeprowadzały je plutony egzekucyjne SS.

Zabrano się do przymusowego osiedlania Cyganów; wprowadzono zakaz poruszania się bez wiedzy władz, specjalne dowody tożsamości, obowiązek wpisania się na listę i poddania przesłuchaniom w nowo ustanowionym urzędzie *Zigeunerdezernat*, gdzie przy pomocy zawitych kryteriów rasowych «klasyfikowano» Cyganów na czystych, mniej czystych i nieczystych”³.

Fale aresztowań objęły Cyganów szczególnie w latach 1939, 1941 i 1943 na terenie Niemiec, Austrii, Czechosłowacji, Polski, Jugosławii, ZSRR, Holandii, Belgii, Norwegii, Francji, Węgier, Bułgarii i Rumunii. Rok 1943 stanowi kulminacyjny moment eksterminacji Cyganów — w Oświęcimiu powstaje *Zigeunerlager*, w którym wkrótce znalazło się 12 tys. osób z całej Europy (najliczniejszą grupę stanowili Cyganie z Niemiec). 1 sierpnia 1944 r. *Zigeunerlager* został zlikwidowany — zaledwie kilka godzin zajęło Niemcom zagazowanie i spalenie ok. 4 tys. kobiet, mężczyzn i dzieci cygańskich. Odnaleziony rejestr obozu cygańskiego obejmuje ok. 21 tys. nazwisk. Czy są to wszystkie ofiary zbrodni — nie wiadomo.

³ J. Yoors, *Przeprawa*, Kraków 1978, s. 20.

Równocześnie, zgodnie z postulatami, iż tylko „eliminacja bez wahania tego chorego elementu populacji” może rozwiązać problem cygański, na terenie całej okupowanej Europy trwały akcje wymierzone przeciwko Cyganom. Wielu z nich przyłączyło się do partyzantki⁴. Do tej sfery ich działalności w wyjątkowy sposób odnoszą się słowa wypowiedziane przez jednego z bohaterów książki J. Yoorsa: „pewnego dnia na powrót nauczysz się otwierać zaciśniętą dłoń. Jedynie życie ma sens”⁵.

Brak jest dokładnych danych co do liczby Cyganów, którzy zginęli w czasie II wojny światowej — różne źródła podają różne wielkości — od 300 do 600 tys. Należy przy tym pamiętać, iż całość populacji cygańskiej w przedwojennej Europie oceniano na niewiele ponad 1 milion. Wniosek jest prosty — wymordowano 1/3 Cyganów żyjących na naszym kontynencie (Polska: przed wojną 50 tys. Cyganów — wymordowano 35 tys.; Austria: ponad 11 tys. — zamordowano ok. 7 tys.; Niemcy: 20 tys. — zamordowano 15 tys.; Holandia: 500 — zamordowano 500; Jugosławia: 100 tys. zamordowano 90 tys.; Litwa: 1000 — zamordowano 1000).

Zakończenie wojny niewiele zmieniło w sytuacji Cyganów. Poszła w zapomnienie ich działalność w ruchu oporu, nie objęły ich ustawy odszkodowawcze dla ofiar III Rzeszy. Dopiero w roku 1953 przyznano im prawo do częściowych odszkodowań, ale wiele cygańskich wniosków w tej sprawie zostało oddalonych z uzasadnieniem, iż restrykcje przeciwko Cyganom nie wynikały z pobudek rasowych, lecz z powodu ich pasożytniczego trybu życia i niebezpieczeństwa szpiegostwa na rzecz nieprzyjaciela. Wreszcie w roku 1965 wydano nową ustawę odszkodowawczą, w której zdecydowano, iż Cyganie nie muszą przedstawiać dowodów, że ich prześladowania w latach 1939-1945 miały podłoże rasowe. Wprawdzie wnioski o odszkodowanie dla rodzin cygańskich są nadal rozpatrywane, ale jest to nowa forma dyskryminacji i w wysokości, i w trybie przyznawania odszkodowań⁶.

Współczesność cygańska jest konsekwencją okresu wojny, która w nader dotkliwy sposób wpłynęła na zanik świadomości przynależności do świata Rom (Cyganów); zostały rozbite tradycyjne struktury grupowe (wielka rodzina) i zaczęła się „egzystencja na marginesie” — już nie „swoi”, ale jeszcze nie „obcy”. Jak sugeruje R. Vossen obecnie zjawisko to występuje w formie mniej rażącej. Jako przykład podaje młodych Cyganów Sintí, u których świadomość przynależności grupowej jest w chwili obecnej bardzo silna. Nie zmienia to jednak faktu, iż biologiczna, ekonomiczna i intelektualna egzystencja Cyganów jest zagrożona: społeczeństwo industrialne odrzuca istniejący dawniej swoisty układ symbiozy „ludność osiadła — Cyganie”, albowiem usługi, które świadczyli ci ostatni (kotlarstwo, handel końmi, wróżenie), są przeżytkiem. Na granicy minimum egzystencji dożywają swoich dni starzy Cyganie, których rodziny zostały wymordowane w czasie wojny. Brak jest tego zabezpieczenia, które stanowił autorytet ludzi starych w grupie Rom. Do tego dochodzi problem analfabetyzmu, dyskryminacji (choćby w postaci szyldów „Cyganom i włóczęgom wstęp wzbroniony”), przestępczości (zasada „odpowiedzialności zbiorowej” — Cyganie traktowani jako grupa, a nie jako jednostki dokonujące przestępstw).

Okres powojenny to również próby tworzenia cygańskich organizacji. Ta problematyka jest w Polsce mało znana, dlatego też sądzę, iż informacje zawarte w katalogu wystawy są dla nas bardzo cenne ze względów poznawczych.

Do chwili obecnej odbyły się trzy światowe kongresy Cyganów (Romano Kongreso) w Londynie, Genewie i Getyndze. Sądzę, iż warto przytoczyć słowa dr. Jana Cibuli, przewodniczącego prezydium II Romano Kongreso:

⁴ Opisowi tej działalności poświęcona jest cytowana praca Yoorsa.

⁵ Yoors, *op. cit.*, s. 200.

⁶ D. Kenrick, *Odszkodowania dla Cyganów* (materiały z w/w sesji).

„Jestem lekarzem Cyganem (Rom). Pomagam ludziom — biednym, bogatym, białym i czarnym. Nie robię żadnej różnicy, każdemu daję lekarstwa, moją wiedzę, moje serce. Mój ukochany, biedny ojciec jest już stary, żyje w Czechosłowacji i jeszcze do tej pory gra na skrzypcach. Nie umie czytać ani pisać, ale pomaga ludziom swoją grą na skrzypcach. W domu, kiedy byłem małym dzieckiem, mówiono mi często: «Moje dziecko, ty powinienesz być szczęśliwszy, aniżeli my, tobie musi się lepiej powieść, będziesz panem, musisz być lekarzem — ale nie możesz zapomnieć, że jesteś Rom. Nie wstydź się tego!» Wiele się nauczyłem, byłem w wielu krajach [...], ale nie zapomniałem cygańskiego życia. Nasze bajki, nasz język, piękne pieśni cygańskie, to jest nasza filozofia. Bóg pokarał Cyganów [...] uważano nas za gorszych od psów. W niemieckich obozach koncentracyjnych siedziało więcej niż pół miliona Rom [...].

Rom nie mają organizacji, nasz prastary język się zagubił, także i nasza kultura nie jest kultywowana. Nasze dzieci często się wstydzą, że ich ojciec czy matka są Cyganami. Asymilacja (tzn. kulturowe wtopienie z zagubieniem własnej kultury) postępuje nadal, czasem pod naciskiem państwa. Czyż ci ludzie nie wiedzą, że doprowadzają do zbrodni na narodzie? [...].

[...] nie wolno zapominać o jednym: my, Cyganie, żyjemy na całym świecie, jest nas więcej aniżeli 10 milionów. Nie jest naszą winą, że wcześniej wszyscy żyliśmy jako nomadzi [...] Dzisiaj obowiązuje nas zasada: Każdy Cygan jest obywatelem państwa, w którym żyje i musi akceptować zasady tego państwa. Taka jest prawda. Przyszliśmy z Indii, ale woda nie popłynie z powrotem. Nasze dzieci nie będą żyły w Indiach [...]”⁷.

Kultura Cyganów, podobnie jak ich historia, nie należy do najbardziej znanych. Wielu może mieć wątpliwości, czy w ogóle można mówić o jakiegokolwiek kulturze stworzonej przez tę społeczność. Nawet, jeśli uznają Cyganów za nosicieli pewnych wartości kulturowych, to i tak ograniczą je do sfery folkloru muzycznego. Dlatego też sądzę, iż nie wymaga żadnego uzasadnienia konieczność przedstawienia systematyki kultury cygańskiej, co właśnie uczynili autorzy katalogu. Poprzedzili ją opisem niecygańskich grup wędrownych Azji i Europy, np. Ghurbati z Afganistanu, szwajcarskich Fecker, szwedzkich Tattare, irlandzkich Tinkers itp.

Na terenie Europy żyją różne grupy cygańskie (m. in. Roma, Sinti, Calé) ogólnie określane przez *gadžo* (nie-Cyganów) mianem Cyganie. Różnią się one między sobą chociażby dialektem romaniesz — języka, który w XIX w. znalazł się w centrum zainteresowania ówczesnego językoznawstwa⁸. Wiek XX przyniósł opracowania dialektów cygańskich pióra m. in. A. Barannikowa, T. Poboźniaka, J. Ficowskiego, R. Uhlika, J.-P. Clébérta, G. A. Wolfa, M. Karpati, T. Wentcel⁹. Natomiast materialnym i bardzo spektakularnym wyznacznikiem odmienności Rom były ich wozy podkreślające status Cyganów jako grupy marginalnej.

Spółeczna organizacja Rom stanowi funkcję poczucia tożsamości grupowej („Wir — Gefühl” w nomenklaturze autorów pracy). Instytucje typu *natsia*, *vitsa*, *familija* determinują zachowanie jednostki w sposób zdecydowany, zapewniając jednocześnie zabezpieczenie ekonomiczne, sprawując kontrolę nad jej postępowaniem, karając za przekroczenie zasad kodeksu Romani. Graficzne ujęcie struktury społeczności Cyganów Kełderasza, Sinti i Gitanos przedstawione w katalogu ułatwia zrozumienie zasad funkcjonowania tych społeczności i ich wzajemne porównanie.

⁷ R. Vossen, *Zigeuner, Roma, Sinti, Gitanos, Gypsies zwischen Verfolgung und Romantisierung*, Frankfurt/M 1983, s. 100-101.

⁸ M. in. prace A. F. Potta, *Die Zigeuner in Europa und Asien*, T. I, II, Halle 1844-1845; F. Miklosicha, *Über die Mundarten und die Wanderungen der Zigeuner Europas*, Bd. 1-12, Wien 1872-1881.

⁹ Bibliografia prac językoznawczych tych autorów jest zamieszczona w książce T. W. Wentcel, *The Gypsy language*, Moscow 1983.

Religijność Rom zawiera, zdaniem autorów, elementy wierzeń hinduskich oraz ślady kontaktu z gminami chrześcijańskimi. To należy do ich historii. Natomiast obecnie działa powołane przez papieża Piusa XII (w 1958 r.) Duszpasterstwo Noma-dów prowadzące misje katolickie również dla Cyganów. Widomym przejawem tej działalności są pielgrzymki podejmowane przez Rom w całej Europie. Najbardziej znana jest pielgrzymka do St. Maries-de-la-Mer (24 i 25 maja), gdzie znajdują się figury Marii Jakubowej i Marii Salomei — matek apostołów Jakuba i Jana. Są to z pewnością fakty mało znane, tym cenniejsze jest więc ich przytoczenie w tym opracowaniu w formie zestawienia cygańskich pielgrzymek oraz misji np. powstałej w 1906 r. fińskiej „Gypsy Mission”, angielskiej „Gypsy Gospel Waggon Mission”, niemieckiej „Katholischen Zigeunerseelsorge”.

Działalnością uznawaną za tradycyjnie cygańską jest wróżenie otoczone aurą tajemniczości, czemu w znacznym stopniu dopomogła wieki trwająca izolacja społeczności cygańskiej i niecygańskiej. „Skwapliwa uległość wróżbom bierze się z niezdolności zwalczania własnego strachu, a folgowanie tej skłonności wyzwała nieustanną żądę usłyszenia coraz to nowych „przepowiedni”¹⁰. Autorzy pracy opisują atrybuty magiczne wykorzystywane przez Cyganki podczas wróżenia i czarowania — rola wielu z nich jest bardzo niejasna.

Pojęciami wyznaczającymi trwanie tradycyjnej społeczności cygańskiej są kategorie czyste — nieczyste (nieskalane — skalane). R. Vossen wskazuje możliwość odnalezienia korzeni tej opozycji w wierzeniach starohinduskich lub we wpływach żydowskich, starochrześcijańskich lub manichejskich wspólnot. Podobnie, jak i w przypadku charakterystyki innych elementów kultury Rom, określone kategorie rzeczy i zachowań w aspekcie czyste — nieczyste zostały ukazane w odniesieniu do różnych grup cygańskich.

Folklor słowny i folklor muzyczny Rom jest bardzo bogaty. Wątki w nim reprezentowane świadczą o ich wspólnym dziedzictwie z innymi systemami kulturowymi, o czym można się przekonać chociażby z lektury bajek cygańskich zawartych w pierwszym tomie zbioru *Zigeunermärchen aus aller Welt* opracowanym przez H. Mode i Milenę Hübschmannová¹¹. Nie sposób oczywiście pominąć milczeniem wpływu, jaki Cyganie wywarli na światową literaturę i muzykę stając się ich bohaterami. To jest właśnie owa druga, skrajna postawa wobec Rom — romantyczna wizja wolnego, niczym nieskrępowanego życia pędzonego na łonie natury.

Autorzy katalogu opracowując go w formie monografii wyszli z założenia, iż zarówno postawa nietolerancji, jak i zachwyty w równym stopniu przyczyniły się do wytworzenia stereotypu Cygana, która to wizja zrodziła się na podstawie zwyczajowych osądów i oczekiwań, a nie na podstawie znajomości cygańskiej kultury i samych Cyganów. „Mamy tylko jedną szansę, aby przeżyć jako Sinti z naszą kulturą, językiem, obyczajami — jest nią otwarcie się, zezwolenie na to, aby przyjrano się naszemu życiu. Nasz sposób życia, nasza kultura nie jest żadną tajemnicą”¹². Czy wiedza rzeczywiście może pokonać stereotypy? Czy zezwolenie na to, aby kultura własnej grupy stała się obiektem poznania dla uczestników innego systemu kulturowego jest wyrażeniem zgody na asymilację? W książce nie ma rozważań tego typu i być nie mogło, albowiem nie takie było jej założenie. Istotne jest jednak to, iż tego typu pytania rodzą się podczas jej lektury. Odpowiedzi na nie katalog nie udzielił, ja zresztą również nie, gdyż to z kolei nie jest celem tej recenzji. Natomiast sędzę, że nader istotnym walorem recenzowanej pracy jest rze-

¹⁰ Yoors, *op. cit.*, s. 38.

¹¹ *Zigeunermärchen aus aller Welt, Erste Sammlung*, Hrsg. von Heinz Mode unter Mitarbeit von Milena Hübschmannová, Leipzig 1983.

¹² Vossen, *op. cit.*, s. 12.

telne przedstawienie faktów, bez ich interpretacji, którą pozostawiono czytelnikowi. Aby mu ją ułatwić, autorzy zamieścili obszerną bibliografię, bardzo pomocną w znalezieniu odpowiedzi na pytania rodzące się podczas lektury katalogu będącego kompendium wiedzy o przeszłości i dniu dzisiejszym Rom. Niezbyt liczny materiał ilustracyjny nie rozprasza uwagi i nie przesłania treści pracy kolorem i małowicznością cygańskiego życia. Może to być uważane za złamanie konwencji katalogu wystawowego, ale jest przecież konsekwencją przyjętego przez autorów założenia: „lepsze poznanie, to lepsze zrozumienie”.

Należałoby sobie tylko życzyć, aby podobne opracowania pojawiały się częściej (również w języku polskim), a recenzowany katalog wart jest moim zdaniem tego, by został przetłumaczony; przemawia za tym zarówno jego treść, jak i forma.

ADAM PRANDA, *Ignac Bizmayer*, Tatrań Profily, zväzok 57, Bratislava 1983, ss. 149.

W dziedzinie publikacji naukowych etnografia czechosłowacka posiada bogaty dorobek wyrażający się zarówno dużą ilością wydawanych czasopism, wydawnictw ciągłych, jak i opracowań monograficznych. Równocześnie należy podkreślić, że poszczycić się ona może także osiągnięciami w zakresie wydawnictw albumowych. Można zaryzykować twierdzenie, że większość prac stanowiących przedmiot rozważań naukowych (przede wszystkim odnoszących się do kultury materialnej) zostaje przedstawiona szerokiemu kręgowi odbiorców — zarówno w kraju, jak i zagranicą — w formie publikacji o charakterze artystycznym, reprezentujących najwyższy światowy poziom wydawniczy. Fakt, że opracowań tych podejmują się wybitni specjaliści posiadający niejednokrotnie duży dorobek naukowy w zakresie prezentowanych dziedzin kultury ludowej, gwarantuje obok znakomitego doboru materiału ilustracyjnego wysoki poziom opracowywanych wstępów i omówień dostarczających czytelnikowi wyczerpującego kompendium wiedzy o danym temacie. Ten rodzaj działalności wydawniczej stanowi jeden z bardzo ważnych sposobów przekazywania szerokiemu ogółowi wiedzy o dorobku kulturowym społeczności chłopskiej i jej udziale w tworzeniu kultury ogólnonarodowej. Przedstawienie w bogatej szacie graficznej całego bogactwa, różnorodności i piękna kultury ludowej pozwala czytelnikowi uświadomić sobie wszechobecność elementów tej kultury w otaczającym go świecie. Wydaje się, że ten sposób realizowania powszechnego i w naszym kraju hasła: pomniki kultury — dobrem narodu, odnoszącego się do spuścizny kulturowej wszystkich warstw społecznych, winno znaleźć właściwy wyraz i w naszej polityce wydawniczej.

W ostatnim okresie etnografia słowacka wzbogaciła się o nową pozycję o charakterze albumowym poświęconą twórczości zasłużonego artysty ludowego Ignaca Bizmayera (ur. w 1922 r.). Praca ta prezentująca bogaty dorobek artystyczny rzeźbiarza — figuralisty, tworzącego swe dzieła w glinie, jest szczególnie czytelnym przykładem tak często podkreślanego faktu, że narodowa sztuka słowacka tkwi głęboko swoimi korzeniami w kulturze ludowej. Z niej wyrasta i na jej bazie twórczo się rozwija korzystając z bogatego dorobku artystycznego wsi i czerpiąc z życia wiejskiego inspiracje tematyczne.

Autorem pracy o Bizmayerze jest Adam Pranda. Wydaje się, że badacz tej miary, posiadający w swoim dorobku naukowym prace z wielu dziedzin kultury ludowej oparte na bogatym, gromadzonym od wielu lat materiale terenowym, jak i autor rozpraw teoretycznych poświęconych m. in. zagadnieniu tradycji ludowej i jej roli we współczesnej kulturze, z całą świadomością podjął ten temat. Nie jest to pierwsza publikacja Prandy omawiająca twórczość tego artysty. Ukazujące się

od 1956 r. jego artykuły o Bizmayerze jak i słowackiej ceramice ludowej i jej głównym ośrodkiem Modrej — m. in. publikowane w Slovenský Národopis (1956, 1983), Krásy Slovenska (1957), Umění i řemesla (1959), jak również w katalogach wystaw i osobnych rozprawach — świadczą, że nie tylko śledził drogę rozwoju artystycznego Bizmayera, ale posiada dużą znajomość tej gałęzi wytwórczości ludowej w jej historycznym rozwoju. Pozwala to autorowi przedstawić sylwetkę artysty w szerokim kontekście zjawisk kulturowych, które towarzyszą jego życiu i działalności. Szuka źródeł inspirujących jego twórczość zarówno w środowisku, w którym wzrastał i do którego tradycji kulturowych świadomie nawiązywał, jak i w inwencji twórczej artysty-plastyka rozumiejącego swe cele i zadania, ale stale poszukującego nowych form i środków wyrazu.

Jak pisze Pranda w zamieszczonej na wstępie krótkiej charakterystyce artysty:

„Twórczość narodowego artysty Ignaca Bizmayera ma w słowackiej współczesnej ceramice swoje specyficzne miejsce: czerpie z fajansowej rzemieślniczej technologii nawiązując jednocześnie do zachodniosłowackich tradycji rzeźby figuralnej. Chociaż ożywia tradycje ludowe nie kopiuje przeszłości [...] Integrowanie tradycyjności z nowoczesnością i ludowości z profesjonalnością pozwoliło Bizmayerowi znaleźć nie tylko trwałe miejsce w słowackiej nowoczesnej sztuce ceramicznej, ale twórczo wcielić stale żywe formy ludowej wytwórczości do krwiobiegu naszej narodowej kultury”.

Przed autorami opracowań albumowych, które zgodnie z celami, jakim mają służyć, zawierają bogaty materiał ilustracyjny, znacznie przekraczający swoimi rozmiarami omawiający go tekst, stają zawsze bardzo trudne zadania. Jest to z jednej strony sprawa wyboru materiału reprezentatywnego dla omawianego zagadnienia, z drugiej sposób jego opisu i analizy. Dotyczy to szczególnie opracowań monograficznych poświęconych jednemu artyście. Często bowiem nie jest możliwe ukazanie w materiale ilustracyjnym wszystkich dzieł prezentowanej postaci. Ważnym zadaniem autora jest więc przyjęcie określonej koncepcji w przedstawieniu twórczości artysty nie zubożając równocześnie całości obrazu jego dorobku artystycznego. Tę rolę uzupełniającą winien pełnić tekst, którego opracowanie ze względu na jego niewielkie zazwyczaj rozmiary wymaga dużej znajomości tematu i zwięzłości w sposobie formułowania myśli. W przypadku omawianej pracy autor doskonale wywiązał się z tego zadania. Jako etnograf zaprezentował w materiale ilustracyjnym przede wszystkim dzieła artysty, w których najbardziej czytelne są nawiązania do tradycyjnych form ludowej sztuki ceramicznej na Słowacji. W wyborze tematyki dał pierwszeństwo rzeźbie figuralnej ukazującej życie, pracę, zwyczaje i obrzędy ludności wiejskiej. Przedstawienie ich w porządku chronologicznym ukazuje czytelnikowi proces artystycznego dojrzewania Bizmayera zarówno w zakresie techniki warsztatowej, jak przede wszystkim siły artystycznego wyrazu, bogactwa prezentowanych form i coraz bardziej indywidualnego i pogłębionego sposobu widzenia człowieka wsi w jego codziennym życiu. Wydaje się, że tak prezentując materiał autor pragnie zwrócić uwagę czytelnika, a szczególnie etnografa, na wartość dokumentacyjną tych prac wynikającą nie tylko ze znajomości środowiska wiejskiego, z którego się wywodzi, ale także z jego wiedzy o nim świadomie gromadzonej w ciągu całego życia. Służyć ma ona nie tylko wzbogaceniu artystycznego wyrazu modelowanych postaci, ale przede wszystkim ukazaniu prawdy o otaczającej go rzeczywistości.

Omówienie życia i działalności artystycznej Bizmayera zawarł Pranda w trzech krótkich rozdziałach opatrzonych wstępem i zakończeniem: 1) lata nauki i pracy w Modrej, 2) tematyka i sposoby jej realizowania, 3) perspektywy twórcze.

Analizując sylwetkę artysty autor zwraca uwagę na rolę tradycji rodzinnych Bizmayera, które wpłynęły na wybór kierunku jego zainteresowań artystycznych. Urodził się on w Košolnej w rodzinie wywodzącej się z przybyłych w XVI w. z po-

ludniowych Niemiec i krajów alpejskich grup ludności należącej do sekty religijnej anabaptystów osiadłych w zachodniej Słowacji i tam nazwanych *habanami*. Jakkolwiek bezpośrednie związki rodzinne wiązały Bizmayera z rzemiosłami drzewnymi, to jednak głównym zawodem rodzin habańskich było garncarstwo, którego znajomość przynieśli z ojczystych krajów. Na terenie domów i siedlisk wspólnot habańskich, które rozpadły się w XVII w., m. in. w Košolnej zachowało się szereg zabytków dawnej produkcji garncarskiej. Te wytwory gromadzone przez wielu kolekcjonerów, w tym także znawcę ceramiki habańskiej Hermana Lansfelda pracującego od 1913 r. w Modrej, pobudzały — jak stwierdza Pranda — wyobraźnię Bizmayera i zdecydowały w dużym stopniu o wyborze zawodu. Po ukończeniu w 1939 r. szkoły ceramicznej w Modrej związał się z tym ośrodkiem aż do 1952 r. Opanowawszy sztukę produkcji garncarskiej zajął się malowaniem wyrobów użytkowych, a następnie wykonywaniem w formach rzeźby figuralnej zyskując sławę najbardziej utalentowanego czeladnika. Przyjęte w tej dziedzinie wzory ograniczały jednak możliwości jego indywidualnego rozwoju, zaczął więc poszukiwać świadomie i systematycznie nowego sposobu artystycznego wypowiedzenia się w tworzywie, którego tajemnice doskonale poznał — w glinie. Nie chciał iść drogą garncarzy pracujących w Modrej, którzy powielali postacie wykonywane w formach, ani ograniczać się do odtwarzania postaci ludu wiejskiego najbliższych okolic, jak to czynił osiągnąwszy zresztą duże sukcesy Narodowy Artysta Ferdiš Kostka (1878-1951) ze Stupavy. Wzorem bliższym jego zamierzeniom artystycznym stał się w tym czasie Józef Balušík, entuzjasta i kolekcjoner sztuki ludowej, którą poznawał i której wyroby gromadził podczas licznych wędrowek terenowych. Towarzyszącego mu często w tych wyprawach Bizmayera uczył patrzeć i dostrzegać bogactwo form życia wiejskiego. Szczególne znaczenie dla twórczości Bizmayera miały — jak stwierdza Pranda — jego terenowe studia na Słowacji, a po 1945 r. także na Morawach, jak również zetknięcie się bezpośrednio z różnymi rodzajami sztuki ludowej (np. malarstwem na szkłe, haftami, koronkarstwem, tkaninami) i jej twórcami. W warsztatach w Modrej dokonywał Balušík prób ręcznego modelowania postaci znacznie wzbogacając dotychczas produkowane formy. I. Bizmayer przejął od niego kult dla artystycznych tradycji Słowaków, jak również zrozumienie wartości i szacunek dla wykonywanych na wsi rodzajów prac. Był urzeczony prostotą kolorystycznej harmonii i indywidualnością kompozycyjnego wyrazu sztuki ludowej, jak również wieloaspektowością życia wiejskiego. Inspirowało ono zdaniem autora nie tylko wiele tematów późniejszej jego twórczości, ale poszerzyło warsztat techniczny. Przykładem tego mogą być m. in. tematy związane z ludowymi opowieściami o Janosiku, w komponowaniu których korzystał z przekazów słownych, tańców i muzyki ludowej stosując w przedstawianiu tego tematu różne techniki i formy artystyczne: rzeźbę figuralną, relief i rycie.

W omawianej działalności twórczej Bizmayera od samego jej początku widzi Pranda jeden zasadniczy cel. Odkrywanie specyficznych cech ludowej i narodowej tradycji Słowaków, porównując jego osiągnięcia w tym zakresie z poczynaniami takich wybitnych artystów, jak malarze Martin Benka i Ludovít Fulla czy fotografika — Karol Plička.

Wymienione przez autora liczne funkcje, jakie pełnił i pełni Bizmayer, odznaczenia i tytuły, jak nadany mu w 1982 r. tytuł Narodowego Artysty, liczne nagrody na wystawach krajowych i zagranicznych świadczą o jego pozycji w sztuce słowackiej. Wydaje się więc słuszne prezentowanie dorobku tego artysty w momencie, kiedy znajduje się on w pełni sił twórczych. Pozwoli to bowiem czytelnikom śledzić jego dalsze osiągnięcia artystyczne i świadomie postrzegać jego dzieła w otaczającej rzeczywistości.

Jedynym zarzutem, jaki czytelnik może stawiać autorowi i wydawnictwu, jest brak w materiale ilustracyjnym szeregu bogatych w jego twórczości cykliw tema-

tycznych, jak np. rzeźby i płaskorzeźby sakralnej, dzieł monumentalnych w zakresie sztuki dekoracyjnej stanowiącej ostatnie dzieła Bizmayera i obrazujące jego udział w tworzeniu nowoczesnej architektury. Jest jednak wielką zasługą autora, że zdając sobie sprawę z ograniczonych możliwości wydawniczych konsekwentnie zaprezentował tę twórczość artysty, której poświęcił największą część swojej dotychczasowej działalności, która była niewątpliwie jego wielką pasją i doprowadziła go do obecnych osiągnięć.

Wanda Paprocka

TLALOCAN. REVISTA DE FUENTES PARA EL CONOCIMIENTO DE LAS CULTURAS INDÍGENAS DE MÉXICO. vol. VII: 1977, ss. 404; vol. VIII: 1980, ss. 492; vol. IX: 1982, ss. 404

Tlalocan to w mitologii ludów Nahuja raj boga Tlaloca, mityczna kraina obfitości. Tę symboliczną nazwę wybrali w 1942 r. Robert H. Barlow i George T. Smisor dla planowanego czasopisma, które w zamierzeniu wydawców stać się miało „Tlalocanem” meksykańistów, skarbnicą dokumentów i materiałów służącą coraz lepszemu poznaniu języków, kultur i dziejów indiańskiej ludności Meksyku. Profil „Tlalocanu” wyraźnie określa podtytuł mówiący, że czasopismo poświęcone jest przede wszystkim publikowaniu źródeł.

Historia powstałego z inicjatywy prywatnej czasopisma nie była łatwa, gdyż od samego początku borykało się ono z ogromnymi trudnościami finansowymi. Pierwszy zeszyt pierwszego tomu (a każdy tom obejmować miał 4 zeszyty o objętości 96 stron) ukazał się w 1943 r. w Sacramento, Kalifornia, USA i nosił angielski tytuł — „Tlalocan: A Journal of Source Materials on the Native Cultures of Mexico”. Wprawdzie wydawcy założyli, iż czasopismo nie będzie miało stałych terminów ukazywania się, jednak wydłużający się z tomu na tom cykl wydawniczy świadczył wymownie o rosnących kłopotach. Cały pierwszy tom opublikowany został w latach 1943-1944, tom drugi w latach 1945-1948, tom trzeci w latach 1949-1957¹.

Śmierć Roberta H. Barlowa w 1951 r. (od 1945 r. mieszkał on już w Meksyku i wydawał ponadto „Mesoamerican Notes” oraz tygodnik w języku nahuatl „Mexihkatl Itonalama”) sprawiła, że redakcja „Tlalocanu” przeszła w ręce Ignacia Bernala i współpracującego z Barlowem od 1947 r. Fernanda Horcasitasa. Cztery, piąty i szósty tom czasopisma ukazały się odpowiednio w latach: 1962-1964, 1965-1968 i 1969-1971, dzięki pomocy ze strony Instituto Nacional de Antropología e Historia (który już w 1945 r. umożliwił ukazanie się drugiego tomu, wykupując część jego nakładu) oraz fundacji Wenner-Green. Potem nastąpiła wieloletnia przerwa, w czasie której — po rezygnacji w 1975 r. przez I. Bernala z obowiązków wydawcy — „Tlalocan” przejęty został przez dwa instytuty z Universidad Nacional Autónoma de Meksyku, a mianowicie Instituto de Investigaciones Históricas i Instituto de Investigaciones Antropológicas. Redakcję objęli Miguel León-Portilla i Fernando Horcasitas, publikując w 1977 r. tom siódmy, a w 1980 r. tom ósmy. Jednakże w tomie dziewiątym odnotowujemy kolejną zmianę, gdyż po śmierci F. Horcasitasa w 1980 r. jego miejsce zajęła Karen Dakin, natomiast Instituto de Investigaciones Antropológicas wycofał się z wydawania „Tlalocanu” i zastąpiony został przez Instituto de Investigaciones Filológicas².

¹ Trzy pierwsze tomy doczekały się w 1972 r. reedycji nakładem Johnson Reprint Corporation z Nowego Jorku.

² Dokładniej dzieje „Tlalocanu” przedstawia F. Horcasitas w artykule *Para la historia de la revista Tlalocan (1943-1976)*, pomieszczonym w tomie VII, s. 11-19.

Można mieć nadzieję, że po czterdziestu z górą latach istnienia sytuacja „Tlalocanu” ustabilizowała się i to cenione przez specjalistów wydawnictwo będzie się ukazywać w miarę regularnie. Począwszy od siódmego tomu zmieniło ono swą formę, wydawane jest bowiem w postaci jednego woluminu. Nadal nie ma stałych terminów publikowania, lecz jego nakład wzrósł do 2000 (fakt ten warto odnotować z zadowoleniem, gdyż poprzednie tomy „Tlalocanu” trudno znaleźć nawet w wyspecjalizowanych bibliotekach, o czym piszący te słowa mógł się przekonać podczas studiów prowadzonych w Hiszpanii). Nie uległ zmianie profil „Tlalocanu” i zgodnie z ideą założyciela pozostał on czasopiśmie nastawionym na publikację: a) materiałów i dokumentów w językach indiańskich, bez względu na czas ich powstania, wraz z tłumaczeniami na hiszpański, angielski lub francuski; b) wszelkiego rodzaju źródeł dotyczących społeczności indiańskich (takich jak relacje, opisy, akta procesów sądowych, dokumenty kolonialne itd.); c) krótkich studiów poświęconych samym źródłom albo historii, etnologii i lingwistyce Indian meksykańskich; d) bibliografii źródeł z zakresu wyżej wymienionych dziedzin. Dodać należy, że choć „Tlalocanu” z założenia ogranicza się do indiańskiej ludności Meksyku, od czasu do czasu pojawiają się w nim także źródła pochodzące z innych rejonów Ameryki Środkowej.

Trzy ostatnie tomy charakteryzują się ogromnie zróżnicowaną zawartością, podobnie zresztą jak wszystkie poprzednie (co można stwierdzić przeglądając spis zawartości tomów I-VI, zamieszczony w tomie VII, s. 381-404). Nie sposób zaprezentować wszystkie publikowane w nich materiały i nie ma chyba takiej potrzeby. Zdecydowaną większość stanowią różnego rodzaju teksty w językach indiańskich, wydobyte z archiwów lub zarejestrowane podczas badań terenowych, w tym ostatnim wypadku zazwyczaj łączące walory językoznawcze z folklorystycznymi, etnograficznymi czy etnohistorycznymi. Jak już wspomniałem, tekstom oryginalnym towarzyszy z reguły tłumaczenie (nierazko jednocześnie tłumaczenie filologiczne i przekład wolny) oraz mniejszy lub większy komentarz. W tomie VII znajdujemy teksty w językach nahuatl, otomi, mixteca, trique, mazateca, chontal, tzutujil, tarahumara i paipai (yumano), wśród nich cztery wersje mitu o pochodzeniu słońca i księżyca zapisane u Indian Trique z Oaxaca (Elena E. de Hollenbach, *El origen del Sol y de la Luna — cuatro versiones en el trique de Copala*, s. 123-170). Z punktu widzenia etnohistorii najbardziej interesujące są dwa dokumenty w nahuatl. Pierwszy z nich, to spisana w 1595 r. skarga Indianina Miguela Hernándezza przeciwko miejscowemu księdzu uwodzącemu mu żonę (M. León-Portilla, *Una denuncia en nahuatl*, 1595, s. 23-30). Ten kolejny⁸ przykład epistolografii w języku nahuatl jest także nowym świadectwem XVI-wiecznych stosunków społecznych i mentalności prostych Indian (autor skargi sam określa siebie jako *macehual*) w okresie wczesnokołonialnym. Drugi dokument to genealogia indiańskiej szlachcianki z Xochimilco, spisana w 1610 r., sięgająca XIV w. i obejmująca m. in. władców Tenochtitlanu (L. Reyes García, *Genealogía de doña Francisca de Gúzman, Xochimilco*, 1610, s. 31-35). Xochimilco dotyczy również dokument w języku hiszpańskim, podany do druku przez P. Carrasco (*Los señores de Xochimilco en 1548*, s. 229-265), zawierający bogatą informację na temat stosunków społeczno-politycznych i gospodarczych zarówno w okresie przed konkwistą, jak i po niej.

W dziale studiów monograficznych tom VII przynosi cztery szkice, w tym opublikowany pośmiertnie artykuł J. Erica S. Thompsona poświęcony narkotycz-

⁸ Piszę o kolejnym przykładzie, gdyż znanych jest dość dużo listów z XVI i początków XVII w. pisanych przez Indian w swym rodzimym języku lub po hiszpańsku. Autorzy byli zazwyczaj przedstawicielami indiańskiej szlachty. Część tych listów była parokrotnie publikowana i omawiana; por. np. G. Zimmermann, *Briefe den indianischen Nobilität aus Neuspanien an Karl V und Philipp II um mitte des 16. Jahrhundert*, „Beiträge zur mittelamerikanischen Völkerkunde”, Hamburg 1970.

nym wizjom wśród nizinnych Majów (*Hallucinatory Drugs and Hobgoblins in the Maya Lowlands*, s. 295-308). Drugim godnym odnotowania studium jest wnikliwa analiza języka zaklęć magicznych zebranych w XVII-wiecznym traktacie Hernanda Ruiza de Alarcón, dokonana przez Williama H. Fellowersa (*The Treatises of Hernando Rutz de Alarcón*, s. 309-355).

Kolejny, VIII tom „Tlalocanu” zawiera teksty indiańskie w językach nahuatl, paru odmianach języka maya, totonaco, otomí, mixteco, chatino, tarahumara. M. León-Portilla prezentuje następny przykład epistolografii nahuatlańskiej, publikując list Indian — zaniepokojonych pogłoskami o zmianie lokalnego urzędnika — do wicekróla Nowej Hiszpanii (*Carta de los indios de Iguala a don Luis de Velasco — circa 1593*, s. 13-19). Niezwykle ciekawy dokument prawny, odbiegający całkowicie od standardów hiszpańskich (zredagowany w formie relacji z dialogami) i dostarczający wielu informacji na temat szczególnej roli kobiety w kontaktach Indian ze światem zewnętrznym, podał do druku J. Lockhart (*Y la Ana lloró: cesión de un sitio para casa, San Miguel Tocuilán, 1583*, s. 21-33). Spośród tekstów zebranych współcześnie wymienić należy dwa mity Chamulów z Chiapas, dotyczące potopu i pierwszych ludzi, opatrzone obszernym komentarzem przez G. H. Gossena (*Two Creation texts from Chamula, Chiapas*, s. 131-165) oraz mixtecki tekst mitologiczny korespondujący z piktograficznym przedstawieniem z Códice Vindobonense mówiącym o genezie ludu Mixteków (T. J. Ibach, *The Man born of a tree: a Mixtec Origin Myth*, s. 243-247).

Aczkolwiek w omówieniu tym odnotowuje się jedynie materiały ważniejsze, których wartość nie ogranicza się wyłącznie do aspektu językowego, to jednak trudno nie wspomnieć o niewątpliwie ciekawostce, jaką jest nahuatlańskie tłumaczenie czwartej eglogi Wergiliusza, dokonane przez księdza Apolonia Martíneza y Aguilar z San Luis Potosí i wydane w 1910 r. z okazji stulecia niepodległości Meksyku (*Poëlion napa huicale in Virgilio Maron, Egloga quarta de Virgilio, traducida al mexicano de la Huasteca Potosina por Apolonio Martínez y Aguilar*, s. 35-42).

Wśród dokumentów w języku hiszpańskim znajduje się m. in. testament Alonsa de Axayacatl, potomka władców Tenochtitlanu, i towarzyszące mu pisma związane z fundacją ustanowioną przez zmarłego (J. Monjarás-Ruiz, *Sobre el testamento y la fundación de una capellanía por parte de don Alonso de Axayacatl cacique de Iztapalapa*, s. 289-321) oraz zespół dokumentów dotyczących działalności Hernanda Ruiza de Alarcón na polu walki z bałwochwalstwem w początkach XVII w. (N. Quezada, *Hernando Ruiz de Alarcón y su persecución de idolatrías*, s. 323-354). Cennym źródłem — publikowanym już, ale trudno dostępnym — jest etnograficzny opis Indian Acaxée ze stanu Durango sporządzony przez jezuitę ojca Santarén na początku XVII w. (L. González R., *La etnografía acaxée de Hernando de Santarén*, s. 355-394).

W tomie VIII dział studiów monograficznych zawiera trzy prace, dwie poświęcone okresowi przedkolonialnemu — identyfikacji postaci w Codex Colombino-Becker i zachodnim granicom Imperium Azteckiego — oraz obszerne studium wierzeń i wyobrażeń mitycznych Indian Trique z Oaxaca związanych ze zwierzętami (E. E. de Hollenbach, *El mundo animal en el folklore de los triques de Copala*, s. 437-490).

Tom IX otwiera artykuł M. León-Portilla prezentujący sylwetkę zmarłego współredaktora „Tlalocanu” Fernanda Horcasitasa i jego wkład w wydawanie czasopisma (*Fernando Horcasitas Pimentel (1925-1980) en la historia de Tlalocan*, s. 11-23; wersja ang., s. 25-37). W bloku tekstów indiańskich, obejmujących tym razem nahuatl, pimana, języki maya, zapoteca i chinanteca, odnotować należy przynajmniej trzy publikacje. Pierwsza to kolejne wersje słynnego udratyzowanego dialogu między Tepozteco i jego rywalami, odgrywanego w Tepoztlán w stanie Mo-

relos, zarejestrowane i podane do druku przez F. Karttunen i G. Wara Céspedes (*The Dialogue of el Tepozteco and his Rivals*, September, 1977, s. 115-141). Drugą publikacją jest nowe opracowanie i tłumaczenie na angielski zbioru poezji w języku maya z Jukatana, znanego pod nazwą „Pieśni z Dzitbalche”, będącego nie tylko wspaniałym zabytkiem literackim, ale jednocześnie ważnym źródłem wiedzy o religii i mitologii Majów; autorem przekładu i komentarzy jest Munro S. Edmonson (*The Songs of Dzitbalche: A Literary Commentary*, s. 173-208). Trzeci tekst ma zupełnie odmienny charakter, jest bowiem tyleż opisem synkretycznego fenomenu — zapoteckiego tańca-przedstawienia „Głowa Węża” z południowego wschodu Oaxaca — i próbą wyjaśnienia jego symboliki, ile relacją obrazującą trudności, jakie napotyka etnograf w kontaktach z informatorami i lokalnymi władzami podczas badań terenowych (Cayuqui Estage Noel, *Danza dialogada huave Oimaindiük*, s. 229-248).

Dział studiów monograficznych połączony został w tomie IX z działem dokumentów w języku hiszpańskim ze względu na charakter prac, jakimi dysponowali redaktorzy. Faktycznie jednak żadna z publikowanych tam prac nie jest typowym studium, wykraczającym poza komentarz do tekstu źródłowego. I tak N. Qucza da prezentuje dokument inkwizycji z 1743 r. dotyczący kultu Matki Boskiej z Cancuc wśród Indian Tzeltal, patronki antyhiszpańskich powstań w początkach XVIII w. (*La virgen de Cancuc*, s. 303-312). C. Navarrete podejmuje bliski temat, podając wykaz dokumentów związanych z rebeliami Majów, znajdujących się w *Archivo General de Centro America* w Gwatemali (*Documentos guatemaltecos*, s. 314-338). Warto dodać, iż — jak podaje autor — spis ten stanowić ma część bibliografii wszelkich, a nie tylko tych najstynniejszych, wystąpień, rebelii i powstań Majów. Prace nad tym ogromnie potrzebnym dziełem trwają w Escuela Nacional de Antropología⁴.

Rebelii indiańskiej mającej miejsce w Tehuantepec w XVII w. dotyczą również trzy dokumenty podane do druku przez G. Müncha (*La rebelión de Tehuantepec en 1660*, s. 385-395).

Archiwalia prezentują jeszcze dwie publikacje, a mianowicie akta procesu o czarownictwo wśród Indian Zoque w Chiapas w końcu XVIII w., zawierające ciekawe dane na temat stosunków pomiędzy księżmi i indiańskimi czarownikami-curanderos (L. Millet C. y G. Espinosa P., *Proceso de hechicería formado a los indios de Sayula y Ostuacán, Chiapas, año de 1798*, s. 339-365) oraz tekst L. H. Feldmana zwracający uwagę na znaczenie spisów ludności jako ważnego źródła etnohistorycznego (*Counting People: The Late Colonial Padrones of Central America*, s. 397-404).

Bogactwa materiałów źródłowych, jakie przynoszą poszczególne tomy „Tlalocanu”, nie można nie docenić, chociaż w naszym kraju fakt ten ma znaczenie tylko dla stosunkowo nielicznej grupy ludzi zainteresowanych indomeksykaniastyką. Ale wydaje się, że nawet pobieżny przegląd zawartości ostatnich tomów tego specjalistycznego wydawnictwa, poza funkcją czysto informacyjną, ma także walor ogólniejszy. Otóż „Tlalocanu” jest jednym z wielu już dziś przykładów czasopisma inter-

⁴ Do niedawna istniała wątpliwość, czy Majowie nizinni stosowali środki halucynogenne w celu wywoływania proroczych wizji, tak jak to czyniło (i nieraz czyni nadal) wiele ludów Mezoameryki. Thompson w artykule przesłanym do „Tlalocanu” w 1973 r. wskazuje, że wizerunki karłowatych postaci-zjaw pojawiających się w narkotycznych transach i na wielu zabytkach archeologicznych z Jukatana świadczą o stosowaniu halucynogenów przez klasycznych i postklasycznych Majów. Już po napisaniu artykułu, a częściowo także po śmierci tego wybitnego badacza (w 1975 r.), opublikowane zostały nowe materiały (przede wszystkim malowidła na ceramice) potwierdzające w pełni jego wnioski. Ostatnio interesującą analizę malowideł na ceramice przedstawiła A. A. Borodatova, *Prorocateh i žrecy u drevnich majja*, „Sovetskaja Etnografija”, 1: 1984, s. 72-89.

dyscyplinarnego, łączącego na swych łamach zarówno źródła, jak i podejścia badawcze, u nas (ale przecież nie tylko u nas) ciągle jeszcze rozdzielane wedle matuzale-mowych schematów na historyczne, etnograficzne, językoznawcze, socjologiczne czy archeologiczne. Nie chodzi jednak o to, by dyscypliny likwidować (tak one, jak i „dyscyplinarne” czasopisma mają zapewne swój głęboki sens), lecz by świadomie je przełamywać mając na uwadze wyłącznie cel — coraz lepsze poznanie określonej sfery rzeczywistości społeczno-kulturowej. A takich sfer i problemów, gdzie np. etnograf powinien operować tzw. źródłami historycznymi albo archeologicznymi, jest niemało. Nie tylko zresztą w amerykańistyce. Sam „Tlalocan” oraz bardzo wielu z publikujących tam autorów dostarczają dowodów, jak iluzoryczne są w gruncie rzeczy granice wyznaczane przez akademicką tradycję.

Ryszard Tomicki

THE SHAPING OF NATIONAL ANTHROPOLOGIES, „Ethnos”, vol. 47: 1982, nr 1-2, Stockholm, Etnografiska Museet

CENTRUM I PERYFERIE: DYSKUSJA O KSZTAŁTOWANIU ANTROPOLOGII
NARODOWYCH

Jak ukształtowały się antropologie w rozmaitych krajach świata — pytają na łamach czasopisma „Ethnos” Tomas Gerholm i Ulf Hannerz, obaj z Departamentu Antropologii Społecznej Uniwersytetu w Sztokholmie. O odpowiedź zwrócili się do antropologów i etnografów z Indii, Polski, Sudanu, Brazylii i Kanady. Jeden z organizatorów dyskusji naświetlił problem od strony Szwedów. Podsumowanie napisał natomiast antropolog amerykański, George W. Stocking Jr. Z uwagi na specyfikę tego kraju, na temat Kanady wypowiedziało się aż dwóch autorów.

Idea, jaka przyświecała szwedzkim organizatorom dyskusji, było sprowokowanie wypowiedzi nie tyle o charakterze kronikarskim co analityczno-krytycznym. We wstępie Tomas Gerholm i Ulf Hannerz wysuwają dość prowokacyjną tezę, że wśród antropologii uprawianych przez uczonych różnych krajów i narodów można wyróżnić tak zwane centrum i peryferie. Centrum na antropologiczno-etnologicznej mapie świata nauki to uczeni Wielkiej Brytanii, Stanów Zjednoczonych i Francji, skupieni wokół swoich wielkich, obrosłych tradycją i dysponujących szeregiem atutów ośrodków badań i dydaktyki. Wokół tego potężnego centrum, jak wokół oblanego oceanem lądu, rozsiane są archipelagi wysepek pomniejszych antropologii narodowych. Niektóre z nich znajdują się w pobliżu centralnego kolosa i nawet połączyły się z nim mniej lub bardziej trwałymi mostami kontaktów naukowych. Inne nawiązują z „kontynentem” kontakty sporadyczne. Są wreszcie i takie, które trwają w izolacji. Rzecz jednak charakterystyczna — dodają skandynawscy uczeni — że kontakty peryferyjnych antropologii kierują się zawsze tylko ku centrum, natomiast właściwie nigdy nie obserwuje się trwalszych więzów między poszczególnymi narodowymi antropologiami peryferyjnymi. W każdym razie kontakty takie nie mają poważniejszego znaczenia naukowego. Tylko w wypadku, gdy jedna z peryferyjnych antropologii zostanie zauważona w centrum i jego uczeni zainteresują się tym odległym ośrodkiem naukowym, inne antropologie peryferyjne zaczynają także koncentrować uwagę na swoich prowincjonalnych kolegach zza miedzy. W znakomitej większości wypadków jednak stosunki naukowe między centrum a peryferiami mają kierunek jednostronny: centrum oddziałuje na peryferie. Nigdy nie dzieje się na odwrót. Antropolodzy z jednej metropolii centralnej pochłonięci są bowiem przede wszystkim tym, co dzieje się w ich środowisku, a następnie tym, o czym mówi się i pisze w innej metropolii centralnej. Antropolodzy z peryferii natomiast albo spoglądają ku metropoliom centralnym, albo ograniczają się do rodzimych, krajowych problemów.

Wpływy naukowe centrum na peryferyjne antropologie wędrują kilkoma zasad-

niczymi kanałami. Przede wszystkim za pośrednictwem czołowych czasopism, takich jak „Man”, „American Anthropologist”, „American Ethnologist”, „Ethnology”, „L'Homme” czy nawet „Current Anthropology”. Ta ostatnia, mimo ambicji prezentowania międzynarodowego środowiska, jest — zdaniem dwu Skandynawów — w gruncie rzeczy czasopismem amerykańskim. Innym kanałem wpływów są podręczniki pisane i wydawane w centrum, których antropologie peryferyjne używają przez długie lata, nim dopracują się własnych, co zresztą czasami nigdy nie następuje. Niezmiernie ważnym kanałem jest z kolei język. Anglojęzyczni i francuscy antropolodzy, studiując jakieś zagadnienia, dyskutując i pisząc nie stają nigdy wobec dylematu, jaki jest udziałem ich kolegów pochodzących z narodów małych lub nie mówiących językami o zasięgu światowym. Dla kogo bowiem wtedy pisać? Czy dla nielicznej grupy własnych rodaków czy też — rezygnując z mowy ojczystej — próbować wychodzić na forum międzynarodowych środowisk naukowych? Zdarza się zatem, że w peryferyjnej antropologii rodzimy język przeznacza się dla celów popularyzatorskich, a dzieła akademickie tłumaczy się od razu na któryś z języków światowych. W takim języku zaczyna się też wydawać czasopisma naukowe¹. Podczas gdy zatem cała naukowa i popularyzatorska literatura z metropolii antropologicznego centrum jest dostępna reszcie wykształconych środowiska świata, małe antropologie peryferyjne walczyć muszą drogą mozolnych nieraz tłumaczeń o to, by czytano ich chociażby najważniejsze publikacje. I tak zresztą — jak zauważają zgryźliwie szwedzcy autorzy wstępu — zdarza się, że przetłumaczone na język światowy dzieło nie jest wolne od prawie nieuniknionych potknięć językowych. Już wszakże ten tylko jedyny fakt skłania nieraz recenzentów z centrum do lekceważenia danej publikacji.

Powszechna znajomość języka angielskiego czy francuskiego ułatwia uczynom z ośrodków peryferyjnych kontakty z metropoliami centrum. Nie ma natomiast częstokroć wzajemnej możliwości swobodnego skontaktowania się w którymś z języków peryferyjnych między dwoma małymi ośrodkami narodowymi. Dodajmy od siebie, że jeżeli nawet sam kontakt osobisty naukowców z ośrodków peryferyjnych jest możliwy przy użyciu języka trzeciego, znanego powszechnie w obu krajach, to wzajemne piśmiennictwo naukowe jest na ogół mało przyswajane. Nawet wówczas, gdy w czasie oficjalnych spotkań obie strony nader kurtuazyjnie usiłują siebie zapewnić, że jest inaczej².

W kontaktach metropolii centralnych z peryferiami rysuje się z reguły ta sama sytuacja: uczeni z centrum wyruszają do peryferyjnych ośrodków i uniwersytetów, ażeby tam nauczać. Natomiast przedstawiciele peryferii udają się do centrum wyłącznie po to, aby się czegoś nauczyć. Po powrocie do swojej ojczyzny chętnie nieraz odgrywają u siebie rolę założycieli czy inicjatorów badań w danym kierunku. Lub też jako „młodzi gniewni”, przyjeżdżają z metropolii naładowani nowymi ideami, stając w absolutnej opozycji do wszystkiego, co u siebie w domu zastali. Gerholm i Hannerz złośliwie przyrównują rozmowy, jakie niekiedy prowadzą między sobą antropolodzy z różnych ośrodków peryferyjnych do wstępnych kontaktów tradycyjnych tubylców australijskich. Jak spotykający się wzajemnie aborygeni usiłują wzajemnie zidentyfikować przynależność klanową obcego, tak dwu przedstawio-

¹ „Ethnos” publikowany jest wyłącznie po angielsku. Autorzy wstępu zauważają, że w przeciwieństwie do antropologów szwedzcy historycy nie odczuwają braku forum naukowego, gdy publikują w swoim języku ojczystym.

² Dość typowym przykładem są tu pozornie ożywione kontakty etnografów polskich i węgierskich. Ale tak samo wzajemna wiedza o publikacjach i wynikach badań etnografów Polski i NRD bywa zaskakująco niczerna, mimo że obszary Europy Środkowej są wprost stworzone do wspólnych badań uczonych z sąsiadujących ze sobą krajów.

nych sobie uczonych z miejsca stara się określić swoje poglądy naukowe wymieniając nazwiska zamorskich, wspólnych mistrzów.

Nie ulega wątpliwości, że na antropologie narodowe pewnych obszarów w sensie poszczególnych szkół i kierunków centrum wywarło wpływ przemożny. Mówi się o wpływie „szkoły manchesterskiej” na antropologów społecznych w Izraelu lub — generalnie — o wpływach brytyjskich uczonych na wszystkie kraje Commonwealthu. Ale nawet o konkretnych uczelniach, jak w wypadku Sudanu, gdzie ostatnio istotną rolę odegrały uniwersytety z dwu krajów europejskich: angielski z Hull i norweski z Bergen. Powszechnie stwierdza się np., że anglofońscy antropolodzy z Kanady pozostają pod silnym wpływem USA, natomiast frankofońscy Kanadyjczycy wpatrzeni są w Paryż, że Francja oddziałuje na ośrodki studiów antropologicznych w Brazylii itp. Czy jednak ma rację jeden z indyjskich antropologów, który uskarża się, że brak tzw. światowej społeczności naukowej w antropologii. Taka wspólnota łączyć może jakoby tylko uczonych narodów bogatych, a nauka narodów biednych musi się bogatym partnerom podporządkować. Autorzy wstępu i zarazem inicjatorzy dyskusji uważają, że nie należy demonizować układu centrum-peryferie w antropologii. Ostatecznie centralne ośrodki naukowe dają swoją myśl ośrodkom peryferyjnym, a od tych ostatnich zależy, jak wykorzystają obce idee. Przeniesione na inny grunt nowości można istotnie naśladować w sposób niewolniczy i powielać w stylu zaściankowym. Lecz można także twórczo pośredniczyć między rodzimym środowiskiem uczonych a ośrodkami za granicą. Prowincjonalizm zresztą może przejawiać się w peryferyjnym środowisku narodowej antropologii poprzez rozdymane przesadnie i zmistyfikowane posłannictwo „własnej” drogi, pozostającej w opozycji do reszty świata, najczęściej wskutek poczucia własnej niższości.

Dziś nadal prowadzenie badań terenowych przez uczonych centrum na obszarach niektórych krajów peryferyjnych bywa płaszczyzną napięć między cudzoziemskim antropologiem a miejscowymi środowiskami naukowymi. Ale przecież stan ten nie musi trwać wiecznie. Może z czasem obcy badacz zrozumie potrzeby peryferii.

Dość dużo uwagi poświęcają dalej autorzy wstępu zagadnieniu, czy można mówić o jakichś typowych cechach narodowych danej antropologii. Na pozór łatwo o to w wypadku Wielkiej Brytanii czy Francji, trudniej już będzie z Amerykanami. Lecz w rzeczywistości u poszczególnych uczonych czy grup naukowców można zaobserwować cechy postępowania badawczego i interpretacji takie, jakie zwykle się kojarzy z zupełnie innym etnicznie środowiskiem. Tak zwane „cechy narodowe” poszczególnych środowisk naukowych wynikają często po prostu ze specyfiki politycznej, w jakiej dana grupa uczonych działa. Są jednak pewne rysy charakteru, które trudno sobie tłumaczyć bezpośrednimi uwarunkowaniami politycznymi czy historycznymi. Na przykład o ile we Francji międzydyscyplinarne podejście do przedmiotu badań wydaje się nader popularne, w Szwecji między poszczególnymi dyscyplinami utrzymują się nadal sztywne bariery.

Zjawisko centrum i peryferii daje się zaobserwować także i w poszczególnych antropologiach narodowych. Centrum w danym kraju to będzie ważny, stołeczny uniwersytet, jak np. Jawaharlal Nehru University w New Delhi, seminarium wybitnego profesora, czy wreszcie ośrodek naukowy, który ma szczególnie dobre powiązania i układy z centralnym aparatem władzy.

Co jednak oznacza dla nas termin antropologia? Gerholm i Hannerz ryzykują twierdzenie, że klasyczna, XIX-wieczna koncepcja rodem z Londynu i Paryża, obejmująca antropologię fizyczną, archeologię, językoznawstwo i studia nad dzisiejszą rzeczywistością kulturową wyznawana jest obecnie tylko w sposób deklaratywny. Ostatnim jakoby wybitnym uczonym, który rzeczywiście w sposób kompetentny działał swobodnie w tych wszystkich dziedzinach nauki, był Franz Boas. W pozostałych środowiskach europejskich utrzymuje się nadal wyraźny podział na etnografię, antropologię społeczną lub kulturową oraz na archeologię, językoznawstwo i an-

tropologię fizyczną. Do tradycji europejskiej nauki kontynentalnej należy także podział na to, co Niemcy nazywają Volkskunde, i to, co określają jako Völkerkunde. O ile u źródeł Völkerkunde znalazły się odkrycia podróźnicze, to Volkskunde jest produktem nacjonalizmu kulturowego. Niezbyt klarowna pod tym względem sytuacja panuje w środowiskach naukowych szeregu krajów postkolonialnych. Klasyczna antropologia europejska miesza się tu z socjologią. Czasami ciąży na niej zarzut nauki ery kolonialnej. W takich krajach, jak Brazylia, Sudan czy Indie, przedmiotem badań są własne ludy. Uczni lokalni nie prowadzą eksploracji antropologicznych poza granicami swoich państw. Wobec tego charakter nauki, jaką się tam uprawia lub próbuje uprawiać, zbliżony jest czasem do socjologii, a niekiedy wręcz do dawnego, europejskiego ludoznawstwa, Volkskunde. Dodajmy od siebie, że na przeszkodzie badaniom ludoznawczym rodzimych uczonych czy krajoznawców obszaru postkolonialnego stają silne kompleksy niższości, wstyd wobec rodzimej „nędzy i zacofania”, jakże przecież typowe także i dla wielu bardziej przez los upośledzonych środowisk europejskich.

W krajach centrum środowiskiem tworzącym antropologów była tradycyjnie rzeczywistość kolonialna. Dotyczyło to nie tylko Anglii. W Holandii z dawnym imperium kolonialnym wiązała się tak zwana szkoła lejdejska. Ale ponadto — rzecz ciekawa — dobrymi antropologami są przedstawiciele lokalnych grup mniejszościowych. Autorzy wstępu podają tu jako przykład wielu antropologów pochodzenia żydowskiego. Przypomnijmy ze swej strony Bronisława Malinowskiego, człowieka dwu rzeczywistości kulturowych, a także wielu emigrantów z Europy środkowo-wschodniej. Bywają jednak kraje, w których praktycznie kończyli studia z reguły niemal tylko przedstawiciele miejscowych warstw uprzywilejowanych. W Indiach znane jest jakoby pojęcie „antropologii bramińskiej”, która z obfitością rozważań teoretycznych łączy zwykle minimalne dawki opisu konkretnej sytuacji kulturowej. Pewne analogie można dostrzec również pod tym względem w kręgach naukowych niektórych krajów latynoskich.

Ośrodki antropologiczne odnawiają i odmładzają swoje szeregi poprzez studia. Istnieje tu znaczna różnorodność w systemach szkolenia młodych adeptów. Autorzy wstępu zwracają uwagę na dystans między muzeami a ośrodkami uniwersyteckimi wynikający z odmiennych celów badawczych i funkcji. Zauważają, że wśród metropolii centralnych muzea we Francji mają duży udział w tworzeniu oblicza antropologii. W kraju tym zdarza się też, że uniwersytety ustępują czasem ważniejszym od nich ośrodkom badawczym, subsydiowanym przez rząd. Wśród antropologii i etnologii peryferyjnych, omawianych w dyskusji „Ethnosu” autorzy szwedzcy wskazują na Polskę, gdzie pozycja muzeów jest niezaprzeczalnie ważna.

Wokół badań terenowych antropologów narosło sporo kontrowersyjnych poglądów. Autorzy wstępu nadal jednak skłonni są uznawać je za rodzaj probierza, czy dana antropologia narodowa jest silna czy słaba. Proponują poszczególnym środowiskom naukowym, by same sobie zadały kilka pytań, a mianowicie:

Czy uważamy badania terenowe za niezbędne, czy też tylko za co najwyżej godne zalecenia? A może sądzimy, że są zbędne i że wręcz rozpraszają uwagę uczonego? Jak oceniamy postępowanie się cudzymi wynikami badań terenowych typu etnograficznego? Czy można cokolwiek dokonać w antropologii bez etnograficznych badań terenowych?

Przy uwzględnianiu rosnących trudności w docieraniu do pozaeuropejskich obszarów badań, kłopotów finansowych i zastrzeżeń przeciw zbyt ciasno pojmowanym badaniom w terenie autorzy wstępu przestrzegają przed pułapkami czysto gabinetowo-bibliotecznych studiów. Zwłaszcza w wypadku odległych, egzotycznych kultur. Ostrzeżeniem niech będzie fragment recenzji pióra T. Turnera, który na łamach „American Anthropologist” bezceremonialnie rozprawia się z zachodniemieckim

studium religii południowoamerykańskich Indian grupy Tukano. Pisze on, że książka *Die Religion der Tukano* zmusza do głębszej refleksji nad niepokojącym stanem antropologii kulturowej w Niemczech i w pewnych krajach Europy Środkowej. Brak w nich z reguły funduszy na wysyłanie absolwentów oraz młodych pracowników naukowych w teren, co w rezultacie pozwala wyłącznie na pisanie tego rodzaju „studiów bibliotecznych”. Cóż, kiedy aparat naukowy — kontynuuje recenzent — w jaki uniwersytet wyposażył swoich absolwentów, jest tak przestarzały, prowincjonalny i reakcyjny w porównaniu z wymogami francuskiej, brytyjskiej czy amerykańskiej antropologii, że ludzie ci nie są w stanie później nakreślić jakiegokolwiek problemu naukowego na podstawie danych, którymi dysponują. Młodzi uczeni nie mają możliwości prowadzenia badań terenowych w tym okresie, w którym formuje się ich osobowość naukowa. Brakuje im kontaktu z najnowszą literaturą antropologiczną amerykańską, angielską czy francuską. Owe braki w połączeniu z „prowincjonalną jałowością niemieckiej szkoły kulturowo-historycznej” skazują większość młodych etnologów niemieckich na pisanie takich właśnie prac, jak owe studium religii Tukano. Amerykanin wskazuje, że jest to wielka strata nie tylko dla niefortunnnych autorów, ale i dla całej międzynarodowej społeczności antropologów³.

Szwedzcy autorzy wstępu uważają w każdym razie, że najlepsi z gabinetowych teoretyków mieli zazwyczaj za sobą także okresy solidnych, własnych badań terenowych.

Przegląd wypowiedzi przedstawicieli antropologii peryferyjnych uszeregowali organizatorzy dyskusji dość dziwnie, przeplatając artykuły napisane przez autorów z krajów Trzeciego Świata z wystąpieniami dyskutantów wywodzących się ze środowisk o starej kulturze europejskiej. Być może chodziło o zaakcentowanie, iż to, co wszystkich łączy, jest na dobrą sprawę wyłącznie stosunkiem do antropologicznego centrum.

W swoim odważnym i szczerym artykule o stanie antropologii i socjologii w Indiach Satish Saberwal z Jawaharlal University w New Delhi wyjaśnia, że rodzime, stare tradycje cywilizacyjne Półwyspu Indyjskiego nie odegrały żadnej roli w tworzeniu się w pierwszym 25-leciu naszego wieku studiów socjologicznych i antropologicznych w tej części Azji. U ich podłoża znajdowały się potrzeby Brytyjczyków sprawujących nad Indiami władzę. Orientaliści, misjonarze i administratorzy brytyjscy sprawili, że obie dyscypliny uprawiano na trzech kolonialnych uniwersytetach, w Kalkucie, Bombaju i Lucknow. Ich personel akademicki niekiedy nawet osiągał pewien prestiż naukowy zagranicą już z samego tytułu studiów nad społecznościami subkontynentu owianego w Europie atmosferą egzotyki. W rzeczywistości jednak przy raczej skromnych środkach finansowych prowadzono dość przypadkowe badania terenowe drobnych społeczności plemiennych pod kątem osobliwości ich prymitywnych kultur. Ale po uzyskaniu niepodległości wydawało się, że indyjska antropologia i socjologia nabiorą niespotykanego impetu. Poczynając od lat 50-tych impulsem burzliwego rozwoju stały się wielkie badania amerykańskie prowadzone nad złożonymi społecznościami chłopskimi Azji Południowej i związane z nimi stypendia udzielane młodym naukowcom indyjskim przez USA, Anglię i Australię. Początkowo jedynym wzorem były uniwersytety brytyjskie. Teraz do Indii powracają absolwenci uniwersytetów w Chicago i Canberze. W roku 1977 na 50 uniwersytetach indyjskich i w szeregu szkół typu college nadawano tytuły magistrów socjologii i antropologii. Napływ pieniędzy z zagranicy rozbudził nadzieje na awans poprzez studia. Ambitni, ubodzy rodzice mieli przed oczami stereotyp biednego, pilnego młodzieńca, zdobywającego wiedzę i uczącego się wieczorami przy świetle latarni ulicznej. Lecz nie starczyło teraz już miejsce na

³ T. Turner, *Review of Bödiger, Die Religion der Tukano*, „American Anthropologist”, vol. 72: 1970, s. 418-420.

wielkomijskich uniwersytetach. Poszczególne okręgi prowincjonalne domagały się własnych uczelni. Tworzono zatem prowincjonalne uniwersytety i ośrodki badawcze. Zapał ich twórców wyczerpywał się najczęściej na budowie gmachów i wyposażaniu ich biur w nowoczesny sprzęt techniczny. Nie dbano o biblioteki, na które zresztą nie starczało funduszy. Tak więc w przeciwieństwie do wielkich uniwersytetów w metropoliach indyjskich, gdzie studia w dużych, nieźle wyposażonych bibliotekach uzupełniała ogólna atmosfera tętniącego życiem wielomilionowego skupiska ludzkiego, na uczelniach prowincjonalnych student stawał przed mniejszymi możliwościami i wymogami. W sennym, niewielkim ośrodku wszyscy się znali i powiązani byli lokalnymi układami. Do uzyskania absolutorium wystarczyło wykuć parę dostępnych podręczników. Gromada tych prowincjonalnych socjologów znalazła zatrudnienie w mnożonych w nieskończoność agencjach rządowych, lecz nikt nie dbał o jakość pracy, jaką wykonywali. Ci z nich, którzy występowali zagranicą, nazywali siebie antropologami, badającymi bądź co bądź egzotyczne dla reszty świata społeczności własnej ojczyzny. Po powrocie do Indii stawali się na powrót socjologami. Absolwenci słynnych uniwersytetów zagranicznych koncentrowali się na sprawach administracyjnych, organizowaniu swoich katedr, nawiązywaniem stosunków z władzami i autoreklamą. Na ogół nie starczało im już czasu na spokojne wypracowywanie metod badawczych i łączenie zdobytej zagranicą wiedzy z realiami ojczystego kraju.

Pozornie naśladowano najlepsze wzory Zachodu, lecz w sposób równie mało efektywny, co wygodny dla środowisk naukowych. I tak np. wzorem antropologii zachodnich zaczęto prowadzić badania własnych społeczności na prowincji. Zdaniem Saberwala nie zastosowano tutaj — wzorem ośrodków zachodnich — zasady poddawania wyników surowej krytyce i dyskusji. Wręcz przeciwnie, takie badania społeczności prowincjonalnych przez wywodzącego się z danego okręgu wiejskiego czy miasteczka antropologa kończyły się na opisie krajoznawczym, bez szerszego tła kulturowego, bez głębszej refleksji, bez prób porównań. Usiłowanie natomiast przenoszenia z Zachodu zasady, że „wygrywa najlepszy”, raz po raz koliduje z polityką promowania kandydatów, którzy legitymują się dawną przynależnością do kasty o tradycyjnie niskim statusie. Autor zarzuca antropologii i socjologii indyjskiej, że powierzchownie przenoszą te wzorce nauki zachodniej, które są wygodne dla miejscowego establishmentu i pomagają w robieniu kariery, przy łagodzeniu kryteriów jakości. Nie bez racji daje zatem swojemu artykułowi podtytuł „Niepewne transplantacje”.

Następny autor, Abdal Ghaffar M. Ahmed z uniwersytetu w Charturnie, w artykule przedstawiającym dzieje rozwoju badań antropologicznych w Sudanie i ich stan obecny, ma znacznie mniej samokrytycyzmu. W gruncie rzeczy zarzuty kieruje wyłącznie pod adresem dawnych władz kolonialnych w Sudanie, a ponadto atakuje euro-amerykańskich antropologów działających w tym kraju oraz kolejne sudańskie ekipy rządowe. Jego wywody wymagają od czytelnika uprzedniej znajomości realiów tego kraju, rozległego terytorialnie, lecz stosunkowo słabo zaludnionego i bardzo zacofanego cywilizacyjnie. Północna, zarabizowana i zislamizowana część Sudanu żyła od wieków w cieniu Egiptu tak pod względem politycznym, jak i kulturowym. Południowe obszary, zamieszkane przez pierwotne, ciemnoskóre ludy, były tradycyjnym terenem rajdów niewolniczych z północy. Oba te obszary w sposób dość sztuczny weszły w skład kondominium anglo-egipskiego, w którym — rzecz jasna — o wszystkim ostatecznie decydowali Brytyjczycy. Autor sudański w ogóle o tym nie wspomina, postanawiając rozpatrywać antropologię w swoim kraju z punktu widzenia etyki i ideologii badacza.

Nie bez racji dowodzi Abdel Ghaffar, że w okresie 1910-1956 brytyjska administracja kolonialna albo sama posiadała uniwersyteckie przygotowanie antropolo-

giczne, albo też korzystała z pomocy takich wybitnych antropologów, jak Seligman, Evans-Pritchard, Nadel i Lienhard. Uczeni ci badali przede wszystkim plemiona południowe, jak Azande, Anuak i Nuer, i autor przyznaje, że spod ich pióra wyszły wówczas dzieła o wybitnych walorach naukowych. Równocześnie jednak Sudańczyk zauważa, że południe stało się niejako poligonem dla wypracowania najważniejszych metod rządzenia krajem przez kolonizatorów.

W drugim okresie, w latach 1956-1971, a więc już po uzyskaniu niepodległości, nadal utrzymywał się wpływ na życie naukowe kraju uniwersytetu w Oksfordzie, a antropologię w Chartumie wykładali cudzoziemscy profesorowie na wydziale ekonomiki i nauk społecznych. W tym czasie rośnie zainteresowanie także i ludami północy Sudanu, powstaje kilka interesujących opracowań na ten temat. Tym niemniej angielscy antropolodzy nadal pracują jakoby w dawnym, kolonialnym stylu, nie potrafią się włączyć do programów polityki rozwojowej, nie znają arabszczyzny na tyle, by móc śledzić nurt dyskusji, jakie toczą się w sudańskich środowiskach inteligentkich i w lokalnym świecie polityków.

Należałoby zatem oczekiwać, że okres po roku 1971, trwający do dziś, daje autorowi artykułu więcej satysfakcji. Dowiadujemy się bowiem, że na samym tylko uniwersytecie w Chartumie w departamencie antropologii i socjologii pracuje 11 sudańskich absolwentów uczelni Zachodu, że liczba studentów tych dyscyplin dochodzi do 200 osób, a departament umożliwia im uzyskanie tytułów magistra i doktora antropologii w zakresie rozwoju i socjologii wsi. Antropologię wyklada się także w chartumskim oddziale Uniwersytetu Kairskiego i na Uniwersytecie Muzułmańskim, a ponadto na uczelniach Juba i Gezira. Dawnych wykładowców z Oksfordu zastąpili ich koledzy z Cambridge, a ponadto nawiązano kontakty z uniwersytetem w Hull i w Bergen, konkretnie zaś z tamtejszą szkołą Fredrika Bartha. Rozpoczął się odwrót od analizy strukturalno-funkcjonalnej. Podjęto próby wprowadzania marksizmu. W miejsce obserwacji towarzyszącej postanowiono wprowadzać obserwację interweniującą. Autor nie pisze niestety, na czym polegają te elementy marksizmu w pracy antropologów, ani też po czyjej stronie interweniują oni obserwując politykę władz realizowaną wobec ich współrodaków na wsi. Twierdzi tylko, że antropologia w Sudanie, niegdyś narzędzie kolonializmu, została przez rodzimych antropologów przemyślana na nowo i zmodyfikowana.

Cóż, kiedy kolejne ekipy rządzące Sudanem niepodległym zdają się zupełnie niedoceniać walorów moralnych i kompetencji merytorycznych rodzimych antropologów z Chartumu. Autorytetem w ich oczach nadal się cieszą wyłącznie obcy eksperci, przede wszystkim zaś ci, którzy są członkami wielonarodowych agencji rozwojowych ONZ. Zdaniem Abdela Ghaffara część tych obcych ekspertów to młodzi pracownicy naukowci, którzy w ten sposób uzyskują zezwolenie na badania terenowe w Sudanie, otrzymują dostęp do poufnych dokumentów państwowych (pilnie strzeżonych wobec antropologów rodzimych) i następnie piszą swoje dysertacje naukowe, dbając o własne kariery, a nie troszcząc się zbytnio o faktyczne doradztwo. Drudzy, bardziej perfidni, przybywają do Sudanu niekiedy po raz pierwszy w życiu, lecz z miejsca odgrywają rolę ekspertów. Na pobyt w Sudanie poświęcają zwykle zaledwie parę tygodni, dokonują pobieżnych objazdów terenowych, chętnie wypożyczają od swoich sudańskich kolegów manuskrypty prac, by wkrótce po wyjeździe do ojczyzny publikować wyniki swoich domniemanych badań. Z reguły lojalni wyłącznie wobec angażujących ich agencji międzynarodowych, są zupełnie obojętni na interesy ludności lokalnej, w sprawie której zabierają autorytatywnie głos. Sudańczyk przyznaje, że dla owych zagranicznych ekspertów-antropologów udział w międzynarodowej ekipie bywa nawet lukratywny, acz z drugiej strony trudno od nich nawet oczekiwać, by ich głos liczył się w sprawie takiego czy innego projektu rozwojowego. Międzynarodowe organizacje angażują

w skład swoich ekip antropologa społecznego traktując go raczej jako element dekoracyjny, a nie by wysłuchiwać jego opinii. Jedyną korzyścią z przyjazdów cudzoziemskich uczonych było spopularyzowanie przez nich umiejętności działania w zespołach międzydyscyplinarnych oraz podkreślenie wagi problemów rozwojowych jako pola dociekań antropologicznych.

Pozornie jednostronne i utrzymane w przesadnie gwałtownym tonie wystąpienie Abdela Ghaffara zawiera niestety dużo autentycznych spostrzeżeń, mimo że autor potraktował bardzo tolerancyjnie swoich sudańskich kolegów⁴. Jego wystąpienie łącznie z poprzednim artykułem dotyczącym Indii tworzy kompleks zagadnień trudnych do rozwiązania w Trzecim Świecie: niedomogi pospiesznie wyszkolonej, rodzimej kadry naukowej i niezbyt fortunne poczynania badaczy-obcokrajowców, nie zawsze zgodne z interesami kraju, w którym prowadzi się te eksploracje.

Kolejnym, ostatnim w dyskusji przedstawicielem krajów rozwijających się jest Otávio Guilherme Velho z brazylijskiego Universidade Federal do Rio de Janeiro. Zatytułował on swój artykuł *Przez okulary Althussera: najnowsza antropologia społeczna w Brazylii*. Znakomitą większość swego wywodu poświęca on wpływowi Louisa Althussera, francuskiego lewicowego antropologa na brazylijskie środowisko naukowe poczynając od lat 60-tych. Autor artykułu wspomina co prawda, że już w roku 1933 napisano w Brazylii liczącą się w literaturze światowej pracę antropologiczną G. Freyre, *Casa Grande e Senzala*, lecz Brazylijskie Towarzystwo Antropologiczne jeszcze w roku 1954 liczyło zaledwie 41 członków. W roku 1979 liczba ich wzrosła do 408. Nadal na uniwersytetach brazylijskich antropologia społeczna tworzy dodatek do wykładów z nauk społecznych i politycznych, natomiast nie stanowi ona odrębnego przedmiotu studiów. Do początku lat 60-tych kształt tej dyscypliny w Brazylii nadawali uczeni z USA oraz antropolodzy pochodzenia niemieckiego. Wśród nich Curt Nimuendajú, którego prawdziwe nazwisko brzmiało Kurt Unkel. Velho podaje zestaw ilościowy i jakościowy projektów badawczych o charakterze antropologicznym, jakie realizowane są dziś w Brazylii przez poszczególne instytucje. 34 dotyczy społeczności plemiennych, 19 międzyetnicznych stosunków wśród grup indiańskich, a dalszych 18 traktuje na temat takich stosunków panujących między nieindiańskimi grupami narodowościowymi. Dalej 5 projektów dotyczy zjawiska przesuwania się granic kulturowych, a dalsze 14 brazylijskiego chłopstwa. 3 projekty realizuje się badając miejskie ruchy społeczne, a 23 związanych jest z robotnikami zurbanizowanych obszarów. 7 projektów łączy się ze sprawą symboliki narodowej i rytuału, a 15 poświęcono różnym grupom religijnym. Kwestii reprezentacji w społeczeństwie służyć ma 12 projektów, 9 dotyczy warstw średnich oraz problemów patologii społecznej, 2 wiążą się z etnodemografią historyczną, 9 natomiast ma za temat antropologię twórczości intelektualnej. Antropologii zdrowia przypisano 4 projekty badawcze, a antropologii oświaty i wykształcenia 5. Tyleż, to jest 5 projektów, ma służyć zagadnieniom teorii antropologicznej.

Autor, wraz z innymi uczonymi brazylijskimi, krytykuje tę przesadną dywersyfikację tematyczną badań. Na marginesie tego niezbyt ciekawego wystąpienia,

⁴ Nie tyle jednak winić należy w takich wypadkach międzynarodowe agencje rozwojowe, co miejscowe elity władzy, nieraz skorumpowane i usiłujące wykorzystać programy rozwojowe dla własnych korzyści. Chodzi o zaspokojenie lokalnych ambicji tego czy innego notabla lub po prostu o użycie zagranicznych środków finansowych na rzecz prywatnych, wpływowych osób. Najczęściej spotyka się jednak sytuacje, w której rząd posługuje się zagranicznym ekspertem, aby ten uzasadniał takie czy inne sposoby wydatkowania państwowych pieniędzy na wątpliwe projekty rozwojowe. Z tego rodzaju praktykami stykali się także polscy eksperci, pracujący zarówno w Afryce, jak i na Bliskim Wschodzie.

operującego mnóstwem aluzji do lokalnych wydarzeń politycznych i napięć społecznych, wypadnie zauważyć, że właściwie brak tu jakichkolwiek akcentów w obronie brazylijskich społeczności indiańskich, będących ostatnio przedmiotem wyzysku i wywłaszczania. Ten drażliwy temat dziwnie mało interesuje antropologów brazylijskich, skądinąd — w ujęciu Velho — reprezentujących jakoby bezkompromisowo lewicowe poglądy społeczne.

Zasadniczym problemem, jaki zdaje się trapić współczesnych antropologów z mówiącej po angielsku części Kanady, jest bezpośrednie sąsiedztwo środowisk naukowych Stanów Zjednoczonych. I dlatego Gordon Inglis, reprezentujący Memorial University of Newfoundland, zatytułował swój artykuł: *Ze stoniem w łóżku*. Wprawdzie pierwsze regularne wykłady z antropologii zaczęto już jakoby w roku 1857 prowadzić na Uniwersytecie w Toronto, lecz jeszcze dziś Kanada żyje w cieniu potężnej metropolii antropologicznej z południa. Inglis tłumaczy, że prężne i atrakcyjne ośrodki antropologiczne Stanów Zjednoczonych, a zwłaszcza uniwersytet w Chicago, przyciągały zawsze najaktywniejsze indywidualności kanadyjskie w tej dyscyplinie. Do Kanady przybywa na wykłady wielu uczonych amerykańskich. Kanadyjscy antropolodzy wolą publikować w czasopismach amerykańskich, posiadających szerszy zasięg. W końcowych partiach swego wystąpienia Inglis bardzo sceptycznie ocenia przyszłość kanadyjskich ośrodków uniwersyteckich i wykształconych przez nie antropologów. W o wiele trudniejszej niż to sobie wyobrażano przed 20 laty sytuacji ekonomicznej kraju i świata antropolodzy muszą wyraźnie określić swoją pozycję w nauce, w społeczeństwie i na rynku pracy, by istotnie znaleźć zastosowanie dla zdobytych w trudzie stopni naukowych.

Tych skomplikowanych problemów zdają się nie posiadać antropolodzy Kanady frankofońskiej, działający w największej terytorialnie prowincji Quebec. Gerald L. Gold z York University w Toronto i Marc-Adélarde Tremblay z Université Laval w Quebec twierdzą, że antropologia w ich części kraju rozwija się harmonijnie. Narodziła się w latach 50-tych naszego stulecia, w cieniu socjologii. Kolejny impuls rozwojowy otrzymała po roku 1960, kiedy to zwyciężyła w Kanadzie wschodniej idea równouprawnienia dla ludności mówiącej po francusku. W latach 70-tych antropologia wkroczyła na uniwersytety frankofońskie. Obok tradycyjnych zainteresowań kulturą Indian prowincji Quebec i tradycyjną kulturą francuskich Kanadyjczyków, zachowujących sporo relikwów z dawnej Europy kontynentalnej, zwrócono uwagę na problemy współczesne, związane z tak zwanym budowaniem świadomości narodowej. Troskę autorów budzi nie tyle problem zatrudnienia antropologów w przyszłości, co wciąż zbyt mały ich wpływ na politykę społeczną i gospodarczą prowincji Quebec. W sferach politycznych antropolodzy nadal bowiem dają się dystansować lokalnym socjologom...

Wystąpienie w dyskusji polskich etnografów, Józefa Burszty i Bronisławy Kopyczyńskiej-Jaworskiej, zatytułowane jest po prostu *Etnografia polska po II wojnie światowej*. W swoim artykule zwracają szczególnie uwagę na okresy 1948-1950, 1954-1956 oraz na lata po roku 1970. Chodzi tu bowiem nie o kronikarski wywód, lecz o zasygnalizowanie punktów zwrotnych. Autorzy kreślą więc najpierw realia powojennej odbudowy dyscypliny, którą także dotknęły liczne straty w wyniku wojny i okupacji. Następnie przedstawiają okres narzucania nowego podejścia do badań i nowej interpretacji. Tłumaczą konsekwencje zmian organizacyjnych dla całej nauki polskiej w początkach lat 50-tych, a szczególnie dla etnografii i dyscyplin pokrewnych. Nie cofając się przed krytyką zjawisk zdecydowanie negatywnych, starają się dostrzec także pozytywne efekty nowego podejścia badawczego. Podkreślają walory szeregu powstałych w latach 50-tych prac, a równocześnie i straty wynikające z okresowych izolacji etnografii polskiej względem zagranicy. Obszernie omawiają zmiany, jakie zaszły w dziedzinie badań krajowych po roku

1956, oraz odnowienie kontaktów zagranicznych, przede wszystkim z antropologiczną myślą Zachodu. Wskazują na próby reorganizacji kierunków badań etnograficznych jako całości, wymieniają najważniejsze dziedziny kultury ludowej w Polsce, które znalazły się w centrum uwagi etnografów. Pisząc o instytucjach zajmujących się w naszym kraju szkoleniem etnografów, podkreślają wagę studiów terenowych, mających zawsze u nas pierwsze miejsce. Charakteryzując okres po roku 1970 autorzy przedstawiają także polskie osiągnięcia na polu etnografii pozaeuropejskiej w postaci zespołowych wypraw i badań indywidualnych. Wreszcie piszą o najnowszych sporach teoretycznych, stanowiących odbicie dyskusji, jakie toczyły się i toczą w antropologicznych i etnograficznych środowiskach innych krajów, przede wszystkim na Zachodzie. Nie opowiadając się po czyjejkolwiek stronie w tych sporach autorzy kończą wywody przypuszczeniem, że najbliższe lata zweryfikują szereg postaw i poglądów, ambicji i pomysłów badawczych⁵.

Dla nas szczególnie interesujący może być artykuł o antropologii szwedzkiej. Kraj nam geograficznie bliski, chociaż żyjący od pokoleń w odmiennych warunkach historycznych i politycznych, ma jednak — podobnie jak i Polska — stare tradycje życia umysłowego. Tak jak u nas, również w Skandynawii z kulturą ludową wiązano wielkie nadzieje i uważano ją nieraz za źródło inspiracji w twórczości narodowej.

Autorem artykułu *20 lat szwedzkiej antropologii społecznej: 1960-1980* jest profesor uniwersytetu sztokholmskiego, jeden z inicjatorów dyskusji, Ulf Hannerz. Okazuje się, że jeszcze w latach 20-tych naszego wieku zaledwie 7 etnografów pracowało w Szwecji na pełnych etatach. Dyscypliną tą interesowała się tylko garstka ludzi. Wykłady z etnografii prowadzili pracownicy muzeum w Sztokholmie i Göteborgu. Jeszcze w latach 60-tych nadal na uniwersytecie sztokholmskim etnografię wykładali muzealnicy, na ogół ograniczając się do obszernego komentarza w czasie demonstracji obiektów zabytkowych. Obecnie, w połowie lat 80-tych, dyscyplina ta zatrudnia na pełnych etatach lub w niepełnym wymiarze godzin 25 pracowników naukowych. Na czele ośrodków uniwersyteckich w Sztokholmie, Göteborgu i Uppsali stoją profesorowie. Parę innych uniwersytetów, a wśród nich uniwersytet w Lund zaczęło oferować regularne studia z zakresu antropologii społecznej.

Pierwotnie posługiwano się wymiennie terminami „etnografia” i „etnologia”, przy czym popularniejszy był ten pierwszy. Łączył on zagadnienia rodzimej kultury z podobnymi problemami kultur pozaeuropejskich oraz zjawiskami badanymi przez archeologów nie interesujących się światem antycznym. Niekiedy stosowano też określenie „folk liv” na etnografię krajową i wyróżniano etnografię „ogólną”, porównawczą. Z dala trzymano się od socjologii, która zajmowała się zagadnieniami współczesnego społeczeństwa szwedzkiego. Po II wojnie światowej na fali licznych wyjazdów Szwedów do krajów anglosaskich rośnie fascynacja tamtejszą antropologią społeczną, a zarazem rodzi się sprzeciw wobec dotychczas uprawianej etnografii, która interesowała się bardziej wytworami rąk ludzkich niż samym człowiekiem. Lata sześćdziesiąte to wzrost zainteresowań problemami współczesnego Trzeciego Świata, rozluźnienie więzów łączących ośrodki akademickie z muzeami i modyfikacja studiów uniwersyteckich. Wtedy wprowadzony zostaje termin „antropologia społeczna” lub „kulturowa”.

Ferment w naukach społecznych nie ograniczał się zresztą tylko do etnografii i antropologii. Pod wpływem amerykańskich wzorów rozwinięto badania socjologiczne. Ale stosunkowo szybko pojawia się krytyka kwantytwnych metod socjo-

⁵ Autorzy szkicu opolskich środowiskach badawczych nie mogli uwzględnić Zakładu Antropologii Społecznej Instytutu Socjologii na Uniwersytecie Jagiellońskim w Krakowie, gdyż jednostka o tej nazwie została wydzielona już po napisaniu artykułu.

logów, którym zarzuca się zbyt małe zainteresowanie realiami życia. Na przełomie lat 60-tych i 70-tych młodzi badacze w studiach nad społeczeństwem szwedzkim wprowadzają coraz szerzej metodę obserwacji towarzyszącej. Coraz popularniejsze stają się także hasła populiistyczne wzywające do „spojrzenia z dołu”, czyli z perspektywy szarego obywatela. Także i „folk liv” rozszerza swoje zainteresowania na zjawiska współczesne. Antropologia szwedzka z kolei oprócz społeczeństw pozaeuropejskich zajmuje się problemami rodzimymi. Wciąż jednak więzy z socjologią są luźne. Fakt utrzymywania się barier między poszczególnymi dyscyplinami autor artykułu tłumaczy dążnością do możliwie dogłębnych studiów.

Szwedzcy antropolodzy w pierwszym rzędzie interesują się krajami Trzeciego Świata, badają ich procesy rozwoju, lokalne układy sił, nierówności społeczne, zależności w strukturach społecznych, politycznych i gospodarczych. Zajmują się często mniejszościami narodowymi. W problematyce krajowej nieraz pasjonuje ich zjawisko napływu do Szwecji mas obcych robotników i ich rodzin, co rodziła zjawiska nieznane dawniej w tym kraju uczucia ksenofobii. Spośród krajów rozwijających się Szwedzi mieli swój najliczniejszy udział jako konsultanci projektów rozwojowych i badacze w Afryce Wschodniej.

Nie posiadając wielkich, starych tradycji antropologicznych rozwinęli Szwedzi zainteresowania społecznościami chłopskimi i miejsko-przemysłowymi, stosunkowo mniej zajmując się analizą kultur małych, izolowanych grup etnicznych. Hannerz polemizuje z zarzutami pod adresem uczonych szwedzkich, że w sposób ciasny trzymają się faktów, stronią od wartościowania i najlepiej czują się w suchej, sformalizowanej metodologii. Dowodzi, że właśnie antropolodzy w jego kraju chyba wyłamują się z tego stereotypu. Oni w każdym razie przejawiają o wiele więcej indywidualizmu niż uczeni innych dyscyplin, penetrując tematy obce, dla innych nowe, a nawet nieco ryzykowne.

Autor artykułu przyznaje, że największy wpływ na antropologię szwedzką mają kraje anglosaskie, aczkolwiek ostatnio szybko rośnie zainteresowanie „alternatywą francuską”. Znajomość francuszczyzny była w Szwecji zbyt znikoma, ażeby poprzednio Francja mogła dostarczać wzorów. Twierdzi dalej, że szwedzkie ośrodki naukowe starają się utrzymywać kontakty bynajmniej nie wyłącznie z krajami „centrum”. Wymienia przybyszów z Kenii, Indii, Meksyku, wspominając o najnowszych stosunkach nawiązywanych z Polską i Turcją. Zwraca uwagę na kontakty z uczonymi innych krajów skandynawskich, chociażby pod kątem zainteresowań społecznościami wiejskimi. Przyznaje, że nowoczesna antropologia Skandynawów zrodziła się wcześniej w Norwegii, w Bergen, acz poglądy Bartha nie zdobyły w Szwecji zbyt wielu naśladowców.

Kończąc swoje wystąpienie Hannerz — podobnie jak jeden z Kanadyjczyków — pesymistycznie ocenia możliwości kariery dla młodych antropologów. Widzi szereg trudności ekonomicznych. Ponadto przewiduje, że pozaeuropejskie kraje Trzeciego Świata coraz częściej zaczną się zamykać dla europejskich antropologów jako pole obserwacji naukowych. Przypuszcza, że w przyszłości antropologia musi zająć się już chociażby z tej przyczyny społeczeństwami własnych krajów.

W posłowie zatytułowanym *Widok z centrum* George W. Stocking Jr. z University of Chicago usiłuje usystematyzować to, co powiedzieli autorzy poszczególnych wystąpień. Stara się też w sposób ogólny nakreślić ewolucję sytuacji, w której działała i działa antropologia światowa. Jego zdaniem euro-amerykańskie fascynacje kulturami „innych” miały zawsze ideologiczny charakter. „Inni” byli przecież eksploatowani, więc uczonych XVIII i XIX w. niejednokrotnie obciążał bagaż rasistowski: „wiara w niższość innych”. Lecz stopniowo wielu antropologów poczęło się uważać za przyjaciół „dzikich”, których małe, izolowane skupiska badali jako elementy tworzonego następnie obrazu kultury. Ta liberalna, reformistyczna, antyeu-

ropocentryczna antropologia była alternatywą wielkich przewrotów. Nie kwestionowała dominacji kolonialnej, a nawet ją poniekąd popierała. Kres temu położyła epoka dekolonizacji. Wtedy hamletyzującym antropologom zadano obcesowe pytanie, po czyjej właściwie stronie działają. Nastąpił zmierzch badań małych, izolowanych grup. Zaatakowano synchroniczny funkcjonalizm strukturalny. Zaczęto badania wielkich, licznych społeczności, mających ambicje tworzenia narodów. Wzrosło znaczenie historii. W antropologii anglosaskiej pojawia się marksizm. Kryzys dotychczasowej antropologii rodzi pytania: czym antropologia jest i czym być powinna.

Amerykański uczony twierdzi, że zasadniczą cechą antropologii peryferyjnych jest rola „budowniczych narodu”. Antropologie te, w przeciwieństwie do ośrodków centralnych, wciąż obcinających kupony z kolonialnej przeszłości, nie mają jeszcze ustabilizowanej pozycji we własnych społeczeństwach. Odrzuciły one statyczny model synchronicznych badań na rzecz dynamicznego, prognozującego, utylitarnego. Charakteryzuje te antropologie bliskie sąsiedztwo z socjologią, nawet wtedy, gdy z nią nie konkurują o status społeczny i poparcie rządowe. Antropolodzy z krajów Trzeciego Świata badają swoich „innych” patrząc na nich z góry, a nie przyjmując ich perspektywę „od dołu” drabiny społecznej. Mając na ogół mocne powiązania z nowymi strukturami władzy gotowi są „innych” nie tylko obserwować, ale i zmieniać. Ta nowa, interweniująca postawa zmienia zasadnicze założenia badawcze antropologa peryferyjnego obszaru.

Konkluzja jest jednak dość zaskakująca. Stocking twierdzi, że mimo bardziej relewantnych niż dawne badań uprawianych przez antropologie peryferyjne ich środowiska naukowe nadal nie uzyskały zbyt mocnej pozycji w swoich społeczeństwach i w oczach swoich rządów. W gruncie rzeczy cierpią one na te same bolączki, na jakie uskarża się wielu uczonych z „centrum”.

Dyskusja „Etnosu”, jak każda dyskusja o tak szerokim zakresie tematycznym i zasięgu światowym, może budzić szereg zastrzeżeń. Rodzi się więc zarzut reprezentatywności. Stocking gotów jest nawet twierdzić, że dyskutanci wywodzą się z lokalnego establiszmentu naukowego, co daje obraz jednostronny. Takie zarzuty jednak do niczego nie prowadzą, gdyż zawsze ktoś może nam domyślać się jakiejś „milczącej większości”, która będzie miała rzekomo zdanie odmienne. Natomiast zastrzeżenie musi chyba wzbudzić zupełny brak w dyskusji antropologów i etnografów niemieckich. Pominięcie całkowite w dyskusji tego środowiska stwarza sytuację niemal karykaturalną. Nie inaczej wygląda brak — oprócz Polaków — innych etnografów i teoretyków kultury z Europy środkowo-wschodniej. Należy się obawiać, że zestaw dyskutantów dobierano przypadkowo. Ciekawy skądinąd model „centrum-peryferie” niezbyt chyba nadaje się do zademonstrowania na przykładach tak przemieszanych geograficznie i kulturowo. Inaczej będzie rzecz wyglądała w krajach, gdzie z przyczyn zrozumiałych środowiska uczonych są cienką, niemal załączkową warstwą w społeczeństwie, a zupełnie inaczej tam, gdzie kraj posiada stare, ugruntowane tradycją kręgi uniwersyteckie. Sztuczne łączenie wypowiedzi z obszarów Trzeciego Świata z wystąpieniami Europejczyków czy Kanadyjczyków co najwyżej obraz zaciemnia. Widzimy to wyraźnie w wypowiedzi autora postawia, który zdaje się nie dostrzegać, że idea „budowania narodów” ma w Europie kontynentalnej stosunkowo starą tradycję wśród badaczy kultury, aczkolwiek nie nazywali oni wtedy siebie „antropologami”. Zauważmy jednak, że organizatorami dyskusji byli Szwedzi, którzy od wieków nie mieli powodów do obaw o swój byt narodowy, a podsumowanie zaproponowano Amerykaninowi. Uderza pewien kontrast między artykułem Polaków, a resztą dyskutantów. Właściwie wszyscy prócz naszych rodaków prezentują okres, w którym albo w ogóle rodzą się badania antropologiczne w ich krajach niejako „na surowym korzeniu”, albo też w sposób

zdecydowany wyodrębnić się swoisty rodzaj podejścia badawczego i interpretacji, zwany „antropologicznym”. W wystąpieniu polskim czytamy tylko o tragicznej, bolesnej przerwie w uprawianiu etnografii w okresie II wojny światowej. Artykuł mówi o podjęciu działalności po wojnie, o wielu zmianach, o dyskusjach, lecz nie o jakimś kategoriycznym zerwaniu. Uogólniające wnioski, jakich dokonał względem sytuacji polskiej etnografii Stocking⁶, są raczej wynikiem nieporozumienia, aczkolwiek stanowią dla nas sygnał ostrzegawczy, że tak nas „centrum” widzi. A przynajmniej widzieć może. Jedną z mocniejszych stron dyskusji — oprócz przedstawienia prowokacyjnego modelu centrum i peryferii oraz nakreśleniu autorów antropologii centralnych — jest chyba zestaw problemów, jakimi żyją uczeni w różnych środowiskach świata. Dla mnie osobiście najbardziej interesującym był dwugłos Hindusa i Araba sudańskiego. Musimy sobie jednak uświadomić, że czas, przynajmniej w niektórych częściach naszego globu, płynie szybko i że to, o czym czytamy w dyskusji sprzed 3-4 lat, już staje się tu i ówdzie zaledwie historią nauki.

Leszek Dziegieł

JOHN S. MBITI, AFRYKAŃSKIE RELIGIE I FILOZOFIA (tytuł oryginału: *African Religions and Philosophy*), Warszawa 1980, Instytut Wydawniczy PAX, tłum. Krystyna Wiercieńska, ss. 363

John S. Mbiti — profesor teologii, a jednocześnie rdzenny Afrykańczyk urodzony i wychowany w Kenii, autor *Concepts of God in Africa* (London—New York 1970), w pracy *Afrykańskie religie i filozofia* przedstawia obraz duchowej kultury mieszkańców Czarnego Łądu, traktując człowieka jak *homo religiosus*¹. Dzięki temu pogłębia naszą znajomość samego człowieka, a zarazem — wiedzę o faktach i przeżyciach religijnych. Zadaniem autora jest „nie tylko badanie wierzeń dotyczących Boga i istot duchowych, lecz także religijnych dziejów jednostki od okresu poprzedzającego moment urodzenia do okresu po jego fizycznej śmierci oraz badanie ludzi odpowiedzialnych za formalne rytuały i ceremonie” (s. 18).

⁶ Według Stockinga „antropologia polska” reprezentowała cechy „hegemonicznych” wpływów radzieckich w okresie forsowania ortodoksyjnego marksizmu lat 50-tych, podobnie jak inne z omawianych w dyskusji krajów pozostawało pod hegemonicznym wpływem nauki USA, Anglii i Francji. Dalej dowiadujemy się, że zarówno Szwedzi, jak Polacy utworzyli środowiska naukowe „wtórnie metropolitalne”. Amerykanin zastanawia się, czy polskiej „antropologii” (naturalnie wciąż myśli o naszej etnografii) nie zaliczyć do „kolonialnej” z uwagi na wyżej wspomniany okres błędów i wypaczeń. Polskie środowisko badawcze dlatego wydaje mu się poniekąd bliskie szwedzkiemu, że ani u nas, ani u nich nie prowadzili badań terenowych jacyś obcokrajowcy. Oraz dlatego, że i Szwedzi, i Polacy zainteresowali się badaniami zamorskimi. Etnografia polska służy dalej Stockingowi tylko po to, by traktować ją jako przykładowy wyjątek od reguły: nigdzie marksizm nie zapuścił poważniejszych korzeni w dociekaniach antropologicznych z wyjątkiem prób jego forsowania w naszym kraju do roku 1956. Potem zresztą, już to na fali liberalizacji kontaktów naukowych, a już to drogą fascynacji ośrodkami Zachodu, nastąpiło u nas skierowanie uwagi na anglo-amerykańskie i francuskie centrum. Polacy nie okazali się zatem zbyt oryginalni i poszli śladem innych ośrodków peryferyjnych. Także ich utyskiwania na zbyt małą „rolę etnografów w państwowej polityce kulturalnej” w porównaniu z socjologami stanowią tylko głos w chórze narzekania antropologów różnych nacji peryferyjnych, sfrustrowanych sukcesami i koneksjami ich kolegów uprawiających socjologię. Amerykanin nie usiłuje być jakoś szczególnie uszczypliwym względem naszych środowisk naukowych. Co najwyżej posadzić go można o uproszczoną wizję. A także podejrzewać, że jego sądy mogą być również i wobec innych krajów niezbyt trafne.

¹ Por. np. Z. J. Zdybicka, *Człowiek i religia*, Lublin 1978, s. 16.

Mbiti uważa, że w Afryce nie ma ludzi pozbawionych życia religijnego ponieważ: „Kanon religii afrykańskich wpisane są wszędzie w życie wspólnoty [...], a przynależność ta wymaga uczestniczenia w wierzeniach, ceremoniach, rytuałach i uroczystościach tejże wspólnoty. Jednostka nie może oderwać się od religii swojej grupy, bo w ten sposób oddzielałaby się od własnych korzeni, własnego podłoża, własnego układu bezpieczeństwa, od więzi krwi i od całej grupy tych, którzy uświadamiają mu jego własną egzystencję. [...] Tak więc wyzbycie się religii to wyłączenie się z całego życia społecznego” (s. 16-17).

Autor widzi różnicę pomiędzy spojrzeniem na problem religii i filozofii afrykańskiej we współczesnych tendencjach nauki propagowanych przez ludzi białych a Afrykańczyków. Podkreśla, że „inny sposób badania religii i filozofii Afryki reprezentują uczeni afrykańscy, którzy podejmują jeden temat i badają go dogłębnie w kontekście ludu, do którego należą. To również ma ogromną wartość, ponieważ badania skupiają się na danym temacie, który jest opisywany przez doświadczenie i rozumienie Afrykanina. W tym wypadku jedna z głównych korzyści wynika stąd, że uczeni znają język i ludzi od wewnątrz, a nie zewnątrz” (s. 29).

Książka ta stanowi studium umysłowości i wierzeń ludów Afryki. Autor wskazuje w nim, że religia dla Afrykańczyka jest cechą najistotniejszą, należąca do jego natury. Pojawia się ona nie tylko ze względu na okoliczności natury biologicznej, ale przede wszystkim — na uwarunkowania społeczne, tradycję oraz określone mieszkańcom Czarnego Lądu stanowisko w przyrodzie i związane z tym zagrożenie. „Dla ludów afrykańskich wszechświat ma charakter religijny. Natura w najszerszym rozumieniu tego słowa nie jest pustym, bezosobowym przedmiotem lub zjawiskiem — ma znaczenie religijne. [...] Dla ludów afrykańskich ten religijny charakter wszechświata nie jest akademicką tezą; jest empirycznym doświadczeniem, które osiąga swój szczyt w aktach kultu” (s. 81).

Z wywodów autora wynika, że życie religijne przysługuje człowiekowi z natury. Nie można się z tym zgodzić, życie religijne bowiem nie jest czynnikiem konstytutywnym człowieka, ale tylko jego predyspozycją².

J. S. Mbiti ujmuje zagadnienie ukazane w książce w sposób opisowy i wyjaśniający, zestawiając i porównując ze sobą elementy reprezentatywne dla religii afrykańskich z obszaru całej Afryki. Postępowanie badawcze Mbitiego jest konsekwentne w stosunku do przyjętej tezy, że religia u Afrykańczyków tkwi w ich całym systemie istnienia. „Religijność Afrykanów jest powszechnie znana, a każdy lud afrykański ma swój własny system religijny, układ wierzeń i praktyk. Religia tak bardzo przenika wszystkie dziedziny życia, że nie zawsze jest łatwe lub możliwe jej wyodrębnienie. Tak więc, badanie afrykańskich systemów religijnych staje się ostatecznie badaniem samych ludów i całej złożoności ich życia tradycyjnego i współczesnego” (s. 15). Mając to na uwadze, autor rozważa różne religie w kategoriach podobieństw i różnic, by w ten sposób pokazać ogólny obraz tego zagadnienia w Afryce. Przyjęta przez Mbitiego metoda jest trafna, tak obszerny materiał trudno bowiem porządkować inaczej, by nie wdarł się chaos.

Istotne dla wyjaśnienia religijności Afrykańczyków jest pojęcie czasu. Odpowiednie pojmowanie tego słowa przez czytelnika jest dla Mbitiego bardzo ważne, gdyż stanowi ono klucz do zrozumienia religii i filozofii afrykańskiej. „Mój sposób ujęcia w tej książce polega na traktowaniu religii jako zjawiska ontologicznego z pojęciem czasu jako pojęciem kluczowym dla choć częściowego zrozumienia religii i filozofii Afryki. Nie utrzymuję, że pojęcie czasu wyjaśnia wszystko, ale jestem przekonany, że przyczynia się do zrozumienia przedmiotu, i jeśli zrozumiemy go choć w części, to rezultat naszych wysiłków i tak przekroczy nasze oczekiwania” (s. 30).

² Por. np. E. Gilson, *Elementy filozofii chrześcijańskiej*, Warszawa 1965, s. 37-78.

Autor podkreśla wagę czasu, ponieważ: „Pojęcie czasu może być pomocne w wyjaśnieniu wierzeń, postaw, praktyk i w ogóle sposobu życia ludów afrykańskich nie tylko w układzie tradycyjnym, ale i także w sytuacji współczesnej” (s. 33).

Czym więc jest czas? W koncepcji klasycznej (np. arystotelesowskiej) — miarą zmian. Podobnie dla Afrykańczyków, jest on „układem wydarzeń, które miały miejsce, które dzieją się teraz, i tych, które mają nastąpić w najbliższej przyszłości” (s. 33).

J. S. Mbiti uważa, że problem religii w Afryce nigdy dotąd nie był badany właściwie, a to ze względu na niedostrzeganie znaczenia czasu w tej kulturze. Czas jest dla autora „tym, co jest teraźniejszością, i co jest przeszłością. Jest on ruchem raczej «do tyłu» niż «do przodu», a ludzie zwracają swe myśli nie ku rzeczom przyszłym, ale głównie ku temu, co się już wydarzyło. Ta orientacja czasu, ujęta dwoma głównymi wymiarami — teraźniejszości i przeszłości — dominuje w afrykańskim rozumieniu jednostki, wspólnoty i wszechświata, które tworzy pięć kategorii ontologicznych” (s. 33-34). Wspomniane kategorie to: 1. Bóg, 2. Duchy, 3. Człowiek, 4. Zwierzęta i rośliny, 5. Zjawiska i przedmioty pozbawione życia. Autor koncentrując się na tych kategoriach omawia naturę religijną, kultury, funkcje żywych i umarłych oraz znaczenie związanych z nimi rytuałów, podając jednocześnie ciekawe przykłady. Pokazuje również zmiany zachodzące we współczesnej kulturze afrykańskiej. „Współczesne zmiany w Afryce nałożyły się na społeczności z natury religijne i same ulegają wpływowi owej tradycyjnej religijności” (s. 268). J. S. Mbiti zwraca głównie uwagę na religijny aspekt zmian, przy czym zmianę rozumie jako wkroczenie nowego porządku w stary, afrykański — już zaakceptowany ład.

Prezentowana książka jest pozycją godną uwagi zarówno ze względu na poruszaną problematykę i sposób jej ujęcia, jak i na jej solidne przygotowanie. Każdy rozdział zawiera obszernie przypisy, w których autor podaje główne źródła swoich informacji. Zamieszcza również bogatą bibliografię zawierającą pracę wielu autorów zagranicznych. Zamieszczono też w książce niewielki wykaz prac autorów polskich. Na końcu książki jest też indeks nazw i nazwisk, indeks ludów i języków afrykańskich oraz lista plemion i grup plemiennych cytowanych w tekście.

J. S. Mbiti jest w swej pracy na wpół teologiem, a na wpół etnologiem. Stosuje terminologię z pogranicza tych dwóch dyscyplin. Teologia jednak — rozumiana jako refleksja nad rzeczywistością nadprzyrodzoną — jest zasadniczym sposobem patrzenia autora na problem religijności afrykańskiej. Autor stara się przy tym patrzeć na omawiany przez siebie problem w sposób obiektywny, a nie przez pryzmat własnych przekonań.

Mbiti bada rzeczywisty stan religijności afrykańskiej w aspekcie kulturowym, uwzględniając jednak w dużym stopniu znaczenie faktów społecznych. Dzięki temu umiejętnie potrafi powiązać fakty kulturowe w zrozumiałe dla czytelnika całości.

Z książką tą warto się zapoznać, gdyż wzbogaca naszą wiedzę o Czarnym Lądzie, zwłaszcza zaś — o jego duchowości. Warto ją polecić w szczególności tym, których interesuje religia i kultura afrykańska.

Maria Idźkowska

WAJERIAN SOBISIAK, *Kultura rodzima Polonii zachodnioeuropejskiej*, Poznań 1983.

Książka W. Sobisiaka jest owocem niezwykle przedsięwzięcia badawczego, nie mającego analogii we współczesnym dorobku etnografii polskiej, jak i nauk pokrewnych. Autor jej rozpoczął w 1968 r., na własną rękę i przy użyciu własnych środków finansowych oraz pomocy osób prywatnych zagranicą, badania nad kul-

turą zbiorowości polonijnych w Europie Zachodniej i kontynuował je systematycznie przez 15 lat, nadal w pojedynkę, choć później już przy finansowej pomocy macierzystego uniwersytetu oraz Komitetu Badań Polonii PAN. W ciągu tych lat dotarł do różnych środowisk wychodźców polskich i ich potomków w 12 państwach (Austria, RFN, Berlin Zach., Szwajcaria, Włochy, Francja, Belgia, Holandia, Luksemburg, W. Brytania, Dania i Szwecja), przeprowadził około 600 wywiadów z dobranymi osobami, według kwestionariusza zawierającego kilkaset pytań, a w kilkunastu miejscowościach przeprowadził badania ankietowe. W ciągu kilkudziesięciu tygodni swych badań terenowych dokonywał obserwacji setek różnych sytuacji i zdarzeń, uczestnicząc w zebraniach i uroczystościach, w imprezach kulturalnych i lekcjach szkolnych, w prywatnych przyjęciach i rozmowach. Musiał się posługiwać pomocniczo kilkoma językami obcymi, w tym zwłaszcza niemieckim, francuskim i angielskim, a w paru innych przynajmniej biernie się orientować. Szczęśliwie spotykał wszędzie, jak podkreśla we wstępie, żywe i życzliwe zainteresowanie ze strony badanych środowisk i osób, które „chętnie i w bardzo rzetelny sposób dzieliły się swoimi spostrzeżeniami” (s. 10), udostępniały też źródła pisane i fotografie. Przewertował też dziesiątki roczników różnych pism polonijnych.

W pracy tej nie miał właściwie poprzedników. Wprawdzie literatura dotycząca polskiego wychodźstwa w Europie, przytoczona w książce, może uchodzić za obfitą, ale dotyczy ona głównie historii tego wychodźstwa, jego problemów organizacyjnych, ekonomicznych, społecznych, politycznych. Nieco publikacji odnosi się do spraw oświatowych i religijnych, duszpasterskich. Z zakresu problematyki najbardziej istotnej dla autora, będącej głównym przedmiotem jego badań terenowych, odnotować mógł dosłownie tylko jeden artykuł dotyczący Polaków w Danii i dwie, niewielkie publikacje dotyczące polskiej osady pod Stambułem, w Turcji, nie licząc drobnych raczej fragmentów w opracowaniach innych zagadnień. Osobno wymienić trzeba nieliczne również, poważniejsze publikacje na temat zagadnień pracy, działalności oświatowej, związkowej i in. w zbiorowościach polonijnych.

Jest to więc w sumie opracowanie oparte przede wszystkim na własnych materiałach autora, zebranych w trakcie badań terenowych, przy pomocniczym wykorzystaniu informacji z prasy i niektórych danych urzędowych, a w najmniejszym zakresie ustaleń innych badaczy. Podjęcie się syntetycznego opracowania zjawiska tak bogatego i złożonego, jak kultura środowisk polonijnych, jej stan i zaszły zmiany w kilkunastu krajach Europy, na podstawie takiej bazy źródłowej, było aktem podwójnie odważnym i pionierskim, gdyż jest to tylko pierwsza tego rodzaju próba opracowania kultury większej części Polonii europejskiej, lecz i pierwsza w ogóle w naszej nauce próba opracowania tak złożonego zagadnienia na bazie własnych przede wszystkim, tj. przez siebie wywołanych, materiałów terenowych.

Powstała w taki sposób książka, przy jej niewątpliwie dużej wartości poznawczej, nie mogła być dziełem doskonałym, bez zarzutu, jak to sugerował jeden z jej wcześniejszych, a znakomitych recenzentów. Świadom jest tego sam autor, który daje we wstępie wyraz swej wątpliwości, czy jego dzieło może dać „wystarczającą orientację na temat stanu dziedzictwa kulturowego naszego wychodźstwa” (s. 11). Orientację taką daje ono niewątpliwie każdemu, kto poszukuje jakiejś całościowej wiedzy o życiu polskich wychodźców na zachodzie i południu Europy. Nic mu tej książki nie zastąpi. Wątpliwości mogą dotyczyć pewnych szczegółów raczej drugorzędnych, m. in. sposobu ujęcia niektórych spraw, niektórych interpretacji lub sformułowań.

Książka W. Sobisiaka jest nieduża, jak na rozległość tematu. Obejmuje niewiele ponad 200 stron właściwego tekstu (z 60 ilustracjami i mapką) oraz kilkunastu-stronicowe streszczenia w jęz. angielskim, francuskim i niemieckim. Zwraca też uwagę obszerny, blisko 8-stronicowy indeks miejscowości wspomnianych w tekście

i nieco mniej obszerny indeks osobowy. Zasadnicza treść dzieli się, poza wstępem, na 5 rozdziałów i krótkie podsumowanie.

Autor rozpoczął od dokonania przeglądu zbiorowości polonijnych w zachodniej Europie. Omawiając dość obszernie ich rozmieszczenie daje również krótką charakterystykę ich zróżnicowania kulturowego. W rozdziale tym (I), podobnie jak we wstępie, zwraca uwagę ujawniająca się i w tej książce trudność w jednoznacznym określeniu przynależności do zbiorowości polonijnych, dotycząca głównie potomstwa polskich wychodźców. We wstępie autor podkreśla, że „członkowie zbiorowości polonijnych... [są] w swej przeważającej masie *de facto* Anglikami, Belgami czy Włochami polskiego pochodzenia” (s. 9), na początku zaś rozdziału I pisze, iż „liczba osób znajdujących się na wychodźstwie w krajach zachodnioeuropejskich wynosi ponad 2,0 mln” (s. 13). Pojęcie wychodźstwa zostało tu użyte jednak niewłaściwie, gdyż nie sposób uznać za wychodźców lub za „znajdujących się na wychodźstwie” potomków polskich emigrantów, którzy na ogół od urodzenia mają obywatelstwo kraju zamieszkania i, jak to autor sam stwierdza na str. 9, „uczestniczą przede wszystkim w kulturze miejsca zamieszkania”. Wcześniej autor przyjmuje za A. K. Paluchem jako kryterium przynależności do Polonii świadomość polskiego pochodzenia i zainteresowanie dla kultury polskiej, niepotrzebnie raczej zmienione dwa zdania dalej na „akceptację rodzimych wartości kulturowych” (s. 7). Szkoda, że autor nie ustosunkował się tu do sugestii G. Babińskiego¹, opartych wprawdzie na analizie Polonii północnoamerykańskiej, ale mających niewątpliwie bardziej ogólne znaczenie. Można sądzić, że W. Sobisiak optymistycznie określił liczebność polonijnych zbiorowości w Europie Zachodniej, przyjmując faktycznie najbardziej liberalnie pojmowaną świadomość pochodzenia i jakieś zainteresowanie dla niektórych elementów polskiego dziedzictwa kulturowego, a także dla Polski. W związku z tym nasuwa się też uwaga, iż trzecia z wyróżnionych przez autora grup polonijnych (ze względu na stopień społecznej aktywności kulturalnej, s. 39), powinna być określona raczej jako zachowująca jeszcze niektóre elementy przywiezionego z Polski bagażu kulturowego.

Druga wątpliwość wiąże się ze zbiorem krajów, ujętych przez autora pod wspólne miano Europy Zachodniej. Włączenie do tej Europy Grecji i Turcji mogło wynikać tylko z bardzo uproszczonego, dychotomicznego podziału naszego kontynentu na Europę Zachodnią — kapitalistyczną i Wschodnią — socjalistyczną. Włączenie Jugosławii uważam za nieuzasadnione z dwóch powodów. Po pierwsze Jugosławia nie należy do Europy Zachodniej (choć aspiracje w tym kierunku mają Słoweńcy i Chorwaci — podobnie jak my), a po drugie emigracja skierowana na obszar tego państwa od schyłku XIX w. zdecydowanie różniła się od emigracji do innych krajów Europy, gdyż była to emigracja chłopska z wyraźnym od początku celem osadnictwa rolniczego, a osiedlano się na wsi w grupach przynajmniej kilku rodzin. Podobne rolnicze osadnictwo polskich chłopów znajdujemy tylko na terenie Bukowiny, dziś w Rumunii Północnej, która do I wojny światowej należała również do Austrii, podobnie jak Bośnia. W obu wypadkach chłopscy osadnicy pochodzili z podlegającej wówczas Austrii Galicji. Dodajmy, że przynajmniej kilka zdań w omawianej książce należało się także Irlandii, gdzie mieszkają jacyś nieliczni, polscy wychodźcy. Wymienione usterki (jeśli istotnie są nimi) nie zaszkodziły przecież zasadniczej treści książki.

Rozdział II, najważniejszy i najobszerniejszy w tej książce (obejmuje 2/5 właściwego tekstu), przedstawia rodzinę, dom i zwyczaje w zbiorowościach polonijnych. Jest tu scharakteryzowane, z konieczności ogólnie i na wybranych przykładach

¹ G. Babiński, *Zachowanie tradycji kulturowej i narodowej w rodzinach polonijnych*, „Przegląd Polonijny”, z. 1: 1978, s. 72-73.

(zwłaszcza z największych skupisk polonijnych), zawieranie małżeństw, dobór partnerów i obyczajowość weselna, stosunki i zwyczaje rodzinne, dom i mieszkanie, tradycje kulinarne, strój ludowy, „inne formy pielęgnowania kultury rodzimej” oraz obrzędowość doroczna.

Jest to rozdział najcenniejszy, wart rozwinięcia w całą osobną książkę. Autor potrafi zawrzeć w nim syntezę swych spostrzeżeń i udzielonych mu informacji na temat najważniejszych, a także mniej ważnych przejawów prywatnego życia ludzi z rozmaitych zbiorowości i kręgów polonijnych kilkunastu europejskich krajów. Jest tu wiele setek zwięzłe podanych informacji, szczegółowych i uogólnionych, budzących czasem swoiste odkrywcze zdumienie czytelnika, jak stwierdzenie „płytkiej” pamięci historycznej emigrantów (s. 79), czy unikatowości i odmienności licznych polskich zwyczajów i obrzędów dorocznych (w tym wigilii, opłatka, wielkanocnego święcenia potraw, niektórych form zabaw), czasem niedowierzanie, jak przy charakterystyce specyficznie polskich potraw, wśród których są potrawy o niezbyt dawnej i niekoniecznie polskiej proveniencji. Cześć dla zmarłych mylnie nazwał autor kultem zmarłych (s. 58), ale takich potknięć jest tu bardzo niewiele. Poprawić należało wadliwe zapisy fonetyczne wyrażen gwarowych (jak np. „ciłotka” na s. 54). Rozdział ten istotnie przekonuje, iż Polacy w krajach osiedlenia raczej integrowali się do kultury tych krajów, niż asymilowali, że wytwarzali swoją dwukulturowość, możliwą do wykrycia jeszcze w drugim i trzecim pokoleniu.

Rozdział następny (III) o pracy emigrantów, oparty dla odmiany w znacznej mierze na źródłach publikowanych, przedstawia zwięzłe przemiany w strukturze zawodowej (a właściwie w składzie zawodowym) polskich wychodźców i ich potomków, rodzaje wykonywanych zawodów od robotniczych po zawody wolne i twórcze, dalej prace i zajęcia pozazawodowe oraz udział Polonusów w życiu związkowym. Tu również własne badania autora dostarczyły najważniejszych i najbardziej interesujących danych. Można nadmienić, że nieuzasadnione stwierdzenie o łatwym uzyskiwaniu pracy przez polskich inteligentów w niepolskich krajach monarchii austro-węgierskiej (s. 116) przytoczone zostało za przedwojennym, popularnym artykułem, ubocznie poruszającym ten temat. Rozdział ten należało, jak sądzę, umieścić raczej jako drugi w kolejności.

Aktywność społeczna, omówiona w rozdz. IV, obejmuje przedstawioną obszernie i z licznymi przykładami pracę organizacji polonijnych, amatorski ruch artystyczny i krzewienie kultury fizycznej. Autor podkreślił tu długotrwałą, owocną działalność licznych małych organizacji polonijnych, funkcjonujących zwłaszcza w środowiskach robotniczych polskiego wychodźstwa we Francji, Belgii, Holandii i RFN.

Niejako przedłużenie tematu stanowi treść rozdziału V, przedstawiającego kontakty z polską szkołą, prasą i książką, a w tym krótką charakterystykę polskiego szkolnictwa na obczyźnie, pracę kulturalno-oświatową, czytelnictwo prasy i książek oraz księgozbiory polskie.

W podsumowaniu przypomniał autor główne, pierwszoplanowe zagadnienia rodzimej kultury Polonii zachodnioeuropejskiej, akcentując trwanie, a nawet ożywianie się licznych elementów kultury duchowej, uwydatniających związki z polskością. „W trakcie badań zaobserwowałem jedno z bardzo pozytywnych zjawisk, mianowicie, że właśnie mniejszości narodowe pochodzenia polskiego, w odróżnieniu od innych grup narodowych żyjących na emigracji, najlepiej wytrzymują próbę czasu i najwierniej trwają przy swojej rodzimej kulturze” (s. 207). To stwierdzenie wymagałoby jednak weryfikacji poprzez równie dokładne badania owych innych grup narodowych.

Książka W. Sobisiaka, wręcz fascynująca dla polskiego historyka, etnografa czy socjologa, zainteresowanego różnorodnością, zmiennością i trwałością polskiej

kultury, nasuwa także kilka istotnych, ogólniejszych pytań, na które sam czytelnik starać się może o odpowiedź. Autor nie postawił ich wyraźnie, nie zdecydował się także na skonfrontowanie ogólniejszych wniosków, wynikających z jego pracy, z wynikami innych badań oraz z bardziej ogólnymi problemami badań nad zbiorowościami polonijnymi, poruszonymi już w publikacjach lub dotąd jakby omijanymi. Być może, że pozostawił to do omówienia w osobnym studium. Spróbujmy wspomnieć przynajmniej o niektórych z nich.

Dla uzupełnienia czy wzbogacenia przedstawionego przez autora obrazu rodzimej kultury skupisk polonijnych zachodniej Europy ważne znaczenie posiadają realizowane w tymże czasie badania i publikacje J. Gruszyńskiego, dotyczące procesów integracyjnych Polonii francuskiej w 3 pokoleniach, od 1919 do 1978 r.² Podobnie jak W. Sobisiak, prowadził Gruszyński swe badania głównie w terenie, na obszarze całej Francji. W szeregu spraw relacje i wnioski obu autorów są uderzająco zbieżne, mniej uchwytnie są zaś, bez dokładniejszej analizy, różnice. Szczegółowe porównanie wyników obu tych badań byłoby bardzo wskazane. Istotne zwłaszcza wydają się stwierdzenia J. Gruszyńskiego dotyczące subkultury polskich emigrantów we Francji Północnej i jej wpływu na lokalne środowiska francuskie oraz integrowania się drugiego pokolenia tych emigrantów z kulturą francuską, lecz z zachowaniem pewnych cech kultury polskiej, co powoduje dwukulturowość rodzin i środowisk polonijnych³.

Jak stwierdzono przed kilku laty, badania nad środowiskami polonijnymi w Europie są słabo zaawansowane, a w szczególności badania nad ich kulturą⁴. Nastręczają one, wbrew pozorom, większych trudności niż modne wręcz przez szereg lat badania nad Polonią północnoamerykańską. W odniesieniu do badań etnicznych w Stanach Zjednoczonych stwierdzono zresztą, że przy dużej liczbie podjętych tematów (w tym przez autorów amerykańskich) znamionuje je jeszcze „niedowład teoretyczny i metodologiczny”⁵. Poznański ośrodek badań polonijnych, utworzony w 1974 r. i mający dość liczną obsadę personalną, który miał skupić się na badaniach w Europie, nie wykazał się dotąd widocznymi osiągnięciami w pracach empirycznych, terenowych, poza niezależnie podjętymi badaniami W. Sobisiaka. W katedrach etnografii prawie nie podejmowano empirycznych badań nad kulturą naszych wychodźców i ich potomków poza jednym wyjątkiem — badań nad niewielką zbiorowością chłopską na Węgrzech⁶. Ogólny program badań nad Polonią, przedstawiony w 1975 r., uwzględnia rodzimą kulturę zbiorowości polonijnych ogólnie w p. 14. 1: „Przemiany wzorów i wartości kulturowych w zbiorowościach polonijnych”, a problematykę etnograficzną jakby redukuje do jednego tematu w p. 14. 2: „Trwanie i przemiany folkloru polskiego w zbiorowościach polonijnych” — na ogólną liczbę 93 tematów ogólnych i szczegółowych⁷. Nad faktami tymi warto się zastanowić.

² J. Gruszyński, *Spółeczność polska we Francji, 1918-1978*, Warszawa 1981.

³ J. Gruszyński, *Aktywność zawodowa Polaków we Francji w latach 1922-1972*, „Kultura i Społeczeństwo”, nr 2: 1974; tenże, *Integracja emigrantów polskich ze społeczeństwem francuskim w latach 1919-1975*, [w:] *Stan i potrzeby badań nad zbiorowościami polonijnymi*, Kraków 1976, zwłaszcza ss. 568-571 i 577; tenże, *Integracja religijna Polaków we Francji*, „Studia Polonijne”, nr 4, Lublin 1981.

⁴ A. Kwilecki, *Polonia w Europie*, [w:] *Stan i potrzeby badań...*, s. 531 n.

⁵ E. Morawska, *Współczesne tendencje w amerykańskich badaniach etnicznych*, „Przegląd Polonijny”, z. 2: 1977, s. 47.

⁶ Por. R. Kantor, E. Krasińska, *Potomkowie osadników z Polski we wsiach Dereńk i Istvanmajor na Węgrzech. Monografia etnograficzna*, Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 1981.

⁷ H. Kubiak, *O koncepcję badań polonijnych w kraju*, „Przegląd Polonijny”, nr 1: 1975, s. 23-26.

Z książki W. Sobisiaka można wyprowadzić dwa ważne wnioski dla całości badań polonijnych. Po pierwsze, że trzeba znacznie więcej niż dotąd uwagi poświęcić terenowym, empirycznym badaniom zbiorowości polonijnych w Europie, gdyż przeobrażanie się i trwanie odrębności kulturowych tych zbiorowości nie tylko ukazuje nowe aspekty kultury polskiej i polskiego obyczaju, lecz także umożliwia lepsze poznanie innych społeczeństw i kultur Europy, a także — bardziej ogólnych prawidłowości zmian kulturowych i skutków zderzenia kultur we współczesnym świecie. Po drugie, że należałoby w związku z tym zrewidować dotychczasowy program badawczy i szerzej uwzględnić w nim własne, samorzutnie kształtowane treści kultury wychodźców, a zwłaszcza ich obyczaju, szczególnie w środowiskach robotniczych. Dla tego celu należałoby odpowiednio dobrać i kształcić badaczy, zwłaszcza w zakresie etnografii, a także historii i socjologii kultury. Pochodzące sprzed blisko 10 lat uwagi W. Sobisiaka o zakresie i potrzebach etnograficznych badań nad polskimi skupiskami emigracyjnymi są nadal w pełni aktualne⁸.

Edward Pietraszek

TOMAS GERHOLM, *Market, Mosque and Mafrāj — Social Inequality in a Yemeni Town*, Stockholm 1977, Stockholm Studies in Social Anthropology

Trzytysięczne miasteczko Manakha w Jemenie Północnym było w latach 1974-1975 obiektem badań szwedzkiego antropologa społecznego, Tomasa Gerholma, a następnie tematem jego pracy doktorskiej. Plon eksploracji wydano w Departamencie Antropologii Społecznej Uniwersytetu Sztokholmskiego pod tytułem *Targ, meczet i mafradž*. Słowo *mafradž* oznacza specjalny pokój gościnny, w którym szanujący się mieszkańiec jemeńskiej mieściny urządza co popołudnie dla znajomych, klientów i służby wielogodzinne spotkania polegające na paleniu fajek, popijaniu wody różanej i żuciu gatu, łagodnie odurzającej rośliny (*Catha edulis*).

Zasadniczym tematem obserwacji Gerholma prowadzonych w Manakha były mechanizmy utrzymujące system tradycyjnej hierarchii społecznej, który zamyka się w trójkącie trzech pseudokast: *sada*, *kabil* i *nagi*. Przedstawiciele *sada*, tradycyjnie cieszący się najwyższym autorytetem, obsadzają stanowiska w życiu religijnym i administracyjnym. *Kabilowie* natomiast, wywodzący się z rolniczych i zarazem wojowniczych plemion okolicznych, są dostawcami zboża i tworzą siłę zbrojną, bronią zatem reszty społeczeństwa. Wreszcie *nagi* to ponoć potomkowie dawnych niewolników. Dostarczają oni pozostałym dwu „kastom” siły roboczej, służą im, a zarazem otrzymują opiekę, posługi religijne i zboże. O tym, jak funkcjonował ten system w połowie lat 70-tych, w jaki sposób odnawiał się i zarazem przeżywał swoje kryzysy, opowiada autor 207-stronicowej książki, opatrzonej słownikiem terminologicznym, przypisami, obszerną literaturą przedmiotu, fotografiami, wykresami i mapkami. Krok za krokiem wprowadza nas Gerholm w rozmaite dziedziny życia miasteczka, kreśląc przy okazji jego dzieje, opisując wygląd, sytuację ekonomiczną, lokalny układ sił, omawiając wreszcie rolę tego prowincjonalnego centrum na tle całego regionu. Zasadniczy problem nurtujący autora nie przesłonił mu więc reszty interesującego nas wycinka kultury współczesnego Bliskiego Wschodu. A rzecz jest już chociażby dlatego ciekawa, ponieważ osiadłe od niepamiętnych czasów społeczności z południowej Arabii odbiegają w wielu wypadkach od beduińskiego stereotypu Araba, do jakiego przyzwyczało nas naukowcy i popularne piśmiennictwo. Tak więc np. dowiadujemy się z omawianej tu pracy, że osiadłe od

⁸ W. Sobisiak, *Emigracja jako przedmiot badań etnograficznych*, „Przeгляд Polonijny”, z. 1: 1975.

wieków, plemienne wioski rolnicze stoją w hierarchii społecznej masywu Haraz wyżej niż mieszczańska ludność Manakha, w zasadzie nie mogąca się legitymować przynależnością do jakiegokolwiek plemienia. To rolnicy okoliczni niegdyś mieli w pierwszym rzędzie prawo do ostentacyjnego noszenia strzelb, niezależnie od wielkich, krzywych noży *dżambija*, będących symbolem męskości. Wśród mieszczańskich, kupieckich i rzemieślniczych rodzin natomiast należy do dobrego tonu podkreślanie, że osiedliły się one w mieście zupełnie niedawno i bynajmniej nie na stałe, gdyż łączą je jakoby — w rzeczywistości mniej lub bardziej zmyślane — więzy szczepowe z okręgami wolnych, wojowniczych rolników. Samo określenie *arab* pierwotnie odnosiło się tutaj do osiadłej w mieście, zdetrybalizowanej ludności. Nie oznaczało zatem narodowości i wcale nie było dla swoich posiadaczy powodem do dumy. Osobliwości lokalnej kultury, jakie opisuje książka Gerholma, można byłoby przytaczać mnóstwo. Tu jednak zwróćmy uwagę na sprawy pozornie marginesowe, lecz w istocie związane z problematyką bardzo ważną. Jak mianowicie i w jakich warunkach, a dalej, jakimi metodami autor dochodził do tematu swoich badań? Co sam sądzi o wynikach swej pracy terenowej? Na jakie natrafiał przeszkody?

Zanim rozpoczął studia antropologii społecznej w Sztokholmie, miał Gerholm stosunkowo długi staż pracy dziennikarskiej. Podróżował, spędzając pewien okres w Brazylii. Wiada paroma językami europejskimi. Jego dziennikarska przeszłość raz po raz przebija z kart studium o Manakha. Tekst jest klarowny, styl dowcipny, układ prosty i zrozumiały. Autor nie obawia się, że jego wywód może stracić z powodu interesującej formy, zachowującej zasady dziennikarskiego esaju. Oschłość i lękliwa pedanteria, jaką niektórym Szwedom zarzucają inni autorzy na Zachodzie, to cechy, których na szczęście nie znajdziemy w prezertowanej tu książce. Trzeba równocześnie nadmienić, że Gerholm prowadzi swój wykład precyzyjnie i dba o dokumentację nader skrupulatnie. Chwaląc styl, należy chyba oddać sprawiedliwość angielskiej konsultantce językowej, Carol Fred, której Gerholm dziękuje na wstępie.

Autor prowadził obserwacje terenowe w dość cieplarnianych warunkach, jeżeli porównamy je z sytuacją, w jakiej zazwyczaj przychodziło działać w krajach pozaeuropejskich polskim etnografom doby powojennej. Włączył się w program badania różnych kultur świata, realizowany przez swój departament uniwersytecki. Obserwacje terenowe w Jemenie Północnym, a następnie ich opracowywanie i wydanie w Szwecji, finansowało pięć instytucji: Bank Szwedzki, Szwedzka Rada do Spraw Badań Społecznych, Fundacja Vega, Skandynawski Instytut Studiów Azjatyckich oraz Szwedzka Rada do Spraw Badań Humanistycznych.

Praca Gerholma nosi wyraźne piętno osobistych przeżyć autora wśród mieszczan jemeńskich. Pragnął bowiem ocalić coś z otaczającego go świata i z trudności, jakim musiał codziennie stawiać czoła. Równocześnie krytykuje we wstępie tych antropologów i etnografów, którzy po powrocie do domu poddali swoje materiały przesadnie surowej cenzurze nim zdecydowali się na ich publikację. W rezultacie bowiem powstają pedantyczne, monotonne zestawy faktów i ich interpretacje, bez całego kontekstu codziennych badań, wątpliwości, niespodzianek i lokalnego kolorytu.

Przyznaje się zatem Tomas Gerholm na początku, że w sposób typowy dla wielu młodych badaczy (miał wówczas 30 lat) podjął temat w kraju raczej omijanym przez innych antropologów, co — jak sądzi — jest w gruncie rzeczy trochę tchórzliwą postawą. Miał też — jak zauważa — naiwną nadzieję, że jego praca przyczyni się do zrewidowania uprzedzeń, jakie żywi względem świata arabskiego wielu ludzi Zachodu. No i ostatecznie urzekły go krajobrazy Jemenu, jego postrzępione łańcuchy górskie i osady-fortece, wzniesione przez wojowniczą ludność.

Wiedząc, że Jemen Północny zamieszkiwany jest przez względnie homogeniczną

pod względem etnicznym ludność, rozważał przez chwilę port Hodeida nad Morzem Czerwonym jako najbardziej urozmaicony punkt obserwacji, pełen kontrastów narodowych, plemiennych i zawodowych. Jednak gorący, niezdrowy klimat nizinny stawiałby pod znakiem zapytania zaplanowany przez Gerholma dwumiesięczny pobyt w Jemenie jego dzieci. Nadto niepokoje polityczne, jakie wybuchły w porcie, uniemożliwiłyby swobodne prowadzenie wywiadów. Kraj w tym okresie miał już co prawda za sobą długą wojnę domową i stacjonowanie oddziałów egipskich, lecz nadal można się było liczyć z podejrzliwością władz administracyjnych. Wybór zatem padł na Manakha, stolicę górskiego okręgu Haraz, niegdyś słynnego z produkcji kawy, a obecnie gaty. Położona w pobliżu głównej szosy łączącej port Hodeida ze stolicą kraju, Saną, miała Manakha ponadto walory miasteczka różnorodnego etnicznie i religijnie. Do lat 50-tych mieszkała tam starodawna społeczność Żydów jemenickich. Trzy sekty muzułmańskie rywalizowały ze sobą w okolicy, a lokalne sanktuarium izmaelickie przyciągało pielgrzymów z Afryki i Półwyspu Indyjskiego. Klimat tego górskiego miasteczka był względnie chłodny, zdrowy i przyjemny w przeciwieństwie od otaczających je posępnych dolin.

Już w roku 1972 w Stanie Gerholm poznał francuskiego zakonnika, ojca Etienne Renaud, który umożliwił mu wejście w środowisko mieszczańskie Manakha. W tym czasie Szwed w zaledwie niewielkim stopniu opanował czynną znajomość arabszczyzny. Mógł jednak w tym języku czytać. Dowiadujemy się, że korzystał z aktywnego poparcia ambasady szwedzkiej, a później nawet na miejscu odwiedził go ambasador. Także i wielu innych Europejczyków, zarówno naukowców działających w Jemenie, jak i zwykłych turystów, wstępowało do Manakha, by porozmawiać ze sztokholmskim antropologiem. Nie czuł się on zatem osamotniony i odcity od rodzimego środowiska. Przeciwnie, daje do zrozumienia, że ten strumień gości chwilami bywał nawet kłopotliwy. Zresztą w pewnym okresie do Gerholma przybyła jego żona z dwoma córkami oraz teść, co wzmocniło autorytet naszego badacza wśród miejscowej ludności. Samotny dżiwak bez rodziny nie wzbudzał bowiem u niektórych zbyt dużego zaufania. Co miesiąc autor relacji wyruszał do stolicy, by z banku w Sanie podjąć pewną kwotę na swoje bieżące wydatki. Przez większą część pobytu w Manakha korzystał z samochodu wypożyczonego mu przez znajomego eksperta szwajcarskiego. To nie tylko ułatwiało poruszanie się po okolicy, lecz przede wszystkim pozwalało na świadczenie arabskim przyjaciółom usług, drobnych uprzejmości, które zyskiwały Szwedowi popularność. Z tym cudzoziemcem opłacało się być w dobrej komitywie! Prestiż badacza zmalał dość gwałtownie, gdy pod koniec pobytu właściciel wozu wrócił i trzeba było obywać się bez samochodu. Opacznie i na niekorzyść Gerholma opinia miasteczka oceniła fakt odjazdu jego rodziny do Szwecji. Uważano, że najbliżsi go po prostu porzucili, a zatem jest co najwyżej politowania godnym rozbitkiem życiowym, który utracił poparcie swoich.

Opis pierwszej audyencji u gubernatora Manakha i poszukiwań mieszkania w towarzystwie miejscowego szcicha jest zarówno niesłychanie zabawny, jak i dostarcza mnóstwa realiów kulturowych. I tak np. szwedzki badacz ostatecznie musiał zrezygnować z kwatery nędznej i prymitywnej, jak i z wygodnej, i okazałej, znajdującej się w domu bogacza. Pierwsza była poniżej nawet najskromniejszego standardu życia Europejczyka. Druga narażała antropologa na bojkot ze strony miejsckiego pospólstwa, urażonego, że obcy chce zamieszkać w izolowanej rezydencji. Dalej Gerholm pisze, że zaangażował służącego-pomocnika, niejakiego Hassana. Widzimy zatem, że fundusze badacza pozwalały na tego rodzaju trwałe wydatki, o którymś polski etnograf-stypendysta w podobnej sytuacji nie może nawet marzyć. Hassan, wygadany i władający angielszczyzną wychodźca z Adenu, z miejsca nieco zmajoryzował swego chlebobawcę, stając się tłumaczem, powiernikiem oraz in-

terpretatorem niezrozumiałych obyczajów i zjawisk. W rezultacie stał się subtelnym filtrem, przez który docierały do Szweda realia miasteczka. Wyraźniej wyszło to na jaw pod koniec pobytu Gerholma, kiedy Hassan podziękował za służbę i gdy przyszło prowadzić wywiady bez pomocy totumfackiego interpretatora. Szczęściem nasz antropolog poczynił w ciągu miesięcy duże postępy w potocznej arabszczyźnie, aczkolwiek — jak przyznaje — nie był w stanie wylawiać wszystkich niuansów z rozmów na bazarze, czyli nie mógł — wedle zaleceń jednego z badaczy amerykańskich — „słuchać trzecim uchem”.

Gerholm jest świadom faktu, że jego obraz Manakha to wizja niepełna. Nie mógł przeprowadzać wywiadów z kobietami. Nie uczestniczył w kobiecych posiadach żucia gatu, analogicznych do spotkań męskich. Nie ustosunkowuje się do tego problemu, jakże istotnego dla eksploracji kultur muzułmańskich. Tu wszelako wypadnie zauważyć, że indywidualne prace terenowe w takich środowiskach, prowadzone wyłącznie przez mężczyzn, powoli zaczynają się mijać z celem. Dostarczają one — rzecz jasna — coraz to nowych szczegółów z życia tych społeczności, ale nie dają obrazu pełnego, pozwalającego na poważne próby interpretacji gromadzonych faktów.

Nigdy nie udało się wejść Szwedowi do meczetu. Co prawda jako przedstawiciel kręgu cywilizacji chrześcijańskiej, lecz zarazem człowiek niewierzący, autor studiował zasady islamu i nawet niejednokrotnie pobierał nauki religijne z ust miejscowych uczonych w piśmie muzułmanów. Część społeczności Manakha oczekiwała lada dzień jego „nawrócenia”. Gerholm nie chciał jednak decydować się na tego rodzaju mistyfikację, zadowolając się mianem „półmuzułmanina”. Jego status był zresztą dla mieszczan przez całe miesiące zagadką. Podawał się za uczonego, który pragnie napisać książkę o obyczajach miasteczka. Lecz ten uczonego nie miał — wzorem miejscowych nauczycieli — grona uczniów. Z faktu, iż używał samochodu zagranicznego przedsiębiorstwa, można było przypuszczać, że jest ekspertem. Ale prawdziwi eksperci rzadko bawili dłużej w miasteczku, a ponadto Szwed niczego nie doradzał. Nie był jednak osobistością tuzinkową, bo kiedy zaraz na początku zaarrestowała go miejscowa policja, najprawdopodobniej w celu wymuszenia łapówki, wystarczył jeden wyciągnięty przez cudzoziemca dokument, by komendant stał się jego przyjacielem...

Szwed podaje typowy rozkład dnia. Rano praca w domu, studia wybranych zagadnień obyczajowo-religijnych, a przed południem wędrowka po bazarze i przysiadanie się w kawiarenkach ulicznych na pogawędkę. Chwywanie atmosfery wzajemnych zależności, kontaktów i konszachtów towarzyskich, zdawkowych manifestacji uległości klientów względem patronów. Antropolog nie uczestniczył w żadnych pracach manualnych nie mając do nich kwalifikacji. Znajdował się zresztą *volens* w tej kategorii ludności, której status majątkowy i społeczny wręcz zabraniał parania się pracą fizyczną. Gerholm zauważa, iż liczba takich ludzi była w miasteczku zaskakująco wielka. Po obiedzie spędzonym w restauracji z Hassanem i jakimś zaproszonym informatorem szedł na kolejną sesję żucia gatu do któregoś z zaprzyjaźnionych domów. Uzyskiwanie codziennie zaproszeń na posiady popołudniowe ze strony wpływowych ludzi lub też właściwe dobieranie sobie partnerów do żucia narkotyku w gościnnym *mafraǰu* to zdaniem Gerholma próbnik statusu w Manakha i świadectwo sztuki życia w oczach Jemeńczyka. Wieczory upływały Szwedowi na mozolnym porządkowaniu i uzupełnianiu notatek, spisywaniu całodziennych obserwacji, wypoczynku, słuchaniu europejskiej muzyki z taśm, czytaniu.

Świadom swoich ograniczeń cywilizacyjnych Gerholm przyznaje, że do końca trudno mu było wejść w ton lokalny, polegający na pobłażliwym traktowaniu jednych przedstawicieli miasteczkowego społeczeństwa, a przyjaznym i uprzejmym innym, którzy stoją wyżej w tradycyjnej hierarchii. Z natury rzeczy ustępliwy, dawał się niekiedy świadomie nieść fali wydarzeń codziennych. Z pewnością musiał się

różnić swoim zachowaniem od otaczających go Jemeńczyków, którzy od dziecka przyzwyczajeni byli do stałej dążności, by zdominować drugiego człowieka i ażeby dominację tę manifestować.

Nie notował niczego w trakcie rozmów i wspólnych spotkań z informatorami. Drobiazgowo notatki robił w domu, opisując osobno każde wydarzenie, zjawisko. Rozmowy — w miarę możliwości — starał się zapamiętywać i przelewać na papier w ich autentycznym przebiegu, a nie w streszczeniu. Zajmowało mu to mnóstwo czasu. Wśród uczniów miejscowej szkoły przeprowadził test prosząc, by napisali wypracowanie na temat Manakha i jego mieszkańców. Najlepsi autorzy wyróżnieni zostali wręczeniem im wiecznych piór. Nieoczekiwanie ta szkolna uroczystość nabrała pompatycznego charakteru z udziałem gubernatora. Teraz ludność przyjęła do wiadomości, że obcy istotnie interesuje się obyczajami miejsciny. Zapraszano więc Gerholma na wszystkie ważniejsze uroczystości rodzinne oraz na sądy rozjemcze między zwaśnionymi rodami. Nie udało się natomiast zdecydowanie próba policzenia poszczególnych rodzin i rodów drogą wręczania im odpowiednich formularzy do wypełnienia. Spaliła też na panewce próba ustalenia, ile niegdyś płacono tu podatku. Obie akcje wzbudziły podejrzliwość i opór. Sfera podatkowa była — jak się okazało — szczególnie niebezpieczna do indagacji, ponieważ tu od dawna dopuszczano się licznych nadużyć.

Czy miałem prawo opisać w książce to, co widziałem, i co mi opowiadano ufając mojej dyskrekcji — pyta autor rozważając skrupuły, których brak tak wielu badaczom. Dochodzi do wniosku, że zjawiska, jakie przedstawił przede wszystkim z myślą o euro-amerykańskim czytelniku, są mieszkańcom Jemenu Północnego doskonale znane. Chętnie opowiadają oni o różnych nieuczciwych poczynaniach administracji oraz ludzi ze sfer zamożnych i wpływowych. Obyczaje podkreślające dominację jednych grup ludzi nad innymi są w tym społeczeństwie praktyką jawną i uznaną. Tym niemniej Gerholm sądzi, że jego pracę naprawdę ocenić mógłby dopiero którykolwiek z mieszkańców Manakha, o ile naturalnie dotarłaby do jego rąk i jego świadomości. Jemeńczyk z Harazu mógłby dopiero stwierdzić, czy refleksja szwedzkiego antropologa wnosi cokolwiek do świata zjawisk i pojęć, które on, mieszkaniec Arabii Południowej, zna od dzieciństwa. Ponieważ jednak taka ocena jest mało prawdopodobna, przeto szwedzki antropolog żyje między dumą z dokonanego dzieła a obawą, że jest ono interesujące tylko dla ludzi naszego kręgu cywilizacji. Dla mieszczan z Manakha być może byłaby ta relacja powierzchowna i banalna...

Praca Gerholma została opublikowana techniką tak zwanej małej poligrafii, lecz na znakomitym papierze, pozwalającym nie tylko na ilustracje kreskowe, ale i na fotografie. W tej samej serii wyszło szereg innych prac doktorskich, napisanych i obronionych w sztokholmskim Departamencie Antropologii Społecznej. Traktują one o zjawiskach kulturowych współczesnej Afryki, Antylów, Nepalu, szwedzkiej Laponii czy wreszcie życiu robotników tureckich, osiedlonych wraz z rodzinami w Sztokholmie. Seria tych studiów jest u nas raczej nie znana, chociaż zasługuje na pilniejszą uwagę polskiego czytelnika. Rzecz charakterystyczna, iż Szwedzi decydują się od dawna wydawać swoje prace doktorskie z zakresu antropologii społecznej po angielsku, by od razu wkroczać na możliwie szerokie forum naukowe w skali światowej.

Nasze współczesne piśmiennictwo etnograficzne nie jest zbyt obfite zarówno pod względem oryginalnych, polskich prac, jak i pozycji tłumaczonych. Może byłoby w przyszłości pożyteczne rozważenie przełożenia i wydania u nas książki Tomasa Gerholma, napisanej pięknym stylem i z dużą kulturą naukową.

Leszek Dzięgiel