

Dagnosław Demski  
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3977-0294>  
Polska Akademia Nauk  
Instytut Archeologii i Etnologii

**Etnografia jako „sztuka pomijania” – odsłona II.  
Migawki z badań terenowych w Gudźaracie (Indie), 1992**

**Ethnography as an „art of leaving out”, part II.  
Close-ups from field studies in Gujarat (India), 1992**

**Abstract**

The main purpose of this article is to show the specifics of field research in India in the early 1990s. The presented reflections are based on previously unpublished notes written in March and April 1992. The article shows how ethnographic field activities understood as an “art of leaving out” were carried out in research on the same group, but differently in two neighbouring countries, India and Pakistan. By the term “art of leaving out” I mean the elements of ethnographic fieldwork visible in the notes, which, however, are either omitted in the process of creating anthropology or not used in publications. These notes reflect the aims, vision and evolution of that time, techniques and transformation of research implementation in the villages –on the outskirts of Bhuj, the capital of Kutch District (now its suburbs). A return to old notes gives an opportunity to look at the classic meanings of ethnographic field from a contemporary perspective. Then, it was assumed that field experience was about being with the “Other”. Encountering the interlocutors gave them their own voice instead of objectifying them. The article sheds light on the two kinds of interlocutors in India: professional guides providing knowledge about the studied group on the one hand, and on the other, members of the group itself, where knowledge was acquired through being with them. The article compares two ways of doing fieldwork on a group sharing common origins in Pakistan and India.

**Key words:** ethnographic fieldwork, field notes and texts, ethnographic encounters, Gujarat, India

Głównym celem artykułu jest pokazanie specyfiki badań terenowych w Indiach na początku lat dziewięćdziesiątych XX w. Przedstawione refleksje oparte są na niepublikowanych wcześniej notatkach spisanych w marcu i kwietniu 1992 roku. Artykuł pokazuje, w jaki sposób etnograficzne działania w terenie rozumiane jako „sztuka pomijania” były realizowane w badaniach nad tą samą grupą, jednak odmiennie w obu sąsiadujących ze sobą krajach – Indiach i Pakistanie. Pod określeniem „sztuka pomijania” rozumiem elementy etnograficznej pracy terenowej widoczne w notatkach, które jednak albo nie zostają wykorzystane w publikacjach, albo zostają pominięte w procesie tworzenia antropologii. Notatki te odzwierciedlają ówczesne cele, wizje, techniki badań oraz przemiany realizacji badań na przedmieściach – ówczesnych wioskach – Bhudź, stolicy dystryktu Kaczh. Powrót do starych zapisków daje możliwość spojrzenia na klasyczne znaczenia terenu ze perspektywy współczesnej. Zakładano wówczas, że doświadczenie terenowe polega na byciu z „Innym”. Takie spotkania oznaczały poznanie rozmówców poprzez oddanie im głosu zamiast prób obiektywizowania ich. Artykuł rzuca światło na dwa rodzaje rozmówców w Indiach: profesjonalnych przewodników dostarczających wiedzę o badanej grupie, a z drugiej strony przedstawicieli samej grupy, gdzie wiedzę nabywano poprzez przebywanie z nimi. Tekst ten porównuje również dwa sposoby prowadzenia badań nad grupą o wspólnym pochodzeniu w Indiach i Pakistanie.

**Słowa kluczowe:** teren etnograficzny, notatki w dzienniku badań, etnograficzne spotkania, Gudżarat, Indie

Odebrano / Received: 14.02.2021

Zaakceptowano / Accepted: 05.10.2021

Etnograf pracuje w terenie. Choć dziś „teren” rozumiany jest szerzej, dawniej oznaczał obecność etnografa w innym środowisku lub miejscu, w powiązaniu z prowadzeniem wywiadów i uczestnictwem w życiu lokalnej społeczności. Informacje zdobyte w ciągu dnia, jak i osobiste refleksje etnografa, były zwykle zapisywane w dzienniku terenowym, który stanowił materialne świadectwo „żywych” spotkań, umożliwiających, przynajmniej niekiedy, dostęp do postrzegania i rozumienia świata z perspektywy miejscowej ludności.

Owe „żywe” momenty spotkań, które wykraczały poza zaplanowane działania, a które były wywoływane poprzez wejście badacza w intersubiektywną przestrzeń między informatorem a etnografem, są w tym przypadku przedmiotem refleksji. Artykuł stanowi jednocześnie rozwinięcie tekstu, w którym analizowałem zapiski terenowe z Pakistanu z 1992 roku (Demski 2020). Tym razem wracam do dziennika terenowego z tego samego roku, jednak moje uwagi dotyczą Indii, gdzie byłem wielokrotnie w latach 1984–1996, czego głównym efektem była książka (Demski 2007). W 1992 roku dobrze znałem już rejon Kaczhu, ze stolicą Bhudź (Bhuj), mniejszymi miastami oraz pasterzami rabari<sup>1</sup>.

Punktem wyjścia, podobnie jak w przypadku omawiania notatek z Pakistanu, jest dla mnie etnografia, rozumiana jako „sztuka pomijania”. O ile jednak we wcześniejszym

<sup>1</sup> Rabari stanowią tradycyjną grupę pasterzy wyznawców hinduizmu z Gudżaratu, Radżastanu (Indie) i Sindhu (Pakistan). Do niedawna zajmowali się głównie hodowlą wielbłądów, owiec i kóz, wyrabiali kolorowe tkaniny, nosili tradycyjne stroje. Rabari jest nazwą kastową, dlatego piszę ją z małej litery.

tekście rozumiałem tę metaforę jako rozziw między zapiskami z prowadzonego przeze mnie dziennika terenowego a materiałem przedstawionym w późniejszych publikacjach naukowych, o tyle w niniejszym artykule „sztukę pomijania” łączę z określonym aspektem w procesie nabywania wiedzy – porzucaniem pewnych wyobrażeń, klisz, etnocentryzmów i matryc myślenia. Podając przykłady z Indii, pokazuję, jak pewne doświadczenia w terenie, zmieniają wcześniejsze założenia i wyobrażenia w taki sposób, że można je wiązać z procesem zdobywania wiedzy. Notatki z 1992 roku wykorzystuję do dokonywania porównań i snucia refleksji o tym, jak patrzyłem na teren wówczas i jak postrzegam wydarzenia z przeszłości współcześnie.

Jeśli przyjąć, że to, na co patrzymy nie jest tożsame z tym, co widzimy, to kwestia tego, co powoduje te różnice, ma znaczenie. Cel, jaki postawiłem sobie w tekście polega na ukazaniu, jak nabywałem wiedzę<sup>2</sup> w warunkach prowadzenia badań terenowych. Wiele wsi, w których wówczas pracowałem, stanowi dziś część krajobrazu miejskiego. Stolica tego leżącego na granicy z Pakistanem dystryktu Bhudź rozrasta się, stając się centrum administracyjnym, handlowym i wojskowym.

Kieruję się stwierdzeniem Donalda Davidsona, że „nabywanie wiedzy nie opiera się na postępie od subiektywności do obiektywności. Wyłania się jako całość i od początku ma charakter holistyczny i interpersonalny” (Davidson 2004: 18). W dzienniku terenowym zapisałem informacje i doznania, które pojawiały się podczas rozmów ze zróżnicowanymi pod wieloma względami interlokutorami. W pierwszym etapie procesu poznawania czerpałem informacje od pośredników, w tym przewodników, tłumaczy, znających badaną grupę pasterzy z powierzchniowych kontaktów czy z literatury. Później zacząłem bezpośrednio obcować z nimi, biorąc udział w wydarzeniach ich życia. W obu przypadkach miałem dostęp do innego rodzaju wiedzy. Bezpośrednie bycie i wspólne przeżywanie wymaga większego zanurzenia się w życie i praktyki Innych, co „pozwala nam odejść z bogatym, choć z natury subiektywnym, zrozumieniem ludzkiego życia” (Inhorn 2006: 346).

W niniejszym artykule podejmuję refleksję nad tym, co stanowi punkty kulminacyjne spotkań z Innym – nad momentami niezrozumienia i odkrywania zrozumienia, nad szokiem, zaskoczeniem, rolą wyobraźni w procesie nabywania wiedzy na dany temat.

Problem ten był już niejednokrotnie dyskutowany w literaturze (Jackson 1998), ja jednak analizuję go poprzez wykorzystanie konkretnych przykładów z konkretnego terenu. Materiały terenowe zostały zebrane przede wszystkim w Kaczhu, jednak część z nich pochodzi również z Gudżaratu i Radżastanu. Wywiady miały różny charakter, prowadzone były w różnych językach, osobiście lub z pomocą tłumacza, w dużych miastach i wsiach, z ludźmi o różnym statusie społecznym i materialnym, wieku i płci.

<sup>2</sup> Określenie „nabywanie wiedzy” używane było przez różnych autorów jako nabywanie praktyki (Hastrup 2018: 138, 143), nabywanie nowej świadomości mięśniowej (Hastrup 2018: 151), praktyka jako wiedza (Irving 2018: 81), wreszcie wiedza (Patzer 2018: 114, 121).

Z dzisiejszego punktu widzenia, nie mam wątpliwości, że pewna epoka skończyła się. Trzydzieści lat temu badania na tym terenie dotyczyły kultury tradycyjnej dawnych koczników, mającej niewiele wspólnego z miastem. Obecnie stolica Kaczhu wchłaniając okoliczne wioski, m.in. Bhujodi, przekształca je w przedmieścia. Dziś „wiejska” warstwa przeszłości jest całkowicie zapominana i pomijana. Zapiski utrwalone w moim dzienniku terenowym można więc potraktować jako opowieści ze świata, który odszedł.

### Obszar doświadczenia

Spotkania i rozmowy z ludźmi, uczestnictwo w wydarzeniach lokalnych należą, moim zdaniem, do specyficznej kategorii zbliżenia. Słowa „zbliżenie” używam w tym przypadku na określenie rodzaju spotkania, które stanowi wyjście poza ogólną narrację i przejście do bardziej szczegółowego poznania. Zbliżenie zmienia optykę. Miejsce oceniającego spojrzenia z daleka zajmuje kontakt bezpośredni, interakcja, wyłania się intersubiektywna przestrzeń spotkania. W zbliżeniach coś się dzieje, może wyłonić się inna przestrzeń, jest ruch. W takiej sytuacji zaczyna się odrębna historia, rodzaj relacji między dwoma osobami, ale przede wszystkim, przynajmniej na początku, między dwoma wyobrażonymi postaciami, przynależącymi do nieznanym sobie światów. Choć obserwacja wciąż trwa, dochodzą dodatkowe elementy. Nierzadko rozpoczyna się wchodzenie w relację, dzięki czemu zaczynamy patrzeć z innej perspektywy na to samo. Wszystko to otwiera intersubiektywną przestrzeń, w której przeprowadza się wywiad.

Nie można zapominać, że badania prowadzone są w dynamicznym procesie przypadkowych i sprzecznych relacji w terenie (Waterston 2019). Najczęściej nie wiemy, kogo widzi w nas informator. To pierwsza odsłona zbliżenia, dopuszczenie do rozmowy. Na to nakłada się kontekst. Z jednej strony tworzy go konkretne miejsce, z drugiej, czas (np. istotne jest, czy spotkaniu towarzyszą inne wydarzenia lokalne).

Słowa, odczucia fizyczne, myśli, emocje składają się na nabywanie praktyki lub na doświadczenie, które przeżyliśmy. Dawniej niewiele z tego było wykorzystywane w publikacjach, ale dzisiaj wszystko to staje się elementem etnologicznej opowieści.

Idąc tym ostatnim tropem, można przyjąć, że głównym celem badacza terenowego jest przedostać się poza powierzchnię opisu, stąd hasło „ujawnić źródła naszego poznania” (Rakowski 2018: 25), skupić się na momentach, w których po raz pierwszy pojawia się zarys przyszłego poznania. W tym podejściu akcent kładziony jest na to, co przedtekstowe i fenomenologiczne w naszym doświadczeniu.

Wątek niezrozumienia omawiany był już jako kategoria analityczna w etnografii (Mörrike 2016). Potraktowany jako „funkcjonalne nieporozumienie” (*working misunderstanding*) prowadzi do rozpoznania sytuacji. Starsze pokolenia etnografów szukały drogi do odsłonięcia, a następnie nazwania nienazwanego. Dzisiaj rozumiemy, że sytuacja spotkania była wówczas tylko szczególnym wydarzeniem, jednym z wielu. W związku z tym uznajemy, że tradycyjny proces nazywania nienazwanego nie ma końca, powtarza się na nowo.

Wszystkie nasze spotkania stanowią rodzaj zamkniętej historii. Jej granice określa relacja, miejsce, czas, wymiana i specyficzne doznania, odczucia i myśli. W sposób najbardziej wyrazisty wpływa na to interakcja, wzajemne oddziaływanie na siebie obu stron. Wyjście poza interakcję zmienia kontekst i nakreśla nowe granice, cel.

Realizując swój plan, badacz wchodzi w krąg lokalnej pamięci. Nie-dokończone historie są zmorą, a może losem etnografa. Może on skupić się tylko na tym, czego doświadczył, kogo spotkał, z kim rozmawiał. W ten sposób wyznacza granice lub kontury wydarzenia, które miało swój początek – wejście, środek – rozwinięcie całej historii wydarzenia i zamknięcie – wyjście z sytuacji. Większość z tego zapisuje w swoim dzienniku. „Zażyła etnografia” (*intimate*) pokazuje jak poprzez to, że każdy i wszystko jest powiązane ze sobą, możliwe staje się przeobrażanie i zmienianie świata (Waterston 2019).

Z punktu widzenia relacji badacza z miejscowymi są to niedokończone historie, choć z perspektywy trajektorii etnografa wchodzą one w ciąg mniej lub bardziej spójnej historii badań. Pozostają one częścią historii etnografii albo historii indywidualnej badacza, choć sama relacja nie zawsze się rozwija. Etnograf wyjeżdża, a ludzie żyją dalej. Badacz pisze swoje teksty, a miejscowi pozostają aktywni z całym swym bogactwem.

### **Rzeczywisty czy wymaginowany inny?**

Alisse Waterston stwierdza, że pozycjonując jednostkę w centrum projektu, antropolog rzadziej popada w esencjalistyczne przedstawienia ludzi i miejsc lub w homogenizowane doświadczenia i punkty widzenia. Jest on jednocześnie bardziej skłonny do oferowania zniuansowanej charakterystyki życia i czasów portretowanych (Waterston 2019: 12).

Spośród dziesiątków wywiadów, jakie przeprowadziłem, część oceniam jako bardzo dobre, część jako nieudane. Choć zawsze stoi przed nami żywy człowiek, to czasem trudno jest określić, czy sami rozmawiamy otwarcie i z otwartą osobą, czy nie dyskutujemy z naszym wyobrażeniem o danej osobie. Pośród wielu ludzi, których poznałem, byli pasterze rabari. Ich historie interesowały mnie najbardziej. Równie dużo, jeśli nie więcej, rozmów przeprowadziłem jednak z ludźmi żyjącymi w tym samym, co rabari, miejscu. Jedną z kategorii stanowili tzw. profesjonalni przewodnicy. Zwykle byli to ludzie, którzy pozostawali w raczej odległej relacji z pasterzami, wykazywali się znajomością języka angielskiego, byli otwarci i zabiegali o kontakt z przyjezdnymi. Z pewnością przynależeli do kultury miejskiej. Część z nich zarabiała na mediowaniu między badaczami a rabari, inni oprowadzali turystów po wioskach, mając z pasterzami umowę na to, że ostatecznie turyści kupią ich tkaniny. Była to forma zarobku dla jednych i drugich. To od profesjonalnych przewodników dowiedziałem się, że oprócz turystów spragnionych wrażeń, szukających pięknych wyrobów w terenie, a także badaczy, coraz częściej w wioskach rabari pojawiały się ekipy filmowe czy dziennikarze. Jeden z przewodników

opowiadał mi, że Judy Frater<sup>3</sup> napisała artykuł do *Indian Magazine*, w którym zdała relację z wydarzeń, jakie miały miejsce w okolicy (Frater 1997). Przyjechała też ekipa, która pracowała dla National Geographic. Podobno przeznaczono na to przedsięwzięcie 50 000 dolarów. Przez ponad rok jej członkowie mieli zajmować się przede wszystkim grupą Dheberiya rabari, jednak nie miało być to studium naukowe, a relacja w rubryce *adventure*, jak ujął to przewodnik. Wśród członków ekipy telewizyjnej była kobieta, Robyn Davison<sup>4</sup>, jeżdżąca własnym jeepem, ale mająca kłopoty ze znalezieniem kobiety tłumaczki<sup>5</sup>, o którą było wówczas trudno (dziennik, luty 1992).

Nabywanie wiedzy zachodziło w wielu sytuacjach i w wielu miejscach. Tak oto wracam do „starych znajomych”. W 1992 roku miałem kontakt z kilkoma pośrednikami, część z nich traktowałem jako przewodników po lokalnej kulturze Kaczhu, innych jako tłumaczy. Każdy miał swoją historię, posiadał różne zainteresowania i żywił różne oczekiwania. W tym miejscu wspominam jedynie kilku z nich.

Mój zaprzyjaźniony przewodnik był szczupły, inteligentny, wesoły. Znał sytuację w Bhudź i całym regionie, choć mieszkał na przedmieściach. Był przewodnikiem filmowców z Bombaju i jedną z tych lokalnych anglojęzycznych postaci, które spotyka się, gdy pojawia się badacz zainteresowany lokalną kulturą. Jego ambicją było napisanie doktoratu z teorii pokrewieństwa. Mówił, że „5 rupii za pieśń i 12 rupii za opowiadanie to są dobre stawki według niego. Nie jestem pewien, co do tej drugiej ceny. Warto jednak od czegoś zacząć” (dziennik, luty 1992). Z moich zapisków wynika, że w 1992 roku byłem już świadomy, że pojawił się rynek usług przewodnictwa i tłumaczenia. Zdjęcia kosztowały. Inni badacze kupowali wyroby tkackie, z których znani byli rabari i inne grupy. Nawet pieśni i opowiadania miały już swoją cenę.

Znajomy Manilal był tymczasem strażnikiem z zewnątrz grupy. Pisał o rabari, zbierał różne dane, które oferował ekipom filmowym i/lub telewizyjnym.

Innym z moich przewodników w terenie był pochodzący z innego stanu nauczyciel, Vadher, który wówczas mieszkał ze starszym synem w sąsiedniej wsi. Opowiadał mi, że z jego obserwacji owadów (np. mrówek lub pszczoł) wynika, że walka i agresja pojawia się tam, gdzie jest seks. Vadher przyznał się, że był na dziesięciodniowym seminarium buddyjskim i miał tam prawdziwe przeżycie boga. Jest to praktyka medytacyjna Vipashya, w owym czasie nauczano jej w Kaczhu. Vadher zamierzał wybrać się tam jeszcze raz. Spodobało mu się to (dziennik, luty 1992).

Tymczasem pochodzący z niższej kasty tłumacz był z wykształcenia prawnikiem, ale nie miał zleceń, więc dorabiał oprowadzając turystów. Spotkania z kolejnymi

<sup>3</sup> Judy Frater – amerykańska badaczka, zajmująca się wytworami materialnymi pasterzy z Kaczhu, autorka wydanej w 1997 roku książki *Threads of Identity: Emroidery and Adornment of the Nomadic Rabari* (Frater 1997).

<sup>4</sup> Australijska podróżniczka, autorka kilku książek. Książka *Desert Places* ukazała się w 1997 roku (Davison 1997).

<sup>5</sup> Chodziło o kobietę ze znajomością języka angielskiego, jednocześnie niezależną i ze społeczności akceptującej kontakt z pasterzami rabari, co miało znaczenie w latach 90.

przewodnikami różniły się. Posiadali oni wiedzę o samych pasterzach i brali udział w moich, szczególnie pierwszych, spotkaniach z rabari. Wówczas moja wiedza pochodząca od samych pasterzy była jeszcze ograniczona.

Z tego powodu warto zrobić rozróżnienie na spotkanie z rzeczywistym lub wyimaginowanym Innym, choć dla przybyszów z zewnątrz nie zawsze miało to znaczenie. W większości przypadków wystarczał pośrednik znający język, adresy, czasem dysponował też pojazdem, by dotrzeć do bardziej odległych wiosek. Już wtedy oferowano przybyszom krótkotrwały pobyt w oryginalnej wiosce, wejście do chaty miejscowych kontakt z ucieleśnionym Innym, targowanie się. W ten sposób spotkania z mieszkańcami przekształcały się we wspomnienia turystów związane z zakupem niezwykle kolorowych tkanin, zrobieniem okolicznościowych zdjęć, choć w 1992 roku turyści jeszcze nie docierali do wiosek rabari masowo.

Aby mieć możliwość bezpośredniego spotkania z lokalną kulturą, należało znaleźć sposoby ominięcia pośredników.

### **Doświadczenie lokalnych kontrastów a niezrozumienie**

Z punktu widzenia etnografa najistotniejsze są momenty zrozumienia (Jackson 1998), gdyż wówczas badacz nabywa wiedzę w terenie. W każdej rozmowie pojawiają się punkty kulminacyjne, choć nie zawsze muszą one oznaczać zrozumienie. Czasem oznaczają one maksymalną polaryzację, czyli brak zrozumienia.

Rozumienie sytuacji, a przez to Innego, przychodzi także poprzez nieporozumienia (Patzner 2018), poprzez chwile odrzucenia obecności etnografa. Takie momenty często oznaczają możliwość wejścia w inne wymiary lokalnej rzeczywistości i czasem powodują zmianę perspektywy badacza. Momenty te mogą być różne – niezrozumienie, spięcia, nieporozumienia, chwile pustki albo braku jakiegokolwiek analogii z naszego świata przeżywanego<sup>6</sup>.

W sytuacji badania dość hermetycznej grupy pasterzy, ważne było dla mnie zanurzenie się w badanym świecie, stanie się „niewidocznym”, zapomnianym, jednym z „nich”. Wówczas niezakłócając ich życia, miałem szansę stać się częścią ich codzienności. Równocześnie zachowywałem uśpioną czujność, wrażliwość na to, co wydarzało się nieoczekiwanie, nie należało do dotychczasowej konstrukcji obrazu ich życia, a czasem wręcz zaprzeczało wszystkiemu. Poza wydarzeniami, które wpisywały się w scenariusz zdarzeń, pojawiały się również momenty spoza tego wymiaru. Aby badać zjawisko pod określonym kątem, oceniać je z określonej pozycji, konieczne są punkty wejścia<sup>7</sup>. Pod tym pojęciem rozumiem wydarzenia, obejmujące zarówno działania badanych, uczestnictwo

<sup>6</sup> Grzegorz Godlewski używał określeń: „strategia lunety”, oznaczające, że przyjęta teoria poprzedza rozpoznanie badanej rzeczywistości oraz „strategia radaru”, oznaczające, że z samej rzeczywistości płyną wyzwania poznawcze, później poddawane opracowaniu (Godlewski 2016).

<sup>7</sup> Każdy z badanych światów ma tzw. wejście sensoryczne (Hall 2003: 15).

w nich, jak i rozmowy z badanymi. Takie epizody wywołujące przeżycia, prowadziły do tego, że na tym poziomie wglądu moje wyobrażenia o rabari, pochodzące z rozmów z pośrednikami, wydawały się zmieniać i bardziej pasować do ich codziennych czy rytualnych praktyk, które badałem.

Przykładem doświadczania zbliżenia i poszerzenia wyobraźni była wyprawa na wzgórze Temri. Tu moja wiedza krystalizowała się, a właściwie ewoluowała w sytuacjach kontrastów, zaskoczeń, prób wykluczenia mnie z rozwijającej się, nieznannej mi odsłony rzeczywistości. Poznawana rzeczywistość pojawiała się w strzępach, przypadkowo, chaotycznie, mieszając porządki, oddzielając oficjalne narracje przez konfrontacyjne dyskursy, które nie wiadomo dlaczego, próbowały przebić się do świadomości badacza. To, co kulturowe, zbiorowe, publiczne zderzało się lub mieszało z tym, co jednostkowe, indywidualne, prywatne. Chaos informacji często przytłaczał, ale zapowiadał też nurty, o których jeszcze nie miałem pojęcia. Badacz rejestruje wszystko to, co ogarnia jego percepcja, przede wszystkim zaś jego wrażliwość, która dopuszcza lub nie, to, co nie pasuje do jego aktualnego obrazu całości. Najistotniejsze jest, co z robimy z tym, co nie pasuje – odrzucamy, czy włączamy w nasze poszukiwania? A może pytanie powinno brzmieć, kiedy i na jakim etapie to pomijamy? Co w nas, ale i na zewnątrz, poza nami, ostatecznie decyduje, że pomijamy fragmenty tego, co zarejestrowaliśmy – czy to określone pytanie badawcze, cel publikacji, obrany kierunek, słup światła reflektora naszej świadomości? Wyprawa na wzgórze stała się dla mnie źródłem wielu refleksji.

Po południu jadę z przewodnikiem do Temri Hills, jest tam Temri Rai mandir. Facet szukał dość długo drogi, ale chciał tam pojechać ze swoimi synami i złożyć ofiarę (*prasad*) bogini. [...] Świątynia leży 25 km na południe, na drodze do Khuri w stronę granicy z Pakistanem. Ta droga jest zakazana dla obcokrajowców, trzeba mieć specjalne pozwolenie. Po drodze zatrzymała nas policja, ale mój przewodnik jakoś to załatwił, tłumacząc, że ja nie jestem turystą, tylko związany jestem z uniwersytetem w Delhi i jadę tylko do świątyni. Przejechaliśmy dalej. Świątynia stoi na skale. Jej fundamenty są stare, ale górna część jest nowa. Wchodzi się po stopniach. Przy nich stoją groby (*samadhi*) poprzednich bhopów<sup>8</sup>. Miejscowy bhopa pochodzi z radżpuckiego rodu Cauhan i jest niemową. Na samym początku zareagował agresywnie, pokazując mi, żebym usiadł z boku, nie pozwolił mi w ten sposób wejść do świątyni. Siedziałem tuż przed wejściem i obserwowałem, co robi mój przewodnik z trzema synami. Rozmawiając z kapłanem, wyjmował po kolei kawałki prasadu, zapalił ogień, agarbati, którym okadzał różne miejsca w środku i na zewnątrz. Jako ofiarę przyniósł także piwo. Podobno ci, którzy piją whisky, przynoszą whisky dla bogini. Czekamy dość długo. Okazuje się, że czekamy na ostatni akord całej procedury składania ofiary – znaku, że została pomyślnie przyjęta. Po pewnym czasie wokół przeslizgowały się

<sup>8</sup> Przypomina to tradycyjne enklawy w Radżastanie, miejsca schronienia i zawieszenia walk (Demski 2007). Bhopa to kapłan wchodzący poprzez trans w bezpośredni kontakt z bóstwem.

szczury, znikąd pojawiły się wróble. Pałace słońce, zniewalająca cisza, wokół pusta przestrzeń. [...] Kiedy tak siedzieliśmy, do świątyni zbiegły się szczury. To dobry znak, kiedy szczury zbiegają się od razu, aby zjeść prasad. Jeśli ich nie ma, ludzie czekają długo aż się one pojawią (dziennik, marzec 1992).

Nie wiem, czy chodzi o to, że uczymy się lokalnych zasad współżycia. Obecność i uczestnictwo rozszerza możliwości percepcji. A może dociera do nas i zachwyca obraz wewnętrznych kontrastów obcego świata. Nie chodzi wówczas o inność badacza, ale o złożoność kultury próbującej ogarnąć nieznaną nam, przeciwstawne siły, czasem tak odległe od siebie, że niemożliwe do ujęcia w jedność. Przekroczenie granic naszego świata pozwala nam wejść w świat odczuć, reakcji wewnętrznych na niespotykane wydarzenia.

W przedstawionym opisie sprawa rozgrywała się w ramach relacji kapłana obrządku z wyznawcą i badaczem. W obu przypadkach chodziło o naruszenie pewnych niewidocznych dla mnie reguł, a w rezultacie niedopuszczenie mnie zbyt blisko. Jednak z drugiej strony sprawa rozgrywała się na szerszym planie, obserwatora rejestrującego i doświadczającego lokalnej rzeczywistości w jej kontrastach, znaczącym rozwarstwieniu. Tym, co działało na wyobraźnię, były odgłosy pustyni, pustka, a właściwie cisza. Ale również niewidoczna z początku ruchliwość. Kontrast między nieskończoną przestrzenią a nieoczekiwaną ruchliwością, bogactwem, żywotnością w danym miejscu. Zdałem sobie sprawę, że czasem to bliższe spotkanie odsłania swoje niezwykle żywotne fragmenty niewidoczne z daleka. Subiektywny charakter spotkania powoduje, że obiektem refleksji nie tylko stają się pytania „jak to jest?” lub „z czym miałem do czynienia?”, co raczej rozróżnienie wiedzy o nich od wiedzy z ich perspektywy.

Szukanie kontaktu z przedstawicielami miejscowej kultury to jedna sprawa. Doświadczanie sprzeczności lub dysonansów miejscowego świata poprzez obserwacje, ale i poprzez uczestnictwo lub zażyłość z przedstawicielami skonfliktowanych części społeczności, to druga sprawa. Zderzenie z inną rzeczywistością miało miejsce na małym miasteczkowym dworcu autobusowym:

W Tharad na dworcu poczułem, co to znaczy lądowanie na księżycu, lub pojawienie się pierwszego obcego człowieka w okolicy. Ludzie otoczyli mnie zwartym kręgiem, kątem oka zobaczyłem, że nie było wyjścia. To dziwne uczucie, co najmniej setka ludzi otoczyła mnie przed wejściem na dworzec autobusowy i oglądała mnie, dorośli, dzieci, starzy, kobiety i mężczyźni. Czas zamarł – to niewygodne odczucie, ale mogłem się tylko temu poddać. Trwało to ...wielki, poczułem setki oczu utkwionych we mnie ze zdziwieniem i pytaniem, co ja tu robię i o co mi chodzi. Nie padło żadne słowo, nieznaną, choć mocno nabrzmiała cisza. Po pewnym czasie odpuścili patrzeć i zaczęli się rozchodzić (dziennik, kwiecień 1992).

Wydarzenie to należy do kategorii życia w działaniu. Był w tym element całkowitego niezrozumienia. Zabrakło mi wówczas wiedzy o tym oddalonym od głównych

szlaków miejscu, warunkującym lokalną rzeczywistość. Kirsten Hastrup na chwilę zauważalnej rozłączności między kodem i terytorium użyła określenia „surowy moment”. Może on być nie tyle chwilą dezorientacji, ale „chwilą umiejscowienia w obszarze terenu badań rzutującą na podmiotowość i umożliwiającą niezapośredniczoną percepcję czegoś, czego nie można nazwać, lecz co przejawia się jako obecność” (Hastrup 2018: 51). W miarę szybko wyrwałem się z tej miejscowości i pojechałem do Diyodar. Tu znowu musiałem zmienić autobus, i znowu sensacja i zamieszanie. Kolejny autobus i duża ulga, bo wyrwałem się z tego niezwyklego zaułka Sanchore-Tharad-Diyodar.

Odniosłem wówczas wrażenie, że na granicy obu stanów zacierała się komunikacja. Być może w tle miało miejsce jakieś znaczące wydarzenie, o którym nie wiedziałem, a może wpływ miała bliskość granicy z Pakistanem. Z dzisiejszego punktu widzenia widzę w tym kontrast między spojrzeniem a odczuwaniem. To miejsce nie stanowiło dla mnie terenu badań, raczej tylko miejsce pomiędzy. Nie potraktowałem tego jako zbliżenia. Gdybym wybrał je jako teren badań, wszedłbym w kontakt wychodzący poza spojrzenie zza szyby autobusu, czy z perspektywy dworca autobusowego.

Tymczasem uczestnictwo w nocnych obrzędach pasterzy ku czci bogini pozwoliło mi na poznawanie rzeczywistości pozawerbalnie. Kontakt z grupą, w której prowadzimy badania, odbywa się najczęściej za poziomu słów. W przypadku braku swobodnego posługiwania się miejscowym językiem, kontakt nawiązuje się również poprzez reakcje pozasłowne. W pewnych sytuacjach kontakt pozawerbalny staje się istotnym medium komunikacji<sup>9</sup>. Człowiek bierze udział w codziennych zajęciach, nosi miejscowy ubiór, mniej lub bardziej świadomie przejmując i wykonując pewne gesty. Kiedy badacz ma mało czasu, stara się być jak miejscowi, jednak kiedy przebywa z miejscowymi dłużej, proces przejmowania gestów odbywa się w sposób dla niego samego niezauważalny i nieświadomy. W pewnym sensie staje się „nimi”. Poza gestami i zachowaniem, stawianiu się „nimi” sprzyja również zainteresowanie, rodzaj fascynacji, chęć głębszego zrozumienia „ich” świata.

Moje początkowe rozmowy w terenie sprowadzały się do próby zrozumienia przez nich, kim jestem, co robię i czego oczekuję od nich. To nie oznaczało wcale zgody na kontakt, raczej opór przed dzieleniem się swoim światem z badaczem. Próby usunięcia mnie z ich osiedli miały miejsce, niechęć istniała początkowo. Dopiero udział w świętach, także tych, o których profesjonalni przewodnicy ze stolicy niewiele mieli do powiedzenia, o których nigdy nie czytałem albo o których z różnych powodów niezręcznie było pisać, zmienił sytuację. Z obcego intruza powoli stawałem się „swoim”, choć nigdy do końca<sup>10</sup>. Udział w tych wydarzeniach oznaczał drogę w otwartą przestrzeń:

<sup>9</sup> Helena Patzer wspomina o wiedzy „wypalającej się w ciele” (Patzer 2018: 122).

<sup>10</sup> Na Podlasiu używa się słowa *prymak*. Oznacza to, że nie jesteś jednym z nich z urodzenia, ale jako *prymak* należysz do nich.

Jechałem autobusem o 14-tej z Hira Mamu. Jechała nim duża grupa rabari. Wysiedliśmy przed Lodhai i całą grupą poszliśmy pieszo. Po drodze, szukaliśmy studni. Było więcej rabari, więc co chwilę dyskutowali, która droga jest lepsza. Ze studni korzystali jacyś muzulmanie, kobiety prały (jedna), mężczyzna przyszedł posiedzieć przy studni. [...] Woda była mętna, więc wypilem tylko trochę. Odrzucało mnie. Poszliśmy dalej przed siebie. Świątynka Momay maty stała w szczerym polu pod drzewem – mała, nieco większa od Vachara Dady z Sanosary. Był tam już Asa Hira i paru znajomych rabari. Każdy nowo przybyły siadał przed wizerunkiem mata przez chwilę w skupieniu, dawał jakieś pieniądze, po czym wstawał i witał się ze wszystkimi ram ram. Na ten dżatar przychodzą Kachchi, Dheberiya i Wagadhiya rabari. Nie ma żadnej ofiary z kozła, jedzą chyba khira, chociaż dzisiaj nie dopytałem. [...] Poza tym nic, tylko czaj. Śpiewali całą noc, zaczęli jeszcze przed zmierzchem dla rozgrzewki. O zmierzchu była arti, którą celebrował bhopa. Księżyc prawie pełny wschodził na wprost Momay maty i powoli zataczał półokrąg na niebie, aż nad ranem znikł za górą. Wówczas też odprawiono ostatnią arti i odśpiewano ostatni dhor. Obie arti wyznaczały czas tego dżataru. Były dwie silne grupy celebrantów, rabari z Sanosary wspomagani trochę przez innych Kachchi oraz Dheberiya. Kachchi śpiewali głównie pieśni do bogini – dhor i robili to zespołowo, prawie bez użycia bębna. Dheberiya natomiast dużo używali bębna, często śpiewali indywidualnie z pogłosem chóru i nie zawsze to był dhor. Dużo było pieśni o Pabuji i o bhopach. Dało się natomiast zauważyć wyraźną rywalizację między nimi. Asa bhopa przewodził ludziom z Sanosara, a u Dheberiya było kilku bhopów. Dheberiya więcej też tańczyli i wydawali dziwne gardłowe dźwięki (hum) niż Kachchi. Intensywna świetna noc, mnóstwo wrażeń, prawie nie spałem (dziennik, kwiecień 1992).

Kobiety spały na ziemi tuż obok siebie, jak gdyby w razie czego miały się bronić. Niektóre z nich siedziały pochylone nieco do przodu, spały w tej pozycji. Miały na kolanach małe dzieci. Było to niesamowite – takie okrągłe ‘placki’ śpiących kobiet. Wszystkie spały na piachu, przykrywszy się od stóp do głów swoimi ldoi lub innym kocem. Zakończenie było piękne, rabari śpiewali właśnie dhor, kiedy bhopa rozpoczął arti. Robiło się jaśniej (dziennik, kwiecień 1992).

Czy moje nabyte umiejętności zachowania odpowiadały tamtej rzeczywistości? Nie do końca. Byłem znany w „mojej” wsi i może w okolicy. Jednak nie wśród koczowników pochodzących z innych regionów. Moja znajomość wielu aspektów życia rabari zaskakiwała nowo poznanych uczestników obrzędów, jednak to nie było podstawą zażyłości. Moim zdaniem znaczenie miało to, że znałem historie ich życia, choć nie w całości, ale także przeżyte wspólnie wydarzenia. Hira Mamu był człowiekiem, z którym miałem najlepszy kontakt. Był biedny, nie miał ani zwierząt, ani pola. Zatrudniał się sezonowo do pracy na roli. Miał dzieci, te zaś cierpiały na problemy z oczami. To częste w tym rejonie. Jego żona pochodziła z sąsiedniej wsi. Jego życie nie było lekkie. Podobnie

jak pewna część pasterzy z jego pokolenia, nie skończył 4 klas szkoły podstawowej. Był jednym z najlepszych śpiewaków, znał teksty wielu pieśni charakterystycznych dla pasterzy. Ich znajomość pochodziła z przeszłości, pamiętał, co śpiewali jego ojciec, wujowie i dzadkowie. Posługiwał się pamięcią i zawsze brał udział w obrzędach i w nocach, w których pieśni doprowadzały innych do transu. Miejscowy nauczyciel opowiadał mi, że kiedyś Hira Mamu prosił go, żeby ten w jego imieniu napisał list do mnie.

Asa Hira był starszy, ostatni bhopa starej daty we wsi. Nie pozwolił, by jego synowie poszli do szkoły, bronił tradycji pasterzy. Był świetnym śpiewakiem, czuwał nad integracją pasterzy ze wsi. Przyjaźniłem się z jednym z jego synów Kattrą. Młodsze pokolenie – wówczas 12–15-latków – uczyło się w szkole, poza dialektem sindhi, znali gudżarati oraz hindi. To oni zapisywali mi teksty pieśni. Część z nich uczyła się dalej, jednostki poszły do college'u. Większość jednak szukała pracy w mieście, głównie jako kierowcy ciężarówek lub riksów. Większość dostrzegała swoją przyszłość poza pasterstwem. Najbardziej ambitni chcieli przenieść się do Bombaju. Ale część, zwykle ktoś z braci, pozostawał we wsi i przejmował stada owiec, wielbłądów. Część uznawana za fachowców, była zatrudniona w państwowych fermach wielbłądów, wówczas pracujących też dla wojska.

Przytoczone historie pokazują próby poznania badacza w terenie, różne aspekty nawiązywania przez niego więzów. Trudno nazwać ten typ relacji, ale tak czy inaczej, był to rodzaj więzi niedoskonałej. Czy relację badacza z informatorem można jakoś nazwać?

Informatorzy nie stają się przyjaciółmi z dzieciństwa, ale część z nich pozostanie przyjaciółmi za sprawą ważnych chwil i przeżyć. Pozostaną ważni przez wzgląd na przeszłość i z powodu zażyłości, która istniała między nami w tych minionych, ale pamiętnych i budujących przyszłość okresach życia. Razem uczestniczyliśmy w rozmowach, obrzędach nocnych, pełni entuzjazmu, doniosłości wkraczania w kluczowe sytuacje badań w terenie. W takich sytuacjach powstaje więź i okazuje się na tyle mocna, że trwa, mimo iż kontakty odnawiamy co dwa lata albo rzadziej. Zawsze pozostaje między nami specyficzny rodzaj zażyłości – uśpionej, ale gotowej, by się odrodzić podczas kolejnego spotkania.

### **Różne poziomy powiązań**

Z przytoczonych przykładów wynika, że zbieranie informacji i budowanie wiedzy opiera się przede wszystkim na spotkaniach z ludźmi. Wspólna wiedza przeszła przez filtr wzajemności i do pewnego stopnia posiada relacyjny charakter. Przebywając z rabari przez dłuższy czas, mogłem odnieść się do informacji dostępnych tylko tej grupie, do ich wiedzy, a także do wiedzy, którą zdobyłem o nich wcześniej.

Badania w Pakistanie i Indiach były dla mnie różnymi etapami pracy terenowej, próbą dotarcia w trudno dostępny teren i bycia zaakceptowanym przez badaną grupę. Podstawą różnicy był stopień zażyłości. W Pakistanie doświadczałem granic, przekraczania ich, choć nie do samego końca. W Indiach miałem dostęp do wiedzy

o pasterzach, jak i do „bycia w pozycji jednego z nich”. W pierwszym przypadku pozostałem częściowo na zewnątrz, nie docierając do właściwej grupy. Sztukę pomijania oznaczało tworzenie reprezentacji i publikacji na podstawie szczątkowej wiedzy, zewnętrznej, lub inaczej „wiedzy o nich”, choć pochodzącej od sąsiadów, ludzi należących do tej ziemi. W drugim przypadku, mając dostęp do bycia z nimi, sztuka pomijania oznaczała pomijanie moich wcześniejszych wyobrażeń. Utrata wyobrażeń powoduje, że na pomijaniu budujemy pełniejszy obraz rzeczywistości.

Osiągnięcie tego poziomu zrozumienia oznaczało moment, w którym uzyskałem wystarczający wgląd w praktyki ich codzienności, aby uświadomić sobie rozbieżność między moim rozumieniem (rzeczywistości i doświadczenia) a ich praktyką codzienną, której byłem świadkiem.

Spotkanie z odległą kulturą uświadamia nam procesy filtrowania kulturowego. Trudno rozstrzygać, co jest ostatecznym źródłem poznania badacza. Być może na pytanie, po czym poznać, że zachowujemy kontakt z badaną rzeczywistością, odpowiedź musi uwzględniać doznania pozawerbalne. Niezrozumienia wywodzące się z przebywania w odrębnym świecie postrzeniowym, wynikają z braku dostosowania lub adaptacji do innej przestrzeni fizycznej. Interpretuję to, co mówi Inny, w kontekście określonego zachowania i w określonej scenerii. Dalej przechodzę do prób zrozumienia, uzgodnienia znaczenia. Odrębność jest kwestią wewnętrznego postrzegania siebie, a nie sprawą fizyczności, chociaż fizyczność sygnalizuje granice.

Zaobserwowane w 1992 roku pierwsze nabyte formy wiedzy w terenie straciły aktualność. Co zostało? Ten świat został wypełniony więziami. Abstrakcyjne słowa oznaczające działania w terenie i ludzi straciły swoje znaczenie na rzecz konkretnych wydarzeń, rozmów, doświadczeń dzielonych z osobami. Pozostałem sobą, choć nowe doświadczenia wypełniły mnie nie tylko opowieściami i wspomnieniami, ale także rodzajem szerszej przestrzeni wewnętrznej, jaką zawdzięczam ludziom, przede wszystkim poznaniu ich sposobów percepcji i codziennych praktyk.

## Bibliografia

- Davidson D. 2004. *Problems of Rationality*, Oxford: Clarendon Press.
- Davison R. 1997. *Desert Places*, Penguin Books: London.
- Demski D. 2007. *Obrazy hinduizmu: kultura i religia oczami radźputów i pasterzy*, Warszawa: IAE PAN.
- Demski D. 2020. Etnografia jako „sztuka pomijania”. Migawki z badań terenowych w Sindh (Pakistan), 1992 [w:] D. Demski, J. Derlicki, A. Woźniak (red.), *Antropologiczne wędrówki po „miejscach” bliskich i dalekich*, Warszawa: IAE PAN.
- Frater J. 1997. *Threads of Identity: Embroidery and Adornment of the Nomadic Rabaris*, New Delhi: Mapin Publishing.
- Godlewski G. 2016. *Luneta i radar. Szkice z antropologicznej teorii kultury*, Warszawa: Wydawnictwa UW.

- Hall E. T. 2003. *Ukryty wymiar*, Warszawa: Muza.
- Hastrup K. 2018. Świadomość mięśniowa. Wytwarzanie wiedzy w Arktyce, tłum. E. Klekot, *Teksty Drugie*, nr 1, s. 127–153.
- Inhorn M. 2006. Defining Women's health: A Dozen Messages from More Than 150 Ethnographies, *Medical Anthropology Quarterly* 20, 3: 345–78.
- Irving A. 2018. Podróże dalekie i bliskie. Roz-czarowanie percepcją, wiedzą i ciałem, tłum. S. Sikora, *Teksty Drugie* 1, 173–200.
- Jackson M. 1998. *Minima ethnographica. Intersubjectivity and the anthropological project*, Chicago: The University of Chicago Press.
- Mörrike F. 2016. Working misunderstanding and notions of collaboration. Towards a framework of working misunderstanding as analytical category for ethnographic insight, *Civilisations* 65 (1–2), 145–160.
- Patzer H. 2018. Napotkanie przedtekstowego. Budowanie wiedzy etnograficznej o migranckich światach troski, *Teksty Drugie* 1, 111–126.
- Rakowski T. 2018. Etnografia przedtekstowa. Fenomenologiczne korzenie interpretacji antropologicznej, *Teksty Drugie* 1, 16–39.
- Waterston A. 2019. Intimate ethnography and the anthropological imagination: Dialectical aspects of the personal and political in My Father;s Wars, *American Ethnologist* 46 (1), 7–19.

Autor:

Dr hab. Dagnosław Demski, Prof. IAE PAN

Instytut Archeologii i Etnologii PAN

Al. Solidarności 105, 00-140 Warszawa

e-mail: d.demski2@gmail.com