



Prof. UAM dr hab. Natalia Bloch
Instytut Antropologii i Etnologii
Wydział Antropologii i Kulturoznawstwa
Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

Poznań, 21.08.2020

RECENZJA ROZPRAWY DOKTORSKIEJ
MGR KAROLINY SZMIGIELSKIEJ-PIOTRKOWSKIEJ
“NARÓD W PIGUŁCE – TYBETAŃSKA MEDYCYNĄ I PODMIOTOWOŚĆ
W WARUNKACH UCHODŹSTWA W INDIACH”
NAPISANEJ POD KIERUNKIEM
DR HAB. AGNIESZKI KOŚCIAŃSKIEJ I DR HAB. AGATY BAREI-STARZYŃSKIEJ

Przedłożona do recenzji rozprawa traktuje o znaczeniu i użyciach medycyny tybetańskiej w warunkach uchodźstwa Tybetańczyków. To bardzo obszerne, liczące aż 400 stron dzieło, które składa się ze wstępu, sześciu rozdziałów, zakończenia i bogatej bibliografii (która sama ma prawie 50 stron). Całość jest starannie zredagowana i napisana zgrabnym, przejrzystym językiem, co sprawia, że pracę czyta się z przyjemnością.

Doktorantka postawiła sobie za cel ukazanie roli medycyny tybetańskiej (*soła rigpa*) nie tylko w konstruowaniu podmiotowości Tybetańczyków, ale i w procesach państwowotwórczych, czyli przedstawienie *soła rigpa* jako biopolitycznego projektu medycznego. Rolę tę – jak dowodzi mgr Karolina Szmigielska-Piotrkowska – medycyna pełniła już w dawnym Tybecie (zwłaszcza w okresach budowania silnego państwa tybetańskiego), Doktorantka skupia się jednak na ukazaniu jej znaczenia i mechanizmów w kontekście uchodźstwa. Kontekst ten sprawia bowiem, że wszystko – jedzenie, muzyka, moda, sport – ulega większemu niż zazwyczaj upolitycznieniu, stając się m.in. narzędziem zabiegania o zewnętrzne wsparcie dla tzw. sprawy tybetańskiej. Innymi słowy, mgr Szmigielska-Piotrkowska analizuje medycynę tybetańską jako przedmiot i podmiot kształtowania dyskursu tybetańskości na uchodźstwie, ukazując jej zmagania w zakresie legitymizacji w świecie dominującego dyskursu biomedycyny. W tym sensie rozprawa stanowi bardzo interesującą, płodną wypadkową nie tylko antropologii medycznej i tybetologii, ale też studiów uchodźczych, tożsamościowych i krytycznych badań nad nowoczesnością i globalnym rynkiem. Warto w tym miejscu zwrócić uwagę na niezwykle trafny, metaforyczny tytuł rozprawy – „Naród w pigułce” – łączący dwa główne obszary



naukowej eksploracji Doktorantki, czyli medycynę i procesy narodotwórcze.

Rozdział pierwszy rozprawy zawiera krytyczne omówienie teoretycznych inspiracji: nie tylko poniekąd naturalnej ze względu na przedmiot badań antropologii medycznej, ale też studiów regionalnych w obszarze głównie tybetologii, studiów tożsamościowych oraz – co szczególnie cenne – perspektywy postkolonialnej. Zwłaszcza projekt prowincjonalizacji Europy i jej epistemologii autorstwa Dipesh Chakrabarty'ego wydaje się być tutaj ważną ramą teoretyczną, za pomocą której możliwe jest przewyciężenie początkowego pesymizmu Gayatri Ch. Spivak w odniesieniu do możliwości usłyszenia głosu podporządkowanych i tworzenia ich akademickich przedstawień (w tym miejscu Doktorantka słusznie wskazuje, że jej początkowe „hamletyzowanie” dotyczące narzucania nowoczesnego języka okazało się protekcyjne, gdyż Tybetańczycy już dawno temu sami ów projekt zawłaszczania zainicjowali). Widać, że mgr Szmigielska-Piotrkowska niezwykle sprawnie porusza się po tych obszarach, będąc zaznajomioną z historią kształtowania się poszczególnych podejść i zmian paradygmatów w obliczu pojawiającej się krytyki. W swoich analizach sięga ona do fundamentalnych pytań dotyczących kategorii poznania i relacji wiedzy-władzy. Cenne w tym krytycznym przeglądzie literatury i podejść badawczych jest też odwoływanie się do badaczek i badaczy reprezentujących inne niż „zachodnie” – czy euroatlantyckie – paradygmaty i epistemologie, w tym lekarzy/lekarek i badaczy/badaczek tybetańskich.

Co więcej, Doktorantka nie zamyka się w stanowiących podrozdziały rozdziału pierwszego „subdyscyplinach” i sięga po szersze inspiracje antropologiczne autorów i autorek łączących perspektywę postkolonialną ze studiami mobilnościowymi i tożsamościowymi, które to inspiracje osobiście szczerze podzielam (np. Arjun Appadurai, Liisa Malkki czy John i Jean Comaroffowie). Za kluczowych dla swojej analizy mgr Szmigielska-Piotrkowska uznaje badaczy, którzy podjęli próby przekroczenia ufundowanej na oświeceniowej myśli europejskiej binarności (natury-kultury, ciała-umysłu, fizyczności-duchowości itd.) oraz antropocentryzmu, uwzględniając w swoich konceptualizacjach również nie-ludzkich aktorów (osoby i formy istnienia), takich jak: Bruno Latour z jego klasyczną już teorią aktora-sieci, Tim Ingold, Gilles Deleuze i Felix Guattari oraz Timothy Morton. Doktorantka stwierdza, że przemyślenia tych właśnie badaczy wpłynęły na jej autorskie koncepcje kosmoekonomii oraz poliaktorycznych ciał porowatych (do czego odniosę się w dalszej części recenzji).

Wreszcie mgr Szmigielska-Piotrkowska postuluje uprawianie antropologii symetrycznej jako projektu dekolonizacji nauki, co w kontekście jej badań polega na podejściu do medycyny tybetańskiej nie jako do „zbioru lokalnych „wierzeń” i „wyobrażeń”, ale jako nauki *sensu stricte* (...)” (s. 30). Wskazuje tutaj, za Latourem, konieczność „skalibrowania miar”, tylko wówczas bowiem będziemy w stanie wyjść poza istniejące hierarchie wiedzy. Bardzo doceniam głęboką samoświadomość metodologiczną Doktorantki w tym obszarze.



Do tej części rozprawy mam tylko jedno zastrzeżenie. Dotyczy ono jednej z autorek, której pracę mgr Szmigielska-Piotrkowska uważa za szczególnie inspirującą jako opartą na bogatym materiale etnograficznym. Chodzi o Pauline MacDonald, której książka – rodzaj autobiograficznej fabuły aspirującej do miana naukowej – wywołała wiele kontrowersji w diasporze tybetańskiej. Abstrahując już od tego, że Tybetańczykom nie przypadł do gustu atak autorki na ich wyidealizowany wizerunek, książka ta budzi poważne wątpliwości natury etycznej: została wydana pod pseudonimem, nie przeszła procesu recenzyjnego (autorka wydała ją własnym sumptem), a badania do niej były realizowane w sposób niejawnny. W związku z powyższym, mimo iż całość została opatrzona przypisami i bibliografią, sądzę, że należy ją raczej traktować jako źródło (coś na wzór książki *Namma* Kate Karko) niż opracowanie naukowe.

Rozdział drugi recenzowanej rozprawy traktuje o samym terenie, wykorzystanych źródłach, zastosowanych technikach badań oraz partnerkach i partnerach badawczych. Rozpoczyna go bardzo obrazowe przywołanie pierwszego, jakże cielesnego i zmysłowego kontaktu z terenem oraz konfrontacji wyobrażeń początkującej badaczki z indyjskim „tu i teraz”. Opis zmagania z odmiennością i własnymi klasyfikacjami oraz narastającego poczucia wstydu za te ostatnie jest tu bardzo szczery, za co cenię mgr Szmigielską-Piotrkowską, która nie próbuje konstruować siebie jako bohaterkiej, wszystkorozumiejącej antropolożki. Niezwykle sugestywny jest też opis poszczególnych części Dharamsali i tego, jak oddziałują one cielesnie na odwiedzających (np. „dyscyplinująca” atmosfera Gankyi). Przy okazji chcę zaznaczyć, że Doktorantka nie tylko biegle posługuje się językiem naukowym, ale też jest świetną, wciągającą czytelniczki i czytelników pisarką, która umie słowem oddać atmosferę miejsc. Cenne jest tutaj również ukazanie dynamiki spotkania w terenie, jego relacyjności (konieczności otwarcia się i postawienia w roli „badanej”), doznanych niepowodzeń i doświadczonej zażyłości.

Z metodologicznego punktu widzenia wartościowe jest, że Doktorantka nie poprzestała na badaniach realizowanych wyłącznie na uchodźstwie, ale rozciągnęła swój teren również na Tybet (choć badania te były zdecydowanie mniej pogłębione niż te realizowane w Indiach, stanowiących główny teren), ponieważ procesy mobilnościowe, w tym uchodźstwo, rozgrywają się zawsze pomiędzy krajem pochodzenia a krajem przyjmującym (co pokazały dobitnie twórczynie perspektywy transnarodowej już w połowie lat 90. XX wieku). Co więcej, niezwykle istotne jest, że badań w Indiach mgr Szmigielska-Piotrkowska nie ograniczyła wyłącznie do Dharamsali – gdzie badacze i badaczki różnych dyscyplin i pochodzenia wręcz potykają się o siebie – ale poszerzyła swój indyjski teren o Bylakuppe i Ladakh. Każda diaspora, w tym tybetańska, jest tworem bardzo wewnętrznie zróżnicowanym, pełnym podziałów i napięć. Dostrzeżenie tej złożoności pozwala skonstruować teren tak, aby nie projektować obrazu jednego miejsca/społeczności na całość diaspory. Wielomiejscowość



terenu, jego fizyczne rozproszenie, wydaje się być zatem zabiegiem koniecznym, choć badawczo i logistycznie szalenie wymagającym. Wiąże się bowiem z koniecznością wejścia w kilka społeczności, zbudowania w nich powiązań, pozyskania partnerów i partnerek badawczych, co wymaga czasu (Doktorantka spędziła w terenie łącznie ponad 10 miesięcy). Do tego wszystkiego teren taki jest wymagający fizycznie, ze względu na olbrzymie dystanse geograficzne (np. odległość między Ladakiem a obozem w Karnatace wynosi ponad 3 tysiące kilometrów) i różnice klimatyczne (wysokie Himalaje z ich zimnymi nocami, ostrym słońcem w ciągu dnia i chorobą wysokościową oraz upały Wyżyny Dekanu na południu subkontynentu). Mgr Szmigielskiej-Piotrkowskiej należy się więc wielki szacunek za ogrom cielesnej i psychicznej pracy, jaką włożyła w proces badawczy oraz zdolności menadżerskie, gdyż badania takie wymagają nakładów finansowych, które Doktorantka pozyskała, uzyskując grant z Narodowego Centrum Nauki.

Choć i w tym przypadku można by wskazać, że Bylakuppe to druga najczęściej wybierana osada przez badaczki i badaczy diaspory tybetańskiej, która ze względu na swój znaczny rozmiar oraz liczbę formalnych instytucji (głównie buddyjskich) pozostaje pod dużym wpływem Dharamsali jako „stolicy” diaspory i miejsca wytwarzania polityki tożsamości tybetańskiej na uchodźstwie (zapewne dlatego znajomi Doktorantki z CTA tak bardzo zachęcali ją, aby tam właśnie kontynuowała swoje badania, a nie np. w Dolanji). Dharamsala w tym względzie pełni rolę centrum diaspory, tymczasem to, co zawsze wydaje mi się najbardziej interesujące, to sytuacja na peryferiach – w małych obozach, zwłaszcza tych odrębnych pod względem etnicznym czy religijnym (np. Bir zamieszkały wyłącznie przez Khampów, którzy stawiają się mocno w opozycji do dominacji U-Cangu i szkoły *gelugpa* czy obóz *bonpo* w Dolanji) czy w dużych, ale oddalonych od Dharamsali obozach, pozostających z dala od jej wpływów (np. obóz we wschodnim stanie Orisa). Wybór Ladakhu jako trzeciego miejsca badań w Indiach wydaje się więc dobrym posunięciem, gdyż region ten – należący historycznie do zachodniego Tybetu i do dziś kulturowo mu bliski – z pewnością stanowi bardzo ciekawe analitycznie zestawienie z Bylakuppe. Trzeba jednak oddać Doktorantce, że – pod koniec rozdziału piątego – zauważa one tę swoistą geografie polityczną diaspory tybetańskiej, gdy pisze, że wpływy tradycji przedbuddyjskich na sposób, w jaki Tybetańczycy konceptualizują zdrowie i chorobę są bardziej widoczne na „peryferiach „nowoprodukowanego tybetańskiego narodu”, podczas gdy w miejscowościach, które podlegają stałej kontroli CTA i w których działają silne ośrodki *gelugpa* – w tym głównie w Karnatace (czyli m.in. w Bylakuppe) i Dharamsali – zaczyna z kolei wygrywać opcja „dharmiczna” (s. 268). Uważam to za bardzo ważny wniosek, który warto by w rozprawie uwypuklić. Tym bardziej ciekawe dla mgr Szmigielskiej-Piotrkowskiej byłoby kiedyś odwiedzenie Dolanji – jedyne na uchodźstwie „czysto” bonowskiego obozu (oddalonego od Dharamsali zaledwie o 8 godzin podróży autobusem).



Rozprawa została ponadto oparta na źródłach zastanych pozyskanych w bogatych archiwach w Dharamsali (Men-Tsee-Khang oraz Library of Tibetan Works and Archives) i w Oxford Bodleian Libraries, a także na danych zebranych w świecie wirtualnym, w którym obecność diaspory i tybetańskości jest bardzo widoczna, stąd ograniczenie się wyłącznie do fizycznego terenu z pewnością byłoby niekompletne. Podsumowując, uważam proces konstruowania terenu, dobór źródeł oraz technik badawczych (wywiady częściowo ustrukturyzowane, ale też dostrzeżenie ich niedoskonałości w porównaniu z rozmowami nieformalnymi, obserwacje i współuczestniczenie, uczestnictwo w kursach medycyny i astrologii, wykładach, świętach itd.) za wzorowy. Może jedynie – w kontekście powyższych uwag – warto byłoby wyraźnie zaznaczyć, czym kierowała się Badaczka przy doborze takich, a nie innych miejsc prowadzenia badań w Indiach, gdyż takie wyjaśnienie *explicite* nigdzie się nie pojawia.

Mam jednak kilka drobnych zastrzeżeń dotyczących opisu „tybetańskich (i nie tylko) Indii”, jaki znajdujemy w rozdziale drugim. Po pierwsze, pisząc o miejscu, jakie w społeczności McLeod Gandź zajmują Gaddi, mgr Szmigielska-Piotrkowska stwierdza, że „nadal można ich spotkać w okolicach McLeod Gandź, jak odziani w swoje jaskrawe toczki i wełniane kamizelki lub kwieciste salwaar kameez, przeganiają stada lub pracują na polach” (s. 42). Tymczasem wielu lokalnych Gaddi jest ważnymi graczami na lokalnym rynku turystycznym: część z nich dzierżawi swoją ziemię przyjezdnym przedsiębiorcom, na której działają sklepy, restauracje i pensjonaty; prawie wszyscy taksówkarze to Gaddi, jak również właściciele sklepów spożywczo-przemysłowych i księgarni. W McLeod Gandź to oni jednak są spychani przez tybetański projekt tożsamościowy w „sferę niewidzialności”, co jest jednym ze źródeł napięć między nimi a Tybetańczykami (wspomniana przez Doktorantkę tragedia z 1994 była jedynie zapalnikiem, mocno politycznie rozegranym przez partię BJP, a jak się w końcu okazało, Tybetańczyk nie został sądowo uznany winnym zabójstwa). Wydaje się, że to tybetocentryczna optyka nas samych – badaczek i badaczy diaspory – sprawia, że nie dostrzegamy w gruncie rzeczy olbrzymiej heterogeniczności społeczności McLeod Gandź i bardzo licznych nietybetańskich aktorów społecznych, w tym Gaddi (o czym wiem, bo sama wpadłam w pułapkę tybetocentryzmu i tkwiłam w niej przez lata). Piszę o tym wszystkim w artykule z roku 2018 pt. *Making a Community Embedded in Mobility. Refugees, Migrants, and Tourists in Dharamshala (India)*, opublikowanym w czasopiśmie „Transfers: Interdisciplinary Journal of Mobility Studies”.

Po drugie, sklep rodziny Nowrojee już od kilka lat nie jest przez nią prowadzony. W rozprawie pojawia się zdanie: „Potomkowie Nowrojee, którzy do dziś w centrum miasteczka zza wiktoriańskich ład sprzedają lukrowane torty, codzienną prasę i domową oranżadę” (s. 42), podczas gdy sklep (a właściwie tylko jego przednia część) został oddany w ajencję na cele sprzedaży tych kilku ostatnich artykułów (w roku 2018 były to już tylko gazety), podczas gdy



cała reszta jest zamknięta i niestety niszczy. Po trzecie, zdecydowanie odradzałabym pisanie w kontekście Kaszmiru zdań: „muzułmańscy fundamentaliści nieustannie walczą o przyłączenie do Pakistanu lub możliwość separacji od Indii” (s. 44), bo to stanowisko rządu indyjskiego, a Doktorantka z pewnością doskonale zdaje sobie sprawę, że sytuacja Kaszmiru jest dużo bardziej złożona (to trochę tak, jakby napisać, że „tybetańscy separatyści walczą o oderwanie od ChRL”). Po czwarte, na s. 44 mgr Szmigielska-Piotrkowska pisze, że „Dhasa leży zaledwie 150 km od Tybetu” – wymagałoby to dookreślenia, w jakim kierunku, gdyż 150 km dzieli ją raczej od Pakistanu. Po piąte, przyznam, że nie jest dla mnie jasne, co Doktorantka ma na myśli, pisząc o „świętecznym stanie *communitas*” w odniesieniu do metafory „Małej Lhasy” (s. 44)? Czy chodzi tu o Turnerowskie *communitas*? O zawieszenie wszelkich norm? Mam wrażenie, że pojęcie to chyba nie zostało w tym miejscu do końca przemyślane.

Zamykając listę drobnych uwag krytycznych do tej części rozprawy, chciałam jeszcze wskazać dwa tropy, które Doktorantka może uznać za przydatne. Z moich obserwacji wynika, że termin „Salai Gyals” wciąż funkcjonuje, ale częściej jest zastępowany angielskim „Amdo boys”. Natomiast w odniesieniu do zmian na rynku turystycznym w McLeod Gandz oraz jego „indyjnizacji”, mgr Szmigielska-Piotrkowska zastanawia się: „Wtedy też bardziej wyraźnie ujrzałam „indyjską” twarz Dharamsali, a to skłoniło mnie do próby konfrontacji owego „nowego” obrazu miasteczka, z „wyobrażeniami”, jakie – jako świeżo upieczona doktorantka – budowałam podczas pierwszej wizyty w McLeod w 2013 roku. Przeglądając stare dzienniki terenowe, z zaskoczeniem odkryłam, że różnica jest niezaprzeczalna. Nie wiem jednak, czy to Dhasa się bardziej zmieniła, czy ja” (s. 46-47). Odsyłam w tym względzie do mojej książki z roku 2018 pt. *Bliscy nieznanymi*, która w połowie poświęcona jest właśnie McLeod Gandz i zmianom, jakim przechodziła ta osada na przestrzeni dekad, w tym ostatniej (jak również do wspomnianego już artykułu *Making a Community Embedded in Mobility. Refugees, Migrants, and Tourists in Dharamshala (India)*).

Mam też kilka uwag dotyczących Bylakuppe i zmagania Doktorantki w tym terenie. Po pierwsze, mgr Szmigielska-Piotrkowska używa w tym kontekście określenia „zamknięte osiedla rolnicze na południu Indii” (s. 49). Rozumiem, że odnosi się tym samym do obszarów, gdzie wymagany jest PAP, ale niewyjaśnienie tego w przypisie może sprawiać mylne wrażenie, że są to faktycznie instytucje na wzór Goffmanowski, z których uchodźcom nie wolno się ruszyć bez pozwolenia władz. Warto przy okazji wyjaśnić, że chodzi tu o *stricte* tybetańskie obozy/osady (*settlements*), w przeciwieństwie do tych, które mają status społeczności rozporoszonych (*scattered communities*), tzn. zamieszkiwanych nie tylko przez Tybetańczyków. Po drugie, mówiąc o PAP i fragmencie rozprawy, w którym Doktorantka pisze o trudnościach w jego uzyskaniu, można odwołać się do kategorii ograniczonego dostępu do pola badawczego, która w przypadku badań prowadzonych na zjawiskiem



uchodźstwa często niweczy cały projekt (np. P. Vogler, *Into the Jungle of Bureaucracy: Negotiating Access to Camps at the Thai-Burma Border*, „Refugee Survey Quarterly” 26: 3, 2007). Po trzecie, jeśli mowa o poczuciu niechęci i nieufności, z jakim mgr Szmigielska-Piotrkowska spotkała się w Bylakuppe, to koniecznie trzeba spojrzeć na to w perspektywie czasowej. Jeszcze kilkanaście lat temu nikt z przyjeżdżających do obozu gości (w tym badaczek i badaczy) nawet nie słyszał o PAP. Sytuacja ta zmieniła się około roku 2008, kiedy to silnie upolitycznione Bylakuppe – a głównie tamtejsze klasztory – bardzo zaangażowały się w antychińskie protesty. Władze indyjskie nie chciały obecności zbyt dużej liczby „świadków” z Globalnej Północy, obawiając się reakcji ze strony ChRL, zaczęto więc egzekwować wcześniej martwy zapis o konieczności posiadania zezwolenia na pobyt w obozie (prowadząc wówczas własne badania w Bylakuppe, byłam już wyposażona w PAP). Nie chodziło jednak wyłącznie o politykę, lecz też o lokalną gospodarkę. Tybetańczycy twierdzą bowiem, że to lobby hotelarzy i autoriksarzy z Kushalnagar wymusiło na władzach egzekwowanie PAP, tym samym napędzając sobie klientów. Sytuacja skomplikowała się jeszcze bardziej po dojściu do władzy BJP, a wtedy właśnie mgr Szmigielska-Piotrkowska pojechała na badania do Bylakuppe. W odniesieniu do części rozdziału drugiego traktującej o Ladakhu, mam już tylko jedną drobną uwagę: Ladakh znajduje się na zachód od Ngari, nie na wschód (s. 56).

Pomijając powyższe uwagi, za bardzo cenne uważam podmiotowe i afektywne podejście Badaczki do osób, z którymi pracowała ona w terenie. Mgr Szmigielska-Piotrkowska nazywa ich współautorami swojej antropologii, a o niektórych mówi wprost jako o przyjaciółach i poświęca im i relacji z nimi sporo miejsca w rozprawie, ukazując, jak wiedza etnograficzna rodzi się podczas codziennego obcowania (np. domowego *beauty parlour* z Palzes czy wymiany karty sim z Wangmo w punkcie telefoniczno-elektronicznym), a nie (tylko) wywiadów. Świadczy to o dużej samoświadomości badawczej Doktorantki i jej osobistym zaangażowaniu w budowanie związków z ludźmi w terenie. Wartościowe są tu również metodologiczne rozważania Autorki o dialogicznym charakterze wytwarzania wiedzy i lokalnych praktyk. Gdy mowa o wyobraźności sobie siebie nawzajem (s. 89), warto byłoby odwołać się do klasycznej już książki Paula Willisa pt. *Wyobraźnia etnograficzna*. Ponadto, w *deep hanging out* w rozumieniu Renata Rosaldo (s. 83) nie chodzi o samotne szwendanie się w celu poukładania myśli, jak zdaje się to widzieć Doktorantka, ale – przeciwnie – o technikę badawczą polegającą na szwendaniu się z ludźmi, zwłaszcza w kontekście fizycznie rozproszonych terenów. Ostatnia uwaga w odniesieniu do rozdziału drugiego dotyczy braku wyraźniej adnotacji, czy we wszystkich przypadkach Autorka anonimizuje swoje rozmówczynie i rozmówców poprzez nadanie im pseudonimów czy tylko w niektórych, podczas gdy osoby publiczne (np. lekarze tybetańscy czy urzędnicy) występują zawsze pod swoimi nazwiskami. Jest to bardzo istotna kwestia, jeśli mówimy o



podmiotowym podejściu do naszych partnerek i patentów badawczych, zwłaszcza w terenach „wrażliwych”.

W rozdziale trzecim mgr Szmigielska-Piotrkowska przedstawia polityczno-ekonomiczno-społeczne uwarunkowania funkcjonowania uchodźców tybetańskich w Indiach. Jest to niezbędny kontekst analizy wszelkich zagadnień tybetańskich, co – jak sama szczerze przyznaje, świadcząc o swojej dużej autorefleksyjności – Doktorantka uświadomiła sobie, gdy początkowo próbowała badać medycynę tybetańską „w oderwaniu”. Właściwie wszystkie zagadnienia poruszane w tym rozdziale dotyczą głównego przedmiotu moich własnych badań oraz inspiracji teoretycznych wyłożonych w książce *Urodzeni uchodźcy*. Stąd uwagi metodologiczne dotyczące patologizowania wymiejscowienia w następstwie tendencji do terytorializacji, jak również odwołanie się do reżimów mobilności w ujęciu Niny Glick-Schiller i Noela B. Salazara, uważam za kluczowe ramy interpretacyjne w kontekście rozprawy dotyczącej uchodźców i bardzo cieszy mnie, że Doktorantka osadza w nich swoje rozważania. Mgr Szmigielska-Piotrkowska omawia tu, odwołując się do kompletnej literatury przedmiotu, wszystkie najważniejsze kwestie tworzące polityczno-tożsamościowy kontekst funkcjonowania diaspory tybetańskiej: podtrzymywanie liminalności, tworzenie pozytywnych autoidentyfikacji w odpowiedzi na oczekiwania świata zewnętrznego (głównie tzw. Zachodu) w celu pozyskiwania wsparcia (materialnego i politycznego), poczucie wyjątkowości i praktyki autoesencjalizujące, konstruowanie wyobrażonej ojczyzny, ale i wewnętrzne podziały w obrębie społeczności. Wszystko to jest zilustrowane ciekawymi fragmentami wypowiedzi i rozmów z Tybetańczykami (szczególnie podoba mi się cytaty z wypowiedzi Tashiego ze s. 111, autoafirmującego z pełnym przekonaniem Tybetańczyków i tybetańskość zredukowaną do buddyizmu). Na temat wewnętrznych podziałów w diasporze, w tym jednego z wiodących, o którym pisze Doktorantka, polecam mój tekst pt. *Constructing Borders within Diaspora. „Born Refugees”, Newcomers and Bargaining Tibetan Identity* (w książce *Middle Grounds, Ambiguous Frontiers and Intercultural Spaces* pod red. A. Posern-Zielińskiego i L. Mroza, Poznań 2014) oraz podrozdział w *Urodzonych uchodźcach* poświęcony temu zagadnieniu pt. „Kompleks Tybetańczyka, który nigdy nie widział Tybetu: „urodzeni uchodźcy” a „nowi uchodźcy” (polecając te pozycje odnoszę się do zdania Doktorantki ze s. 115 rozprawy: „Problem ten wydaje się niemal zupełnie nieobecny w naukowej literaturze tybetologicznej”). W odniesieniu do większości obserwacji i pozornych tylko sprzeczności w tym względzie nasze spostrzeżenia i wnioski są bardzo zgodne. Całkowicie też zgadzam się z Doktorantką, że rozgoryczenie młodych Tybetańczyków urodzonych w Indiach wynikające z praktyki zniechęcania ich przez CTA do aplikowania o indyjskie obywatelstwo narasta.

Rozdział czwarty recenzowanej rozprawy jest poświęcony osadzonej historycznie krytycznej analizie kształtowania się medycyny tybetańskiej, jej politycznych użyc, w tym państwo- i tożsamościotwórczej roli za czasów V i XIII Dalajlamy (m.in. jako narzędzia



dyscyplinującego, czy wręcz dyskwalifikującego przeciwników politycznych), jej związków z brytyjskim kolonializmem i jego misją cywilizacyjną (a także z Republiką Chińską), roli w procesie modernizacji kraju oraz ponownego „wynajdywania” w warunkach uchodźstwa. Bardzo cenna jest ta próba uchwycenia ciągłości i zmiany, pokazania interesującego Doktorantkę zjawiska w perspektywie czasowej. Warte uwagi w tym rozdziale jest jednak również to, że Autorka nie poprzestaje na ujęciu historiograficznym, ale stara się też ukazać *soła rigpa* na emicznym poziomie – jak go nazywa – „duchowo-energetycznym”. Jednocześnie też kreśli indyjskie tło (od)twarzania medycyny tybetańskiej na uchodźstwie, omawiając zmiany, jakim ajurweda i unani ulegały pod wpływem imperialnych narzędzi inżynierii społecznej oraz antykolonialnego nacjonalizmu i postkolonialnego projektu modernizacji oraz analizuje rolę, jaką w standaryzacji i instytucjonalizacji medycyny tybetańskiej na uchodźstwie odegrali (rywalizujący) *amchi* z Ladakhu.

Do tej bardzo interesującej – i, podobnie jak nakreślenie kontekstu uchodźstwa tybetańskiego, niezbędnej – części rozprawy mam tylko dwie polemiczne uwagi. Pierwsza dotyczy nazewnictwa okresu rządów zainicjowanego przez V Dalajlamę: na ile można używać w tym kontekście terminu teokracja (co chętnie robi również chińska propaganda), a na ile była to raczej hierokracja, czyli rządy duchowieństwa? Wielu badaczy twierdzi, że o teokracji można mówić w przypadku pierwszych królów z dynastii Yarlung, z Nyatri Tsanpo na czele, któremu przypisywano boskie pochodzenie, o czym świadczy nadany mu przydomek *lha tsanpo* (*lha btsan po*) – „boski mocarz” (zgodnie z wierzeniem, że zstąpił on z niebios na górę *Yar lha sham po* po niebiańskim sznurze; zob. np. R.A. Stein, Ch. Baumer czy S.P. Gupta i K.S. Ramachandran; czy bodhisattwów rozpoznajemy tu w kategorii bóstw?). Tym bardziej, że na s. 272, w ostatnim rozdziale, Doktorantka sama nie pisze już o teokracji, ale o hierokracji właśnie. Ponieważ pojęcia te nie są synonimiczne, warto byłoby tę kwestię uporządkować. Druga uwaga dotyczy korzeni *soła rigpa*. Mgr Szmigielska-Piotrkowska wspomina, że z pewnością można ich szukać w okresie przedbuddyjskim, co pełniej rozwija w kolejnym rozdziale. Fakt, że sami uchodźcy tybetańscy robią to od niedawna, nie jest zapewne wyłącznie strategią mającą na celu korektę dyskursu historiograficznego w walce z ladakhijskimi lekarzami o tybetańskość *soła rigpa* – jak argumentuje Doktorantka – ale wiąże się szerzej z próbami rehabilitacji bonu, jakie mają miejsce w diasporze od początku XXI wieku (w ujęciu samych *bonpo* bowiem to buddyzm był zewnętrznym wpływem, narzuconym Tybetowi przez jego elity; stąd moja wcześniejsza sugestia odwiedzenia obozu Dolanji).

W obszernym rozdziale piątym mgr Szmigielska-Piotrkowska skupia się na klasyfikacjach chorób, ich przyczynach (w tym utracie sił życiowych, działaniach „duchów” i „demonów”, czy destabilizacji *niepa*) oraz sposobach zapobiegania i leczenia w medycynie tybetańskiej. Pokazuje też, jak przedbuddyjskie, bonowskie, a nawet „ludowe” (czyli lokalne o charakterze animistycznym, jeśli już musimy je jakoś określić, albo po prostu *mi chos*)



wyobrażenia i praktyki nakładają się na dharmiczne. W analizach tych Doktorantka opiera się nie tylko na literaturze, ale przede wszystkim na bogatym materiale etnograficznym, którym bardzo sprawnie przeplata swoją narrację. Szczególnie w tej części rozprawy podoba mi się rozróżnienie poziomu doktrynalnego od codziennego doświadczenia tzw. zwykłych Tybetańczyków. Mgr Szmigielska-Piotrkowska pisze również o rozbieżnościach w tym względzie obecnych współcześnie w warunkach wielości interpretatorów i użytkowników medycyny tybetańskiej w kontekście jej uglobalnienia na uchodźstwie. Bardzo znamieny jest fragment, w którym Doktorantka pokazuje, że gdy dawała swoim wykształconym w nowoczesny sposób rozmówcom i rozmówcom przyzwolenie na mówienie o sprawczości „duchów” „na poważnie”, przywołujące własne doświadczenia w tym względzie, uzyskiwała wgląd w perspektywę, która w przeciwnym razie pozostałaby ukryta lub zbagatelizowana przed „zachodnią badaczką” przez bardzo samoświadomych własnego wizerunku uchodźców tybetańskich (warto zauważyć w tym miejscu, że Ladakhijczycy nie mieli takich dylematów).

Dokonana przez Doktorantkę analiza trafnie też ukazuje i tłumaczy szereg elementów tybetańskiego *savoir-vivre*'u (czyli np. chęci opłacania rachunków w restauracji za innych w celu nie tylko gromadzenia *sonam*, ale i rywalizowania w dzieleniu się *jang* w celu jej pomnażania czy skromności tudzież niechęci do przechwalania się w obawie przez zazdrością *bamo*). Jednocześnie próby przedzierania się przez Doktorantkę przez labirynt często sprzecznych, mglistych czy nader ogólnych wyjaśnień pokazuje, jak trudna jest praca antropolożki, która stara się stworzyć z tego spójną wykładnię dla czytelniczki/czytelnika (*bamo* to kobiety, ale w przytoczonym przykładzie ma nim być młody chłopak z punktu informatyczno-telefonicznego; „duchy” zmarłych krewnych, które utknęły w *bardo*, mogą pomagać, ale też i szkodzić, itd.; podobne zmagania, już z samą treścią *Gjuśi*, Doktorantka opisuje w rozdziale szóstym). Bardzo wartościowe jest również to, że Badaczka odwołuje się do autoetnografii, czyli opisuje własne doświadczenia jako pacjentki lekarzy *soła rigpa*.

Ta część rozprawy jest o tyle ważna, że Autorka proponuje w niej własną koncepcję poliaktorycznych ciał porowatych. Jest to koncepcja ciała niehermetycznego, do którego i z którego przenikać mogą różne energie i siły i w którym kumulują się poprzednie inkarnacje, czyli – jak tłumaczy mgr Szmigielska-Piotrkowska – „aktorzy, którymi świadomość była w przeszłości”. Doktorantka dowodzi, że poliaktoryczność objawia się też np. zdolnością *rinpoche* i tantryków do wcielania się w ciała na przykład zwierząt czy możliwością owładnięcia ciała przez „ducha” czy „demoną” (s. 265-266). Teza, że „Wiele tybetańskich praktyk mających na celu zwalczanie „choroby” i zdobycie pomyślności – koncentruje się tak naprawdę na „uszczelnianiu ciał” i zamykaniu ich granic” (s. 266), tym samym pozwalając Tybetańczykom radzić sobie z płynnością granic między „wnętrzem” i „zewnątrzem”, jest bardzo przekonująca.

W tym miejscu mam tylko jedną drobną uwagę: to, co wywołało moje zaskoczenie, to



wypowiedź jednego z mężczyzn z Choglomsar, że niepełnosprawne dziecko rodzące się w rodzinie jest *jangczen*, bo „przynosi ze sobą do domu pomyślność” (s. 206). Nigdy się z takim pozytywnym postrzeganiem niepełnosprawności w społeczności tybetańskiej nie spotkałam. Zastanawiam się, czy Doktorantka zna więcej takich przykładów? I co ludzie mówią o *la* takich osobach? Na pewno ciekawym było rozwinięcie tego wątku choćby w dwóch-trzech akapitach, tym bardziej, że lokuje się on w spektrum tematyki rozprawy, czyli sposobów konceptualizowania zdrowia i choroby.

Rozdział ostatni, równie obszerny co poprzedni i – jak to często bywa – najciekawszy, pokazuje, co dzieje się z medycyną tybetańską w kontekście dyskursu nowoczesności, w którą Tybetańczycy weszli w przyspieszonym tempie wraz z wyjściem na uchodźstwo. Z jednej strony, mamy tu zatem do czynienia z wytwarzaniem narodu tybetańskiego na uchodźstwie i konstruowaniem klarownej tożsamości tybetańskiej, czemu służy m.in. proces rewitalizacji, standaryzacji, instytucjonalizacji i puryfikacji medycyny tybetańskiej, która ma się stać jedną z „wizytówek” tybetańskości. Z drugiej strony, w grę wchodzi również globalny kapitalizm w postaci międzynarodowego rynku usług medycznych i farmakologii, w którego ramy (re)konstruktorzy *soła rigpa* próbują się wpisać poprzez jej „unaukowienie” (standaryzację, certyfikację, spełnianie norm bezpieczeństwa), czyli pozorne oddzielenie od sfery religijnej i wykazanie jej faktycznej efektywności (np. poprzez publikacje świadectw wyleczonych pacjentów utrzymywane w retoryce biomedycyny). Mgr Szmigielska-Piotrkowska analizuje, jakie działania podejmowane przez lekarzy/lekarki i badaczy/badaczki tybetańskie składają się na ów proces oraz jak efektywność kliniczna przekłada się na efektywność ekonomiczną (ciekawe jest to, na co Doktorantka sama wielokrotnie zwraca uwagę, że podobnym procesom ulega medycyna tybetańska w okupowanym Tybecie w obliczu biowładzy Chińskiej Republiki Ludowej).

Jednocześnie mgr Szmigielska-Piotrkowska wskazuje, jakie negatywne skutki może mieć niekontrolowana medykalizacja i farmakologizacja tradycyjnych medycyn, a także ich zawłaszczanie, np. przez opatentowywanie przez wielkie koncerny ziół i receptur od wieków wykorzystywanych przez tradycyjne systemy wiedzy medycznej. Przy czym w kontekście tybetańskim, co słusznie zauważa Doktorantka, zagrożeniem są nie (tylko) zachodnie firmy farmaceutyczne, ale chińscy „biopiraci”, Chińczycy uważają bowiem medycynę tybetańską – jak inne tybetańskie systemy wiedzy czy sztuki – za część chińskiego dziedzictwa. Choć, co również stało się przedmiotem ciekawej analizy w rozprawie, i Indusi mieli zakusy, aby uznać *soła rigpa* za jedną z medycyn indyjskich, a szwajcarska firma Padma Ltd. jest źródłem większości tybetańskich „suplementów” i „produktów dietetycznych” na rynku europejskim. Mgr Szmigielska-Piotrkowska bardzo umiejętnie pokazuje, jak wielu aktorów – państwowych i ponadnarodowych – uczestniczy w tej niezwykle dynamicznej grze. Tu oczywiście pojawia się wątek – który mógłby stanowić osobną część rozprawy – prawa do niematerialnego



dziedzictwa kulturowego i tego, kto może nim rozporządzać i czerpać z niego zyski. Jest to temat poruszany przez wiele antropolożek i antropologów, również w kontekście utowarowiania etniczności, o czym Doktorantka pisze pod koniec rozdziału.

Rozdział ten rozpoczyna się od ukazania, jak począwszy od lat. 80 XX wieku przebiegały badania nad *soła rigpa* przy użyciu narzędzi stosowanych przez tzw. nowoczesną naukę w celu jej rozpoznania i oficjalnego uznania na tzw. Zachodzie oraz jak ich wyniki były różnie interpretowane przez obie strony. Jak słusznie wskazuje Doktorantka, mamy tu bowiem do czynienia z dysonansem w obrębie definiowania kategorii „naukowości”, tego, że „to, co w społecznościach tybetańskich jest rozumiane pod pojęciem „nauki” istotnie odbiega od tego, co za „naukowe” uznają przedstawiciele zachodniego środowiska naukowego” (s. 275). Mgr Szmigielska-Piotrkowska, systematycznie i przekonująco, odwołując się do konkretnych przykładów, pokazuje, z jakich podstaw ontologicznych, epistemologicznych, metodologicznych, a nawet etycznych wynikają te różnice i jakie mają one konsekwencje dla *soła rigpy* (np. w zakresie widzialności i centralnej pozycji zmysłu wzroku w biomedycynie czy pomiarów, gdzie w biomedycynie narzędzia diagnostyczne mają zwykle charakter nieludzki – a zatem postrzegany jako „obiektywny”, podczas gdy w *soła rigpa* głównym narzędziem jest ciało samego lekarza/lekarzki – postrzegane w nowoczesnym paradygmacie jako „subiektywne”; wreszcie sama terapia jest wysoce zindywidualizowana i uwzględnia szerszą kondycję psychofizyczną pacjenta/pacjentki, co trudno wykazać w randomizowanych testach klinicznych; ponadto przy ocenie skuteczności terapii w medycynie tybetańskiej bierze się pod uwagę nie tylko długofalowe skutki i wyrównanie energii, ale też efektywność rytualną).

W tym miejscu bardzo ciekawa i inspirująca jest obserwacja Doktorantki, poparta materiałem etnograficznym, że w gruncie rzeczy lekarze tybetańscy zdają się postrzegać biomedycynę (i szerzej *science*) jako „etnonaukę Zachodu” (dość młodą i osadzoną w europejskim kontekście kulturowym, choć obecnie ukazywaną jako uniwersalna; s. 291) czy wręcz jako quasireligię tudzież magię (s. 313), której zawieramy, nie próbując nawet zrozumieć jej mechanizmów. Mają oni świadomość, że jej uprzywilejowany status nie wynika zatem z jej wyższości epistemologicznej, ale z uwarunkowań ekonomiczno-politycznych (na co zresztą zwracają uwagę badaczki i badacze biowładzy). Dzięki temu nawet niepomysłne biomedyczne testy nie podważają tybetańskiego rozumienia skuteczności *soła rigpy*. Prowadząc rozmowy na ten temat, mgr Szmigielska-Piotrkowska nie tylko studiowała *Gjuśi*, ale też często zadawała naiwno-prowokacyjne pytania, aby tym samym skonfrontować lekarzy i badaczy tybetańskich z „niewygodnymi” tematami i dotrzeć do ich perspektywy. Ukazanie dynamiki tych rozmów etnograficznych uważam za bardzo wartościowy aspekt rozprawy.

Jednocześnie Doktorantka pokazuje, że w środowisku lekarzy i lekarek tybetańskich –



w tym w samym MTK – ścierają się różne wizje tego, czym jest *soła rigpa* i w jaki sposób powinna (i czy w ogóle) być rozwijana przy pomocy osiągnięć/we współpracy z biomedycyną i jej narzędziami testowania i weryfikowania (podobnie zresztą do sporów, które miały miejsce w Tybecie w XII wieku, co słusznie zauważa Autorka rozprawy). Przeważa jednak dążenie do wykorzystywania nowoczesnych narzędzi biomedycznych w celu dowiedzenia autorytetu medycyny tybetańskiej, jej samowystarczalności i wiarygodności, tzn. pozyskania dowodów na jej skuteczność. W tych dążeniach mgr Szmigielska-Piotrkowska upatruje sprawczości tybetańskich lekarzy i badaczy, którzy umiejętnie rozpoznając istniejące struktury władzy, czynią z nich użytek dla realizacji własnych celów: „nowoczesność” jako umiejętnie wykorzystany „język”, może przynieść istotne korzyści tym, którzy biegle go opanują” (s. 314). Jednocześnie zauważa, że to, jak *soła rigpa* jest prezentowana „na zewnątrz” zasadniczo różni się od tego, jak jest praktykowana np. w Indiach (i w innych miejscach, m.in. w Mongolii, Buriacji czy samym Tybecie; s. 349-350). Na ten aspekt zwracali uwagę też badacze i badaczki procesów utowarowienia etniczności w sferze turystyki. W tym sensie Doktorantka bardzo słusznie w mojej ocenie wychodzi poza binarne definiowanie zjawisk kulturowych jako tradycyjnych/nowoczesnych czy autentycznych/utowarowionych, nie popadając w tak wciąż powszechne ubolewanie nad komodyfikacją kultury. Pokazuje za to, że „*soła rigpa* nie jest współcześnie ani tradycyjna ani nowoczesna. Stanowi kłaczę mocno osadzone zarówno w przeszłości i buddyzmie, jak i nowoczesnym przemyśle badań klinicznych” (s. 350).

W omawianym rozdziale mgr Szmigielska-Piotrkowska stawia tezę, że *soła rigpa* zastąpiła dziś buddyzm jako przedmiot wymiany w zreinterpretowanym w kontekście uchodźstwa historycznym związku *mchod-yon* (patron-kapłan). Zgadzam się, że buddyzm przestał być kartą przetargową – jak twierdzi Doktorantka – w relacjach z socjalistyczną Mongolią czy komunistycznymi Chinami (choć w przypadku tych ostatnich to się zmienia i w nowoczesnej ChRL jest rosnący popyt zarówno na buddyzm, jak i na *soła rigpa*, co mgr Szmigielska-Piotrkowska sama zauważa pod koniec rozdziału). Niemniej nowy „patron”, czyli szeroko rozumiany „Zachód” (tudzież Globalna Północ) wydaje się być bardzo zainteresowany buddyzmem, zgodnie z koncepcją zaproponowaną przez Paula Christiana Kliegera w jego książce *Tibetan Nationalism (The Role of Patronage in the Accomplishment of a National Identity)* z roku 1992. Według Kliegera, uchodźcy tybetańscy postrzegają siebie jako tych, którzy oferują zmaterializowanemu, odartemu z duchowości „Zachodowi” starożytne dziedzictwo buddyzmu tybetańskiego, w zamian oczekując wsparcia – materialnego, moralnego i politycznego. O słuszności tej tezy świadczy nieustanna od lat 70. XX wieku obecność w Dharamsali i innych ośrodkach uchodźczych adeptów buddyzmu tybetańskiego z krajów Globalnej Północy (i rosnąca oferta dla nich, tworzona nie tylko przez rządowe LTWA, ale też „prywatne” instytucje, takie jak ośrodek Tushita, szkoła Lotsawa czy



poszczególne klasztory), a także wielość sangh i ośrodków buddyjskich we wszystkich krajach Globalnej Północy (i nie tylko). Moim zdaniem zatem, *soła rigpa* nie tyle zastąpiła buddyzm w roli tybetańskiej karty przetargowej – jak twierdzi Doktorantka (s. 272-273) – co uzupełniła tę ofertę, wchodząc w rodzaj pakietu oferowanego przez uchodźców świata zewnętrznego, od którego oczekują oni patronatu. Tymczasem mgr Szmigielska-Piotrkowska stawia tezę, że „W przeciwieństwie do chanów mongolskich i cesarzy mandżurskich nie wierzą bowiem [decydenci Globalnej Północy] w siłę Trzech Klejnotów” (s. 273). Zapomina jednak, że buddyzm tybetański w wersji uchodźczej podlega tym samym procesom – unowocześniania i unaukowiania – co *soła rigpa*, której w jej wersji ludowej „Zachód” też by „nie kupił”, stanowiłaby bowiem zaledwie zestaw przesądów i zabobonów o duchach, demonach, *lu* i *bamo*. W tym sensie buddyzm jest przedstawiany przez uchodźców „Zachodowi” nie jako religia, ale sprawdzalna filozofia życia (co zresztą nie kłóci się z tybetańskim rozumieniem nauki – buddyzm to *nang rigpa*). A zatem, w mojej ocenie, próby tworzenia przedstawień tradycyjnej medycyny jako nauki przypominają tybetańskie zabiegi w obszarze unowocześniania buddyzmu, czyli ukazywania go nie jako „ślepej wiary”, ale jako sprawdzalnej i skutecznej metody pracy z własnym umysłem i ciałem.

W rozdziale szóstym mgr Szmigielska-Piotrkowska dochodzi też do głównego argumentu swojej rozprawy, a mianowicie tego, jak medycyna tybetańska i jej efektywność jest wykorzystywana do celów politycznych diaspory: „W przypadku uchodźczej diaspory ich celem, jak mi się wydaje, ma być uczynienie z „tybetańskości” marki narodowej, która grając dialektyką „nowoczesności” i „egzotyki” będzie w stanie stale wzmacniać pozycję Tybetańczyków na światowej giełdzie etniczności (por. Comaroff, Comaroff 2011, s. 152). *Soła rigpa* jest w tym procesie wykorzystywana jako karta przetargowa, która ma pokazać Globalnej Północy, że przetrwanie Tybetańczyków, ich kultury i wiedzy naukowej, jest dla Zachodu nie tylko opłacalne czy poznawczo atrakcyjne, ale przede wszystkim niezbędne do uleczenia toczących go chorób” (s. 351). Przy czym w przetrwaniu tym nie chodzi wyłącznie o materialne wspieranie diaspory, ale o wspieranie jej dążeń do uzyskania prawa do samostanowienia narodu tybetańskiego. Pozostaje mi jedynie w pełni zgodzić się z tym twierdzeniem (przy zastrzeżeniu z poprzedniego akapitu, że nie sama *soła rigpa*, ale *soła rigpa* jako część pakietu tybetańskości wraz z buddyzmem).

Do tej części rozprawy mam zaledwie trzy uwagi. Po pierwsze, sądzę, że wycofanie produktów odzwierzęcych z leków tybetańskich – choć z pewnością było bezpośrednią reakcją na dyrektywę unijną (s. 332) – wpisuje się też w szerszy proces „zielenienia” Tybetańczyków w odpowiedzi na oczekiwania „Zachodu”, o czym pisał jako jeden z pierwszych Toni Huber w artykule *Green Tibetans* z roku 1997, i czego częścią był też nakaz zaprzestania noszenia futer przez Tybetańczyków, do czego w innym kontekście nawiązuje Doktorantka na s. 347 (zob. też mój artykuł o nowej tybetańskiej tradycji wegetarianizmu i



adaptacji dyskursu praw zwierząt: *Czy jakożerca może zostać wegetarianinem? Globalny dyskurs praw zwierząt jako „tradycja wynaleziona” w diasporze tybetańskiej*, „Lud” 94, 2010). Po drugie, *moral economy* chyba lepiej tłumaczyć jako ekonomię moralną niż ekonomiczną moralność (s. 326), poza tym – poza przywołaniem terminu – Autorka rozprawy go nie omawia. Po trzecie, rozprawa doktorska Emilii Sułek, na którą powołuje się mgr Szmigielska-Piotrkowska na s. 339, została rok temu opublikowana, warto ją więc włączyć do bibliografii (*Trading Caterpillar Fungus in Tibet. When Economic Boom Hits Rural Area*, Amsterdam 2019).

Przejdę teraz do kilku drobnych uwag krytycznych związanych ze strukturą rozprawy i jej warstwą językową. Ogólnie rzecz biorąc, uważam strukturę pracy za spójną, logiczną i konsekwentną i nie mam żadnych zastrzeżeń w odniesieniu do układu i zawartości rozdziałów merytorycznych. Chciałam jedynie wskazać brak dwóch „suplementów” – pomniejszych, ale istotnych. Po pierwsze, brakuje w mojej ocenie słowniczka terminów obcych, który bardzo by pomógł w lekturze niezaznajomionym z obszarem i tematyką czytelnikom i czytelniczkom (obawiam się, że raz wyjaśnione pojęcie w tekście czy w przypisie dolnym może nie wystarczyć; ponadto często Doktorantka pisze w przypisie, że „Pojęcie zostanie wyjaśnione w dalszej części pracy”, a tak czytelniczka lub czytelnik mogliby zwyczajnie zajrzeć na koniec rozprawy do słowniczka). Po drugie, dziwi brak zwyczajowych podziękowań – czy jest to zabieg celowy? Po trzecie, nie do końca rozumiem, dlaczego część Wstępu, w której Doktorantka omawia zasady transkrypcji terminów obcych nazywa się „Język i interpunkcja”? (czy odnosi się to do ostatniej uwagi dotyczącej (nie)używania cudzysłowów?). Myślę, że np. „Zasady zapisu terminów obcych” brzmiałyby czytelniej.

W rozprawie pojawia się sporo kalek z języka angielskiego (co jest z pewnością konsekwencją czytania literatury w tym języku – wiem, bo sama wpadam w te pułapki), np. zamiast „autoryzować” lepiej „legitymizować” (słowo „autoryzacja” w języku polskim ma jednak inne znaczenie), nie zawsze też „reprezentacje” brzmią fortunnie, czasem warto je zamienić na „przedstawienia”, coś zamiast „transformować” może się po prostu „zmieniać”, a zamiast „sakralizować” – „uświęcać”. W tekście pojawiają się ponadto powtórzenia (co przy rozprawie tych rozmiarów jest trudne do uniknięcia), np. fragment na s. 83-84: „(...) traktowanie języka jako uprzywilejowanego klucza do „innych światów” byłoby epistemologicznym błędem. W końcu badany świat opiera się nie tylko zdaniach, ale także na empirycznej rzeczywistości mieszczącej się na krawędzi zdań – w sferze praxis (Hastrup 2008)”, a następnie na s. 90: „Traktowanie języka jako uprzywilejowanego klucza do „innych światów” byłoby zatem epistemologicznym błędem – najgłębsza wiedza kulturowa jest bowiem często przekazywana raczej w praxis niż słowach (Fabian 1990, s. 19-20)”. Wreszcie w rozprawie obecne są literówki (np. „rodzimy się biologicznie i psychologicznie identyczni” na s. 20 czy „Czyli teorii aktoria-sieci.” w przypisie 13), drobne potknięcia interpunkcyjne



(np. brak zamknięcia nawiasu w przypisie 6 czy brak przecinka na s. 28 w zdaniu: „(...) jest żywy, kipiący nieposkromiony i (...)”) oraz sporo błędów językowych (np. powtórzenie słowa ‘prawo’ w pierwszym zdaniu na s. 17 czy powtórzenie słowa ‘narzędziem’ w ostatnim zdaniu na s. 34). W kilku miejscach zabrakło transliteracji według Wylliego lub nie została ona do końca – jak rozumiem – potwierdzona (np. na s. 221 został zapis „*tindziul* (?)” czy na s. 250: „Kiedy pytałam, jak to się dzieje, że dana osoba staje się *bamo* (?), moi rozmówcy twierdzili, że może być to związane z karmą lub *nimen* du (tyb. *ni med dus?*”). Ponadto, czasem Autorka zapomina o deklarowanym spolszczonym zapisie terminów i imion tybetańskich i pisze np. Tenzina Gyatso (miast Gjaco, zob. przypis 57), konsekwentnie Wangmo (zamiast Łangmo), *Gjud Si* (miast *Gjuśi* na s. 260) – należałoby to ujednoczyć.

Zdaję sobie jednak sprawę, że przy tak obszernej pracy, te drobne niedopatrzenia są naturalne i zostaną usunięte w toku przygotowywania rozprawy do druku, co bardzo gorąco rekomenduję. Niemniej większą usterką jest brak w bibliografii wielu pozycji, do których Doktorantka odwołuje się w tekście (np., żeby wskazać tylko kilka pierwszych, Klieger 2002 na s. 38, 39, 44; Sigantoria 2016 na s. 44; Lafitte 1999 na s. 44; Rodgers 2004 na s. 83; itd.). Konieczne jest zatem „krzyżowe” sprawdzenie pozycji w wykazie literatury i pozycji cytowanych.

Podsumowując, mimo pomniejszych krytycznych uwag dotyczących zwłaszcza opisu terenu badań w rozdziale drugim (które to usterki i pominięcia mogą być z łatwością usunięte na etapie przygotowywania rozprawy do druku), konieczności uzupełnienia rozdziału trzeciego o brakujące odniesienia bibliograficzne oraz kilku polemicznych uwag (dotyczących przede wszystkim nieredukowania *soły rigpy* do jedynej karty politycznej używanej przez diasporę tybetańską), uważam rozprawę mgr Szmigielskiej-Piotrkowskiej za naukowo bardzo dojrzałą, opartą na bogatym materiale etnograficznym, pogłębioną i krytyczną analizę medycyny tybetańskiej. Doktorantka wykazała się szeroką znajomością interdyscyplinarnej literatury przedmiotu, a jej praca dowodzi samodzielności badawczej i analitycznej. Dużą wartością recenzowanej rozprawy jest umocowanie badań nad medycyną nie tylko w politycznym kontekście uchodźstwa, ale i w globalnym kapitalizmie. Jest to w mojej ocenie istotą antropologii, która winna umiejętnie łączyć – odwołując się do Thomasa Hyllanda Eriksena – małe miejsca i etnograficzny szczegół z wielkimi, globalnymi procesami. Tym sposobem studium nad *sołą rigpa*, które można by w przeciwnym razie zamknąć w lokalnych koncepcjach zdrowia i choroby, stało się podstawą do krytyki nowoczesności i jej uniwersalizowanego dyskursu. Jednocześnie jednak Doktorantka nie popadła w retorykę ubolewania nad kolonizującymi dyskursami i zabójczym dla fetyszyzowanej autentyczności utowarowieniem, umiejętnie i świadomie wymykając się binarnemu definiowaniu zjawisk. Ukazała za to uchodźców jako sprawczych aktorów, którzy umiejętnie rozpoznają dostępne struktury możliwości i czynią użytek z nowoczesności, aby realizować polityczne (i nie tylko)



cele diaspory. Jest to bliskie mi podejście, które nie reprodukuje wizerunku uchodźcy jako biernej ofiary czy „cierpiącego podmiotu” (Robbins 2013). Jednocześnie bardzo przemawia do mnie obraz uchodźstwa, który pokazuje, iż – cytując Autorkę – „związana z nim liminalność (...) otworzyła przez Tybetańczykami nowe pola potencjalności, które w gruncie rzeczy okazują się twórcze, a w pewien sposób – również wyzwajające” (s. 122). Inne niewątpliwe zalety recenzowanej rozprawy obejmują uhistorycznienie medycyny tybetańskiej, czyli ukazanie, że procesy, jakim podlega i rola, jaką pełni, mają odniesienia do przeszłości, oraz uwzględnienie w analizach również nie-ludzkich aktorów, którzy w tybetańskiej koncepcji medycyny odgrywają olbrzymią rolę i którzy stali się inspiracją dla zaproponowania przez Badaczkę ciekawej koncepcji poliaktorycznych ciał porowatych. Na docenienie zasługuje wreszcie wysoki poziom autorefleksyjności Doktorantki i jej świadomość procesu badawczego w naszej dyscyplinie – w rozprawie mgr Szmigielska-Piotrkowska pokazuje, jak jej pierwotne założenia i pytania badawcze ewoluowały w toku samych badań, co dowodzi umiejętność reagowania na wątki, które wyłaniają się z terenu i podążania za nimi.

Biorąc pod uwagę wszystkie powyższe zalety recenzowanej rozprawy, z pełnym przekonaniem stwierdzam, że praca doktorska mgr Karoliny Szmigielskiej-Piotrkowskiej spełnia wymogi art. 13 Ustawy o stopniach naukowych i tytule naukowym oraz o stopniach i tytułach w zakresie sztuki. Wnoszę zatem o dopuszczenie jej Autorki do dalszych etapów przewodu doktorskiego. Jednocześnie wnoszę o wyróżnienie rozprawy mgr Szmigielskiej-Piotrkowskiej.

Prof. UAM dr hab. Natalia Bloch

