

---

L U D

ORGAN POLSKIEGO TOWARZYSTWA LUDOZNAWCZEGO  
I KOMITETU NAUK ETNOLOGICZNYCH  
POLSKIEJ AKADEMII NAUK

TOM CII ZA ROK 2018

„LUD” is regularly indexed/abstracted in:

- IBSS (International Bibliography of the Social Sciences)
- Anthropological Index Online
- CEJSH (Central European Journal of Social Sciences and Humanities)
- ERIH (European Reference Index for the Humanities); ERIH PLUS (European Reference Index for the Humanities and the Social Sciences)
- SCOPUS
- Bibliografia etnografii polskiej (<http://www.bep.uni.lodz.pl>)

# L U D

**ORGAN POLSKIEGO TOWARZYSTWA  
LUDOZNAWCZEGO**

**I**

**KOMITETU NAUK ETNOLOGICZNYCH PAN**

**ORGANE DE LA SOCIÉTÉ POLONAISE D'ETHNOLOGIE  
ET DU COMITÉ DES SCIENCES ETHNOLOGIQUES**

**JOURNAL OF THE POLISH ETHNOLOGICAL SOCIETY  
AND THE ETHNOLOGICAL SCIENCES COMMITTEE OF POLISH ACADEMY OF SCIENCES**

**ZAŁOŻONY W ROKU**

**1895**

**PRZEZ  
ANTONIEGO KALINĘ**

**OGÓLNEGO ZBIORU**

**TOM CII  
ZA ROK 2018**



**POLSKIE TOWARZYSTWO LUDOZNAWCZE  
KOMITET NAUK ETNOLOGICZNYCH POLSKIEJ AKADEMII NAUK  
POZNAŃ – WARSZAWA – WROCŁAW 2018**

## RADA NAUKOWA

Janusz Barański, Michał Buchowski, Juraj Buzalka (Bratysława),  
Karolina Follis (Lancaster), Elżbieta Goździak (Waszyngton), Chris Hann (Halle/Saale),  
Zbigniew Jasiewicz, Katarzyna Kaniowska, Gabriela Kiliánová (Bratysława),  
Anika Keinz (Frankfurt nad Odrą), Lech Mróz, Danuta Penkala-Gawęcka,  
Frances Pine (Londyn), Aleksander Posern-Zieliński, Alexandra Schwell (Hamburg)

## ZESPÓŁ REDAKCYJNY

Redaktor naczelny – Wojciech Dohnal  
Zastępca redaktora naczelnego – Agnieszka Kościańska  
Sekretarza redakcji – Katarzyna Majbroda  
Redaktor – Agnieszka Chwieduk  
Redaktor językowy – Stefania Zielonka  
Projekt okładki – Katarzyna Tużyłak  
Korekta językowa streszczeń: Małgorzata Kowalska

## Recenzenci artykułów:

Monika Baer, Karolina Bielenin-Lenczowska, Natalia Bloch, Marcin Brocki,  
Anna Weronika Brzezińska, Iuliia Buiskykh, Grzegorz Dąbrowski, Anna Engelking,  
Piotr Fabiś, Agata Hummel, Iwona Kabzińska, Kamil Kaczmarek, Łukasz Kaczmarek,  
Tomasz Kalniuk, Rafał Kleśta-Nawrocki, Zygmunt Kłodnicki, Małgorzata Kowalska,  
Waldemar Kuligowski, Jan Lorenz, Katarzyna Marciniak, Wojciech Olszewski,  
Kacper Pobłocki, Adam Pomieciński, Jacek Schmidt, Sławomir Sikora, Łukasz Smoluch,  
Artur Trapszyc, Marta Zimniak-Hałajko

Tłumaczenie spisu treści:  
Małgorzata Kowalska, Zofia Boni

Copyright © by Polskie Towarzystwo Ludoznawcze and Authors, 2018

ISSN 0076-1435

POLSKIE TOWARZYSTWO LUDOZNAWCZE – WROCŁAW 2018  
ADMINISTRACJA: 50-383 WROCŁAW, UL. FRYDERYKA JOLIOT-CURIE 12  
TEL. 71 375 75 83, FAX 71 375 75 84  
e-mail: [ptl@ptl.info.pl](mailto:ptl@ptl.info.pl), <http://www.ptl.info.pl>  
REDAKCJA: 61-614 POZNAŃ, UL. UMULTOWSKA 89d  
TEL. 61 829 13 69  
e-mail: [wdoh@amu.edu.pl](mailto:wdoh@amu.edu.pl)  
<http://apcz.umk.pl/czasopisma/index.php/LUD/about>

## SPIS TREŚCI

Wojciech Dohnal, Smutny jubileusz . . . . .	13
Listy protestacyjne z Polski i zagranicy przeciwko likwidacji etnologii jako samodzielnej dyscypliny naukowej . . . . .	17

### I. 100 LAT ETNOLOGII W NIEPODLEGŁEJ RZECZPOSPOLITEJ

Zbigniew Jasiewicz, Skąd, z czym i w jaki sposób etnografia/etnologia/ antropologia pojawiła się przed 100 laty w odrodzonym państwie polskim? . . . . .	41
Joanna Koźmińska, Zofia Sokolewicz, „Lud” 1895 - manifest programowy antropologii/ etnologii/ etnografii – ludoznawstwa polskiego . . . . .	85
Małgorzata Michalska, Działalność Towarzystwa Ludoznawczego we Lwowie w latach I wojny światowej i w okresie dwudziestolecia międzywojennego . . . . .	101
Filip Wróblewski, Studium Historii Kultury Materialnej (1950-1956). Kontekst polityczny, ideologiczny i gospodarczy „likwidacji” etnologii w Polsce . . . . .	123
Grażyna Kubica, Kobiety i (nie)obecność problematyki płci i gender w polskim ludoznawstwie i antropologii społeczno-kulturowej. Szkic historyczno-autoetnograficzny . . . . .	155
Anna Engelking, Macedońskie Trobriandy. Józef Obrębski i pierwsze badania wsi europejskiej w paradygmacie funkcjonalizmu . . . . .	185
Ewa G. Karpińska, Inga B. Kuźma, Założenia metodologiczne etnografii Bronisławy Kopiczyńskiej-Jaworskiej: od badań wsi do antropologii miasta . . . . .	211

## II. ARTYKUŁY

Anna Wieczorkiewicz, Smutna lektura. Geograficzno-kulturowy trójkąt Lévi-Straussa . . . . .	231
Amanda Krzyworzeka, Kradzieże jako regulator relacji społecznych. Włamania do mazowieckich domków letniskowych w latach 80. i 90. ubiegłego wieku w relacjach działkowiczów i lokalnych mieszkańców . . . . .	257
Agata Stasiak, Granice nielegalności. Śliwowa łącka w perspektywie antropologicznej . . . . .	279
Katarzyna Leszczyńska, Sylwia Urbańska, Katarzyna Zielińska, Płeć społeczno-kulturowa jako kategoria różnicująca w migracyjnych organizacjach religijnych . . . . .	301
Irena Teleżyńska, Ześlanie jako wyzwolenie – narracje z Huculszczyzny . . . . .	339
Mateusz Laszczkowski, Państwo i ryzyko: polityka kontroli oddziaływania na środowisko podczas budowy tunelu we włoskich Alpach . . . . .	365
Justyna Zynek-Mahometa, „Droga do wolności” czy „teatr hipokryzji”? O „Różańcu Do Granic” w dyskursie internetowym portalu społecznościowego Facebook . . . . .	383
Piotr Cichocki, Wybrane aspekty społecznego krążenia dźwięku w Tanzanii i Malawi. Wybrzmienia etnograficzne . . . . .	409
Ruxandra Ana, A lo cubano: utowarowienie tańca i reprezentacje kubańskości w kontekście turystyki kulturowej . . . . .	445
Mariusz Filip, Rodzimowierstwo a straight edge: budowanie aryjskiego ducha w skrajnie prawicowym neopogaństwie słowiańskim . . . . .	471

## III. RECENZJE

Kamila Baraniecka-Olszewska, Reko-rekonesans: praktyka autentyczności. Antropologiczne studium odtwórstwa historycznego II wojny światowej w Polsce, Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki 2018 (Janusz Barański) . . . . .	493
Natalia Bloch, Bliscy nieznanymi. Turystyka i przezwyciężanie podporządkowania, Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM 2018 (Anna Wieczorkiewicz) . . . . .	499
Anna Krawczak, Ewa Maciejewska-Mroczek, Magdalena Radkowska-Walkowicz (red. naukowa), Dziecko, in vitro, społeczeństwo, Warszawa: Oficyna Naukowa 2018 (Emilia Jaworska) . . . . .	503

Joanna Mizielińska, Odmienne czy zwyczajne. Rodziny z wyboru w Polsce, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 2017 (Hanna Frejolak) . . . . .	511
Aleksandra Paprot-Wielopolska, Żuławy i Powiśle: kreowanie tożsamości lokalnych i regionalnych po 1989 roku, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar, 2018 (Anna Kurpiel) . . . . .	519
Andrzej Perzanowski, Daremność i nadzieja. Psychiatryczna opieka rodzinna w perspektywie antropologicznej, Warszawa: Oficyna Naukowa 2018 (Agnieszka Kościańska) . . . . .	525
Łukasz Smyrski, Między władzą spojrzenia a praktyką. Antropologia krajo- brazu, Warszawa: Oficyna Naukowa, 2018 (Zbigniew Szmyt) . . . . .	529
Arkadiusz Jełowicki (red.), Pulteram, żywa tradycja w Wielkopolsce, Szre- niawa: Muzeum Narodowe Rolnictwa i Przemysłu Rolno-Spożywczego w Szreniawie 2017 (Mariola Tymochowicz) . . . . .	533

#### IV. IN MERMORIAM

Anna Danuta Szyfer (1931-2018) (Anna Weronika Brzezińska) . . . . .	539
Aleksandra Jacher-Tyszko (1925-2018) (Filip Wróblewski) . . . . .	545

#### V. KOMUNIAKTY

III Gala niematerialnego dziedzictwa kulturowego (Karolina Dziubata) . . . . .	555
Działalność Muzeum Okręgowego Ziemi Kaliskiej w zakresie promocji wzor- nictwa wielkopolskiego (Anna W. Brzezińska, Sylwia Kucharska) . . . . .	563





## TABLE OF CONTENTS

Wojciech Dohnal, A sad jubilee. . . . .	13
Protest letters from Poland and abroad against the elimination of ethnology as an independent scientific discipline. . . . .	17

### I. 100 YEARS OF ETHNOLOGY IN THE INDEPENDENT POLAND

Zbigniew Jasiewicz, How ethnography/ethnology/anthropology appeared in the restored Polish state 100 years ago? . . . . .	41
Joanna Koźmińska, Zofia Sokolewicz, Lud 1895 - A founding manifesto of Polish anthropology/ethnology/ethnography . . . . .	85
Małgorzata Michalska, Activities of The Ethnological Society in Lviv during the First World War and in the interwar period . . . . .	101
Filip Wróblewski, Department of the History of Material Culture (1950-1956). The political, ideological and economic context of the 'elimination' of ethnology in Poland . . . . .	123
Grażyna Kubica, Women and the (non) presence of gender problems in Polish volkskunde and socio-cultural anthropology. A historical and autoethnographic essay . . . . .	155
Anna Engelking, Macedonian Trobriand islands. Józef Obrębski and the first functionalist research of the European village. . . . .	185
Grażyna E. Karpińska, Inga B. Kuźma, Bronisława Kopczyńska-Jaworska's methodological assumptions in ethnography: from researching the village to the anthropology of the city. . . . .	211

## II. ARTICLES

Anna Wiczorkiewicz, A sad reading. Lévi-Strauss's geographical-cultural triangle. . . . .	231
Amanda Krzyworzeka, Burglary and thefts as a way to regulate social relations. Burglaries into summer cottages in Mazovia in the 1980s and 1990s in the owners' and inhabitants' accounts. . . . .	257
Agata Stasik, Limits of illegality. Slivovitz in the anthropological perspective . . . . .	279
Katarzyna Leszczyńska, Sylwia Urbańska, Katarzyna Zielińska, Gender as a differentiating category in migrant religious organisations. . . . .	301
Irena Teleżyńska, Deportation as liberation: Narratives from the Hutsul region, Ukraine. . . . .	339
Mateusz Laszczkowski, Risk and the state: the politics of environmental impact controls in tunnel-building in the Italian Alps. . . . .	365
Justyna Zynek-Mahometa, 'The way to freedom' or 'the theater of hypocrisy'? About The Rosary to the Borders on Facebook. . . . .	383
Piotr Cichocki, Selected aspects of the social circulations of sound in Tanzania and Malawi. Ethnographic reverberations. . . . .	409
Ruxandra Ana, A Lo Cubano: Commodification of dance and representations of Cubanness in the context of cultural tourism. . . . .	445
Mariusz Filip, Native faith and Straight edge: building the Aryan spirit in the extreme right-wing Slavic Neopaganism. . . . .	471

## III. REVIEWS

Kamila Baraniecka-Olszewska, Reko-rekonesans: praktyka autentyczności. Antropologiczne studium odtwórstwa historycznego II wojny światowej w Polsce [Reco- reconnaissance: the practice of authenticity. Anthropological study of historical reenactment of World War II in Poland], Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki 2018 (Janusz Barański). . . . .	493
Natalia Bloch, Bliscy nieznajomi. Turystyka i przewycięzanie podporządkowania w postkolonialnych Indiach [Intimate strangers. Tourism and overcoming subalternity in post-colonial India], Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM 2018 (Anna Wiczorkiewicz). . . . .	499

Anna Krawczak, Ewa Maciejewska-Mroczek, Magdalena Radkowska-Walkowicz (red. naukowa), Dziecko, in vitro, społeczeństwo [A child, in vitro, and society], Warszawa: Oficyna Naukowa 2018 (Emilia Jaworska). . . . .	503
Joanna Mizielińska, Odmienne czy zwyczajne. Rodziny z wyboru w Polsce [Different or typical. Families by choice in Poland], Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 2017 (Hanna Frejlik). . . . .	511
Aleksandra Paprot-Wielopolska, Żuławy i Powiśle: kreowanie tożsamości lokalnych i regionalnych po 1989 roku [Żuławy i Powiśle: creating local and regional identities after 1989], Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar, 2018 (Anna Kurpiel). . . . .	519
Andrzej Perzanowski, Daremność i nadzieja. Psychiatryczna opieka rodzinna w perspektywie antropologicznej [Futility and hope. Psychiatric family care in an anthropological perspective], Warszawa: Oficyna Naukowa 2018 (Agnieszka Kościańska). . . . .	525
Łukasz Smyrski, Między władzą spojrzenia a praktyką. Antropologia krajobrazu [Between the power of gaze and practice. An anthropology of landscape], Warszawa: Oficyna Naukowa, 2018 (Zbigniew Szmyt). . . . .	529
Arkadiusz Jełowicki (red.), Pulteram, żywa tradycja w Wielkopolsce [Pulteram, a living tradition in Wielkopolska region], Szreniawa: Muzeum Narodowe Rolnictwa i Przemysłu Rolno-Spożywczego w Szreniawie 2017 (Mariola Tymochowicz). . . . .	533

## VI. IN MERMORIAM

Anna Danuta Szyfer (1931-2018) (Anna Weronika Brzezińska). . . . .	539
Aleksandra Jacher-Tyszko (1925-2018) (Filip Wróblewski). . . . .	545

## V. REPORTS

3rd gala of intangible cultural heritage (Karolina Dziubata). . . . .	555
The activity of the Kalisz Regional Museum in the promotion of Wielkopolska design (Anna W. Brzezińska, Sylwia Kucharska). . . . .	563



**Wojciech Dohnal**

wdoh@amu.edu.pl

Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

Redaktor naczelny „Ludu”

**SMUTNY JUBILEUSZ**

W roku 1918, po 123 latach zaborów, Polska odzyskała niepodległość i swoje miejsce w Europie. Krótko po narodzinach II Rzeczypospolitej, w maju 1919 roku, na Wszechnicy Piastowskiej w Poznaniu powstał Instytut Etnologiczny. Była to pierwsza uniwersytecka placówka etnologiczna utworzona w odrodzonym państwie polskim. Można zatem powiedzieć, że w 2018 roku świętujemy dwie rocznice: 100-lecie odzyskania niepodległości i 100-lecie polskiej etnologii. Jubileusz ten postanowiliśmy uhonorować w tegorocznym „Ludzie” specjalną częścią tematyczną poświęconą początkom naszej dyscypliny oraz wybranym kartom z jej bogatej przeszłości.

Dzieje polskiej etnografii, etnologii i antropologii nierozzerwalnie spletały się z historią Polski – inne były jej zadania podczas zaborów i w zaraniu niepodległości, inne w trudnych latach powojennej odbudowy oraz w epoce PRL-u, a z jeszcze innymi wyzwaniami mierzyć się ona musiała w czasach ustrojowej transformacji. Ze wszystkich prób, jakie napotykała dotąd na swej drodze, wychodziła jednak zwycięsko. W przededniu 100. rocznicy istnienia polska etnologia była samodzielną dyscypliną naukową uprawianą na ośmiu uniwersytetach oraz w Instytucie Etnologii i Archeologii PAN<sup>1</sup>, którą na wszystkich poziomach kształcenia studioowało kilkaset osób. Mimo doświadczanych trudności jej przyszłość wydawała się niezagrażona.

---

<sup>1</sup> Dorobek polskiej etnologii i antropologii współtworzą także członkinie i członkowie sekcji antropologii społecznej Polskiego Towarzystwa Socjologicznego oraz bardzo wiele osób pracujących na różnych uczelniach akademickich, w muzeach, instytucjach kultury, samorządach, organizacjach pozarządowych itp.

1 października 2018 roku sytuacja ta uległa zmianie. W tym dniu weszła bowiem w życie ustawa „Prawo o szkolnictwie wyższym” (Dz.U.2018, poz.1668), nazywana górnolotnie „Ustawą 2.0” lub „Konstytucją dla Nauki”, której towarzyszyło Rozporządzenie Ministra Nauki i Szkolnictwa Wyższego w sprawie dziedzin nauki i dyscyplin naukowych. Na jego mocy etnologia utraciła swój dotychczasowy status – przestała być samodzielną dyscypliną, stając się jedną z humanistycznych „nauk o kulturze i religii”. Zamiana ta kładzie się cieniem na obchodzonym właśnie jubileuszu, stawiając przyszłość polskiej etnologii pod dużym znakiem zapytania. Jako redaktor „Ludu” uznałem, że obok tak poważnej sprawy nie można przejść obojętnie. Stąd decyzja o dodaniu do gotowego już do opublikowania tomu niniejszego komentarza oraz protestów przeciwko usunięciu etnologii z listy dyscyplin, jakie do ministerstwa skierowały najważniejsze polskie i zagraniczne stowarzyszenia antropologiczne.

Arbitralna decyzja urzędnicza, niekonsultowana ze środowiskiem i podjęta wbrew wyrażanej przez nie opinii, świadczy o braku elementarnej wiedzy na temat etnologii, jej specyfiki badawczej i pozycji w nauce międzynarodowej. Nie to jest w niej jednak najgorsze. Znacznie groźniejsze są konsekwencje, do jakich może doprowadzić. Istnieje uzasadniona obawa, że wskutek włączenia do tzw. konsolidowanej dyscypliny „nauki o kulturze i religii”, skądinąd nieznannej w świecie i nieobecnej na liście OECD, na którą minister tak chętnie się powołuje, etnologia najpierw całkowicie utraci swą rozpoznawalność<sup>2</sup>, a wkrótce potem zaczną zamierać studia etnologiczne – wszak to, co nienazwane, nie istnieje<sup>3</sup>. Jeśli do tego dojdzie, to trudno będzie uniknąć zamykania bądź przekształcania instytutów i katedr uniwersyteckich oraz redukcji zatrudnienia, choćby przez nieodnawianie wygasających etatów. Nieuchronnie spadną i tak już

---

<sup>2</sup> Nazwa „nauki o kulturze i religii”, która zresztą pojawiła się w rozporządzeniu w ostatniej chwili, nie wiadomo skąd ani jak, jest dla etnologii szczególnie niefortunna. O ile jednoznacznie można z nią identyfikować kulturoznawstwo (nauka o kulturze) i religioznawstwo (nauka o religii), to etnologia została w niej zupełnie pominięta, jak gdyby była „nauką o niczym”, albo „nie wiadomo o czym”. To coś więcej niż deprecjonowanie, to przemoc symboliczna w czystej postaci!

<sup>3</sup> Wprawdzie ministerstwo zapewnia, że nowa klasyfikacja dyscyplin nie ma związku z kierunkami studiów, ale trudno uwierzyć w popularność kierunku, którego nazwa nie funkcjonuje w świadomości społecznej, i która nie jest uznawana za dyscyplinę naukową (pomijam niejasną kwestię wskazywania dyscypliny, w której będą nadawane stopnie i tytuły).

żałośnie niskie subwencje na działalność dydaktyczną i badania<sup>4</sup>. Wszystko to doprowadzi w końcu do faktycznej, a nie tylko symbolicznej likwidacji etnologii i antropologii w Polsce.

Środowisko etnologiczne jest głęboko poruszone i zaniepokojone tą sytuacją. Nie brakuje opinii, że historia zatoczyła koło i znowu – jak w czasach stalinowskich – władza chce wyeliminować niewygodną dla siebie naukę, która konsekwentnie stoi na straży rzetelnej wiedzy o kulturze i społeczeństwie, występując przeciwko wszelkim przejawom dyskryminacji i nietolerancji, sprzeciwiając się rasizmowi i ksenofobii oraz walcząc z ideologizacją przekonań. Wzburzenie wywołane rozporządzeniem ministra skłoniło Prezesa Polskiego Towarzystwa Ludoznawczego i Przewodniczącego Komitetu Nauk Etnologicznych PAN, reprezentujących całe nasze środowisko, do wystosowania protestu przeciwko likwidacji etnologii jako samodzielnej dyscypliny. Podobnej treści uchwały podjęły wcześniej rady naukowe instytutów etnologii i antropologii kulturowej Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu oraz Uniwersytetu Jagiellońskiego, a także sygnatariusze listu przesłanego do ministerstwa na etapie konsultacji społecznych.

Protesty te zostały poparte przez największe międzynarodowe stowarzyszenia antropologiczne, z World Anthropological Union (WAU), American Anthropological Association (AAA) oraz Société Internationale d'Ethnologie et de Folklore (SIEF) na czele. Wszystkie one, a także Italian Society of Cultural Anthropology (SIAC) i Sekcja 38 (Antropologia społeczna i studia porównawcze współczesnych społeczeństw) Komitetu Narodowego przy Narodowym Centrum Badań Naukowych (CNRS) we Francji, zaapelowały do władz o zmianę rozporządzenia i przywrócenie etnologii do wykazu dyscypliny, podkreślając wkład polskiej antropologii do nauki światowej i jej uznaną pozycję międzynarodową.

Dokumenty te publikujemy z nadzieją, że przyniosą zamierzony efekt. Nie wyobrażamy sobie bowiem, aby dyscyplina tak silnie związana z polską nauką i pełniąca tak doniosłą rolę społeczną przestała istnieć. Nie dopuścimy do tego, by 100-lecie polskiej etnologii było jej ostatnim jubileuszem!

---

<sup>4</sup> W projekcie rozporządzenia określającego tzw. kosztochłonność dyscyplin, w oparciu o którą przyznawane im będą środki na kształcenie i działalność naukową, „naukom o kulturze i religii” w obu kategoriach przypisany został współczynnik 1 ( w skali 1-6), co oznacza, że będzie to jedna z najgorzej finansowanych dyscyplin.





## LISTY PROTESTACYJNE Z POLSKI I ZAGRANICY PRZECIWKO LIKWIDACJI ETNOLOGII JAKO SAMODZIELNEJ DYSCYPLINY NAUKOWEJ



ul. Umultowska 89 D, 61-614 Poznań, Collegium Historicum UAM

Poznań, 24.10. 2018

**Minister Jarosław Gowin**

**Wiceprezes Rady Ministrów**

**Ministerstwo Nauki i Szkolnictwa Wyższego**

**Warszawa, ul. Wspólna 1/3**

Wielce Szanowny Panie Ministrze,

**całe polskie środowisko nauk etnologicznych/antropologicznych** reprezentowane przez **Komitet Nauk Etnologicznych PAN oraz Polskie Towarzystwo Ludoznawcze** wyraża stanowczy protest przeciwko likwidacji „etnologii” jako samodzielnej dyscypliny naukowej.

Stanowisko to wspierają także **wszystkie** działające na naszych uniwersytetach **instytuty i katedry „etnologii i antropologii kulturowej”** (tj. na UW, UJ, UAM, UŁ, UMK, UŚ, UW, UG), a także **Instytut Archeologii i Etnologii PAN**. Swą dezaprobatę względem nieoczekiwanego usunięcia „etnologii” z nowe listy zaakceptowanych dyscyplin wyraziły także rady naukowe oraz dyrektorzy instytutów etnologii i antropologii kulturowej na UAM i UJ kierując na ręce Pana Ministra oddzielne pisma w tej sprawie wraz z podzielanym przez nas merytorycznym uzasadnieniem.

Nasze stanowisko jest konsekwencją wprowadzenia nowej klasyfikacji dziedzin i dyscyplin towarzyszącej tzw. Konstytucji dla Nauki, w której **etnologia została arbitralnie włączona do zespołu „nauk o kulturze i religii”** i w ten sposób zniknęła jako samodzielna dyscyplina. W tym sztucznym zespole nauk etnologia połączona została z kulturoznawstwem i religioznawstwem, a więc z dyscyplinami, których specyfika badawcza, narzędzia interpretacyjne oraz pola zainteresowań są z gruntu odmienne od naszej dyscypliny.

Pragniemy zwrócić uwagę na fakt, że jednym z **istotnych punktów odniesienia nowej polskiej klasyfikacji nauk był system opracowany przez OECD**. W ramach tego międzynarodowego podziału dyscyplin **etnologia (wraz z antropologią) występuje jako autonomiczna dyscyplina badawcza zaliczona do obszaru nauk społecznych**. Jest to niekwestionowany dowód międzynarodowego uznania samodzielności i odrębności naszej dyscypliny (nazywanej w jednych krajach etnologią, a w innych antropologią). Tymczasem **nowa klasyfikacja MNiSW w drastyczny sposób odchodzi w tym punkcie od klasyfikacji OECD** i doprowadza do faktycznej likwidacji „etnologii”.

**Ta administracyjna decyzja**, niewiele mająca wspólnego z rzeczywistością, ugruntowaną w międzynarodowej tradycji i praktyce pozycją etnologii/antropologii w strukturze nauk, **została przyjęta przez nasze środowisko z wielkim wzburzeniem i zaniepokojeniem o dalszy rozwój etnologii**. Jednocześnie wzbudziła ona w nas **gorzkie reminiscencje związane z analogiczną likwidacją etnologii** (uznanej za naukę „burżuazyjną”) w **epoce stalinowskiej**, kiedy to nasza dyscyplina, w myśl marksistowskiej doktryny, została arbitralnie włączona w obręb „historii kultury materialnej”.

Tymczasem **etnologia/antropologia stanowi zarówno w Polsce, jak i na świecie jedną z podstawowych nauk społeczno-humanistycznych**, której współczesny profil uformowany został przez naszego wybitnego rodaka – Bronisława Malinowskiego. Etnologia, sięgająca swymi tradycjami XIX w., w latach II RP **obecna była na wszystkich polskich uniwersytetach już od 1919 r.**, gdyż uważana była za dyscyplinę szczególnie ważną dla umocnienia tożsamości narodowej oraz **ochrony kulturowego dziedzictwa naszego kraju**.

Współcześnie **etnologia polska zyskuje coraz większe uznanie na arenie międzynarodowej**, włączając się w ważne programy europejskie oraz podejmując własne, oryginalne badania na wszystkich kontynentach. Jednym z przejawów umacniającej się pozycji polskiej etnologii na tle światowym jest ostatnia **decyzja Międzynarodowej Unii Nauk Antropologicznych i Etnologicznych (IUAES) oraz Światowej Unii Antropologicznej (WAU)**, aby w **2019 r. zorganizować na uniwersytecie w Poznaniu kolejny światowy kongres (a pierwszy w Polsce) pod znaczącym hasłem „World Solidarities”**. Bardzo przykrym paradoksem będzie przebieg tej wielkiej międzynarodowej imprezy w kraju, w którym etnologia/antropologia – jako dyscyplina o niekwestionowanej pozycji na świecie – została właśnie usunięta z listy oficjalnych dyscyplin.

Uważamy, że **likwidacja „etnologii/antropologii” w Polsce jako samodzielnej dyscypliny naukowej znacznie utrudni dalszą współpracę międzynarodową** i z pewnością oddali nasze środowisko od głównego nurtu tej bardzo dynamicznie rozwijającej się na świecie nauki, która podejmuje dziś ważne problemy współczesnych przemian o charakterze globalnym (takie jak migracje, kontakty międzykulturowe, problemy mniejszości, transformacje społeczno-kulturowe itp.). Spowoduje to w rezultacie **efekt przeciwny do intencji stojących za wprowadzoną reformą**, której celem jest zmniejszanie dystansu między nauką krajową a światową czołówką, sprzyjanie wzrostowi jej kompatybilności z nauką europejską i globalną i tworzenie narzędzi do skutecznego przewycięzania dotychczasowych barier. W tak wyznaczonym kierunku

podążała dotychczas również polska etnologia/antropologia, jako dyscyplina dobrze rozpoznawalna i zwiększająca swój ciężar gatunkowy na arenie międzynarodowej.

Kierując się zatem uzasadnioną obawą o dalszy rozwój „etnologii/antropologii” i jej pozycję międzynarodową **zwracamy się do Pana Ministra**, wyposażeni w silny mandat całego środowiska polskich etnologów i antropologów, **ze stanowczym postulatem, umieszczenia etnologii i antropologii w nowo przyjętej klasyfikacji dziedzin i dyscyplin naukowych jako samodzielnej dyscypliny naukowej.** Taka nowelizacja będzie z jednej strony legitymizowała specyfikę i pozycję naszej dyscypliny, usytuowanej na pograniczu nauk społecznych i humanistycznych, z drugiej **będzie bezpośrednio nawiązywać do klasyfikacji OECD, a więc do obecnie obowiązujących standardów międzynarodowych.**

**Przewodniczący Komitetu Nauk Etnologicznych PAN**



**Aleksander Posern-Zieliński**

**Członek-korespondent PAN i PAU**

**Prezes Polskiego Towarzystwa Ludoznawczego**



**Prof. dr hab. Michał Buchowski**

Stanowisko KNE i PTL popierają:



**Dr hab. Maciej Ząbek prof. UW**

**Dyrektor Instytutu Etnologii i Antropologii  
Kulturowej Uniwersytetu Warszawskiego**



**Dr hab. Anna Malewska-Szałygin**

**Przewodnicząca Rady Naukowej Instytutu  
Etnologii i Antropologii Kulturowej  
Uniwersytetu Warszawskiego**



**Dr hab. Dorota Rancew-Sikora, prof. UG**

**Przewodnicząca Zarządu Sekcji Antropologii  
Społecznej Polskiego Towarzystwa  
Socjologicznego**



UNIWERSYTET IM. ADAMA MICKIEWICZA W POZNANIU

Wydział Historyczny  
Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej

---

Prof. dr hab. Michał Buchowski  
Dyrektor  
tel. +48 61 829 1375  
e-mail: [mbuch@amu.edu.pl](mailto:mbuch@amu.edu.pl)

8 października 2018

Szanowny Pan  
Jarosław Gowin  
Wicepremier  
Minister Nauki i Szkolnictwa Wyższego  
ul. Hoża 20  
00-528 Warszawa

Szanowny Panie Ministrze,

Przesyłam na Pana ręce stanowisko Rady kierowanego przeze mnie Instytutu Etnologii i Antropologii Kulturowej. Dotyczy ono wykreślenia etnologii/antropologii z wykazu dyscyplin. Rada domaga się przywrócenia jej jako nauki, która istnieje na polskich uniwersytetach od 1910 roku, w Poznaniu od 1919 (była jedną z katedr „założycielskich”), uprawiana jest na całym świecie i znajduje się w wykazie OECD.

Ze swej strony dodam, że jest to i przykre, i niezrozumiałe, iż na liście jest wiele dyscyplin traktujących o różnych sprawach, w tym o Bogu i społeczeństwie, lecz nie ma nauki o Człowieku – antropologii właśnie!

Łączę wyrazy poważania,

ul. Umultowska 89 D, Collegium Historicum, 61-614 Poznań  
tel. +48 61 829 13 76  
[etnolo@amu.edu.pl](mailto:etnolo@amu.edu.pl)

[etnologia.amu.edu.pl](http://etnologia.amu.edu.pl)



UNIwersytet im. Adama MickiewiczA w POZnanIU

Wydział Historyczny

Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej

### Protest

Rady Instytutu Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza  
w Poznaniu w sprawie odmowy prawa do istnienia dyscypliny naukowej

### ANTROPOLOGIA, ETNOLOGIA

Z oburzeniem przyjęliśmy do wiadomości Rozporządzenie Ministra Nauki i Szkolnictwa Wyższego z dnia 20 września 2018 r. w sprawie dziedzin nauki i dyscyplin naukowych oraz dyscyplin artystycznych usuwające ze szkolnictwa wyższego i struktury nauki 'etnologię', dyscyplinę, za której twórcę powszechnie w świecie uznawany jest Bronisław Malinowski, i która nieprzerwanie uprawiana jest na polskich uniwersytetach od 1910 roku – najpierw na Uniwersytecie Lwowskim, a później, w niepodległej już Rzeczypospolitej, na Uniwersytecie Poznańskim, Jagiellońskim, Warszawskim i Wileńskim. Etnologia, przemianowana na pomocniczą wobec historii etnografię, przetrwała czasy stalinizmu, następnie stopniowo odradzała się, by w końcu, znów jako etnologia, a z czasem etnologia/antropologia kulturowa, ponownie stać się samodzielnym kierunkiem studiów i dyscypliną naukową (Rozporządzenie z dnia 8 sierpnia 2011 r. w sprawie obszarów wiedzy, dziedzin nauki i sztuki oraz dyscyplin naukowych i artystycznych, Dz. U. Nr 179, poz. 1065).

Obecnie etnologia i antropologia nauczana jest na ośmiu wiodących uniwersytetach (UAM, UW, UJ, UL, UW, UMK, UŚ, UG), z których trzy posiadają uprawnienia do nadawania stopnia doktora habilitowanego w tej dyscyplinie. Jej likwidacja, poprzez włączenie do sztucznie stworzonej kategorii 'nauki o kulturze i religii', nie tylko wymazuje dyscyplinę i neguje tradycję i dorobek wielu pokoleń badaczek i badaczy, lecz jest również lekceważącą wobec kilkuset studentek i studentów, którzy wybrali ten kierunek studiów. Decyzja Ministerstwa dziwi szczególnie w czasach, w których powszechnie pisze się o antropologizacji nauk społecznych i humanistycznych. Wykreślenie etnologii z listy dyscyplin godzi także w międzynarodową współpracę naukową, podważając np. wiarygodność Polskiego Towarzystwa Ludoznawczego, zrzeszającego przeszło siedmiuset członków, które w sierpniu 2019 roku, wspólnie z naszym Instytutem, organizuje Kongres Światowej Unii Nauk Antropologicznych i Etnologicznych (IUAES), na który przybędą tysiące uczestników. Istnienie IUAES, założonej w 1934, a od 1948 roku afiliowanej przy UNESCO, jest dowodem na to, że dyscyplina antropologii i etnologii funkcjonuje na całym świecie. Jakż jest powód, aby nie była uznawana tylko w Polsce?

W myśl deklaracji MNiSW nowa klasyfikacja wzorowana jest na liście OECD. Nie widzimy żadnej racjonalnej przyczyny, aby od niej odbiegać. Dlatego domagamy się umieszczenia 'antropologii, etnologii' jako odrębnej dyscypliny w dziedzinie nauk społecznych, bądź też zaklasyfikowania jej wraz z socjologią, jako 'socjologia i antropologia', jak ma to miejsce w wykazie OECD. Liczne argumenty przemawiające za tym rozwiązaniem zostały przedstawione w liście podpisanym przez kilkudziesięciu przedstawicieli środowiska antropologicznego przesłanym do Ministerstwa w ramach tzw. konsultacji społecznych w sierpniu br. List ten, wyrażający również nasze stanowisko, został niestety zignorowany i pozostał bez jakiegokolwiek odpowiedzi. Protest, apel i żądanie umieszczenia dyscypliny 'antropologia, etnologia' w dziedzinie nauk społecznych przyjęte zostały przez Radę Instytutu Etnologii i Antropologii Kulturowej UAM w Poznaniu jednogłośnie.

W imieniu Rady Instytutu Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu,

Prof. dr hab. Michał Buchowski  
Dyrektor Instytutu  
tel. +48 61 829 1375  
e-mail: [mbuch@amu.edu.pl](mailto:mbuch@amu.edu.pl)

Poznań, 8 października 2018 r.

ul. Umultowska 89 D, Collegium Historicum, 61-614 Poznań  
tel. +48 61 829 13 76  
[etnolo@amu.edu.pl](mailto:etnolo@amu.edu.pl)

[etnologia.amu.edu.pl](http://etnologia.amu.edu.pl)

Kraków 10.10.2018



UNIwersytet  
JAGIELLOŃSKI  
W KRAKOWIE

Szanowny Panie Ministrze,

Rada Instytutu Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Jagiellońskiego, po zapoznaniu się z Rozporządzeniem Ministra Nauki i Szkolnictwa Wyższego z dnia 20 września 2018 r. w sprawie dziedzin nauki i dyscyplin naukowych oraz dyscyplin artystycznych, zobligowała mnie do interwencji w sprawie niezrozumiałego braku Etnologii i Antropologii jako osobnej dyscypliny naukowej i umieszczenia jej w Dziedzinie Nauk Humanistycznych, w ramach nowej, nieznannej w świecie naukowym dyscyplinie „nauki o kulturze i religii”.

Trudno znaleźć merytoryczne uzasadnienie dla usunięcia z katalogu dyscyplin nauki, której instytucjonalna historia ma, już tylko w naszym kraju, ponad stu letnią historię (pierwsza Katedra Etnologii powstała w 1910 roku we Lwowie, zatem wcześniej niż wiele innych jednostek uniwersyteckich, które zyskały w obecnej klasyfikacji status dyscypliny), a na świecie, od USA, przez Wielką Brytanię, Francję, po Chiny, Indie, Brazylię itd., właściwie we wszystkich znaczących i pomniejszych uniwersytetach świata istnieją jednostki etnologiczne/antropologiczne, a etnologia/antropologia jako samodzielna dyscyplina obecna jest w strukturach wielu instytucji i towarzystw naukowych (w PAU istnieje Komisja Etnograficzna i Komisja Antropologiczna, w PAN Komitet Nauk Etnologicznych, a etnologodzy/antropologodzy są członkami takich towarzystw jak International Union of Anthropological and Ethnological Sciences (IUAES), European Association of Social Anthropologists, Société Internationale d'Ethnologie et de Folklore i in., które w nazwach mają antropologię/etnologię).

Etnologia/antropologia jako nauka empiryczna, uważana jest zarazem za swoistą filozofię empiryczną, co jest wskazaniem na jej heurystyczną rozległość równą niemal filozofii, jednak w odróżnieniu od niej – na jej empiryczność. Mając za zakres przedmiotowy całość ludzkich sposobów życia i porządków nadawanych rzeczywistości, zróżnicowanych w skali globalnej (etnicznie, typologicznie), jest najbardziej rozległą dyscypliną wiedzy o człowieku. Nic dziwnego zatem, że w największej mierze integruje i dostarcza teorii, metod i wiedzy dla licznych dziedzin humanistyki i nauk społecznych. W niej również należy szukać korzeni wielu z nich, np. religioznawstwa, kulturoznawstwa, studiów regionalnych, międzykulturowych, folklorystyki, etnolingwistyki, etnomuzykologii itd.

Wśród najważniejszych myślicieli naszych czasów, którzy w największym stopniu ukształtowali nauki społeczne i humanistykę znajdują się tacy antropologodzy/etnologodzy jak Bronisław Malinowski czy Claude Levi-Strauss. Ten pierwszy, absolwent Uniwersytetu Jagiellońskiego, uważany jest ponadto za ojca założyciela nowoczesnej antropologii.

To z wiedzy etnologów korzystano konsultując po II wojnie światowej „uniwersalność” „Powszechnej deklaracji praw człowieka”, a etnologia w Polsce (jak w innych krajach), pełniła od początku zadania narodowe i państwowe. Nasze obecnie prowadzone badania

Wydział Historyczny

Instytut Etnologii  
i Antropologii Kulturowej

ul. Gołębia 9

PL 31-007 Kraków

tel. +48 12 663 15 32

fax +48 12 663 15 31

etnologia@uj.edu.pl

www.etnologia.uj.edu.pl



UNIwersytet  
JAGIELLOŃSKI  
W KRAKOWIE

Wydział Historyczny

Instytut Etnologii  
i Antropologii Kulturowej

m.in. nad imigracją i imigrantami (dotyczy to również realiów polskich), społecznymi skutkami globalizacji i wielokulturowości, dialogiem międzykulturowym, kulturowymi aspektami polityki czy ekonomii oraz innymi ważnymi i palącymi problemami współczesności spowodowały, że w opublikowanym przez *The Independent* kilka lat temu rankingu zawodów przyszłości „antropolog” znalazł się na drugim miejscu!

W sprawie pominięcia etnologii i antropologii wśród dyscyplin naukowych mieliśmy możliwość wypowiedzieć się niedawno podpisując list skierowany do Pana Ministra przez prof. Michała Buchowskiego, dyrektora Instytutu Etnologii i Antropologii Kulturowej UAM w Poznaniu, Instytutu notabene obchodzącego w przyszłym roku setną rocznicę założenia i z tej okazji mającego gościć kongres największej organizacji skupiającej etnologów i antropologów, czyli wspomnianego już IUAES. Organizacji, w których nazwach wybrzmiewa etnologia i antropologia, jest na świecie bardzo dużo, natomiast nie jest nam znana żadna, która skupiałaby antropologów i etnologów pod szyldem „nauki o kulturze i religii” – takie ukrycie badaczy w naszym kraju będzie skutkowało **deprecjacją środowiska i jego badań** zarówno na arenie krajowej, jak i międzynarodowej. Co więcej, **utrudni lub uniemożliwi współpracę** przy projektach i w konsorcjach międzynarodowych, mobilność międzynarodową uczonych i studentów, a program Erasmus+ czy programy postdoc oraz **umowy międzynarodowe** będą przy takiej konfiguracji dyscyplin **zwyczajnie niemożliwe do realizacji** z powodu **niekompatybilności dyscyplin**. Uczni wykazujący się **niekompatybilnymi stopniami naukowymi** z zakresu nieistniejącej w międzynarodowych wykazach dyscypliny będą z góry wykluczeni. Udział studentów i doktorantów takiej dyscypliny w międzynarodowych programach również będzie niemożliwy, co spowoduje, że **studia** z tego zakresu będą **ostatecznie skrajnie nieatrakcyjne**. Niemożliwe też będzie prowadzenie międzynarodowej szkoły doktorskiej, choć taka perspektywa w ramach antropologii jest bardzo realna. Problematiczna też pozostaje kwestia przyporządkowania światowych i krajowych czasopism antropologicznych wobec konieczności zdeklarowania dyscypliny niekompatybilnej z zakresem większości z nich.

W naszej opinii najlepszym rozwiązaniem dla zachowania autonomii i tradycji naszej dyscypliny byłby powrót do wyjściowej idei Ministerstwa oparcia obecnej klasyfikacji na systematyce nauk OECD, czyli przywrócenia i włączenia dyscypliny „Antropologia, Etnologia” lub „Nauki antropologiczne”, w dziedzinę „Nauk Społecznych”. Rada Instytutu Etnologii i Antropologii Kulturowej postuluje, aby nasze stanowisko, które jest zbiczne ze zdaniem całego środowiska naukowego reprezentującego naszą dyscyplinę, zostało tym razem uwzględnione.

Z poważaniem

Dr hab. Marcin Brocki  
Dyrektor  
Instytutu Etnologii i Antropologii Kulturowej  
Uniwersytet Jagielloński

Dyrektor  
Instytutu Etnologii  
i Antropologii Kulturowej UJ  
  
dr hab. Marcin Brocki

ul. Gołębia 9  
PL 31-007 Kraków  
tel. +48 12 663 15 32  
fax +48 12 663 15 31  
etnologia@uj.edu.pl  
www.etnologia.uj.edu.pl



Szanowny Pan  
Piotr Müller  
Podsekretarz Stanu  
Ministerstwo Nauki i Szkolnictwa Wyższego  
Warszawa

Kraków-Poznań-Warszawa-Wrocław, 15.08.2018

Szanowny Panie Ministrze,

W ramach konsultacji społecznych, do których Państwo zachęcają piszemy w sprawie projektu rozporządzenia Ministra Nauki i Szkolnictwa Wyższego dotyczącego dziedzin nauki i dyscyplin naukowych oraz dyscyplin artystycznych. Przedmiotem naszego postulatu jest nieadekwatna klasyfikacja dyscypliny „etnologia” oraz pominięcie w wykazie antropologii, które to dyscypliny występują wspólnie w wykazie OECD w kategorii nauk społecznych.

Jesteśmy reprezentantami środowiska akademickiego, zwłaszcza jego średniego i młodszego pokolenia, które stanowi o najbliższej przyszłości tej gałęzi wiedzy. Większość z nas zrzeszona jest w Europejskim Stowarzyszeniu Antropologów Społecznych (European Association of Social Anthropologists), co już samo w sobie jest faktem znamionym. Właśnie jako etnologzy i antropologzy społeczno-kulturowi z rozczarowaniem przyjęliśmy przedstawiony do konsultacji projekt.

Po pierwsze, w proponowanej klasyfikacji nasza dyscyplina po prostu zniknęła i została włączona w szeroką i nieadekwatną kategorię nauk o kulturze i sztuce. Tymczasem etnologia i antropologia społeczno-kulturowa opiera się na holistycznej definicji kultury jako sfery regulującej życie społeczne i w takim kontekście jest uprawiana na ziemiach polskich od końca XIX w. Jej pierwsi badacze koncentrowali się na życiu społecznym warstw ludowych w Polsce i Europie oraz prowadzili badania na innych kontynentach. Po odzyskaniu niepodległości utworzono szereg nowych katedr, których kadra rozwijała empiryczne badania społeczne w Polsce i poza nią. Z tej tradycji wywodzi się ojciec-założyciel nowoczesnej światowej antropologii społecznej – Bronisław Malinowski. Pominięcie dyscypliny w klasyfikacji nauk w kraju, z którego wywodzi się główny twórca jej współczesnych kierunków rozwoju byłoby paradoksem i zaprzepaszczeniem szczególnego dziedzictwa.

Po drugie, apelujemy o przywrócenie naszej dyscyplinie miejsca przewidzianego w klasyfikacji OECD, na której opiera się rozporządzenie, czyli do dziedziny nauk społecznych. Przemawia za tym kilka racjonalnych i oczywistych argumentów.

(a) Na całym świecie etnologia i antropologia społeczno-kulturowa uznawana jest za naukę społeczną. Proponowane zaszerogowanie tworzy w Polsce niezrozumiały wyjątek, który w wielu kontekstach wyklucza tę dyscyplinę z obiegu nie tylko światowego, ale nawet regionalnego. Jej umiejscowienie jako subdyscypliny nauk o kulturze i sztuce nie oddaje charakteru prowadzonych przez nas badań. Od przynajmniej trzech dekad są to głównie problemy etniczności, tożsamości i migracji, rasy i rasizmu, kolonializmu i postkolonializmu, transformacji ustrojowych, społecznych, urbanizacji i industrializacji, a także kulturowych aspektów zdrowia i choroby. Nastąpił też powrót do tradycyjnych zainteresowań antropologii

dotyczących rodziny i pokrewieństwa, polityki i religii, struktury i mobilności społecznej. Oparte są one na empirii, na specyficznych metodach badań terenowych polegających na kontakcie z lokalnymi społecznościami oparte na specyficznych metodach empirycznych, o charakterze zupełnie odmiennym do tych, które są stosowane w refleksyjnych przecież naukach o kulturze i sztuce.

(b) Międzynarodowe czasopisma i wydawnictwa antropologiczne, w których publikuje zdecydowana większość polskich etnologów i antropologów społeczno kulturowych, postrzegane są i umieszczane w rubryce nauk społecznych.(c) Nasi partnerzy wymiany międzynarodowej – w szczególności w programie Erasmus – zachodnioeuropejskie instytuty antropologii i/lub etnologii, reprezentują nauki społeczne.(d) Wielu absolwentów naszego kierunku znajduje dziś zatrudnienie przede wszystkim w pracowniach badań społecznych, w organizacjach pomagających ludziom wykluczonym i zmarginalizowanym, w administracji zajmującej się opieką społeczną; krótko mówiąc, w sektorze związanym z działaniami społecznymi. Przyznawanie im dyplomów z zakresu nauk o kulturze i sztuce zamknie przed nimi znaczną część rynku pracy.

(d) Połączenie etnologii i antropologii społeczno-kulturowej z historią i kulturą materialną wsi jest niechlubnym biurokratycznym dziedzictwem okresu stalinizmu, które ciąży na naszej dyscyplinie do dziś. Chcemy zerwać z tym ograniczeniem, które relegowało dyscyplinę do nauki pomocniczej historii specjalizującej się w zbieraniu informacji na tematy takie, jak używanie narzędzi rolniczych, lokalne rękodzieło, folklor czy legendy. W zdefiniowany wówczas sposób kolekcjonerski sposób antropolodzy i etnologowie nie robią od kilku dziesięcioleci! Podejmują tę tematykę w kontekście nowoczesnie rozumianej tożsamości regionalnej lub konstruowania lokalnego dziedzictwa kulturowego.

(e) Na koniec, choć mamy nadzieję, że nie jest to najmniej ważny argument – jako pracujący w dyscyplinie etnologia i antropologia społeczno-kulturowa czujemy się specjalistami w dziedzinie nauk społecznych.

W związku z tym i w świetle powyższych argumentów usilnie postulujemy i prosimy o (1) poszerzenie nazwy dyscypliny, tak by brzmiała „etnologia i antropologia społeczno-kulturowa”, (2) umieszczenie jej w tym brzmieniu w dziedzinie nauk społecznych.

Prof. dr hab. Michał Buchowski, dyrektor Instytutu Etnologii i Antropologii Kulturowej (IEiAK) UAM w Poznaniu, prezes Polskiego Towarzystwa Ludoznawczego

dr hab. Monika Baer, Katedra EIAK UW

dr Kamila Baraniecka-Olszewska, Instytut Archeologii i Etnologii PAN

dr hab. Karolina Bielenin-Lenczowska, IEiAK UW

dr Natalia Bloch, IEiAK UW i UAM

dr Zofia Boni, IEiAK UAM

dr hab. Marcin Brocki, dyrektor IEiAK UJ

dr hab. Wojciech Dohnal, IEiAK UAM, wicedyrektor Instytutu

dr hab. Anna Engelking, Instytut Sławiastyki PAN

dr Piotr Fabiś, IEiAK UAM

dr Mariusz Filip, IEiAK UAM, wicedyrektor Instytutu

dr hab. Agnieszka Halemba, IEiAK UW

dr Agata Hummel, IEiAK UAM i UW

dr Łukasz Kaczmarek, IEiAK UAM  
dr hab. Agnieszka Kościńska, IEiAK UW  
dr hab. Waldemar Kuligowski, prof. UAM, IEiAK  
dr Amanda Krzyworzeka, IEiAK UW  
dr Beata Kowalczyk, IS UW, IDHES Paris-Sorbonne  
dr Małgorzata Kowalska, IEiAK UAM  
dr Mateusz Laszczkowski, IEiAK UW  
dr hab. Grażyna Kubica, Instytut Socjologii UJ  
dr Aleksandra Lis, IEiAK UAM  
dr Jan Lorenz, IEiAK UAM  
dr hab. Marcin Lubaś, Instytut Socjologii UJ  
dr Izabella Main, IEiAK UAM  
dr hab. Anna Niedźwiedz, IEiAK UJ  
dr Agnieszka Pasięka, Uniwersytet Wiedeński  
dr Helena Patzer, Czeska Akademia Nauk  
dr Marek Pawlak, IEiAK UJ  
dr hab. Danuta Penkala-Gawęcka, prof. UAM, IEiAK  
dr hab. Kacper Pobłocki, IEiAK UAM  
dr hab. Adam Pomieciński, prof. UAM, IEiAK  
dr hab. Magdalena Radkowska-Walkowicz, IEiAK UW  
dr Małgorzata Rajtar, Instytut Filozofii i Socjologii PAN  
dr hab. Sławomir Sikora, IEiAK UW  
dr Zbigniew Szmyt, IEiAK UAM  
dr Katarzyna Waszczyńska, IEiAK UW

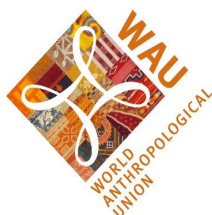
IUAES



November 10, 2018

Dr Jarosław Gowin  
Minister of Science and Higher Education  
ul. Hoża 20  
00-528 Warszawa

Dear Mr. Deputy Prime Minister,



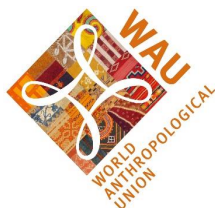
As Co-Chairs of the World Anthropological Union (WAU), the world-wide organization of anthropologists and ethnologists as well as anthropological and ethnological associations, we are writing this letter to express our serious concern about the discipline of anthropology/ethnology in your country and to give strong support for our Polish fellow anthropologists and ethnologists who are requesting to recover “anthropology/ethnology” on the list of officially recognized disciplines in Poland. The reasons for this request are given in a series of letters and protests written jointly by the Committee of Ethnological Sciences (KNE) and the Polish Ethnological Society (PTL), which are supported by Departments of Ethnology and Cultural Anthropology in your country, as well as in the letters issued by Departments of Ethnology and Cultural Anthropology at Adam Mickiewicz University in Poznan and at Jagiellonian University in Cracow. The rationale provided in these letters for maintaining anthropology/ethnology as a distinct discipline is very sound, rational and substantial.

Derived from the Greek *anthropos*, anthropology is dedicated to the study of humanity in all its facets and it was already established as an academic discipline in the 19<sup>th</sup> century. It was Bronisław Malinowski, born in Cracow and widely recognized as the founder of modern anthropology, who developed the method that shaped the discipline globally and provided uncontested legitimacy in academic and scientific knowledge. The discipline is now internationally recognized and practiced, notably by the OECD countries, and departments of anthropology feature in all major universities across the world. We see no legitimate reason for excluding anthropology/ethnology from Poland’s recognized academic disciplines.

Our Polish colleagues are very active and valued members of the pivotal international organizations, such as the International Union of Anthropological and Ethnological Sciences (IUAES), European Association of Social Anthropologists (EASA), the World Council of Anthropological Associations (WCAA) as well as the Société

<https://waunet.org>

IUAES



Internationale d'Ethnologie et de Folklore (SIEF). Among many others, we highlight Michal Buchowski who acted as the President of EASA between 2009 and 2011 and the Chair of the WCAA between 2012 and 2014; Hana Cervinkova who served as the Deputy President of EASA in the years 2013-2016; and Ewa Klekos who is currently a member of the SIEF board. We fear that veiling the discipline of anthropology/ethnology behind the label of "Studies of Culture and Religion," a classification which is not used anywhere else in the world, will make the discipline unidentifiable and will hinder not only the appreciation of the work of Polish anthropologists and ethnologists but also the active international collaboration. In practice, the change of the label may require the revision of many agreements governing international academic cooperation, leading to the isolation and segregation of the vibrant Polish scientific community that had recovered after years of suppression.

We thereby ask you to recognize "anthropology/ethnology" in the classification of domains (*dziedziny*) and disciplines (*dyscypliny*). We sincerely hope that our appeal will be heard.

Sincerely,

Junji Koizumi  
President of IUAES  
Professor Emeritus,  
Osaka University  
Auditor, the National Institutes for  
the Humanities (NIHU), Japan

Carmen Silvia de Moraes Rial  
Chair of WCAA  
Professora Titular,  
Dep. Antropologia  
Universidade Federal  
de Santa Catarina, Brasil



November 28, 2018

Dr Jarosław Gowin  
Minister of Science and Higher Education  
ul. Hoża 20 00-528  
Warszawa, Poland

SUBJECT: Restore "Anthropology / Ethnology" to the Classification of Domains and Disciplines

Honorable Mr. Deputy Prime Minister,

We are writing to add the voices of our 10,000 Association members in support of our Polish colleagues who ask that your government restore the designation of "anthropology / ethnology" as distinct and not hidden behind the more general category of "Cultural and Religious Studies." We understand that "anthropology / ethnology" was consolidated into this more general category for administrative purposes. While we are sympathetic to the need for administrative efficiency, we share our Polish colleagues' belief that this administrative consolidation makes the field invisible to the public, and, in the long run, its importance will be deeply discounted, if not dismissed altogether.

That is unfortunate, especially at this historical moment, as anthropology is the one discipline of scholarly pursuit dedicated to making the world safe for cultural differences. Anthropology is essential in our globally connected world. An anthropologist runs the World Bank, and the United Nations Framework for Climate Change. The Prince of Wales – next in line to become the King of England – is an anthropologist, as is the democratically elected president of Afghanistan. President Obama's mother was an anthropologist, and his upbringing contributed significantly to his intercultural sensibility. And the former Prime Minister of Poland, Ms. Beata Szydło, is formally trained in ethnology. In addition to its global profile, anthropology promotes the understanding of our common ideals, enduring civic values, and shared cultural heritage.

Our Polish colleagues have outlined a persuasive argument in favor of enhancing the visibility of the fields of "anthropology / ethnology," through a series of letters prepared jointly by the Committee of Ethnological Sciences (KNE) and the Polish Ethnological Society (PTL), which are supported by Departments of Ethnology and Cultural Anthropology in your country, as well as in the letters issued by Departments of Ethnology and Cultural Anthropology at Adam Mickiewicz University in Poznan and at Jagiellonian University in Cracow.

As others have noted, Polish anthropologist Bronisław Malinowski, born in Cracow and widely recognized as the founder of modern anthropology, is often credited with developing the method that shaped the discipline globally and provided uncontested legitimacy in academic and scientific knowledge. The discipline has been internationally recognized and practiced for more than a century, notably by the OECD countries. Anthropology departments are prominent in all major universities across the world.

Our Polish colleagues are very active and valued members of the pivotal international organizations, including our Association, as well as the International Union of Anthropological and Ethnological Sciences (IUAES), European Association of Social Anthropologists (EASA), the World Council of Anthropological Associations (WCAA) and the Société Internationale d'Ethnologie et de Folklore (SIEF).

## Listy protestacyjne z Polski i zagranicy przeciwko likwidacji...

---

Minister Jaroslaw Gowin  
November 26, 2018 (Page 2 of 2)

Among many prominent international collaborators, we highlight Prof. Michal Buchowski, who served as the President of EASA between 2009 and 2011 and the Chair of the WCAA between 2012 and 2014; Prof. Hana Cervinkova, who served as the Deputy President of EASA in the years 2013-2016; and Prof. Ewa Klekot, who is currently a member of the SIEF board.

The "Studies of Culture and Religion" classification is not used anywhere else in the world. Polish anthropologists and ethnologists will be more difficult to locate for the purposes of international collaboration, and may further lead to the isolation and segregation of the vibrant Polish scientific community that had recovered after years of suppression. We respectfully ask you to recognize "anthropology / ethnology" in the classification of domains (*dziedziny*) and disciplines (*dyscypliny*).

We sincerely hope that our appeal will be heard.

Sincerely,



Edward Liebow, Executive Director



Alex W. Barker, President

CC: [sekretariat.MNP@mnisw.gov.pl](mailto:sekretariat.MNP@mnisw.gov.pl)  
[sekretariat.mpd@nauk.gov.pl](mailto:sekretariat.mpd@nauk.gov.pl)  
[sekretariat.bm@nauka.gov.pl](mailto:sekretariat.bm@nauka.gov.pl)  
Michal Buchowski

## Listy protestacyjne z Polski i zagranicy przeciwko likwidacji...

---

Minister Jaroslaw Gowin  
November 26, 2018 (Page 2 of 2)

Among many prominent international collaborators, we highlight Prof. Michal Buchowski, who served as the President of EASA between 2009 and 2011 and the Chair of the WCAA between 2012 and 2014; Prof. Hana Cervinkova, who served as the Deputy President of EASA in the years 2013-2016; and Prof. Ewa Klekot, who is currently a member of the SIEF board.

The "Studies of Culture and Religion" classification is not used anywhere else in the world. Polish anthropologists and ethnologists will be more difficult to locate for the purposes of international collaboration, and may further lead to the isolation and segregation of the vibrant Polish scientific community that had recovered after years of suppression. We respectfully ask you to recognize "anthropology / ethnology" in the classification of domains (*dziedziny*) and disciplines (*dyscypliny*).

We sincerely hope that our appeal will be heard.

Sincerely,



Edward Liebow, Executive Director



Alex W. Barker, President

CC: [sekretariat.MNP@mnisw.gov.pl](mailto:sekretariat.MNP@mnisw.gov.pl)  
[sekretariat.mpd@nauk.gov.pl](mailto:sekretariat.mpd@nauk.gov.pl)  
[sekretariat.bm@nauka.gov.pl](mailto:sekretariat.bm@nauka.gov.pl)  
Michal Buchowski





International Society for Ethnology and Folklore  
*Société Internationale d'Ethnologie et de Folklore*  
Internationale Gesellschaft f r Ethnologie und Folklore



[www.siefhome.org](http://www.siefhome.org)  
[sief@meertens.knaw.nl](mailto:sief@meertens.knaw.nl)

[www.facebook.com/SIEFinfo](https://www.facebook.com/SIEFinfo)

Secretariat SIEF  
Meertens Institute  
P.O. Box 10855  
1001 EW Amsterdam  
The Netherlands

Dr Jaros aw Gowin  
Minister of Science and Higher Education  
ul. Hoza 20  
00-528 Warszawa  
Poland

26-11-2018

Dear Mr. Deputy Prime Minister,

SIEF (Société Internationale d'Ethnologie et de Folklore/International Society of Ethnology and Folklore) wants to express its deepest concern about the situation of the discipline of ethnology in Poland. We are an international organization that has been facilitating and stimulating cooperation among scholars working within European Ethnology, Folklore Studies, Cultural Anthropology and adjoining fields for over half of a century. Also, we are an expert non-governmental organization accredited with the UNESCO Convention for the Safeguarding of the Intangible Cultural Heritage.

Polish ethnologists and anthropologists have always played a significant role in our activities. We feel prompted to protest, having learned that, according to the new lists of academic disciplines issued by the Polish Ministry of Science and Higher Education, ethnology has been officially denied the status of academic discipline.

The discipline of ethnology has been an important part of European academic heritage, present in scientific research and university curricula for almost two centuries, both under its Continental name of ethnology, as well as under the name of cultural/social anthropology, used more often in the Anglo-Saxon academic tradition. From its early beginnings, Polish scholars have been contributing to the development of the discipline, with one of the founding fathers of its research methodology being a Pole, Bronis aw Malinowski. Ethnology is an academic discipline fully recognized by OECD classification. It is internationally acknowledged as crucial in researching questions of the highest importance for contemporary and future societies in Europe and worldwide, such as identity, heritage, migration, sustainable cultural development on local levels, etc.

Therefore, we strongly appeal to reconsider your decision and to include ethnology in the official list of academic disciplines binding for scholars working in Polish academic institutions. Excluding the discipline and labelling it as 'Studies of Culture and Religion' would make the discipline unidentifiable and would hinder the appreciation of the work of Polish ethnologists and active international collaboration, also related to the Erasmus programme, which might lead to the isolation of the Polish scientific community.

We hope that our appeal will be heard and that ethnology again will be recognized as an academic discipline.

Sincerely,



Dr. Nevena Škrbić Alempijević  
President of SIEF

Department of Ethnology and  
Cultural Anthropology,  
University of Zagreb  
Zagreb, Croatia



Dr. Sophie Elpers  
Executive Vice President SIEF

Meertens Institute,  
Royal Netherlands Academy of  
Arts and Sciences  
Amsterdam, The Netherlands

# SIAC

Società Italiana di Antropologia Culturale

---

## IL PRESIDENTE

Dr Jarosław Gowin  
Minister of Science and  
Higher Education  
ul. Hoża 20 00-528  
Warszawa Poland

30-11-2018

Dear Mr. Deputy Prime Minister,

The Italian Society of Cultural Anthropology - SIAC, is following with the deepest concern the reform of disciplinary scheme that Polish Government has promulgated for the entire University and Academic field. According to the draft of academic disciplines produced by the Ministry of Science and Higher Education Social, worldly known and accredited disciplines, such as those that are convergent into the global definition of Cultural Anthropology (Ethnology, Folklore, Social or Political Anthropology), have been so far hidden and misrepresented into a new and incoherent category of "Studies of Culture and Religion".

The proposed reshuffle sounds unacceptable for many theoretical, historical and even administrative reasons. Under the theoretical point of view, the Cultural studies area came to the fore, on the international scene, as an addition to the social disciplines, in a mutual dialogical relationship that can't be evoked to explain or justify the suppression of the anthropological area; historically, our disciplines have been playing a crucial role in the creation of every single European nation, their engagement with totalitarian political regimes has been thoroughly criticized and are nowadays carrying out an important role in the critical analysis of our contemporary societies and cultural dynamics. Lastly, the presence of Poland within plenty of scientific and academic networks would be jeopardized by the lack of reciprocity in the academic recognition of university courses, research areas, doctoral programs, that the impending reform will inevitably produce.

# SIAC

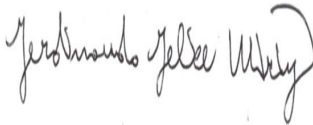
Società Italiana di Antropologia Culturale

---

## IL PRESIDENTE

The Italian Society of Cultural Anthropology restates the conviction that academic fields governance shall respect the autonomy of knowledge and sciences; that the international, free and open confrontation is by itself producing newer paradigms and theoretical advancing moves; that scientific community is not restricted to any national boundaries so that any event in the higher education or science governance is concerning the international relationship and global collaborative networks and that any governmental restriction to the free expression of scientific research is to be rejected: erasing the disciplinary name and label of anthropological field would be a flagrant example of unjustified imposition.

For all these reasons, the Italian Society of Cultural Anthropology adds its voice to the many other, from the Polish as well as from the International scientific societies, undersigns the claim to the withdrawal of the reform as it has been presented, and hopes that Polish Authorities will be receptive and restore the Anthropological disciplinary area in the list of Academic or University disciplines: the respect of Science and University freedom is amongst the basic principles of democracy, on which all the European peoples have rely.



---

Prof. Ferdinando F. Mirizzi  
President of SIAC



3 rue Michel-Ange  
75794 Paris cedex 16

## Section 38

Anthropologie et étude comparative  
des sociétés contemporaines

November 20, 2018

Dr Jarosław Gowin  
Minister of Science and Higher Education  
ul. Hoża 20  
00-528 Warszawa

Dear Mr. Minister,

Section 38 (Social Anthropology and Comparative Study of Contemporary Societies) of the National Committee at the CNRS (National Center for Scientific Research), in France, expresses its deep concern following the decree passed by the Polish Ministry of Science and Higher Education on September 20, 2018, which effectively removes anthropology and ethnology from the list of recognized scientific disciplines and fields of study. Anthropology and ethnology will disappear under the new label, "Sciences of Culture and Religion", which has no equivalent anywhere else in the world.

A renowned Pole, Bronislaw Malinowski, was one of the founding fathers of modern anthropology. He founded ethnography, a method which durably anchored anthropology and ethnology in the empirical sciences. This method is now shared by anthropologists and ethnologists from all over the world, and more largely by other disciplines within the social sciences and humanities. Anthropology and ethnology constitute a firmly established discipline within the social sciences and humanities dedicated to the study of human societies. In a context where governments promote a society of knowledge, in a world whose diversity is a precondition for development as much as it is a challenge to be met, this discipline cannot disappear without entailing serious consequences.

The first consequence will be to deprive our Polish anthropologist colleagues of the recognition of their country without which they cannot develop strong scientific collaborations at an international level. Yet Polish teachers and researchers play an active role in international associations, such as the International Union of Anthropological and Ethnological Sciences (IUAES), the European Association of Social Anthropologists (EASA), the World Council of Anthropological Associations (WCAA), and the International Society for Ethnology and Folklore (SIEF). The second consequence will be to prevent academics from other countries from identifying the colleagues in Poland with whom to develop teaching, research and co-supervision activities.



COMITE NATIONAL DE LA  
RECHERCHE SCIENTIFIQUE

## Section 38

Anthropologie et étude comparative  
des sociétés contemporaines

We fear that the explicit deletion of ethnology and anthropology from the classification of scientific disciplines in Poland will have an impact on the functioning of international calls for proposals, such as those launched by the European Research Council, whose high quality is guaranteed by the possibility of using the best experts from all countries, including Poland. The "Sciences of Culture and Religion" label will neither meet the needs in terms of intellectual and scientific teaching, nor support international collaborations essential to bring about the society of knowledge that European countries encourage.

Section 38 (Social Anthropology and Comparative Study of Contemporary Societies) of the National Committee at the National Center for Scientific Research brings together renowned academics in anthropology. Aware of the history and the importance of this discipline in Europe and beyond, its members invite the Polish Ministry of Science and Higher Education to restore anthropology as an autonomous discipline in the classification of sciences in Poland. We hope this request will be heard.

Sincerely,

On behalf of the members of Section 38,

La Présidente de la section

Nathalie Luca

copy to:

- Mme Frédérique VIDAL, Ministre de l'Enseignement supérieur, de la Recherche et de l'Innovation
- M. Jean-Michel BLANQUER, Ministre de l'Éducation nationale et de la jeunesse
- M. Antoine PETIT, président-directeur général du CNRS
- M. François-Joseph RUGGIU, directeur scientifique de l'Institut national des sciences humaines et sociales
- M. Christophe PROCHASSON, président de l'Ecole des hautes études en sciences sociales
- M. Jean-Michel VERDIER, président de l'Ecole pratique des hautes études
- M. Dejan DIMITRIJEVIC, président de la section 20 du Conseil national des universités
- M. Junji KOIZUMI, president of IUAES



COMITE NATIONAL DE LA  
RECHERCHE SCIENTIFIQUE

## Section 38

Anthropologie et étude comparative  
des sociétés contemporaines

- Mme Carmen Silvia DE MOARES RIAL, présidente du WCAA
- M. Jan SZMIDT, president of KRASP (Conférence of Rectors of Academic Schools in Poland)
- Prof. Marcin PAŁYS, Rektor Uniwersytetu Warszawskiego
- Prof. Wojciech NOWAK, Rektor Uniwersytetu Jagiellońskiego
- Prof. Andrzej LESICKI, Rektor Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu
- Prof. Adam JEZERSKI, Rektor Uniwersytetu Wrocławskiego





## I. 100 LAT ETNOLOGII W NIEPODLEGŁEJ RZECZPOSPOLITEJ

**Zbigniew Jasiewicz**

jasezb@amu.edu.pl

Instytut Etnologii i Antropologii kulturowej

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza

### SKĄD, Z CZYM I W JAKI SPOSÓB ETNOGRAFIA/ETNOLOGIA/ANTROPOLOGIA POJAWIŁA SIĘ PRZED 100 LATY W ODRÓDZONYM PAŃSTWIE POLSKIM?

#### How ethnography/ethnology/anthropology appeared in the restored Polish state 100 years ago?

**Streszczenie:** Etnografia/etnologia/antropologia była obecna w państwie polskim, od początku jego przywróconego w roku 1918 istnienia, jako jedna z dyscyplin w ramach nauki narodowej. Stało się to możliwe dzięki pracy kilku pokoleń badaczy, którzy w trudnych warunkach zaborowych nadal, w II połowie XIX wieku, od dawna uprawianym zainteresowaniem poznawczym, kształt dyscypliny naukowej. Artykuł poświęcony jest omówieniu postaci, zdarzeń i okoliczności, które do tego doprowadziły.

**Słowa kluczowe:** polska etnografia, XIX-wieczni badacze, początki polskiej antropologii.

**Abstract:** Ethnography/ethnology/ anthropology was present in the Polish state, from the very beginning of its restoration in 1918, as one of the disciplines within the framework of national science. It became possible thanks to the work of several generations of researchers who in the second half of the 19th century, in the difficult times of Poland's partition, gave to their long-held cognitive interest the shape of a scientific discipline. The article is devoted to discussing persons, events and circumstances that led to this situation.

**Keywords:** Polish ethnography, 19th century researchers, the origins of Polish anthropology.

Etnografia/etnologia/antropologia była obecna w państwie polskim, od początku jego przywróconego w roku 1918 istnienia, jako jedna z dyscyplin w ramach nauki narodowej. Stało się to możliwe dzięki pracy kilku pokoleń badaczy, którzy w trudnych warunkach zaborowych nadali w II połowie XIX wieku od dawna uprawianym zainteresowaniom poznawczym kształt dyscypliny naukowej. W wartościowym dokumencie potwierdzającym tę obecność, jakim jest artykuł Jana Czekanowskiego *W sprawie potrzeb nauk antropologicznych w Polsce*, opublikowanym już w 1918 roku, wystąpiła w zespole, w którym „etnologia”, „etnografia”, „ludoznawstwo”, „folklorystyka” łączone były z antropologią fizyczną, zgodnie z poglądami prezentowanymi w piśmiennictwie polskim już od połowy XIX wieku (por. Jasiewicz 2011: 170 i n.). Czekanowski, nie tylko wybitny uczony, ale również skuteczny i ceniony organizator nauki, jedyny wówczas profesor uniwersytecki z obszaru nauk antropologicznych, domagał się dostarczenia na ich potrzeby środków, „licząc się z ich wielkim społecznym i politycznym znaczeniem”. Widział konieczność stworzenia warunków, w których uczeni polscy, także pracujący dotąd poza krajem i stanowiący „mniej lub więcej podrzędny dodatek do nauki obcej, przede wszystkim niemieckiej i rosyjskiej”, będą mogli rozwijać „naukę polską, odpowiednio reprezentującą nas wobec zagranicy i uzasadniającą nasze aspiracje kulturalne na forum międzynarodowym” (Czekanowski 1918: 202). Jednocześnie doceniał dokonania z czasów zaborów. Wymienił wielkich przodków: „uczonych niepowседневnej miary, o bezgranicznym poświęceniu, jak Kopernicki, Kolberg lub Karłowicz” (Czekanowski 1918: 201). Dalsza działalność dyscypliny będzie, jak stwierdził, kontynuacją: „Niezbędnych dla nas instytucji nie potrzebujemy tworzyć z niczego. W znacznym stopniu możemy się ograniczyć do reorganizowania, ożywiania i zrzeszania już istniejących, a to jest już o wiele łatwiejsze” (Czekanowski 1918: 203).

### **Etnografia/etnologia/antropologia polska pod zaborami**

Przekształcenie się zainteresowań poznawczych w naukowe i powstawanie dyscyplin naukowych było procesem, a nie aktem jednorazowym. Dokonywało się najpierw w państwach i narodach najbardziej zaawansowanych w danej dziedzinie wiedzy, aby później oddziaływać i powtarzać się w innych, o innych warunkach społeczno-kulturowych

i innych doświadczeniach poznawczych. Wyłaniająca się dyscyplina naukowa rozwijała się w postaci głównego jej nurtu, kształtującego naukę światową, oraz pozostających pod jej wpływem – i zarazem oddziałujących na nią – dyscyplin narodowych. Rozwój polskiej etnologii/antropologii, podobnie jak innych dyscyplin polskiej nauki, odbywał się w warunkach wyjątkowo trudnych. W XIX wieku, okresie przekształcania się etnograficznych czy etnologicznych zainteresowań badawczych w dyscyplinę naukową, Polska pozbawiona była własnej państwowości, ze wszystkimi wynikającymi stąd skutkami dla nauki narodowej. Kształtowanie się dyscypliny i jej działalność cechował brak ciągłości i rozproszenie, spowodowane przeszkodami w tworzeniu instytucji naukowych, stanowiących oparcie dla zespołów realizujących prace badawcze i sprzyjających ich przekazowi. Dokonywały się przede wszystkim dzięki aktywności jednostek, którym pozostawiono pewne możliwości działalności naukowej i korzystania z mecenatu ludzi zamożnych, dziedziczących majątki lub bogacących się.

Utrata państwowości nie tylko spowodowana była zaborem, ale również skutkowałą rozbiorami. Teren Rzeczypospolitej podzielony został przez sąsiadujące z nią państwa na trzy części, same w sobie już poprzednio zróżnicowane, włączone do trzech różnych organizmów politycznych o różnym potencjale gospodarczym i militarnym, różnych stosunkach społecznych, obszarach różnej wielkości, położonych w różnych miejscach na mapie Eurazji oraz o różnej strukturze etnicznej. W poszczególnych zaborach różny był także dramatyzm sytuacji związanych z wydarzeniami politycznymi, przede wszystkim powstaniem narodowymi, a także konfliktami społecznymi wewnątrz kraju. Stosunek władz państw zaborczych do mieszkańców zabranych terenów i ich kultury oraz tożsamości narodowej, zmieniający się zresztą w czasie, zależny był również od stosunków wewnętrznych w państwie zaborczym, w tym przyjmowanej ideologii narodowej, a także polityki zagranicznej. Ważna była ponadto, zwykle niedoceniana, różnica w obecności przedstawicieli grupy etnicznej dominującej w państwie zaborczym na zabranym terenie: duża liczba ludności niemieckiej w zaborze pruskim, w tym od dawna osiadłych mieszkańców wsi i miast, niewielka liczba Rosjan, głównie urzędników (nie licząc wojska), w zaborze rosyjskim, jeszcze mniejsza liczba urzędników Austriaków i Czechów oraz innych osiedlających się w Galicji. Nie bez znaczenia było także zamieszkiwanie w poszczególnych zaborach mniejszości etnicznych: ludności ukraińskiej, białoruskiej i żydowskiej.

Podział ziem Rzeczypospolitej na oddzielne części, utrudniający komunikację między nimi i je od siebie izolujący, nie był korzystny dla procesu kształtowania się nowoczesnego narodu, przebiegającego w Europie w XIX wieku, i związanego z nim rozwoju nauki narodowej. Stwarzał szczególną dynamikę polskiego życia narodowego, w tym naukowego, polegającą na wykorzystywaniu wszelkich otwierających się w jednym zaborze możliwości aktywizacji kulturalnej i naukowej, rekompensujących, choćby w części, represje i zahamowanie tej aktywności w innym. Przesuwanie się środka ciężkości rozwoju nauki polskiej z zaboru do zaboru w zależności od sytuacji w nich panującej, przy jednoczesnych próbach utrzymania kontaktów z badaczami i społeczeństwem z innych terenów Rzeczypospolitej, wyraźne w wielu dyscyplinach naukowych, jest widoczne również w kształtujących się naukach etnologicznych. Nauka polska, w tym etnografia/etnologia, w swojej działalności badawczej wszędzie tam, gdzie to było potrzebne i możliwe, traktowała rozdzielone zaborami ziemie jako całość, dziedzictwo Rzeczypospolitej, które należy utrzymać i odbudować. Lud etnicznie polski na tych ziemiach uznawano za ostoję swojskości i narodowości, natomiast lud niepolski – za „nasz”, zespolony z innymi mieszkańcami dawnej Rzeczypospolitej więzami wspólnej historii.

### *Zainteresowanie ludem i początek badań terenowych*

Rozwój polskich zainteresowań etnologicznych i ich przekształcanie się w dyscyplinę naukową, które dokonało się w drugiej połowie XIX wieku, było przedmiotem wielu opracowań (por. Kutrzebianka 1948; Posern-Zieliński 1973; Sokolewicz 1987; Damrosz 1988; Jasiewicz 2011a). Rozwój ten był wynikiem działań dużej liczby ludzi zaangażowanych w poznawanie otaczającego ich świata, kontynuowanych z pokolenia na pokolenie, podejmowanych indywidualnie lub w zespołach, akceptowanych w środowisku uczonych i w szerszym społeczeństwie lub przyjmowanych obojętnie, a także krytycznie, i odrzucanych, często utrudnianych lub wręcz uniemożliwianych przez nieufne wobec nich władze państw zaborczych. Kierowane były one już od początków XIX wieku na opis i próby wyjaśniania i rozumienia zjawisk, które na długo stały się przedmiotem badań etnografii/etnologii/antropologii, zawsze cechującym się zmiennością i pewną nieokreślonością.

Najważniejsze były zainteresowania ludem własnym, oddalonym, wręcz egzotycznym na skutek „wytworzenia się u nas niesłychanej wprost obcości warstw wyższych i niższych” (Czekanowski 1918: 219), a jednocześnie istotnym gospodarczo i narodowo. Potwierdzone zostało wezwaniem Hugona Kołłątaja, zawartym w liście do księgarza i wydawcy krakowskiego Jana Maja, nakazującym poznanie „obyczajów pospółstwa we wszystkich prowincjach, województwach i powiatach” (1810: 38) – tekście traktowanym jako dokument założycielski etnografii polskiej (Posern-Zieliński 1973: 46). Gromadzenie opisów „właściwości ludu” wypełniło wiek XIX i dotrwało do dzisiaj. Pierwsze artykuły z materiałami dotyczącymi obrzędowości ludowej z Rusi Czerwonej, opublikowane w roku 1805, zawdzięczamy Ignacemu Lubicz-Czerwińskiemu. Był on również autorem *Okolicy Zadniestrskiej między Stryjem i Łomnicą...* (1811), uznanej za pierwszą polską monografię etnograficzną (Fischer b.r.: 1). Warte uwagi były ponadto artykuły opublikowane na początku XIX wieku w czasopismach wileńskich, przygotowane w tworzącym warunki dla poszukiwań naukowych środowisku kształtowanym przez Uniwersytet Wileński, największą i najbogatszą szkołę wyższą nie tylko w zaborze rosyjskim, ale w całym ówczesnym państwie rosyjskim. W „Dzienniku Wileńskim” Maria Czarnowska umieściła artykuł *Zabytki mitologii słowiańskiej w zwyczajach wiejskiego ludu na Białej Rusi dochowane* (1817), przynoszący informacje o obrzędach i wierzeniach ludowych w majątku Hubieńszczyzna w guberni mohylewskiej. Natomiast w „Tygodniku Wileńskim” ukazały się anonimowe *Ob-rzędy weselne ludu wiejskiego w guberni mińskiej... obserwowane* (1819), razem z poprzednim niezwykle ważne, nie tylko dla etnografii polskiej, jako wzorce dla opracowań materiałów z obserwacji terenowych. Największym i najważniejszym zbiorem materiałów ludoznawczych były jednak tomy *Ludu i Obrazów etnograficznych* wydane przez Oskara Kolberga oraz tomy z jego tek, ogłoszone po śmierci badacza przez Izydora Kopernickiego i Józefa Tretiaka, publikowane w latach 1857-1907. Dokumentacja zgromadzona przez Oskara Kolberga nie dotyczyła tylko ludności etnicznie polskiej, obejmowała również Rusinów, Ukraińców i Białorusinów, traktowanych jako „lud nasz”. Prowadzona była na ziemiach dawnej Rzeczypospolitej i utrzymywała pamięć o dawnych granicach poddanego rozbiorem państwa, tylko z rzadka je przekraczając.

Informacje o ludzie zawarte w źródłach pisanych, jak na to wskazują wymienione powyżej prace, nie wystarczały. Trzeba było wyjść poza

własne środowisko, uzyskać możliwość obserwacji i rozmów z przedstawicielami badanej grupy lub choćby namówić innych do dostarczania materiałów z takich działań. To właśnie zainteresowanie ludem doprowadziło na ziemiach polskich do rozwoju badań terenowych, tak ważnych i nierozzerwalnie związanych z etnografią/etnologią/antropologią, uznawanych za wyróżniającą je cechę, stanowiącą o ich odrębności. Już w *Liście* Hugona Kołłątaja z roku 1802 zawarte były wskazówki, jak gromadzić materiał dotyczący ludu. W roku 1805 opublikowane zostały *Punkta do zebrania postrzeżeń i wiadomości w przedmiotach fizycznych*, zawierające pytania z zakresu czarów, medycyny i podań ludowych, przygotowane przez przyrodników z Uniwersytetu Wileńskiego. Liczba „instrukcji”, „kwestionariuszy”, „wskazówek”, „programów”, „ankiet” i „odezw”, ogłaszanych w XIX wieku i później, lawinowo wzrastała (por. Kamocki 1953). Zbierających materiały podzielić można na dwie grupy: badaczy „sedentarnych”, osiadłych, zwykle członków rodzin właścicieli majątków i ich gości oraz mieszkańców plebanii, a także „wędrownych”, bardziej zwykle zdeterminowanych. Do badaczy wędrujących należał Zorian Dołęga-Chodakowski, prowadzący poszukiwania na rozległych terenach etnicznie polskich, białoruskich, ukraińskich i rosyjskich, a także Oskar Kolberg, Wincenty Pol i inni. Dokumentalistów kultury ludowej odróżniało ponadto to, czy samodzielnie opracowywali i publikowali zebrane materiały, czy też gromadzili je i przekazywali w odpowiedzi na ukazujące się apele lub inne środki perswazji. Dotarcie do chłopskiej ludności wiejskiej nie było łatwe z powodu nieufności, a nawet wrogości tej ludności wobec obcych, wynikającej z trudnych warunków społecznych i materialnych - znaczna część XIX wieku to przecież pańszczyzna – a także polityki władz zaborczych. Oskar Kolberg, w swojej autobiografii, napisał:

Zapuszczać się dalej, zwłaszcza samemu a choćby i we dwójkę i trójkę, z kosturem w rękę, nie było wówczas podobieństwem, bo bojaźliwi chłopci, nieufni i podejrzliwi, na każdym kroku gotowi byli nieznanym sobie apostołów chwytając i odstawiać do powiatu jako missaryuszów narodowego rządu. Doświadczyłem tego w r. 1841 robiąc z Konopką wycieczkę do Czerska, gdzie oswobodzenie z ich rąk winni jedynie byliśmy rozumnej interwencji wójta miejscowej gminy (Oskar Kolberg 2014: 31).

Zestaw ludzi gromadzących materiały w terenie zmieniał się, w drugiej połowie XIX wieku zaliczono do nich i pojawiły się wśród nich również

osoby ze środowiska chłopskiego, co świadczyło o stopniowej, możliwej dzięki likwidacji pańszczyzny, zmianie w tej warstwie społecznej i w stosunku do niej. Do „zbieraczy” należeli wyspecjalizowani dokumentaliści, samodzielnie opracowujący zebrane dane, dominowali jednak miłośnicy „rzeczy ludowych” – amatorzy. Miano „ludoznawca” obejmowało zarówno zajmujących się kulturą ludową naukowców, jak i, jakże ważnych dla powiększania zasobów informacji, amatorów. Na pytanie, kto jest powołany do prowadzenia poszukiwań ludoznawczych, Roman Zawiliński, zasłużony dla rozwoju metodyki badań terenowych, wyrażając swoje pragnienia odpowiadające warunkom w Galicji, odpowiedział, podkreślając znaczenie bliskości i długotrwałości kontaktu z badanymi:

A więc w pierwszym rzędzie jednostki z pomiędzy ludu umiejące pisać, potem nauczyciele wiejscy, duchowieństwo parafialne, posiadacze wiejscy, a na koniec dopiero inteligencja miejska, mogąca na dłuższy czas zamieszkać między ludem (...). Wakacje, spędzone na wsi, nie dają zupełnie możliwości poznania ludu, nawet w zarysie (1887: 2).

Podjęmowana problematyka, która uznana została za przedmiot badań etnografii/etnologii/antropologii, była szersza niż tylko zainteresowania ludoznawcze. Należały do niej rozważania nad rozwojem ludzkości, ważne w okresie oświecenia (Stanisław Staszic, Hugo Kołłątaj), które nabrały znaczenia i były rozwijane w drugiej połowie XIX w. w pracach ewolucjonistów, nie tylko tłumaczonych, ale także autorów polskich (Adolf Strzelecki, Stanisław Ciszewski, Jan Karłowicz, Ludwik Krzywicki), i które były ważne również dla przedstawicieli szkoły kulturowo-historycznej (Stanisław Poniąkowski). Interesowano się ludami europejskimi, przede wszystkim słowiańskimi. Włączenie części ziem polskich do eurazjatyckiego państwa, jakim była Rosja, otworzyło drogę do kontaktów – przymusowych, na skutek zesłań, i dobrowolnych, w poszukiwaniu pracy, także kariery wojskowej – z pozaeuropejskimi (lub europejskimi, ale „egzotycznymi”) ludami tego imperium. Obydwie sytuacje kontaktów dostarczyły doświadczeń szczególnych, oczywiście odrębnych, utrwalanych nie tylko w pamiętnikach, ale także w pracach naukowych (Bronisław Grąbczewski, Edward Piekarski, Bronisław Piłsudski, Jan Talko-Hryniewicz, Waclaw Sieroszewski i wielu innych). Docierano także do innych kontynentów i prowadzono na nich badania, opuszczając ziemie polskie w charakterze emigrantów, stypendystów

instytucji wspierających naukę i uczestników ekspedycji naukowych (m.in. Jan Czekanowski, Stanisław Kubary, Bronisław Malinowski, Stefan Szolc-Rogoziński). Obecność na ziemiach polskiej mniejszości etnicznych i narodowych skłoniła do badań etnicznych, których prekursorem w początkach XIX wieku był Tadeusz Czacki. Interesowano się także „życiem domowym”, już bez podziału na stany i klasy społeczne, co uznać można za początki „antropologii codzienności”.

### *Współpraca interdyscyplinarna i krytyka źródeł*

Różnorodność problematyki badawczej wymagała różnorodności źródeł. Źródła wywołane, pozyskane poprzez badania terenowe, uzupełniano wykorzystywanymi przez inne kierunki zainteresowań i dyscypliny naukowe, co tworzyło tak charakterystyczną dla etnologii/antropologii możliwość, a nawet konieczność, współpracy interdyscyplinarnej. Sięgano także po inne źródła, jakimi były m.in. literatura, dokumenty osobiste, ikonografia, wybrane przedmioty materialne. Stawiano źródłom wymagania, dostrzegano ich wielorakie uzależnienia, oddzielano gromadzenie źródeł od ich interpretacji, podejmowano ich krytykę, ważną część krytyki naukowej. Oskar Kolberg broni przed zarzutami Teofila Lenartowicza przyjęty przez siebie sposób zapisu pieśni, mających stanowić źródło naukowe: „Takimi, jakimi są, zbieracz je ma przedstawić, nie wolno mu w nich nic dodać ani ująć, jeśli chce być wiernym swemu zadaniu i zyskać zaufanie” (Kolberg 1965: 71).

Był świadom zależności opisu i towarzyszącej mu oceny rzeczywistości nie tylko od dostępności poznawanego przedmiotu, ale także od osobowości i przekonań dokumentalisty:

Wyrzec tu zdanie pod każdym względem sprawiedliwe i zadawalniające, jest rzeczą o tyle trudną, o ile zależną nie tylko od znajomości wszelkich żywota ludu szczegółów, ale nadto od usposobienia osobistego sprawozdawcy oraz od jego na lud sposobu zapatrywania się (Kolberg 1875, 1963:47).

Charakteryzując źródła, którymi posługuje się „etnografia powszechna”, wytworzone przez ludzi o różnych kompetencjach, sytuacji życiowej oraz różnych celach i osobowościach, Izydor Kopernicki napisał:



Pochodząc ze źródeł tak różnorodnych, wiadomości etnograficzne co do swej wiarygodności, gruntowności i ścisłości mają nader różną wartość naukową: największą mają te, które pochodzą od badaczy specjalnie uprawiających etnografię, lub podane przez geografów i przyrodników, dostatecznie oswojonych z zadaniami etnologii. Nader cenne i bogate są wiadomości etnograficzne podawane w opowiadaniach misjonarzy, urzędników itp.; lecz w nich niekiedy spotykają się fakta mniej lub więcej spaczony pod wpływem osobistych poglądów i uprzedzeń religijnych, politycznych i socjalnych (Kopernicki 1885: 6).

Krytyczny wobec wykorzystywanych źródeł był również Ludwik Krzywicki:

Już sam sposób dotychczasowy gromadzenia materiałów etnograficznych stawia w świetle podejrzanym wartość zebranych faktów. W większości wypadków pochodzą one z rąk misjonarzy lub zwykłych podróżników. Jedni i drudzy są spostrzegaczami dorywczymi, bez odpowiedniego przygotowania. Dodać do tego wypadka, że spostrzegacz udaje się z głową naładowaną subiektywizmem europejskim i przykrawa spotykane stosunki na modłę swojej cywilizacji (Krzywicki 1893, 1969: 55).

Postawa krytyczna, tak ważna w nauce, nie obejmowała tylko źródeł. Dotyczyła również metod analizy i interpretacji oraz teorii. Prawdziwym szokiem była książka Ryszarda Berwińskiego *Studia o literaturze ludowej ze stanowiska historycznej i naukowej krytyki* (1854). Jego krytyczny radykalizm polegał nie tylko na tym, że zakwestionował on trzy podstawowe cechy, które romantyczni badacze i literaci (i nie tylko oni) przyznawali literaturze ludowej, jakimi były starodawność, swojskość i samorodność (Brzozowska-Komorowska 1982: 21). Podważył tym samym sposób myślenia o ludzie, głównym przedmiocie studiów ludoznawczych, wskazując na jego historyczną zmienność i związki z resztą społeczeństwa: „Lud nie jest żadną potęgą niezależną od reszty społeczeństwa. Historia wywiera na niego czasowe swoje i doczesne wpływy” (1854, 2: 222).

Z poglądami Berwińskiego na lud i literaturę ludową nie zgadzał się Oskar Kolberg, który jednak, zarówno w swojej korespondencji, jak i w opublikowanych pracach, wymienia jego książkę. Przez większość badaczy książka ta była przemilczana. Kopernicki, dobry znawca dziejów polskich studiów ludoznawczych, odnotowuje Berwińskiego jako jedynie „badacza rzeczy ludowych z Wielkopolski” (1885: 19).

Na zwodniczość metody porównawczej, korzystającej z zainteresowania językami i kulturami Wschodu oraz starożytnymi, zwracało uwagę wielu badaczy, m.in. Antoni Nowosielski, sam z niej bez umiaru korzystający: „Wiem, że podobieństwa słów nie zawsze czegokolwiek dowodzą; że etymologia może czasem doprowadzić do najdziwniejszych wniosków” (1857, 1: 81).

Krytyka dotyczyła także koncentrowania się na gromadzeniu materiałów. Dostrzegano brak studiów interpretacyjnych, wyjaśniających i syntetyzujących, sprzyjających tworzeniu teorii. Erazm Majewski zachęca najzdolniejszych spośród zbieraczy, aby wzięli się do „...tak pożądaných już dzisiaj studiów, do analizy i syntezy, do porównań, uogólnień i wniosków. Tak jak jest obecnie, nie jest dobrze. Zbieramy i zbieramy...” (Majewski 1904: 431).

Upomnienia dotyczące braku opracowań syntetycznych płynęły także od przedstawicieli nauk pokrewnych. Kazimierz Nitsch, w pracy z roku 1910, napisał: „Synteza etnograficzna zupełnie u nas nie istnieje: mieliśmy tylko niestrudzonych zbieraczy, mieliśmy badaczy historii jednego szczegółu, nie było nikogo, kto by chciał i zdołał ująć ten luźny materiał w całość” (za Czekanowski 1946: 64).

### *Ku specjalizacji uczonych i instytucjonalizacji dyscypliny*

Rozwijającej się na ziemiach polskich w II połowie XIX i na początku XX wieku dyscyplinie potrzebni byli wyspecjalizowani uczeni oraz instytucje naukowe ułatwiające prowadzenie badań i utrwalanie ich wyników. Niezbędne było także, stanowiące część działalności naukowej lub jej otoczenie, formułowanie celów dyscypliny, określanie jej przedmiotu, doskonalenie metod, formułowanie i przyjmowanie teorii, dyskusje nad jej kształtem, nadawana nazwa lub nazwy, terminologia dotycząca podstawowych dla niej pojęć, ustalanie stosunku do innych dyscyplin, tworzenie narzędzi ułatwiających przekazywanie specjalistycznej wiedzy i komunikowanie się w środowisku uczonych oraz upowszechnianie tej wiedzy w społeczeństwie, a także refleksja nad przeszłością, miejscem w teraźniejszości i przyszłością uprawianej dziedziny nauki.

Uczonymi pracującymi w ramach dyscypliny na ziemiach polskich pod koniec XIX i na początku XX wieku – w pół i w pełni profesjonalnymi, wykształconymi w szkołach wyższych na ziemiach polskich,

w Niemczech, Rosji, Szwajcarii i Francji, uprawiającymi interesującą ich dziedzinę wiedzy wąsko lub szerzej, bo w połączeniu z antropologią fizyczną, filologią, geografą, socjologią i historią – byli (wymieniam tylko najbardziej znaczących): Stanisław Ciszewski, Jan Czekanowski, Jan Karłowicz, Izidor Kopernicki, Ludwik Krzywicki i Stanisław Poniątkowski. Pierwszym profesjonalnym etnologiem polskim był Stanisław Ciszewski z doktoratem uzyskanym na Uniwersytecie w Lipsku w roku 1897. Doktoraty z zakresu nauk antropologicznych zdobywano także, od początku XX wieku, na uniwersytetach w Galicji. W roku 1906 z etnologii na Uniwersytecie Lwowskim doktoryzował się Ludwik Krzywicki. Jan Stanisław Bystroń na Uniwersytecie Jagiellońskim doktorat uzyskał w roku 1914, a habilitację w roku 1918. Franciszek Gawełek przewód doktorski rozpoczęty na Uniwersytecie Lwowskim zakończył w roku 1913 na Uniwersytecie Jagiellońskim (Armon 2001: 18 i n.). Wśród uczonych ważnych dla rozwoju etnologii polskiej nie sposób pominąć Oskara Kolberga. Choć uznawał siebie za „zbieracza” materiałów dotyczących kultury ludowej, zajmował się również ich systematyką i interpretowaniem oraz ogólnymi problemami dyscypliny, publikując m.in. artykuł *Obecne stanowisko etnografii* (1876).

Niezwykle utrudnione w warunkach zaborów było tworzenie i utrzymywanie, tak ważnych dla życia naukowego, instytucji naukowych. Eustachy Tyszkiewicz, autor prac zawierających cenne materiały etnograficzne z Liwy i Białorusi (Čepaitienė 2014: 155 i in.), założył w Wilnie Muzeum Starożytności, z powstałym w roku 1862 pierwszym działem etnograficznym. Muzeum zostało zlikwidowane w roku 1863 (Michalski 1977: 229; Jasiewicz 2011a: 143 i n.). Szkoła Główna Warszawska, która rozpoczęła swoją działalność w tymże roku 1862, została zamknięta w roku 1869. Obie instytucje zniszczono w ramach represji związanych z powstaniem. Szkoła Główna, mimo krótkiego okresu działalności, była ważna dla rozwoju nauki polskiej, w tym etnologii/antropologii. W zespole wykładowców był Fryderyk Lewestam, autor haseł „antropologia” i „etnografia” w *Encyklopedii powszechnej* Samuela Orgelbranda. Szkoła wykształciła przyszłych badaczy zasłużonych dla dyscypliny i dziedzin pokrewnych, m.in. Jana Baudouin de Courtenay, Zygmunta Glogera i Lucjana Malinowskiego (Brzozowski 1987: 25, 138), w jej murach powstała pierwsza na ziemiach polskich praca magisterska z zakresu etnografii: *O literaturze podaniowej ludu polskiego*, napisana przez Władysława Nowickiego (Armon 2001: 17).

Najkorzystniejsze warunki instytucjonalnego rozwoju nauka polska uzyskała w zaborze austriackim, po nadaniu Galicji pod koniec lat 60. XIX wieku praw społeczno-politycznych, autonomii, której podstawą był samorząd lokalny, reprezentowany przez Sejm Krajowy we Lwowie. To w Krakowie powstała, w roku 1873, pierwsza na ziemiach polskich instytucja z nazwą dyscypliny: Komisja Antropologiczna Akademii Umiejętności, której sekretarzował Izydor Kopernicki, z Sekcją Etnograficzną, kierowaną do roku 1890 przez Oskara Kolberga. Ważne były nie tylko posiedzenia Komisji i Sekcji, przygotowanie programów badań terenowych, działalność wydawnicza, której rezultatem były serie wydawnicze: *Zbiór Wiadomości do Antropologii Krajowej* (t. 1-18, 1877-1895); *Materiały Antropologiczno-Archeologiczne i Etnograficzne* (t. 1-14, 1896-1919) oraz, później, *Prace i Materiały Antropologiczno-Archeologiczne i Etnograficzne* (t. 1-4, 1920-1925) i szereg monografii (Bieńkowski 1967: 70 i n.), ale także to, że próbowały objąć swoją działalnością wszystkie trzy zabory. Komisja stała się pierwszą w dziejach etnologii polskiej ogólnopolską placówką naukową, powołującą członków ze wszystkich zaborów, obejmującą całość ziem dawnej Rzeczypospolitej swą działalnością wydawniczą, kontaktującą się i usiłującą nieść pomoc w realizacji przedsięwzięć etnograficznych w innych ośrodkach. Interesującym przykładem było włączenie się do przygotowań organizacji oddziału etnograficznego wystawy urządzonej przez Towarzystwo Przyjaciół Nauk w Poznaniu z okazji odbywającego się tam w roku 1909 zjazdu berlińskiego Towarzystwa Antropologicznego (Jasiewicz 2011a: 208). To w ramach działalności Komisji Kopernicki domagał się w roku 1888 powołania towarzystwa etnograficznego. Idea ta zrealizowana została we Lwowie, gdzie 9 lutego 1895 roku odbyło się I Walne Zgromadzenie Towarzystwa Ludoznawczego, tak ważnego dla etnografii polskiej. Zakres działalności Towarzystwa, jak na to wskazują powołane sekcje, miał być szeroki, wykraczał poza cele wiązane wówczas z ludoznawstwem, był bliski współczesnej antropologii. Wiele sekcji nie podjęło jednak pracy, program tak pomyślany nie został zrealizowany. Członkami Towarzystwa zostali głównie nauczyciele i pracownicy naukowci, w tym Ukraińcy z Iwanem Franko, założono oddziały Towarzystwa w innych miastach Galicji. Powołano jednakże członków-korespondentów ze wszystkich zaborów. Nawiązano także kontakty z towarzystwami naukowymi i czasopismami z pozostałych ziem polskich, m.in. Towarzystwem Przyjaciół Nauk w Poznaniu i redakcją „Wisły”

oraz z towarzystwami naukowymi i czasopismami ludoznawczymi z zagranicy. Pierwszy zeszyt „Ludu” – organu Towarzystwa, ważnego dla etnologii polskiej do dzisiaj – opuścił drukarnię na początku kwietnia 1895. (Kłodnicki 1997: 15 i n.). We Lwowie także powstała w roku 1910 pierwsza na polskim uniwersytecie katedra etnologii. Powołano na nią Stanisława Ciszewskiego, który jednakże już w roku 1912 zrezygnował z Katedry i profesury. Przejął ją w roku 1913 Jan Czekanowski i nadał jej nazwę Katedry Antropologii i Etnologii.

Mimo braku polskiego uniwersytetu i utrzymywanych długo represji druga połowa XIX i początek XX wieku były także w zaborze rosyjskim okresem poszerzania się kręgu pracujących w zakresie etnologii i zainteresowanych tymi pracami oraz tworzenia zespołów i instytucji. Najważniejsze było założenie w roku 1887 przez Jana Karłowicza „Wisły”, poprzedzonej wydawanym w latach 1881-1900, a następnie nieregularnie do 1914 roku, „Pamiętnikiem Fizjograficznym”, z działem antropologii, w którym publikowano rozprawy etnologiczne. „Wisła”, wzorowana na francuskiej „Melusine”, pierwszy polski periodyk z zakresu szeroko traktowanej etnologii, z wszystkimi działami nowoczesnego czasopisma, stała się substytutem instytucji naukowej. Zgromadziła szeroki krąg współpracowników ze wszystkich trzech zaborów, pełniła rolę szkoły badaczy terenowych. Informowała o nauce światowej, zamieszczała fragmenty prac etnologicznych autorów zagranicznych, m.in. Tylora, Morgana i Lubbocka. Stała się wzorem dla czasopism etnograficznych powstających w innych krajach słowiańskich. Jej redaktor, Jan Karłowicz, obok własnej twórczości naukowej inicjował i wspierał wydania książkowe dzieł wymienionych powyżej i innych badaczy, głównie ewolucjonistów, szeroko odbieranych i współkształtujących ideologię pozytywizmu. Początki instytucji etnologicznych związane były z gromadzeniem kolekcji obiektów etnograficznych i tworzeniem muzealnictwa etnograficznego. Zbiory etnograficzne zgromadzone w roku 1888 przy Ogrodzie Zoologicznym w Warszawie w roku 1896 przekazane zostały, wzbogacone o afrykańską kolekcję Leopolda Janikowskiego, warszawskiemu Muzeum Przemysłu i Rolnictwa. Zajmował się nimi Stanisław Ciszewski. Przy tym Muzeum powstała w roku 1905 Pracownia Antropologiczna. Pracownia ta przeniesiona została w roku 1911 do działu badawczego Towarzystwa Naukowego Warszawskiego. W pionie korporacyjnym Towarzystwa od roku 1909 pracowała Komisja Antropologiczna kierowana przez Erazma Majewskiego. Pracownię Antropologiczną przekształcono w roku 1920, nadal w ramach

Towarzystwa, w Instytut Nauk Antropologicznych z Zakładem Etnologicznym. W Muzeum pozostała stworzona przez Stanisława Poniatońskiego w roku 1912 Pracownia Etnologiczna. Zarówno Muzeum Przemysłu i Rolnictwa, jak i Towarzystwo Naukowe Warszawskie wspomagane były przez powstałą w roku 1881 „Kasę pomocy dla osób pracujących na polu naukowym im. dr. med. Józefa Mianowskiego”. Ta niezwykle dla nauki polskiej zasłużona instytucja, nazywana ministerstwem nauki polskiej w czasach niewoli, ważna była również dla etnologii i antropologii. Z jej funduszy opublikowano do roku 1917 ponad 20 dzieł z zakresu tych nauk, m.in. prace Kolberga i Glogera, a także tomy IV-XX (1880-1917) „Wisły”. Kasa udzielała również stypendiów, z takiego stypendium na wyjazd do Anglii skorzystała np. Maria Antonina Czaplicka. Wymienione powyżej instytucje stworzyły warunki dla profesjonalizacji uczonych. W Warszawie byli nimi wykształceni za granicą, wspomniani powyżej, Stanisław Ciszewski i Stanisław Poniatoński. Ważną rolę spełniały tajne, następnie ujawniane instytucje edukacyjne, zastępujące polskie szkoły wyższe. Na konspiracyjnym Uniwersytecie Latającym, którego początki sięgają roku 1882, etnografię i etnologię wykladał Ludwik Krzywicki. W działającym już jawnie, założonym w roku 1905 Towarzystwie Kursów Naukowych dołączył do niego Stanisław Poniatoński (Manugiewicz 1967: 66 i n.; Piskurewicz 1987: 60 i n.). Dawni współpracownicy „Wisły” zorganizowali w roku 1915, w warunkach znacznej liberalizacji polityki władz rosyjskich wobec Polaków i bezpośrednio przed wkroczeniem do stolicy wojsk niemieckich, stowarzyszenie pod nazwą Grono Miłośników Ludoznawstwa Polskiego. Powstało ono przy Muzeum Przemysłu i Rolnictwa, przewodniczącym został Adam Kryński, a do Zarządu wszedł Stanisław Poniatoński. Główną formą działalności były zebrania z wykładami takich uczonych jak Ludwik Krzywicki, Marian Wawrzeńcki i Stanisław Poniatoński, a osiągnięciem wydawniczym – opublikowanie t. 20 „Wisły”, który ukazał się w roku 1916.

W zaborze pruskim koniec XIX wieku to nasilenie presji germanizacyjnej po zjednoczeniu Niemiec i powstaniu II Rzeszy w roku 1871, związane z antypolską polityką kanclerza Bismarcka. Odpowiedzią społeczeństwa polskiego była walka o zachowanie polskości, podjęta w ramach tzw. pracy organicznej, mającej na celu umocnienie pozycji gospodarczej i kulturalnej Polaków. Chłopi, zwani tutaj zwykle włościanami, najwcześniej na tym terenie uwłaszczeni i biorący udział w wyborach parlamentarnych, stali się cenionymi partnerami dla polskich ziemian

i mieszczan w solidarnościowych układach narodowych. Termin „lud” wcześniej stracił funkcje dystynktywne wskazywania na warstwę o odrębnej, archaicznej kulturze, stał się natomiast nośnikiem treści wspólnotowych. Ograniczono w zaborze pruskim możliwości budowania polskich instytucji naukowych, wnioski o utworzenie polskiego uniwersytetu w Poznaniu były odrzucane, wyjątkiem była Wyższa Szkoła Rolnicza im. Haliny w Żabikowie, powstała dzięki fundacji Augusta Cieszkowskiego, działająca w latach 1870-1876 – jedyna w tym czasie szkoła wyższa w zaborze pruskim. Represje te, a także inna tutaj społeczna pozycja „ludu”, spowodowały, że działalność w zakresie etnografii była skromna. Środowisko ludoznawców utworzyło się tutaj późno, wokół Heleny Cichowicz i jej córki Wiesławy. Helena Cichowicz, mając poparcie w Towarzystwie Przyjaciół Nauk w Poznaniu, zorganizowała w roku 1910 Towarzystwo Ludoznawcze. Zabrakło w nim jednak profesjonalnych etnografów. Niedostatek polskich instytucji naukowych, siła oddziaływania niemieckich instytucji badawczych, a także skoncentrowanie się na pracy organicznej sprawiły, że również inne dziedziny nauki narodowej nie miały w zaborze pruskim warunków rozwoju. Ilościowa analiza naukometryczna wymiernych, ale wybranych „składników” nauki, zawsze dyskusyjna, wskazała, że wkład tego zaboru w rozwój nauki narodowej był niewielki, wyrażający się w poszczególnych jej elementach udziałem nie większym na ogół niż 10% (Kosiński 1981: 153).

Zainteresowania etnologiczne wsparcie instytucjonalne uzyskiwały już wcześniej. Ważna była w tym zakresie rola działającego od 1803 roku Uniwersytetu Wileńskiego. To w Wilnie przyrodnik Jędrzej Śniadecki publikuje traktat *Teoria jestestw organicznych* (1804-1811), w którym daje materialistyczny obraz rozwoju ludzkości. To w liście Adama Kazimierza Czartoryskiego z roku 1809 do drukarza, wydawcy i księgarza wileńskiego Józefa Zawadzkiego pojawił się termin „kultura”, zapewne po raz pierwszy w tekście polskim (Michalski 1958: 205). W Wilnie, w środowisku tworzonym przez Uniwersytet, ukazują się wspomniane już czasopisma zamieszczające artykuły zachęcające do badań terenowych nad kulturą ludową i publikujące ich wyniki. To w wydawnictwach wileńskich pojawiły się terminy mające oznaczać kształtującą się dyscyplinę naukową. W „Dzienniku Wileńskim” ogłoszono *Instrukcję do układania zapisów w przedmiocie historii*, tłumaczoną z rosyjskiego, w której odnalazłem pierwsze chyba zastosowanie terminu

„etnografia” w piśmiennictwie polskim (Instrukcja... 1816: 136, 138). Termin „antropologia” użyty został w tytule książki Józefa Jasińskiego, lekarza z Wileńszczyzny, i określony w nim jako nauka „o własnościach człowieka fizycznych i moralnych” (1818). Został również zastosowany w tytule dzieła Józefa Władysława Bychowca, znanego jedynie z prospektu: *Nauka o człowieku uważanym co do sprawności jego w życiu ze społecznymi ludźmi, czyli antropologia pod względem pragmatycznym* (1819), tu oddzielona od cech fizycznych człowieka. Bychowiec, przez wiele lat mieszkający w Wilnie, tego rodzaju antropologię zastosował w swojej broszurze dotyczącej Rosji, przedstawiającej Rosjan także pod względem „moralnym”, w znaczeniu ówczesnym społecznym, i „gustu” (1817). Na Uniwersytecie Wileńskim nie uzyskał pomocy, o którą prosił, Zorian Dołęga Chodakowski. Jego *O Sławiańszczyźnie przed chrześcijaństwem* (1818) zostało tam poddane ostrej krytyce m.in. przez Jana i Jędrzeja Śniadeckich (Jasiewicz 2011a: 42 i n.).

W Warszawie, w roku 1800, jeszcze za czasów panowania Prusaków, założone zostało Towarzystwo Warszawskie Przyjaciół Nauk, współpracujące z ośrodkiem wileńskim, zatwierdzone reskryptem króla pruskiego Fryderyka Wilhelma z roku 1802. Pozycję Towarzystwa potwierdził w roku 1815 car Aleksander I. Członkowie Towarzystwa, wybitni myśliciele oświeceniowi, położyli podwaliny pod rozwój dyscypliny. Hugo Kołłątaj napisał w roku 1802 wymieniony już, ważny w historii etnologii polskiej list do księgarza i wydawcy krakowskiego Jana Maja oraz kilka książek poświęconych rozważaniom nad pochodzeniem i rozwojem ludzkości, tak ważnym dla późniejszej etnologii/antropologii. Stanisław Staszic stworzył dzieło *Ród ludzki*, ogłoszone za jego życia w kształcie poematu dydaktycznego (1819-1820), zajmujące się podobną problematyką. Pierwszą próbą przedstawienia etnograficznej regionalizacji wszystkich ziem dawnej Rzeczypospolitej i uporządkowania dostępnego z nich materiału była praca *Lud polski* (1830) Łukasza Gołębiowskiego, sekretarza Towarzystwa Warszawskiego Przyjaciół Nauk.

Zabór rosyjski był jednocześnie terenem poddanym najsilniejszym wstrząsom politycznym, hamującym rozwój nauki, jakimi były powstania. Likwidowane były instytucje, ginęli lub tracili możliwości prowadzenia prac ludzie zajmujący się badaniami, przerywana była komunikacja w obrębie nauki, społeczeństwo kierowało wysiłki na przetrwanie. Represje po powstaniu listopadowym spowodowały likwidację Towarzystwa Warszawskiego Przyjaciół Nauk, Uniwersytetu Wileńskiego i Uniwersytetu



Warszawskiego. Przygotowywany na pracownika tego ostatniego Uniwersytetu Andrzej Kucharski, wysłany w latach 1825-1830 w podróż naukową po krajach słowiańskich, w trakcie której zebrał materiały wykorzystane przez Oskara Kolberga, próbował pracować naukowo jako nauczyciel szkół średnich. Represje utrudniały także, długo po powstaniu, badania terenowe.

Mimo trudnej sytuacji pojawiły się w zaborze rosyjskim ważne prace etnograficzne, m.in. Oskara Kolberga *Pieśni ludu polskiego* (1857) oraz Antoniego Nowosielskiego (A. Marcinkowskiego) *Lud ukraiński* (1857) – monografia niepolskiej grupy etnicznej, zawierająca, obok materiałów dotyczących kultury Ukraińców, informacje o metodach i założeniach teoretycznych przyjętych przez autora, w części nie do zaakceptowania, ale interesujących w perspektywie rozwoju etnologii/antropologii kulturowej. Również w Wilnie ukazało się tłumaczenie pracy Jeana Juliena d’Omaliusa, wybitnego belgijskiego geologa, prekursora ewolucjonizmu, wydanej pod dwoma tytułami: *O plemionach rodzaju ludzkiego, czyli krótki zarys etnografii* oraz *O rasach ludzkich, czyli zasady etnografii* (1852). Książka stanowiła pierwszy wydany w języku polskim podręcznik etnologii; jednocześnie świadczyła o szerszych, niż tylko kultura ludowa, zainteresowaniach społeczeństwa. Po likwidacji polskich instytucji naukowych i niemożliwości ich tworzenia w wyniku represji popowstaniowych rolę dla nich przeznaczoną przejęły niektóre wydawnictwa. Dla etnologii ważne było czasopismo „Biblioteka Warszawska”, jedyny do roku 1876 polski periodyk ogólnonaukowy. To w „Bibliotece Warszawskiej”, za czasów, kiedy jej redaktorem był Kazimierz Władysław Wójcicki, Oskar Kolberg opublikował swój *List otwarty* (1865), zapowiadający poszerzony już, wykraczający poza zainteresowanie pieśniami, program badań. Taką instytucją stała się również *Encyklopedia powszechna* Samuela Orgelbranda, z 28 tomami wydanymi w latach 1859-1868, w których opublikowano wiele haseł związanych z naukami etnologicznymi autorstwa Jana Karłowicza i Ludwika Krzywickiego (Wrońska 1992: 17 i n.), a także Józefa Bliźnińskiego, Oskara Kolberga, Izydora Kopernickiego, Fryderyka Henryka Lewestama i Kazimierza Władysława Wójcickiego. Dla wymiany poglądów naukowych ważne były, w warunkach zaborów, „salony” ziemiańskie i mieszczańskie.

W Wielkim Księstwie Poznańskim do lat 70. XIX wieku warunki sprzyjały działalności stowarzyszeń polskich. W Szamotułach powstało w roku 1840 Towarzystwo Zbieraczyw Starożytności, uznawane za

pierwsze polskie stowarzyszenie historyczne (Kosiński 1981: 109), zainteresowane nie tylko gromadzeniem zabytków archeologicznych, ale również powieści i podań ludowych oraz zabytkowych przedmiotów wiejskich. W roku 1857 założone zostało Towarzystwo Przyjaciół Nauk w Poznaniu. Niektórzy spośród ich członków, m.in. Emil Kierski i Teobald Klepaczewski, zainteresowani byli kulturą ludową głównie ze względów społecznych: walki z zabobonami i oświaty ludu. Materiały etnograficzne zamieszcza i zachęca do ich gromadzenia wydawany w Lesznie „Przyjaciel Ludu” (1834-1842). Bogata była ówczesna działalność wydawnicza. Ukazują się *Pieśni ludu polskiego* Oskara Kolberga (1842) i inne prace folklorystyczne, tu wydawane są także wspomnienia i pamiętniki zesłańców syberyjskich zakazane w zaborze rosyjskim, zawierające materiały etnograficzne. Ujawniła się tak charakterystyczna dla tych czasów – i również później – komplementarność w działalności kulturalnej i naukowej w różnych zaborach. Najważniejsze jednak dla kształtującej się dyscypliny były dzieła miejscowych uczonych. Takim był wspomniany już Ryszard Berwiński z jego książką *Studia o literaturze ludowej ze stanowiska historycznej i naukowej krytyki* (1854). Inny spośród nich, profesor poznańskich szkół średnich Jan Rymarkiewicz, ogłasza w roku 1849 w czasopiśmie „Szkoła Polska” artykuł *Nauka o narodowości, czyli ethnologia*. Znaczenie artykułu polega na tym, że wymienia po raz pierwszy w piśmiennictwie polskim termin „etnologia”, wskazuje na jeden z jej przedmiotów, jakimi są sprawy etniczne i narodowe, zachęca do tworzenia uniwersyteckich katedr etnologii, a także wprowadza długo utrzymujące się rozróżnienie na etnologię, przeznaczoną do studiów porównawczych, syntetyzowania faktów i formułowania praw, oraz etnografię – dziedzinę badań empirycznych, gromadzącą materiał z badań terenowych.

W Galicji już w roku 1817 zapoczątkował swą działalność Zakład Narodowy im. Ossolińskich z biblioteką, która zgromadziła i ochroniła m.in. unikatowy w skali światowej zbiór prac ikonograficznych dokumentujących ubiory ludowe z początków XIX wieku Jerzego Głogowskiego i Kajetana Wawrzyńca Kielisińskiego (Błachowski 2011: 24 i in.). Zakład prowadził także wydawnictwo i muzeum. Stanowił ważny ośrodek kulturalny i naukowy w zaborze austriackim, oddziałujący również na inne ziemie polskie. Pracownik od roku 1845, a później jego dyrektor, August Bielowski, historyk, interesował się kulturą ludową Pokucia. Godnym uwagi postępowaniem w zakresie instytucjonalizacji etnografii były wykłady Wincentego Pola prowadzone na Uniwersytecie Jagiellońskim

na początku lat 50. XIX wieku. Etnografia, traktowana w nich początkowo jako subdyscyplina w ramach geografii, o czym świadczą przygotowane konspekty, uzyskała w późniejszych prelekcjach Pola status dyscypliny samodzielnej (Jasiewicz 2011a: 117 i n.).

### *W przeddzień niepodległości*

Pierwsze dekady XX wieku, poprzedzające przywrócenie państwa polskiego, zastały etnologię/antropologię z pełnym zestawem elementów niezbędnych dla dyscypliny naukowej. Charakter tego zestawu odzwierciedlały, co oczywiste, warunki, w jakich był kształtowany, a mianowicie brak narodowego państwa z poparciem dla nauki narodowej oraz utrudnienia stwarzane przez władze zaborców i podział ziem polskich. Dodatkowe trudności stwarzały, od roku 1914, zniszczenia spowodowane długotrwałą wojną. Działali profesjonalni uczeni, wspomagani przez amatorów gromadzących materiały ludoznawcze, przekraczający granice zaborów w celu prowadzenia badań i upowszechniania wiedzy. Pracowały instytucje, wspomagające lub realizujące cele dyscypliny, stowarzyszenia i placówki naukowe o charakterze badawczym, integrującym i umożliwiającym komunikację wewnątrz środowiska naukowego, edukacyjnym oraz zapewniającym mu wsparcie społeczne. Podejmowano problematykę tworzącą podstawowe zręby przedmiotu dyscypliny, zmienną oczywiście w czasie. Skumulowana została i utrwalona wiedza o źródłach, którymi posługiwała się etnologia/antropologia, i metodach ich pozyskiwania. Przejęto z nauki światowej lub tworzone teorie interpretujące badaną przez dyscyplinę dziedzinę rzeczywistości, ujawniane w przyjmowaniu założeń głównie ewolucjonizmu i szkoły kulturowo-histerycznej. Nawiązano kontakty z nauką światową, nie tylko poprzez posługiwanie się literaturą w niej wytworzoną i jej tłumaczeniami na język polski, ale także przez wyjazdy na konferencje międzynarodowe oraz pracę w zagranicznych instytucjach naukowych lub dla nich. Warto przypomnieć, że to właśnie praca w tych instytucjach i współdziałanie w nich umożliwiły na początku XX wieku badania terenowe poza ziemiami polskimi Malinowskiemu, Czaplickiej, Czekanowskiemu, Poniatowskiemu i Frankowskiemu. Istniała krytyka naukowa, przygotowano narzędzia informacji naukowej, jakimi są

bibliografie, pojawiły się opracowania zawierające refleksję nad celami dyscypliny, zakresem jej działania i organizacją w wybranych krajach świata i na ziemiach polskich (por. Czaplicka 1911), próby całościowego jej ujęcia (tu Karłowicz 1906), a także omówienia jej historii. Zastanawiano się nad stosunkiem etnologii/antropologii do innych dyscyplin. Dyskutowano sprawę nazwy czy nazw dyscypliny, pojawiających się w piśmiennictwie polskim już od początku XIX wieku, ważną zarówno dla środowiska uczonych, jak i w kontaktach ze społeczeństwem. Na początku XX wieku stosowano trzy konwencje nazewnicze: określającą dyscyplinę nazwą zbiorczą „antropologia” lub „nauki antropologiczne”, z wyodrębnionymi w ich ramach „etnologia” i „etnografia” oraz innymi specjalnościami; wskazującą na etnologię, ze służącą jej etnografią i dołączoną folklorystyką, jako na samodzielną dyscyplinę akademicką; wprowadzającą nazwę „ludoznawstwo”, traktowaną jako spolszczenie a zarazem synonim etnologii i etnografii, obejmującą jednocześnie szeroki ruch społeczny zainteresowany ludem i gromadzący związane z nim materiały. Okres I wojny światowej wprowadził do etnologii polskiej problematykę wojenną. Powołano Polskie Archiwum Wojenne, którego sekretarzem był Bystrzeński, z „komitetami” w różnych miastach w Polsce, m.in. w Poznaniu, z centralą przy Akademii Umiejętności w Krakowie. Archiwum wydało „Odezwę” nawołującą do gromadzenia materiałów do „folkloru wojennego” i wskazującą na ich wartość (Odezwa... b. r.; Polskie instytucje... 1919).

### **Etnografia/etnologia/antropologia polska po odzyskaniu niepodległego państwa**

Przedstawiony powyżej zarys dziejów dyscypliny w okresie zaborów wyjaśnia, skąd i z jakim dorobkiem pojawiła się ona w odrodzonym państwie. Dotychczasowe dokonania umożliwiły kontynuację, o której pisał Jan Czekanowski – kontynuację w nowych warunkach, które tworzyło narodowe państwo. Ważne były pomoc państwa, która zastąpiła mecenat osób prywatnych, budowanie przy tej pomocy nowych instytucji naukowych, a także, szczególnie istotne, poczucie sprawczości naukowców, dotąd rozproszonych, którzy stali się podmiotem zbiorowym. Nowe zadania stawiane przed nauką, w tym również przed etnologią, wynikały z potrzeb państwa i tworzącego je

społeczeństwa, z których najważniejszymi były zespolenie dotąd rozdzielonych zaborami dzielnic, integracja narodowa z uwzględnieniem upodmiotowienia warstwy chłopskiej oraz rozpoznanie trudności związanych ze współżyciem w tym państwie z odrębnymi grupami narodowymi i etnicznymi, tymi ostatnimi aspirującymi do przekształcenia się w narodowe.

### *Kadra naukowa*

Dla kontynuowania i rozwoju nauki ważni byli wyspecjalizowani w zakresie dyscypliny pracownicy, w tym wybitni uczeni, o ukształtowanym autorytecie naukowym i społecznym. Tylko nieliczni posiadali, zdobyty wykładaniem na uniwersytetach i innych szkołach wyższych, status profesora. Początkowo było ich czterech: Stanisław Ciszewski, Jan Czekanowski, Ludwik Krzywicki i Stanisław Poniatowski, z niekiedy dołączanym Bronisławem Malinowskim. Ubolewano nad brakiem przygotowanych naukowo specjalistów w zakresie etnografii i etnologii (m.in. Sujkowski 1919: 89). Apelowano o powrót uczonych polskich z zagranicy, gdzie, jak pisał Czekanowski:

Stanowią oni mniej lub więcej podrzędny dodatek do nauki obcej, przede wszystkim niemieckiej i rosyjskiej (...). Społeczeństwu nie może też pozostawać obojętnym fakt, że dla większości wybitnych uczonych, podyktowany poczuciem obowiązku obywatelskiego, powrót do kraju, jest w obecnych warunkach w znacznym stopniu rezygnacją z europejskiej kariery naukowej (Czekanowski 1918: 202).

Starania o doprowadzenie do powrotu już konkretnego uczonego, Bronisława Malinowskiego, zalecał Kazimierz Moszyński:

Wybitnym specjalistą-etnologiem, pracującym stale naukowo zagranicą, jest Bronisław Malinowski. Oddaje się on przede wszystkim studiom socjologicznym (w węższym znaczeniu tego wyrazu) oraz religijologicznym. Gdyby udało się pozyskać go dla Polski, niezawodnie przyczyniłoby się to w znacznym stopniu do rozwoju nauk etnologicznych u nas (Moszyński 1929: 249).

W propozycjach podjęcia starań o sprowadzenie Malinowskiego do Polski Moszyńskiego wspierała Baudouin de Courtenay-Ehrenkreutzowa (1929: 254). Obydwoje z całą pewnością wiedzieli, że starania te mają

niewielkie szanse na realizację. Malinowski, zaproszony do objęcia projektowanej Katedry Etnologii na Uniwersytecie Jagiellońskim, odmówił listem skierowanym do Dziekana Wydziału Filozoficznego z 12.09.1922 roku (za Paluch 1983: 22-23). Nie powróciła, aby pracować w Polsce, również Czaplicka, pierwsza kobieta wykładająca antropologię w Oksfordzie, która odwiedziła Warszawę w roku 1919 i 1920 (Kubica 2015: 330 i n.).

W okresie pierwszej dekady po odzyskaniu samodzielnego bytu państwowego, który jest objęty ramami tego opracowania, liczba profesorów powiększyła się. Było to związane z powstawaniem nowych katedr etnografii i etnologii, o których tworzenie nawoływał m.in. Antoni Sujkowski (1919: 89). Do ich grona aspirował Franciszek Gawełek. Po odrzuceniu w roku 1918 podania o zatrudnienie na nowo powstającym uniwersytecie – Wszechnicy Piastowskiej w Poznaniu – zwrócił się on w roku 1919 do Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, w którym także zamierzano utworzyć katedrę etnografii. Obiecał przygotowanie habilitacji, został formalnie powołany na stanowisko profesora Uniwersytetu Lubelskiego, zmarł jednakże we wrześniu tegoż roku (Ziajka 2010: 87-89). Katedrę Etnologii i Folkloru oraz stanowisko dyrektora Instytutu Etnologicznego Uniwersytetu w Poznaniu zgodził się objąć, w marcu 1919 roku, Jan Stanisław Bystron (Jasiewicz 2009: 17). Po opuszczeniu przez niego Poznania w roku 1925 i przejściu na katedrę w Uniwersytecie Jagiellońskim, kandydaturę na wakującą katedrę zgłosił Stefan Czarnowski. Podanie jego, jako uczonego nie gwarantującego prowadzenia badań terenowych, zostało jednakże „schowane pod sukno” przez dziekana Wydziału Filozoficznego i współzałożyciela Uniwersytetu w Poznaniu Józefa Kostrzewskiego, (Armon 2001: 23-24). Profesurę objął w roku 1926 Eugeniusz Frankowski. Po uzyskaniu habilitacji w roku 1922 stanowisko zastępcy profesora etnologii i etnografii na Uniwersytecie Wileńskim uzyskała w roku 1927 Cezaria Baudoin de Courtenay-Ehrenkretz (Zadrożyńska, Zamojska 2002: 4). Bystron wśród profesorów wymienia we Lwowie Czekanowskiego i Fischera, w Krakowie siebie oraz Moszyńskiego, w Lublinie Gawełka, w Wilnie docenturę Cezarii Ehrenkretz, a w Warszawie docentów Frankowskiego, Poniatowskiego i Czarnowskiego. Wspomina także pracującego poza szkolnictwem wyższym Erazma Majewskiego, nazywając go prehistorykiem zajmującym się pod koniec życia filozofią przyrody i społeczeństwa, oraz „etnografów egzotycznych”, do których zaliczył prowadzących badania na Syberii Sieroszewskiego, Piłsudskiego, Czaplicką i Poniatowskiego, w Afryce

Czekanowskiego oraz w Australii i na Pacyfiku Malinowskiego (Bystron 1926: 92-94). Najpełniejszą listę profesorów uniwersyteckich przedstawił Moszyński w swym omówieniu stanu polskiej etnologii i etnografii po roku 1925. Krytyczny jest wobec Adama Fischera, którego nazywa kompilatorem i popularyzatorem oraz porównuje z Biegeleisenem. Nazwiska się powtarzają, nowe jest, w porównaniu z wykazem Bystronia, nazwisko Ludwika Krzywickiego. Moszyński informuje także o muzealnikach, m.in. Sewerynie Udzieli, i wyróżniających się młodych badaczach, których działalność przypada jednak już na lata 30. XX wieku (Moszyński 1938: 140 i n.), nie objęte tym opracowaniem.

Wśród uczonych pracujących w ramach nauki polskiej lat 20. XX wieku występowały, podobnie zresztą jak i gdzie indziej, różnice w poglądach na funkcje nauki (Jaczewski 1987: 222). Fischer rozróżnił etnologię „czystą” i „stosowaną”, rozumiejąc jednakże pod tą ostatnią pomocniczość okazywaną innym dyscyplinom naukowym (1922: 91). O wielkim politycznym i społecznym znaczeniu nauk antropologicznych napisał Czekanowski, o czym już wspomniałem, domagając się od społeczeństwa zabezpieczenia działalności związanych z nimi instytucji naukowych (1918: 202). Wśród zadań społecznych i politycznych związanych z etnologią występowały obok siebie zarówno te znane z czasów zaborów, jak i nowe, biorące pod uwagę przywrócony byt państwowy. Sporadyczna była już obrona narodowości, przekonywanie, że:

Wiedza ludu, jego obrzędy, wierzenia i obyczaje stanowią o jego odrębności, są najdoskonalszą twierdzą niezdobytą dla wroga. (...) wiekowa kultura ludu była, jest i będzie największą ostoją polskości” (Frankowski 1923: 215, 217).

Pozostał natomiast pogląd, że lud jest „potężną podstawą narodu” (Fischer 1926: IV). Możliwe dopiero w warunkach istnienia własnego państwa były apele i podejmowane starania o wprowadzenie etnologii do szkół jako ważnego instrumentu pedagogiki społecznej. Czekanowski pisał o antropologii i etnografii:

Muszą się one znaleźć w szkole średniej przez wzgląd na swe znaczenie ogólnowychowawcze. Są one stanowczo niemniej ważne od zoologii i botaniki, a dla obywatela państwa demokratycznego, zmuszonego do wyrabiania sobie zdania w zawitych kwestiach społecznych, posiadają one o wiele większe znaczenie praktyczne, niż umiejętność czytania

Platona w oryginale. (...) Nic nie może tak skutecznie walczyć z przesądami, wyrastającymi w postaci „noblowej” pogardy do „rodzimego barbarzyństwa chłopą polskiego”, jak rozbudzenie w szkole zainteresowania do etnografii (1918: 218-219).

Najwyraźniej pozapoznawcze, społeczne i polityczne kompetencje i zadania etnologii/ludoznawstwa podkreślał Fischer, odnosząc się także do wieloetnicznego charakteru powstałego państwa:

Nie tylko w stosunku do obcego etnicznie terytorium, ale i w odniesieniu do własnej ojczyzny i własnego ludu, poznanie właściwości etnograficznych całego własnego państwowego terytorium ułatwiłoby nieraz zadania władzom świeckim, jak i duchownym. Ważne to szczególnie na tych obszarach, które pod względem etnograficznym mają charakter mieszany. Do odpowiedniego rządzenia obcym etnicznie obszarem musi się posiadać pełne zrozumienie psychiki danego ludu (Fischer 1926: 8).

Tenże autor napisał o pracach etnograficznych na Pomorzu: „(...) spór o stosunek Kaszubów do Polski wywołał obfitą literaturę, mającą wartość także dla etnografa (...). Badania te są pilne i konieczne wobec coraz bardziej rosnących ataków na tak zwany korytarz pomorski” (Fischer 1929: 55).

Bystroń natomiast zastosowania praktyczne etnologii/ludoznawstwa ograniczył do medycyny, pedagogiki i teologii pastoralnej (1926: 54 i n.). Dostrzegano znaczenie dyscypliny dla literatury i sztuki (Fischer 1926: 7-8).

### *Institucje wspierające*

Oparciem dla grupy profesorów i innych pracujących w zakresie etnografii/etnologii były różnego rodzaju instytucje wspierające naukę. Nadal działała i rozwinęła swoją działalność instytucja społeczna, jaką była Kasa im. Mianowskiego, której drugą częścią nazwy stał się, od roku 1920, „Instytut Popierania Nauki”. Obok udzielania pomocy instytucjom naukowym i poszczególnym badaczom wydawała ona, od roku 1918, rocznik „Nauka Polska”, w którym publikowano m.in. odpowiedzi na kwestionariusze z prośbą o wypowiedzi na temat potrzeb nauki polskiej, rozesłane do pracowników nauki w roku 1918 i 1928. Kasa zorganizowała także Zjazdy Nauki Polskiej w 1920 i 1927 roku. Nową instytucją, od której oczekiwano



i otrzymywano wsparcie, osadzoną w strukturze administracji państwowej, było Ministerstwo Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego. Wydział Nauki tegoż Ministerstwa subsydiował badania etnograficzne, pomagał instytucjom naukowym oraz umożliwiał wydawanie czasopism i prac zwartych (Towarzystwo... 1922: 1; Fischer 1926: IV; Czekanowski 1929: 238; Baudouin 1929: 253). Władza ustawodawcza w państwie, jaką sprawował Sejm, uchwaliła 13 lipca 1920 roku „Ustawę o szkołach akademickich” opracowaną na podstawie wzorów ustaw niemiecko-austriackich, która gwarantowała autonomię szkołom wyższym i zapewniała wysoką pozycję profesorom. Nikt nie miał prawa żądać od nich sprawozdań z działalności naukowej (Jaczewski 1987: 208). Kontynuowały swoje prace Katedra Etnologii i Antropologii Uniwersytetu Jana Kazimierza we Lwowie oraz Zakład Etnologiczny Instytutu Antropologii, przekształcony z Pracowni Etnologicznej Muzeum Przemysłu i Rolnictwa, przekazanej w roku 1911 pod opiekę Towarzystwa Naukowego Warszawskiego. W roku 1921/1922 pracownikami tego Zakładu byli: Stanisław Poniatowski, kierownik; współpracownik etatowy Michał Federowski; starszy asystent Kazimierz Moszyński; laborant Stanisław Tuchband. Członkami Instytutu Nauk Antropologicznych, korporacji w ramach Towarzystwa Naukowego Warszawskiego, do którego należał Zakład, było wielu etnologów i antropologów: Adam Chętnik, Stanisław Ciszewski, Stefan Czarnowski, Jan Czekanowski, Cezaria Ehrenkreutzowa, Michał Federowski, Adam Fischer, Eugeniusz Frankowski, Janina Klawówna, Ludwik Krzywicki, Regina Lilientalowa, Erazm Majewski, Bronisław Malinowski, Kazimierz Moszyński, Stanisław Poniatowski, Seweryn Udziela i Marian Wawrzeniecki (Skład... 1922, po s. 30). Komisja Antropologiczna Akademii Umiejętności, inna instytucja ukonstytuowana w czasach zaborów, tak bardzo zasłużona dla rozwoju etnologii, w roku 1926 przekształciła swoją Sekcję Etnograficzną w odrębną Komisję Etnograficzną PAU. Zrzeszała ona członków z wielu miast polskich i z zagranicy oraz prowadziła intensywną działalność wydawniczą w ramach serii „Prace Komisji Etnograficznej PAU” (Bieńkowski 1967: 74 i n.). Konieczne było jednakże organizowanie nowych instytucji naukowych, szkół wyższych i placówek badawczych, których brakowało w okresie zaboru. To przecież instytucje naukowe, tworząc warunki działalności naukowej, sprzyjały tworzeniu zespołów badawczych oraz gromadzeniu, wymianie i upowszechnianiu wiedzy. Umożliwiały również profesjonalizację uczonym, zapewniając im środki do życia. Czekanowski pisał:

Ludzi majątnych o zamiłowaniach naukowych spotykamy i wśród naszego społeczeństwa zbyt rzadko, by ich działalność, często nie pozbawiona zabarwienia dyletanckiego, mogła odgrywać większą rolę, niż w znacznie zamożniejszych krajach Zachodu. Posażne ożenki uczonych, nie będące dla rozwoju nauki niemieckiej bez znaczenia, nie wchodzi u nas zupełnie w rachubę, wobec odmiennej struktury naszego społeczeństwa (Czekanowski 1918: 202).

Tworzenia nowych instytucji naukowych i rozwoju już istniejących domagali się wszyscy antropologowie i etnologowie odpowiadający na łamach „Nauki Polskiej” na pytania ankiety w sprawie potrzeb nauki polskiej (Czekanowski 1918: 202 i n.; Moszyński 1929: 246 i n.; Baudouin de Courtenay Ehrenkreutz 1929: 252 i n.). Podkreślano szczególną wagę nowych katedr etnologii, przede wszystkim tych zajmujących się etnografią Polski. Baudouin de Courtenay Ehrenkreutzowa stwierdziła:

Inaczej rzecz ma się u nas z etnologią i etnografią innych ludów, zwłaszcza ludów pozaeuropejskich. Nie mogą one odgrywać tej samej roli w polskiej kulturze naukowej, w organizacji studiów uniwersyteckich i zakładów etnologicznych, co etnologia Polski, Słowian lub wreszcie innych ludów czy terenów, genetycznie związanych z zabytkami etnografii polskiej; pomimo to nie może stać się ona „dziedziną zupełnie zaniedbaną”. Muszą powstać takie zakłady, które by były prowadzone przez etnologów, nie traktujących etnologii kultur pozaeuropejskich jako swej ubocznej specjalności, lecz w nich się specjalizujących. Oczywiście, ze względu na stan materialny Polski i zapotrzebowania naukowe, byłoby rzeczą zupełnie zbyteczną tworzenie katedr czy instytucji, poświęconych etnologii ogólnej, we wszystkich ośrodkach uniwersyteckich. Wystarczyło by utworzenie dwóch lub na razie nawet jednej katedry w mieście, posiadającym większe muzea etnograficzne, gdyż bez nich w ogóle wykłady etnologiczne tracą na wartości. To też sądzę, że zwłaszcza w stolicy, w której znajduje się centralne muzeum etnograficzne, stopniowo i planowo rozszerzane, powinny być dwie osobne katedry, jedna katedra etnologii i etnografii polskiej, druga katedra etnologii ogólnej i etnografii terenów nieeuropejskich (Baudouin de Courtenay Ehrenkreutz 1929: 254).

Warto dodać, że pomysł swój, dotyczący dwóch katedr uniwersyteckich w Warszawie, uczona mogła zrealizować dopiero w roku 1935 (Sokolewicz 2007: 10).

*Pierwsze katedry uniwersyteckie, instytuty i stowarzyszenia*

Pierwszą nowo powstałą po odzyskaniu samodzielnego bytu państwowego katedrą była Katedra Etnologii i Folkloru na Uniwersytecie w Poznaniu oraz towarzyszący jej Instytut Etnologiczny, kierowane przez Jana Stanisława Bystronia, powołane wraz z całym Uniwersytetem w roku 1919. Tak wczesne stworzenie Uniwersytetu, przygotowywane zresztą od kilku już lat w ramach Poznańskiego Towarzystwa Przyjaciół Nauk i wspierane dotacjami przez Ministerium b. Dzielnicy Pruskiej (Udział... 1919: 602), spowodowane było długo hamowanymi pod zaborami potrzebami i aspiracjami społeczeństwa Poznania i Wielkopolski do posiadania szkoły wyższej, a powołanie w nim Katedry Etnologii – świadomością niedostatków w zakresie badań etnograficznych na terenie Polski zachodniej. Moszyński napisał: „Co się tyczy najbardziej dotkliwych braków w etnograficzno-opisowych badaniach na terenie Polski, to wskazać przede wszystkim należy na zupełne niemal zaniedbanie Poznańskiego” (1929: 248).

Kolejnymi tworzonymi katedrami były: Katedra Etnografii Polski na Uniwersytecie Jana Kazimierza we Lwowie, pod kierunkiem Adama Fischera, powołana w roku 1924; Katedra Etnologii i Etnografii Uniwersytetu Jagiellońskiego z Janem Stanisławem Bystroniem w 1925 roku oraz, na tymże Uniwersytecie, Katedra Etnologii i Etnografii Słowian, zorganizowana dla Kazimierza Moszyńskiego w 1926 roku, a także Katedra Etnologii i Etnografii na Uniwersytecie Stefana Batorego w Wilnie, oddana Cezarii Baudouin de Coutenay Ehrenkreutz w 1927 roku (Czekanowski 1956: 21; Moszyński 1938: 138; Kutrzebianka 1948: 33 i n.). Wszystkie z odpowiadającymi im zakładami. Powołanie katedry oznaczało obecność profesora mającego prawa wykładania i kształcenia, natomiast instytutu lub zakładu – stworzenie zaplecza dla dydaktyki i badań, w tym zatrudnienie asystentów. Nowe katedry etnologii powstawały zarówno na uniwersytetach działających jeszcze w warunkach braku niepodległości, jak i tworzonych po jej odzyskaniu. Wraz z odbudową państwa liczba uniwersytetów podwoiła się. W roku 1918 było ich cztery, natomiast w roku 1929 już osiem (Kosiński 1981: 79-80).

Z badaniami i uniwersyteckim kształceniem etnologicznym wiązano konieczność rozwoju muzealnictwa. Pisali o niej wszyscy zabierający głos na łamach „Nauki Polskiej” uczeni: Czekanowski, Frankowski, Moszyński i Baudouin de Courtenay Ehrenkreutz. Ta ostatnia,

podkreślając znaczenie, jakie muzea mają dla etnologii, domagała się tworzenia nie tylko muzeów publicznych, ale także przy uniwersyteckich zakładach etnologicznych:

Uważam też, że i w naszych uniwersytetach zakłady etnologii powinny posiadać małe podręczne muzea, planowo przez wykładowców tworzone, powstające np. z duplikatów okazów wielkich muzeów demonstracyjnych lub z materiałów uzyskanych z badań i ćwiczeń, prowadzonych w terenie, jeśli młodzież ma istotnie podczas studiów uniwersyteckich wyrabiać spostrzegawczość etnologiczną i zaprawiać się do badań w terenie (1929: 257).

Z własnych studiów pamiętam kolekcję obiektów etnograficznych zgromadzonych przez prof. Frankowskiego w Katedrze Etnografii Uniwersytetu Poznańskiego, z imponującym tribulum, oraz wykłady Profesora, w trakcie których demonstrował przedmioty wyciągnięte z szafy i kazał je opisywać nam, studentom.

Utworzone w roku 1895 we Lwowie Towarzystwo Ludoznawcze istniało nadal po 1918 roku, liczyło wówczas 228 członków, działalność jego sprowadzała się jednakże do sporadycznych walnych zgromadzeń, rzadkich odczytów i wydawania, dzięki determinacji jego sekretarza Adama Fischera, pisma „Lud” (Kłodnicki 1997: 39 i in.). Spadek aktywności Towarzystwa oraz jego skład, w którym przeważali nie-specjaliści w zakresie etnologii, głównie nauczyciele, spowodowały powstanie w roku 1921 nowego stowarzyszenia – Polskiego Towarzystwa Etnologicznego. Nie stanowiło ono jednakże konkurenta Towarzystwa Ludoznawczego, a jego emanację, tworzącą warunki działania dla profesjonalistów, o czym świadczy choćby jego nazwa. Zawiązane zostało 15.10.1921 roku przez 37 członków założycieli, wszystkich ze środowiska naukowego – etnologów, antropologów i przedstawicieli nauk pokrewnych. Przyjęło statut, w którym wymieniono zadania Towarzystwa, z których głównym było „badanie kultury duchowej i materialnej ludów na obszarze Rzeczypospolitej Polskiej” (Frankowski 1922: 71). Przewodniczącym został Jan Czekanowski, a sekretarzem generalnym Eugeniusz Frankowski. To ci dwaj uczeni byli inicjatorami powstania Towarzystwa, a następnie próbowali je uaktywnić. Siedziba Towarzystwa mieściła się w gmachu Muzeum Przemysłu i Rolnictwa w Warszawie, Krakowskie Przedmieście 66, a więc w budynku mieszczącym Muzeum Etnograficzne. Towarzystwo ustanowiło, zapisując to w Statucie, swoim organem „Lud”. Tomy tego

czasopisma od t. 21 (1922) do t. 31 (1932) ukazywały się z informacją, że stanowi ono organ Polskiego Towarzystwa Etnologicznego i wydawane jest przez Towarzystwo Ludoznawcze. Wydawnictwem Polskiego Towarzystwa Etnologicznego uczyniono także „Wisłę”, traktowaną raczej jako seria wydawnicza, z autorem, który każdorazowo dołączany był do Komitetu Redakcyjnego. Ukazał się w roku 1922 z. 1, t. 21 „Wisły”, wypełniony studium etnologicznym Stanisława Ciszewskiego dotyczącym soli.

Ważną inicjatywą Polskiego Towarzystwa Etnologicznego, zrealizowaną w niewielkim, niestety, zakresie, było stworzenie placówki informacyjno-dokumentacyjnej – Centralnego Biura Etnologicznego. Potrzebę założenia tego rodzaju instytucji zgłaszał Czekanowski już wcześniej, wskazując na Biuro Etnograficzne działające w Brukseli (1918: 217). Wzorem wszystkich „biur” było Bureau of American Ethnology, założone w roku 1879, które wymieniła Maria Czaplicka, informując o etnologii w Stanach Zjednoczonych i braku tego rodzaju placówki w etnologii brytyjskiej (1911: 194, 210). Wiemy o tym, że Biuro powiązane było z Muzeum Etnograficznym dwojako: poprzez jego lokalizację w pomieszczeniach Muzeum w Warszawie, ul. Krakowskie Przedmieście nr 66, I piętro, oraz za pośrednictwem Eugeniusza Frankowskiego, będącego jednocześnie dyrektorem Muzeum i sekretarzem generalnym Polskiego Towarzystwa Etnologicznego, którego Biuro było agendą. Frankowski i Jan Czekanowski byli tymi, którzy zabiegali o powołanie Biura i określili jego cele oraz zadania. Naczelnym celem było gromadzenie informacji po to, aby ułatwić pracę ludoznawcom. Planowano zorganizowanie sieci współpracowników terenowych, przygotowanie spisu czasopism i innych druków ważnych dla etnologii, rozproszonych po bibliotekach publicznych i prywatnych, sporządzenie wykazu „przedmiotów z zakresu ludoznawstwa naszego i obcego” w zbiorach na ziemiach polskich, a także wykazów fotografii i rysunków, rękopisów, przepowiedni, klisz fotograficznych i drukarskich oraz pozyskanie wzorów kartek katalogowych ze wszystkich bibliotek i muzeów w Polsce. Zamierzano ponadto przygotować kartograficzne przedstawienie obszarów Polski już opracowanych i zalecanych do badań, wykaz zagadnień badawczych i kwestionariusze do nich oraz księgę adresową zajmujących się etnologią (Czekanowski 1918: 217-218; Frankowski 1922: 76; Frankowski 1923: 207). Informacji o wykonanych pracach jest niewiele. Nakładem Biura ukazał się już wymieniony t. 21 „Wisły”, a w siedzibie Biura miał miejsce, w roku 1926, zjazd profesorów etnologii i etnografii (Zjazd... 1927: 126). O tym, że

działalność Biura nie była zadowalająca i nie warta była przypomnienia, świadczą wypowiedzi z żądaniami powołania podobnej instytucji, bez wzmiankowania o Biurze (Moszyński 1929: 247; Baudouin de Courtenay Ehrenkreutz 1929: 253).

Organizowano także inne instytucje, poza systemem szkolnictwa wyższego czy tylko w pośrednim z nim związku, podejmujące zadania bliskie etnologii i wymagające udziału profesjonalnych etnologów lub osób o zainteresowaniach etnologicznych. Posiadały one różny status: instytutów, komisji i komitetów, powoływanych w większości jako stowarzyszenia. Należały do nich m.in. Instytut Badania Spraw Narodowościowych, założony w roku 1921, który rozwinął swoją działalność w ramach powiązanej z administracją państwową Komisji Badań Ziem Wschodnich, i Instytut Bałtycki, powstały w Toruniu w roku 1925 (Jaczewski 1987: 209; Olszewski 2001: 6 i n.). W roku 1930 powstał w Wilnie Instytut Naukowo-Badawczy Europy Wschodniej z sekcją etnograficzno-geograficzną kierowaną przez C. Ehrenkreutzową, której sekretarzewała Maria Prüfferowa (Paprocka 2001: 10). Ważne zadanie kontaktów z etnologami, głównie z krajów słowiańskich, pełnił „Lud Słowiański”, pierwsze polskie czasopismo z zakresu nauk antropologicznych o charakterze międzynarodowym, założone w roku 1929, w którym artykuły publikowano w językach polskim, czeskim, rosyjskim, niemieckim i francuskim. Założone i redagowane przez dialektologa Kazimierza Nitscha i etnologa Kazimierza Moszyńskiego, mogło się ukazać dzięki pomocy powołanego w roku 1928 Funduszu Kultury Narodowej, mającego wspierać twórczość naukową i artystyczną (Jaczewski 1987: 226). Przedsięwzięciem międzynarodowym mającym znaczenie dla dyscypliny był także II Zjazd Słowiańskich Geografów i Etnografów, o charakterze podróży naukowej, która objęła Warszawę, Lwów, Kraków i Wilno. Był ważny, bo promował naukę polską i sprzyjał kontaktom z zagranicą. Spośród ośmiu sekcji Zjazdu sekcja 6 przeznaczona została dla etnologii i antropologii (Drugi... 1927: 126 i n.).

Obok przedstawionych powyżej tekstów, wywołanych ankietami Kasy im. Mianowskiego, wskazujących na potrzeby dyscypliny, pojawiły się na początku lat 20. XX wieku w niezwykłym zagęszczeniu artykuły o charakterze normatywno-programowym. Ich celem było określenie charakteru etnologii, jej przedmiotu, źródeł, metodologii oraz stosunku do innych dyscyplin. Były związane z powstaniem państwa, zmierzały do uporządkowania dyscypliny i zdobycia dla niej jak najlepszej pozycji w nauce

narodowej, świadczyły o umacnianym poczuciu sprawczości uczonych i ich odpowiedzialności. Także one nie powstawały z niczego; poprzedzały je opracowania sprzed odzyskania niepodległości, takie choćby, jak Kolberga (1876, 1971), Kopernickiego (1885) i Czaplickiej (1910), pozabawione jednakże perspektywy, jaką stwarzało niepodległe państwo.

### *Tożsamość dyscypliny*

Wysiłek określenia tożsamości dyscypliny podjęli, we wczesnych latach 20. XX wieku, uczeni posługujący się odmiennymi założeniami metodycznymi i teoretycznymi oraz posiadający różne doświadczenie życiowe i badawcze: Poniatowski (1922), Czekanowski (1922), Fischer (1922) oraz Baudouin de Courtenay-Ehrenkretz (1923). Byli świadomi występujących różnic, Poniatowski dostrzegł potrzebę rozważań i dyskusji dotyczących dyscypliny, stwierdził: „różnice zbyt znaczne, jakie właśnie zachodzą w poglądach na etnologię, są przeszkodą dla jej dalszego rozwoju” (1922: 1).

Owe różnice dotyczyły nie tylko polskiego środowiska etnologicznego. Poniatowski, przyjmując perspektywę nauki w skali świata, tylko sporadycznie odwołuje się do autorów polskich i innych słowiańskich; uznaje, że ich poglądy są w znacznej mierze odbiciem nauki zachodniej (1922: 2). Przekonuje, że rozwój historyczny etnologii doprowadził do jej uniezależnienia się od antropologii, nadał jej charakter humanistyczny, że metoda historyczna ma w niej przewagę nad przyrodniczą. Przyznaje jej, jako nauce, samodzielność, umieszcza ją w zespole nauk socjologicznych. Etnologię traktuje jako złożoną z dwóch części albo nauk: etnologii ogólnej, zajmującej się wytworami kulturowymi ludów niecywilizowanych, oraz etnologii szczegółowej lub etnografii, której przedmiotem są ludy niecywilizowane. Materiały z badań kultury ludowej ludów cywilizowanych widzi, obok archeologicznych, jako pomocnicze w studiach nad ludami niecywilizowanymi. Zajmujące się nimi folklor i ludoznawstwo gotów jest jednak uznać za działy etnografii (1922:15). Uważa, że terminy tłumaczone, a takim jest ludoznawstwo, mogą być przydatne w popularyzacji nauki, natomiast dla samej nauki są zbędne i mogą być źródłem nieporozumień (1922: 4). Przewiduje zanik etnologii ogólnej w wyniku rozwoju nauk badających poszczególne działy kultury ludów cywilizowanych, natomiast jest pewien utrzymania się etnografii,

także z powodu specyfiki jej metod i źródeł, i domaga się zrozumienia, że „etnografia musi być historią ludów niecywilizowanych” (1922: 18).

Zwolennikiem umieszczenia etnologii w ramach nauk antropologicznych jest Czekanowski. Obok antropologii i etnologii należą do nich jeszcze etnografia i archeologia (1922: 5). Etnografia dostarcza monograficznych opisów poszczególnych ludów, z ich instytucjami społecznymi i zespołami wytworów materialnych. Etnologia natomiast ujmuje zjawiska kulturowe porównawczo. Nauki te, z dołączoną historią kultury, „stanowią w istocie trzy postaci socjologii opisowej i różnią się pomiędzy sobą tylko punktem widzenia” (1922: 12). To one dostarczają możliwości „rekonstruowania przeszłości w terażniejszości” po uwzględnieniu faktu, że rozpowszechnianie się zjawisk kulturowych przebiega z różną szybkością w różnych kategoriach tych zjawisk (1922: 13-14). Nauki antropologiczne, w których połączono przyrodnicze podejście do człowieka z socjologicznym, stworzyły „grupę, związaną najściślejszą wymianą usług, wspólnymi instytucjami naukowymi i wspólnymi wydawnictwami” (1922:3-4).

Na sprawach etnologii koncentruje się Fischer. Jest ona odrębną nauką, jej przedmiotem są ludy i ich kultura, istotą etnologii jest porównywanie, zresztą nie tylko, także objaśnianie, do którego materiał przygotowuje etnografia (1922: 84, 88). Przeciwstawia się zastępowaniu etnologii, etnografii i folkloru (używa tego ostatniego określenia mimo tego, że znana już była w piśmiennictwie polskim nazwa „folklorystyka”) terminem „ludoznawstwo” (1922: 86). Podział ludów na „cywilizowane” i „niecywilizowane” uznaje za błędny (1922: 86). Korzystając z odzyskania samodzielnego bytu państwowego domaga się wprowadzenia etnologii do programów wykształcenia ogólnego, dzięki czemu: „w naszych obecnych warunkach społeczeństwo uzyska pewne cenne wskazówki odnośnie do tak trudnych niektórych problemów życia narodowego” (1922: 92).

Cezaria Baudouin de Courtenay-Ehrenkrechtz koncentruje się na relacjach między materiałem a przedmiotem etnologii. Materiały naukowe, które bywają wspólne dla wielu dyscyplin, stają się przedmiotem nauki, będącym wytworem czynności naukowych, przez związanie z nimi problemów swoistych dla danej nauki (1923: 28). Zwraca uwagę na problemy metody i teorii etnologicznej. Materiał etnologiczny uzyskuje się poprzez obserwację, są nim wyłącznie wytwory kulturowe przekazywane drogą tradycji, stanowiące „historyczną terażniejszość” (1923: 31). Zespoły wytworów przekazywane drogą tradycji znajdujemy przede



wszystkim u ludów, które nazywa „tak zwanymi pierwotnymi” i to głównie nimi zajmują się etnologowie. Jednak nie tylko nimi, autorka w jednym zdaniu wymienia mieszkania palowe na Nowej Gwinei oraz chatę kurną na granicy polsko-litewskiej (1923: 28). Wytwory przekazywane drogą tradycji odnajdujemy przecież także wśród zespołów ludzkich żyjących życiem „historycznym”, w „najruchliwszych centrach życia współczesnego” (1922: 30). Akceptuje możliwość rekonstrukcji nieznannej przeszłości wytworu przy pomocy metody porównawczej, szeregowanie wytworów według ich względnego następstwa w czasie uznaje za dostarczające pożytecznych możliwości interpretacji zjawisk (1923: 30). Wszyscy autorzy, także w swych późniejszych pracach, podkreślają konieczność współpracy etnologii z innymi dyscyplinami naukowymi. Fischer omawia związki etnografii i etnologii z geografą, historią, głównie z historią kultury, religii i osadnictwa, z prehistorią, orientalistyką i językoznawstwem oraz innymi specjalizacjami w zakresie filologii, socjologią, naukami prawniczymi i psychologią (1922: 86 i n.). Etnografia polska nie może się także izolować od innych etnografii narodowych, ze względu na konieczność sięgania zarówno do materiału przez nie dostarczanego, jak i do powstałych w nich koncepcji. Jako szczególnie ważny Bystron podkreślił związek etnografii/ludoznawstwa polskiego ze słowiańskim, ale także germańskim, w tym niemieckim, romańskim i celtyckim, bałtyckim, fińskim i węgierskim (1926: 95 i n.). Umacniająca się nauka narodowa miała być głównym źródłem informacji o sprawach polskich i uczestnikiem międzynarodowego życia naukowego: „Powinniśmy bowiem dążyć przede wszystkim do tego, aby we wszystkim, co dotyczy Polski, być najgłówniejszym i najautorytatywniejszym źródłem (Czekanowski 1918: 210-211).” Kontaktów z zagranicą nie traktowano jednak jako najważniejsze:

W obecnym stadium nauk etnologicznych w Polsce, wobec całkowitego zaabsorbowania fachowców przez prace u podstaw i związany z tym brak czasu, bezpośredni kontakt z zagranicą musi być ograniczony do prywatnej korespondencji oraz do brania udziału w już zorganizowanych periodycznych zjazdach, wreszcie do wyjazdów zagranicę dla studiów bibliotecznych lub terenowych (Moszyński 1929: 249).

Podnoszono potrzebę przygotowania podręcznika etnologii oraz zarysu etnograficznego ziem polskich (Czekanowski 1918: 220). W odpowiedziach na ankietę Kasy im. Mianowskiego

odnotowano – z zadowoleniem – pojawienie się *Wstępu do ludoznawstwa polskiego* Bystronia oraz *Ludu polskiego. Podręcznika etnografii Polski* Fischera, obu pozycji opublikowanych w roku 1926 (Baudoin de Courtenay-Ehrenkreutz 1929: 250; Moszyński 1929: 248). Wiele miejsca zajmują w nich omówienia dyscypliny, którą się zajmują. W książce Fischera jest nią etnografia, natomiast u Bystronia – ludoznawstwo. Autor ten stwierdza:

W Polsce możemy zawsze zamiast ludoznawstwa mówić o etnografii, choć nie odwrotnie. Etnografię określić możemy jako naukę, opisującą kulturę poszczególnych grup, a więc także i polskiej, włoskiej czy węgierskiej, przy czym praktycznie ograniczamy się do kultury ludowej. Ludoznawstwo natomiast w założeniu swym bada grupy kulturalne tylko w zakresie kultury ludowej, a więc można używać tego terminu tylko w stosunku do tych grup, gdzie obok kultury zorganizowanej i usystematyzowanej, mamy kulturę „ludową”. Nie mówimy więc o ludoznawstwie Australii czy Zulusów, lecz tylko o etnografii (Bystron 1926: 7).

Bystron, definiując „kulturę ludową”, nie ogranicza jej do „ludu”, natomiast pisze o niej jako o nauce o określonych treściach kulturowych (1926: 5), w sposób, który przejęty został przez twórców terminu „kultura typu ludowego” Zwalcza włączanie ludoznawstwa, ale także etnografii i etnologii, do nauk antropologicznych: „(...) wielką szkodę wyrządza odrębności i rozwojowi naszej nauki stanowisko tzw. „nauk antropologicznych”, które więzi ludoznawstwo wraz z naukami przedmiotem i metodami najzupełniej obcymi ” (1926: 12).

Umieszczanie etnografii i etnologii razem z antropologią w dziale nauk przyrodniczych występowało także „do niedawna” w klasyfikacji bibliotecznej, o czym pisze Flora Zienkiewiczowa (1929: 7).

Znaczną część pracy, zarówno Bystronia, jak i Fischera, zajmuje charakterystyka kultury ludowej. Przedstawiona ona została u Fischera w trzech działach: kultury materialnej, społecznej i duchowej; u Bystronia: kultury umysłowej, społecznej i technicznej, dodatkowo w dziale „Mowa i znaki”. Obydwaj autorzy ograniczyli swoje prace do omówienia „polskiego obszaru etnograficznego” (Fischer 1926: 9-10) czy „polskiego terytorium etnograficznego” (Bystron 1926: 10). Oznaczało to nieuwzględnienie kultury Rusinów/Ukraińców, Białorusinów i Litwinów, szeroko omówionych w opracowaniu Karłowicza (1906). Zrezygnowano zatem z przyjmowanej przez Karłowicza koncepcji

„ludów na ziemiach polskich” (1906: 87) jako przedmiotu ludoznawstwa polskiego, koncepcji wieloetnicznej Rzeczypospolitej, na rzecz idei państwa narodowego z dominującą grupą etnicznie polską. Bystroń omówił jedynie „grupy obce na ziemiach polskich”: Niemców, Żydów, Karaitów, Moslimów, Ormian i Cyganów (1926: 119 i n.). Obydwaj autorzy terytorium czy obszar etnograficznie polski pragną wyznaczyć na podstawie zespołu wyznaczników kulturowych, ze względu jednak na trudności identyfikują go głównie na podstawie cech językowych (Bystroń 1926: 10 i n.; Fischer: 1926: 9 i n.). Tylko Bystroń i tylko w wyznaczaniu granic grup etnograficznych bierze, w rozpatrywanej tu pracy, pod uwagę samookreślenie się ludności (1926: 111). Etnologowie traktowali grupy etnograficzne i etniczne głównie przedmiotowo, zajmując się zespołami elementów kulturowych i ich zasięgami (Posern-Zieliński 1995: 298). Wojciech Olszewski przeciwstawia im przedstawicieli nurtu humanistycznego w „myśli etnologicznej”, zajmujących się problematyką narodowościową, jednakże w większości nieco później, bo w latach 30. XX wieku, socjologów, demografów, historyków, także etnologów, akceptujących znaczenie „współczynnika humanistycznego” i odrzucających przekonanie o istnieniu obiektywnych wyznaczników przynależności etnicznej (2001: 12 i n.). W pracach etnologicznych omawianego przeze mnie okresu, tak ze względu na przyjmowane przez etnologów złożenia badawcze, jak i na czas budowania państwa narodowego, zabrakło obrony praw mniejszości narodowych i etnicznych. Jednym z wyjątków w środowisku naukowym był Jan Baudouin de Courtenay, językoznawca, zasłużony dla studiów etnicznych, przekonujący do prawa Ukraińców do równouprawnienia i uwzględnienia ich aspiracji kulturalnych i politycznych, w tym posiadania uniwersytetu w niepodległej Polsce (Jasiewicz 2011b: 104 i in.).

O metodach i kierunkach w etnologii pisali Stanisław Poniąkowski (1917-18) oraz Janina Klawe (1922), która w roku 1920 obroniła na Uniwersytecie w Poznaniu pracę doktorską przygotowaną pod kierunkiem Jana Stanisława Bystronia (Armon 2001:25).

Pracowano głównie indywidualnie, Bystroń skarży się w słowie od autora: „Pracowałem nad tą książką dziwnie sam; nie miałem wzorów polskich czy obcych, poprzedników ani pomocników” (1926).

Wyjątkiem był Moszyński, który od roku 1922 prowadził badania nad kulturą materialną Polski w stu wybranych wioskach, wspomagany na początku lat 30. przez kolegów ze środowiska naukowego oraz uczniów

Cezarii Baudouin i swoich (Moszyński 1938: 155). Lata 20. pozwoliły Moszyńskiemu na zgromadzenie materiału, opracowanie i opublikowanie cz. 1 *Kultury ludowej Słowian* (1929) oraz przygotowanie wydanego już w latach 30. XX wieku *Atlasu kultury ludowej w Polsce*. Bystron opublikował, najpierw w roku 1923 w „Przeglądzie Współczesnym”, a w roku 1924 w odbitce, *Megalomanię narodową. Źródła, teorie, skutki*, którą włączył do książkowego, poszerzonego wydania *Megalomanii narodowej* z roku 1935. Kontynuowano prace bibliograficzne w zakresie etnologii polskiej (Bachmann, Bystron, Fischer). Bystron przygotował bibliografię za lata 1911-1928 (1929). W przekazanej przez tegoż autora do międzynarodowego pisma „Slavia” adnotowanej bibliografii ludoznawstwa polskiego, także obejmującej lata przed i po uzyskaniu niepodległości, rozwój dyscypliny przedstawiono jako proces ciągły. Brak mowy o odbudowie państwa, pojawia się jedynie enigmatyczne stwierdzenie „o ożywieniu się ruchu na polu etnografii” (Bystron 1923-24; 1926-27: 622). Nastąpił rozwój zarówno badań etnologicznych, jak i informacji o nich.

## Zakończenie

Etnologia polska (etnografia, ludoznawstwo) opuściła okres zaborów z niedoborem profesjonalnych uczonych i instytucji naukowych. Wyniosła natomiast z niego doświadczenia badawcze, także organizacyjne, które pozwoliły jej przekształcić się w II połowie XIX wieku z zainteresowań poznawczych w dyscyplinę naukową, współpracującą z innymi dziedzinami wiedzy i utrzymującą kontakt z nauką światową. Pozbawiona własnego państwa narodowego, działająca w trudnych warunkach, skazana na inicjatywy indywidualne, potrafiła zdobyć kapitał społecznego zainteresowania, który w postaci społecznego mecenatu, oczywiście na miarę możliwości ówczesnego społeczeństwa polskiego, rekompensował brak wsparcia instytucji państwowych. Zabory, włączając poszczególne dzielnice Polski do obcych organizmów państwowych i utrudniając komunikację między nimi, jednocześnie umożliwiały Polakom poznawanie dorobku etnologii narodowych tych państw i penetrację obszarów do nich należących, interesujących etnologicznie, szczególnie na wschodzie. Zachęcały również do studiowania poza granicami państw zaborczych. Sytuacja ta uczyniła etnologię polską nie tylko otwartą na idee naukowe płynące z zewnątrz, ale także na problematykę wykraczającą poza

obszar ziem polskich. Zbudowanie podstaw dyscypliny w czasie zaborów sprawiło, że po odzyskaniu niepodległości nie było konieczności tworzenia jej od nowa, a możliwa stała się kontynuacja w oparciu o uczonych i instytucje dotąd pracujące.

Okres kilkunastu lat po odzyskaniu niepodległości, do końca lat 20. XX wieku, będący przedmiotem tego opracowania, był wypełniony staraniami o stworzenie instytucjonalnych podstaw działalności etnologicznej i uzyskanie dla niej akceptacji państwa i społeczeństwa. Brak jednomyślności w sprawie charakteru, a nawet nazwy dyscypliny, różnorodność nurtów i orientacji teoretycznych nie przeszkodziły w porozumiewaniu się uczonych w celu zapewnienia możliwości badawczych. Etnologia, umieszczana dotąd w zespole nauk antropologicznych, zaliczanych do przyrodniczych, przemieszczała się w kierunku nauk humanistycznych. Koncentrowano się na sprawach polskich, rozpatrując je niekiedy, z wykorzystaniem dotychczasowej wiedzy i kontaktów naukowych oraz obecności w państwie słowiańskich mniejszości etnicznych, w perspektywie ogólnosłowiańskiej. Głównym przedmiotem badań pozostawała kultura ludowa, ważna ze względu na społeczne i narodowe znaczenie ludu oraz na jej odrębność. Wykraczano jednakże poza jej zakres, poszukując możliwości zajęcia się zjawiskami kulturowymi o charakterze już nie ograniczonym do jednej warstwy społecznej, a uniwersalnym, wyróżnionymi na podstawie specyfiki przekazu lub szczególnych cech odkrywanych w istocie zjawiska. Nadal interesowano się przede wszystkim wytworami kultury, przedmiotami lub powtarzalnymi zachowaniami; dostrzegalne jest jednak w działalności niektórych badaczy zajęcie się światem przekonań i wartości. Utrzymano współpracę z innymi dyscyplinami naukowymi, głównie z socjologią i językoznawstwem – współpracę tak bliską, że niektórzy badacze zaliczani są do kilku różnych dyscyplin. Związek z antropologią fizyczną, bardzo silny na przełomie XIX i XX wieku, nadal istniał, uległ jednak osłabieniu. Zainicjowano ważne prace badawcze i zdołano opublikować wyniki niektórych z nich. Poszerzono, w istocie stworzono, system uniwersyteckiego kształcenia etnologów. Zapoczątkowano nowoczesne muzealnictwo etnograficzne. Powiększono, przygotowując młodych badaczy, zespół profesjonalnych etnologów. Kontynuacja w nowych warunkach zapewnionych przez narodowe państwo stała się rozwojem stwarzającym korzystne perspektywy dla dalszej działalności etnologów.

## BIBLIOGRAFIA

- Armon, W. (2001). Początki etnologii uniwersyteckiej w Polsce. W: Z. Jasiewicz, T. Karwicka (red.). *Przeszłość etnologii polskiej w jej teraźniejszości*, s. 17-30. Prace Komitetu Nauk Etnologicznych PAN nr 10. Poznań: DALET.
- Baudouin de Courtenay Ehrenkreutz, C. (1923). Materiał naukowy i przedmiot etnologii. *Lud* t. 22, 26-32.
- Baudouin de Courtenay Ehrenkreutz, C. (1929). O potrzebach etnologii w Polsce. *Nauka Polska* t. 10, 250-258.
- Berwiński, R. (1854). *Studia o literaturze ludowej ze stanowiska historycznej i naukowej krytyki*, t. 1-2, Poznań.
- Bieńkowski, W. (1967) Badania etnograficzne Komisji Antropologicznej Akademii Umiejętności w Krakowie oraz Komisji Etnograficznej Polskiej Akademii Umiejętności. *Lud* t. 51, 69-81.
- Błachowski A. (2011). *Ubiór i krajobraz kulturowy Polski i Ukrainy Zachodniej w ikonografii J. Głogowskiego i K. W. Kielisińskiego*. Toruń: Muzeum Etnograficzne im. M. Znamierowskiej-Prüfferowej.
- Brzozowska-Komorowska, T. (1982). Ryszard Berwiński (1819-1879). W: H. Kapelański, J. Krzyżanowski (red.). *Dzieje folklorystyki polskiej. T. 1* (s. 11-24). Warszawa.
- Brzozowski, S. (1987). Warunki rozwoju nauki polskiej w kraju, 1860-1918. W: B. Jacewski (red.). *Życie naukowe w Polsce w II połowie XIX i w XX wieku. Organizacje i instytucje* (s. 13-57). Wrocław: Ossolineum.
- Bychowiec, J.W. (1817). *Rzut oka na Rossyją pod względami historycznym, statystycznym, politycznym, moralnym, naukowym i gustu*. Warszawa.
- Bychowiec, J.W. (1819). *Prospekt do dzieła pod napisem: Nauka o człowieku uważanym co do sprawności jego w życiu ze społecznymi ludźmi, czyli antropologia pod względem pragmatycznym*. Grodno.
- Bystroń, J.S. (1923-1924). Ludoznawstwo polskie w ostatnim dziesięcioleciu 1912-21. *Slavia. Časopis pro slovanskou filologii* r. 2, 548-552.
- Bystroń, J.S. (1926-1927). Ludoznawstwo polskie w latach 1922-1925. *Slavia. Časopis pro slovanskou filologii* r. 5, 614-625.
- Bystroń, J.S. (1926). *Wstęp do ludoznawstwa polskiego*. Lwów: K. S. Jakubowski.
- Bystroń, J.S. (1929). *Bibliografia etnografii polskiej. T. 1*. Kraków.
- Czaplicka, M. (1911). Stanowisko etnografii w dobie obecnej. *Ziemia. Tygodnik Krajoznawczy Ilustrowany* r. 2, nr 13, 193-195; r. 2, nr 14, 209-211.
- Czarnowska, M. (1817). Zabytki mitologii słowiańskiej w zwyczajach wiejskiego ludu na Białej Rusi dochowane. *Dziennik Wileński* t. 6, nr 34, 396-408.

- Czekanowski, J. (1918). W sprawie potrzeb nauk antropologicznych w Polsce. *Nauka Polska* t. 1, 201-223.
- Czekanowski, J. (1922). Antropologia, etnologia i prehistoria. *Lud* t. 21, 3-16.
- Czekanowski, J. (1929). Potrzeby antropologii polskiej. *Nauka Polska* t. 10, 232-245.
- Czekanowski, J. (1946). Półwiecze Towarzystwa Ludoznawczego. *Lud* t. 36, 33-88.
- Czekanowski, J. (1956). *Sto lat antropologii polskiej, 1856-1956. Ośrodek lwowski*. Wrocław.
- Čepaitienė, A. (2014). Eustachijus Tiškevičius ir etnologinio pobūdžio indos. W: Ž. Būčys, R. Griškaitė (red.). *Eustachijus Tiškevičius: darbai ir kontekstai. Mokslo straipsnių rinkinys* (s. 145-155). Vilnius.
- Damrosz, J. (1988). *Rozwój pojęć podstawowych w polskiej nauce o kulturze ludowej do roku 1939*. Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.
- Dołęga-Chodakowski, Z. (Czarnecki, A.) (1818). O Sławiańszczyźnie przed chrześcijaństwem. *Ćwiczenia Naukowe* t. 1, 1-27.
- Drugi... (1927) II Zjazd Słowiańskich Geografów i Etnografów w Polsce. *Lud* t. 26, 126-130.
- Fischer, A. (1922) Znaczenie etnologii dla innych nauk. *Lud* t. 21, 81-92.
- Fischer, A. (1926) *Lud polski. Podręcznik etnografii Polski*. Lwów: Wydawnictwo Zakładu Narodowego im. Ossolińskich.
- Fischer, A. (1929). *Zarys etnograficzny województwa pomorskiego*. Toruń: Instytut Bałtycki.
- Fischer, A. (b. r.) *Etnografia województw południowo-wschodnich*, maszynopis, Archiwum Naukowe Polskiego Towarzystwa ludoznawczego, sygn. 125.
- Frankowski, E. (1922). Kronika Polskiego Towarzystwa Etnologicznego. *Lud* t. 21, 70-77.
- Frankowski, E. (1923). Ludoznawstwo na wsi. *Nauka Polska* t. 4, 204-213.
- Instrukcja... (1816). Instrukcja do układania zapisów w przedmiocie historii. *Dziennik Wileński* t. 4, nr 20, 129-144.
- Jaczewski, B. (1987) *Życie naukowe w Polsce odrodzonej*. W: B. Jaczewski (red.). *Życie naukowe w Polsce w drugiej połowie XIX i w XX wieku. Organizacje i instytucje* (s. 206-234). Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.
- Jasiewicz, Z. (2009) Karty z dziejów etnologii uniwersyteckiej w Poznaniu. W: J. Bednarski, P. Fabiś (red.). *Etnologia Uniwersytecka w Poznaniu, 1919-2009* (s. 13-30). Poznań: Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej.
- Jasiewicz, Z. (2011a). *Początki polskiej etnologii i antropologii kulturowej (od końca XVIII wieku do roku 1918)*. Poznań: Instytut im. Oskara Kolberga, Komitet Nauk Etnologicznych PAN.

- Jasiewicz, Z. (2011b). Status etniczny i narodowy Ukraińców w pracach polskich uczonych i publicystów XIX i początków XX wieku. Jan Baudouin de Courtenay i inni. W: A. Kijas (red.). *Ukraińcy – historia i kultura* (s. 95-107). Szreniawa.
- Jasiński, J. (1818). *Antropologia o własnościach człowieka fizycznych i moralnych*. Wilno.
- Kamocki, J. (1953). *Przegląd kwestionariuszy etnograficznych wydanych w języku polskim*. Poznań: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze.
- Karłowicz, J., Jabłonowski, A. (1906). Lud. Rys ludoznawstwa polskiego. *Polska. Obrazy i opisy*. T. 1, 71-215. Lwów.
- Klawe, J. (1922). Metody i kierunki w etnologii ze stanowiska socjologii. *Archiwum Nauk Antropologicznych Towarzystwa Naukowego Warszawskiego* t. 3, 1-16.
- Kłodnicki, Z. (1997). Dzieje Towarzystwa. W: Z. Kłodnicki (red.). *Kronika polskiego Towarzystwa Ludoznawczego (1895-1995)* (s. 15-124). Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego.
- Kolberg, O. (1857, 1961). *Pieśni ludu polskiego*. Wrocław-Poznań: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze. Seria *Dziela wszystkie Oskara Kolberga*, t. 1.
- Kolberg, O. (1865). Do Redakcji „Biblioteki Warszawskiej”. List otwarty. *Biblioteka Warszawska* t. 1, z. 2, 306-308.
- Kolberg, O. (1875, 1963). *Wielkie Księstwo Poznańskie*, z. 1, Wrocław-Poznań: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze. Seria *Dziela wszystkie Oskara Kolberga*, t. 9.
- Kolberg, O. (1876, 1871) Obecne stanowisko etnografii. W: O. Kolberg, *Studia, rozprawy i artykuły* (red. E. Miller, A. Skrukwa). s. 3-25. Wrocław-Poznań: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze. Seria *Dziela wszystkie Oskara Kolberga*, t. 63
- Kolberg, O. (1965) *Korespondencja Oskara Kolberga cz. I (1837-1876)*. Zebrała M. Turczynowiczowa (red. A. Skrukwa, E. Krzyżaniak). Wrocław-Poznań: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze. Seria *Dziela wszystkie Oskara Kolberga*, t. 64.
- Kołątaj, H. (1810). List H. K. do T. M. z Ołomuńca dnia 15 lipca 1802 r. pisany. *Pamiętnik Warszawski* r. 7, t. 2, nr 4, 17-42.
- Kopernicki, I. (1885). *O etnografii i etnologii, ich przedmiot, rozwój i znaczenie naukowe, dla Encyklopedii wychowawczej*. Warszawa.
- Kosiński, A.J. (1981). *Nauka polska w wieku XIX i XX. Studium naukometryczne*. Wrocław: Wydawnictwo Politechniki Wrocławskiej.
- Krzywicki, L. (1893, 1969). *Ludy. Zarys antropologii etnicznej*, I wyd. 1893. Przedruk w: Krzywicki, L., *Dziela* t. 7. Warszawa.



- Kubica, G. (2015). *Maria Czaplicka: pleć, szamanizm, rasa. Biografia antropologiczna*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Kutrzebianka, A. (1948). *Rozwój etnografii i etnologii w Polsce*. Kraków: Polska Akademia Umiejętności.
- Lubicz-Czerwiński, I. (1811). *Okolica Zadniestrska między Stryjem a Łomnicą, czyli opis Ziemi i dawnych kłesk i odmian tej Okolicy; tudzież jaki jest lud prosty dla religii i dla Pana swego? Zgoła jaki on jest? w całym sposobie życia swego, lub w swych zabobonach albo zwyczajach*. Lwów.
- Majewski, E. (1904). Nasze sześćdziesiąt lat 1899-1904. *Wisła* t. 18, 407-413.
- Manugiewicz, J. (1967). Etnografia w warszawskich towarzystwach naukowych i ich zastępnikach. *Lud* t. 51, 61-70.
- Michalski, J. (1958). „Słownik języka polskiego” Samuela Bogumiła Lindego w opinii współczesnych. *Historia Nauk Społecznych* z. 2, 203-220. Seria *Studia i Materiały z Dziejów Nauki Polskiej* t. 6.
- Michalski, J. (1977). Warunki rozwoju nauki polskiej w latach 1795-1862. W: B. Suchodolski (red.). *Historia nauki polskiej*, t. 3 (s. 3-351). Wrocław: Ossolineum.
- Moszyński, K. (1929). Stan obecny i potrzeby nauk etnologicznych. *Nauka Polska* t. 10, 246-249.
- Moszyński, K. (1938). Die polnische Ethnologie und Ethnographie seit dem Jahre 1925. *Baltoslavica. Biuletyn Instytutu Naukowo-Badawczego Europy Wschodniej w Wilnie* t. 3, 136-202.
- Nowosielski, A. (Marcinkowski A.) (1857). *Lud ukraiński*, t. 1-2. Wilno.
- Obrzędy... (1819). Obrzędy weselne ludu wiejskiego w guberni mińskiej, w powiecie borysowskim, w parafii hajeńskiej, obserwowane w latach 1800, 1-szym i 2-gim, z niektórymi piosnkami i ich zwyczajna nuta. *Tygodnik Wileński* r. 4, t. 7, nr 130, 1-18; nr 132, 81-104.
- Odezwa... (b.r.) *Odezwa w sprawie zbierania materiałów do folkloru wojennego*. Kraków: Polskie Archiwum Wojenne.
- Olszewski, W. (2001). *Patriotyzm i tolerancja. Nurt humanistyczny w polskiej myśli etnologicznej do drugiej wojny światowej wobec procesów etnicznych na Kresach*. Toruń.
- d’Omalius, J.J. (1852). *O plemionach rodzaju ludzkiego, czyli krótki zarys etnografii; O rasach ludzkich, czyli zasady etnografii* (przeł. W. P. [Wacław Przybylski]). Wilno.
- Oskar Kolberg... (2014). *Oskar Kolberg, 1814 – 1890* (oprac. K. Markiewicz). Radom, Warszawa: Muzeum Wsi Radomskiej.

- Paluch, A. (1983). *Malinowski*. Warszawa: Wiedza Powszechna.
- Paprocka, W. (2001). Instytucje i organizacje polskie na Kresach Wschodnich, 1920-1939. *Etnografia Polska* t. 45, 9-22.
- Piskurewicz, J. (1987). Warszawskie instytucje społecznego mecenatu nauki w okresie 1869-1906. W: B. Jaczewski (red.). *Życie naukowe w Polsce w II połowie XIX i w XX wieku. Organizacje i instytucje* (s. 58-105). Wrocław: Ossolineum.
- Polskie instytucje... (1919). Polskie instytucje i towarzystwa naukowe powołane do życia w okresie wojennym. *Nauka Polska* t. 2, 579-593.
- Poniatowski, S. (1917-1918). O metodzie historycznej w etnologii i znaczeniu jej wyników dla historii. *Przegląd Historyczny* t. 21, 303-319.
- Poniatowski, S. (1922) Zadania i przedmiot etnologii. *Archiwum Nauk Antropologicznych Towarzystwa Naukowego Warszawskiego* t. 2, 1-30.
- Posern-Zieliński, A. (1973). Kształtowanie się etnografii polskiej jako samodzielnej dyscypliny naukowej (do 1939r.). W: M. Terlecka (red). *Historia etnografii polskiej* (s. 29-113). Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.
- Posern-Zieliński, A. (1995). Studia etniczne w polskiej etnologii po roku 1945. Ich uwarunkowania, konteksty i nurty. *Lud* t. 78, 293-316.
- Punkta... (1805). Punkta do zebrania postrzeżeń i wiadomości w przedmiotach fizycznych w Wydziale Imperatorskiego Wileńskiego Uniwersytetu. *Nowy Pamiętnik Warszawski* t. 18, 354.
- Skład... (1922). Skład Instytutu Nauk Antropologicznych Towarzystwa Naukowego Warszawskiego w roku 1921/2. *Archiwum Nauk Antropologicznych Towarzystwa Naukowego Warszawskiego*, okładka.
- Sokolewicz, Z. (1987). Etnografia i etnologia. W: B. Suchodolski (red.). *Historia nauki polskiej*, t. 4, 1863-1918, cz. 3 (s. 861-885). Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.
- Sokolewicz, Z. (2007) Katedry, uczeni. W: J. Jasionowska i in. (red.). *Historia i współczesność warszawskiej etnologii. Zjazd absolwentów* (s. 10-33). Warszawa: Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej UW.
- Sprawozdanie... (1916). Sprawozdanie z działalności Grona Miłośników Ludoznawstwa Polskiego przy Muzeum Przemysłu i Rolnictwa w Warszawie (1915-1917). *Wisła* t. 20, 288-289.
- Sujkowski, A. (1919). W sprawie badania kultury polskiej. *Nauka Polska* t. 2, 77-97.
- Śniadecki, J. (1804-1814). *Teoria jestestw organicznych*, t. 1-2. Wilno.
- Staszic, S. (1819-1820). *Ród ludzki. poema dydaktyczne, Dzieła* t. 7-9. Warszawa.

- Towarzystwo... (1922). Towarzystwo Ludoznawcze we Lwowie [przedmowa]. *Lud* t. 21, 1-2.
- Udział... (1919). Udział Rządu Polskiego w popieraniu nauki. *Nauka Polska* t. 2, 599-602.
- Wrońska, J. (1992). Definicje etnografii i etnologii w polskich encyklopediach z drugiej połowy XIX i na początku XX wieku. *Etnografia Polska* t. 36, z. 1, 7-20.
- Zadrożyńska, A., Zamojska, D. (2002). Cezaria Anna Baudouin de Courtenay-Ehrenkreutz-Jedrzejewiczowa. Etnolog, profesor uniwersytetów w Wilnie, Warszawie i Londynie. W: E. Fryś-Pietraszkowa, A. Kowalska-Lewicka, A. Spiss (red.). *Etnografowie i ludoznawcy polscy. Sylwetki, szkice biograficzne*, t. 1 (s. 3-7). Kraków: Wydawnictwo Naukowe DWN, Polskie Towarzystwo Ludoznawcze.
- Zawiliński, R. (1887). O sposobie gromadzenia materiałów etnograficznych. *Wisła* t. 1, 43-48.
- Ziajka, F. (2010). Franciszek Gawełek (1884-1919). Etnograf, asystent Zakładu Antropologii Uniwersytetu Jagiellońskiego, profesor Uniwersytetu Lubelskiego. W: A. Spiss, Z. Szromba-Rysowa (red.). *Etnografowie i ludoznawcy polscy. Sylwetki, szkice biograficzne*, t. 3 (s. 85-93). Wrocław-Kraków: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze.
- Zienkiewiczowa, F. (1929). Projekt i uzasadnienie skorowidzów do wydawnictw etnograficznych Akademii Umiejętności. *Lud* t. 28, 1-16.



**Joanna Koźmińska**

j.m.kozminska@uw.edu.pl

Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej

Uniwersytet Warszawski

**Zofia Sokolewicz**

z.sokolewicz@uw.edu.pl

Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej

Uniwersytet Warszawski

**„LUD” 1895 – MANIFEST PROGRAMOWY  
ANTROPOLOGII/ ETNOLOGII/ ETNOGRAFII –  
– LUDOZNAWSTWA POLSKIEGO<sup>1</sup>**

**Lud 1895 - A founding manifesto of Polish  
anthropology/ethnology/ethnography**

**Streszczenie:** Wydanie we Lwowie przez Polskie Towarzystwo Ludoznawcze w 1895 roku pierwszego tomu „Ludu”, faktycznie pełniącego funkcję czasopisma ogólnokrajowego, było wielkim wydarzeniem. To „ZWAK”, „Wisła” i właśnie „Lud”, dzięki ruchliwości swoich twórców i ich rozległym krajowym oraz światowym kontaktom, mogły w podzielonym przez zaborców kraju stanowić forum wymiany myśli, przedstawiania dorobku etnologów, dzielenia się doświadczeniami. Czasopisma te przenosiły na grunt polski myśl Herdera i idee nurtu romantycznego, budując jeden z jakże istotnych dla kultury narodowej mitów założycielskich – mit kultury ludowej. Przyswajały anglosaskie teorie ewolucjonizmu oraz tak ważną dla nas koncepcję społeczeństwa pierwotnego i jego reprezentację w postaci kultury ludowej. Pierwszy tom „Ludu” był

---

<sup>1</sup> Niniejszy artykuł jest zmienioną wersją referatu „Rozważania wokół pierwszego tomu „Ludu”. Początki krytyki naukowej w etnologii polskiej”, wygłoszonego 25 września 2015 roku we Lwowie przez J. Koźmińską z okazji Jubileuszu 120-lecia Polskiego Towarzystwa Ludoznawczego.

swoistym Manifestem Programowym, którego następstwa można było obserwować w badaniach etnologicznych aż do końca lat 60. XX wieku. W artykule szczególna uwaga zwrócona została na początki krytyki naukowej w etnologii polskiej na przykładzie pierwszego tomu „Ludu” oraz innych czasopism etnograficznych z XIX i pierwszej połowy XX wieku. Jest to wyraz naszej niezgody na głoszony w latach 70. XX wieku pogląd, że tzw. etnografia tradycyjna reprezentowała przednaukowy etap rozwoju nauki, co spychało rezultaty jej badań do lamusa. Temu wnioskowaniu sprzyjała sytuacja zmiany paradygmatu, co wydawało się stawiać nieprzekraczalne granice między „tradycyjną” i „nową” etnografią. Czy jednak dość starannie odczytujemy stare teksty? Jak je obecnie interpretujemy? Powstają liczne pytania o rozumienie zasad krytyki naukowej kiedyś i dziś. Jaką naukę możemy wyciągnąć ze starych tekstów?

**Słowa kluczowe:** etnologia, antropologia kulturowa, etnografia, historia etnologii, krytyka naukowa, kultura ludowa, społeczeństwo pierwotne, Polskie Towarzystwo Ludoznawcze.

**Abstract:** The importance of the first issue of *Lud* (1895) consisted in its character of a manifesto. It presented a proposal of ethnological research in Poland to be carried out in practice until the end of 1960s. At the same time it marked the beginning of more critical approach in the discipline, as well as the programme of social engagement of Polish intelligentsia in collecting information about the folk culture. In a country divided by the partitions of Poland between Russia, Prussia, Austria it was *Lud* that together with *ZWAK* and *Wisła* provided the intelligentsia educated in different foreign universities with a forum for exchange of thoughts and experiences, discussion of research, theory, new philosophy currents (evolutionism, the concept of primitive society), etc., preparing Polish scholars and intellectuals for taking part in debates within the international academic world. On the other hand, the form provided by *Lud* resulted instrumental for construction of one of the fundamental Polish national myths: the one of folk culture.

**Keywords:** ethnology, cultural anthropology, ethnography, ancient society, Polish Ethnological Society.

Zdaniem etnologów większość społeczności ludzkich w obrzędach podtrzymujących jedność wspólnoty, a także w chwilach zasadniczych zmian, wraca do mitów założycielskich, by – jak pisała Anna Zadrożyńska – „powtarzać czas początku”, przywracać stan ładu i harmonii.

Znajdujemy się dziś w szczególnej sytuacji – od niedawna obowiązuje nowa ustawa o nauce i szkolnictwie wyższym. Nie uzyskała ona naszej aprobaty i z wielkim niepokojem oczekujemy jej skutków. Jest to więc właściwy moment, by przypomnieć czas konstituowania się podstawowych zasad naszej dyscypliny, swoistej trójnauki: antropologii, etnologii, etnografii, zwanej pierwotnie w naszym kręgu kulturowym ludoznawstwem.

Pierwszy tom „Ludu” został przez nas potraktowany symbolicznie jako tekst założycielski, który nie tylko powstał w szczególnym dla naszego kraju kontekście politycznym, lecz który określił także obowiązującą niemal w całości do dziś formułę uprawiania naszych dyscyplin, a także ich misję społeczną.

## **Polskie czasopiśmiennictwo etnograficzne XIX wieku**

Pierwszy tom „Ludu”, wydany w 1895 roku we Lwowie jako organ Polskiego Towarzystwa Ludoznawczego, był plonem jednej z wielu inicjatyw naukowych, oświatowych i społecznych, które pod koniec XIX wieku podejmowali Polacy w Galicji. W tym czasie nie tylko powołano liczne stowarzyszenia gospodarcze (np. Kasy Stefczyka), pisma oświatowe (m.in. „Pszczółka”), ale także podjęto działalność polityczną (1895 – Stronnictwo Ludowe), która doprowadziła do wyboru polskich chłopów do parlamentu galicyjskiego. Był to istotny sygnał dla środowisk akademickich, że należy zintensyfikować zainteresowania kulturą wsi. Sprzyjał temu prężny rozwój Uniwersytetu Lwowskiego, na którym w XIX wieku wykładali wybitni uczeni różnych specjalności, m.in. Kazimierz Twardowski, Mychajło Hruszewski, Szymon Aszkenazy i Oswald Balzer. Warto przypomnieć, że Antoni Kalina<sup>2</sup>, pierwszy redaktor naczelny „Ludu”, był profesorem i rektorem tegoż uniwersytetu, zaś

---

<sup>2</sup> Antoni Kalina (1846-1906), wybitny sławista, ludoznawca, społecznik, członek Akademii Umiejętności w Krakowie i wielu innych stowarzyszeń naukowych, pełnił urząd rektora Uniwersytetu Lwowskiego, wtedy Franciszkańskiego, w 1904 roku.

Iwan Franko<sup>3</sup>, znakomity ukraiński pisarz i poeta, autor opublikowanego w pierwszym tomie „Ludu” artykułu programowego, od 1944 roku jest patronem lwowskiej uczelni.

„Lud” był trzecim z kolei, po „Zbiorze Wiadomości do Antropologii Krajowej” („ZWAK”)<sup>4</sup> i „Wiśle”<sup>5</sup>, czasopismem antropologicznym/etnologicznym/etnograficznym na ziemiach polskich okresu rozbiorów. Jego powstanie świadczyło o sile środowiska ludoznawczego oraz szerokiej potrzebie prowadzenia i popularyzacji badań naukowych.

Powstanie w trzech ośrodkach polskiego życia naukowego trzech samodzielnych wydawnictw periodycznych poświęconych tym samym zagadnieniom świadczy o czymś więcej jeszcze niż o podjęciu przez każdy z tych ośrodków samodzielnej inicjatywy w kierunku zorganizowania i pomnożenia pracy badawczej (Kutrzebianka 1948: 19).

Po wielu latach kształcenia inteligencji polskiej w przeważającej mierze poza krajem, nawiązywania przez nią kontaktów międzynarodowych, uczonym skupionym wokół nowopowstałych czasopism oraz w Akademii Umiejętności w Krakowie (1874), w tym zwłaszcza w komisji antropologiczno-archeologicznej i etnograficznej, nie tylko udało się zaspokoić potrzebę badania naszej kultury, jej początków oraz kultury różnych warstw społecznych, w tym kultury ludowej, lecz także skupić się na sprawach świadomości polskości, świadomości bycia wspólnotą. Wiązało się to z przeniesieniem na grunt polski refleksji teoretycznej i standardów badawczych światowej antropologii, etnologii, etnografii.

---

<sup>3</sup> Iwan Franko (1856-1916), z wykształcenia filolog klasyczny, językoznawca i literaturoznawca języka ukraińskiego, był aktywnym działaczem społeczno-politycznym, członkiem Towarzystwa Historycznego we Lwowie, zajmował się także etnografią, folklorem i sławistyką.

<sup>4</sup> „Zbiór Wiadomości do Antropologii Krajowej” – pierwsze polskie naukowe pismo etnograficzne i folklorystyczne, wydawane w latach 1877-1895 przez Komisję Antropologiczną Akademii Umiejętności w Krakowie. Jego kontynuacją były „Materiały Antropologiczno-Archeologiczne i Etnograficzne” (1896-1919).

<sup>5</sup> „Wisła” – miesięcznik geograficzno-etnograficzny, wydawany w latach 1887-1905 i 1916-17 w Warszawie, w którym publikowane były teksty etnograficzne i folklorystyczne oraz recenzje i przekłady, uznawany za jedno z najlepszych ludoznawczych czasopism w Europie.



Tymczasem jednak zaszedł fakt nadzwyczaj ważny dla rozwoju nauki etnografii w Polsce, utworzenie Komisji Antropologicznej Akademii Umiejętności w Krakowie. Towarzystwa Etnograficzne w Paryżu i w Londynie powstałe w pierwszej połowie w. XIX w związku z rozwojem nauk przyrodniczych, w drugiej połowie stulecia zostały przekształcone w Towarzystwa Antropologiczne, które objęły swym zakresem badawczym całość zagadnień związanych z człowiekiem jako jednostką fizyczną i z jego kulturą pierwotną i tradycyjną. Ten sam zakres objęły kolejne Towarzystwa Antropologiczne w Moskwie, Wiedniu, Monachium, Florencji, Sztokholmie, jak również utworzona uchwałą 1873, a ukonstytuowana w marcu 1874 Komisja Akademii Umiejętności w Krakowie (Kutrzebianka 1948: 16).

„Lud”, „ZWAK” i „Wisła” funkcjonowały w praktyce jako czasopisma ogólnokrajowe, łączyły środowiska etnografów polskich ze sobą i ze światem. Dzięki ruchliwości swoich twórców i ich rozległym kontaktom mogły, w podzielonym przez zaborców kraju, stanowić forum wymiany myśli i dzielenia się dorobkiem i doświadczeniami. Na grunt Polski przenosiły myśl filozofów XVII, XVIII i XIX wieku, idee nurtu romantycznego. Przyswajały w Polsce anglosaskie teorie ewolucjonizmu i tak istotną dla nas koncepcję społeczeństwa pierwotnego oraz jego reprezentację w postaci kultury ludowej, budując jeden z tak ważnych dla kultury narodowej mitów założycielskich – mit kultury ludowej. W ogromnej mierze było to zasługą redaktorów, autorów i współpracowników nowopowstałych czasopism. Istotną rolę w kształtowaniu czasopism odgrywały bowiem osobiste i instytucjonalne kontakty międzynarodowe, doświadczenia z okresu studiów i pobytów zagranicznych, stała wymiana informacji, widoczna choćby w sprawozdaniach z kongresów i w recenzjach. Wszystko to przyczyniło się do sukcesu, jaki odniosły wszystkie trzy czasopisma i ich zespoły redakcyjne na etnograficznej mapie ówczesnej Europy.

Przyjrzyjmy się zatem sylwetkom pierwszych redaktorów, aby prześledzić ich wpływ na kształt i zawartość czasopism, ze szczególnym uwzględnieniem kierunków i miejsc studiów. Izidor Kopernicki („ZWAK”), Jan Karłowicz („Wisła”) i Antoni Kalina („Lud”) to postaci bardzo różne, które jednak, przy odmienności charakterów i biografii, posiadają liczne wspólne cechy. Wybitni Polacy, o silnym poczuciu odpowiedzialności obywatelskiej, rozległych horyzontach, wielostronnym wykształceniu, ugruntowanych postawach naukowych z wyraźną misją

społeczną. Ich zainteresowania skupiały się wokół szeroko rozumianej humanistyki z elementami nauk przyrodniczych. Kopernicki studiował medycynę, antropologię i fizjologię, a w późniejszych latach, po pobycie na Bałkanach, przejawiał zainteresowania slawistyczne. Karłowicz z wykształcenia był historykiem i językoznawcą, a z zamiłowania etnografem, zaś Antoni Kalina historykiem, filologiem polskim, klasycznym i slawistą.

Imponująca jest lista europejskich miast, w których uczeni ci studiowali lub uczestniczyli w wykładach. Obejmuje ona Paryż, Heidelberg, Berlin, Halle, Moskwę, Petersburg, Brukselę, Belgrad, Pragę, Kijów, Wrocław. Studia i pobyty zagraniczne pozwoliły na nawiązanie kontaktów międzynarodowych, tak przydatnych w późniejszej działalności naukowej i wydawniczej. Bezcenna okazała się znajomość aktualnej literatury zagranicznej – książek i czasopism, wiedza o problemach współczesnej Europy, dobre przygotowanie merytoryczne, ciekawość i otwartość na nowe teorie naukowe. To stanowiło kapitał, z którym w podzielonym kraju tworzone pierwsze naukowe polskie periodyki etnograficzne. Misja wydawania ich w języku polskim była podyktowana warunkami społecznymi oraz politycznymi. Upowszechnienie wiedzy o naukach antropologicznych postrzegano jako jeden z elementów sprzyjających zacieśnianiu poczucia jedności narodu polskiego.

O ile „ZWAK” był prekursorem, który przecierał „etnograficzne” szlaki następcom, to „Wisła”, przez publikowanie omówień najnowszej literatury specjalistycznej, recenzji czasopism zagranicznych i sprawozdań z europejskich konferencji, wprowadziła wyższe standardy naukowego dyskursu<sup>6</sup>. W artykule napisanym na półwiecze Polskiego Towarzystwa Ludoznawczego Jan Czekanowski, ówczesny redaktor „Ludu”, oceniał:

„Wisła” stanowiła chlubę nauki polskiej, gdyż była najlepszym czasopismem ludoznawczym w Europie, z którym nasz skromny „Lud” nie mógł się równać, opierała się w dodatku o liczniejszy zespół poważnych współpracowników (Czekanowski, 1939-45: 36).

---

<sup>6</sup> Lista czasopism recenzowanych na łamach „Wisły” obejmuje szeroki wachlarz europejskich i amerykańskich wydawnictw, m.in. „Melusine” (Karłowicz inspirował się francuskimi czasopismami), „Revue des Traditions Populaires”, „Folk-lore Journal”, „Journal of American Folklore”, „Am Urquell”, „Kijevska Starina”, „Archivo per lo Studio”, „Český lid: Etnologický časopis”, „Zeitschrift des Vereines für Volkskunde” i inne.

Zasługą redaktora „Wisły” było przeszczepienie na grunt rodzimej myśli etnologicznej teorii twórców anglosaskiej szkoły ewolucjonistycznej: Tylora, Spencera i Morgana, co w konsekwencji doprowadziło do ukazania się pierwszych polskich tłumaczeń *Cywilizacji pierwotnej* (1896) oraz *Spółczeństwa pierwotnego* (1887). Karłowicz był również tym badaczem, który do polskiego języka naukowego wprowadził termin „folklor”, po raz pierwszy opisany przez Williama Thomsa w 1846 roku, czym zapoczątkował ożywioną dyskusję na łamach pisma.

Biografie naukowe twórców pierwszych czasopism wskazują, że polska antropologia/etnologia/etnografia zrodziły się i rozwijały, podobnie zresztą jak w pozostałych krajach europejskich i Stanach Zjednoczonych, na gruncie szeroko pojętej humanistyki, historii, prawa, filologii, językoznawstwa, sztuk pięknych i muzyki, ale także nauk eksperymentalnych. Co decydowało o tym, że tak różnie wykształceni badacze, a częstokroć także amatorzy i kolekcjonerzy, poświęcali się antropologii, etnologii, etnografii? Zapewne inspirowało ich pytanie, stawiane od dawna, a zaktualizowane w XIX wieku przez prace Karola Darwina: czy jako ludzie jesteśmy jednym gatunkiem, skoro tak bardzo różnimy się od siebie? Kwestia jedności w różnorodności podejmowana była już w starożytności. Zwróćmy uwagę, że greckie słowo *homos* znaczy „taki sam”, „jednakowy”, zaś łacińskie *homo* oznacza „człowieka”. Zatem jako ludzie jesteśmy w pewien sposób jednakowi, choć zróżnicowani. Pytaniu temu w epoce powstawania państw narodowych postawiono pozornie przeciwstawne pytanie o to, co nas łączy w mniejszych grupach, co decyduje o tym, że czujemy się wspólnotą – lokalną, regionalną, narodową. To te dwa typy pytań nurtowały społeczeństwa Europy XIX i XX wieku. I to one leżą u podstaw antropologii /etnologii/ etnografii.

### **Pierwszy tom „Ludu” – założenia programowe ludoznawstwa i „tradycyjnej” etnografii**

Wróćmy do początków i pierwszego tomu „Ludu”. Naszym zamiarem nie jest jednak szczegółowe rekonstruowanie okoliczności jego powstania i historii etnologii tamtych lat, lecz refleksja wokół nakreślonego w nim programu i jego wpływu na późniejsze losy

ludoznawstwa polskiego<sup>7</sup>. Podejmujemy ją z perspektywy dzisiejszej antropologii, skupiając uwagę na tych elementach, które pozwalają postrzegać tamten okres jako początek naukowej antropologii/etnologii/etnografii.

Pierwszy tom „Ludu” nazywamy Manifestem, mimo iż formalnie nie miał on takiego charakteru. Jednakże zarówno *Słowo od Redakcji*, którego autorem był najprawdopodobniej Kalina, jak i artykuł Franki, odwołują się do zasad aktualnych do dziś w naszych dyscyplinach. Pierwszą z nich jest ciągłość. Pisze o niej Kalina, zwracając uwagę, że tytuł czasopisma nawiązuje do Kolbergowskiego *Ludu*, a pośrednio do słynnego listu Kołłątaja do Jana Maja (1802), w którym, domagając się opisu ludu, autor dokonał jednocześnie swoistego aktu politycznego, uznając ludność wiejską i jej kulturę za godne zainteresowania i dokumentowania na równi z innymi warstwami społecznymi.

Drugą zasadę, bezpośrednio nawiązującą do podstawowego pytania antropologii o jedność gatunku ludzkiego i różnorodność kultury w przestrzeni i w czasie, znajdujemy w tekście Franki, podejmującym tematykę kultury społeczeństwa pierwotnego. Uderza w nim doskonała znajomość dorobku światowego ludoznawstwa i różnorodności poglądów jego twórców, których łączył wspólny przedmiot badań – kultura pierwotna. XIX-wieczni badacze interesowali się jej początkami, tymi najprostszymi elementami, które stanowiły dowód twórczej myśli człowieka, nastawionej zrazu na umożliwienie mu przetrwania, ale zawierającej w sobie zapowiedź przyszłych wynalazków i znaczenia, jakie dla ekspansji gatunku miała potęgująca się różnorodność. Franko podzielał przekonanie o potrzebie prowadzenia wyjaśnień typu genetycznego:

Nie zapominajmy, że poznanie ewolucji dziejowej pewnej instytucji, pewnego wierzenia, pewnego systemu myślowego, jest pierwszym, podstawowym warunkiem rozumienia tej rzeczy, jest dobrą połową jej rozumienia, które bez tego będzie zazwyczaj abstrakcyjne i arbitralne (1895: 8).

---

<sup>7</sup> Istnieje bogata i wyczerpująca literatura dotycząca historii etnologii i folklorystyki przełomu XIX i XX wieku. Wielu znamienitych autorów zajmowało się tym tematem, by wymienić Annę Kutrzebiankę, Jana Czekanowskiego, Olę Gajekową, Juliana Krzyżanowskiego, Helenę Kapełuś, Wiesława Bieńkowskiego, Małgorzatę Terlecką, Zbigniewa Jasiewicza, Aleksandra Posern-Zielińskiego, Violetę Krawczyk-Wasilewską, Zygmunta Kłodnickiego, a także Zofię Sokolewicz, współautorkę tego tekstu.

W artykułach opublikowanych w pierwszym tomie „Ludu” znajdujemy zarówno rozważania o pierwotnej rodzinie, jak i o wędrowności ludów aryjskich. Uwaga redakcji skupia się na tym co „pierwotne”, co leżało u samych początków kultury i stanowiło rdzeń badanej instytucji, co pierwsze wyłania się z mroków historii człowieka. Poszukiwania istoty natury ludzkiej w „dobrym” lub „złym” dzikusie, poparte odkryciami geologicznymi i archeologicznymi o historii Ziemi i człowieka oraz teorią ewolucji, dominowały w owym czasie nie tylko w środowisku naukowym, ale również w kręgach intelektualnych społeczeństwa polskiego (*Lalka, Emancypantki* i szerzej literatura modernistyczna). Przenosiły się także na system edukacyjny. Ugruntowywały je artykuły na temat pochodzenia instytucji społecznych, genezy ludów etc., systematycznie publikowane w „Ludzie”. Trzeba jednak podkreślić, że ich autorzy nie redukowali procesów kulturowych wyłącznie do ewolucji. Franko (1895: 7) podkreślał na przykład fakt przejmowania przez kulturę ludową wiedzy warstw oświeconych, podkreślając znaczenie procesu dyfuzji.

Nie jest przypadkiem, że w tytułach pierwszych prac etnologicznych o charakterze syntezy pojawiały się takie określenia jak „społeczeństwo pierwotne”, „cywilizacja pierwotna” czy „ludy pierwotne”. W drugiej połowie XIX wieku rozpoczął się bowiem proces nazwany przez Adama Kupera (2009) „wynajdywaniem społeczeństwa pierwotnego” jako głównego przedmiotu badań antropologii. Proces ten w odniesieniu do etnografii polskiej analizowała Zofia Sokolewicz (2015), powołując się na dużo wcześniejsze słowa Włodzimierza Antoniewicza (1952) o społeczeństwie pierwotnym jako „wspólnym przedmiocie badań zarówno archeologii, jak i etnologii”. Wprost pisał o tym także Stanisław Poniatowski we *Wskazówkach dla studiujących etnologię na Uniwersytecie Warszawskim*:

Etnologia ogólna zwana też historią kultury pierwotnej bada kulturę pierwotną tj. wytwory kulturowe przekazywane jedynie drogą tradycji ustnej wśród ludów cywilizowanych... Etnografia zwana też w zastosowaniu do ludów europejskich ludoznawstwem bada ludy niecywilizowane i przedcywilizacyjne stadia rozwojowe ludów cywilizowanych, dąży do wyjaśnienia genezy ludów (1936: 1).

Należy podkreślić, że pogląd ten leżał u podstaw programu studiów etnologicznych na polskich uniwersytetach co najmniej do czasu ich korekty, bo jeszcze nie zasadniczej zmiany, w latach 60. XX wieku. Wyrażało się to w nazwie i sylabusie przedmiotu „Etnografia Społeczeństw

Pierwotnych”, który poświęcony był głównie omówieniu początków kultury ludzkiej<sup>8</sup>. Podczas zajęć, pomyślanych jako pewnego rodzaju perspektywa dla przedmiotu „Etnografia Polski”, dokonywano przeglądu różnych kultur na różnych kontynentach i w różnych czasach. Mogło to skłaniać studentów do ujmowania kultury ludowej jako typologicznie późniejszej formy tego samego łańcucha rozwojowego, a także, zapewne wbrew zamierzeniom twórców i wykonawców programu, utrwalania wynoszonego ze szkoły myślenia ewolucjonistycznego.

Zerwanie z koncepcją społeczeństwa pierwotnego, odejście od sojuszu z archeologią, było, zarówno na gruncie etnografii polskiej, jak i antropologii anglosaskiej, prawdziwą rewolucją w sposobie myślenia o kulturze<sup>9</sup>. Przeglądając tomy „Ludu” od lat 70. XX w., kiedy to odnotowujemy początki tej zmiany, widać, jak trudno było wielu badaczom zmienić sposób myślenia zakorzeniony jeszcze w programie ogłoszonym w 1895 roku i odejść od koncepcji badania elementów najstarszych, niekoniecznie nazywanych pierwotnymi, choć często nadal tak rozumianymi. Przykładem może być definiowanie przedmiotu etnografii jako kultury typu archaicznego, myślenia archaicznego, jeszcze w dyskusjach lat 70. XX w. (Benedyktowicz, Robotycki, Stomma, Tomicki, Wasilewski 1980).

Pierwszy tom „Ludu” jest kluczowy nie tylko dla zrozumienia późniejszej linii programowej tego czasopisma, lecz także charakteru polskich badań etnograficznych prowadzonych przez ponad pół wieku od jego pojawienia się. Jakie elementy o tym zdecydowały? Co znalazło się w tym programie, zarówno w sferze metodologicznej, jak i społecznej, że okazał się on tak trwały?

---

<sup>8</sup> Zalecana lektura do tych zajęć obejmowała m.in. *Rodovoe Obszczestvo i Matrijarchat* M.O.Kosfena, prace E. i J. Lipsów o początkach cywilizacji, a także dzieła L. H. Morgana i klasyków ewolucjonizmu.

<sup>9</sup> Na marginesie rozważań o społeczeństwie pierwotnym jako przedmiocie ludoznawstwa warto podkreślić, że wiktoriańskie rozumienie „pierwotności”, którym zajmuje się wspomniany Kuper (2009), jest nie dość jeszcze w naszej literaturze rozpracowane. Jest niezmiernie interesujące, jak w XIX wieku w praktyce społecznej łączono ochronę aborygenów australijskich ze zwalczaniem okrucieństwa wobec dzieci i zwierząt, walką o zniesienie niewolnictwa i prawa kobiet. Świadczą o tym nazwy stowarzyszeń zakładanych w Stanach Zjednoczonych i Wielkiej Brytanii w celu obrony słabszych, likwidacji nierówności i walki z okrucieństwem (zob. Hacking 1992). Historia Królewskiego Instytutu Antropologicznego, u którego początków leżała kwakerska inicjatywa ochrony aborygenów (The Aborigines Protection Society), może być tu także dobrym przykładem (zob. Stocking 1971).

W tekstach Kaliny i Franki ważne miejsce zajmuje tradycja, rozumiana jako istotny mechanizm ciągłości kultury, który musi być dokumentowany jako element spajający wspólnoty ludzkie, w tym wspólnoty narodowe. To ostatnie obu badaczom wydaje się godne podkreślenia. Jednocześnie uznają oni rodzimość za element trwałości wspólnoty, decydujący dla jej istnienia, dla utrzymywania światowej różnorodności kultur. Taka postawa badawcza określa konieczność współpracy naukowej, wymiany informacji między przedstawicielami różnych dyscyplin. Sojusznikami antropologii, etnologii, etnografii są więc nie tylko historia, archeologia czy językoznawstwo porównawcze, ale i nauki przyrodnicze – o ziemi i rasach ludzkich – które wspierają humanistykę.

Kolejną, niezmiernie ważną cechą programu nakreślonego w „Ludzie” była deklaracja prowadzenia krytyki naukowej. Już w *Słowie Wstępnym* przeczytać można, że jednym z zadań czasopisma jest „przegląd prac polskich i obcych, które poddawać będziemy naukowej ocenie [...] z zaznaczeniem starania ażeby krytyka była przedmiotową i sprawiedliwą” (s. 2). Jak krytykę naukową rozumieci redaktorzy czasopisma? Do obowiązków każdego badacza tamtych czasów należało wyczerpanie istniejącego, a dostępnego mu zasobu źródłowego. Do niego należała ocena autentyczności i wiarygodności źródła. Pozostawało to w zgodzie ze sformułowaną przez Władysława Semkowicza definicją źródła jako „śladu przeszłości” i przyjętym przez historyków, za Leopoldem von Ranke, twierdzeniem, że historyk ma dochodzić do tego „jak to istotnie było” (*wie es eigentlich gewesen*). O poprawności wniosków na temat tego, w jakim stopniu źródło odbija rzeczywistość, decydowała zaś zgoda wszystkich specjalistów z danego pola badań.

Wymagania te spełniają zamieszczone w pierwszym tomie „Ludu” artykuły. Część z nich to niezmiernie szczegółowe teksty opisowe, inne mają przyczynkarski charakter, lecz mimo to dobrze wpisują się we wstępnie zarysowany przez Kalinę i Franko szkic widzenia świata w jego jedności i różnorodności<sup>10</sup>. Uważnego Czytelnika uderza rozległa wiedza autorów, ich znajomość światowej literatury, publikowanej przecież w różnych językach<sup>11</sup>. Chylimy głowę przed niezwykłą erudycją Franki,

---

<sup>10</sup> Do ponownej lektury pierwszego tomu „Ludu” nie powinien zniechęcać nas język. Pamiętajmy, że każda epoka ma swoją konwencję językową. Ważna jest treść, nawet ukryta pod trudnym językiem.

<sup>11</sup> W tym zapewne tkwią korzenie opowieści badaczy starszej generacji o tym, jak jeszcze w latach 50. XX w. żaden z Mistrzów nie pytał studenta, jakie zna języki, zakładając, że musi sobie dać radę z każdym.

który był w stanie nie tylko wyliczyć, ale i krytycznie omówić cytowane teksty. Podkreślał przy tym, że „ludoznawstwo obejmuje wiele dziedzin i tym samym sięga po teorie wielu dyscyplin”. To zaś oraz użycie „metod wypracowanych przez inne dyscypliny może być źródłem pomyłek” (Franko 1895: 8). Zdanie to zda się brzmieć jak ostrzeżenie, zwłaszcza w dobie współczesnej interdyscyplinarności.

Na łamach „Ludu”, „ZWAK” i „Wisły”, a także dziesiątek pism regionalnych powstałych w XIX wieku w celu dokumentowania kultury ludowej, podobnie zresztą jak w programach opracowanych później, przed I wojną światową i po niej, choćby przez Cezarię Baudouin de Courtenay Ehrenkreutz Jędrzejewiczową, widać wielką dbałość o gromadzenie i analizę źródeł. I choć na pierwsze prace dokumentacyjne, wykonywane często przez amatorów, patrzemy dziś z pewnym dystansem, to jednak nie sposób zaprzeczyć, że ich autorzy dbali o poprawną formę, o zasadę uporządkowania przytaczanych faktów, wskazywania na relacje między nimi. Co więcej, w drugiej połowie XIX wieku, zwłaszcza w „Wiśle”, pojawia się troska o wykazywanie współzależności między faktami a łączącymi je zasadami, wyraźne jest także dążenie do ścisłości, tj. zgodności prowadzonej argumentacji z prawami logiki. Z kolei recenzje pisane są w zgodzie z przyjętą w XIX wieku zasadą, że o ocenę poprawności i prawdziwości badania należy zwracać się do wszystkich specjalistów w danej dziedzinie, zaś w podtekście wielu artykułów pojawiają się pytania natury filozoficznej.

O ile w omówieniach recenzyjnych, zarówno książek, jak i czasopism, widać dużą staranność, to wyraźnie mniejszą uwagę poświęcano rozbirowi struktury teorii, ukrytym w niej założeniom. To zapewne było jedną z przyczyn krytyki tradycyjnej etnografii w przededniu zmiany paradygmatu. Badaczy II połowy XX wieku nurtowało nie tylko pytanie o to, jak myśli badany tubylec, ale także o to, w jakim stopniu własne myślenie badacza wpływało na końcowy rezultat badań. Stopniowe podważanie przekonania o źródle jako wiernym odbiciu rzeczywistości, zapoczątkowane w latach 60. XX wieku, oraz zmiana sposobu krytyki prac historycznych, czego symbolem stały się książki Haydena White’a, doprowadziły do zasadniczego zwrotu w metodach krytycznej analizy źródeł, zmieniając status „źródła” w badaniach i nakładając na badaczy obowiązek skupienia się na tekście jako na narracji, a także na samym badaczu jako autorze tekstu, na jego sposobie myślenia.

Znamienny w tym kontekście jest tytuł książki Anny Kutrzeby-Pojnarowej *Kultura ludowa i jej badacze. Mit i rzeczywistość* (1977) oraz



refleksja, którą podjął Wojciech J. Burszta (2014), zastanawiając się nad mityzacją, jakiej poddano kulturę ludową. Jest to tok myślenia obcy twórcom „Ludu”, co nie znaczy, że jest on całkowicie fałszywy. Jego pojawienie się oznacza po prostu kolejne w rozwoju nauki ożywcze zwątpienie, zwątpienie w dokładność naszego poznania. Nie ma wątpliwości, że istnieje mit kultury ludowej. Co więcej, należy on do kilku mitów założycielskich naszej wspólnoty narodowej. Czy jednak to, co nazywamy kulturą ludową, jest jedynie wyobrażeniem? XIX-wieczni ludoznawcy stworzyli działającą do dziś prężną sieć terenowych oddziałów PTL, których członkowie gromadzą informacje o lokalnej kulturze. Czy wszyscy oni zbierają tylko swoje o kulturze ludowej wyobrażenia? Co z programu „Ludu” nadal tkwi w naszym myśleniu o kulturze ludowej? O kulturze?

### **Powrót do źródeł?**

W konsekwencji krytyki zapoczątkowanej w latach 70. XX wieku, w dyskursie etnologicznym badania określane jako tradycyjne zostały w większości odrzucone. Miała powstać „nowa etnografia”, witaliśmy pojawienie się nowego paradygmatu. W ślad za tym poszła zmiana autorytetów, gorączkowe zapoznawanie się z nową literaturą, odrzucanie – a raczej pomijanie – starej. Powstaje zasadnicze pytanie o znaczenie tego klasycznego dorobku dla nas dzisiaj. Może właśnie nadszedł czas, by ten surowy osąd zweryfikować? Czy różnice paradygmatów tworzyły nieprzekraczalne granice między różnymi okresami w nauce? Czy wyniki badań prowadzonych zgodnie ze wskazaniami zawartymi w „Ludzie” są bezużyteczne i czy nie wynika z nich określona nauka na przyszłość? Czy niepotrzebne jest nam poczucie ciągłości?

Niezależnie od tego, jak oceniamy dziś elementy programu określonego w pierwszym tomie „Ludu”, wszyscy chyba zgodzimy się, że nadal jesteśmy trójnauką: antropologią, etnologią, etnografią. Jesteśmy antropologią w sensie ogólnej nauki o człowieku, pytającej, czy na pewno jesteśmy jednym gatunkiem, co nas dzieli i co nas łączy, jakie to ma konsekwencje dla naszego działania, stosunku do mniejszości, stosunku do obcych, stosunku do inności? W tym przypadku jesteśmy etnologią, porównawczą nauką badającą wspólnoty ludzkie. Jesteśmy humanistami, gdyż posługujemy się pojęciami analitycznymi, jak tekst, narracja, język, tożsamość, zakaz, etc., wykształconymi na gruncie humanistyki.

Ale jesteśmy także empirykami w tym sensie, że podstawą naszych ustaleń są badania terenowe, niezbędne w tak dynamicznie zmieniającym się świecie uważne przyglądanie się zachowaniom jednostek i właściwym im sposobom widzenia świata wyrażającym się w działaniach zbiorowych. Towarzyszy temu świadomość nadrzędnego celu badań, którym jest – za Darwinem – ustalenie tego, co nas łączy jako gatunek. Będąc humanistami, nie możemy jednak lekceważyć dziedzictwa pozostawionego nam przez Alfreda Reginalda Radcliffe-Browna i Bronisława Malinowskiego, dążących do ustalania praw funkcjonowania społeczeństwa i klasyfikujących antropologię jako *science*. Nie wolno nam też zapomnieć, że ci z naszych poprzedników, którzy dążyli do ścisłości, jak Claude Lévi-Strauss i Gregory Bateson, wiązali kulturę z umysłem. Dla tego ostatniego różnica, która czyni różnicę, sprawia, że inność staje się trudna do przyjęcia. W pewnym stopniu, dzięki udziałowi Margaret Mead i Batesona w cyklu tzw. Małych Konferencji organizowanych w Stanach Zjednoczonych od 1941 roku, byliśmy u początków trudnego do jednoznacznego zaszeregowania kognitywizmu. Nasze dziedzictwo jest zróżnicowane, ale nie ma powodu, byśmy o którejs z jego części zapominali. I dlatego trudno nas zaszeregować wyłącznie jako humanistykę. Zależnie od potrzeby i celu badań nawiązujemy bowiem różne sojusze, podejmujemy różne formy współpracy nie tylko z humanistami, ale także z przedstawicielami nauk społecznych i eksperymentalnych. O tym wszystkim powinniśmy móc nadal decydować sami, bo to my określamy szczegółowy przedmiot i sposób badania. I powinno to być nadal pozostawione nam.

## BIBLIOGRAFIA

- Bateson, G. (1972). *Steps to an Ecology of Mind*, Chicago: University of Chicago Press.
- Bateson, G. (1996). *Umysł i przyroda - jedność konieczna* (przeł. A.Tanalska-Dulęba). Warszawa, PIW.
- Benedyktowicz, Z., Robotycki, Cz., Stomma, L., Tomicki, R., Wasilewski, J.S. (1980). Antropologia kultury w Polsce - dziedzictwo, pojęcia, inspiracje. Materiały do Słownika. *Polska Sztuka Ludowa*, 34(1), 47-60.
- Brzezińska, A.W., Czachowski, H. (2016). *Wielkopolanin we Lwowie: Antoni Kalina (1846-1906) - slawista i etnograf*. Wrocław: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze.

- Burszta, W.J. (2014). Etnografia ludowości. W: B. Fatyga, R. Michalski (red.). *Kultura ludowa: teorie, praktyki, polityki*, s. 107-133. Warszawa: Instytut Stosowanych Nauk Społecznych.
- Czekanowski, J. (1946). Półwiecze Towarzystwa Ludoznawczego. *Lud*, 36, 33-89.
- Franko, I. (1895). Najnowsze prądy w ludoznawstwie. *Lud*, 1, 4-16.
- Hacking, I. (1992). World-Making by Kind-Making: Child Abuse for example. W: M. Douglas, D. Hull (red.). *How Classification Works: Nelson Goodman among the social sciences*, s.180-238. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Jasiewicz, Z. (2011). *Początki polskiej etnologii i antropologii kulturowej (od końca XVIII wieku do roku 1918)*. Poznań: Wydawnictwo Instytutu im. Oskara Kolberga.
- Kapełuś, H., Krzyżanowski, J.(red.) (1982). *Dzieje folklorystyki polskiej 1864-1916*. Warszawa: PWN.
- Krawczyk-Wasilewska, V. (1995). O folklorystyce polskiej w stulecie Ludu. *Lud*, 78, 69-80.
- Kuper, A. (2009). *Wymyślanie społeczeństwa pierwotnego transformacje mitu* (przeł. T. Sieczkowski, A. Dąbrowska). Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Kutrzeba-Pojnarowa, A. (1977). *Kultura ludowa i jej badacze. Mit i rzeczywistość*. Warszawa: Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza.
- Kutrzebianka, A. (1948). *Rozwój etnografii i etnologii w Polsce*. Kraków: Polska Akademia Umiejętności.
- Poniatowski, S. (1936). *Wskazówki dla studiujących etnologię ogólną i etnografię obcą na Uniwersytecie Józefa Piłsudskiego w Warszawie*. Maszynopis. Archiwum PTL.
- Posern-Zieliński, A. (1995). *Etnologia polska między ludoznawstwem a antropologią*. Poznań: Wydawnictwo Drawa.
- Rak, M. (2012). Korespondencja Antoniego Kaliny z Sewerynem Udzielą. *Lud*, 96, 273-280.
- Sokolewicz, Z. (2015). Etnografia/ etnologia/ antropologia a nauki historyczne wobec koncepcji społeczeństwa pierwotnego. *Rocznik Antropologii Historii* R.V, 1 (8), 17-26.
- Starnawski, J. (1967). Pięćdziesiąt trzy listy Jana Karłowicza do Hieronima Łopacińskiego 1888-1903. *Lud*, 51 (cz. 2), 585-598.
- Stocking, G.W. Jr., (1971). What's in a name? The origins of the Royal Anthropological Institute. *Man. New Series*, Vol 6, No 3 (Sep. 1971), s. 369-390.

Terlecka, M. (red.) (1973). *Historia etnografii polskiej*. Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.

Zadrożyńska, A. (1985). *Powtarzać czas początku: cz.1: O świętowaniu dorocznych świąt w Polsce*. Warszawa: Wydawnictwo Spółdzielcze.

**Małgorzata Michalska**

malgorzata.michalska@uwr.edu.pl

Katedra Etnologii i Antropologii Kulturowej

Uniwersytet Wrocławski

## **DZIAŁALNOŚĆ TOWARZYSTWA LUDOZNAWCZEGO WE LWOWIE W LATACH I WOJNY ŚWIATOWEJ I W OKRESIE DWUDZIESTOLECIA MIĘDZYWOJENNEGO**

### **Activities of The Ethnological Society in Lviv during the First World War and in the interwar period**

**Streszczenie:** Towarzystwo Ludoznawcze (od 1947 Polskie Towarzystwo Ludoznawcze) powstało w 1895 roku we Lwowie. Kiedy wybuchła I wojna światowa, liczyło niespełna 20 lat. Należeli do niego zarówno pracownicy uczelni wyższych (głównie reprezentanci nauk filologicznych, a także historycznych, w tym etnografowie i etnologowie), dyrektorzy i nauczyciele szkół, urzędnicy różnych instytucji, jak i „miłośnicy” kultury ludowej. Na początku opisywanego okresu liczba członków wynosiła 280 osób, aby zmaleć przed II wojną światową do 78. Towarzystwo współpracowało z placówkami naukowymi, instytucjami i towarzystwami oraz administracją różnego szczebla, zarówno w kraju, jak i zagranicą. Prowadziło działalność naukową i popularyzatorską. Wydawało czasopismo „Lud” oraz „Prace Etnograficzne”. Prowadziło szeroką wymianę czasopism oraz publikacji krajowych i zagranicznych. Utrzymywało bibliotekę. Ważną postacią opisywanego okresu był wieloletni sekretarz Towarzystwa Adam Fischer. Artykuł składa się z sześciu części: Władze i członkowie; Działalność w okresie I wojny światowej; Działalność w okresie dwudziestolecia międzywojennego; Adam Fischer i jego związki z Towarzystwem Ludoznawczym; Działalność wydawnicza Towarzystwa Ludoznawczego w latach 1914–1939; Współpraca Towarzystwa Ludoznawczego z Polskim Towarzystwem Etnologicznym.

**Słowa kluczowe:** Towarzystwo Ludoznawcze / Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, Lwów, Adam Fischer, pierwsza wojna światowa, dwudziestolecie międzywojenne, działalność wydawnicza, Polskie Towarzystwo Etnologiczne.

**Abstract:** Towarzystwo Ludoznawcze [Ethnological Society] (since 1947 Polskie Towarzystwo Ludoznawcze [Polish Ethnological Society]) has been established in 1895 in Lviv. At the outbreak of the First World War it was not even twenty years old. Among its members were academic staff of the universities (mainly representatives of philological and historical sciences, including ethnographers and ethnologists), directors and teachers of schools, officials of the various institutions as well as “lovers” of folk culture. At the beginning of the described period the society had 280 members but decreased to 78 just before the outbreak of the Second World War. The society cooperated with academic establishments, institutions, societies and administrations of various levels, both inside the country and abroad. It conducted scientific research and popularization activities. It was publishing journals “Lud” [“Folk”] and “Prace Etnograficzne” [“Ethnographic Works”]. It conducted a broad exchange of domestic and foreign journals and publications. It kept the library. An important role during described period played Adam Fischer who was a long-term secretary of the society. The article has six parts: Administration and members; Activity during the First World War, Activity during twenty years of interwar period; Adam Fischer and his relation with the Ethnological Society; Publishing activity of the Ethnological Society between 1914 and 1939; Cooperation between Polish Ethnological Society [Polskie Towarzystwo Ludoznawcze] and Polish Ethnological Association [Polskie Towarzystwo Etnologiczne].

**Keywords:** Ethnological Society, Polish Ethnological Society, Lviv, Adam Fischer, First World War, interwar period, publishing, Polish Ethnological Association.

Przypadająca w 2018 roku setna rocznica odzyskania przez Polskę niepodległości jest okazją do przyjrzenia się dziejom Towarzystwa Ludoznawczego<sup>1</sup> w okresie I wojny światowej oraz kształtowania się państwowości polskiej w dwudziestoleciu międzywojennym; przyjrzenia się zmianom społeczno-politycznym i ich wpływowi na rozwój nauki oraz funkcjonowanie Towarzystwa. Powstało ono w 1895 roku we Lwowie, w „sprzyjającej atmosferze bujnego życia intelektualnego i społecznego” (Zawistowicz-Adamska 1975: 26). Miasto to znajdował się wówczas w zaborze austriackim. W pierwszym statucie zapisano, że celem Towarzystwa jest „umiejętne badanie ludu polskiego, ruskiego i sąsiednich oraz rozpowszechnienie zebranych o nim wiadomości” (Kłodnicki 1997: 15). Początkowo należeli do niego również „czołowi przedstawiciele społeczeństwa ruskiego, które wtedy dopiero zaczynało wchodzić w fazę swojej ukrajinizacji” (Czekanowski 1945: 40). Nie trwało to jednak zbyt długo.

## Władze i członkowie

Ostatnie, przedwojenne XVI Walne Zgromadzenie odbyło się w czerwcu 1911 roku. Wówczas prezesem był prof. Adam Antoni Kryński (językoznawca<sup>2</sup>), jego zastępcami: prof. Wilhelm Bruchnalski (historyk literatury) i Stanisław Bal (pracownik socjalny, dyrektor Towarzystwa Wzajemnej Pomocy Oficjalistów Prywatnych, przez pewien czas członek Rady miasta Lwowa) (Lubczyńska 2014: 124), sekretarzem Adam Fischer (romanista, etnograf, folklorysta), a skarbnikiem Juliusz Zaleski (polonista). Poza wspomnianymi, zarząd stanowiło jeszcze 10 osób. Wśród nich byli m.in.: prof. Stanisław Ciszewski (etnolog, w latach 1910–1912 kierownik pierwszej na ziemiach polskich Katedry Etnologii Uniwersytetu Jana Kazimierza we Lwowie) i prof. Józef Kallenbach (historyk literatury). W takim składzie pracowano aż do 1917 roku (*Sprawozdanie...* 1919: 311–312)<sup>3</sup>. Co prawda

---

<sup>1</sup> Od 1947 roku Polskie Towarzystwo Ludoznawcze.

<sup>2</sup> Informacje na temat reprezentowanych przez poszczególnych członków TL dyscyplin naukowych oraz pełnionych przez nich funkcji i dziedzin działania, zamieszczone w niniejszym artykule, pochodzą z różnych źródeł.

<sup>3</sup> Wszystkie interesujące mnie sprawozdania z działalności Towarzystwa Ludoznawczego we Lwowie w latach 1914–1939 znajdują się w Archiwum Polskiego Towarzystwa

w czerwcu 1914 roku planowano kolejne Walne Zgromadzenie, podczas którego miały odbyć się nowe wybory, ale wybuchła wojna i do niego nie doszło.

W latach wojennych ustąpił skarbnik – Juliusz Zaleski, a jego obowiązki przejął Adam Fischer, które łączył je z sekretarzowaniem. Podczas XVII Walnego Zgromadzenia Towarzystwa Ludoznawczego, które miało miejsce podczas wojny, a dokładnie w czerwcu 1917, on właśnie odczytał sprawozdanie za lata 1911–1916 (tamże: 312). Dokonano nowych wyborów. Prezesem został dotychczasowy wiceprezes prof. Bruchnalski, a jego zastępcami: prof. Jan Czekanowski (antropolog, etnolog) i prof. Kazimierz Nitsch (językoznawca); na stanowisku sekretarza pozostał dr Adam Fischer, a na skarbnika wybrano dr. Witolda Bełzę (bibliotekarza, literata, publicystę). W skład zarządu weszło również osiem innych osób: prof. Bronisław Gubrynowicz (historyk literatury, kustosz Zakładu Narodowego im. Ossolińskich), prof. Kallenbach, dr Jerzy Koller (historyk literatury, nauczyciel, archiwista), Szymon Matusiak (nauczyciel), prof. Adam Maurizio (botanik), dr Stanisław Pawłowski (nauczyciel geografii, późniejszy rektor Uniwersytetu Poznańskiego), dr Stefan Vrtel (historyk literatury, bibliotekarz) i prof. Stanisław Zakrzewski (historyk) (tamże: 314).

Kolejne, XVIII Walne Zgromadzenie miało miejsce dopiero kilka lat po wojnie – 12 maja 1926 roku, podczas którego wybrano nowy zarząd. Prezesem został prof. Jan Czekanowski, a jego zastępcami: prof. Franciszek Bujak (historyk) i prof. Tadeusz Lehr-Spławiński (językoznawca, slawista, późniejszy rektor Uniwersytetu Jagiellońskiego). W skład zarządu weszli również: Alfred Bachman (etnolog), prof. Bruchnalski, prof. Adolf Chybiński (muzykolog), prof. Konstanty Chyliński (historyk-starożytnik), prof. Adam Fischer<sup>4</sup>, prof. Henryk Karol Gaertner (językoznawca), prof. Andrzej Gawroński (językoznawca), dr Jerzy Kuryłowicz (językoznawca), prof. Leon Kozłowski (archeolog), prof. Jan Gwalbert Pawlikowski (ekonomista, polityk, historyk literatury), dr Stefan Vrtel-Wierczyński (językoznawca), senator Bolesław Wysłouch (Fischer 1925: 233). W jego trakcie wykład *Zagadnienie białej rasy w północnej Afryce* wygłosił prof. Konstanty Chyliński.

XIX Walne Zgromadzenie odbyło się 26 czerwca 1934 roku. Prezesem pozostał nadal prof. Czekanowski, a jego zastępcą prof. Bujak, natomiast

---

Ludoznawczego we Wrocławiu (dalej: Archiwum PTL), nr 497. Były one drukowane na łamach „Ludu”, dlatego w tym artykule korzystam z ich opublikowanych wersji.

<sup>4</sup> Adam Fischer profesurę uzyskał w 1924 roku (Tarnawski 2015: 12).



prof. Lehra-Spławińskiego na miejscu wiceprezesa zastąpił Jan Gwalbert Pawlikowski. Jak pisze Zygmunt Kłodnicki, nowy zarząd, z wyjątkiem jednej osoby, składał się z pracowników naukowych. Poza wyżej wspomnianymi byli to: Bachmann, Bruchnalski, Chybiński, Przemysław Dąbkowski (historyk prawa), Jan Falkowski (etnograf), Fischer, Stefan Ingot (historyk), Jan Janów (językoznawca, historyk literatury religijnej), Kuryłowicz, Tadeusz Sulimirski (archeolog) i Wysłouch (Kłodnicki 1997: 42).

Ostatnie przed II wojną światową XX Walne Zgromadzenie miało miejsce 4 kwietnia 1939 roku. Profesorowie: Czekanowski i Bujak zachowali swoje stanowiska, nowym wiceprezesem został prof. Kozłowski. W dalszym ciągu sekretarzem pozostał prof. Fischer, na skarbnika wybrano doc. Falkowskiego, a na jego zastępcę Władysława Jagiełłę (etnografa). Do zarządu weszli też (niektórzy powtórnie) profesorowie: Chybiński, Dąbkowski, Janów, Kuryłowicz, Bolesław Rosiński (antropolog) oraz doktorzy: Bachmann, Stanisław Henryk Badeni, Zygmunt Jakubowski, ks. Franciszek Konieczny (tamże).

Nie bez powodu przedstawiam tak szczegółowo składy zarządów Towarzystwa Ludoznawczego. Przypatrując się im bliżej, dostrzegamy, że zasiadali w nich przede wszystkim reprezentanci nauk filologicznych; z czasem dołączyli do nich również historycy, antropolodzy i etnografowie, czy etnolodzy. Można też dostrzec pewną prawidłowość, że kolejnymi prezesami zostawali wcześniejsi wiceprezesi.

Kiedy Towarzystwo powstawało, najliczniejszą grupę spośród jego członków stanowili dyrektorzy i nauczyciele szkół publicznych różnych szczebli (41), towarzystw muzycznych (7) oraz inspektorzy okręgów szkolnych (5), sporo też było pracowników naukowych Uniwersytetu we Lwowie i Uniwersytetu Jagiellońskiego (19), studentów filozofii i prawa (11), osób duchownych (11), literatów (8), redaktorów (5) oraz urzędników różnych instytucji, w tym kilka (4) osób związanych z Zakładem Narodowym im. Ossolińskich. Pochodzili oni głównie ze Lwowa, a także z Krakowa, Stanisławowa i wielu innych miejscowości galicyjskich (tamże: 15–16). Duża liczba nauczycieli wiązała się z dość dobrze rozbudowanym na tym obszarze szkolnictwem. Często pochodzili oni z warstwy chłopskiej i sympatyzowali z młodym ruchem ludowym, a co za tym idzie chętnie wstępowali w szeregi Towarzystwa, podejmując próby badań nad kulturą chłopską (Kapełus 1982a: 338–339).

Sytuacja ta po I wojnie światowej uległa pewnym zmianom. Jak pisze Bronisława Kocpzyńska-Jaworska: „O ile w pierwszym okresie

było to Towarzystwo w równym stopniu naukowe, co zrzeszające »miłośników« kultury ludowej, o tyle w okresie międzywojennym skupiało raczej elitarne grono pracowników nauki, twórczo pracujących w dziedzinie etnografii i etnologii” (Kopczyńska-Jaworska 1997: 8). Z tym ostatnim zdaniem trudno w pełni się zgodzić. Jak widać z przedstawionego wcześniej zestawienia, nie wszyscy członkowie Towarzystwa reprezentowali wymienione dyscypliny.

O szerokim, międzynarodowym oddziaływaniu TL świadczy fakt, że od początku w jego szeregach znaleźli się także członkowie korespondenci z Europy Środkowej i Wschodniej. W latach 1911–1918 byli to: Adolf Černý, Lubor Niederle, Jerzy Polivka, Čenek Zibrt (wszyscy z Pragi); Jan Baudouin de Courtenay (z Petersburga), Franciszek Bartosz (z Brna)<sup>5</sup>, Karol Bołsunowski (z Kijowa), Aleksander Brückner (z Berlina) oraz Michał Haberlandt (z Wiednia) (*Sprawozdanie...* 1919: 328). Do Towarzystwa w omawianym okresie należało również wielu znamienitych członków zwyczajnych. Wśród nich byli m.in.: Maurycy Allerhand (prawnik) – Lwów, Stanisław Henryk Badeni (historyk, prawnik) – Lwów, Józef Beck (polityk, dyplomata) – Limanowa, ks. Leopold Biłko (działacz społeczny) – Dziedzice (Śląsk Cieszyński), Włodzimierz Bugiel (lekarz, publicysta, historyk literatury) – Paryż, Jan Stanisław Bystron (etnograf, socjolog) – Kraków, Adolf Chybiński (muzykolog) – Lwów, Stanisław Dobrzycki (historyk literatury, slawista, późniejszy rektor Uniwersytetu Poznańskiego) – Fribourg, Benedykt Dybowski (przyrodnik, podróżnik, lekarz) – Lwów, Stanisław Estreicher (historyk prawa, bibliograf, późniejszy rektor Uniwersytetu Jagiellońskiego) – Kraków, Wojciech Kętrzyński (historyk, wieloletni dyrektor Zakładu Narodowego im. Ossolińskich we Lwowie), Witold Klinger (filolog klasyczny) – Kijów, Edmund Kolbuszewski (literat, dziennikarz) – Lwów, Ludwik Krzywicki (socjolog) – Warszawa, Jan Gwalbert Pawlikowski (prawnik, literat) – Lwów, ks. bp Józef Pelczar – Przemyśl, hrabia Emil Potocki – Lwów, Eugeniusz Romer (geograf, kartograf) – Lwów, Stanisław Wasylewski (dziennikarz, krytyk literacki) – Lwów (tamże: 328–331).

Członkami Towarzystwa były również różnego rodzaju instytucje i organizacje; gimnazja: w Buczaczu, we Lwowie, w Sanoku, w Rawie Ruskiej; Seminarium i gimnazjum Towarzystwa Szkół Ludowych w Białej, II Szkoła realna we Lwowie, Seminarium Nauczycielskie w Krośnie,

<sup>5</sup> Figuruje w wykazie za lata 1911–1918 i późniejszych, choć *de facto* zmarł w 1906 roku.

Kółko Historyczne słuchaczy UJ, Koło Polonistów uczniów UJ; muzea: ks. Czartoryskich w Krakowie, hr. Dzieduszyckich we Lwowie; Towarzystwo Bratniej Pomocy słuchaczy Politechniki we Lwowie, Towarzystwo Naukowe w Płocku, Towarzystwo Uniwersytetów Ludowych im. Adama Mickiewicza w Krakowie, Towarzystwo „Wiedza” z Łodzi, Towarzystwo Wzajemnej Pomocy UJ, Wydziały Rady Powiatowej w: Białej, Borszczowie, Brzeżanach, Buczaczu, Dąbrowie, Dobromilu, Gorlicach, Kossowie, Krakowie, Lipsku, Pilźnie, Rohatynie, Sanoku, Sokalu, Turce, Wadowicach, Złoczowie (tamże: 329-330).

Nie wszyscy członkowie TL przetrwali trudne czasy wojenne. W walkach nad Sanem w 1915 roku zginął Edward Kołodziejczyk, autor *Bibliografii słowianoznawstwa polskiego*. W 1916 roku w Nowogrodzie (Rosja) zmarł dr Franciszek Krček (filolog, folklorysta), który znalazł się tam w wyniku wypadków wojennych. Odeszli również: Stanisław Bał, Bronisław Gustawicz (przyrodnik, geograf), Stanisław Schneider (filolog klasyczny, historyk literatury), Wojciech Kętrzyński, a także założyciele Towarzystwa – nauczyciele: Bolesław Adam Baranowski i Mikołaj Rybowski. Bronisław Piłsudski utonął w 1918 roku w wodach Sekwany. W czasie I wojny światowej liczba członków zmalała z 280 do 270 (tamże: 313, 320–321).

## Działalność w okresie I wojny światowej

Podczas wojny Towarzystwo Ludoznawcze funkcjonowało w ograniczonym zakresie. W wyniku zmienionej sytuacji politycznej jego członkowie rozproszyli się. Galicja przez długie miesiące była odcięta od normalnego ruchu pocztowego, co utrudniało kontakty. Nie docierały składki, których brak miał wpływ na kondycję finansową Towarzystwa (*Sprawozdanie...* 1919: 321). Jak można przeczytać w *Sprawozdaniu z czynności Wydziału*<sup>6</sup> *Towarzystwa Ludoznawczego we Lwowie za lata 1911–1918*: „Towarzystwo Ludoznawcze walczyło w okresie lat 1911–1918 z tak licznymi trudnościami zewnętrznymi i wewnętrznymi, że tylko usiłowaniom poszczególnych jednostek zawdzięcza swe dalsze istnienie”<sup>7</sup> (tamże: 311). Zwróciło się też do społeczeństwa polskiego z następującym apelem:

---

<sup>6</sup> Wydział w rozumieniu prezydium (Kłodnicki 1997: 38).

<sup>7</sup> We wszystkich tytułach i cytatach zamieszczonych w tym artykule zachowuję pisownię zgodną z oryginałem.

Wielkie znaczenie i pożytek badań ludoznawczych rozumiało chyba społeczeństwo polskie w czasie obecnej wojny, gdy na podstawach etnograficznych sądzi się o racyi istnienia danego ustroju państwowego. To też w przekonaniu, że oświecony ogół naszego społeczeństwa doniosłość pracy naukowej na polu etnografii należycie ocenia, a tylko chyba wskutek przypadkowej nieświadomości w usiłowaniach naszych udziału nie bierze, zwracamy się z gorącym apelem do społeczeństwa, aby zechciało przy zapisywaniu się w poczet członków Towarzystwa poprzeć cele nasze, które są nie tylko naukowe, ale i narodowe (tamże: 313).

Jak widać, dla zarządu ważne było również połączenie dążeń TL z interesami narodowymi. Miało to miejsce w okresie odradzania się niepodległej Polski. Nawoływano do członkostwa nie tylko naukowców, ale wszystkich tych, którym cele Towarzystwa były bliskie.

Mimo niezbyt sprzyjających czasów, w 1917 roku, po długiej przerwie szeregiem odczytów wznowiono działalność naukową. W czerwcu (9, 23 i 30) odbyły się aż trzy. Pierwszy z nich wygłosił prof. Kazimierz Nitsch (językoznawca), *Dyalektologia a materialna kultura ludowa w świetle konkretnych przykładów*, następny prof. Jan Czekanowski, *Uwagi o domu słowiańskim*, a ostatni miał miejsce podczas Walnego Zgromadzenia i został przygotowany przez dr. Adama Fischera<sup>8</sup>. Odniósł się on do ówczesnej rzeczywistości i zajął się folklorem wojennym. W sprawozdaniu z działalności Towarzystwa możemy przeczytać:

Prelegent starał się wykazać konieczność badania ciekawych objawów twórczości ludowej, jak zapowiedzi i oznaki wojny, fantastyczne opowiadania o jej przebiegu i końcu, niezmiernie charakterystyczne przepowiednie i przeczucia śmierci czy nieszczęśliwych wypadków, zwyczaje przy poborach etc. Szczególnie godne uwagi objawy przesądów można zauważyć u żołnierzy na froncie, a więc cudowne środki ochronne, jak amulety, medaliki, list z nieba, specjalne modlitwy, środki nadzwyczajne na zaczarowanie kuli, lub zagojenie rany czy usunięcia choroby. [...] Wpływowi wojennemu uległa także cała poezja ludowa, stąd całe cykle opowiadań wojennych, anekdot i piosenek na tle współczesnem osnutych lub do chwili dostosowanych (tamże: 311).

---

<sup>8</sup> Tekst wystąpienia Fischera znajduje się w Archiwum PTL, nr 24.

Fischer do folkloru wojennego zaliczył również: „napisy na wozach kolejowych, automobilach, okopach, różnych budynkach wojskowych, na krzyżach poległych”, zwracał także uwagę na język żołnierski:

Ze względu na określenie psychologii ludowej nie byłoby bez znaczenia podanie różnic między nastrojem miasta i wsi w chwili wybuchu wojny: jakie krążą plotki wojenne, jak się zachowuje lud wobec tragicznych wydarzeń w rodzinie, czy dzwonią specjalnie za poległych. Wojna wywarła atoli również wpływ na moralność ludową i dokonała wielu zmian pod względem ustroju społecznego (tamże: 312).

Zauważył, że zmiany dokonały się nie tylko na polu kultury duchowej, ale i materialnej. Konkludował: „A że obowiązkiem etnografów zebrać ten cały materiał, więc Towarzystwo Ludoznawcze we Lwowie również postanowiło w tym kierunku badania i zwrócić się do społeczeństwa z prośbą o czynne poparcie tej pracy” (tamże). Wszystkie wspomniane wystąpienia miały miejsce w Instytucie Antropologicznym Uniwersytetu we Lwowie, w którym już w roku 1913 Towarzystwo znalazło swoją siedzibę.

Kolejny wykład, po prawie półrocznej przerwie, odbył się 5 grudnia 1917 roku i został wygłoszony przez prof. Bruchnalskiego, a zatytułowany był *Żywoty Świętych Pańskich pod względem osnowy cudowności*. Do połowy 1918 roku miały miejsce trzy kolejne spotkania o charakterze naukowym. Pierwsze – 7 marca – było poświęcone Ziemi Chełmińskiej i Podlasiu. Złożyły się na nie aż trzy wystąpienia. Rozpoczął wiceprezes Towarzystwa prof. Nitsch, wskazując na „potrzebę naukowego uzasadnienia naszych postulatów odnośnie do ziem zabranych nam przez traktat brzeski” (tamże: 318), następnie prof. Czekanowski omówił stosunki antropologiczne na Podlasiu i Ziemi Chełmińskiej, natomiast dr Kazimierz Sochaniewicz (historyk) stosunki wyznaniowe na terenie diecezji podlaskiej. 6 czerwca 1918 roku odczyt wygłosił prof. Adam Maurizio, *Zboże, chleb a ludoznawstwo*, a tydzień później dr Adam Fischer, *Wyobrażenia ludowe o zapowiedziach śmierci* (tamże: 318–320). Wszystkim wystąpieniom towarzyszyły ożywione dyskusje, w których najczęściej brali udział profesorowie: Czekanowski, Nitsch oraz jego małżonka<sup>9</sup>, Bruchnalski, Bronisław Gubrynowicz i dr Adam Fischer (tamże: 320).

---

<sup>9</sup> Nie mamy pewności, czy była członkinią TL; w wykazie za lata 1911–1918 brak jej nazwiska.

Mimo niesprzyjających czasów, kontynuowano międzynarodową wymianę czasopism, która obejmowała 61 tytułów, najwięcej czeskich (16) i niemieckich (15) oraz rosyjskich (10), a także francuskie, włoskie, małoruskie, łużyckie, rumuńskie, bułgarskie, węgierskie, nawet japońskie (tamże: 313).

Towarzystwo zaznaczyło swoją obecność także w przestrzeni publicznej. Z okazji 250-lecia Uniwersytetu Jana Kazimierza we Lwowie ofiarowało uczelni specjalny adres. W chwilach śmierci wybitnych osobistości włączało się w ogólnonarodową żałobę (tamże: 313).

W Instytucie Antropologicznym wspomnianego uniwersytetu odbywały się nie tylko posiedzenia naukowe, ale swoje miejsce od 1913 roku znalazły tu również zbiory biblioteczne (tamże: 314). Sytuacja ta trwała do 1925 roku, kiedy to w styczniu siedziba została przeniesiona do Zakładu Etnologicznego tegoż uniwersytetu i pozostała w nim aż do wybuchu II wojny światowej.

### **Działalność w okresie dwudziestolecia międzywojennego**

Towarzystwo Ludoznawcze w okresie dwudziestolecia skupiało się przede wszystkim na działalności wydawniczej, o czym będzie mowa w dalszej części tego artykułu, a także na utrzymaniu biblioteki (kontynuacja wymiany publikacji z placówkami krajowymi i zagranicznymi). Powstały też załączki archiwum naukowego zawierające materiały terenowe, manuskrypty (Zawistowicz-Adamska 1975: 28). Zaprzestano organizowania odczytów naukowych. Miały one miejsce jedynie podczas Walnych Zgromadzeń, których w tym okresie odbyło się zaledwie trzy: 1926, 1934, 1939. Kontakty między zarządem a członkami Towarzystwa znacznie się rozluźniły. Efektem tego była coraz mniejsza ich liczba. W 1934 roku Towarzystwo liczyło 100 członków (Falkowski 1933: 193), a bezpośrednio przed II wojną światową 78 (Czekanowski 1946: 79). Jan Czekanowski pisał o tej sytuacji w następujący sposób:

Zarząd Towarzystwa Ludoznawczego, zapomniawszy o tym, że jest emanacją jego członków, przestał się nimi interesować, co spowodowało ich konsekwentną, aczkolwiek powolną dezercję. Natomiast Prezydium, również zapomniane przez Zarząd, przeistoczyło się w przedsiębiorstwo wydawnicze subwencjonowane przez Ministerstwo Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego oraz przez Fundusz Kultury Narodowej, podporządkowane troskom bibliotecznym Katedry Etnologii Uniwersytetu Jana Kazimierza (tamże: 80–81).

Utrzymywano za to kontakty z Komisją Antropologiczną Polskiej Akademii Umiejętności w Krakowie oraz z warszawskim środowiskiem etnologicznym, o czym będzie mowa później. Współpracowano także z Komisją Etnograficzną ukraińskiego Towarzystwa im. Szewczenki we Lwowie (Posern-Zieliński 1973: 85). Zdaniem Posern-Zielińskiego: „[...] Towarzystwo traciło swój otwarty charakter i z każdym dniem stawało się elitarnym stowarzyszeniem akademickim o lokalnym zasięgu” (tamże: 106). Czasy dwudziestolecia międzywojennego to ścisłe związki między Towarzystwem Ludoznawczym a Uniwersytetem Jana Kazimierza we Lwowie.

### **Adam Fischer i jego związki z Towarzystwem Ludoznawczym**

Trudno w paru zdaniach streścić zasługi Adama Fischera dla Towarzystwa Ludoznawczego. Jednak pisząc o dwudziestoleciu międzywojennym, nie można pominąć tej postaci; ważnej, zaryzykowałabym twierdzenie chyba najważniejszej, opisywanego okresu<sup>10</sup>. Tak go wspominał Jan Czekanowski:

Wszedłszy raz do Zarządu w charakterze sekretarza Towarzystwa, pracował on na tym skromnym stanowisku aż do swojej przedwczesnej śmierci. W ciągu całego tego czasu jest naczelnym redaktorem „Ludu”, spełniającym wszelkie funkcje nie tylko redaktora i korektora, lecz też administratora wydawnictw i skarbnika. Ponadto jest on jeszcze bibliotekarzem księgozbioru gromadzącego się dzięki energicznie prowadzonej wymianie wydawnictw. Tej jego niesamowitej aktywności zawdzięcza Towarzystwo dosłownie wszystko. Jedynie dzięki niej mogło ono przetrwać wielkie wstrząsy spowodowane przez katastrofę dwu potwornych wojen (Czekanowski 1946: 56–57).

I w innym miejscu dodał: „Towarzystwo Ludoznawcze – to był Fischer i tylko Fischer” (Czekanowski 1946: 74).

Już w czasie studiów, w latach 1909–1912, za namową Stanisława Wasylewskiego Adam Fischer włączył się w działalność TL (Simonides 1997: 28) i pozostał mu wierny aż do swojej śmierci w 1943 roku. W 1910 roku objął redakcję „Ludu”, a rok później został sekretarzem tej

---

<sup>10</sup> Jego działalności poświęcono wiele publikacji, m.in.: Gajek 1946: 6–18, Simonides 1993: 25–44, Suchecka 2001: 71–78, Armon 2007: 77–83, Grochowski, Miancki 2015.

organizacji; w 1934 roku powołał do życia i stanął na czele redakcji „Prac Etnograficznych” (obecnie „Prace i Materiały Etnograficzne”). Jednocześnie zajmował się biblioteką. Co ciekawe, mimo swojej żmudnej i mrówczej pracy na rzecz Towarzystwa, nigdy nie zabiegał o stanowisko prezesa. Można domniemywać, że był skromnym człowiekiem. O wielości, różnorodności jego kontaktów świadczy prowadzona przez niego rozległa korespondencja, o czym pisze Paulina Suchecka w artykule *Korespondencja Adama Fischera w zbiorach Archiwum Naukowego Polskiego Towarzystwa Ludoznawczego* (Suchecka 2001: 71–78). Dotyczyła ona nie tylko autorów tekstów nadsyłanych do publikowania w „Ludzie”<sup>11</sup>, ale zajmował się też wymianą czasopism oraz publikacji krajowych i zagranicznych<sup>12</sup>. Był w stałym kontakcie z uczelniami wyższymi<sup>13</sup>, instytucjami i towarzystwami naukowymi<sup>14</sup>, muzeami<sup>15</sup> oraz administracją różnego szczebla<sup>16</sup>. Wymiana czasopism i publikacji zaowocowała licznymi ich recenzjami na łamach „Ludu”, które niejednokrotnie przyjmowały formę rozpraw. Zwracał uwagę na to, co nowego w nich się pojawiało, a także wytykał ich autorom błędy, poszerzał źródła bibliograficzne. Jak pisze Dorota Simonides:

Przybliżał [...] w ten sposób nauce polskiej nie tylko nowe tendencje folklorystyczne panujące w Europie, ale zwracał także uwagę na pionierskie prace dotyczące folkloru, na interesujących badaczy i wyróżniające się nazwiska. Znając najnowsze europejskie prace, był także zauważany przez innych

<sup>11</sup> Korespondencja z poszczególnymi współpracownikami i autorami znajduje się w oddzielnych teczkach i posiada własne numery inwentarzowe.

<sup>12</sup> M.in. z: Biblioteką Kórnicką, Biblioteką Raczyńskich w Poznaniu, Biblioteką Uniwersytecką we Lwowie (Archiwum PTL, nr 516); z redakcjami czasopism (Archiwum PTL, nr 509).

<sup>13</sup> M.in. z: Uniwersytetem Jagiellońskim w Krakowie, Uniwersytetem im. Stefana Batorego w Wilnie (Archiwum PTL, nr 512).

<sup>14</sup> M.in. z: Instytutem Bałtyckim w Toruniu, Instytutem Śląskim w Katowicach, Instytutem Mazurskim w Olsztynie (Archiwum PTL, nr 505), Polską Akademią Umiejętności, Polskim Towarzystwem Archeologicznym, Polsko-Jugosłowiańskim Towarzystwem Naukowym (Archiwum PTL, nr 511).

<sup>15</sup> M.in. z: Muzeum Dzieduszyckich we Lwowie, Muzeum Etnograficznym w Warszawie, Muzeum Etnograficznym w Łodzi, Muzeum Śląskim w Bytomiu (Archiwum PTL, nr 508).

<sup>16</sup> M.in. z: Ministerstwem Spraw Zagranicznych, Ministerstwem Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego (Archiwum PTL, nr 507); Biurem Sejmu Rzeczypospolitej, Ambasadą Polską w Paryżu (Archiwum PTL, nr 515), władzami miejskimi i powiatowymi we Lwowie i w Tarnopolu (Archiwum PTL, nr 510).



zachodnioeuropejskich folklorystów i etnologów. [...] Dzięki jego zainteresowaniom powstały również i cenne noty biograficzne o polskich folklorystach i etnologach (Simonides 1997: 30).

Choć Towarzystwo prawie zawsze borykało się z problemami finansowymi, to Fischerowi zawdzięcza ich uporządkowanie i staranie się o dotacje w różnych gremiach, począwszy od Sejmu Krajowego, przez Radę miasta Lwowa<sup>17</sup>, po Ministerstwo Oświaty w Wiedniu, a także ściąganie zaległych składek członkowskich. Jego działalność pozwoliła uratować byt „Ludu”, jednak nie uchroniła cyklu wydawniczego przed opóźnieniami (Kapełus 1982a: 348).

Dzięki Fischerowi oraz jego rodzinie (żonie i synowi) zbiory biblioteczne i archiwalne przetrwały trudne czasy II wojny światowej, a po niej, za sprawą prof. Czekanowskiego i dr. Józefa Gajka<sup>18</sup>, trafiły najpierw do Lublina, potem do Poznania, by ostatecznie znaleźć swoje miejsce we Wrocławiu dzięki życzliwości ówczesnego rektora tutejszego uniwersytetu – prof. Jana Mydlarskiego (antropologa), również członka PTL (Gerlach-Kłodnicka, Kłodnicki 1997: 161–162).

### **Działalność wydawnicza Towarzystwa Ludoznawczego w latach 1914–1939**

W czasie I wojny światowej, mimo nie najłatwiejszych warunków, starano się kontynuować, choć w ograniczonym wymiarze, działalność wydawniczą. Skupiała się ona przede wszystkim na wydawaniu czasopisma „Lud”. W marcu 1915 roku udało się opublikować kolejny jego tom – 19 (za rok 1913) – jedyny, który ukazał się, za pozwoleniem cenzury, w czasie wojny (*Od Redakcyi* 1913: 172). Skromne środki finansowe miały wpływ na jego objętość. Znalazło się w nim jedynie pięć artykułów: Stanisława Drzażdżyńskiego, *Słowiańskie nazwy miejscowości na Śląsku pruskim*; Adama Fischera, *Polskie widowiska ludowe*; Bronisława Malinowskiego, *Totemizm i Egzogamia* (dokończenie, część trzecia); Wacława Nartowskiego, *Stan włościański w utworach poetyckich pisarzy polskich doby renesansowej (XVI wieku)* oraz Władysława Szyszkowskiego,

---

<sup>17</sup> Archiwum PTL, nr 132.

<sup>18</sup> Od 1947 roku profesora (Kłodnicki, Kowalska-Lewicka 2002: 107).

*Pierwiastek ludowy w poezji polskiej XV i XVI w.* Pominięto w nim całą część sprawozdawczą i informacyjną. Jak możemy przeczytać w tekście *Od Redakcji*, planowano wydać kolejny rocznik w zwiększonej objętości (tamże), tak jednak się nie stało. Podobnie jak do tej pory, wydawaniu czasopisma towarzyszyły problemy finansowe.

Za okres I wojny światowej ukazał się jeden tom (20), zbiorczy, obejmujący lata 1914–1918. Było to możliwe dzięki subwencji Kasy Pomocy Naukowej im. Józefa Mianowskiego, przyznanej prof. Janowi Czekanowskiemu – członkowi Komitetu Redakcyjnego. Składano i drukowano go od stycznia do marca 1919 roku, podczas bombardowania Lwowa. Oprócz Czekanowskiego redakcję stanowili wówczas: dr Adam Fischer, jako redaktor naczelny, oraz profesorowie: Wilhelm Bruchnalski i Kazimierz Nitsch. W tomie tym znalazło się m.in. sprawozdanie z działalności Towarzystwa Ludoznawczego za lata 1911–1918.

Dyskusje na temat zmiany profilu „Ludu” rozpoczęły się już 1 lipca 1917 roku, na posiedzeniu prezydium Towarzystwa. Według Czekanowskiego, pismo powinno być wychodzić częściej, proponował też rozwinięcie działu krytyczno-recenzyjnego. Wówczas ustalono, że „Lud” ma być kwartalnikiem o charakterze organizacyjno-informacyjnym, zawierającym 2-3 arkuszy rozpraw, dających wytyczne do badań etnograficznych, notatki, kronikę naukową, bibliografię, recenzje i poszukiwania (Kłodnicki 1997: 38). Przygotowywano plany przekształcenia pisma w organ obejmujący wszystkie dziedziny etnologii i nauk pokrewnych.

Na początku jego ukazywania się przeważały artykuły z pogranicza folklorystyki i filologii słowiańskiej, wynikało to z profilu działalności członków Towarzystwa. Taki charakter utrzymał się w zasadzie do 1918 roku (Posern-Zieliński 1973: 85). Zmian dokonano, począwszy od tomu 21, wydanego w 1922 roku, który rozpoczął II serię<sup>19</sup>. Na jego łamach oraz kolejnego znalazły się artykuły o tematyce metodologicznej autorstwa Czekanowskiego, Fischera, Stanisława Poniatowskiego, Cezarii Baudouin de Courtenay-Ehrenkreutzowej oraz Kazimierza Moszyńskiego (Zawistowicz-Adamska 1975: 28).

Nowa sytuacja społeczno-polityczna i powstanie niepodległego państwa polskiego: „[...] scalenie ziem polskich w jeden organizm pań-

---

<sup>19</sup> Zachowano zarówno numerację ciągłą od 1895 roku, jak i wprowadzono nową, określającą kolejne numery nowej serii.

stwowy stworzyło korzystne warunki do rozwoju badań naukowych” (Posern-Zieliński 1975: 89). Zaczęły powstawać kolejne katedry etnologii (w Poznaniu, Krakowie, Wilnie i w Warszawie<sup>20</sup>), przygotowujące nowe kadry badaczy, a co za tym idzie potencjalnych autorów artykułów zamieszczanych na łamach „Ludu”. Jak pisał Czekanowski: „Uznaliśmy [...] za wskazane posiadanie organu informującego o ruchu naukowym i o życiu obecnie już licznych placówek naukowych tak uniwersyteckich jak i muzealnych” (Czekanowski 1946: 70).

W stolicy nowo odrodzonego kraju powołano do życia Polskie Towarzystwo Etnologiczne, które stało się współwydawcą „Ludu”. Redaktor naczelny, doc. dr Adam Fischer, we wprowadzeniu do nowej serii pisał tak:

W roku bieżącym przystępuje Zarząd Towarzystwa Ludoznawczego do oddawania planowanych zmian w charakterze i układzie wychodzącego już od roku 1895 kwartalnika „Lud”. Realizacja zmian tych, których potrzeba już od wielu lat tak bardzo była odczuwalna, stała się możliwa jednakże dopiero teraz, gdy całokształt stosunków uległ zasadniczej zmianie. Dotychczas wszelkie zamierzenia rozбивały się nie tylko o brak środków niepozwalających na zlikwidowanie dawnych zależności i zaległości i uniemożliwiających regularne wydawanie pisma, stanowiący zasadniczy warunek powodzenia i szerszej akcji naukowej. Rozбивały się one jeszcze w większym stopniu o brak większej ilości ludzi kwalifikowanych, rozporządzających dostateczną ilością czasu do współpracownictwa regularnego. Praca naukowa w naszej dziedzinie miała przedewszystkiem charakter ofiary doraźnej składanej przygodnie. W takich warunkach – o przeprowadzeniu szerszej planowej akcji naukowej w dziedzinie tak teoretycznej pozbawionej bezpośrednich zastosowań praktycznych mowy być nie mogło, tembardziej że dawała ona zbyt mało pola dla zaangażowania ambicji naszych nielicznych mecenasów. [...] Wobec tak wielkich placówek naukowych wydaje nam się wskazane przetrworzyć „Lud” na pismo kwartalne a później dwumiesięcznik poświęcony przedewszystkiem sprawom organizacyjnym nie tylko etnologii ale nauk antropologicznych w ogóle, informujący o ruchu naukowym i o życiu poszczególnych placówek. Odsuwamy zaś przez to prace większe do odpowiednich organów zajmujących się publikowaniem opracowań, monografij i materiałów (*Lud* 1922, 21, 1–2).

---

<sup>20</sup> Więcej na ten temat zob. Armon 2001: 17–30.

Z chwilą powstania Polskiego Towarzystwa Etnologicznego „Lud” stał się jego organem, wydawanym przez Polskie Towarzystwo Ludoznawcze we Lwowie z zasiłku Ministerstwo Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego (MWRiOP). Na stronach redakcyjnych znalazło się logo PTE, a jako miejsce wydania obok Lwowa pojawiły się: Warszawa, Kraków, Poznań, Wilno. Drukowany był głównie w Wydawnictwie Zakładu Narodowego im. Ossolińskich. Taka sytuacja miała miejsce aż do roku 1932 (t. 31)<sup>21</sup>.

Komitet redakcyjny tomu 21 stanowili: prof. dr Wilhelm Bruchnalski, prof. dr Jan St. Bystron, dr Adolf Chybiński, prof. dr Jan Czekanowski, doc. dr Adam Fischer (wszyscy należeli zarówno do TL, jak i do PTE), doc. dr Eugenjusz Frankowski, prof. dr Andrzej Gawroński, prof. dr Leon Kozłowski (członkowie PTE).

Ze zmianą profilu „Ludu” nie zgodził się jeden z członków komitetu redakcyjnego – prof. Jan Stanisław Bystron z Poznania, który wydał specjalne oświadczenie w tej sprawie:

Oświadczam, że występuję niniejszem z Redakcji „Ludu”. Wbrew tradycji 20 tomów pierwszej serji, „Lud” hołduje obecnie koncepcji tzw. „nauk antropologicznych”, które uważam za ze wszech miar szkodliwą dla ludoznawstwa. Ponieważ mimo kilkakrotnych usiłowañ nie zdołałem przekonać Redakcji o konieczności zmiany programu, przeto nie mogę ponosić odpowiedzialności za „Lud” w tej formie, w jakiej się dziś ukazuje. Pragnę natomiast stale utrzymywać kontakt z pismem jako jego współpracownik, wyrażając nadzieję, że „Lud” z czasem stanie się znów pismem ludoznawczem (*Ustąpienie...* 1924: 187–188).

Jak pisze Zygmunt Kłodnicki: „Przemianowanie »Ludu« z pisma, w którym było miejsce dla naukowców (artykuły, recenzje) i amatorów (materiały, notatki), w czasopismo ściśle naukowe, nie sprzyjało również naborowi członków” (Kłodnicki 1997: 39). A Posern-Zieliński dodaje:

Przekształceniom podlegał także profil „Ludu”, na łamach którego coraz częściej pojawiały się artykuły poświęcone rozważaniom nad metodami badawczymi,

---

<sup>21</sup> Adnotacja, że „Lud” jest wydawany przez Polskie Towarzystwo Ludoznawcze znajduje się na stronie tytułowej t. 21. Odtąd zachowano ją przez pozostałe lata dwudziestolecia międzywojennego. *De facto* określenie „Polskie” zostało zatwierdzone dopiero w 1947 roku. Natomiast w stopce redakcyjnej jest napisane: Nakładem Towarzystwa Ludoznawczego we Lwowie.

przedmiotem, zakresem i celem studiów etnograficznych. Nie były one zatem przeznaczone dla „miłośników” kultury ludowej, lecz dla nowej kadry adeptów, specjalizujących się w „naukach antropologicznych” (Posern-Zieliński 1973: 106).

W okresie międzywojennym ukazało się 15 tomów „Ludu”. Kiedyśmy czasopisma okazały się niewystarczające do publikowania wszystkich nadsyłanych do redakcji materiałów, powołano do życia serię wydawniczą „Prace Etnograficzne”. W latach 1934–1939 ukazało się pięć tomów. Wszystkie dotyczyły tematyki ziem wschodnich Polski (ziemi łemkowskiej, ziemi bojkowskiej i Huculszczyzny). Pierwotnie były pomyślane jako „poświęcone szczególnie etnografii naszych gór”. Jej pierwszym redaktorem naczelnym, jak wspomniałam wcześniej, był również Adam Fischer.

### **Współpraca Towarzystwa Ludoznawczego z Polskim Towarzystwem Etnologicznym**

Polskie Towarzystwo Etnologiczne powstało 15 października 1921 roku w Warszawie (z siedzibą w gmachu Muzeum Przemysłu i Rolnictwa, ul. Krakowskie Przedmieście 66), a dnia 21 grudnia tegoż samego roku postanowieniem Ministra Spraw Wewnętrznych zostało wciągnięte do rejestru stowarzyszeń i związków (E. F. 1922: 71).

Wśród jego założycieli znaleźli się również członkowie TL. Byli to m.in.: Włodzimierz Antoniewicz, Jan St. Bystróż, Stanisław Ciszewski, Witold Klinger, Ludwik Krzywicki, Kazimierz Nitsch, Seweryn Udziela (z różnych ośrodków w całej Polsce). Natomiast środowisko lwowskie reprezentowali: Wilhelm Bruchnalski (prezes TL w latach 1917–1926), Adolf Chybiński, Jan Czekanowski (następca Stanisława Ciszewskiego w Katedrze Antropologii i Etnologii, prezes TL w latach 1926–1945), Adam Fischer (tamże: 70–71). Pierwszy zarząd PTE stanowili: Jan Czekanowski (przewodniczący), Stanisław Ciszewski (I zastępca przewodniczącego), Ludwik Krzywicki (II zastępca przewodniczącego), Eugeniusz Frankowski (sekretarz generalny), Roman Jakimowicz (zastępca sekretarza generalnego), Helena Kamińska (skarbnik). Trzej pierwsi to również, jak wspomniałam wcześniej, członkowie TL. W różnych miastach polskich: Warszawa, Kraków, Lwów, Poznań, Wilno, Toruń, Zakopane, funkcjonowali tzw. sekretarze dzielnicowi. We Lwowie był nim Adam Fischer (tamże: 75).

Jak możemy przeczytać w statucie: „Celem Towarzystwa jest badanie kultury duchowej i materialnej ludów na obszarze Rzeczypospolitej Polskiej. Terenem działalności jest Rzeczpospolita Polska z zastosowaniem do miejscowych praw o Stowarzyszeniach” (II. 1.). I dalej: „Środkami do osiągnięcia tych celów są: opracowanie i rozpowszechnianie zebranych wiadomości za pośrednictwem własnego organu »Lud«, wydawanego we Lwowie. Zjednywanie współpracowników na całym obszarze Polski” (II. 2)<sup>22</sup>. Odbiegał on niewiele od statutu TL. Swoją działalnością PTE postanowiło objąć cały kraj (Gajkova 1967: 19). Oprócz „Ludu” reaktywowało również, ale na krótko, czasopismo „Wisła”. Staraniem Eugeniusza Frankowskiego, z dotacji MWRiOP, w 1922 roku ukazał się zeszyt 1, tomu 21. Była to rozprawa autorstwa Stanisława Ciszewskiego *Sól* (Kapełus 1982b: 275).

Mimo formalnego ukonstytuowania się, ambitnych planów i wytyczonego programu działania, towarzystwo nie przejawiało większej aktywności i wkrótce przestało istnieć (Posern-Zieliński 1973: 106–107)<sup>23</sup>.

Jak można przeczytać w tomie 4 nowej serii „Ludu”:

W roku 1921 nastąpiła pewna reorganizacja Towarzystwa Ludoznawczego w związku z powstaniem w Warszawie Polskiego Towarzystwa Etnologicznego, które miało być organizacją ludoznawczą na całą Polskę. Organizacji tej poddaliśmy się jako zupełnie autonomiczny oddział lwowski, a „Lud” został organem P.T.E. Ponieważ jednak po pewnym czasie zauważyliśmy, że nowa ta organizacja nie objawiła większej żywotności, przeto wróciliśmy do dawnej koncepcji Towarzystwa Ludoznawczego, starającego się pozyskać członków w całej Polsce. Kwestja zyskania jak największej ilości członków jest dla nas sprawą zasadniczej wagi i dlatego zwracamy się z gorącym apelem do wszystkich naszych przyjaciół, by nam zjednali jak najliczniejsze grono członków (*Sprawozdanie...1925*: 232).

Apel ten nie do końca zakończył się sukcesem, gdyż od tego czasu liczba członków TL aż do II wojny światowej nie rosła, ale malała.

---

<sup>22</sup> Pełny tekst statutu Polskiego Towarzystwa Etnologicznego został opublikowany m.in. na łamach „Ludu” (Frankowski 1922: 71–74).

<sup>23</sup> PTE pozostało formalnie współwydawcą „Ludu”, jak wspomniałam wcześniej, aż do 1932 roku.

## Podsumowanie

W trudnych czasach I wojny światowej, szczególnie od roku 1917, TL starało się prowadzić swoją działalność, choć w ograniczonym zakresie. W okresie dwudziestolecia międzywojennego, jak podkreśla wielu autorów zajmujących się historią tej organizacji, przeszło znaczne przeobrażenia. Z instytucji o charakterze społecznym, zrzeszającej członków o różnym pochodzeniu oraz wykształceniu, stało się towarzystwem naukowym o charakterze akademickim, skupiającym się przede wszystkim na wydawaniu czasopisma „Lud”. Niewątpliwie miało na to wpływ większe zaangażowanie pracowników uczelni wyższych, szczególnie Krakowa i Lwowa oraz rozwój nowych placówek etnologii uniwersyteckiej oraz muzealnych. Dużą w tym także zasługą nowego zarządu, a w nim przede wszystkim profesorów: Jana Czekanowskiego, Adama Fischera i Kazimierza Nitscha.

## BIBLIOGRAFIA

- Armon, K. (2007). Adam Robert Fischer. W: E. Fryś-Pietraszkowa, A. Spiss (red.), *Etnografowie i ludoznawcy polscy. Sylwetki, szkice biograficzne*, t. II (s. 77–83). Wrocław–Kraków: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, Oddział Polskiego Towarzystwa Ludoznawczego w Krakowie.
- Armon, W. (2001). Początki etnologii uniwersyteckiej w Polsce. W: Z. Jasiiewicz i T. Karwicka (red.), *Przeszłość etnologii polskiej w jej teraźniejszości*. „Prace Komitetu Nauk Etnologicznych Polskiej Akademii Nauk”, nr 10 (s. 17–30). Poznań: Komitet Nauk Etnologicznych Polskiej Akademii Nauk.
- Bar, J., Czekanowska, A. (2002). Jan Czekanowski (1882–1965). W: E. Fryś-Pietraszkowa, A. Kowalska-Lewicka, A. Spiss (red.), *Etnografowie i ludoznawcy polscy. Sylwetki, szkice biograficzne*, t. I (s. 52–56). Kraków: Wydawnictwo Naukowe DWN, Oddział Polskiego Towarzystwa Ludoznawczego w Krakowie.
- Bieńkowski, W. (2002). Jan Stanisław Bystron (1892–1964). W: Fryś-Pietraszkowa, A. Kowalska-Lewicka, A. Spiss (red.), *Etnografowie i ludoznawcy polscy. Sylwetki, szkice biograficzne*, t. I (s. 29–35). Kraków: Wydawnictwo Naukowe DWN, Oddział Polskiego Towarzystwa Ludoznawczego w Krakowie.

- Bukowska-Floreńska, I. (2010). Stanisław Bronisław Ciszewski (1865–1930). W: A. Spiss, Z. Szromba-Rysowa (red.), *Etnografowie i ludoznawcy polscy. Sylwetki, szkice biograficzne*, t. III (s. 35–40). Wrocław–Kraków: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, Oddział Polskiego Towarzystwa Ludoznawczego w Krakowie.
- Czekanowski, J. (1946). Półwiecze Towarzystwa Ludoznawczego, *Lud*, 36, 33–88.
- E. F. [Frankowski, E.] (1922). Kronika Polskiego Tow. Etnologicznego, *Lud*, 21, 70–77.
- Engelking A., Linkiewicz O., Jan Kanty Emil Alfred Falkowski (1901–ok. 1940). W: A. Spiss, Z. Szromba-Rysowa (red.), *Etnografowie i ludoznawcy polscy. Sylwetki, szkice biograficzne*, t. III (s. 61–72). Wrocław–Kraków: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, Oddział Polskiego Towarzystwa Ludoznawczego w Krakowie.
- Falkowski, J. (1933). XIX Walne Zgromadzenie Towarzystwa Ludoznawczego we Lwowie, *Lud*, 32, 192–195.
- Gajek, J. (1946). Śp. Profesor Dr Adam Fischer, *Lud*, 36, 6–18.
- Gajkova, O. (1967). Historia Polskiego Towarzystwa Ludoznawczego. Jego powstanie, rozwój i znaczenie w ciągu 70-lecia, *Lud*, 51, 7–60.
- Gerlach-Kłodnicka, J., Kłodnicki, Z. (1997). Biblioteka przy Zarządzie Głównym Towarzystwa. W: Kłodnicki, Z. (red.), *Kronika Polskiego Towarzystwa Ludoznawczego (1895–1995)* (s. 159–163). Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego.
- Grochowski, P., Mianecki, A. (red.) (2015). *Adam Fischer*. Toruń–Wrocław: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze.
- Kapełuś, H. (1982a). „Lud”. Organ Towarzystwa Ludoznawczego we Lwowie (1895–1918). W: H. Kapełuś i J. Krzyżanowski (red.), *Dzieje folklorystyki polskiej 1864–1918* (s. 338–390). Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Kapełuś, H. (1982b). „Wisła” (1887–1905). W: H. Kapełuś i J. Krzyżanowski (red.), *Dzieje folklorystyki polskiej 1864–1918* (s. 264–337). Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Kłodnicki, Z. (red.), *Kronika Polskiego Towarzystwa Ludoznawczego (1895–1995)*. Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego.
- Kłodnicki, Z., Kowalska-Lewicka, A. (2002). Józef Ludwik Franciszek Gajek. W: E. Fryś-Pietraszkowa, A. Kowalska-Lewicka, A. Spiss (red.), *Etnografowie i ludoznawcy polscy. Sylwetki, szkice biograficzne*, t. I (s. 106–110). Kraków: Wydawnictwo Naukowe DWN, Oddział Polskiego Towarzystwa Ludoznawczego w Krakowie.



- Kopczyńska-Jaworska B. (1997). Przedmowa. W: Z. Kłodnicki (red.), *Kronika Polskiego Towarzystwa Ludoznawczego (1895–1995)* (s. 7–9). Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego.
- Lubczyńska, A. (2014). Z działalności odczytowej Związku Naukowo-Literackiego we Lwowie (1893, 1898–1914), *Res Historica*, 38, 121–154.
- Lud* (1922), 21, 1–2. [Tekst podpisany: Towarzystwo Ludoznawcze we Lwowie].
- Od Redakcyi (1913), *Lud*, 19, 172.
- Posern-Zieliński, A. (1973). Etnografia jako samodzielna dyscyplina naukowa. W: M. Terlecka (red.), *Historia etnografii polskiej* (s. 29–113). Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wydawnictwo Polskiej Akademii Nauk.
- Rataj, A. (2010). Ludwik Joachim Franciszek Krzywicki (1859–1941). W: A. Spiss, Z. Szromba-Rysowa (red.), *Etnografowie i ludoznawcy polscy. Sylwetki, szkice biograficzne*, t. III (s. 147–152). Wrocław–Kraków: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, Oddział Polskiego Towarzystwa Ludoznawczego w Krakowie.
- Simonides, D. (1993). Z historii polskiej folklorystyki. Miejsce Adama Fischera. *Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Opolskiego. Folklorystyka*, 3, 25–44.
- Sprawozdanie Towarzystwa Ludoznawczego we Lwowie za czas od 1 lipca 1917 r. do 31 grudnia (1925), *Lud*, 24, 228–240.
- Sprawozdanie z czynności Wydziału Towarzystwa Ludoznawczego we Lwowie za lata 1911–1918 (1919), *Lud*, 20, 311–331.
- Suchecka, P. (2001). Korespondencja Adama Fischera w zbiorach Archiwum Naukowego Polskiego Towarzystwa Ludoznawczego. W: Z. Jasiewicz i T. Karwicka (red.), *Przeszłość etnologii polskiej w jej teraźniejszości*, „Prace Komitetu Nauk Etnologicznych Polskiej Akademii Nauk”, nr 10 (s. 71–78). Poznań: Komitet Nauk Etnologicznych Polskiej Akademii Nauk.
- Tarnawski, R. (2015). Adam Fischer jako student i wykładowca Uniwersytetu Lwowskiego. W: P. Grochowski i A. Mianecki (red.), *Adam Fischer* (s. 7–21). Toruń–Wrocław: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze.
- Trapszyc, A. (2014). Władysław Jagiełło (1912–1944). W: A. Spiss, J. Święch (red.), *Etnografowie i ludoznawcy polscy. Sylwetki, szkice biograficzne*, t. IV (s. 66–68). Wrocław: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze.
- Ustąpienie Prof. Bystronia z Komitetu redakcyjnego „Ludu” (1924), *Lud*, 22, 187–188.
- Zawistowicz-Adamska, K. (1975). Polskie Towarzystwo Ludoznawcze. Dorobek, działalność, perspektywy rozwoju, *Lud*, 59, 23–47.

Zwiercan-Borucka, K. (2010). Kazimierz Ignacy Nitsch (1874–1958). W: A. Spiss, Z. Szromba-Rysowa (red.), *Etnografowie i ludoznawcy polscy. Sylwetki, szkice biograficzne*, t. III (s. 187–195). Wrocław–Kraków: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, Oddział Polskiego Towarzystwa Ludoznawczego w Krakowie.

## **ŹRÓDŁA ARCHIWALNE**

Archiwum Polskiego Towarzystwa Ludoznawczego we Wrocławiu, nr 24, 132, 497, 505, 507–512, 515–516.

**Filip Wróblewski**

wroblewskifilip@gmail.com

Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej

Uniwersytet Jagielloński

## **STUDIUM HISTORII KULTURY MATERIALNEJ (1950-1956). KONTEKST POLITYCZNY, IDEOLOGICZNY I GOSPODARCZY „LIKWIDACJI” ETNOLOGII W POLSCE<sup>1</sup>**

**Department of the History of Material Culture (1950-1956).  
The political, ideological and economic context  
of the ‘elimination’ of ethnology in Poland**

**Streszczenie:** W artykule autor omawia proces marginalizacji i “likwidacji” etnologii przez władze komunistyczne PRL, jako samodzielnej dyscypliny naukowej. W miejsce nauk „burżuazyjnych” lub „reakcyjnych”, a zatem niezgodnych z obowiązującą na przełomie lat 40. i 50. XX wieku doktryną materializmu dialektycznego, powołano do istnienia historię kultury materialnej. Nowy kierunek studiów zastąpił dotychczas osobne: etnologię, archeologię Polski oraz archeologię klasyczną. Powstanie SHKM było związane z profilowaniem absolwentów pod kątem potrzeb gospodarki centralnie planowanej oraz

---

<sup>1</sup> Publikacja stanowi rezultat projektów badawczych: „Etnografia jako doświadczenie osobiste. Generacyjne uwarunkowania przemian metodologii i praktyk badawczych”, finansowanego przez Narodowe Centrum Nauki (2011–2013, grant nr 2011/01/N/HS3/03273), „Wyznaczniki dyskursu scjentyistycznego w etnologii na przykładzie materiałów Polskiego Atlasu Etnograficznego” (2012–2013), „Znaczenie Międzyuczelnianych Obozów Etnograficznych dla rozwoju metodologii badań etnograficznych” (2013–2014), „Maria Znamierowska-Prüfferowa wobec dyskusji o programie nauczania etnografii” (2014–2015) oraz „Świadkowie historii. Biografie naukowe polskich etnografów i etnologów starszego pokolenia” (2015–2016) finansowanych przez Wydział Historyczny Uniwersytetu Jagiellońskiego. Za lekturę tekstu na różnych etapach prac i pomocne uwagi dziękuję Januszowi Barańskiemu, Tarzycjuszowi Bulińskiemu, Elżbiecie Duszeńko-Król, Kai Kajder oraz recenzentom.

prowadzeniem badań, które miały dostarczyć dowodów na wyższość socjalizmu nad kapitalizmem. Artykuł omawia wpływ ideologii na działalność naukową oraz przedstawia uwikłanie uczonych w bieżącą politykę reżimu komunistycznego.

**Słowa kluczowe:** historia antropologii, archeologia, reforma studiów wyższych, komunizm, materializm dialektyczny, ideologia, użyteczność, antropologia stosowana.

**Abstract:** In the article, the author discusses the process of marginalization and 'elimination' of ethnology by the communist authorities of the Polish People's Republic, as an independent scientific discipline. In place of 'bourgeois' or 'reactionary' sciences, and therefore inconsistent with the doctrine of dialectical materialism in force at the turn of the 1940s and 1950s, the history of material culture was established. The new field of study has replaced so far separate ones: ethnology (anthropology), archeology of Poland and classical archeology. The establishment of DHMC was related to profiling graduates in terms of the needs of a centrally planned economy and conducting research that was supposed to provide evidence for the superiority of socialism over capitalism. The article discusses the influence of ideology on scientific activity and presents the involvement of scholars in the current policy of the communist regime.

**Keywords:** history of anthropology, archeology, reform of higher education, communism, dialectical materialism, ideology, usefulness, applied anthropology

## Wprowadzenie

W ramach wdrażanej przez władze komunistyczne PRL w latach 1949-1951 reformy szkolnictwa wyższego zmianom podlegał nie tylko ustrój i funkcjonowanie uczelni wyższych, lecz również – na poziomie organizacji nauki – podział i klasyfikacja dyscyplin. W dobie stalinizmu w Polsce, zgodnie z założeniami ideologicznymi marksizmu-leninizmu, skutecznie rozprawiono się z „reakcyjnymi” uczonymi odsuwając ich od możliwości wykładania i pracy naukowej, jak też poddano redukcji lub usunięto przeżytki nauki „burżuazyjnej”.

Warto przypomnieć, że na okres ów przypada nie tylko krytyka „socjologii burżuazyjnej” i likwidacja<sup>2</sup> studiów z tego zakresu, lecz również – jak ujmowała to ówczesna propaganda – zażarta walka zmierzająca do „wykrycia związku reakcyjnych kierunków burżuazyjnych, panoszących się w socjologii i etnografii Polski szlacheckiej” oraz „demaskowanie burżuazyjnej ideologii wśród polskich uczonych” (Kałojewa 1954: 9). Za takie właśnie, zdaniem koryfeuszy materializmu dialektycznego, uchodziły podejmowane przez etnologów przedwojenne badania życia wsi i procesów (re)emigracji chłopstwa. Tematyka ta, podług koncepcji marksistowskich, w okresie międzywojennym „podyktowana była kierunkiem polityki zewnętrznej i wewnętrznej burżuazyjnego rządu polskiego” (Kałojewa 1954: 15). Przypadająca na okres II Rzeczypospolitej masowa emigracja, jako zjawisko społeczne, stała się przedmiotem zainteresowania ekonomistów, socjologów oraz etnologów – jak dowodzili komuniści – „starających się ukryć jej istotne [klasowe] przyczyny pod płaszczkiem rozumowań na temat postępowej roli reemigrantów w polskiej wsi” (Kałojewa 1954: 16). Tym samym, w nowych warunkach politycznych stary model etnologii, jako nauki zajmującej się zjawiskami kulturowymi, procesami społecznymi, a także zagadnieniami tożsamości etnicznej i narodowej, okazał się nie do utrzymania. Przedstawiciele środowiska etnologicznego w powszechnie panującej atmosferze „obezwładniającego lęku przed przesłuchaniami, przed uwięzieniem” zdecydowali się zająć miejsce „w bezpiecznej niszy między historią a archeologią” (Sokolewicz 2005: 6). I tak oto etnologia, niczym Gregor Samsa, przepoczwarzyła się w nakierowaną na badanie kultury materialnej etnografię. W praktyce oznaczało to zgodę

---

<sup>2</sup> „Za dyscypliny w całości »burżuazyjne« uznano – prócz socjologii – także psychologię, teorię organizacji i zarządzania, politykę społeczną” (Hübner 1992b: 601).

na instrumentalne podejście do tematyki badawczej, partykularyzm i – na poziomie deklaracji – wrzęgnięcie się „w służbę mas pracujących wsi i miast na odcinku budowania podstaw socjalizmu w Polsce” (Kuźmicz 1952: 539). Zaś w „unaukowianiu” etnografii miała dopomóc zdaniem Kazimierza Majweskiego – głównego ideologa i propagatora historii kultury materialnej w Polsce – „metoda dialektyczna materializmu historycznego, zarówno w badaniu kultury materialnej, jako także wszystkich innych zjawisk społecznych” (Majewski 1948: 8).

### **Reforma szkolnictwa wyższego 1949-1951 a utworzenie SHKM**

Po zakończeniu działań wojennych nastał w Polsce nie tylko czas odbudowy, lecz był to przede wszystkim moment ustanawiania komunistycznego porządku organizacji państwa a także społeczeństwa. W świecie nauki okres „wielkiej trwogi” (Zaremba 2012) przyniósł reaktywację studiów etnologicznych, z początku, w przedwojennej formule na uniwersytetach w Krakowie, Poznaniu i Warszawie a także w polonizowanym Uniwersytecie Wrocławskim czy w nowo powstałych ośrodkach akademickich w Lublinie, Łodzi i Toruniu<sup>3</sup>. Okres powojennej odbudowy ośrodków etnologicznych wiązał się z brakami kadrowymi, trudnościami lokalowymi oraz próbami odtworzenia księgozbiorów przy wydatnej pomocy zagranicznych środowisk naukowych z którymi można było utrzymywać kontakty do 1948 roku (Damrosz 1996: 58-60; Frankowska 1973: 195-197; Jasiewicz 2004; Klimaszewska, Kutrzeba-Pojnarowa 1959: 60-61; Kutrzeba-Pojnarowa 1977: 26). Względna stabilność szkolnictwa wyższego uległa pogorszeniu z końcem 1948 roku, kiedy to w dniach 15-21 grudnia zorganizowany został Kongres Zjednoczeniowy Polskiej Partii Robotniczej i Polskiej Partii Socjalistycznej. Ostateczna rozprawa komunistów z socjalistami (Holzer 1981; Kersten 2018; Lipiński 2016b,

<sup>3</sup> W nowych ośrodkach katedry etnologii pełniły raczej funkcje placówek naukowo-badawczych lub „katedr usługowych” (Klimaszewska, Kutrzeba-Pojnarowa 1959: 96) aniżeli dydaktycznych, przez co w całym okresie PRL nie prowadzono tam regularnego kształcenia z zakresu etnografii albo miało ono ograniczony czasowo charakter lub sprowadzało się do oferty kursów pomocniczych dla studentów historii, pedagogiki (Łódź) czy geografii, archeologii, konserwatorstwa i zabytkoznawstwa (Toruń) (Wypych, Skarżyński 1965: 765). Niekiedy też, tak jak w Toruniu, gdy z początkiem lat 50. XX wieku zamknięto tam możliwość przyjmowania na studia etnologiczne, spełniało ono rolę kształcenia podyplomowego (Olszewski 2011: 96).

2017; Reński 1989; Sowa 2011: 95-127) doprowadziła do przeorientowania i zaostrenia sposobu prowadzenia polityki wewnętrznej, bo gdy już rozprawiono się z opozycją polityczną, a wcześniej organizacjami bojowymi innych stronnictw, możliwym było wreszcie nieskrępowane realizowanie założeń ideologii marksizmu-leninizmu we wszystkich obszarach życia społecznego. Nie bez powodu historycy nauki, w tym także etnologzy (Buchowski 2011: 15-23; Damrosz 1996: 31; Frankowska 1973: 194; Klimaszewska, Kutrzeba-Pojnarowa 1959: 64), w periodyzacji wyróżniają okres 1948-1953, lub zbliżony, co stanowi odzwierciedlenie nasilenia procesu stalinizacji w Polsce<sup>4</sup> (Jarosz 2000; Sowa 2011: 127-192; Werblan 2009) i związanego z nim terroru (Lipiński 2016a).

W tym kontekście, w latach 1949-1950, wraz ze stalinizmem nasiliły się działania mające na celu podporządkowanie uniwersytetów władzom państwowym w zakresie szerzenia ideologii marksistowskiej, przeprowadzono wówczas zaawansowane dyskusje związane z planowaną i wdrażaną reformą szkolnictwa wyższego<sup>5</sup>. Rozmowy na temat potrzeby wprowadzenia zmian rozpoczęto już w 1947 roku (AAN 685: 210)<sup>6</sup>. Podstawą reformy było ustanowienie zasady dwustopniowości

---

<sup>4</sup> O panującej wówczas atmosferze traktują liczne wspomnienia etnografów (Armon 2001; Dziegiel 1996; Jasiewicz 2012; Kamocki 2013; Kopczyńska-Jaworska 2000, 2005; Kowalska-Lewicka 2007; Kutrzeba-Pojnarowa 1995; Sokolewicz 2011).

<sup>5</sup> Dokumentacja dotycząca projektowanych zmian programów studiów na kierunkach z zakresu nauk humanistycznych i ścisłych znajduje się w teczkach aktowych Ministerstwa Szkolnictwa Wyższego o numerach granicznych od 681 do 689. O przebiegu reformy wyczerpująco traktuje Piotr Hübner (1992a, 1992b) w pracy *Polityka naukowa w Polsce w latach 1944-1953*.

<sup>6</sup> Na potrzeby prowadzonych przez siebie badań związanych z tematyką poruszaną w artykule i pokrewną, wykonałem kwerendy archiwalne w zasobach 19 instytucji naukowych na terenie całego kraju (były to: instytuty etnologii, muzea etnograficzne, państwowe ośrodki badawcze, archiwa uniwersyteckie, archiwa państwowe, archiwa prywatne), jednocześnie uzyskałem wgląd do 14 spuścizn naukowych. Część dokumentów dotyczących reformy studiów (okólniki, programy studiów, korespondencja wychodząca z Ministerstwa) powtarza się w zasobach poszczególnych instytucji, w związku z tym ograniczyłem liczbę przywoływanych dokumentów, wybierając możliwie reprezentatywne ich zbiory. Ze względu na ograniczone miejsce rezygnuję z wyszczególnienia wszystkich dokumentów, które wykorzystałem w teście. Za odsyłacze do źródeł archiwalnych służą sygnatury teczek aktowych z poszczególnych zasobów. Tam gdzie było to możliwe dzięki paginacji (AAN) po sygnaturze podaję numery stron z których pochodzą cytaty, w innych przypadkach (AUJ) odsyłam wyłącznie do numeru teczek aktowej. W spuściznie Kazimierzy Zawistowicz-Adamskiej (KZA), każdy dokument został opracowany osobno i opatrzone go oddzielną sygnaturą.

studiów, przy czym pierwszy stopień traktowano jako zasadniczą formę przygotowania zawodowego, a drugi – magisterski – jako niższy stopień naukowy (AAN 685: 226). W ramach pionu dyscyplin humanistycznych zakładano, ostatecznie wdrożone w osłabionej formie, wprowadzenie studiów na stopień „dyplomowanego absolwenta /licencjata/ nauk humanistycznych” (AAN 685: 207) obejmującego czternaście kierunków, w tym: historię, rozmaite filologie (także polską), archeologię i prehistorię, historię sztuki, pedagogikę, psychologię, nauki społeczne. Etnologii, podobnie jak filozofii, w projektach nie ujęto. Pomysł by uwzględnić i ten kierunek pojawił się jako niewyraźny dopisek na jednym z roboczych druków (AAN 685: 156), by następnie stać się propozycją uruchomienia dodatkowych specjalizacji drugiego stopnia, takich jak: językoznawstwo indoeuropejskie, muzykologia czy socjologia (AAN 685: 155). Uzyskanie dyplomu licencjata miało umożliwiać „ubieganie się o dyplom magistra nauk humanistycznych” w zakresie siedemnastu „przedmiotów”, w tym „etnografii z etnologią” (AAN 685: 208). Specjalizacje te, jako przedmioty „nieszkolne” a zatem poboczne dla celów oświatowych (AAN 685: 229) czy innych względów praktycznych, sprowadzono do rangi abstrakcyjnych kierunków o ograniczonej przydatności społecznej kształcących „techników naukowych”, którzy w przyszłości mieli się zająć pracą naukową (AAN 689: 3). Decyzją Ministerstwa Oświaty reforma szkolnictwa wyższego weszła w życie z dniem 1 września 1949 roku (WHm 10). W planowanej formie uruchomiono wtedy tylko niektóre kierunki, przyjmując, że pozostałe zmiany będą wprowadzane systematycznie (WHm 10).

Środowisko archeologów, choć wewnętrznie zróżnicowane, co do oceny znaczenia i uznawania pierwszeństwa poszczególnych specjalności z tej dziedziny, było nieusatysfakcjonowane kierunkiem wprowadzanych zmian i próbą sprowadzenia dotąd odrębnych ścieżek kształcenia z zakresu archeologii klasycznej (śródziemnomorskiej) oraz pradziejowej (prehistorii; określanej później jako: archeologia Polski) do jednolitego kierunku w duchu projektowanych studiów humanistycznych, a czymś takim miała być „archeologia z prehistorią” (AAN 685: 179-182). Opór ten nie przeszkodził unifikacji osobnych dotąd specjalizacji archeologicznych. Scalone studia archeologiczne z odrębnym programem nauczania utworzono w 1949 roku. Projekt kształcenia został opracowany przez Włodzimierza Antoniewicza (AAN 689: 308-326) a następnie poprawiony przez Antoniewicza we współpracy



z Kazimierzem Majewskim (AAN 689: 299-302, 306-307). Choć studia uruchomiono, to jednak także ten program spotkał się z krytyką (AAN 689: 327-330, 334-361) doprowadzając do utworzenia Studium Historii Kultury Materialnej<sup>7</sup> „przeszło rok po wprowadzeniu studium historii, polonistyki, filologii klasycznej, historii sztuki itp.” (AAN 689: 1). Zarządzenie dotyczące powołania wspomnianego kierunku studiów podpisano w Ministerstwie Szkół Wyższych i Nauki 5 sierpnia 1950 roku. W odróżnieniu od pozostałych dyscyplin z zakresu nauk społecznych i humanistycznych, kierunek ten kreowano osobnym rozporządzeniem zyskującym moc prawną 1 września tegoż roku (WHm 10). Wiedzeni interesem reprezentowanej przez siebie dyscypliny archeologów, niejako w kontrze do działań marginalizujących ich historyków (zajmujących się, zdaniem tych pierwszych, tylko „nadbudową”), uwydatnili własne znaczenie poprzez podkreślenie prowadzonych przez siebie badań „wytworów kultury materialnej, a więc wytworów stanowiących podstawowy czynnik bazy” (AAN 689: 2). Znakomitym argumentem mogącym dopomóc w ocaleniu choćby zrębów autonomii okazało się w tym przypadku „wynalezienie” obchodów tysiąclecia Państwa Polskiego i działalność Kierownictwa Badań nad Początkami Państwa Polskiego (Hensel 1950; por.: Abramowicz 1991: 155-157; Gąssowski 1970: 247-248; Nadolski 1953) a także pilna – motywowana względami geopolitycznymi i ideologicznymi – potrzeba udowodnienia Piastowskiego charakteru Ziemi Odzyskanych. Zagadnienia te zostały powiązane z programem studiów. Ostatecznie, ogólny zarys funkcjonowania Studium przygotował Majewski (AAN 689: 1-8, 32-49) „najbardziej wpływowi wówczas politycznie archeolog” (Jasiewicz 2004: 10), po czasie dokonując korekt<sup>8</sup>

<sup>7</sup> Po przenosinach ze Lwowa do Wrocławia Majewski już w 1945 roku, planował utworzenie tam Instytutu Historii Sztuki i Kultury Materialnej (Abramowicz 1991: 143).

<sup>8</sup> Dnia 14 czerwca 1950 roku Eugenia Krassowska, podsekretarz stanu w Ministerstwie Szkolnictwa Wyższego i Nauki, postawiła władze poszczególnych uczelni przed faktem dokonanym, stwierdzając w poufnym piśmie, że na wydziałach humanistycznych kierunki „na I stopniu studiów w zakresie prehistorii, archeologii, etnografii i etnologii zostaną połączone we wspólny kierunek studiów historii kultury materialnej: specjalizacja naukowa w zakresie kierunków prehistorii, archeologii, etnografii i etnologii jest przewidziana na II stopniu studiów” (WHm 10). Decyzja ta nie pociągnęła za sobą działań mogących zapewnić płynne wdrożenie zmian, a tym samym uruchomienie dopiero projektowanego kierunku. W połowie lipca Ministerstwo przesłało uczelniom obowiązujące programy studiów ze wskazaniem limitów przyjęć (WHm 10) z wyłączeniem HKM (WHm 10). Miesiąc później Ministerstwo udzieliło obszerniejszych wyjaśnień

planu dla pilotażowego pierwszego roku i systematycznie uszczegóławiając program dla wyższych lat studiów (AAN 689: 9-18; AAN 685: 150).

Rezultatem starań i niesnasek wśród archeologów była decyzja o uruchomieniu, wzorem nauki radzieckiej (por.: Burke 2016: 530), studiów z zakresu historii kultury materialnej w miejsce dotychczas osobnych kierunków – prehistorii, archeologii klasycznej oraz etnologii przemianowanej w tym czasie na etnografię. Dzięki temu połączeniu liczone, że absolwenci uzyskają „pełne kwalifikacje do pracy zawodowej muzealnej, kolektorskiej, wykopaliskowej i konserwatorskiej”<sup>9</sup> (AAN

---

precyzując, że nowy kierunek „zostanie utworzony, jako studium I-go stopnia obejmujący dawne kierunki” (WHm 10). Wyjaśnienie to, jak widać, było niezbędne, bowiem na skutek opieszałości władz w informowaniu o charakterze i toku wprowadzanych zmian, uczelnie przystąpiły do rekrutacji zgodnie z dotychczasowym, rokrocznym trybem obejmującym trzy kierunki. Spowodowało to zamieszanie, które Ministerstwo rozwiewało, twierdząc, że „zarządzenie o rekrutacji na prehistorię, archeologię, etnografię i etnologię /z dnia 5. Czerwca 1950 r. Nr.P.I.Rek. 8937/50/ w poszczególnych uczelniach należy rozumieć jako zarządzenie o uruchomieniu tamże kierunku hist. kultury materialnej” (WHm 10). Na przełomie sierpnia i września uczelniom przekazano siatkę godzin dla nowego kierunku, a we wrześniu wprowadzono punktowe zmiany w tematyce kursów przewidzianych dla pierwszego roku (WHm 10). Co ciekawsze, wyczerpujące programy poszczególnych kursów HKM, zawierające wytyczne i wskazania tematyczne „do wiadomości i stosowania w b.r. akademickim”, zostały nadane 21 października, a do uczelni trafiły dopiero w listopadzie – miesiąc po rozpoczęciu zajęć (WHm 10). Tuż przed świętami Bożego Narodzenia dyrektor Departamentu Studiów Uniwersyteckich zwrócił się z prośbą o przeprowadzenie na poszczególnych uczelniach dyskusji na temat programu HKM między realizującymi go wykładowcami (WHm 10). Rezultatem takich debat miały być wnioski dotyczące niezbędnych do wprowadzenia zmian. Ten rodzaj oddolnej ewaluacji umożliwił dokonanie spóźnionej korekty programu studiów na tym kierunku. W od 17 do 19 lutego 1951 roku, odbyła się w Krakowie krajowa konferencja etnografów zorganizowana w związku ze zbliżającym się Kongresem Nauki Polskiej. W jej trakcie licznie zgromadzeni wykładowcy reprezentujący poszczególne ośrodki dyskutowali stan i dorobek etnografii polskiej, w tym, między innymi kwestie działalności i dydaktyki SHKM (Gajkova 1952). Dużo ważniejszą okazją do analiz i podsumowań stała się konferencja archeologów i etnografów w Nieborowie, zaplanowana na czerwiec 1951 roku, w całości poświęcona tematyce HKM. Podczas tej czterodniowej konferencji (6-10 czerwca), dyskutowano między innymi o zakresie oraz kierunkach dydaktyki akademickiej wiążącą ją przede wszystkim z „zawodowym przygotowaniem pracowników naukowych do pracy” a także potrzebą „kształcenia nauczycieli historii kultury materialnej w szkołach zawodowych i liceach technicznych, pracowników oświatowych” (Rajewski 1951: 192). Jako jedyni spośród etnografów referaty wygłosili Witold Dynowski i Józef Gajek, pozostali mogli tylko słuchać i co najwyżej uczestniczyć w dyskusji.

<sup>9</sup> Podczas konferencji w Nieborowie precyzowano, że profil zawodowy absolwenta powinien obejmować kompetencje związane osobno z udziałem w „ekspedycjach

689: 32). Z inicjatywą tego rodzaju fuzji wyszli archeolodzy. Świadczy o tym nieco wcześniejszy głos przedstawiany przy okazji opiniowania programu Antoniewicza. Wówczas, to jest jeszcze w marcu 1949 roku, Józef Kostrzewski zwracał uwagę na niezbyt szczęśliwą próbę połączenia w jednym magisterium archeologii klasycznej z prehistorią, co argumentował następująco:

Archeologia klasyczna uprawiana jest bowiem przez większość jej przedstawicieli jako historia nauki starożytnej, a nie z punktu widzenia historii kultury materialnej. Z tego względu dla prehistoryków o wiele ważniejszym byłoby związanie ich bliższe z etnologią i etnografią, bo prehistoria jest właściwie paleoetnologią (AAN 689: 297).

Taki sposób powiązania obu dyscyplin zaważył nie tylko na tym jak była postrzegana i traktowana etnografia przez pomysłodawców Studium, lecz również przełożył się na sprowadzenie jej do roli nauki pomocniczej.

Z punktu widzenia środowiska etnologicznego, które w przypadku omówionych dyskusji nie było stroną ile przedmiotem ustaleń<sup>10</sup>, wprowadzoną podówczas zmianę Józef Burszta komentował następująco:

Do końca 1948 r. etnografia tworzy oddzielną sekcję kształcenia studentów w ramach tzw. nauk antropologicznych, jest ona też tzw. przedmiotem pobocznym dla studium geografii, historii sztuki i socjologii i niektórych kierunków filologii, wg programu przedwojennego. Już jednak w 1950 r. wprowadza się, obok studiów etnograficznych starego typu, kształcenie studentów w ramach tzw. Studium Historii Kultury Materialnej, na trzech tylko uniwersytetach: warszawskim, krakowskim i poznańskim. Studium to łączyło ściśle archeologię

---

wykopaliskowych i badaniach terenowych archeologicznych”, „badaniach terenowych etnograficznych”, pracą „w urzędach konserwatorskich” a także „muzeach archeologicznych, etnograficznych, historycznych i podstawowych” (Rajewski 1951: 192). W zamyśle organizatorów SHKM chodziło zatem o wszechstronne kształcenie studentów łączące się z nauką praktyczną choćby w ramach „gabinetów pomocy naukowych”, których utworzenie dopiero planowano.

<sup>10</sup> Na wstępnym etapie prac dotyczących się nowej organizacji studiów wyższych – jeszcze w 1947 roku – zgodnie z dezyderatami środowiska etnograficznego, skłaniano się ku utworzeniu osobnego magisterium z tego zakresu (Manteuffel 1948: 215). W teczках aktowych dotyczących reformy z 1949-1951 trudno znaleźć opinie formułowane przez etnologów, za to jest dużo opinii i projektów przygotowanych przez archeologów.

z etnografią i kładło nacisk – zgodnie z ówczesnymi tendencjami – na (zaniedbaną dotąd w znacznej mierze) historię kultury materialnej. Po kilku latach Studium HKM zostaje zastąpione dwoma odrębnymi kierunkami – archeologią i etnografią (Burszta 1969: 34-35).

Twierdzenie to należy nieco skorygować. Ostatecznie SHKM uruchomiono w czterech, a nie na trzech uniwersytetach; do wymienionych należy dodać wrocławski (Abramowicz 1991: 151; Bugaj 2013: 40; Kłosek, Marczyk 2016: 8-9), gdzie Studium wyodrębniono z nieznacznym opóźnieniem. Taka lokalizacja odpowiadała zarówno centralizacji nauczania, jak też była odbiciem przestrzennego podziału kraju na ćwiartki. Utworzenie SHKM tylko w tych ośrodkach było bezpośrednim rezultatem gradacji znaczenia poszczególnych uniwersytetów (w oparciu o którą to hierarchizację wyznaczano prowadzone tam kierunki studiów i przyznawano „kontyngenty”) podzielonych na trzy grupy: centralną – obejmującą wszystkie kierunki studiów i specjalizacje (Warszawa), lokalną – kierunki główne i niektóre specjalizacje (Kraków, Poznań, Wrocław), i prowincjonalną – tylko kierunki podstawowe (Łódź, Toruń, Lublin) (Zysiak 2016: 78). Kierownikami SHKM w poszczególnych ośrodkach byli: w Warszawie Kazimierz Majewski, w Krakowie kolejno Rudolf Jamka (do 1952), Stanisław Gąsiorowski (1952-1953) i Kazimierz Dobrowolski (od 1953), w Poznaniu Witold Hensel, a we Wrocławiu Włodzimierz Hołubowicz.

Przemiany polityczne 1956 roku doprowadziły również do zmian w świecie nauki, przyczyniając się do rozwiązania SHKM w tym samym roku na poszczególnych uniwersytetach<sup>11</sup> i przywróceniu samodzielnych studiów z etnografii (Bednarski 2011: 103). Studium zamknięto nie tylko z powodu niedających się pogodzić różnic metodologicznych składających się na nie dyscyplin, lecz także dlatego, że – jak zwracała uwagę Kazimiera Zawistowicz-Adamska szukając argumentów za przywróceniem studiów w Łodzi – „dotychczasowe doświadczenia wykazały nieprzydatność zawodową absolwentów H.K.M. w pracach związanych ze współczesnym życiem kulturalnym” (KZA/46/35: 3). Dodatkową przesłanką,

---

<sup>11</sup> Zofia Sokolewicz (2007: 17) utrzymuje, że SHKM rozwiązano w Warszawie dopiero w 1958 roku. Podobnie Zbigniew Jasiewicz, który wspomina, że studia te „utrzymały się do końca lat 50-ych XX wieku” (Jasiewicz 2004:10), choć akurat ten autor w nieco późniejszych tekście podaje inną cezurę istnienia SHKM, to jest lata 1950-1956 (Jasiewicz 2009: 21-22). Większość komentatorów jest zgodna, co do rozwiązania Studium w roku 1956 (Abramowicz 1991: 181; Gąssowski 1970: 261; Klimaszewska 1967: 335).

która zdecydowała o jego rozwiązaniu, było nierównomierne zapotrzebowanie na absolwentów poszczególnych specjalizacji (Sokolewicz 1957: 419). Był to rezultat błędnie sformułowanego programu kształcenia oraz „przypadkowości” w organizacji studiów „wynikającej z braku kadr wyszkolonych do wykładania nowych przedmiotów i zasadniczego przeciążenia studenta zbyt różnorodnymi zajęciami”, jednocześnie

nie zdały egzaminu wykłady kursowe jako podstawa wykształcenia. Zbyt późne związanie studentów z głównym przedmiotem studiów i pracy (etnografia Polski dopiero na trzecim roku), zbyt późny wybór specjalizacji i związanie z pracą zakładu, charakterystyczny dla wszystkich dyscyplin w tym czasie studiów brak samodzielności myślenia u studenta (Klimaszewska, Kutrzeba-Pojnarowa 1959: 98).

To powody które przesądziły o klęsce projektu jakim było SHKM. Równie surową ocenę formułowali po latach absolwenci HKM. Leszek Dzięgiel piętnował pośpiech i bylejakość towarzyszące organizacji Studium, w tym także sposób prowadzenia zajęć „wedle wzorów sowieckich” i „prezentowania wyłącznie materialnych aspektów życia człowieka pierwotnego” w „niemal scholastyczny sposób” (Dzięgiel 1996: 110, 112). A Zbigniew Jasiewicz wspominał „poczucie zagubienia, które towarzyszyło [mu] bezpośrednio po tych studiach w zetknięciu z niektórymi koncepcjami etnologicznymi i nazwiskami badaczy, które nie znalazły się w wykładach szczegółowych” (Jasiewicz 2001: 15). O ile jednak formalna struktura kształcenia nie sprawdziła się, o tyle nie zawiedli profesorzy wykazujący przez lata „inicjatywę i osobiste zaangażowanie” (Dzięgiel 1996: 112) w przekazywaniu wiedzy kierunkowej w tak niesprzyjających warunkach. Równie ważna okazała się też determinacja, wytrwałość i indywidualny wysiłek samych studentów wkładane w trud samokształcenia. SHKM ostatecznie, dla tych, którzy pozostali na uniwersytecie okazało się w większości kuźnią charakterów.

Co istotne, wprowadzając nowy kierunek w 1950 roku, władze państwowe nie zamknęły osobnych katedr etnografii umożliwiając tym samym dotychczasowym słuchaczom kontynuację podjętych wcześniej studiów z zakresu „burżuazyjnej” etnologii „dawnego typu”, którą „można było kończyć do 1952 roku” (Kutrzeba-Pojnarowa 1995: 399). Nowo przyjmowanych kierowano na historię kultury materialnej. Dzięki temu forma kształcenia, która dopuszczała „dość dużą swobodę w doborze przedmiotów i studiów i przedmiotu pobocznego” (Klimaszewska 1967: 334),

miała ulec przekształceniu w ścisły i silnie ujednoczony w skali kraju kanon kursów obowiązkowych przewidzianych dla nowego kierunku studiów. Wszystko po to, by postępy w nauce podlegały większej kontroli a profil umiejętności absolwentów odpowiadał centralnie planowanemu zapotrzebowaniu wyspecjalizowanych kadr. Co wiązało się bezpośrednio z wprowadzanymi przez komunistów zmianami struktury ekonomicznej kraju (im to między innymi podporządkowano również reformę szkolnictwa wyższego), które były równoznaczne z przeniesieniem środków produkcji z rolnictwa do przemysłu (Kaliński 1995: 33). W przyśpieszonej industrializacji prowadzonej na wzór radziecki upatrywano nie tylko sposobu na rozwój potencjału gospodarczego kraju, lecz również miała to być recepta na ukryte bezrobocie panujące na wsi, które według szacunków wynosiło 1,3 miliona osób na przełomie lat 40. i 50. minionego wieku (Kaliński 1995: 40). Z nim zaś wiązało się będące rezultatem rozdrobnienia gospodarstw wiejskich przeludnienie agrarne, które dzięki uprzemysłowieniu chciano zakończyć „przesuwając do zawodów nierolniczych 3 miliony osób” (Kaliński 1995: 30).

### **Ideologiczny i ekonomiczny kontekst utworzenia SHKM**

Studia z zakresu historii kultury materialnej, w myśl realizowanej wówczas reformy kształcenia akademickiego, miały trwać pięć lat i zostały podzielone na dwa etapy. Podczas pierwszego, trzyletniego etapu, studenci zdobywali wiedzę ogólną z zakresu archeologii Polskiej, archeologii śródziemnomorskiej oraz etnografii wybierając specjalizację dopiero na trzecim roku; drugi, dwuletni stopień, miał zostać w całości poświęcony obranej wcześniej specjalizacji. Do prowadzenia poszczególnych specjalizacji były uprawnione tylko wybrane ośrodki spośród czterech SHKM. Nauczanie w ramach Studium realizowano zgodnie z zaordynowanym przez Ministerstwo w danym roku „rozmieszczeniem specjalizacji” lub jej „lokalizacją” (WHs 11; WHs 68), co niejednokrotnie odbywało się z pominięciem któregoś ośrodka<sup>12</sup>. O ile choćby

---

<sup>12</sup> Jak informowano na przełomie czerwca i lipca 1953 roku, specjalizacja etnograficzna dla III roku studiów HKM miała ostatecznie odbyć się w Poznaniu i Krakowie (WHs 11). W przypadku Krakowa, prócz studentów UJ na wspomnianej specjalizacji mieli się tam również znaleźć dotychczasowi słuchacze SHKM Uniwersytetu Warszawskiego (WHs 68). Natomiast słuchacze SHKM UJ chcący wybrać specjalizację z zakresu archeologii śródziemnomorskiej mogli podjąć ją tylko w Warszawie (WHs 68).

w przypadku archeologii Polski wybór specjalizacji odbywał się „bez określonego limitu” (WHs 11), o tyle przypadający specjalizacji etnograficznej „kontyngent” był nie tylko nieliczny<sup>13</sup>, lecz również rygorystycznie reglamentowany<sup>14</sup>. Brak pewności, co do przyznania poszczególnym ośrodkom limitu przyjęć powodował tarcia między uczelniami a Ministerstwem; równocześnie taki sposób zarządzania przez konflikt prowadził do zaogniania relacji między czterema ośrodkami SHKM (a przez to między uczonymi) zmuszonymi konkurować między sobą o przyznanie limitów.

<sup>13</sup> W subiektywnej opinii jednego z moich rozmówców do czasu wygaszenia działalności Studium, większość słuchaczy wybierała specjalizację archeologiczną. W grupie, do której uczęszczał było to, według swobodnego szacunku, „około 90% osób” (2016/112/D).

<sup>14</sup> Przykładowo, w roku 1953 roku, specjalizację etnograficzną na trzecim roku studiów pierwszego stopnia w całym kraju mogło wybrać tylko piętnaście osób (WHs 11). Limit ten pozostawał zgodny z dalszym tokiem kształcenia z zakresu etnografii przewidzianym dla pierwszego roku studiów drugiego stopnia. W tym przypadku, w saski kraju, wskazaną specjalizację mogło studiować aż pięć osób. Po jednej w Warszawie i Poznaniu oraz dwie w Krakowie. Jeden wakat pozostawał jako „rezerwa do dyspozycji DU [Departamentu Studiów Uniwersyteckich]” (WHs 11). Ostatecznie przypadł on UJ (WHs 62). Stało się tak na skutek uruchomienia nowych kierunków przez Uniwersytet Warszawski (WHs 11); wcześniej zakładano, że specjalizacja etnograficzna będzie prowadzona tylko w jednym ośrodku. Wiosna i wczesne lato tego roku obfitowało w utarczki między UJ a Ministerstwem, spowodowane pominięciem tej uczelni w przydziale limitów przyjęć na studia pierwszego stopnia HKM (WHs 11) i zamysłem by specjalizacja etnograficzna dla studiów drugiego stopnia była prowadzona tylko w Warszawie (WHs 11). W odpowiedzi władze Wydziału Historycznego UJ wystąpiły z postulatem przyznania choćby minimalnych limitów na wspomniany kierunek i specjalizację (WHs 11). Starania te zaowocowały korektą limitów i przyznaniem ich krakowskiej uczelni (WHs 11). Przyczyny takiego stanu rzeczy Jadwiga Klimaszewska i Anna Kutrzeba-Pojnarowa tłumaczyły wiele lat później „niemożnością zapewnienia” absolwentom HKM „zatrudnienia we właściwych instytucjach”, wobec czego „zaczęto zmniejszać limity na 1 roku HKM, a od 1953/54 r. przyjmować na studia HKM we wszystkich ośrodkach co drugi rok” (Klimaszewska, Kutrzeba-Pojnarowa 1959: 95). W warunkach gospodarki centralnie planowanej, gdzie o losie jednostek decydowały wskaźniki ekonomiczne a „szacowany przyrost zatrudnienia wiązał się z planowaniem dystrybucji tego przyrostu w grupach zawodowych i według wykształcenia” (Charkiewicz 2006: 6), istotna była biopolityczna regulacja funkcji obywateli przez państwo. To ono zapewniało im wykształcenie i ich następnie zatrudniało. Tym samym wszelkie decyzje dotyczące szkolnictwa wyższego, prócz aspektu ideologicznego, były decyzjami inwestycyjnymi, te zaś – jak przekonyuje Ewa Charkiewicz (2006: 6) – przekładały się bezpośrednio na limity przyjęć.

Wprowadzenie studiów dwustopniowych z czasem okazało się jednak pomysłem chybionym i niepraktycznym<sup>15</sup>. Wiosną 1953 roku władze Ministerstwa podjęły decyzję o przywróceniu studiów jednolitych poczynając od zbliżającego się roku akademickiego 1953/1954 (WHs 11; WHs 16). Skutkiem czego w trzecim roku akademickim działania Studium (rocznik 1952/1953) zarzucono zreformowany tryb studiów wracając „do jednostopniowych czteroletnich studiów magisterskich” (Frankowska 1973: 198)<sup>16</sup>. Zaś definitywne rozwiązanie trybu kształcenia SHKM zbiegło się w czasie z kolejną reformą (A.M. 1956) oraz wydłużeniem studiów jednolitych z czterech do pięciu lat w roku

<sup>15</sup> Mankamenty tak pomyślanych studiów uwidaczniały się już w opiniach archeologów dotyczących, zrazu programu osobnego studium archeologii, a później SHKM. Zasadnie zwracali oni uwagę na karkołomność prób łączenia odmiennych kierunków, nadmierne rozdrobnienie tematyki, powierzchowność zajęć powodowaną ograniczeniami godzinowymi, fundamentalne dla ujednoczenia dydaktyki różnice w specjalizacji poszczególnych ośrodków, braki kadrowe, a wreszcie nonsensowność przyśpieszonego trybu kształcenia względem jakości wiedzy i kompetencji absolwentów. Z tak licznie wyrażonych zastrzeżeń (AAN 685; AAN 689) nie czyniono tajemnicy, o czym świadczy podsumowanie tej kwestii sformułowane po latach przez Jerzego Gąssowskiego (1970: 261). Sam Majewski (1953: 11, 22) po trzech latach działania Studium zauważał mankamenty łączenia tych trzech dyscyplin, szczególnie zaś archeologii śródziemnomorskiej z pozostałymi.

<sup>16</sup> Przy tej okazji warto zwrócić uwagę na prawidłowość związaną z zanikiem wiedzy faktograficznej w relacjonowaniu epizodu związanego z istnieniem SHKM. Klimaszewska wraz Kutrzebą-Pojnarową sprawozdając *Działalność uniwersyteckich katedr etnografii w Polsce w latach 1945-1956* sprawom związanym ze Studium poświęciły cztery strony omówienia (Klimaszewska, Kutrzeba-Pojnarowa 1959: 64, 92, 95-96). Cytowana przez większość współczesnych komentatorów Maria Frankowska, w przygotowanym przez siebie i klasycznym już omówieniu historii powojennej etnografii w Polsce, streszcza te ustalenia w obrębie zaledwie trzech akapitów (Frankowska 1973: 198-199). Obecnie, funkcjonowanie Studium i sam fakt jego istnienia omawiane są zdawkowo i najczęściej w kontekście utworzenia, chronologicznie późniejszego o trzy lata, Instytutu Historii Kultury Materialnej PAN (por.: Barański 2007: 13-14; Buchowski 2011: 16, 18; Damrosz 1997: 69-70, 101; Jasiewicz 2004: 10, 2005: 164; Jasiewicz, Slattery 1995: 193; Sokolewicz 2007: 17). Część z tych komentatorów powieliła mylne wskazanie o jedynie trzech ośrodkach, w których prowadzono Studium. Dzieje się tak ponieważ Frankowska podała ich liczbę jedynie dla roku 1950, ignorując widocznie wskazówkę Klimaszewskiej i Kutrzeby-Pojnarowej (1959: 64) kryjącą się w słowie „początkowo”. Dodatkowo, żaden ze wskazanych autorów nie wnosi nowych ustaleń do dotychczasowego stanu wiedzy na temat SHKM. Trudno się zatem dziwić, że świadomość odrębności SHKM od IHKM stopniowo zaciera się (Braun 2008: 99), lub prowadzi do mylnego rozumienia powodów utworzenia SHKM i sposobu jego funkcjonowania na uczelniach wyższych (Waszczyńska 2013: 123).



akademickim 1956/1957 (Klimaszewska 1967: 335). Pomijając wszystkie te zawirowania, osoby przyjęte podczas naboru w 1950 i 1951 roku kontynuowały studia według pierwotnego programu – o czym wspomina Zofia Sokolewicz (2011: 307-312) porównując warunki nauczania w ośrodku Warszawskim i Krakowskim, gdzie dla pierwszego rocznika realizowano także drugi uzupełniający stopień magisterski<sup>17</sup>.

Okres działania Studium zamykający się w przedziale lat od 1950 do 1956 roku zdradza analogię z planem sześcioletnim przewidzianym dla gospodarki. Intuicję tę potwierdza *Reforma studiów humanistycznych* (AAN 685: 210-241) – dokument programowy sformułowany na potrzeby Sekcji Humanistycznej<sup>18</sup> działającej w ramach Rady Głównej dla Spraw Nauki i Szkolnictwa Wyższego, zajmującej się z kolei przygotowaniem i wprowadzeniem zmian w funkcjonowaniu studiów wyższych. Memorandum przygotował socjolog Józef Chałasiński<sup>19</sup>, który wskazywał na „ścisły związek tej reformy z realizacją planu sześcioletniego” oraz konieczność uwzględnienia „gospodarczych i społecznych stosunków kraju”<sup>20</sup> (AAN 685: 234). Nie dziwi, że Majewski obok „unaukowienia”

---

<sup>17</sup> Jak wspominała jedna z moich rozmówczyń, studiująca na początku lat 50., kontynuację nauki umożliwiano wyselekcjonowanej grupie słuchaczy, którzy rokowali jako przyszli akademicy: „kończyli trzy lata etnografii a potem dopiero jechali do Krakowa. Nie wszyscy. Tylko część wytypowana przez profesora, na te studia magisterskie” (2011/019/A). W ocenie Klimaszewskiej i Kutrzeby-Pojnarowej takie postępowanie, wymuszone ścisłymi limitami przyjęć wyznaczonymi przez decydentów ministerialnych, było „krzywdzące dla pozostałych, nieraz zdolnych i zamiłowanych w przedmiocie” (Klimaszewska, Kutrzeba-Pojnarowa 1959: 95).

<sup>18</sup> Szerzej na temat działalności tej jednostki: (Degen, Hübner 2006: 14-15).

<sup>19</sup> Na temat roli i pomysłów Chałasińskiego, jako jednego z głównych architektów powojennego ustroju studiów wyższych a także funkcjonowania uniwersytetów w duchu socjalistycznym, traktuje wyczerpujące studium Agaty Zysiak (2016: 61-96).

<sup>20</sup> Przykładowo, podczas narad poświęconych realizacji planów studiów i programów szczegółowych dla poszczególnych kierunków dyskutanci mieli uwzględniać odpowiedniość „programów z punktu widzenia produkcji i realizacji planu 6-letniego, oraz związania z praktykami i potrzebami życia społeczno-gospodarczego” (WHm 10). W trakcie spotkania dnia 14 lutego 1951 roku, w którym uczestniczyło kierownictwo Studium Nauk Społecznych UJ oraz pracownicy administracji lokalnej i oświatowej, a także „przedstawiciele planowania gospodarczego, związków zawodowych i spółdzielczości” wskazywano pożądane kompetencje, którymi winni odznaczać się absolwenci. Nowy typ pracownika miał „łączyć z jednej strony – obok ogólnego przygotowania teoretycznego z zakresu nauk społecznych – dobrą znajomość techniki zbierania materiałów terenowych (związanych z różnymi odcinakami życia) i umiejętność odpowiedniego wykorzystywania tych materiałów jako podstawy do działania praktycznego” (WHm 10). Istotnym było, by absolwenci

podkreślał znaczenie „uprzątnienia” czy „uspołecznienia” dyscyplin zespolonych w ramach SHKM. By społeczeństwo odniosło pożytek z działalności etnografów mieli oni za zadanie związać swoje zainteresowania badawcze „z praktyką, z życiem, z potrzebami narodu” (Majewski 1953: 11), zaś tradycja ludowego zdobnictwa, czy innowacyjności rzemiosła miała być objęta nie tylko poznaniem naukowym, lecz także „w miarę możliwości do dzisiejszych potrzeb produkcyjnych wyzyskana” (Majewski 1953: 12). W praktyce postulat ten udało się zrealizować tylko częściowo – poprzez animowanie ruchu folklorystycznego i zainteresowania rękodziełem (Damrosz 1996: 97; Korduba 2013).

Postulowany krok mający na celu „przejściowe skrócenie studiów” (AAN 685: 236) poprzez wprowadzenie ich dwustopniowości, oznaczał w praktyce skrócenie procesu kształcenia a przez to „zwiększenie produkcji fachowców” (AAN 685: 238) i przyspieszenie wdrażania ich na rynek pracy. To właśnie potrzeby gospodarcze oraz pragnienie dokonania „wielkiego skoku” poprzez przezwyciężenie cywilizacyjnego zapóźnia względem państw kapitalistycznych i „proces rewolucji społeczno-kulturalnej” (AAN 685: 236) spowodowało, że studia pierwszego stopnia podporządkowano „zasadzie praktyczno-zawodowego przygotowania” określanej także jako „zasada uzawodowienia” (AAN 685: 225). W tym okresie dla władz państwa liczyło się przede wszystkim skrócenie czasu

---

mogli podejmować „sprawę struktury zawodowej wsi i miasteczek, sprawę optymalnego zatrudnienia przez racjonalne wyzyskanie przygotowania zawodowego, sprawę społecznego uwarunkowania wydajności pracy, sprawę dojazdów do zakładów pracy, sprawę sezonowego odpływu robotników z zakładów pracy na wieś, sprawę możliwości produkcyjnych na wsi przez odnowienie wygasłych lub wygasających ognisk przemysłu ludowego, sprawę racjonalnego planowania w zakresie produkcji przemysłowej i rolnej przez zbieranie materiałów, oświetlających potrzeby konsumpcyjne terenu we właściwej skali, sprawę wypracowania planów przestrzennych poszczególnych osad i terytoriów w oparciu o możliwie wszechstronnie zebrane materiały, dotyczące wszystkich odcinków życia, sprawę kontroli szeregu działań gospodarczych, kulturalno-oświatowych” (WHm 10). W przypadku potrzeb Centrali Przemysłu Ludowego i Artystycznego zgłaszano „wielki brak materiałów terenowych, które warunkują należyłą pracę tej placówki. (...) a) bliższe poznanie bytowania i warunków społeczno-gospodarczych wsi jest konieczne dla polepszenia warunków pracy poszczególnych spółdzielni” (WHm 10). W gospodarce centralnie planowanej, obok tego typu zadań o charakterze ekonomiczno-produkcyjnym, dla absolwentów kierunków społecznych i humanistycznych przewidziano również zakres zadań wiążących się z pracą kulturalno-oświatową. Ta jednak była wtórna wobec zasadniczej kwestii, czyli gospodarki. Wszak ideał stanowił wówczas „młody, świadomy swych zadań, oddany sprawie Ojczyzny, pokoju i socjalizmu, uzbrojony w przodującą naukę inżynier” (WHs 5) aniżeli humanista.

szkolenia kadr<sup>21</sup>, na co z pewnymi oporami (jego formami było: odwlekanie wdrażania dyrektyw wynikających z reformy, przeciąganie procesu decyzyjnego w obrębie wydziałów, „przerzucanie się” argumentami z biurokracją ministerialną na drodze korespondencyjnej, wykorzystywanie luk proceduralnych przewidzianych w przepisach), i z braku możliwości innego wyboru dość szybko przystało środowisko akademickie w całej Polsce. Kreśląc kolejne, racjonalizatorskie wersje projektów planu studiów mające wyjść naprzeciw oczekiwaniom władz komunistycznych, przedstawiciele poszczególnych dyscyplin faktycznie godzili się – jak utrzymywał Chałasiński – że „dyrektywa ta wynikała ze struktury nowoczesnego społeczeństwa demokratycznego, w którym posiadanie zawodu stało się zasadniczą podstawą stosunków społecznych” (AAN 685: 225)<sup>22</sup>.

<sup>21</sup> Tendencja ta znajduje odzwierciedlenie w danych statystycznych – jeśli wierzyć danym publikowanym w oficjalnych periodykach władz PRL – dotyczących ilości studentów i absolwentów. Dla grupy kierunków technicznych liczba studentów w roku akademickim 1949/1950 wynosiła 26606 osób, w 1955/1956 było ich już dwa razy więcej, bo 59227, zaś w analogicznych latach liczba absolwentów zwiększyła się aż czterokrotnie z 2816 do 10450. W przypadku grupy nauk humanistycznych tendencja była odwrotna, zapewne za przyczyną wyznaczanych przez Ministerstwo restrykcyjnych limitów przyjęć. W roku akademickim 1949/1950 kierunki te studiowało 13942 osób, sześć lat później już tylko 8581. Przy czym nieznacznie wzrósł współczynnik liczby absolwentów z 1391 do 1483 osób. Ogółem, we wskazanym okresie, tendencje wzrostowe dotyczyły grup nauk technicznych, rolniczych i medycznych; na stabilnym poziomie utrzymywały się nauki matematyczno-przyrodnicze i artystyczne; kierunki humanistyczne, a w szczególności prawno-ekonomiczne, poddane były ścisłemu ograniczeniom i swoistemu regresowi (Mały 1958: 118-119).

<sup>22</sup> W owej „demokratyzacji” nauki miały dopomóc działania etatystyczne ze strony organów państwowych podporządkowujących dotąd autonomiczne uczelnie władzom centralnym. Podstawowym środkiem do tego celu było wprowadzenie obowiązku planowania, innym zaś było całkowite powiązanie uczelni i działalności naukowej z finansowaniem państwowym, równie istotne okazało się ustanowienie zwierzchności Ministerstwa w większości spraw uniwersyteckich i przyznanie funkcji interwencyjnej administracji resortu. Kolejnym, wprowadzenie na wzór rozwiązań radzieckich, systemu aspirantury oraz zmiana procedur awansowych. Poważnym ograniczeniom poddano również swobodę działalności stowarzyszeń i niezależnych organizacji naukowych, część z nich rozwiązano, prerogatywy pozostałych przesunięto do utworzonej w 1952 roku Polskiej Akademii Nauk (w przypadku PTL było to przesunięcie do PAN Polskiego Atlasu Etnograficznego oraz próby przejęcia redakcji „Ludu”, których niepowodzenie doprowadziło do powstania „Etnografii Polskiej”). Piotr Hübner podsumował założenia i cele reformy jako etatyzm, biurokratyzację i monocentryzm. Najbardziej demonstracyjnym środkiem dyscyplinującym ze strony komunistów było rozbitcie niekwestionowanej dotąd integralności uczelni. Uniwersytety okrojono „z wydziałów lekarskich i – częściowo – prawnych [co] było uderzeniem w model uniwersytetu istniejący od czasów Średniowiecza. Był w tym i cel pragmatyczny – prawnicy i lekarze mieli być przygotowani do pracy »czysto zawodowej«, w myśl potrzeb państwa i nowej ideologii” (Hübner 1992b: 601).

Rys ów zaważył nie tylko na późniejszym trybie i charakterze kształcenia uniwersyteckiego, lecz również na zdolności formowania szeroko pojętego humanistycznego światopoglądu absolwentów<sup>23</sup> – w zamyśle władz komunistycznych – zamiast myśleniem czy działalnością naukową, mieli się oni zająć przede wszystkim pracą odpowiadającą bieżącym potrzebom gospodarki, oświaty bądź pracami dokumentacyjnymi. Jak pokazały kolejne dekady, tak pomyślana indoktrynacja ideologiczna oraz upodrzedzenie środowisk akademickich powiodło się tylko połowicznie, czego probierzem były protesty studenckie z 1968 roku, czy udział inteligencji w opozycji antykomunistycznej.

W tym względzie uruchomienie kształcenia z historii kultury materialnej

więzało się z przewidywaniem ogromnego wzrostu zatrudnienia adeptów, zwłaszcza w muzealnictwie. Zakładano bowiem, iż w każdym mieście powiatowym powstanie muzeum, gdzie kierownikiem lub pracownikiem zostanie absolwent SHKM, który musi być wszechstronny i znać się nie tylko na archeologii (Gąssowski 1970: 260).

Oczekiwania wobec świata nauk społecznych, a do tych ostatecznie została zakwalifikowana etnologia<sup>24</sup> pod koniec lat 40., kształtowały się jasno. Dyscypliny takie jak filozofia, nauki ekonomiczne i prawne, historia, teoria i historia sztuki, pedagogika, językoznawstwo a także wiele innych, miały – w przekonaniu komunistycznych decydentów – za zadanie „aktywne oddziaływanie na bazę ekonomiczną w kierunku jej dalszego umacniania i rozwoju”, co wiązano z nieustanną „walką z przeżytkami i pozostałościami starej nadbudowy” (KZA/43/79: 1). Przedstawiciele środowiska naukowego winni byli zatem skoncentrować się na zagadnieniach istotnych dla opisu bieżącej walki klas oraz „tworzenia się narodu socjalistycznego w Polsce” (KZA/43/79: 2). Wiązała się z tym bezpośrednio pilna potrzeba „przewyciężenia burżuazyjnej

<sup>23</sup> Na taki stan rzeczy miała wpływ celowa dezorganizacja funkcjonowania poszczególnych dyscyplin polegająca na „świadomym, utrwalonym instytucjonalnie, rozparcelowaniu problematyki humanizmu i samych nauk humanistycznych – pozbawionych nawet imienia – na różne placówki badawcze” (Degen, Hübner 2006: 21).

<sup>24</sup> W ramach działania Sekcji Humanistycznej Rady Szkolnictwa Wyższego (1946-1947) funkcjonowała osobna podsekcja etnografii i etnologii, którą wraz z przekształceniem organu nadrzędnego w Radę Główną do spraw Nauki i Szkolnictwa Wyższego (1947-1951) połączono z dotąd osobną podsekcją socjologii tworząc jedną komisję nauk społecznych (Degen, Hübner 2006: 14-15).

ideologii i metodologii” (KZA/43/79: 3), których upatrywano w problemach badawczych podejmowanych w ramach poszczególnych dyscyplin w okresie międzywojennym. Z powyższego wyprowadzono szereg problemów węzłowych wymagających natychmiastowego opracowania. Były to między innymi kwestie spółdzielczości produkcyjnej, zastosowanie zdobyczy nauki radzieckiej, powstanie Państwa Polskiego, status Ziem Zachodnich, czy ekonomia okresu przejściowego (KZA/43/79: 5-6). Poszczególne nauki miały za zadanie dostarczyć niezbędnych danych opartych na wytycznych kierunkowych uszczegóławiających wskazane problemy węzłowe.

Biorąc pod uwagę powyższe, interesująco przedstawia się przeznaczenie historii kultury materialnej, którą – zgodnie z treścią przygotowanego na potrzeby Ministerstwa *Projektu wytycznych do planu badań szczególnie ważnych w zakresie badań społecznych* – uważano przede wszystkim za naukę „będącą historią sił produkcyjnych ze szczególnym uwzględnieniem materialno-technicznej strony produkcji, podziału, wymiany i konsumpcji dóbr materialnych” (KZA/43/79: 27), co pokrywa się zasadniczo z linią prymitywnie rozumianego marksizmu dialektycznego sformułowaną przez Majewskiego (1953). W związku z czym wyznaczono cztery zasadnicze kierunki badań, jakimi miano się zajmować w ramach historii kultury materialnej, z czego tylko jeden dotyczył etnografii. Były to kolejno: 1) historia społeczeństw pierwotnych i starożytnych zamieszkujących ziemię polskie ze szczególnym naciskiem na „wspólnoty pierwotne” i kształtowanie się społeczeństwa klasowego, 2) metodologia i technika badań archeologicznych, 3) badanie historii technik rolnych i rzemieślniczych z naciskiem na historię ludowej kultury materialnej w Polsce, oraz ostatnia, 4) historia kultury materialnej śródziemnomorskiej i czarnomorskiej (KZA/43/79: 27-29).

Uważna analiza celów wyznaczonych zarówno archeologii, jak i etnografii pokazuje, iż, w zamyśle władz, miały one pełnić rolę służebną wobec ideologii marksistowskiej i obowiązującej ówczesnie propagandy politycznej dotyczącej choćby statusu Ziem Odzyskanych i ich rdzennej przynależności narodowi polskiemu. Dyscypliny te miały bowiem za zadanie dostarczanie dowodów służących potwierdzeniu oficjalnie obowiązującego dyskursu oraz jego dalsze ugruntowanie. W kontekście prowadzonej z końcem lat 40. programowej

kolektywizacji wsi<sup>25</sup>, a wbrew licznym i bagatelizującym opiniom samych etnologów formułowanym po upadku komunizmu (por.: Buchowski 2011: 17, 34; Jasiewicz 2004: 13; Kopczyńska-Jaworska 2005: 296-297; Kopczyńska-Jaworska, za: Wróblewski 2015: 116-117; Sokolewicz 2005), nie jest obojętnym politycznie, wyznaczenie, właśnie w tym czasie, etnografii do badań rolnictwa<sup>26</sup>. Warto przy tym przypomnieć obserwację Michała Buchowskiego, dotyczącą zbieżności „celów władzy ludowej z powołaniem specjalistów od kultury ludowej”, która „zdaje się oczywista, choć nie zawsze była i jest uświadamiana” (Buchowski 2011: 17). Zgodnie z pierwotnym zamysłem socjalistów początkowa dobrowolność kolektywizacji, po przekształceniach partyjnych i przejściu pełni władzy przez komunistów, została zastąpiona przymusem oraz szeregiem represji dla wzbraniających się przed nią chłopów. Celem politycznym władz stało się pełne odejście od rolnictwa indywidualnego, które miały zastąpić spółdzielnie rolne oraz państwowe gospodarstwa rolne, których liczba sukcesywnie rosła (Kaliński 1995: 41, 64-68). Co nie bez znaczenia, etnografia w tamtym okresie miała zajmować się przede wszystkim takimi kwestiami jak:

Narzędzia pracy i zróżnicowanie produkcji ludowej. Produkcja rolnicza i zajęcia uboczne w gospodarce wiejskiej. Grupy wytwórcze w środowisku wiejskim. Przeobrażenia ludowej kultury materialnej w epoce kapitalizmu i przejścia do epoki socjalizmu (KZA/43/79: 29).

---

<sup>25</sup> Proces kolektywizacji opisał Adolf Dobieszewski (1993), zaś o sile reakcji warstwy chłopskiej na nią, pisali historycy Dariusz Jarosz (1998; 2000: 11-60, 136-144) oraz Marcin Zaręba, który obrazowo opisał towarzyszącą jej skalę: „wieś ogarnęła autentyczna psychoza, utrzymująca się do śmierci Stalina w marcu 1953 r. Przewidując najgorsze, chłopci chwycili za broń słabych: masowo dokonywali uboju zwierząt i wyprzedazy zebranych dopiero co plonów, ewentualnie ociągali się z pracami polowymi. (...) Wzrosła liczba sabotaży [w spółdzielniach], niszczone zbiory i narzędzia. Nierzadko agitujący ZMP-owcy musieli salwować się ucieczką przed rozwścieczonymi chłopami. Dochodziło do rękoczynów, bywało, że ze skutkiem śmiertelnym. Ludzie autentycznie się bali, niektórzy nawet bardziej niż wojny” (Zaręba 2012: 465).

<sup>26</sup> Badania z tego zakresu prowadzono właściwie od końca lat 40. zarówno przez PTL (choćby w ramach PAE przejętego następnie przez państwową agendę naukową jaką było IHKM PAN), poszczególne katedry oraz etnografów zrzeszonych w IHKM. W artykule *Polish ethnography after world war II* z 1982 roku, przeznaczonym dla zagranicznych czytelników, Józef Burszta wraz z Bronisławą Kopczyńską-Jaworską (1982: 53) przyznają, że kolektywizacja wsi stanowiła jeden z istotniejszych czynników mających wpływ na status etnografii oraz charakter badań terenowych prowadzonych w okresie 1948-1956, co miało swoje reperkusje także w kolejnych dekadach.

Materiały o tej tematyce rzeczywiście wywoływało w trakcie badań terenowych, o czym świadczą zarazem liczne archiwalia i kwestionariusze badawcze. Tym samym etnografowie zostali wprzęgnięci w zbieranie, gromadzenie i przetwarzanie informacji, niepozostających bez znaczenia dla zainteresowań poznawczych agend państwowych. Choćby nawet owo zainteresowanie znajdowało się tylko w sferze możliwości i jeśli nawet władze komunistyczne nie wykorzystały tych informacji, to istnienie takiego powiązania wciąga tę dyscyplinę wiedzy i jej przedstawicieli w sferę biopolityki, gdzie wiedza jest formą, funkcją i orężem władzy. Nie dziwi zatem, że

w ramach gigantycznego projektu modernizacji [badacze] mieli nie tylko podkreślać unikatowe wartości zawierające się w sposobie życia i myślenia prostego ludu, ale, w związku z wielkim dziełem unowocześniania życia, także dokumentować zanikające przejawy tej kultury (Buchowski 2011: 17).

Jednocześnie, w ramach tak zakreślonego obszaru poszukiwań, pracę Studium zorganizowano w sposób marginalizujący etnografię – Zbigniew Jasiewicz (2004: 10) pisze wręcz o „likwidacji”<sup>27</sup> studiów etnologicznych.

---

<sup>27</sup> Przywołane sformułowanie każe uważnie spojrzeć na sposób, w jaki współcześni antropolodzy opisują i, pośrednio, interpretują historię reprezentowanej przez siebie dyscypliny. Gdy mowa o tym jak władze komunistyczne obeszły się z etnologią w 1950 roku, to w literaturze pojawiają się sformułowania, które możemy przyporządkować do trzech domen pojęciowych. Domena 1: „zastąpienie” (Jasiewicz 2009: 22; Kutrzeba-Pojnarowa 1995: 414), „zawieszenie” (Kopczyńska-Jaworska 2005: 307), „zreformowanie” (Damrosz 1996: 101), „wprowadzenie w miejsce” (Barański 2007: 14). Domena ta wskazuje na ruch i działanie wymuszone przez czynniki zewnętrzne, jej wyraźnym rysem jest brak sprawstwa obiektu, pozbawienie inicjatywy. Domena 2: „połączenie” (Frankowska 1973: 198), „łączenie” (Klimaszewska, Kutrzeba-Pojnarowa 1959: 64), „utworzenie razem” (Klimaszewska, Kutrzeba-Pojnarowa 1959: 95) „część składowa” (Jasiewicz 2001: 15), „stanie się częścią” (Sokolewicz 2007: 17). Domena ta wskazuje na bycie elementem, częścią większej całości, działania w tak konceptualizowanej domenie podkreślają przynależność (dopasowanie) i profilują ograniczoną, ale możliwą sprawczość. Domena 3: „groźba zadekretowanego niebytu” (Buchowski 2011: 16). Domena ta odnosi się do stanu, jednocześnie profiluje wrogie nastawienie wobec obiektu, jego upodrzednienie, brak możliwości ochrony i bezpośrednie ryzyko, w tym ujęciu jest on też pozbawiony sprawczości. Elementem wspólnym wyróżnionych domen jest obecne w nich wszystkich wyraźne przeświadczenie o pozbawieniu lub istotnym ograniczeniu sprawstwa. Domeny 1 i 3 akcentują dodatkowo poczucie bezwolności w przeciwstawianiu się działaniom nakierowanym na obiekt. Domena 2 wyraźnie odstaje od pozostałych przez akcentowanie przynależności, czy łączliwości, ponadto jej użytkownikami są przedstawiciele najstarszego pokolenia polskich etnologów. W związanych z tą domeną pojęciową sposobach konceptualizacji można widzieć echo języka propagandy

Główne obciążenie tematyczne przeniesiono na archeologię<sup>28</sup>, co uwiadacznia choćby powyższy nieproporcjonalny podział zadań w którym etnografia miała jedynie dostarczać dowodów zapełniających lukę w historii rozwoju społeczeństwa między czasami najdawniejszymi czy średniowiecznym feudalizmem a socjalistyczną współczesnością.

## Wnioski

Przedstawione w artykule zmiany sposobu organizacji nauki, do których doszło z końcem lat 40. minionego wieku, nie pozostały bez wpływu na status etnologii w Polsce. By możliwie przekrojowo pokazać proces wcielania etnologii, przemianowanej podówczas na etnografię, do struktury historii kultury materialnej, została przyjęta nieco inna perspektywa aniżeli w dotychczasowych opracowaniach o podobnej tematyce. Chodziło przede wszystkim o położenie nacisku na otoczenie instytucjonalne i kontekst ideologiczny wdrażanej przez komunistów reformy szkolnictwa wyższego. Dopiero takie rozłożenie akcentów pozwala na wyjście poza wąskie ramy historii dyscypliny i spojrzenie na nią szerzej. Przyjęcie przekrojowego ujęcia pozwala bowiem na

---

i właściwych mu domen pojęciowych. Uwagę zwraca jeszcze jeden aspekt. W przypadku domen 1 i 3, których użytkownikami są przedstawiciele wszystkich pokoleń, zauważalna jest następująca prawidłowość: język oporu i konceptualizacje krytyczne pojawiły się w oficjalnych narracjach na temat historii etnologii w Polsce dopiero po upadku komunizmu. Wykorzystanie w analizie elementów językoznawstwa kognitywnego (por.: Evans 2009: 23-24; Tabakowska red. 2001: 59-70; Lakoff, Johnson 1988) pozwala odsłonić, kryjące się za określeniami używanymi przez antropologów, rozbieżności w oglądzie i ocenie zdarzeń z przeszłości. Uwagę zwraca przede wszystkim niezborność dyskursu antropologicznego w zakresie historii dyscypliny. Współwystępowanie różnych domen pojęciowych, do których w sposób nieświadomiony sięgają użytkownicy języka, przy stopniowym zanikaniu domeny 2, wskazuje na powolne wypracowywanie nowego języka narracji o wydarzeniach z przeszłości. W związku z czym dotychczasowe oceny losów etnologii w czasach komunizmu podlegają rewizji i zmianom.

<sup>28</sup> Co znamienne, w tomie poświęconym losom polskiej humanistyki w okresie PRL (Jakubowska, Myśliński, red. 2006), nie ma osobnego rozdziału poświęconego etnografii, choć takie rozdziały przygotowano przykładowo dla historii, archeologii, socjologii, historii sztuki, muzykologii, czy teorii i historii filmu. Ponadto, w zamieszczonym tam tekście opisującym sytuację archeologii i działalność IHKM nie ma nawet najmniejszej wzmianki o połączeniu archeologii z etnografią (*sic!*), jest za to sporo na temat związków tej pierwszej z historią (Stobiecki 2006).



dostrzeżenie ogólniejszych prawidłowości dotyczących położenia społecznego i zmian w polu szkolnictwa wyższego. Umożliwia to również uniknięcie pułapek interpretacyjnych będących rezultatem nadmierne-go skupienia uwagi tylko na jednej dyscyplinie naukowej, z czym jest związane powielanie utartych schematów, wyobrażeń oraz oficjalnych wykładni na temat zdarzeń z przeszłości. Baza źródłowa jaką stanowią dokumenty archiwalne wykorzystane w artykule (dotychczas w większości nieznane piśmiennictwu z zakresu historii etnologii polskiej), pozwoliła na odsłonięcie procesów, które doprowadziły do osłabienia pozycji tej dyscypliny.

Do osiągnięcia tego celu niezbędne było przesunięcie punktu ciężkości z historii formułowanej w oparciu o teksty artykułów powstających w analizowanym okresie, czy wspomnień i opinii na jego temat, na rzecz perspektywy budowanej w oparciu o dokumenty. Należy zaznaczyć, że jedna i druga perspektywa wzajemnie uzupełniają się. Przyjęte w tekście rozwiązanie pozwoliło na uwydatnienie i ekspozycję wymiaru normatywnego warunkującego funkcjonowanie etnologii i innych dyscyplin naukowych w czasach stalinizmu. Realizowana wówczas reforma szkolnictwa wyższego miała na celu nie tylko podporządkowanie autonomicznych dotąd uniwersytetów władzom państwowym, ale również miała prowadzić do ugruntowania obowiązującej ideologii marksizmu-leninizmu poprzez szeroko zakrojoną indoktrynację, jak również zmianę trybu kształcenia sprowadzanego przede wszystkim do formy szkolenia zawodowego. Co należy podkreślić, w myśl założeń tamtej reformy szkolnictwo wyższe miało zostać sprzężone przede wszystkim z potrzebami gospodarczymi kraju. Zaś sposób organizacji nauki sprowadzał się, za pomocą przymusu i szeregu środków dyscyplinujących, do podporządkowania i izolacji poszczególnych uczonych, jak również całych środowisk związanych z wybranymi dyscyplinami wiedzy. System ten pełnię operatywności osiągał dzięki obowiązkowi planowania i wynikającej z niego rozbudowanej sprawozdawczości, która krępowała możliwe do podjęcia badania czy tematy naukowe. Środkiem administracyjnym służącym antagonizowaniu i korumpowaniu naukowców, był przede wszystkim system limitów przyjęć i konieczność konkurowania o ich przyznanie. Tym samym przyczyny utworzenia, a później profil działalności i tematyki badawczej podejmowanej w ramach SHKM, pokazują skalę oddziaływania czynników pozamerytorycznych na działalność naukową etnografów.

Założenia reformy szkolnictwa wyższego można przedstawić trawestując hasło propagandowe „Trzy razy tak” towarzyszące kampanii referendalnej z 1946 roku. Trzy razy „U” – by tak to ująć – obejmowało: unaukowanie, uzawodowienie oraz uspołecznienie. Unaukowanie miało zostać przeprowadzone poprzez podporządkowanie działalności badawczej i refleksji intelektualnej ideologii marksizmu-leninizmu, a w szczególności metodzie materializmu historycznego. Dzięki temu – jak utrzymywał Majewski (1953: 24) – w przypadku archeologii Polski i archeologii śródziemnomorskiej, a także etnografii, miano skutecznie przeciwdziałać „chodzeniu luzem” i „metodologicznemu zacofaniu”. Uzawodowienie oznaczało podporządkowanie szkolnictwa wyższego potrzebom centralnie planowanego rynku pracy oraz przyjmowanym przez rząd planom gospodarczym. Tym samym uniwersytety zostały potraktowane, jako fabryki produkujące wykwalifikowane kadry zawodowe. Takie wyprofilowanie funkcji uniwersytetu najwyraźniej, z trzech wyróżnionych tu aspektów reformy, wpisuje się w biopolitykę rozumianą, jako sposób rządzenia populacją oparty na przenikaniu się i wzajemnym warunkowaniu wiedzy specjalistycznej z aparatami państwa. W przypadku HKM było to powiązanie programu studiów oraz wielkości naborów (przyznawanych limitów) projektowanemu zapotrzebowaniu na specjalistów z tego zakresu, które zmieniało się w zależności od sformułowania idei utworzenia sieci muzeów regionalnych i jej upadku. Uspołecznienie (upraktycznienie), którego orędownikiem był Majewski (Hübner 1992a: 333) sprowadzało się do podporządkowania tematyki badawczej zaspokojeniu potrzeb gospodarczych kraju. Tym samym, prowadzone badania etnograficzne były instrumentalizowane, tematy którymi mieli zajmować się badacze powiązano przede wszystkim z prowadzoną w analizowanym okresie kolektywizacją wsi.

Zrekonstruowany wymiar normatywny towarzyszący powołaniu do istnienia Studium Historii Kultury Materialnej działającego w latach 1950-1956, przy uwzględnieniu kontekstu politycznego, ideologicznego i gospodarczego wskazuje, jakie czynniki towarzyszyły zastąpieniu samodzielnego kształcenia z zakresu etnologii kształceniem o profilu etnograficznym realizowanym w ramach historii kultury materialnej. Ustanowione wówczas ramy dyskursywne, które pozwoliły przetrwać zrębom dyscypliny, miały długofalowe skutki oddziałując na profil etnografii uprawianej po okresie stalinizmu. W przypadku Polski okres ten jest dużo krótszy aniżeli miało to miejsce w nauce uprawianej w ZSRR.

Szczęściem, ze względu na splot procesów społecznych i politycznych spowodowanych śmiercią kolejno Józefa Stalina w 1953 roku oraz Bolesława Bieruta trzy lata później, udało się zatrzymać część niekorzystnych zmian spowodowanych reformą. Zaprezentowana w artykule analiza związana z wprowadzeniem SHKM, w miejsce samodzielnego kształcenia etnologicznego, daje przedsmak i pozwala się zorientować, jak wyglądałaby ta dyscyplina gdyby stalinizm nie został przerwany.

## Glosa

Przedstawione studium reformy szkolnictwa wyższego może zostać odniesione do analogicznych działań w różnych okresach historycznych. Przeprowadzona analiza demaskuje cele, dla których rządzący manipulują systemem klasyfikacji i przyporządkowaniem dyscyplin naukowych. Działania te służą przede wszystkim wzajemnemu skłóceniu poszczególnych grup, a za pomocą tego środka zostaje obniżona ich zdolność mobilizacyjna. W dalszej kolejności, pozwala to na pacyfikację szczególnie tych środowisk, które dysponują narzędziami i potencjałem do kontestowania istniejącego porządku rzeczy. Likwidacja i dowolne łączenie dyscyplin służy zatem łamaniu oporu oraz wewnątrzśrodowiskowej solidarności. Jednocześnie działanie takie prowadzi do dalszej marginalizacji tak podporządkowywanych grup i centralizacji władzy organów decyzyjnych.

W tym kontekście działalność naukowa zostaje powiązana bezpośrednio z odgórnymi wytycznymi o charakterze gospodarczym, czy partykularnymi interesami definiowanymi na przecięciu pola społecznego i politycznego. Jednocześnie dewaluuje się rola uniwersytetu, jako miejsca sprzyjającego idei bezinteresowności poznania. Proces ten ilustruje przypadek reformy studiów wyższych przeprowadzonej przez władze komunistyczne w latach 1949-1951. Wówczas – podobnie jak się to odbywa w neoliberalnym modelu zarządzania – podporządkowano potrzebom gospodarczym tryb prowadzenia studiów, wprowadzając jednocześnie w miejsce studiów jednolitych kilka ich stopni. Segmentowość takiego podziału jest skorelowana z przyśpieszeniem wprowadzania na rynek pracy kadr specjalistów. Oznacza ono tym samym kapitulację i systematyczne wycofywanie ze sfery publicznej idei zdobywania wykształcenia, jako wartości autotelicznej, prowadzącej do świadomego obywatelstwa, ciągłego doskonalenia, pielęgnowania ciekawości światem i samorozwoju

intelektualnego (Nussbaum 2008). Idea ta, w kontekście „uzawodowienia”, czy uprzywilejowywania „kierunków zamawianych”, ulega systematycznemu ograniczaniu i regresowi.

Pomijając wskazane powyżej sposoby sytuowania SHKM w obrębie systemu nauki, należy podkreślić, że dla dyskursu antropologicznego znaczącym jest również dotychczasowy brak opracowań opartych na innych aniżeli literatura materiałach dotyczących tego okresu w dziejach polskiej etnologii. Brak obszerniejszych i ugruntowanych źródłowo omówień, tej i podobnych form organizacji etnografów doby PRL, a także związanych z nimi niuansów i wieloznaczności, pozwala na formułowanie obiegowych i ogólnych opinii na temat „likwidacji” dyscypliny. Uprawomocnia to sięganie do retoryki krzywdy, zniekształcając przy tym możliwy do odtworzenia obraz zdarzeń z przeszłości. Warto zatem ze zdwojoną ostrożnością przyglądać się argumentom podnoszonym przez samych antropologów w dyskusjach poświęconych reprezentowanej przez nich dyscyplinie, jej miejscu i społecznym funkcjom. Może się bowiem okazać, że nieopacznie wpadają oni w sidła mitu (Barthes 2008).

## BIBLIOGRAFIA

- A.M. (1956). Reforma studiów humanistycznych. *Kwartalnik Historyczny*, 63 (6), 184-190.
- Armon W. (2001). „Czytać samodzielnie i krytycznie dawne teksty”. Odpowiedzi na pytania Zbigniewa Jasiewicza. *Lud*, 85, 323-334.
- Abramowicz A. (1991). *Historia archeologii polskiej. XIX i XX wiek*. Warszawa-Łódź: Instytut Historii Kultury Materialnej Polskiej Akademii Nauk.
- Barański J. (2007). *Świat rzeczy. Zarys antropologiczny*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Barthes R. (2008). *Mitologie* (przeł. A. Dziadek). Warszawa: Wydawnictwo Aletheia.
- Bednarski J. (2011). Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu imienia Adama Mickiewicza w Poznaniu. *Ethnologia Europae Centalis*, 10, 98-105.
- Braun K. (2008). Anna Kutrzeba-Pojnarowa (1913-1993). *Rocznik Mazowiecki*, 20, 98-106.
- Buchowski M. (2011). Etnografia/etnologia polska w okresie „realnego socjalizmu”. Od niemarksistowskiej ortodoksji „etnografizmu” do postetnograficznego pluralizmu. *Lud*, 95, 13-43.

- Bugaj E. (2013). Archeologia klasyczna na uniwersytecie w Poznaniu i konteksty jej powoływania. *Folia Praehistorica Posnaniensia*, 18, 31-60.
- Burke P. (2016). *Spoleczna historia wiedzy* (przeł. A. Kunicka). Warszawa: Wydawnictwo Aletheia.
- Burszta J. (1969). Etnografia w ćwierćwieczu polski ludowej. Organizacja - tendencje - kierunki badań. *Lud*, 53, 31-59.
- Burszta J., Kopczyńska-Jaworska B. (1982). Polish ethnography after World War II. *Ethnos*, 47 (1-2), 50-63.
- Charkiewicz E. (2006). Biopolityka (bio-ekonomika) PRLu. O składaniu planu i dopasowaniu ludzi i gospodarki. *ekologiasztuka.pl*, 1-11. Pozyskano z <http://www.ekologiasztuka.pl/pdf/f00012charkiewicz.pdf>
- Damrosz J. (1996). *Mysł teoretyczna w polskiej etnologii w okresie powojennym (1945-1989)*. Warszawa-Siedlce: Instytut Kultury, Wyższa Szkoła Rolniczo-Pedagogiczna.
- Degen D., Hübner P. (2006). Polityka naukowa władz Polski Ludowej w zakresie humanistyki (1945-1990). W: U. Jakubowska, J. Myśliński (red.). *Humanistyka polska w latach 1945-1990*, s. 11-38. Warszawa: Instytut Badań Literackich PAN Wydawnictwo, Fundacja Akademia Humanistyczna.
- Dobieszewski A. (1993). *Kolektywizacja wsi polskiej (1948-1956). Studium historyczno-socjologiczne*. Warszawa: Wydawnictwo Fundacji im. Kazimierza Kelles-Krauza.
- Dzięgiel L. (1996). *Swoboda na smyczy. Wspomnienia 1946-1956*. Kraków: Wydawnictwo Arcana.
- Evans Y. (2009). *Leksykon językoznawstwa kognitywnego* (przeł. M. Buchta et al.). Kraków: Universitas.
- Frankowska M. (1973). Etnografia polska po II wojnie światowej (1945-1970). W: M. Terlecka (red.). *Historia Etnologii Polskiej*, s. 193-270. Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.
- Gąjkowa O. (1952). Konferencja etnografów w Krakowie 17.-19.II.1951 r. *Lud*, 39, 624-625.
- Gąssowski J. (1970). *Z dziejów polskiej archeologii*. Warszawa: Wiedza Powszechna.
- Hensel W. (1950). Polskie tysiąclecie. *Sprawozdania Państwowego Muzeum Archeologicznego*, 3 (1-4), 27-48.
- Holzer J. (1981). *Agonia PPS. Socjaliści polscy w sojuszu z PPR 1944-1948*. Warszawa: Niezależna Oficyna Wydawnicza.
- Hübner P. (1992a). *Polityka naukowa w Polsce w latach 1944-1953. Geneza systemu*. T. 1. Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.

- Hübner P. (1992b). *Polityka naukowa w Polsce w latach 1944-1953. Geneza systemu*. T. 2. Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.
- Jakubowska U., Myśliński J. (red.) (2006). *Humanistyka polska w latach 1945-1990*. Warszawa: Instytut Badań Literackich PAN Wydawnictwo, Fundacja Akademia Humanistyczna.
- Jarosz D. (1998). *Polityka władz komunistycznych w Polsce w latach 1948–1956 a chłopci*. Warszawa: DiG.
- Jarosz D. (2000). *Polacy a stalinizm 1948–1956*. Warszawa: Instytut Historii PAN.
- Jasiewicz Z. (2001). O potrzebie studiowania i nauczania etnologii. W: Z. Jasiewicz, T. Karwicka (red.). *Przyszłość etnologii polskiej w jej teraźniejszości*, s. 9-15. Poznań: Komitet Nauk Etnologicznych PAN.
- Jasiewicz Z. (2004). Etnologia polska przed rokiem 1956 i jej reakcja na wprowadzenie wzorów radzieckich. *Etnografia Polska*, 48 (1-2), 5-15.
- Jasiewicz Z. (2005). The adaptation of Soviet models in Polish anthropology before 1956. In: M. Sárkány, C. Hann, P. Skalník (eds.). *Studying Peoples in the People's Democracies. Socialist Era Anthropology in East-Central Europe*, s. 159-169. Münster: Lit Verlag.
- Jasiewicz Z. (2009). Karty z dziejów etnologii uniwersyteckiej w Poznaniu. W: J. Bednarski, P. Fabiś (red.). *Etnologia uniwersytecka w Poznaniu 1919-2009*, s. 13-30. Poznań: Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej UAM w Poznaniu.
- Jasiewicz Z. (2012). Wybrałbym zawsze etnologię. *Życie Uniwersyteckie*, 229 (10), 16-17.
- Jasiewicz Z., Slattey D. (1995). Ethnography and anthropology. The case of Polish ethnology. W: H. F. Vermeulen, A. A. Roldán (eds.). *Fieldwork and footnotes. Studies in the history of European anthropology*, s. 184-201. London – New York: Routledge.
- Kaliński J. (1995). *Gospodarka Polski w latach 1944-1989*. Przemiany strukturalne. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Ekonomiczne.
- Kałojewa J. (1954). *Pierwszy Kongres Nauki Polskiej i polska etnografia* (przeł. Z. Malewska). Poznań: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze.
- Kamocki J. (2013). *Egzotyczne podróże etnografa. Azjatyckie wędrówki i poszukiwania polskich zesłańców w ZSRR*. Krzeszowice: Wydawnictwo Kubajak.
- Kersten K. (2018). *Narodziny systemu władzy. Polska 1943-1948*. Warszawa: Instytut Studiów Politycznych PAN, Fundacja Kerstenów, Textura Jerzy Giebułtowski.

- Klimaszewska J. (1967). Katedra Etnografii Słowian (1926-1964) na tle rozwoju etnografii w Uniwersytecie Jagiellońskim w latach 1811-1925. *Prace Historyczne*, 16, 303-339.
- Klimaszewska J., Kutrzeba-Pojnarowa A. (1959). Działalność uniwersyteckich katedr etnografii w Polsce w latach 1945-1956. *Etnografia Polska*, 2, 59-107.
- Kłosek E., Marczyk M. (2016). Z kart historii Katedry Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Wrocławskiego. *Zeszyty Etnologii Wrocławskiej*, 24 (1), 5-24.
- Kopczyńska-Jaworska B. (2000). W górach i w mieście. W: *Moja droga do nauki*, s. 37-63. Łódź: Łódzkie Towarzystwo Naukowe.
- Kopczyńska-Jaworska B. (2005). „Pracować nie tylko dla podłego zysku i marnej chwały” Odpowiedzi na pytania Zbigniewa Jasiewicza. *Lud*, 89, 295-312.
- Korduba P. (2013). *Ludowość na sprzedaż. Towarzystwo Popierania Przemysłu Ludowego, Cepelia, Instytut Wzornictwa Przemysłowego*. Warszawa: Fundacja Bęc Zmiana, Narodowe Centrum Kultury.
- Kowalska-Lewicka A. (2007). „Nasza współczesna antropologia społeczna i kulturowa nie powinna odcinać się od korzeni, z których wyrosła”. Odpowiedzi na pytania Zbigniewa Jasiewicza. *Lud*, 91, 305-345.
- Kutrzeba-Pojnarowa A. (1977). *Kultura ludowa i jej badacze. Mit i rzeczywistość*. Warszawa: Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza.
- Kutrzeba-Pojnarowa A. (1995). „Etnologia jest zawsze jakby in statu nascendi...” Odpowiedzi na pytania Zbigniewa Jasiewicza. *Lud*, 78, 397-427.
- Kuźmich B. (1952). Delegat Państwowej Komisji Planowania Gospodarczego, mgr Bolesław Kuźmich. (Przemówienie na Zjazd P.T.L. w Toruniu w dn. 9.-12.VI.1949). *Lud*, 39, 537-540.
- Lakoff G., Johnson M. (1988). *Metafory w naszym życiu* (przeł. T. Krzeszowski). Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Lipiński P. (2016a). *Bicia nie trzeba było ich uczyć. Proces Humera i oficerów śledczych Urzędu Bezpieczeństwa*. Wołowiec: Wydawnictwo Czarne.
- Lipiński P. (2016b). *Cyrankiewicz. Wieczny premier*. Wołowiec: Wydawnictwo Czarne.
- Lipiński P. (2017). *Bierut. Kiedy partia była bogiem*. Wołowiec: Wydawnictwo Czarne.
- Majewski K. (1948). *Uwagi do metodologii historii kultury materialnej. Przedstawione na posiedzeniu Wydziału Nauk Historyczno-Filozoficznych dnia 25 czerwca 1948 r.* Wrocław: Wrocławskie Towarzystwo Naukowe.
- Majewski K. (1953). Historia kultury materialnej. *Kwartalnik Historii Kultury Materialnej*, 1 (1-2), 3-27.

- Mały (1958). *Mały Rocznik Statystyczny*, t.1. Warszawa: GUS.
- Manteuffel T. (1948). Jakiej pomocy oczekują nauki humanistyczne od państwa. W: *Sprawozdanie Rady Szkół Wyższych*, s. 212-220. Warszawa: Spółdzielnia Wydawnicza „Wiedza”.
- Nadolski A. (1953). Badania nad początkami Państwa Polskiego. *Przegląd Nauk Historycznych i Społecznych*, 3, 448-451.
- Nussbaum M. (2008). *W trosce o człowieczeństwo. Klasyczna obrona reformy kształcenia ogólnego* (przeł. A. Męczkowska). Wrocław: Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej.
- Olszewski W. (2011). Katedra Etnologii i Antropologii Kulturowej w Toruniu. *Ethnologia Europae Centralis*, 10, 96-98.
- Rajewski Z. (1951). Ogólnopolska konferencja archeologów i etnografów w Nieborowie koło Łowicza. *Sprawozdania Państwowego Muzeum Archeologicznego*, 4 (3-4), 191-194.
- Reński E. (1989). *Skradzione sztandary PPS*. Warszawa: b.w.
- Sokolewicz Z. (1957). K výchovnej metóde v Etnografickom Ústave Varšavskej Univerzity, (przeł. J. G. Žatkuliak). *Slovenský Narodopis*, 3-4, 417-424.
- Sokolewicz Z. (2005). Bardzo delikatna materia. Odpowiedzialność i zmieniająca się etnologia. (*op.cit.*,) *maszyna interpretacyjna*, 23 (2), 6.
- Sokolewicz Z. (2007). Katedry, uczeni. W: J. Jasionowska, J. Koźmińska, M. Radkowska-Walkowicz, J.S. Wasilewski (red.). *Historia i współczesność warszawskiej etnologii. Zjazd absolwentów*, s. 10-33. Warszawa: Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytet Warszawski.
- Sokolewicz Z. (2011). „Moje życie naukowe można sprowadzić do próbowania kolejnego klucza z wielkiego pęku, który dała mi teoria poznania”. Odpowiedzi na pytania Zbigniewa Jasiewicza. *Lud*, 95, 303-354.
- Sowa A.L. (2011). *Historia polityczna Polski 1944–1991*. Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Stobiecki R. (2006). Między kontynuacją a dyskontynuacją. W: U. Jakubowska, J. Myśliński (red.). *Humanistyka polska w latach 1945-1990*, s. 127-155. Warszawa: Instytut Badań Literackich PAN Wydawnictwo, Fundacja Akademia Humanistyczna.
- Tabakowska E. red. (2001). *Kognitywne podstawy języka i językoznawstwa*. Kraków: Universitas.
- Waszczyńska K. (2013). Zbiory, kolekcje, muzea regionalne - etnolog/antropolog a warsztat muzealnika. W: M. Ząbek (red.). *Antropologia stosowana*, s. 121-160. Warszawa: Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Warszawskiego, Międzynarodowe Centrum Dialogu Międzykulturowego i Międzyreligijnego UKSW.



- Werblan A. (2009). *Stalinizm w Polsce*. Warszawa: Towarzystwo Wydawnicze i Literackie.
- Wróblewski F. (2015). Indeksy etnograficzne w polskiej praktyce badawczej XX w. *Etnografia. Praktyki, Teorie, Doświadczenia*, 1, 108–132.
- Wypych K., Skarżyński T. (1965). Sprawozdania z działalności naukowej i dydaktycznej katedr i zakładów etnografii. *Lud*, 50 (2), 757-771.
- Zaremba Ł. (2012). *Wielka Trwoga. Polska 1944 – 1947. Ludowa reakcja na kryzys*. Kraków: Znak.
- Zysiak A. (2016). *Punkty za pochodzenie. Powojenna modernizacja i uniwersytet w robotniczym mieście*. Kraków: Nomos.

## ARCHIWALIA

### **Archiwum Akt Nowych w Warszawie**

Ministerstwo Szkolnictwa Wyższego w Warszawie

AAN 685 *Organizacja toku zreformowanych studiów humanistycznych. Projekty siatek godzin (komplet) przedstawione do dyskusji w czerwcu 1949 r. Siatki godzin zatwierdzone przez prezydium sekcji w IV-VI 1950 r. plany studiów obowiązujące w roku akademickim 1949/1950.*

AAN 689 *Projekty programów studiów z zakresu historii, historii sztuki, historii kultury materialnej, archeologii, prehistorii, bibliotekoznawstwa. Wypowiedzi i opinie środowiska naukowego, kolejne wersje i zmiany, wersje ostateczne.*

### **Muzeum Archeologiczne i Etnograficzne w Łodzi. Archiwum Naukowe. Dział Etnograficzny**

Spuścizna naukowa Kazimierzy Zawistowicz-Adamskiej

KZA/43/79 *Projekt wytycznych do planu badań szczególnie ważnych w zakresie badań społecznych.*

KZA/46/35 *Uwagi do programu studiów etnograficznych. Łódź, dnia 19 stycznia 1956 r.*

### **Archiwum Uniwersytetu Jagiellońskiego**

Akta Wydziału Humanistycznego 1945/46-1950/51

WHm 10 *Plany reform i dyskusja nad programami studiów na Wydziale Humanistycznym (m.in. wprowadzenie dwustopniowej organizacji studiów) 1949-1951.*

Akta Wydziału Historycznego 1951/52-1952/1953

WHs 5 *Organizacja szkolnictwa wyższego w Polsce 1951/52-1952/53.*

WHs 11 *Ogólnopństwowe „plany szkolenia” (dotyczące rekrutacji na studia I i II stopnia, rozmieszczenia specjalizacji na poszczególne Uniwersytety, ilość absolwentów i magistrów) 1951/52-1952/53.*

WHs 16 *Plany i programy studiów 1951/52, 1952/53.*

WHs 62 *Rekrutacja na studia II stopnia V 1952-VII 1953.*

WHs 68 *Specjalizacja na III roku 1951/52, 1952/53.*

## **ROZMÓWCY**

2011/019/A wywiad kwestionariuszowy, 14.10.2011, kobieta, lat 78.

2016/112/D wywiad swobodny, 15.12.2016, mężczyzna, lat 84.

**Grażyna Kubica**

grazyna.kubica-heller@uj.edu.pl

Instytut Socjologii

Uniwersytet Jagielloński

## **KOBIETY I (NIE)OBECNOŚĆ PROBLEMATYKI PŁCI I GENDER W POLSKIM LUDOZNAWSTWIE I ANTROPOLOGII SPOŁECZNO-KULTUROWEJ. SZKIC HISTORYCZNO-AUTOETNOGRAFICZNY<sup>1</sup>**

### **Women and the (non) presence of gender problems in Polish volkskunde and socio-cultural anthropology. A historical and autoethnographic essay**

**Streszczenie:** Tematyka płci była raczej nieobecna w polskiej etnografii i etnologii, mimo że od samego początku dyscyplina ta przyciągała wiele kobiet. Z pierwszego pokolenia badaczek jedynie Regina Lilientalowa w swoich studiach nad kulturą żydowską zajmowała się kwestiami płci. Później temat podjęła Maria Czaplicka, a po niej - Józef Obrębski. Interesowali się oni tymi problemami na poziomie teoretycznym, ponieważ pozostawali pod wpływem brytyjskiej antropologii społecznej z jej socjologicznym nastawieniem, podczas gdy polska etnografia skupiała się w dużej mierze na kulturze materialnej i folklorze, więc kwestia płci nie była zbyt ważna. Po drugiej wojnie światowej kobiety zajmowały wiele ważnych pozycji w akademickiej etnografii, ale nie oznaczało to przyjęcia przez te badaczki perspektywy genderowej, co można tłumaczyć teoretyczną słabością polskiej etnografii w tamtym czasie, a także specyfiką polskiej emancypacji, która była raczej praktykowana, niż poddawana refleksji. Dopiero od niedawna młode badaczki (i nieliczni badacze) skupiają się na problemach związanych z płcią kulturową i seksualnością, proponują oryginalne idee i teorie. Niestety, główny nurt polskiej etnologii pozostaje w znacznym stopniu ciągle ślepy na kwestie płci kulturowej.

**Słowa kluczowe:** antropologia płci, płęć i płęć kulturowa (gender), historia polskiej etnologii, kobiety w antropologii, autoetnografia.

---

<sup>1</sup> Jest to zmieniona wersja artykułu, który ukaże się w tomie *Twilight Zone Anthropology: A Voice from Poland* (Kubica 2019). Dziękuję Annie Engelking i Indze Kuźmie za uwagi do tego tekstu.

**Abstract:** Themes of gender have been relatively absent in Polish ethnography and ethnology, despite the fact that from the very beginning the discipline enticed many women. Of the first generation of researchers, only Regina Lilientalowa in her studies of Jewish folklore reflected on gender issues. Later it was Maria Czaplicka and Józef Obrębski, who were more concerned with these problems on a theoretical level – both were influenced by the British social anthropology with its sociological bias, while Polish ethnography focused mostly on material culture and folklore, thus gender problems were unimportant. After the Second World War women occupied many important positions in academic ethnography, but this did not mean a more gendered perspective, which can be explained by the theoretical weakness of Polish ethnography at the time and the specificity of Polish emancipation, which was rather practised than reflected upon. It is only recently that young researchers focus on the problems of gender and sexuality, often inventing original ideas and theories. Unfortunately, mainstream Polish ethnology is still to some extent gender blind.

**Keywords:** anthropology of gender, sex and gender, history of Polish ethnology, women in anthropology, autoethnography.

W tym artykule przedstawiam „upłciowiony” historyczny przegląd polskiej etnografii/etnologii/antropologii<sup>2</sup>, podejmując próbę wskazania tych momentów, teorii i problemów, w których liczy się kategoria płci. Czynię to w szerszym kontekście historii politycznej regionu, kobiecego aktywizmu i zachodniej antropologii. Kieruję się tradycją antropologicznej refleksyjności i wrażliwości feministycznej (np. Behar, Gordon 1995; Okely, Callaway 1992).

Opisuję i analizuję te zjawiska przez pryzmat rozwoju teorii, biografii uczonych, praktyki etnograficznej, emancypacyjnego zaangażowania badaczek i innych kwestii, w których etnografia/etnologia/antropologia i płeć się łączą. Aby uzasadnić moje stanowisko, odwołam się do słów Diane Bell (1993: xix):

Kwestia płci pojawia się, ponieważ my (etnografowie [i etnografki - G.K.]) prowadzimy badania terenowe poprzez nawiązywanie relacji i uczymy się patrzeć, myśleć i być w innej kulturze, a robimy to jako osoby o określonym wieku, orientacji seksualnej, wyznaniu, wykształceniu, tożsamości etnicznej i klasie. W szczególności ... robimy to również jako kobiety i mężczyźni.

W tym kontekście odwołuję się również do mojego własnego doświadczenia i przedstawiam szkic autoetnograficzny, który oferuje analityczny wgląd w omawiane problemy. Autoetnografię rozumiem za Carolyn Ellis (2024: xix) jako praktykę badawczą i pisarską „łączącą to, co autobiograficzne i osobiste, z tym, co kulturowe i społeczne”.

## **Kobiety we wczesnym ludoznawstwie, długi dziewiętnasty wiek**

Antropologia to dyscyplina, w której kobiety jako aktywne badaczki pojawiły się stosunkowo wcześniej i nie musiały o to walczyć, jak miało to miejsce w przypadkach innych dyscyplin. Stało się tak nie z powodu szczególnej empatii ze strony wczesnych antropologów płci męskiej. W pewnym sensie zostało to na nich wymuszone przez logikę badań terenowych. Okazało się, że badacze-mężczyźni nie mieli dostępu do ważnego sektora każdej rodzimej kultury, czyli do świata kobiet. Potrzebowali pomocy koleżanek lub własnych żon (Visweswaran 1997).

---

<sup>2</sup> W artykule tym proponuję historyczny przegląd problematyki związanej z płcią w ramach dyscypliny, która zmieniała nazwę i przedmiot badań, a także bywała różnie nazywana w różnych tradycjach narodowych, a którą najogólniej można określić jako badania kultur podporządkowanych. Staram się używać nazwy stosowanej w omawianym czasie i miejscu. Obecnie badania prowadzi się głównie w ramach teoretycznych antropologii społeczno-kulturowej.

W antropologii amerykańskiej obecność kobiet w tej dyscyplinie była szczególnie ważna, ponieważ to one i ich emancypacyjny aktywizm wprowadzały kwestie płci do antropologicznej analizy. Należy jednak pamiętać, że nawet wczesna antropologia, zdominowana przez mężczyzn, uważała „płeć biologiczną, seksualność, zachowanie kobiet i mężczyzn, i podział pracy ze względu na płeć” za ważne tematy badawcze (Schumaker 2008: 277).

W przypadku polskiego ludoznawstwa, tak jak to było gdzie indziej, pierwszymi etnografkami były kolekcjonerki folkloru i żony kolekcjonerów. Za pierwszą polską etnografkę należy uznać Marię Czarnowską. Już w 1817 r. opublikowała ona w czasopiśmie „Tygodnik Wileński” artykuł o reliktach słowiańskiej mitologii wraz z kilkoma obserwacjami metodycznymi (Jasiewicz 2014). Inny typ badaczki reprezentowała Konstancja Fleming, żona Zoriana Dołęgi-Chodakowskiego (1784-1825), który był prekursorem badań nad Słowianami. Warto przytoczyć następujący fragment listu, gdzie pisze o przyczynach swego małżeństwa:

Wybadanie podań między wiejskimi kobietami szło dla mnie zawsze z wielką trudnością. Uważałem nieraz, że pomoc żony byłaby więcej zręczną i szczęśliwą. Dla tych przyczyn ożeniłem się i szczęśliwy jestem. (...) Korzystam z tego ułatwienia, że żona robi coraz większe postępy w zdobywaniu od wieśniaczek pieśni obrzędowych i podań, przed nią bowiem ustępuje wiejska nieśmiałość, która według mojego doświadczenia tak bardzo jest trudna do pokonania dla badacza mężczyzny (cyt. za: Jasiewicz 2014: 35).

Oskar Kolberg (1814-1890) korzystał w swojej pracy z pomocy wielu kobiet, zwłaszcza panien z wiejskich rodzin (Antyborzec 2014). Trudno sobie wyobrazić, jak ograniczona byłaby jego praca, gdyby nie ten kobiecy wkład. Badania nad folklorem stały się modne wśród szlachcianek, co Zbigniew Jasiewicz tłumaczy tym, że kobiety znalazły w tej działalności szansę realizowania swoich artystycznych i naukowych zainteresowań, które w dodatku miały społeczną i patriotyczną legitymizację (Jasiewicz 2014). Stefania Ulanowska (1839-c.1912) była pierwszą ważną i niezależną badaczką. Napisała kilka monografi wsi i kilkadziesiąt artykułów naukowych. Jej prace pojawiły się w publikacjach krakowskiej Akademii Umiejętności. Miała zostać członkinią tej instytucji w 1894 r. w uznaniu jej osiągnięć naukowych, ale ostatecznie władze akademii nie zatwierdziły tej decyzji, bo Ulanowska była kobietą (Rataj 2014).

Wśród wczesnych etnografek jedyną uczoną naprawdę wrażliwą na kwestię płci była Regina Lilientalowa (1877-1924), jako jedna z pierwszych badająca żydowski folklor. Była studentką socjologa i antropologa Ludwika Krzywickiego (1859-1941) na kobiecym „Uniwersytecie Latającym“, gdzie dominował etos zaangażowanej, radykalnej inteligencji dążącej do emancypacji Żydów, kobiet i ludu, a także do odzyskania niepodległości państwowej. Lilientalowa rozpoczęła swoją działalność naukową, studiując wierzenia i przesady, a później skupiła się na „żydowskich świętach“ i „żydowskim dziecku“.

Planowała poświęcić osobną pracę „żydowskiej kobiecie“, w czym przeszkodziła jej przedwczesna śmierć. Młody historyk Piotr Grącikowski (2013) wykazał, jak ważna była ta kwestia w etnografii Lilientalowej. W swoich pracach, jak również w notatkach, przedstawiała przypadki i przyczyny niższej pozycji kobiet w tradycyjnej kulturze żydowskiej: najbardziej pożądanym dzieckiem był syn, ponieważ jego modlitwy sprawiały, że rodzice przebywali krócej w piekle (Lilientalowa 1904: 142); wszystkie praktyki rytualne przeciwko demonom dotyczyły chłopców, a nie dziewcząt; obowiązek religijnego kształcenia chłopców był przyczyną braku dbałości o edukację dziewcząt; wierzenia dotyczące menstruacji sprawiały, że kobieta była nieczysta i zagrażała rytualnej czystości mężczyzny. Jedynym momentem, kiedy kobieta i mężczyzna stawali się równi, był ich ślub. Później jedyną rolą kobiety było zostanie gospodynią domową. Lilientalowa pisała, że:

W dziedzinie religijnej u Żydów jest kobieta w wielu wypadkach zrównana z niewolnikiem. Śluby, jakie czyni niewiasta, mogą ojciec lub mąż utwierdzić lub znieść (...), a już najdobitniejszym wyrazem jej poniżenia jest codzienna modlitwa poranna, w której mężczyzna dziękuje Bogu, że go nie stworzył niewiastą. Niewątpliwie są to szczątki pasterskiego okresu, w którym kobieta upośledzone zajmowała stanowisko, kiedy to panem rodziny był mąż sam trzody pasący i sam krzątający się koło dobytku (Lilientalowa 1913: 274).

Podczas badania archiwów Lilientalowej, Grącikowski (2013) zauważył, że bardzo zależało jej na poszukiwaniu czegoś, co nazwałabym „równowagą płci“. Szukając informacji o pewnych zwyczajach dotyczących mężczyzn, zawsze sprawdzała, czy jest ich odpowiednik dla kobiet. Zwracała również uwagę na to, czy istniała możliwość zastąpienia płci w rytuale.

Teoretyczny układ odniesienia dla pracy Lilientalowej był ewolucjonistyczny; szukała historycznych wyjaśnień dotyczących urządzeń kulturowych. Używała esencjalizujących kategorii, takich jak „Żydówka”, która była dla niej uniwersalnym pojęciem, i szukała cech, które charakteryzowałyby ją zawsze i wszędzie. Można się zastanawiać, czy sama zaliczała się do tej kategorii. Byłoby bardzo interesujące poznać jej odpowiedź. Warto zauważyć, że jej etnografia miała również element zaangażowany: oskarżała mniejszość żydowską, która sama doświadczyła prześladowań, że przestrzega praw i zwyczajów, które były szkodliwe dla pewnej części jej członków: kobiet. Zaskakujące jednak, że nie zajmowała się problemem emancypacji żydowskich kobiet w swoich artykułach dziennikarskich.

Na zakończenie tej części artykułu chciałabym podkreślić, że obecność kobiet w polskiej etnografii była od początku znacząca, ale nie przełożyło się to na głębsze zainteresowanie kwestiami kobiet czy płci (poza Lilientalową). Dla porównania – w przypadku pierwszych amerykańskich antropolożek praca wśród rdzennych kobiet, które często cieszyły się wielkim szacunkiem i znaczną niezależnością w swoich społecznościach, była ważna dla ich własnej emancypacji. Wyniki ich badań ujawniały, że „najbardziej cywilizowane” (w kategoriach dominującego wówczas ewolucjonistycznego dyskursu) zachodnie społeczeństwa odmawiały kobietom tego, co ich „dzikie” siostry miały zagwarantowane we własnych społecznościach. Wczesne amerykańskie antropolożki wykorzystały ten argument w swojej feministycznej działalności (Visweswaran 1997). Pierwsza grupa polskich etnografek-amateerek pochodziła głównie z ziemiaństwa i inteligencji i należące do niej kobiety nie wykorzystywały swojej pracy dla własnej emancypacji. W polskim przypadku było raczej tak, że samo oddawanie się pracy, która miała znaczenie patriotyczne, powodowało wchodzenie kobiet w sferę publiczną, co było emancypacyjne (patrz Żarnowska i Szwarc 2008). Aktywność kobiet w terenie, uznawana za ważną dla narodu, czyniła je w pewnym stopniu równymi mężczyznom. Musimy pamiętać, że przynajmniej w zaborze rosyjskim aż do początku XX wieku nie tylko kobiety pozbawione były praw obywatelskich, ale również mężczyźni ich nie posiadali.

Jak te pierwsze polskie etnografki ujmowały kategorię płci? Choć nigdzie tego wprost nie napisały, to można przyjąć, że rozumiały ją tak jak ich amerykańskie czy brytyjskie koleżanki i wierzyły, że płeć biologiczna determinuje role społeczne. Kobieta i mężczyzna byli oczywistymi



uniwersalnymi kategoriami, które nie wymagały definicji. Płeć postrzegano przez rolę w prokreacji. Gender nie był jeszcze wtedy oddzielony od płci, chociaż pojawiał się jako kategoria analityczna (Visweswaran 1997). Zagadnienia te były analizowane tylko przez jedną badaczkę, Reginę Lilientalową. Przyczyna, dla której interesowała ją problemy związane z płcią, mogła wynikać z sytuacji kobiet żydowskich, które były dyskryminowane przez własną kulturę w bardzo widoczny sposób. Lilientalowa obserwowała ten fakt (i być może była nawet sama poddawana dyskryminacji) i próbowała interpretować go w ramach teorii ewolucji, szukając historycznych wyjaśnień.

### **Płeć i etnografia/antropologia w polskim środowisku akademickim pierwszej połowy XX wieku**

Byłoby nadużyciem zaliczać Bronisława Malinowskiego (1884-1942) do polskiej etnografii/antropologii, ale chcę tutaj poddać analizie jego wystąpienie przed Akademią Umiejętności w Krakowie w marcu 1912 r., którego obszernie streszczenie zostało opublikowane w wydawnictwie tej instytucji (Malinowski 2002a). Praca dotyczyła związków mężczyzn wśród australijskich Aborygenów i można ją postrzegać jako „zwiastun charakterystycznego dla Malinowskiego stylu etnograficznej dyskusji” (Thornton, Skalnik 1993: 50). Rzeczywiście, widzimy tutaj krytykę ewolucjonizmu i demonstrację tego, jak działa socjologiczne wyjaśnianie zjawisk kulturowych. Malinowski pokazuje, w jaki sposób męskie związki odgrywają kluczową rolę w całym australijskim systemie społecznym:

Związki mężczyzn spełniają ważną i charakterystyczną dla ludów pierwotnych funkcję podziału płciowego. W każdym plemieniu wtajemniczonymi mogą być tylko mężczyźni. Kobiety nie tylko, że nie są do związku dopuszczone, ale pod bardzo ciężkimi karami wzbronione im jest wglądanie lub wnikanie w ceremonie i funkcje związku, który wykonuje wiele najważniejszych zadań społecznych (Malinowski 2002a: 399).

Malinowski pisze dalej, że tworzenie wielu sztucznych barier społecznych prowadzi do koncentracji władzy w rękach kilku wybranych mężczyzn. Podkreśla, że poprzez usunięcie kobiet organizacja związków mężczyzn eliminuje połowę ludności z życia politycznego, a dzięki

stworzeniu hierarchii grup wiekowych organizacja skupia się na starcach, którzy dzierżą władzę. Malinowski zwraca uwagę, że niezwykle ważny jest element tajemniczości, który przenika całą organizację. Według niego ta tajemnica, usankcjonowana ciężkimi karami, odsuwa kobiety od stowarzyszeń i otacza je w ich oczach niezaprzeczalnym urokiem. Kobiety nie mogą widzieć ani słyszeć o inicjacji ani o innych religijnych ceremoniach męskich związków. Tajemnica ta odnosi się również do chłopców przed inicjacją; dopiero po tej ceremonii stopniowo przechodzą do właściwej ezoterii męskich stowarzyszeń. Malinowski dochodzi do wniosku, że: „przez podział płciowy, podział na klasy wieku i przez tajemniczą ezoterię stowarzyszenia męskie wprowadzają sztuczne, niejako formalne uwarstwienie, hierarchię, na której opiera się cały ustrój społeczny Australijczyków“ (Malinowski 2002a: 401).

Ten wczesny artykuł Malinowskiego wyraźnie pokazuje, w jaki sposób kobiety są wykluczane z życia publicznego i jak mit uzasadnia to rozwiązanie. Thornton i Skalnik podkreślają, że już w tej pracy Malinowski pokazuje, jak płeć i władza są konstruowane kulturowo (Thornton, Skalnik 1993: 51). Jednak mimo że artykuł ten został opublikowany w języku polskim, miał on wówczas znikomy wpływ na polską etnografię, która była zainteresowana innymi obszarami, nie tylko geograficznie, ale także analitycznie<sup>3</sup>.

Koleżanka Malinowskiego, Maria Czaplicka (1884-1921), była również częścią brytyjskiej antropologii, ale jej pierwsza książka (Czaplicka 1914) opierała się w dużej mierze na literaturze etnograficznej pisanej przez byłych zesłańców politycznych po polsku (i rosyjsku), a zatem można ją warunkowo włączyć do mojego omówienia. Czaplicka wiele uwagi poświęciła ważnemu zagadnieniu „dziwnego zjawiska”: „mistycznej przemianie płci szamanów”, kiedy „szaman-mężczyzna” przemienia się „w kobietę i odwrotnie” (Czaplicka 1914: 243).

Czaplicka pisała, że jednym z możliwych wyjaśnień tego zjawiska może być tłumaczenie religijne: koncepcja świętego dwupłciowego szamana ucieleśnia w jednej osobie doskonałą naturę mężczyzny i kobiety, uważała jednak, że najbardziej satysfakcjonujące wyjaśnienie jest socjologiczne: to wspólnota dawała szamanowi (mężczyźnie lub kobiecie) specjalne prawa, dlatego też zajmowali oni wyjątkową pozycję. Szamani

---

<sup>3</sup> To samo można powiedzieć o *Życiu seksualnym dzikich*, ważnym dziele w badaniu gender, które zostało opublikowane w języku polskim w 1938 roku i zyskało dużą popularność wśród czytającej publiczności, pewien rezonans wśród socjologów, ale nie - wśród etnografów.

mogli robić to, czego inni nie mogli; musieli zachowywać się inaczej, ponieważ mieli nadprzyrodzoną moc, uznawaną przez społeczność. Szamani byli trzecią kategorią ludzi, obok mężczyzn i kobiet. Ta teoretyczna propozycja była bardzo zaawansowana, zwłaszcza gdy weźmie się pod uwagę ograniczone instrumentarium conceptualne, którym dysponowała Czaplicka. Przede wszystkim nie było wtedy rozróżnienia na płeć i gender, ale ona zauważała tę dystynkcję. Dostrzegała wyraźną różnicę między zmianą płci w sensie biologicznym (w przypadku szamanów nie o to chodziło), a zmianą w sensie socjologicznym (roli społecznej) i kulturowym (istniejących tabu, stroju, wyglądu). Dla wielu późniejszych antropologów jej idee były inspirujące, co pokazuję w mojej antropologicznej biografii Czaplickiej (Kubica 2015).

Badaczka odniosła się również do kwestii płci i problemów kobiet w swoich publicznych wykładach i artykułach publicystycznych na temat Polski. Poniższy przykład – obecnie raczej wątpliwy, choć wówczas całkiem na miejscu – ilustruje jej sposób teoretyzowania, łączący kwestie płci z pojęciem rasy. W wykładzie o Polsce, wygłoszonym w 1916 r., mówiła o przetrwaniu integralności „rasy” Polaków i ich nieprzerwanego ducha narodowego, co było w dużej mierze dziełem Polek. Odmawiały one poślubiania najeźdźców, czym przyczyniały się do utrzymania jedności „rasowej“, a własne dzieci kształciły w języku polskim, podwyższając swój poziom wiedzy, aby utrzymać tradycje intelektualne i narodowe w kraju, i pomagały mężczyznom w pracy społecznej wśród chłopów – podnoszeniu ich narodowych aspiracji (Czaplicka 1916). W jej podejściu biologia odgrywa podstawową rolę w przetrwaniu narodu, a kobiety są bardzo ważne w utrzymaniu jego „rasowej” czystości.

Rok później Czaplicka opublikowała w piśmie „Jus suffragii” dłuższy artykuł, w którym przedstawiła trzy typy Polek (Czaplicka 1917). Zaczęła od typu „kobiety-wojowniczkki”, który był najrzadszy i raczej wyjątkowy. Drugi typ, „kobieta domowa” (opisany powyżej), występował według niej najczęściej i był obciążony wieloma obowiązkami. Te kobiety zrobiły najwięcej dla dobrobytu, postępu i samego istnienia narodu, ale ich wkład nie został doceniony nawet przez rodaków. Największą chwałę polskich kobiet, jak twierdziła autorka, przyznawano trzeciemu typowi: intelektualistkom. Wymienia oczywiście Madame Curie i kilka innych: malarek, naukowczyń i pisarek, które wprowadziły wiele nowych elementów do literatury, przede wszystkim doświadczenie ludzkiego cierpienia.

Podkreślała, że polskie kobiety powielają model francuski: w mentalności, sposobie ubierania się, zajmowania wysokiej pozycji w życiu towarzyskim i nieobecności w życiu publicznym. W swoim artykule Czaplicka poczyniła także uwagę, prawdopodobnie opisując częściowo własne doświadczenia: „Jeśli inteligentna kobieta złamała kajdany zwyczaju i – zwykle po wielkiej walce w domu – dotarła do bram uniwersytetu lub akademii sztuki, to zazwyczaj były to francuskie ośrodki kulturalne, które wspierały jej wysiłki” (Czaplicka 1917: 145) Czaplicka skrytykowała uniwersytety w Krakowie i Lwowie, które, mimo że były już otwarte dla studentek, nie zatrudniały żadnych kobiet-naukowczyń.

Zakończyła swój przegląd odniesieniem do wydarzeń trwającej wojny. Zauważyła, że pomimo swoich umiejętności i doświadczenia, polskie kobiety musiały ustąpić, nie wiedząc, kiedy wreszcie nadejdzie czas, że ich służba dla kraju zostanie doceniona, a ich opinia wzięta pod uwagę. Zasugerowała, że prawdopodobnie będą musiały poczekać, aż pozycja polskich mężczyzn zostanie doceniona przez mężczyzn obcych mocarstw (Czaplicka 1917: 146). W rzeczywistości nie musiały długo czekać, ponieważ już rok później Polki otrzymały prawo do głosowania w odrodzonym państwie.

Tekst Czaplickiej jest interesującym manifestem zaangażowanej postawy uczestniczki ruchu kobiecego, która знаła sytuację kobiet w swoim kraju, także z własnego doświadczenia. Jednak wiedza ta była ograniczona do jej własnej klasy społecznej. Trzy typy charakteryzowanych przez nią kobiet dotyczyły wyłącznie ziemianek i inteligentek, być może także bogatych mieszczanek. Z pewnością nie pasowały do chłopek czy robotnic. Jeśli chodzi o rozumienie płci przez Czaplicką, bez wątpienia wpisywało się ono w dominujący model: kategorie „kobiety” i „mężczyzny” były oczywiste, chociaż jej własne doświadczenie kobiety podejmującej się zadań uznawanych za męskie, czyli nauki, destabilizowało to rozumienie. Czaplicka wyrażała dylematy dotyczące swej tożsamości płciowej w poezji. Rozwiązała ten problem nie dostrzegając kulturowego charakteru męskości i kobiecości, ale odnajdując w sobie współwystępowanie cech ujmowanych esencjalistycznie jako męskie i kobiece (Kubica 2007b).

Czaplicka wykladała w Oksfordzie, zastępując kolegę, który służył w wojsku w czasie Wielkiej Wojny. Kiedy wrócił, musiała odejść. W 1919 r. próbowała znaleźć drogę do środowiska akademickiego w odrodzonej Polsce. Pojechała do Wilna, gdzie ponownie otwarto polski uniwersytet,

mając nadzieję uzyskania pozycji akademickiej, ale bez powodzenia. Później miała zostać asystentką Franza Boasa w Barnard College w Nowym Jorku, ale również nic z tego nie wyszło. W końcu udało jej się uzyskać etat wykładowczyni na Uniwersytecie w Bristolu, co mogło być dobrym punktem wyjścia do nowego rozdziału w jej karierze. Niestety, tak się nie stało. Niestabilność jej kariery, problemy osobiste i finansowe doprowadziły ją do samobójstwa.

Przypadek Czaplickiej może służyć jako przykład trudnej sytuacji kobiet w środowisku akademickim na wczesnym etapie profesjonalizacji etnografii/antropologii. Feministyczny aktywizm uświadamiał jej sytuację kobiet we własnym społeczeństwie (ograniczonym jednak do klasy, z której pochodziła), a znajomość antropologii społecznej umożliwiła jej analizę sytuacji syberyjskich plemion i ich podziału na grupy oparte na płci jako na najważniejszym podziale społecznym (Kubica 2015).

Bitwę o katedrę akademicką w Wilnie, krótko po tym, jak Czaplicka próbowała ją zdobyć, wygrała inna młoda uczona, Cezaria Baudouin de Courtenay Ehrenkreutz (1885-1967). Studiowała w Petersburgu, a później pracowała jako nauczycielka języka łacińskiego w szkołach dla dziewcząt w Wilnie, ale także prowadziła badania nad mitologią i opowieściami ludowymi. Jak pisała: „Marzę wprost o habilitacji, bo mam gorączkę pomysłów różnych i materiału sporo nowego, własnego” (cyt. za: Sokolewicz 2014: 157). Habilitacja była wówczas warunkiem kariery naukowej, a jej, jako kobiecie, niełatwo było ją uzyskać (Sokolewicz 2014). Dwa lata po jej otrzymaniu Baudouin de Courtenay Ehrenkreutz rozpoczęła wykłady. Później została profesorem etnologii i etnografii, następnie odniosła kolejne sukcesy na Uniwersytecie Warszawskim, a po II wojnie światowej na Polskim Uniwersytecie na Obczyźnie w Londynie, którego została rektorką.

Można interpretować karierę naukową Cezarii Baudouin de Courtenay Ehrenkreutz Jędrzejewiczowej – pierwszej kobiety w Polsce, która objęła katedrę etnografii i etnologii – jako przykład modelu kariery kobiet wkraczających na obszary wcześniej zdominowane przez mężczyzn. Pierwszymi z nich były zazwyczaj kobiety stojące wysoko w hierarchii społecznej, jak zauważyła Margaret Mead (1986: 316). Baudouin de Courtenay wywodziła się ze znanej rodziny: jej ojciec, Jan Baudouin de Courtenay, był wybitnym (choć kontrowersyjnym) językoznawcą, a jej mąż, Stefan Ehrenkreutz – historykiem prawa (później rektorem Uniwersytetu Wileńskiego). Kolejny mąż, Janusz Jędrzejewicz, piastował

stanowisko ministra wyznań religijnych i oświecenia publicznego i premiera. Znała wiele ważnych osobistości akademickich tamtych czasów. Należy podkreślić, że zajmowała się etnografią i etnologią, które zyskiwały na znaczeniu w odrodzonej ojczyźnie. Nic dziwnego, że udało jej się zdobyć to, czego wcześniej nie mogła uzyskać Czaplicka. Niestety problemy samej Baudouin de Courtenay w środowisku akademickim nie doprowadziły jej do prób głębszego teoretycznego podejścia do problemu płci w jej własnej praktyce badawczej, którą ocenia się jako znaczącą i ważną.

Józef Obrębski (1905-1967) był prawdopodobnie jedynym polskim badaczem w latach trzydziestych, który skupił swoją etnografię i ramy teoretyczne swoich badań terenowych na relacjach między kobietami i mężczyznami. Jego macedońskie studium magii i religii inspirowane było dziełami jego londyńskiego mentora, Bronisława Malinowskiego (Engelking 2005). Obrębski pisał książkę o czarownictwie na Poreczu w latach 30., ale nigdy jej nie ukończył. Niektóre jej fragmenty zostały opublikowane dopiero w 2005 r. Obrębski nakreślił tam wizerunek kobiet we wspólnocie i wskazał na fakt, że czary były praktykowane tylko przez kobiety i uważano je za przestępstwo (Obrębski 2005a). W innej pracy Obrębski opisywał, jak „małżeństwo przez ucieczkę” pewnej dziewczyny doprowadziło lokalną społeczność do oskarżenia niektórych kobiet o czary i ujawniło działanie podtekstu magii, zwykle ukrytego przed wzrokiem obcego (Obrębski 2005b)<sup>4</sup>.

Najbardziej wyrafinowana praca Obrębskiego dotycząca problematyki gender została napisana w 1961 r. (Obrębski 2005c), choć jej idee powstały już w czasie badań macedońskich. Badacz skupił się tutaj na integracyjnej funkcji religii, a szczególnie na związku między organizacją czynności rytualnych a strukturą społeczną. Opisał wieś jako wspólnotę religijną i ukazał ważną rolę kobiet w rytuałach. Żona pana domu odgrywała najważniejszą rolę w wykonywaniu rytuałów rodzinnych i była wraz z nim najwyższym autorytetem rodziny. Kobiety odgrywały także dominującą rolę w rytuałach pogrzebowych. Podobnie uzdrawiająca magia była zmonopolizowana przez starsze kobiety, a święta kobieta poprzez halucynacje i wizje miała kontakt ze świętymi. Obrębski stwierdził we wnioskach:

---

<sup>4</sup> Szerzej pisze na ten temat Anna Engelking w niniejszym tomie „Ludu“.

(...) istotną cechą tej kultury jest dominująca rola kobiet w czynnościach rytualnych. Podczas gdy na poziomie świeckim społeczność jest zdominowana przez mężczyzn i patriarchalna, w sferze rytuału prym wiodą kobiety. Przydzielanie ważnych funkcji rytualnych kobietom uderza swą jawną sprzecznością z tradycyjnym systemem pozycji społecznych. Przeciwstawia się jednemu z podstawowych motywów tej kultury, jakim jest niższość i niekompetencja kobiet. (...) Poprzez przydział funkcji i organizację czynności rytualnych powstaje nadbudowa wspólnoty religijnej, usytuowana blisko swojej świeckiej bazy, jednakże pod kilkoma zasadniczymi względami odmienna od struktury świeckiej. Podstawowe różnice dotyczą odpowiedzialności i solidarności społecznej. Wspólnota świecka jest niestabilna. Rozdzierają ją wewnętrzne konflikty i właśnie, dzielą rozłamy, obciążają restrykcje patrylinearności. Wspólnota religijna przywraca utraconą równowagę. W strukturze świeckiej mężczyźni cieszą się wyższym statusem. W jej odpowiedniku religijnym odpowiedzialność społeczna, autorytet, a nawet władza są przejmowane przez kobiety. (...) Wydaje się, że ten zespół cech charakterystycznych dla nadbudowy zapewnia społeczności wiejskiej funkcjonalne podstawy równowagi tego, co społeczne i tego, co święte“ (Obrębski 2005c: 87-88).

Przytoczyłam ten obszerny fragment, aby pokazać teoretyczne zaawansowanie i analityczny kunszt Obrębskiego. Nie tylko w tym artykule, ale także w pracach napisanych w latach 30. XX w. Obrębski dostrzegł znaczenie kategorii płci dla zrozumienia nie tylko ról kobiecych, ale także działania całego społeczeństwa i kultury. Inni polscy etnografowie okresu międzywojennego, którzy w większości byli ze szkoły historycznej, badali głównie (choć oczywiście nie wyłącznie) kulturę materialną i starali się prześledzić genealogię kulturowych artefaktów i instytucji. Nie analizowali społecznego i kulturowego znaczenia podziału pracy według płci, zwyczajów czy mitów, które się z tym wiązały. Zatem tylko badacze pozostający w kręgu brytyjskiej antropologii społecznej, z jej socjologicznym nastawieniem, zastanawiali się nad tymi problemami.

### **Liczne profesorki etnografii i genderowa ślepotą, druga połowa XX wieku**

Jak wspomniałam wcześniej, jedyną kobietą profesorką etnografii i etnologii w Polsce międzywojennej była Cezaria Baudouin de Courtenay Ehrenkretz Jędrzejewiczowa, ale w tym czasie było w tej dyscyplinie też sporo studentek i młodszych uczonych. W powojennej Polsce wykorzystywały one

swe szanse i zajmowały wiele wysokich stanowisk akademickich, takich jak kierowniczkę katedr (a później instytutów) etnografii i etnologii, a także muzeów etnograficznych<sup>5</sup>. Te uczone nadawały ton dyscyplinie w kraju. Interesujące jest porównanie tej sytuacji z miejscem, jakie zajmowały kobiety w środowisku akademickim w Stanach Zjednoczonych i Wielkiej Brytanii. W antropologii amerykańskiej w latach 60. połowa wydziałów nie miała kobiet w ogóle (Schumaker 2008: 284). Sytuacja w Wielkiej Brytanii była podobna. We wszystkich dyscyplinach kobiety stanowiły zaledwie 12 procent wszystkich nauczycieli akademickich, 6 procent starszych wykładowców i tylko 1 procent profesorów (Okely 2007: 229). Co jednak istotne, polskie uczone nie zajmowały się problemami płci. W tym środowisku nie było też aktywizmu kobiecego. Chciałabym jednak jeszcze raz podkreślić, że sama obecność kobiet w zawodzie i ich kariery akademickie stanowiły wyraz emancypacji.

Wybrałam dwie ważne książki tego pokolenia kobiet, aby pokazać, jak pisały one o mężczyznach i kobietach i o sobie samych. Pierwsza, autorstwa Kazimierzy Zawistowicz-Adamskiej, *Spoleczność wiejska. Doświadczenia i rozważania z badań terenowych. Zaborów 1937-38* (1958), relacjonuje w narracyjny sposób badania dotyczące problemów emigracji i gospodarki domowej. Książka jest dziś postrzegana jako ważny i wyjątkowo refleksyjny tekst o relacjach i problemach w terenie, dlatego spodziewałam się, że będzie dobrym materiałem do analizy kwestii genderowych. Ale autorka nie omawia w ogóle sytuacji w kategoriach płci. Ludzie ze wsi Zaborów są obiektem badań, a ona sama, jako jednostka, jest badaczem. Kwestia płci pojawia się tylko w kilku miejscach, takich jak opis pierwszego spotkania wszystkich mieszkańców wioski z młodą badaczką w Domu Ludowym: „Zasiedli na ławach mężczyźni po prawej stronie, kobiety po lewej, tak jak zasiadają zazwyczaj w kościele” (tamże: 35).

---

<sup>5</sup> Należy tutaj wymienić następujące osoby, które w drugiej połowie XX wieku zajmowały wysokie stanowiska akademickie: Anna Kutrzeba-Pojnarowa (1913-1993), Maria Biernacka (1917-2007), Zofia Sokolewicz (ur. 1932), Anna Zdrożyńska (1938-2014) i Mirosława Drozd-Piasecka w Warszawie; Maria Frankowska (1906-1996) w Poznaniu; Jadwiga Klimaszewska (1910-2006), Anna Kowalska-Lewicka (1920-2009) i Anna Zambrzycka (1931-1993) w Krakowie; Kazimiera Zawistowicz-Adamska (1897-1984) i Bronisława Kopczyńska-Jaworska (1924-2016) w Łodzi; Bożena Stelmachowska (1889-1955) i Maria Znamierowska-Prufferowa (1898-1990) w Toruniu; Dorota Simonides (1928) w Opolu; a na polu socjologii Aldona Jawłowska (1934-2010) i Ewa Nowicka (1943) w Warszawie oraz Maria Flis (1954) w Krakowie.



Po kilkumiesięcznym pobycie, gdy się już całkowicie zadomowiłam we wsi, natrafiłam na echa owego pierwszego zebrania. Oto starsze kobiety były bardzo przejęte, choć nie umiały tego okazać. – Tak nam było żal, że pani siedzi sama między nami, że nie ma tu nikogo swojego. Chciały my podejść i powiedzieć, żeby się pani nie trapiła, bo będzie pani dobrze między nami, ale my się wstydziły (tamże: 36).

Ani podział wioski według płci, ani rodzaj solidarności płciowej wyrażonej przez stare kobiety nie są przez autorkę wyjaśnione ani zinterpretowane.

Inny przykład pojawia się, gdy Zawistowicz opisuje trudną sytuację, kiedy próbowała złamać opór jednego z mieszkańców wioski, z którym miała przeprowadzić wywiad, a który powiedział agresywnie, że się jej nie boi. Odpowiedziała mężczyźnie następująco:

To ja bym powinna was się bać, bo was tu tyle, a ja sama jedna. A przecież nie boję się was. I cóż by to było, żeby chłop baby się bał – dodałam żartobliwie. Spojrzał na mnie zaskoczony, aż wreszcie roześmiał się na głos (tamże: 57).

Zawistowicz nie komentowała tego, bo prawdopodobnie było to oczywiste dla niej i dla czytelników: traktowano ją we wsi jako „panią”, członkinię wyższej klasy, czyli dominanta, ale ona sama umniejszyła swoją pozycję, wskazując na swą płć. Było to nieoczekiwane, a jej rozmówca śmiał się z tego, że dobrowolnie obniżyła swój status. Intersekcja płci i klasy jest tutaj widoczna, ale pozostała nieskomentowana. Jednak otwarta forma narracyjna, którą stosowała autorka, pozwala późniejszym czytelnikom widzieć takie problemy i je identyfikować.

W tekście Zawistowicz można dostrzec pewne charakterystyczne cechy, które posiadają kobiece narracje antropologiczne. Przede wszystkim jest to wysoki poziom „integracji jaźni osobistej i zawodowej” (Bell 1993: 4) (w przeciwieństwie na przykład do dziennika Malinowskiego, gdzie istnieje między nimi luka). Z pewnością jest tak w przypadku narracji Zawistowicz: jest ona w terenie całą sobą, praca zaprzętała całą jej uwagę i energię. Co więcej, twierdzi się, że pisanie kobiet było kluczowe dla wykształcenia się szlachetnej tradycji refleksyjnego pisarstwa, w którym rozważano sytuację badaczy w terenie, wpływ ich obecności na badanych ludzi i problematyczny charakter obserwacji i uczestnictwa (Bell 1993: 4).

I znów wszystko to można znaleźć w relacji Zawistowicz<sup>6</sup>. Trzeba jednak podkreślić, że jest to jedyny taki tekst w powojennej polskiej etnografii.

Drugą książką, którą chcę tu poddać analizie, jest tom *Kultura ludowa i jej badacze. Mit i rzeczywistość* autorstwa Anny Kutrzeby-Pojnarowej (1977). Jest to w pewnym sensie książka podsumowująca jej karierę i przedstawiająca przegląd polskiej etnografii/etnologii do połowy lat 70. XX wieku oraz omówienie kilku ważnych postaci w tej dyscyplinie, dlatego szczególnie nadaje się do mojego celu. Wśród przywołanych przez Kutrzebę-Pojnarową etnografów jest tylko jedna kobieta: Bożena Stelmachowska. Jednak autorka nie pisze nic o jej płci. Ułatwiała czy utrudniała życie i karierę akademicką? Jak wpłynęła na relacje z kolegami? Nie wspominając już o tym, że absolutnie nic nie napisano o orientacji seksualnej etnografki, która utrzymywała lesbijską relację ze swoją koleżanką i partnerką, Wandą Brzeską. W owym czasie takich rzeczy nie pisano o nikim, mimo że była to tajemnica poliszynela w zaufanym kręgu znajomych. Jedyne odniesienie do płci tej badaczki można znaleźć w zdaniu, w którym Kutrzeba-Pojnarowa pisze, że wczesne zainteresowania Stelmachowskiej były nastawione na historię i pracę dla ludu, jak to miało miejsce w przypadku „wielu etnografów (a może nawet więcej etnografek)” (Kutrzeba-Pojnarowa 1977: 107). To pokazuje, że Kutrzeba-Pojnarowa myślała o etnografach w kategoriach płci, ale zwykle nie trafiało to do jej tekstu, wykluczone przez dyscyplinowanie pozytywistycznego modelu badań naukowych, w którym badacz nie ma żadnej płci ani innych cech, a tylko „obiektywne” oko i ucho. W swojej książce Kutrzeba-Pojnarowa wielokrotnie wymienia nazwiska badaczek, ale nie wypowiada się na temat dużej liczby kobiet w dyscyplinie.

Wśród postaci ważnych polskich etnografów Kutrzeba-Pojnarowa umieszcza także Józefa Obrębskiego. Omawiając jego prace macedońskie, zwraca uwagę, że: „Stwierdza niezgodność pomiędzy rolą kobiet i mężczyzn w obrzędach a ich pozycjami w strukturze świeckiej grupy” (Kutrzeba-Pojnarowa 1977: 115). Jest to jedyne odniesienie do analizy genderowej w książce Kutrzeby-Pojnarowej. Autorka nie komentuje zaabsorbowania Obrębskiego tym tematem ani braku takiego podejścia w polskiej etnografii.

---

<sup>6</sup> Szerzej analizowałam tę książkę w artykule *The strong authorial „I” in the literary writing of women-ethnographers. Three Polish cases* (Kubica 2018.)

W dalszej części książki omawia „różnicowanie kultury ludowej” i czyni „próby syntezy”. Nie ma tutaj prawie żadnych informacji na temat płci lub kobiet, jest kilka zdań na temat kobiecej odzieży, roli kobiet w gospodarstwie domowym i obyczajów związanych z małżeństwem (Kutrzeba-Pojnarowa 1977: 180-181), jak również zdawkowych informacji, że w okresie międzywojennym kobiety przyjeżdżały do Krakowa jako służące (Kutrzeba-Pojnarowa 1977: 229). Kutrzeba-Pojnarowa pisze, że etnografowie (w przeciwieństwie do socjologów) dostrzegli różnorodność kulturową obszarów wiejskich (głównie regionalną), poświęcając wiele miejsca zmianom, które kultura ludowa przeszła z powodu modernizacji, ale zupełnie nie wspomina o żadnych zmianach w rolach płciowych, podziale pracy ze względu na płeć lub zmieniających się obyczajach. Pisze o chłopie-rolniku, ale nie o chłopce-rolniczce. Nie chodzi tylko o to, że Kutrzeby-Pojnarowej nie interesuje problem płci, ale jej „genderowa ślepotą” wymazuje kobiety z obrazu polskiej kultury ludowej i ogranicza jego kompleksowość.

Polskie etnografki nie stanowiły w tym względzie wyjątku. Edwin Ardener zauważył brak głosów kobiet w tekstach etnograficznych w brytyjskiej antropologii w latach 60. (w przeciwieństwie do wcześniejszych dziesięcioleci), niezależnie od płci badacza czy badaczki. Zachowania kobiet podlegały obserwacji, ale ich głosy były „wyciszone” (*muted*). Według Ardenera kobiet „skutecznie brakowało w ogólnej analizie, a dokładniej, one tam były w ten sam sposób jak krowy Nuerów, które podlegały obserwacji, ale jak one nic nie mówiły” (Ardener 1975: 4). W przypadku Polski problem jest jeszcze bardziej wymowny ze względu na dominację kobiet w profesji. A wyciszenie dotyczy nie tylko badanych, ale także samych badaczek.

Dopiero niedawno niektóre z tych ważnych profeserek zaczęły mówić o sytuacji kobiet w środowisku akademickim, kiedy do niego wchodziły. Na konferencji w 2011 roku Zofia Sokolewicz podkreślała, że to jednak mężczyźni decydowali o karierze tych kobiet-naukowczyń i że istniał pewien rodzaj folkloru, szczególny rodzaj narracji na ich temat. Na przykład pewien starszy kolega powiedział w jej obecności żart, że „kobieta profesor jest jak świnka morska: ani świnka, ani morska”. W tym czasie uważała to za nieuniknioną nieprzyjemność, na którą nie może zareagować, ale poczuła się zraniona. Dopiero teraz dostrzega w tym praktykę dyskryminacyjną. Inna sytuacja, o której wspomniała, była związana z wizytą szwajcarskich studentów w kierowanym przez nią instytucie.

Jeden z nich zapytał, czy fakt, że jest kobietą, nie umniejsza pozycji tej instytucji. Wtedy ta uwaga ją zaskoczyła; refleksja na ten temat pojawiła się później (Sokolewicz 2011).

Slepotą genderową profesorek nie oznaczała, że nie reagowały one na problemy kobiet w swoim otoczeniu. Agnieszka Kościańska (2015: 64) w przeglądzie sytuacji we współczesnej polskiej antropologii płci podkreślała znaczenie „wsparcia, jakie profesorki dawały młodemu pokoleniu badaczek i ich wieloletniego zainteresowania różnymi problemami dotyczącymi kobiet, płci i seksualności, zarówno na poziomie społecznym, jak i symbolicznym” i podała przykład Anny Zadrożyńskiej, autorki wielu prac na temat zwyczajów rodzinnych i różnych kulturowych podejść do seksualności (zob. np. Zadrożyńska 1974), Zofii Sokolewicz, która pisała o Matce Boskiej w polskiej kulturze ludowej (Sokolewicz 1988) oraz kilku prac magisterskich, pisanych w latach 60. i 70. na temat sytuacji kobiet wiejskich i ich aktywizmu (Baer, Kościańska 2014: 8).

Inna antropolożka średniego pokolenia, Inga Kuźma (ur. 1974) w swoim przeglądzie przytacza inne przykłady badań uwzględniających płęć: pracę Ryszarda Tomickiego (1981) na temat religijności ludowej i Danuty Markowskiej (1976) na temat wiejskiej rodziny. Kuźma zauważa również, że mimo iż Instytut Etnografii Uniwersytetu Łódzkiego prowadziły kobiety, które kształtowały program badawczy i edukacyjny, a niektóre badania przeprowadzono lokalnie, w Łodzi, zwanej „miastem kobiet”, znaczący jest brak zainteresowania tą problematyką. Kwestie te pojawiały się jedynie pośrednio w opisach stylu życia łódzkich pracownic przemysłu włókienniczego, gdy zajmowano się problemami identyfikowanymi z kobietami: macierzyństwem, wychowaniem dzieci, zdrowiem i żywnością. Kuźma podkreśla jednak, że w instytucie panowała kobieca solidarność i kobiecy mentoring (Kuźma 2014).

We wczesnych latach 80. opublikowano w języku polskim tom *Nikt nie rodzi się kobietą* w serii „Panorama“, zawierający polskie tłumaczenia artykułów – głównie amerykańskich – inspirowanych ruchem wyzwolenia kobiet (w tym prace Margaret Mead i Sherry Ortner), koncentrujących się głównie na kulturowych przyczynach nierówności (Hołówka 1982). W końcowym artykule znana polska socjolożka Aleksandra Jasińska (ur. 1932) zwróciła uwagę na brak spontanicznego feminizmu nie tylko w Polsce, ale i w całym bloku sowieckim. Wyraziła zdziwienie, że dotyczy to również „współczesnego ruchu odrodzenia społeczno-politycznego i moralnego” (Jasińska 1982: 329) (chodziło o Solidarność, ale z powodu

cenzury nie mogła użyć tej nazwy), który nie podniósł problemu dyskryminacji kobiet. Wyjaśniła, że było to spowodowane siłą tradycyjnych wartości kulturowych, które przetrwały atak nowej socjalistycznej ideologii, zanim zostały podważone przez spontaniczne procesy społeczne (Jasińska 1982). Jasińska wymieniła kilka prac socjologicznych (i ani jednej etnograficznej), dotyczących głównie pracy kobiet. Niestety, tom ten nie spotkał się ze szczególnym odzewem w ówczesnym polskim środowisku akademickim. Przyszło to dopiero później. Zajmuję się przyczynami tego zaniedbania w następnej części, która opiera się na moim doświadczeniu.

### **Gender w moich własnych badaniach: próba autoetnografii**

Chciałabym zacząć od przytoczenia fragmentu tekstu z książki pamiątkowej dla uczczenia Shirley Ardener, matki-założycielki antropologii kobiet w Wielkiej Brytanii. Odnosi się on do mojego pobytu w Oksfordzie w 1986 roku:

Shirley zaprosiła mnie na swoje seminarium na temat kobiet w Queen Elizabeth House. Zgodziłam się przyjść, ale dość niechętnie. Byłam wtedy bardzo zaangażowana w działalność polskiego podziemnego ruchu „Solidarność”, który był całkowicie pochłonięty poważnymi problemami politycznej suwerenności Polski. Feminizm był postrzegany w tym środowisku jako rozrywka bogatych i wolnych kobiet z Zachodu, które nie miały większych problemów. Sprawy kobiet nie były dla mnie ważne. Ale w końcu dotarłam na to seminarium i nadal dobrze je pamiętam. Referat dotyczył kulturowego kontekstu rodzenia dziecka. Temat był czymś, o czym nigdy wcześniej nie słyszałam by publicznie dyskutowano w Polsce i ze zdziwieniem zobaczyłam, jak można go sproblematyzować. Shirley prowadziła seminarium bardzo profesjonalnie i z dużym entuzjazmem, stawiając ważne pytania i zachęcając do dyskusji, w której wszystkie uczestniczyłyśmy. Nagle mogłam poczuć intelektualnie stymulującą atmosferę kobiecego zgromadzenia akademickiego, bardziej egalitarnego i inkluzywnego niż większość grup mieszanych (Kubica 2007a: 263).

Moje zaangażowanie w polityczne podziemie w latach 80. wykluczało badanie kwestii płci, które uważałam wtedy za nieistotne, a nawet nieuzasadnione. Uważałam się za ważnego bojownika walczącego o wolność swojego kraju i poważnego akademika zajmującego się poważnymi

problemami akademickimi, a nie małą kobietkę zajęta własnymi małymi problemami, jak wtedy widziałam feminizm. Celowo użyłam w pierwszej części poprzedniego zdania męskich końcówek, gdyż byłam wtedy symbolicznym mężczyzną (*honorary man*), jak o ówczesnych antropolożkach pisał Edwin Ardener (1975). Nie wiedziałam wówczas, że siedemdziesiąt lat wcześniej Maria Czaplicka zdołała połączyć aktywizm polityczny dotyczący niepodległości Polski z wrażliwością socjalistyczną i agendą feministyczną, a także poważnymi badaniami antropologicznymi. Zmieniłam swoją perspektywę, gdy sama stałam się gospodynią domową, obarczoną opieką nad dziećmi. Co więcej, czułam ideologiczną presję (dobrze wtedy zinternalizowaną), by wypełnić moje „macierzyńskie obowiązki”, co utrudniło mi aktywną realizację kariery akademickiej. Dwa długie urlopy macierzyńskie sprawiły, że bardzo trudno było mi później wrócić do pracy naukowej. Tak więc to moja nowa pozycja jako matki sprawiła, że zaczęłam myśleć o sobie jako o kobiecie. Kolejnym ważnym czynnikiem była lektura polskiej literatury feministycznej, zwłaszcza książki Marii Janion *Kobiety i duch inności* (1996).

Moje zainteresowanie problematyką kobiet (nie podzielane wtedy przez innych członków i członkinie mojego zakładu) zaowocowało książką, która była produktem ubocznym mojej pracy redakcyjnej nad pełnym wydaniem dzienników Malinowskiego (2002b). Zauważyłam wtedy, że wokół niego było wiele interesujących kobiet, ale nie mogłam znaleźć prawie żadnych informacji na ich temat. Postanowiłam więc przeprowadzić solidne badania historyczno-antropologiczne, będące jednymi z pierwszych w Polsce studiów „herstorycznych”, i napisałam książkę *Siostry Malinowskiego, czyli kobiety nowoczesne na początku XX wieku* (Kubica 2006a).

Niedawno opublikowałam antropologiczną biografię jednej z tych kobiet, Marii Czaplickiej (Kubica 2015). Jest to studium z krytycznej feministycznej historii antropologii (zob. Cole 2003). Tradycyjne biografie opowiadają o sukcesach i legitymizują status jednostek jako „wielkich mężczyzn”, podczas gdy feministyczne pisarstwo eksploruje znaczenie „życia codziennego”, osadzając życie kobiet w relacjach bliskości i stosunkach władzy, a także w kontekście czasu i miejsca. W przeciwieństwie do życia „wielkich mężczyzn”, które cechuje chęć osiągnięcia wyznaczonych celów, istnienie kobiet jest często skomplikowane, charakteryzuje się fragmentacją, marginalizacją i improwizacją. Biografia Marii Czaplickiej jest tego dobitnym potwierdzeniem.

Muszę również wspomnieć o kolejnym ważnym projekcie, który polegał na obserwacji i analizie pierwszego w Krakowie „Marszu dla tolerancji” w 2004 roku, organizowanego przez studencką Kampanię Przeciw Homofobii (Kubica 2006b). Niechętna postawa rektora Uniwersytetu Jagiellońskiego i polityczna nagonka w mediach i prawicowych organizacjach sprawiły, że poczułam się moralnie zobowiązana nie tylko do wzięcia udziału w tych wydarzeniach, ale także do ich monitorowania (z pomocą grupy studentów i własnej córki). Projekt był rodzajem procesualnej analizy zjawisk społecznych, w których płęć okazała się jedną z najważniejszych kategorii analitycznych.

Obecnie jestem zaangażowana w projekty prowadzone przez grupę działaczek i badaczek feministycznych polegające na nagrywaniu wywiadów biograficznych z kobietami i tworzeniu z tego materiału filmów historii mówionej. Projekty prowadzimy na Ukrainie i w moim rodzinnym kraju, Śląsku Cieszyńskim (po polskiej i czeskiej stronie granicy). Chodziło przede wszystkim o to, aby uciec od nacjonalistycznych dyskursów i dać głos kobietom oraz ich doświadczeniom (Kubica 2016). Ostatnio poświęciłam też wiele uwagi „herstorycznym” badaniom dziejów śląsko-cieszyńskiego ewangelicyzmu (Kubica 2017).

Zatem rezultatem mojej antropologii i feministycznego aktywizmu jest połączenie etnografii i badań historycznych z zaangażowaniem i refleksyjnością. Inną cechą charakterystyczną moich badań jest podejmowanie problemów, które pojawiały się w moim własnym doświadczeniu. Co więcej, moje projekty w pewnym stopniu legitymizowały naukowo problemy, które wcześniej nie były zadomowione w polskim środowisku akademickim, jak kobieca „herstoria”, ruch LGBT i śląskość. Wszystkie te projekty cechował także pewien element performatywny: miały one na celu artykulację nie-hegemonicznych głosów, sprawienie, by wybrzmiały. W swoich projektach badawczych przejęłam jeszcze kilka innych kwestii z podejścia feministycznego: rozważanie znaczenia pozycji badaczki w terenie; wrażliwość na problematykę genderową, którą biorę pod uwagę w każdym projekcie; pracę zespołową i negocjacje równych partnerów (w zespole badawczym, ale także z rozmówczyniami). Odkryłam w Marii Czaplickiej moją antropologiczno-feministyczną przodkinię, co pozwoliło mi wytyczyć własną linię tradycji i wyprowadzić ją z polskiego lewicowego radykalizmu i doświadczeń pierwszych pokoleń polskich feministek, a także docenić ich rolę w intelektualnym rozpoznaniu problemów kobiet. Z drugiej strony doceniłam również własną matrylinię i moje

śląskie luterzańskie przodkinie: prababki chłopki, których życie było bardzo trudne, ale które były także dumnymi kobietami; moje babcie, których mężowie zginęli w obozach koncentracyjnych, a one musiały przeżyć z dziećmi; moją matkę, urzędniczkę pocztową, która przez całe życie zawsze stawiała po stronie uciskanych i upokarzanych, i której zawdzięczałam uwrażliwienie na te kwestie.

## Konkluzje

Impuls dla podejmowania problematyki genderowej w antropologii amerykańskiej pochodził z dwóch głównych źródeł. Jednym z nich była społeczno-polityczna rzeczywistość, w której funkcjonowali antropologowie i antropolożki, ich własne emancypacyjne zaangażowanie lub reakcja na społeczne i polityczne problemy własnej kultury. Dlatego tak ważne jest śledzenie zaangażowania badaczy i badaczek w ruchy emancypacyjne, zwłaszcza ruch kobiecy, oraz ich akceptacji dla intelektualnego dorobku feminizmu (wszystkich fal), który stawiał wiele kwestii istotnych dla antropologii.

Innym źródłem była teoria antropologiczna. Oferowała ona narzędzia pojęciowe do analizowania kwestii związanych z płcią lub stymulowała stawianie takich pytań badawczych. W przypadku wczesnej antropologii był to ewolucjonizm, który w spekulatywny sposób zajmował się problemami seksualności i wzorców rodzinnych. Później funkcjonalizm – stawiał pytania dotyczące struktury społecznej, a wtedy pojawił się nieuchronnie podział społeczeństwa ze względu na płeć, podobnie jak funkcje społeczne instytucji kulturowych. Ale bywało również tak, że to sam teren prowokował stawianie problemów związanych z płcią: na przykład różnice w modelach męskości i kobiecości między własną kulturą badaczy a kulturami, które badali, mogły sprawić, że zastanawiali się nad tą kwestią.

Polska sytuacja była (i wciąż jest) dość specyficzna w obu tych punktach. Rozważę je historycznie. Socjolożka Renata Siemieńska podkreśla, że specyfika polskiego ruchu kobiecego polegała na tym, że rozpoczął się on w okresie braku państwowości i braku praw obywatelskich zarówno dla Polek, jak i dla Polaków. Dlatego działalność kobiet zawsze towarzyszyła idea walki o niepodległość kraju. Siemieńska zauważa również, że chociaż działania emancypacyjne wzbudziły tutaj takie same kontrowersje,



jak w krajach zachodnich, to jednak polski ruch kobiecy uzyskał poparcie czołowych intelektualistów: „W prawach kobiet do kształcenia, uczestnictwa w życiu politycznym upatrywali jeden z istotnych czynników wzmocnienia tożsamości narodowej Polaków, podniesienia poziomu oświaty społeczeństwa polskiego i tą drogą rozwoju gospodarczego“ (Siemieńska 2000: 61-62). Po odzyskaniu niepodległości polskie kobiety otrzymały od razu prawa wyborcze, stając się jednymi z pierwszych w Europie. Polskie sufrażystki różniły się także od uczestniczek ruchu kobiecego w Europie Zachodniej i Ameryce swą przynależnością klasową. Tamte pochodziły z burżuazji i zamożnej klasy średniej, podczas gdy ich polskie odpowiedniczki wywodziły się głównie ze szlachty. To właśnie transformacja tej warstwy społecznej i kształtowanie się inteligencji miejskiej w wyniku ekonomicznej konieczności podejmowania pracy zawodowej stworzyły główny bodziec do emancypacji polskich szlachcianek, które też musiały się poddać temu procesowi.

Państwo socjalistyczne po drugiej wojnie światowej uczyniło z emancypacji kobiet jedno z głównych haseł. Kobiety mogły wykonywać niemal każdy zawód czy rzemiosło, aborcja stała się legalna, działały przedszkola i inne formy pomocy państwowej. Ideologicznie kobiety były równe mężczyznom i nie było dyskryminacji ze względu na płeć. W praktyce praca zarobkowa kobiet była ekonomiczną koniecznością, ponieważ jedna pensja w rodzinie nie wystarczała. Kobiety musiały pracować zawodowo, ale na ich barkach tradycyjnie spoczywał również ciężar prac domowych. Ruch kobiecy, licencjonowany przez państwo, miał ograniczoną rolę. W latach 80. Solidarność nie podniosła żadnych kwestii związanych z kobietami. Po 1989 r. presja polityczna Kościoła rzymskokatolickiego doprowadziła do delegalizacji aborcji, a w życiu społecznym dominowały tradycyjne i konserwatywne wartości rodzinne. Ruch feministyczny był marginalizowany i wyśmiewany, i dopiero od niedawna szerszy, liberalny Kongres Kobiet zyskuje większą popularność, a Strajk Kobiet zdobywa poparcie młodszego pokolenia.

Emancypacja Polek była nie tyle przemyślana i wywalczona, co praktykowana przez kobiety wkraczające w sferę publiczną ze względu na konieczność ekonomiczną, z błogosławieństwem idei narodowych i/lub socjalistycznych, a dopiero od niedawna mamy do czynienia ze spontanicznym ruchem, mogącym się poszczycić rzeczywistymi działaniami i osiągnięciami intelektualnymi.

Co do specyfiki polskiej etnografii/antropologii na początku XX wieku – była ona rezultatem sytuacji politycznej ówczesnej Europy Środkowej. Andre Gingrich (2010: 9-12) wskazuje, że porządek polityczny po I wojnie światowej spowodował powstanie kilku nowych państw, co miało znaczący wpływ na rozwój antropologii. Kraje te nie miały kolonii, ale obiecywały spełnić narodowe aspiracje swoich obywateli. Badania i popularyzacja narodowych tradycji kulturowych stały się ważnym zadaniem tych nowo powstałych państw. Etnografia i folklor zyskały na znaczeniu, stając się dyscyplinami akademickimi. Skupiano się na przedindustrialnej kulturze materialnej wsi i literaturze ludowej oraz muzyce. Ze względu na priorytety polityczne i ideologiczne badania te nie miały charakteru porównawczego, lecz partykularystyczny. Wpływ szkoły historycznej i determinizmu geograficznego był stosunkowo silny. Etnograficzne badania obcych kultur w tych krajach były politycznie nieistotne i zbyt drogie, a więc rzadko podejmowane. Po drugiej wojnie światowej przyszły rządy komunistyczne, z „ideologizacją” i materializmem historycznym jako jedyną możliwą bazą teoretyczną. To, według Zbigniewa Jasiewicza i Davida Slattery’ego, „spowodowało utratę przez etnologię swej teoretycznej niezależności i całkowite przekształcenie w historyczną i (głównie) opisową etnografię” (Jasiewicz, Slattery 1994: 193).

Jeśli chodzi o kwestie płci, to wśród pierwszej grupy polskich etnografów tylko Lilientalowa i Czaplicka, badające „obce” kultury, były wrażliwe na takie problemy. Lilientalowa zajmowała się co prawda kulturą żydowską, z której wyszła, ale robiła to z pozycji nowoczesności. Dostrzegając ucisk żydowskich kobiet, co sprawiło, że zastanowiła się nad tym problemem. Czaplicka starała się analizować problem szamanów zmieniających płeć oraz sytuację polskich kobiet (choć ograniczoną do jej własnej klasy), bo uprawiała antropologię społeczną i była zaangażowana w ruch kobiecy.

Później polska etnografia akademicka nie była zainteresowana problematyką płci ze względu na koncentrowanie się badaczy na kulturze materialnej i folklorze. Tylko funkcjoniści interesowali się żyjącymi kulturami, dlatego podejmowali problem relacji między mężczyznami i kobietami. Józef Obrębski analizował te zagadnienia, ale jego prace na ten temat zostały w większości niedokończone (i są publikowane dopiero teraz) i nie miały żadnego wpływu na polską etnografię/etnologię.

Sytuacja Polek w socjalizmie – bardzo trudna pomimo pozornej emancypacji – mogła stanowić ważny problem badawczy, który najlepiej byłoby rozważyć w ramach zdystansowanej antropologicznej analizy

ról płciowych i innych kulturowych urządzeń ograniczających kobiety. Dlaczego tak liczne etnografki, zajmujące różne stanowiska akademickie, w tym te najważniejsze, przeoczyły kobiety i ich problemy? Nie ma prostej odpowiedzi na to pytanie. Prawdopodobnie było wiele czynników. Jednym z nich był pozytywistyczny model nauki, który dominował w tym czasie, i powodował, że wszystkie te naukowczynie starały się udowodnić, że są „obiektywne”. Mogły więc pomijać kwestie „kobiece”, aby nie zostać oskarżonymi o stronniczość (zob. Whitehead, Conaway 1986). Raczej pełniły rolę „symbolicznych mężczyzn”. Moja działalność naukowa w latach osiemdziesiątych też wpisywała się w ten scenariusz.

Kolejna kwestia związana była z rozumieniem dyscypliny: etnografowie badali kulturę ludową (a raczej jej pozostałości), a nie ówczesną kulturę, w której ludzie żyli. Ale nawet jeśli ją badali, to brakowało im dystansu, aby zobaczyć modele płciowe, ponieważ oni sami je ucieleśniali (mimo różnic klasowych). Dyscyplina, o nie-teoretycznym profilu, nie zachęcała do głębszej analizy i nie oferowała wielu narzędzi konceptualnych, aby ją podjąć. Można się zastanawiać, czy któraś z tych etnografek, członkiń inteligencji, myślała o tym, co to znaczy być chłopką albo robotnicą, a nawet – inteligentką. Jakie były relacje władzy między płciami? Jeśli nawet czyniono takie spostrzeżenia, były one ukryte w pracach dotyczących rodzin chłopskich czy robotniczych i innych tego typu studiach. Nic więc dziwnego, że dopiero amerykańska badaczka, Shana Penn, zidentyfikowała ważną rolę, jaką kobiety odgrywały w ruchu Solidarności i pokazała, jak bardzo zostały one później zmarginalizowane (Penn 2003).

Faktem jest również, że to podczas owego „etnograficznego matriarchatu” dominował ów nie-teoretyczny i opisowy model dyscypliny. Później, w latach osiemdziesiątych, bunt młodszego pokolenia etnologów, którzy byli bardziej zorientowani teoretycznie (zwłaszcza w kierunku strukturalizmu), miał także element genderowy: byli oni (prawie wszyscy) młodymi mężczyznami. Ten fakt nie został zauważony w naukowych omówieniach, choć pojawiał się w prywatnych rozmowach o tych „wszystkich starych babach”, z którymi ci młodzi uczeni musieli walczyć.

Od lat 90. można zauważyć wśród badaczy i badaczek potrzebę krytycznego przemyślenia wcześniejszego dorobku polskiej etnografii i etnologii i nawiązania kontaktów z ośrodkami antropologicznymi na Zachodzie. Według Jasiewicza i Slattery’ego (1994: 196) istniała wtedy nadzieja, że „etnologia obejmie niezależne orientacje teoretyczne z zakresu

antropologii społecznej i kulturowej, a etnografia zostanie podniesiona z obecnego, prawie antyintelektualnego opisowego stanu”. Jest oczywiste, że antropologia genderowa oferuje bardzo inspirujące możliwości badawcze i prowokującą perspektywę teoretyczną. Ale do końca lat 90. młodsze pokolenie polskich etnolożek musiało wyjeżdżać za granicę, aby przekonać się, że jest to rzeczywiście ważna i uprawniona dziedzina badań. Pisały o tym Inga Kuźma (2014) i Agnieszka Kościańska (2015). Ich własne biografie (możliwość studiowania na Zachodzie) dostarczały im perspektywy porównawczej, której brakowało wcześniejszemu pokoleniu etnografów i etnografek w czasach realnego socjalizmu. I – co jest tu szczególnie ważne – nie boją się one teraz aktywizmu i przyjęcia perspektywy feministycznej lub innej zaangażowanej postawy badawczej, ponieważ dowiedziały się, że to niekoniecznie zagraża ich pracy naukowej, ale w rzeczywistości może ją wzbogacać. Od ponad dekady coraz częściej są podejmowane badania, które używają płci kulturowej jako głównej kategorii analitycznej. Można już chyba mówić o powstaniu subdyscypliny: antropologii genderowej. W badaniach tych można wyróżnić kilka głównych tematów. Przede wszystkim jest to problem kobiecej sprawczości i rola kobiet w różnych kontekstach, różne formy męskości, związek płci i religii, a także seksualność i prawa reprodukcyjne<sup>7</sup>.

Należy jednak pamiętać, że główny nurt polskiej etnologii wciąż nie jest szczególnie wrażliwy na kwestie relacji między płciami, a nawet bywa, że nie stara się zachować równowagi płciowej swoich rozmówców, gdy dokonuje później generalizowania o całej społeczności. Pokutuje też ciągle pogląd, że badacz czy badaczka, zamiast ujawnić swoje poglądy i perspektywę, powinni się z nimi kryć za maską „obiektywizmu”.

Nie ulega wątpliwości, że problematyka genderowa będzie nadal przyciągać uwagę młodych polskich badaczy i badaczek. Kwestie te weszły do debaty publicznej w Polsce inspirowane antydyskryminacyjnymi regulacjami Unii Europejskiej, a także wzmocnieniem się polskiego ruchu kobiecego. Rodzi to ataki środowisk konserwatywnych – katolickich i nacjonalistycznych – dla których sam termin „gender” zdaje się stanowić synonim wszelkiego zła i moralnego zepsucia. Antropologowie i antropolożki mają wiele do zdziałania.

---

<sup>7</sup> Przegląd prac z tej dziedziny zawarłam w artykule *Sex, gender and Polish socio-cultural anthropology: a historical and auto-ethnographic account* (Kubica 2019).

## BIBLIOGRAFIA

- Antyborzec, E. (2014). We dworze spisane, czyli etnograficzne obserwacje współpracowniczek Oskara Kolberga. W: G. Kubica, K. Majbroda (red.). *Obserwatorki z wyobraźnią. Etnograficzne i socjologiczne pisanstwo kobiet*, s. 45–55. Wrocław: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze.
- Ardener, E. (1975). Belief and the problem of women. W: S. Ardener (red.). *Perceiving Women*, s. 1–28. London: Dent.
- Baer, M., Kościańska, A. (2014). Antropologia i gender. Wprowadzenie. *Zeszyty Etnologii Wrocławskiej*, 20(1), 5–12.
- Behar, R., Gordon, D.A. (1995). *Women Writing Culture*. Berkeley: University of California Press.
- Bell, D. (1993). Introduction: the context. W: D. Bell, P. Caplan, W. Jahan Karim (eds.), *Gendered Fields: Women, Men and Ethnography*, s. 1–18. London: Routledge.
- Cole, S. (2003). *Ruth Landes: A Life in Anthropology*. Lincoln: University of Nebraska Press.
- Czaplicka, M. (1914). *Aboriginal Siberia: A Study in Social Anthropology*. Oxford: Clarendon Press.
- Czaplicka, M. (1916). Poland, past and present. *The Vote* London, 28 January, p. x.
- Czaplicka, M. (1917). The Polish woman: her work, her rights, and her future. *Jus suffragii: International Woman Suffrage News*, 11(10), 145–46.
- Ellis, C. (2004). The ethnographic I: A methodological novel about teaching and doing autoethnography. Walnut Creek: AltaMira.
- Engelking, A. (2005). Józef Obrębski. Szkic do portretu w stulecie urodzin. W: J. Obrębski, *Dzisiejsi ludzie Polesia i inne eseje*, A. Engelking (red.). s. 9–24. Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN.
- Engelking, A. (2018). Macedońskie Trobriandy. Józef Obrębski i pierwsze badania wsi europejskiej w paradygmacie funkcjonalizmu. *Lud*, 102, 185–210.
- Gingrich, A. (2010). After the Great War: national reconfigurations of anthropology in late colonial times. W: R. Johler, C. Marchetti, M. Scheer (red.). *Doing Anthropology in Wartime and War Zones: World War I and the Cultural Sciences in Europe*, s. 1–25. Bielefeld: Verlag.
- Grącikowski, P. (2013). *Portret przedwojennej etnografki żydowskiej Reginy Lilientalowej*, rozprawa doktorska, Uniwersytet Wrocławski.
- Hołówna, T. (red.) (1982). *Nikt nie rodzi się kobietą*. Warszawa: Czytelnik.
- Janion, M. (1996). *Kobiety i duch inności*. Warszawa: Wydawnictwo Sic!

- Jasiewicz, Z. (2014). Pierwsze etnografki polskie: Maria Czarnowska, Konstancja z Flemingów Chodakowska i inne. W: G. Kubica, K. Majbroda (red.). *Obserwatorki z wyobraźnią. Etnograficzne i socjologiczne pisarstwo kobiet*, s. 25–44. Wrocław: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze.
- Jasiewicz, Z., Slattery, D. (1994). Ethnography and anthropology: the case of Polish ethnology. W: H. Vermeulen, A. Roldan (red.). *Fieldwork and Footnotes: Studies in the History of European Anthropology*, s. 184–201. London: Routledge.
- Jasińska, A. (1982). Dylematy feminizmu. W: T. Hołówka (red.). *Nikt nie rodzi się kobietą*, s. 313–32. Warszawa: Czytelnik.
- Kościańska, A. (2015). The anthropology of gender and sexuality in Poland. W: W. Kuligowski, R. Papp (red.). *Sterile and Isolated? An Anthropology Today in Hungary and Poland*, s. 63–74. Poznań: Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej UAM, Wydawnictwo TIPI.
- Kubica, G. (2006a). Siostry Malinowskiego, czyli kobiety nowoczesne na początku XX wieku. Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Kubica, G. (2006b). Tęczowa flaga przeciwko wawelskiemu smokowi. Kulturowa interpretacja konfliktu wokół krakowskiego Marszu dla Tolerancji. *Studia Socjologiczne*, nr 4 (183), 69-106.
- Kubica, G. (2007a). Shirley in my mind. W: D.F. Bryceson, J. Okely, J. Webber (red.). *Identity and Networks: Fashioning Gender and Ethnicity Across Cultures*, s. 263–264. Oxford: Berghan Books.
- Kubica, G. (2007b). A good lady, androgynic angel, and intrepid woman: Maria Czaplicka in feminist profile. W: D.F. Bryceson, J. Okely, J. Webber (red.). *Identity and Networks: Fashioning Gender and Ethnicity Across Cultures*, s. 146–163. Oxford: Berghan Books.
- Kubica, G. (2015). *Maria Czaplicka: płeć, szamanizm, rasa. Biografia antropologiczna*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Kubica, G. (2016). How ‘Native’ Is My ‘Native Anthropology’? Positionality and the Reception of the Anthropologist’s Work in Her Own Community – A Reflexive Account, *Cargo. Journal for Cultural and Social Anthropology*, 14(1-2), 81-99.
- Kubica, G. (2017). Cieszyńsko-śląskie ewangeliczki: ich obraz w literaturze historycznej, własny głos i znaczenie kulturowe. W: Ł. Galusek (red.). *Wszystko osiąga się przez nadzieję... Kulturowe dziedzictwo Reformacji na Śląsku*, s.165-204. Katowice: Muzeum Śląskie.
- Kubica, G. (2018). The strong authorial „I” in the literary writing of women-ethnographers. Three Polish cases, *East European Politics and Societies and Cultures* (przesłany do publikacji).

- Kubica, G. (2019). Sex, gender and Polish socio-cultural anthropology: a historical and auto-ethnographic account. W: M. Buchowski (red.). *Twilight Zone Anthropology: A Voice from Poland*, Canon Pyon: Sean Kingston Publishing.
- Kutrzeba-Pojnarowa, A. (1977). *Kultura ludowa i jej badacze. Mit i rzeczywistość*. Warszawa: Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza.
- Kuźma, I. (2014). 'Własny pokój' etnografek. *Zeszyty Etnologii Wrocławskiej* 20(1), 29–50.
- Lilientalowa, R. (1904). Dziecko żydowskie. *Materiały Antropologiczno-Archeologiczne i Etnograficzne* 7, 141–173.
- Lilientalowa, R. (1913). Święta żydowskie w przeszłości i teraźniejszości, cz. 2. *Rozprawy Wydziału Filologicznego Akademii Umiejętności* ser. 3(7), 270–380.
- Malinowski, B. (2002a) [1912]. Plemienne związki mężczyzn w Australii. W: B. Malinowski, *Dziela*, t. 11, s. 393–404. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Malinowski, B. (2002b). *Dziennik w ścisłym znaczeniu tego wyrazu*, Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Markowska, D. (1976). *Rodzina w społeczności wiejskiej – ciągłość i zmiana*. Warszawa: Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza.
- Mead, M. (1986). Płeć i charakter w trzech społecznościach pierwotnych, tłum. E. Życieńska. W: *Trzy studia*, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Obrębski, J. (2005a). Czarownictwo Porecza Macedońskiego. W: A. Engelking (red.). *Dzisiejsi ludzie Polesia i inne eseje*, s. 25–52. Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN.
- Obrębski, J. (2005b). Skandal we wsi. W: A. Engelking (red.). *Dzisiejsi ludzie Polesia i inne eseje*, s. 53–70. Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN.
- Obrębski, J. (2005c). Struktura społeczna i rytuał we wsi macedońskiej (przeł. A. Engelking). W: A. Engelking (red.). *Dzisiejsi ludzie Polesia i inne eseje*, s. 71–88. Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN.
- Okely, J. (2007). Gendered lessons in ivory towers. W: D.F. Bryceson, J. Okely, J. Webber (red.). *Identity and Networks: Fashioning Gender and Ethnicity Across Cultures*, s. 228–246. Oxford: Berghan Books.
- Okely, J., Callaway, H. (red.) (1992). *Anthropology and Autobiography*. London: Routledge.
- Penn, S. (2003). *Podziemie kobiet* (przeł. H. Jankowska). Warszawa: Rosner i Wspólnicy.
- Rataj, A. (2014). Stefanii Ulanowskiej żywot tajemniczy. W: G. Kubica, K. Majbroda (red.). *Obserwatorki z wyobraźnią. Etnograficzne i socjologiczne pisarstwo kobiet*, s. 55–88. Wrocław: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze.

- Schumaker, L. (2008). Women in the field in the twentieth century: revolution, involution, devolution? W: H. Kuklick (red.). *A New History of Anthropology*, s. 277–292. Malden, MA: Blackwell.
- Siemieńska, R. (2000). Czym była emancypacja dla kobiet przed 1989 rokiem? *Ośka. Pismo Ośrodka Informacji Środowisk Kobiety* 2(11), 60–63.
- Sokolewicz, Z. (1988). Matka Boska w polskiej kulturze ludowej XIX i XX w. *Etnografia Polska* 32(1), 289–303.
- Sokolewicz, Z. (2011). Nauka po kobiecemu, etnologia i etnologiki. Wystąpienie podczas sesji “Płeć etnografii”, II Feministyczny Kongres Akademicki, Kraków, 26-28/09 (niepublikowane).
- Sokolewicz, Z. (2014). Pierwsza, uznana, zapomniana, powraca... Cezaria Anna Baudouin de Courtenay, 1o voto Vasmer, 2o Ehrenkreutz, 3o Jędrzejewiczowa. W: G. Kubica, K. Majbroda (red.). *Obserwatorki z wyobraźnią. Etnograficzne i socjologiczne pisanstwo kobiet*, s. 153–165. Wrocław: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze.
- Thornton R.J., Skalnik P. (1993). Introduction. W: R.J. Thornton, P. Skalnik (red.). *The Early Writings of Bronisław Malinowski*, s. 1–64. Cambridge: Cambridge University Press.
- Tomicki R. (1981). Religijność ludowa. W: M. Biernacka, M. Frankowska, W. Paprocka (red.). *Etnografia Polski. Przemiany kultury ludowej*, t. 2, s. 29–70. Wrocław: Ossolineum.
- Visweswaran, K. (1997). Histories of feminist anthropology. *Annual Review of Anthropology* 26, 591–621.
- Whitehead, T.L., Conaway, M.E. (1986). Introduction. W: T.L. Whitehead, M.E. Conaway (red.). *Self, Sex, and Gender in Cross-Cultural Fieldwork*, s. 1–15. Urbana: University of Illinois Press.
- Zadrożyńska, A. (1974). *Zawarcie małżeństwa. Analiza systemu wartościowania*. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego.
- Zawistowicz-Adamska, K. (1958.) *Spółeczność wiejska. Doświadczenia i rozważania z badań w Zaborowie*. Wyd. II, Warszawa: Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza.
- Żarnowska, A., Szwarz, A. (2008). Wprowadzenie. W: A. Janiak-Jasińska, K. Sierakowska, A. Szwarz (red.). *Działaczki społeczne, feministki, obywatelki... Samoorganizowanie się kobiet na ziemiach polskich do 1918 roku (na tle porównawczym)*, s. 13–28. Warszawa: Wydawnictwo Neriton.



**Anna Engelking**

engelking@ispan.waw.pl

Instytut Sławistyki PAN

## **MACEDOŃSKIE TROBRIANDY. JÓZEF OBRĘBSKI I PIERWSZE BADANIA WSI EUROPEJSKIEJ W PARADYGMACIE FUNKCJONALIZMU**

### **Macedonian Trobriand Islands. Józef Obrębski and the First Functionalist Research of the European Village**

**Streszczenie:** Artykuł dotyczy początków drogi naukowej Józefa Obrębskiego (1905-1967), ucznia Bronisława Malinowskiego, polskiego prekursora badań nad etnicznością, płcią kulturową oraz studiów postkolonialnych. Jego prace, nowatorskie i wyprzedzające swój czas, w większości nie zostały opublikowane, Obrębski nie funkcjonuje więc w antropologicznym mainstreamie. We wczesnych latach 30. prowadził on badania terenowe w prawosławnych społecznościach chłopskich Macedonii. Był pierwszym antropologiem, który zastosował etnograficzną metodę terenową i teorię funkcjonalną w badaniach wsi europejskiej. Obrębski, pragnąc znaleźć wśród górali macedońskich swoje Trobriandy, analizował m.in. strukturę społeczną i rytuał w badanych społecznościach pod kątem relacji między płciami. Koncentrował się na społecznych, ekonomicznych i symbolicznych aspektach prawa małżeńskiego (np. odkup za żonę, małżeństwo przez ucieczkę czy stosunki seksualne). Badał także – metodą „obiektywnej obserwacji i bezpośredniego doświadczenia”, jak ją nazywał – czarownictwo i sekretne praktyki magii miłosnej, jak również inne rytuały sprawowane przez kobiety z perspektywy zarówno konfliktu, jak i współpracy między płciami. II wojna światowa, a następnie emigracja Obrębskiego spowodowały, że nie ukończył on i nie opublikował macedońskich monografii, nad którymi pracował. Autorka artykułu przygotowuje obecnie do druku krytyczną edycję pism uczonego z intencją wprowadzenia jego dorobku do antropologicznego obiegu.

**Słowa kluczowe:** Józef Obrębski, Bronisław Malinowski, Macedonia, funkcjonalizm, badania terenowe, historia antropologii.

**Abstract:** The article deals with the beginnings of the scientific career of Józef Obrębski (1905-1967), a student of Malinowski and Polish precursor of ethnic, gender and postcolonial studies. His works, although extremely innovative at his time, remained mostly unpublished and thus Obrębski remains unknown in the anthropological mainstream. Obrębski conducted field research in Orthodox peasant communities in Macedonia in the early 1930s. He was the first anthropologist who applied Malinowski's ethnographic field method together with his functionalist theory to European village. Obrębski, seeking for his Trobriand Islands among Macedonian highlanders, analysed social structure and ritual in the researched communities in terms of gender relations. He focused on the social, economic and symbolic contexts of marital law (such as, for instance, bridewealth, marriage by elopement or sexual relations). Using the method of „objective observation and direct experience”, as he called it, he also researched witchcraft and the secret practices of love magic as well as other rituals performed by women in the terms of both gender power struggle and cooperation. Due to the events of the World War II and his subsequent emigration from Poland he failed to complete and publish his Macedonian field monographs. The author of this paper aims to reintroduce Obrębski's work to the contemporary anthropology by preparing a critical edition of his writings.

**Keywords:** Józef Obrębski, Bronisław Malinowski, Macedonia, functionalism, fieldwork, history of anthropology.

## Wprowadzenie

Anna Kutrzeba-Pojnarowa nazwała kiedyś Józefa Obrębskiego<sup>1</sup> „odkrywcą polskiego Trobriandu, archaicznych struktur w naszym własnym kraju” (Kutrzeba-Pojnarowa 1979: 75). To chwyt retoryczny. Potraktowany dosłownie, jako opis faktów, nie wytrzymuje krytyki. Choć Obrębski jest autorem monografii *Polesie archaiczne* (por. Obrębski 2007), nie był bynajmniej odkrywcą archaicznych aspektów kultury tego regionu. Co ważniejsze, w „archaicznym Polesiu” interesował go przede wszystkim fenomen dezorganizacji owej, powszechnie mityzowanej, archaiczności; badał procesy modernizacji (w tym nacjonalizacji). Także od strony metodologicznej nie był Obrębski podczas badań na Polesiu pryncypialnym funkcjonalistą; stosował eklektyzm metodologiczny (por. Engelking 2007b).

Gdyby jednak zestawienie Obrębskiego z Malinowskim i terenu jego badań etnograficznych z Trobriandami odnieść do ekspedycji terenowej, którą odbył wcześniej, przed Polesiem, metafora Kutrzeby-Pojnarowej miałyby pełne uzasadnienie. Chodzi o badania, jakie prowadził w latach 1932-1933 w jugosłowiańskiej wówczas Macedonii<sup>2</sup>, wśród górali regionu Porecze. Były to pierwsze etnograficzne badania terenowe wsi europejskiej konsekwentnie przeprowadzone od strony teoretycznej i metodologicznej w paradygmacie funkcjonalizmu.

## Uczeń Malinowskiego z Moszyńskim w tle

Rolniczo-pasterska społeczność górali Porecza żyła, jak pisał Obrębski, „dalej niż na peryferiach cywilizacji” (OC: *Giaurowie*). Była to grupa w znacznym stopniu izolowana pod względem komunikacyjnym, gospodarczym, społecznym i świadomościowym. Celem młodego, 27-letniego badacza był etnograficzny opis tej społeczności: „jej życia, zwyczajów, instytucji” (OC: *Giaurowie*), w tym w szczególności organizacji rodzinnej i systemu magiczno-religijnego.

---

<sup>1</sup> Józef Obrębski żył w latach 1905-1967; informacje biograficzne zob. Engelking 2007a.

<sup>2</sup> W tym okresie Macedonia Wardarska, nazywana też południową Serbią, wchodziła w skład Królestwa Jugosławii.

Prosta i oszczędna, kultura ludowa Porecza – pisał – stanowi system jasny, zwarty, konsekwentny, wykazujący swoistą logikę, umiar i równowagę. Stąd dla badacza, którego zainteresowania nie podążają za (...) pozornymi dziwacznościami kultury prymitywnej (...), lecz [który] zdąży do poznania skomplikowanego mechanizmu kultury prymitywnej, analizy jej poszczególnych instytucji i aspektów, i wykrycia związków, spajających życie grupy pierwotnej w pewien określony i zamknięty system społeczno-kulturalny, Porecze stanowić może idealny wprost przedmiot studiów (Obrębski 2005a: 26-27).

Nietrudno dostrzec, że Obrębski, konceptualizując swój przedmiot badań, odnosił go do modelu, jaki stanowiła opisana przez Malinowskiego społeczno-kulturowa rzeczywistość Wysp Trobrianda.

Nie ulega najmniejszej wątpliwości, że teoretyczną i metodologiczną inspirację macedońskich badań Obrębskiego stanowiły monografie trobriandzkie Malinowskiego<sup>3</sup>. Dwie z nich – *Argonauts of the Western Pacific* (1922, wyd. polskie 1967) i *The Sexual Life of Savages in North-Western Melanesia* (1929, wyd. polskie 1938) – czytał w angielskim oryginale na długo przed podjęciem badań na Poreczu, jeszcze podczas studiów w Polsce. Natomiast *Coral Gardens and Their Magic* (1935, wyd. polskie 1986), które ukazało się drukiem dwa lata po jego wyjeździe z Macedonii, było mu znane wcześniej od nieoczywistej, bo warsztatowej strony: pracował nad tą książką razem z jej autorem<sup>4</sup>, przebywając z Malinowskim jako jego asystent badawczy w Oberbozen i w Tamaris w latach 1931-1932<sup>5</sup>. Nauka i inspiracje, jakie otrzymał od Malinowskiego i zastosował na Poreczu, nie były zatem zapośredniczone.

---

<sup>3</sup> Obrębski czerpał z całej twórczości Malinowskiego. Materiały terenowe z jego badań w Macedonii i ich opracowania świadczą, że przemyślał zwłaszcza takie prace, jak *Magic, Science and Religion* (1925), *Crime and Custom in Savage Society* (1926), *Myth in Primitive Psychology* (1926), *Sex and Repression in Savage Society* (1927), *Culture* (1931), *Law and Custom* (1934). Prace Malinowskiego o prawie, zwyczaju i zbrodni przetłumaczył na polski pod koniec lat trzydziestych (Malinowski 1938a, 1938b).

<sup>4</sup> W „Przedmowie Autora” do *Ogrodów koralowych* Bronisław Malinowski pisał: „W opracowaniu mego materiału otrzymałem znaczną pomoc ze strony asystentów badawczych, co umożliwiła Fundacja Rockefellera. W szczególności dr Józef Obrębski i panna Agnes Drew towarzyszyli mi w wydobyciu materiału z moich notatek terenowych (...). Ponadto rękopis w na pół ukończonej formie był czytany na jednym z moich seminariów, rozdział przez każdego uczestnika, a następnie krytykowany i dyskutowany, z czego ja sam, jak również – mam nadzieję – książka, odnieśliśmy znaczną korzyść” (Malinowski 1986: 23).

<sup>5</sup> Malinowski spędzał tam swój urlop sabatyczny – w Oberbozen w Tyrolu od lipca do września 1931 i w Tamaris na Riwierze od października 1931 do kwietnia 1932.

Obrębski należał do kręgu bliskich uczniów Malinowskiego<sup>6</sup> (por. Kuper 1987: 30-36). Był uczestnikiem jego słynnego seminarium z antropologii społecznej w London School of Economics and Political Science<sup>7</sup>, pod jego kierunkiem napisał też doktorat<sup>8</sup>. Bezpośredni kontakt nauczyciela i ucznia<sup>9</sup> trwał pełne trzy lata: od listopada 1930 roku, kiedy Obrębski przyjechał do Londynu jako stypendysta fundacji Rockefellera, do stycznia 1934 roku, kiedy to otrzymał w LSE stopień doktora antropologii społecznej. Nic zatem dziwnego, że jego teoretyczne credo, sformułowane we wstępie do podsumowującej badania macedońskie monografii, brzmiało tak, jakby wypowiedział je Malinowski: „Opis etnograficzny musi (...) posługiwać się metodą socjologiczną. Ukazuje on typy i odmiany kultury na tle życia zbiorowego społeczności pierwotnych” (OC: *Giaurowie*). Na gruncie, z którego Obrębski wyrósł – młodej, instytucjonalizującej się dopiero akademickiej etnografii/etnologii w peryferyjnej Polsce – brzmiało to o ile nie rewolucyjnie, to z całą pewnością nowatorsko.

Józef Obrębski zdobył wykształcenie i stopień magistra na tym samym Uniwersytecie Jagiellońskim w Krakowie, którego absolwentem i doktorem (1908) był dwie dekady przed nim Bronisław Malinowski. Studiował etnografię Słowian i filologię słowiańską (w latach 1925-1930) w powołanej w tym uniwersytecie eksperymentalnej jednostce, Studium Słowiańskim, realizującym koncepcję słowianoznawstwa zintegrowanego, którą można porównać z dzisiejszymi interdyscyplinarnymi Slavic Studies (por. Engelking 2018). Równoległe, już od początku studiów, był zatrudniony

---

<sup>6</sup> Więcej na temat relacji Obrębski–Malinowski i zaangażowania Obrębskiego w upowszechnianie funkcjonalizmu w Polsce por. Engelking 2004.

<sup>7</sup> Jego środowisko koleżeńskie na seminarium tworzyli m. in.: Edward E. Evans-Pritchard, Raymond Firth, Meyer Fortes, Felix M. Keesing, Lucy Mair, Siegfried Nadel, Audrey Richards.

<sup>8</sup> Była to rozprawa *Family Organisation Among Slavs as Reflected in the Custom of Couvade* (Organizacja rodziny u Słowian przez pryzmat zwyczaju kuwady), napisana w grudniu 1933 roku. Maszynopis (200s.) znajduje się w archiwum London School of Economics.

<sup>9</sup> Obrębski i Malinowski poznali się osobiście w lipcu 1930 roku podczas pobytu Malinowskiego w Krakowie. „Podczas mego pobytu w Krakowie tego lata, w lipcu, przetestowałem Obrębskiego ze znajomości angielskiego. (...) Rozumiał mnie zupełnie dobrze, zwłaszcza gdy poruszałem tematy naukowe i jestem pewien, że będzie mógł śledzić moje wykłady od samego początku. (...) Wziąwszy pod uwagę jego kwalifikacje naukowe, specjalizację w problematyce pokrewieństwa i rodziny u Słowian oraz zdolności językowe, chcę położyć na szali całą swoją wagę dla poparcia jego aplikacji” (list Malinowskiego do Van Sickle’a, 2.10.1930, LSE; tłum. A. Engelking).

w Studium Słowiańskim jako asystent, wykonujący liczne pomocnicze prace organizacyjne i redakcyjne oraz prowadzący zajęcia ze studentami. Jako etnograf i etnolog był Obrębski uczniem Kazimierza Moszyńskiego, największego bodaj w ówczesnej Europie autorytetu w zakresie etnografii Słowiańszczyzny, zaś jako lingwista – uczniem slawisty Kazimierza Nitscha. Nitsch z kolei studiował językoznawstwo u Lucjana Malinowskiego, ojca Bronisława; w młodości był korepetytorem przyszłego antropologa. W londyńskim okresie Malinowskiego to Nitsch był jego głównym korespondencyjnym kontaktem z Krakowem i z tamtejszym uniwersytetem. Wyjazd Obrębskiego na stypendium do Londynu popierali obaj, i Moszyński i Nitsch, rozumiejąc, że studia u Malinowskiego dadzą temu młodemu etnologowi, którego uważali za wyjątkowo utalentowanego, możliwości dalszego rozwoju, jakich nie mogła mu zapewnić uczelnia w Krakowie. Chodziło zarówno o rozwój jego indywidualnej kariery naukowej, jak i o mający nastąpić dzięki jego wkładowi przyszły rozwój polskiej etnologii.

Zainteresowania Obrębskiego, specjalizującego się dotychczas w kulturze materialnej (jego praca magisterska jest etnogeograficzno-typologiczną analizą narzędzi rolniczych na Półwyspie Bałkańskim<sup>10</sup>), ewoluowały wówczas w kierunku antropologii społecznej; swoją przyszłość naukową wiązał z badaniami organizacji społecznej wschodnio- i południowoeuropejskich chłopów. Jeszcze zanim rozstrzygnęła się kwestia jego wyjazdu do Londynu, planował – jak pisał Malinowskiemu – „pracę terenową w najbardziej prymitywnych okolicach Białorusi”, która „pójdzie głównie w kierunku socjologicznym i oprze się na metodach Pana Profesora, znanych mi dzięki Jego pracom, z których b[ardzo] wiele skorzystałem” (list Obrębskiego do Malinowskiego, 31.05.1930, LSE).

Jego krakowski nauczyciel etnologii, Kazimierz Moszyński<sup>11</sup>, projektował dla Obrębskiego profesorską karierę w jednej z uniwersyteckich katedr etnologicznych w Polsce. Widział go jako przyszłego specjalistę „w zakresie społecznego życia ludowego Słowian”. W liście do Johna Van Sickle’a, dyrektora biura Fundacji Rockefellera w Paryżu, który odpowiadał za stypendia z zakresu nauk społecznych, podkreślał, że takiego specjalisty „nie ma obecnie (...) ani w Polsce, ani też w żadnym innym

<sup>10</sup> Praca magisterska Obrębskiego, *Rolnictwo ludowe wschodniej części półwyspu Bałkańskiego*, to seria 4 artykułów opublikowana w czasopiśmie „Lud Słowiański” w latach 1929-1931.

<sup>11</sup> Szerzej o relacji Obrębski–Moszyński zob. Engelking 2012.

państwie słowiańskim” i że Obrębski ma wszelkie predyspozycje, by „studiować prymitywne życie społeczne” w dowolnym kraju słowiańskim, co „będzie mógł uczynić z łatwością, zna bowiem wszystkie języki słowiańskie”. Widział go jako autora „krytycznych opracowań”, syntetyzujących „nadzwyczaj obfite” „zebrane dotychczas materiały etnograficzne, dotyczące społecznego życia ludowego Słowian”, przy czym autora „ogłasza[jącego] ważniejsze swe prace po angielsku, udostępniając w ten sposób obfite materiały etnograficzne słowiańskie szerszemu światu” (list Moszyńskiego do Van Sickle’a, b.d., IEiAK UJ).

Rozpoczynając studia u Malinowskiego, był więc Obrębski bez wątplenia nadzieją polskiej etnologii<sup>12</sup>. Jego londyński nauczyciel prędko podzielił opinie krakowskich. „Zdolny, sympatyczny, inteligentny – jest on ogólnie lubiany i popularny u wszystkich, którzy go znają. (...) [U]ważam przyszłość Obr[ębskiego] za nadzwyczajnie obiecującą” – pisał Malinowski do Nitscha (10.06.1931, cyt. za: Flis, Paluch, 1985: 289). Zaś do Fundacji Rockefellera: „Co do mnie, wyrobiłem sobie nadzwyczaj pozytywną opinię o charakterze, inteligencji i pracowitości Obrębskiego i o ile jego zdrowie utrzyma się w tak dobrym stanie jak obecnie (...), jestem pewien, że będzie mógł zająć czołową pozycję wśród pracujących w naukach społecznych” (list Malinowskiego do Van Sickle’a, 3.05.1931, LSE; tłum. A. Engelking).

Jakie zatem wyniki naukowe przyniosły temu młodemu, obiecującemu antropologowi badania terenowe w Macedonii?

### **„Trobriandzki” projekt monografii macedońskich**

Macedońską „terenówkę”<sup>13</sup> prowadził Obrębski systematycznie przez osiem miesięcy, od sierpnia 1932 do marca 1933 roku, w kilku wsiach Górnego Porecza, mieszkając w jednym z gospodarstw w położonej najwyżej z nich, trudno dostępnej zimą wsi Wołcze. Jego gospodarze – wdowa

<sup>12</sup> Podobnie postrzegali go rówieśnicy. Oto wzmianki ze wspomnień przyjaciół: „Obrębski zapowiadał się na gwiazdę polskiej etnologii. Był wyjątkowo inteligentny. Odnaczał się też nieprzeciętnym wdziękiem” (Weintraub 1994: 15-16). „Miał świetne warunki, jak nikt w jego pokoleniu. Dostawał stypendia. Powszechnie uważano, że zrobi karierę. Uważano go za bardzo zdolnego” (Feliks Gross w rozmowie z Anną Engelking, 1996).

<sup>13</sup> Było to nieformalne określenie używane w środowisku. Obrębski posługiwał się nim m.in. w korespondencji z Moszyńskim.

Stefkojca z dorosłymi synami Cirem i Kolem oraz ich krąg rodzinny, rodowy i sąsiedzki – stanowili mikroświat, w którym cudzoziemski etnograf funkcjonował na zasadzie „gościa-przyjaciela”<sup>14</sup> (porecka kategoria *gost-prijatel* obejmuje powinowatych, kumów, pobratymów i bliskich przyjaciół).

[B]lisko sześć miesięcy spędziłem niemal jako członek zadrugi – relacjonował później Moszyńskiemu – chwytając jakby na gorącym uczynku i obserwując z bliska to, co dotychczas nie było prawie zupełnie obserwowane: intymne życie rodziny południowoślōwiańskiej. (...) Oprócz szeregu cennych informacji zdobyłem rzecz najważniejszą: dobrą znajomość tego kompleksu stosunków, jakie przedstawia patriarchalna (wielka) rodzina. (...) Mam poczucie, że w temacie pokrewieństwa południowoślōwiańskiego jestem bezkonkurencyjny, zarówno w znajomości faktów, jak i w teoretycznym opanowaniu tematu (list Obrębskiego do Moszyńskiego, 4.04.1933, IAiEK UJ).

Jego etnograficzną strategią była przede wszystkim aktywnie reagująca na bieg wypadków obserwacja oraz uczestnictwo („czynny współdział w życiu wsi”<sup>15</sup>), a także, co oczywiste – rozmowy z otaczającymi go ludźmi; głównie były to rozmowy nieformalne, nie zaś formalne wywiady. Początki jednak były trudne – sporo czasu zajęło Obrębskiemu przełamywanie konwencjonalnych relacji z mieszkańcami wsi i ich początkowej nieufności<sup>16</sup>. Zdając sobie dobrze sprawę, że „pod inscenizowanym wobec obcego poszanowaniem dla tradycji, prawa i zwyczaju (...) kryje się rzeczywistość daleka od sfalszowanych pozorów ideału”, usiłował dotrzeć „do *dessous* ich życia społecznego, zwyczajowych, niepisanych praw i skrzętnie ukrywanych skandalów i bezprawia” (OC: *Skandal*). Zgodnie z dyrektywą metodologiczną Malinowskiego był wyczulony na „nieustanne rozbieżności pomiędzy tym, co ludzie mówią, a tym, co robią; tym co rzeczywiście czynią i tym, co myślą” (Kuper 1987: 27)<sup>17</sup>. Był

<sup>14</sup> „Piszący te słowa niejednokrotnie funkcjonował na obszarze Porecza jako taki gość-przyjaciół różnych rodzin poreckich” (OC: *Giaurowie*).

<sup>15</sup> „Specjalnie czynny współdział w życiu wsi, która była główną areną moich prac, pozwolił mi odkryć cały miejscowy system czarownictwa i bliżej weń wnikać nie tylko teoretycznie, ale nawet przez praktyczny współdział w paru intrygach czarowniczych” – relacjonował w monografii *Czarownictwo Porecza Macedońskiego* (OC: *Czarownictwo*).

<sup>16</sup> Szczegółowiej na ten temat zob. Bielenin-Lenczowska, Engelking 2015.

<sup>17</sup> „Malinowski zaszczerpił swoim studentom bezcenną świadomość napięcia, jakie istnieje zawsze pomiędzy tym, co ludzie mówią, a tym, co czynią, pomiędzy dążeniami jednostki a porządkiem społecznym” (Kuper: 1987: 49).



także w pełni świadomy, że badana rzeczywistość weryfikuje pierwotne założenia badacza.

Obrębski przyjechał na Porecze z zamiarem badania lokalnej organizacji rodzinnej, jednak na miejscu musiał zmierzyć się z wieloma innymi wyzwaniami:

Empiryczne badania etnologiczne, których naczelnym postulatem jest osobista bezpośrednia obserwacja (...), kryły w sobie nieuchronne niespodzianki. (...) [N]ieustanny potok zdarzeń i kolei życia wiejskiego, dokonujących się w moich oczach i niemal przy moim współudziale, rozsądził rygorystyczne i nierealne ramy, w których pragnąłem zamknąć moje studia. Z konieczności więc inne problemy i zjawiska, wykraczające poza naczelny temat życia rodzinnego, musiały zostać uwzględnione. (...) Jednym z [nich] (...) były studia nad czarownictwem – (...) nad wyraz uciążliwe ze względu na tajemniczość i konspirację, otaczające tę dziedzinę życia Poreczan. Wymagały one bardzo intymnego kontaktu z tubylcami i metod zgoła innych aniżeli operowanie kwestionariuszem i posługiwanie się indagacją (Obrębski 2005a: 27-28).

W efekcie zatem zgromadził znacznie bardziej różnorodny materiał etnograficzny, niż początkowo zamierzał. Jego zapisy terenowe i sporządzane na ich podstawie opracowania dotyczą w istocie rzeczy wszystkich sfer życia badanej społeczności: od gospodarki, przez obyczajowość doroczną i rodzinną, lecznictwo i magię, mitologię i religię, po relacje małżeńskie i instytucję rodziny w rozbudowanym kontekście społeczno-kulturowym. Zapisał kilkaset krótszych i dłuższych tekstów folkloru, w tym liczne zamawiania magiczne, sporządził również bogatą dokumentację fotograficzną (około 550 czarno-białych fotografii na kliszach szklanych).

W planach miał serię monografii. Dziś nie jest już możliwa adekwatna rekonstrukcja całości tego projektu. Tytuły i konspekty książek, a także artykułów, nad którymi w kolejnych latach z różną intensywnością pracował, ewoluowały w czasie i nie sposób już odtworzyć ich chronologii i zgodnego z finalnym zamierzeniem autora układu merytorycznego. Dzieło Obrębskiego, zachowane w formie maszynopisów i rękopisów, niedomknięte i, jak się wydaje, o niewykryształizowanych do końca wewnętrznych delimitacjach, stanowi samo w sobie dowód słuszności fundamentalnego założenia funkcjonalizmu, mówiącego o kompleksowym i wielopłaszczyznowym charakterze rzeczywistości społecznej.

Współczesny redaktor pism Obrębskiego, gdy stara się przyporządkować, dajmy na to, któryś z wariantów jego opisu struktury społecznej wsi Porecza do monografii o systemie magiczno-religijnym, o czarownictwie bądź o małżeństwie i rodzinie, przekonuje się namacalnie, do jakiego stopnia poszczególnych aspektów kultury nie można badać, postrzegać i opisywać w oderwaniu.

Gotowa do druku monografia Obrębskiego *Macedońska wiara i obrzędy. Socjologiczny opis wierzeń i obrzędów magiczno-religijnych Porecza w serbskiej Macedonii*, nad którą pracował w czasie okupacji niemieckiej, uległa zniszczeniu w czasie powstania w Warszawie w 1944 roku. Nie wiadomo też, czy jego materiały terenowe i warsztatowe zachowały się w całości. Spuścizna, którą dzisiaj dysponujemy, to cztery (najprawdopodobniej)<sup>18</sup> nieukończone monografie wraz z ilustrującą je bogatą dokumentacją terenową. *Giaurowie Macedonii. Opis magii i religii pasterzy z Porecza na tle zbiorowego życia ich wsi*<sup>19</sup> to materiały do wspomnianej książki, która uległa zniszczeniu. *Czarownictwo Porecza Macedońskiego*<sup>20</sup> miało ukazać się po angielsku<sup>21</sup>. Podczas pracy nad tą książką w Warszawie, w 1935 roku, po otrzymaniu od Malinowskiego egzemplarza *Coral Gardens*, Obrębski pisał do niego:

---

<sup>18</sup> Podczas redakcji naukowej (projekt w toku) są one rekonstruowane z zachowanych maszynopisów i rękopisów. Teksty Obrębskiego istnieją często w kilku nieukończonych wariantach; nie zawsze da się rozstrzygnąć, czy mamy do czynienia np. z zarysem rozdziału monografii, czy też odrębnego artykułu. Nie sposób więc definitywnie stwierdzić, nad iloma monografiami i artykułami ogółem pracował.

<sup>19</sup> Tytuł zrekonstruowany przez redaktorkę naukową monografii. Materiały Obrębskiego zawierają kilka wariantów tego tytułu.

<sup>20</sup> „Był to temat niewątpliwie najtrudniejszy ze względu na jego niedostępność w Macedonii. *Nota bene* dotychczas, mam wrażenie, ani jednego opisu systemu medycyny i magii u południowych Słowian nie ma. Praca, początkowo podjęta ze złości na skrytość i nieufność bab macedońskich, rozwinęła się dość interesująco. Rezultatem tego będzie książka o znachorkach macedońskich, którą – o ile warunki pozwolą – postaram się przygotować po angielsku. (...) Będzie dość ważnym przyczynkiem dla znajomości struktury społeczno-kulturalnej społeczeństwa patriarchalnego. Posiada dość obfitą kolekcję fotografii” (list Obrębskiego do Moszyńskiego, 4.04.1933, IAI EK UJ). Pierwotny druk wybranych fragmentów tej książki ukazał się w 2005 roku (Obrębski 2005a).

<sup>21</sup> W spuściznie archiwalnej Obrębskiego nie ma angielskich tekstów na temat magii na Poreczu; są jedynie szczupłe notatki konspektowe. Zachowane opracowania angielskie dotyczą zagadnień rodziny, małżeństwa oraz dekonstrukcji etnologicznych mitów dotyczących południowych Słowian.

Czarownictwo było opracowywane w terenie i potem pod świeżymi jeszcze reminiscencjami mojego treningu u Pana Profesora i metodycznie i teoretycznie wywodzi się właściwie z *Coral Gardens*. (...) Pracę nad *Czarownictwem* podjąłem b[ardzo] niedawno i z racji stałych wyjazdów w teren i bieżących robót poleskich<sup>22</sup> posuwałem ją naprzód b[ardzo] nierównymi i dorywczymi skokami. (...) Właśnie w sprawie tej pracy chciałem się zwrócić do Pana Profesora z zapytaniem, czy można by było prosić Pana Profesora o wstęp do tej książki, o ile oczywiście uzna ją Pan Profesor za godną tego. Byłbym szczerze szczęśliwy, gdyby pierwsza moja książka etnologiczna była zaszczycona tym wyróżnieniem i tym znakiem szkoły i kierunku. Z przykrością jednak muszę uprzedzić, że temu niedoszłemu jeszcze Czarownictwu daleko jest nie tylko do *Coral Gardens*, które stanowiły dlań wzór niedościgniony i niemożliwy do urzeczywistnienia, ale nawet do *Sorcerers of Dobu*<sup>23</sup>. Choć to, mam nadzieję, może być położone częściowo na karb terenu (list Obrębskiego do Malinowskiego, 24.01.1935, LSE).

Kolejna monografia, *Skandal we wsi*<sup>24</sup>, wyrastająca ze studiów Obrębskiego nad organizacją rodzinną, poświęcona jest w szczególności instytucjom odkupu za żonę i małżeństwa przez ucieczkę, a także niedopasowaniu małżeńskiemu. Wreszcie ostatnia – *Mit i rzeczywistość u Słowian Południowych* – to studium dekonstruujące rozpowszechnione w etnologii mity, które orientalizowały południowosłowiańskich chłopów (m.in. mit o sprzedawaniu żon, o zabijaniu starców czy o miłości kazirodczej). O tym projekcie pisał Obrębski Moszyńskiemu, że jest to

praca, zamierzona nie jako terenowa, ale jako ogólnobałkańska teoretyczna. (...) Tezą teoretyczną jest, że mity te mylnie pojmowane są bądź jako tradycja zamierzchłej i zaginionej kultury (...), bądź (...) jako świadectwo narodowej lub państwowej świadomości włościan macedońskich (...). Funkcjonują one w obecnej aktualnej strukturze społecznej bądź jako sankcja istniejącego stanu rzeczy, bądź jako nakaz moralny w kompleksie stosunków socjalnych, właściwych dla

---

<sup>22</sup> Obrębski odnosi się tu do swojej ekspedycji terenowej na białorusko-ukraińskim Polesiu, którą prowadził w latach 1934-1936 (por.: Obrębski 2007).

<sup>23</sup> *Sorcerers of Dobu* – wydana w roku 1932 z przedmową Malinowskiego monografia jego ucznia, Reo Fortune'a, poświęcona nowogwinejskiemu czarownictwu w kontekście struktury społecznej.

<sup>24</sup> Pierwodruk fragmentu tej monografii (czy raczej wariantu jednego z jej 5 rozdziałów, opracowanego jako niezależna opowieść etnograficzna), zatytułowany przez autora tak samo jak planowana książka, ukazał się w 2005 roku (Obrębski 2005c).

kultury bałkańskiej. Tak więc cała praca rozpada się na dwa działy: teoretyczno-polemiczny, gdzie druzgotane są dotychczasowe błędy etnograficzne, i konstruktywny, gdzie dla każdego z mitów wskazany jest jego właściwy kontekst socjalny. To oczywiście obejmuje analizę szeregu dziedzin życia (list Obrębskiego do Moszyńskiego, 4.04.1933, IAiEK UJ).

Jednym z analizowanych przez Obrębskiego mitów z tej grupy był pochodzący spoza terenu macedońskiego, wpisujący się w szerszy kontekst słowiański i bałkański mit o mężczyźnie w połogu – związany „ze strukturą rodziny: jej jednostronną patrylinealną filiacją przy bilateralnej organizacji” (list Obrębskiego do Moszyńskiego, 4.04.1933, IAiEK UJ). Skontekstualizowana antropologiczna interpretacja tego mitu ujrzała światło dzienne jako *Family Organisation Among Slavs as Reflected in the Custom of Couvade* – rozprawa doktorska Obrębskiego (Obrębski 1933). Choć pracował później nad przygotowaniem jej do publikacji – miała się ukazać, podobnie jak książki innych uczniów Malinowskiego, z jego wstępem<sup>25</sup> – nie zdołał tego projektu doprowadzić do końca.

Macedońskie materiały i pisma Obrębskiego znajdują się obecnie w archiwum University of Massachusetts w Amherst, które po jego śmierci w Nowym Jorku w 1967 roku przyjęło spuściznę uczonego<sup>26</sup>.

---

<sup>25</sup> „Swego czasu wyraził Pan Profesor życzenie napisania wstępu do *Kuwady*. Żałuję bardzo, że dotychczas nie mogłem wykorzystać tej propozycji, podobnie jak i poparcia, które Pan Profesor zaofiarował przy ewentualnym opublikowaniu tej pracy. Po otrzymaniu przeszło już rok temu listu Pana Profesora w tej sprawie łudziłem się jeszcze długi czas, że uda mi się sprawy moje ułożyć w ten sposób, by móc wreszcie tę *Kuwadę* wykończyć i przysłać. Pracować nad nią mogłem jednak tylko b[ardzo] dorywczo i b[ardzo] nieregularnie, tak że zaledwie parę pierwszych rozdziałów zdołałem jako tako przygotować. Było to wszystko razem b[ardzo] zniechęcające. Tym bardziej że widziałem, że praca ta wymaga b[ardzo] gruntownej przeróbki (...). Poza tym czekają jeszcze *Kuwadę* wykończenia bibliograficzno-odnośnikowe, których nie mogę dokonać na miejscu. W tym związku planowałem stale dla zakończenia tej pracy wyjazd do Londynu przynajmniej na kilka tygodni; okazuje się jednak, że oceniałem swoje możliwości zbyt optymistycznie. Być może uda mi się ten plan zrealizować w niedalekiej przyszłości. Pragnąłbym tego tym bardziej, że odczuwam wielką potrzebę odetchnięcia atmosferą seminarium Pana Profesora i obawiam się, że bez tej wędrowki do Mekki etnologicznej moja praca i mój rozwój intelektualny stale będą traciły” (list Obrębskiego do Malinowskiego, 24.01.1935, LSE).

<sup>26</sup> Spuścizna ta została opracowana jako „Obrebski Collection”;  
<http://scua.library.umass.edu/umarmot/obrebski-jozef/>

Jest to, poza fotografiami, ogółem około półtora tysiąca stron rękopisów i maszynopisów pisanych po polsku, macedońsku (w serbskim zapisie cyrylicznym lub w transkrypcji łacińskiej) oraz angielsku. Spośród tego ogromnego dorobku za życia Obrębskiego ukazały się drukiem tylko dwa artykuły: oba przed II wojną światową w popularnonaukowym „Kuryerze Literacko-Naukowym”. Były to *Czarna magia w Macedonii* (1934) i *System religijny ludu macedońskiego* (1936) (Obrębski 1934, 1936). Wkrótce po śmierci uczonego zredagowano też i publikowano w kolejnych edycjach jego tekst *Social Structure and Ritual in a Macedonian Village*<sup>27</sup>, wygłoszony pierwotnie jako referat na Annual Meeting of American Anthropological Association w 1961 roku w Filadelfii. W tym kontekście należy też wymienić wygłoszony tuż przed wybuchem wojny referat metodologiczny Obrębskiego, *O metodzie funkcjonalnej Bronisława Malinowskiego*, niedawno opublikowany dzięki zachowanemu zapisowi ze stenogramu (Obrębski 2004).

### **Relacje między płciami na Poreczu jako „dwudział strukturalny”**

Badanie organizacji rodzinnej i społecznej oraz systemu pokrewieństwa wraz z seksualnością w ich dynamicznej syntezie z systemem wierzeniowym i praktykami rytualnymi, także tymi aspołecznymi, sprawowanymi w ukryciu, doprowadziło Obrębskiego do precyzyjnego zrozumienia lokalnego systemu społeczno-kulturowego i do wielu odkrywczych interpretacji. Przede wszystkim jest to bardzo konsekwentna interpretacja rzeczywistości społecznej Porecza w kategoriach, które dziś ujmujemy w teoriach *gender*<sup>28</sup>. Obrębski mówi o specyficznym dla poreckiej struktury społecznej „dwudziale strukturalnym” – czyli „podziale społeczności wiejskiej na różnoprawne i różnie społecznie sytuowane ugrupowania mężczyzn i kobiet”.

---

<sup>27</sup> Pierwodruk: *Ritual and Social Structure in a Macedonian Village*, Northeast Meeting, American Association for the Advancement of Slavic Studies, Boston University, 1969, ed. by B. Halpern, 21s. Najnowsza, zrewidowana edycja: Obrębski 2006. Pierwszy przekład polski, zatytułowany *Obrzędowa i społeczna struktura wsi macedońskiej*: Obrębski 1972; tłumaczenie zrewidowane i poprawione: Obrębski 2005d.

<sup>28</sup> Obrębski, co oczywiste, nie mógł w latach 30. XX wieku operować kategorią *gender* – pojęcie to wprowadził do obiegu John Money dopiero w 1955 roku.

Cała struktura społeczeństwa macedońskiego wspiera się na podziale męsko-kobiecym – pisał. Zróżnicowanie to nie jest wyłącznie kwestią spekulacji biologicznej. Jest ono przepojone istotną treścią społeczną, przenika wszelkie dziedziny życia: organizację społeczną, gospodarkę, prawo, obyczaj moralny, religię i sztukę. Nie ma ani jednej grupy społecznej, ani jednej instytucji, której charakter nie byłby nacechowany tym podziałem. W imię tego zróżnicowania pomiędzy mężczyzn i kobiety rozdzielane są różnorakie funkcje, różnorakie prerogatywy i obowiązki, różnorakie wzory zachowania się i działania – w ściślejszej grupie rodzinnej, w gromadzie wiejskiej i na arenie publicznej. Podział ten determinuje [odmienność] zadań życiowych i [odmienność] kariery życiowej (...) mężczyzny [i] kobiety. Zwyczaj, prawo i praktyka zakreśla mężczyźnie i kobiecie inne drogi życiowe (OC: *Czarna magia*).

Co więcej, wskazuje na determinowaną przez reguły patriarchy społeczną nierówność obu płci:

Mężczyźni tworzą klasę uprzywilejowaną, władającą ziemią i stadami, dysponującą bogactwem, decydującą o sprawach wsi, domu, rodziny i podwładnych im kobiet. Kobiety są im podporządkowane i niższość ich stanowiska społecznego ujawnia się na każdym kroku: w ograniczeniach ich praw posiadania, w eliminacji z rad rodzinnych i wiejskich, w obciążeniu ich pracą, ograniczeniach etykiety i zwyczaju, wreszcie w specyficznej feminofobii Macedończyka, przypisującego naturze kobiecej zło, przewrotność i przestępczość (OC: *Czarna magia*).

Wskazując i analizując społeczny charakter konstruowania ról i relacji płciowych, Obrębski jest daleki od esencjalizmu. Jego „dwudział strukturalny” ma konsekwentnie wymiar konstruktywistyczny, jest pochodną nie „naturalnych”, biologicznych, lecz społeczno-kulturowych „czynników, które ustanawiają i podtrzymują w społeczeństwie wschodnioeuropejskim społeczny podział na kobiety i mężczyzn” (Obrębski 1933: 53)<sup>29</sup>. Nie koniec na tym: nie redukuje bynajmniej owego podziału do męskiej dominacji i kobiecego podporządkowania (które analizował w kontekście społeczno-ekonomicznym oraz symbolicznym, dekonstruując „ideologię wyższości mężczyzn nad kobietami” (Obrębski 1933: 99)). Przestrzega „przed stosowaniem jakichkolwiek absolutnych kryteriów oceniania

---

<sup>29</sup> Wszystkie cytowane fragmenty *Kuwady*, o ile nie zaznaczono inaczej, w tłumaczeniu Jakuba Ozimka.

pozycji kobiet, ich «niższości» bądź «wyższości», w sytuacji, gdy różne aspekty życia społecznego dostarczają na takie pytanie różnych odpowiedzi” (Obrębski 1933: 22). Pokazuje, jak elastyczna i niekonsekwentna potrafi być, zależnie od okoliczności, dynamika męsko-kobiecej nierówności. Pieczołowicie wydobywa na światło dzienne niespójności, sprzeczności i paradoksy, wskazujące te aspekty relacji między płciami, w których bądź obie mają równoprawną pozycję i przywileje (jak najstarsze pokolenie grupy domowej: gospodyni-matka i ojciec-gospodarz), bądź też kobietom przypada rola dominująca. Dużo miejsca poświęca analizom tego ostatniego przypadku. Zajmuje się małżeństwem matrylokalnym, w którym to żona-gospodarz pełni społeczną funkcję mężczyzny, zaś mąż-prymak (zięć mieszkający u teściów) – podporządkowanej kobiety. Szczegółowo przedstawia nadrzędną i sprawczą rolę kobiet w rytuałach magiczno-religijnych.

Analizując szczególną pozycję, jaką w tym genderowym dwudziale zajmuje antyspołeczne czarownictwo, uprawiane przez zajmujące niższą pozycją społeczną kobiety, Obrębski dowodzi, że dominująca rola kobiet w życiu obrzędowym społeczności jest konstytutywną cechą badanej kultury. Cechą, bez której cały system społeczno-kulturowy utraciłby równowagę. Przytoczmy konkluzję jego artykułu *Social Structure and Ritual in a Macedonian Village*:

Przywileje, prawa i obowiązki przyznawane kobietom w sferze działań rytualnych rekompensują upośledzenie statusu, jakie dotyka je w życiu świeckim. (...) W planie świeckim funkcjonuje system nadrzędności i podporządkowania, system kręgów solidarności, sytuujący mężczyzn ponad kobietami i kobiety poniżej mężczyzn. Poziom rytualny otwiera drogę stosunkom społecznym innego typu: opartym na lojalności osobistej i rodzinnej, na uczuciu przywiązania i na współpracy. Zasady patrylinii sprawiają, że wspólnota świecka składa się z mężczyzn i „dodatków” do nich. Dzieli swoich członków na tubylców i obcych, mężczyzn i kobiety. Wywyższa mężczyzn i ich potomków i podporządkowuje kobiety mężczyznom, siostry braciom, a nawet matki synom. Wspólnota religijna przywraca równowagę. Obejmuje wszystkich: tubylców i obcych, mężczyzn i kobiety, dzieci i dorosłych, bogatych i biednych, żywych i umarłych. Wspólnota świecka opiera się na unilateralnej, patriarchalnej podstawie. Wspólnota religijna jest co najmniej bilateralna, o ile nie omnilateralna; jest egalitarna i inkluzywna (OC: *Social Structure*; tłum. A. Engelking).

Konstruktywistyczne ujęcie Obrębskiego ukazuje relacje genderowe (w jego terminologii: „społeczny podział na kobiety i mężczyzn”) jako zanurzone w urządzeniach społecznych, które przydają im różnorodnych funkcji i znaczeń. Jego „dwudział strukturalny”, nieredukowalny czy to do seksualności, czy do zapewnienia następstwa pokoleń, jest dynamicznie, w zależności od kontekstu, kształtowany przez formatowane regułami patriarchy czynniki historyczne, ekonomiczne, kulturowe i symboliczne. To elastyczny mechanizm stanowiący fundament i zasadniczą oś konstrukcyjną całego systemu społeczno-kulturowego. I zarazem mechanizm gwarantujący jego pełnię, spójność, dynamikę i kontynuację.

### **Empiryzm i antyesencjalizm monografii macedońskich**

Obrębski, wzorem Malinowskiego, pozostawał w sporze z „etnologią starożytną” (OC: *Giaurowie*). Dekonstruował ugruntowane w antropologii ewolucjonistyczne i dyfuzjonistyczne mity i esencjalizmy, w tym konstytuujący etnografię/etnologię europejską, także polską, romantyczny mit wsi jako skarbnicy tworzących rdzeń kultury narodowej archaizmów. Jego krytyka była zakorzeniona tyleż w teorii (przy czym czerpał nie tylko z funkcjonalizmu Malinowskiego), co w empirii – w bogatym etnograficznym doświadczeniu osobistym, także tym wcześniejszym, sprzed „terenówki” w Macedonii<sup>30</sup>.

Sądzę, że w dużym stopniu właśnie dlatego, że doskonale znał wieś wschodnio- i południowoeuropejską, że czuł się wśród jej mieszkańców swojsko i kompetentnie, że miał łatwość funkcjonowania w terenie, potrafił patrzeć na badaną rzeczywistość nie przez okulary ideologii i uprzedzeń, ale znacznie bardziej realistycznie i krytycznie. Choć interesowała go (re)konstrukcja tego, co w kulturze systemowe, dostrzegał i analizował m.in.: „to, co tak często było [lekceważone i] pomijane w opisie życia wsi: podział klasowy [i] klasowe nierówności, indywidualizm rodzinny (...), obecność konfliktów i tarć, wynikających ze sprzeczności interesów i z egoizmów [poszczególnych] rodzin – jednym słowem to wszystko, co (...) podważa mit społecznej jednorodności wsi”

---

<sup>30</sup> Doświadczenie terenowe Obrębski zdobywał od początku studiów etnograficznych, prowadząc badania w wielu miejscach w Polsce. W latach 1927 i 1928 ogółem przez pięć miesięcy pracował w terenie w Besarabii, Dobrudży, Bułgarii, Turcji europejskiej, wschodniej Macedonii, Kosowie, Serbii i Chorwacji.



(OC: *Giaurowie*). W swoich opisach i interpretacjach niezmiennie zdawał sprawę z zaobserwowanych faktów, dążył do poznania „rzeczywistości i dynamiki życia wiejskiego” (OC: *Giaurowie*)<sup>31</sup>. W centrum jego zainteresowań pozostawał bowiem żywy, konkretny człowiek (nie „typ”!), z jego doświadczeniem życiowym, potrzebami, emocjami, sprawczością, systemem wartości i przekonań. Obrębski był humanistą i zarazem myślicielem o lewicowej wrażliwości. Dlatego też patrzenie na badaną rzeczywistość „z punktu widzenia tubylca” stanowiło dla niego dyrektywę pozadyskusyjną.

W pracach macedońskich, które adresował przede wszystkim do odbiorców z zachodniej Europy, budował Obrębski swój autorytet etnograficzny poprzez autowizerunek badacza bliskiego tubylcom, wręcz jednego spośród nich: Słowianina wśród Słowian. Podkreślał swoją pochodzącą z autopsji znajomość wschodnio- i południowoeuropejskich chłopów, pisał o łączących go z nimi osobistych więzach przyjaźni<sup>32</sup>. I choć w rzeczywistości od macedońskich górali dzieliło go bardzo wiele – przede

---

<sup>31</sup> O etnologicznych romantyzacjach i mitologizacjach rzeczywistości wiejskiej pisał: „Falszywość tej wizji [wypływa] nie tyle z doktrynerstwa teoretycznego, ile z niedostatku obserwacji empirycznej, z niewyciągania ze spostrzeżeń – nie dość cenionych i uważanych za mało ważne – właściwych wniosków. Przeciętny etnolog starego typu, udający się w teren z przygotowanym zawczasu kwestionariuszem, nie zainteresowany rzeczywistością i dynamiką życia wiejskiego, podchodzi do obiektu swych studiów ze szczególną postawą. Wieśniacy, mający stać się przedmiotem jego studiów, to dla niego nie członkowie społeczeństwa miejscowego, członkowie instytucji, grup itp., które składają się na to społeczeństwo, nie żywi ludzie, których trzeba poznać i obserwować, ale ankietanci, informatorzy – dobrzy i źli. (...) Indywidualizuje on społeczeństwo badane w tych kategoriach i stawia sobie za zadanie, by zestawić – z informacji uzyskanych przez indagacje – pewien wzór zwyczajowy, który traktuje jako typowy czy charakterystyczny, nie troszcząc się już wiele o to, czy i w jakim stopniu jest on realizowany i przez kogo” (OC: *Giaurowie*).

<sup>32</sup> Jak we wstępie do *Kuwady*: „Jestem, było nie było, Słowianinem, urodzonym i wychowanym w najbardziej archaicznych i pierwotnych rejonach Europy. Mam więc wrodzoną znajomość moich stron rodzinnych. Mam, co więcej, osobiste doświadczenie obcowania z moimi chłopskimi ziolkami – doświadczenie, które zdobyłem nie tylko dzięki antropologicznym badaniom terenowym w Polsce, Białorusi, Ukrainie i w krajach bałkańskich, lecz przede wszystkim dzięki bliskim przyjaźniom z wieloma tubylcami z tych krajów. (...) Jeżeli czytelnik zaufa mojemu doświadczeniu i przyjmie mnie za przewodnika, pomoże nam to podejść do problemu kuwady bez zahamowań wynikających z przyrodzonego zachodniemu Europejczykowi przekonania o wyższości jego racjonalnego światopoglądu i cywilizowanych zwyczajów nad niezrozumiałymi pojęciami i dziwnymi obyczajami dzikich” (Obrębski 1933: 5; tłum. A. Engelking).

wszystkim pozycja społeczna ze wszystkimi atrybutami różnicy klasowej (dla Poreczan był człowiekiem, który pochodził z miasta, pisał i czytał, dysponował zasobami finansowymi) – efekty przeprowadzonych przez niego badań pokazują, że jego konstatacja „przestałem być cudzoziemcem – zacząłem być swoim człowiekiem” (Obrębski 2005c: 70) nie była gołosłowna. Potwierdzeniem tego konstruktywnego przymierza terenowego zawartego przez antropologa z badaną społecznością były dwa powroty do Wołcza, jakie po śmierci Obrębskiego przedsięwzięła jego żona, Tamara Obrębska (w 1969 i 1971 roku). Dziś potwierdzają je stale funkcjonująca w obiegu ustnym na Poreczu, już zmitologizowana, pamięć o *Josifie*, opublikowane przez jednego z wołczan wspomnienia o nim (Veselinovski 2002), nazwa głównej ulicy Samokova, największej miejscowości Górnego Porecza: *ulica Josif Obrembski*, wreszcie stojący na centralnym placu tego miasteczka marmurowy pomnik Obrębskiego – jedyny chyba na świecie pomnik antropologa; pomnika nie ma nawet Malinowski<sup>33</sup>.

W pismach Obrębskiego obecny jest otwarty sprzeciw wobec etnocentryzmu. Ze złośliwą niejednokrotnie ironią punktował charakterystyczne dla Zachodu deprecjonowanie chłopów ze wschodu kontynentu poprzez ich orientalizację.

Te wschodnioeuropejskie ludy patriarchalne – zauważał – (...) to pracownicy rolnicy i wprawni hodowcy zwierząt i nawet jeśli rzeczywiście zdarza im się odprawiać różnorakie ceremonie odmienne od nabożeństw kościoła anglikańskiego czy działalności Armii Zbawienia, w życiu codziennym nie są być może dużo bardziej zabobonni niż, powiedzmy, zachodnioeuropejscy politycy czy oficerowie lotnictwa. (...) [C]hoć nie należą oni do narodów z awangardy cywilizacji zachodnioeuropejskiej, nieuprawnione (...) byłoby przypisywanie im indolencji umysłowej i nadmiernego przywiązania do tradycji. Opinii takiej w pewnym stopniu przeczy też rewolucja bolszewicka (Obrębski 1933: 4).

Obrębski był badaczem współczesności. Horyzont interpretacyjny jego analiz wyznaczała perspektywa globalna i kontekst społeczno-kulturowy, jakim były procesy modernizacyjne.

---

<sup>33</sup> Więcej na temat pamięci o Obrębskim na Poreczu, zob. Bielenin-Lenczowska, Engelking 2015.

Na arenę dziejową świata – pisał – wkraczają niedostrzegane dotychczas na niej postaci chłopca wschodnioeuropejskiego i jego braci znad Gangesu, znad Rzeki Żółtej i znad Nilu. Powstawanie nowoczesnych społeczeństw (...) opartych o nowo formującą się i szybko krzepnącą warstwę chłopską, (...) jest jednym z najdonioślejszych zjawisk i procesów współczesnej historii. (...) Poznając którąkolwiek ze stron życia małej, archaicznej społeczności rolniczej Europy, Azji, Afryki czy Ameryki, dotykamy substratu stającej się cywilizacji przyszłości (OC: *Giaurowie*).

## Projekt niedopełniony

Pozostaje zadać pytanie o to, dlaczego dorobek macedoński Józefa Obrębskiego i wiedza o tym dorobku prawie nie funkcjonują w dyskursie antropologicznym<sup>34</sup>. Jest to pytanie tym bardziej ważne, że gdyby w latach 30. XX wieku opublikował on, jak zamierzał, przynajmniej *Kuwadę* i *Czarownictwo* ze wstępami Malinowskiego, nie mówiąc o utraconej w czasie wojny monografii macedońskiego systemu magiczno-religijnego, przekaz tych książek nie pozostałby bez wpływu na dalszy rozwój antropologii. Początek antropologii społeczności chłopskich musielibyśmy przesunąć z lat 50. do lat 30. XX wieku<sup>35</sup>. Obrębski funkcjonowałby obok Malinowskiego i Mead jako odkrywca antycypator teorii *gender*. Wreszcie, mielibyśmy nie tylko inny obraz wpływu funkcjonalizmu na badania antropologiczne podejmowane w Europie, lecz także same te badania po zintegrowaniu dokonań Obrębskiego najprawdopodobniej wyglądałyby odmiennie.

---

34 Wyjątek stanowią macedoniści – przede wszystkim antropolodzy oraz folklorysty macedońscy i polscy, którzy poza artykułami Obrębskiego opublikowanymi po polsku i angielsku korzystają z wyboru jego prac i materiałów wydanego w przekładzie macedońskim (Obrębski 2001a, 2001b, 2002). W tym środowisku powstają zarówno teksty o Obrębskim i jego badaniach (m.in. Bielenin-Lenczowska, Engelking, 2015, Georgievski 2014, Risteski 2011), jak i, co najistotniejsze, prace inspirowane jego dokonaniami (m. in. Lubaś 2011, Rękas 2018, Rękas, Lućeska, 2015). Ukazały się też tomy zbiorowe stanowiące pokłosie przedsięwzięć poświęconych Obrębskiemu (Vražinovski 2002, Vražinovski, Engelking, Halpern 2003, Vražinovski, Karadžoski, Jovanovska-Rizoska 2006, Lucheska, Dimoski 2013, Bielenin-Lenczowska 2015).

<sup>35</sup> „Chociaż chłopcy do niedawna stanowili najważniejszą część populacji światowej, dopiero w latach 50. stali się odrębnym przedmiotem badań w ramach antropologii, a największym zainteresowaniem badaczy cieszyli się pod koniec lat 60. i na początku lat 70. XX wieku” (Spencer 2008: 155).

Po powrocie swego ucznia z Macedonii Malinowski sformułował dla Fundacji Rockefellera opinię następującej treści:

Sprawa Obrębskiego jest, jak Pan to ujmuje, „dostyć niejasna”. Nie ma żadnej wątpliwości, że należy on do najzdolniejszych wśród młodzieży etnologicznej. Jest dobrym pracownikiem, oryginalnym, przenikliwym, efektywnym. Z pewnością ma iskrę geniuszu. Przy tym wszystkim nie jest pewne, czy faktycznie wysunie się na czoło. Z tego, co wiem, ma w papierach co najmniej dwa manuskrypty niemal gotowe do publikacji, które, obawiam się, nigdy nie ujrzą światła dziennego. Skrajny perfekcjonizm; sam cierpię na tę słowiańską chorobę (i wiele innych). Niech Pan będzie w stosunku do Obrębskiego bardzo wyrozumiały. Nie tracę nadziei, że znajdzie się w pierwszym szeregu (list Malinowskiego do Kirtredge’a, 22.10.1933, LSE; tłum. A. Engelking).

Gdyby Obrębski pozostał w 1934 roku w Londynie i nadal współpracował z Malinowskim – czyli odpowiedział pozytywnie na propozycję, którą wtedy od niego otrzymał<sup>36</sup> – może jego perfekcjonizm byłby lepiej kontrolowany i *Kuwada* oraz późniejsze monografie macedońskie ujrzałyby światło dzienne. Propozycji tej jednak nie przyjął i wrócił do Polski, gdzie nie czekała na niego kariera akademicka w klasycznym rozumieniu (jako zatrudnienie na państwowym uniwersytecie), mimo że posiadał najwyższej próby kompetencje merytoryczne. Kompetencje bez porównania wyższe niż polscy koledzy-etnologzy z jego pokolenia.

Po powrocie do kraju przez dwa i pół roku Obrębski nie miał stałej pracy, jego sytuacja zawodowa i finansowa była niestabilna. Związał się z Instytutem Badań Spraw Narodowościowych – eksperckim *think-tankiem* zajmującym się problematyką mniejszości narodowych w Polsce i na zlecenie instytucji rządowej, Komisji Naukowych Badań Ziemi Wschodnich (por. Engelking 2007b, 2019), realizował projekt badawczy: badania terenowe na Polesiu, skupione wokół procesów modernizacyjnych,

---

<sup>36</sup> O tej propozycji Malinowskiego powiedziała mi (w osobistej rozmowie w 1994 roku) siostra Józefa, prof. Antonina Obrębska-Jabłońska. Jej potwierdzenie odnalazłam później w jednym z listów otrzymanych przez Obrębskiego od matki, gdy mieszkał już w Nowym Jorku: „Nie zapominam tego listu Malinowskiego, gdy prof. Malinowski pisał do mnie, że ja jako matka, czy mogłabym pozwolić, abyś mógł z nim współpracować przez czas dłuższy. Gdy napisałam Tobie o liście Malinowskiego do mnie, odpisałeś mi, że studiować za granicą można, ale pracować należy się w Polsce i tylko dla Polski” (list Marii Obrębskiej do Obrębskiego, 27.04.1957, OC).

w tym narodotwórczych, wsi wschodnioeuropejskiej<sup>37</sup>. Stabilizację osiągnął dopiero pod koniec 1936 roku, wraz z objęciem funkcji wicedyrektora w nowo powołanej, zorientowanej socjologicznie instytucji badawczej – Państwowym Instytucie Kultury Wsi<sup>38</sup>. Łatwo zgadnąć, że w życiu wypełnionym nie tylko wielomiesięczną ekspedycją terenową oraz zadaniami naukowymi i organizacyjnymi w Instytucie, ale też pracami dorywczymi (wykłady w różnych instytucjach, prace przekładowe, redakcyjne i in.), nie starczyło mu zasobów na finalizację monografii macedońskich. W tym okresie sporo pisał i publikował, ale *Czarownictwu* i pozostałym książkom przyszło czekać na swój czas.

W 1939 roku rozpoczęła się wojna, która w efekcie przyniosła Polsce zmianę systemu politycznego i jako jedną z konsekwencji tej zmiany – głęboką rekonfigurację w instytucjonalnym i merytorycznym polu nauki. Obrębski opuścił kraj. W Stanach Zjednoczonych, gdzie mieszkał od 1948 roku, nie zdobył już takiej pozycji w środowisku akademickim, jaką miał wyjeżdżając z Polski<sup>39</sup>. W kolejnych latach, które mu pozostały do przedwczesnej śmierci w wieku 62 lat, kilka razy powracał do pracy nad materiałami macedońskimi. Do Nowego Jorku sprowadził z Warszawy całą swoją dokumentację terenową. Zaczął pracować nad angielską monografią *The Giaours of Macedonia*. Zamierzał ukończyć ją na emeryturze.

## Konkluzja

Stopniowe opracowywanie i publikowanie dorobku Józefa Obrębskiego, nieogłoszonego drukiem za życia autora, ma miejsce od około

---

<sup>37</sup> Badania te zaowocowały serią 4 artykułów opublikowanych przez Obrębskiego w 1936 roku, w których m.in. zaprezentował nowatorską, antyesencjalistyczną teorię grup i granic etnicznych. 30 lat przed Barthem i Andersonem konceptualizował te fenomeny jako „twory wyobrażeniowe” i opisywał konfigurację grup etnicznych jako system opozycji między wizerunkami „obcych” i „swoich”. Por. zwłaszcza Obrębski 2005b (1936).

<sup>38</sup> Szczegółowo o życiu zawodowym i powiązaniach środowiskowych Obrębskiego w okresie 1934-1946 pisałam w Engelking 2006.

<sup>39</sup> Wyjechał jako doktor habilitowany etnologii, kierownik Katedry Etnologii w Instytucie Socjologicznym Uniwersytetu Łódzkiego.

dwóch dekad<sup>40</sup>. Jest to realizacja zbiorowej woli polskiego środowiska etnologicznego, formułowanej już przed 40 laty przez Annę Kutrzebę-Pojnarową. Pisała ona:

Obrębski nie musi być reklamowany. (...) Ale jego prace pozostają w rękopisach, a artykuły są trudno dostępne. Odkrywane co pewien czas przez młodsze pokolenia etnografów, udostępniane również poza krajem, uczestniczą we współczesnym rozwoju nauki przyswajane jedynie w małym gronie specjalistów. Warto stworzyć dla nich należne im miejsce w bibliotece klasyków etnologii polskiej (która powinna przecież kiedyś powstać niezależnie od biblioteki europejskiej i pozaeuropejskiej socjologii i antropologii kulturowej i społecznej). Wobec braku tej biblioteki zbyt łatwo na ogół szukamy wzorów obcych, nie doceniając ciągłości, jak też różnorodności spojrzenia i metod naszej własnej nauki (Kutrzeba-Pojnarowa 1979: 72).

Planowana w bliskiej przyszłości publikacja macedońskich prac uczonego – jego „trobriandzkiej” próby holistycznego opisu wsi południowo-europejskiej, w którego centrum stoją żywi, konkretni ludzie – pociągnie za sobą konieczność przebudowania opowieści o historii naszej dyscypliny w Polsce i w Europie. Mam także nadzieję, że wprowadzi ostatecznie Józefa Obrębskiego do pierwszego szeregu antropologów europejskich. Nie tylko jako figurę historyczną, ale także żywą, która stale inspiruje i pobudza do antropologicznej aktywności i refleksji.

## BIBLIOGRAFIA

Bielenin-Lenczowska, K. (red.) (2015). *Anthropology of continuity and change. Macedonian Poreče 80 years after Józef Obrębski's work*. Warszawa: Instytut Sławistyki PAN.

Bielenin-Lenczowska, K., Engelking, A. (2015). Józef Obrębski's Poreče. An ethnographic revisit. W: K. Bielenin-Lenczowska (red.). *Anthropology of continuity and change. Macedonian Poreče 80 years after Jozef Obrebski's work*, s. 9-29. Warszawa: Instytut Sławistyki PAN.

---

<sup>40</sup> Jestem redaktorką naukową dzieł zebranych Józefa Obrębskiego. Pierwszy tom, zawierający prace dotyczące Polesia, ukazał się w 2007 roku (Obrębski 2007). Tom drugi, obecnie w przygotowaniu, zawiera prace dotyczące Macedonii. W projekcie są jeszcze dwa kolejne tomy. Wśród przedsięwzięć wprowadzających Obrębskiego *post mortem* do antropologicznego obiegu należy jeszcze wymienić macedońską edycję jego pism (Obrebski 2001a, 2001b, 2002) oraz amerykańskie opracowanie wykładów, które wygłosił w 1946 roku w Oxfordzie (Obrebski 1976).

- Engelking, A. (2004). Obrębski o Malinowskim. Z dziejów recepcji funkcjonalizmu w Polsce. *Studia Socjologiczne*, 173 (2), 17-34.
- Engelking, A. (2006). Józef Obrębski – etnolog i socjolog warszawski. *Sprawy Narodowościowe*, 29, 91-106.
- Engelking, A. (2007a). *Józef Obrębski (1905-1967)*. W: E. Fryś-Pietraszkowa, A. Spiss (red.). *Etnografowie i ludoznawcy polscy. Sylwetki, szkice biograficzne*. T. 2, s. 226-233. Wrocław-Kraków: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze.
- Engelking, A. (2007b). *Polesie Józefa Obrębskiego*. W: J. Obrębski. *Polesie. Studia etnosocjologiczne* (red. A. Engelking). T. 1, s. 9-32. Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Engelking, A. (2012). Kazimierz Moszyński i Józef Obrębski: nauczyciel i uczeń. *Lud*, 96, 139-156.
- Engelking, A. (2018). Krakowski projekt słowianoznawstwa zintegrowanego. Wizja, realizacje, kontynuacje. W: E. Drzewiecka, E. Wróblewska-Trochimiuk (red.). *Niekonwencjonalne historie instytucji slawistycznych*. Warszawa: Instytut Sławistyki PAN [w druku].
- Engelking, A. (2019). Uczony w konfrontacji z polityką państwa. Przypadek Józefa Obrębskiego, badacza Polesia w II Rzeczypospolitej. *Sprawy Narodowościowe* [w druku].
- Flis, M., Paluch, A. K. (red.) (1985). *Antropologia społeczna Bronisława Malinowskiego*. Warszawa: PWN.
- Georgievski, P. T. (2014). Karakteristike etnografskog istraživanja sela u Poreču tridesetih godina od polskog sociologa J. Obrembskog. W: D. Ćorđević (red.). *Biti sociolog sela. Spomenica Ćure Stefanovića*, s. 97-118. Novi Sad: Prometej.
- Kuper, A. (1987). *Między charyzmą i rutyną. Antropologia brytyjska 1922-1982* (przeł. K. Kaniowska). Łódź: Wydawnictwo Łódzkie.
- Kutrzeba-Pojnarowa, A. (1979). Wkład Józefa Obrębskiego w badanie procesów etnicznych. *Etnografia Polska*, 23 (2), 72-82.
- Lubaś, M. (2011). *Różnowiercy. Współistnienie międzyreligijne w zachodniomacedońskiej wsi. Studium z zakresu antropologii społeczno-kulturowej*. Kraków: Nomos.
- Lučeska, E., Dimoski, Z. (red.) (2013). *105 godini od ragianieto na Jozef Obrembski. 105 years from the birth of Józef Obrębski*. Prilep – Poznań: Instytut za Staroslovenska Kultura, Instytut Filologii Słowiańskiej UAM.
- Malinowski, B. (1938a). Prawo i zwyczaj (przeł. J. Obrębski). *Przegląd Socjologiczny*, 6 (1-2), 1-50.

- Malinowski, B. (1938b). Zwyczaj i zbrodnia w społeczności dzikich (przeł. J. Obrębski). *Przegląd Socjologiczny*, 6 (3-4), 307-380.
- Malinowski, B. (1986). Ogrody koralowe i ich magia. Studium metod uprawy ziemi oraz obrzędów towarzyszących rolnictwu na Wyspach Trobrianda (przeł. A. Bydłoń, B. Leś). W: B. Malinowski. *Dziela*. T. 4, 5. Warszawa: PWN.
- Obrębski, J. (1976). *The Changing Peasantry of Eastern Europe* (red. B., J. Halpern). Cambridge, Mass: Schenkman Publishing Company.
- Obrębski, J. (2001a). *Folklorni i etnografski materijali od Poreče* (red. T. Vražinovski). Vol 1. Skopje-Prilep: Institut za Staroslovenska Kultura, Matica Makedonska.
- Obrębski, J. (2001b). *Makedonski etnosocioloszki studii* (red. T. Vražinovski). Vol 2. Skopje-Prilep: Institut za Staroslovenska Kultura, Matica Makedonska.
- Obrębski, J. (2002). *Makedonski etnosocioloszki studii* (red. T. Vražinovski). Vol 3. Skopje-Prilep: Institut za Staroslovenska Kultura, Matica Makedonska.
- Obrębski, J. (1933). *Family Organisation Among Slavs as Reflected in the Custom of Couvade*. Typescript in archives of London School of Economics.
- Obrębski, J. (1934). Czarna Magja w Macedonii. *Kuryer Literacko-Naukowy. Dodatek do Ilustrowanego Kuryera Codziennego*, 111, 6-8.
- Obrębski, J. (1936). System religijny ludu macedońskiego. *Kuryer Literacko-Naukowy. Dodatek do Ilustrowanego Kuryera Codziennego*, 24, 13-14, 26, 11-12, 28, 11-13, 29, 11-12, 30, 13.
- Obrębski, J. (1972). Obrzędowa i społeczna struktura wsi macedońskiej (przeł. W. Kowalski). *Etnografia Polska*, 16 (1), 201-213.
- Obrębski, J. (2004). O metodzie funkcjonalnej Bronisława Malinowskiego, oprac. A. Engelking. *Studia Socjologiczne*, 173 (2), 35-63.
- Obrębski, J. (2005a). *Czarownictwo Porecza Macedońskiego*. W: J. Obrębski. *Dzisiejsi ludzie Polesia i inne eseje* (red. A. Engelking), s. 25-52. Warszawa: IFiS PAN.
- Obrębski, J. (2005b). Problem grup i zróżnicowań etnicznych w etnologii i jego socjologiczne ujęcie. W: J. Obrębski. *Dzisiejsi ludzie Polesia i inne eseje* (red. A. Engelking), s. 153-172. Warszawa: IFiS PAN.
- Obrębski, J. (2005c). Skandal we wsi. W: J. Obrębski. *Dzisiejsi ludzie Polesia i inne eseje* (red. A. Engelking), s. 53-70. Warszawa: IFiS PAN.
- Obrębski, J. (2005d). *Struktura społeczna i rytuał we wsi macedońskiej* (przeł. A. Engelking). W: J. Obrębski. *Dzisiejsi ludzie Polesia i inne eseje* (red. A. Engelking), s. 71-88. Warszawa: IFiS PAN.
- Obrębski, J. (2006). Social Structure and Ritual in a Macedonian Village. *Sprawy Narodowościowe*, 29, 286-295.



- Obrębski, J. (2007). *Polesie. Studia etnosocjologiczne* (red. A. Engelking). T. 1. Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Rękas, J. (2018). *Między słowami. Projektowanie folklorystyki konwersacyjnej na materiale celebracji Wodziec w Macedonii*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM.
- Rękas, J., Lučeska, E. (2015). *Wodzicka narracja Józefa Obrębskiego i zarys projektu jej współczesnej aktualizacji*. W: V. Petreska, J. Rękas (red.). *Bałkański folklor jako kod interkulturowy*, s. 25-41. Skopje–Poznań: Instytut Folkloru im. Marka Cepenkova, Instytut Filologii Słowiańskiej UAM.
- Risteski, L. S. (2011). Josef Obrebski's Anthropological Research on Macedonia. *Etnoantropološki problemi*, 6 (4), 837-858.
- Spencer, J. (2008). *Chłopi*. W: A. Barnard, J. Spencer (red.). *Encyklopedia antropologii społeczno-kulturowej*, s. 155-157. Warszawa: Oficyna Wydawnicza Volumen.
- Veselinovski, A. (2002). Moite sekavanja na J. Obrebski i negovata supruga Tamara. W: T. Vražinovski (red.) *70 godini od istraživanja na Jozef Obrebski vo Makedonija*. Medžunaroden naučen sobir, Samokov, 14-16 septemvri 2001, s. 227-231. Prilep: Institut za Staroslovenska Kultura.
- Vražinovski, T. (red.) (2002). *70 godini od istraživanja na Jozef Obrebski vo Makedonija*. Medžunaroden naučen sobir, Samokov, 14-16 septemvri 2001. Prilep: Institut za Staroslovenska Kultura.
- Vražinovski, T., Engelking, A., Halpern, J. M. (red.) (2003). *Jozef Obrebski, Poreče 1932-1933. Jozef Obrebski, Macedonian Porech 1932-1933*. Prilep-Skopje: Institut za Staroslovenska Kultura, Matica Makedonska.
- Vražinovski, T., Karadžoski, V., Jovanovska-Rizoska, S. (red.) (2006). *Jozef Obrebski – značeaen istražuvač na narodnata kultura na Makedoncite*. Skopje: Matica Makedonska.
- Weintraub, W. (1994). *O współczesnych i o sobie. Wspomnienia, sylwetki, szkice literackie* (red. S. Barańczak). Kraków: Znak.

## ARCHIWALIA

IEiAKUJ: Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Jagiellońskiego w Krakowie, spuścizna Kazimierza Moszyńskiego.

LSE: London School of Economics and Political Science w Londynie, korespondencja Bronisława Malinowskiego.

OC: „Obrebski Collection”, University of Massachusetts, Amherst, USA, spuścizna Józefa Obrębskiego, w tym niepublikowane prace i materiały: *Czarna magia w Macedonii*, *Czarownictwo Porecza Macedońskiego*, *Giauirowie Macedonii. Opis magii i religii pasterzy z Porecza na tle zbiorowego życia ich wsi*, *Skandal we wsi*, *Social Structure and Ritual in a Macedonian Village*.

**Grażyna Ewa Karpińska**

Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej

Uniwersytet Łódzki

grazyna.karpinska@uni.lodz.pl

**Inga B. Kuźma**

Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej

Uniwersytet Łódzki

inga.kuzma@uni.lodz.pl

**ZAŁOŻENIA METODOLOGICZNE ETNOGRAFII  
BRONISŁAWY KOPCZYŃSKIEJ-JAWORSKIEJ:  
OD BADAŃ WSI DO ANTROPOLOGII MIASTA****Bronisława Kopczyńska-Jaworska's methodological assumptions in ethnography: from researching the village to the anthropology of the city**

**Streszczenie:** W artykule omawiamy metodologię badań etnograficznych Bronisławy Kopczyńskiej-Jaworskiej, uczonej należącej do grona najwybitniejszych polskich i środkowoeuropejskich przedstawicieli powojennej etnografii. Opisujemy badania, jakie prowadziła Kopczyńska-Jaworska na wsi i w mieście, przedstawiamy paradygmat teoretyczny i metodyczny, w ramach którego uprawiała etnografię. Charakteryzujemy również tzw. łódzką szkołę etnograficzną, której była reprezentantką.

**Słowa kluczowe:** etnografia, etnologia, orientacja socjologiczno-historyczna, metoda integralna, łódzka szkoła etnograficzna, Bronisława Kopczyńska-Jaworska

**Abstract:** In the article, we discuss the methodology of ethnographic research as propounded by Bronisława Kopczyńska-Jaworska, a scholar who belonged to the most outstanding Polish, and in fact Central-European representatives of post-war ethnography. We describe research conducted by Kopczyńska-Jaworska in rural and urban settings, and presents the theoretical and methodical paradigm within which she practised ethnography.

In addition, we describe the distinguishing features of the so-called Łódź school of ethnography, of which she was a representative.

**Keywords:** ethnography, ethnology, socio-historical orientation, the integral method, the Łódź school of ethnography, Bronisława Kopczyńska-Jaworska

## Etnografka i uczona

Bronisława Kopczyńska-Jaworska jest z ważną i rozpoznawalną postacią w historii etnologii polskiej, należy do grona najwybitniejszych polskich i środkowoeuropejskich przedstawicieli powojennej etnografii. „Ja jestem etnografem” – podkreślała przy każdej okazji, mimo że sposób uprawiania przez nią dyscypliny daleki był od tradycyjnej etnografii ludoznawczej, natomiast skłaniał się ku coraz głębszej refleksji teoretycznej, wykorzystującej interdyscyplinarne inspiracje i koncepcje etnologiczne.

Urodzona w Poznaniu, spędziła w nim pierwsze siedem lat, od 1931 roku mieszkała z rodzicami w Łodzi. W lutym 1940 roku rodzina Kopczyńskich uciekła z Łodzi do Warszawy i pozostała tam do końca wojny. W Warszawie Bronisława Kopczyńska chodziła na tajne komplety, zdała maturę i zapisała się na bibliotekoznawstwo na Wolnej Wszechnicy Polskiej. Konspiracyjna edukacja wyzwoiliła w niej pasję nauki i zainteresowanie etnografią. Jako studentka bibliotekarstwa oświatowego na Wolnej Wszechnicy uczęszczała na wykłady z etnografii. Prowadziła je doktor Kazimiera Zawistowicz, która „z szybkością karabinu maszynowego (...) opowiadała o różnicach kulturowych, jakie są między ludźmi” – wspominała w wywiadzie biograficznym w 2000 roku (Kopczyńska-Jaworska, wywiad<sup>1</sup>). Obie panie ponownie spotkały się w 1945 roku w Łodzi, na formowanym w mieście Uniwersytecie Łódzkim: wiosną Bronisława Kopczyńska słuchała wykładów z etnografii Zawistowicz-Adamskiej, a jesienią zapisała się na etnografię<sup>2</sup>. „I z nią (etnografią) się związałam na całe życie. Dziś, jak z perspektywy lat na to patrzę, to oszołomienie mnie czasem ogarnia” – powiedziała (Kopczyńska-Jaworska, wywiad). Już w czerwcu 1946 roku zostaje na etnografii zastępczynią asystenta, od 1956 roku pracuje jako adiunkt, zaś od 1967 roku jako docent. Pod kierunkiem Zawistowicz-Adamskiej na UŁ uzyskuje kolejne tytuły i stopnie naukowe: tytuł magistra filozofii w zakresie etnografii z etnologią (1948)<sup>3</sup>,

---

<sup>1</sup> Wywiad biograficzny przeprowadzony z B. Kopczyńską-Jaworską przez Agatę Zysiak w 2010 r. do projektu „Łódź Akademicka”, nagranie znajduje się w Archiwum Stowarzyszenia Topografie oraz w Katedrze Socjologii Kultury UŁ.

<sup>2</sup> Wiosną 1945 r., po powrocie do Łodzi, zapisała się na bibliotekoznawstwo, z którego zrezygnowała za namową Jadwigi Świątkowskiej, asystentki K. Zawistowicz-Adamskiej.

<sup>3</sup> Na podstawie pracy *Gospodarka pasterska w Beskidzie Śląskim*, promotor prof. dr K. Zawistowicz-Adamska, 1948, praca dostępna w Etnograficznym Archiwum im. B. Kopczyńskiej-Jaworskiej, Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej UŁ.

stopień doktora nauk humanistycznych (1959)<sup>4</sup>, stopień doktora habilitowanego (1967)<sup>5</sup>. Profesorem nadzwyczajnym zostaje w 1980 roku, profesorem zwyczajnym zaś w 1990 roku.

### **Autorytety naukowe**

Mistrzem, autorytetem naukowym i osobą bardzo bliską dla Bronisławy Kopczyńskiej-Jaworskiej była Kazimiera Zawistowicz-Adamska, od której przejęła wiele poglądów na sposób i kierunek uprawiania nauki, dlatego pisząc o Kopczyńskiej-Jaworskiej i jej modelu zajmowania się etnografią, nie można pominąć praktyki naukowej Zawistowicz-Adamskiej, jak również tła epoki i prądów myślowych, w jakich przyszło badaczkom działać.

Bronisława Kopczyńska-Jaworska terminowała u Kazimierzy Zawistowicz-Adamskiej, uznawanej za twórczynię tzw. łódzkiej szkoły etnograficznej. Szkoła ta uformowała się w latach 50. XX wieku, czyli w czasie przebudowy metodologicznej powojennej etnografii, lecz przed zmianą antropologicznego paradygmatu określającego powszechny dziś status poznawczy antropologii. To ostatnie zdanie jest bardzo ważne, każe bowiem zwrócić baczną uwagę na przynależność badacza do określonej tradycji intelektualnej, implikującej „wspólnotę poglądów, metod i sposobów wyjaśniania, a więc swego rodzaju paradygmatu badawczego ukształtowanego przez określonego mistrza lub grupę mistrzów i jego uczniów” (Buchowski 1995: 39). Etnografię uprawianą przez Kazimierę Zawistowicz-Adamską i jej uczniów wyróżniały: praca zespołowa w obrębie jednego tematu lub problemu badawczego, nacisk kładziony na badania terenowe, które prowadzono w pojedynczych wsiach lub społecznościach lokalnych, wydobywając określony aspekt społeczny czy kulturowy, a ponadto współdziałanie etnografii z naukami pokrewnymi i korzystanie z ich doświadczeń.

Naukowa twórczość Kopczyńskiej-Jaworskiej została również ukształtowana poprzez klimat powojennej Łodzi, przyjaźnie z socjologami i pedagogami oraz kontakty i współpracę z uczonymi wyty-

---

<sup>4</sup> Rozprawa doktorska *Pasterstwo i szalaństwo w Tatrach Polskich*, promotor prof. dr K. Zawistowicz-Adamska, 1959, praca dostępna w Etnograficznym Archiwum im. B. Kopczyńskiej-Jaworskiej, Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej UŁ.

<sup>5</sup> Podstawą wszczęcia przewodu była książka *Stosunki gospodarczo-społeczne w tradycyjnej kulturze Karpat Północnych* (1967).

czającymi nowe sposoby myślenia w naukach społecznych: Janem Szczyńskim, Antoniną Kłoskowską, Janem Lutyńskim. Chodziła na wykłady Józefa Obrębskiego, Stanisława Ossowskiego, Konrada Jazdzewskiego, Zdzisława Stiebera, na seminarium prowadzone przez Józefa Chałasińskiego, na którym „zabierały głos takie »gwiazdy« jak Leszek Kołakowski, Kuba Litwin, Andrzej Miller, Marian Przełęcki, Klemens Szaniawski, Antonina (Tola) Kłoskowska czy Janek Lutyński (...), Stefan Szostkiewicz” (Kopczyńska-Jaworska 2000: 49).

### **Na wsi i w mieście: etnograficzne badania terenowe**

Jej pierwsze badania etnograficzne dotyczyły pasterstwa górskiego i były prowadzone w ramach zespołowych badań Katedry Etnografii nad pomocą wzajemną i formami współdziałania gospodarczego. Z czasem przetrwały się w fascynację górami połączoną z wieloletnim studiowaniem kultury i historii Karpat: Kopczyńska-Jaworska opracowała monografię etnograficzną pasterstwa w Beskidzie Śląskim, dokonała analizy gospodarki pasterskiej i jej wpływu na życie wsi w Tatrach i na Podhalu, w Górcach i na Żywiecczyźnie, prowadziła badania porównawcze gospodarki górskiej w Czechosłowacji, Rumunii, Bułgarii, Jugosławii, na Węgrzech i we Francji. Profesor tak wspominała ten okres:

Ja nieuleczalnie zajmowałam się pasterstwem w ramach tych badań nad pomocą społeczną i współdziałaniem. Cały nasz zespół seminaryjny, a seminarium było duże, dlatego że na etnografię jako na przedmiot poboczny chodzili pedagodzy społeczni, chodzili historycy sztuki, geografowie, później socjologowie też chodzili itd., i była spora grupa, dwadzieścia parę osób. Myśmy się podzielili na trzy zespoły. (...) ja byłam w zespole, który badał zespołowy wypas zwierząt w górach. Ponieważ bardzo lubiłam chodzić po górach, to chętnie zgłosiłam się do grupy, która badała w górach. Już (...) w czterdziestym szóstym roku prowadziliśmy badania na Śląsku Cieszyńskim, inna grupa badała maszoperie na Kaszubach, koledzy ze środkowej Polski zbiorowy wypas bydła na rozmaitych pastwiskach nad Pilicą, Wartą. Takie były grupy. W ciągu roku referowaliśmy wyniki naszych badań, dyskutowaliśmy, pani profesor wpisała to w tę swoją pracę o pomocy wzajemnej i współdziałaniu. (...) Po doktoracie koniecznie chciałam robić coś innego i wtedy pani profesor mnie pohamowała i powiedziała, że mam tyle wiadomości na temat tych gór, tyle badań zrobiłam i byłam na

stypendium przez parę miesięcy w Czechosłowacji, potem w Rumunii, na Węgrzech, że szkoda jest, żeby te wiadomości przepadły. I w pewnym sensie zmusiła mnie do pisania dalej i habilitowałam się z tego, z gospodarki górskiej, z takiej jej tradycyjnej formy. (...) W każdym razie to była właściwie, jak teraz moi uczniowie ładnie to określają, była to antropologia ekonomiczna. To było społeczno-gospodarcze uwarunkowanie tradycyjnych form zachowań, wyobrażeń i organizacji (Kopczyńska-Jaworska, wywiad).

W latach 60. XX wieku etnografowie łódzcy, a wśród nich Kopczyńska-Jaworska, na zlecenie Komitetu Badań Rejonów Uprzemysławianych PAN prowadzili badania nad przemianami kultury ludowej pod wpływem postępującej industrializacji i urbanizacji, najpierw we wsiach Bełchatowskiego Okręgu Przemysłowego, później w okolicach Włocławka na Kujawach. Wiele dekad później Kopczyńska-Jaworska nazwie ten okres swego naukowego życia „krótkim »interludium«” między badaniami w Karpatach a badaniami w Łodzi (Kopczyńska-Jaworska 2000: 57). Wybór okręgu bełchatowskiego był spowodowany planowanym uruchomieniem odkrywkowej kopalni węgla brunatnego oraz elektrowni. Prace badawcze realizowane były na dwóch płaszczyznach: jako jednodniowe badania inwentaryzujące zastaną kulturę ludową w jak największej liczbie wsi położonych na złożu węglowym, względnie w miejscowościach wytypowanych do likwidacji pod budowę elektrowni, oraz jako badania stacjonarne w wybranych wsiach, rejestrujące stan posiadania i zmiany zachodzące w kulturze poszczególnych wsi (Mulkiwicz-Goldbergowa 1964). Badania na Kujawach prowadzono w wybranych czterech wsiach leżących w różnej odległości od Włocławka i w różnym stopniu stanowiących zaplecze siły roboczej dla tego miasta. Badania miały na celu ustalenie stosunku do ziemi mieszkańców wsi leżących w obszarze przeznaczonym do uprzemysłowienia i znajdującym się w ogólnopolskich planach inwestycyjnych. Zbierano informacje o współcześnie istniejącej sytuacji oraz o tym, jak ona się zmieniła od czasów międzywojennych. Zjawiska ujmowano w przedstawieniu historyczno-typologicznym, czyli takim, w którym pokazuje się tylko te procesy i prawidłowości historyczne, które według badaczy zaważyły na współczesnym charakterze wiejskich społeczności lokalnych i postawach ludności (Kopczyńska-Jaworska 1974).

W tym samym czasie Bronisława Kopczyńska-Jaworska przyjęła zaproszenie profesora Witolda Dynowskiego do kilkuosobowego zespołu badającego skolektywizowane wsie w północno-zachodniej Bułgarii,



w słabo uprzemysłowionym okręgu widyńskim. Przedmiotem szczególnego zainteresowania badaczy stały się przeobrażenia życia rodzinnego i całej społeczności lokalnej wsi Gramada, w której przed wojną podstawą działania w zakresie czynności produkcyjnych i wymiany świadczeń była grupa rodzinno-rodowa i sąsiedzka, po wojnie zaś życie jej mieszkańców organizowała kooperatywa (Nizińska 1968). O tych badaniach tak opowiadała Kopczyńska-Jaworska:

(...) brałam udział w takich badaniach w Bułgarii, gdzieśmy badali wieś skolektywizowaną. Tam taki krok zrobili ogromny, bo przecież przeszli od stanu prawie wspólnoty pierwotnej do wsi skolektywizowanej. Rozmawiałam jeszcze z ludźmi, którzy żyli w zadrudze, wielkiej rodzinie parupokoleniowej, prowadzącej wspólne gospodarstwo (...). Niestety, te nasze badania bułgarskie, to myśmy cztery czy pięć lat je robili, rokrocznie po sześć tygodni tam siedzieliśmy. Niestety, nie doczekały się publikacji, myśmy zrobili opracowania, wszystko zostało sfotografowane i narysowane, mnóstwo, mnóstwo informacji zostało zebrane. Umowa była taka, że najpierw Bułgarska Akademia Nauki to publikuje. A oni siedli nad tym i im się to nie podobało ideologicznie. I leży to w archiwum w Sofii do dziś (Kopczyńska-Jaworska, wywiad).

Udział w pracach zespołowych łódzkich etnografów oraz samodzielne badania karpackie sprowokowały Kopczyńską-Jaworską do napisania podręcznika *Metodyka etnograficznych badań terenowych*, w którym dzieli się doświadczeniami z własnej pracy terenowej (Kopczyńska-Jaworska 1971). To pierwszy, i jak dotąd jedyny, podręcznik badań etnograficznych, który został napisany przez polskiego etnografa. Na jego kształt wpłynęły organizowane przez W. Dynowskiego i ośrodek warszawski Międzyuczelniane Obozy Etnograficzne, swoiste forum konfrontacji programów dydaktycznych, metod badawczych i sposobów interpretacji etnologicznej.

W 1975 roku, już jako dojrzała badaczka-etnografka, zmieniła teren badań ze wsi na miasto. Przytaczamy kolejny fragment jej wspomnień:

Od dłuższego czasu w naszej Katedrze były prowadzone zainicjowane jeszcze przez profesor Zawistowicz badania na terenie miasta Łodzi, nad kulturą miejsko-robotniczą. Ja miałam wielką ochotę się do tego przyłączyć wcześniej, tylko pani profesor mi wytłumaczyła, bym skończyła te badania w górach. Jak już zrobiłam habilitację, uwolniłam się wtedy od badań karpackich, pani profesor

przeszła na emeryturę, ja samodzielnie już wtedy pracowałam na uniwersytecie, no to zaczęłam zmierzać do organizacji większych badań nad kulturą robotniczą. Te badania myśmy zorganizowali, odpowiednie granty żeśmy dostali na to, szereg publikacji powstało, praca doktorska i habilitacyjna pani profesor Karpińskiej powstała właśnie w tym zespole. I pani Karpińska przejęła po mnie ten dział, tych badań miejskich po mnie (Kopczyńska-Jaworska, wywiad).

Należała do pierwszych powojennych etnografek i etnografów polskich inicjujących w rodzimych badaniach refleksję nad miastem – obszarem zjawisk, które dotąd w tradycyjnej etnografii nie były dostrzegane. Sprawiała, że w Polsce zaczęła rozwijać się antropologia miasta, uczyniła ze społeczności miejskiej i kultury miejskiej nowe przestrzenie zainteresowań badaczy, skoncentrowanych dotychczas na społecznościach wiejskich i kulturze ludowej. Przedmiotem jej analiz stała się historia i kultura Łodzi, miasta, które dobrze знаła, z którym związana była korzeniami rodzinnymi od lat dwudziestych XIX wieku<sup>6</sup>. Zaczynem badań łódzkich był wywiad z dziewięćdziesięcioczeroletnią wówczas babką, Bronisławą Kopczyńską, który przeprowadziła w latach 60. XX wieku (Kopczyńska-Jaworska 2000: 58, przypis 29).

### **Zbliżenie socjologii z etnografią: metoda integralna**

Po wojnie naukowe ośrodki etnograficzne w Polsce nawiązywały do metodologii i problematyki badań charakterystycznych dla okresu przedwojennego. Poza obrębem zainteresowań badaczy pozostawała „aktualna, pełna rzeczywistość społeczno-kulturowa”, poza zasięgiem badawczym był „człowiek w jego zbiorowych zachowaniach wyznaczonych określonymi wartościami i wzorami kulturowymi” (Burszta 1976: 44). W połowie lat 50. XX wieku zaczął dominować w polskiej nauce nurt nazwany przez Krzysztofa Piątkowskiego historycznym socjologizmem (Piątkowski 1985: 43), którego orędownikiem był Kazimierz Dobrowolski. Józef Burszta uważał, że orientacje socjologiczne nie tylko ułatwiły przejęcie przez etnografię niektórych założeń socjologii, lecz również zbliżyły etnografię do antropologii (Burszta 1976: 48). Charakteryzował ówczesną

---

<sup>6</sup> Zob. fragmenty historii rodziny Kopczyńskich spisane przez Kopczyńską-Jaworską, zamieszczone w książce *Łódź i inne miasta* (Kopczyńska-Jaworska 1999: 135-152).

etnografię jako naukę historyczną, badającą kulturę ludu pracującego, jej kształtowanie się i przeobrażenia. Przy wyznaczaniu jej współczesnych teoretycznych i metodologicznych podstaw widziano dwa podstawowe zadania: rekonstruowanie minionych procesów kulturowych oraz badanie współczesnej, żywej rzeczywistości kulturowej (w sensie badań małych społeczności i ich kultury). To ostatnie określano jako podstawową domenę etnografii (Burszta 1969: 43).

Ówczesni etnografowie, do których należała Bronisława Kopczyńska-Jaworska, realizowali zadania wyznaczone w ramach socjologii przez kierunek metodologiczny zwany integralnym, wypracowany przez Kazimierza Dobrowolskiego i jego szkołę, co pozwala zaliczyć ich do kręgu uczonych reprezentujących podejście historyczne (rekonstrukcja zjawisk społecznych i kulturowych) i podejście socjologizujące (analiza faktu społecznego i kulturowego).

Kazimierz Dobrowolski wysuwał żądanie objęcia badaniami etnograficznymi zmieniającej się współcześnie rzeczywistości kulturowej wsi, a także kształtującej się i rekonstruowanej dla czasów wcześniejszych kulturę wywodzących się ze wsi robotników. Rozpatrywał kulturę jako integralną, niepodzielną całość wewnętrznie powiązanych wytworów zobiektywizowanych i działań im towarzyszących, przejmowanych i przekazywanych przez określone środowiska z pokolenia na pokolenie. Uważał, że nie można badać wycinka kultury inaczej niż w systemie relacji do szerszej całości (rozumianej synchronicznie), jak również do kontekstów historycznego i współczesnego (Dobrowolski 1972). Propozował integralne badanie jak największej grupy powiązanych elementów kultury w obrębie niewielkiej społeczności charakteryzującej się stałością osadnictwa, w czasie możliwie najdłuższym, zwracając uwagę na aspekty genetyczne i rozwojowe (zob. Kopczyńska-Jaworska 1981: 95; Kopczyńska-Jaworska 1969: 9). Wydłużenie czasu odbywało się kosztem zmniejszenia przestrzennych rozmiarów układu elementów, przy jednoczesnym zintensyfikowaniu badań nad ich wewnętrznymi powiązaniem (Sokolewicz 1978: 54). Metoda integralna wymagała wykorzystania różnych typów źródeł, wiedzy historycznej, geograficznej i socjologicznej. Na przykład – podkreślała Kopczyńska-Jaworska – niezwykle pożądane w przypadku konstruowania obrazu rozwoju gospodarki górskiej było przygotowanie w zakresie historii gospodarczej i geografii, zaś przy badaniu kultury robotników dużego miasta – historii i socjologii (Kopczyńska-Jaworska 1981: 96).

Przedstawiając historię swej drogi naukowej zauważyła, że „Dzięki Kazimierzowi Dobrowolskiemu, który w swej metodzie integralnej usiłował połączyć historyzm z funkcjonalizmem, udało się nam przetrwać najcięższe czasy »realnego marksizmu«, jak sądzę z pewnym pożytkiem dla dyscypliny” (Kopczyńska-Jaworska 2000: 59). Należy też zwrócić uwagę na inną korzyść, jaką przyniosło zbliżenie socjologii z etnografią. Pozwoliło polskim etnografom, odciętych wtedy od zachodnich ośrodków akademickich oraz głównych nurtów europejskiej etnologii współczesności i doświadczeń badawczych anglosaskiej antropologii społecznej i kulturowej, poszerzyć spektrum zainteresowań o środowiska miejskie. Wypracowane przez Dobrowolskiego postępowanie badawcze Kopczyńska-Jaworska przetransponuje później (koniec lat 70. XX wieku) na swoje „odkrywanie miasta”, na tematykę podjętych badań w mieście, na sposób jego badania i opisu. Rozszerzy wtedy ogólne pojęcia etnologii i metody badań etnograficznych na teren miasta i będzie uprawiać taką antropologię miasta, którą Ulf Hannerz (2006: 20) określił jako integralną część ogólnego, porównawczego spojrzenia na społeczeństwo ludzkie.

Badacze sytuujący się w kręgu orientacji historyczno-socjologicznej zakres i dziedzinę etnografii wyznaczali wedle określonego rozumienia kultury. Kopczyńska-Jaworska pojmuje ją jako empirycznie ustrukturyzowaną i funkcjonalną całość: „zespół pojęć, zachowań i przedmiotów służących do zaspokajania ludzkich potrzeb”, z czym wiąże się nierozłącznie jej społeczna funkcja, która się różnicuje zależnie od zmiennych historycznie warunków egzystencji. Formy tych procesów, funkcjonujące w ramach określonych struktur, tworzą systemy kulturowe, które można poddać analizie porównawczej. Celem analizy jest chęć każdorazowego zrozumienia sensu obserwowanych zjawisk w ramach całości kultury badanej i innych kultur (Kopczyńska-Jaworska 1968: 24).

Główny nurt badawczy tak rozumianej kultury postuluje funkcjonalną i strukturalną łączność opisywanych zjawisk z ich kulturowym czy społecznym kontekstem, uwzględnienie tła historyczno-gospodarczego i zachodzących współcześnie wyobrażeń. Z tak szerokiej perspektywy zespół Zawistowicz-Adamskiej prowadził badania stosunków społecznych na wsi, a w ich ramach Kopczyńska-Jaworska badała stosunki gospodarczo-społeczne wsi górskich w Karpatach, ich odrębności kulturowe i uwarunkowania uzależnione od warunków fizjograficznych, procesów historycznych, lokalnych i regionalnych tradycji (Kopczyńska-Jaworska 1969).

Podczas prowadzonych w mieście badań w latach 1976-1986 nadal przyjmowała szeroką, antropologiczną definicję kultury, obejmującą „działania przebiegające według społecznie przyjętych wzorów, realizowanych we wszystkich dziedzinach życia ludzkiego oraz wytwory i przedmioty będące efektem tych działań”, a w ich obrębie wyróżniła za Antoniną Kłoskowską trzy aspekty, które muszą być uwzględnione w pełnej analizie kultury: aparat internalizacji kultury, aspekt normatywno-aksjologiczny, przedmiotowy aspekt kultury (Kopczyńska-Jaworska 1985: 67). Nacisk kładła na badanie zjawisk społeczno-kulturowych, czyli na „zachowania ludzkie”, i z tej perspektywy przyglądała się wytworom materialnym jako swoistym rekwizytom „służącym do zaspokajania potrzeb”.

### **Badanie zmiany kulturowej**

Kazimiera Zawistowicz-Adamska, podsumowując w 1967 roku osiągnięcia badań etnograficznych, podkreślała ich koncentrację wokół problemów zmiany kulturowej „rozpatrywanej w różnych skojarzeniach, w różnych społecznościach i w różnym uwarunkowaniu”, przez pryzmat której spoglądano na współczesną rzeczywistość kulturową. Wskazywała wtedy także na to, że zerwano z „kolekcjonerstwem” etnograficznym, czyli „z metodą poszukiwań terenowych, polegającą li tylko (podkreśl. G.E.K., I.B.K.) na rejestrowaniu faktów kulturowych (zwłaszcza tzw. tradycyjnych i przeżytkowych), na inwentaryzacji takich lub innych wytworów zlokalizowanych w czasie i przestrzeni” (Zawistowicz-Adamska 1968: 5, 11). Zaznaczała również, że etnograficzne badania terenowe, oprócz rejestrowania tradycyjnego stanu kultury ludowej na określonym obszarze, powinny też przybierać formę pogłębionych badań problemowych prowadzonych przez kilka lat w oparciu o te same wytyczne, by uchwycić proces przemian (Zawistowicz-Adamska 1964: 199). Bronisława Kopczyńska-Jaworska rozwija tę myśl i pisze:

W całościowym i dynamicznym ujmowaniu rzeczywistości kulturowej otwierają się przed naszą dyscypliną nowe zakresy zainteresowań i nowe perspektywy badawcze. Zamiast badania przypadkowych nieraz zestawów elementów kulturowych – badanie funkcjonowania całości strukturalnych. Zamiast badania statycznych zjawisk – badanie dynamizmu przemian kulturowych (podkreśl. G.E.K., I.B.K.) (Kopczyńska-Jaworska 1968: 24-25).

Podkreśla, że badania etnograficzne z jednej strony prowadzą do rejestrowania określonych zjawisk w czasie i przestrzeni, z drugiej zaś zmierzają do szukania ogólnych praw i zależności rozwoju kulturowego, do „zbudowania ogólnej typologii będącej przyczynkiem do ogólnej teorii kultury”. W tym drugim przypadku w procesie badawczym powinno się odnosić określone zjawisko do szerszego kontekstu – bądź do całości rozwoju danego społeczeństwa lub badanej formy życia, bądź do równoległe występujących form życia u innych ludów. Tę procedurę opisuje przy okazji podsumowania wyników badań karpackich:

Wychodzimy (...) z założenia, że społeczeństwo i jego kultura stanowią układ stosunków (zwany niekiedy system) będący określoną całością. Układ elementów powiązany jest zasadą organizacji, które umożliwiają funkcjonowanie całości strukturalnej. Ponadto społeczeństwa i ich kultury znajdują się w stałym rozwoju, który przebiega jednak, przynajmniej jeśli chodzi o jego ogólny charakter, w sposób prawidłowy. Rozwój każdego konkretnego społeczeństwa w szczegółach przebiega odmiennie, możliwe jest jednak wydobywanie praw ogólnych dzięki porównywaniu różnorodnych przebiegów określonych »ciągów historycznych«. Stąd też w badaniach osobliwości poszczególnych kultur można dążyć do wykrycia czynników różnicujących lub można zmierzać do wykrycia podstawowych typów struktur. W odniesieniu do interesującego nas problemu przyczyn współwystępowania określonych zjawisk, tego rodzaju założenia nakładają na badacza obowiązek ustalenia w pierwszym rzędzie funkcji, jaką gospodarka pasterska spełnia w stosunku do całego systemu gospodarki górskiej czy nizinnej, oraz szerszego kontekstu kultury” (Kopczyńska-Jaworska 1981: 91).

Takim założeniom badawczym nie może już zatem odpowiadać formalny podział kultury na trzy działy: materialną, duchową i społeczną, który dawał statyczny obraz etnograficzny i był zaprzeczeniem całościowego pojmowania kultury określonej społeczności.

Ostatecznym celem analizy jest chęć każdorazowego zrozumienia sensu obserwowanych zjawisk w ramach całości kultury badanej i innych kultur. (...) w dążeniu do całościowego pojmowania kultury badanych społeczności, etnograf obserwując zastaną rzeczywistość interesuje się w równym stopniu dawnymi, co współczesnymi formami, zaś w centrum uwagi stawia ich współwystępowanie, a także ustosunkowanie się do nich badanej grupy ludzkiej (Kopczyńska-Jaworska 1968: 24).

Tak sformułowaną podstawę ówczesnej myśli etnograficznej, skierowaną na badanie zmiany kulturowej, zerwanie z „kolekcjonerstwem” etnograficznym, wrażliwość na różnicowanie kulturowe wynikające z uwarunkowań społecznych i ze skrzyżowania dawnych i nowych elementów oraz dążenie do szerokiego, holistycznego ogarniania problemów, przeniesie Kopczyńska-Jaworska w nowy teren badawczy, jakim stało się dla niej miasto. Zgodzi się ze stanowiskiem Leonarda Plotnicova, że jednym z głównych problemów teoretycznych antropologii, również antropologii miasta, powinno być zrozumienie procesu tworzenia się środowisk ludzkich i adaptacji do nich, i dlatego antropolog miasta powinien zająć się śledzeniem ciągłości i zmiany, porównywaniem i badaniem ewolucji zjawisk (Plotnicov 1973).

### **Badania w środowisku robotniczym Łodzi**

Antropolog zachodni – zwłaszcza w USA – tkwiący „korzeniami w o wiele bardziej homogenicznym społeczeństwie”, interesował się w mieście etnicznymi enklawami i gettami. Hannerz zauważa, że dzielnice etniczne istniejące w przestrzeni miast są bardzo zbliżone do tradycyjnego miejsca antropologicznych badań terenowych (Hannerz 2006: 15), zaś Herbert Gans, charakteryzując typowy układ stosunków sąsiedzkich w amerykańskich suburbiach podkreśla, że odbiegają one znacznie od wielkomiejskiego wzoru życia i nazywa je „miejskimi wioskami” (Gans 1972: 48-49). W miastach polskich, w których, podobnie jak w innych krajach Europy Środkowej po drugiej wojnie światowej, napływ ludności obcej etnicznie był zjawiskiem marginalnym, to stare dzielnice i osiedla robotnicze i górnicze przypominały „miejskie wioski”. Były zamkniętymi całościami urbanistyczno-architektonicznymi, co sprzyjało koncentracji życia wewnątrz nich i pozwalało badaczom wskazywać różnice w sposobach życia pomiędzy taką dzielnicą czy osiedlem a resztą miasta; stanowiły też swoiste całości społeczne o wysokim stopniu zdomowienia w przestrzeni, co powszechnie uważało się za składnik tożsamości kulturowej tych społeczności. Kulturowanie tradycji zawodowych, silne związki rodzinno-sąsiedzkie, niska mobilność – wszystko to przez dziesiątki lat sprzyjało odrębności kulturowej robotników. Właśnie te cechy skłoniły Kopczyńską-Jaworską do badań nad środowiskami robotniczymi mieszkającymi w pociągającej swą specyfiką i odrębnością Łodzi.

Większość robotników w Polsce pochodziła ze wsi, przeto ich kultura mogła być w różnym stopniu powiązana z kulturą chłopską. Etnografowie rozszerzyli zatem pojmowanie kultury ludowej na kulturę robotniczą. Anna Kuczyńska trafnie zwraca uwagę, że w Polsce w latach pięćdziesiątych i sześćdziesiątych badania nad „nosicielami kultury ludowej” – chłopami, masowo migrującymi do rozwijających się miast i szukającymi pracy w fabrykach – miały podtekst ideologiczny, oraz że w owym okresie robotnik był „ludowy» ideologicznie; jego »ludowość«, w terminach antropologicznych bezspornie »genetyczna«, w przestrzeni miasta stała się przedmiotem dociekań, pytań, wątpliwości, a w końcu jedną z inspiracji redefinicji pojęcia ludowości” (Kuczyńska 2008: 255).

Łódzcy etnografowie już w latach 50. i 60. XX wieku, a więc zanim Kopczyńska-Jaworska rozpoczęła badania w Łodzi, zainspirowani wystąpieniem Dobrowolskiego (1958: 76), który poszerzył definicję przedmiotu badań etnografii o kulturę robotniczą, i osiągnięciami badawczymi ośrodka krakowskiego, tropili elementy kultury ludowej w kulturze robotników mieszkających w mieście. Wątek ten będzie zresztą obecny w badaniach polskich etnologów miasta aż do lat 90. XX wieku, a w przypadku badań prowadzonych przez Kopczyńską-Jaworską i jej zespół stanie się elementem koniecznym do odpowiedzi na pytanie „o swoistość kultury robotniczej, trwałość i odrębność wzorów” (Kopczyńska-Jaworska 1989: 51). Etnografowie łódzcy posługiwali się modelem idealnym kultury chłopskiej, jednym z możliwych przypadków kultury tradycyjnej, i porównywali go z modelem kultury robotników, by następnie postawić pytanie o „rozmiary i mechanizm przekazu i przekształcania wzorów pochodzących z kultury chłopskiej oraz pytanie, do jakiego stopnia polska kultura robotnicza była kulturą zruralizowaną” (Kopczyńska-Jaworska 1989: 52).

Bronisława Kopczyńska-Jaworska prowadziła intensywne empiryczne badania nad środowiskami miejskimi i opisywała ich kulturową rzeczywistość. Rzeczywistość ta, wedle niej, jest obiektywna, daje się uchwycić, trzeba jedynie wyznaczyć najistotniejsze do badania obszary.

W antropologicznych badaniach kultury miasta wychodzimy z założenia, że każda względnie stała zbiorowość, żyjąca w określonym środowisku i warunkach bytowych, realizuje pewien rodzaj życia i posiada właściwą sobie swoistą kulturę. W związku z tym gdy przystępujemy do badań, niezbędne jest ustalenie, jaka jest struktura badanej zbiorowości, jakie są jej części składowe, do jakiego stopnia są to podziały stałe i co sprzyja ich zmienności (Kopczyńska-Jaworska 1991: 5).



W całości kształceniu kultury konkretnego środowiska ważkim – dla poznania antropologicznego – elementem jest wedle niej organizacja i struktura życia społecznego, której wyrazem są różne instytucje rzutujące swoim działaniem na układ więzi społecznych. Kulturę robotniczą rozumiała jako określony przez grupę i historyczny czas wariant kultury tradycyjnej, utworzony z trwających przez kilka pokoleń charakterystycznych dla niej treści i nie ujawniający się w innych grupach społecznych mieszkających w mieście, zaś za podstawowy czynnik kształtujący kulturę środowiska robotniczego przyjęła pracę i jej organizację (Kopczyńska-Jaworska 1985: 66). Łódzcy ewangelicy interesowali ją ze względu na odmienność religijną i etniczną w stosunku do pozostałych mieszkańców miasta. Badała więc ich strukturę społeczną, instytucje, pochodzenie, samookreślenie narodowe, stosunek do dominującego w mieście Kościoła katolickiego, obyczaje i życie codzienne (zob. Kopczyńska-Jaworska, Woźniak 2002). Ważne dla niej były mechanizmy kształtowania się swojskości i obcości polskich robotników w stosunku do Żydów i Niemców mieszkających w Łodzi do 1939 roku (Kopczyńska-Jaworska 1997). W jednym z wcześniejszych artykułów napisała, że „W badaniach etnograficznych chodzi nam przede wszystkim o ustalenie natężenia oraz przestrzennego oddziaływania tych [zewnątrznych i wewnętrznych – przyp. G.E.K., I.B.K.] różnorodnych czynników, jak również o ustalenie modyfikującej roli tradycji kulturowych właściwych określonym społecznościom, w których te tradycje występują w takich lub innych proporcjach i w takich lub innych skojarzeniach” (Kopczyńska-Jaworska 1968: 27). W innym artykule, późniejszym o kilka lat, dodała: „Ponieważ w badaniach przemian kulturowych potrzebny jest zawsze punkt odniesienia, pewna liczba badaczy konkretnych wsi i regionów dąży najpierw do odtworzenia obrazu ich życia społeczno-kulturowego w poprzednim etapie historycznym, ażeby potem śledzić go w następnych przekrojach czasu” (Kopczyńska-Jaworska 1979: 45).

Proces przemian łódzcy etnografowie ukazywali, rekonstruując najpierw model kultury tradycyjnej, następnie zaś śledząc zmiany, jakie w stosunku do niego zaszły. Stosując takie metody badań, chcieli otrzymać odpowiedź na pytania – to znów słowa uczonej – nie tylko kiedy, ale i dlaczego, i w jakiej sytuacji spotykamy się z harmonijnym przenoszeniem elementów kulturowych, procesem integracji kulturowej i społecznej (wyrównaniem wzorów); kiedy wpływy zewnętrzne działają pobudzająco, przyczyniając się do lepszego rozwoju zastanej kultury,

wykrystalizowania się jej nowej postaci związanej z pełną adaptacją społeczną, a kiedy stają się przyczyną dysharmonii kulturowej i dezintegracji społecznej. Jaki jest mechanizm konfrontacji nowych wzorów i wytworów kulturowych i społecznych, jaki jest mechanizm narastania krytycyzmu czy akceptacji w stosunku do własnego i cudzego społeczeństwa (Kopczyńska-Jaworska 1968: 30).

Profesor była świadoma tego, że nie można uprawiać nauki w oderwaniu od nurtów zagranicznych. Kontakty i bliska współpraca z europejskimi etnografami prowadzącymi studia nad życiem pasterskim ułatwiły jej organizację prac w ramach Międzynarodowej Komisji do Badania Kultury Ludowej Karpat, a z czasem i Bałkanów; brała udział w licznych międzynarodowych spotkaniach, na których dyskutowano i analizowano wyniki badań prowadzonych na podstawie przygotowanego przez nią kwestionariusza. Od lat 80. XX wieku Bronisława Kopczyńska-Jaworska działała w międzynarodowej, francuskojęzycznej grupie badawczej EURETHNO o statusie stowarzyszenia naukowego, zarejestrowanego przy Komisji Europejskiej w Strasburgu<sup>7</sup>. Jest to do tej pory działający zespół, skupiający etnografów, folklorystów, antropologów oraz historyków i historiografów z krajów europejskich. Kopczyńska-Jaworska była w tej strukturze reprezentantką polskiej etnografii i zarazem przedstawicielką EURETHNO na Polskę. W organizacji przeszła wszystkie szczeble, od jej współinicjatorki i członkini Zarządu po członkostwo honorowe po przejściu na emeryturę. Idea EURETHNO, polegająca na prowadzeniu badań skupionych wokół wspólnego, wybranego przez wszystkich stowarzyszonych zagadnienia „węzłowego” i śledzeniu jego odślon oraz uwarunkowań kulturowo-społecznych w różnych krajach, głównie europejskich, a także wymianie wiedzy i dochodzeniu do wspólnych konkluzji, wpisywała się w uprawiany przez Kopczyńską-Jaworską typ pracy porównawczej i interdyscyplinarnej.

### **W stronę konkluzji**

Na zakończenie chcemy podkreślić, że praktykowanie etnografii przez Bronisławę Kopczyńską-Jaworską przebiegało w ramach istniejącego w tym czasie paradygmatu teoretycznego i metodycznego. Wiązało się

---

<sup>7</sup> <http://www.eurethno.altervista.org/FR/default.php>

z badaniami terenowymi, podczas których należało zebrać jak najwięcej danych dotyczących zmian kulturowych, obserwacji kulturowych procesów kształtowania systemów społeczno-gospodarczych, które następnie trzeba było przedstawić w sposób systematyczny i odpowiadający na pytania: „(...) kiedy, dlaczego i w jakiej sytuacji spotykamy się z harmonijnym przekazem elementów kulturowych, procesem integracji społecznej i kulturowej, kiedy zaś stają się one przyczyną dysharmonii kulturowej i dezintegracji społecznej?” (Kopczyńska-Jaworska 2000: 59). Taki sposób uprawiania etnografii niewątpliwie był związany z gwałtownymi zmianami rzeczywistości kulturowej i społecznej ówczesnej Polski. Jak powiedziała Bronisława Kopczyńska-Jaworska: „Odpowiedź na te pytania, w przekonaniu mojej generacji, mogła prowadzić do lepszego zrozumienia dróg kształtowania się nowej rzeczywistości i tym samym służyć dobru wspólnemu” (tamże).

## BIBLIOGRAFIA

- Buchowski, M. (1995). Fratrie i klany nowo-plemienia antropologów w Polsce. W: A. Posern-Zieliński (red.). *Etnografia polska między ludoznawstwem a antropologią*. Poznań: Wydawnictwo Drawa.
- Burszta, J. (1968). Analiza kultury w etnografii tradycyjnej a w badaniach nad współczesnością. Niektóre różnice. Tezy. *Łódzkie Studia Etnograficzne*, 10, 33-35.
- Burszta, J. (1969). Etnografia w ćwierćwieczu Polski Ludowej. Organizacja – tendencje badawcze – perspektywy. *Lud*, 53, 31-59.
- Burszta, J. (1976). Orientacje socjologiczne we współczesnej etnografii polskiej. Na przykładzie zmiany kulturowej. *Ruch Prawniczy, Ekonomiczny i Socjologiczny*, 1, 41-52.
- Dobrowolski, K. (1958). Drogi rozwoju etnografii polskiej, jej obecne zadania, metody i związki z innymi naukami (rozważania dyskusyjne). *Etnografia Polska*, 1, 72-83.
- Dobrowolski, K. (1972). Pojęcie kultury i jej klasyfikacje. Sprawozdanie z posiedzeń Komisji PAN, Oddział w Krakowie, za rok 1971. 15, 111-112.
- Gans, H. (1972). *People and Plans. Essays on Urban Problems and Solutions*. London: Basic Books.
- Hannerz, U. (2006). *Odkrywanie miasta. Antropologia obszarów miejskich*. Kraków: Wydawnictwo UJ.

- Kopczyńska-Jaworska, B. (1967). *Stosunki gospodarczo-społeczne w tradycyjnej kulturze Karpat Północnych*. Łódź: UŁ.
- Kopczyńska-Jaworska, B. (1968). Problematyka etnograficznych badań nad współczesnością. *Łódzkie Studia Etnograficzne*, 10, 23-32.
- Kopczyńska-Jaworska, B. (1969). *Tradycyjna gospodarka sezonowa w Karpatach Polskich*. Wrocław: Ossolineum.
- Kopczyńska-Jaworska, B. (1971). *Metodyka etnograficznych badań terenowych*. Warszawa-Łódź: PWN.
- Kopczyńska-Jaworska, B. (1974). Założenia, problematyka i organizacja badań. W: B. Kopczyńska-Jaworska (red), *Stosunek mieszkańców wsi kujawskiej do ziemi. Przemiany kulturowej hierarchii wartości*, s. 7-17. Łódź: ŁTN.
- Kopczyńska-Jaworska, B. (1981). Dyskusyjne problemy syntezy badań nad państwem wysokogórskim. *Etnografia Polska*, 25, 85-96.
- Kopczyńska-Jaworska, B. (1985). Badanie kultury robotniczej dużego miasta. *Etnografia Polska*, 29, 65-76.
- Kopczyńska-Jaworska, B. (1989). Zmiany wzorów kultury chłopskiej w miejskim środowisku robotniczym. Zawarcie małżeństwa i obrzędowość weselna w Łodzi i Żyrardowie. *Łódzkie Studia Etnograficzne*, 29, 51-65.
- Kopczyńska-Jaworska, B. (1991). Kulturowe zróżnicowanie mieszkańców Łodzi w okresie międzywojennym i po II wojnie światowej. *Acta Universitatis Lodzianensis. Folia Ethnologica*, 5, 5-26.
- Kopczyńska-Jaworska, B. (1999). *Łódź i inne miasta*. Łódź: Katedra Etnografii UŁ.
- Kopczyńska-Jaworska, B. (2000). W górach i w mieście. W: *Moja droga do nauki*, s. 37-60. Łódź: ŁTN.
- Kopczyńska-Jaworska, B., Woźniak, K. (2002). *Łódzcy luteranie. Społeczność i organizacja*. Łódź: PTL.
- Kuczyńska, A. (2008). Antropologia miasta – obszar koncentracji problemów antropologicznych. *Konteksty. Polska Sztuka Ludowa*, 3-4, 253-267.
- Mulkiewicz-Goldbergowa, O. (1964). Badania etnograficzne w Okręgu Przemysłowym Bełchatowskim. *Łódzkie Studia Etnograficzne*, 6, 53-59.
- Nizińska, I. (196). Badania skolektywizowanej wsi bułgarskiej. *Łódzkie Studia Etnograficzne*, 10, 99-106.
- Piątkowski, K. (1985). Problematyka teoretyczna w powojennej etnografii polskiej. *Lud*, 49, 35-62.
- Plotnicov, L. (1973). Anthropological Field Work in Urban Modern and Local Urban Contexts. *Urban Anthropology*, 2, 248-264.

- Sokolewicz, Z. (1978). Kategorie czasu długiego i krótkiego w tradycji etnografii polskiej. W: Z. Jasiewicz (red), *Tradycja i przemiana. Studia nad dziejami i współczesną kulturą ludową*, s. 43-55. Poznań: Wydawnictwo UAM.
- Zawistowicz-Adamska, K. (1968). Sesja naukowa Polskiego Towarzystwa Ludoznawczego na temat współczesności, Łódź 20-21 X 1967. *Łódzkie Studia Etnograficzne*, 10, 5-15.
- Zawistowicz-Adamska, K. (1964). Le région dans la recherche ethnographique. W: K. Dobrowolski (red.), *La Pologne au VII Congres International des Sciences Anthropologiques et Ethnologiques*, s. 191-201. Wrocław: Ossolineum.



## II. ARTYKUŁY

**Anna Wieczorkiewicz**

awieczor2002@yahoo.com

Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej

Uniwersytet Warszawski

### SMUTNA LEKTURA. GEOGRAFICZNO-KULTUROWY TRÓJKĄT LÉVI-STRAUSSA

#### A sad reading. Lévi-Strauss's geographical-cultural triangle

**Streszczenie:** Autorka podejmuje się reinterpretacji klasycznej książki, wpisującej się w kanon kształcenia antropologów, a jednocześnie czytanej jako zapis wspomnień z terenu: *Smutku tropików* Lévi-Straussa. Dowodzi, że w sposobie, w jaki dokonuje się w niej narracyjna ewokacja sensów uobecnienia się teoria strukturalna. Klucza do odczytania tekstu dostarcza trójkąt kulinarny – koncepcja zaczerpnięta przez Lévi-Straussa z lingwistycznego ujęcia systemu fonologicznego. W „Smutku tropików” Brazylia, Europa i Indie współtworzą trójkąt analogiczny do tego, który tworzyło surowe warzone i zepsute w trójkącie kulinarnym. Ten układ widoczny jest w sposobie repartycji znaczeń i wartości. Pobyt w Indiach, poczynione tam obserwacje i notatki mogły zasymulować proces tworzenia wspomnieniowej książki.

**Słowa kluczowe:** Claude Lévi-Strauss, „Smutek tropików”, strukturalizm, trójkąt kulinarny, Brazylia, Indie.

**Abstract.** The author reinterprets the classic anthropological book, , also read as a record of memories from the field: *Tristes Tropiques* by Lévi-Strauss. She argues that the discussed narrative on meanings is the evocation of the structural theory. The culinary triangle – a concept borrowed by Lévi-Strauss from the linguistic study of phonological systems – is the key to read the book. The triangle linking Brazil, Europe and India in *Tristes Tropiques* is analogous to the one involving three types of food: raw, cooked and rotten. Lévi-Strauss' stay in India, observations and notes taken there could influence the process of writing a memoir book.

**Keywords:** Claude Lévi-Strauss, *Tristes Tropiques*, structuralism, culinary triangle, Brazil, India.

W roku 1955 Claude Lévi-Strauss opublikował *Tristes Tropiques*. Polski przekład autorstwa Anieli Steinsbergowej, zatytułowany *Smutek tropików* ukazał się stosunkowo niedługo po tym wydarzeniu, w roku 1960, w PIW-owskiej serii Rodowody Cywilizacji – i od razu stał się książką niezwykle cenną. Polowano na nią w antykwariatach, pożyczano sobie nawzajem z pewną obawą, czytano z zapałem, widząc w niej nadzieje na poszerzenie horyzontów myślenia. Dość szybko stała się źródłem odwołań i cytatów. Pozycję tę zachowała przez lata – sięgały po nią kolejne pokolenia kształcących się humanistów. Dla etnologów i antropologów była – i jest dalej – niezbywalnym elementem myślowego instrumentarium. Tworzyła też idylliczne wyobrażenie etnograficznej pracy terenowej, płynnie przechodzącej w przygodę (choć jej autor w myśl dzisiejszych kryteriów byłby – mówiąc oględnie – kiepskim terenowcem<sup>1</sup>). Z biegiem czasu niekwestionowalne cytaty zmieniały się w poręczne toposy, rzadko poddawane reinterpretacji. Moja dzisiejsza lektura tej książki podszyta jest poczuciem pewnego smutku. Bierze się on z poczucia utraty znaczeń, wyciekających z tekstów, które osiągają status dzieł klasycznych – smutku, który w pewien sposób bliski jest takiemu, o jakim mówił Lévi-Strauss, wspominając tropiki. Mam przekonanie, że dzisiejsze pomysły na wykorzystanie zakrzepłych w toposy myśli, redukują sens zawarty w tej książce. Tymczasem w sposobie, w jaki dokonuje się w niej narracyjna ewokacja sensów, w dość zaskakujący sposób uobecnia się teoria strukturalna. Ta obecność nie jest oczywista na pierwszy rzut oka, jednakże uważna lektura podsuwa przypuszczenie, że to właśnie teoria strukturalna uruchamia narrację i nadaje jej kierunek. Odczytanie, które chcę tu zaproponować stanowi zatem przyczynek do charakterystyki projektu strukturalistycznego, który ustanawiał Lévi-Strauss. Zawiera też refleksję nad procesem tworzenia tekstu jako wehikułu myśli.

## Dwie podróże

Antropologiczno-potoczna wyobraźnia zwykle lokuje Lévi-Straussa w Paryżu, w Nowym Yorku – i oczywiście w Brazylii. Portrety Indian

---

<sup>1</sup> Zob. np.: „Jego wyprawy do Amazonii przypominały raczej ekspedycje, które w rozwoju zarówno brytyjskiej, jak i francuskiej tradycji antropologicznej stanowiły pod względem chronologicznym ogniwo pośrednie między antropologią »gabinetową« a długookresowymi badaniami terenowymi” (Parkin 2007: 235-236).



południowoamerykańskich, zamieszczone w *Smutku tropików*, opisy ich obyczajów i lokalnej przyrody zapadają w pamięć tak, że łatwo zapomnieć o tym, że pięć rozdziałów z tej książki o podróży do Brazylii to reminiscencje z pobytu w Indiach i Pakistanie. Może to i dobrze – wydaje się bowiem, że francuski filozof zdecydowanie nie lubił tej części świata... Z drugiej jednak strony, nieprzychylny dla Indii obraz mógł się wyostrzyć wtedy, gdy autor umieścił go w kontekście fragmentów dotyczących Brazylii. Indie posłużyły jako okazjonalnie wskazywane tło, na którym wyraziście przedstawiały się konstytutywne cechy zarówno Nowego Świata, jak i zachodniej cywilizacji. Pozwalały porządkować miejsca i czasy, nadawały wyrazistość autorskiej wizji historiograficznej.

Zanim jednak przejdę do interpretacji, powinnam krótko objaśnić miejsca, jakie zajmowały te dwie podróże – brazylijska i indyjska – w biografii antropologa.

Choć w czasach powstawania *Smutku tropików* podróż do Azji była wspomnieniem świeższym, na pierwszy plan autor wysunął wcześniejszy pobyt w Brazylii. Lévi-Strauss uważał go za decydujący w procesie formowania się jego antropologicznej tożsamości. Okres ten rozpoczął się w roku 1935, kiedy to dwudziestosześcioletni filozof po kilku latach pracy nauczycielskiej w liceum, zarekomendowany przez Celestyna Bouglé, dyrektora École Normale Supérieure udał się do Sao Paulo, by objąć stanowisko profesora socjologii na tamtejszym uniwersytecie (jako utworzony z inicjatywy Francji, uniwersytet był zasilany siłami intelektualnymi siłami płynącymi z tego kraju).

Pojechał wraz z żoną Diną. Claude wykładał w Sao Paulo socjologię, a Dina etnologię praktyczną. Jakkolwiek jej postać w *Smutku Tropików* jest ledwie wspomniana, a zdjęcia wykonane w czasie wspólnych wypraw Lévi-Strauss sygnował potem jako swoje, początkowo to właśnie Dina bardziej skłaniała się do pracy etnograficzno-terenowej<sup>2</sup>. W teren jeździli wspólnie. Podczas

---

<sup>2</sup> Wprawdzie Dina w Brazylii zjawiała się jako osoba towarzysząca mężowi, ale od początku starała się znaleźć dla siebie miejsce adekwatne do jej ambicji i temperamentu intelektualnego. Nie było to łatwe, starania o uzyskanie posady nauczycielskiej nie przyniosły rezultatu. Sytuacja zmieniła się, gdy Lévi-Straussowie zetknęli się z Mario de Andrade – intelektualistą, którego znaczenie dla intelektualnego oblicza Brazylii trudno przecenić. Poeta, pisarz, muzykolog, historyk i krytyk sztuki – był kołem napędowym rozwoju modernizmu w Brazylii. Kiedy został zaangażowany w tworzenie Departamentu Kultury, do współpracy zaprosił Dinę. Miała ona zorganizować kurs etnografii dla specjalistów zajmujących się tak zwanym folklorem. Na wieczornych kursach odbywających się dwa razy w tygodniu (od marca do listopada 1939 roku) uczyła podstaw

ostatniej, najdłuższej ekspedycji w głąb kraju do Nambikwara (w roku 1938), Dina nie ukończyła badań; wróciła wówczas do kraju, jej mąż kontynuował pracę w terenie. Do Francji Lévi-Strauss powrócił w roku 1939.

W Azji południowo-wschodniej Lévi-Strauss znalazł się w roku 1950 dzięki pośrednictwu innego antropologa – Alfreda Metreaux, pracującego dla UNESCO. Pojechał na dwumiesięczną misję na teren Indii i Pakistanu z zadaniem oceny możliwości prowadzenia tam dalszych badań przez departament wydziału nauk społecznych UNESCO. Mapa polityczna tej części świata była wówczas nowa: w roku 1947 dokonano podziału na Indie i Pakistan (wówczas jeszcze Wschodni i Zachodni; w 1971 roku ten Zachodni zmienił się w Bangladesz). Na trasie podróży Lévi-Straussa znalazły się Karaczi, Dakka, Cottogram i okolice, Kalkuta, Delhi, Lahore, Peszawar (Wilcken 2010: 180-181). Owocem pobytu było około sześćdziesiąt stron notatek – to z nich pochodzą fragmenty, którymi inkrustowany jest *Smutek Tropików*: trzy rozdziały w środku brazylijskiej opowieści (*Latający dywan, Tłumy, Jarmarki*), oraz ostatnie dwa, napisane w nieco innym, bardziej filozofującym tonie i będące podsumowaniem całości.

O ile pomysł dojrzywał długo, o tyle proces pisania był szybki. W filmie dokumentalnym z roku 2008 antropolog wspominał:

Kiedy w 1939 roku wróciłem z Brazylii, zacząłem pisać powieść pod tytułem *Smutek tropików*. Po napisaniu chyba trzydziestu stron uznałem, że nie jestem stworzony do tego rodzaju literatury. Zostałem to więc i później w 1954 roku napisałem książkę, której nadałem ten sam tytuł, bo błąkał się wciąż w mojej pamięci. Obydwa te przedsięwzięcia łączy tylko to, że zarówno z pustych tropików Ameryki Południowej, jak i z przeludnionych tropików południowej Azji, gdzie pojechałem kilka lat później wyniosłem – chociaż z odmiennych powodów – to samo wrażenie smutku. Patrząc wstecz, uważam wybór tytułu za uzasadniony<sup>3</sup>.

---

antropologii oraz metod pracy terenowej i muzealnej. Do tego celu przygotowała publikację zawierającą wytyczne dla brazylijskich badań antropologicznych: *Instruções Práticas para Pesquisas de Antropologia Física e Cultural*. Kiedy z inicjatywy Maria de Andrade powstało Towarzystwo Etnografii i Folkloru (*Sociedade de Etnografia e Folclor*), mające promować badania nad tradycjami lokalnymi i dokumentować je (zwłaszcza tradycje północnych i północno-wschodnich terenów Brazylii), Dinie powierzono stanowisko Secretaria de Folclor. Po rozstaniu z mężem Dina wróciła do swojego panieńskiego nazwiska Dreyfus. Pod nim znana była jako osoba zaangażowana w edukację filozoficzną i filozofię edukacji we Francji (Bastos 2018).

<sup>3</sup> Wypowiedź z filmu dokumentalnego Claude Lévi Strauss auprès de l'Amazonie w reżyserii Marcelo Fortaleza Flores(2008).

Zwróćmy uwagę na sposób, w jaki w tej wypowiedzi pojawia się Azja: azjatyckie wspomnienie dość nieoczekiwanie wypływa na powierzchnię narracji, by uruchomić mechanizm porównań i uczynić ogólną refleksję wyrazistszą. W podobny sposób zaistniała Azja w *Smutku tropików*. Autor, odwracając bieg czasu biograficznego, wysunął na plan pierwszy to, co przeżył w Brazylii: odleglejszy, narracyjnie uprzywilejowany czas (lata 30. w Brazylii) wspierał się czasem bliższym (przełom lat 40./50. na Półwyspie Indyjskim), a w efekcie dystans czasowy ulegał wyraźnej niwelacji. Ważne stawały się bowiem powinowactwa obrazów, które wyobrażenia umieszczała we wzajemnej bliskości<sup>4</sup>. Ten układ wspomagają nakładające się na siebie porządki narracji. Pierwszy z nich – podróżniczy – tworzy się przez progresywne itinerarium podróży, drugi ma układ horyzontalny (widok danego miejsca skłania do oglądu w poszerzającym się horyzoncie odniesień geograficznych, historycznych), natomiast trzeci kreowany jest dzięki logice pamięci, zestawiającej obrazy i zdarzenia.

## Logika trójkąta

Kluczem, który chcę zastosować do odczytania tej powieści jest Lévi-Straussowski trójkąt.

Jak wiadomo, Lévi-Strauss zaczerpnął ten pomysł z lingwistycznego ujęcia systemu fonologicznego. Inspirujące okazało się dla niego traktowanie fonemów nie jako gotowych dźwięków, lecz jako wiązek cech dystynktywnych, co opierało się na przekonaniu, że umysł ludzki rozpoznaje kontrastowe różnice między cechami. Opozycje między cechami samogłosek i spółgłosek dawały się wyrazić w graficznej postaci trójkąta: „kontrast między samogłoską i spółgłoską, który – dzięki grze podwójnej opozycji między głoską skupioną a rozproszoną oraz jasną a ciemną – wytwarza to, co można nazwać z jednej strony trójkątem samogłoskowym [...], a drugiej zaś „trójkątem spółgłoskowym [...]” (Lévi-Strauss 1972: 71). Pomysł na systemowe ujęcie opozycji, przeniesiony z analizy lingwistycznej na analizę kulturową, pozwolił mu stworzyć trójkąt kulinarny: opozycja między jedzeniem surowym

---

<sup>4</sup> Dokładniej pisałam o tym w eseju *Podróżnicze fantazje i ich rola w podtrzymywaniu porządku świata* (Wieczorkiewicz 2013).

(nieprzetworzonym) a przetworzonym skorelowana została z opozycją między jedzeniem warzonym a zgniłym (zepsutym). Ich ostateczny sens rysował się dzięki innej, kluczowej dla zorganizowania ludzkiego świata opozycji – tej między naturą a kulturą.

Wprawdzie tekst o trójkącie kulinarnym ukazał się 10 lat po Smutku tropików (w roku 1965), ale wyłożona tam strategia strukturalizacji rzeczywistości zaznaczała się już we wcześniejszych pismach Lévi-Straussa. Jak podsumował to Edmund Leach:

W artykule 1945, który stał się pracą fundamentalną dla całej jego przyszłej antropologii strukturalnej [...] rogami trójkąta są: wzajemność, prawa, obowiązki, podczas gdy opozycjami binarnymi są: wymiana/brak wymiany i przyjmujący/dający. W *Elementarnych strukturach pokrewieństwa* (1949) trójkątem jest: małżeństwo bilateralne, małżeństwo patrylateralne kuzynów przeciwległych i małżeństwo matrylateralne kuzynów przeciwległych, a opozycjami: symetria/asymetria, zmiana/ powtórzenie. W pracy pt. *La Geste d'Asdival* (1960) znajduje się bardzo skomplikowany trójkąt łączący parametry kategorii geograficznych i żywnościowych w ten sposób, że jedzenie pochodzenia roślinnego przeciwstawione jest jedzeniu pochodzenia zwierzęcego, morze – lądowi stałemu, wschód – zachodowi i istnienie definicji – brakowi definicji” (Leach 1998: 48-49).

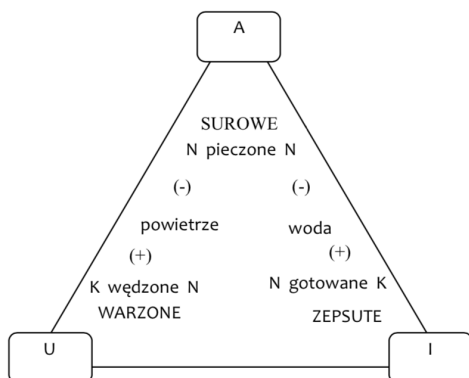
Jeśli czytamy *Smutek Tropików* mając za sobą lekturę Lévi-Straussowskich analiz, będziemy mogli zauważyć, że w zacytowanej na wstępie filmowej wypowiedzi wspomniana jakby mimochodem Azja (czyli Indie i Pakistan) jest – obok Europy (Zachodniej) i Nowego Świata (Brazylii) – elementem współtworzącym trójkąt. Azjatyckie fragmenty nie są zatem w tej opowieści ornamentami, wykorzystanymi przez pisarza, któremu szkoda było wyrzucić efektowne notatki, ale istotnym elementem antropologiczno-historiozoficznego wykładu. Wyzwalają też mechanizm tworzenia narracji.

### **Przykład miasta. Embrionalne – zmumifikowane – upadłe**

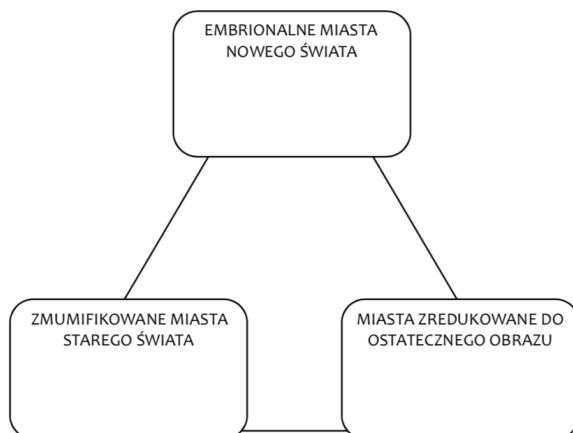
Działanie tego mechanizmu pokażę na przykładzie sposobu, w jaki Lévi-Strauss przedstawia miasta:

Czy to w stosunku do znumifikowanych miast Starego Świata, czy też do miast embrionalnych Nowego, przyzwyczajeni jesteśmy kojarzyć nasze najwyższe wartości materialne i duchowe z życiem miejskim. Wielkie miasta Indii stanowią pewną inną strefę, lecz wstydzimy się tego, że miasto zredukowane tu jest do swego ostatecznego wyrazu: zbiorowiska jednostek, których celem jest tłoczyć się milionami, jakiegokolwiek by były warunki życia. Uważamy to za hańbę. Śmieci, nieporządek tłok, ruiny, lepianki, błoto, nieczystości, gnój, uryna, ropa, wydzieliny i pot: przeciw temu wszystkiemu życie miejskie wydaje nam się zorganizowaną ochroną. Przeciw wszystkiemu, czego nienawidzimy, przed czym się bronimy z całych sił. Te uboczne produkty współżycia istnieją tu nie tylko na pograniczu miasta, lecz raczej tworzą naturalne środowisko potrzebne miastu do prosperowania. Człowiek czuje się u siebie na ulicy, na ścieżce lub w zaułku, tam siedzi, sypia, tam zbiera pożywienie nawet na lepkiem śmietniku. Ulica zamiast go odpychać ma dla niego, przeciwnie, pewien swojski charakter właśnie dlatego, że jest nasiąknięta potem i wydzielinami, deptana i używana przez tylu ludzi” (Lévi-Strauss 2008: 136).

W powyższym fragmencie narracja zarysowuje wspomniany trójkąt: na początku przedstawia dwie opozycyjne względem siebie formy – embrionalną i znumifikowaną. Zaraz potem dodana zostaje trzecia forma; nie znajduje się ona pomiędzy dwoma krańcami opozycji, tylko gdzieś z boku, wyrzucona z ciągu, który w prawidłowym procesie przetwarza formy znajdujące się u początku swego życia w takie, które zakończyły rozwój i przeszły w stan trwania. Daje się to wyrazić w formie graficznej – analogicznej do tej, w którą opisywała relacje między jedzeniem surowym, warzonym a zepsutym:



Rys. 1.



Rys. 2.

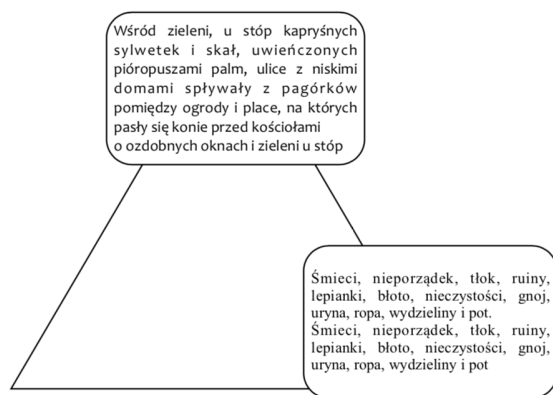
Ten układ zaznacza się w różnych miejscach narracji. Miasta indyjskie to odpychające wydzieliny, wydaliny, odpady, które w przestrzeni ludzkiej powinny być usunięte – tymczasem stały się jej tworzywem. Zepsuta forma miejska osunęła się tu we wstydliwą sferę nieczystości, istnieje poza pozytywnymi wartościami materialnymi i duchowymi.

Natomiast w obrazach Nowego Świata, formy urbanistyczne objawiają zupełnie inny potencjał znaczeniowy. W zasadzie formy te obce są brazylijskiej pierwotności, która tworzyła raczej kameralne para-miejskie układy, z wyraźnymi rysami rustykalnymi, czego przykładem jest dawne Goáís:

Jedyny świadek tego dawnego życia prowincjonalnego, mała stolica stanu Goáís, który dał jej swą nazwę, leżała pogrążona we śnie o 1000 kilometrów od wybrzeża, w praktyce od niego odcięta. Wśród zieleni u stóp kapryśnych sylwetek i skał, uwieńczonych pióropuszcami palm, ulice z niskimi domami spływały z pagórków pomiędzy ogrody i place, na których pasły się konie przed kościołami o ozdobnych oknach: były to na wpół stodoły, na wpół domy z dzwonicami; kolumnady, zawsze świeżo powleczone tynkiem podobnym do piany z białka zakolorowanej na żółto, niebiesko lub różowo, przypominały barokowy styl pastorałek iberyjskich. Rzeka płynęła pomiędzy omszałymi bulwarami, gdzieś walecącymi się pod ciężarem lian, bananowców i palm, które zawojuwały opuszczone rezydencje; jednakże ta wspaniała roślinność nie piętnowała ich jako ruiny, lecz jakby dodawała spokojnej godności ich podupadłym fasadom (Lévi-Strauss 2008: 126).

Natura znakuje to miasto odmalowane w barwach żywych, ale nie rzących. Natura i naturalność stanowią bowiem oznaczniki Nowego Świata. Jeśli potem miasta brzydą lub upadają, nie bierze się to z tubylczego charakteru; jest to efekt odrzucenia obcej idei, którą zainfekowano pierwotny organizm<sup>5</sup>.

Relację między obrazami miast Brazylii i miast Indii nietrudno zobrażować w formie graficznej:



Rys. 3.

Nie przypadkiem zostawiam lewy dolny róg trójkąta pusty – powód tego rozwiązania wyjaśnię nieco później.

Miasto jest dla Lévi-Straussa tworem organicznym, na który można spojrzeć ze względu na jego kreacyjne i artystyczne aspekty:

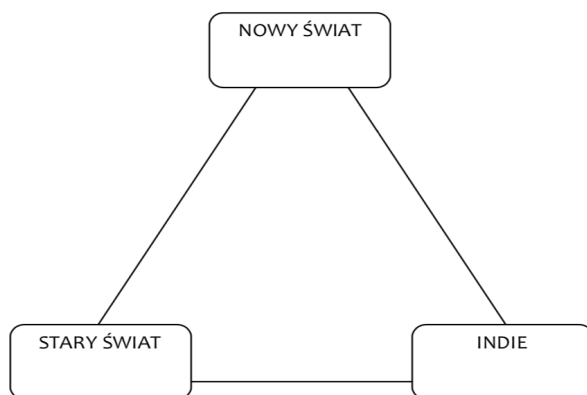
Ma się prawo porównywać – i to nie w sposób metaforyczny, jak to często robiono – miasta do symfonii lub poematu; są to przedmioty o tej samej naturze. Miasto, bardziej może jeszcze kunsztowne, leży u spływu natury i sztuki. Zbiorowisko istot żyjących, które zamykają swoją historię biologiczną w jego granicach i które ją kształtują zarazem za pomocą wszystkich swoich zamierzeń istot myślących, miasto przez swą genezę i formę jest zależne od prokreacji biologicznej, rozwoju biologicznego i twórczości estetycznej. Jest ono jednocześnie przedmiotem przyrody i podmiotem kultury, jednostką i ugrupowaniem, życiem i marzeniem – jednym słowem, rzeczą ludzką w najdoskonalszym znaczeniu (Lévi-Strauss 2008: 125).

<sup>5</sup> Wyraźne jest to na przykład w opisie Goiãni (Lévi-Strauss 2008: 127-128).

Ten „słynny wpływ natury i sztuki” wytwarza formy zależne od tego, w jakim miejscu geograficzno-historycznym nurtu żyje miasto. Brazylia zdaje się leżeć u źródeł. Dlatego tym, co wyraża Nowy Świat w jego zdrowych formach, są obrazy pierwotności, surowości i „nieprzetworzenia” południowego krańca Brazylii. To kraina jeszcze nietknięta przez procesy, które mogłyby ją zmienić, choć potencjalność tych procesów jest oczywista:

Podróżnicy, rozbijajcie namioty w Paranie. Lub nie, powstrzymajcie się. Zachowajcie dla ostatnich krajobrazów Europy swe zatłuszczone papiery, nieśmiertelne butelki i rozprute puszki konserw. Tam rozłóżcie swoje zardzewiałe namioty. Lecz z wyjątkiem nielicznych pionierów, dopóki nie upłynie ten tak krótki czas, który nas dzieli od ostatecznego spustoszenia tego kraju, uszanujcie te pieniste potoki spadające w podskokach ze stopni wyżłobionych na zboczach fiołkowych skał bazaltowych [...]. Dziewiczy ten i uroczystry krajobraz przez miliony lat zachował, jak się wydaje, nietknięte oblicze: wzniesienie połączone z odpowiednią odległością od równika ustrzegło go od pomieszczenia panującego w dorzeczu Amazonki i dało mu ten majestat i ład zrozumiałe jedynie wtedy, gdy widzi się w nim rezultat użytkowania go od niepamiętnych czasów przez rasę mądrzejszą i potężniejszą niż nasza, rasę, której zniknięciu zawdzięczamy możliwość poznania tego wspaniałego parku pograżonego dzisiaj w ciszy i opuszczeniu (Lévi-Strauss 2008: 158).

Pojawienie się w opowieści o Brazylii subkontynentu indyjskiego pozwala uruchomić myślenie w kategoriach różnorodnych przejść od natury do kultury, ożywia rozróżnienie cywilizacji rozwijającej swój potencjał i tej chylącej się ku upadkowi. Wyblakły subkontynent indyjski skonstruowany z żywą Brazylią okazuje się niezbędny do tego, by opowiedzieć o porządku świata.



Rys. 4.



## Struktura i ciało

Jak wiadomo, Lévi-Strauss był mistrzem spojrzenia z oddali. Siłą rzeczy potrzebował dystansu, pozwalającego dostrzegać strukturalne układy. Tworzenie narracji to niewątpliwie sytuacja ustanawiająca dystans w stosunku do tego, co opisywane – obrazy i doświadczenia różnych miejsc zyskują ogólniejszy sens w ramach powstającej kompozycji. Specyfika opowieści autobiografizującej może jednak okazjonalnie niwelować dystans. W *Smutku tropików* znajdują się fragmenty pokazujące człowieka z Zachodu, zjawiającego się „w terenie” ze swym habitusem, nie zawsze dobrze wpisującym się w lokalne warunki. Co dzieje się wtedy ze strukturalizującym spojrzeniem?

Za punkt wyjścia do szukania odpowiedzi na to pytanie posłuży poniższy fragment:

Podróżując po wyżynie Chittagong na granicy burmańskiej w towarzystwie brata pewnego radży, który został urzędnikiem, zdziwiłem się wkrótce tą natarczywością, z jaką kazał mnie tuczyć swoim służącym: o świącie *palancha*, to znaczy herbata w łóżku (jeżeli ta nazwa może się stosować do giętkich plecionych desek z bambusa, na których spaliśmy w chatach), dwie godziny później solidne *breakfast*; następnie posiłek w południe, obfity podwieczorek o 5 i wreszcie obiad. Wszystko to w wioskach, których ludność odżywiała się dwa razy dziennie ryżem i gotowaną dynią, u najbogatszych podlaną sosem ze sfermentowanej ryby. Wkrótce przestałem to wytrzymywać zarówno z przyczyn fizycznych, jak i moralnych. Mój towarzysz, arystokrata buddyjski, wychowany w college’u anglo-hinduskim i dumny ze swej genealogii 46 pokoleń (mówił o swoim bardzo skromnym bungalow „mój pałac”, gdyż nauczył się w szkole, że tak nazywa się mieszkanie księcia), był zdumiony i nawet z lekka oburzony moim umiarkowaniem. >>Don’t you take five times a day?<< Nie, nie jadam pięć razy dziennie, zwłaszcza wśród ludzi umierających z głodu (Lévi-Strauss 2008: 144).

Lévi-Strauss przedstawia te interakcje z jednej strony jako efekt reguł, narzuconych kolonizowanym Hindusom przez Anglików („Anglicy zrozumieli zresztą, że najpewniejszym środkiem pozowania na nadludzi jest przekonanie tubylców, że potrzebna im jest o wiele większa ilość pożywienia niż zwyczajnemu człowiekowi” [ibidem]), z drugiej zaś jako obraz struktury, która w Indiach ulega przerafinowaniu. Będąc przedmiotem systemowej manipulacji, tubylcy narzucają przybyszom pozycję

Anglika-Mastera; jeśli człowiek Zachodu, niebędący Brytyjczykiem – na przykład francuski antropolog – znajdzie się w układzie działania tych sił, w przemożny, cielesny sposób odczuwa działanie tych reguł.

Autor z wyraźnym wstrętem przedstawia sytuację, gdy oblepia go azjatycka lokalność – wydaje się, że chce ją z siebie strząsnąć, by spojrzeć z pozycji, z której widać strukturalne układy. Wchodząc w nią okazjonalnie, nieodmiennie dziwi się absurdom tubylczych obyczajów i przekonań. Dziwi go zatem fakt, że taksówkarz oponuje, gdy – jako biały – chce wejść do zakładu fryzjerskiego („Istotnie, czyż nie straciłby prestiżu we własnym środowisku, gdyby *Master* poniżył siebie i jego, siadając obok ludzi z jego rasy? Zniechęcony, pozostawiłem mu zorganizowanie rytuału strzyżenia istoty wyższej” [Lévi-Strauss 2008: 142]) Sam jednak odczuwa wewnętrzny bunt, gdy cielesnie, zmysłowo odczuje działanie lokalnych zasad porządkowania rzeczywistości. Zwróćmy uwagę na scenę, w której opisuje podróż indyjskim pociągami:

Jedyny przedział pierwszej klasy, do którego wsiadłem należał do starego typu – *sleep 4, seat 6* – i był czymś pośrednim między wozem dla bydła, salo-  
nem i więzieniem, gdyż w oknach były kraty ochronne. Rozsiadła się tu mu-  
zułmańska rodzina. Dama była *pudrach*; uparcie odwrócona do mnie plecami,  
owinięta w burkę skuliła się na swej ławeczce. Jednak, pomimo jej usiłowań  
odosobnienia się, bliskość ta najwyraźniej wydała się rodzinie nazbyt skanda-  
liczna i musiała ona się rozdzielić; kobieta z dziećmi przeniosła się do damskie-  
go przedziału, a mąż pozostał na zarezerwowanych miejscach, rzucając w moją  
stronę wrogie spojrzenie. Prawdę mówiąc, pogodziłem się z tym incydentem  
łatwiej niż z widokiem poczekalni na stacji, gdzie po przybyciu oczekiwałem  
dalszego środka lokomocji; poczekalnia ta przylegała do sali o ścianach wy-  
łożonych brązową boazerią, wzdłuż których stało ze dwadzieścia sedesów  
jakby przygotowanych na zebranie jakiegoś towarzystwa enterologicznego  
(Lévi-Strauss 2008: 415).

Bystry skądinąd obserwator i wprawny budowniczy myślowych trój-  
kątów został wyrzucony z przestrzeni strukturalistycznej refleksji i wpadł  
w rzeczywistość, mieszającą rzeczy i porządki – wagon ma cechy wozu  
dla bydła, salonu i więzienia, w poczekalni (miejscu publicznym) stoją  
sedesy (powinny być gdzieś ukryte). *Pudrach* (na mocy którego kobie-  
ta musi zostać odizolowana) jest jeszcze jednym dziwnym tubylczym  
obyczajem, a nie zasadą wpisaną w strukturę społeczną.

Pociąg to miejsce nie tylko wystawiające przed europejskie oczy różne formy dziwności, ale też zamykające Europejczyka w więzieniu struktur krępujących jego habitus. Ograniczona przestrzeń przedziału sprawia, że podróżny odczuwa fizyczny napór Azji na jego własne ciało, skazane na niewygody – cofa się więc do swego wnętrza, zamyka swą zmysłowość. Dopiero gdy wysiadzie z pociągu i doczeka się na nowy środek transportu – tym razem otwarty, a nie skazujący go na mieszanie się z tubylcami – zauważy przestrzeń, przez którą się porusza:

Jeden z tych małych konnych powozików zwanych *gharry*, w których siedzi się plecami do woźnicy, przy każdym wstrząsie narażając się na niebezpieczeństwo wypadnięcia przez poręcz, zawiózł mnie do osiedla archeologicznego zakurzoną drogą pomiędzy lepiankami stojącymi wśród eukaliptusów, tamaryszków, drzew morwowych i pieprzowych. Sady pomarańczowe i cytrusowe rozpościerały się u stóp niebieskawego wzgórza porośłego tu i ówdzie oliwkami. Mijałem wieśniaków ubranych w pastelowe kolory: biały, różowy, lila i żółty, z turbanami w kształcie placków na głowach (Lévi-Strauss 2008: 415-416).

Teraz jest w stanie dostrzec barwny krajobraz i – mimo niewygody – docenić estetykę drobnych szczegółów. Lévi-Strauss jest bowiem mistrzem „spojrzenia z oddali”.

Pociągami jeździł też będąc w Brazylii; wspomina o tym w innym miejscu książki, ale w jakże odmiennym tonie:

Potem odbywałem często drogę pomiędzy São Paulo a Mato Grosso, czasami samolotem, czasami ciężarówką lub pociągiem albo statkiem. Tych ostatnich środków komunikacji użyłem w [latach] 1935-1936. Istotnie, wykopaliska, o których właśnie wspominałem, znajdowały się w sąsiedztwie kolei, niedaleko końcowej stacji w Porto Esperança na lewym brzegu Rio Paraguay (Lévi-Strauss 2008: 165).

W Brazylii pociąg to po prostu jeden z paru możliwych środków transportu, pozwalających pokonywać rozległą przestrzeń. Podróż koleją sama w sobie zdaje się niemal „przezroczysta”, nie niesie ze sobą szczególnych znaczeń. Wprawdzie autor zapamiętał dokładnie jej okoliczności, ale ich opis pełni funkcje łącznika między epizodami, pozwalając też zaznaczyć, że miejsce docelowe jest daleko. Brud, jaki osiada na podróżnym nie jest tak nieprzyjemny jak ten indyjski – przyjmuje się go

jako zwyczajną okoliczność tego rodzaju podróży. W brazylijskim pociągu nie ma bowiem nic opresyjnego – to przestrzeń bezpieczna, stylowa i stylistycznie nacechowana. Bez trudu poddaje się ona spojrzeniu estetycznemu. Narracja skłania nas do tego, byśmy patrzyli na tę przestrzeń z pewnego dystansu – widzimy wyraźnie jej styl, dostrzegamy wnętrza zharmonizowane z jedzeniem. Ten styl wiedzie podróżnych w indiański interior:

Niewiele można powiedzieć o tej nużącej podróży: kompania kolei żelaznej Noroeste dowoziła nas najprzód do Bauru w głębi okolicy pionierów; tam wsiadło się do „nocnego” z Mato Grosso, który przecinał południe stanu. Razem trzy dni podróży w pociągu opalonym drzewem, powolnym, zatrzymującym się często i na długo, aby zaopatrzyć się w paliwo. Wagony były także z drzewa i dosyć przewiewne: budząc się rano miało się twarz pokrytą łuską ze stwardniałej gliny, powstałej z czerwonego kurzu z sertão przenikającego w głąb fałd i porów. Wagon restauracyjny był już wierny stylowi pożywienia w głębi kraju: mięso świeże lub suszone, zależnie od okoliczności, ryż i soczewica z sosem, farinha – miąższ kukurydzy lub świeżego manioku odwodniony w upale i rozbity na grube ziarna, wreszcie odwieczny deser brazylijski – pasta z pigwy lub gujawy i ser. Na każdej stacji mali chłopcy sprzedawali pasażerom za kilka groszy soczyste ananasy o żółtym miąższu, które dawały opatrnościowe odświeżenie (Lévi-Strauss 2008: 165).

Jest to ten rodzaj estetyki, który otwiera się postrzeżenie na wielozmysłowe – owoc ma barwę, teksturę, smak. Wiodący jest zmysł wzroku, ale zapraszani również jesteśmy do tego, by wyobrażać sobie przyjemność orzeźwienia. O ile w indyjskim pociągu spojrzenie wydaje się zamknięte za kratami, o tyle tu swobodnie wędruje z wnętrza pociągu na peron, na którym właśnie zatrzymuje się pociąg.

Do stanu Mato Grosso wjeżdża się niedaleko stacji Três Lagoas, poprzez Rio Parana tak rozlaną, że pomimo już rozpoczętych deszczów dno przegląda jeszcze w różnych miejscach. Potem zaczyna się krajobraz, z którym żyłem się przez całe lata podróży w głębi kraju, zarazem nieznośny i niezbędny; jest on charakterystyczny dla centralnej Brazylii od Parany aż do basenu Amazonki – wyżyna płaska lub lekko sfalowana, daleki horyzont, roślinność krzaczasta, od czasu do czasu stada zebu rozbiegające się, kiedy pociąg przejeżdża (Lévi-Strauss 2008: 165).

Przemieszczanie się przez Brazylię to czas łagodnienia semiotycznej kompulsji. Tutaj nie trzeba też wznosić się w górę, by dostrzegać wzory i układy, tak jak dzieło się to w przypadku Azji<sup>6</sup>. Podróże konne, podróże łodzią, przemieszczanie się po rozległych przestrzeniach toczą się w trybie przygody:

W ciągu piętnastu dni podróżowałem konno po niedostrzegalnych szlakach poprzez tak wielkie przestrzenie lasu, iż często trzeba było jechać do późnej nocy, aby dotrzeć do chaty, w której mieliśmy się zatrzymać. Nie wiem, jakim sposobem konie potrafiły stąpać pomimo nieprzeniknionych ciemności z powodu dachu roślin ciągnącego się 30 metrów ponad naszymi głowami. Przypominam sobie godziny jazdy mierzone rytmem naszych wierzchowców biegnących skrocza. Chwilami, schodząc ze stromego wzgórzka, koń pociągnął nas naprzód i, aby uniknąć upadku, ręka musiała być przygotowana do uciepienia się wysokiego łęku chłopskiego siodła; po świeżym powiewie z ziemi i głośnym pluskaniu domyślaliśmy się, że przechodzimy w bród przez wodę. Za chwilę, przechylając nas w przeciwną stronę i potykając się, koń wspinał się na przeciwległe zbocze; wydawało się, że przez swoje nieskoordynowane i niezrozumiałe w ciemności ruchy chce się uwolnić od siodła i jeźdźca. Po przywróceniu równowagi trzeba było pozostać czujnym, żeby nie stracić zdolności tego dziwnego przeczuwania, które przynajmniej co drugi raz pozwalało nam dość szybko schować głowę w ramiona, by uniknąć uderzenia nisko wiszącej i niewidocznej gałęzi (Lévi-Strauss 2008: 160).

Dalej opowieść snuje się w tym samym tonie – tajemnicze dźwięki dobiegające z mroku (to ryk jaguara), postój, urządzenie obozu... Migotanie światła z lampy naftowej, zapach ziół, chłód i wilgoć poranka, smak porannej kawy.... W ten sposób otwiera się przed nami wielozmysłowe doświadczenie podróży.

### **Czystość i dziecinność/brud i zezwierzęcenie**

O ile w azjatyckich fragmentach tekstu Lévi-Strauss pozostaje obserwatorem, zaznaczającym swój dystans w stosunku do tego, co widzi, opisuje,

---

<sup>6</sup> Odnoszę się tu do tych fragmentów w rozdziale *Latający dywan*, w których Lévi-Strauss opisywał Azję widzianą z okna samolotu. Z dystansowanej estetyzującej perspektywy łagodziło ostrość, z jaką osądzana była Azja. Widziana z góry okazywała się piękna.

poddaje refleksji, o tyle w częściach brazylijskich, rezygnując z tej pozycji, nierzadko retorycznie umieszcza się wewnątrz obrazu (krajobrazu) i przeżywa swoją „przygodę”. Zawsze jednak zarówno na krajobraz, jak i na siebie wśród tego krajobrazu patrzy „w optyce trójkąta”. Stąd też brud brazylijski jest inny niż brud indyjski, przynależy bowiem do natury niezeepsutej. Znamienny wydaje się fragment, w którym autor opisuje wypoczynek w czasie podróży przez Mato Grosso. Musi wówczas wypić wodę wyraźnie zanieczyszczoną. Jej nieczystość postrzega jednak jako coś naturalnego, jej „brud” należy do natury niezeepsutej. Uzdatniona środkami chemicznymi nadaje się do wypicia. Ten sam podróżny dostrzega brud na moskitierze, ale nie przeszkodzi mu on w podziwianiu piękna nocnego nieba nad płaskowyżem:

O czwartej po południu trzeba rozpocząć przygotowania do noclegu. Wybieramy kilka drzew, między którymi rozwiesimy moskitiery i hamaki; przewodnicy rozpalają ognisko i przygotowują posiłek złożony z suszonego mięsa i ryżu. Jesteśmy tak spragnieni, że pochłaniamy bez wstępu całe litry tej mieszaniny ziemi, wody i nadmanganianu potasu, która stanowi nasz napój. Nadchodzi mrok. Poprzez przybrudzoną etaminę moskitier patrzymy przez chwilę na płomienne niebo (Lévi-Strauss 2008: 176).

Podobna różnica zaznacza się w opisach przejawów lokalnych formy sprytu, tubylczych gier z przybyszem, odbieranych jako nabieranie go, naciąganie, oszukiwanie. W Indiach:

*Rickshaw boys* proponują wam, że was zawiozą wszędzie, chociaż zupełnie nie znają drogi. Jakże więc nie unieść się i – pomimo skrupułów, które się ma co do tego, ażeby wsiąść do ich wózka i dać się ciągnąć – nie traktować ich jak zwierzęta, skoro zmuszają was do tego tym zwierzęcym brakiem odpowiedzialności (Lévi-Strauss 2008: 139).

W Brazylii natomiast:

[...] często powtarza się inna historia. Czy ta Indianka zechce sprzedać mi garnek? Oczywiście, chciałaby – niestety nie należy on do niej. A wiec do kogo? – Milczenie. – Do męża? – Nie. – Do brata? Także nie. – Do syna? – Również nie. Jest własnością wnuczki. Wnuczka posiada wszystkie przedmioty, jakie chcemy kupić. Patrzymy na nią – ma trzy albo cztery lata – siedzi przy ogniu

całkowicie pochłonięta pierścionkiem, który przed chwilą włożyłem jej na palec. I rozpoczynają się z pannicą długie negocjacje, w których rodzice nie biorą żadnego udziału. Nie zwraca uwagi na pierścionek i 500 rejsów, przekonują ją broszka i 400 rejsów (Lévi-Strauss 2008: 163-163).

Pazerni i agresywni Hindusi zdają się podobni do zwierząt, czy raczej ludzi obróconych w zwierzęta; pocieszni Indianie – do dzieci. Różnicę w perspektywie, w jakiej ukazano te sytuacje, spotęgował fakt, że w tym drugim przypadku to narrator-etnograf, a nie opisywani przez niego tubylcy chce „zrobić interes”. Motywy kierujące jego działaniem (czyli pozyskanie indiańskich artefaktów w celach naukowych) jawią się więc jako uzasadnione, wyższe niż zwyczajne zabieganie o środki na życie. Etnograf jest w stanie oszacować prawdziwą wartość obiektów; Indianie co najwyżej ich używają<sup>7</sup>. Etnograf, nawet jeśli posługuje się pieniędzmi, wznosi się poza wymiar czysto ekonomiczny.

Autor wspomina wprawdzie też o dziecinności Hindusów, ale ta dziecinność wydaje się wtórna w stosunku do stanu dojrzałego – tak jakby ze względu na swą gnuśność spadli do stadium wtórnego infantylizmu:

W tych warunkach cóż dziwnego, że te stosunki między ludźmi, niewspółmierne z tymi, jakie według naszego wyobrażenia (często iluzorycznego) określają cywilizację zachodnią, wydają nam się na zmianę nieludzkie i mniej niż ludzkie, podobne do obserwowanych u dzieci. Pod pewnymi względami przynajmniej ten tragiczny naród wydaje nam się dziecinny, począwszy od układności spojrzeń i uśmiechów. Uderza także u wszystkich tych ludzi, siedzących i leżących byle gdzie, obojętność na sprawy zachowania się mi miejsca, upodobanie do fatałaszków i świecidełek: naiwne a zarazem dobroduszne obyczaje ludzi, którzy spacerują, trzymając się za ręce, oddają moc publicznie i ssa słodkawy dym ze swoich chillum [...] (Lévi-Strauss 2008:141).

---

<sup>7</sup> Zob. np.: „Do nawiązania koniecznych kontaktów przyjacielskich nie wystarczy uprzednie obdarowani całej rodziny świecidełkami, naszymi pierścionkami, naszyjnikami broszkami. Nawet ofiarowanie pewnej ilości milrejsów, zupełnie nieproporcjonalnej do ubóstwa przedmiotu nie przełamuje obojętności jej właściciela. Nie może być. Gdyby rzecz była zrobiona przez niego, dałby ją chętnie, lecz sam nabył ją od starej kobiety, jedynej, która potrafi robić rzeczy tego rodzaju. Jeżeli nam ją da, czymże ją zastąpi? Stara kobieta jest oczywiście zawsze nieobecna. Gdzie jest? Nie wie – nieokreślony gest – w lesie... Zresztą, co wart są wszystkie nasze milrejsy dla starego Indianina, drżącego z gorączki, 100 kilometrów od najbliższego sklepu białych? Czuję się zawstydzony, że wrywam tym ludziom pozbawionym wszystkiego małe narzędzie, którego strata będzie niepowetowana” (Lévi-Strauss 2008:162).

Jest to popsuta dorosłość. Natomiast dziecinność Indian bierze się z naturalnego biegu rzeczy. Jeśli Indianie odrzucają jakieś elementy rozwoju, jeśli zapomną tego, czego się nauczyli, znowu będą sobą. Ich dorosłość bywa chwilowym przebraniem:

Lecz przede wszystkim od czasu kiedy Indianie znów byli zdani na siebie samych, nastąpiło dziwne odwrócenie powierzchniowej równowagi pomiędzy kulturą nowoczesną a kulturą prymitywną. Powróciły dawne zwyczaje, tradycyjne techniki wyłaniające się z przeszłości jeszcze nie tak bliskiej (Lévi-Strauss 2008: 159).

W Brazylii, nawet jeśli ludzie znajdują się blisko „zwierzęcej strony” bytu, nie grozi im zezwierżenie takie jak to, o którym pisał w obrazku z indyjskimi riksarzami. Indianie są niejako z natury bliscy naturze. Obraz tej natury może być sygnowany motywami nagości, krwi, zwierzęcych wnętrzości – powstanie wówczas obraz „krwistej sielanki”, jak w migawce uchwyconej podczas podróży:

Płaskowyż powtarza charakterystyczny wygląd Mato Grosso: wysokie trawy, tu i ówdzie drzewa. Zbliżamy się do celu przez bagniste okolice, lekko sfalowane wietrzykiem błoto, po którym biegają drobne szczudłowate ptaki; chata – to placówka Largon, gdzie zastajemy rodzinę zajęta uśmiercaniem młodego byka, *bezouro*, którego właśnie rozplataną; w krwawiącym wnętrzu pławi się jak w czólnie dwoje lub troje nagich dzieci, krzycząc z radości. Ponad ogniskiem, rozpalonym pod gołym niebem i płonącym w mroku, piecze się *churrasco* i opływa tłuszczem, podczas gdy żywiące się padliną ptaki *urubus* zlatują się setkami na miejsce rzezi wydzierają psom krwawe kawałki (Lévi-Strauss 2008: 176).

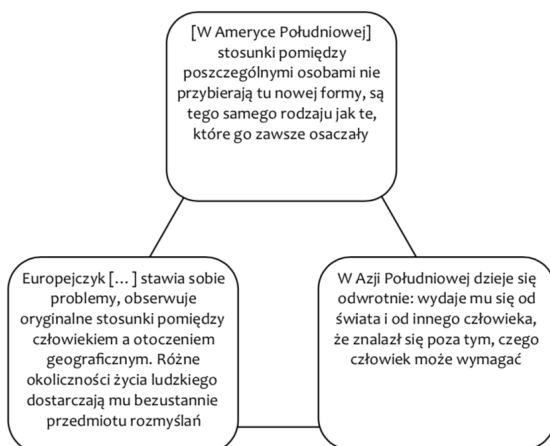
O ile Hindusi bywają prymitywni w swym zepsuciu, o tyle Indianie są pierwotni. Stan pierwotności otwarty jest na zmiany, ale nad tym otwarciem można jedynie ubolewać.

Pozycja Europejczyka jako obserwatora wydaje się niepodważalna – posiada on kompetencje do tego, by interpretować innych:

Europejczyk żyjący w Ameryce Południowej stawia sobie problemy, obserwuje oryginalne stosunki pomiędzy człowiekiem a otoczeniem geograficznym. Różne okoliczności życia ludzkiego dostarczają mu bezustannie przedmiotu rozmyślań. Ale stosunki pomiędzy poszczególnymi osobami nie przybierają tu nowej formy, są tego samego rodzaju jak te, które go zawsze osaczały. W Azji Południowej dzieje się odwrotnie: wydaje mu się, że znalazł się poza tym, czego człowiek może wymagać od świata i od innego człowieka (Lévi-Strauss 2008: 138).

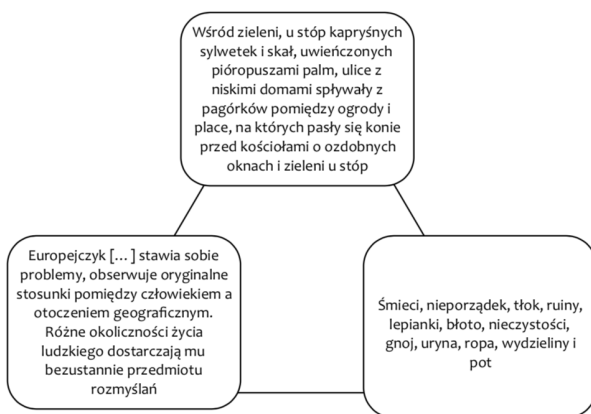


W tym miejscu jasno rysuje się przed nami pozycja Europejczyka – jest on rozumny obserwatorem:



Rys. 5.

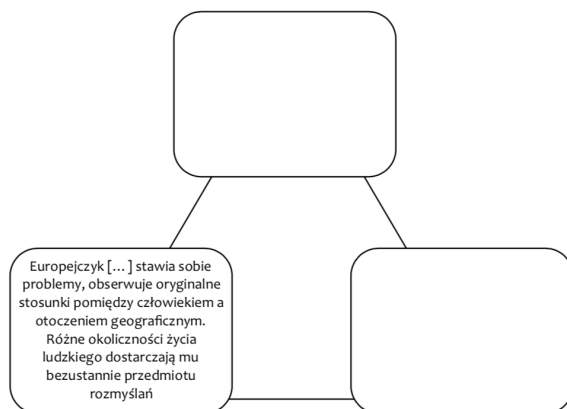
Pora wrócić do przyczyny, dla której lewy dolny róg trójkąta na rysunku trzecim (Rys. 3.) pozostawiłam pusty: to miejsce zajmowane przez obserwatora. Niekiedy retorycznie usuwa się on z planu narracji; zabieg ten sprawia, że jego pozycja zdaje się bardziej obiektywna<sup>8</sup>. Jako nie przynależący do świata przedstawionego, bezstronny i nie zaangażowany jest neutralny i ma władzę sądzenia. Rysunek można zatem uzupełnić w ten sposób:



Rys. 6a.

<sup>8</sup> Podobne zjawisko analizował Dean MacCannell w tekście *Kultura Biała* (MacCannell 2004).

Lewy dolny róg trójkąta to pozycja niezmienna; w pozostałych rogach można umieszczać różne zjawiska, zgodnie z istniejącą w przestrzeni *Smutku tropików* zasadą repartycji znaczeń i wartości:

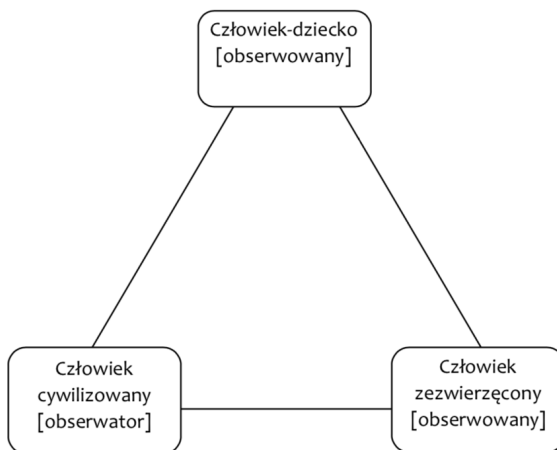


Rys. 6b.

Odwroćcie pozycji i przyznanie lokalnemu obserwatorowi statusu rozumnego obserwatora wydaje się sytuacją komiczną (jakby to kompetencje związane ze strukturalizowaniem widoku za pomocą języka chroniły badacza przed brudzącym dotknięciem Indii).

Ten człowiek, który nigdy nie widział białych prócz Anglików, zasypywał mnie pytaniami: co się jada we Francji? jaki jest skład posiłków? jakie przerwy między nimi? Usiłowałem poinformować go, tak jak sumienny tubylec odpowiada na ankietę etnografa, i przy każdej odpowiedzi zdawałem sobie sprawę ze wstrząsu powstającego w jego umyśle. Zmieniała się cała jego koncepcja świata – biały mógł być po prostu człowiekiem (Lévi-Strauss 2008: 145).

Hindus - sugeruje autor - nie jest w stanie wznieść się na poziom metajęzyka; może co najwyżej nieco skorygować swój obraz świata. Jego pozycja jest bowiem ustalona:



Rys. 7.

## Oko, mowa i język

Świat pozaeuropejski przedstawiony w *Smutku tropików* – z Azją, która stanowi peryferię Ameryki Południowej w sensie przestrzennym i czasowym – jest obszarem, po którym antropolog przechadza się, snując swoje „marzenia samotnego wędrowca”<sup>9</sup>. Szczególna rola w okrywaniu struktur przypada w udziale metajęzykowi antropologa-strukturalisty. Choć Lévi-Strauss inspirowany jest koncepcjami językoznawczymi, języki tubylcze traktuje w specyficzny sposób.

Spójrzmy najpierw na fragment dotyczący podróży po Mato Grosso; nie przypadkiem piszę tu „spójrzmy” – we fragmencie tym autor zaprasza czytelników do imaginacyjnego tworzenia obrazów i do okazjonalnego aktualizowania spojrzenia estetycznego. Poniższy fragment zanurzony jest w nasyconej szczegółami opowieści o podróży, podróżnicy docierają do osady Engenho, w której zamierzają się zatrzymać:

---

<sup>9</sup> Zob. np. „Będąc widzem, a nie aktorem zachodzących przemian, mogę łatwiej położyć na szali ich stawanie się i przeszłość, gdyż są tylko pretekstem do kontemplacji estetycznej i rozważań intelektualnych, nie narzucając się w formie moralnego niepokoju” (Lévi-Strauss 2008: 405).

Dla niewprawnego oka te osiedla niewiele różniły się od najbliższych wiosek chłopów brazylijskich, do których tubylcy upodobnili się ubiorem i często typem fizycznym, gdyż liczba Metysów była stosunkowo duża. Inaczej natomiast było z językiem. Fonetyka Guaicuru jest przyjemna dla ucha: szybka mowa, długie słowa, złożone z wyraźnych samogłosek przeplatanych spółgłoskami zębowymi i gardłowymi, robią wrażenie szmeru strumyka skaczącego po kamieniach. Obecna nazwa Kadiweo jest zniekształconym słowem, którym tubylcy nazywali siebie samych: Kadiguedi. Nie było mowy o nauczaniu się języka w czasie tak krótkiego pobytu, chociaż portugalszczyzna naszych gospodarzy była bardzo niedoskonała.

Szkielety domów zrobione były z okorowanych pni wkopanych w ziemię i podtrzymujących belki na pierwszych rozgałęzieniach zachowanym przez drwa. Pokrycie z pożółkłych palm tworzyło dwuspadowy dach; w przeciwieństwie do chat brazylijskich nie było tu ścian. Budynki te stanowiły zatem coś pośredniego pomiędzy domami białych (które naśladował kształt dachów) a dawnymi namiotami tubylców o płaskim pokryciu z plecionki (Lévi-Strauss 2008:177-178).

Fragment dotyczący mowy i języka wtapia się w opis osady tak, że łatwo go przeczytać, a tubylcza mowa zdaje się elementem krajobrazu. Pisząc o „niewprawnym”, czy też raczej niezbyt uważnym (*inattentif*) oku, autor stara się jednocześnie dowieść sprawności swego „oka antropologicznego”, wychwytyjącego kategoriale różnice i podobieństwa. Wyłuskuje z rzeczywistości elementy mogące świadczyć o strukturze, którą współtworzą. Spojrzenie w jednej chwili „rozbiera domy” tak, by konstrukcja zdawała się przejrzysta, by objawiła się w relacyjnych układach („w przeciwieństwie do”, „coś pośredniego pomiędzy...”, „naśladował kształt”), by każdy element był gotów wpisać się w strukturę. Rzut oka wystarcza, by zrozumieć konstrukcyjną istotę budynku tak w układzie paradygmatycznym, systemowym, jak i jednostkowym, syntagmatycznym.

Odpowiednikiem omiecenia wzrokiem wioski jest „uchwycenie uchem” lokalnej mowy. Zostaje ona włączona w krąg przedmiotów materialnych – daje się ją opisać tak, jak opisuje się ujrzaną właśnie budowlę, choć jej morfologia nie objawia się strukturaliście z taką przejrzystością jak elementy architektury. Badacz chwytą uchem krajobraz dźwiękowy (ciągi syntagm, których znaczenia nie może rozszyfrować), widzi po bieżnie układ fonetyczny (będący podstawą strukturalistycznego ujęcia języka), a w chwili trudności przełącza się na estetyczny tryb ujmowania językowego krajobrazu. Owo przełączanie trybów dokonuje się w płynny

i precyzyjny sposób, co widać wyraźnie, jeśli odnośny fragment rozrysujemy w formie tabeli:

[...] fonetyka Guaicuru jest przyjemna dla ucha: ( <i>procure à l'oreille une sensation plaisante: [...] la phonétique guaicuru</i> )	szybka mowa, ( <i>un débit précipité</i> )	długie słowa, złożone z wyraźnych samogłosek przeplatanych spółgłoskami zębowymi i gardłowymi ( <i>des mots longs</i> ) tout en voyelles claires alternant avec des dentales, des gutturals et une abondance de phonemes mouillés ou liquids)	robią wrażenie ( <i>donnent l'impression</i> )	szmeru strumyka skaczącego po kamieniach. ( <i>d'un ruisseau bondissant sur les galets.</i> )
Tryb estetyczny	Przejście / przełączanie trybów/	Tryb strukturalistyczny	Przejście / przełączanie trybów/	Tryb estetyczny

Po tym fragmencie autor prześlizguje szybko przez problem znaczeń. Robi przy tym swoisty unik, wspominając jedynie nazwę, jaką dana grupa oznaczała siebie – nazwę, która przeszła proces zniekształcania i została przejęta przez inną grupę. Więcej zrobić nie może, gdyż wejście w kwestie dotyczące języka (*langue*) wymagałoby czegoś więcej niż omięcia uchem krajobrazu akustycznego. Innymi słowy, ma dostęp do mowy ujmowanej w kategoriach krajobrazu akustycznego (*un débit précipité*), ale nie do języka (*Il n'était pas question d'apprendre la langue*). Opisując go jednakże w takich kategoriach, które są mu dostępne, obejmuje go swym zmysłem epistemologicznym (o ile mowa wpisuje się w krajobraz i poddaje się ujęciu estetycznemu, o tyle struktura językowa opisywalna jest w kategoriach cech dystynktywnych).

Inaczej ma się to w przypadku fragmentów indyjskich. Autor wspomina wprawdzie o sytuacjach komunikacyjnych, ale są one zanieczyszczone, naznaczone mową brzmiącą fałszywie, biorącą się z dziwnego pomieszania języków:

Za każdym razem, gdy wychodzę z osaczonego przez krowy hotelu w Kalkucie, którego okna służą za grzędę dla sępów ścierwników, staję się głównym bohaterem baletu; uważałbym go za komiczny, gdyby nie budził tyle litości. Można w nim zaobserwować kilka scen. W każdej z nich ktoś inny gra główną rolę:

Czyściciel butów rzuca się do mych stóp;

Mały chłopiec mówiący przez nos biegnie i woła „One anna, papa, one anna!”;

Kaleka prawie nagi, aby lepiej było widać jego kikuty;

Stręczycielka, „British girls, very nice...”;

Sprzedawca fletów; Tragarz z New-Market, który błaga, abym wszystko kupił nie dlatego, że jest tym bezpośrednio zainteresowany, lecz dlatego, że *anna*, zarobione za noszenie za mną zakupów, pozwolą mu się pożywić. Wyszczególnia katalog towarów z taką pożądlivością, jakby były przeznaczone dla niego: „Suit cases? Shirts? Hose?...” (Lévi-Strauss 2008: 137-138)

Urywane zdania są jak odpady mowy – odpady podobne tym, na które czekają sępy i krowy włóczące się przy hotelu. Osaczają Europejczyka tak, że nawet nie chce mu się szukać dystansu umożliwiającego refleksję nad ich naturą. W tej narracji popsuta mowa, skolonizowana przez łamaną angielszczyznę nie zostawia miejsca, by wybrzmieć mogły lokalne języki Indii. Nie znaczy to, że w rzeczywistości autor ich nie słyszał – wręcz przeciwnie, miał o nich pewne pojęcie. Wszak był w stanie zrozumieć, o co chodzi w toczącej się w bengali kłótni między kalkuckim taksówkarzem a jego niedoszłymi pasażerami, podążał mniej więcej za treścią sztuki w teatrze bengalskim. Jeśli jednak skomentuje tę sztukę, jego uwagi nie będą dotyczyć znaczeń – skupią się na tym, co razi europejski smak. Wygląd tancerza, jego owłosiony tors i fałdki tłuszczu na ciele przywodzą autorowi na myśl cytat z gazety, dający wgląd w hinduski gust (dotyczy on dziewcząt wypatrujących tłustych zalotników, a przytoczony jest przez Autora w całości, „aby nie zagubić nieopisanego smaku języka angloindyjskiego”). Wypaczona angielszczyzna jest równie osobliwa jak wypaczone predylekcje estetyczne Hindusów (Lévi-Strauss 2008: 143-144).

### **Zakończenie**

U podstaw tworzenia opowieści w *Smutku topików* leży nienaruszalna zasada repartycji wartości, zgodnie z zasadą określoną przez trójkąt. Autor-strukturalista nieustannie zestawia i porównuje - islam z buddyzmem i hinduizmem, Nowy Jork z Florencją, po czym zestawia jedno

porównanie z drugim porównaniem. Kiedy pisze o Azji, islam, buddyzm, hinduizm stają się swoistymi pakietami sensów; w każdej chwili z pakietu można wyciągnąć jeden element, a następnie pokazać, że istnieje on w ramach całego wachlarza sensów. Analogia nie oznacza identyczności; chodzi tu bowiem o relacje pomiędzy różnymi elementami i o szlaki, którymi przebiega przekształcenie jednego elementu w drugi. Jak wiadomo, w perspektywie strukturalistycznej ważne są nie wyizolowane fakty, ale ich układy, wzory relacji, więc dopiero podobieństwo na poziomie struktury będzie dla antropologa znaczące. Z drugiej strony, patrząc na niegdyśjsze fakty przez soczewkę skonstruowaną z określonych pojęć, widzi ich sensowność – znaczenia wyłaniają się w procesie ukierunkowanego patrzenia wstecz.

Na pewno ten trójkąt można było zbudować inaczej, inaczej można też było zarysować układy opozycji. Sytuacja, w jakiej znajdował się subkontynent indyjski w czasie, gdy podróżował po nim Lévi-Strauss zdawała się kłaść przed oczy propozycje: różnica religijna była nożem dzielącym wielokulturowy kraj na części hinduistyczną i islamską, zmuszającym ludzi do przemieszczania się, zmieniającym koegzystencję w walkę, sprawiającą, że wszelkie obyczajowe i religijne systemy zakazów wzmacniały swą moc ekspresji. Azja sama w sobie nie była jednak ciekawa – jeśli przydawała się do czegoś – to do myślenia.

Kiedy Edmund Leach wziął na siebie zadanie stworzenia obrazu twórczości Lévi-Straussa, *Smutek tropików* usytuował w jego centrum: „Otóż można sobie wyobrazić dorobek pisarski Lévi-Straussa jako gwiazdę trójramienną, której środek stanowiłaby autobiograficzna książka *Smutek tropików*. Trzema promieniami tej gwiazdy byłyby: 1) teoria pokrewieństwa, 2) logika mitu i 3) teoria pierwotnej klasyfikacji” (Leach 1998: 20).

Przewrotność formy gatunkowej sprawiła, że to właśnie tę książkę Clifford Geertz wybrał, by opowiedzieć o dziele i życiu francuskiego antropologa. Ta „książka podróżnicza” jest dla niego odczytem z pokazem slajdów (czyli tym, od czego autor *Smutku topików* ostentacyjnie się odżegnuje), etnografią, tekstem filozoficznym i traktatem reformatorskim. Geertz zwraca szczególną uwagę na sam proces pisarski, rozumiany w kategoriach estetycznych, odnoszący się do określonych wzorców literackich. Domaga się ujęcia go „w kategoriach budowy tekstu – jako arcytekstu, który, w sensie logicznym, generuje” (Geertz 2000: 51).

Z punktu widzenia mojej opowieści *Smutek tropików* jest ukrytym wykładem teorii strukturalnej, a także przykładem na to, jak teoria wyzwała

mechanizm tworzenia narracji i formatuje myśli. W pewnym sensie autor staje się narzędziem wyrażania teorii: tworzy żywą Brazylię i wyblakłe Indie, niedawno rozpękłe na dwa kraje, z wyczerpującym się potencjałem kulturotwórczym. Zdarzenia niedawne pomagają myśleć o tym, co odleglejsze w czasie i nadać temu ostateczny rys znaczeniowy. Indie-Pakistan to prawy dolny kąt trójkąta, który w potrafi nagle wysunąć się z potocznej opowieści, by zakłuć nas w oczy ostrym sensem.

## BIBLIOGRAFIA

- Bastos, J. H., (2018). Dina Dreyfus, a etnóloga que viveu na sombra do ex-marido Lévi-Strauss. *Folha de S.Paulo*. Pobrano z: <https://www1.folha.uol.com.br/ilustrissima/2018/03/dina-dreyfus-a-etnologa-que-viveu-na-sombra-do-ex-marido-levi-strauss.shtml>
- Geertz, C. (2000). *Dzielo i życie* (przeł. E. Dżurak i S. Sikora). Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Leach, E. (1988). *Lévi-Strauss* (przeł. P. Niklewicz). Warszawa: Prószyński i S-ka.
- Lévi-Strauss, C. (2008). *Smutek tropików* (przeł. A. Steinberg). Warszawa: Wydawnictwo Aletheia.
- Lévi-Strauss, C. (1999). *Tristes tropiques*. Paris : Librairie Plon.
- Lévi-Strauss, C. (1972). Trójkąt kulinarny (przeł. Stanisław Ciechowicz). *Twórczość 1972, nr 2*, 71-80.
- MacCannell, D. (2004). Kultura biała (przeł. A. Wieczorkiewicz). W: M. Kempny, E. Nowicka (red.). *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej. Kontynuacje*. Warszawa: PWN.
- Parkin, R. (2007). Kraje francuskojęzyczne. W: F. Barth, A. Gingrich, R. Parkin, S. Silverman, *Antropologia. Jedna dyscyplina, cztery tradycje: brytyjska, niemiecka, francuska i amerykańska* (przeł. J. Tegnerowicz). Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Wieczorkiewicz, A. (2013). Podróżnicze fantazje i ich rola w podtrzymywaniu porządku świata. *Dialog, 12*, 32-57.
- Wilcken, P. (2010). *Claude Lévi-Strauss: The Poet in the Laboratory*. London: Bloomsbury Publishing.

## FILMOGRAFIA

Claude Lévi Strauss auprès de l'Amazonie (2008), reż. Marcelo Fortaleza Flores.



**Amanda Krzyworzeka**

a.krzyworzeka@uw.edu.pl

Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej

Uniwersytet Warszawski

**KRADZIEŻE JAKO REGULATOR RELACJI SPOŁECZNYCH.  
WŁAMANIA DO MAZOWIECKICH DOMKÓW LETNISKOWYCH  
W LATACH 80. I 90. UBIEGŁEGO WIEKU W RELACJACH  
DZIAŁKOWICZÓW I LOKALNYCH MIESZKAŃCÓW**

**Burglary and thefts as a way to regulate social relations. Burglaries into summer cottages in Mazovia in the 1980s and 1990s in owners' and inhabitants' accounts**

**Streszczenie:** Włamania do działkowych domków, których apogeum miało miejsce w latach 80 i 90 XX wieku, są ważnym zjawiskiem w relacjach łączących lokalnych mieszkańców miejscowości letniskowych z właścicielami tzw. drugich domów. W niniejszym artykule dokonuję próby interpretacji tego zjawiska z punktu widzenia antropologii ekonomicznej, pokazując jakie znaczenia przypisują owym włamaniom obie strony, jakie mogły być motywacje złodziei, jakie znaczenie miał kulturowy i społeczny kontekst tych zdarzeń. Proponuję interpretację, w której włamania i kradzieże stają się działaniami pozwalającymi na przebudowanie nierównych relacji społecznych, odbierając silniejszej grupie poczucie sprawczości i niezależności. Kradzieże zniknęły wraz ze zmianami społecznymi, które sprawiły, że działkowicze nie są już postrzegani jako elita, lepiej sytuowana, lepiej wykształcona i dysponująca bogatszym kapitałem społecznym.

**Słowa kluczowe:** antropologia ekonomiczna, antropologia wsi, kradzież, włamanie, drugie domy, działki.

**Abstract:** Burglary is an important aspect of relations between local inhabitants and second home owners. The climax of theft was observed in the eighties and nineties of 20<sup>th</sup> century and it has been fading

in the 21<sup>st</sup> century. In this article I attempt to interpret this phenomenon in the context of economic anthropology, seeking the meanings that both groups attach to it as well as cultural and social background that influence both groups. I argue that most of stealing that took place in Morawinka was probably not economically motivated, but was a way of dealing with a worsening economic situation as well as with social changes that moved many of local inhabitants much lower in the social hierarchy. Burglary served as a way to deprive second home owners of their agency and independence. The problem disappeared when the second home owners were no longer perceived as an elite – wealthier, better educated, with a better social capital.

**Keywords:** economic anthropology, anthropology of rural areas, theft, burglary, second homes.

Niniejszy artykuł<sup>1</sup> poświęcony jest włamaniom i kradzieżom, jakie miały miejsce w niedawnej przeszłości na działkach rekreacyjnych na terenie Mazowsza. Warto zaznaczyć, że apogeum włamań przypadało na lata 90. XX wieku. Wydaje się, że obecnie plaga ta minęła, co nie oznacza, że pojedyncze incydenty nie mają nadal miejsca. Nie jest to już jednak zjawisko masowe, jakim było parę dekad temu. Wspomnienia ciągłych kradzieży są jednak nadal żywe i niewątpliwie wpływają na wzajemne relacje działkowiczów i lokalnych mieszkańców. W tekście tym próbuję zrozumieć ten fenomen, zgodnie z postulatami antropologii ekonomicznej wychodząc poza oczywiste, czysto materialne wyjaśnienia (biedni okradają bogatych dla uzyskania korzyści materialnych)<sup>2</sup>. W tym celu dokonuję analizy społecznych i kulturowych uwarunkowań funkcjonowania lokalnej społeczności, przyglądam się narracjom obu stron na temat kradzieży, a także proponuję własną interpretację, wychodzącą poza wyjaśnienia proponowane przez moich rozmówców.

Badania, które dostarczyły materiałów do niniejszego artykułu, były prowadzone w ramach projektu dotyczącego modeli współpracy między lokalnymi mieszkańcami a właścicielami tzw. drugich domów<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> Artykuł jest oparty na materiałach z badań prowadzonych w latach 2015-2017 w ramach grantu NCN nr 2013/09/B/HS3/04302, pt. „Dlaczego oni nie chcą dla mnie pracować? Praca i wzorce konsumpcji jako czynniki kształtujące relacje między mieszkańcami wsi i miast – etnografia drugich domów”. Wszystkie materiały z badań są złożone w archiwum Instytutu Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Warszawskiego (stosowane w artykule oznaczenie wywiadów odnosi się do tych właśnie materiałów). W ramach projektu czworo etnografów przeprowadziło obserwacje uczestniczące oraz pogłębione wywiady etnograficzne w pięciu miejscowościach o charakterze letniskowym – jednej na Kaszubach, jednej na Suwalszczyźnie oraz trzech na Mazowszu. Najważniejszą cechą wspólną miejscowości wybranych do badań było współistnienie stałych mieszkańców ze sporą grupą sezonowych „działkowiczów”, ze względu na tematykę badań, które koncentrowały się wokół wzajemnych relacji obu tych grup, a zwłaszcza modeli współpracy. Badacze mieszkali w miejscowościach przez okres od 1 do 4 miesięcy, nawiązując jak najbliższe relacje zarówno z działkowiczami, jak i lokalnymi mieszkańcami i wykorzystując klasyczne metody badań etnograficznych, takie jak: obserwacja uczestnicząca, wywiad etnograficzny, luźne pogawędki, niezobowiązujące „szwendanie się” (por. Angrosino 2018; Buliński, Kairski 2013).

<sup>2</sup> Por. Carrier 2012, Wilk, Cliggett 2011, Jaworska, Pieniążek 1995.

<sup>3</sup> W literaturze (zwłaszcza anglosaskiej) z zakresu socjologii czy ekonomii często tego typu miejsca funkcjonują właśnie pod nazwą drugich domów (*second homes*). W Polsce w naukach społecznych temat działek czy drugich domów nie jest mocno eksplorowany (zob. Szczurek, Zych 2012; Heffner, Czarniecki 2011; Mika 1997). Niestety większość publikacji niewiele wnosi do refleksji antropologicznej na temat relacji społecznych między lokalnymi mieszkańcami a przyjezdnymi działkowiczami, nie bierze też pod uwagę czynników kulturowych, bazując niemal wyłącznie na danych ekonomicznych.

w miejscowościach letniskowych. Opieram się tutaj głównie na swoich badaniach prowadzonych na Mazowszu, w miejscowości Morawinka<sup>4</sup>, ale akurat pod względem kradzieży pozostałe tereny badań dostarczały zadziwiająco podobnych materiałów, dlatego nie traktuję tego zjawiska jako specyficznego dla tej jednej miejscowości i nie skupiam się na szukaniu wyjaśnień w jej nietypowej historii<sup>5</sup>. Morawinka leży kilkadziesiąt kilometrów od Warszawy i już od czasów przedwojennych jest miejscowością letniskową, przyciąga wczasowiczów korzystnym mikroklimatem, bliskością rzeki oraz łatwą dostępnością (dobry dojazd samochodem, liczne autobusy, a nawet połączenie kolejowe ze stolicą). Przed wojną w Morawince swoje wille letniskowe budowali przedstawiciele warszawskiej elity: lekarze, prawnicy, wojskowi, artyści. Po okresie zawieruchy wojennej, kiedy do Morawinki przeprowadzili się mieszkańcy pobliskiego miasta, zniszczonego we wrześniu 1939 roku, znów zawitali tam letnicy – wynajmując u lokalnych mieszkańców pokoje i miejsca pod namioty. W latach 60. lokalne władze umożliwiły budowanie domków letniskowych na ziemi, którą oddawano w dzierżawę wieczystą. Od tej pory Morawinka ma zarówno mieszkańców stałych, jak i tych, którzy spędzają tam tylko sezon letni. Siłą rzeczy obie grupy powiązane są ze sobą siecią różnego rodzaju relacji – od przyjaźni, przez współpracę, po negatywne formy, takie jak omawiane tutaj kradzieże.

Kradzieże to temat pojawiający się w antropologii<sup>6</sup>, choć rzadziej niż można by się tego spodziewać, zważywszy, że łamanie norm społecznych wydaje się przynajmniej równie znaczące, co ich przestrzeganie. Siłą rzeczy jednak nie jest to temat częsty, ponieważ nie jest łatwy do eksplorowania, podobnie jak wiele innych zagadnień związanych z ekonomią nieformalną<sup>7</sup>. Dzieje się tak dlatego, że w większości przypadków

---

<sup>4</sup> Nazwy wszystkich miejscowości, podobnie jak imiona wspomnianych w artykule rozmówców, zostały zmienione, by pomóc ochronić anonimowość badanych.

<sup>5</sup> Więcej o historii Morawinki piszę w artykule poświęconym innym aspektom koegzystencji lokalnych mieszkańców Morawinki i przyjezdnych działkowiczów (Krzyworzeka 2017).

<sup>6</sup> Inspirująca jest książka G. Marsa poświęcona kradzieżom w miejscach pracy, autor m.in. pokazuje sposób racjonalizowania tych czynów przez ich sprawców (1982). Caroline Humphrey (1993) z kolei, pisząc o kradzieżach, porusza kwestię nieufności społecznej, co wydaje się bardzo istotnym tropem. Spora część literatury antropologicznej odnoszącej się do kradzieży dotyczy dość tradycyjnego tematu kradzieży narzeczonych (np. Mroczkowska 2010).

<sup>7</sup> Por. Hart 1985; Smith 1989; Chen 2012.

niemożliwe jest dotarcie do sprawców kradzieży, a przecież metoda etnograficzna w dużej mierze polega właśnie na obserwacjach i rozmowach z ludźmi, których działaniom czy sposobom rozumienia rzeczywistości poświęcona są analizy antropologiczne. W tym artykule mierzę się z próbą zbudowania interpretacji, która nie byłaby jednostronna, choć opieram się tylko na relacjach osób pokrzywdzonych przez kradzieże oraz stojących z boku obserwatorów (mieszkańców Morawinki, niezaangażowanych w kradzieże). Próba odtworzenia motywacji ludzi bez możliwości porozmawiania z nimi na ten temat jest wyzwaniem, ale w gruncie rzeczy antropologowie rzadko opierają się wyłącznie na tym, co usłyszą od rozmówców, zazwyczaj w swoich interpretacjach odwołują się do szeroko rozumianego kontekstu, sposobu, w jaki mówi się o danych sprawach, tego, kogo działania dotyczą, jak i kiedy się odbywają, nie zawsze oczywiście tła historycznego i społecznego oraz norm i wartości obowiązujących w danej społeczności, o których istnieniu nie dowiadują się wprost z deklaracji rozmówców. Biorąc pod uwagę to wszystko, zdecydowałam się opisać i podjąć próbę zrozumienia zjawiska kradzieży na działkach rekreacyjnych, mimo niemożności porozmawiania z ich sprawcami.

### **Opowieści o kradzieżach w Morawince**

Wspomnienia dotyczące włamań i kradzieży na działkach pochodzą z lat 80. i 90. XX wieku. Być może takie sytuacje zdarzały się i wcześniej, ale moi rozmówcy nie mówili o nich. Niewykluczone, że łączy się to ze ścisłym związkiem, jaki działkowicze widzą między włamaniami a sytuacją ekonomiczną lokalnej społeczności. Ponieważ wspomniane dekady to okres kryzysu ekonomicznego, działkowicze przypisują naganne zjawisko kradzieży właśnie problemom finansowym swoich sąsiadów, oczywiście nie uznając tego za wystarczające usprawiedliwienie. A jednak w opowieściach o kradzieżach działkowych widać swoiste podejście, zabarwione lekko pobłażaniem, nieco podobnie jak w przypadku wielu opowieści o osobach nadużywających alkoholu. Prócz potępienia da się w nim zauważyć poczucie nieuchronności.

Wielu moich rozmówców-działkowiczów podkreślało, że lokalna społeczność była w tamtym okresie bardzo biedna, co skłaniało niektórych jej przedstawicieli do popełniania przestępstw. W opowieściach o owym ubóstwie czasami pobrzmiwała przesada, jakby taka skrajność miała

podkreślić archetypiczność czy stereotypowość opisywanych działań (por. Eco 1996). Być może rysowanie takiego obrazu ułatwiało też moim rozmówcom zrozumienie motywacji złodziei, bo tak wielka bieda budzi współczucie:

AK: A jak tutaj wyglądała kwestia bezpieczeństwa? Czy jakieś takie włamania się zdarzały albo coś takiego?

R1: W zimę. Ale te włamania były bardziej, to...

R: To były jakieś takie włamania dziwne, bo to były czasy, gdzie nic nie było. (...) Koniec osiemdziesiątych, początek dziewięćdziesiątych. To był taki moment, że się włamywali i faktycznie było tak, że potrafili wynieść wszystko. Wszystko, stare buty, pościel, sztucce, szklanki, wszystko. Potem jeszcze był taki krótki moment, że widać było, że się włamują jakieś dzieciaki, bo się włamywali, bardziej poniszczyli zawsze niż wynieśli<sup>8</sup>.

W czasie swoich badań słyszałam wielokrotnie podobne wyliczenia, pokazujące, jak nieatrakcyjne przedmioty ginęły podczas włamań. Jeden rozmówca opowiadał mi o włamaniu w czasie stanu wojennego i swoją tezę, że kradzieży dokonywano, ponieważ w sklepach brakowało wtedy wszystkiego, zilustrował mówiąc, że ukradziono im nawet torebkę kisielu w proszku.

Oczywiście pomimo wspomnianej pobłażliwości czy prób wyjaśnienia kradzieży skrajną biedą większość rozmówców nie potrafiła opanować złości, gdy mówili o stratach przedmiotów wartościowych, takich jak samochód, motocykl czy różnego rodzaju elektronarzędzia.

Chętnie podkreślano jednak nieudolność i niefachowość złodziei, czyniąc z nich niemal przedmiot pośmiewiska:

(...) jak mi Bolek [lokalny fachowiec-złota rączka] tłumaczył, to mówi, że, no słuchaj no, ci, co coś potrafili, trochę głowę na karku mają, no to siedzą w Anglii i to w jednym hrabstwie. Bo to każdy swojego ściga. I mówi, że kurde, tak to stali tutaj pod sklepikiem i codziennie browar walili. A tam, no to jak się okazało, jakie są warunki, to niestety. Nagle się nauczyli, że po prostu w sobotę idzie się na dyskotekę czy na jakiś koncert i wtedy można sobie popić. A w tygodniu to jest spokój. No a, mówi, a ci, co pozostawali, no to już, mówi, że to już takie pierdoły, że to już nic tam... już nic tu zbytnio nie dziają<sup>9</sup>.

---

<sup>8</sup> Wyw. W1, kobieta, właścicielka działki, wykształcenie wyższe, ok. 65 lat.

<sup>9</sup> Wyw. E8, mężczyzna, właściciel działki, wykształcenie wyższe, ok. 45 lat.

Ten sposób mówienia o kradzieżach wydaje się znaczący, ponieważ w zestawieniu z wciąż podkreślaną w tych relacjach biedą lokalnych mieszkańców obraz tych ostatnich staje się dość charakterystyczny. To grupa pozbawiona wszelkich łask losu: ubodzy, niezaradni, nieracjonalni, pozbawieni nawet sprytu, właściwie nie mogą być całkowicie winieni za swoje czyny, bo nie do końca za nie odpowiadają, nie mając pełnej podmiotowości. Być może w ten sposób właściciele działek pozbawiali swoich przeciwników realnej siły, stawiali ich o tyle niżej od siebie, że nie mogli być prawdziwie dotknięci czy skrzywdzeni przez ich działania (por. Bourdieu 2007, 27 i nast.)<sup>10</sup>.

R1: No i włamali im się, włamywali się raz na tydzień i wynosili im wszystko. To już potem zostawiali otwarte, z karteczką, że tu już było włamanie siedem razy i już naprawę nie ma co wynieść. [śmiech] (...)

R: No, ja myślę, że czasem to się młodzi ludzie z nudów włamywali, bo na przykład nic nie zginęło, ale jak gdzieś tam jakieś resztki alkoholu gdzieś zostały.

R1: Ognisko kiedyś próbowali rozpaścić u nas.

AK: Wewnątrz?

R1: Wewnątrz.

R: Przyświecali sobie, bo my bezpieczniki zabezpieczamy, to robili sobie pochodnie z papieru toaletowego i z waty i przyświecali, ale ognisko rozpalili obok kominka, nie w kominku, żeby było ciekawiej, tylko obok kominka. Więc najbardziej niebezpieczne to było to, że zrobią szkodę. Niż to, że tam coś pokradli, bo rzeczy były mało wartościowe.

R1: Nie był to nigdy problem. Dużo więcej narobili szkód, włamując się przez drzwi, niszcząc czy kraty wyciągając. To było większym problemem<sup>11</sup>.

Wydaje się, że bardziej bolesne, niż sam fakt utraty własności, a nawet konieczność dokonywania napraw zniszczonych domków, było dla wielu właścicieli działek poczucie bycia zdradzonymi. Często spotykałam się z opiniami, że za włamania są odpowiedzialni ludzie, którzy w różnych okolicznościach mieli dostęp do domu czy garażu na działce, zazwyczaj gdy wykonywali jakąś pracę zleconą, remont, itp. Było to przekonanie na

---

<sup>10</sup> Bourdieu w swoich rozważaniach na temat funkcjonowania honoru u Kabylów pokazuje, jak pojęcie to może odnosić się wyłącznie do osób równych sobie stanem i prestiżem. Osoba stojąca niżej w hierarchii społecznej nie może wyzwalać kogoś ani pozbawić go honoru. Te refleksje wydają się bardzo inspirujące przy próbach zrozumienia wzajemnych relacji opisywanych tutaj grup.

<sup>11</sup> Wyw. W1, kobieta, właścicielka działki, wykształcenie wyższe, ok. 65 lat.

tyle rozpowszechnione, że często słyszałam je w formie zasady: należy unikać wpuszczania lokalnych fachowców do domu, bo zdobędą informacje o zabezpieczeniach, zobaczą co warto ukraść i na pewno z tej wiedzy skorzystają, gdy właściciele nie będzie na działce: „W ogóle to jest taki myk, że tam nie wolno wpuszczać tych wszystkich lokalnych ludzi do domu, tak? Nie możesz im pokazywać, co masz, ani zabezpieczeń, jakie masz”<sup>12</sup>.

Ta nielojalność – najpierw korzystanie z zaufania, zarabianie, a więc i nawiązywanie pewnej relacji z właścicielami, a potem okradanie ich – była odbierana jako bardziej nieetyczna niż sama kradzież. Właściciele spodziewali się, że ktoś, kogo zatrudnili, komu płacili, będzie poczuwał się do lojalności. Dlatego kradzież w takiej sytuacji była odbierana jako zdrada i odczuwana dotkliwiej niż gdyby do ich domu włamał się ktoś zupełnie obcy i przypadkowy.

Nagminnie w opowieściach o włamaniach do działkowych domków i garaży pojawiały się także teorie łączące te incydenty z działalnością lokalnych agencji ochrony. Kojarzono na przykład kolejne fale włamań z pojawianiem się w okolicy nowych agencji ochrony i tłumaczono to jako swoistą zachętę do wykupienia usług danej agencji. Teorie te, warto zaznaczyć, pojawiały się wyłącznie w narracjach działkowiczów. Tak opowiadała mi o tym pani Maria:

AK: Bo dużo działek ma tutaj teraz ochronę i nie wiem, czy to po tamtych włamaniach czy coś?

R: Myślę, że tak, bo to od tamtego czasu, gdy tak.

R1: Tu chodziły słuchy, że część tych włamań była sponsorowana. [śmiech]

AK: Na dobre rozkręcenie biznesu?

R1: Tak, bo był taki moment, że faktycznie już nie było włamań żadnych, weszła firma ochroniarska do Morawinki i nagle zaczęły się włamanie znowu. I to takie dziwne, że nic nie ginęło, tylko tak ewidentnie widać było, że ktoś się włamał. I nic nie było wyniesione.

R: I było wszystko powyrzucane z szafek, taki bałagan zrobiony, a nic nie zginęło<sup>13</sup>.

Działalność agencji ochrony nie spotykała się ze zbytnią przychylnością właścicieli działek. Większość z nich uważała opłacanie usług agencji za konieczność, ale widziała w tym raczej swoisty haracz, zresztą to właśnie słowo dominowało w opowieściach na ten temat.

<sup>12</sup> Wyw. J1, mężczyzna, właściciel działki, wykształcenie wyższe, ok. 35 lat.

<sup>13</sup> Wyw. W1, kobieta, właścicielka działki, wykształcenie wyższe, ok. 65 lat.



Co ciekawe, zupełnie nie ma tego wydźwięku podobna w charakterze działalność lokalnych, zaprzyjaźnionych opiekunów działek. W czystość ich intencji nikt nie wątpił, usprawiedliwiano nawet ich – wymuszoną okolicznościami – lojalność wobec lokalnych złodziei. Jak opowiadał mi jeden z działkowiczów:

W: Było włamanie do Morawinki, dwa lata temu albo trzy lata temu, gdzie ukradziono nam motocykl. Taki stary motocykl mojego taty i mojej mamy jeszcze jak się w młodości poznawali. To było przewiezione z Warszawy do Morawinki na czas wykańczania mieszkania. Plan był taki, że... no, na tymczasem. No i ukradziono, i tam kosiarkę, i tam parę wartościowych rzeczy ukradziono. A pani Krysia, która wie wszystko, tak, ona powiedziała, kto to zrobił jak to zrobił i dlaczego to zrobił, tak?

AK: No i dlaczego?

W: To byli drobni pijaczkowie, którzy byli zatrudnieni przy budowie domu sąsiadów do wysiewania trawy. I oni się rozejrzeli, wiedzieli co gdzie jest, jak i po co tam się włamywać, tak? I pewnie... I nawet o której godzinie, kto, wszystko wiadomo. I nie do udowodnienia. I to jest nie pierwszy raz taka sytuacja. A ona nie może się podłożyć, tak? Bo przyjdą i spalą jej dom, tak? Albo coś innego zrobią. A tu z nazwiska wiadomo, kto to zrobił<sup>14</sup>.

Zresztą, sama wspomniana w cytacie pani Krysia dokładnie tak samo przedstawiała mi tę sytuację, twierdząc, że nie mogła nic zrobić, bo bała się konsekwencji, choć była pewna, że zna sprawców. W jej opowieści widać było złość i wstyd – wstyd za złodziei, pochodzących z jej społeczności i wstyd, że nie zdołała uchronić swoich podopiecznych od kradzieży, mimo bardzo sumiennego wykonywania swoich zadań (przejeżdża rowerem obok działek codziennie po południu, a co drugi dzień wchodzi do środka, by dopilnować odpowiedniej temperatury pomieszczeń).

Nie tylko więc pozostający anonimowymi złodzieje, ale także fachowcy, mający wgląd w zabezpieczenia oraz urządzenie domków, oraz pracownicy i właściciele agencji ochrony (na terenie Morawinki działają trzy różne) uważani są przez działkowiczów za nieuczciwych, właściwie zawsze potencjalnie gotowych popełnić przestępstwo. Jediną grupą wykluczoną z kręgu podejrzeń są nieliczne jednostki pozostające w stosunkach przyjaźni – a to bardzo niewiele osób jak na dość liczną miejscowość. W rezultacie w stosunku właścicieli działek do lokalnych mieszkańców dominuje

---

<sup>14</sup>Wyw. J1, mężczyzna, właściciel działki, wykształcenie wyższe, ok. 35 lat.

nieufność i niechęć. Powszechnie funkcjonują różnego rodzaju negatywne stereotypy, chętnie budowane i podtrzymywane, choć większość działkowiczów przy dogłębniejszej rozmowie przyznaje, że nie są one zawsze prawdziwe. Mimo tej świadomości (w przypadku niektórych dodatkowo wspartej wiedzą profesjonalną na temat funkcjonowania stereotypów, ze względu na zdobyte wykształcenie, jak w przypadku socjolożki czy absolwenta stosunków międzynarodowych), chętnie się nimi posługują.

### **Zanik kradzieży**

Większość moich rozmówców zgodnie twierdziła, że plaga włamań minęła na początku XXI wieku. Część tłumaczyła to ogólną poprawą sytuacji materialnej (wiązaną z globalną koniunkturą ekonomiczną), dominowało jednak wyjaśnianie tego zjawiska masową emigracją zarobkową lokalnej siły roboczej po wstąpieniu Polski do Unii Europejskiej. Dosadnie ujął to jeden z moich rozmówców w cytowanym już fragmencie rozmowy: „ci, co coś potrafili, trochę głowę na karku mają, no to siedzą w Anglii i to w jednym hrabstwie. (...) a ci, co pozostawali, no to już, mówi, że to już takie pierdoły, że to już nic tam... już nic tu zbytnio nie dziają”<sup>15</sup>.

Rzeczywiście, obecnie nie ma w rejonie problemu bezrobocia, raczej brakuje chętnych do pracy. Z moich rozmów z nielicznymi już lokalnymi budowlańcami i “złotymi rączkami” wynika, że większość ich kolegów wyjechała za granicę, a i oni sami często także mają za sobą wyjazdy zarobkowe, ale z różnych względów (zwykle rodzinnych czy zdrowotnych) wrócili.

Czy rzeczywiście wyjazd wielu lokalnych mieszkańców był przyczyną zaniknięcia zjawiska włamań i kradzieży na działkach? Prawdopodobnie częściowo tak – po pierwsze po prostu już ich nie ma na miejscu, po drugie wraz z migracjami poprawiła się sytuacja finansowa, nie tylko tych, którzy wyjechali, ale także ich rodzin, które zostały na miejscu, a których budżety są regularnie zasilane pieniędzmi przesyłanymi przez migrantów. Myślę jednak, że ekonomiczne zmiany związane z wstąpieniem do Unii Europejskiej są tylko jedną składową tych przemian, inną – niezwykle ważną – są zmiany społeczne, które temu towarzyszyły, a o których piszę więcej pod koniec tego artykułu.

---

<sup>15</sup> Wyw. E8, mężczyzna, właściciel działki, wykształcenie wyższe, ok. 45 lat.

## Pojemność terminu „kradzież”

Podczas naszych rozmów w odniesieniu do lokalnej społeczności wielu moich rozmówców-działkowiczów określało pojęciem “kradzieży” czy “złodziejstwa” nie tylko faktyczne zabranie nieswojego przedmiotu. Tymi samymi terminami opisywano także zbyt wysokie ceny proponowane przez lokalnych usługodawców czy sprzedawców, zwane też “naciąganiem”. Jak opowiadał mi Wojciech:

(...) po zimie kiedyś zepsuł się... rury rozsadziło delikatnie, zepsuł się wodociąg, zawór wody. No to już stwierdziłem, że naprawdę nie będę ciągnął nikogo z Warszawy na wymianę tych dwóch rzeczy. Że albo sam to ogarnę, albo... tylko tam trzeba jakieś uprawnienia, plomby, coś. I nagrała mi pani Krysia też lokalnego hydraulika. To kolejny złodziej, tak? Za wymianę tych rzeczy wziął, nie wiem, trzysta złotych? W ogóle... To powinno kosztować stówkę, zwłaszcza że on miał... Trzy domy dalej mieszka<sup>16</sup>.

Rezultatem takich doświadczeń jest przyjmowanie przez wielu taktyki unikania kontaktów z lokalnymi fachowcami. Dla prowadzonych tutaj rozważań o negatywnych relacjach istotne wydaje mi się jednak samo zjawisko nazywania tym samym określeniem zarówno włamań i kradzieży mienia, jak też dowolnego ustalania ceny realizowanej przez siebie usługi, które (w przeciwieństwie do kradzieży) jest legalne i zgodne z etycznymi zasadami wolnorynkowego usługodawstwa. W żadnej z przeprowadzonych rozmów nie udało mi się odnaleźć odpowiedzi na pytanie, dlaczego tak się dzieje, ale z prowadzonych obserwacji oraz wypowiedzi rozmówców na inne tematy wnioskuję, że w niektórych przypadkach do tej samej kategorii są zaliczane po prostu wszelkie działania lokalnych mieszkańców uderzające w interes działkowiczów. Łączy się to ze zjawiskiem stosowania podwójnych standardów wobec grupy własnej i grupy obcej. O ile właściciel działki, sam na co dzień wykonujący wolny zawód, jest przyzwyczajony do wyceniania własnej pracy jak najwyżej i ewentualnego negocjowania z kontrahentem, o tyle uważa takie samo działanie ze strony lokalnego hydraulika za przejaw co najmniej niemoralnej chciwości, jeśli nie wręcz nieuczciwości, określanej właśnie mianem “złodziejstwa”. To niewątpliwie wzmacnia podziały między obiema grupami

---

<sup>16</sup> Wyw. J1, mężczyzna, właściciel działki, wykształcenie wyższe, ok. 35 lat.

i wpływa negatywnie na wzajemny wizerunek, tym bardziej że lokalni „fachowcy” są raczej dumni ze swoich umiejętności uzyskiwania jak najwyższych honorariów, tak np. opowiadał mi o swoich doświadczeniach ze zleceniodawcą pan Jarek:

J: On co tydzień uczciwie płacił. Przyjeżdżał w piątek. Znaczący przyjeżdżał co dzień z Ulką, co dzień mówił, co robić, i w piątek przyjeżdżał, w kopertę wrzucał pieniądze, i już za sobotę płacił, bo w sobotę też pracowaliśmy. Tam niby teoretycznie w sobotę nie pracowali, ale my chcieliśmy pracować, mówię, co będziemy siedzieć?

AK: Że szybciej, no tak.

J: I szybciej, i więcej zarobić.

AK: No jasne.

J: Ale w sobotę nie wolno było używać narzędzi warzących. (...) Ale on za sobotę płacił normalnie. A my żeśmy w sobotę to w sumie to gówno robili. Narzędzi się nie używało, to co?

AK: No tak, to niewiele się da.

J: Ale było. Zadowolony był, wszystko cacy<sup>17</sup>.

Opisane tutaj szerokie rozumienie terminu złodziejstwa i łączenie w jednej kategorii wszelkich działań godzących w interes własny działkowiczów jest bardzo charakterystyczne dla tzw. negatywnej wzajemności, zjawiska nazwanego tak przez Marshalla Sahlinsa (1972)<sup>18</sup>. Antropolog ten uważa, że obok wzajemności uogólnionej oraz zrównoważonej można wyróżnić właśnie wzajemność negatywną, w której obie strony dążą bezwzględnie do uzyskania jak największych korzyści jak najmniejszym kosztem, nie dbając o budowanie relacji społecznych. Do tej kategorii Sahlins zalicza zarówno hazard, jak i kradzież. Narracje działkowiczów, którzy oczekują niskich cen i dobrych usług (i, oczywiście, nieokradania ich domów), świetnie wpisują się w pojęcie wzajemności negatywnej.

---

<sup>17</sup> Wyw. D31, mężczyzna, lokalny pracownik remontowo-budowlany, wykształcenie podstawowe, ok. 45 lat. Co ciekawe, o rozliczeniach z kolegami, w ramach tego samego zlecenia, pan Jarek opowiadał tak: „Nie, on każdemu płacił jednakowo. Bo ja już nie. Mogłem oszukać i wziąć sobie więcej, a im dać mniej. Ale mówię, jesteśmy razem, pracujemy”. Tutaj uzyskanie najwyższej możliwej kwoty nie było priorytetem, lojalność wobec ekipy okazywała się istotniejsza.

<sup>18</sup> Dla wielu antropologów uwzględnienie tego aspektu w rozważaniach o roli wzajemności w relacjach społecznych wydaje się wręcz kluczowe. Mówienie bowiem wyłącznie o pozytywnych stronach wzajemności nie oddaje całej złożoności tych relacji. Na przykład Susana Narotzky i Paz Moreno w interesujący sposób wykorzystują to pojęcie do analizy obiegu dóbr w obozie koncentracyjnym w Aushwitz (2002).

Nie znam sposobu, w jaki złodzieje mówią o okradanych przez siebie działkowiczach, ale same ich działania – kradzież – również wpisują się w model wzajemności negatywnej.

### **Lokalny kontekst**

Oczywiście nie udało mi się dotrzeć do narracji sprawców włamań, nie znam więc ich motywacji. Pozostaje mi odtwarzać strzępki usłyszanych wypowiedzi innych osób, domyślać się na podstawie opowieści lokalnych mieszkańców o innych sprawach. Oto kilka śladów, wątków.

Lokalni mieszkańcy, z którymi rozmawiałam, raczej nie wspominali o włamaniach do domków, chyba że byli to zaprzyjaźnieni z właścicielami opiekunowie działek – dla nich sprawa ta była ważna i często wpływała podczas naszych pogawędek. Jak można się było spodziewać, włamanie i kradzieże spotykały się z jednoznacznym potępieniem, nie tylko “opiekunów”, ale także zupełnie niezaangażowanych w sprawę lokalnych mieszkańców. Zazwyczaj zresztą mówiono o tym, że za włamanie odpowiedzialni są mieszkańcy sąsiednich miejscowości, Baszewa i Foszka, nie Morawinki, a więc nie członkowie własnej społeczności, lecz “obcy”<sup>19</sup>. Co ciekawe, z punktu widzenia większości działkowiczów nie ma różnicy między mieszkańcami Morawinki i sąsiednich miejscowości. Warto zaznaczyć, że dwie najbliższe miejscowości są właściwie stopione z Morawinką, po prostu w pewnym punkcie istnieje administracyjna granica, ale nawet nazwa ulicy się nie zmienia. W dodatku od paru już dekad jedna z owych sąsiednich miejscowości, Foszek, podobnie jak Morawinka, jest oficjalnie częścią pobliskiego miasta, nie ma tam gospodarstw rolnych, zabudowa jest bardzo podobna do tej w Morawince. Druga sąsiadująca miejscowość, Baszewo, jest administracyjnie wsią, a jej sołtys jest przez większość działkowiczów uważany za sołtysa Morawinki, która – jako dzielnica miasta – nie ma oczywiście swojego sołtysa. Opowiadając o swoich perypetiach z remontem Wojciech wspominał o kontaktach z owym sołtysiem:

---

<sup>19</sup> Por. Goszczyński, Knieć, Czachowski 2015: 177. Nieuczciwość oraz złodziejstwo są jednymi z cech przypisywanych „obcym” dość powszechnie (por. Bystron 1995, Benedyktowicz 2000, Cała 1992), zwłaszcza jeśli rozpatrujemy te pojęcia w ich szerokim znaczeniu, o którym tutaj piszę.

W: Więc to tam było po parę takich przeróbek na wstępie. Ale trzeba było... bo to jest piękne, bo tam chcąc nie chcąc musisz wejść w interakcję z miejscowymi. Na przykład jest sołtys tej wioski. Bo do niego...

AK: Czy to nie jest oficjalnie dzielnica...

W: Oficjalnie jest to dzielnica W., ale ma sołtysa, i on ma taką tabliczkę. Znaczący jest z krwi i kości sołtysem. Ale sołtys... (śmiech). To jest malutki taki tam układzik, i tam wszyscy... to jest malutka społeczność, gdzie każdy wie, co kto załatwia, tak? No to akurat do sołtysa, jak musisz ścinać drzewa, to idziesz do sołtysa<sup>20</sup>.

Zatem dla przyjezdnych warszawiaków określenie “miejscowi” oznacza mieszkańców Morawinki oraz dwóch okolicznych wiosek. Dla samych mieszkańców jednak różnica jest ogromna: Morawinka jest uważana za miejscowość o lepszej renomie, jak wspominała mi pani Krysia, nikt nie mówił nigdy o Morawince per “wieś”, tylko “Morawinka”, podczas gdy o sąsiadach z Baszewa lub Foszka z lekką pogardą mówiło się, że są “ze wsi” i traktowało z wyższością. Chociaż mieszkańcy tych trzech miejscowości nie różnili się między sobą sytuacją materialną, wykształceniem czy wykonywaną pracą (większość pracowała w pobliskich zakładach produkcyjnych), w świadomości mieszkańców samej Morawinki różnica istnieje i ma duże znaczenie. Dlatego też powtarzające się informacje o tym, że złodziejami są mieszkańcy sąsiednich miejscowości, wydają się tutaj bardzo znaczące.

Interesujące światło na wzajemne relacje między lokalnymi mieszkańcami a działkowiczami rzuciła Aneta, właścicielka domku letniskowego, z wykształcenia socjolożka, co jest o tyle istotne, że jej relacje z mieszkańcami są znacznie bardziej świadomie budowane, niż w przypadku innych przyjezdnych. W naszych rozmowach podzieliła się ze mną kilkoma przemyśleniami na temat lokalnej społeczności, wiele swoich działań projektowała też z myślą o tworzeniu odpowiednich relacji z jej przedstawicielami. Choć to narracja “drugiej strony”, myślę, że w dobry sposób pokazuje pewien sposób myślenia, dość charakterystyczny dla lokalnych pracowników, który można zaobserwować w wielu ich działaniach, ale trudno usłyszeć wyrażany wprost w rozmowach z nimi.

A: Mielіśmy chyba raz taką sytuację rzeczywiście, że tutaj, wiesz, jak czasami chodzą, jak chodzą czasami, sprzedają jagody czy grzyby to chodzą po domach. To my się z reguły staramy kupić jak mamy gotówkę. Rzeczywiście mamy takie poczucie trochę

---

<sup>20</sup> Wyw. J1, mężczyzna, właściciel działki, wykształcenie wyższe, ok. 35 lat.

obowiązku, ale też była kiedyś jakaś taka sytuacja, że przyszła jakaś taka kobitka, tam sprzedawała nam jakieś jagody i że ona nam doniesie drugi słoik jak damy awansem dziesięć złotych, coś tam, myśmy dali i oczywiście nigdy więcej się nie pojawiła.

AK: A czy ta wasza strategia, czyli żeby zatrudnić tutaj lokalnych, to udało się?

A: Wiesz co, tak, to zadziałało dobrze, więc wiesz, ja teraz mam takie poczucie, że jak na przykład będziemy mieli coś do zrobienia czy kogoś, wiesz, potrzebujemy to w razie czego, wiesz, możemy do nich zadzwonić, wiesz, na przykład jak ten Arek nie będzie mógł to może kogoś poleci czy coś, więc to trochę było, trochę to było z wyrafinowania [wyrachowania] i tego nie ukrywam, że to jest rzeczywiście totalnie z wyrafinowania... Dlatego że wiesz... A z drugiej strony to wiesz, potrzebujesz kogoś do pomocy i wręcz bez sensu jest, wiesz, ściągać jakieś ekipy nie wiadomo skąd. Tak, że to trzeba tak trochę, trochę wiesz, dać ludziom, dać ludziom zarobić.

AK: A mieliście problem na przykład z dogadaniem się finansowo z nimi?

A: Nie.

AK: Wojciech mi narzekał właśnie, że tutaj oni śpiewają cenę z kosmosu, dwa razy wyższą niż w Warszawie.

A: Nie. Może my byliśmy bardziej skłonni przepłacać, wiesz, to jest też niewykluczone (...) Jako inwestycja, wiesz, w relacje. (...) Ale wiesz, z jednej strony ja ich też rozumiem, tak? Wiesz, widzisz bogatych ludzi, domy, samochody, wiesz, jeden samochód był służbowy, domek? Na kredyt ale, ale wyglądał, tak? Wyglądał tak, wiesz: przyjechało państwo z Warszawy i ma kupę kasy. (...) Myśmy na przykład te prostsze prace to trochę z premedytacją chcieliśmy, żeby to robili jacyś tacy lokalni już zupełnie stąd, bo trochę też wcześniej tu były różne włamania do tych domków i tak dalej, więc też mieliśmy takie przekonanie, że lokalni też muszą zarobić na swój dom. Że nie można właśnie zbudować, nie daj Boże, ściągając jakichś górali czy Ukraińców, bo to po prostu właśnie krzywdzi, krzywdzi lokalnych<sup>21</sup>.

Aneta podkreślała poczucie zobowiązania wobec lokalnych mieszkańców, uważała, że jako znacznie zamożniejsza, przyjezdna, powinna wspierać lokalny rynek pracy, stara się więc robić zakupy na miejscu, korzysta z usług fryzjera itd. Co istotne, robi to nie tylko ze względu na przekonania moralne, ale także dlatego, że jest świadoma sposobów funkcjonowania lokalnej społeczności. Jak sama twierdziła, jest to rodzaj inwestycji, wynikającej z wyrachowania – woli przepłacić za płot czy słoik jagód, niż mieć kłopoty z rozgoryczonymi sąsiadami. Był to dla niej wręcz rodzaj ubezpieczenia przeciwko kradzieżom. Jak to

---

<sup>21</sup> Wyw. E1, właścicielka działki, ok. 40 lat.

ujęła: “trzeba dać ludziom zarobić”. Taka postawa współgra w pewnej mierze z opisanym na początku tego artykułu pobłażliwym, pełnym wyższości stosunkiem działkowiczów do lokalnych “złodziejasków” (choć w tym akurat przypadku chyba w sposób niezamierzony, ponieważ Aneta ma dla lokalnych mieszkańców bardzo dużo serdeczności i życzliwości).

Wydaje się, że podobne przekonanie podziela większość lokalnych mieszkańców, oni także są zdania, że skoro już w ich miejscowości zamieszkują sezonowo warszawiacy – i czerpią z tego niewątpliwą przyjemność – to i oni, lokalni, powinni mieć z tego jakąś korzyść. Dla niektórych tą należną korzyścią będzie wysoka cena za zleconą usługę – bo przecież zrobienie pracy za niską cenę dla bogatego warszawiaka byłoby odebrane raczej jako naiwność i głupota. Dla innych, być może, taką korzyścią może być okradzenie działkowicza z przedmiotów, które ten bez kłopotu może sobie odkupić, bo jest zamożny.

### **Propozycja interpretacji**

Przytoczone powyżej opisy różnych przypadków włamań i kradzieży na działkach pokazują nie tylko ciekawe interpretacje, proponowane przez obie grupy, ale także ogrom szczegółów, które pozwalają na zbudowanie jeszcze innej interpretacji. Dlaczego w ciągu jednego sezonu włamywano się siedem razy do tego samego domku, skoro nie zostało w nim już nic, co można by zabrać? Trudno uwierzyć, by lokalni włamywacze nie byli świadomi, że posiadłość ta już została okradziona. Czy naprawdę stara patelnia albo kilka sztućców miało dla złodziei realną wartość, uzasadniającą ryzykowne bądź co bądź działanie, jakim jest włamanie z kradzieżą? Znow, trudno uwierzyć, by lokalni włamywacze mieli nadzieję, że działkowicze zostawią w swoich domkach naprawdę wartościowe przedmioty, zwłaszcza po wieloletnich doświadczeniach corocznych, sezonowych strat. Zatem włamywali się, doskonale zdając sobie sprawę, że najprawdopodobniej będą mogli ukraść jedynie stare naczynia, najbardziej podstawowe sprzęty domowego użytku, może pościel – wszystko raczej zużyte, nie najlepszej jakości, ponieważ większość działkowiczów wyposaża swe domki letniskowe w to, co uznano za niepotrzebne, niedostatecznie ładne lub zbyt stare, by było używane w pierwszym domu, czyli w miejskim mieszkaniu.



Ponieważ – z dość oczywistych względów – nie udało mi się porozmawiać z żadnym z włamywaczy, a nawet jeśli rozmawiałam z którymś z nich, to nie byłam świadoma jego działalności i nie mogłam wypytać go o motywacje, muszę w tej kwestii opierać się na swoich domysłach, zbudowanych na podstawie opisywanych mi przez innych ludzi działań włamywaczy. Wydaje mi się jednak, że to źródło – chociaż nie tak cenne, jak osobista rozmowa – w tym przypadku może pozwolić na dość solidnie podbudowaną analizę.

Siedem włamań do tego samego domku podczas jednej zimy – to podejmowanie ryzyka ze świadomością, że nie uzyska się żadnych materialnych korzyści. Jaki mógł być zatem cel włamywaczy? Młodzieńcza potrzeba zapewnienia sobie dodatkowej porcji adrenaliny? Być może. Wydaje mi się jednak, że notoryczność takich działań wskazuje na istnienie tutaj jeszcze innego, choć również niematerialnego celu. Włamanie jest pogwałceniem czyjejś prywatności, jego skutki odczuwane są nie tylko fizycznie, ale także emocjonalnie, na co zresztą wskazywały moje rozmówczynie. Bolesne poczucie skrzywdzenia i wytrącenia ze sfery komfortu pojawiające się, gdy ktoś obcy, ktoś, kto dodatkowo miał złe intencje, dotykał naszych osobistych przedmiotów, to motyw dobrze znany w naszej kulturze (już w dzieciństwie poznajemy ten ból, gdy słyszymy w bajeczce lament misia: „ktoś jadł z mojej miseczki, ktoś spał w moim łóżeczku”). W realiach działkowych wydaje się to po prostu bardzo łatwy sposób skrzywdzenia właścicieli: ryzyko nie jest ogromne (zimą domki stoją puste, wiele z nich nie jest zbudowanych z mocnych materiałów i nie posiada dobrych zabezpieczeń), nie wymaga trudnej konfrontacji, a skutki są bardzo znaczące, zwłaszcza w sferze emocjonalnej i psychologicznej.

Tylko dlaczego włamywacze chcieliby skrzywdzić działkowiczów? Takie skrzywdzenie mogłoby pozwolić włamywaczom uzyskać niskim kosztem swoistą władzę czy przewagę nad właścicielami domków, którzy w wyniku takiego doświadczenia tracą poczucie bezpieczeństwa, dotychczasowy wysoki komfort życia, zaczynają żyć niemal na łąsce i niełąsce włamywaczy, tracą wpływ na swoją prywatną własność, która może zostać w każdej chwili naruszona. Ci, którzy dotąd mieli prestiż społeczny, wyższą pozycję materialną, lepszą pracę, lepsze wykształcenie, lepsze perspektywy życiowe, nagle stają się bezsilni. Bezsilni wobec tych, którzy dotąd zajmowali niższą pozycję społeczną, mieli gorszą pracę (lub byli bezrobotni), gorsze wykształcenie, gorsze perspektywy życiowe. Włamanie i kradzież nie zmieniają realnej sytuacji życiowej złodziei, nie po-

prawiają ich warunków bytowych (pojawiająca się w opowieściach „stara patelnia” nie ma mocy odmienienia warunków materialnych codziennej egzystencji), ale pozwalają symbolicznie wyrównać, a może nawet odwrócić relacje społeczne panujące między nimi a właścicielami działek.

Nieprzypadkowo apogeum włamań przypadało na lata 90. XX wieku. Wtedy to sytuacja materialna i społeczna sporej części lokalnych mieszkańców Morawinki nagle uległa znacznemu pogorszeniu, wraz ze zmianą ustroju i gwałtowną zmianą gospodarczą wielu z nich straciło pracę i nie mogło znaleźć nowego zatrudnienia, ponieważ upadły liczne zakłady produkcyjne działające w okolicy. Dodatkowo, dość szybko zmieniła się sytuacja społeczna: o ile do tej pory bycie robotnikiem gwarantowało szacunek i uznanie w socjalistycznym społeczeństwie (przynajmniej w sferze głoszonej ideologii, która jednak dość chętnie była przyjmowana przez sporą część społeczeństwa, zwłaszcza tę, której ów szacunek dotyczył), o tyle teraz samo bycie robotnikiem nie gwarantowało żadnego społecznego prestiżu. Praca „fizyczna” zaczęła być publicznie traktowana jako gorsza, bo wraz z umasowaniem wyższego wykształcenia dominująca stała się narracja gloryfikująca pracę umysłową. Nawet więc ci, którym udało się pracę utrzymać, nagle stali się niedocenianą siłą roboczą, ci natomiast, którzy pracę stracili, stali się kłopotliwą masą bezrobotnych obciążających państwo. To, co socjologowie nazywają niekiedy „traumą transformacyjną” (zob. np. Sztompka 2000, Golinowska, Tarkowska, Topińska 2005, por. Brocki 2016), w tego typu społecznościach było odczuwane bardzo silnie, ponieważ niewielkie były możliwości przeciwdziałania skutkom gospodarczej „terapii szokowej”. Duża część lokalnych mieszkańców została zepchnięta na margines, pozbawiona podmiotowości, poczucia sprawczości, wpływu na rzeczywistość.

W tej sytuacji obecność działkowiczów w lokalnej społeczności mogła być dla niektórych dotkliwym przypomnieniem, że nie wszystkim powodzi się równie źle, że niektórzy mają domki letniskowe, samochody, urlopy, które mogą spędzać na „nicnierobieniu” na działce albo na uprawianiu jazdy konnej lub tenisa w okolicznych ośrodkach. Symboliczne uderzenie w nich mogło stanowić pewną rekompensatę, może wręcz zemstę na grupie uprzywilejowanych.

Z czasem sytuacja się zmieniła, pod koniec lat 90. sytuacja ekonomiczna kraju była już lepsza, na początku XXI wieku, wraz ze wstąpieniem do Unii Europejskiej, otworzyły się nowe możliwości, np. stosunkowo łatwe migracje zarobkowe do krajów UE, z których skorzystała znaczą-

ca część lokalnej społeczności Morawinki. W narracjach działkowiczów spotykałam często konkluzję, że kradzieże ustały, bo poprawiła się sytuacja gospodarcza – i jest to niewątpliwie prawda, ale tylko częściowa, ponieważ wraz z poprawą sytuacji gospodarczej nastąpiła kolejna zmiana społeczna. Działkowicze przestali być uosobieniem dobrze prosperującej elity, niejednokrotnie przedsiębiorczy młodzi morawinkowianie zarabiali lepiej od podupadającej ekonomicznie inteligencji warszawskiej, zdobywali wyższe wykształcenie i przestawali tak dotkliwie odczuwać nierówności społeczne. Znikła potrzeba tak silnego podkreślania obcości przyjezdnych działkowiczów, budowania silnych granic i wzmacniania tożsamości własnej grupy<sup>22</sup>. Wydaje się, że obecnie do osiągnięcia tego celu wystarczają słabsze środki, które nadal można zaliczyć do negatywnych relacji, ale które nie wiążą się z łamaniem prawa, np. wspomniane wyżej niesnaski podczas wyceniania usług, kiedy to każda strona stara się uzyskać jak najkorzystniejszą dla siebie cenę, popadając w skrajności, które wykraczają poza zwyczajowo przyjęte ramy targowania się.

Można zaryzykować stwierdzenie, że sfera materialna była tutaj wykorzystywana do rozgrywania walki o raczej symbolicznym charakterze, co jest zgodne z głoszonym przez antropologów ekonomicznych założeniem, że działania ekonomiczne są zawsze zanurzone w społecznym i kulturowym kontekście<sup>23</sup>. Celem kradzieży niekoniecznie było jedynie wzbogacenie się złodziei kosztem zubożenia okradzionych. Co najmniej równie istotna mogła być próba wyrównania statusów społecznych poprzez przejęcie części kontroli nad rzeczywistością przez lokalnych złodziei. Uporczywe włamania do domków działkowych odbierały ich właścicielom nie tylko poczucie bezpieczeństwa i przyjemność z posiadania letniska (oraz pościel i naczynia), ale pozbawiały ich także części władzy (*power*), sprawczości i poczucia wyższości, jaka cechowała wcześniej ich relacje z miejscowymi mieszkańcami.

---

<sup>22</sup> Ciekawą analizę budowania symbolicznych granic tożsamości grupowej jako mechanizmu obronnego uruchamianego w odpowiedzi na zagrożenie zewnętrzne proponuje Anthony P. Cohen (2003).

<sup>23</sup> Por. Carrier 2005; Hann 2008, s. 51 i nast.; Plattner 1989; Wilk, Cliggett 2007. Owo zanurzenie sfery ekonomii w kulturze nazywane bywa także ekonomią moralną. Oczywiście różne grupy charakteryzują się odmiennymi systemami wartości, normami kulturowymi, zasadami moralnymi itp., więc odmiennie będzie także wyglądała sfera ich działań ekonomicznych i związane z nimi znaczenia, np. Jamie Palomera i Theodora Vetta (2016) twierdzą wprost, że dla różnych klas społecznych właściwe są różne ekonomie moralne.

## BIBLIOGRAFIA

- Angrosino, M. (2018). *Badania etnograficzne i obserwacyjne*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Benedyktowicz, Z. (2000). *Portrety obcego. Od stereotypu do symbolu*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Bourdieu, P. (2007). *Szkic teorii praktyki poprzedzony trzema studiami na temat etnologii Kabylów* (przeł. W. Kroker). Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki.
- Brocki, M. (2016). Doświadczenie „wielkiej zmiany” z perspektywy lokalnej – przykład Wisłoka Wielkiego. *Prace etnograficzne*, 44 (4), 399-412.
- Buliński, T., Kairski, M. (red.) (2013). *Teren w antropologii. Praktyka badawcza we współczesnej antropologii kulturowej*. Poznań: Wydawnictwo UAM.
- Bystróż, J. St. (1995). *Megalomania Narodowa*. Warszawa: Książka i Wiedza.
- Cała, A. (1992). *Wizerunek Żyda w polskiej kulturze ludowej*. Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.
- Carrier J. G. (2005). Introduction. W: J. G. Carrier (red.). *Handbook of Economic Anthropology*, s 1-9. Cheltenham, UK; Northampton, MA: Edward Elgar.
- Carrier, J. G. (red.) (2012). *Handbook of Economic Anthropology*. Cheltenham, UK–Northampton, MA: Edward Elgar.
- Chen, M. A. (2012). The Informal Economy in Comparative Perspective. W: J. G. Carrier (red.). *Handbook of Economic Anthropology*, s. 485-499. Cheltenham, UK–Northampton, MA: Edward Elgar.
- Cohen, A.P. (2003). Wspólnoty znaczeń. W: E. Nowicka, M. Kempny (red.). *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej*, s. 192-217. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Eco, U. (1996). *Semiologia życia codziennego* (przeł. P. Salwa, J. Ugniewska). Warszawa: Czytelnik.
- Golinowska, S., Tarkowska, E., Topińska, I. (red.) (2005). *Ubóstwo i wykluczenie społeczne. Badania, metody, wyniki*. Warszawa: Instytut Pracy i Spraw Socjalnych.
- Goszczyński W., Knieć W., Czachowski H. (2015). *Lokalne horyzonty zdarzeń. lokalność i kapitał społeczny w kulturze (nie)ufności na przykładzie wsi kujawsko-pomorskiej*. Toruń: Muzeum Etnograficzne w Toruniu.
- Hann, Ch. (2008). *Antropologia społeczna*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Hart, K. (1985). The informal economy. *The Cambridge Journal of Anthropology*, 10 (2), 54-58.

- Heffner, K., Czarnecki, A. (red.) (2011). *Drugie domy w rozwoju obszarów wiejskich*. Warszawa: Instytut Rozwoju Wsi i Rolnictwa Polskiej Akademii Nauk.
- Humphrey, C. (1993). Avgai Khad: Theft and Social Trust in Post-Communist Mongolia. *Anthropology Today*, 9 (6), 13-16.
- Jaworska, G., Pieniążek, W. (1995). *Konteksty ekonomicznego myślenia. Wolny rynek na wsi z punktu widzenia antropologa*. Warszawa: Instytut Ekonomiki Rolnictwa i Gospodarki Żywnościowej.
- Krzyworzeka, A. (2017). „Przyjaźnie przysługowe” jako skuteczny model koegzystencji na pograniczu wiejsko-miejskim. *Etnografia Polska*, 61 (1-2), 65-82.
- Mars, G. (1982). *Cheats at Work - An Anthropology of Workplace Crime*. London: Allen and Unwin.
- Mika, M. (1997). Drugie domy w Beskidzie Śląskim. *Turyzm*, 7(1), 25–42.
- Mroczkowska, J. (2010). Kirgiskie małżeństwa przez porwanie. Doświadczenie czasu, kolektywności i przemocy. *Lud*, 94, 263-284.
- Narotzky, S., Moreno, P. (2002). Reciprocity's dark side. Negative reciprocity, morality and social reproduction. *Anthropological Theory*, 2 (3), 281-305.
- Palomera, J., Vetta, T. (2016). Moral Economy: Rethinking a Radical Concept. *Anthropological Theory* 16 (4): 413–432.
- Plattner S. (1989). Introduction. W: (red.) S. Plattner *Economic Anthropology* (1-20). Stanford: Stanford University Press.
- Sahlins, M. (1972). *Stone age economics*. Chicago: Aldine-Atherton.
- Smith, E. M. (1989). The informal economy. W: Stuart Plattner (red.). *Economic Anthropology*, s. 292-317. Stanford: Stanford University Press.
- Szczurek, M., Zych, M. (red.) (2012). *Dzielo-działka*. Kraków: Muzeum Etnograficzne im. Seweryna Udzieli.
- Sztompka, P. (2000). *Trauma wielkiej zmiany. Koszty transformacji społecznej*. Warszawa: Instytut Studiów Politycznych PAN.
- Wilk, R. R., Cliggett, L. (2011). *Ekonomie i kultury. Podstawy antropologii ekonomicznej* (przeł. J. Gilewicz). Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.



**Agata Stasik**

agata.stasik@amu.edu.pl

Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

## GRANICE NIELEGALNOŚCI. ŚLIWOWICA ŁĄCKA W PERSPEKTYWIE ANTROPOLOGICZNEJ

### Limits of illegality. Slivovitz in the anthropological perspective

**Streszczenie:** Artykuł jest oparty na etnograficznych badaniach terenowych i dotyczy produkcji oraz dystrybucji śliwowicy łąckiej, a także sieci powiązań lokalnej gospodarki owocowej ze strukturami państwa. Autorka opisuje sposoby i motywacje stojące za decyzjami o wykorzystaniu śliwek z łąckich sadów przez poszczególnych aktorów społecznych. Odpowiada również na pytanie, jak to, co uznawane za nieformalne/nielegalne przenika się w Łącku z formalnym/legalnym. Tym samym postuluje, by praktyki w świetle prawa uznawane za nielegalne, w perspektywie antropologicznej rozpatrywać w dynamicznych kategoriach dialektyki legalnego z nielegalnym.

**Słowa kluczowe:** śliwowica łącka, alkohol, legalność, nielegalność, prawo, ekonomia nieformalna.

**Abstract:** The article is based on ethnographic fieldwork and discusses the production and distribution of the Slivovitz, as well as the links between the local fruit economy and the state structures. The author shows how and why certain social actors decide to use the plums from the local orchards. She also answers how the informal / illegal intermingles with formal / legal in Łącko. She proposes considering the illegal in a more dynamic category of dialectics between the legal and the illicit.

**Keywords:** Slivovitz, alcohol, legality, illegality, law, informal economy.

## Wprowadzenie

Na początku lat dziewięćdziesiątych XX wieku wojewódzki urząd konserwatora zabytków w Nowym Sączu uznał śliwownicę łącką za niematerialne dobro kultury. W 2005 roku wpisano ją na listę produktów tradycyjnych Ministerstwa Rolnictwa i Rozwoju Wsi. Kilka lat później Stowarzyszenie Łącka Droga Owocowa w Urzędzie Patentowym Rzeczypospolitej Polskiej zastrzegło wspólny znak towarowy dla nazwy „Śliwownica Łącka” oraz zwrotu „daje krzepę, krasa lica [nasza łącka Śliwownica]”, który znajduje się na etykietach. Na mocy porozumienia zawartego pomiędzy gminą a stowarzyszeniem strony zobowiązały się do realizacji działań mających na celu rozpowszechnianie oraz promowanie produktu regionalnego (tradycyjnego), jakim jest śliwownica łącka, a także wspieranie wszelkich inicjatyw w tym zakresie. Jednocześnie ustawa z dnia 2 marca 2001 r. o wyrobie spirytusu, wyrobie i rozlewie wyrobów spirytusowych oraz wytwarzaniu wyrobów tytoniowych (Dz.U. 2001 nr 31 poz. 353) zakazuje produkcji destylatów alkoholowych. Każdy, kto bez wymaganego wpisu do właściwego rejestru produkuje, skaża, oczyszcza lub odwadnia alkohol etylowy (art. 12a ust.1) podlega karze grzywny, ograniczenia lub pozbawienia wolności do roku.

Legalna produkcja śliwownicy w Polsce jest możliwa wówczas, gdy przedsiębiorca zostanie wpisany do rejestru podmiotów wykonujących działalność w zakresie wyrobu lub rozlewu napojów spirytusowych oraz do rejestru podmiotów wykonujących działalność w zakresie wyrobu i przetwarzania alkoholu etylowego. Ponadto, producent zobligowany jest do spełnienia szeregu wymogów formalnych – uzyskania odpowiedniej koncesji, wdrożenia systemu kontroli jakości produkcji oraz uiszczenia podatku akcyzowego. Oznacza to, że dla większości producentów legalizacja działalności byłaby niezwykle wymagającym przedsięwzięciem oraz niekorzystnie wpłynęłoby na ostateczną cenę produktu. Z tego też względu legalna śliwownica łącka dostępna jest jedynie w sklepach (stacjonarnych i internetowym) należących do lokalnej przetwórci soków owocowych.

Niniejszy artykuł poświęcony jest produkcji i dystrybucji śliwownicy łąckiej oraz sieciom powiązań lokalnej gospodarki owocowej ze strukturami państwa. Przedstawię, w jaki sposób państwo utrzymuje nieformalne praktyki ekonomiczne oraz zwrócę uwagę na niestabilny charakter kategorii legalności i nielegalności. Tym samym postaram się odpowiedzieć



na pytanie, w jaki sposób to, co uznawane za nieformalne/nielegalne przenika się w Łącku z formalnym/legalnym.

## **Badania**

Latem 2015 roku zdecydowałam pojechać w miejsce, gdzie, jak byłam przekonana, alkohol musi odgrywać niebagatelną rolę w procesie utożsamiania i bycia utożsamianym (Ardenner 1992). W miejsce, które znane jest przede wszystkim z produkcji śliwowicy łąckiej oraz jej nielegalności. Byłam przekonana, że uda mi się dotrzeć do ludzi, którzy wokół śliwowicy organizują swoje życie i dla których – jak sobie wyobrażałam – będzie to coś niezwykle ważnego. Bardzo szybko zostałam zmuszona do weryfikacji założeń, co przez wielu badaczy uważane jest za nieodłączny element antropologii (Favret-Saada 2012: 32). Po pierwsze, teren skierował moją uwagę w stronę ekonomii i polityki, które dotychczas znajdowały się na marginesie moich zainteresowań. Po drugie zaś, przekonałam się, że produkt regionalny nie musi odgrywać kluczowej roli symbolicznej w codziennych praktykach społeczności lokalnej.

Artykuł oparty jest na materiale etnograficznym zebrany podczas kilkutygodniowych badań terenowych w latach 2015 i 2016. Badania polegały na nieustrukturyzowanych i w większości przypadków nierejestrowanych rozmowach oraz wywiadach z osobami publicznymi. Jednak najważniejsze były wspólna praca, domowe posiłki oraz towarzyszenie w różnych, często niespodziewanych sytuacjach. Większość mojej pracy terenowej polegała przede wszystkim na udziale w codziennych praktykach, pozornie niezwiązanych z przedmiotem badań. To dzięki temu byłam w stanie, jak sądzę, wyjść poza opis etnograficzny i zmierzyć się z tematem teoretycznie, co jest o tyle trudne, że przynajmniej na gruncie polskiej antropologii brak opracowań dotyczących alkoholu.

Z uwagi na przedmiot badań od samego początku nastawiona byłam na ochronę osób, z którymi miałam współpracować. Ze względu na konsekwencje prawne, które mogłyby osiągnąć moich znajomych i tych bardziej przypadkowych rozmówców, a także możliwe konsekwencje społeczne, postanowiłam, że każda z postaci, która pojawi się w niniejszym artykule, pozostanie anonimowa. Jest to zadanie o tyle trudne, że śliwowica łącka to produkt utożsamiony z konkretnym miejscem na mapie, a więc niemożliwym było stworzenie fikcyjnej wsi z fikcyjnymi nazwiskami.

Oznacza to, że opis osób, z którymi rozmawiałam i spędzałam czas jest ograniczony do minimum. Zasada anonimowości nie obejmuje jedynie osób publicznych.

## Produkcje

Ze względu na panującą w sierpniu suszę, sadownictwo w dużej mierze ograniczało się do jeżdżenia z beczkami wypełnionymi wodą. Od kilku tygodni pan Jerzy zajmował się przede wszystkim nawadnianiem gleby. Początkowo, jak inni sadownicy tego dnia, twierdził, że nie znajdzie dla mnie pracy, bo obieranie śliw (czyli zbieranie owoców) przypada dopiero na koniec września. Jednak już kilka godzin później, oderwana od plotek i wyposażona w sekator, przycinałam niewielkie jabłonki w sadzie pana Jerzego, który z nieznanego mi powodu zmienił zdanie. Pracowałam kilka godzin dziennie, dostając wynagrodzenie w gotówce. Po każdym dniu pracy razem z panem Jerzym i Krzyśkiem, który również pracował w sadzie, zasiadaliśmy przy kuchennym stole. Żona lub synowa pana Jerzego przygotowywała dla nas kanapki, najczęściej z wędliną. Na stole pojawiały się również pomidory z cebulą, ogórki i herbata. Przez kilka kolejnych tygodni wykonywałam drobne prace w sadzie, najczęściej związane z jabłonią, które dominują w łąckim krajobrazie. Niespodziewanie, któregoś dnia pan Jerzy zadzwonił z pytaniem, czy nie chcę zbierać śliwek na śliwownicę. Byłam zaskoczona, ponieważ jeszcze niedawno słyszałam, że „śliwownica jest, owszem, ale nie u mnie. U nas to raczej tak dla siebie, przeciery do słoika”.

Istnieją trzy dominujące sposoby produkcji śliwownicy. Wszystkie osoby, z którymi rozmawiałam, twierdziły, że śliwownicę pędzi każdy, kto posiada drzewa owocowe, niezależnie od ich ilości („wszyscy robią”). Jednocześnie jedynym producentem, którego wskazywano wprost był Krzysztof Maurer, właściciel lokalnej tłoczni soków owocowych. Produkcję okowit, jak sam nazywa sprzedawane przez siebie alkohole, rozpoczął w 2012 roku, a więc dopiero kilka lat po tym, jak śliwownica łącka została wpisana na ministerialną listę produktów tradycyjnych. Pozostali producenci pozostają anonimowi dla osób z zewnątrz (takich jak ja) – chyba, że w toku nawiązywania relacji dojdzie do przełamania dystansu i/lub stworzenia długotrwałej więzi. Jak twierdzi Maurer,

produkcja legalnej śliwowicy jest rodzajem fanaberii, na którą mógł sobie pozwolić tylko dlatego, że tłocznia soków stanowi zabezpieczenie finansowe w razie niepowodzenia. Ze względu na cenę alkohole Maure-ra niewątpliwie są towarem luksusowym – półlitrowa butelka śliwowicy kosztuje 117,99 złotych. Wysokie ceny są rezultatem zalegalizowania produkcji, wpływają jednocześnie na kształtowanie się potencjalnej grupy konsumentów.

Drugi sposób produkcji, najbardziej rozpowszechniony, choć w świetle prawa nielegalny, społecznie jest akceptowany. Oznacza to, że funkcjonuje rodzaj umowy społecznej, na mocy której bimbrownicy nie ponoszą odpowiedzialności karnej (a jeśli ponoszą, to dlatego, że w jakiś sposób naruszają warunki umowy). Producenci takiej śliwowicy nie rejestrują swoich wyrobów, nie płacą podatków i nie podlegają kontroli instytucji państwowych. Produkcja jest akceptowana lub tolerowana przez wielu aktorów społecznych (sąsiadów, rodzinę, a także policję czy władze gminy), a przynajmniej utrzymywany jest obojętny stosunek do tej działalności. Należy jednak pamiętać, że nastawienie władz ulegało zmianie i jeszcze w latach siedemdziesiątych regularnie urządzano „łapanki” na bimbrowników, którzy potrzebny do destylacji sprzęt chowali w okolicznych lasach. Po drugie, nawet obecnie tolerancja władz ma swoje granice. Wielokrotnie wspomniano przy mnie o Świącie Śliwowicy. Przez kilka pierwszych lat jednym z punktów programu był pokaz destylacji śliwowicy, a na stoiskach widoczne były butelki z alkoholem – wszystko odbywało się za zgodą lokalnych władz. Dzisiaj święto funkcjonuje pod zmienioną nazwą – Święto Owocobrania, a pokazu destylacji już nie znajdziemy w programie.

Trzeci sposób produkcji, o którym z racji kryminalnego charakteru wiem najmniej, polega na połączeniu spirytusu, często wątpliwej jakości, ze sztucznym aromatem śliwkowym (esencja smakowa lub tzw. zaprawka). Gotowy produkt można kupić już za kilkanaście złotych. Alkohol przelewany jest do butelek posiadających etykiety z zastrzeżonym hasłem, które można nie tylko samodzielnie wydrukować w hurtowych ilościach (wzory są dostępne w Internecie), ale również kupić na terenie gminy. W lokalnych mediach regularnie pojawiają się informacje na temat aresztowań osób zaangażowanych w tego rodzaju działalność, która przez mieszkańców, sadowników i władze postrzegana jest jako szkodliwa.

## Motywacje

Rok później anomalie pogodowe dały o sobie znać po raz kolejny – tym razem pod postacią krótkich, choć niezwykle intensywnych burz gradowych. Grad ma to do siebie, że potrafi zniszczyć uprawę w ciągu zaledwie kilku minut. W sadzie pana Jerzego część mniejszych i słabszych owoców spadła na ziemię, kolejne zostały w różnym stopniu poobijane, zostały na nich ślady podobne do siniaków. Nawet jedna, niewielkich rozmiarów plamka może sprawić, że owoce nie zostaną kupione przez hurtowników czy Spółdzielnię Ogrodniczą Ziemi Sądeckiej, ponieważ wygląd owoców ma kluczowe znaczenie. Po burzy gradowej część owoców pana Jerzego nie nadawała się już do sprzedaży, co było dla niego poważnym problemem.

Istnieje jednak kilka możliwości, co zrobić z uszkodzonymi owocami, które nie spełniają kanonów piękna obowiązujących w dziale warzyw i owoców. Ze śliwek można zrobić powidła. Można je ususzyć i lekko podwędzić (w sadzie pana Jerzego stoi specjalne urządzenie przeznaczone do suszenia śliw, które co roku przy pomocy wiertła trzeba czyścić z lepkiego, śliwkowego osadu). Istnieje też trzecia możliwość, która polega na zapakowaniu śliw do dębowych beczek i odstawieniu ich na półtora miesiąca. Później zawartość beczki jest destylowana, ale alkohol ma tylko 30-40%, więc trzeba odczekać i poddać alkohol ponownej destylacji. I to właśnie ta trzecia metoda wydaje się być najbardziej racjonalna z punktu widzenia sadowników (choć należy pamiętać, że nie każdy producent śliwowicy jest sadownikiem). Śliwki najlepiej pakować do beczek, bo jak twierdzi sąsiad pana Jerzego, „jak śliwka po 80 groszy chodzi, to się nic nie opłaca, lepiej zrobić śliwovicę”.

Marnotrawstwo dla wielu sadowników zdaje się być zaprzeczeniem wartości. David Graeber wskazuje na powiązanie między tylko pozornie niezależnymi aspektami ludzkiego życia – ekonomicznym pojęciem „wartość” a socjologicznym i filozoficznym rozumieniem „wartości” (Graeber 2005: 439). W języku polskim antonimem do słowa „marnotrawstwo” jest między innymi „oszczędność” i „gospodarność”. Odruchowo kojarzymy marnotrawstwo z nieekonomicznym, nieracjonalnym działaniem. I rzeczywiście, ludzie bardzo często podejmując decyzje dotyczące sadów (i gospodarstw rolniczych, por. Krzyworzecka 2014), kierują się wartością ekonomicznego maksymalizowania zysków, jednak niekiedy to za mało, by w pełni zrozumieć proces podejmowania decyzji.

„Związek aksjologiczny ekonomicznej «wartości» z «wartościami» moralnymi pomaga zrozumieć, dlaczego w swoich działaniach gospodarczych ludzie nie kierują się – nie mogą się kierować – jedynie przesłankami natury ekonomicznej” (tamże). Wartość bowiem jest wyznaczana nie tylko za pomocą sił rynkowych, ale również poprzez różnego rodzaju procesy i zjawiska pozaekonomiczne.

Jednym z powodów, dla których śliwki pakuje się do beczek, jest chęć wykorzystania owoców, które nie nadają się do sprzedaży detalicznej i zminimalizowanie strat. Przekonanie o konieczności wykorzystania owoców stale pojawiała się w rozmowach, które prowadziłam. Pan Marek, sadownik zaangażowany przede wszystkim w uprawę jabłoni, twierdził, że „jeśli śliwka ma się zmarnować, to lepiej przerobić ją na śliwovicę. To jest pożyteczne, bo i towar się nie zepsuje, i jest dobry dla zdrowia”. Śliwovicę pędzi się również wtedy, gdy należy jakoś zagospodarować nadwyżkę owoców, które w przeciwnym razie mogłyby się zepsuć. Śliwki są bowiem znacznie trudniejsze do przetworzenia niż dominujące w łąckich sadach jabłka. Marnotrawienie owoców jest zaprzeczeniem wartości postrzeganej także w kategoriach moralnych. Społecznie pożądane jest, by maksymalnie wykorzystywać posiadane zasoby (śliwki), a zarazem nie marnotrawić poświęconego na pracę czasu (który niepostrzeżenie łączy się z życiem rodzinnym i relacjami z sąsiadami, znajomymi) i włożonego w nią wysiłku (obolałego ciała, wstawania nad ranem po to, by podlać zagrożone suszą drzewa). Śliwowica łącka jest zaprzeczeniem marnotrawstwa dzięki swojej wartości użytkowej (smak, efekt upojenia) i wymiennej.

## Dystrybucje

W latach sześćdziesiątych minionego wieku Fredrik Barth (1967) opisał praktyki gospodarcze Furów w Darfurze, wskazując na istnienie dwóch sfer ekonomicznych. Sfery te to odrębne pola wymiany, które zawierają określone przedmioty lub usługi, w tym także środki pieniężne. W ramach pierwszej sfery nie dochodzi do przepływu pieniędzy – to praca i piwo podlegają wymianie. Druga z kolei opiera się na środkach pieniężnych, dzięki którym można nabyć określone przedmioty dostępne na lokalnych targach. Obie sfery podlegają sankcjom, moralnemu potępieniu, jednak drobna modyfikacja dotychczasowego modelu wymiany może zmienić

status transakcji. Barth dostrzega w praktykach ekonomicznych pewną powtarzalność, na podstawie której tworzy model operowania zasobami przez lokalną społeczność.

Choć istnieje przynajmniej kilka kanałów dystrybucji śliwownicy łąckiej, można przyjąć, że funkcjonują one w ramach dwóch sfer ekonomicznych. Pierwsza z nich oparta jest na wzajemności, a transakcje, które są zawierane w jej ramach, zorientowane są na podtrzymywanie relacji społecznych. Już na wstępie wymagają pewnej dozy zaufania oraz odpowiedniej wiedzy, która umożliwi pomyślny przebieg transakcji. Większość dokonywanych w tej sferze transakcji opiera się na wymianie śliwownicy łąckiej w zamian za jakąś przysługę, choć nie można wykluczyć obrotu środkami pieniężnymi. Zwykle transakcję inicjuje osoba posiadająca śliwownicę, która zamierza przy jej użyciu „załatwić jakąś sprawę”. Druga sfera to przede wszystkim transakcje oparte na pieniądzu. Przeważnie dochodzi do nich między osobami z zewnątrz a posiadaczami śliwownicy, choć transakcji można również dokonać przy pomocy pośrednika. Wymianę inicjuje chcąc dokonać zakupu osoba z zewnątrz. Butelka alkoholu może zostać skonsumowana przez kupca, ale może również zostać przekazana dalej, na przykład w formie подарunku.

Modele tego rodzaju upraszczają złożoną rzeczywistość. W przedstawionym schemacie dostrzec można klasyczne opozycje antropologiczne: dar – towar, wzajemność – indywidualizm oraz swój – obcy. Zamierzam nieco osłabić przeciwstawny charakter opisanych sfer ekonomicznych, pokazując „jak płynne stają się kategorie daru i towaru, gdy przedmioty w ciągu swojego «życia» wchodzi w różne relacje społeczne i z nich się wydostają” (Wilk, Cliggett 2011: 181). Nie można zatem traktować daru i towaru jako statycznych kategorii, niemniej można powiedzieć, że „ekonomiczna wymiana tworzy wartość” (Appadurai 1986: 3). Co więcej, zarówno w systemie wymiany towarowej, jak i w wymianie darów ludzie dążą do maksymalizacji zysku (Wilk, Cliggett 2011: 181), chęć zysku jest bowiem nieodłącznym elementem zawieranych przez ludzi transakcji (Barth 1966). Tym, co ma je od siebie odróżniać, jest jakość (lub brak) relacji społecznych stwarzanych w wyniku wymiany.

Tymczasem śliwownica łącka podlegająca wymianie opartej na wzajemności nie daje się jednoznacznie skategoryzować. Według opowieści krążących wśród moich znajomych, śliwownicą można załatwić różne sprawy. Słyszałam o wizytach u lekarza, niespodziewanej konfrontacji z policją, prezentach, drobnych upominkach i spotkaniach z tzw. elitą,

ale nigdy nie były to sytuacje realnie osadzone w czasie i przestrzeni. Praktyka załatwiania spraw za pomocą butelki alkoholu sięga zresztą czasów PRL-u (por. Wedel 2007, Dunn 2008), z tą różnicą, że wówczas za pędzenie śliwowicy karano. Mające monopol na produkcję alkoholu państwo ludowe nie wyrażało zgody na indywidualną działalność gorzelniczą. Z tego też względu ludzie chowali przed milicją sprzęt potrzebny do destylacji w okolicznych lasach, gdy „dostawali cynk” od znajomych lub krewnych. Takie naloty nie zdarzały się codziennie, niemniej obawa przed konfiskatą sprzętu była nieodłącznym elementem działalności bimbrowniczej. Dzisiaj do takich sytuacji raczej nie dochodzi, co jest w dużej mierze wynikiem społecznej legalności śliwowicy oraz ekonomicznego i politycznego klimatu panującego w danym momencie historycznym (Hann 2017: 124). Nadal jednak istnieje przekonanie o tym, że warto mieć śliwowicę w bagażniku samochodu lub w domu, tak na wszelki wypadek.

Trudno uznać tę przeczność za przypadek. Przyjęcie daru „narzuca konieczność ofiarowania czegoś w zamian” (Wilk, Cliggett 2011: 178), jest zobowiązaniem do wzajemności, nawet jeśli jest ona odroczone w czasie. Dawanie i przyjmowanie prezentów tworzy, podtrzymuje i wzmacnia relacje społeczne – śliwowica łącka będąca upominkiem dla krewnych, znajomych lub nowo poznanych osób nie pozostawia co do tego wątpliwości. Co jednak zrobić w przypadku, gdy śliwowica znajduje się w szarej strefie, gdzieś pomiędzy darem a towarem (zob. Yan 2005)? Załatwianie spraw przy użyciu butelki bimbrowa sprawia, że darowany alkohol zyskuje znamiona towaru, jednocześnie stając się rodzajem waluty. W artykule dotyczącym węgierskiej pólki Chris Hann zastanawia się, dlaczego ma ona mniejsze znaczenie jako dar/łapówka dla urzędników niż w innych krajach postsocjalistycznych (2017). Tym samym zwraca uwagę na to, jak niezwykle trudnym zadaniem jest odróżnienie prezentu od przekupstwa ze względu na charakter wymiany, która polega na pozyskaniu trudno dostępnych usług i towarów (por. Humphrey 2010). Taka wymiana, jeśli ma zakończyć się sukcesem, wymaga subtelnej wiedzy lokalnej (Hann 2017: 120).

Michał Buchowski opisując doświadczenie mieszkańców wielkopolskiej wsi zwraca uwagę, że „strategie przetrwania są [...] mechanizmami obronnymi społeczności, jej segmentów i poszczególnych osób w obliczu niezależnych od nich bezpośrednio czynników strukturalnych. Ich elementami są między innymi wszelkie sposoby na omijanie prawa czy wykorzystywanie luk w przepisach dla realizacji własnych interesów”

(1996: 17). Omijanie prawa zawsze jest rezultatem sprawczości poszczególnych aktorów społecznych. Obdarowywanie śliwownicą łącką w zamian za różnego rodzaju przysługi jest moim zdaniem jedną z lokalnych strategii radzenia sobie w pełnej przypadkowych zdarzeń codzienności. O tym fenomenie pisała między innymi Janine R. Wedel w *Prywatnej Polsce* – „Polacy uczą się «załatwiać sprawy» (zdobywać towary i usługi oferowane w ramach formalnych struktur, często nieformalnymi sposobami). [...] Nabycie mebli, znalezienie opiekunki do dziecka, kupienie palta, zdobycie mieszkania czy zapewnienie sobie awansu to wszystko są sprawy do załatwienia” (2007: 74). Choć „załatwianie spraw” odnosi się przede wszystkim do czasu sprzed transformacji ustrojowej, to określenie to nadal funkcjonuje w języku polskim i – co istotne – ma realny związek z praktyką społeczną.

Szczególny rodzaju daru będący pośrednią formą w pozornie przeciwstawnej relacji dar-towar opisuje Yunxiang Yan (2005: 256). Mowa o darze instrumentalnym (*instrumental gift*), który w Chinach wręczany jest w zamian za przysługi oraz usługi – osoby, które je przyjmują, zobowiązane są odwdziżyć się poprzez wykorzystanie swojej pozycji lub zapewnienie zasobów, które znajdują się pod ich kontrolą (tamże). Praktyka załatwiania spraw odnosi się do podobnych układów i relacji władzy. Przeważnie załatwiamy sprawy z ludźmi, którzy mają dostęp do rzeczy lub przywilejów dla nas z różnych względów niedostępnych. Niestety, przymiotnik „instrumentalny” może wprowadzić czytelnika w błąd – nasuwa bowiem skojarzenie z transakcją, w której nie ma miejsca na relacje wzajemności. Tymczasem, jak wskazuje Hann, wzajemność jest jak najbardziej kompatybilna z gospodarką rynkową – jako przykład podaje powiązania rynkowe funkcjonujące dzięki ewoluującemu zaufaniu między producentami a ich klientami (2017: 120). Instrumentalność daru nie wyklucza zatem wymiany opartej na wzajemności.

Załatwianie spraw poprzez znajomości jest polskim wariantem fenomenu, który historyk Harry Liebersohn (2011) określa mianem ekonomii przysług (*economy of favours*). Zjawisko to obejmuje głęboko zakorzenione doświadczenie socjalizmu i gospodarki niedoboru, a jego analizę dodatkowo komplikuje lokalny kontekst historyczny – czym innym będzie opisywane przez Wedel załatwianie spraw w Warszawie w latach osiemdziesiątych, czym innym zaś w Łącku w drugiej dekadzie XXI wieku. Mają one jednak wspólny mianownik – określenie „załatwić sprawę”, jak pisze Wedel, „może odnosić się aluzyjnie do nie-



mał każdej kwestii. Jeśli mówię komuś, że mam sprawę do załatwienia i muszę się pożegnać, nie muszę wdawać się w szczegóły. Sprawa może być zupełnie banalna lub legalna, ale rzecz w tym, że nikt nie wie, czy w rzeczywistości nie chodzi o jakieś krętactwo” (2007: 75). Kiedy moi znajomi opowiadali o załatwianiu spraw przy pomocy butelki śliwowicy, nie musieli niczego tłumaczyć, bowiem język pozwala na pominięcie szczegółów transakcji. Muszę jednak zaznaczyć, że sama nigdy nie byłam świadkiem takiej transakcji, a jedynie o nich słyszałam – co więcej, trudno stwierdzić, czy świadkami takiej wymiany byli moi znajomi. Kluczowe jest jednak to, że istnieje powszechne przekonanie o tym, że dzięki śliwowicy łąckiej można sobie ułatwić życie lub uchronić się przed kłopotami.

### **Praktykowanie nielegalności**

Kupno nielegalnie pędzonej śliwowicy łąckiej jest niezwykle kuszącą wizją dla turystów żądnych wrażeń i autentycznego doświadczenia lokalnej tradycji (por. Handler, Linnekin 1984; Hobsbawm, Ranger 2008). Transakcje planowane i realizowane są w aurze tajemniczości charakterystycznej dla robienia czegoś poza granicami prawa, niezależnie od istniejącego wśród lokalnych strażników prawa przyzwolenia na produkcję. Zakaz produkcji oraz dystrybucji destylatów, który obowiązuje w Polsce, jest bowiem przez wielu uważany za fikcję i absurd. Jak powtarzał pracownik lokalnego sklepu spożywczego: „ludzie chcą śliwowicy od chłopca”. I rzeczywiście, wielu ludzi dokonuje zakupu łąckiej śliwowicy przy pomocy poczty pantoflowej oraz przez lata wypracowanych kontaktów, a osoby sprzedające śliwovicę zwykle nie ponoszą prawnych konsekwencji. Pozostaje pytanie – moim zdaniem jak najbardziej zasadne – dlaczego śliwowica łącka jest obiektem pożądania turystów? Istnieje wiele przesłanek, by sądzić, że w dużej mierze to nielegalność śliwowicy jest odpowiedzialna za jej popularność.

Według opisu, który znajdzie się na stronie Ministerstwa Rolnictwa i Rozwoju Wsi, już w XVII i XVIII wieku w Łącku istniały liczne sady śliw i jabłoni. Przypuszczalnie część owoców przeznaczona była na produkcję śliwowicy. Jednak nieoficjalny charakter bimbrowniczej działalności sięga, moim zdaniem, XIX-wiecznej produkcji śliwowicy pejsecznej. W 1875 roku ziemię łącką nabył żydowski przemysłowiec,

Michał Ader, który rozwinął miejscowe zakłady przetwórstwa owoców, w tym także produkcję śliwowicy łąckiej. Obowiązywało wówczas prawo propinacji, które w Łącku przysługiwało Żydom: tylko oni mieli oficjalne pozwolenie na sprowadzanie i sprzedaż napojów alkoholowych. Prawo wytworzyło sytuację, w której chłopcy mogli spożywać alkohol dostępny i sprzedawany jedynie w karczmach (zob. Burszta 1950, 1951). Ograniczenia wynikające z takich regulacji prawnych stworzyły niszę w postaci wytwarzania alkoholu na własną rękę, poza zasięgiem wzroku propinatora. Nielegalny charakter bimbrowniczej działalności związany był prawdopodobnie z rozwojem sadownictwa, obowiązującą propinacją oraz tworzeniem się państwa w XIX wieku, które formułowało określone ramy prawne dla przemysłu związanego z produkcją alkoholu.

Później, już po zakończeniu II wojny światowej, miejscowa ludność nadal zmagala się z ambiwalentnym stosunkiem władz do produkcji śliwowicy. Z jednej strony, stołując się w regionalnych restauracjach, można było napić się łąckiego trunku, a butelki wystawiano podczas istniejącego od lat czterdziestych Święta Kwitnącej Jabłoni. Wstępnie wyrażono też wówczas zgodę na budowę fabryki śliwowicy. Pan Franciszek, jeden z sadowników, opowiadał mi, że w latach siedemdziesiątych, w ramach zajęć technicznych, on i jego koledzy robili przy użyciu metody linorytu etykiety na butelki. Co więcej, jak wspominają miejscowi,

szczególne wzięciem śliwowica cieszyła się w latach 70., kiedy za butelkę „łąckiej” można było załatwić niemal wszystko. To czasy reformy administracyjnej, która miała zdecydować, czy nowe województwo, obejmujące m.in. Tatry, Gorce i Beskid Sądecki, będzie miało stolicę w Nowym Targu, czy Nowym Sączu. A że z Łącka bliżej do tego drugiego miasta... (Kuraś 2012).

Z drugiej strony, podczas kontrolnych nalotów milicji konfiskowano lub niszczone wyprodukowany alkohol (np. poprzez zanieczyszczenie go) oraz, znacznie częściej, sprzęt do destylacji.

Po transformacji ustrojowej podejmowano kolejne próby zmiany prawa, które miały doprowadzić do legalizacji. W latach dziewięćdziesiątych samorząd powołał spółkę z o.o. Łącko, która zwróciła się do Ministerstwa Rolnictwa z prośbą o umożliwienie produkcji. Niestety, ze względu na wciąż nierozwiązany prawny aspekt produkcji, ostatecznie do niczego nie doszło.

Od tego czasu każdy rząd obiecywał, że zalegalizuje śliwownicę. Najdalej poszedł minister Andrzej Śmietanko z PSL, który w 1995 roku, kilka dni przed ustąpieniem ze stanowiska, podpisał – wzorem innych krajów europejskich – koncesję na produkcję nalewek. W Łącku już się cieszyli, przygotowywano się nawet do wypuszczenia akcji. Przedwcześnie. Bo kolejny minister nie wprowadził w życie aktów wykonawczych do decyzji swego poprzednika (Kuraś 2012).

Obserwując zmieniające się na przestrzeni dekad realia polityczno-gospodarcze i stosunek władz do śliwowicy, trudno nie zauważyć silnego związku alkoholu z państwem oraz obowiązującym w jego ramach prawem. Podlegający dynamicznym przemianom ekonomiczny i polityczny klimat wpływa między innymi na koszty produkcji, ryzyko bycia złapanym, charakter potencjalnej kary oraz przychylność (lub jej brak) lokalnej społeczności (Hann 2017: 124). Tymczasem niezależnie od tego, jakie jest oficjalne stanowisko władz w sprawie śliwowicy i alkoholu w ogóle, miejscowa ludność rokrocznie napełnia beczki śliwkami. Zmieniają się zatem okoliczności, w jakich produkowana jest śliwowica, jednak praktyka pozostaje ta sama.

Przypadek śliwowicy łąckiej funkcjonuje w odniesieniu do opozycji pomiędzy tym, co legalne i nielegalne, przy czym status ten nigdy nie jest jednoznaczny. Podlega ciągłej dynamice społecznej i zależy od interesów konkretnych aktorów społecznych – od państwa i gminy po poszczególne jednostki. Jestem zdania, że przypisywanie statusu nielegalności określonym produktom lub działalności powinno być postrzegane nie jako stan (status), a raczej jako proces wyrażany poprzez praktykę społeczną, jak ma to miejsce w przypadku tożsamości czy etniczności (zob. Ardenner 1992; Astuti 1995; Barth 2004; Gow 2007). Postrzeganie legalności w kategoriach procesu sprawia, że to, czy coś jest nielegalne, przestaje być kwestią jednorazowego nadania statusu. Podobnie należy myśleć o śliwowicy łąckiej. Ostatecznie bowiem to, co według obowiązujących przepisów jest nielegalne, społecznie może być uznawane za legalne – tę pozorną sprzeczność określam praktykowaniem nielegalności.

W pracach z zakresu nauk społecznych pojawiają się obowiązujące w określonych ramach społeczno-kulturowych kategorie prawne, które jednocześnie służą badaczom jako kategorie analityczne. Funkcjonowanie w dyskursie naukowym binarnego podziału na nielegalny obieg towarów i oficjalne sieci dystrybucji prowadzi do używania w analizach społecznie konstruowanych wartości, które stoją za ekonomicznymi praktykami.

W takim kontekście Daniel Miller proponuje pominąć rozbieżność między ekonomiczną „wartością” ceny i etycznie postrzeganymi „wartościami” (za: Panella, Thomas 2015: 5). Podobną refleksję znaleźć można, jak już wspomniałam, u Graebera (2005). Ponadto, choć studia nad nielegalnością z założenia są projektem interdyscyplinarnym, nadal nie jest powszechne rozróżnienie pomiędzy społeczną i polityczną konstrukcją legalności (Van Schendel, Abraham 2005). Rzadko również zwraca się uwagę na fakt, że nielegalne praktyki to ciągle negocjowanie prawa, wartości i odpowiedzialności (Panella, Thomas 2015: 5). Tymczasem już w latach siedemdziesiątych Keith Hart zwrócił uwagę na korzyści istnienia gospodarki nieformalnej oraz na dialektykę i wzajemne powiązania pomiędzy różnymi typami gospodarki (1973). Hart „chciał przekonać ekonomistów zajmujących się rozwojem, by porzucili model «bezrobocia» i dostrzegli, że w «oddolnej» gospodarce (*grassroot economy*) działo się dużo więcej, niż pozwalała im dostrzec ich biurokratyczna wyobraźnia” (tamże: 136).

Sprawę dodatkowo komplikuje fakt, że prawo i polityka same w sobie są twórcami społecznymi i uwarunkowanymi kulturowo. Nie jest zatem zadaniem prostym zrozumienie prawnie nielegalnej działalności, która w procesie historycznym zyskała społeczną akceptację, także wśród przedstawicieli formalnie należących do porządku państwa. Wielu badaczy wskazuje na niestabilny charakter legalności i nielegalności (zob. Nordstrom 2007), który jest efektem nie tyle regulacji prawnych, ile społecznych wyobrażeń na ten temat oraz możliwych strategii zaprzeczania, unikania lub wzmocnienia tego podziału (Thomas, Galemba 2013: 211). Jak wskazują Panella i Thomas, „kategoryzacje, takie jak etyczne/nieetyczne i legalne/nielegalne, oznaczają coś nie tylko poprzez oficjalne akty i oświadczenia, ale raczej przez nagromadzone, powszechne interakcje ludzi, dla których te określenia mają szczególne znaczenie” (2015: 6). Co więcej, rozpatrywanie poszczególnych przypadków, w tym także sposobów postrzegania prawnych kategorii przez tubylców, powinno iść w parze z refleksją nad tym, jaką rolę w nielegalnych praktykach odgrywa państwo. Przypadek śliwowicy łąckiej utwierdza w przekonaniu, że usankcjonowana przez państwo opozycja legalne – nielegalne jest niewystarczająca do tego, by zrozumieć oraz opisać absurd i napięcia, które są wynikiem nie tyle rozporządzeń prawnych, ile ich praktykowania. Według niektórych badaczy kategorie prawne tego rodzaju nie są użyteczne w przypadku społeczeństw pozbawionych struktur państwowych (Hartnett, Dawdy 2013: 32). Moim

zdaniem, należy zachować sceptycyzm także wobec swobodnego wykorzystywania kategorii legalne/nielegalne w stosunku do społeczeństw funkcjonujących w ramach państw narodowych.

Oficjalna polityka państwa w większości przypadków opisuje nielegalne praktyki jako pozbawione wartości moralnych, nieefektywne i zagrażające narodowi (Panella, Thomas 2014: 3). Zdawać by się mogło, że również śliwowica łącka jako produkt nielegalny będzie podlegała krytyce państwa, tymczasem sytuacja jest znacznie bardziej skomplikowana. Choć antropolodzy nagminnie odkrywają, że „niektórzy obywatele mniej chętnie niż inni akceptują oficjalnie usankcjonowane normy kulturowe i prawne” (Herzfeld 2007: 13), w polskiej antropologii nadal nie stanowi to szczególnego przedmiotu zainteresowania (między innymi za wyjątkiem: Rakowski 2009). Co więcej, często zapomina się o tym, że do grona obywateli należą również urzędnicy państwowi, policjanci i inne osoby lub grupy, które w swoich pracach opisujemy jako „elity”. Tymczasem Herzfeld zwraca uwagę, że taki upraszczający rzeczywistość podział na elity i zwykłych ludzi „przesłania wspólne podłoże (podobnie jak fakt, że same w sobie te terminy są często instrumentami w negocjowaniu stosunków władzy), a przez to utrudnia analizę” (tamże: 15).

Śliwowica łącka nie tylko nie podlega krytyce, ale jest stale wspierana i wykorzystywana przez instytucje państwowe oraz samorządowe, między innymi w celu promowania regionalności/lokalności (za pomocą festiwali – Święta Kwitnącej Jabłoni, Święta Owocobrania – oraz poprzez wpisanie regionalnych produktów na listę produktów tradycyjnych, listę niematerialnego dziedzictwa kulturowego i zastrzeżenie ich jako znaki towarowe w Urzędzie Patentowym). Można to tłumaczyć między innymi tym, że promocja jest dziś ważnym narzędziem w procesie pozyskiwania kapitału na całym świecie, a punktem odniesienia i narzędziem w walce o kapitał stały się regionalizm i lokalność, promocja regionalna wynika zaś ze specyficznej artykulacji lokalnej tradycji (Clifford 2011, Demossier 2010). Śliwowica łącka jest reprezentacją regionalności/lokalności i na pewnym poziomie to właśnie wspierany instytucjonalnie nielegalny status uzasadnia jej istnienie.

Paradoksalnie zatem, czarny rynek to zatem nie tylko praktyki zagrażające państwu, lecz również wspierające państwo narodowe. Ostatecznie nielegalne praktyki zawsze bowiem powiązane są z „formalnymi ekonomiami i legalnymi praktykami konsumenckimi” (Panella, Thomas 2005: 6). Według Herzfelda antropolodzy powinni poszukiwać „wzajemnych

związków między oficjalnym państwem a niekiedy destrukcyjnymi, powszechnymi praktykami, których istnieniu ono często zaprzecza, ale których żywotność jest ironicznym warunkiem jego trwania” (2007: 17). Co prawda trudno uznać produkcję i dystrybucję śliwownicy łąckiej za destrukcyjną praktykę, ale trudno też stwierdzić, że państwo polskie zaprzecza jej istnieniu. Jest wręcz przeciwnie – państwo wykorzystuje istnienie śliwownicy do tego, by uzasadniać swoją odrębność i wyjątkowość w stosunku do innych. Na niższych szczeblach schemat jest podobny – województwo małopolskie wykorzystuje łącki trunek do promocji w kategorii „najbardziej atrakcyjnego województwa”, a gmina Łącko wykorzystuje śliwownicę do promocji w kategorii „najbardziej atrakcyjnej gminy”. Jednocześnie należy pamiętać, że „za każdym jego [państwa, województwa, gminy] przywołaniem czają się pragnienia i plany ludzi z krwi i kości” (tamże).

## Podsumowanie

Szczególony związek alkoholu i państwa już dawno został dostrzeżony przez antropologów i historyków. Marion Demossier pisze o kulturze picia wina we Francji jako pewnym micie narodowym (2010), z kolei Chris Hann pokazuje, jak zmienił się status pálinki, która obecnie jest jednym z kluczowych składników węgierskiego dziedzictwa narodowego. Pozwala to przypuszczać, że trunek ten zachowa swoje znaczenie, pozostając poza rynkiem i prawem państwowym (2017: 123). W podobnym tonie pisze amerykańska antropolożka, Nancy Ries (2009), która rolę kartoszki (ziemniaka) w kulturze rosyjskiej interpretuje jako rodzaj kulturowej ontologii alkoholu (*potato ontology*). W tym ujęciu ziemniak i produkty z niego powstające nie tylko pomagają konceptualizować postso-cjalistyczną rzeczywistość, ale odgrywają kluczową rolę w kształtowaniu i utrzymywaniu tego świata (tamże: 183). Przypadek śliwownicy wpisuje się w ramy ścisłych relacji pomiędzy państwem a praktykami związanymi z alkoholem, będąc produktem wielu polityk, między innymi współcześnie dominującej polityki dziedzictwa kulturowego.

Tymczasem ostatecznie okazało się, że zamiast zetknąć się z epatowaniem lokalnością (którego najwidoczniej się spodziewałam), spotykałam ludzi, którzy codziennie pracują lub mają „dużo rzeczy do roboty”. Sadownictwo, aktualnie panująca pogoda, owoce, a przede wszystkim

jabłka, transporty owoców do pobliskich hurtowni lub dalej, do Nowego Sącza czy do Nowego Targu, zajmowanie się wnukami, przygotowywanie posiłków, praca w firmach i instytucjach oddalonych o kilkanaście lub kilkadziesiąt kilometrów od miejsca zamieszkania – to była codzienność zajmująca moich gospodarzy, pracodawców i ich rodziny. Wśród codziennych aktywności, śliwowica łącka zdecydowanie znajduje się na dalszym planie, nie stanowi centrum zainteresowania żadnej z osób, z którą przyszło mi współpracować. Nawet pan Jerzy czy Krzysztof Maurer, którzy robią własną śliwowicę, nie organizują swojej pracy wokół tego produktu. Znacznie ważniejsze są owoce, przede wszystkim jabłka, które cieszą się większą popularnością i są łatwiejsze w obróbce niż śliwki. Z tego też względu Krzysztof Maurer największą uwagę poświęca tłoczeniu soków owocowych, natomiast pan Jerzy jeździ z owocami do hurtowni i skupów, na przykład do Nowego Sącza. Śliwowica jest raczej produktem ubocznym uprawy drzew owocowych.

Wśród moich terenowych towarzyszy większą popularnością cieszy się piwo i wódka, często podawana w formie drinków z dodatkiem napojów owocowych bądź gazowanych. Śliwowica jest produktem przeznaczonym przede wszystkim dla osób z zewnątrz. Nie wyklucza to oczywiście spożywania śliwowicy przez jej wytwórców, ich rodzin, przyjaciół czy znajomych. Opowiadano mi o weselach, na których śliwowica stoi tuż obok wódki. Pojawia się także na imprezach – zarówno masowych, takich jak Święto Owocobrania, jak i podczas spotkań w kameralnym gronie. Dominuje jednak przeświadczenie, że śliwowica jest produktem regionalnym, którego dystrybucja może przyczynić się do promocji Łącka i okolic, a tym samym jego rozwoju gospodarczego. Śliwowicę kupować mają przede wszystkim turyści lub osoby, które mogą zachęcić innych do wypoczynku w Łącku – to zresztą tłumaczy niechęć tubylców do podrabianej śliwowicy. Jednocześnie śliwowica podlega nieformalnej wymianie za różnego rodzaju usługi. Taka wymiana wymaga wcześniej zbudowanego zaufania oraz wiedzy, która umożliwia korzystny dla obu stron przebieg transakcji. Jak starałam się pokazać, o ile śliwowica rozumiana jako produkt regionalny reklamujący Łącko i okolice jest towarem, o tyle w lokalnej wspólnocie pełni przede wszystkim rolę daru.

Jednocześnie, praktykowanie nielegalności odbywa się na wielu poziomach oraz uwikłane jest w różnego rodzaju publiczne oraz prywatne interesy polityczne i ekonomiczne, do tego stopnia, że *de facto* trudno mówić o rozdzieleniu obu tych sfer. Śliwowica łącka jest ujęta w ramy

prawne poprzez uznanie jej za niematerialne dobro kultury, wpisanie na ministerialną listę produktów tradycyjnych oraz zastrzeżenie znaku towarowego. To oznacza, że nielegalnie produkowany alkohol może być przedmiotem sporu o charakterze prawnym w przypadku wykorzystania znaku towarowego przez podmioty, które nie uzyskały oficjalnego pozwolenia. Przypadek śliwowicy łąckiej potwierdza, że praktyki w świetle prawa uznawane za nielegalne, w perspektywie antropologicznej należy rozpatrywać w dynamicznych kategoriach dialektyki legalnego z nielegalnym. Do tego niezbędna jest baczna obserwacja zależności i relacji pomiędzy różnymi skalami – od jednostek, rodzin i stowarzyszeń, poprzez władze samorządowe i rządowe, aż po międzynarodowe organizacje.

## BIBLIOGRAFIA

- Appadurai A. (1986). *Commodities and the Politics of Value*. W: Tenże. *The social life of things*, s. 3-63. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ardener E. (1992). Tożsamość i utożsamienie (przeł. Z. Mach). W: Z. Mach, A. K. Paluch (red.). *Sytuacja mniejszościowa i tożsamość*, s. 21-42. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Astuti R. (1995). "The Vezo Are Not a Kind of People". Identity, Difference, and "Ethnicity" among a Fishing People of Western Madagascar. *American Ethnologist* Vol. 22, 464-482.
- Barth F. (1966). *Models of Social Organization*. London: Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland.
- Barth F. (1967). Economic spheres in Darfur. W: R. Firth (red.). *Themes in economic anthropology*, s. 149-174. London: Tavistock.
- Barth F. (2004). Grupy i granice etniczne (przeł. M. Głowacka-Grajper). W: M. Kempny, E. Nowicka (red.). *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej. Kontynuacje*, s. 348-377. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Buchowski M. (1996). *Klasa i kultura w okresie transformacji. Antropologiczne studium przypadku społeczności lokalnej w Wielkopolsce*. Poznań: Drawa.
- Burszta J. (1950). *Wieś i karczma. Rola karczmy w życiu wsi pańszczyźnianej*. Warszawa: Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza.
- Burszta J. (1951). *Spółczeństwo i karczma. Propinacja, karczma i sprawa alkoholizmu w społeczeństwie polskim XIX wieku*. Warszawa: Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza.



- Carrier J. G. (red.) (2005). *A Handbook of Economic Anthropology*. London: Edward Elgar Publishing Ltd.
- Cash J. (2015). Economy as Ritual. The problems of Paying in Wine. W: S. Gudeman, Ch. Hann (red.). *Economy and Ritual. Studies of Post-socialist Transformations*, s. 31-51. New York and Oxford: Berghahn.
- Clifford J. (2001). Indigenous Articulations. *The Contemporary Pacific Vol. 13*, 468-490.
- Demossier M. (2010). *Wine drinking culture in France. A national myth or a modern passion?* Cardiff: University of Wales Press.
- Dunn E. (2008). *Prywatyzując Polskę. O bobofrutach, wielkim biznesie i restrukturyzacji pracy* (przeł. P. Sadura). Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej.
- Favret-Saada J. (2012). *Śmiercionośne słowa, zabójcze uroki* (przeł. K. Marczevska). Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Gow P. (2007). "Ex-Cocama". Transforming Identities in Peruvian Amazonia. W: C. Fausto, M. Heckenberger (red.). *Time and Memory in Indigenous Amazonia. Anthropological Perspectives*, s. 194-215. Gainesville: University Press of Florida.
- Graeber D. (2005). Value: anthropological theories of value. W: J.G. Carrier (red.). *A Handbook of Economic Anthropology*, s. 439-454. London: Edward Elgar Publishing Ltd.
- Handler R., Linnekin J. (1984). Tradition, Genuine or Spurious. *The Journal of American Folklore Vol. 97*, 273-290.
- Hann Ch. (2017). The Human Economy of Pálinka in Hungary. A Case Study in Longue Duré Lubrication. W: D. Henig, N. Makovicky (red.), *Economies of Favour after Socialis*, s. 117-139. Oxford University Press.
- Hart K. (1973). Informal income opportunities and urban employment in Ghana. *Journal of Modern African Studies Vol. 11 (1)*, 61-89.
- Hartnett A., Dawdy S. L. (2013). The Archaeology of Illegal and Illicit Economies. *Annual Review of Anthropology Vol. 42*, 37-51.
- Herzfeld M. (2007). *Zażyłość kulturowa. Poetyka społeczna w państwie narodowym* (przeł. M. Buchowski). Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Hobsbawm E., Ranger T. (red.). (2008). *Tradycja wynaleziona* (przeł. M. Godyń, F. Godyń). Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Humphrey C. (2010). *Koniec radzieckiego życia. Ekonomie życia codziennego po socjalizmie* (przeł. A. Halemba). Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki.

- Krzyworzeka A. (2014). *Rolnicze strategie pracy i przetrwania. Studium z antropologii ekonomicznej*. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego.
- Kuraś B. (2012). Pierwszy lyk legalnej śliwowicy. Wkrótce dystrybucja. *Gazeta Wyborcza*. Pobrano z: [http://wyborcza.pl/1,76842,12801174,Pierwszy\\_lyk\\_legalnej\\_sliwowicy\\_\\_Wkrotce\\_dystrbucja.html](http://wyborcza.pl/1,76842,12801174,Pierwszy_lyk_legalnej_sliwowicy__Wkrotce_dystrbucja.html).
- Kuraś B. (2012). Śliwowica z Łącka. Perypetie z legalizacją słynnego trunku. *Gazeta Wyborcza*. Pobrano z: [http://krakow.wyborcza.pl/krakow/1,44425,12821659,Sliwowica\\_z\\_Lacka\\_\\_Perypetie\\_z\\_legalizacja\\_slynnego.html](http://krakow.wyborcza.pl/krakow/1,44425,12821659,Sliwowica_z_Lacka__Perypetie_z_legalizacja_slynnego.html).
- Liebersohn H. (2011). *The Return of the Gift: European history of a global idea*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Łącka Śliwowica. Wspólny Znak Towarowy Gwarancyjny. (2012). Pobrano z: <http://www.ldo.pl/sliwowica.pdf>.
- Nordstrom C. (2007). *Global Outlaws: Crime, Money, and Power in the Contemporary World*. Berkeley: University of California Press.
- Panella C., Thomas K. (2015). Ethics, evaluation, and economies of value amidst illegal practices. *Critique of Anthropology Vol. 35*, 3–12.
- Rakowski T. (2009). Łowcy, zbieracze i praktycy niemocy. Etnografia człowieka zdegradowanego. Gdańsk: Wydawnictwo Słowo/Obraz Terytoria.
- Ries N. (2009). Potato Ontology: Surviving Postsocialism in Russia. *Cultural Anthropology Vol. 24*, 181-212.
- Rogers D. (2005). Moonshine, money, and the politics of liquidity in rural Russia. *American Ethnologist Vol. 32*, 63-81.
- Śliwowica łącka. (2005). Pobrano z: <https://www.gov.pl/rolnictwo/sliwowica-acka>.
- Święto Kwitnącej Jabłoni. Pobrano z: <http://www.lacko.pl/swieto-kwitnacej-jabloni.html>.
- Święto Owocobrania. Pobrano z: <http://www.lacko.pl/swieto-owocobrania.html>.
- Thomas K., Galemba R. B. (2013). Illegal Anthropology: An Introduction. *PoLAR: Political and Legal Anthropology Review Vol. 36*, 211-214.
- Tłocznia Maurer. Pobrano z: <https://www.sklepmaurera.pl/19-destylaty#/smak-sliwkowy>.
- Ustawa z dnia 2 marca 2001 r. o wyrobie alkoholu etylowego oraz wytwarzaniu wyrobów tytoniowych. (2001). Pobrano z: <http://prawo.sejm.gov.pl/isap.nsf/DocDetails.xsp?id=WDU20010310353>.
- Van Schendel W., Abraham I. (red.). (2005). *Illicit Flows and Criminal Things: States, Borders, and the Other Side of Globalization*. Indianapolis: University of Indiana Press.

- Wedel J. R. (2007). *Prywatna Polska* (przeł. S. Kowalski). Warszawa: Trio.
- Wilk R. R., Cliggett L. (2011). *Ekonomie i kultury. Podstawy antropologii ekonomicznej* (przeł. J. Gilewicz). Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Yan Y. (2005). The gift and gift economy. W: J. G. Carrier (red.), *A Handbook of Economic Anthropology*, s. 246-261. London: Edward Elgar Publishing Ltd.



**Katarzyna Leszczyńska**

kaleszcz@agh.edu.pl

AGH w Krakowie

**Sylwia Urbańska**

urbanskas@is.uw.edu.pl

Uniwersytet Warszawski

**Katarzyna Zielińska**

katarzyna.zielinska@uj.edu.pl

Uniwersytet Jagielloński

## **PLEĆ SPOŁECZNO-KULTUROWA JAKO KATEGORIA RÓŻNICUJĄCA W MIGRACYJNYCH ORGANIZACJACH RELIGIJNYCH<sup>1</sup>**

### **Gender as a differentiating category in migrant religious organisations**

**Streszczenie:** Celem artykułu jest analiza wzorów działań kobiet i mężczyzn w polskich migracyjnych organizacjach religijnych Kościoła rzymskokatolickiego na przykładzie Polskich Misji Katolickich (PMK) w Anglii, Belgii i Szwecji, rozpatrywanych jako izomorficzne, to znaczy zależne od środowiska społecznego i zmieniające się w jego kontekście. PMK to organizacje, które działają w społeczeństwach migracyjnych, pełniące wobec Polek i Polaków funkcje religijne, społeczne i kulturowe. Wykorzystując podejścia jakościowe, analizę treści indywidualnych i zbiorowych wywiadów pogłębionych z 96 osobami – zarówno świeccimi, konsekrowanymi, jak i ordynowanymi, aktywnymi w strukturach PMK, rekonstruujemy trzy główne wzory płciowe, które (re)produkowane

---

<sup>1</sup> Artykuł powstał w ramach finansowanego przez Narodowe Centrum Nauki grantu SONATA BIS, „Płeć kulturowa jako czynnik różnicujący organizacje religijne. Płciowe praktyki społeczne i ich interpretacje w organizacjach Polskiej Misji Katolickiej w Anglii, Szwecji i Belgii”, nr 2014/14/E/HS6/00327.

są w praktykach społecznych w organizacjach misyjnych. Wśród nich rozpoznajemy tradycyjne wzory kobiecości i męskości, które są esencjalistyczne i homogeniczne w ramach dychotomicznego podziału. Wyodrębniamy także praktyki emancypujące kobiecość, zwracając szczególną uwagę na rolę otoczenia organizacyjnego kraju przyjmującego migrantów w produkowaniu egalitarnych wzorów płciowych. W końcu, wskazujemy na praktyki podejmowane przez religijnych mężczyzn, które określamy mianem retradycjonalizujących, ukierunkowanych na restytucję hegemonicznej męskości.

**Słowa kluczowe:** płeć społeczno-kulturowa, organizacja religijna, Kościół katolicki, migracje, nowy instytucjonalizm, instytucja, praktyki społeczne

**Summary:** The aim of the article is to analyze the patterns of social practices of women and men in the Polish migratory religious organizations of the Roman Catholic Church, i.e. Polish Catholic Missions (PCM) in England, Belgium and Sweden. We consider them as isomorphic, i.e. dependent on the social environment and prone to changes stemming from the context in which they function. PCMs function in migrant societies and fulfil religious, social and cultural functions for Poles. Using qualitative methodology of content analysis of individual and collective in-depth interviews conducted with 96 people – lay, consecrated, and ordained men and women, active in PCM structures – we reconstruct the three main gender patterns (re)produced in social practices within these organizations. Among them, we recognize traditional patterns of femininity and masculinity, which are essentialistic and homogeneous within the dichotomous division. We also distinguish practices of emancipating femininity, paying particular attention to the role of the organizational environment of the host country of migrants in the production of egalitarian gender patterns. Finally, we point to the practices of religious men, which we call retraditionalization, directed at the restitution of hegemonic masculinity.

**Key words:** gender, religious organization, Catholic Church, migration, new institutionalism, social practices.

Celem niniejszego artykułu jest analiza wzorów działań kobiet i mężczyzn w organizacjach Polskich Misji Katolickich [dalej PMK] w Anglii, Belgii i Szwecji. Wzory te rozumiemy jako wypadkową praktyk społecznych osób zaangażowanych w kościelne misje oraz reguł społecznych, osadzonych w złożonym i transnarodowym środowisku. Wzory te z jednej strony są zakorzenione w zasobach i regułach płciowych (re)produkowanych w Kościele rzymskokatolickim (nie tylko w Polsce, ale i w Kościele uniwersalnym), z drugiej zaś, wyznaczone przez procesy sekularyzacji, migracji, wielokulturowość oraz pluralizm religijny krajów, w którym PMK funkcjonują. Analizy opierają się na badaniach terenowych przeprowadzonych w latach 2015-2017 w wymienionych organizacjach.

W pierwszej części przedstawiamy założenia teoretyczne, które są osadzone w nowym instytucjonalizmie oraz w studiach nad płcią i transnarodowymi procesami migracji oraz globalizacji. W drugiej części wyjaśniamy czym są PMK, jaka jest ich struktura i kontekst działania w poszczególnych krajach. W kolejnej omawiamy metodologię badań, by w ostatnich dwóch częściach tekstu zreferować ich wyniki. Rozpatrujemy organizacje Polskich Misji Katolickich jako porządki upłciowione, analizujemy ich struktury i przybliżamy główne wzory płciowe, które produkowane są i reprodukowane w obrębie PMK.

## **Kontekst teoretyczny badań**

Rozumienie kluczowej dla tekstu relacji między praktykami a instytucjami społecznymi oraz organizacjami działającymi w migracyjnych kontekstach, zakorzenione jest w teoriach nowego instytucjonalizmu rozwijanego współcześnie na gruncie antropologii, socjologii, ekonomii czy nauk politycznych (Ensminger 1998; Scott 2008; Mackay, Kenny, Chappell 2011; Pawlak, Srokowski 2014).

Organizacje religijne, rozpatrywane przez nas jako organizacje społeczne, rozumiane są w kategoriach dynamicznych, choć posiadających granice porządków, zależnych nie tylko od formalnych uwarunkowań i dokumentów władzy kościelnej (a zatem w przypadku PMK – prawa kanonicznego, np. dotyczącego funkcjonowania parafii, jak i lokalnych rozwiązań legislacyjnych, zarówno kościelnych, jak i państw, w których operują. A także od nieformalnych reguł instytucjonalnych (takich jak np. tradycje, nieformalne kodeksy zachowań), które są praktykowane

i interpretowane przez aktorów społecznych w różnych miejscach organizacyjnej struktury. Ważnymi regułami, na których wspiera się organizacja Kościoła, są reguły płciowe, czy szerzej płeć społeczno-kulturowa (gender). Jako reguły formalne są one obecne w dokumentach kościelnych, kulcie religijnym czy religijnej doktrynie (Stewart-Thomas 2009; Wallace 1990; Weaver 1995). Równocześnie uobecniają się one w praktykach społecznych zaangażowanych w Kościele osób, są przez nie stwarzane i reprodukowane. Przestrzeniami, w których dokonuje się praktyka reguł społecznych (a zatem i reguł płciowych), są organizacje społeczne, w tym religijne, rozumiane jako gremia, które dążą do osiągania wspólnych celów. Przy czym cele te, jak i sposoby ich osiągania są określone instytucjonalnie. Inaczej mówiąc instytucje są „regułami gry”, zaś „organizacje i ich członkowie są graczami” (North 2006: 556).

W naszych badaniach zakładamy, że praktyki podejmowane przez ludzi w obrębie organizacji są sprawcze, co oznacza, że mają one moc zarówno reprodukcji reguł instytucjonalnych, na których wspiera się organizacja (w tym reguł płciowych), jak i potencjał ich przekształcania (Chmielewski 2011: 201–208; Mackay, Kenny, Chappell 2011; Scott 2008: 49). Jak zaznacza Elizabeth Weiss Ozorak, analizując sprawcze strategie kobiet wobec nierówności doświadczanych w organizacjach religijnych, realizacja tych praktyk dokonuje się nie tylko w wymiarze behawioralnym (możliwym do zaobserwowania i ucieleśnionym), ale także w wymiarze kognitywnym, poznawczym, a zatem przede wszystkim mentalnym. Według Ozorak, o ile praktyki behawioralne ukierunkowane są przede wszystkim na działania w obrębie struktur organizacyjnych i otoczenia, o tyle praktyki kognitywne są przede wszystkim strategiami interpretacyjnymi, polegającymi na nadawaniu nowych znaczeń rzeczywistości i zmianie reakcji na środowisko (Ozorak 1996: 61-62). Sprawstwo, zarówno w wymiarze behawioralnym, jak i mentalnym oczywiście nie jest nieograniczone, jest warunkowane wieloma czynnikami – m.in. tożsamością, formalnymi i nieformalnymi regułami organizacyjnymi, pozycją zajmowaną w organizacyjnej strukturze przez społecznego aktora, czy w końcu przez środowisko/otoczenie, w którym działa sama organizacja (zob. np. Meyer, Rowan 2006; Hodgson 2006)<sup>2</sup>.

---

<sup>2</sup> W badaniach sprawstwo rozumiemy szeroko, nie tylko jako praktyki ukierunkowane na opór, transformację, subwersję czy transgresję struktur religijnych, ale również ich reprodukcję. Zob. koncepcje sprawstwa m.in. Avishai 2008, Burke 2012.



Praktykowane reguły płciowe w obrębie organizacji społecznych są izomorficzne, a więc zależą od środowiska stanowiącego kontekst funkcjonowania organizacji. Zależność ta może przybierać różne formy, to znaczy szukając legitymizacji swojej egzystencji, organizacje naśladują na różne sposoby otoczenie instytucjonalne, dokonują swoistej inkluzji tematów ze środowiska i adaptacji reguł je konstytuujących. Stopień izomorfizmu, czyli otwartości na środowisko, jest wskaźnikiem zdolności adaptacyjnych organizacji, a także ich podatności na zmiany. Organizacje strukturalizowane przez zjawiska w środowisku wchodzą z nim w zależności i upodabniają się do niego w wyniku środowiskowego przymusu, naśladownictwa, profesjonalizacji i konkurencji (DiMaggio, Powell 2006).

Transnarodowe położenie otwiera interesujący horyzont dla badania upłciowienia organizacji misyjnych Kościoła rzymskokatolickiego, jakimi są PMK. Transnarodowość oznacza tutaj usytuowanie przestrzeni działania organizacji między dwoma krajami – Polską i odpowiednio: Anglią, Belgią lub Szwecją jednocześnie. Oznacza także, że misje stają się swoistą, odrębną przestrzenią o cechach hybrydalnych, która jest już czymś innym niż organizacja w kraju pochodzenia, ale też lokalne organizacje w kraju migracji. W tym przypadku migracyjne warunki oddziałują z jednej strony, odgórnie (*transnationalism from above*, patrz Guarnizo, Smith 1997) przez konieczność konfrontowania się, czy dostosowania się organizacji PMK do wzorców działań lokalnego Kościoła rzymskokatolickiego, w tym do jego nierzadko odmiennych reżimów płci i religijności. Z drugiej strony, przekształcające, nowe ramy nabierają mocy również przez sam fakt, że wraz z migracją kobiety, jak i mężczyźni zmieniają pozycje i role w strukturze społecznej państw przyjmujących w stosunku do zajmowanych w Polsce. Nie są już jak dotychczas tylko kobietami i mężczyznami w Kościele rzymskokatolickim w Polsce, ale polskimi migrantkami i migrantami, przekraczającymi różnego typu granice. Kluczowe jest to, że stają się agentami i agentkami zarówno starych, jak i nowych reżimów płci (Connell 1987), które ucieleśniają się w nowych rolach zawodowych i pozycjach w strukturze klasowej globalnego, upłciowionego rynku prac dla migrantów (Parreñas 2001, Nawyn 2010). Na przykład, sprzedawczyni z dyskontu w małym podlaskim miasteczku i parafianka jednego z jego dwóch kościołów, już w Belgii, czy Anglii staje się dla innych i w konsekwencji dla siebie – polską, katolicką, białą migrantką z Europy Środkowo-Wschodniej, zasilającą zhierarchizowany, gorzej opłacany sektor globalnego proletariatu, w tym przypadku

migracyjnych pomocy domowych. W ten sposób, pochodne przynależności statusowych, które nie były uruchamiane w Polsce, w nowym kraju stają się podstawą społecznych identyfikacji, relacji i obrazu siebie, co przekłada się na przemiany różnych sfer życia. Nowe reżimy ucieleśniają się również w nowych pozycjach i rolach w obrębie organizowanych przez wzorce i hierarchie płci migracyjnych sieciach społecznych oraz diasporach, do których migranci trafiają (Lopez-Rodriguez 2010; Levitt, Lamba-Nieves 2011). To wszystko, wraz z nowymi tożsamościami i ponadnarodowymi kontekstami działania, które dynamicznie wyłaniają się w procesach migracji i adaptacji, wymaga lub wymusza przekształcenia (*transnationalism from below*) upłciowionych praktyk, symboli, tożsamości i układów relacji (Mahler, Pessar 2003; Nawyn 2010)

Teorie z badań nad płcią, migracją i globalizacją pozwalają zatem zrozumieć sposoby, w jakie – szersze makro- i mezo-struktury wraz z ich reżimami płci, do których należą z pewnością globalne, narodowe i lokalne rynki pracy – wchodzi we wzajemne interakcje z różnymi upłciowionymi wymiarami życia organizacji, jaką jest PMK. Takie rozszerzenie perspektywy pozwala wzbogacić ujęcie nowego instytucjonalizmu, sytuując logiki procesów organizacyjnych na tle szerszych struktur ponadnarodowych i skomplikowanych, globalnych procesów społecznej zmiany, które uruchamia migracja. Jak zauważa Stephanie Nawyn, bez zrozumienia, jak migranci są zakorzenieni w upłciowione reżimy relacji, które przenikają każdy wymiar procesu migracji, nie będziemy w stanie zrozumieć, w jakim kierunku przebiega zmiana (2010). Z pomocą przychodzą tu też nowe kierunki teoretyczne w badaniach migracyjnych, które pokazują genderowe relacje władzy jako nierównomiernie rozproszone (Mahler, Pessar 2003). Co pozwala uniknąć pułapki analizowania zmiany na wartościującej, binarnej osi – tradycyjne (utożsamiane z krajami pochodzenia) *versus* ponowoczesne (utożsamiane z krajami migracji) (Szczepanikova 2012; Bobako 2017). Jak pokazują wyniki badań, znacznie częściej mamy do czynienia z procesami wzajemnie sprzecznymi. Takimi, w których migrantki (i migranci) przemieszczają się z jednego patriarchalnego systemu do drugiego, w którym to systemie mogą znaleźć zarówno nowe bariery dla autonomii, jak i nowe możliwości i sposoby negocjowania władzy (Parreñas 2001).

Warto w tym miejscu zaznaczyć, że socjologiczne analizy Kościoła rzymskokatolickiego koncentrują się na różnych zagadnieniach dotyczących wzorów kobiecości (rzadziej męskości) przede wszystkim w obrębie sformalizowanych instytucji i reguł religijnych, a zatem koncentrują się

na badaniu dokumentów (Skowronek 2007), dyskursu teologicznego (Radzik 2015), czy dyskursu hierarchów kościelnych (Szwed 2015). Analizy skupione na odkryciu i równoczesnym zrozumieniu tego, jak reguły płciowe są doświadczane przez same kobiety i mężczyzn, nie są prowadzone powszechnie, a jeśli już to dotyczą one przede wszystkim kontekstu zachodniej Europy (Gasquet 2010) i USA (Ebaugh, Chafetz 1999).

Zasygnalizowane powyżej ramy heurystyczne wyznaczają kierunek naszych badań i główne pojęcia uwrażliwiające. Analiza wzorów płciowych w porządkach organizacyjnych PMK będzie więc przede wszystkim skupiona na badaniu **praktyk** kobiet i mężczyzn, w których uobecniają się **reguły** płciowe i relacji między nimi, a osadzoną w złożonym i organizacyjnym kontekście. Praktyki te rozumiemy szeroko, jako powtarzalne aktywności, dyskursywne i refleksyjne, jak i nierrefleksyjne, osadzone w **pozycjach** społecznych, ale i podejmowane przez żywych (ucieleśnionych), a nie abstrakcyjnych aktorów społecznych. W dalszej części tekstu opisujemy towarzyszący praktykom złożony kontekst oraz zróżnicowanie struktur PMK.

### **Konteksty działania Polskich Misji Katolickich w Anglii, Belgii i Szwecji**

PMK to kościelne organizacje, które zajmują się koordynowaniem funkcjonowania duszpasterstwa polskiego w 28 różnych krajach świata, nie tylko w Europie, ale również w Ameryce, Australii czy Afryce Wschodniej. Główna rola PMK jest definiowana w kategoriach religijnych. Celem działań takich organizacji w poszczególnych krajach jest opieka duszpasterska nad przebywającymi tam Polakami i Polkami, czyli rozwijanie i podtrzymywanie ich religijnej, katolickiej tożsamości. Wsparcie to jest oferowane w specyficznej dla polskiej obrzędowości formie, w języku polskim i przy wykorzystaniu polskich kodów kulturowych (Krotofil 2013; Fuksa 2011; Walewander 2008). Oprócz funkcji religijnych, PMK służą podtrzymywaniu więzi społecznych, tożsamości kulturowej i narodowo-etnicznej wśród polskich migrantów i migrantek (Krotofil 2013). Stąd przy PMK afiliowane są polskie przedszkola i szkoły, nierzadko prowadzone przez księży i zakonnice, w których dzieci uczą się religii oraz przedmiotów związanych z polską kulturą (język polski, historia). Dodatkowo, w PMK realizowane są zróżnicowane funkcje społeczne, takie jak pomaganie członkom i członkiniom wspólnoty m.in. w integracji

z nowym środowiskiem, poszukiwaniu pracy, kontaktach z różnymi instytucjami, w procesie radzenia sobie z problemami adaptacyjnymi lub uzależnieniami (np. poradnie psychologiczne, Kluby AA).

Ta potrójna tożsamość PMK znajduje odzwierciedlenie w ich ulokowaniu i powiązaniu z jednej strony, z polskimi strukturami Kościoła rzymskokatolickiego (diecezjalnymi lub zakonnymi), które są odpowiedzialne za delegowanie kadry do poszczególnych jednostek, a z drugiej, ze strukturami Kościoła rzymskokatolickiego kraju, w którym funkcjonują (Szymański 2012: 10). Takie ich umiejscowienie otwiera przestrzeń do potencjalnych konfliktów lub nowych symbioz dotyczących sposobu (re)konstruowania wzorów płci, ponieważ na poziomie lokalnych organizacji praktyka ta może być realizowana na różne sposoby.

Oprócz kontekstu lokalnego Kościoła katolickiego, PMK funkcjonują również w szerszej przestrzeni społecznej determinowanej zarówno społecznym statusem religii (np. status mniejszościowy i większościowy), jak i innymi obecnymi w danym kraju religiami. W przypadku badanych przez nas organizacji, dla ich działania kluczowe znaczenie miał status katolicyzmu – mniejszościowy w przypadku Anglii i Szwecji oraz większościowy w Belgii, ale również odmienny, zróżnicowany pejzaż religijny. W Anglii 70% populacji deklaruje się jako chrześcijanie, a zdecydowana większość przynależy do Kościoła anglikańskiego (Pew Research Centre 2011), w Szwecji 70% do luterńskiego Kościoła Szwedzkiego (Salminen-Karlsson 2005: 188). Z kolei w Belgii większość społeczeństwa (50%) przynależy do Kościoła katolickiego (Eurel); pod względem poziomu religijności kraj ten nie odbiega od dwóch pozostałych. We wszystkich trzech krajach mamy do czynienia ze zjawiskiem sekularyzacji na poziomie indywidualnym, a więc znaczny odsetek populacji w każdym z tych krajów określa się jako osoby niereligijne. W krajach tych wyraźnie widoczne są również procesy religijnej indywidualizacji, co oznacza, że osoby, które deklarują się jako wierzące, często nie biorą udziału w praktykach religijnych, selektywnie podchodząc do religijnych norm (EVS 2008). Procesy te są najbardziej widoczne w Szwecji, w mniejszym stopniu w Anglii, a najmniej w Belgii. Każdy z tych krajów pod względem zaawansowania procesów sekularyzacji i prywatyzacji religii zasadniczo różni się od Polski, gdzie ponad 90% populacji określa się jako osoby wierzące, a około 50% deklaruje regularne uczestnictwo w praktykach religijnych. Co więcej, religijny krajobraz Polski jest zdecydowanie bardziej homogeniczny, gdyż około 92% badanych deklaruje się jako katolicy (Boguszewski

2017: 1). Tym samym PMK funkcjonują w zasadniczo różnych od polskiego – zdominowanego przez jedną religię i charakteryzującego się wysokimi wskaźnikami instytucjonalnej religijności – kontekstach religijnych. Różnice dotyczą też odmiennych reżimów płci – wszystkie badane przez nas regiony charakteryzują się nie tylko wysokimi wskaźnikami równości płci w społeczeństwie, ale również ich główne instytucje religijne są znacznie bardziej otwarte na udział i aktywność kobiet w swoich strukturach, niż ma to miejsce w Polsce. Najjaskrawszym przykładem jest Kościół Szwecji oraz anglikański, w których kobiety mogą być ordynowane, w tym zajmować stanowiska biskupie (por. Jones, Thorpe i Woothon 2011). Procesy egalitaryzacji płci są również widoczne w strukturach lokalnego Kościoła katolickiego w tych krajach.

## **Metodologia badań**

Badania w PMK w Anglii (w ośmiu organizacjach w Londynie), w Belgii (w trzech Misjach działających w Brukseli i Antwerpii) i Szwecji (w trzech Misjach działających w Sztokholmie, Göteborgu i Malmö) prowadziłyśmy w latach 2015-2017. W tym czasie zrealizowałyśmy 86 pogłębionych (indywidualnych i zbiorowych) wywiadów z osobami zaangażowanymi w działanie PMK. Częścią badań były również obserwacje uczestniczące w czasie różnych wydarzeń organizowanych przez PMK. Badania zrealizowałyśmy w sumie w 6 różnych miastach, w tym w 14 polskich misjach oraz centralnych jednostkach PMK (rektoraty, koordynatorzy). Naszymi rozmówcami i rozmówczyniami były osoby świeckie (w sumie 45 kobiet świeckich i 32 mężczyzn świeckich), konsekrowane (4 zakonnice) oraz ordynowani mężczyźni (15 duchownych). Nasi badani angażowali się w różnych obszarach działalności PMK, zarówno zajmując formalne stanowiska (regulowane etatami, a także prawem państwowym i kościelnym), jak i podejmując nieformalne działania, określane głównie tradycją i kulturowym (religijnym, narodowym) zwyczajem. Polskie Misje dla badanych były więc niekiedy miejscem pracy zarobkowej (dla duchownych i niektórych świeckich kobiet, pełniących funkcje sekretarek czy organistek), jak i przestrzenią nieodpłatnej aktywności społecznej, realizowanej w wolnym czasie.

Wykształcenie, wiek i pochodzenie naszych rozmówców i rozmówczyń były bardzo zróżnicowane. Badani z PMK w Anglii to przede wszystkim osoby, które przybyły do Anglii po wstąpieniu Polski do Unii Europejskiej.

Z kolei wśród badanych w Szwecji dominują migranci przybyli z Polski w latach 80. i na początku lat 90. z pobudek ekonomicznych. Polscy badani w Belgii pochodzą z wszystkich okresów migracyjnych: politycznego wychodźstwa powojennego i postsolidarnościowego, migracji zarobkowych okresu przedakcesyjnego i poakcesyjnych migracji współczesnych. Społeczny status rozmówców obejmuje różnorodne grupy – większość badanych z Anglii reprezentowało w Polsce szeroko ujętą klasę średnią (zob. Domański 2017), choć najczęściej posiadającą korzenie ludowe. Zaangażowani w angielskich PMK mężczyźni to przede wszystkim specjaliści, profesjonaliści, pracujący na wysoko wykwalifikowanych stanowiskach (farmaceuci, architekci, menedżerowie) lub właściciele firm. Kobiety, które w Polsce pracowały zawodowo, w Anglii często pełnią rolę gospodyń domowych, część z nich pracuje też w sektorze usług lub opieki. W szwedzkich PMK zaangażowana jest klasa średnia – urzędnicy, nauczyciele, ale też właściciele firm usługowych oraz klasa ludowa (pracownicy fizyczni; patrz Gdula i Sadura 2012). Rozmówcy w Belgii to przede wszystkim klasa ludowa, pochodząca w dużej mierze ze wschodniej ściany Polski, ale liderski aktywizm w tamtejszych misjach należy przede wszystkim do klasy średniej. Zróżnicowanie aktywistów i aktywistek PMK dotyczy również wieku – w Anglii są to osoby relatywnie młode (między 20 a 40 rokiem życia), w pozostałych dwóch Misjach to często osoby starsze.

Choć badane PMK w trzech krajach funkcjonują w różnych społeczno-kulturowych i prawnych kontekstach, co ma wpływ na różnicowanie organizacji, w tym na upłciowienie struktury kościelnej, nasze badania skupiały się na analizie przede wszystkim tego, jak to upłciowienie kształtowane (odgrywane, reprodukowane) jest w obrębie praktyk społecznych osób zaangażowanych w PMK. Kluczowe dla naszych badań było założenie, że treści reguł, na których wspierają się organizacje kościelne, należy szukać właśnie w praktykach społecznych i znaczeniach do nich się odnoszących, a nie zaś wyłącznie w sformalizowanych normach i dokumentach władzy kościelnej.

## **Organizacja wewnętrzna Polskich Misji Katolickich a pozycje kobiet i mężczyzn**

Porównując badane przez nas kraje, można zwrócić uwagę zarówno na pewne podobieństwa, choć często niuansowane na bardziej szczegółowym poziomie. Po pierwsze, wszystkie misje funkcjonują w strukturach lokalnego

Kościół rzymskokatolickiego<sup>3</sup>. Sposób ich zorganizowania przybiera formy odrębnych, etnicznych parafii (część parafii angielskich, np. parafia Ealing, Devonian czy Balham w Londynie, PMK w Sztokholmie, choć bez formalnego statusu parafii) lub polskich organizacji duszpasterskich działających w ramach szerszych, wieloetnicznych i wielonarodowych parafii (jak niektóre parafie w Anglii i PMK w Göteborgu i Malmö lub PMK w Belgii). W tym drugim przypadku reprezentowana przez PMK wspólnota polska działa równolegle do innych grup (np. w Malmö obok PMK funkcjonuje Misja chorwacka). Strukturalne ułożenie PMK przekłada się na sposób funkcjonowania wspomnianych parafii, które mogą w całości być zarządzane przez polskich duchownych, a tym samym często reprodukcja wzorów działania specyficzne dla parafii w Polsce. Na przykład utrzymanie władzy przez duchowieństwo, wykluczenia świeckich ze współdecydowania o kształcie i kierunku rozwoju danej wspólnoty, hierarchiczność oraz zorientowanie na etniczność/ narodowość (por. Baniak, 2010; Firlit, 2010; Szymczak, 2010). Ułożenie PMK w ramach szerszej parafii – belgijskiej, angielskiej lub szwedzkiej – pozostającej pod kierownictwem lokalnych lub pochodzących z innych regionów księży, a czasem nawet polskich proboszczów wymusza z kolei potrzebę negocjowania miejsca misji, ich sposobu funkcjonowania oraz wzorów religijności specyficznych dla polskiego katolicyzmu w ramach szerszego kontekstu parafii. Jak pokazują nasze badania, pierwszy sposób organizowania PMK ze względu na swoje oddzielenie od lokalnego katolicyzmu ma większe szanse na reprodukcję wzorów działania, religijności, a przede wszystkim płci specyficznych dla polskiego katolicyzmu. Chodzi o konserwatywne, esencjalizujące i dychotomiczne role lokujące kobiety w pozycjach opiekuńczych, podległych i nieodpłatnych, a mężczyzn zaś w strukturach władzy i dominacji (por. Szwed 2015, Leszczyńska 2016). W drugim sposobie organizacji – wzory te podlegają większej presji i mogą być renegowane, albo reakcyjnie odtwarzane. Do kwestii tych wrócimy w części analitycznej.

Drugą cechą wspólną badanych przez nas organizacji PMK we wspomnianych trzech krajach jest relatywnie mała liczba duchownych

---

<sup>3</sup> Początek PMK w Anglii datuje się już na 1853 rok, a od 1952 posiada ona osobowość prawną. W Szwecji a pierwsza PMK powstaje w 1953 w Malmö, a od 1991 działają również misje w Sztokholmie i Göteborgu. Z kolei w Belgii PMK powstaje w 1936 roku i z początku obejmuje swoim działaniem również Wielkie Księstwo Luksemburg. Po II WŚ w 1947 roku liczy sobie już 18 ośrodków duszpasterskich w Belgii i Holandii.

w stosunku do liczby wiernych, których dana organizacja powinna obsłużyć. Struktury badanych przez nas misji mają swój początek w okresie powojennym, kiedy tworzone organizacje PMK były odpowiedzią na zwiększone fale powojennych uchodźców i migrantów (Fuksa, 2011; Rosowski, 2008; Walewander, 2008). W pierwszych dekadach po II wojnie światowej liczba PMK była niewielka, podobnie, jak liczba obsługujących je duchownych. Ich zaplecze organizacyjne oraz zasoby materialne i osobowe często nie były przygotowane na gwałtowny wzrost wiernych w ostatnich dekadach XX wieku, który był efektem dynamicznej zmiany wzorów migracji do Anglii, Belgii i Szwecji. W rezultacie we wszystkich badanych przez nas organizacjach PMK oddelegowani do nich duchowni są odpowiedzialni za posługę duszpasterską wobec znacznej liczby ludności polskiej zarówno w miejscach, w których organizacja ta się znajduje, ale również w bliższych lub dalszych jej regionach, przyjmując formę „parafii objazdowych”, gdzie ksiądz dojeżdża i odprawia mszę w języku polskim np. raz w miesiącu.

Nasze badania sugerują, że niedobór duchownych otwiera przestrzenie zaangażowania dla świeckich, w tym w szczególności dla kobiet, zarówno w obszarze funkcji religijnych PMK, jak również społecznych i tożsamościowych. Do tego wątku wrócimy w dalszej części tekstu. Otwarcie PMK na zaangażowanie świeckich może być też efektem działania lokalnej normy, czyli sposobu w jaki parafie i organizacje katolickie funkcjonują w danym kraju. Takie wpływy były widoczne w sposobie funkcjonowania PMK w trzech badanych krajach, w których ze względu na tradycję oraz wymogi prawne, powoływane były rady parafialne (administracyjne lub/i duszpasterskie) złożone w znacznej części ze świeckich osób pochodzenia polskiego – w przypadku parafii etnicznych – lub ludzi reprezentujących różne grupy etniczne i narodowe w przypadku parafii wieloetnicznych/wielonarodowych. Wspomniane zaangażowanie świeckich w badanych przez nas organizacjach PMK przyjmuje bardzo zróżnicowaną, choć zazwyczaj słabo zinstytucjonalizowaną formę. Ważnym obszarem ich działań jest wsparcie dla PMK w realizacji jej religijnych funkcji, które uwidacznia się w takich aktywnościach jak prowadzenie edukacji religijnej dzieci i przygotowywanie ich do sakramentów (komunia, bierzmowanie) oraz dorosłych, czy organizowanie grup religijnych (np. Żywy Różaniec, Kręgi Rodzin Domowego Kościoła, grupy modlitewne). Świeccy mają również współdziałanie w nabożeństwach poprzez przygotowywanie oprawy liturgicznej (np. czytania, modlitwa wiernych), obsłudze



ołtarza oraz oprawie muzycznej i w dbaniu o estetyczny aspekt nabożeństw i uroczystości religijnych. Liczbowo w realizacji takich funkcji dominują świeckie kobiety i jest to cecha wszystkich badanych przez nas misji. Bliższe spojrzenie pozwala uchwycić rodzaj specjalizacji ze względu na płeć. Kobiety szczególnie często są zaangażowane jako organizatorki i uczestniczki grup modlitewnych. Dobrą tego ilustracją będą Koła Różańcowe, którymi – w przypadku badanych przez nas misji – „zarządzały” wyłącznie kobiety i one również były głównymi ich uczestniczkami. Estetyczny wystrój kościołów leży w zasadzie całkowicie w ich gestii (z okazym wsparciem ze strony mężczyzn w pracach wymagających siły fizycznej). Świeckie kobiety dominują również wśród grup formacyjnych odpowiedzialnych za edukację religijną dzieci. W tę aktywność zaangażowani są również księża, szczególnie w rocznikach, które przygotowywane są do sakramentu bierzmowania lub komunii. Świeccy mężczyźni z kolei, jeśli angażują się w organizowanie edukacji religijnej, to najczęściej prowadzą ją w grupach dorosłych. Obszarem gdzie dominują mężczyźni lub chłopcy, jest służba ołtarza (np. ministranci, szafarze), choć oczywiście również kobiety i dziewczynki podejmują takie aktywności, szczególnie w tych PMK, gdzie brakuje mężczyzn chętnych do podejmowania tych funkcji. Jedynym wyjątkiem jest wsparcie liturgii i czytanie w czasie mszy, które często realizują kobiety, szczególnie podczas mniej uroczystych nabożeństw np. w dni zwykle tygodnia. W każdej z tych aktywności ksiądz, opiekun danej misji, pozostawał osobą kontrolującą wszystkie działania o charakterze religijnym, szczególnie w grupach nakierowanych na rozwój duchowy i indywidualnej religijności.

Wsparciem ze strony świeckich dla religijnych działań PMK jest również ich formalne zaangażowanie w jej struktury organizacyjne, działające w ramach porządku prawnego danego kraju. W wielu badanych przez nas misjach świeckie kobiety są zatrudnione w kancelariach parafialnych, na stanowisku sekretarek obsługujących administracyjnie parafię i jej interesantów, są reprezentantkami PMK w wieloetnicznych radach parafialnych z uwagi na dobrą znajomość języka (przypadek Belgii i Szwecji). Zaangażowanie osób w formalne struktury PMK przyjmuje również postać nieformalną. Świeccy, szczególnie mężczyźni, wspierają księży np. w rozliczaniu podatków, w dbaniu o prawną organizację, w relacjach z polskimi ambasadami oraz instytucjami polonijnymi.

Funkcje religijne PMK są często powiązane z działaniami na rzecz wzmocnienia tożsamości narodowej – widać to na przykładzie edukacji

religijnej prowadzonej w języku polskim, która podnosi znajomość ojczystego języka wśród dzieci, organizowania uroczystości religijnych zgodnie z polskimi tradycjami (wspominaliśmy już o tym powyżej), często w powiązaniu z świętami narodowymi. Przy PMK działają również stowarzyszenia kultywujące polskie tradycje i zwyczaje (np. zespoły taneczne, chóry), które organizują obchody świąt narodowych; również te w sprawie religijnej. Przygotowywane są także aktywności na rzecz integrowania wspólnoty (np. aranżowanie spotkań przy kawie po mszy, zabaw karnawałowych, balów, pielgrzymek, oraz wyjazdów dla rodzin, dzieci i młodzieży w PMK w Szwecji i w Anglii. W takich obszarach głównymi animatorkami pozostają kobiety, a mężczyźni często pełnią funkcję wspomagającą (np. obsługa sprzętu nagłaśniającego, pomoc przy budowaniu ołtarzy, dekoracji, remontach, organizacja transportu).

Zaangażowanie świeckich przejawia się również w ich działaniach – sformalizowanych lub nieformalnych – w obszarze społecznych aktywności PMK czyli w zaangażowaniu w fundacje, różne grupy wsparcia, poradnie (np. grupy terapeutyczne, AA), ale również szkoły polonijne działające na terenie lub współpracujące z PMK. Tutaj również można zauważyć zróżnicowanie tego zaangażowania ze względu na płeć – kobiety stanowią dominującą grupę w każdej z badanych przez nas PMK, choć na poziomie lokalnych parafii kształtuje się to niekiedy odmiennie.

Analiza zaangażowania świeckich nie tylko przez pryzmat płci, ale również przy włączeniu takich charakterystyk jak wiek, staż migracyjny, a tym samym specyfika migracji danej fali oraz klasa niuansuje przedstawiony powyżej wzór zaangażowania kobiet i mężczyzn. W analizowanych przez nas misjach, po pierwsze, działają w znacznym stopniu kobiety w wieku 50 plus, często migrantki okresu solidarności, z dorosłymi dziećmi, z klasy średniej a nawet wyższej, choć również – szczególnie w Szwecji i Belgii – kobiety z klasy ludowej, pracujące w fizycznych zawodach. Ich zaangażowanie dotyczy przede wszystkim obszaru funkcji religijnych oraz wspierających działanie misji; polega również na podtrzymywaniu tożsamości narodowej zgromadzonej wokół PMK wspólnoty. Drugą liczną grupę stanowią kobiety w wieku średnim, często migrantki poakcesyjne, pochodzące z różnych klas społecznych. Ta grupa jest szczególnie często zaangażowana w organizowanie edukacji religijnej (motywowaną w to zaangażowanie są zwykle własne dzieci), ale również w społeczne funkcje misji oraz w ich funkcje budowania

i wzmacniania tożsamości narodowej. Ostatnia kategoria to kobiety młode, działające przede wszystkim w PMK w Anglii, w trakcie studiów lub tuż po ich ukończeniu; zaangażowane w liczne grupy formacyjne (kursy Alpha, grupy charyzmatyczne), ukierunkowane na pogłębienie swojej religijności, ale również działalność o charakterze społecznym w ramach PMK.

W przypadku mężczyzn grupę tę różnicuje przede wszystkim klasa i pokoleniowa przynależność do zróżnicowanych historycznie strumieni migrantów. Mężczyźni z klas średnich i wyższych, specjaliści w różnych dziedzinach, angażują się przede wszystkim w działania wspierające tworzenie i funkcjonowanie misji. Są to przeważnie mężczyźni w średnim wieku, którzy przyjechali do danego kraju po 2004 roku. Z kolei mężczyźni z klasy ludowej, niezależnie od wieku, najczęściej angażują się w działania PMK w formie drobnych prac na rzecz misji (np. prace murarskie, budowanie ołtarzy na procesje, muzycy obsługujący imprezy przy PMK etc.). W naszych badaniach udało nam się również zidentyfikować grupę mężczyzn z klasy ludowej i średniej, którzy angażowali się w religijne funkcje misji. Stąd też występowanie w tej grupie działań na rzecz ewangelizacji oraz edukacji dorosłych. Ich aktywności, widoczne w szczególności w PMK w Anglii, są też silnie powiązane z funkcjami podtrzymywania lub odbudowywania tożsamości narodowej, artykułowanej przy pomocy katolicyzmu, a pozostającej niekiedy w opozycji do islamu. W tej grupie lokują się również mężczyźni zaangażowani w ruchy męskie, zwłaszcza w ruch Mężczyzn św. Józefa, organizujący liczne inicjatywy na terenie całej Anglii, łączące kwestie duchowości z płciowością. Do tego wątku wrócimy w kolejnej części tekstu.

### **Wzory płci w organizacjach Polskiej Misji Katolickiej w Anglii, Belgii i Szwecji**

Oddziaływanie kontekstów migracyjnych w organizacjach PMK przejawia się na różne, nierzadko wewnętrznie sprzeczne sposoby. Widoczne są tendencje emancypacyjne kobiet, dążących (świadomie lub nie) do egalitaryzacji układów płci, zrównania swoich pozycji z pozycją mężczyzn w Kościele rzymskokatolickim. Nie można też zapominać, że nowe migracyjne procesy równoległe wzmacniają dążenia do zachowania płciowego *status quo* w obrębie parafii znanych

z polskiego kontekstu (por. Baniak, 2010; Firlit, 2010), a nawet katalizują próby retradycjonalizacji, zwłaszcza męskości. Poniżej przyjrzymy się praktykom społecznym w PMK i wyłaniającym się z nich wzorom kobiecości i męskości. Analiza zebranego przez nas materiału pokazuje, że wiele realizowanych w PMK działań stanowi przykład reprodukcji wzorów kobiecości i męskości zgodnie z ich normatywnymi wizjami zawartymi w nauczaniu Kościoła katolickiego (Szwed 2015: 43-160) oraz w nauczaniu polskich biskupów (por. Szwed, Zielińska 2017). Wydaje się, że u ich podstaw znajdują się trzy główne, wzajemnie powiązane wzory: praktyki separacyjne, dystansowania się i esencjalizacji. Pierwsza z praktyk przejawia się w dychotomizacji płci, gdy w kontekście działań w ramach PMK podkreślane są specyficzne aktywności oraz ograniczone miejsca dla kobiet i mężczyzn w jej strukturach. Nasi rozmówcy, szczególnie księża, ale również świeckie kobiety, legitymizowali te różnice poprzez odwoływanie się do religijnych norm zapisanych w nauczaniu Kościoła (np. zakaz kapłaństwa kobiet, nauczanie Jana Pawła II o roli kobiety), do tradycji (np. zawsze tak było, to jest zgodne z polską tradycją), ale też do względów funkcjonalnych wobec przetrwania instytucji z obowiązującym podziałem męskich i kobiecych aktywności (np. „jak są zaangażowane dziewczynki to chłopcy już nie przychodzą, bo mówią <<a dziewczyny są, to po co my tam będziemy chodzić>> (...) jeśli kobiety po prostu szybko się zakrzętną to mężczyźni nie będą zaangażowani w ogóle” (K\_Ś\_SE\_33)). Ta ostatnia argumentacja jest szczególnie interesująca, ponieważ wskazuje na specyficzne rozumienie religijności kobiet/dziewcząt leżące u jej podstaw. Religijność ta jest wprawdzie postrzegana jako szczególnie żarliwa i rozpowszechniona, ale mniej wartościowa niż męska i często deprecjonowana. Ponadto, jest ona postrzegana jako naturalna kobietom, a tym samym nie wymagająca od nich działania. Z kolei religijność mężczyzn jest widziana jako wysiłek i w taki sposób jest wartościowana. W końcu, ekspansja obecności i zaangażowania kobiet jest postrzegana jako zagrożenie religijnego zaangażowania mężczyzn. Stąd wynika potrzeba, często artykułowana przez księży, ale okazyjnie również przez świeckie kobiety i świeckich mężczyzn, separacji kobiet od funkcji i pozycji w ramach religijnych aktywności organizacji tradycyjnie identyfikowanych z mężczyznami (np. służba ołtarza, szafarze). Dobrze ilustruje to poniższy komentarz duchownego z Anglii na temat ministrantek :

B: A ministrantki są tutaj?

R: Ja w parafii też nie mam. (...) W duchowości mężczyzny jest coś takiego, że no jeżeli ma kto to zrobić za mnie, to niech robi. Kobiety szybciej pójdą, pewne rzeczy zrobią. Też sposób organizacji pracy męskiej, kobiecej jest inny. No i dlatego, mężczyzna nie będzie konkurował ze swoją żoną, chcesz robić to rób. I dlatego w dużo rzeczy jest właśnie wycofanych (...) dzieci Maryi mają swoją przestrzeń, dlatego ja dziewczynkom właśnie, jak jesteśmy przy tych męskich, wycofaniach męskich to ja dziewczynkom pokazuję, że ich rola w kościele też jest potrzebna, ale nie wchodźcie w przestrzenie chłopców, mówię im nieraz, bardzo tak nie będziecie potrzebowali odpowiedzialnych świadomych mężów, dzisiaj może jeszcze tego nie rozumiesz, ale jeżeli wejdiesz w tę przestrzeń i zrobisz to za chłopców i oni zobaczą, że ktoś o za nich zrobi, to nie podejmą tego, i potem no nie będzie z czego wybierać, że tak powiem. No człowiek jest potem skazany na taką rzeczywistość, jaką wyprodukował (M\_NS\_An\_2)<sup>4</sup>.

Co ciekawe, praktyki separacji mogą być modyfikowane w określonych okolicznościach. Nasi rozmówcy, szczególnie księża, ale również część świeckich rozmówczyń w każdym z badanych krajów, podkreślali, że kobiety mogą być dopuszczane do pewnych stanowisk i aktywności, ale dopiero w sytuacji, gdy zabraknie mężczyzn. Jednocześnie to przyzwolenie leżało w gestii księdza opiekującego się daną misją. Wyraźnie wybrzmiało to podczas wywiadu z jednym z księży w Szwecji. Rozmówca, w odpowiedzi na pytanie o zaangażowanie świeckich osób, wspominał o szafarzach, którzy pomagają rozdawać komunię w czasie mszy, podkreślając, że kobiet nie ma, bo nie ma takiej potrzeby. Jednocześnie, ten sam rozmówca podkreśla możliwość dopuszczenia kobiet do innych aktywności w sytuacji braku mężczyzn:

B:[J]ak ja się pytałam o to zaangażowanie kobiet i mężczyzn, i wspominał ksiądz, że kobiety np. czytają.

R: Nie w kościele, bo w kościele są lektorzy, są ministranci i są lektorzy po kursie lektorskim. Ale zdarza się, że np. nie ma lektorów w kościele i są np. niektóre są czy katechetki, czy znajome, bo ja nie mogę zrobić tak, że pierwszą lepszą kobietę z ławki wezmę, która chce. I będzie czytać Pismo Święte. A ja nie wiem, co ona robi, no. Czy po Piśmie, czy cokolwiek. Są osoby, które znamy i angażujemy i też były sytuacje, że np. pani czytała. Nasza [imię], która jest z Kościoła Domowego, czy śpiewa psalmy, czy śpiewa piosenki jakies na dziękczynienie (M\_NS\_SE\_30).

---

<sup>4</sup>Wywiady zostały zakodowane według następującego wzoru: kobieta lub mężczyzna (K lub M), osoba świecka lub nie (Ś lub NS), Anglia, Belgia lub Szwecja (An, BE, SE), numer wywiadu.

Uznanie kobiet w funkcjach religijnych, tradycyjnie zarezerwowanych dla mężczyzn (np. ministrantki, służba ołtarza, szafarki), jest więc podyktowane względami praktycznymi – małą liczbą księży, którzy mogliby obsłużyć wiernych i brakiem mężczyzn chętnych do podjęcia takich aktywności. Tym samym uwarunkowania strukturalne i kontekst, w którym funkcjonują PMK, przyczyniają się do egalitaryzacji organizacji i jej otwarcia na nowe role religijne kobiet. Zaobserwowany przez nas mechanizm potwierdza obserwacje innych badaczy i badaczek, które wskazywały, że niedobór księży otwiera daną organizację na świeckich, w tym kobiety, dając im więcej władzy oraz przestrzeni do sprawczego działania (Ecklund 2006, Weaver 1995, Wallace 1992). To zaś może prowadzić do przekształcania wzorów kobiecości; o czym piszemy więcej w kolejnym podrozdziale. Jednocześnie zaobserwowane przez nas i opisane powyżej modyfikowanie praktyki separacji przyjmuje formę zgodną z regułą „kolejki płci” (*gender queue*), kiedy kobiety uzyskują dostęp do pewnych pozycji, dopiero w sytuacji, kiedy spada na nie popyt ze strony mężczyzn (por. Reskin 1990). Nasze badania wskazują jednak na dodatkowy, ważny czynnik modyfikujący te mechanizmy – nie wszystkie kobiety mają do tych praktyk równy dostęp. Jedynie pewna ich grupa, kobiety znane księdzu, sprawdzone, lojalne, szczególnie zaangażowane religijnie, ale w ramach ustalonych zasad, jest preferowana i w efekcie uznana na tych pozycjach, w sytuacji, gdy nie ma chętnych mężczyzn. Jednocześnie przyzwolenie pochodzi od księży, którzy pełnią funkcję strażników i „selekcjonerów”, co uwidacznia również segregację pionową płci i hierarchiczne stosunki w polskich misjach (analogiczne do stosunków w Kościele rzymskokatolickim w Polsce, por. Leszczyńska 2016: 225-248).

Kolejnym mechanizmem służącym podtrzymywaniu uznanych w Kościele rzymskokatolickim w Polsce modeli kobiecości i męskości jest praktyka dystansowania się<sup>5</sup>. W przypadku naszych badań praktyka ta przyjmowała formę dystansowania się zarówno od samych kobiet, które zaprzeczają lub dokonują transgresji tradycyjnie definiowanych dla nich ról i aktywności, jak również od organizacji, które takie praktyki akceptują.

---

<sup>5</sup> Nazwę zaczerpnęliśmy od Laury Rhoton, analizującej doświadczenia kobiet na wydziałach uniwersyteckich zajmujących się dyscyplinami STEM, która pisząc o praktyce dystansowania się, definiuje ją jako „dyskursywne odseparowanie lub oddzielenie od innych kobiet”, na podstawie oceny i interpretacji tego, co stosowne, normatywne i właściwe dla danej płci w kontekście danej profesji (zob. Rhoton 2011: 701).

Ten drugi wzór wybrzmiewał w kontekście rozmów o rozpowszechnionej obecności ministrantek i szafarek w katolickich parafiach angielskich i szwedzkich, a przede wszystkim, kiedy pojawiała się kwestia ordynacji kobiet w Kościołach Szwecji oraz anglikańskim:

R: Tak, i wnosimy swoje wartości tam [do katolickich środowisk angielskich], bo niestety oni mają, idą troszeczkę, są przed nami.

B: To znaczy?

R: To są pewne rzeczy dla nas, tradycjonalistów, katolików, troszkę szokujące i za daleko idące. W tej chwili...

B: A na przykład jakie?

R: Na przykład ordynacja kobiet (M\_Ś\_An\_14).

W ogólniejszym sensie, dystansowanie się służy nie tylko odróżnieniu PMK od pozostałych organizacji religijnych działających w danym kontekście, ale również ich dyskredytowaniu, a tym samym dowartościowaniu, utwierdzeniu w pozycji dominacji, tradycji polskich realizowanych przez PMK i jest udziałem zarówno świeckich kobiet (K\_Ś\_Be\_4) i mężczyzn (M\_Ś\_Be\_3), jak i księży.

Tym samym porządek płci, w tym heteronorma stają się swoistym sprawdzianem, czy dana organizacja realizuje „właściwy” przekaz chrześcijaństwa. PMK są tu zatem przedstawiane jako te, które realizują ortodoksję, której elementem są wzory płci (esencjalistyczne, dychotomiczne, wykluczające kobiety z funkcji religijnych czy generalnie z pozycji władzy itd.) wciąż praktykowane w polskim Kościele rzymskokatolickim. Sygnalizowane tutaj intersekcjonalne wiązanie płci i religii wybrzmiewa jeszcze wyraźniej w praktykach hegemonicznej męskości, które szczegółowo omawiamy w ostatniej części naszych analiz.

Analizowany materiał sugeruje również istnienie trzeciego wzoru podtrzymującego tradycyjne role kobiece i męskie, a mianowicie praktyki esencjalizacji. Kobiecość i męskość są przedstawiane jako równe, ale różne i komplementarne, co przez samych rozmówców jest legitymizowane nauczaniem Kościoła (np. dokumentami Jana Pawła II) albo wprost zapisami ewangelii i tradycją (np. przekonaniem, że wśród apostołów nie było kobiet). Jednocześnie kobiecość i męskość są konstruowane jako homogeniczne, co przekłada się na postrzeganie grup kobiet i mężczyzn jako jednolitych zbiorowości o stałych charakterystykach. Funkcję legitymizującą te różnice pełni zazwyczaj odwołanie do naturalnych różnic,

z których ma wynikać emocjonalność kobiet i racjonalność mężczyzn, determinujące ich umiejscowienie w strukturach lub dostęp do aktywności w ramach PMK.

### **Rewolucja – (nowe) praktyki kobiecości?**

Tendencje emancypacyjne obecne w praktykach i interpretacjach kobiet widoczne są przede wszystkim w dwóch obszarach działania organizacji PMK: społecznej i religijnej. Emancypację rozumianą jako rozkwit sprawczych praktyk, zyskanie poczucia upodmiotowienia, ale też jako kontestację przez działania, czy krytykę (zob. McNay 2003) widać najbardziej w wymiarze realizacji funkcji społecznych. Choć w Polsce społeczny aktywizm kobiet jest istotnym wzorcem życia parafii (Szwed 2015, Leszczyńska 2016), na emigracji zyskuje nowe znaczenia. Kobiety odgrywają kluczowe role w organizowaniu i utrzymywaniu życia wspólnoty, integrowaniu i wsparciu wspólnoty religijnej<sup>6</sup>. Sprzyja temu zapewne zjawisko feminizacji polskich migracji związane z przewagą ilościową kobiet wśród migrantów po 1989 roku, które jest efektem ogromnego popytu na ich pracę opiekuńczą.

Aktywizm społeczny kobiet, który realizuje się poprzez różne formy ich opieki nad wspólnotą w przestrzeni publicznej PMK, zyskuje wymiar emancypacyjny, kiedy zobaczymy, w jaki sposób transformuje relacje kobiet z polskimi duchownymi. Niektóre aktywistki rozpoznające potrzeby migrantów-parafian oczekują od księży zielonego światła do działania i partnerskiej współpracy, a zatem bardziej demokratycznego włączenia wspólnoty do procesów negocjowania celów i funkcji misji. Nierzadko takie oczekiwania i świadomość charakteru relacji z polskimi księżmi formułują się dopiero w sytuacji konfliktu, kiedy potrzeby czy proponowane inicjatywy (również religijne) zderzają się z odczuwanym jako hierarchiczne, autorytarne podejściem duchownych z PMK. Nierzadko dopiero pod wpływem doświadczenia emigracji zaczyna być ono definiowane przez kobiety jako specyficzne dla Kościoła rzymskokatolickiego w Polsce. Sprzyja temu poszerzenie repertuaru wzorców odniesienia – porównywanie z otwartym, egalitarnym, a nawet służebnym wobec parafian

---

<sup>6</sup> Badania prowadzone w innych krajach również wskazują na podobne procesy, por. np. Ecklund 2006; Ebaugh & Chafetz 1999; Wallace 1992; Weaver 1995.



nastawieniem belgijskich, angielskich i szwedzkich księży. Katalizatorem krytyk wzorów działań księży z polskich misji stają się: świadomość ogromu potrzeb społecznych migrantów, odkrycie przez kobiety indywidualnego lub zbiorowego potencjału własnej sprawczości (np. zdobytej dzięki migracji niezależności ekonomicznej), które zderzają się z odmową i/lub autorytaryzmem polskich duchownych, przy jednocześnie pozytywnych doświadczeniach z lokalnych parafii w Belgii, Szwecji, Anglii. Krytyki wyrażają się np. deprecjacją autorytarnego, polskiego stylu zarządzania i doprecyzowaniem własnego ideału relacji z księżmi, według modelu demokratycznego i samorządnego. Konflikt jest też katalizatorem myślenia o konieczności ponownego zredefiniowania celów PMK, która w opinii niektórych kobiet powinna być nie tyle „pustą” przestrzenią stanowisk i apanaży dla duchowieństwa, ale przestrzenią „dla ludzi” i ich potrzeb. Przywodzi to na myśl niektóre założenia feminizmu maternalistycznego (zob. Hryciuk, Korolczuk 2012), który umiejscawia w centrum polityki wartości opiekuńcze. I choć w krytycznych głosach nie słyhać dyskursu na temat praw kobiet, artikulacja potrzeby zdemokratyzowania relacji z hierarchią Kościoła Katolickiego jest ważnym krokiem w kierunku egalitarności. Stanowisko takie dobrze ilustruje wypowiedź belgijskiej migrantki, która w nowym kraju założyła dobrze prosperującą firmę, przez co zyskała niezależność ekonomiczną oraz awans do klasy średniej:

R: [...] naprawdę nikt nas o to nie pyta [o zdanie/opinię], nikt nie powie na końcu mszy w ogłoszeniach, „Kochani, dobra, nad tym i nad tym zastanawiamy się, co wy na to, za tydzień będzie stała skrzynka, wrzucicie swoje zdanie, czy np. przecież internetowo działa wszystko doskonale, jest strona misji, ogłaszamy tutaj pytanie, czy stawiamy pytanie, klikajcie, prawda? No dlaczego nie? No takie, takie, mamy wrażenie, wielu z nas ma wrażenie, że nie Kościół dla nas, tylko my dla Kościoła, znaczy my dla Kościoła oczywiście, jak najbardziej, z siebie dawać, ale ta służebna misja Kościoła to już dawno odeszła gdzieś w niepamięć. (K\_Ś\_BE\_6)

W Belgii na przykład, konsekwencją powyższych krytyk stają się praktyki separowania tym razem wobec duchownych z PMK. Kobiety z PMK, aby uniknąć proszenia o zgodę księży, zaczynają kreować swoje autonomiczne sieci i wynosić inicjatywy poza formalne struktury misji. Same organizują doraźne inicjatywy pomocy (np. bezdomnym), czy inicjują wolontariat w innych, belgijskich kościołach, których konkretni kapłani są znani z partnerskiego, przychylnego podejścia.

Dążenia emancypacyjne wyrażają się również w obszarze życia religijnego. Widać tu ogromne oddziaływanie lokalnych kontekstów na sposoby definiowania pozycji, funkcji i ról kobiet w relacji do usytuowania świeckich i konsekrowanych mężczyzn. We wszystkich badanych państwach ważnym czynnikiem jest egalitarność zarówno Kościołów Szwecji i anglikańskiego, jak i wzorów często realizowanych w tamtejszych parafiach katolickich. W tych ostatnich wskaźnikiem tego procesu jest obecność ministrantek i szafarek. Przejawem tendencji emancypacyjnych będzie oczywiście akceptacja praktyk włączania kobiet. W polskich parafiach lub misjach jest to w większości proces wymuszony strukturalnie, który nie zachodzi bez oporów. Mimo tego, stanowi on zaczątek dla nowych tendencji, które choć nie dzieją się masowo, to jednak są obecne, jak np. praktyki dostosowywania się, otwierania, dystansowania.

I tak, kobiety (świeckie, zakonnice) wchodziły w zarezerwowane dla duchownych funkcje, np. przygotowują liturgię, są lektorkami, szafarkami, koordynują zbieranie datków, głównie w sytuacji braku wystarczających zasobów kadrowych księży, co dzieje się przede wszystkim w dużych parafiach. Natomiast w małych, tam gdzie liczba wiernych jest niewielka, ze względów praktycznych szafarek i ministrantek raczej nie ma. Jednak presja środowiska zewnętrznego robi swoje. Badani w Anglii zgodnie zaznaczają, że w niektórych parafiach widać wpływ praktyk rozpowszechnionych w lokalnych, angielskich strukturach Kościoła rzymskokatolickiego. Adaptacja, dostosowywanie się do lokalnego kontekstu jest procesem, który z czasem zmniejsza opór i zwiększa akceptację kościelnego porządku:

Tutaj w angielskich parafiach to jest bardzo powszechne [bycie szafarzem świeckim]. I mężczyźni i kobiety. Tak samo dziewczynki, że są ministrantkami. I wydaje mi się, że to troszeczkę też przeszło do naszych, do naszego Kościoła polskiego. (...) Tutaj tak, jak mówię, to się bierze z angielskiego Kościoła. (M\_Ś\_An\_10).

Adaptacja, dostosowywanie się do lokalnego kontekstu jest procesem, który z czasem zmniejsza lub usuwa opór. Ilustruje to fragment rozmowy z migrantem ze starszego pokolenia w Anglii, który interpretuje to zjawisko jako szerszy, zbiorowy proces:

B: W parafii [nazwa] widziałam szafarki. Szafarze w Polsce też są świeccy, natomiast szafarek nie ma. I zastanawiałam się, jak świeccy tutaj do tego podchodzą.

R: To wyszło chyba z Kościoła katolickiego angielskiego. (...) To jest zupełnie inaczej niż w Polsce, tu kobiety są jak najbardziej i np. jest do komunii podają i tak dalej, i tak samo przy ołtarzu przecież jest dużo dziewcząt. (...) Wierni polscy akceptują to.

B: Tak?

R: Tak, tak w tej chwili to już jest powszechnie akceptowane, nie widzę żadnych..., nie słyszałem przynajmniej żadnych, żeby były głosy, jak się pojawiły właśnie te ministrantki: „co one tu robią, jak to jest, przecież to jest rozproszenie przy ołtarzu, ten młody człowiek, który stoi koło takiej dziewczyny, to zagląda na nią”, i tak dalej. (...) To jest jednak fakt, że jakby tradycyjnie to się nie mieści w naszych głowach i tak dalej. Tutaj też były opory jak się pojawiły.

B: Były opory, tak?

R: Ale z czasem zaczynamy wchodzić w do społeczeństwa angielskie nabywać tych konkretnych ich zasad. I je akceptujemy. Nie wszystkie do końca, ale akceptujemy.

[...] Gender już idzie. (M\_Ś\_An\_14)

O podobnym procesie normalizacji pod naciskiem emancypacyjnego kontekstu mówi ksiądz mieszkający w Szwecji. Przywołując doświadczenia innego polskiego księdza, pracującego w szwedzkiej parafii, zwraca uwagę, że szwedzcy wierni, często konwertyci z Kościoła Szwecji, przyzwyczajeni do większego równouprawnienia, domagają się większego włączenia kobiet:

R: Między innymi, proszą, żeby np. kobiety udzielały Komunii Świętej. Żeby były kobiety szafarzami nadzwyczajnymi, nie? No w ten sposób. No rozumieją to, że o kapłaństwie nie ma mowy, że jak przechodzą do Kościoła katolickiego one wiedzą, osoby te wiedzą, że po prostu jest to zastrzeżone tylko dla mężczyzn. Ale inne funkcje, szafarz nadzwyczajny, ministrantki, prawda, że jak najbardziej w tym względzie też, nie rozumieją, mentalnie nie rozumieją, nie rozumieją, dlatego nie mogą być kobiety. W Kościele katolickim też, czyli tutaj w Sztokholmie jest jedna pani, nie pomnę imienia i nazwiska nie pamiętam, ale która właśnie tak bardzo mocno promuje miejsce kobiet w Kościele katolickim, nie? Wręcz czasami księży swój głos podnoszą, mówiąc że no, żebyś nie przesadzała, w ten sposób. Ale to jest taka właśnie tendencja wynikająca z tradycji...nie wiem ile lat, kiedy pierwsza kobieta tu została kapłanem, ale z tego wynikająca (M\_NŚ\_SE\_25).

Nasze obserwacje i badania w PMK sugerują, że to kobiety-migrantki są bardziej niż mężczyźni skłonne do otwierania się na nowe wzorce. Rozmówczynie podkreślają, że PMK musi się otworzyć na egalitarne rozwiązania w obszarze religijnym, w przeciwnym razie kobiety będą z niego, wraz z dziećmi, odchodzić. Nie są to często wyrażane poglądy; zauważamy je raczej u świeckich kobiet, które spędziły za granicą wiele lat (znają język) lub urodziły się tam, a zatem, które w procesie socjalizacji miały dostęp do większego repertuaru wzorców religijnych, angażowały się za granicą w lokalnych parafiach, uczęszczały na msze w innych językach (np. K\_Ś\_An\_11, K\_Ś\_SE\_27). Zauważalna jest też rola pozycji klasowej. Inicjowaniem zmiany, czy dotyczy ona nowych praktyk społecznych w ramach PMK, czy krytycyzmu w stosunku do religijnych praktyk zajmują się kobiety z większymi kapitałami ekonomicznym i społeczno-kulturowym. Stają się one pośredniczkami między społeczeństwami migracyjnymi i ich wzorami, a obecnymi w PMK migrantkami ekonomicznymi. Nasze badania potwierdzają więc obserwacje innych badaczy i badaczek wskazujące na genderowy wymiar procesów otwierania się i stopniowej akceptacji przez migrantów i migrantki rozwiązań lokalnych, w tym tych związanych z ich religijnym funkcjonowaniem (np. Bonifacio & Angeles 2010; Ebaugh & Chafetz 1999; Cruz 2006; Ryan & Vacchelli 2013). To kobiety-migrantki lepiej niż mężczyźni adaptują się do nowych miejsc (zob. Urbańska 2016).

Tendencje emancypacyjne, których źródłem są zewnętrzne, strukturalne presje, choć stwarzają przestrzeń dla oddolnych procesów upodmiotowienia i krytyki, mają swoje ograniczenia. Po pierwsze, jeśli pojawia się kontestacja, to przejawia się raczej w akceptowaniu obecności kobiet w funkcjach religijnych, które są dla nich dostępne, ale nie przekłada się na działania na rzecz większego udziału kobiet w funkcjach religijnych. Po drugie, kobiety, które odgrywają kluczowe i centralne role w utrzymaniu i organizowaniu życia społecznego/wspólnoty PMK to często te same osoby, które w obszarze funkcji religijnych reprodukują tradycyjne wzory. Być może mamy zatem do czynienia z dążeniem do demokratyzacji relacji z księżmi przede wszystkim w obszarze funkcji społecznych, a w mniejszym stopniu religijnych. Wydaje się, że migrantki próbują wdrożyć i jednocześnie pogodzić ze sobą dwie sprzeczności – partnerskie relacje, przy jednoczesnym zachowaniu definicyjnych/dogmatycznych różnic między rolami mężczyzn a rolami kobiet w Kościele, tzw. równość w różnicy.

## **Zwrot (re)tradycjonalizacyjny: praktyki hegemonicznej męskości w PMK**

Praktyki separacyjne, o których mowa w tekście, konstruują nie tylko wzór esencjalistycznej i tradycyjnie rozumianej kobiecości, ale również służą mobilizacji męskości w organizacji PMK i integrowaniu mężczyzn wokół wartości męskości hegemonicznej (Martin 2001). Taki model oznacza praktykowanie męskości uznanej za normatywną w danej społeczności, dającej dostęp do władzy i dominacji nad kobietami i innymi kategoriami nienormatywnymi, a także do innych społecznie cenionych zasobów (zob. Connell & Messerschmidt 2005; Szczepaniak 2005; Schrock & Padavic 2007). Praktyka ta reprodukuje również reguły heteronormatywne, ponieważ zakłada, że bliskość między mężczyznami we wspólnocie i ich zażyłość nie wynikają z relacji intymnych; równocześnie wyraźnie wyklucza z obszaru władzy mężczyzn nieheteronormatywnych.

Takie praktyki nie są uniwersalne, w tym sensie, że różnicują się w zależności od charakterystyki i kontekstu działania samej misji. O ile w PMK w Anglii praktykowanie wzoru hegemonicznej męskości przybiera raczej formę zbiorową i zinstytucjonalizowaną oraz obejmuje mężczyzn niezależnie od ich stanu i przynależności klasowej<sup>7</sup>, o tyle w Szwecji i Belgii różnicuje się strukturalnie. Dostęp do instytucjonalnej i zbiorowej realizacji tego wzoru w PMK w tych dwóch krajach mają zazwyczaj mężczyźni duchowni, którzy, jak już wspominaliśmy w tekście, inicjują w parafiach praktyki separacyjne. Wykluczają kobiety z funkcji religijnych formalnie dla nich dostępnych i równocześnie mobilizują mężczyzn do grupowej aktywności w tych obszarach (np. koordynują i wspierają męskie grupy ministrantów). Z kolei mężczyźni świeccy realizują praktyki hegemonicznej męskości przede wszystkim indywidualnie, zarówno w obrębie polskiej misji, jak i poza nią, w sferze społecznej i religijnej (np. równocześnie uczestnicząc w życiu wspólnot w belgijskich kościołach).

Przykładem praktyk zbiorowych w Anglii ukierunkowanych na mobilizowanie męskości hegemonicznej są, powstające licznie w ostatnich latach przy polskich parafiach, ekskluzywne męskie wspólnoty (np. grupy Mężczyzn św. Józefa). Należą do nich także działania podejmowane

---

<sup>7</sup> Przy czym warto zaznaczyć, że w Anglii w inicjatywach męskich wyróżniają się zaangażowaniem mężczyźni z klasy średniej, specjaliści, profesjonaliści (architekci, farmaceuci, menedżerowie, itd.) czy właściciele małych i średnich firm, migrujący po wejściu Polski do struktur unijnych.

w obrębie misji, skierowane do mężczyzn np. msze, pielgrzymki, Ekstremalne Drogi Krzyżowe, kursy przykościelne, czy szkolenia, w których tematem centralnym jest męskość. Cel tych działań ma charakter afirmatywny i podmiotowy, to znaczy, że mają one rozwijać męską duchowość, przybliżać mężczyzn do Kościoła, wspierać budowanie męskości opartej na regułach religijnych, a nierzadko stają się narzędziem realizacji sprawstwa mężczyzn w Kościele. Mobilizowanie męskości poprzez działania grupowe ma być sposobem na zatrzymanie feminizacji Kościoła rzymskokatolickiego, która, zdaniem naszych rozmówców, jest powszechna, szczególnie w Polsce. Feminizacja ma się przejawiać zarówno w sferze symbolicznej (teksty kościelne i pieśni są o miłości), jak i w kobiecym tembrze głosu duchownych, zakładaniu przez nich sukienek, podawaniu sobie rąk na mszach, ale i w wymiarze strukturalnym, czyli dominacji liczebnej kobiet wśród wiernych, a także w monopolizacji socjalizacji religijnej przez kobiety. Jak mówił jeden ze świeckich rozmówców w Anglii:

W kościele [w Polsce mężczyzna] siedzi biernie. Słucha, jak ktoś śpiewa. Słucha, jak ktoś mówi. Patrzy na ładne kwiatki, które kobietom się podobają. Białe stroje, sukienki męskie, które nosi ksiądz. Widać mało to męskie jest. To jest wizerunek mało męski.(...) Mężczyźni, kiedyś mi się, nam się wydawało, to było nasze spostrzeżenie, nie czuli się dobrze w Kościele. Dlatego powstała grupa. Nie czuli się dobrze w Kościele, na pewno nie czuli się tak, jak powinni. Powinni się czuć jak w domu. (M\_Ś\_An\_10)<sup>8</sup>

Celem działań zaangażowanych w misji niektórych badanych mężczyzn jest więc transformacja samego Kościoła; w pierwszej kolejności polskich struktur zagranicą, a potem jego defeminizacja w Polsce. Choć działania te są przez rozmówców interpretowane jako przywrócenie płciowej równowagi i neutralności, w istocie są przede wszystkim męskulinizacją praktyk i hegemonizacją męskości (mężczyzna jako „pierwszy”; zarządzający zasobami w Kościele, głowa i żywiciel rodziny, itd.),

---

<sup>8</sup> Warto zwrócić uwagę, że większość rozmówców w Anglii to mężczyźni, którzy przeszli na migracji konwersję religijną, to znaczy w Polsce określali się jako niewierzący, albo niepraktykujący, doświadczenie migracji zaś stało się dla nich swoistym rytuałem przejścia, który obudził w nich religijność i przywiązanie do Kościoła, a także urefleksyjnił doświadczenie męskości. Jak mówił jeden z badanych, wskazując na powszechność męskich nawróceń w Anglii: “To jest tak, że właśnie z takich ateistów, albo z takich lekkich właśnie przekształciliśmy w takich prawdziwych mężczyzn Boga” (M\_Ś\_An\_27).

a nie tylko dążeniem do zwiększenia liczebności mężczyzn. Przykład takiego rozumowania, nieodosobnionego zresztą wśród badanych z trzech analizowanych misji, widać w wypowiedzi jednego ze świeckich działaczy w Anglii. Aktywista konstruując obraz mitycznej, przeszłej i niejako utraconej męskości, praktyki, określane przez nas jako separacyjne, interpretuje jako sposoby na restytucję i równoczesną retradycjonalizację normatywnego porządku w Kościele:

Zmierzam do tego, że inicjatywa powstania mężczyzn Świętego Józefa jako grupy, wyszła z tego założenia, że zauważono, że tych mężczyzn nie ma w Kościele. Tak jak kiedyś powiedzmy byli na stanowiskach jakichś tam, nie jestem, na pewno nie jestem osobą, która mówi, że kobiety nie powinny być. Powinny być też, ale co się stało?(...) Zachwiana została taka równowaga. Ten mężczyzna został usunięty tak na drugi plan, za czym idzie w konsekwencji odpowiedzialność i jako mężczyzny i jako katolika. (M\_Ś\_An\_34)

Co znaczące, feminizacja jest nie tylko interpretowana jako dominacja wzorów kobiecości w Kościele we wspomnianej już sferze symbolicznej, czy prosta liczbowa nadreprezentacja kobiet, ale staje się również ona potencjalnym nośnikiem praktyk nieheteronormatywnych (np. bliskości cielesnej między mężczyznami i intymności). Feminizacja Kościoła zyskuje więc ważne znaczenie z perspektywy definiowania prototypowej i hegemonicznej męskości w kulturze zachodniej. Jak komentował jeden z rozmówców:

każdy mężczyzna marzy po prostu: przygoda, konfrontacja i że tak powiem rywalizacja. Coś w tym stylu, czegoś, co na mszy nie ma, i co jeszcze... Może dlatego teraz ci ludzie chodzą, mężczyźni, bo zaczynają być bardziej aktywni, w Kościele jest więcej miejsca dla nich, bym powiedział, w takich właśnie.. Być liderem, że mogą się wykazać, być facetem, że tak powiem i... A nie, że tak pójdzie i będzie śpiewał piosenkę, której nie zna, o miłości, o otwarciu serca, jeszcze na koniec mu powiedzą: <<teraz złapcie się za ręce>> i jeden pod drugim facet łapie za rękę (M\_Ś\_Ang\_27).

Potwierdza to obserwacje Elizabeth Badinter (1993), która pisała, że mężczyzna, dla uwiarygodnienia swojej tożsamości, musi dowieść, że jest zaprzeczeniem dziecięctwa, kobiecości właśnie i homoseksualności. Defeminizacja Kościoła i mobilizacja męskości w obrębie PMK zyskują

jednocześnie głębszy, ontologiczny sens. Stają się nie tylko działaniem na rzecz mężczyzn, ale i powrotem do korzeni oraz tradycji religijnej. Formą, która ma umożliwić niektórym z naszych badanych praktykowanie normatywnej męskości jest jej militaryzacja. Jeden z proboszczów, który obserwuje w Polskich Misjach w Anglii rozwój tego typu działań - zresztą jedyny duchowny krytyczny wobec procesów separacji męskości - mówi, że w grupach tych rozwijana jest militarna duchowość mężczyzn: „oni tak z tym różańcem, jak z karabinem” (M\_NŚ\_An\_1).

W obliczu tak zdefiniowanej męskości, która z jednej strony jest esencjalizowana, z drugiej zaś jawi się jako kategoria apofatyczna (zob. Badinter 1993) - mężczyzna musi „wykazać się” i dowieść swojej normatywności przez udowodnienie, że nie jest niemęski - kontekst migracyjny ze swoją złożonością, staje się szczególną okazją do męskiego wysiłku. Szczególnie ważne są tu cztery wymiary kontekstu, wobec których mężczyźni podejmują praktyki konfrontacyjne. Pierwszym z nich jest islam i powiązana z nim wielokulturowość. Z jednej strony, w wypowiedziach czy to rozmówców w Anglii, czy w Belgii jawi się on jako ideał do naśladowania, przede wszystkim ze względu na wiodącą rolę mężczyzn w wychowaniu religijnym i podejście do religii w sferze publicznej (np. wywiady M\_Ś\_An\_30). Z drugiej strony jednak, konfrontacja z islamem staje się symboliczną areną, w której dochodzi do próby męskich sił i zmagania o dominację nad kontrolą społecznego porządku, w tym również kobiecości:

Niekoniecznie chciałbym żeby pół naga dziewczyna gdzieś paradowała, jak ja z synem idę, prawda. Bez syna nie miałbym nic przeciwko temu [śmiejch], ale no, ogólnie, no mówię, dziewczyna ubrana w spódnicy krótkiej w weekend i czuje się zagrożona, bo stoją muzułmanie i próbują swoje te narzucać innym (M\_Ś\_An\_8).

Taki charakter mają inicjatywy narodowo-patriotyczne Rycerstwa Królestwa Polskiego w Londynie – Militia Regni Poloniae, wspieranego przez niektórych członków ruchu Mężczyzn św. Józefa, które reprodukuje wzór wojowniczej męskości, równocześnie afirmując grupę własną. Odwołując się do wartości nacjonalistyczno-religijnych, stowarzyszenie sytuuje Polaków w Anglii w roli mesjanistycznej, której istotą jest reewangelizacja i chrystianizacja Europy.<sup>9</sup>

---

<sup>9</sup> W Londynie trwa batalia o wartości! Wywiad z współzałożycielami Stowarzyszenia Patriotyczno-Historycznego Militia Regni Polonia  
<https://polskaniepodlegla.pl/opinie/item/6869-w-londynie-trwa-batalia-o-wartosci-wywiad-z-wspolzalozycielami-stowarzyszenia-patriotyczno-historycznego-militia-regni-polonia>



Konfrontacja z islamem przybiera nie tylko zinstytucjonalizowane i zbiorowe formy, ale też indywidualne, symboliczne i ekonomiczne, podejmowane przez poszczególnych zaangażowanych w PMK świeckich. Przykładem są wybory konsumpcyjne Polaków w Anglii, które polegają na walce z islamem przez kontestację pokarmów halal (np. M\_Ś\_An\_34) lub praktyki przedsiębiorcy oszukującego system podatkowy w Belgii, który argumentuje, że w ten sposób ogranicza potencjalne wsparcie socjalne dla muzułmanów. Wspomniany przedsiębiorca jest jednym ze sponsorów imprez PMK w Belgii i równocześnie oszukuje system podatkowy, argumentując, że zdobyte w ten sposób pieniądze zostałyby wydane na wsparcie socjalne muzułmanów. Działania tego typu z jednej strony budują statusową pozycję męskiego lidera w PMK, z drugiej, stają się narzędziami, wspierającymi, jak mówił rozmówca, walkę katolicyzmu z islamem.

I z tego co ja urwe, płacę dziesięcinę. Przeważnie to bywa dwa razy dziesięcinę, 20% odprowadzam. Ale ja decyduję komu. (...) Nie chce stawiać siebie i jakiegoś tam odważnego człowieka że to ja decyduję, ale też nie chcę ulegać temu co robi ten rząd belgijski, i na co on przeznaczają te moje pieniądze, moje. Moje.

B.: A przeznaczają na tych ludzi, którzy nie pracują?

R: Dokładnie. Leniom, śmierdzącym leniom, ludziom którym się pracować nie chce. (...) A ja nie mam skrupułów. Pod jednym warunkiem, że tym co nie zapłacę podzielę się. (M\_Ś\_BE\_1).

Działania tego typu z jednej strony budują statusową pozycję męskiego lidera w PMK, z drugiej stają się narzędziami wspierającymi, w opinii rozmówcy, walkę katolicyzmu z islamem.

Nasi rozmówcy z wszystkich trzech badanych Misji wchodzi w rolę strażników Europy, ale i narodu polskiego. Ich powołaniem jest nie tylko strzeżenie fizycznych granic, ale przede wszystkim obrona katolicyzmu, będącego budulcem zarówno ich tożsamości etnicznej, jak i płciowej (M\_Ś\_An\_5). Warto zauważyć, że i tu uzasadnieniem działań jest odnowienie tradycyjnego porządku, łączącego trzy przenikające się wspólnoty: naród, Kościół i rodzinę, w których mężczyzna ma pełnić wiodącą rolę. Przykład takiego rozumowania widać w wypowiedzi jednego z aktywistów MŚJ i Militia Regni Poloniae:

Znaczy, mam takie doświadczenie, to jest pewnie ten początek, to że przyjechałem, zobaczyłem jaki tu jest chaos, jak tu jest niby ładnie, ale jakbyśmy się tak w to włąbili, bardziej, to widać jaki tu jest nieład. Czy taki, czegoś tutaj brakuje. Więc oparcie się na fundamencie Kościoła i wiary to jest jedyna droga. I bycie mężczyzną i może ta świadomość tego, być może mężczyźni w Polsce nie są świadomi. Jaką tam rolę muszą pełnić, jeżeli chodzi o obronę swoich granic, o obronę swojego domu, danie przykładu swojej żonie, dzieciom.(...) znowu wracamy do tego okresu międzywojennego. Jaką wtedy mężczyzna pełnił rolę, wszystko zaczynało się znakiem krzyża. (...) A jak tutaj jesteśmy, ja to przynajmniej, to się obudziłem. Więc wiem o tym, że ważną mam rolę, muszę dać przykład, no i tu już jest ta świadomość, która nie pozwala siedzieć, nie pozwala mi leżeć, nie pozwala mi wypchnąć żonę do kościoła, tylko ja muszę iść pierwszy (M\_Ś\_An\_5).

Praktykowanie hegemonicznej męskości, która staje się filarem obrony narodu, nie jest zarezerwowane wyłącznie dla mężczyzn aktywnych w grupach *stricte* męskich i militarystycznych. Tu przykładem jest aktywność starszych mężczyzn z klasy ludowej w strukturach PMK w Belgii, którzy działają w Kołach Różańcowych i klubach AA. Aby powstrzymać w ich przekonaniu napór islamu, odmawiają oni różę za Polskę, w intencji ochrony jej granic, łącząc się przy tym transnarodowo z Kołami Różańcowymi w innych krajach (obserwacja, Be). Warto zauważyć, że tego typu praktyki są znamienne dla parafii z działającymi tam od kilkudziesięciu lat księżmi (proboszczami) i ze starszymi wiernymi, które odtwarzają model Kościoła z wiejskich parafii (relacje elit z księdzem) i małych społeczności. Typowe są więc raczej dla misji w Belgii, rzadko natomiast pojawiają się w Misjach w Anglii.

Praktyki obronne, mobilizujące męskość hegemoniczną, podejmowane są również w opozycji do szeroko ujętych procesów późnej nowoczesności, które zachodzą w otoczeniu organizacyjnym PMK, zarówno w sferze obyczajowej, światopoglądowej, czy ekonomicznej, jak i w obrębie innych organizacji religijnych współistniejących w środowisku PMK (np. Kościołów tradycji protestanckiej czy lokalnych struktur katolickich). Nasi rozmówcy krytycznej ocenie poddają zarówno liberalizację stylów życia w społeczeństwach migracyjnych, ale i sekularyzację, materializm, jak i procesy egalitaryzacyjne, emancypujące kobiety i mniejszości seksualne. Praktyki mężczyzn – czy to indywidualne, czy zbiorowe mają na celu konfrontację z tymi procesami, przeciwdziałanie im i opór. Dla badanych egalitaryzacja płci i emancypacja kobiet nie są bowiem wyłącznie prostą zamianą społecznych ról, mają znaczenie fundamentalne, bowiem

korygują różnice płciowe „na siłę”, a zatem przemocą transformują mityczny, tradycyjny i pierwotny porządek rzeczy (sprowadzany nierzadko do biologicznego). Ten wątek pojawia się szczególnie w wypowiedziach świeckich w Szwecji, np.

(...) każdy ma możliwość, każdy może wybierać [zawód, pracę]. Każdy może robić co chce i póki jesteśmy na tym poziomie no to dajmy sobie spokój. Skoro każdy może wybierać jak chce, no to w takim razie, jeżeli są różnice, no to już nie świadczy o tym, że my musimy je korygować na siłę. Tylko to świadczy o tym, że są różnice między płciami, które są naturalne i tak to dla mnie wygląda. Więc to jest według mnie największa różnica polityczna między szwedzką społecznością, a powiedzmy polskim patrzyeniem na to. Polskim czy katolickim w sumie nie wiem. Moim (M\_NŚ\_SE\_26).

Konfrontacja z takimi procesami przybiera różne formy – od symbolicznej niezgody i dyskursywnej krytyki, po akcje publiczne, w których to badani podejmują działania prozelityczne (np. nawracając Anglików na Oxford Street, głównej ulicy handlowej w Londynie, i jak mówią, inspirowaną się działaniami ulicznymi muzułmanów), na wspomnianych już Drogach Krzyżowych kończąc.

Ważnym kontekstem działań są też lokalne Kościoły, które są krytykowane i dezawuowane. Przykładowo angielski Kościół katolicki jest opisywany jako będący w kryzysie, jako struktura, w której dominuje „poprawność polityczna (...) uzasadniana na siłę” (M\_NŚ\_An\_2). Podobnie opisywany jest Kościół belgijski (jako odchodzący od tradycji, nieortodoksyjny, zmienny, płynny [M\_Ś\_BE\_2]). Krytycznie oceniany jest także Kościół Szwecji, który jest wartościowany jako sekta, zaprzeczenie biblijnego nauczania. Dobrze ilustruje to fragment wypowiedzi jednego z księży pracujących w PMK w Szwecji:

B: To w takim razie jak ksiądz postrzega Kościół protestancki w Szwecji?

R: Jako sektę.

B.: Dlaczego?

R: Są zupełnie niewierni Ewangelii. A jeżeli ktoś traci wierność Ewangelii to staje się sektą, no i tyle.

B: A w których obszarach jakby odchodzą od Ewangelii?

R: Święcenie kobiet. Błogosławienie związków homoseksualnych. Pozwalanie na rozwody, gdzie to w ogóle jest sprzeczne z Ewangelią. Nieuznawanie Matki Najświętszej jako matki Boga. Nieuznawanie prymatu papieża (M\_NŚ\_SE\_31).

Przeciwieństwem jest polski katolicyzm, opisywany jako żarliwy, ożywczy, tradycyjny, odróżniający się od zsekularyzowanego otoczenia. Działania polskich mężczyzn w tym kontekście (niekiedy wspomagane przez polskie kobiety) mają dwojaki cel. Z jednej strony chodzi o obronę przed błędnymi, w ocenie badanych, praktykami, do których należą m.in. ordynacja kobiet czy osób homoseksualnych. Z drugiej zaś o nawracanie wiernych z innych Kościołów (w tym z lokalnego katolickiego), którzy są „zagubieni” i „nie znają Boga” (M\_Ś\_An\_27, por też. M\_NŚ\_SE\_30), tak aby przyciągnąć ludzi do „właściwej”, czyli polsko-katolickiej tradycji. Jak mówił jeden z badanych, by „wszystko sklepać razem, żeby zrobić taką twardą, mocną wspólnotę” (M\_Ś\_An\_27).

## **Wnioski**

Nasze badania pokazały, że w PMK dostrzegalne jest, choć nie zawsze wprost, napięcie między feminizacją struktur kościelnych, a ich maskulinizacją. Egalitaryzacja i emancypacja kobiet, prócz kilku wyjątków, są zazwyczaj wynikiem nie intencjonalnych inicjatyw księży czy też świeckich, ale przede wszystkim efektem wymogów strukturalno-normatywnego kontekstu i izomorfizmu przymusu. Niedobór liczbowy księży, brak chętnych mężczyzn świeckich do działania, duża liczba wiernych, powodują, że kobiety dopuszczane są do różnych funkcji i stanowisk, które otwierają możliwości afirmatywnego sprawstwa. Obecność kobiet na tradycyjnie męskich pozycjach jednak, w świetle rozmów, obniża wartość zaangażowania religijnego, dlatego nawet w obliczu konieczności strukturalnych jest akceptowana nierzadko z niechęcią. Kobiety albo akceptują działanie w wyznaczonych i zinstytucjonalizowanych, głównie przez duchownych ramach, albo podejmują różne nieformalne działania społeczne, które są dla nich w pewnym sensie emancypujące. Ponadto kobiety, które nie zgadzają się podrzędne role i brak sprawstwa, nierzadko odchodzą z polskich parafii i przechodzą do parafii lokalnych w poszukiwaniu przestrzeni do afirmatywnego działania. Generalnie jednak większość badanych Misji ukierunkowanych jest na zwiększenie obecności mężczyzn w Kościele (liczbowe, symboliczne), lub ograniczenie formalnych działań kobiet w strukturach kościelnych (poprzez blokowanie dostępu do funkcji ministrantek, czy szafarek).

Nasze badania pokazują również, że płciowe hierarchie zaobserwowane w strukturach analizowanych misji nakładają się na inne hierarchiczne dychotomie, często zakorzenione w tradycji Kościoła katolickiego (choć niekoniecznie w jego posoborowej nauce), co wzmacnia wagę i siłę oddziaływania tych pierwszych. Przedkładanie funkcji religijnych ponad społecznymi odzwierciedla hierarchię pomiędzy sferami sacrum i profanum, legitymizowaną kościelnym nauczaniem, widoczną również w rozróżnieniu na kler i świeckich. W te podziały wpisana jest segregacja płciowa, w której męskość jest ulokowana w sferze sacrum i w ten sposób uznana i uprawomocniona, a kobiecość w sferze profanum, przestrzeni społecznej, opiekuńczej, pozbawionej władzy.

Płeć interpretowana w kategoriach tradycyjnie rozumianych ról i tożsamości ma kluczowe znaczenie nie tylko dla strukturyzowania PMK, ale też dla budowania jej tożsamości i zaangażowanych w nią osób. Ta tożsamość jest konstruowana w symbiozie z kontekstem polskim i w opozycji do kontekstu, w którym organizacje te i osoby funkcjonują. Separowanie się od rozpowszechnionych w Anglii, Belgii i Szwecji wzorów równościowych, czyli krytyka równouprawnienia płci, ordynacji kobiet i mniejszości seksualnych, stają się narzędziem swoistej dychotomizacji i partykularyzacji własnej wspólnoty. Kościołom lokalnym, które mają sprzyjać egalitaryzacji, badani przeciwstawiają Kościół „polski” w obrębie misji, który jest opisywany jako wierny tradycji i ostoja prawdziwej wiary. Można tu jednak zauważyć paradoks, który polega na tym, że wielu badanych wywyższając polskie struktury Kościołów zagranicą, dystansuje się równocześnie do Kościoła w Polsce, krytykując między innymi właśnie zdominowanie wspólnot przez kobiety i alienację religijną świeckich mężczyzn, ale też, z drugiej strony, brak demokratycznych wzorów w relacjach polskich duchownych z wiernymi.

Ważne pytanie, które wyłania się z powyższych analiz, dotyczy sposobu, w jaki płciowe strukturyzowanie PMK i wiązanie tradycyjnych ról płciowych z tożsamością narodową przekłada się na funkcjonowanie i rolę tych organizacji w środowiskach migracyjnych. Konserwatyzm strukturalny dotyczący reguł płciowych, który ma służyć odróżnieniu się od liberalnych rozwiązań, może stać się swoistym „okopaniem” wobec zachodzących zmian, które polegają na dezawuowaniu innych światopoglądów i kontynuowaniu przez kościół roli pełnionej we wspólnotach tradycyjnych (Borowik 1999: 15). Taka wizja religii i przemian kulturowo-społecznych mogą być atrakcyjne dla środowisk narodowo-patriotycznych,

które są silne w ostatnich latach na migracji (zob. Al-Maghafi, Rostowska 2018). Ale równocześnie mogą odstręczać od Kościoła rzymskokatolickiego, na co zresztą zwracają uwagę ci spośród naszych rozmówców, którzy od urodzenia żyją za granicą, mają podwójne obywatelstwa i stykają się na co dzień z liberalnymi wzorami. Jak pisali nowi instytucjonaliści (DiMaggio, Powell 2006), jeśli organizacja zamyka się i nie upodabnia się do wzorów, które dominują w środowisku, może mieć problemy z przetrwaniem i doświadczać marginalizacji. To, że taki proces może mieć miejsce, sugerują statystyki dotyczące wiernych w PMK, a także procesy strukturalne zachodzące np. w Belgii (wchłonięcie PMK przez struktury belgijskie w 2017 roku). W Anglii spada co roku liczba Polaków uczęszczających do polskich parafii, maleje liczba dzieci przystępujących do pierwszej komunii, rośnie za to liczba Polaków, którzy uczestniczą co niedzielę w mszach w parafiach angielskich (Rektorat Polskiej Misji Katolickiej Anglii i Walii, 2017). Nie bez znaczenia jest również krytyka braku demokratycznych i partnerskich relacji polskich księży z parafianami, która może być interpretowana jako pewien wyłom w patriarchalnym, maskulinistycznym charakterze relacji, nawet jeśli wpisuje się w model równości w różnicy płciowej. Biorąc pod uwagę doświadczenia innych organizacji w kontekście migracyjnym, możemy w przyszłości spodziewać się wzajemnie sprzecznych, choć powiązanych ze sobą tendencji: z jednej strony, (re)tradycjonalizacji, a z drugiej, stopniowej emancypacji. Pozostaje tylko pytanie, która z tych tendencji weźmie górę w przypadku PMK, w miarę kolejnych fal migracji i kolejnych pokoleń socjalizowanych w nowych kontekstach?

## BIBLIOGRAFIA

- Al-Maghafi, N., Rostowska M. (2018). Polish embassy ,funded far-right speakers' at UK event, BBC Newsnight, 25 June <https://www.bbc.com/news/uk-44601218>.
- Avishai, O. (2008). "Doing Religion" In a Secular World: Women in Conservative Religions and the Question of Agency. *Gender & Society*, 22(4), 409–433. <https://doi.org/10.1177/0891243208321019>
- Badinter, E. (1993). *XY tożsamość mężczyzny*. Warszawa: W.A.B.
- Baniak, J. (red.). (2010). *Laikat i duchowieństwo w Kościele katolickim w Polsce. Problem dialogu i współistnienia*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe WNS UAM.

- Bobako, M. (2017). *Islamofobia jako technologia władzy. Studium z antropologii politycznej*. Wydawnictwo Universitas, Kraków.
- Bonifacio, G. T., Angeles, V. S. (red). (2010). *Gender, religion, and migration. Pathways of Integration*. Plymouth: Lexington Books.
- Borowik I. (1999). Religia i polityka w Środkowowschodniej Europie. 10 lat transformacji. *Przegląd Religioznawczy*, 2 (192), s. 4-19.
- Burke, K. C. (2012). Women's Agency in Gender-Traditional Religions: A Review of Four Approaches. *Sociology Compass*, 2(6), 122–133.
- Cadge, W., Howard Ecklund, E. (2007). Immigration and Religion. *Annual Review of Sociology*, 33 (2007), 359–379. <https://doi.org/10.1146/annurev.soc.33.040406.131707>
- Boguszewski, R. (2017). *Przynależność Polaków do ruchów i wspólnot religijnych*. Warszawa: CBOS.
- Connell, R. W. (1987). *Gender and power*. Stanford, California: Stanford University Press.
- Connell, R. W., Messerschmidt, J. W. (2005). Hegemonic Masculinity: Rethinking the Concept. *Gender & Society*, 19(6), 829–859. <https://doi.org/10.1177/0891243205278639>.
- Cruz, G. T. (2006). Faith on the Edge: Religion and Women in the Context of Migration. *Feminist Theology*, 15, 9–25. <https://doi.org/10.1177/0966735006068847>.
- DiMaggio, P. J., Powell, W. W. (2006). Nowe spojrzenie na „żelazną klatkę”: instytucjonalny izomorfizm i racjonalność zbiorowa w polach organizacyjnych. W: Z. Jasińska-Kania, M. Aleksandra, Nijakowski L. M., Szacki J. (red.). *Współczesne teorie socjologiczne*, ss. 600–612. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.
- Domański H. (2017). Stratyfikacja klasowa w Polsce: 1982-2015. W: M. Gdula, M. Sutowski (red.). *Klasy w Polsce. Teorie, dyskusje, badania, konteksty*, s. 16-39. Warszawa: Instytut Studiów Zaawansowanych.
- Ebaugh, H. R., Chafetz, J. S. (1999). Agents for Cultural Reproduction and Structural Change : The Ironic Role of Women in Immigrant Religious Institutions . *Social Forces*, 78(1), 585–612.
- Ecklund, E. H. (2006). Organizational Culture and Women's Leadership: A Study of Six Catholic Parishes. *Sociology of Religion*, 67(1), 81–98. doi:10.1093/socrel/67.1.81.
- Ensminger, J. (1998). Anthropology and the New Institutionalism. *Journal of Institutional and Theoretical Economic*, 154(4), 774–789.
- Eurel. Sociological and Legal Data on Religion and Beyond. <http://www.eurel.info/spip.php?rubrique308&lang=en>

- EVS - European Values Study (2008). *Integrated Dataset (EVS 2008)*. GESIS Data Archive, Cologne. ZA4800 Data file Version 3.0.0. Available at <http://info1.gesis.org/dbksearch/sdesc2.asp?no=4800&db=e&doi=10.4232/1.11004> (dostęp: 31 August 2014).
- Firlit, E. (2010). Asymetryczność relacji laikatu i duchowieństwa w polskim kontekście. W: J. Baniak (red.). *Laikat i duchowieństwo w Kościele katolickim w Polsce. Problem dialogu i współistnienia*, s. 271–290. Poznań: Wydawnictwo Naukowe WNS UAM.
- Fuksa, K. (2011). Parafia Najświętszej Maryi Panny Matki Kościoła na Ealingu w Londynie w latach 1950-2000 (cz. II). *Studia Polonijne*, (32), 79–100.
- de Gasquet, B. (2010). The barrier and the stained-glass ceiling. Analyzing female careers in religious organizations. *Sociologie Du Travail*, 52, e22–e39. <https://doi.org/10.1016/j.socotra.2010.06.002>
- Gdula M., Sadura P. (2012) *Style życia i porządek klasowy w Polsce*. Wydawnictwo: Wydawnictwo Naukowe Scholar.
- Guarnizo, L. E., Smith, M., P. (red.). (1997). *Transnationalism from Below*, New Brunswick. New Jersey, USA, Transaction Publishers.
- Hodgson, G. M. (2006). What Are Institutions ? *Journal of Economic Issues*, 40(1), 1–25.
- Hryciuk, R., Korolczuk, E. (2012). Wstęp. Pożegnanie z Matką Polką? W: Renata E. Hryciuk, E. Korolczuk (red.), *Pożegnanie z Matką-Polką?: Dyskursy, praktyki i reprezentacje macierzyństwa we współczesnej Polsce*, s. 8-20. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego.
- Jones, I., Thorpe K, Wootton J. (red.). (2011). *Women and Ordination in the Christian Churches: International Perspectives*. Bloomsbury Publishing.
- Krotofil, J. (2013). *Religia w procesie kształtowania tożsamości wśród polskich migrantów w Wielkiej Brytanii*. Kraków: Nomos.
- Leszczyńska, K. (2016). *Płeć w instytucje uwikłana: reprodukcja wzorców kobiecości i męskości przez świeckie kobiety i świeckich mężczyzn w organizacjach administracyjno-ewangelizacyjnych Kościoła rzymskokatolickiego w Polsce*, Warszawa: Scholar.
- Levitt, P., Lamba-Nieves, D. (2011). Social Remittances Revisited, *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 37:1, 1-22. DOI: 10.1080/1369183X.2011.521361.
- Lopez-Rodriguez, M. (2010). Migration and a quest for ‘normalcy’. Polish migrant mothers and the capitalization of meritocratic opportunities in the UK. *Social Identities* 16(3): 339-358.
- Mackay, F., Kenny, M., Chappell, L. (2011). New Institutionalism Through a Gender Lens: Towards a Feminist Institutionalism? *International Political Science Review*, 31(5), 573–588. <https://doi.org/10.1177/0192512110388788>



- Mahler, S.J., Pessar, P.R. (2003). Transnational Migration. Bringing Gender in. *The International Migration Review*, 37 (3), 812-846. Pozyskano z <http://www.jstor.org/stable/30037758>
- Martin, P. Y. (2001). 'Mobilizing Masculinities': Women's Experiences of Men at Work. *Organization*, 8(4), 587-618. <https://doi.org/10.1177/135050840184003>
- McNay, L. (2003) Agency, Anticipation and Indeterminacy in Feminist Theory. *Feminist Theory* 4(2), 139-148.
- Nawyn, S.J. (2010). Gender and Migration: Integrating Feminist Theory into Migration Studies. *Sociology Compass* 4(9), 749-765.
- Ozorak, E. W. (1996). The Power, but not the Glory: How Women Empower Themselves Through Religion. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 35(1), 17-29. <https://doi.org/10.2307/1386392>.
- Parreñas, R. S. (2001). *Servants of Globalization: Women, Migration, and Domestic Work*, Stanford CA: Stanford University Press.
- Pawlak, M., Srokowski, Ł. (2014). Instytucje i organizacje: Przekraczanie paradygmatów w badaniach nad organizacjami. W: M. Pawlak, Ł. Srokowski. *Pomiędzy i wewnątrz: Instytucje, organizacje i ich działania*, s. 7-31. Warszawa: IPSiR UW.
- Pew Research Centre 2011. *Regional Distribution of Christians*. <http://www.pewforum.org/2015/04/02/religious-projection-table/>.
- Radzik, Z. (2015). *Kościół kobiet*. Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej.
- Rektorat Polskiej Misji Katolickiej Anglii i Walii. 2017. Statystyka Polskiej Misji Katolickiej w Anglii i Walii [dane nieopublikowane].
- Reskin, B. (1990). *Job queues, gender queues: explaining women's inroads into male occupations*. Philadelphia: Temple University Press.
- Rhoton, L. A. (2011). Distancing as a Gendered Barrier: Understanding Women Scientists' Gender Practices. *Gender & Society*, 25(6), 696-716. <https://doi.org/10.1177/0891243211422717>.
- Ryan, L., Vacchelli, E. (2013). Introduction: Gender, Religion and Migration. *Religion and Gender*, 3(1), 1. <https://doi.org/10.18352/rg.844>
- Salminen-Karlsson, M. (2005). Turning Women from Criminals into Victims: Discussions on Abortion in the Catholic Church of Sweden. *European Journal of Women's Studies*, 12(2), 187-200. <https://doi.org/10.1177/1350506805051239>
- Schrock, D. P., Padavic, I. (2007). Negotiating Hegemonic Masculinity in a Batterer Intervention Program. *Gender & Society*, 21(5), 625-649. <https://doi.org/10.1177/0891243207304975>

- Scott, R. W. (2008). *Institutions and Organizations*. Los Angeles, London, New Delhi, Singapore: Sage Publications.
- Skowronek, K. (2007). Obraz współczesnej kobiety w listach pasterskich Konferencji Episkopatu Polski, W: P. Bortkiewicz, S. Mikołajczak, M. Rybka (red.). *Język religijny dawniej i dziś*, s. 172-181. Poznań: Poznańskie Studia Polonistyczne.
- Stewart-Thomas, M. (2009). Gendered Congregations, Gendered Service: The Impact of Clergy Gender on Congregational Social Service Participation. *Gender, Work & Organization*, 17(4). <https://doi.org/10.1111/j.1468-0432.2009.00484.x>
- Szczepaniak, M. (2005). Męskość w opresji? Dylematy męskości w kulturze Zachodu. W: E. Durys, E. Ostrowska (red.). *Gender. Wizerunki kobiet i mężczyzn w kulturze*, s. 25–37. Kraków: Rabid.
- Szczepanikova, A. (2012). Becoming more conservative? Contrasting gender practices of two generations of Chechen women in Europe. *European Journal of Women's Studies* 19 (4): 475-489.
- Szwed, A. (2015). *Ta druga. Obraz kobiety w nauczaniu Kościoła rzymskokatolickiego i w świadomości księży*. Kraków: NOMOS.
- Szwed A., Zielińska K. (2017). *A War on Gender? The Roman Catholic Church's Discourse on Gender in Poland*. W: S. P. Ramet, I. Borowik (red.). *Religion, Politics, and Values in Poland: Continuity and Change Since 1989*, s. 113–136. New York: Palgrave Macmillan.
- Szymański, Józef. (2012). Szansa czy zagrożenie dla kościoła lokalnego? Polscy imigranci w Unii Europejskiej. *Studia Polonijne*, 33: 5–26.
- Urbańska, S. (2016). Czego nie dowiemy się o globalnej rewolucji płci bez badania religii w życiu migrantów. *Studia Humanistyczne AGH*. 15(3), s. 51-67. <http://dx.doi.org/10.7494/human.2016.15.3.51-67>.
- Walewander, E. (2008). Kościół a Polonia i Polacy w świecie. *Studia Polonijne*, (29), 35–44.
- Wallace R.A. (1992). *They call her pastor: a new role for Catholic women*. Albany: State University of New York Press.
- Weaver, M. J. (1995). *New Catholic Women: A Contemporary Challenge to Traditional Religious Authority*. Indiana University Press.

**Irena Teleżyńska**

irenaantoninate@gmail.com

Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej

Uniwersytet Warszawski

## ZESŁANIE JAKO WYZWOLENIE – NARRACJE Z HUCULSZCZYZNY

### Deportation as Liberation: Narratives from the Hutsul region, Ukraine

**Streszczenie:** Artykuł oparty na badaniach przeprowadzonych na Huculszczyźnie koncentruje się na narracjach osób zesłanych na Sybir w latach 1946-1952. Wyróżniam konstruowany przez rozmówców schemat narracyjny: (1) ukazanie życia przed wywózką jako bardzo ciężkiego i pozbawionego sprawczości ze względu na zmagania ruchu partyzancckiego z radzieckim okupantem, (2) moment wywózki opisywany zdawkowo, jako „ucięcie nożem“ i przeniesienie do nowej rzeczywistości, (3) przedstawienie codzienności na zesłaniu jako z początku niezwykle trudnej, ale z czasem, dzięki pracy, okiełznanej, gdzie można wieść jak najbardziej „normalne“, a nawet dostatnie życie. Wskazuję również przyczyny, ze względu na które te narracje są tak odmienne od opowieści o represjach sowieckich spotykanych na gruncie polskim, skupiających się na traumie i martyrologii.

**Słowa kluczowe:** zesłania, deportacje, Huculszczyzna, Sybir, narracja, praca, pamięć, trajektoria.

**Abstract:** This article, based on my fieldwork conducted in the Hutsul region (Ukraine), focuses on narrations of people deported to Siberia between 1946 and 1952. I propose the following scheme of their narrative: (1) showing the life before the deportation as extremely difficult and depriving of agency due to the struggle of the partisan movement with the Russian occupying power, (2) the moment of deportation described succinctly, as a definite and abrupt end of one reality and beginning of

another, (3) portraying the every-day life after the deportation as initially extraordinarily hard, but tamed with time (life led after the deportation became 'normal' and even affluent). I also indicate why these narrations are so different from the Polish stories of the Soviet oppression which focus on trauma and martyrology.

**Keywords:** deportations, repressions, the Hutsul region, Siberia, narrations, memory, trajectory.

## Wstęp – kontekst polski

W polskim dyskursie historycznym oraz przekazie kulturowym przymusowe przesiedlenia<sup>1</sup> na Sybir<sup>2</sup> są silnie obecne. Wyobrażenia o zesłaniach tworzone są już na etapie edukacji szkolnej i kształtują je zarówno trzecia część *Dziadów* Adama Mickiewicza, jak i *Inny świat* Herlinga Grudzińskiego<sup>3</sup>. Częścią tego dyskursu są również rozmaite instytucje zajmujące się upamiętnianiem, archiwizacją czy promowaniem wiedzy o represjach ZSRR wobec Polaków<sup>4</sup> oraz oczywiście naukowcy. Polscy antropolodzy i antropolożki, badając narracje związane z deportacjami na Sybir (Kość

---

<sup>1</sup> „W trakcie prowadzonych dotychczas badań nad przymusowymi przesiedleniami wypracowany został jednolity korpus pojęć służących do opisu tego zjawiska [...] Zaczniemy od omówienia problemu specyfikacji rozmaitych form przesiedlenia [...]. Najczęściej wyodrębnia się trzy takie formy – są to deportacje, zesłania oraz wysłania. Co do deportacji to jest ona definiowana jako zespół zjawisk obejmujących przymusowe wysiedlenia wielkich grup ludności do wyznaczonych [...] miejsc pobytu w trybie postanowienia administracyjnego bądź sądowego w rezultacie zastosowania terroru. Zesłania to przymusowe osiedlenia we wskazanym miejscu, często połączone z obowiązkiem pracy, będące następstwem wyroku sądowego albo decyzji administracyjnej. Wysłania zaś są [...] charakteryzowane jako »przymusowe wydalenia z miejsc dotychczasowego zamieszkania osób uznanych za niebezpieczne, połączone z nakazem przebywania w pewnych miejscowościach« (Ciesielski, Hryciuk, Srebrakowski 2003:8). Wszystkie trzy formy przesiedlenia mogą obejmować pobyt stały lub tylko okresowy, obliczony na określoną liczbę miesięcy lub lat. [...] Omawiane przeze mnie zjawisko - ze względu na jego masowy charakter - uznać by zatem należało za deportacje. Świadoma tych dystynkcji pojęciowych określenia »deportacja« będę jednak używać wymiennie z innymi terminami, takimi właśnie jak »zesłanie«, »wysłanie«, a także »wywózka«, »zsyłka«, »wygnanie«, »wysiedlenie«, »przesiedlenie« itp.” (Rzepakowska 2009: 10-11). Wszystkie powyższe uwagi odnoszą również do mojego terenu badań i niniejszej publikacji.

<sup>2</sup> Pojęcia „Sybir” używam zgodnie z definicją Aleksandry Rzepakowskiej, która pisała o doświadczeniu polskich zesłańców: „Termin ten nie jest także równoznaczny z geograficznie rozumianą Syberią, oznacza bowiem terytorium o dużo większej powierzchni, obejmujące na przykład Kazachstan czy Uzbekistan, a więc obszary, które stanowiły - obok północnych rejonów Rosji – miejsce przymusowego pobytu polskich zesłańców. Ze względu na wymienione różnice znaczeniowe będę się konsekwentnie posługiwała nazwą »Sybir« a nie »Syberia«, tak w sensie przestrzennym, jak i symbolicznym - odnoszącym się do biograficznego wymiaru doświadczenia deportacji” (Rzepakowska 2009:9).

<sup>3</sup> Choć jest to przykład literatury łagrowej, a nie zesłańczej, na lekcjach języka polskiego w liceum zazwyczaj mówi się zbiorczo o represjach systemu sowieckiego, nie wprowadzając szczególnego rozróżnienia na łagry i zesłania.

<sup>4</sup> M.in. Związek Sybiraków, Centrum Dokumentacji Zsyłek, Wypędzeń i Przesiedleń, Polskie Towarzystwo Ludoznawcze oraz Ośrodek „Karta“.

2008; Kudela-Świątek 2013; Rzepkowska 2009), podkreślają głównie ich wymiar martyrologiczny, traumę związaną z tym doświadczeniem oraz religijność jako kluczowy aspekt kreowania tożsamości Zesłańców<sup>5</sup>.

W aspekcie patriotycznym i martyrologicznym przywiązanie do miejsc zamieszkiwanych na wygnaniu jest zawsze oceniane nieprzychylnie jako zwątpienie w możliwość powrotu do ojczyzny oraz akceptacja nowej sytuacji, a co znacznie gorsze, jako przyznanie, że na Sybirze można żyć i to całkiem znośnie. Obie postawy są niezgodne z etosem Polaka-zesłańca, nakazującym bunt jako kardynalną postawę życiową. Przystosowanie do nowych warunków oznacza bowiem zgodę na swój los, oznacza prócz tego stabilizację - zamiast marzenia o powrocie do ojczyzny oraz, w konsekwencji, bycia ciągle gotowym do drogi (Rzepkowska 2009: 145).

Podobnie pisze o tym Katarzyna Kość-Ryżko:

Przywiązanie do wiary katolickiej oraz religijność deportowanych niejednokrotnie stanowiła główne źródło uzasadnień celowości i sensowności ich losów. W trudnych warunkach życia stosunkowo często budziła się potrzeba odświeżenia mitu Polaka-męczennika (bojownika za wolność i niepodległość ojczyzny) oraz Polski jako narodu wybranego (Kość 2008: 104).

Istotna jest również rola „świadka historii” – rozumiana zarówno jako obowiązek wobec tych, którzy nie przeżyli, aby zostali zapamiętani, jak i wobec przyszłych pokoleń, dzięki którym przetrwa pamięć. Ta specyfika polskich narracji związana jest również z pozycją klasową opowiadających. Deportowani Polacy wywodzili się przeważnie z warstw urzędniczo-inteligenckich/ziemiańskich, i to ich głos kształtuje dyskurs o zesłaniu. To klasa wyższa naznacza samą siebie jako ostoję polskiego patriotyzmu, powtarzając romantyczny model Polski i Polaków jako Chrystusa narodów. Jest to opowieść ludzi z wysokim kapitałem kulturowym i symbolicznym, którzy nierzadko dopiero na zesłaniu zetknęli się po raz pierwszy z pracą fizyczną. Doświadczenie zesłania jest (i niejako musi być) opisywane negatywnie. W narracjach dotyczących okresu II Wojny Światowej Rokuszewska-Pawełek wskazuje na:

---

<sup>5</sup> W niniejszej pracy, określając moich rozmówców mianem Zesłańców czy Łagierników, używam wielkiej litery - wybór ten podyktowany jest głównie szacunkiem do osób, które podzieliły się ze mną swoimi historiami, jak również stosowaniem tego określenia jako pewnej kategorii analitycznej (patrz niżej).

monolityczność martyrologicznego obrazu, w którym celebrowana jest wartość ofiary, niezłomny opór i walka oraz wiara w człowieka, ale także jego jednostronność z punktu widzenia ocen moralnych: jednoznacznego podziału na kata i ofiarę, z jasną granicą między dobrem i złem, „nami” i „nimi” (Rokuszevska-Pawełek, 2002: 105).

Jednak w trakcie moich badań<sup>6</sup> na Huculszczyźnie<sup>7</sup> musiałam zweryfikować moje dotychczasowe wyobrażenia o zesłaniach na Sybir. Rozmówcy uświadomili mi, że narracja dotycząca zesłania może być konstruowana radykalnie odmiennie; pokazali, że istnieje zgoła inny sposób przeżywania i pamiętania tych doświadczeń. Taki, w którym jest miejsce na to, co dobre i co złe, na cierpienie i na szczęście, łzy i śmiech. Taki, w którym pobyt na Sybirze nie jest czasem straconym, biernym czekaniem i negacją, lecz działaniem, samo-konstytuowaniem się przez pracę, czasem odkrywania nowych możliwości. Te rozważania doprowadziły mnie do trzech pytań: jak swoje doświadczenie rozumieją sami Zesłańcy; dlaczego to samo doświadczenie tak odmiennie zachowało się w pamięci dwóch różnych narodów; dlaczego dla Polaków Sybir był traumą, a dla Huculów wyzwoleniem? Na nie postaram się odpowiedzieć w niniejszym artykule.

## Rys historyczny

II Wojna Światowa nie skończyła się dla Ukrainy Zachodniej<sup>8</sup> w 1945 roku. Choć propaganda ZSRR przedstawiała to wydarzenie jako „zjednoczenie” z Ukrainą Radziecką i „bratnim” narodem rosyjskim, przyniosło ono nową falę represji i cierpień. „Średnio na każdy dzień z pierwszych

---

<sup>6</sup> Niniejsza praca jest wynikiem badań terenowych prowadzonych od lipca 2014 roku do listopada 2015 r. w ramach laboratorium: „Huculszczyzna - obszary pamięci” pod kierownictwem dr Tadeusza Baraniuka oraz mgr Bartłomieja Chromika. Podczas 5 wyjazdów spędziłam łącznie 10 tygodni w terenie i przeprowadziłam trzydzieści siedem pogłębionych wywiadów etnograficznych.

<sup>7</sup> Region określany przez etnografów jako Huculszczyzna znajduje się w środkowej i wschodniej części ukraińskich Karpat. Przecina granice obwodów Iwano-Frankowskiego, Zakarpackiego i Czerniowieckiego. Moje badania skupiły się w „sercu” galicyjskiej Huculszczyzny - miasteczku Wierchowina oraz okolicznych wsiach.

<sup>8</sup> Huculszczyzna jest częścią Ukrainy Zachodniej. Pisząc o historii tej drugiej, odnoszę się więc również do terenu moich badań.

dwudziestu miesięcy władzy radzieckiej na Ukrainie Zachodniej przypadało 500 potyczek między UPA i wojskiem radzieckim” (Hrycak 2000: 278). Władza Związku Radzieckiego, choć obejmowała całe terytorium współczesnej Ukrainy, na wsi była nierzadko pozorna – ruch partyzancki, często wspierany przez ludność wiejską, zszedł do głębokiego podziemia, nie zaprzestając walki zbrojnej, chowając się w lasach. Sowietyzacja przeprowadzana była z wykorzystaniem terroru i przemocy: aresztowania, łagry, kolektywizacja, „samolikwidacja” Kościoła greckokatolickiego<sup>9</sup> oraz masowe deportacje na Sybir były elementami stalinowskiego reżimu (Hrycak 2000, s. 276- 281). Masowe deportacje<sup>10</sup> po zakończeniu II Wojny Światowej obejmujące Ukrainę Zachodnią odbywały się w trybie administracyjnym<sup>11</sup> i miały charakter falowy: po największej z nich (Akcji Zachód 21.10.1947) tempo wywózek spadło, jednak ich strumień płynął nieustannie aż do 1952 roku.

Łącznie w latach 1944-1952 wywieziono z terenów Zachodniej Ukrainy 65906 rodzin – 203 622 osoby, z czego z obwodu wołyńskiego – 21966 osób, drohobyckiego – 35623, lwowskiego – 42883, roweńskiego – 26131, stanisławowskiego (obecnie obwód Iwano-Frankowski) – 40692, tarnopolskiego – 32069, czernowieckiego – 4298 (Stecenko 2007: 125).

Według oficjalnych dokumentów wysiedlenie na *specposlenie* [ros.]<sup>12</sup> z Ukrainy Zachodniej (w latach 1944-1952) wraz z konfiskatą majątku objęło następujące grupy:

<sup>9</sup> Została ogłoszona na zorganizowanym przez NKWD Soborze Lwowskim (8-10.03.1946) wraz z „dobrowolnym“ przyłączeniem do Rosyjskiej Cerkwi Prawosławnej.

<sup>10</sup> Oczywiście deportacje w ZSRR zaczęły się o wiele wcześniej niż te omawiane przeze mnie i nie dotyczyły tylko terenów obecnej zachodniej Ukrainy. Pierwsze, w 1930 roku, tzw. zsyłka kułacka, związane były z przymusową kolektywizacją w ZSRR. Historiografia tematu jest niezwykle szeroka, jednak ze względu na potrzeby niniejszego tekstu posłużyć może jedynie do zarysowania historycznego tła wydarzeń. Szersze omówienie problemu deportacji w ZSRR zob. m.in. *Masowe Deportacje Ludności w Związku Radzieckim* (Ciesielski, Hryciuk, Srebrakowski 2004), *Narody Ukrainy w „Osoboj papke Stalina”* (Bugaj 2006), *Ukraina 1920-1980-ch: deportacji, zastanienia, wysłannia* (Wynnyczenko 1994), *Against Their Will. The History and Geography of Forced Migrations in the USSR* (Polian 2003, tabela ze spisem przymusowych deportacji w ZSSR tamże: 327-334).

<sup>11</sup> O prawnych podstawach zob. Ciesielski 2001, Wrońska 2007.

<sup>12</sup> O specyfice statusów Zesłańców można przeczytać np. w: *Masowe deportacje w ZSRR - charakterystyka wybranych aspektów zjawiska* (Ciesielski 2001).



- a) rodziny „ounowców”<sup>13</sup> lub „aktywnych powstańców”;
- b) rodziny powstańców aresztowanych oraz zabitych w starciach;
- c) rodziny osób ukrywających się;
- d) „pomocników bandytów”;
- e) kułaków oraz kułaków-nacjonalistów wraz z rodzinami (*kurkuli-nacjonalisci*);
- f) świadków Jehowy;
- g) „andersowców” - byłych żołnierzy Polskich Sił Zbrojnych z rodzinami;
- h) „elementy wrogie i szkodliwe”/„antyradzieckie elementy”.

Tak szeroko zakrojone kategorie sprawiały, że można było w nie wpisać prawie każdego obywatela ZSRR, od inteligenta jako wroga klasowego, przez ludzi wierzących, aż po osoby po prostu z punktu widzenia władzy niewygodne.

Choć istniał szereg wytycznych określających przebieg akcji przesiedleńczych – instrukcje określające „normy” bagażowe, jedzeniowe, transportowe – praktyka często rozmijała się z duchem dokumentów i sprowadzała się do decyzji funkcjonariuszy kierujących wysiedleniem (Ciesielski 2001: 53). Aresztowania odbywały się zazwyczaj w nocy lub wczesnych godzinach porannych. Funkcjonariusze sowieccy przychodzili do chaty z nakazem wysiedlenia, dawali rodzinie czas na zebranie najpotrzebniejszych rzeczy, po czym zwozili wszystkich do punktu zbiorczego w danej wsi – najczęściej *sil's'kiej rady* lub szkoły. Następnym etapem drogi były *pereselens'ki punkty*<sup>14</sup>, zorganizowane w większych miastach, na przykład w Kołomyi. Zgromadzeni tam ludzie niekiedy musieli czekać kilka tygodni, a nawet miesięcy, na transport na Sybir. Po zebraniu kontyngentu Zesłańców ładowano do wagonów towarowych [*towarniaki*], których wyposażenie sprowadzało się do prycz, piecyka i wyciętej w podłodze dziury służącej potrzebom fizjologicznym - warunki te szczególnie dawały się we znaki w okresie wysyłek jesienno-zimowych. Norma jedzeniowa wynosiła 500 g chleba, 60 g ryby, 10 g tłuszczu i 10 g cukru – w praktyce sprowadzało się to

---

<sup>13</sup> Określenie „ounowiec” stosowane było (bardzo rozciągliwie) zasadniczo w stosunku do członków i sympatyków działającej w podziemiu Organizacji Ukraińskich Nacjonalistów oraz partyzantów Ukraińskiej Powstańczej Armii” (Ciesielski, Hryciuk, Srebrakowski 2004: 279).

<sup>14</sup> Punkty zborne utworzono w styczniu 1949 r. (Ciesielski, Hryciuk, Srebrakowski 2004: 299).

do zupy gotowanej na rybach głowach zwanej *balanda* lub *pochlupka*, wydawanej w czasie rzadkich postojów (Stecenko 2007: 124). W tych ekstremalnie ciężkich warunkach, w tłoku i głodzie, przychodziło spędzić Zesłańcom całe tygodnie. Wielu z nich umierało po drodze. Zwłoki wyrzucano z pociągów w środku stepu. Do dziś wielu z rozmówców nie wie, gdzie – i czy w ogóle – pochowano ich bliskich.

Przestrzeń zsylek była ogromna. Miejsca zesłania rozciągają się od Uralu po Kamczatkę. Większość rozmówców została deportowana do Chabarowska, obwodu irkuckiego i Karagandy (dzisiejszy Kazachstan). Zesłani trafiali w miejsca, które można podzielić na trzy typy: wieś, miasto lub tajga. Po przyjeździe byli osiedlani zazwyczaj w barakach lub ziemiankach. Następnie musieli zgłosić się do lokalnej komendantury, gdzie podpisywali oświadczenie o przesiedleniu na wieczność<sup>15</sup> – *rozpis na vichnist'*. Obejmował ich zakaz opuszczania miejsca osiedlania, obowiązek meldowania się [*vidmichatysya*] w lokalnym oddziale NKWD oraz obowiązek pracy. Kiedy po śmierci Stalina i upadku Berii reżim zelżał, z czasem zniesiono niektóre ograniczenia (np. częstotliwość meldowania się) oraz pozwolono wracać na Ukrainę – z początku w celach odwiedzin, a w 1957 roku na stałe, przy czym nadal z zakazem powrotu do rodzinnej wsi.

Na wsiach deportacje pozwoliły osiągnąć reżimowi radzieckiemu czworakie cele. Po pierwsze, były ogromnym ciosem zadany ruchowi partyzanckiemu, dla którego wieś stanowiła oparcie (opieka lekarska, nowi rekruci, łączność) oraz zaplecze materialne (jedzenie, odzież), były też sposobem zastraszenia lokalnych mieszkańców i zniechęcania ich do wspierania partyzantów. Po drugie, rozkułaczenie wsi pozbawiło ją naturalnych liderów. Najbardziej aktywni gospodarze, którzy potencjalnie mogliby stawiać opór kolektywizacji, zostali zesłani. Po trzecie, konfiskowane majątki Zesłańców – ziemie, trzoda, inwentarz, budynki – objęte zostały kolektywizacją i weszły do systemu kołchozowego. Po czwarte, masowe wysiedlenia były również swoistą strategią ekonomiczną, która kierowała siłę roboczą w nieprzystępne i odległe miejsca ZSRR, umożliwiając ich eksploatację i „rozwój”.

<sup>15</sup> „6 kwietnia 1950 r. Rada Ministrów ZSRR wydała rozporządzenie, na mocy którego wszystkim specjalnym przesiedleńcom z tzw. Ukrainy Zachodniej, wywozonym dotąd na określony czas, zmieniono termin zesłania na dożywotni” (Ciesielski, Hryciuk, Srebrakowski 2004: 298).

## Badania

Podczas badań na Huculszczyźnie prowadziłam rozmowy zarówno z osobami, które znalazły się na Sybirze w wyniku masowych deportacji, jak i z tymi, które były skazane na przymusowe roboty w łagrach. Im bardziej zagłębiałam się w kolejne rozmowy, tym bardziej ukazywała mi się odmienność tych dwóch typów doświadczeń. Choć początkowo sądziłam, że można je rozpatrywać łącznie, teraz uważam to za błąd. Opierając się na zebranych materiale, mogę stwierdzić, że doświadczenia Łagierników i Zesłańców są odmienne i w zasadzie nieporównywalne, a rozpatrywanie ich w kontekście licytacji cierpienia również wydaje się nieadekwatne. Łączenie tych dwóch grup i zakwalifikowanie ich do jednej kategorii „Sybiraków” jest, moim zdaniem, błędem.

Większość Łagierników, z którymi rozmawiałam, walczyła w UPA i to właśnie za tę działalność zostali przez Rosjan skazani na przymusową pracę w obozach. Ich los był wynikiem podejmowanych przez nich samych działań:

Bóg jak stworzył człowieka, to dał mu rozum i wolną wolę. Bóg, mówię, nie Stalin, nie Hitler - co tylko „tak rób, jak ja powiedziałem, a dalej nie” - krok w lewo, krok w prawo, nie ma. A Bóg dał rozum i wolną wolę. My przecież wiedzieliśmy dobrze, co nas czeka - jak nas nie zabiją, to czeka nas więzienie. Ale my to robiliśmy, szliśmy. Bóg nie weźmie cię za szyję, nie odciągnie i nie powie: „gdzie ty dziewczyno się pchasz?” [*śmiech*]<sup>16</sup>.

To właśnie owo poczucie sprawczości oraz idącej za nią odpowiedzialności za własne decyzje jest jednym z podstawowych czynników różniących wymienione wyżej grupy. Szerzej opiszę to zjawisko dalej, tu pragnę jedynie zaznaczyć, że Zesłańcy takiego poczucia nie mają. Kategorie kwalifikujące ludzi do zesłania były tak szerokie i nieokreślone, że praktycznie każdy mógł być nim objęty. Stąd też częste wśród nich przekonanie, że: „po prostu za nic nas wzięli tu. Za nic, za nic to nie łatwo”.

---

<sup>16</sup> Wszystkie cytaty, o ile nie zaznaczono inaczej, pochodzą z przeprowadzonych przeze mnie wywiadów od lipca 2014 do listopada 2015 roku. Zostały one nagrane na dyktafon, przetranskrybowane z języka ukraińskiego na polski alfabetem łacińskim, oddając fonetyczne brzmienie ukraińskich słów, a następnie przetłumaczone na język polski. Pełny spis wywiadów znajduje się w Archiwum IEiAK UW.

Łagier był specyficzną formą więzienia, a przebywający w nim ludzie byli pod stałym nadzorem i kontrolą komendantów. Codzienność stanowiły skrajne warunki bytowe, wyniszczająca ponad siły praca i głodowe porcje jedzenia. Zesłańcy na Sybirze, szczególnie w pierwszych latach, również zmagali się z głodem i ciężkimi warunkami żywymi, jednak nie odebrano im wolności oraz człowieczeństwa w tak wielkim stopniu jak Łagiernikom. Jediną formą nadzoru było meldowanie w komendanturze, jedynym zakazem – zakaz opuszczania miejsca pobytu.

Przywieźli w taką tajgę, lasy, i oni [Rosjanie - I.T.] gdzie pojechali jeszcze, tak... Przywieźli do lasu (...) na ziemi zostawili. - „Siadajcie. Róbcie co chcecie.“ Kto miał jakieś jedzenie to jadł, a jak nie miał to zdychali, umierali ludzie z głodu. Ale ludzie jedni drugim dawali, dzielili się.

Tam to już ludzie byli wolni. To nie tak jak w łagrze. Tam człowiek jest wolny, robi co chce.

Zdecydowałam się poświęcić niniejszą pracę Zesłańcom, gdyż moją uwagę zwróciła ich nieoczywistość jako grupy. O ile Łagierników rozmaite dyskursy wpisują w kategorie „bohaterów”, „bojowników o wolność”, „ofiar stalinowskiego reżimu”, a z drugiej strony: „bandytów”, „wrogów ojczyzny”, „zbrodniarzy”, o tyle Zesłańców trudniej jest sklasyfikować. Stanowią oni bardzo dużą, a jednocześnie niezidentyfikowaną grupę. Zsyłki osiągnęły tak masową skalę (por. Stencenko 2007), że trudno znaleźć wieś, z której nikt nie byłby deportowany<sup>17</sup>. Prowadzi to do paradoksalnej sytuacji, gdzie zesłani byli „wszyscy i nikt”. Z jednej strony bycie na zesłaniu przyjmowane jest przez współmieszkańców wsi jako „normalne”, nieróżnicujące, powszechne doświadczenie, z drugiej zaś nie ma potrzeby mówienia i pamiętania o tym (zesłanie nie musiało być najcięższym doświadczeniem w życiu moich rozmówców). Brak również badań na ten temat, szczególnie badań antropologicznych<sup>18</sup>.

---

<sup>17</sup> Spotkałam się tylko z jednym takim miejscem na Huculsczyźnie – wsią Babin.

<sup>18</sup> Oczywiście historiografia przedmiotu jest ogromna, patrz przypis 10.

## Narracje

Choć podjęte przeze mnie badania są związane z ważnymi wydarzeniami historycznymi XX wieku, celem artykułu nie jest ich rekonstrukcja ani poszukiwanie prawdy historycznej. Obracam się w sferze interpretacji odczuć i przeżyć moich rozmówców, a nie w sferze faktów historycznych. Przedmiotem moich badań był sposób rozumienia oraz przedstawiania tych wydarzeń w narracjach kształtujących ludzką tożsamość. Narrację rozumiem zarówno jako sam sposób opowiadania, jak i

rozumienia świata przez ludzi. [...] Ta naturalność formy opowiadania, jako środka wyrażania myśli i przeżyć, nie wynika z natury samego procesu komunikacji, lecz jest efektem narracyjnego sposobu pojmowania świata, który z kolei wynika z narracyjnej struktury ludzkiej wiedzy o świecie (Trzebiński 2002: 17).

Za pośrednictwem narracji jednostka konstruuje świat znaczeń, chaos bodźców wynikający z bycia zanurzonym w świecie musi zostać jakoś nazwany i usensowiony – przekuty w doświadczenie. To konstruowanie odbywa się na zasadzie relacji zwrotnej: podmiot-świat. Z jednej strony chaos zostaje ujęty w strukturę, z drugiej – sposób jego ujęcia jest również źródłem informacji na temat podmiotu dla odbiorcy, do którego kierowana jest narracja (przy czym tym odbiorcą może być również sam podmiot). Za pośrednictwem autonarracji – opowieści biograficznej – nadajemy sens swoim przeżyciom, przekształcając je w doświadczenia, które z kolei stają się markerami naszej indywidualności. Narracje są więc również formą wyrażania pamięci indywidualnej, a raczej jej (re)konstruowania wobec własnej tożsamości. „Relacja pomiędzy tożsamością i pamięcią ma charakter cyrkularny: z jednej strony to, co pamiętamy, zależy od tego, kim jesteśmy i za kogo się uważamy, z drugiej zaś nasza tożsamość uwarunkowana jest przez nasze wizje przeszłości” (Saryusz-Wolska, Traba 2014: 493).

W niniejszym artykule podążam za tropem wyznaczonym przez Aleksandrę Rzepkowską, która znajduje wspólny mianownik dla wielu poszczególnych opowieści o zesłaniu dzięki kategorii meganarracji o doświadczeniu zsyłki. Pisze ona:

Rzecz jasna każda z tych relacji stanowi ze swej natury zjawisko jedyne i niepowtarzalne (wyznaczane przez konkretną sytuację egzystencjalną jej autora oraz utrwalające jego subiektywny sposób widzenia i odczuwania świata). Zarazem jednak każda z nich wyraża też pewną prawdę ponadindywidualną, wynikającą z masowego charakteru tych wydarzeń, jakimi były deportacje Polaków na Sybir. Rozpatrywane we wzajemnych interakcjach i powiązaniach, wszystkie te relacje składają się przeto na jedną i tę samą „wielką opowieść”, ewokującą wspólnotę losu oraz pamięci członków zbiorowości sybirackiej, ich wspólne uwikłanie w dzieje. (Rzepkowska 2009: 14).

Określając rozmówców mianem Zesłańców czy Łagierników, daleka jestem od ich esencjalizowania. Zdaję sobie sprawę, że wszystkie zebrane przeze mnie narracje są unikatowe, niemniej postanowiłam skupić się na wymiarze grupowym ich opowieści, toteż te określenia są dla mnie pewną kategorią analityczną związaną z wspomnianą wyżej meganarracją. Z tego względu nie przeprowadzam szczegółowej analizy pojedynczych biografii, tylko stosuję podejście problemowe, rozpatrując konkretne zagadnienia, aspekty doświadczenia wywózki, szukając ogólniejszego schematu narracyjnego.

Z kilku względów rezygnuję w mojej analizie z używania kategorii traumy. Po pierwsze, narracje zawsze są konstruowane przez narratorów z perspektywy współczesnej i wątek przeżytych cierpień nie jest tym, który chcieli w swoich opowieściach wyeksponować, znajdując dla nich inny sens. Skupiali się raczej na kreowaniu wizerunku pracowitego Hucuła zdolnego znieść wszelkie przeciwności losu. Nie twierdzę, że na Huculszczyźnie – czy, szerzej, na Ukrainie – nie ma osób, które swoje doświadczenia rozumieją w sposób zbliżony do wywiezionych Polaków, jednak w trakcie moich badań takich osób nie spotkałam. Po drugie, nie mam kompetencji by oceniać, w jakim stopniu przeżycia związane z wywózką były raniące, trudne, czy też odbiły się na psychice moich rozmówców. Zdaję sobie sprawę, że sytuacja wywiadu narracyjnego często jest przedstawiana jako mająca również swój terapeutyczny wymiar, lecz, ponieważ nie jestem ani psychologiem ani terapeutą, nie roszczę sobie prawa do wypowiedzi dotyczących ówczesnych stanów psychicznych osób, które poznałam. Podczas wywiadów oczywiście współodczuwałam z moimi rozmówcami, choć jest dla mnie oczywiste, że nikt, kto sam nie przeżył zesłania, nie będzie w stanie w pełni zrozumieć tego doświadczenia. Wpisana jest w nie immanentna nieprzekazywalność, podobnie jak

we wszystkie doświadczenia związane z wielkim cierpieniem. Sądzę, że nie jest to kwestia ograniczenia zdolności intelektualnych badacza, ale po prostu bariera wynikająca z braku takich przeżyć.

Ważnym aspektem dla rozumienia zebranego przeze mnie materiału jest fakt, że rozmówcy w momencie deportacji mieli od 5 do 17 lat. Byli dziećmi i tak funkcjonowali w relacjach z innymi. O tym kontekście nie należy zapominać, gdyż ma on ogromny wpływ na narracje, szczególnie na kwestię powrotu na Ukrainę<sup>19</sup>. Rozmówcy nie czuli tak silnego związku z ojczyzną, jak starsze pokolenie, zazwyczaj nie chcieli do niej wracać, a robili to głównie ze względu na swoich rodziców. Niestety dostęp do relacji „głów rodzin” nie jest już możliwy. Badania porównawcze tych dwóch grup byłyby nieocenionym wkładem w rozważania na temat pamięci i narracji. Aleksandra Rzepkowska podczas swoich badań nad zesłaniami w Polsce rozmawiała z osobami, które również przeżyły je w bardzo młodym wieku. Określa to pokolenie (za Susan Rubin Suleiman) jako pokolenie 1,5 - pomiędzy pamięcią autobiograficzną a postpamięcią.

Suleiman wprowadziła to określenie na użytek analiz, których przedmiotem były wspomnienia dzieci ocalałych z Holocaustu. Wyjątkowość ich sytuacji biograficznej i egzystencjalnej polegała na tym, że mimo iż były one bezpośrednimi świadkami Zagłady, były zbyt niedojrzałe, by w pełni zapamiętać oraz pojąć sens tego, co się wówczas działo. W ich postrzeganiu tamtego okresu perspektywa pamięci autobiograficznej (właściwej pierwszemu pokoleniu świadków Zagłady) nieuchronnie miesza się zatem z perspektywą pamięci przejętej czy zapożyczonej, odpowiadającej drugiemu pokoleniu narodu żydowskiego, które bezpośrednio nie doświadczyło Szoah (Suleiman 2002: 277-282). Moi rozmówcy znajdowali się w analogicznym położeniu, co pozwala sądzić, iż liczne zawarte w ich relacjach treści mają charakter pozaautopsyjny, a więc że pochodzą nie z ich własnej pamięci, lecz zostały zaczerpnięte od innych (por. Kowalska-Leder 2005) (Rzepkowska 2008: 18).

W moim artykule nie posługuję się jednak pojęciem pokolenia 1,5. Choć jest ono adekwatne dla rozmówców łódzkiej badaczki, którzy deportowani byli w latach 1940-41, a powrócili w 1946 roku, to jednak nie

---

<sup>19</sup> Ze względu na ograniczoną objętość tego artykułu pomijam w nim kwestię powrotów Zesłańców na Ukrainę.

wydaje mi się przystające do opowieści moich rozmówców, którzy - choć byli wywiezieni jako dzieci - na Sybirze stali się dorosłymi. Większość z moich rozmówców spędziła tam około 10 lat, więc trudno w tym wypadku mówić o „pozaautopsyjnym charakterze” ich doświadczeń.

Drugim bardzo istotnym aspektem, który należy wziąć pod uwagę, jest sytuacja ekonomiczna osób żyjących na wsi huculskiej w pierwszej połowie XX wieku. Różnice majątkowe między ludźmi były ogromne. Choć niewielu z nich było bardzo bogatych, w oczach tych skrajnie biednych nawet ci, którzy posiadali niewiele więcej, już byli bardzo zamożni.

(A za co was przesiedlili?)<sup>20</sup> Za to, że byliśmy kułakami. Mieliśmy dwadzieścia owiec, trzy krowy i konia.

Moi rozmówcy wspominają ten okres jako szczególnie ciężki; przypadał na ich dzieciństwo, z którego wyzuła ich bieda. Często wiązało się to z niemożnością chodzenia do szkoły i zdobycia edukacji, gdyż trzeba było pomagać przy gospodarstwie.

Kiedyś życie było ciężkie. Biedowaliśmy, paśliśmy owce, bydło. Wiecie, nikt nie żałował dzieci, aby tak jak teraz mogły pospać, posiedzieć, pobawić się... Musieliśmy rano, ze wschodem słońca iść [na połoninę, paść - I.T.]. Rosa nie rosa, deszcz nie deszcz - musieliśmy pójść. Zaczęłam chodzić do szkoły jak miałam 6 lat, ale trzeba było paść owce, więc [rodzice - I.T.] zabrali mnie ze szkoły.

## **Kontekst huculski**

Zebrany przeze mnie materiał można analizować posługując się kategorią trajektorii, a raczej jej specyficznego przepracowywania. Samo pojęcie przedstawił Anselm Strauss, który rozumiał je bardzo konkretnie – jako trajektorię choroby – i wykorzystywał w swoich badaniach nad umiarkowanymi (Rokuszevska-Pawełek 2002: 71-75). Fritz Schütze stworzył uogólnioną koncepcję trajektorii, rozszerzając ją na różne typy doświadczeń biograficznych – niekoniecznie związanych z kontekstem

---

<sup>20</sup> W nawiasach okrągłych umieszczam pytania zadawane przeze mnie w czasie rozmowy.



medycznym – które jednak wiążą się z cierpieniem i utratą kontroli nad swoim życiem. Niemiecki socjolog wyróżnił również strukturę sekwencyjną procesów trajektoryjnych, którą Alicja Rokuszevska-Pawełek ujmuje następująco:

(1) gromadzenie się potencjału trajektoryjnego; (2) przekraczanie granicy pomiędzy intencjonalnym i uwarunkowanym stanem psychicznym; (3) próba osiągnięcia nowej, chwiejnej równowagi radzenia sobie z życiem codziennym; (4) destabilizacja chwiejnej równowagi życia codziennego („wpadnięcie w wir“); (5) załamanie się organizacji życia codziennego i orientacji wobec samego siebie; (6) próby teoretycznego przepracowania trajektorii - próby racjonalizacji i pogodzenia się z nią; (7) praktyczna praca nad trajektorią i uzyskaniem nad nią kontroli oraz/lub próby uwolnienia się od niej (Rokuszevska-Pawełek 2002, 80-82).

Sama koncepcja nie jest wolna od prób psychologizacji (czego w niniejszym artykule pragnę uniknąć), niemniej dobrze opisuje doświadczenie zesłania. W zebranych przeze mnie materiale wyróżniam trzy najważniejsze elementy schematu narracyjnego huculskich opowieści o zesłaniach: (1) ukazanie życia przed wywózką jako bardzo ciężkiego i pozbawionego sprawczości ze względu na zmagania ruchu partyzanckiego z radzieckim okupantem, (2) moment wywózki opisywany zdawkowo, jako „ucięcie nożem“ i przeniesienie do nowej rzeczywistości, (3) przedstawienie codzienności na zesłaniu jako z początku również niezwykle trudnej, ale z czasem, poprzez pracę, okiełznanej, gdzie można wieść jak najbardziej „normalne”, a nawet dostatnie życie.

Dla interpretowania narracji Zesłańców kluczowe jest zrozumienie atmosfery powojennej wsi huculskiej. Walki na Ukrainie Zachodniej nie zakończyły się, a władza Związku Radzieckiego na tym obszarze była ograniczona. Ukraińska Powstańcza Armia stawiała aktywny opór okupantom. W narracjach rozmówców okres ten przedstawiany jest jako niezwykle ciężki. Nie angażując się po żadnej ze stron, przedstawiają wizję dwóch zewnętrznych, wrogich sił, pomiędzy którymi znalazła się ukraińska wieś. W narracjach huculskich Zesłańców ten konflikt nie nosi znamion ideologicznych: to nie Ukraińiec walczy z Rosjaninem ani nacjonalista z komunistą, tylko dwie bliżej nieokreślone grupy. Obie wykorzystują mieszkańców wsi do walki z przeciwnikiem.

Ruskim daj, tym daj. To nie było tak, że „proszę”. To teraz jest w porządku. Teraz mówią, że bieda. Jaka teraz bieda niby? Kto ci w okna stukają? Położyłeś się spać to spokojnie sobie śpisz i nic. A wtedy, jak tylko dom zamknąłeś, to już stukają, nie wiesz nawet którzy. Przyszli ci, to stukają. A potem przyjdą tamci. A jak zejdą się wszyscy razem, to już się biją. To niebezpiecznie było. Bardzo niebezpiecznie było.

Rozmówcy nie czują się traktowani podmiotowo, jako jednostki mogące opowiedzieć się po którejś ze stron. Są postrzegani raczej jako źródło zasobów:

Bandyci przyszli jeść - to co? Ty mu nie dasz? On sam bierze! [...] Tak. Oni sami biorą. Wtedy było tak, że mama miała dużo dzieci, a oni już... Mama jedzenie chowała. O tak, wiecie, piece były takie, to tak tam chowaliśmy jedzenie. I dzięki temu zostało trochę jedzenia. A tak to przyjdą, biorą sało, biorą bużenicę, biorą wszystko. To nie było tak, żeby nie wzięli. Sami biorą.

Działania partyzantów nie ograniczały się to tylko do zabierania jedzenia. Również ludzie byli postrzegani jako coś, co można było wziąć i wykorzystać do swoich celów.

To mój brat był [w UPA - I.T.]. Obaj byli w partyzantce - to nie było tak, że ty chcesz albo nie chcesz; zabrali - poszli. Nie chcesz - strzelają w... To przymusowe było. To nie było tak dobrowolnie.

Codziennosc tamtych czasów przedstawiana jest jako życie w ciągłym strachu o swój los. Banderowcy przedstawiani są jako nie ponoszący odpowiedzialności za swoje czyny. To nie oni muszą się mierzyć z konsekwencjami własnych działań; odpowiedzialność za nie spada na całą wieś, którą spotykają represje ze strony *moskali*.

Tak. Tam co... no na przykład przyszedł, ale bandyci przyszli jeść - to co? Ty mu nie dasz? On sam bierze! Widzicie. A to tacy byli... oni mieli iść, a... jak oni mieli czym wykupić się to prostych ludzi [posyłałi - I. T.] Prości oni byli, niepiśmienni. Gdzie oni by do tego?

To prości ludzie – *nehramotni* – byli karani przez reżim.

W zebranych przeze mnie narracjach obrazu życia przed wysyłką dopełniają sposoby przedstawiania sąsiadów. Wieś jawi się jako pełna donosicieli – kogoś można było *obhovoryt*, zarówno przed banderowcami, jak i *moskalami*. W przypadku informowania Sowietów podaje się głównie motywacje ekonomiczne. Wojna zadała wsi ogromny cios i wiele osób liczyło na to, że dostanie coś z ziemi czy dobytku po wysiedlonych. Wskazuje się również prywatne układy, które sprawiały, że niektóre osoby były chronione przed wywózką, a zamiast nich brano – zazwyczaj losowo – inne, dopisując im wymyślone lub cudze przewinienia.

Niczym nie zawiniłiśmy. A po prostu powiedzieli, oni tak napisali, że tata nosił jajka banderom do lasu. Ale to wcale tak nie było. My nie wiedzieliśmy [że będą wysiedlać - I.T.]. Nie, nie, nie. Nie uprzedzali, nie. Tu mieli wysiedlić jednego mężczyznę. On pracował w sklepie. Miał sklep i ośmioro dzieci. A jego rodzony brat był w [więzieniu - I.T.] ... w banderach, jego rodzony brat. A oni mieli tego Iwana wysiedlić, Ilka, nazywał się Ilko. Mieli go wysiedlić, ale przewodniczący wiejskiej rady był z nim w dobrych stosunkach. Przyjaźnił się z nim. Powiedział więc, aby wysiedlili mojego tatę zamiast niego. A jego zostawił, choć jego rodzony brat był w banderach, a mój tata niewinny był. Ale wysłał, wysłał nieszczęśnika i wsio.

W opowieściach o latach powojennych na Huculszczyźnie rozgrywa się konflikt dwóch sił zewnętrznych, bezosobowych, różniących się tylko nazwą. Wieś jest w tym konflikcie jedynie tłem, a ludzie w niej mieszkający tylko pionkami. Koszmar, w jakim przyszło żyć rozmówcom, jest wynikiem całkowitego odebrania im poczucia sprawczości oraz podmiotowości.

To opowieść nieheroiczna o ludziach, którzy nie walczyli zbrojnie w imię wyznawanych przez wspólnotę wartości - jak w bohaterskich mitach narodowych - lecz cierpieli jako niewinne ofiary w scenariuszach realizowanych przez zewnętrzne wobec nich siły i ideologie (Engelking 2012: 760).

Życie przedstawiane jest jako tragiczne w dosłownym sensie tego słowa. Niczym bohaterowie Ajschylosa czy Eurypidesa, przyszli Zesłańcy w starciu z partyzantką i *moskalami* skazani są na porażkę. Każdy wybór prowadzi do klęski, a żadnego *de facto* nie można podjąć. Nie opowiadając się po żadnej ze stron, można by liczyć na spokój, jednak nie było

to dane rozmówcom, którzy *nolens volens* wciągnięci byli w wir historii. Upowcom przychodzącym w nocy do chaty nie można odmówić jedzenia, jeśli chce się żyć. Podpisuje się tym samym wyrok na samych siebie u sowietów, którzy za tę pomoc przesiedlają na Sybir. Bezsilność i strach o własne życie, wyłaniające się z tych narracji, to ogromny ciężar, przyniatający rozmówców każdego dnia.

To jak nas wysiedlili, nie nas, ale wszystkich ludzi, których wysiedlali, to my byliśmy zadowoleni, że nas wysiedlili. Dzień jeszcze jak dzień, ale jak przyjdzie noc, to nie wiesz czy rana dożyjesz.

Wywózka uruchamia cały proces trajektoryjny - odpowiada punktowi (4) w Schützowskim schemacie. Moment aresztowania jest opisywany przez większość moich rozmówców dość zdawkowo - *moskale* przychodzą, mówią: „zbierajcie się“, dają chwilę na spakowanie, po czym zawożą do punktu zbornego. Aresztowanie jest niczym cięcie nożem - wyrwa z zawieszenia, bezsilności i czekania. Nadeszło jakieś rozwiązanie - *moskale* przyszedli do chaty, a wraz z nimi nieznanne.

Tak. Bardzo przykre było życie. Bardzo złe. A tak, jak nas wysiedlili, to my już byliśmy wolni. Nie smuciliśmy się. Przyjdzie noc, mogą stukać, a jak wyjdziecie z domu, to może ciebie zabić albo zabrać i gdzieś tam zabije.

Aresztowanie jest również momentem, w którym uwidaczniają się różnice majątkowe. Jedni odczuwają żal za zostawionymi dobrami, których już nie zobaczą. Inni z kolei nie mają niczego do zabrania ze sobą.

Przyszli w nocy i powiedzieli: „Zbierajcie się”. A co my mieliśmy wziąć? No co było do zabrania? To ani siebie nie odziejesz, ani nie masz co ze sobą wziąć. Nawet nie było żadnego koca.

Działania są ściśle określone: aresztowanie, *pereselens'ki punkt*, podróż *towarniakami*. Głównym zadaniem staje się przeżycie i na nim skupiona jest cała energia wysiedlonych. Po przybyciu na miejsce zesłania ich „nowe życie” zaczyna się od podpisania dokumentu o wiecznym wysiedleniu. Ten symboliczny *rozpis na vichnist'* pojawia się w każdej wysłuchanej przeze mnie opowieści, tak samo jak niewyobrażalnie ciężkie warunki pierwszych miesięcy – a czasem lat – na zesłaniu. Są one kontynuacją procesu

trajektoryjnego – próbami budowania nowej codzienności i odzyskiwania równowagi (etap 5 i 6 procesu opisanego przez Schützego). Te lata to nieustanna walka z głodem, chłodem, ciężkimi warunkami materialnymi, chorobami, widmem wszechobecnej śmierci.

Pewnego razu mama wróciła z pracy, i nie ma co dać dzieciom do jedzenia. Opowiadała mi potem, że wyszła i płakała. A tam była taka wielka rzeka Czuluym. Ona powiedziała: „Skoczę w Czuluym, niech dzieje się boża wola.“ Spotkała swojego naczelnika, który powiedział: „Gdzie ty tak idziesz i płaczesz?“ „Wróciłam z pracy i nie mam czym dzieci nakarmić.“ „Wracaj się.“ Zaprowadził ją do siebie do domu i powiedział żonie: „Zapakuj jedzenie do torby, ona nie ma czego dać dzieciom”.

Ta poruszająca historia wskazuje również, w jakim tragicznym położeniu znajdowało się „pokolenie rodziców”. To na nich spoczywała odpowiedzialność za dzieci. To oni głównie doświadczali poczucia bezsilności, gdy nie można było wszystkim zapewnić jedzenia. Rozmówcy tej odpowiedzialności nie doświadczali. Kolejną różnicę między tymi dwoma pokoleniami obrazuje poniższa historia:

Opowiem wam o jednej babie. Taka staruszka, stąd z gór - Rozen, jest taka wieś Rozen. Ona każdego dnia przychodziła do centrum wsi. Tam było radio. Radio, które na całą wieś się roznosiło. Przekazywało nowiny, coś takiego. A ona biedna przychodziła, siadała i zawsze tego radia słuchała. I szła dalej, a potem wracała do swojej chaty i mówiła: „Słyszałam, w radio powiedzieli, że będą nas puszczać do domu. My wreszcie pojedziemy do domu”. A wtedy jeszcze nas nie puszcza- li. Dopiero nas puścili, jak szlag boży trafił tego Stalina, czy kogo... No a ona biedna - jej się przywidywało. Jej się tak przywidywało, że ona u nas jest. I ona umarła tam taka biedna, na Sybirze umarła. I mąż jej umarł i ona też. Ona cały czas płakała, tak bardzo tęskniła za domem. Nie puszczała. Bardzo chciała wrócić do domu. Joj, jak ona płakała za swoimi górami.

Tęsknota rozmówcy za Ukrainą była tak wielka, że paraliżowała jej wszelkie działanie. Bierność, nieprzystosowanie do nowej rzeczywistości, stało się przyczyną jej śmierci. Interlokutorzy rzadko wspominają, że tęsknili za ojczyzną. Zabrani z niej jako dzieci mogli jej po prostu nie pamiętać. Na pierwszy plan ich narracji wysuwa się raczej pozytywny autostereotyp, a mianowicie pracowitość Ukraińców czy Huculów. Aby

przeżyć, trzeba zmierzyć się z rzeczywistością tu i teraz. Pozostawanie myślami w przeszłości, oglądanie się wstecz, równoznaczne jest ze śmiercią. W narracjach rozmówców to właśnie praca staje się głównym sposobem okiełznania nowej rzeczywistości, a przez to środkiem do normalnego życia.

Przywieźli nas tutaj, pamiętam, do posesiłka Pinia. Fińskie domki, w których nie było ani podłogi, ani piecy, niczego. Przywieźli i powiedzieli, że tu będziemy żyć. I Ukraińcy ruszyli do roboty. Dosłownie za miesiąc oni tam wszystko zrobili - i podłogi, i piece postawili. I zaczęli żyć.

Najbardziej interesującym aspektem zesłańczych narracji jest ich „pozytywny” wydźwięk. Oto mozolny, gigantyczny wysiłek codziennej, żmudnej pracy przynosi realne sukcesy i prowadzi do przywrócenia kontroli nad własnym życiem. Jako moment przejścia od okresu biedy do czasu, kiedy „łatwiej się żyje”, podaje się fakt zakupu krowy. Zesłańcy trzymali różne zwierzęta gospodarskie, kupowali również ziemię. Posiadanie tej ostatniej jest bardzo ważnym elementem chłopskiej tożsamości. Te początkowo przydomowe działki z czasem rozrastają się w całe gospodarstwa. Amerykański mit „od pucybuta do milionera” przybiera na Sybirze realną formę.

Jedno wam powiem - Ukraińcy to ludzie bardzo pracowici. Na przykład my mieliśmy krowę i konia, dwadzieścia cztery godziny na dobę, siedem dni w tygodniu mój tata obrabiał trzy hektary ziemi. Podatków my tam żadnych nie płaciliśmy. Wyobraźcie sobie, ile to jest trzy hektary. No, tutaj to nikt tyle nie ma, chyba że jacyś farmerzy. I pracowici byliśmy. Mój ojciec mówił: „O tu, jak jestem na Sybirze, to stałem się kułakiem”.

Nieograniczami zewnętrznymi czynnikami Zesłańcy, a przynajmniej wielu z nich, własną ciężką pracą wywalczyli sobie nie tylko życie, ale również bogactwo.

W końcu życie było, w końcu pieniądze, już pracowaliśmy dużo, u nas... Uprawialiśmy ziemię, sadziliśmy kapustę, marchew, buraki, cebulę, rzodkiewkę. To drogo sprzedawaliśmy. Mieliśmy mnóstwo pieniędzy. Nawet stajnie postawiliśmy, już mieliśmy gęsi i krowy. To Huculi tak lubią, aby wszystko było i było. To z tego już... A tam tak nie... kto pracuje ten ma. No my bardzo ciężko pracowaliśmy.

No ale wszystko mieliśmy. Wszystko mieliśmy i z tego tam żyliśmy. Tak, że mieliśmy mnóstwo pieniędzy. Tak, że już nic, niczym się nie martwiliśmy. No i dzieci takie jak my, to nie chciały jechać. Mama powiedziała: „jedziemy”, no i wsio.

Codzienne życie bez głodu i biedy przywraca jednostkom sprawczość, budując ich nową tożsamość jako kowali swojego losu. Stają się ludźmi, którzy własnymi rękami odcisnęli ślad w otaczającej ich przestrzeni.

Kolej w tajdze robili ludzie. O tak. Zrobili. To taki był ten posesłek po 9 latach, tam gdzie ten las rąbali, tajgę. To taki posesłek – 12 ulic było, szkoła, wszystko było, sklepy. Ja nie mogę powiedzieć, że to było tylko tak że... pieniędzy nie było. Bo jak kobieta sama, to ona nie może zarobić na te dzieci. Ale ludzie, ci którzy byli pełnymi rodzinami [wysiedleni - I.T.], to oni wracali z pieniędzmi. Z zapasami stamtąd jechali. Życ można było.

Narracje te, ujmując w kategoriach Fritza Schützego, są zdecydowanie opowieściami o (etap 7 w jego schemacie) uzyskaniu kontroli nad trajektorią. Pomimo bezwolnego wrzucenia w bieg wydarzeń, odpowiedzią na chaos losu nie jest milczące cierpienie, bierność czy poddanie się, ale walka - i to nie tylko z zewnętrznymi okolicznościami, lecz również z samym sobą. Moi rozmówcy wywalczyli sobie dostatnie życie na Sybirze. Nierzadko zdobyli tam wykształcenie i majątki. Chcieli żyć i doświadczać życia w jego pełni - nie tylko przetrwać, ale również kreować, tworzyć, zmieniać, być we wspólnocie. Według Rocha Sulimy „jest to obraz społeczności [...] nieustannie gotowej do odtworzenia się, a więc wyrażającej się w akcie »niszczenia« i »budowania«, akcie »utra-ty« i »odzyskania«” (cyt. za: Engelking 2012: 760).

Ten akt odtworzenia i budowania dokonuje się na Sybirze, gdzie Zesłańcy mogą wyzwolić się z poprzedniej sytuacji i gdzie zostaje im przywrócone poczucie sprawczości. Rozmówcy własnymi rękami zbudowali całe miasteczka. Ich wysiłek odzwierciedla się i materializuje w przestrzeni. I choć jest to budowanie dosłownie z niczego i w niewyobrażalnie ciężkich warunkach, to jednak stanowi dowód, że dzięki ogromnemu wysiłkowi i pracowitości można sobie wywalczyć normalne życie. Samoodtworzenie społeczności nie kończy się na materialnym dobrobycie. Na Sybirze Zesłańcy stworzyli swoją własną „małą Huculszczyznę”, wraz z jej bogatymi tradycjami, tylko nie tak biedną, jak ją zapamiętali z dzieciństwa.

W swoich autobiografiach, choć opisujących wiele ciężkich przeżyć, Zesłańcy nie opowiadają o traumie. Kluczowy sens ich narracji nie sprowadza się do postrzegania siebie jako ofiar, a na pewno nie jako ofiary zesłania. Ich tożsamość zasadza się na głębokim przekonaniu o własnej pracowitości oraz wyrastającym z niej poczuciu sprawczości: walczyli z zewnętrznymi okolicznościami, aktywnie je zmieniając. Było to jednak możliwe dopiero na Sybirze, co prowadzi do negatywnej oceny okresu przed wysyłką. Narracje (i oparte na nich poczucie tożsamości) wpływają na pamięć indywidualną. Okres sprzed wywózki musi być skonstruowany w jednoznacznie negatywny sposób, aby ukazać wieloznaczność doświadczenia sybirskiego.

Ich zbiorowej tożsamości w żadnym wypadku nie można sprowadzać do poczucia krzywdy. Ma ona bowiem niezwykle istotny drugi biegun: realizowany dzięki pracy sakralny wzór chłopca-gospodarza. Dzisiejszy kołchoźnik, tak samo jak dawny gospodarz, spełnia się, dążąc do tego fundamentalnego dla chłopskiej podmiotowości ideału. Ideał ten został wprawdzie ustanowiony przez mityczny i społeczny „los”, lecz jego urzeczywistnianie zależy od woli, a także aktywności jednostek (Engelking 2012: 761).

Choć Anna Engelking prowadziła swoje wieloletnie badania na Białorusi, skupiając się na doświadczeniu kołchoźników, sądzę, że jej słowa można również odnieść do terenu Huculszczyzny i narracji zesłańczych. Rozpatrywanie opowieści osób deportowanych na Sybir w kontekście religijności i etosu chłopskiego zdecydowanie wymaga szerszej zakrojonych badań, gdyż kwestie te daleko wykraczają poza doświadczenie zesłania i dotyczą tożsamości chłopskiej jako takiej. Niemniej to właśnie sprawczość, praca oraz wkładany w zmianę rzeczywistości wysiłek są głównymi rysami w narracjach moich rozmówców.

### **Próba odpowiedzi**

Znając odpowiedź na pierwsze z postawionych przeze mnie na początku pytań – jak swoje doświadczenie rozumieją sami Zesłańcy z huculszczyzny – możemy pokusić się o próby odpowiedzi na kolejne dwa: dlaczego podobne doświadczenia tak odmiennie zachowały się w pamięci dwóch narodów i dlaczego dla Polaków Sybir był traumą, a dla Huculów wyzwoleniem?



Odpowiadając na pierwsze z nich, musimy odwołać się do kategorii pamięci. Choć napisano o niej wiele<sup>21</sup>, szczególnie pomocne tu będą kategorie wypracowane przez Jana i Aleidę Assmann (Assmann A. 2009, Assmann J. 2008): pamięć komunikatywna, pokoleniowa, pamięć zbiorowa, pamięć kulturowa. O ile dwa pierwsze typy pamięci są w teorii niemieckich badaczy rozumiane jako będące na jednym poziomie – tworzone w sposób spontaniczny i oddolny, oparte na komunikacji międzyludzkiej, znikające wraz ze śmiercią ich przekazicieli, o tyle dwa ostatnie są już niejako kolejnymi poziomami – pamięć zbiorowa to upolityczniona długoterminowa pamięć społeczna, a pamięć kulturowa jest konstruowana w oparciu o media i instytucje.

Pamięć i zbiorowość wspierają się nawzajem: zbiorowość jest nośnikiem pamięci, a pamięć stabilizuje zbiorowość. [...] Pamięć zbiorowa jest pamięcią polityczną. W przeciwieństwie do rozproszonej pamięci komunikatywnej, która sama się kształtuje i sama się rozpada, pamięć zbiorowa kierowana jest z zewnątrz i charakteryzuje się wysokim stopniem jednolitości (Assmann 2009: 163).

Różnica pomiędzy huculskimi narracjami a polskim dyskursem dotyczącym zesłań polega według mnie właśnie na tym: pierwsze to narracje, pamięć pokolenia, w której „odmienne wspomnienia jednostkowe uśredniają się do zbiorowego tła doświadczeniowego” (Assmann 2009: 160), są spontanicznym wyrazem tożsamości grupowej kreowanej oddolnie przez samych Zesłańców, a druga to pamięć zbiorowa i kulturowa, która jest upolityczniona, wspierana przez szereg instytucji i zaangażowana w tworzenie polskiego dyskursu historycznego. Odpowiednika polskiej pamięci zbiorowej czy kulturowej na Ukrainie można szukać w pamięci Łagierników, których większość trafiła do obozów ze względu na swoją działalność w Ukraińskiej Powstańczej Armii, ale oczywiście wymaga to szerszej zakrojonych badań ukraińskiego dyskursu historycznego. Ciekawym tropem byłaby również próba porównania huculskich narracji o zesłaniu z narracjami o tych wydarzeniach z innych regionów Ukrainy.

Pamięć Zesłańców, która, jak sądzę, obraca się na poziomie pamięci pokoleniowej czy grupowej, pozostawia rozmówcom przestrzeń na alternatywną wersję opowieści o zesłaniu – opowieść o zesłaniu bez

---

<sup>21</sup> Obszerny przegląd literatury na ten temat przedstawiają: Ratkowska-Widlarz (2011), Kaniowska (2003), Saryusz-Wolska (2009), Wylegała (2014).

traumy. I tu nasuwa się odpowiedź na ostatnie pytanie, o różnicę w rozumieniu zesłania jako traumy lub jako wyzwolenia. Polskie narracje o zesłaniu są bardzo silnie zinstytucjonalizowane, wpisując się w szerszy proces historycznego konstruowania polskiej tożsamości, opartej głównie na poczuciu narodowej misji i martyrologicznym utożsamieniu się z Chrystusem narodów. Cierpienie stanowi w nich wątek przewodni, tak samo jak w „tradycyjnych” wyobrażeniach i konstrukcjach polskości jako takiej<sup>22</sup>. Czynnikiem wyznaczającym różnicę między tymi dwiema opowieściami jest również potencjalna możliwość powrotu z zesłania. W polskich narracjach podkreśla się stałe dążenie do powrotu, tęsknotę, widoczna jest ich koncentracja na utraconym domu. Te huculskie zawierają w sobie symboliczną cezurę [*rozpis na vichnist’*], która sprawia, że powrót przestaje być rozważany jako realna możliwość.

A nas po dziesięciu latach puścili. Ale jak nas przywieźli, to były takie wielkie arkusze u komendanta i musieliśmy podpisać, że na całe życie. Na wieczność. Tak, że my będziemy wiecznie wysiedleni. Rozumiesz?

Kolejnym poziomem tworzącym różnicę pomiędzy odmiennymi przedstawieniami zesłania – traumy bądź wyzwolenia – jest kontekst klasowy. Polacy wywożeni na Sybir byli przeważnie inteligentami, urzędnikami, post-ziemianami, reprezentantami klasy średniej i wyższej. Ich opowieści przedstawiają tragedię wyrwania z „idylli życia kresowego”, całkowitą destrukcję tego świata oraz wrzucenie w obcą, nieprzyjazną przestrzeń, która wydaje się piekłem. Zesłanie często jest też dla nich miejscem, gdzie po raz pierwszy stykają się z ciężką, niekiedy ponad siły, pracą fizyczną.

Opowieści huculskie to opowieści chłopskie, dla których praca i ziemia są jednymi z podstawowych kategorii. Praca postrzegana jest jako wyzwolenie od biedy, doświadczanej zarówno przed, jak i na początku zesłania. To ona diametralnie zmienia życie Zesłańców, przywracając im poczucie sprawczości, którego byli pozbawieni na (tużpowojennej) Ukrainie. Stają się - w dosłownym sensie - kowalami własnego losu. Wyłącznie od nich zależy, czy zdobędą pieniądze, a wraz z nimi zapewnią sobie lepszy byt. Dla moich rozmówców, którzy wcześniejsze życie przedstawiają jako związane z ciągłym strachem, pozbawieniem

---

<sup>22</sup> Oczywiście absolutnie nie neguję tu tragedii i ciężaru wydarzeń, które spotkały zesłańców.

poczucia podmiotowości i brakiem jakichkolwiek możliwości działania – to właśnie Sybir, choć wydaje się to może paradoksalne, stał się wyzwoleniem – szansą na „normalne” życie.

Wszystko jedno, że nas wysiedlili. Ja świat zobaczyłam. A tak to bym żyła tutaj w Z., w tym kątku, całe życie, nic bym nie wiedziała. A tak nażyłam się, nabawiłam się - zewsząd. I nie było biedy, nam bardzo dobrze tam było.

## BIBLIOGRAFIA

- Assmann, A. (2009). 1998 – Między historią a pamięcią. W: M. Saryusz-Wolska (red.), *Pamięć zbiorowa i kulturowa. Współczesna perspektywa niemiecka*, s. 143 - 173. Kraków: Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych Universitas.
- Assmann, J. (2008). *Pamięć kulturowa: pismo, zapamiętywanie i polityczna tożsamość w cywilizacjach starożytnych* (przeł. A. Kryczyńska-Pham). Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.
- Buhay, N.F. (2006). *Narody Ukrainy v „Osoboy papke Stalina”*. Moskwa: Nauka.
- Ciesielski, S. (2001). Masowe deportacje w ZSRR - charakterystyka wybranych aspektów zjawiska. *Dzieje Najnowsze: kwartalnik poświęcony historii XX wieku*, 3, 29-56.
- Ciesielski, S., Hryciuk G. Srebrakowski A. (2004). *Masowe deportacje ludności w Związku Radzieckim*. Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek.
- Engelking, A. (2012). *Kolchoźnicy. Antropologiczne studium tożsamości wsi białoruskiej przełomu XX i XXI wieku*. Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.
- Hrycak J. (2000). *Historia Ukrainy 1772-1999. Narodziny nowoczesnego narodu*. Lublin: Instytut Europy Środkowo-Wschodniej.
- Kaniowska, K. (2003). Antropologia i problem pamięci. *Konteksty. Polska Sztuka Ludowa*, 3-4, 59-65.
- Kudela-Świątek, W. (2013). *Odpamiętane. O historii mówionej na przykładzie narracji kazachstańskich Polaków o represjach na tle narodowościowym i religijnym*. Kraków: Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych Universitas.
- Kość, K. (2008). *Żywi we wspomnieniach. Doświadczenia śmierci w relacjach polskich zesłańców w ZSRR (w latach 1940-1946)*. Wrocław: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze.

- Polian, P. (2003). *Against Their Will. The History and Geography of Forced Migrations in the USSR*. Budapest, New York: CEU University Press.
- Ratkowska-Widlarz, L. (2011). Narracje (relacje świadków) w warsztacie antropologa kultury. *Pamięć i Antropologia. Wrocławski Rocznik Historii Mówionej*, I, 35-56.
- Rokuszewska-Pawełek, A. (2002). *Chaos i przymus. Trajektorie wojenne Polaków*. Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego.
- Rzepakowska, A. (2009). *Sybiracy: Wspólnota - Pamięć - Narracja. Studium antropologiczne*. Łódź: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze.
- Rzepakowska, A. (2008). Słuchając wspomnień Sybiraków. Antropolog wobec doświadczenia zesłania. *Lud*, 92, 13-26.
- Saryusz-Wolska, M. (red.) (2009). *Pamięć zbiorowa i kulturowa. Współczesna perspektywa niemiecka*. Kraków: Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych Universitas.
- Saryusz-Wolska, M., Traba, R. (red.). (2014). *Modi memorandi. Leksykon kultury pamięci*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.
- Stecenko, N. (2007). Nasyt'nytsk'e vyselelnya naselelnya zakhidnoukrayin'skykh zemel' u 1940-1950-kh rokakh. *Visnyk kyjivs'koho natsional'noho universytetu imeni tarasa shevchenka*, 91-93. Pozyskano z [http://papers.univ.kiev.ua/istorija/articles/The\\_expulsion\\_by\\_force\\_of\\_the\\_population\\_of\\_the\\_Western\\_Ukrainian\\_lands\\_in\\_1940\\_th\\_1950\\_th\\_15430.pdf](http://papers.univ.kiev.ua/istorija/articles/The_expulsion_by_force_of_the_population_of_the_Western_Ukrainian_lands_in_1940_th_1950_th_15430.pdf).
- Trzebiński, J. (red.). (2002). *Narracja jako sposób rozumienia świata*. Gdańsk: Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne.
- Wronska, T. W. (2007). Pravovi osnovy derzhavnogo teroru proty rodyn uchasnykiv povstans'koho rukhu v Zakhidniy Ukrayini. *Z arkhiviv VUCHK-HPU-NKVD-KHB*, 29, 134-159.
- Wylegała, A. (2014). *Przesiedlenia a pamięć*. Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.
- Vynnychenko, I. (1994). *Ukrayina 1920-1980-kh deportatsiyi, zaslannya, vylannya*. Kyjiv: Vydavnytstvo Rada.

**Mateusz Laszczkowski**

m.laszczkowski5@uw.edu.pl

Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej

Uniwersytet Warszawski

## PAŃSTWO I RYZYKO: POLITYKA KONTROLI ODDZIAŁYWANIA NA ŚRODOWISKO PODCZAS BUDO- WY TUNELU WE WŁOSKICH ALPACH

### **Risk and the state: the politics of environmental impact con- trols in tunnel-building in the Italian Alps**

**Streszczenie:** Posługując się przykładem monitorowania stopnia zanieczyszczenia powietrza szkodliwymi dla zdrowia substancjami w trakcie budowy tunelu we włoskich Alpach, w niniejszym artykule rozważam relacje pomiędzy państwem a ryzykiem. W praktykach zarządzania ryzykiem środowiskowym wyłania się szereg postaci „państwa”. Stosując pojęcie *enframing* („ujmowania w ramy”) Timothy’ego Mitchella, analizuję sposób, w jaki instytucje państwowe normalizują ryzyko za pomocą statystycznie zdefiniowanych progów dopuszczalnego stężenia szkodliwych substancji w atmosferze. Jednak kontrowersje wokół praktyk monitorowania stanu powietrza opisane w dalszej części artykułu sprawiają, że skonstruowany w ten sposób obraz państwa jako struktury porządkującej społeczno-materialną rzeczywistość zostaje podważony i otwiera się przestrzeń dla krytyki relacji władzy ukrytych pod pojęciem państwa.

**Słowa kluczowe:** infrastruktura, kolej, oddziaływanie na środowisko, państwo, ryzyko, Włochy.

**Abstract:** Drawing on practices of monitoring health-threatening air pollution levels in a tunnel construction project in the Italian Alps, in this article I address the relationship between risk and the state. ‘The state’ emerges in various shapes from the practices of environmental risk management. With Timothy Mitchell’s concept of ‘enframing’, I analyse how state institutions normalise risk through statistically defined thresholds

of acceptable concentration of airborne pathogens. However, controversies arising around these air-quality monitoring practices, as described in a subsequent part of the article, challenged the image of the state as a structure organising the socio-material reality. A space was opened for a critique of the power relations that lay behind the notion of 'the state'.

**Keywords:** environmental impact, infrastructure, Italy, railways, risk, the state.

## Wprowadzenie<sup>1</sup>

Jak dawno zauważył Ulrich Beck (1992), nowoczesne państwo wiele uwagi poświęca zarządzaniu ryzykiem. Legitymizacja władzy w znacznym stopniu zależy od tego, czy państwo zdoła przekonać obywateli, że potrafi skutecznie przewidywać i zapobiegać różnego rodzaju zagrożeniom. Dotyczy to między innymi zagrożeń stworzonych przez technologie, które temuż państwu służą do realizowania wizji postępu i dobrobytu. Utrwalony w antropologii konstruktywistyczny pogląd głosi, że to, co jest, a co nie jest uznawane za zagrożenie, któremu instytucje społeczeństwa muszą stawić czoła, zależy od systemów wartości w kulturze i jest przedmiotem społecznego wyboru (Douglas, Wildavsky 1983). Trzeba jednak dodać, za Beckiem (2006), że decyzje dotyczące definicji ryzyka i środków zaradczych są elementem gry politycznej służą zdobywaniu, utrzymywaniu lub podważaniu dominacji.

W niniejszym artykule przyjmuję uwagi Becka za punkt wyjścia do rozważań na temat relacji pomiędzy państwem a ryzykiem, jakie ujawniają się podczas planowania i realizacji wielkich projektów infrastrukturalnych. Przyjmuję podejście do etnografii państwa zaproponowane przez brytyjską antropolożkę Penny Harvey (2005). Zauważa ona, że państwo jest kłopotliwym obiektem etnograficznego opisu. W perspektywie antropologicznej państwo nie jest spójnym bytem, lecz raczej istnieje o tyle, o ile jest reprodukowane w codziennych praktykach rządzenia i relacjach władzy (Ferguson, Gupta 2002; Navaro-Yashin 2002). Dowolna instytucja państwowa jest zawsze tylko częścią większej całości, która pozostaje poza zasięgiem etnografa. Samo państwo wydaje się po prostu za duże i zbyt złożone, obecne wszędzie i nigdzie. Jako rozwiązanie tego problemu Harvey proponuje podejście polegające na badaniu państwa za pośrednictwem rozmaitych szczegółowych praktyk, które na pierwszy rzut oka dotyczą państwa tylko marginalnie. Nie oznacza to prowadzenia badań na zasadzie *pars pro toto*, czyli przyjmowania założenia, że lokalne praktyki odzwierciedlają w mniejszej skali szersze struktury państwa. Podejście proponowane przez Harvey polega raczej na odrzuceniu jakichkolwiek apriorycznych założeń na temat

---

<sup>1</sup> Badania zostały sfinansowane ze środków Narodowego Centrum Nauki, przyznanych w ramach finansowania stażu po uzyskaniu stopnia naukowego doktora na podstawie decyzji numer DEC-2013/08/S/HS3/00277.

kształtu, rozległości czy struktury państwa oraz na badaniu, jak państwo wyłania się w wielorakich postaciach z konkretnych, zlokalizowanych praktyk (2005: 130131, 137138).

Budowa infrastruktury jest jednym z takich właśnie obszarów społecznego działania, poprzez które dokonują się różnorakie materializacje państwa i które umożliwiają etnograficzne podejście do tego zagadnienia. Na podstawie wieloletnich badań na temat budowania dróg w peruwiańskich Andach, Harvey i Hannah Knox (2012, 2015) wskazują, jak infrastruktury transportowe, takie jak drogi czy koleje, materializują szereg „obietnic”, na których opiera się idea nowoczesnego państwa: obietnicę komunikacji, rozwoju ekonomicznego i cywilizacyjnego postępu. W Polsce podobne badania przeprowadzili Waldemar Kuligowski i Agata Stanisław (2017). Zarazem jednak Harvey i Knox podkreślają, jak wiele wysiłku wymaga zbudowanie, a następnie utrzymanie infrastruktury wobec problemów stwarzanych przez niezliczoną liczbę społeczno-materialnych czynników – od skorumpowanych urzędników i protestujących obywateli po wadliwe materiały, wody gruntowe i niebezpieczne substancje ukryte w głębi ziemi. Inni etnografowie zwrócili w ostatnich latach uwagę na techniczne praktyki związane z oceną oddziaływania projektów infrastrukturalnych na środowisko. Wskazują oni, że praktyki te generują polityczne efekty wykraczające poza ich nominalną funkcję, przekształcając polityczne relacje pomiędzy państwem, przedsiębiorstwami, społecznościami lokalnymi i innymi aktorami (Barry 2013; Checker 2007; Fiske 2017; Li 2009).

Idąc tropem tych antropologicznych analiz, w niniejszym artykule rozważam zatem, jak praktyki zarządzania ryzykiem środowiskowym w projektach infrastrukturalnych przyczyniają się do konstruowania i podważania wyobrażeń o państwie we współczesnych Włoszech. Empirycznym przedmiotem artykułu są problemy związane z oddziaływaniem na środowisko i zdrowie publiczne, które wyłoniły się podczas budowy eksploracyjnego tunelu geologicznego w La Maddalena nieopodal miasteczka Chiomonte w alpejskiej dolinie Val di Susa. Tunel ten został wybudowany w latach 2011-2017 przez specjalnie do tego powołaną włosko-francuską państwową spółkę Lyon-Turin Ferroviaria (LTF). Budowa była częścią projektu nowej linii szybkiej kolei (wł. *treno alta velocità*, TAV) z Lyonu do Turynu. Tunel eksploracyjny ma służyć lepszemu poznaniu geologii terenu przed przystąpieniem do drążenia właściwego, 57-kilometrowego tunelu bazowego pod masywem Ambin. W artykule



analizuję kontrowersje dotyczące monitorowania stanu powietrza podczas budowy, a także polityczne relacje, jakie zogniskowały się wokół tych kontrowersji.

Artykuł stanowi wąski wycinek zrealizowanego w latach 2013-2016 szerszego projektu badawczego poświęconego sprzeciwiającemu się budowie nowej linii kolejowej ruchowi No TAV<sup>2</sup>. Aktywiści dowodzą, że projekt nowej kolei jest ekonomicznie nieopłacalny, niezwykle kosztowny, a ponadto jego realizacja stwarza zagrożenia dla środowiska i zdrowia publicznego (Mercalli, Giunti 2015; Rizzi, Tartaglia 2015). Co więcej, traktując swój sprzeciw wobec projektu kolejowego jako punkt wyjścia do szerszych rozważań, ruch No TAV konstruuje ugruntowaną w lokalnym doświadczeniu krytykę kapitalistycznej globalizacji i neoliberalnych form rządzenia (Armano, Sciortino, Pittavino 2013; Mattei 2013; Zuccheti 2013). Zagrożenia związane z budową tunelu w La Maddalena stanowiły jeden z dość pobocznych aspektów poruszanych przez ruch. W niniejszym artykule podejmuję jednak ten temat, ponieważ, jak zamierzam zademonstrować, pozwala on uwypuklić wielość postaci państwa wyłaniających się ze sporów wokół stosunkowo marginalnych technicznych aspektów budowy nowej infrastruktury. Muszę zaznaczyć, że artykuł odzwierciedla wyłącznie perspektywy aktorów zaangażowanych w konflikt po stronie ruchu No TAV. Podejście takie jest spójne z przyjętą przeze mnie, zarysowaną powyżej, koncepcją etnografii państwa. Jak wskazał ponad dwadzieścia lat temu Akhil Gupta, w badaniach nad państwem nie-

---

<sup>2</sup> Głównym tematem moich badań były wyłaniające się w konflikcie wokół szybkiej kolei formy politycznego zaangażowania, kształtowanie się podmiotowości aktywistów, przekształcania lokalności i tożsamości, a także formowanie się wiedzy na temat technicznych, polityczno-ekonomicznych i ekologicznych aspektów rozwoju infrastruktury. W latach 2014-2015 przeprowadziłem łącznie trzynaście miesięcy badań terenowych wśród aktywistów No TAV w Val di Susa. Badania miały charakter uczestniczący, co pozwoliło na lepsze zrozumienie subiektywnych wymiarów tego rodzaju doświadczenia politycznego. W trakcie badań przeprowadziłem 74 pogłębione wywiady z aktywistami, ekspertami i przedstawicielami lokalnych samorządów. Szereg publikacji będących owocem tych badań znajduje się obecnie w druku lub w przygotowaniu (np. Laszczkowski, w druku). Zaznajomieniu się z wynikami badań może także służyć zrealizowany przeze mnie film dokumentalny *Plac budowy: Konstruowanie oporu*, dostępny pod adresem: <https://www.youtube.com/watch?v=5XZ3-hvSlu0>. Czytelników zainteresowanych celami i postulatami ruchu No TAV, jego historią, strukturą i formami działania odsyłam ponadto do prac innych autorów, w językach angielskim i włoskim: Aime 2016; Armano, Sciortino, Pittavino 2013; Chirolì 2017; Della Porta, Piazza 2008; Mattei 2013; Torsello 2012; Zuccheti 2013.

dostępny jest żaden „Archimedesowy punkt podparcia”, który pozwalałby całościowo uchwycić przedmiot badań, a jedynie wielość usytuowanych postaci wiedzy i sposobów doświadczania państwa (1995: 392). Zgodnie z tą myślą Gupty, rozważam tutaj zmienność państwa postrzeganego przez pryzmat konkretnych usytuowanych praktyk i sporów. Pokazuję, jak państwo przybiera rozmaite postaci nawet z perspektywy tylko jednej z zaangażowanych stron.

Wątek zanieczyszczenia środowiska w związku z drążeniem tunelu w La Maddalena pojawiał się często w codziennych rozmowach, jakie prowadziłem z aktywistami No TAV i mieszkańcami Val di Susa w czasie badań terenowych. Aby go lepiej zrozumieć, uczyniłem ów aspekt jednym z tematów piętnastu wywiadów z zaangażowanymi w działania ruchu No TAV ekspertami w dziedzinach obejmujących inżynierię transportu, ochronę środowiska, zarządzanie projektami infrastrukturalnymi, geologię, medycynę i zdrowie publiczne. Rozważania przedstawione w niniejszym artykule opierają się głównie na uzyskanej w ten sposób wiedzy. Posługuję się także dokumentami, takimi jak Ocena Oddziaływania na Środowisko, stanowiąca część projektu nowej kolei, wyniki monitoringu stanu powietrza na placu budowy, prowadzonego przez wyspecjalizowaną firmę na zlecenie głównego wykonawcy oraz raporty Regionalnej Agencji Ochrony Środowiska (*Agenzia Regionale per la Protezione Ambientale*, ARPA).

W pierwszej części artykułu, posługując się pojęciem „ujmowania w ramy” (*enframing*) Timothy’ego Mitchella (1990), analizuję logikę stosowania progów maksymalnego dopuszczalnego stężenia szkodliwych substancji w powietrzu jako strategii zarządzania ryzykiem. Wskazuję, że obok dwóch głównych paradygmatów zarządzania ryzykiem przez współczesne instytucje, rozpoznanych w krytycznej literaturze przedmiotu – paradygmatu „zapobiegania” (Ewald 2002) oraz „technologii gotowości” (Lakoff, Collier 2010) – trzecie podejście polega na normalizacji ryzyka. Wprowadzane normy stężenia zanieczyszczeń przekształcają ryzyko zachorowań spowodowanych przez szkodliwe substancje w statystyczną abstrakcję, przyczyniając się do podtrzymania obrazu państwa jako struktury kontrolującej zagrożenia. Następnie, w drugiej części artykułu, przyglądam się temu, jak owe „ramy”, w które rządowe instytucje zajmujące się kontrolowaniem stanu środowiska ujmują zagrożenia związane z zanieczyszczeniem, zostają wystawione na próbę, gdy na jaw wychodzą uchybienia w implementacji planu monitorowania wpływu

prac budowlanych na środowisko. Opisuję, jak w przypadku budowy tunelu w La Maddalena tego rodzaju zdarzenia uwypukliły sprzeczności i gry interesów kryjące się pod pojęciem państwa. W zakończeniu powracam na krótko do Becka, by zasugerować, że odwrócenie opisywanej przez niego relacji pomiędzy państwem a ryzykiem umożliwia stawianie nowych antropologicznych pytań na temat polityczności ryzyka.

## **Normalizacja ryzyka**

Krytyczni badacze społeczni wyróżnili kilka rodzajów podejścia do zarządzania ryzykiem stosowanych przez nowoczesne państwa. Według francuskiego filozofa i historyka François Ewalda (2002) instytucje mogą starać się zapobiegać niebezpiecznym zdarzeniom. Przy takim podejściu uwaga skupia się niekoniecznie na tym, co jest statystycznie najbardziej prawdopodobne, a raczej na tym, czego najbardziej się obawiamy. W odniesieniu do zagrożeń dla zdrowia publicznego, jakie stwarza zanieczyszczenie powietrza wywołane budową infrastruktury, Ewaldowskie „zapobieganie” może polegać na próbach uniemożliwienia szkodliwym substancjom przedostania się do atmosfery. I tak na przykład projekt tunelu bazowego nowej kolei TurynLyon zakłada wypełnienie 261 zestandaryzowanych towarowych składów kolejowych zawierającym azbest materiałem skalnym pochodzącym z odcinka tunelu nieopodal miejscowości Mompantero, zapakowanym w specjalne worki, i wywiezienie tego materiału na składowisko w Niemczech (LTF 2014: 3437). Alternatywne podejście zakłada, że katastrofy i tak się wydarzą, pomimo wszelkich środków ostrożności. W tym wypadku wdrożone zostają „polityczne technologie gotowości” (Lakoff, Collier 2010). Celem tych technologii jest zminimalizowanie szkód w najbardziej wrażliwych obszarach. W odniesieniu do omawianego rodzaju zagrożeń podejście takie mogłoby na przykład polegać na zapewnieniu możliwości diagnozowania i leczenia pacjentów, którzy zachorują na skutek zanieczyszczenia powietrza.

Trzecie podejście, być może najbardziej rozpowszechnione, polega na normalizowaniu ryzyka. W odniesieniu do zagrożenia dla zdrowia mieszkańców, związanego z zanieczyszczeniem środowiska patogenami, normalizowanie polega na wprowadzaniu prawnie ustalonych limitów maksymalnego dopuszczalnego stężenia poszczególnych rodzajów zanie-

czyszczeń w powietrzu czy wodzie. Taka strategia zarządzania ryzykiem przekształca zagrożenie dla zdrowia konkretnych jednostek w statystyczną abstrakcję.

Normalizowanie ryzyka odpowiada logice nowoczesnej władzy według analizy Timothy'ego Mitchella (1990). Mitchell dowodzi, że nowoczesna władza polega na „ujmowaniu w ramy” (*enframing*) różnorodnych elementów społeczno-materialnej rzeczywistości. Dzięki zastosowaniu form wiedzy, wśród których główną rolę odgrywa statystyka, oraz administracyjnych technik koordynacji, z wielości zjawisk i zdarzeń wyłania się obraz abstrakcyjnego, racjonalnego porządku. Według Mitchella (1999) nowoczesne państwo, postrzegane jako abstrakcyjna, a zarazem rzeczywista struktura porządkująca życie społeczne, samo jest efektem tego rodzaju praktyk koordynacji i „ujmowania w ramy”. W odniesieniu do zagrożeń zdrowotnych związanych z zanieczyszczeniem powietrza, opisana przez Mitchella forma władzy polega na ujmowaniu swobodnie rozprzestrzeniających się cząsteczek w „ramy” statystycznie określonych norm stężenia i oficjalnym uznawaniu pewnego poziomu obecności patogenów w powietrzu za dopuszczalny. Państwo jawi się wówczas jako zdolne do racjonalnego zarządzania ryzykiem.

Przyjrzyjmy się, jak normalizowanie zanieczyszczeń wygląda w praktyce na przykładzie pyłu zawieszonego PM-10 w powietrzu wokół placu budowy w La Maddalena. Pył zawieszony (PM, z ang. *particulate matter*), to ciekła albo stała, organiczna bądź nieorganiczna materia zawieszona w atmosferze. Jej źródło może być naturalne albo związane z działalnością człowieka, na przykład dowolny proces spalania lub tarcia. Różne rodzaje pyłu zawieszonego klasyfikowane są według średniej wielkości cząsteczek. Największe cząsteczki, PM-10, mają średnicę 10 mikrometrów. Dostają się one do górnych dróg oddechowych, podczas gdy cząsteczki PM-2.5 przedostają się do pęcherzyków płucnych, zaś najmniejsze cząsteczki, PM-0.1 mogą zastąpić tlen w pęcherzykach i razem z krwią trafiają do naczyń włosowatych i tkanek w całym ciele. Cząsteczki pyłu zawieszonego mogą powodować raka i szereg chorób układu oddechowego i sercowo-naczyniowego (WHO 2013), dlatego też badanie stężenia pyłu w atmosferze stanowi ważny element programów monitorowania oddziaływania środowiskowego projektów infrastrukturalnych.

Aprobując projekt nowej kolei TurynLyon, Międzyministerialny Komitet Programowania Ekonomicznego (*Comitato Interministeriale per la Programmazione Economica*, CIPE), zobowiązał głównego wykonawcę

tunelu eksploracyjnego, spółkę LTF, do regularnego monitorowania wpływu prac budowlanych na środowisko. Przewidziane działania obejmowały pomiary stężenia pyłu zawieszonego, azbestu i innych form zanieczyszczenia na terenie budowy i w miejscowościach leżących w promieniu kilku kilometrów. Nadzorowanie działań wykonawcy zostało powierzone Regionalnej Agencji Ochrony Środowiska (ARPA). Wykonawca miał przekazywać Agencji wyniki pomiarów, natomiast zadaniem ARPA było opracowywanie raportów na podstawie otrzymanych danych i publikowanie ich na stronie internetowej Agencji<sup>3</sup>. To właśnie na tym etapie możemy najwyraźniej zaobserwować efekt „ujmowania w ramy”. W publikowanych od 2014 roku raportach dane zostały przedstawione w postaci oznaczonych kolorami przedziałów. Każdy rodzaj zanieczyszczenia dopóty, dopóki pozostawał w prawnie dopuszczalnym stężeniu (np. 50 µg/m<sup>3</sup> dla PM-10), reprezentowany był przez zielony pasek w odpowiedniej komórce miesięcznej tabeli. Jedynie w przypadku przekroczenia normy w tabeli pojawiłyby się inne kolory – żółty, czerwony i purpurowy – oznaczające stopień przekroczenia dopuszczalnych limitów. Otrzymujemy zatem czytelny obraz stężenia poszczególnych zanieczyszczeń w powietrzu na przestrzeni kolejnych miesięcy.

Jednak, co podkreślił jeden z moich rozmówców z grupy ekspertów zaangażowanych w ruch No TAV, lekarz internista, obraz ten przysłania rzeczywiste zmiany stężenia niebezpiecznych dla zdrowia cząsteczek, a tym samym także zmiany intensywności ryzyka zachorowań. Zawarte w raportach na stronie ARPA tabele dotyczące stężenia pyłu zawieszonego PM-10 były niemal zawsze całe zielone. Problem w tym, że z medycznego punktu widzenia nie istnieje naprawdę bezpieczny limit atmosferycznego stężenia patogenów takich jak pył zawieszony czy azbest. Prawdopodobieństwo wystąpienia zachorowań na raka i inne schorzenia rośnie proporcjonalnie do wzrostu koncentracji szkodliwych cząsteczek w powietrzu. Jak wyjaśnia mój rozmówca,

Jeżeli zaczniesz od niskiego stężenia, powiedzmy od pięciu czy dziesięciu mikrogramów na metr sześcienny, i dojdiesz do piętnastu czy dwudziestu, to wciąż jesteś w ramach dopuszczalnego limitu. Dostajesz więc zielony pasek. Ale w rzeczywistości przyczyniasz się do wzrostu liczby zachorowań. Niestety ten sposób prezentacji nic ci o tym nie powie.

---

<sup>3</sup> <http://www.arpa.piemonte.it/approfondimenti/grandi-opere/torino-lione/nltl/dati-ltf-1/dati-ltf>

Nawiązując do wspomnianej powyżej konstruktywistycznej perspektywy Douglas i Wildavsky'ego (1983), można by powiedzieć, że normy dotyczące ryzyka są ewidentnym konstruktem społecznym, ale samo zagrożenie ma charakter biofizyczny, niezależny od naszych wyobrażeń. Prawnie ustanowione progi pozwalające stwierdzić, że koncentracja pyłu lub innych szkodliwych substancji, na przykład azbestu, w powietrzu jest „dopuszczalna” bądź „bezpieczna”, przysłaniają fakt, że każdy wzrost stężenia tych cząsteczek potencjalnie zwiększa ilość przypadków raka i innych chorób na przestrzeni lat.

Na tym właśnie polega normalizujący efekt progów: ponieważ przypadki zachorowań są losowo rozproszone, a objawy choroby mogą wystąpić dopiero po wielu latach, możliwe jest polityczne zdefiniowanie ryzyka jako „mieszczącego się w granicach normy” – przynajmniej dopóki liczba przypadków zachorowań nie stanie się zbyt duża na określonym terenie w krótkim czasie. Jaka liczba zachorowań jest liczbą „zbyt dużą”, to kwestia arbitralnych decyzji oraz społecznej percepcji<sup>4</sup>. Innymi słowy, o ile zastosowanie progów dopuszczalnego stężenia pozwala ujmować rozprzestrzenianie się niebezpiecznych cząsteczek w statystyczne ramy i dzięki temu podtrzymywać „efekt państwa” (*state effect*; Mitchell 1999) jako racjonalnej struktury kontrolującej ryzyko, w istocie tego rodzaju normy i związana z nimi wizualna metoda prezentacji danych maskują potencjalnie rosnące zagrożenie. Według cytowanego powyżej lekarza, limity stężenia nie tyle chronią mieszkańców terenów objętych oddziaływaniem prac przed chorobą, co ustalają liczbę zachorowań i w konsekwencji zgonów, którą państwo uznaje za możliwą do zaakceptowania.<sup>5</sup>

---

<sup>4</sup> Nawet kiedy w społecznym odbiorze mamy do czynienia z dramatycznym wzrostem zachorowań wśród określonej populacji, niemożność jednoznacznego stwierdzenia dokładnej przyczyny zachorowania danego pacjenta na przykład na raka płuc pozwala instytucjom państwowym utrzymywać, że to nie zanieczyszczenie powietrza związane z działalnością przemysłową czy budową infrastruktur stanowi przyczynę kryzysu (zob. Cable, Mix, Shriver 2008). I tak na przykład w kilku rejonach na Południu Włoch od lat toczy się spór, w którym mieszkańcy i ruchy społeczne oskarżają zakłady przemysłowe, władze lokalne i państwowe oraz mafię o współudział w doprowadzeniu do dramatycznej liczby zachorowań na raka wśród miejscowej ludności, na co władze odpowiadają, zarzucając mieszkańcom niezdrowy tryb życia, w tym „kulturę” powszechnego palenia papierosów (Greco 2016).

<sup>5</sup> Ocena Oddziaływania na Środowisko, stanowiąca część wstępnego projektu nowej kolei, stwierdza między innymi, że emisja cząstek stałych do powietrza w związku z pracami budowlanymi prawdopodobnie spowoduje dziesięcioprocentowy wzrost zapadalności na choroby układu sercowo-naczyniowego i oddechowego (LTF 2010: 87).

## Zmącone pomiary

Ramy, w które ujmowane są społeczno-materialne zjawiska i relacje i którym państwo zawdzięcza swą postrzeganą spójność i racjonalność, okazują się niekiedy delikatne i niestabilne. Na początku 2014 roku aktywiści ruchu No TAV ujawnili rezultaty prowadzonego na zlecenie LTF pomiaru stężenia pyłu PM-10 w La Maddalena w okresie od marca do września 2013<sup>6</sup>. Ujawnione dane nie były ogólnodostępne, choć powinny były zostać przekazane ARPA i opublikowane. Dane wygenerowane przez optyczny licznik cząstek pokazywały, że prawnie dozwolone dzienne stężenie cząsteczek (50 µg na metr sześcienny powietrza) zostało przekroczone 88 razy w ciągu 189 dni objętych badaniem. W niektóre dni normy zostały przekroczone o 300%.

Rzecznicy projektu połączyli siły z kierownictwem ARPA, wspólnie zaprzeczając, jakoby dozwolone stężenie PM-10 było wielokrotnie i znacząco przekraczane. Nadzwyczajny Komisarz Rządu do spraw budowy kolei TurynLyon, Mario Virano, zapewniał, że „te dane są niesłychanie zadowalające, jeżeli chodzi o wszystkie środowiskowe zmienne. Tak dobrych wyników nie zawdzięczamy szczęściu, lecz temu, że (...) jesteśmy przygotowani, by stawić czoła każdej sytuacji, interweniując na czas”. Poszedł mu w sukurs dyrektor ARPA, Angelo Robotto, który stwierdził w wypowiedzi dla prasy, że wszelkie dane dotyczące jakości powietrza na i wokół placu budowy pozostawały „poniżej prawnych limitów” nie licząc, jak to określił, kilku nieistotnych „epizodów”<sup>7</sup>.

W oczach mieszkańców Val di Susa skandal związany z próbą ukrycia danych o zanieczyszczeniu powietrza potwierdził to, czego wyrazem jest, według rozpowszechnionej opinii, cały projekt TurynLyon: funkcjonowanie pod przykrywką instytucji państwa skomplikowanej sieci interesów, łączącej przedstawicieli rządu, biznesu, finansów i zorganizowanej przestępczości. Zacytuję fragment tylko jednej z wielu podobnych rozmów, jakie przeprowadziłem z mieszkańcami doliny – w tym przypadku z Paolo, emerytowanym pracownikiem

---

Rządowa Komisja Oceny Oddziaływania na Środowisko zaakceptowała projekt wraz z tym zapisem.

<sup>6</sup> <http://www.notav.info/post/primi-dati-sulle-polveri-sottili-al-cantiere-tav-la-situazione-preoccupante/>

<sup>7</sup> [http://torino.repubblica.it/cronaca/2014/03/27/news/1\\_arpa\\_nel\\_cantiere\\_tav\\_nessun\\_rischio\\_ambientale-82088778/](http://torino.repubblica.it/cronaca/2014/03/27/news/1_arpa_nel_cantiere_tav_nessun_rischio_ambientale-82088778/)

biurowym w zakładach metalowych, od wielu lat zaangażowanym w działalność w obronie środowiska w Val di Susa, w tym przede wszystkim w ruchu No TAV:

PAOLO: Mamy do czynienia z systemem finansowym, na którego szczycie stoi garstka osób, które opracowały sposoby na to, by przywłaszczyć sobie publiczne pieniądze. (...) Korzystają na tym banki, które zarządzają tymi pieniędzmi. (...) Projekt zainicjowały pewne rodziny włoskich przemysłowców, wśród których byli Agnelli – ci od Fiata – (...) i inne grupy. (...) Połączyli się i zaprojektowali system szybkich kolei po to, żeby zagarnąć publiczne pieniądze.

MATEUSZ: To jaka jest w tym wszystkim rola państwa?

PAOLO: Państwo służy tym siłom. (...) Jest narzędziem, którego te siły używają, by osiągnąć swoje cele.

Państwo okazuje się zatem mieć zaledwie drugorzędne znaczenie w relacjach władzy; jest jedynie narzędziem, którym posługują się, jak najczęściej to ujmowali moi rozmówcy, „potężne siły” (*poteri forti*). Wśród podmiotów, jakie zdaniem moich rozmówców zaliczają się do tej kategorii, najczęściej wymieniane były: banki, grupy kapitałowe, rodziny potentatów przemysłowych i finansowych, Confindustria (Konfederacja Przemysłu), wielkie i nieco mniejsze przedsiębiorstwa, zwłaszcza te z sektora budowlanego i inżynierii lądowej oraz zorganizowana przestępczość (mafie). Korupcja stanowi utrwalony topos we włoskim dyskursie na temat państwa. Państwo jest we Włoszech często postrzegane jako obca struktura, zewnętrzna wobec społeczeństwa lub konkretnych lokalnych społeczności i wykorzystująca ich zasoby dla zapewnienia korzyści uprzywilejowanym grupom, takim jak politycy czy elity finansowe (zob. np. Ginsborg 2003; Guano 2010; Pardo 2004; Stacul 2016). W tym kontekście, zdaniem moich rozmówców z ruchu No TAV, próba ukrycia danych o zanieczyszczeniu powietrza w związku z budową tunelu w La Maddalena świadczyła o uwikłaniu instytucji takich jak ARPA, odpowiedzialnych za kontrolowanie zagrożeń, dbanie o środowisko i zdrowie obywateli, w dwuznaczne związki z firmami budowlanymi i grupami interesów. Tym samym próba owa przydała konkretności ogólnej, ugruntowanej wiedzy potocznej (Malewska-Szałygin 2002) o państwie i władzy. Ujawnione w ten sposób relacje zaprzeczyły



obrazowi państwa jako koherentnego podmiotu, który może, lub choćby chce, kontrolować ryzyko w transparentny sposób.

Zaangażowanie przedstawicieli rządu na rzecz projektu nie jest prostym wyrazem woli państwa. Granice pomiędzy państwem i nie-państwem, publiczną polityką i prywatnymi interesami, są tu wyjątkowo zamazane (Gupta 1995). Warto jednak zauważyć, że sprzeczności zachodzą również wewnątrz instytucji państwowych. W niemalże tym samym czasie, kiedy dyrektor Robotto wspólnie z komisarzem Virano zaprzeczali ujawnionym faktom, techniczny raport ARPA z grudnia 2013 roku krytykował LTF za zaniedbania w dokumentowaniu rezultatów monitoringu stężenia PM-10<sup>8</sup>. Podobnie w 2014 i 2015 roku ARPA zwracała uwagę na uchybienia w implementacji planu monitorowania środowiska, wielokrotnie potępiając opóźnienia i poważne luki w udostępnianych danych<sup>9</sup>. Taka rozbieżność pomiędzy technicznymi dokumentami przygotowywanymi przez ARPA a publicznymi deklaracjami jej dyrektora wskazuje na ambiwalentne relacje zarówno pomiędzy ARPA a rządem Włoch i regionalnymi władzami Piemontu, jak i wewnątrz samej Agencji. „Technicy ARPA to profesjonaliści, którzy wykonują swoją robotę” zapewniał mnie jeden z ekspertów ruchu No TAV,

tylko że na końcu to i tak politycy decydują o tym, co zrobić z wynikami. (...) Mamy do czynienia ze złą kontrolującą i kontrolowaną. Gdyby ARPA była naprawdę niezależna, byłibyśmy lepiej chronieni. Ale ARPA (...) jest pod polityczną kontrolą Regionu, więc... każdy może wyciągnąć swoje wnioski!

Z drugiej strony, inny ekspert związany z ruchem No TAV podzielił się ze mną następującą refleksją:

Z pewnością wewnątrz ARPA jest jakaś znaczna część, która popiera projekt, choćby ze względu na relacje władzy. (...) Ten projekt jest wart tyle pieniędzy, że ma ogromne znaczenie w rozgrywkach o władzę. Ale są też pewne sprzeczności (...). Nie mamy do czynienia z monolitem.

---

<sup>8</sup> [https://www.arpa.piemonte.it/approfondimenti/grandi-opere/torino-lione/nltl/dati-arpa-1/atmosfera-1/Cunicolo\\_Valutazione\\_AOCO\\_dati\\_LTF\\_Atmosfera.pdf](https://www.arpa.piemonte.it/approfondimenti/grandi-opere/torino-lione/nltl/dati-arpa-1/atmosfera-1/Cunicolo_Valutazione_AOCO_dati_LTF_Atmosfera.pdf)

<sup>9</sup> Zob. np. <https://www.arpa.piemonte.gov.it/approfondimenti/grandi-opere/torino-lione/nltl/dati-arpa-1/atmosfera-1/RelazioneDivalutazioneDatiTELTCorsodOperaGennaioMarzo2015.pdf>

Odnosząc się do innych przypadków, kiedy kontrowersyjne dane obciążające wykonawców projektu TurynLyon bądź instytucje nadzoru okazywały się możliwe do odnalezienia w Internecie, mój rozmówca zasugerował, że być może bywało to efektem celowego działania pracowników owych instytucji, którzy potępiali sposób realizacji projektu i mieli nadzieję, że dane trafią w ręce aktywistów. Zatem procedury dotyczące kontroli oddziaływania budowy tunelu w La Maddalena na środowisko nie tylko uwypukliły interesy łączące przedstawicieli państwa z przemysłem budowlanym i innymi *poteri forti* zaangażowanymi w projekt TurynLyon, lecz także stały się katalizatorem sprzeczności i tarć wewnątrz państwowych instytucji zarządzania ryzykiem. Być może również – choć tego nie wiemy – przyczyniły się do nawiązania relacji *sub rosa* łączących anonimowych pracowników tych instytucji z kontestującym rządowe projekty „rozwoju infrastrukturalnego” ruchem No TAV.

## Zakończenie

W niniejszym artykule praktyki związane z kontrolowaniem ryzyka zanieczyszczenia powietrza podczas budowy tunelu w La Maddalena posłużyły mi za pryzmat, umożliwiając etnograficzne spojrzenie na państwo. Instytucje państwowe, takie jak ARPA, uczestniczyły w tych praktykach na różne sposoby, ale same w sobie nie stanowiły przedmiotu mojego opisu. Z przedstawionego przeze mnie materiału etnograficznego wyłoniło się kilka różnych postaci państwa: widzieliśmy państwo, które „ujmuje w ramy” społeczno-materialną rzeczywistość, normalizując ryzyko za pomocą statystyki; państwo, które okazuje się narzędziem w ręku potężnych grup interesów, maską pozwalającą ukryć rzeczywiste relacje władzy (Abrams 1988); a także państwo pełne sprzeczności, będące terenem artykułowania jawnych i ukrytych konfliktów i sojuszy. Praktyki zarządzania ryzykiem okazały się katalizatorem relacji, w których państwo nabiera różnorodnych znaczeń i kształtów.

Zagadnienie relacji pomiędzy ryzykiem a władzą staje się szczególnie istotne w czasach lęku przed terroryzmem oraz katastrofalnych zmian klimatu. Ryzyko, pisze Beck (2006: 332) istnieje tylko wirtualnie; nie jest zdarzeniem, a jedynie antycypacją możliwych zdarzeń.

To, jaką formę przybierze, jest kwestią społecznej konstrukcji i relacji władzy (także Douglas, Wildavsky 1983). Podobnie jest z państwem. Nie posiada ono ontologicznej spójności, lecz przybiera różnorodne formy w społecznych praktykach, dyskursach i relacjach tworzonych przez rozmaicie usytuowanych aktorów. Kończąc, chciałbym zatem odwrócić zdanie Becka, od którego zacząłem. To nie państwo intensyfikuje swoje wysiłki w przewidywaniu i kontrolowaniu ryzyka. To raczej napięcie, jakie towarzyszy antycypowaniu możliwej przyszłości, sprzyja mnożeniu i kontestowaniu rozmaitych postaci państwa. Wynika z tego potrzeba przeformułowania stawianych zazwyczaj pytań o relacje pomiędzy państwem a ryzykiem. Zamiast pytań o skuteczność państwowego zarządzania ryzykiem, z punktu widzenia antropologii państwa znaczenia nabierają pytania o formy i relacje władzy, jakie stają się możliwe dzięki definiowaniu i kontrolowaniu ryzyka. W niniejszym artykule zanalizowałem niektóre sposoby, w jakie państwo uzyskuje realność za pomocą tych praktyk, jednocześnie maskując stosunki pomiędzy różnymi instytucjami i innymi aktorami, a także zagrożenia dla zdrowia obywateli. Praktyki zarządzania ryzykiem służą zarówno umacnianiu, jak i podważaniu rozróżnienia pomiędzy państwem a nie-państwem. Wokół technik kontroli ryzyka mogą powstawać nowe obszary antagonizmu politycznego, nowe sojusze i linie podziałów. Antropologiczne podejście do zagadnienia polityczności ryzyka musi polegać na odrzuceniu apriorycznych założeń o państwie jako podmiocie działań oraz na traktowaniu praktyk i sporów dotyczących technologicznych zagrożeń jako konstytutywnych wobec form i relacji władzy.

## **Podziękowania**

Pragnę podziękować ruchowi No TAV za otwartość, która pozwoliła mi na realizację badań. Jestem wdzięczny w szczególności Mario Cavargnii, Marinie Clerico, Paolo Perotto, Gabrielli Titonel, Marco Tomalino, a zwłaszcza Simone Franchino, którzy podzielili się ze mną swą wiedzą. Dziękuję Annie Malewskiej-Szałygin oraz dwojgu anonimowym recenzentom za pomocne uwagi na temat wcześniejszej wersji tekstu.

## BIBLIOGRAFIA

- Abrams, P. (1988). Notes on the Difficulty of Studying the State. *Journal of Historical Sociology*, 1 (1), 5889. doi: 10.1111/j.1467-6443.1988.tb00004.x.
- Aime, M. (2016). *Fuori dal Tunnel: Viaggio Antropologico nella Val di Susa*. Roma: Meltemi.
- Armano, E., G. L. Pittavino, R. Sciortino (2013). Occupy in Valsusa: The No TAV Movement. *Capitalism, Nature, Socialism*, 24 (2), 1426.
- Barry, A. (2013). *Material Politics: Disputes along the Pipeline*. Malden: Wiley Blackwell. doi: 10.1002/9781118529065.
- Beck, U. (1992). *Risk Society: Towards a New Society*. London: Sage Publications.
- Beck, U. (2006). Living in the World Risk Society. *Economy and Society*, 35 (3), 329345. doi: 10.1080/03085140600844902.
- Cable, S., Mix, T. L., Shriver, T. E. (2008). Risk Society and Contested Illness: The Case of Nuclear Weapons Workers. *American Sociological Review*, 73, 380401. doi: 10.1177/000312240807300302.
- Checker, M. (2007). 'But I Know It's True': Environmental Risk Assessment, Justice, and Anthropology. *Human Organization* 66 (2), 112124. doi: 10.17730/humo.66.2.1582262175731728.
- Chiroti, R. (2017). *Ora e Sempre No TAV: Pratiche e Identità del Movimento Valsusino contro l'Alta Velocità*. Milano: Mimesis.
- Della Porta, D., Piazza, G. (2008). *Voices of the Valley, Voices of the Straits: How Protest Creates Communities*. New York: Berghahn Books.
- Douglas, M., Wildavsky, A. (1983). *Risk and Culture: An Essay on the Selection of Technological and Environmental Dangers*. Berkeley: University of California Press.
- Ewald, F. (2002). The Return of Descartes's Malicious Demon: An Outline of the Philosophy of Precaution. W: T. Baker, J. Simon (red.), *Embracing Risk: The Changing Culture of Insurance and Responsibility* (s. 273301). Chicago: University of Chicago Press.
- Ferguson, J., A. Gupta (2002). Spatializing States: Toward an Ethnography of Neoliberal Governmentality. *American Ethnologist*, 29 (4), 9811002. doi: 10.1525/ae.2002.29.4.981.
- Fiske, A. (2017). Bounded Impacts, Boundless Promise: Environmental Impact Assessments of Oil Production in the Ecuadorian Amazon. W: P. Harvey, C. B. Jensen, A. Morita (red.), *Infrastructures and Social Complexity: A Companion*, s. 6376. New York: Routledge.

- Ginsborg, P. (2003). *Italy and Its Discontents: Family, Civil Society, State 1980-2001*. New York: Palgrave Macmillan. doi: 10.1007/978-1-137-11741-0.
- Greco, C. (2016). Blaming the Southern Victim: Cancer and the Italian ‘Southern Question’ in Terra dei Fuochi and Taranto. *Anthropology Today*, 32 (3), 1619. doi: 10.1111/1467-8322.12255.
- Guano, E. (2010). Taxpayers, Thieves, and the State: Fiscal Citizenship in Contemporary Italy. *Ethnos*, 75 (4), 377401.
- Gupta, A. (1995). Blurred Boundaries: The Discourse of Corruption, the Culture of Politics, and the Imagined State. *American Ethnologist*, 22 (2), 375402. doi: 10.1525/ae.1995.22.2.02a00090.
- Harvey, P. (2005). The Materiality of State-Effects: An Ethnography of a Road in the Peruvian Andes. W: C. Krohn-Hansen, K. G. Nustad (red.), *State Formation: Anthropological Perspectives*, s. 123141. London: Pluto Press.
- Harvey, P., Knox, H. (2012). The Enchantments of Infrastructure. *Mobilities*, 7 (4), 521536. doi: 10.1080/17450101.2012.718935.
- Harvey, P., Knox, H. (2015). *Roads: An Ethnography of Infrastructure and Expertise*. Ithaca: Cornell University Press.
- Kuligowski, W., Stanisław, A. (2017). *Ruchome modernizacje: Między Autostradą Wolności a „starą dwójką”*. Warszawa: Instytut Wydawniczy Książka i Prasa.
- Lakoff, A., Collier, S. J. (2010). Infrastructure and Event: The Political Technology of Preparedness. W: B. Braun, S. J. Whatmore (red.), *Political Matters: Technoscience, Democracy, and Public Life*, s. 243266. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Laszczkowski, M. (w druku, 2019). Rethinking Resistance Through and as Affect. *Anthropological Theory* 19(4). doi: 10.1177/1463499618793078.
- Li, F. (2009). Documenting Accountability: Environmental Impact Assessment in a Peruvian Mining Project. *PoLAR: Political and Legal Anthropology Review* 32 (2), 218236. doi: 10.1111/j.1555-2934.2009.01042.x.
- LyonTurin Ferroviaire (2010). *Nuova Linea Torino Lione, Parte Comune Italo-Francese – Tratta in Territorio Italiano. Progetto Preliminare in Variante. Studio di Impatto Ambientale. Sintesi Non Tecnica*. Pozyskano z [http://www.regione.piemonte.it/ambiente/valutazioni\\_ambientali/dwd/progettoTorino-Lyon/C3C\\_0105\\_01-00-03\\_10-04\\_A%20SINT%20NON%20TEC-F.pdf](http://www.regione.piemonte.it/ambiente/valutazioni_ambientali/dwd/progettoTorino-Lyon/C3C_0105_01-00-03_10-04_A%20SINT%20NON%20TEC-F.pdf)
- LyonTurin Ferroviaire (2014). *Gestione di Materiale di Scavo, Documenti Lato Italia – Gestione del Materiale Contenente Amianto*. Pozyskano z [https://www.autistici.org/spintadalbass/wp-content/uploads/2015/01/PD2\\_C3B\\_2012\\_00-04-94\\_10-04\\_Gestione-del-materiale-contenente-amianto\\_A.pdf](https://www.autistici.org/spintadalbass/wp-content/uploads/2015/01/PD2_C3B_2012_00-04-94_10-04_Gestione-del-materiale-contenente-amianto_A.pdf)

- Malewska-Szałygin, A. (2002). *Wiedza potoczna o sprawach publicznych: Rozmowy o władzy lokalnej w wybranej gminie mazurskiej w latach 1994/1995*. Warszawa: DiG.
- Mattei, U. (2013). Protecting the Commons: Water, Culture, and Nature: The Commons Movement in the Italian Struggle against Neoliberal Governance. *The South Atlantic Quarterly*, 112 (1), 366376. doi: 10.1215/00382876-2020244.
- Mercalli, L., Giunti, L. (red.) (2015). *TAV No TAV: Le Ragioni di una Scelta*. Trieste: Scienza Express.
- Mitchell, T. (1990). Everyday Metaphors of Power. *Theory and Society*, 19, 545577.
- Mitchell, T. (1999). Society, Economy, and the State Effect. W: G. Steinmetz (ed.), *State/Culture: State-Formation after the Cultural Turn*, s. 7697. Ithaca: Cornell University Press.
- Navaro-Yashin, Y. (2002). *Faces of the State: Secularism and Public Life in Turkey*. Princeton: Princeton University Press.
- Pardo, I. (2004). Where It Hurts: An Italian Case of Graded and Stratified Corruption. W: I. Pardo (red.), *Between Morality and the Law: Corruption, Anthropology and Comparative Society*, s. 3352. London: Routledge.
- Rizzi, G., Tartaglia, A. (red.) (2015). *Il TAV TorinoLione: Le Bugie e la Realtà*. Napoli: Edizioni Intra Moenia.
- Stacul, J. (2016). From the Mayor's Viewpoint: Political Speech and the 'Spatialization of the State' in Northern Italy. *Anthropological Quarterly*, 89 (1), 221246.
- Torsello, D. (2012). *The New Environmentalism? Civil Society and Corruption in the Enlarged EU*. Farnham: Ashgate.
- World Health Organization (2013). *Health Effects of Particulate Matter*. Pozyskano z: [http://www.euro.who.int/\\_\\_data/assets/pdf\\_file/0006/189051/Health-effects-of-particulate-matter-final-Eng.pdf](http://www.euro.who.int/__data/assets/pdf_file/0006/189051/Health-effects-of-particulate-matter-final-Eng.pdf).
- Zucchetti, M. (2013). The TurinLyon High-Speed Rail Opposition: The Commons as an Uncommon Experience for Italy. *The South Atlantic Quarterly*, 112 (2), 388395. doi: 10.1215/00382876-2020262.

**Justyna Zynek-Mahometa**

justyna.zynek@student.uw.edu.pl

Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej

Uniwersytet Warszawski

**„DROGA DO WOLNOŚCI” CZY „TEATR HIPOKRYZJI”?  
O „RÓŻAŃCU DO GRANIC”  
W DYSKURSIE INTERNETOWYM  
PORTALU SPOŁECZNOŚCIOWEGO FACEBOOK**

**‘The way to freedom’ or ‘the theater of hypocrisy’? About The  
Rosary to the Borders on Facebook**

**Streszczenie:** Artykuł prezentuje opinie na temat „Różańca Do Granic” zamieszczone w przestrzeni internetowej na portalu społecznościowym Facebook. Wydarzenie skupiające osoby odmawiające modlitwę różańcową wzdłuż granic Polski 7 października 2017 roku zostało okrzyknięte największą akcją modlitewną w Europie i zyskało zarówno fanów, jak i przeciwników. Na podstawie selekcji „recenzji” zamieszczanych w przestrzeni internetowej przez użytkowników Facebooka wyodrębnione zostały opinie pochwalające i krytykujące inicjatywę oraz relacje z uczestnictwem w wydarzeniu. Tekst zawiera refleksję nad Facebookiem jako terenem badawczym oraz związkiem kategorii wspólnoty i formy inicjatywy modlitewnej. Artykuł kończą rozważania nad koncepcją granicy w kontekście charakteru akcji. Zastosowanie analizy wykorzystującej metody krytycznej analizy dyskursu oraz badań netnograficznych pozwoliło uwidocznic sposób, w jaki spór wokół „Różańca Do Granic” stał się wielogłosową debatą nad związkiem tożsamości narodowej i religijności w Polsce. Tekst podsumowuje badania prowadzone w ramach uczestnictwa w zajęciach z Polityki w Internecie, prowadzonych w Instytucie Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Warszawskiego przez prof. Annę Malewską-Szałygin.

**Słowa kluczowe:** różaniec, modlitwa, Facebook, Internet, wspólnota, granica, dyskurs.

**Abstract:** This article presents opinions on „The Rosary to the Borders” published in the online space on the social networking site Facebook. This event gathering people praying rosary along the borders of Poland on 7<sup>th</sup> of October 2017, has been named the biggest prayer event in Europe and gained both supporters and opponents. Based on selection of „reviews” posted in the online space by Facebook users, approved and criticized opinions and the reports on participation in the event were highlighted. This paper contains a reflection on Facebook as a field research and the connection between community concept and the form of prayer initiative. An application of analysis using methods of Critical Discourse Analysis and netnography allowed to show the way in which the dispute over „The Rosary to the Borders” became a multidimensional debate on the connection of national identity and religiosity in Poland. This article summarizes the research carried out as a part of the „Politics on the Internet” course conducted at Institute of Ethnology and Cultural Anthropology of University of Warsaw by prof. Anna Malewska-Szałygin.

**Keywords:** rosary, prayer, Facebook, Internet, community, border, discourse.



## Wprowadzenie

Dnia 7 października 2017 roku pod nazwą „Różaniec Do Granic” odbyła się ogólnopolska akcja modlitewna zainicjowana przez środowiska świeckich ewangelizatorów, rekolekcyjistów i filmowców skupionych wokół Fundacji Solo Dios Basta. Organizatorzy zachęcali w niej do wzięcia udziału w modlitwie różańcowej odmawianej w parafiach położonych wzdłuż granicy Polski. Aby dołączyć do przedsięwzięcia, należało wybrać jeden z 320 kościołów „stacyjnych”, wyznaczonych przez przygraniczne diecezje, zarejestrować się poprzez formularz na stronie internetowej organizatorów i we wskazanym dniu udać się do wybranej parafii. Program wydarzenia obejmował msze święte odbywające się o godzinie 11:00 równolegle we wszystkich kościołach „stacyjnych”, a następnie modlitwę różańcową o godzinie 14:00, odmawianą w ogólnodostępnych miejscach w strefie nadgranicznej. Ostatecznie do akcji modlitewnej włączyły się również osoby przebywające poza granicami Polski, w portach lotniczych czy na górskich szczytach.

Wprawdzie wydarzenie cieszyło się ogromnym zainteresowaniem i zyskało określenie największego spotkania modlitewnego w Europie<sup>1</sup>, jednak spotkało się również z krytyką, przede wszystkim dotyczącą celu inicjatywy. Oficjalna strona internetowa akcji informuje, że jej celem było „»otoczenie« Polski modlitwą różańcową” oraz okazanie wierności i posłuszeństwa Maryi, która za pośrednictwem objawień prosiła o odmawianie różańca<sup>2</sup>. Wyznaczona data miała być okazją do świętowania 140. rocznicy objawień Matki Bożej w Gietrzwałdzie, 100. rocznicy Objawień Fatimskich oraz pierwszej soboty miesiąca, kiedy odprawiane jest Nabożeństwo do Niepokalanego Serca Matki Bożej. 7 października to także Święto Matki Bożej Różańcowej, które organizatorzy opisali jako „ustanowione po wielkiej bitwie pod Lepanto, gdzie flota chrześcijańska pokonała wielokrotnie większą flotę muzułmańską, ratując tym samym Europę przed islamizacją”<sup>3</sup>. Zestawiając tę interpretację z wydarzeniami związanymi z kryzysem migracyjnym w Europie oraz działaniami na forum Unii Europejskiej w połowie 2017 roku, zmierzającymi do nałożenia sankcji na Polskę z powodu braku decyzji o relokacji uchodźców, „Różaniec Do Granic” został odczytany jako głos w tej dyskusji. Założenia akcji, mówiące o „błaganiu o ratunek dla Polski i świata”, potraktowano jako wymierzone

---

<sup>1</sup> <http://www.pap.pl/aktualnosci/news,1114770,abp-gadecki-o-akcji-rozaniec-do-granic-celem-jest-modlitwa-o-pokoj.html>

<sup>2</sup> <https://www.rozaniecdogranic.pl/o-rozancu-do-granic>

<sup>3</sup> Tamże.

przeciwko bliżej nieokreślonemu wrogowi. Kontrowersje wokół „Różańca Do Granic”, zwłaszcza dotyczące idei, formy i charakteru wydarzenia, stały się wyraźnie widoczne w treściach zamieszczonych w przestrzeni internetowej. Oficjalna strona internetowa wydarzenia nie posiada możliwości komentowania jej zawartości i w głównej mierze pełni funkcję informacyjną, dlatego niniejsze rozważania opierają się na materiałach pozyskanych z portalu społecznościowego Facebook. Tak, jak określiła Patrycja Trzeszczyńska (2016: 30), „wielokierunkowa przestrzeń technologiczna transnarodowego strumienia myśli” pozwoliła zwrócić uwagę na to, jak spór wokół „Różańca Do Granic” stał się wielogłosową debatą nad związkiem tożsamości narodowej i religijności w Polsce.

### Facebook a teren badawczy

Pierwszy post na facebookowej stronie „Różaniec Do Granic” pojawił się w maju 2017 roku<sup>4</sup>. Dotyczył on integralnej części wydarzenia, którą była piesza pielgrzymka dookoła Polski nazwana „Pielgrzymką Do Granic”. W kolejnych miesiącach na stronie pojawiały się wpisy zachęcające do włączenia się w inicjatywę, takie jak nagrania z udziałem ambasadorów „Różańca Do Granic” (aktorów, duchownych, dziennikarzy).



Ilustr. 1. Rozmieszczenie kościołów stacyjnych.

Źródło: <http://www.rozaniecdogranic.pl/mapa> (dostęp 25.11.2017).

<sup>4</sup> Użytkownicy Facebooka mogą tworzyć w jego obrębie strony o dowolnej tematyce, stanowiące wizytówkę firmy, wydarzenia itp., będące również platformą komunikacji i wymiany informacji.

Po 7 października udostępniano na niej relacje z uczestnictwa w wydarzeniu i zapowiedzi kolejnych jego edycji, mających się odbyć także za granicą. Moją uwagę szczególnie przykuła sekcja „recenzje”, służąca do oceniania strony poprzez przyznawanie jej odpowiedniej ilości gwiazdek w skali od 1 do 5 oraz dodawanie komentarzy. Uznałam, że analiza zamieszczonych tam wypowiedzi umożliwi zapoznanie się z ocenami inicjatywy w sposób bardziej całościowy, niż pozwoliłoby na to przyjrzenie się komentarzom pod konkretnymi postami organizatorów. Recenzje bowiem w większości nie odnosiły się do jednej konkretnej treści zamieszczonej na stronie, ale oceniały wydarzenie w sposób ogólny, dlatego stanowiły dla użytkowników mniej ograniczające pole do wyrażania własnego zdania. Dodatkowo wyświetlanie opinii<sup>5</sup> w osobnym polu z możliwością ich sortowania według przyznanej oceny czyniło je bardziej przejrzystymi niż komentarze pod postami, pisane mniejszą czcionką i nie wyświetlane w sposób ciągły.

Średnia ocen przyznanych stronie „Różaniec Do Granic” przez użytkowników Facebooka wynosi 4,6 gwiazdki, na którą składa się 855 opinii<sup>6</sup>. Recenzujący najczęściej przyznawali jej 5 gwiazdek (755 opinii), chociaż 80 opinii użytkownicy opatrzyli 1 gwiazdką. Przy wyborze wypowiedzi do analizy zastosowałam opcję sortowania recenzji według „najbardziej pomocnych”. Selekcja ta pozwoliła oddzielić je od recenzji, w których użytkownicy nie uzasadniali wyboru przyznanej ilości gwiazdek, a więc nie dodawali komentarzy, oraz dotrzeć do opinii, które znalazły odzew wśród recenzujących. Wyznacznikiem tego były wybierane przez nich „reakcje”<sup>7</sup> oraz zamieszczane komentarze. W celu zawężenia

---

<sup>5</sup> Konkretnie wpisy w sekcji recenzji na Facebooku noszą nazwy opinii, które nazywam również recenzjami.

<sup>6</sup> Dane na dzień 06.02.2018. W stosunku do ilości polubień strony, która wynosi ponad 43 tysiące, liczba recenzji jest dość niewielka. Warto również wspomnieć, że mogą one być wystawiane przez użytkowników, którzy nie wybrali opcji „Lubię to!” po odwiedzeniu strony. Ciekawy wydaje się również fakt, że niektóre osoby zamiast „polubienia” strony wybrały opcję „Obserwuj” (ponad 300 osób). Tacy użytkownicy otrzymują powiadomienia odnośnie publikowanych na stronie treści, jednak nie deklarują swojego poparcia względem inicjatywy. Jest to istotne z tego względu, że w wielu przypadkach informacje o „polubionych” stronach użytkownika wyświetlają się osobom należącym do grona jego facebookowych „znajomych” w panelu „aktualności”, dlatego mogą być przedmiotem oceny preferencji i poglądów danej osoby.

<sup>7</sup> Użytkownicy Facebooka mogą ustosunkować się do zamieszczonej treści, wybierając opcję „Lubię to!” lub następujące reakcje: „Super”, „Ha ha”, „Wow”, „Przykro mi” i „Wrr”, oznaczone ruchomymi ikonami *emoji* (piktogramami) przedstawiającymi kolejno: serce, śmiech, zdziwienie, płacz i złość.

poła badawczego wybrałam przedział czasowy, w którym publikowane były opinie – od miesiąca przed „Różańcem Do Granic” do tygodnia po 7 października 2017 roku. Był to okres wzmożonej aktywności użytkowników Facebooka w sekcji recenzji. Innymi słowy, najwięcej recenzji i komentarzy na stronie „Różańca” opublikowano właśnie w tym czasie.

Analiza zgromadzonego materiału badawczego pozwoliła na wyszczególnienie 4 typów wypowiedzi oceniających „Różaniec Do Granic”. Pierwszym z nich były opinie wyrażające pozytywny stosunek do inicjatywy, pojawiające się przed planowaną akcją modlitewną, będące również deklaracjami udziału w wydarzeniu. Równoległe z nimi publikowano wypowiedzi krytykujące ideę wydarzenia. Kolejnym przykładem były recenzje będące relacjami z uczestnictwa w modlitwie, pojawiające się po zakończeniu akcji. Odrębny typ zebranych materiałów stanowiły dyskusje toczące się w komentarzach pod recenzjami.

Badania w przestrzeni internetowej odsłoniły przede mną wiele dylematów, z którymi dotychczas nie stykałam się w terenie. Ponieważ przedmiotem analizy uczyniłam pisane wypowiedzi, problem metodologiczny stanowiło dla mnie zdefiniowanie przedmiotu badań, terenu i grupy badawczej. Opinie, którym się przyglądałam, można bowiem nazwać przekazem, jednak niemożliwe jest odseparowanie ich od kontekstu, w którym powstały ani przestrzeni, w której zostały umieszczone. Owe recenzje nazwałabym więc wynikiem aktów dyskursywnych, nawiązujących do zewnętrznego świata społecznego i jednocześnie wykorzystujących możliwości dostępne w wybranej przestrzeni, czyli sekcji recenzji na facebookowej stronie „Różaniec Do Granic”. Kłopotliwe okazało się również zdefiniowanie grupy badawczej. Osoby zamieszczające wypowiedzi nie sposób było opisać na podstawie kilku opublikowanych przez nie zdań. Autorów recenzji nazwałam więc użytkownikami portalu Facebook i nie koncentrowałam się na dociekaniu prawdziwości czy fikcyjności kont, z których korzystali. Głównym wyznacznikiem służącym określeniu badanych był dla mnie ich stosunek do inicjatywy „Różańca Do Granic” i używane przez nich argumenty. W niektórych przypadkach odwiedzałam również publiczne „profile” użytkowników, aby zaobserwować, jak sami siebie prezentują w sieci internetowej i czy koresponduje to z zamieszczanymi przez nich opiniami. Pozyskiwanie materiałów nie wiązało się dla mnie ze szczególnymi dylematami etycznymi, gdyż korzystałam z wypowiedzi zamieszczonych na publicznej stronie dostępnej dla wszystkich użytkowników portalu Facebook. Z tego względu badania

te były bliższe pracy nad materiałami archiwalnymi niż wywoływany mi w interakcji z badaczem, a ich użycie według Roberta Kozinetsa nie wymagało specjalnej zgody, jak na przykład w przypadku badań wśród zamkniętych „grup” na portalach (Kozinets 2012). Jako że sama nie zamieszczałam recenzji ani nie odpowiadałam na już opublikowane, moją obecność w terenie można określić jako obserwację ukrytą (Trzeszczyńska 2016: 28). Pozyskiwanie źródeł było jednak problematyczne ze względu na „ulotność” publikowanych treści. Natychmiastowa archiwizacja poprzez wykonanie zrzutu ekranu (*screenshot*) okazała się niezbędna, gdyż dotarcie do znalezionych wcześniej wypowiedzi utrudniał fakt pojawiania się nowych wpisów. Niektóre z nich po jakimś czasie były usuwane przez autorów, co uniemożliwiała ponowne przyjrzenie się ich treści. W sumie szczegółowej analizie poddałam 75 *screenshotów* podzielonych na 4 kategorie: pochwały inicjatywy, krytyka inicjatywy, relacje z uczestnictwa i dyskusje. Zrzuty ekranu zawierały od jednej do kilkunastu wypowiedzi.

### **Różaniec a idea akcji modlitewnej**

Przy analizie pisemnych wypowiedzi w mediach, dotyczących austriackich partii politycznych, Ruth Wodak kierowała się programem badawczym krytycznej analizy dyskursu. Określając dyskurs jako „sposób nadawania znaczenia pewnemu konkretnemu obszarowi życia społecznego”, wyszczególniła charakteryzujący wypowiedzi dyskurs populistyczny jako skonwencjonalizowany i usystematyzowany sposób używania języka oparty na manichejskich podziałach „swoi”/„obcy”, „dobrzy”/„źli”, na który żadna ze stron sporu nie ma monopolu (Wodak 2008: 189). W analizie pozyskanych materiałów postanowiłam pójść tropem Wodak i w celu ich opisu dokonać identyfikacji ściągających się ze sobą „obozów” oceniających „Różaniec Do Granic”, przedstawić pozytywne i negatywne recenzje oraz wyróżnić stosowane w nich zabiegi językowe. Takie podejście okazało się szczególnie użyteczne w analizie wypowiedzi zamieszczonych w przestrzeni internetowej, ponieważ pozwoliło potraktować je nie tylko jako tekst, ale i swego rodzaju aktywność w życiu społecznym, przy założeniu, że dyskurs jest także wiązką następujących po sobie aktów językowych, będących formą społecznego działania (Wodak 2008: 189). Podobne podejście zaprezentował Sebastian Surendra w tekście „Antyislamska histeria: będzie islam, będą gwałty”.

Koncentrując się na kategorii obcości, porównał bowiem nieprzystawalne pod względem światopoglądowym typy narracji odnośnie do imigrantów. Z zestawienia przekazów nadawanych przez media prawicowo-konserwatywne i lewicowo-liberalne wyłania się wartościujący uchodźców obraz – tożsamy w założeniach, zaś odmienny pod względem technik perswazyjnych (Surendra 2016).

Pierwsze pozytywne opinie dotyczące „Różańca Do Granic” opublikowano na długo przed rozpoczęciem akcji modlitewnej. Wraz z pojawieniem się informacji w mediach na temat planowanego wydarzenia, użytkownicy za pośrednictwem Facebooka zaczęli wyrażać swoje poparcie dla inicjatywy. Niektóre wpisy w sekcji recenzji ograniczały się jedynie do użycia pozytywnie nacechowanych przymiotników względem inicjatywy, jak na przykład „świetny” czy „wspaniały”. Swoją ekspresję autorzy wypowiedzi dodatkowo zaznaczali poprzez użycie odpowiednich znaków interpunkcyjnych – wykrzykników oraz wielokropków, sygnalizujących stany uczuciowe piszących. Podobną funkcję pełniły stosowane przez nich ikony *emoji*, przedstawiające uśmiechy, serca czy złożone ręce. Poparcie dla wyrażonych opinii użytkownicy wyrażali poprzez reagowanie na wypowiedzi za pomocą opcji „Lubię to!”, bądź „Super”.

Wiele recenzujących uzasadniało swoją aprobatę w stosunku do wydarzenia, na przykład pochwalając wybór różańca na modlitwę przewodnią akcji. „Popieram ideę modlitwy różańcowej. Siła i moc odmawianego różańca sprawdziła się nie raz. Wierzę w moc tej modlitwy” – czytamy w opinii zamieszczonej przez jedną z użytkowniczek [nr 1]. Wypowiedź porusza fenomen wiary rozumianej jako cnota umożliwiająca osiągnięcie pewnego celu: „W tym sensie jest drogą do zbawienia, wymagającą od człowieka aktywnego uczestnictwa” (Parzych-Blakiewicz 2015: 203). Według tej wizji modlitwa stanowi „uprawianie” wiary i jest wyrazem osobistego zaangażowania w relację z Bogiem. Wiara w „moc” modlitwy zwraca jednak uwagę na nastawienie przede wszystkim na jej efektywność i wpływ na zmianę stanu rzeczy. W tym rozumieniu modlitwa jawi się jako działanie polegające na przeciwdziałaniu wrogiej mocy w oparciu o zjednanie przychylności Absolutu. W psychologii modlitwa bywa również opisywana jako specyficzna forma medytacji, mogąca łagodzić cierpienia (Andrade 2009). Takie rozumienie koresponduje z „efektywnością”, na którą zwracał uwagę Jan Paweł II, definiując różaniec jako modlitwę przynoszącą „owoce świętości” i „skuteczne narzędzie duchowe wobec bolączek” (Jan Paweł II 2002). Użytkownicy Facebooka

potwierdzali skuteczność różańca poprzez przywoływanie sytuacji z ich życia, w których modlitwa odniosła pożądane efekty. Takie deklaracje nazywali „świadectwami wiary”.

Równoległe wypowiedzi uwypuklały także potencjał obronny praktyki odmawiania różańca, rozumiany jako natychmiastowa pomoc przeciwko niebezpieczeństwom (Mitchell 2009), czego przykładem może być następujący wpis: „Pamiętajcie, że nic nie budzi większego lęku u Diabła niż różaniec. A jak się boi to się wścieka. Świetna inicjatywa!” [nr 2]. W niektórych wypowiedziach uwidacznia się także militaryzacja symboli religijnych – różaniec staje się tarczą, Kościół rozumiany jako wspólnota wiernych armią, a akcja modlitewna na granicach Polski krucjatą. Różaniec funkcjonuje zaś jako broń wymierzona w kierunku zła, którego uosabiać może diabeł, choroba czy jakiegokolwiek inne zagrożenia.



Ilustr. 2. Opinia nr 3.

Źródło: <http://www.facebook.pl>

Recenzja z powyższego *screenshota* porusza kilka istotnych kwestii. Po pierwsze zarysowuje grupę stojącą w opozycji do popierających inicjatywę. Użytkownik dokonał w niej próby zdefiniowania „obozu” przeciwnego, który cechować mają poglądy „skrajnie lewicowe” i/lub ateistyczne. Zwrot w kierunku przeciwników wydarzenia uwidacznia również zabieg językowy, o którym wspominała Judith Butler, opisując mowę nienawiści.

Chociaż w swojej wypowiedzi recenzujący nie posłużył się żadnego rodzaju obelgą, wyraźnie zazaczył krąg osób nie liczących się w dyskusji, a tym samym, używając trafnego sformułowania Butler, „pokazał miejsce, które okazało się brakiem miejsca” (Butler 2010: 12). Podobne przesłania płyną z wypowiedzi zamieszczanych w komentarzach pod negatywnymi recenzjami. Niektórzy zwolennicy „Różańca Do Granic” używali w nich sformułowań mających dać do zrozumienia oponentom wydarzenia, że ich zdanie się nie liczy oraz że nie są mile widziani na akcji modlitwowej. Zakładali bowiem, że ci nie podzielają poglądów większości, którą stanowią katolicy. Takie zabiegi językowe z kolei zaprzeczają teologicznemu pojmowaniu różańca jako modlitwy inkluzywnej i ekumenicznej, które podkreślał Jan Paweł II (2002). Niemniej jednak są wyrazem zaznaczenia „swoich” i „obcych” w sporze dotyczącym organizowanego wydarzenia. Koncentrując się na przywołanych wyżej wypowiedziach, można by określić grupę popierającą inicjatywę jako środowisko wierzących, jednak byłoby to uproszczenie, pomijające głosy użytkowników, którzy przyznali stronie 1 gwiazdkę i spierali się co do „skuteczności” modlitwy różańcowej, ale nie reprezentowali antyreligijnego nastawienia:

Klepanie różańca to mantra, w dodatku zamiast modlić się do Boga, ludzie modlą się do człowieka. Pismo Święte nigdzie nie wspomina, by modlić się do człowieka, tylko do Boga w imieniu Jezusa Chrystusa. Modlitwa do Maryi oddala człowieka od Boga. Jezus Chrystus schodzi na drugi plan. To jest bałwochwalstwo [nr 4].

Powyższa krytyka dotyczy kwestii istoty różańca, którego centrum kultu stanowi Maryja. Jego symbolika opiera się bowiem na objawieniach maryjnych potwierdzonych przez Kościół katolicki. Obawy co do zasadności odmawiania różańca starał się rozwiązać Jan Paweł II, zapewniając, że oddawanie czci Matce Bożej poprzez modlitwę na paciorkach jest w rzeczywistości skierowane ku chrystologicznemu centrum wiary chrześcijańskiej (Jan Paweł II 2002). W wypowiedzi użytkownika rysuje się jednak kolejna wątpliwość co do wyboru różańca jako modlitwy przewodniej wydarzenia ze względu na jego medytacyjny charakter. Dla niektórych wielokrotne powtarzanie tych samych fraz modlitwy nie stanowi wartości kontemplacyjnej – jest natomiast bezrefleksyjnym i mechanicznym recytowaniem słów, które cytowany wyżej recenzujący nazwał „mantrą” i „klepaniem różańca”. Inny użytkownik w wystawionej przez



siebie recenzji nazwał różaniec „wymysłem ludzkim, który nie działa”<sup>8</sup> [nr 5]. Określenie grupy popierającej „Różaniec Do Granic” mianem homogenicznej jeszcze bardziej uniemożliwiają wypowiedzi osób deklarujących się jako niewierzący. Jeden z takich recenzujących przyznał, że popiera inicjatywę nie ze względu na jej religijny wymiar, ale z powodu podtrzymywanych przez organizatorów „wartości i tradycji”, w których sam został wychowany [nr 6].

## Wspólnota a forma inicjatywy

Po 7 października w sekcji recenzji zaczęły pojawiać się wpisy funkcjonujące jak swego rodzaju relacje z uczestnictwa w wydarzeniu. Użytkownicy Facebooka opisywali miejsca, w których odmawiali różaniec, pod względem otoczenia, pogody czy towarzyszących im ludzi. Swój udział przedstawiali często w kategoriach poświęcenia: przeznaczania wolnego czasu na wspólną modlitwę, odmawiania różańca pomimo nieprzychylnych warunków atmosferycznych i odbywania długich podróży do stref przygranicznych. Dla jednej z użytkowniczek stało się to przyczynkiem do zaprezentowania własnej interpretacji nazwy wydarzenia: „Dla wielu był to różaniec do granic... Ich możliwości. Widziałam Panią na wózku inwalidzkim, która została w szeregu różańcowym do końca, wbrew zimnu jakie jej doskwierało” [nr 7]. „Boży czas”, „ogromne przeżycie”, „żywe dzieło” – to niektóre z określeń używanych przez uczestników akcji podkreślających emocjonalny stosunek do modlitwy „do granic”. 7 października 2017 roku dla wielu był dniem wyjątkowej modlitwy, która odróżniała się od tych odmawianych dotychczas: „To było coś pięknego. Modlitwy różańcowej nigdy nie przeżyłam tak bardzo jak wczoraj w terenie idąc z Krempnej” [nr 8]. Wyjątkowość różańca odmawianego w ramach organizowanej akcji zawdzięczano głównie

<sup>8</sup> Na swoim publicznym profilu użytkownik udostępnił ilustracje z napisami „Czołem Wielkiej Polsce”, „Ruch 11 listopada”, „Czas na radykalną zmianę”, a także fotografię z cytatem św. Jana Bosko: „Miejcie wiarę, a zobaczycie, czym są cuda”. Wskazany element nie pozwala jednoznacznie zakwalifikować autora recenzji do grona osób wierzących. W równej mierze treści te odpowiadać mogą niewierzącemu konserwatyście. Użycie przez użytkownika wypowiedzi świętego, który był popularyzatorem kultu maryjnego i modlitwy różańcowej, w kontekście zamieszczonej recenzji wydarzenia, można potraktować instrumentalnie, nie zaś jako deklarację wiary.

dużej ilości osób biorących w niej udział. Poczucie wspólnotowości nie tylko dostarczało wrażeń estetycznych, określanych w kategoriach piękna czy zachwyty, ale również gwarantowało odmawiającym różaniec poczucie jedności z Bogiem. Uczestnicy zwracali uwagę także na poruszany jeszcze przed 7 października wątek skuteczności modlitwy. Dla jednych jej potwierdzeniem było rysujące się na twarzach ludzi szczęście i pokój, dla innych symbolizowała je tęcza, która miała pojawić się w trakcie odmawiania ostatniej dziesiątki różańca. Wiele internautów dzieliło się fotografiami wykonanymi 7 października około godziny 14:00, na których to zjawisko atmosferyczne zostało uchwycone w różnych miejscach w Polsce. Niektóre źródła określały je jako wyznacznik „sukcesu” wydarzenia i „znak od Stwórcy”; pojawienie się tęczy miało symbolizować przymierze Boga z ludźmi<sup>9</sup>. Ze względu na podkreślany przez recenzujących wymiar wspólnotowy „Różańca Do Granic”, uczestnictwo w przedsięwzięciu można by nazwać *communitas*, rozumianym jako element doświadczenia więzi z innymi (Baraniecka-Olszewska 2016: 29).

Opisując wydarzenia „wojny o krzyże”, mającej miejsce w latach 90. XX wieku w sąsiedztwie obozu Auschwitz-Birkenau, Geneviève Zubrzycki pokazała, jak ten sam symbol może jednocześnie stanowić powód do dumy i być przedmiotem wstydu (Zubrzycki 2014: 190). Jej rozważania na temat krzyża, funkcjonującego w Polsce jako symbol nie tylko religijny, ale i kulturowy, można odnieść także do różańca. To, co w zwolennikach „Różańca Do Granic” wywoływało entuzjazm i radość, stało się obiektem krytyki przeciwników akcji modlitwowej. Idea wspólnej modlitwy dużej grupy osób w całym kraju, odbywającej się najczęściej pod gołym niebem, w recenzjach oznaczonych 1 gwiazdką zyskała miano „cyrku”, „zacofania”, „show” i „ciemnogrodu”. Niektórzy recenzujący nie rozwijali swoich wypowiedzi, poprzestając na użyciu kilku obraźliwych słów. Wodak nazywa to strategią orzekania. Jej celem jest określenie uczestników działań społecznych w sposób nacechowany negatywnie poprzez stereotypizujące przypisanie im odpowiednich cech (Wodak 2008: 196). W recenzjach negatywnych znajdziemy więc takie zwroty jak: „Leczcie się” albo „Jesteście chorzy” w kierunku popierających „Różaniec Do Granic”. Ich cel, idąc tropem Wodak, można upatrywać

<sup>9</sup><http://wmeritum.pl/rozanca-granic-mial-miejsce-znak-boga-internauci-maja-watpliwosci-wlasnie-dzis-calej-polsce-foto/203986>. Zob. także: <https://pl.aleteia.org/2017/10/07/rozaniec-do-granic-zastal-nas-na-urlopie-galeria/>.

w ukazaniu przeciwnej strony konfliktu jako stojącej niżej w hierarchii, a tym samym usytuowania siebie na pozycji wygranej w sporze. Wiele głosów krytycznych pochodziło od użytkowników deklarujących się jako wierzący bądź krytykujących nie samą ideę akcji modlitewnej, ale wybraną przez organizatorów formę zbiorowego, publicznego zgromadzenia. W jednej z opinii czytamy:

To już jest chore. Rozumiem, że październik jest miesiącem różańcowym. Ale to już jest istny cyrk. Takie rzeczy w kościele. Wstyd na cały świat. Rany, jestem wierząca, ale tylko w Boga i jego syna Jezusa. Dobrze, że odeszłam od KK. Bo to, co teraz się w tej wierze wyprawia, to już jest dla mnie średniowiecze. I to jest kościół XXI w.? Chyba kościół XIV w. [nr 9].

Autorka wypowiedzi zwróciła uwagę na aspekt obecności religii w przestrzeni publicznej – jeden z ważniejszych elementów teorii sekularyzacji. Użytkowniczka zaprezentowała w niej stanowisko antyklerykalne, sprzeciwiające się Kościołowi jako organizacji. Sytuuję również autorkę w ramach stanowiska *believing without belonging*, o którym w ramach etno-religii pisała Hervieu-Léger. Wątki poruszone przez autorkę recenzji pokrywają się również z elementami krytyki religijności ludowej przez środowiska inteligentkie. Charakteryzuje ją między innymi przywiązywanie wagi do zbiorowego uczestnictwa w praktykach religijnych oraz potrzeba masowego uzewnętrznienia duchowych przeżyć<sup>10</sup>. Negatywne podejście do takiego modelu religijności wiąże się z utożsamianiem powyższych cech z brakiem jednostkowego przeżycia treści wiary, niską świadomością religijną i amoralnością (Bukraba-Rylska 2008). Wskazane wyznaczniki składają się na stereotypowy i powierzchowny obraz religijności, który Bukraba-Rylska nazywa, koncentrując się na gruncie polskim, modelem katolicyzmu ludowego. Zbiorowy charakter praktyk religijnych zostaje przez to sprowadzony do bezrefleksyjnej, przesadnej ekspresji pozbawionej głębo- kich, duchowych przeżyć czy poczucia wspólnotowości. Wprawdzie autorka cytowanej recenzji nie kierowała swoich zarzutów w stronę konkretnej warstwy społecznej, jednak, podobnie jak przedstawiciele powojennej polskiej inteligencji, jej wypowiedź podkreśliła stereotyp

---

<sup>10</sup> Izabella Bukraba-Rylska (2008) wymienia prócz nich jeszcze konformizm, tradycyjizm, i partykularyzm w praktykowaniu religijności typu ludowego, zamiłowanie do naiwnego sensualizmu, uczuciowości, nacjonalizmu wyznaniowego i rytualizmu.

chłopskiego, „ludowego” katolicyzmu – związanego ze sferą rytualną, kolektywną i sensualną (Zowczak 2000, s. 29). W wielu wypowiedziach da się zauważyć negatywny stosunek do masowości wydarzenia. Postrzegana jako zbędna otoczka zaprzeczać ma istocie modlitwy różańcowej, która wymaga osobistej, intymnej refleksji. Krytyczne głosy recenzujących, skoncentrowane na „obnoszeniu się” z praktykami religijnymi, korespondują ze zjawiskiem, które Piotr Kowalski nazwał kiczowatymi sposobami doświadczania i usensowniania rzeczywistości:

Kiczowatość polega na skłonności do znoszenia różnic, niezbędnych do stanowienia taksonomicznego ładu. Zatarłe zostają granice *sacrum* i codzienności, symbolicznego i znakowego. Miesza się interpretacje wywiedzione ze zdroworozsądkowej racjonalności i tego, co mirakularne, metafizyczne, metafizycznego i moralistycznego (Kowalski 2002).

Widoczne staje się to również po przyjrzeniu się relacjom z uczestnictwa w „Różańcu Do Granic”. Większość z nich podkreśla pewnego rodzaju atrakcyjność przedsięwzięcia, jak na przykład różnorodny program artystyczny, walory muzyczne bądź uczestnictwo w modlitwie cudzoziemców. Ostatnie dodatkowo można odczytać jako, być może nieświadomy, zabieg orientalizujący – „innego”, choć stojącego po tej samej stronie „barykady”. Kowalski posługuje się również pojęciem sakrobiznesu, który stawia znak równości pomiędzy zamienionymi w gadzety przedmiotami religijnymi a innymi atrakcyjnymi towarami na sprzedaż. Ponieważ dla wielu „Różaniec Do Granic” był okazją do odbycia podróży w celu przeżycia duchowego doświadczenia, akcją organizowaną przez Fundację Solo Dios Basta można rozpatrywać w kategoriach turystyki religijnej, która nierzadko sprowadza się do podążania za atrakcjami wyznaczonymi przez ustalony scenariusz. W grudniu 2017 roku organizatorzy „Różańca Do Granic” wydali album podsumowujący wydarzenie oraz koordynowaną przez nich w 2016 roku akcję pod nazwą „Wielka Pokuta”. Jego reklamę, sygnowaną hasłem „Doskonały prezent na święta!” i opatrzoną wskazówkami dotyczącymi możliwości zakupu książki, ustawiono jako zdjęcie w tle facebookowej strony inicjatywy. Interesujące byłoby przyjrzenie się, czy przyczyniło się to do utraty symbolicznego wymiaru wydarzenia w odczuciu uczestników akcji, na co wyczuła Kowalski, pisząc o pielgrzymkowych pamiątkach w kontekście sakrobiznesu.



Ilustr. 3. Opinia nr 18.

Źródło: <http://www.facebook.pl>

## Granica a charakter wydarzenia

Koncentracja na wypowiedziach użytkowników recenzujących wydarzenie uzmysławia, na jak wiele sposobów może być rozumiana granica. W naukach społecznych to właśnie rubieże i pogranicza „w swojej złożoności i mozaikowym bogactwie” są określane przez badaczy jako najciekawsze (Mróz 2005: 14). Edmund Leach twierdził, że „granice są sztucznym przerywnikiem tego, co w swej naturze jest ciągle oraz że zawarta w granicy wieloznaczność, jest źródłem lęku, stosuje się zarówno do czasu, jak i przestrzeni” (Leach 1989: 46-47. Cyt. za: Kurczewska 2005: 365). Obok koncepcji ukazujących granicę jako oddzielającą to, co oswojone od tego, co obce w samym fakcie jej istnienia, znaleźć można także przykłady wartościujące ją pozytywnie, jako czynnik łączący bądź umożliwiający uczestniczenie w różnorodności (Kurczewska 2005: 372).

Na granicy, zwłaszcza w odniesieniu do przestrzeni domowej, badacze tacy jak Gerardus van der Leeuw i Stefan Czarnowski sytuowali największe nasilenie świętości (Sulima 2007: 83, 89). Opinie na temat „Różańca Do Granic” uwiaryściły wielość granic, zarówno tych wyrazistych, pomocnych przy identyfikacji grup o przeciwnych poglądach, jak i tych rozmytych i nieoczywistych, uwiaryściwiających się dopiero po zagłębieniu się w kontekst wypowiedzi. Doskonale obrazują to dyskusje prowadzone przez użytkowników Facebooka w komentarzach pod zamieszczonymi opiniami. Recenzujący nie tylko zaznaczali w nich swoje poglądy, ale jednocześnie dokonywali prób zdefiniowania drugiej „strony walczącej”, rysując, za pomocą odpowiednich środków językowych, umowną linię graniczną pomiędzy „swoimi” a „obcymi”. Krytykujący na przykład za pomocą strategii językowej, którą Wodak nazywa wzmocnieniem statusu wypowiedzi, zarzucali uczestnikom „Różańca” głupotę i hipokryzję, jak również wartościowali ich negatywnie poprzez wtłoczenie ich opinii w ramy stereotypowej kategorii „moherów”, czyli fanatyków religijnych, wyborców Prawa i Sprawiedliwości oraz przeciwników Unii Europejskiej. Druga „strona walcząca” przy użyciu analogicznych strategii językowych konstruowała wizerunek „obcych” jako biorących udział w manifestacjach Komitetu Obrony Demokracji, wspierających Czarny Protest, czytających Gazetę Wyborczą czy wspierających społeczności LGBT. Zabiegi te przypominają podejście tożsame z mechanizmem działania „antysemityzmu magicznego”, o którym wspomina Zubrzycki – zamiast sformułowań w stylu „jesteś lewakiem, w związku z tym nie myślisz tak jak my”, znajdziemy raczej ich inwersję, a więc „nie myślisz tak jak my, w związku z tym prawdopodobnie jesteś lewakiem” (Zubrzycki 2014: 112). Tego typu odwrócona logika znalazła zastosowanie zarówno w wypowiedziach oceniających wydarzenie pozytywnie, jak i negatywnie. Co ciekawe, użytkownicy charakteryzowali siebie nawzajem na podstawie informacji udostępnionych publicznie na ich facebookowych profilach, zwykle na podstawie zdjęć (jak w przypadku użytkowniczki, którą na podstawie zdjęcia profilowego inni komentujący zakwalifikowali do uczestniczek Czarnego Protestu) lub treści publikowanych wpisów i polubionych na portalu stron. Takie obserwacje zwracają uwagę na to, że analizowane recenzje nie powstawały w oderwaniu od reszty przestrzeni internetowej, ale wykorzystywały znajomość poruszania się po Facebooku. Co więcej, zamieszczane przez komentujących opinie odnosiły się do aktualnie poruszanych w mediach wydarzeń.

Aby pogłębić problem rozumienia granicy w kontekście opisywanego wydarzenia, przytoczę przykład opinii, która spotkała się z największym odzewem innych recenzujących pod względem ilości komentarzy. Jej autorka wyraziła w niej swoją wątpliwość co do właściwości określenia „do granic” użytego w nazwie inicjatywy. Użytkowniczka okazała również swoją dezaprobatę względem idei modlitwy na granicach, którą sama odebrała jako ograniczającą. Komentarze pod recenzją otworzyły wielowątkową dyskusję nad charakterem „Różańca Do Granic”. Propozycja alternatywnej nazwy „Różaniec Bez Granic”<sup>11</sup> oraz podkreślenie chęci znoszenia granic dzięki modlitwie ekumenicznej spotkała się z krytyką i została nazwana „szukaniem dziury w całym”. Pomysłodawczyni zarzucono brak zrozumienia dla idei przedsięwzięcia, którą miała być obrona Polski. Granica zaś miała stanowić symbol budujący dumę narodową. Główne wątpliwości w tego typu interpretacjach budził jednak fakt niedookreślenia wroga, w którego owa ofensywa miała być skierowana. Zabieg ten przypomina opisywaną przez Wodak „zamierzoną wieloznaczność” – podstawowe pojęcie językoznawcze opisujące wypowiedzi populistyczne. Dość subtelnie używają jej organizatorzy wydarzenia na oficjalnej stronie internetowej: „Dlatego wierzymy, że jeśli różaniec zostanie odmówiony przez około milion Polaków na granicach kraju, to może nie tylko zmienić bieg zdarzeń, ale otworzyć serca naszych rodaków na działanie Łaski Bożej. Potężna modlitwa różańcowa może wpłynąć na losy Polski, Europy, a nawet i całego świata” (<https://www.rozaniecdogranic.pl/o-rozancu-do-granic>). Wiele recenzji wyrażało niepokój o losy kraju i świadomość istnienia niebezpieczeństwa, które określano jako ogólnie pojęte „zło”. Pojawiały się jednak komentarze, w których konkretyzowano wspomniane zagrożenia:

(...) Idea tej modlitwy to nie jest „o coś”, ale „przeciw czemuś”. Oficjalnie przeciwko islamizacji Europy, a tak naprawdę? Przeciwko bliźniemu... Bo jest innego wyznania, nie nasz, terrorysta... Przeróżające jest to i nie ma nic według mnie wspólnego z wiarą... [nr 10].

Powyższa wypowiedź, opatrzona 1 gwiazdką, naśladuje sposób mówienia „obozu” przeciwnego do poglądów autorki recenzji. Chociaż więk-

---

<sup>11</sup> Podobne stanowisko reprezentuje Karol Kleczka, redaktor DEON.pl. Zob. <https://m.deon.pl/religia/kosciol-i-swiat/komentarze/art,3008,rozaniec-bez-granic.html>.

złość odpowiedzi na tego rodzaju zarzuty miała na celu zapewnienie, że celem inicjatywy jest modlitwa o pokój, w niektórych pozytywnie oceniających wydarzenie recenzjach faktycznie to islamizacja została przedstawiona jako „ukryty wróg”: „Brawo! Pokażmy wszystkim, że Polska jest normalnym krajem katolickim. Nie to, co »świecka i postępową« Europa zachodnia, gdzie muzułmanie modlą się na ulicach i wprowadzają »postępowe, świeckie« prawo szariatu” [nr 11]. W takim rozumieniu granica państwa separuje od „wroga” i zapewnia poczucie bezpieczeństwa, tudzież „normalności”, a akcja modlitewna ma na celu wzmocnienie ochrony poprzez „omodlenie” krańców państwa. Poza kontekstem symbolicznym wydarzenie umożliwiało więc uczestnikom doświadczenie granicy w sposób ucieleśniony dzięki fizycznej obecności na obrzeżach Polski. Jedna z użytkowniczek zaproponowała nawet, aby każdy z uczestników wkopał w ziemię medalik z wizerunkiem Matki Boskiej, by jeszcze bardziej zawierzyć kraj opiece Maryi. Organizatorzy nie poparli jednak tego pomysłu, tłumacząc w jednym z postów, że przeznaczeniem medalików jest ich noszenie, a zakopywanie tych przedmiotów pozostaje w sprzeczności ze stanowiskiem Kościoła.

W recenzjach użytkowników można dostrzec wątki odpowiadające romantycznej wizji Polski jako przedmurza chrześcijaństwa. Koncepcja ta, nazywana również mesjanizmem, z jednej strony uwypukla cierpienia Polski, którą Bóg miał wybrać na ofiarę za grzechy innych narodów, z drugiej podkreśla zasługi Polski dla uzyskania równowagi politycznej w Europie (Janion 2004: 18, 22). W jednej z recenzji czytamy: „Jesteśmy wyspą w Europie, gdzie wiara jest jeszcze głęboka!” [nr 12], w innych natomiast znajdujemy określenia Polaków jako narodu wybranego, na którym spoczywa nie tylko misja zainspirowania innych do organizacji podobnych przedsięwzięć<sup>12</sup>, ale nawet ocalenia świata. Odpowiada to romantycznemu paradygmatowi kultury kształtującemu swoistą „religię patriotyzmu” – opartą na megalomanii narodowej, adorującą Polskę i negatywnie wartościującą jej wrogów (tamże: 19).

Wizję narodu wybranego wzmacnia nazywanie Maryi Królową Polski. Taki zabieg, za Radosławem Zenderowskim, nazwać można mianem etniczacji religii, polegającej na zagarnianiu przez daną grupę postaci świętych. Danièle Hervieu-Léger, pisząc o etno-religii, dodatkowo

---

<sup>12</sup> Na dzień 29 kwietnia 2018 roku zaplanowano przeprowadzenie akcji „Rosary On The Coast” skupiającej parafie położone na wybrzeżach Wielkiej Brytanii. We wrześniu 2018 w Stanach Zjednoczonych miała miejsce inicjatywa Rosary Coast to Coast.



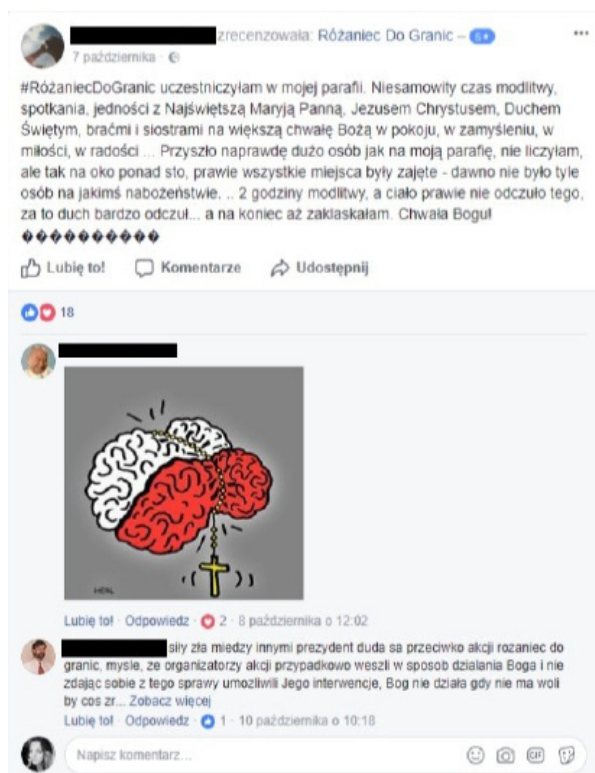
zwraca uwagę, iż charakteryzuje ją również podwójny proces łączenia się pierwiastków etnicznego i religijnego, który wyznaczają etyczno-symboliczna homogenizacja tożsamości wyznaniowych oraz neo-religijna odnowa tożsamości etnicznych (Hervieu-Léger 1999: 219). Równoległe w wypowiedziach użytkowników Facebooka dało się zaobserwować przypisanie Polakom jako narodowi znaczeń religijnych, towarzyszących ideologiom mesjanistycznym, co w naukach społecznych określa się mianem sakralizacji etnosu (Zenderowski 2012: 31). Zarysowana wizja „misyjności” analizowanego wydarzenia tworzy wyraźną granicę pomiędzy Polską a Europą. Wśród recenzujących „Różaniec Do Granic” brak jednak zgody co do tego, jak należy rozumieć i wartościować Europę. W wypowiedziach przeciwników inicjatywy Europa utożsamiona została z Unią Europejską, której fundamentami mają być tolerancja i humanitaryzm. W świetle kryzysu uchodźczego piętnowano wykluczający charakter akcji modlitewnej zarówno poprzez sugerowanie, jak i wyrażanie wprost. Doskonałym przykładem pierwszej strategii dyskursywnej były zamieszczane cytaty z ewangelii według świętego Mateusza: „Idźcie precz ode Mnie, przekłęci, w ogień wieczny, przygotowany diabłu i jego aniołom! Bo byłem przybyszem, a nie przyjęliście mnie”. Stanowią one formę aluzji, która dzięki opieraniu się na skojarzeniach unika mówienia wprost tak, by pełnia znaczenia ujawniła się dopiero w umyśle odbiorcy (Wodak 2008: 198). Z ich pomocą recenzujący krytykują ideę wydarzenia jako wymierzonego w „innego”, unikając odpowiedzialności za swoje słowa. Użycie argumentów pochodzących z języka „przeciwnika” ma również na celu zdemaskowanie braku spójności w jego rozumowaniu. I tak w wypowiedzi zwolennika akcji czytamy, że „hipokryzją najwyższej jakości” jest to, że „najwięcej o miłosierdziu mają do powiedzenia ci, którzy w Boga nie wierzą”, a reakcja użytkownika oceniającego wydarzenie negatywnie na wyłączenie z dyskusji brzmi następująco „Och, jaka piękna katolicka odpowiedź... Emanuje pani dobrocią na kilometr, co za obłuda (...)” [nr 13]. Z kolei przykładem dosadnego określenia „obozu” przeciwnego jest następujący komentarz: „To nie hejt i jestem wierząca, ale nie zamierzam tego nikomu udowadniać wymachując różańcem i szerząc ślepo nacjonalizm. Nie dla obłudy podszytej niby dobrą intencją. Tyle” [nr 14]. Autorzy opinii negatywnych wyrażali swoje obawy, że październikowa inicjatywa oddali Polaków od Europy, ponieważ dąży do alienacji Polski. Za sprzeczny z realiami europejskimi uznali także poruszany już wcześniej aspekt obecności praktyk religijnych w przestrzeni publicznej.

Zwolennicy „Różańca Do Granic” fundamenty Europy upatrywali natomiast w wartościach chrześcijańskich, które należało ratować, i również dzięki aluzjom stereotypizowali drugą stronę sporu: „Widzimy, jak radzi sobie »postępowy« zachód... Normalnie bombowo” [nr 15]. Przyjrzenie się warstwie językowej takich wypowiedzi okazuje się kluczowe przy analizie dyskursu internetowego, bowiem: „Aluzje rasiotowskie, ksenofobiczne lub antysemickie nie artykułują bezpośrednio swojego ładunku ideologicznego. Za to ich warstwa językowa pozwala na jego rekonstrukcję” (Wodak 2008: 199).

Dyskusje toczące się w sekcji recenzji uwidoczniły, że koncentracja na temacie granicy nie tylko służy zarysowaniu przestrzeni, od której ma odgradzać, ale również zwraca uwagę na to, co granica chroni. Fakt sponsorowania i promowania wydarzenia przez spółki skarbu państwa<sup>13</sup> przez jednych krytykowany był ze względu na „niegospodarność” organizatorów, przez drugich zaś kojarzony był z wyrazem demokracji i „wołą narodu”. Dyskusyjny okazał się również stosunek do wydarzenia prezydenta Andrzeja Dudy, który w serwisie Twitter odpierał zarzuty braku oficjalnego poparcia inicjatywy, zapewniając uczestnictwo w modlitwie, jednak bez „kamer i fleszy”<sup>14</sup>. Spór wokół „Różańca Do Granic” odsonił podziały polskiego społeczeństwa. Debata na temat wydarzenia trwającego zaledwie kilka godzin stała się swego rodzaju debatą nad polskością. Podczas gdy jedna ze stron reprezentowała nierozzerwalny związek tożsamości narodowej z religijną, które „w pewnych przypadkach mogą na siebie zachodzić, pokrywać się w stopniu właściwie uniemożliwiającym ich rozróżnienie” (Zenderowski 2012: 30), druga odwoływała się do wartości ponadnarodowych, kosmopolitycznych. Idąc tropem Zubrzycki, w kontekście analizowanego tematu można odwołać się do podejścia charakterystycznego dla socjologii nacjonalizmu. Z tego punktu widzenia „Różaniec Do Granic” miał charakter „wydarzeniowy” (*eventful*), stanowił swego rodzaju „eksplozję” tożsamości narodowej, był „wybuchem” polskości. Powyższa analiza pozwoliła jednak dostrzec, że znajdowały one także ujście w wielu wypowiedziach zamieszczanych w przestrzeni internetowej.

<sup>13</sup> Przedsiębiorstwo Przewozów Regionalnych na czas trwania modlitwy różańcowej dookoła Polski wprowadziło ofertę pod nazwą „Różaniec do granic”, dzięki której pasażerowie wybierający się do wyznaczonych kościołów „stacyjnych” mogli nabyć bilety za 1 zł. Sponsorem wydarzenia była także Polska Wytwórnia Papierów Wartościowych.

<sup>14</sup> <https://twitter.com/andrzejduda/status/917150454500519937>.



Ilustr. 4. Opinia jednej z uczestniczek „Różańca Do Granic”.

Źródło: <http://www.rozaniecdogranic.pl/mapa>, dostęp 25.11.2017.

## Zakończenie

Na zakończenie rozważań przyjrzyjmy się jednej z recenzji zamieszczonych na stronie „Różańca Do Granic”, w której uwidocznione zostały 3 główne opisane przeze mnie przedmioty sporu, a więc: idea, forma i charakter wydarzenia:

Stało się. Wielkie dzieło Boże! Dla wielu z boku wydawać by się mogło to wszystko nielogiczne. Ludzie poświęcają swoją wolną sobotę, wsiadają do autokarów, jadą dziesiątki i setki kilometrów na granicę kraju, tam udają się do nieznanego sobie kościoła na Mszę Świętą, potem idą gdzieś w las, by klęcząc odmówić modlitwę. To nie jest logiczne. Ale tak właśnie wyglądała jedna z największych bitew duchowych w dziejach ludzkości, która odbyła się właśnie dzisiaj, w kraju,

który w postępowej Europie uchodzi za zacofany. Ci pogardzani i ponizani przez całą zachód okazali się wielkimi wojownikami, stawili czoła temu, przed czym cała Europa leży już na kolanach, przed duchem tego świata. Po raz kolejny Polska udowodniła, że nie przez przypadek naszą Cudowną Królową jest Maryja. Nie przez przypadek ten kraj ukochała i nie przez przypadek właśnie z tego kraju wyprowadza tak wielkie dzieła. Cieszę się, że jestem Polakiem, kocham ten kraj, naszą kochaną ojczyznę i naród, Polskę! [nr 16].

Doświadczenie religijne, sprawczość modlitwy, mesjanizm romantyczny, tożsamość narodowa – to zaledwie kilka z aspektów konfliktu wokół inicjatywy wybranych na potrzeby powyższych refleksji. Analiza wypowiedzi zamieszczonych na portalu Facebook pozwoliła na wyszczególnienie ścierających się dyskursów, także tych z pozoru nieoczywistych. Debata nad „Różańcem Do Granic” nie toczyła się bowiem tylko pomiędzy wierzącymi i ateistami. Była również sporem piętnujących wykluczający charakter akcji z odczuwającymi potrzebę obrony kraju, zwolenników przeżywania wiary indywidualnie i tych pozytywnie wartościujących wspólnotowość modlitwy, wierzących w skuteczność praktyki odmawiania różańca oraz krytykujących jego istotę. Należy podkreślić, że wymienione strony sporu nie stanowią sztywnych kategorii. Ich zaznaczenie miało raczej uwypuklić wielogłosowość sekcji recenzji stanowiącej teren prowadzonych badań, niż stanowić absolutną typologię. Wielość sposobów postrzegania celu „Różańca Do Granic” i różnice w wartościowaniu formy wydarzenia pokazały, jak odmienne oczekiwania mieli wobec inicjatywy jej odbiorcy. Dlatego też modlitwę różańcową wokół Polski, prócz określania mianem *communitas*, można rozpatrywać w kategoriach kontestacji, ponieważ, podobnie jak u Baranieckiej-Olszewskiej przyglądającej się odpustowi kalwaryjskiemu, „odczuwana wspólnota oraz wspólnotowość samej pielgrzymki stały nieraz w opozycji do indywidualnych celów i potrzeb” (Baraniecka-Olszewska 2016: 29). Choć tytuł niniejszego artykułu mógłby sugerować umiejscowienie tematu „Różańca do Granic” pomiędzy pojmowaniem go jako „drogi do wolności” a „teatru hipokryzji”, dysproporcja badanych rodzajów wypowiedzi nie pozwala na ujęcie go w taki sposób. Zabieg miał raczej na celu zwrócenie uwagi na dwa skrajne podejścia użytkowników Facebooka do wydarzenia oraz zaprezentowanie przykładowego języka używanego przez nich w publikowanych recenzjach. Analiza wypowiedzi uwidoczniła także trudności w prowadzeniu badań netnograficznych ze względu

na „płynność” zamieszczanych w niej treści i problemy w zdefiniowaniu podstawowych pojęć metodologicznych. Świat społeczny czy pole dyskursywne? Aktorzy społeczni czy użytkownicy portalu? Na podstawie powyższych refleksji mogę stwierdzić, że recenzje „Różańca Do Granic” pozwoliły zobaczyć w Facebooku „przestrzeń politycznej i identyfikacyjnej ekspresji”, a także „projektowania i odgrywania strategii auto autoprezentacyjnych” (Trzeszczyńska 2016: 31).

## BIBLIOGRAFIA

- Andrade, C. (2009). Prayer and healing: A medical and scientific perspective on randomized controlled trials. *Indian Journal of Psychiatry*, 51(4), 247-253. doi: 10.4103/0019-5545.58288.
- Baraniecka-Olszewska, K. (2016). O wielkim odpuszczeniu w Kalwarii Pałacowskiej ponownie. Refleksja nad antropologią pielgrzymek. *Etnografia polska*, LX(1-2), 27-42.
- Bukraba-Rylska, I. (2008). Religijność ludowa i jej niemuzykalni krytycy. *Znak*, 64. Pozyskano z: <http://www miesiecznik.znak.com.pl/>.
- Butler, J. (2010). *Walczące słowa. Mowa nienawiści i polityka performatywu* (przeł. A. Ostolski). Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej.
- Hervieu-Léger, D. (1999). *Religia jako pamięć* (przeł. M. Bielawska). Kraków: Nomos.
- Janion, M. (2004). Polska w Europie. *Nauka*, 1, 7-30.
- Jan Paweł II. (2002). *List apostołski do biskupów, duchowieństwa i wiernych o Różańcu Świętym – Rosarium Virginis Mariae*. Pozyskano z [http://web.archive.org/web/20021027152901/http://www.vatican.va:80/holy\\_father/john\\_paul\\_ii/apost\\_letters/documents/hf\\_jp-ii\\_apl\\_20021016\\_rosarium-virginis-mariae\\_pl.html](http://web.archive.org/web/20021027152901/http://www.vatican.va:80/holy_father/john_paul_ii/apost_letters/documents/hf_jp-ii_apl_20021016_rosarium-virginis-mariae_pl.html).
- Kowalski, P. (2002). Religijność potoczna. Notatki na temat kiczu i religii. *Dekada Literacka*, (3-4). Pozyskano z [http://witryna.czasopism.pl/gazeta/artukul.php?id\\_artykulu=142](http://witryna.czasopism.pl/gazeta/artukul.php?id_artykulu=142); dostęp: 10.02.2018.
- Kozinets, R. (2012). *Netnografia. Badania etnograficzne on-line*. (przeł. M. Brzozowska-Brywczyńska). Warszawa: PWN.
- Kurczewska, J. (2005). *Granica niejedno ma imię. Trzy podejścia teoretyczne*. W: J. Kurczewska i H. Bojar (red.). *Granice na pograniczach*, s. 365-396. Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN.
- Mitchell, N. (2009). *The Mystery of the Rosary: Marian Devotion and the Reinvention of Catholicism*. New York-London NYU Press.

- Mróz, L. (2005). *Pasje w kolorze*. W: L. Mróz, M. Zowczak, K. Waszczyńska (red.). *Regiony, granice, rubieże*, s. 7-15. Warszawa: Wydawnictwo DIG.
- Parzych-Blakiewicz, K. (2015). „Fenomen świętego” wśród antropologicznych uwarunkowań wiary religijnej. *Paedagogia Christiana*, 1(35), 201-214.
- Sulima, M. (2007). Symboliczne przestrzenie domu. *Zeszyty naukowe Politechniki Białostockiej. Architektura*, 20, 81-91.
- Surendra, S. (2016). *Antyislamska histeria: będzie islam, będą gwałty*. W: T. M. Korczyński, A. Orla-Bukowska (red.). *Obcy w labiryncie kultury*, s. 151-166. Warszawa: Warszawskie Wydawnictwo Socjologiczne.
- Trzeczyska, P. (2016). W stronę etnografii Facebooka. Przypadek badań nad diasporą i pamięcią Ukraińców w Kanadzie. *Zeszyty Etnologii Wrocławskiej*, 2 (25), 23-42.
- Wodak, R. (2008). Dyskurs populistyczny: retoryka wykluczenia a gatunki języka pisanego. W: A. Duszak, N. Fairclough (red.). *Krytyczna analiza dyskursu. Interdyscyplinarne podejście do komunikacji społecznej*, s. 185-214. Kraków: Universitas.
- Zenderowski, R. (2012). *My już jesteśmy zjedzeni... Rola i znaczenie prawosławia w konflikcie etnicznym w Dolinie Preszewa*. Warszawa: Instytut Politologii Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego.
- Zowczak, M. (2000). *Biblia ludowa. Interpretacja wątków biblijnych w kulturze ludowej*. Wrocław: Funna.
- Zubrzycki, G. (2014). *Krzyże w Auschwitz. Tożsamość narodowa, nacjonalizm i religia w postkomunistycznej Polsce*. Kraków: Nomos.

## ŹRÓDŁA INTERNETOWE

<http://solodiosbasta.pl/>  
<http://web.facebook.com/RozaniecDoGranic/>  
[www.rozaniecdogranic.pl](http://www.rozaniecdogranic.pl)

## SPIS CYTOWANYCH OPINII

- Nr 1 – Ocena pozytywna (5\*), pochwała inicjatywy, data wpisu: 06.10.2017, data pozyskania: 25.11.2017
- Nr 2 – Ocena pozytywna (5\*), pochwała inicjatywy, data wpisu: 07.10.2017, data pozyskania: 06.02.2018

- Nr 3 – Ocena pozytywna (5\*), pochwała inicjatywy, data wpisu: 07.10.2017, data pozyskania: 06.02.2018
- Nr 4 – Ocena negatywna (1\*), krytyka inicjatywy, data wpisu: 28.09.2017, data pozyskania: 25.11.2017
- Nr 5 – Ocena negatywna (1\*), krytyka inicjatywy, data wpisu: 05.10.2017, data pozyskania: 25.11.2017
- Nr 6 – Ocena pozytywna (5\*), pochwała inicjatywy, data wpisu: 07.10.2017, data pozyskania: 25.11.2017
- Nr 7 – Ocena pozytywna (5\*), relacja z uczestnictwa, data wpisu: 08.10.2017, data pozyskania: 25.11.2017
- Nr 8 – Ocena pozytywna (5\*), relacja z uczestnictwa, data wpisu: 08.10.2017, data pozyskania: 25.11.2017
- Nr 9 – Ocena negatywna (1\*), krytyka inicjatywy, data wpisu: 30.09.2017, data pozyskania: 06.02.2018
- Nr 10 – Dyskusja pod opinią z oceną negatywną (3\*), data wpisu: 04.10.2017, data pozyskania: 06.02.2018
- Nr 11 – Ocena pozytywna (5\*), pochwała inicjatywy, data wpisu: 07.10.2017, data pozyskania: 25.11.2017
- Nr 12 – Ocena pozytywna (5\*), pochwała inicjatywy, data wpisu: 04.10.2017, data pozyskania: 25.11.2017
- Nr 13 – Ocena negatywna (1\*), krytyka inicjatywy, data wpisu: 30.09.2017, data pozyskania: 06.02.2018
- Nr 14 – Ocena negatywna (1\*), krytyka inicjatywy, data wpisu: 07.10.2017, data pozyskania: 06.02.2018
- Nr 15 – Ocena negatywna (1\*), krytyka inicjatywy, data wpisu: 01.10.2017, data pozyskania: 06.02.2018
- Nr 16 – Ocena pozytywna (5\*), relacja z uczestnictwa, data wpisu: 07.10.2017, data pozyskania: 06.02.2018
- Nr 17 – Ocena pozytywna (5\*), relacja z uczestnictwa, data wpisu: 07.10.2017, data pozyskania: 25.11.2017
- Nr 18 – Ocena negatywna (1\*), krytyka inicjatywy, data wpisu: 07.09.2017, data pozyskania: 06.02.2018





**Piotr Cichocki**

piotrcichocki81@gmail.com

Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej

Uniwersytet Warszawski

**WYBRANE ASPEKTY SPOŁECZNEGO KRĄŻENIA DŹWIĘKU  
W TANZANII I MALAWI.  
WYBRZMIENIA ETNOGRAFICZNE**

**Selected aspects of social circulations of sound  
in Tanzania and Malawi.  
Ethnographic reverberations.**

**Streszczenie:** Elektroniczna i elektryczna muzyka wschodnioafrykańska jest dynamicznym zjawiskiem kształtującym się w przepływach nowoczesnych technologii, estetyk, znaczeń i praktyk. Przepływy te łączą lokalne grupy muzyków – w tym przypadku z Malawi i Tanzanii - z wirtualnymi przestrzeniami, wyobrażoną przeszłością czy boskością. Artykuł proponuje przy tym odwrócenie figury perspektywy na rzecz koncepcji głosów w większym stopniu oddającej dynamiczny charakter społecznego krążenia dźwięku. Przykładem takiej cyrkulacji jest zapośredniczona przez nagrania z rumbą, salsą i calypso relacja z afro-amerykańskimi i afro-latoskimi diasporami, czy późniejszy sukces medialny muzyki hip-hop. Na przykładzie remiksowania i nagłaśniania, czyli praktyk związanych ze współczesnym wykonywaniem i odbiorem muzyki, dyskutowana jest relacja pomiędzy globalnymi przepływami a lokalnym praktykowaniem tożsamości społecznych poprzez dźwięk.

**Słowa kluczowe:** Afryka wschodnia, muzyka, technologia, nowoczesność, media cyfrowe, etnografia.

**Abstract:** Electronic and electric East African music is a dynamic phenomenon constantly shaped in the circulation of modern technologies, aesthetics, meanings and practices. These flows connect local groups of

musicians and listeners – in this case from Malawi and Tanzania – with virtual spaces, imagined past or divinity. The article proposes a reversal of the figure of a perspective in favor of the concept of voices that better reflects the dynamic nature of the social circulation of sound. An example of such a circulation is a relation with Afro-American and Afro-Latin diasporas mediated by recordings with rhumba, salsa and calypso. The other example is later success of hip-hop. The cases of remixing and amplifying related to the contemporary performance and reception of music exercise the relationship between global flows and the local production and practice of social identities through the sound.

**Keywords:** Eastern Africa, music, technology, modernity, digital media, ethnography.

Opisy zmieniających się pejzaży dźwiękowych<sup>1</sup> często stanowią pretekst do rozważań nad zmianą społeczną, industrializacją, modernizacją. Hałaśliwe londyńskie fabryki (Engels 1974), wyciszone sale koncertowe w ruchliwych amerykańskich miastach (Thompson 2008), przemysłowy zgiełk (Schafer 1969) posłużyły za metonimie procesów przekształcających lokalne przestrzenie w terytoria podlegające nowoczesnej władzy<sup>2</sup>.

Czy etnograf wsłuchujący się w nasycaną elektroniką tkankę dźwiękową afrykańskich miast i miasteczek odnajdzie w niej świadectwo tego samego panowania? Byłoby to trudne, tak jak wytyczenie autostrady przez płataninę ścieżek. Artykuł unika wytłumaczenia lokalnej unikatowości wschodnio-afrykańskiego świata dźwięków a także zdefiniowania nowoczesnej władzy w nim wybrzmiewającej. Mam wątpliwości, czy badane przeze mnie wielotorowe procesy zmian wraz z towarzyszącymi im oporem i odwołaniami do tradycji, układają się w spójną całość. Antropologowie zwracają raczej uwagę na to, że współczesne praktyki są skutkiem działania wielu przeciwstawnych sił (Comaroff, Comaroff 2011; Marcus 2004; Moore 2013). Podobne przeciwstawne źródła składają się na strumienie dźwięków przepływające przez wschodnio-afrykańskie miasta.

Zdecydowałem się zatem na etnograficzny opis krążenia (*circulation*)<sup>3</sup> dźwięków, śledzenie relacji pomiędzy dźwiękiem, obiektami materialnymi, praktykami i dyskursami. Z tego też powodu trzy części

---

<sup>1</sup> Pojęcie pejzażu dźwiękowego (czy raczej trudno przekładalnego na język polski *soundscape*) skrytykował Tim Ingold (2007). Odwołuję się do tego terminu, podejmując krytyczną dyskusję z paradygmatem, w ramach którego dźwięk miał reprezentować społeczną przestrzeń.

<sup>2</sup> Adorno i Horkheimer opisują przemysł kulturalny, w szczególności film i muzykę popularną, jako środki nowoczesnego panowania równie skuteczne jak bomby (2010: 124).

<sup>3</sup> Pojęcie krążenia (*circulation*) użyłem ze względu na to, że odnosi się zarówno do sfery materialnego budowania ludzkiego świata, którego wyznacznikiem są określone brzmienia (np. ten sam język, podobne urządzenia i instrumenty), pielęgnujące w słuchających poczucie bycia w znajomym środowisku (Sloterdijk 2016: 353-361), jak i wirtualnej metakomunikacji zapośredniczonej przez współczesne narzędzia technologiczne (Weheliye 2005; Novak 2013). Przykładem tego drugiego zastosowania jest chociażby ponadlokalna wymiana utworów muzycznych, udział diaspor w kreowaniu życia muzycznego czy globalne ujednoczenie narzędzi do produkowania, dystrybuowania i odtwarzania dźwięku. Pojęcie krążenia kładzie wreszcie nacisk na integralność doświadczenia środowiska, z której nie da się oddzielić dźwięku jako odrębnej domeny (Feld 1988; Ingold 2007).

niniejszego artykułu – historyczna i dwie poświęcone współczesnym praktykom – nie składają się w linearny wywód mający wykazać spójność prezentowanego zjawiska. Wzorem medioznawców (McLuhan 2001; Kittler 2010, 2013) i interpretatorów nowoczesności (Benjamin 2011, 2015), którzy chętniej niż antropologowie konstruowali swe teksty na podobieństwo mozaikowo pofragmentowanych przekazów medialnych („fotomontaży”, jak *Ulicę jednokierunkową* Benjamina scharakteryzował Bogdan Baran (2011)), zrezygnowałem z przedstawienia narracji linearnej. Zamiast tego dążyłem do zestawienia zróżnicowanych, chociaż oddziałujących na siebie głosów: lokalnych sposobów doświadczenia, nacjonalistycznych ideologii, perspektywy ortodoksyjnej religijności czy działań niemych, ale sprawczych, globalnie ujednoliconych urzędów. Wynika z tego, że tekst pomija okulocentryczną figurę perspektywy<sup>4</sup> (Marcus 2004), której zastosowanie umożliwiłoby *przjrzenie* się badanemu problemowi z oddali, pozwalającej *zaobserwować* prawidłowości. Zamiast tego zwracam się ku ze stawieniu *głosów* (ibidem) i *brzmień*, oraz opisaniu relacji między nimi. Jeśli perspektywa zakłada dystans, wybrzmienie sugeruje zanurzenie. Teoretycy antropologii dźwięku zwracają uwagę, że zakwestionowanie okulocentrycznych metodologii badań oznaczać może również zwrot ku doświadczeniu, zaangażowanie w badane środowisko, interakcje i otwarcie na inne rodzaje epistemologii (Feld 1988; Gell 2006; Novak, Sakakeeny 2015). Tekst można więc potraktować jako etiudę w wydobywaniu relacji między głosami i praktykami, jako próbę odtworzenia przemontowanego doświadczenia terenowego.

Chcąc opisać muzykę w sposób holistyczny (czyli łącząc ją z innymi sferami codziennego życia (Eller 2019: 18-19)) odwołuję się jednocześnie do skali lokalnej i ponadlokalnej. Zestawienie tych dwóch planów ma związek z dwojakimi źródłami badawczymi. Pierwsza część tekstu opiera się na opracowaniach historycznych pokazujących, że elektryfikacja i elektronizacja muzyki afrykańskiej to długotrwały, stopniowy proces. Podążając za sugestią Bruno Latoura staram się przy tym zrekonstruować proces wprowadzania innowacji (2010: 113-115), jakimi bez wątplenia były nowe instrumenty muzyczne i związane

---

<sup>4</sup> W tytule artykułu pojęcie perspektywy zastąpiłem wybrzmieniem, które podkreśla inny niż oparty na pozycji zdystansowanego obserwatora rodzaj doświadczenia terenowego, jak również odmienny sposób rozumienia owego doświadczenia z dystansu czasowego.

z muzyką technologiczną. By zarysować szersze tło opisuję całą sekwencję zmian, rozpoczynając się u zarania epoki kolonialnej i następującą aż po dzień dzisiejszy. Wychodząc z założenia, że proces elektryfikacji i elektronizacji zachodził w wielu miejscach jednocześnie, przedstawiam się zjawisk zachodzących w różnych lokacjach na obszarze całego kontynentu.

Dwie kolejne części artykułu (*Remiksowanie* i *Nagłośnienie*) opierają się na metodzie etnograficznej. Głównym źródłem wiedzy dotyczącej muzyki elektronicznej są materiały z etnograficznych badań terenowych, które prowadziłem przez niemal połowę roku 2016 w północnej części Malawi oraz we wrześniu i październiku roku 2017 w południowo-zachodniej Tanzanii, a także w Dar Es Salaam, komercyjnym centrum kraju<sup>5</sup>. W trakcie badań rozmawiałem z producentami, muzykami<sup>6</sup>, odwiedzałem ich studia i obserwowałem ich życie codzienne, brałem udział w realizacji nagrań<sup>7</sup>, a kilkakrotnie sam nagrywałem lokalnych artystów<sup>8</sup>.

Obydwa pojęcia – remiksowanie<sup>9</sup> i nagłośnienie – w języku potocznym opisują interakcję z technologią podczas pracy nad utworem muzycznym lub transmitowaniem strumienia dźwięków. Za Leslie'm Gay'em Jr. uznaję, że doświadczenia interakcji z technologią mogą stanowić źródło ucieleśnionej wiedzy (1998: 82-84). Wiedza ta, wypracowana poprzez wzory cielesnej aktywności, jest dostępna językowemu opisowi poprzez

---

<sup>5</sup> Dodam, że badania nie zostały jeszcze zakończone i planuję kolejną ich część w roku 2019.

<sup>6</sup> Przeprowadziłem około 85 wywiadów etnograficznych. Znakomitą większość z nich nagrywałem.

<sup>7</sup> Doświadczenia te opisywałem w notatkach terenowych, wzbogacając je nagraniami dźwiękowymi i fotografiami, wykonanymi w zgodzie z etnograficzną metodą audiowizualną (Pink 2009).

<sup>8</sup> Artystycznym efektem tych działań stały się płyty lokalnych artystów z zespołów Kukaya i Tonga Boys. Podjąłem się realizacji płyt obu grup, wydanych przez polską wytwórnię 1000HZ, której jestem współtwórcą. W ramach muzyczno-antropologicznej serii wydawniczej prezentującej współczesne brzmienia z północnego Malawi ukazały się również płyty z muzyką elektroniczną, nad których produkcją muzyczną czuwali malawijscy artyści. Współpracę potraktowałem jako element doświadczenia etnograficznego, co opisuję w innym obecnie przygotowywanym artykule.

<sup>9</sup> Remiks w nomenklaturze muzycznej oznacza ponowne zrealizowanie utworu ze zmienioną aranżacją, harmonią lub innym elementem dźwiękowej organizacji. Posłużyłem się tu rzeczownikiem odczasownikowym, by podkreślić znaczenie procesu a nie finalnego efektu.

metafory (ibidem: 83). Przykładem takich technologii są studyjne urządzenia, instrumenty muzyczne, głośniki. Sposób ich użycia w dużej części określa uniwersalna funkcja techniczna, ale praktyka wynika również z lokalnych uwarunkowań i indywidualnej kreatywności. Remiksowanie i nagłośnienie oprócz bezpośredniego znaczenia czynności, do których się odnoszą, mają więc znaczenie metaforyczne. Z całej gamy pojęć używanych przez producentów, muzyków i słuchaczy wybrałem te dwa, gdyż odnoszą się nie tylko do wyspecjalizowanej sfery produkcji, ale także do relacji społecznych i wyobrażeń, w których uczestniczą i które współtworzą.

### **Źródła muzyki elektronicznej w Afryce**

Pod względem dostępu do importowanych dóbr Afryka stanowi skrajnie zróżnicowany obszar. Bogate osady handlowe na wybrzeżach od setek lat prowadziły wymianę z odległymi obszarami. Miasta handlowe z zachodniego wybrzeża stopniowo dostawały się pod wpływem europejskich mocarstw lub ich przedstawicieli handlowych. Na wschodzie miasta znajdowały się na orbitach bliskowschodnich imperiów zanim nie popadły w zależność od Europejczyków. W ramach tych procesów sztuka i technologia przepływały z transferami władzy politycznej. David Coplan twierdzi, że od połowy wieku XVII w Kapsztadzie w siedzibie gubernatora Kolonii Przylądkowej działał niewielki zespół instrumentalny złożony z azjatyckich i okolicznych niewolnych muzyków wykonujących europejski repertuar (Coplan 1980, za Stapleton, May 1989). Od połowy wieku XVIII w miastach zachodniej Afryki, a w wieku XIX w Afryce wschodniej powstawały zespoły stosujące instrumenty dęte blaszane, które wykonywały wojskowe marsze paradne (Martin 1991: 8-10).

Te i inne przykłady świadczą o tym, że od czasów przedkolonialnych w afrykańskich miastach funkcjonowała grupa, która uczestniczyła w wymianie światowej z dostępem do podobnych, chociaż redefiniowanych lokalnie dóbr. Grupa ta lokalnie koordynowała tę wymianę i czerpała z niej zyski (Coquery-Vidrovitch 1978; Friedman 1994).

Z drugiej strony w toku intensywnej kolonizacji od końca wieku XIX w dynamicznie rozwijających się miastach przemysłowych tworzyły się nowe społeczności. Warunkami egzystencji nowych mieszkańców miast na całym kontynencie były (i wciąż są) oderwanie od wcześniejszego środowiska życia, a zarazem ograniczony dostęp do importowanych

obiektów (w tym instrumentów czy muzyki). Rzec można, że takie miasta jak Mzuzu (które uzyskało prawa miejskie w roku 1985, a obecnie liczy kilkaset tysięcy mieszkańców) czy gigantyczne Dar Es Salaam pozostają w niekończącym się procesie zmiany bez choćby chwilowej stabilizacji. Dotyczy to zarówno tkanki urbanistycznej, życia codziennego mieszkańców, lokalnej sztuki jak i ról społecznych. Mimo tego Max Gluckmann pisząc o zambijskim pasie miedzionośnym, jednoznacznie stwierdził, że afrykański robotnik jest przede wszystkim robotnikiem, a mieszkaniec miasta – mieszcuchem i właśnie przez pryzmat nowej miejskiej tożsamości powinno się ich badać (Gluckman 1961: 68-69). Wielkomiejskie populacje współtworzą również osoby o azjatyckich czy europejskich korzeniach i nie ma, jak sądzę, sensu esencjalizowanie tego, co można określić jako „autentycznie afrykańskie”<sup>10</sup>. Takie właśnie miejskie środowiska były – i są nadal – głównymi ośrodkami technicznych, artystycznych innowacji, w tym również produkcji muzyki elektronicznej.

Po trzecie, jest również Afryka wiejska, prowincjonalna, do której w znacznie mniejszym stopniu docierają nowe technologie. Nie znaczy to jednak, że owa “trzecia” Afryka nie ukształtowała się historycznie i że nie pozostaje w procesie stałej transformacji (Coquery-Vidrovitch 1978). Już podczas pierwszych wizyt we wsiach w okolicy Rumphu w Malawi zauważyłem, że powszechnie używa się tam telefonów komórkowych wypełnionych plikami MP3 i odbiorników radiowych na baterie, transmitujących muzykę elektroniczną. Malawijskie wsie opierają się jednak na mobilnych źródłach energii elektrycznej – bateriach i rzadziej akumulatorach. Uniemożliwia to funkcjonowanie choćby najprostszych studiów nagraniowych. Nie bez związku z tym pozostaje fakt, że *ng’oma*<sup>11</sup> we wsiach północnego Malawi pozostaje zarazem głównym źródłem muzycznej rozrywki oraz środkiem leczniczych terapii.

Muzyka afrykańska rozwija się więc w tych trzech sferach – wśród zglobalizowanej elity, powstających społecznościach miejskich, pozbawionych dostępu do nowych technologii lub bardzo w nim ograniczonych mieszkańców wsi – i w bezustannych transferach między nimi.

---

<sup>10</sup> Pokazują to dobitnie reportaże dotyczące scen muzycznych w takich miastach jak Nairobi, w których etniczni Afrykańczycy i Azjaci współtworzą produkcje muzyczne, studia nagraniowe czy kluby taneczne (Zur-Szpiro 2018).

<sup>11</sup> *Ng’oma* lub *ngoma* jest określeniem na membranofony (bębny). Słowo to pojawia się w podobnej formie w wielu językach bantu.

## Folklor a pop

Punktem odniesienia dla muzyków z Tanzanii i Malawi od dziesięcioleci pozostają artyści z Demokratycznej Republiki Konga, których największa popularność przypadła na lata, gdy oficjalną nazwą kraju był Zair. Kongijsko – zairskie style muzyczne formowały się od lat czterdziestych do odzyskania niepodległości<sup>12</sup>, a ich nagrania później trafiły na obszar całej Afryki środkowej i wschodniej. Bob White analizując stan miejskiej sztuki kongijskiej w pierwszych latach XXI wieku odniósł się do lokalnych kategorii muzyki nowoczesnej (*la musique moderne*), muzyki religijnej (*la musique religieuse*) i folkloru (*le folklore*) (White 2008: 27-40). Dwa pierwsze rodzaje tworzone za pomocą nowych technologii odróżnia jedynie tematyka tekstów i kontekst społeczny ze wszystkimi tego konsekwencjami (na przykład sposobem tańca, miejscem wykonywania, charakterystyką sfery wizualnej czyli okładek, teledysków i tym podobnych). *Le folklore* jest przede wszystkim muzyką ulicy, wykonywaną przy okazjach rodzinnych, sąsiedzkich i obrzędowych (szczególnie podczas pogrzebów). Folklorystyczni muzycy używają przede wszystkim akustycznych instrumentów perkusyjnych,

Historia początków kongijskiej muzyki nowoczesnej (*moderne*) ilustruje sposoby adaptacji pozaafrykańskich technologii, instrumentów i stylów, a w szczególności to, skąd wzięły się konwencje i techniki gry. Według Gerharda Kubika adaptacja gitary, która pojawiła się na kontynencie dzięki afrykańskim marynarzom i rozprzestrzeniła w praktycznie w całej Afryce, uzmysławia relację między wpływami lokalnymi a pozaafrykańskimi. Wykonawcy wykorzystali nieafrykański instrument i skale muzyczne wpisane w gitarowy strój. Z drugiej jednak strony relacja ciała z instrumentem, czyli sposoby gry, wynikała z wcześniejszych praktyk. Styl gry dwoma palcami (*two-finger*) jest na przykład przeniesieniem sposobów gry na *mbirze*<sup>13</sup> (Kubik 1985). David Rycroft pisał z kolei, że w przypadku pierwszych nagrań kongijskiej muzyki nowoczesnej z lat czterdziestych mniej znaczące jego zdaniem szczegóły – melodyka, harmonia – były importowane, ale struktura kompozycji – krótkie frazy, opadające linie melodyczne, kontrast

<sup>12</sup> Pisząc o odzyskaniu niepodległości, odnoszę się do królestw, które istniały na terenie dzisiejszego Konga w epoce przedkolonialnej.

<sup>13</sup> *Mbira* (znana również jako *zanza*, *kalimba*) jest lamelofonem rozpowszechnionym szczególnie w Afryce południowej i wschodniej.



między partią gitary a głosem wokalisty, regularny rytm głosu kontrastujący z „połamanym” rytmem partii gitary – kontynuowały lokalne kultury muzyczne (Rycroft 1961: 81-82).

Rozkwit muzyki kongijskiej uwarunkowała seria płyt z nagraniami kubańskich artystów wydana w Stanach Zjednoczonych przez wytwórnię muzyczną EMI tuż po drugiej wojnie światowej. Poprzez sieć handlową płyty trafiły na zachodnie wybrzeże Afryki i wywołały rewolucję muzyczną. *Calypso* i podobne style stały się najczęściej wykonywaną muzyką w Senegal, w Kongo królował rytm *rhumbly*. Były to brzmienia rozrastających się miast, tło do miejskich zabaw i codziennego miejskiego życia (Stapleton, May 1989: 20-22).

Karaibskie style nieco później trafiły do Afryki wschodniej. Na muzykę tego regionu wpływ miały w większym stopniu relacje z Bliskim Wschodem. Wielowiekowe osadnictwo arabskie i perskie, rozpowszechnienie islamu, szlaki handlowe łączące wybrzeże suahili z interior, wywarły wpływ na niejednolite środowisko społeczne pozostające takim również w czasach kolonialnych. Muzycznym efektem tych kulturowych przepływów stała się muzyka *taarab*, która wyłaniała się jako odrębny styl na przełomie wieków XIX i XX. Na azjatycką orientację muzyczną wykonawców *taarab* wskazuje chociażby fakt, że pierwsza wykonawczyni, która zdobyła ponadlokalną popularność, Siti binti Saad, nagrała dziesiątki płyt w Indiach Brytyjskich (Fargion 1993; Sanga 2016). Należy jednakowoż podkreślić to, że wydawcy jej płyt: Columbia Records i His Master's Voice to firmy brytyjskie. Infrastruktury pozwalające na funkcjonowanie nowoczesnych mediów, w ramach których upowszechniła się afrykańska muzyka popularna, nierozzerwalnie łączyły się z ówczesnym kolonialnym systemem politycznym<sup>14</sup>.

Muzyka w niepodległym państwie tanzańskim (a wcześniej tangańkańskim) kształtowała się również poprzez odniesienia do opartej na rytmie bębnowej (*n'goma*) muzyki z głębi kontynentu. Kelly Askew opisuje, w jaki sposób ukształtowały się jeszcze w czasach kolonialnych dwie dominujące stylistyki muzyczne *dansi*, korzystająca z instrumentów elektrycznych, nawiązująca do zachodnich stylistyk (większość zespołów miała w nazwie słowo „jazz”) i wielkomiejskiego życia, oraz *ngoma*, oparta na brzmieniach lokalnych instrumentów perkusyjnych,

---

<sup>14</sup> O tym, że kolonialny kapitalizm jest systemem, którego funkcjonowanie warunkują wytworzone przezeń infrastruktury pisał między innymi Brian Larkin (2004).

utożsamiana z biedniejszymi dzielnicami i wsiami. Askew podkreśla głębokie strukturalne podobieństwa społecznej organizacji obydwu stylów muzycznych, jak również, że stylistyki te, przede wszystkim *ngoma*, odegrały ważną rolę mobilizacyjną we wzrastających ruchach antykolonialnych (Askew 2003).

Kulturowe trajektorie, jakimi podążały poszczególne nowo powstałe państwa afrykańskie, wyznaczyły sposoby kształtowania się rynków muzycznych, preferencje słuchaczy i artystów, oraz dostęp do zelektryfikowanych już wtedy technologii produkcji dźwięku. To, na ile i w jaki sposób muzyka nowoczesna (*moderne*) nawiązywała do lokalności czy mniej lub bardziej uogólnionej idei afrykańskości, zależało od polityki kulturalnej danego państwa. W powstałych państwach kultura często stanowiła kluczowy obszar aktywności władz, bezpośrednio związany z tożsamością (afrykańską, narodową, etniczną) rozumianą jako strategiczne narzędzie do budowania nowoczesnej wspólnoty narodowej i włączania w nią obywateli (Ivaska 2011: 3-6). W Zairze (Kongo) wieloletni prezydent Mobutu Sese Seko prowadził politykę autentyczności (*authenticité*), która miała nasycić muzykę popularną, modę, media, sztuki wizualne wpływami afrykańskimi, rozumianymi jako synteza lokalnych estetyk. Podobne działania podjęto w Tanzanii, o czym więcej napiszę w dalszej części tekstu.

W innych krajach, takich jak względnie bogata dzięki wydobyciu ropy naftowej Nigeria, pozostająca w większym stopniu w brytyjskim neoliberalnym modelu finansowania sztuki, muzyka funkcjonowała w sferze komercyjnej, wspierana również przez międzynarodowe korporacje medialne<sup>15</sup>.

Polityka państwowa i działania poszczególnych firm i jednostek, sterujące przepływami technologii, umożliwiły sytuację, w której w najlepiej wyposażonych wielkomiejskich studiach na przełomie lat siedemdziesiątych i osiemdziesiątych zaczęto używać elektronicznych instrumentów, takich jak klawiszowe syntezatory czy automaty perkusyjne, stosowane głównie w komercyjnej muzyce popularnej.

Najpierw elektryczne, później elektroniczne instrumenty sprowadzały również kościoły i organizacje religijne. Równoległy i formalnie identyczny rozwój miejskiej muzyki nowoczesnej i religijnej był warunkowany

---

<sup>15</sup> W Lagos funkcjonowało studio nagraniowe firmy EMI, w którym nagrywał m.in. Paul McCartney.

również przez to, że instrumenty, które trafiały do Afryki poprzez różne sieci – państwowo-przedsiębiorczą i religijną – technicznie były takie same. Jak wspominało wielu moich malawijskich rozmówców, organizacje religijne w mniejszych miastach często dysponowały jedynymi infrastrukturami (instrumentami oraz agregatami prądotwórczymi) do wykonywania spełniającej technologiczne standardy muzyki. Alternatywą były jedynie amatorskie samoróbki i imitacje instrumentów muzycznych, takie jak perkusja z beczki lub kartonu, gitara z puszki i drutów. Można więc rzec, że poza komercyjnymi centrami muzyka popularna była zależna od kościelnej infrastruktury. Obecnie tanzańska i malawijska muzyka religijna rozbrzmiewa nie tylko podczas mszy i innych nabożeństw, ale również w wydzielonych kanałach medialnych (m.in. rozgłośniach radiowych, kanałach YouTube, stronach internetowych, audycjach telewizyjnych), a niekiedy w tych samych mediosferach co nowoczesna muzyka popularna.

### **Electric boogaloo i uczestnictwo w globalnej „czarnej muzyce”**

Kolejna muzyczna rewolucja zaszła w latach osiemdziesiątych w trójnasób. Jej pierwszą postać stanowiły kasety magnetofonowe zastępujące płyty winylowe. Był to format łatwiejszy w produkcji, kopiowaniu, dystrybucji, na nośniku bardziej niż płyta winylowa wytrzymałym, lżejszym i pozwalającym na wielokrotny zapis. Kasetom towarzyszyły magnetofony pozwalające na nagrywanie, które umożliwiły rozwój pirackiej dystrybucji oraz ułatwiły pół-amatorskie rejestracje lokalnej twórczości. Podczas wywiadów z muzykami i producentami, którzy wychowywali się w latach dziewięćdziesiątych w niewielkich miejscowościach na pograniczu Malawi i Tanzanii, dowiedziałem się, że duża część z nich zaczęła interesować się muzyką dzięki rozpowszechnieniu się kaset. Wielką popularność miały kopie z podkładami instrumentalnymi znanych piosenek Moi rozmówcy rapowali do tych podkładów w sklepikach z kasetami albo w amatorskich domowych studiach, których jedynym wyposażeniem były magnetofony.

Równolegle następował rozwój mediów lokalnych – głównie niewielkich rozgłośni radiowych, które upowszechniały najpierw amerykański

*soul* i jamajskie *reggae*, chwilę później hip-hop i *dancehall*<sup>16</sup>. Istotne było przy tym pochodzenie tego repertuaru tworzonych przez społeczności afro-amerykańskie i afro-karaibskie. Jego warstwa muzyczna, współgrająca z mniej lub bardziej wprost wyrażonym przekazem politycznym, tworzyła poczucie uczestnictwa w globalnej “czarnej muzyce” (*black music*).

W późnych latach sześćdziesiątych rewolucyjne władze Tanzanii w duchu antykolonializmu zakazały upubliczniania muzyki *soul* i *funk*. Stanowiło to pewną sprzeczność z obecnością w kraju uciekinierów reprezentujących amerykańskie ruchy na rzecz praw obywatelskich czarnej mniejszości (m.in. organizację *Black Panthers*), dla których wspomniane style muzyczne stanowiły często nośnik politycznego przekazu i emblemat społecznej tożsamości (Ivaska 2011: 71). Być może ze względu na intensywne relacje z politycznymi ruchami w Stanach Zjednoczonych zakaz nie utrzymał się długo, zwłaszcza, że nigdy nie obowiązywał w sąsiedniej Kenii. Mwenda Ntarangwi na podstawie własnych doświadczeń i rozmów w środowisku hip-hopowym wspominał, że wielkomiejska młodzież z Dar Es Salaam, Nairobi czy Kampali w latach osiemdziesiątych wychowywała się na funkowych rytmach z piosenek Michaela Jacksona, Marviną Gaye i na magazynie „Ebony”, prezentującym afro-amerykańską kulturę popularną (Ntarangwi 2009: 22-25). Chwilę potem do obiegu trafia muzyka hip-hop, rozbrzmiewająca w rozgłośniach radiowych, sklepach z kasetami, z filmów.. Te komercyjne treści współgrały z panafrykańskim etosem oraz przekonaniem, że nowa stylistyka jest tworzona dla globalnej społeczności Afrykanów przez nich samych.

---

<sup>16</sup> Wszystkie te określenia rozumiem jako zjawiska muzyczne, wokół których tworzy się wielowarstwowy kontekst społeczny, składający się z wielu praktyk i znaczeń, tak jak związane z muzyką hip-hop sposób śpiewania – rap, taniec – breakdance, sztuka graficzna – graffiti oraz elementy mody, ideologii politycznej czy stylu życia. Jestem świadomy, że część naukowców opisuje interesujący mnie fenomen jako „muzykę rap”, jednak uważam, że to nieadekwatne określenie. O muzyce i zarazem kulturze hip-hopowej piszą m.in. Mwenda Ntarangwi (2009) czy Marcyliena Morgan (2009), instrumentalne podkłady rytmiczne określa się jako hip hop a nie „instrumentalny rap”, a mnóstwo artystów używa w tekstach sformułowania „hip-hop music”. Ponadto rozróżnienie na “muzykę rap” i “kulturę hip-hop” uważam za wątpliwe z powodów epistemologicznych, gdyż stanowi raczej próbę encyklopedycznej kategoryzacji zjawiska niż jego zrozumienia. Odnoszę się przy tym słów do Christophera Smalla, który zamiast obiektywizującego pojęcia “muzyka”, proponuje termin “*musicing*” (“muzykowanie” zdaje się nie w pełni oddawać zamysł autora), kładący nacisk na dynamiczne, wielowarstwowe, inkluzywne procesy społeczne (Small 1998).

Wydaje się, że dzisiaj rola hip-hopu we wschodnio-afrykańskiej muzyce jest absolutnie dominująca. Poza możliwością oddolnego wyrażania politycznych treści, na jego niebywałej popularności z pewnością zaważyły technologiczna dostępność i łatwość produkcji. Sukces afrykańskiego hip-hopu nie różni się przy tym od tego, jak ten styl zdominował rynki na niemal całym globie, również w Polsce. W każdym kontekście kulturowym bardzo istotna jest partia głosu, czyli rytmiczne rapowanie, umożliwiające improwizację i przekaz treści. Hip-hop, pomimo że jego wykonawcy stają się narodowymi i globalnymi gwiazdami, uważa się powszechnie za muzykę nagłaśniającą lokalne głosy, zapewne dlatego, że opiera się na osobistym, szczerym i surowym przekazie. Powoduje to, iż nawet wykonawcy pochodzący ze średnich i wyższych klas społecznych starają się różnymi sposobami uwiarygodnić jako trybuni grup podporządkowanych. Nie zmienia to faktu, że styl ten jest traktowany przez zmarginalizowaną młodzież z Tanzanii i Malawi jako własna muzyczna platforma ekspresji tożsamości.

W tym wymiarze afrykański hip-hop z jego afro-amerykańskimi korzeniami stawia pytania o kolonialną przeszłość i post-kolonialną terażniejszość. Jak twierdzą twórcy filmu "Rap as an alternative medium" (Hewett 1998), hip-hop w Tanzanii przyjął się na początku lat dziewięćdziesiątych, nie tyle jako sposób elektronicznej produkcji muzycznej, ale rytmiczna melorecytacja demokratyzująca możliwości muzycznej wypowiedzi. Jednocześnie dał artystyczny głos tym, którzy byli dotąd niesłyszalni, jak choćby młodym mieszkańcom miast, opisywanym w poprzednich akapitach.

Stapleton i May analizując pierwsze nagrania gwiazd lokalnej gitarowej muzyki popularnej wykonane w latach trzydziestych przez słynnego etnomuzykologa Hugh Traceya, stwierdzili, że nieobecne wówczas były słodkie harmonie głosowe i gładka artykulacja. Wczesne lokalne, popularne piosenki wyśpiewywano z siłą i chrapliwie (Stapleton, May 1989: 19). Wkrótce potem, w latach czterdziestych głosy aranżowano tak, by podkreślić słodycz i melodyjność (ibidem: 19). Wydaje się, że współczesny hip-hop – nie cały, co prawda – odwraca taką tendencję, wyraża siłę, gniew i pragnienie mocy, emancypuje od wymogu grzecznego podobaania się. Wykonawcy odrzucający powszechną niegdyś w afrykańskich mediach estetykę słodczy produkują muzykę w różnych miejscach kontynentu niezależnie od siebie. Cała grupa artystów z tanzańskiej sceny *singeli* posługuje się rapowanymi tekstami wykrzyczanymi chrapliwymi

głosami lub przetworzonymi przez efekt podwyższający wysokość głosu na tle bardzo szybkich elektronicznych rytmów. Aranżacje przypominają połączenie akustycznego bębnienia i nowoczesnej muzyki klubowej. Wykonuje się je na nieskomplikowanych programach do didżejowania przez zapętlenia krótkich fraz<sup>17</sup>. Wielkomięskie, wywodzące się z Dar Es Salaam *singeli* odwołuje się estetycznie, wizualnie i tekstowo do samochodów i maszyn, a wykonawcy w teledyskach często grają rolę mechaników samochodowych lub kierowców) (ilustracja 1 i 2). Obecnie niektórzy starsi Tanzańczycy uznają ten styl za niebezpieczny, porównując go do upojenia ryzykownie szybką jazdą samochodem (notatka terenowa z 22 sierpnia 2017).



Ilustr. 1. Grafika do cyfrowo dystrybuowanego utworu artysty Roja Kiss w stylu *singeli* (projekt Gotu Rec, źródło: Internet).

<sup>17</sup> Informacje na temat *singeli* zdobyłem podczas badań w Tanzanii oraz w oparciu o materiały internetowe (Mpili 2017). *Are Tanzanians Disliking Singeli?* <https://medium.com/@CliQueGonzAga/are-tanzanians-disliking-singeli-by-gonsalves-mpili-82144c27329f> (03.07.2018))



Ilustr. 2. Grafika ilustrująca teledysk artysty Dula Makabila w stylu *singeli* (projektant nieznany, źródło: Internet).

## Remiksowanie

W lustrzanej sali tanecznej wybrzmiewają afrykańskie, głównie nigeryjskie hity, ale uparcie powraca co kilkanaście minut piosenka w lokalnym języku. Znajomi Malawijczycy mówią, że jest to tutejsza pieśń weselna. Następnego dnia rano odwiedzam jeszcze raz klub, by znaleźć didżeja i zapytać o graną przez niego muzykę. Za pomocą pirackiej wersji programu Tractor grał pieśń “Zowala” zaaranżowaną elektronicznie przez lokalny zespół Machuluka, a potem zremiksowany przez lokalnych producentów hip-hopowych K-Barz, którzy dodali rytm i rapowaną partię głosu. Twierdzi, że ludzie najlepiej bawią się właśnie przy tej wersji. Z uśmiechem kopiuje na mój pendrive “Zowala” i kilka innych plików dźwiękowych (notatka terenowa z 7 lipca 2016).

Kategorie remiksowania i nagłośnienia w języku potocznym dotyczą sfery technologicznej pracy nad utworem muzycznym lub strumieniem dźwięków. Doświadczenia tych technologii odgrywają istotną rolę w kształtowaniu sfery wspólnego życia poprzez modelowanie istotnego jej składnika – dźwięku. Chciałbym ukazać jak te pojęcia, wywodzące

się z wyobraźni dotyczącej urządzeń technicznych, ukazują krążenie technologii, ich wpływ na społeczne relacje, estetyczne strategie i sposoby wyobrażania sobie własnej kulturowej przynależności.

Przykładem takiej wyobraźni jest pamięć, która odgrywa istotną rolę w pracy z nowymi technologiami do produkcji dźwięku. By zrozumieć ten związek, warto cofnąć się do historycznie wcześniejszych zjawisk, opisywanych przez antropologów. W odniesieniu do pamięci Paul Stoller, badając rytualny taniec Hauka, pisał, iż w tym społecznym fenomenie kluczową rolę odgrywają praktyki cielesne. Poprzez aktywność ciała, siły, zapachy, powierzchnie, widoki, dźwięki i smaki tworzą one relacje z kulturowym otoczeniem, z przyszłością i przeszłością (Stoller 1994: 638-641). Pod tym względem praktyki mieszkańców Mzuzu i Iringi związane z nowoczesną technologią dźwięku nie są inne od zjawiska opisanego przez Paula Stollera. Sposoby wykonywania, produkowania i przeżywania muzyki w dobie technologicznego zapośredniczenia niemal zawsze oznaczają cielesną interakcję i uaktywnienie zmysłów – głównie wzroku i słuchu. Z drugiej strony pozwalają na niewerbalne nawiązania do wyobrażonej przeszłości własnej grupy. Dotyczy to choćby sytuacji pracy w studio nagraniowym, reperowania sprzętu nagłośnieniowego i konstruowania nagłośnieniowych samoródek, wreszcie tańca w jego rozmaitych – mniej lub bardziej oficjalnych, mediatyzowanych (takich jak teledysk) – postaciach. W tych praktykach cielesne gesty pozwalają na odegranie, wizualizowanie i nadanie brzmienia relacji z własną wyobrażoną przeszłością, poprzez zastosowanie określonego stroju, rytmu, tańca. Pozwalają również na odniesienie do upragnionej przyszłości, indywidualnego i kolektywnego stawania się. Przykładem praktyki, która pozwala na wielowarstwowe tworzenie odniesień pomiędzy wyobrażoną przeszłością a upragnioną przyszłością za pomocą teraźniejszych środków, jest właśnie remiksowanie.

Określenie „remiksowanie” odnosi się zatem nie tylko do praktyki, ale stanowi również metaforę pozwalającą określić relacje między tak zwaną tradycją a możliwościami oferowanymi przez technologię. Metaforę rozumiem przy tym jako praktykę językową pozwalającą na przełożenie jednej domeny doświadczenia na drugą (Gay 1998: 82-83). Ilustruje to związek pomiędzy technologiczno-zmysłową sferą pracy nad muzyką i słuchania jej z artykułowaną językowo przynależnością i stosunkiem do tradycji. W przypadku malawijskich i tanzańskich artystów najczęstszym sposobem nawiązania do wyobrażonej przeszłości jest aranżacja



rytmiczna. Podstawowy puls większości utworów opiera się na podziale rytmicznym podobnym do muzyki *reaggeton*, bardzo częste jest jednakże dodanie do niego dodatkowej partii cyfrowego werbla lub kongi. Partia ta brzmieniem lub podziałem rytmicznym (lub obydwoma cechami) zazwyczaj nawiązuje do afrykańskości. Bywa również, że remiksowane są tradycyjne tematy i w technologicznym procesie dodaje się do nich współczesne elementy.

Ilustruje to wspomniany wcześniej przykład remiksu współczesnej aranżacji weselnej pieśni “Zowala” wykonywanej głównie wśród grupy etnicznej Tonga w Malawi<sup>18</sup>. Utwór, który słyszałem w dyskotekce w Nkhata Bay, nie został nagrany w ramach skoordynowanego programu uwspółcześnienia tradycji weselnych, ale z chęci przyciągnięcia uwagi publiczności. Remiks utworu jeszcze bardziej uaktualniający styl przez podkreślenie elektronicznego rytmu, dodanie syntezatorowych efektów i rapowanej partii wokalne w lokalnym języku (*chitonga*), miał za zadanie wejście w przestrzenie lokalnych klubów tanecznych.

Współczesne Malawi i Tanzania są pełne podobnych przykładów, jednakże sposoby podejścia do przeszłości poprzez technologię uwarunkowała lokalna i narodowa polityka kulturalna, różna w obydwu państwach.

W Tanzanii prezydent Julius Nyerere, projektant i wykonawca polityki *ujamaa* (Ząbek 2018), miał ambiwalentny stosunek do lokalnej kultury i estetyki, zaznaczając, że z jednej strony może ona służyć do utrzymywania społeczności w zacofaniu, z drugiej powinna być budulcem do skonstruowania nowej autentycznej kultury afrykańskiej. Oznaczało to ograniczenia nakładane na zachodnie media i niemieszczące się w tej linii politycznej style artystyczne (Ivaska 2011: 68-78), a także próby animacji narodowego stylu afrykańskiego. Projekt ten nie został jednak zrealizowany, gdyż, zapewne z powodu szeroko zakrojonych reform (czy raczej budowy od podstaw) szkolnictwa, nowoczesnego rolnictwa, transportu, systemu zdrowia, artyści otrzymali minimalne wsparcie ekonomiczne od państwa. Mimo tego efekty polityki kulturalnej z czasów Nyerere są obecne do dziś. Tanzańska polityka tożsamościowa bazowała na projekcie unifikacji narodowej między innymi opartej na wspólnym języku (*kiswahili*). W dzisiejszym głównym nurcie muzycznym niemal cała muzyka jest wykonywana w tym właśnie języku.

---

<sup>18</sup> Należy jednak zauważyć, że pieśń ta jest znana wśród wielu grup etnicznych północnego Malawi, a tylko stereotypowo przypisuje się ją do Tonga, mieszkających na wybrzeżu jeziora Malawi.

Malawi natomiast od początków niepodległości było zarządzane poprzez podkreślanie różnic etnicznych. Przykładowo, wieloletniego prezydenta kraju Hastingsa Kamuzu Bandę wizytującego poszczególne dystrykty podejmowano lokalnymi tańcami wykonywanymi przez dziesiątki kobiet odzianych w materiały z wizerunkami przywódcy (Gilman 2011: 50-66). Przyczyniło się to powszechnego wśród Malawijczyków przeświadczenia, że poszczególne grupy etniczne posiadają dystynktywną kulturę muzyczną i taneczną. W północnym regionie trzy najbardziej znane tańce i rytmy: *malipenga*, *ingoma* i *vimbuza* są przypisywane do grup odpowiednio: Tonga, Ngoni, Tumbuka. Faktycznie praktyki te odwołują się do zupełnie innych sfer życia społecznego i są ponadetniczne<sup>19</sup>. *Malipengę* wykonuje się przy okazji żniw i w ramach konkursów, *ingomę* uznaje się za taniec wojenny, chociaż obecnie wiąże się głównie z wodzostwem, *vimbuza* to praktyka medyczna związana z kultami opętań. Żaden z tańców nie wpisuje się za to w kulturę ogólnonarodową, jak ma to miejsce w Tanzanii.

Podczas rozmów z malawijskimi artystami posługującymi się technologiami do miksowania i remiksowania poznałem wiele strategii odwołań do przynależności etnicznej lub do lokalności. Joel "Twiggy" Phiri, określający się jako pół-Ngoni, pół-Chewa, określał tworzoną przez siebie muzykę jako styl *kukaningina'ako*. Określenie to odnosiło się do geograficznej lokalizacji (spod góry Kaningina (ilustracja 3)). Styl, który współtworzył Twiggy, był eklektycznym miksem hip-hopu, r'n'b, dancehallu, reggae, house'u, kwaito<sup>20</sup>, gospel i wielu innych inspiracji. Często wspólnym mianownikiem zróżnicowanych brzmieniowo utworów były charakterystyczne głosy raperów używających mieszaniny angielskiego, *chichewa* i *chitumbuka* oraz wmiksowane dżingle z wykrzyczaną nazwą stylu. Określeniem (i dżinglem) *kukaningina'ako* wkrótce zaczęli podpisywać się inni lokalni artyści. Wszyscy ci wykonawcy rzadko odwołują się bezpośrednio w tekstach do przedkolonialnej przeszłości czy tożsamości plemiennych, śpiewając raczej o tańcu, modzie, pieniądzech

<sup>19</sup> Przykładowo co najmniej trzy grupy etniczne (Ngoni, Tumbuka, Tonga) praktykują leczniczy taniec *vimbuza* czy śpiewają w nieco innych wersjach pieśń *Zowala*. Dodatkową kwestią, która nie zdziwi żadnego antropologa afrykanisty, jest płynność granic etnicznych, które wyłoniły się w procesie kolonizacji i porządkowania świata społecznego według kategorii oczekiwanych przez nową administrację (Vail 1989: 1-19)

<sup>20</sup> *Kwaito* jest współczesnym stylem elektronicznym z Republiki Południowej Afryki.

i miłości<sup>21</sup>. Odwołanie nie zachodzi więc w ramach narracji, ale raczej cielesnej i zmysłowej praktyki. Twiggy niekiedy dodaje partie elektronicznych instrumentów perkusyjnych, “łamiące” i przekraczające typowe dla hip-hopu czy dancehallu podziały rytmiczne, na sposób, który nazywa afrykańskim bądź lokalnym<sup>22</sup>. Rytmy te w tańcu zmieniają się w cielesną i zmysłową praktykę twórców i fanów. Innym sposobem praktykowania lokalności poprzez dźwięk jest używanie w aranżacjach próbek dźwiękowych instrumentów takich jak kongi, grzechotki i innych, “etniczne” afrykańskich i afro-latynoskich perkusjonaliów, dołączonych do wersji fabrycznych programów, z których korzystają producenci *kukaningina 'a-ko*. Nie są to więc narzędzia lokalne, ale raczej dostępne globalnie technologie, z których można “zmiksować” poczucie lokalności.



Ilustr. 3. Grafika promujący utwór w stylu *kukaningina 'a-ko* (projekt Archaida Universe, źródło: Internet).

<sup>21</sup> Jednym z nielicznych przykładów bezpośredniego nawiązania do lokalnej tradycji jest utwór *African Drums*, który zespół BlackFace Family nagrał w czasie mojego pobytu w Mzuzu. Aranżacyjnie zestawili w nim taneczny pop i rytm dyskretnie nawiązujący do lokalnych tańców. Tekst utworu dotyczy codziennych praktyk – jedzenia, strojów i przede wszystkim tańca – określonych jako afrykańskie. Muzycy śpiewają o klubach tanecznych, w których rozbrzmiewają lokalne elektroniczne rytmy, ale odnoszą się również do *vimbuzy*: *dancing vimbuza with african mums* (tańczenie vimbuzy z afrykańskimi mamami). Należy dodać, że zespół przygotował utwór nawiązując do tematu moich badań, których osią była relacja pomiędzy muzyką elektroniczną i lokalną. Rzecz jasna nawiązanie to było inicjatywą muzyków (Por. <http://afropop.org/articles/blackface-family-1>).

<sup>22</sup> Przykładem na to jest łączenie w ramach jednej aranżacji rytmicznej metrum parzystego i nieparzystego. Splot tych dwóch rytmik jest typowy dla lokalnego rytmu *vimbuza* (Friedson 1996). Młodzi producenci podobnie jak bębniarze używają więc parzystej podstawy rytmicznej (najczęściej elektronicznej stopy), programując za to część pozostałych instrumentów w trójkowym podziale rytmicznym. Co ciekawe używają zazwyczaj do tego ustawień programowych dopasowanych do parzystego metrum, a drugie metrum projektują bazując nie na ustawieniach programowych ale na słuchu.

Wspomniany Twiggy stworzył *kukaningina 'ako*, zaś muzykę lokalnej gwiazdy gospel Marii Nundwe określa się jako *deep chiTumbuka*, co znaczy, że w czystym lokalnym języku grupy etnicznej Tumbuka przekazuje ona natchnione przez Ducha świętego wskazówki etyczne. Producent płyt Marii, George Msukwa z rozmysłem nawiązywał przy tym do lokalnych rytmów (głównie *malipengi* i *ingomy*, jako że *vimbuzę*, związaną z kultem opętań określał jako nieczystą), podkreślając związek muzyki ze światem życia mieszkańców regionu północnego.

Remiksowanie oznaczało jednak możliwość nawiązania nie tylko do przeszłości. Inny poznany przeze mnie artysta z Mzuzu snuł projekt lokalnej odmiany popularnego w Tanzanii *bongo flava*. Kopiował on znane tanzańskie piosenki ze zmienionymi dedykowanymi Bogu tekstami. Nowy styl określił jako *Jesus flava*. W istocie powszechna wśród artystów z Mzuzu była otwartość i chęć stworzenia (i niekiedy lapidarnego, idiomatycznego nazwania) własnego stylu (o czym napiszę więcej w kolejnej części tekstu). Ten powtarzający się wzór praktyk pokazuje jednak nie tylko gry o kapitał społeczny i ekonomiczny, ale również to, w jaki sposób artyści określają własną podmiotowość w relacji do procesu produkcji. By przedstawić dokładniej tę relację, etnograficznie opiszę praktyki mikśowania i remiksowania.



Ilustr. 4. Producent Twiggy przy pracy we własnym studio (fot. P. Cichocki).



Ilustr. 5. Producent George Msukwa podczas nagrywania wokalisty Charlesa Chancy'ego w studio Pulikani M-zee (fot. P. Cichocki).

Studia nagraniowe, które odwiedziłem na północy Malawi i w Tanzanii, mieściły się zazwyczaj w blaszanych lub drewnianych klitkach, rzadziej murowanych przybudówkach w centrach miast sąsiadując na przykład z względnie hałaśliwymi zakładami kserokopii lub niemniej głośniejszymi szkołami czy kościołami. Często były to też przydomowe zaadaptowane w podstawowy sposób<sup>23</sup> pomieszczenia (ilustracje 4 i 5). W toku

---

<sup>23</sup> Wyposażeniem jednego z najbardziej cenionych studiów w Mzuzu były dwa głośniki od stereofonicznej wieży (i dwa nie działające komputerowe), karta dźwiękowa, komputer, jeden mikrofon na statywie i niewielka klawiatura MIDI. Za wytłumienie służyły zasłony w oknach i lekki materiał zawieszony na dwóch ścianach. Naprzeciwko wypełnionego technicznym sprzętem biurka, przy którym stało krzesło producenta, umieszczono szerokie łóżko dla komfortu nagrywających wokalistów i towarzyszących im przyjaciół.

wielomiesięcznych badań zauważyłem pewne regularności odróżniające produkcję hip-hopu od muzyki religijnej (w Malawi i Tanzanii zwanej niezależnie od wyznania *gospel*). Praca producentów hip-hopowych (i pochodnych stylów takich jak dancehall i r'n'b) polegała na oferowaniu wokalistom wyprodukowanych podkładów rytmiczno-harmonicznych (tzw. *beatów*), do których śpiewacy dogrywali własny głos. Jeszcze częstszym sposobem działania, charakterystycznym szczególnie dla początkujących wokalistów, którzy nie mogli zainwestować w drogi, oryginalny *beat* wyprodukowany przez producenta, było ściąganie gotowych podkładów z internetu. Korzystali najczęściej z serwisu youtube.com, z którego przy użyciu prostego oprogramowania można darmowo pobrać dowolny dźwięk. Podkłady, zarówno udostępniane na zasadzie darmowego użycia, jak i te użyte nielegalnie, publikują producenci muzyczni z krajów o większym dostępie do cyfrowej technologii, głównie z Europy i Ameryki Północnej, ale również z Nigerii, Ghany. Wokaliści nie komentowali cech tych podkładów muzycznych, koncentrowali się za to na przesłaniu (*message*) napisanego przez siebie tekstu, w nim upatrując istoty nagranego utworu muzycznego. Dodawali jedynie, nie bez przechwałki, że *beat* wykonał np. amerykański producent.

Relacje w przypadku produkcji hip-hopowych można podsumować schematem: zagraniczny producent > youtube > wokalista > producent > elektroniczna technologia nagraniowa > gotowy utwór.

Drugi model pracy, stosowany był w studiach nagrywających najpopularniejszą w Malawi i Tanzanii muzykę religijną. Wielu wokalistów muzyki *gospel* (jak chociażby Maria Nundwe, z którą odbyłem najdłuższe rozmowy na ten temat (wywiady z 14 czerwca roku 2016, notatka z 23 czerwca tego samego roku)) podkreślało duchowe pochodzenie swoich pieśni. Nundwe opowiedziała mi, że teksty (*message*) przyniósł jej Duch Święty w snach. Melodie bazowały często na pieśniach religijnych ( rzadziej lokalnych), były jednak przetwarzane do rytmiki natchnionego tekstu.

Producent i elektroniczna aranżacja pojawiały się w tym modelu pracy później. Udział producenta polegał na dokomponowaniu aranżacji muzycznej do melodii wyśpiewanej przez wokalistę. Nucenie melodii do ucha producentowi stanowiło więc rozpoczęcie studyjnej pracy nad piosenką, czy całym albumem (ilustracja 6). Stopniowo w studiach powstawały kolejne partie instrumentów, do których finalnie śpiewaczka dogrywała swój głos.



Ilustr. 6. Okładka DVD Dyghtona Mbewe z muzyką w stylu gospel (projekt Gods Love Studio).

Co ciekawe dopiero tak dokomponowany przez producenta utwór mógł doczekać się aranżacji na żywy zespół. Działo się to jednak tylko wtedy, gdy wokalista dysponował środkami finansowymi na opłacenie muzyków i zorganizowanie koncertu promocyjnego. Relacje w ramach takiego modelu produkcji wyglądały więc następująco: Duch Św. > wokalista > producent > technologia elektroniczna > gotowy utwór > muzycy i elektryczne instrumenty.

Pomimo oczywistych różnic w treściach i źródłach tych dwóch modeli, można zauważyć podobną rolę w transferach praktyk i obiektów pomiędzy różnymi domenami – czy to międzynarodowego rynku muzyki hip-hop, wobec którego malawijscy artyści pozostają peryferyjni, czy sfery duchowej. Producent ma połączyć dźwięki z różnych sfer, i zmiksować je w jedną całość – kilkuminutowy utwór. W tym znaczeniu remiksowanie jest więc nie tylko rodzajem technologicznego procesu, w ramach którego powstaje nowa muzyczna całość, ale również społecznym, kulturowym, a niekiedy duchowym pośrednictwem. Oznacza ono nadawanie nowej

formy temu, co wynika z komunikacji pomiędzy podmiotami (innymi producentami, sprawczymi technologiami, muzykami, duchami, przodkami – gdy w grę wchodzi odwołanie do przeszłości) i sferami (geograficznymi, ontologicznymi, społecznymi).

## Nagłośnienie

Wspólnie z Salimem schodzę w dół doliny, w której leży Iringa. Salim jest informatykiem, ale amatorsko próbuje produkować muzykę, „beat-making”<sup>24</sup>. Z dołu słyszymy ogłuszające przesterowane dźwięki dobiegające zza murów jednej z dużych posiadłości. Na zboczach doliny mieszkają najbogatsi. Widząc moją konsternację natężeniem hałaśliwych dźwięków, Salim mówi, że to bardzo afrykańskie (właśnie tak generalizuje), ma być głośno, by wszyscy słyszeli, by czuli się zaproszeni, by wiedzieli, że coś się dzieje. Uśmiecha się przy tym i lekko kiwa się do rytmu (notatka terenowa z 23 września 2017).

Jeśli remiksowanie pozwala łączyć ze sobą sfery, głosy i brzmienia, nagłośnienie jest działaniem zorientowanym na najbliższe otoczenie: tu i teraz. Historyczny i techniczny kontekst powyższej notatki jest dość oczywisty: do afrykańskich miast docierają coraz tańsze i coraz prostsze w obsłudze głośniki. Stają się wyposażeniem kościołów, klubów muzycznych, sklepów, a niekiedy również bogatszych domów. Zapewne częściej niż w innych partiach świata sprzęt ten podlega niemal niekończącym się cyklom awarii i nieautoryzowanych reperacji (Larkin 2008: 235-241), wymian części, a niekiedy również kreatywnym przeróbkom<sup>25</sup>. Skutkiem tego są osobliwe zniekształcenia, przesterowania i z perspektywy europejskiej hałaśliwość transmitowanych dźwięków. Jest też ledwo zauważalna

---

<sup>24</sup> Określenie *beat-making* oznacza produkcję podkładów (*beats*) muzycznych, najczęściej stosuje się je w kontekście muzyki hip-hop.

<sup>25</sup> Cykle awarii i reperacji mogą dotyczyć „biografii” jednego urządzenia, ale również organizować jednorazowe wydarzenie. Jeden z koncertów, podczas którego prowadziłem obserwacje, co chwila przerywały zakłócenia sygnału z głośników. W końcu elektryczne zasilanie dźwięk zniknął, a słyszalni pozostali jedynie śpiewacy i perkusista. Koncert przerwano, a spora grupa organizatorów zebrała się przy gniazdku elektrycznym, które nie wytrzymało poboru mocy przez całą aparaturę nagłośnieniową. Bez zabezpieczeń i w moim przekonaniu ryzykownie, niemniej jednak z widocznym doświadczeniem, szybko zaimprovizowano nowe wyjście elektryczne, skręcając kable kombinerkami. Po chwili wznowiono koncert (notatka terenowa z 29 maja 2016, Mzuzu).



różnica między Tanzanią i Malawi. Do tego pierwszego kraju niemal wszystkie urządzenia dotarły z Chin i Indii, zaś do Malawi – również z Republiki Południowej Afryki jako sprzęt używany (ilustracja 7 i 8).



Ilustr. 7. Głośniki taniej chińskiej marki (fot. P. Cichocki).



Ilustr. 8. Instalacja głośników przed hip-hopowym koncertem w Mzuzu, Malawi (fot. P. Cichocki).

Chciałbym jednak skoncentrować się nie na technicznym czy ekonomicznym, ale na społecznym wymiarze nagłośnienia. Notatka mówi nie tyle o hałaśliwym brzmieniu, ale o tym, co miało ono kulturowo znaczyć i jak zinterpretował je mój towarzysz, zdając się doceniać ten dźwiękowy gest. Głos, w moim europejskim uchu kakofoniczny, odebrał jako zaproszenie. Im głośniejszy jest dźwięk, tym większe grono ludzi czuje się zaproszone i potencjalnie obdarowane<sup>26</sup>.

Podczas badań w Irindze byłem, niekiedy mimowolnym, świadkiem wielu sytuacji, w których nagłośniony dźwięk wykonywał podobną pracę społeczną. Pewnej soboty wziąłem udział w całodziennej mszy zboru Adwentystów Dnia Siódmego. Rozpoczynała się ona od stonowanych i względnie cichych śpiewów z towarzyszeniem wtopionego w tło dźwięku organów elektrycznych. Z czasem dochodziły do tego kolejne instrumenty i wieczorem msza zmieniała się w dynamiczny, wypełniony stałym rytmem i ekstazy krzykiem wyśpiewanej modlitwy, wielogodzinny koncert. Tydzień wcześniej przysłuchiwałem się tej mszy z oddali, co nie było trudne, gdyż moc głośników pozwalała jej rozprzestrzenić się na wiele kilometrów. Tak jak w przypadku wielu różnych wyznań chrześcijańskich, adwentyści nastawieni byli na ewangelizację, o czym mogłem się przekonać spędzając cały dzień na nabożeństwie. Właściwie każdą rozmowę wierni kierowali w stronę przekonania mnie do argumentów uzasadniających główny ich zdaniem dogmat ich religii czyli obchodzenie sabatu. Można przypuszczać, że tak mocne nagłośnienie popołudniowej muzycznej modlitwy było również publiczną prezentacją tego argumentu i przywołaniem wiernych. W tym przypadku nagłośnienie było więc formą ewangelizacji.

Jak pisze Andrew Eisenberg, badający miasta wybrzeża suahili, mużłmańskie dzielnice dzięki rozbrzmiewającym wezwaniom modlitw funkcjonują w innej niż nowoczesna i państwowa logice przestrzeni. W ten

---

<sup>26</sup> By zauważyć w tym lokalne zjawisko społeczne, można zdać sobie sprawę z jego przeciwieństw. Jednym z nich może być dyskretne traktowanie muzyki w przestrzeni publicznej w wielu krajach europejskich. Latem 2013 roku w londyńskim metrze zwróciłem uwagę na plakat namawiający do jak najcichszego odsłuchiwania muzyki w słuchawkach, uzasadniając to komfortem współpasażerów. Również w Polsce głośne odtwarzanie muzyki w mieszkaniach sąsiadów budzi przeważnie negatywne reakcje, zupełnie odwrotnie niż u Salima, z którym wsłuchiwaaliśmy się w głośne dźwięki z cudzego podwórza. Z drugiej strony również we wschodniej Afryce istnieją przeciwieństwa nagłośnienia. Jednym z nich jest wzbudzająca powszechny lęk magia (*witchcraft, uchw*). Mówi się o niej jako o działalności prowadzonej po cichu, pod osłoną ciemności, w oddaleniu od innych ludzi, sekretnej, aspołecznej i niebezpiecznej.

sposób głos modlitwy jednocześnie tworzy chwilową autonomię polityczną i sakralizuje ziemską przestrzeń<sup>27</sup> (2013: 198-200). Opisane powyżej sytuacje – muzyczny zgiełk dobiegający z podwórza bogatego mieszkańca Iringi i wielogodzinny koncert adwentystycznych modlitw – ukazują to, w jaki sposób technologia nagłośnieniowa aktywnie uczestniczy w życiu publicznym i redefiniuje je. Można ją traktować jako czynnik przekształcający wspólną przestrzeń.

Wybrzmiewa tutaj analogia z cyfrową dystrybucją muzyki w badanych przeze mnie krajach. W Malawi i Tanzanii działają muzyczne serwisy internetowe<sup>28</sup> z ogromną ilością plików, pozwalające na ich darmowy odsłuch i pobranie. Jak informowali mnie rozmówcy, publiczność oczekuje pełnej dostępności, a wielu artystów – szczególnie sceny hip-hopowej<sup>29</sup> – za największe korzyści uważa właśnie szerokie rozpropagowanie i udostępnianie swoich utworów. Zaproszony przez jednego z moich rozmówców od roku jestem zalogowany do kilku poświęconych lokalnej muzyce malawijskich grup dyskusyjnych na platformie whatsapp. Pozwala mi to wirtualnie uczestniczyć w premierach nowych, głównie hip-hopowych utworów. Promocja nowego nagrania przybiera często formę zaproszenia jak największej grupy ludzi do komentowania, wklejania emotikonów i zdjęć w odpowiedzi na wątki zapoczątkowane przez artystów. W efekcie nowy utwór nie tylko aktywizuje grupę słuchaczy we wspólnej przestrzeni internetowej, ale również stawia w centrum muzyka, podobnie jak gospodarza organizowanej “w realu” uroczystości. Społeczny sposób działania głośników i serwisów internetowych jest więc bardzo zbliżony. Obydwa rozprzestrzeniają muzykę wśród jak najszerzych kręgów.

To rozszerzanie zasięgu brzmienia muzyki sugeruje również, jak rozumieć podstawowe różnice pomiędzy szerokim społecznym funkcjono-

---

<sup>27</sup> Eisenberg w tym samym tekście pisze o przeświadczeniu, że niebiańskie istoty słuchają nagłaśnianych elektrycznie modlitw “nie w jakiś mistyczny sposób, ale chwilowo zstępując pośród ludzi (tłum. autor)” (2013: 194).

<sup>28</sup> Angela Impey jeszcze w 2000 roku przewidywała, że kasety przez długie lata będą dominować w Afryce (2000: 126-127), ale jak można się domyślić dość szybko wyparły je formaty CD, DVD i MP3.

<sup>29</sup> Co ciekawe, te serwisy w nieco mniejszym stopniu udostępniają muzykę gospel, co wiąże się zapewne z jej systemem finansowania, opartym na dotacjach ze strony kościołów. Tym samym scena gospel opiera się przede wszystkim na handlu płytami CD i DVD w przeciwieństwie do zdominowanego przez pliki mp3 hip-hopu. Zyski ze sprzedaży płyt – według moich rozmówców – w dużej mierze trafiają z powrotem do wspólnoty wyznaniowej, która sfinansowała produkcję.

waniem muzyki elektronicznej w Europie (i innych podobnych rynkach muzycznych) i Afryce. Europejska muzyka elektroniczna zorganizowana jest w dystynktywne kategorie stylistyczne, takie jak techno, house, drum'n'bass, jungle, disco, gabba, ambient, trip hop i wiele innych łącznie z podkategoriami, których odmiennosc opiera się na różnicach brzmienia, aranżacji, tempa. Różnice między tymi stylistykami manifestują się także w wielu innych sferach: w osobno działających klubach lub co najmniej imprezach (często muzyka prezentowana jednej nocy przynależy do jednego stylu), w modzie, czasopismach (choć nie brakuje magazynów poświęconych ogólnie muzyce klubowej) i forach internetowych, w dedykowanych specjalistycznych urządzeniach i programach komputerowych do komponowania i wykonywania muzyki, w stylach grafiki i typografii, używanych na okładkach płyt i plakatach promujących wydarzenia, wreszcie w stereotypowo przypisywanych ich miłośnikom stylach życia.. Do opisu takiego całościowego zestawienia elementów używa się często określenia "scena". Wydaje się, że w 2016 roku wschodnioafrykańscy artyści i słuchacze uczestniczyli w innego rodzaju sieci relacji społecznych.

Miarą sukcesu dla moich rozmówców – jak choćby dla względnie spełnionego zespołu Twiggy'ego BlackFace Family, czy śpiewającej w lokalnym języku Tumbuka (*chiTumbuka*) Marii Nundwe – było nie tyle zaznaczenie obecności w popularnych nurtach, ale wypracowanie własnego indywidualnego stylu, który miałby stać się lokalnym punktem odniesienia (odpowiednio *kukanininga* i *deep chiTumbuka*). Znajduje to potwierdzenie w obserwacjach Alana Watermana dotyczących nigeryjskiej muzyki *jùjú* (Waterman 1989: 113-145) i podkreślenia w jej ramach odrębności. Większość liderów *jùjú* tworzyło odrębne określenia stylistyczne dla granej przez siebie muzyki, przy czym wymyślane na nowo nazwy łączyły wyobraźnię marketingową i poetykę (na przykład Tunde Nightingale nazwał swój styl *Şó Wàmbè* [czy to tam jest?] a King Sunny Ade – *Synchro System*)<sup>30</sup>.

<sup>30</sup> Nie twierdę, że w Malawi i Tanzanii muzycy uczestniczą w podobnych sieciach relacji co artyści *jùjú*, jednakże przykład podkreśla odmiennosc wobec kontekstu europejskiego i amerykańskiego. *Jùjú* wykonywały zelektryfikowane zespoły o składach niemalże orkiestrowych, a sytuacja w czasach elektronicznych studiów nagraniowych zarządzanych przez jednego lidera – producenta lub albumów podpisywanych jednym nazwiskiem śpiewaka lub śpiewaczki, tworzy zupełnie inny kontekst relacji społecznych. Pozostaje jednak ostentacyjne praktykowanie własnej odrębności przez uznanych artystów.

Jako osoba interesująca się od wielu lat zróżnicowanymi stylami europejskiej muzyki elektronicznej, podczas badań w Afryce miałem wrażenie nieobecności zachodnich kategorii stylistycznych, czy podobnych praktyk kategoryzacji. Mimo że muzyka elektroniczna jest w Malawi i Tanzanii wszechobecna<sup>31</sup>, nie spotkałem się z opisywaniem utworów w kategoriach sceny, co może być związane z dążeniem artystów do stworzenia osobnego stylu. Podkreślanie odrębności współgrało z niezwykle różnicowaniem repertuaru artystów sięgających do bardzo odległych inspiracji i aranżacji<sup>32</sup>. Artyści określający się jako wykonawcy hip-hop i gospel traktowali te określenia jako bardzo szerokie kategorie, otwarte na wszelkie, nieograniczone czystością stylu modyfikacje. Kolejne nagrania tych samych artystów prezentowały zupełnie inne odniesienia stylistyczne w warstwie dźwięku, ale również wizualności. To zjawisko zupełnie inne od europejsko pojętej "stylowości", zbliżające się do maskarady, w ramach której ceni się gotowość na zmiany i stylistyczną elastyczność.

Wiąże się z tym, jak sądzę, odmienna rola prasy i mediów, które specyficznie nagłaśniają twórczość danych artystów. W Europie wiele dekad, czy nawet stuleci temu, wraz z kształtowaniem się dziennikarstwa<sup>33</sup>, powstała instytucja nowoczesnego krytyka muzycznego opiniującego i kategoryzującego nowe i historyczne utwory muzyczne, wydającego wyroki w ramach sądów smaku, a zarazem zachowującego obiektywizm (Taruskin 2010). Europejskie wyobrażenia na temat muzyki elektronicznej i jej zróżnicowania były kształtowane od samego początku przez wyspecjalizowanych krytyków, a prasa muzyczna tworzyła tym samym

---

<sup>31</sup> Jedyne formy nieelektroniczne, które pojawiały się w mediach i na jakie natrafiłem podczas badań, to prezentacje lokalnych zespołów w ramach promujących "kulturę ludową" programów telewizyjnych, takich jak *Zakwathu* w telewizji MBC (Malawi Broadcast Corporation), transmisji z mszy katolickich, którym akompaniują orkiestry ze zestandaryzowanymi instrumentami afrykańskimi. Napotkałem także nieliczne wydania DVD z muzyką i tańcem z danego regionu, adresowane głównie do pobratymców. Obecność muzyki akustycznej w mediach była przy tym zdecydowanie bardziej słyszalna w Malawi niż w Tanzanii.

<sup>32</sup> Trzeba zauważyć jednak, że pojawiały się również wyraźnie zaznaczone style muzyki elektronicznej i elektrycznej takie jak popularne niegdyś *ohangla*, *dansi*. Style te można opisać jako bardzo lokalne, ograniczone czasowo i niezakorzenione w wewnętrznej tradycji. Wyjątek stanowi obecnie *singeli* w Tanzanii. Przypuszczam, że *singeli*, które jak wiele czynników wskazuje, może odnieść globalny sukces, stanowi przy tym przykład nowej formy stylu.

<sup>33</sup> Jest to część procesu, który opisuje Jurgen Habermas, jako tworzenie się wraz z opinią publiczną i prasą nowoczesnej sfery publicznej (Habermas 2008: 193–214 i 295–359).

istotne i wyraźnie zinstytucjonalizowane zapośredniczenie pomiędzy słuchaczami a artystami (Thornton 1996: 151-160). Kontekst społeczny muzyki wschodnioafrykańskiej i wpisana weń rola prasy są zdecydowanie inne. Niemal cały przekaz medialny dotyczący muzyki, na jaki natrafiłem podczas badań, można porównać do prasy plotkarskiej. Dominują więc informacje o strojach, stylu życia, a przede wszystkim związkach artystów. Rzadkością są recenzje piosenek, płyt, teledysków czy koncertów, analizujące treść tekstów czy muzyczną formę<sup>34</sup>. Można przypuszczać, że nagłośnienie, rozumiane jako bezpośredni zasięg społeczny, analogiczny do mocy sprzętu nagłaśniającego, odnosi się również do wymiaru medialnego. Zasięg ten buduje się w sposób bezpośredni, dźwiękiem i sposobem życia wykonawcy, a niekoniecznie poprzez odniesienie do abstrakcyjnych kategorii kanonu stylistycznego.

Sugeruje to, że muzyka wschodnioafrykańska jest zakorzeniona w niezbiurokratyzowanych w webernowskim rozumieniu<sup>35</sup> relacjach, a powodzenie jej twórców zależy od zasięgu sieci, w jakich rozchodzą się produkowane przez nich dźwięki. Nagłośnienie tym samym można rozumieć jako narastającą moc publicznego głosu<sup>36</sup>. Można dodać, że muzyka afrykańska nader często dotyka spraw publicznych, staje się politycznym lub moralnym głosem, mobilizowanym przez sprawujących władzę lub opozycjonistów. Przykłady można mnożyć, odwołując się do historii całego kontynentu i różnych epok: od griotów będących głosem władców zachodnioafrykańskich imperiów, przez bardów niepodległości i *authenticité* z Zairu (ilustracja 13) czy Gwinei (White 2008; Charry, Eyre 2012), Thomasa Mapfumo, który muzyką motywował antykolonialny ruch *chimurenga* w Południowej Rodezji (Eyre 2015), nieco wcześniejsze

---

<sup>34</sup> Do nielicznych wyjątków należy strona na portalu facebook "Malawi Music Reviews", która zawiera siedem punktowych recenzji napisanych w okresie od roku 2017. Podobną ilość krytycznych recenzji, napisanych od 2013 roku zawiera najpopularniejszy w kraju portal malawi-music.com. Liczby te znajdują się w zupełnej dysproporcji do ilości ukazujących się utworów i płyt.

<sup>35</sup> Weberowską myśl na temat biurokracji w zwięzły sposób tłumaczył Wilk i Cliggett (Wilk, Cliggett 2011: 141-146).

<sup>36</sup> Trudno mi wyobrazić sobie muzyczny wschodnioafrykański ekwiwalent takich zachodnich kategorii muzycznych jak *underground*, *alternative*, *obscure*, czyli postaw twórczych, które zakładają ulokowanie artysty w opozycji do powszechności i poszukiwanie nisz, oddzielonych od głównego nurtu społecznego życia. Jak wspomniałem w innym przypisie postawa taka łączy się prędzej ze szkodzeniem społeczności, na przykład w formie czarownictwa.

związki z ruchami niepodległościowymi tanzańskich orkiestr muzyki *ngoma* (Askew 2003), muzyków reggae opozycyjnych wobec post-bandyjskich władz w Malawi<sup>37</sup> po obecnych śpiewających kaznodziejów, głoszących boży porządek społeczny. Jeśli muzyka nie tworzy osobnego świata, rządzącego się autonomicznymi prawami sztuki, nie może dziwić, że społeczne nagłośnienie oznacza jej bliski związek z takimi sferami życia publicznego jak religia czy polityka.



Ilustr. 9. Okładka płyty Franco Luambo et le T.P.O.K. Jazz dedykowanej prezydentowi Zairu Mobutu Sese Seko (projektant nieznany, źródło: discogs.com).

## Podsumowanie

W artykule starałem się zarysować historyczny kontekst rozwoju wschodnioafrykańskiej muzyki elektrycznej i elektronicznej, a także poprzedzających ją form, związanych z importowanymi technologiami. Poprzedziłem

<sup>37</sup> Lider Black Missionaries czyli najślynniejszego malawijskiego zespołu reggae, Evinson Matafale, przyplacił życiem publiczną krytykę prezydenta Bakili Muluzi'ego, choć bardziej powściągliwie można by napisać, że przyczyny jego śmierci w policyjnym areszcie oficjalnie nie zostały wyjaśnione.

to wstępnym założeniem o społecznym zróżnicowaniu w obrębie esencjonalnej kategorii afrykańskości. Etnograficzne opisy praktyk produkowania i słuchania muzyki pozwoliły mi odnieść się do relacji społecznych, w których uczestniczą krążące dźwięki i na które owe dźwięki wpływają.

Spajając trzy wątki w jedno podsumowanie, chciałbym poruszyć problem zupełnie kluczowy, dotyczący „autentycznej afrykańskości”. Dociekliwi czytelnicy z pewnością zwrócili uwagę, że opisane przeze mnie zjawiska niekoniecznie są unikalne dla obszaru Tanzanii i Malawi, czy nawet dla całej Afryki. W istocie, nie ryzykowałbym jednoznacznego stwierdzenia, że opisane przeze mnie sytuacje i głosy charakteryzują jedynie miejsce moich badań. Na każdym kontynencie producenci miksują utwory, często używając brzmień, rytmów i melodii, które mają związek z ich tożsamościami lokalnymi. Używają do tego ograniczonej liczby programów (ja sam umiem obsługiwać programy, którymi posługiwali się badani przeze mnie producenci). Ogłuszająca muzyka rozbrzmiewa wszędzie tam, gdzie trafiły głośniki o wysokiej mocy. Kłopot z określeniem tego, co autentycznie „afrykańskie”, jest jeszcze wyraźniejszy, gdy weźmiemy pod uwagę style muzyczne współcześnie tworzone przez diaspory afrykańskie choćby w Wielkiej Brytanii, czy produkcje z kategorii world music, które, adresowane do pozaafrykańskich słuchaczy odwołują się do etnicznych, zesencjalizowanych kulturowo tożsamości. Czy możliwe jest zatem określenie źródła praktyk, które opisałem?

Jestem zdania, że pytanie to powinno dotyczyć nie źródeł a krążenia muzyki, osób, praktyk i obiektów. Próba uchwycenia ich w jednym miejscu, podobnie jak dźwięku sprowadzonego do swych podstawowych właściwości<sup>38</sup>, spowoduje, że niemożliwe stanie się zrozumienie ich podstawowej właściwości, czyli zmiany. Jest to zadanie tym bardziej skomplikowane, że dotyczy również ludzkich zachowań, które „podlegają nieustannym przeobrażeniom” (Hammersley, Atkinson 2001: 18). Z drugiej jednak strony cyrkulacja dźwięku zależna jest od technologicznych infrastruktur, które wykonują identyczną pracę we wszystkich kontekstach kulturowych, w jakich się znalazły. Paradoksalne zestawienie tych dwóch sfer – ujednocniającej, choć również podlegającej szybkim zmianom technologii i dynamicznej ludzkiej praktyki – wymaga, od podmiotu etnograficznego by, podobnie jak przedmiot etnografii, pozostawał w podobnym ruchu.

---

<sup>38</sup> Tim Ingold opisując doświadczenie dźwięku posiłkuje się poetyckimi metaforami, takimi jak trudnie przekładalne na polski “entwinded” (“zawietrzenie”), czy porównując dźwięk do oddechu (2007).



## BIBLIOGRAFIA

- Askew, K. M. (2003). As Plato duly warned: music, politics, and social change in coastal East Africa. *Anthropological Quarterly*, 76(4), 609–637. <http://dx.doi.org/10.1353/anq.2003.0049>.
- Baran, B. (2011). Inne słońce nad naszą ulicą. W: W. Benjamin, *Ulica Jednokierunkowa*, s. 5–11. Warszawa: Aletheia.
- Benjamin, W. (2011) *Ulica Jednokierunkowa* (przeł. B. Baran). Warszawa: Aletheia.
- Benjamin, W. (2015). *Pasaże* (przeł. I. Kania). Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Breakin' 2: Electric Boogaloo*. (1984). reż. S. Firstenberg.
- Charry, E., Eyre, B. (2012). Interview: Eric Charry on Bembeya Jazz. *Afro-pop Worldwide*. Pobrane z: <http://afropop.org/articles/5957>.
- Cichocki, P., Ząbek, M. (2018). Introduction. W: P. Cichocki, M. Ząbek, *Cultural Shift in East Africa: Developments, Biographies, (Im)materialities*, s. 7–29. Iringa, Warszawa: University Dar es Salaam, University of Warsaw.
- Comaroff, J. L., Comaroff, J. (2011). *Etniczność sp. z o.o.* (przeł. W. Usakiewicz). Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Coplan, D. B. (2007). *In township tonight! Three centuries of South African black city music and theatre* (2nd ed). Auckland Park, South Africa: Jacana Media.
- Eisenberg, A. J. (2013). Islam, sound and space. W: G. Born (red.), *Music, Sound and Space*, s. 186–202. Cambridge: Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511675850.010>.
- Eller, J. D. (2012). *Antropologia kulturowa: globalne siły, lokalne światy* (przeł. A. Gąsior-Niemiec). Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Engels, F. (1974). Położenie klasy robotniczej w Anglii (przeł. A. Długosz). W: K. Marks, F. Engels, *Dziela*, 2. Warszawa: Książka i Wiedza.
- Eyre, B. (2015). *Lion songs: Thomas Mapfumo and the music that made Zimbabwe*. Durham; London: Duke University Press.
- Fargion, J. T. (1993). The Role of Women in taarab in Zanzibar: an Historical Examination of a Process of „Africanisation”. *The World of Music*, 35(2), 109–125.
- Feld, S. (1988). Aesthetics as Iconicity of Style, or „Lift-up-over Sounding”: Getting into the Kaluli Groove. *Yearbook for Traditional Music*, 20, 74–113. <https://doi.org/10.2307/768167>
- Friedman, J. (1994). The political economy of elegance: an African cult of beauty. *Consumption and identity*, 167–187.
- Friedson, S. M. (1996). *Dancing prophets: musical experience in Tumbuka healing*. Chicago: University of Chicago Press.

- Gell, A. (2006). *The art of anthropology: essays and diagrams*. Oxford: Berg.
- Gluckman, M. (2004). *Order and rebellion in tribal Africa: collected essays with an autobiographical introduction*. London: Routledge.
- Habermas, J. (2008). *Strukturalne przeobrażenia sfery publicznej* (przeł. W. Lipnik; M. Łukasiewicz). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Hammersley, M., & Atkinson, P. (2001). *Metody badań terenowych* (przeł. S. Dymczyk). Poznań: Zysk i S-ka.
- Hewett, B. (1998). *Rap as an alternative medium*. Pobrane z <https://www.youtube.com/watch?v=UsaD8itk1Uk&feature=youtu.be>
- Horkheimer, M., Adorno, T. W. (2010). *Dialektyka oświecenia: fragmenty filozoficzne* (przeł. M. Łukasiewicz; M.J. Siemek). Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej.
- Impey, A. (1997). Popular Music in Africa. W: R. Stone (ed.) *Garland Encyclopedia of World Music Volume 1: Africa*. Nowy Jork: Garland Publishing, Inc.
- Ingold, T. (2007). Against soundscape. W: T. Ingold, *Autumn leaves: sound and the environment in artistic practice*. Double Entendre.
- Ivaska, A. M. (2011). *Cultured states: youth, gender, and modern style in 1960s Dar es Salaam*. Durham, NC: Duke University Press. <http://dx.doi.org/10.1215/9780822392958>.
- Kittler, F. A. (2010). *Optical media: Berlin lectures 1999* (przeł. na angielski A. Enns). Cambridge, UK ; Malden, MA: Polity.
- Kittler, F. A. (2013). *The truth of the technological world: essays on the genealogy of presence* (przeł. na angielski H.U. Gumbrecht). Stanford, California: Stanford University Press.
- Knight, R. (1989). The Mande Sound: African Popular Music on Records. *Ethnomusicology*, 33(2), 371. <https://doi.org/10.2307/924421>.
- Kubik, G. (1981). Neo-traditional popular music in East Africa since 1945. *Popular Music*, 1, 83–104.
- Kubik, G. (2010). *Theory of African music*. Chicago ; London: The University of Chicago Press.
- Larkin, B. (2004). Degraded images, distorted sounds: Nigerian video and the infrastructure of piracy. *Public Culture*, 16(2), 289–314. <http://dx.doi.org/10.1215/08992363-16-2-289>.
- Larkin, B. (2008). *Signal and Noise: Media, Infrastructure, and Urban Culture in Nigeria*. North Carolina: Duke University Press. <http://dx.doi.org/10.1215/9780822389316-008>.
- Latour, B. (2010). *Splatając na nowo to, co społeczne: wprowadzenie do teorii aktora-sieci* (przeł. K. Abriszewski). Krakow: Universitas.

- Marcus, G. E. (2004). Wymogi stawiane pracom etnograficznym w obliczu ogólnoświatowej nowoczesności końca dwudziestego wieku (przeł. S. Sikora). W: M. Kempny, E. Nowicka (red.), *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej. Kontynuacje* (s. 119–138). Warszawa.
- Martin, S. H. (1991). Brass Bands and the Beni Phenomenon in Urban East Africa. *African Music*, 7(1), 72–81. <http://dx.doi.org/10.21504/amj.v7i1.1931>.
- McLuhan, M.F.(2001). *Wybór tekstów* (przeł. E. Różalska, E.: J.M. Stokłosa). Poznań: Zysk i S-ka Wydaw.
- Moore, H. L. (2013). *The Subject of Anthropology: Gender, Symbolism and Psychoanalysis*. Oxford: Wiley.
- Morgan, M. H. (2009). *The real hiphop: battling for knowledge, power, and respect in the LA underground*. Durham: Duke University Press.
- Mpili, G. (2017). *Are Tanzanians Disliking Singeli? By Gonsalves Mpili*. Pobrane z: <https://medium.com/@CliQueGonzAga/are-tanzanians-disliking-singeli-by-gonsalves-mpili-82144c27329f>.
- Novak, D. (2013). *Japanoise: music at the edge of circulation*. Durham: Duke University Press. <http://dx.doi.org/10.1215/9780822397540>.
- Novak, D., Sakakeeny, M. (red.). (2015). *Keywords in sound*. Durham; London: Duke University Press. <http://dx.doi.org/10.1215/9780822375494>.
- Ntarangwi, M. (2009). *East African hip hop: youth culture and globalization*. Urbana: University of Illinois Press.
- Pink, S.(2009). *Etnografia wizualna: obrazy, media i przedstawienie w badaniach* (przeł. M. Skiba). Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Rycroft, D. (1961). The Guitar Improvisations of Mwenda Jean Bosco. *African Music*, 2(4), 81–98.
- Sanga, I. (2016). The Archiving of Siti Binti Saad and her Engagement with the Music Industry in Shaaban Robert's Wasifu wa Siti Binti Saad. *Eastern African Literary and Cultural Studies*, 2(1–2), 34–44.
- Schafer, R. M. (1969). *The new soundscape*. BMI Canada Limited Don Mills.
- Sloterdijk, P. (2016). *Spheres: Volume 3: Foams Plural Spherology*. South Pasadena, CA: Published by Semiotext.
- Small, C. (1998). *Musicking: the Meanings of Performing and Listening*. Middletown: Wesleyan University Press.
- Stapleton, C., May, C. (1989). *African all-stars: the pop music of a continent*. London; New York: Paladin.
- Stoller, P. (1994). Embodying colonial memories. *American Anthropologist*, 96(3), 634–648. <http://dx.doi.org/10.1525/aa.1994.96.3.02a00110>.

- Taruskin, R. (2010). *Music in the seventeenth and eighteenth centuries*. Oxford ; New York: Oxford University Press.
- Thomas, T. A. (1992). *History of juju music: a history of an African popular music from Nigeria* (1st ed.). Jamaica, NY: The Organization.
- Thompson, E. A. (2008). *The soundscape of modernity: architectural acoustics and the culture of listening in America, 1900 - 1933*. Cambridge, Mass.: MIT Press.
- Thornton, S. (1996). *Club cultures: music, media, and subcultural capital*. Hanover: University Press of New England.
- Vail, L. (1989). *The Creation of tribalism in Southern Africa*. London; Berkeley: Currey ; University of California Press.
- Waterman, C. A. (1990). *Jùjú: a social history and ethnography of an African popular music*. Chicago: University of Chicago Press.
- Weheliye, A. G. (2005). *Phonographies grooves in sonic Afro-modernity*. Durham: Duke University Press.
- White, B. W. (2008). *Rumba rules: the politics of dance music in Mobutu's Zaire*. Durham: Duke University Press. <http://dx.doi.org/10.1215/9780822389262>.
- Wilk, R. R., Cliggett, L. (2011). *Ekonomie i kultura: podstawy antropologii ekonomicznej* (przeł. J. Gilewicz). Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Ząbek, M. (2018). Ujamma. Contemporary Discourse about Julius Nyerere Socialism. W: *Development in East Africa Cultural Shift in East Africa: Developments, Biographies, (Im)materialities* (s. 143-166.). Iringa, Warszawa: University Dar es Salaam, University of Warsaw.
- Zur-Szipro, M. (2018). *Nu Nairobi: Inside Nairobi's music scene* Po-brane z: [www.youtube.com/watch?v=Y9cLEDsPj-A&](http://www.youtube.com/watch?v=Y9cLEDsPj-A&).

**Ruxandra Ana**

ruxandra.ana@gmail.com

Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej

Uniwersytet Warszawski

## **A LO CUBANO: UTOWAROWIENIE TAŃCA I REPREZENTACJE KUBAŃSKOŚCI W KONTEKŚCIE TURYSTYKI KULTUROWEJ**

### **A Lo Cubano: Commodification of dance and representations of Cubanness in the context of cultural tourism**

**Streszczenie:** Artykuł analizuje sposoby, w jakie, w warunkach dynamicznych przemian zachodzących na Kubie, niematerialne dziedzictwo kulturowe staje się podstawowym zasobem generującym dochód, zanurzonym w skomplikowanych sieciach wyobrażeń i reprezentacji kreowanych przez przemysł turystyczny. W związku ze wzrostem znaczenia turystyki opartej na doświadczeniu (*experiential tourism*; patrz: Salazar 2011), praktyki cielesne (w tym taniec) są kluczowe nie tylko dla instytucji zajmujących się ochroną i promocją dziedzictwa kulturowego, ale również w przypadku małych przedsiębiorstw stanowiących dla Kubańczyków alternatywne źródła dochodu poza sektorem państwowym. Szkoły tańca zajmujących się nauczaniem tańca zagranicznych turystów oraz rosnąca popularność tańców kubańskich poza wyspą pokazują, w jaki sposób następuje przyswajanie i adaptacja niektórych turystycznych wyobrażeń w lokalnej narracji o kubańskości (*lo cubano*) oraz jak ciała nabierają walorów transakcyjnych. Realia gospodarcze i nierówności społeczne wynikające z kontaktów z obcokrajowcami skutkują twórczym podejściem do zysków, utrwalając jednocześnie oczekiwania i fantazje dotyczące Kuby. Niejednokrotnie zjawisko to jest silnie naznaczone rasowo, jako że wielu ciemnoskórych Kubańczyków, bez dostępu do legalnych miejsc pracy w branży turystycznej, może wykorzystać pozory „rasowej autentyczności” w przestrzeniach związanych z tańcem na swoją korzyść. Artykuł

opiera się na materiałach zgromadzonych w trakcie kilkumiesięcznych badań terenowych prowadzonych w Hawanie w latach 2015-2016 oraz w okresie marzec – maj 2018 wśród profesjonalnych tancerzy, instruktorów i właścicieli szkół tańca.

**Słowa kluczowe:** Kuba, dziedzictwo niematerialne, taniec, przedsiębiorczość, turystyka.

**Abstract:** The article looks at the intangible cultural heritage and its importance as a resource that creates economic revenue in the context of rapid transformations currently taking place in Cuba, and integrated in a complex network of tourism imaginaries and representations. Given the increased demand for “experiential tourism” (Salazar 2011), dance practices become central not only to institutions in charge of safeguarding and promoting heritage, but also to emerging small businesses as alternative forms of revenue outside the state sector. Dance schools aimed at foreign tourists, and the increased popularity of Cuban dance genres outside Cuba, indicate how parts of the tourist imaginary are adopted and adapted in Cuban narratives about Cubanness, and how bodies become transactional in more than one way. Economic realities and social inequalities that stem from contact with foreigners result in creative approaches for financial gain, perpetuating expectations about Cuban fantasies. The phenomenon is often racially marked, as many of the darker skinned Cubans, with no access to legal jobs in the tourist industry, seem to be capable of exploiting the appearance of ‘authenticity’ in dance spaces commonly associated with blackness. The article is based on the findings of long term fieldwork conducted in Havana in 2015 and 2016 and from March to May 2018 among professional dancers, instructors and dance school owners.

**Keywords:** Cuba, intangible heritage, dance, entrepreneurship, tourism.

Kierowca taksówki, który odebrał mnie z lotniska w Hawanie, okazał się, jak zresztą większość jego kolegów po fachu, bardzo rozmowny. Zapytał oczywiście o długość mojego pobytu na Kubie, a kiedy powiedziałam, że spędzę tu siedem miesięcy, chciał wiedzieć, czy mój mąż lub chłopak jest Kubańczykiem. Kiedy zaprzeczyłam, padł następujący komentarz: „Zawsze mówię moim klientom, że jeśli znajdą Kubańczyka lub Kubankę, w których się zakochają, pokochają również Kubę i będą chcieli wracać“. Następnie rozmowa potoczyła się w kierunku sezonu turystycznego (najwięcej turystów przyjeżdża na Kubę w okresie od listopada do marca), pogody, dostępu do Internetu na wyspie oraz nowo powstałych i najlepszych sklepów z żywnością. Gdy zbliżyliśmy się do mojego domu, podał mi wizytówkę i wymienił nazwę jednego z najbardziej znanych klubów tanecznych w mieście. „Jeśli miałabyś kiedyś ochotę pójść potańczyć, jestem do dyspozycji. My, Kubańczycy, tacy jesteśmy: lubimy tańczyć, lubimy imprezować. To jest świetne miejsce: można tam potańczyć, ale też poznać nowych ludzi“. Takie zachowanie taksówkarza zupełnie mnie nie zaskoczyło. Osiem lat podróży na Kubę nauczyło mnie, że taniec może być świetnym początkiem różnych rozmów. Temat ten pojawia się równie często jak sugestia, że turystki powinny znaleźć na Kubie chłopaka, aby w pełni cieszyć się wszystkim, co wyspa ma do zaoferowania.

## **Wprowadzenie**

W niniejszym artykule analizuję sposoby, w jakie niematerialne dziedzictwo kulturowe, zanurzone w skomplikowane sieci wyobrażeń i reprezentacji kreowanych przez przemysł turystyczny w procesie utowarowiania kultury, staje się podstawowym zasobem generującym dochód w warunkach dynamicznych przemian zachodzących na Kubie w okresie późnego socjalizmu (Yurchak 2005).

W związku ze wzrostem znaczenia turystyki opartej na doświadczeniu (*experiential tourism*, Salazar 2011) pewne elementy kubańskiego dziedzictwa kulturowego zaczęły w ostatnich dwóch dekadach odgrywać pierwszoplanową rolę w rozwoju sektora turystycznego. Praktyki cielesne (w tym taniec) zajmują obecnie kluczową pozycję nie tylko w działaniach instytucji zajmujących się ochroną i promocją dziedzictwa kulturowego, lecz również jako alternatywne źródła dochodu poza sektorem państwowym. Tym samym kultura staje się „wartościowa” w sposób wymierny,

ekonomiczny, a zagadnienia związane z tożsamością stają się interesujące nie tylko jako abstrakcyjne koncepcje, lecz także, przynajmniej częściowo, jako działania służące sektorowi gospodarczemu: turystyce i dziedzictwu (Kirshenblatt-Gimblett 1998, Yudice 2003).

Analizę utowarowienia niematerialnego dziedzictwa skoncentruję wokół dwóch najbardziej popularnych i kojarzonych z Kubą form tanecznych. W pierwszej kolejności analizuję salsę kubańską (*casino*), jako wyraz wyobrażonej kubańskości, najbardziej popularny taniec kubański za granicą, a także najistotniejszy dla rozwoju małych prywatnych szkół tańca, pojawiających się w ostatnich latach na wyspie. W drugiej kolejności przyglądam się rumbie, która podlega oficjalnej ochronie (wpisana na listę UNESCO) jako wyraz kultury afro-kubańskiej. Lekcje rumbi są poszukiwane przez miłośników tańca jako szczególne potwierdzenie ich umiejętności, jako „powrót do korzeni” autentycznych form tanecznych (w przeciwieństwie do salsy, postrzeganej jako bardziej komercyjna). Oba gatunki są przykładem trwającego procesu utowarowienia kultury i chociaż sposoby, w jakie są prezentowane zagranicznym odbiorcom, wykazują pewne cechy wspólne, każdy z nich charakteryzuje się specyficzną dynamiką i ujawnia różne, ale komplementarne wyobrażenia na temat wyspy i jej mieszkańców.

Artykuł powstał na podstawie materiałów zgromadzonych w trakcie badań terenowych prowadzonych w Hawanie w latach 2015-2016 (cztery miesięczne wyjazdy) oraz w okresie marzec – maj 2018 roku<sup>1</sup> wśród profesjonalnych tancerzy, instruktorów i właścicieli szkół tańca. Sięgam również do materiałów etnograficznych zebranych przeze mnie w latach 2011-2014 podczas badań procesów patrymonializacji kubańskiej rumbi (Ana 2017a). Badania były prowadzone metodą etnograficzną: bazowały na długotrwałej obserwacji uczestniczącej wśród różnych grup pośrednio i bezpośrednio zaangażowanych w tworzenie, rozwój i komercjalizację dziedzictwa kulturowego związanego z tańcem na użytek turystyki kulturowej. Ważnym elementem etnografii był też ucieleśniony aspekt tańca, wynikający z mojego wieloletniego doświadczenia tanecznego. W Hawanie uczestniczyłam zarówno w indywidualnych lekcjach tańca (salsa kubańska/*casino*, rumba, technika tańca kubańskiego), jak i w warsztatach oraz lekcjach grupowych dla turystów zagranicznych, a także w treningach

---

<sup>1</sup> Publikacja jest efektem realizacji badań w ramach projektu finansowanego przez Narodowe Centrum Nauki, nr rejestracyjny 2017/25/N/HS3/00315.



zawodowych tancerzy. Obserwację uczestniczącą i praktykę taneczną uzupełniły nieustrukturyzowane i częściowo ustrukturyzowane wywiady z elementami wywiadu biograficznego<sup>2</sup> przeprowadzone z instruktorami tańca, z profesjonalnymi tancerzami, właścicielami szkół tańca oraz turystami i właścicielami biur podróży.

### **Turystyka kulturowa i wizja kraju „zatrzymanego w czasie”**

Upadek bloku sowieckiego w 1991 r. spowodował wiele radykalnych zmian społecznych i gospodarczych na Kubie. Ówczesny przywódca Fidel Castro określił ten okres początku lat 90. jako „szczególny okres w czasach pokoju”: kraj nie otrzymywał już pomocy od globalnej potęgi dostarczającej gaz i żywność w zamian za cukier, co spowodowało znaczny spadek dochodów kraju. Równocześnie zaostrzenie amerykańskiego embarga handlowego miało bezpośredni wpływ na codzienne życie mieszkańców, stojących wówczas w obliczu braku podstawowych produktów. Kubańczycy gwałtownie zubożeli i nieuniknione stało się wprowadzenie zmian w systemie politycznym i gospodarczym. W roku 1994 kraj został ponownie otwarty dla turystów, utworzono Ministerstwo Turystyki, a większość środków budżetowych została przeznaczona na renowację i odbudowę obiektów turystycznych. Biorąc pod uwagę szybki rozwój turystyki i niewystarczającą bazę hotelową, rząd zezwolił w 1997 r. na działalność małych firm wynajmujących pokoje dla zagranicznych gości szukających alternatywnego zakwaterowania (*casas particulares*).

Sektor turystyczny był od samego początku oddzielony od reszty gospodarki (Espino 1993)<sup>3</sup>. Wzrosły nierówności ekonomiczne, powodując coraz większe rozwarstwienie społeczne, które nałożyło się na istniejące na wyspie podziały rasowe<sup>4</sup>. Jednym z powodów tych nierówności było uzależnienie Kubańczyków od przekazów pieniężnych przesyłanych

---

<sup>2</sup> Przeprowadziłam 23 wywiady w okresie 2011-2014, 9 wywiadów w okresie 2015-2016, 8 wywiadów w okresie marzec – maj 2018.

<sup>3</sup> Od momentu otwarcia się kraju na turystykę, na Kubie obowiązują równolegle dwie waluty: CUC (*peso convertible* / peso wymienne) oraz CUP (*moneda nacional* / waluta narodowa). 1 CUC = 24 CUP = 1,14 EUR. Podwójny obieg walutowy to jeden z efektów wpływu turystyki na gospodarkę kubańską, który z kolei powoduje pogłębiające się różnice społeczne. W 2017 r. średnia pensja wynosiła 767 CUP (ok. 27 EUR) miesięcznie.

<sup>4</sup> Chociaż zgodnie z ideologią rewolucji, rasizm na Kubie nie istnieje – będąc atrybutem kapitalizmu, rasizm znika, gdy zostaje wyeliminowany przywilej klasowy

przez krewnych, które są niezwykle ważne dla przeżycia i funkcjonowania wielu gospodarstw domowych. Migracja z Kuby była, i w dalszym ciągu jest, zjawiskiem typowym dla klasy średniej i wyższej, stąd więcej białych Kubańczyków otrzymuje przekazy pieniężne z zagranicy, podczas gdy Afro-Kubańczycy są zwykle pozbawieni takiej pomocy finansowej. Jednocześnie Afro-Kubańczycy żyją w gęsto zaludnionych dzielnicach Hawany, a zatem mają mniejsze szanse i możliwości prowadzenia własnej działalności gospodarczej, na przykład wynajmowania domów turystom lub otwierania restauracji. Badania Alejandro de la Fuente (1998) pokazują, że dyskryminacja rasowa na Kubie jest w dalszym ciągu wynikiem strukturalnego rasizmu, a nie tylko indywidualnych uprzedzeń. Osoby czarnoskóre są często wykluczone z sektora turystycznego jako niemające *buena presencia* („dobrego wyglądu“), co zwykle oznacza niepożądany kolor skóry.

Kiedy w 2008 r. Fidel Castro ustąpił z pełnionej funkcji, kraj wkroczył w nowy etap reform gospodarczych. Powoli, lecz definitywnie przekształcały się stosunki między państwem, jednostką i społeczeństwem, a jednocześnie kraj nie zrezygnował do końca z modelu socjalistycznego. Prezydent Raul Castro zezwolił na prowadzenie działalności prywatnej i wprowadził reformy mające na celu ułatwienia dla tego sektora w postaci nowych zezwoleń na prowadzenie działalności gospodarczej. Praca na własny rachunek (*cuentrapropismo*) na Kubie nie tylko pozwoliła na przejście z sektora państwowego do sektora prywatnego, ale też spowodowała przekształcenie stosunków pracy i stała się symbolem przemian gospodarczych i politycznych. Drobnii przedsiębiorcy są uważani za grupę, której działalność pozwala na przejście od socjalizmu do gospodarki wolnorynkowej (Phillips 2006).

W dniu 17 grudnia 2014r. przywódcy Kuby i Stanów Zjednoczonych, Raul Castro i Barack Obama, ogłosili wznowienie stosunków dyplomatycznych, zawieszonych w 1961 r. Wydarzenie to stało się kamieniem milowym w stosunkach amerykańsko-kubańskich i przyniosło wiele zmian: ponowne ustanowienie ambasad w Hawanie i Waszyngtonie, złagodzenie sankcji w transakcjach finansowych na Kubie<sup>5</sup>, zniesienie części ograniczeń w podróżach między obydwoma krajami oraz ponowne rozważenie statusu Kuby jako kraju wspierającego terroryzm. Obwieszczenie to nie

---

<sup>5</sup> W 2014 r., zwiększono kwoty pieniędzy, które emigranci mogą przesłać swoim rodzinom pozostającym na wyspie.

tylko zwróciło na kraj uwagę światowej opinii publicznej, ale także spowodowało szybki rozwój turystyki międzynarodowej: wzrost z 3,5 mln odwiedzających w 2015 r. do ponad 2 mln w pierwszym półroczu 2016 r.<sup>6</sup>. Jednak odwilż w stosunkach między USA a jego karaibskim sąsiadem była krótkotrwała – prezydent Donald Trump ponownie wprowadził ograniczenia w handlu i w podróżowaniu na wyspę, powracając do bardziej restrykcyjnej polityki wobec Kuby.

Niemniej rozwój turystyki i związany z nią napływ kapitału zagranicznego przyczyniły się do zmiany tego, jak Kubańczycy postrzegają przyszłość, stworzyły perspektywę bogactwa i dobrobytu, wpłynęły też na postrzeganie i wykonywanie pracy. Jednocześnie doświadczenia turystyczne przedstawione w zachodnich mediach i w ofertach zagranicznych touroperatorów powiązane były z pewnym rodzajem nostalgii i poczuciem determinacji, aby „zobaczyć Kubę, nim się zmieni”. Wyspę zaczęto uważać za żywe muzeum historii, a efektem tego było utowarowienie wyobrażonej kubańskości; zjawisko wynikające z różnic klasowych i etnicznych, których nie można oddzielić od hierarchii genderowych i rasowych, mających bezpośrednie precedensy w kolonializmie (Stoler 1995).

Nostalgiczne przedstawienia „kraju zatrzymanego w czasie” połączone z wizerunkami przedrewolucyjnej ekstrawagancji kabaretów i elementami symboliki rewolucji kubańskiej stanowią żelazny zestaw atrakcji, przedstawiany przez większość przewodników turystycznych w programach zorganizowanych wycieczek i w ofertach lokalnych firm skierowanych do zagranicznych gości. Przekaz jest dodatkowo wzmocniony naturalizacją egzotyki i narracją o pogodzie ducha, zmysłowości i namiętności mieszkańców Karaibów. Turystyczne zainteresowanie Kubą wynika właśnie z tego rodzaju imperialistycznej nostalgii, jak wyjaśnia Thomas Carter:

W ideologicznie skonstruowanym świecie ciągłych zmian, hipotetycznie statyczne społeczeństwa, takie jak państwa komunistyczne, stają się punktami odniesienia do definiowania obecnej nowoczesnej tożsamości. „My” waloryzujemy innowacyjność, a potem tęsknimy za bardziej stabilnymi światami (...) kiedy tak zwane procesy modernizacyjne destabilizują społeczeństwa, agenci takiej zmiany doświadczają przemian zachodzących w innych kulturach, tak jakby były [ich] osobistymi stratami (2007: 136).

---

<sup>6</sup> Dane pochodzą z Kubańskiego Narodowego Biura Statystyki i Informacji: [https://hawana.msz.gov.pl/es/actualidades/por\\_primera\\_vez\\_polonia\\_entre\\_los\\_20\\_principales\\_emisores\\_de\\_turismo\\_a\\_cuba](https://hawana.msz.gov.pl/es/actualidades/por_primera_vez_polonia_entre_los_20_principales_emisores_de_turismo_a_cuba), dostęp 14.05.2018

Choć przekazy medialne nie wykluczały klasycznego karaibskiego zestawienia słońce-morze-piasek, rozszerzono je wydatnie o zainteresowanie kulturą kubańską, zwracając w ten sposób uwagę zagranicznych gości na poszczególne elementy dziedzictwa materialnego i niematerialnego i kładąc silny nacisk na jego wartość ekonomiczną. W ten sposób taniec i pokazy taneczne, ale także aktywne uczestnictwo w lekcjach tańca, warsztaty, imprezy i koncerty, stały się istotną częścią turystyki kulturowej. Wyobrażenie podsyca wrażenia turystyczne przed przybyciem do miejsca docelowego i w dużym stopniu kształtuje dokonywane wybory. Jak podkreśla John Urry:

Oczekiwanie jest konstruowane i podtrzymywane poprzez różnorodne praktyki niezwiązane z podróżą, takie jak film, gazety, telewizja, czasopisma, płyty i nagrania wideo, które budują spojrzenie turysty. Praktyki takie dostarczają znaków, w odniesieniu do których rozumiane są doświadczenia wakacyjne, tak by to, co jest widziane, interpretowane było w kategoriach tych wcześniej określonych kategorii (1995: 132).

Oficjalna kampania promocyjna stworzona przez kubańskie Ministerstwo Turystyki, *Auténtica Cuba*, także opiera się na zestawie najczęściej kojarzonych z wyspą symboli. Obiecuje niezapomniane przeżycia na słonecznych plażach, gdzie turyści mogą odpocząć, sącząc *mojito* czy *da-quiri*, posmakować prawdziwych kubańskich cygar, odkrywać bogactwo kulturowe poprzez zwiedzanie kraju starym amerykańskim samochodem, a także uczestniczyć w wydarzeniach muzycznych i tanecznych. Warto zwrócić uwagę na paradoks strategii promocyjnej rewolucyjnego rządu: od momentu ponownego otwarcia się na międzynarodową turystykę oficjalne kampanie promocyjne odwzorowują częściowo przedrewolucyjny wizerunek zmysłowego raju. W dekadzie przed rewolucją kubańską w 1959 r. wyspa była powszechnie znana jako „burdel Karaibów” (Pattullo 1996). Szacuje się, że w samej tylko Hawanie działało aż 10 tys. pracowników seksualnych, czyniąc z Kuby egzotycznego, erotycznego, tropikalnego „Innego” (Schwartz 1997). Obecne strategie promocyjne opierają się na podobnych elementach, podkreślając egzotykę afro-kubańskich występów tanecznych i ceremonii religijnych oraz uwodzicielską moc praktyk tanecznych. W ten sposób wzmacniają one globalne wyobrażenia karaibskiego piękna i zmysłowości (jak na przykład zrealizowane i opublikowane za zgodą kubańskiego rządu fotoreportaże „Na-

tional Geographic” czy „Playboya”). Ten system reprezentacji opiera się głównie na obrazach „autentycznego” tańca i muzyki, które w znacznym stopniu kształtują doświadczenia turystyczne. Antropologowie tańca szeroko omawiali kwestię konstrukcji „Innego” w odniesieniu do ucieleśnienia i społecznego tworzenia tożsamości, podkreślając, w jaki sposób ciało jest czasami kreowane jako „egzotyczne” lub „zmysłowe” (Desmond 1997; Chakravorty 2004).

Wielu nie-kubańskich miłośników tańca, których spotkałam podczas moich badań, zdawało się doceniać lokalne formy taneczne i praktyki cielesne dla ich „czystego”, „trwałego” i „oryginalnego” charakteru. Zwykle wyjaśniano to bliższym związkiem z naturą, który miał pozwalać na lepsze połączenie z „prawdziwym sobą”, oraz życiem w społeczeństwie kubańskim, którego wizerunek został skonstruowany jako zupełnie odmienny od kontekstów zachodnich, czyli miejsca pochodzenia turystów. Wyobraźnia odgrywa kluczową rolę w tym procesie, a autentyczność staje się „sposobem wyobrażania sobie i idealizowania tego, co prawdziwe, tradycyjne i miejscowe w opozycji do mniej satysfakcjonujących cech codzienności” (Deloria 1998: 101). Innymi słowy, proces „turystyfikacji” (*touristification*) (Salazar 2011: 581) i turystyczny *boom*, który charakteryzował ostatnie lata na wyspie, wykazują „ukryty orientalizm” (Said 1991), widoczny w sposobie przedstawiania Kuby jako zmysłowej, seksualnej, rasowo odmiennej od zachodniego świata i „zatrzymanej w czasie”. W ten sposób konstruowanie „Innego” jest oparte na egzotykcji i na usytuowaniu poza czasem bieżącym (*denial of coevalness*, Fabian 1983).

W dalszych częściach tekstu omawiam dynamikę charakteryzującą dwa najbardziej popularne rodzaje tańca na tle turystyki międzynarodowej na Kubie: salsę, powszechnie kojarzoną z szerszą ideą *Cubanidad* (kubańskości) taniec, wokół którego zbudowany został cały prywatny rynek szkół tańca, oraz rumbę, jako wyraz tradycji afro-kubańskich, poddaną oficjalnym strategiom patrymonializacji, mocno ambiwalentną ze względu na silne konotacje rasowe. Celem następujących fragmentów artykułu jest analiza utowarowienia tych tańców i procesów z nim związanych: wyobrażenia na temat kubańskości, implikacje w odniesieniu do nowo powstających praktyk związanych z pracą oraz istotna rola aspektu rasowego w postrzeganiu form tanecznych zarówno na wyspie, jak i poza nią.

## Salsa i budowanie biznesu tanecznego

W lutym 2018 r., krótko po tym, jak przyjechałam do Hawany, spotkałam się z Mireyą, menedżerką popularnej szkoły tańca w dzielnicy Centro Habana, jedną z moich najbliższych znajomych, z którą wielokrotnie już przeprowadzałam wywiady. Byłam zaskoczona, gdy dowiedziałam się, że jej brat, właściciel owej szkoły tańca, po wielu latach spędzonych za granicą niedawno wrócił na Kubę. Przejął kierowanie firmą, organizację zajęć, kontakty z klientami, a nadzór nad pracą instruktorów powierzył swojej matce. Mireya straciła pracę w dość skomplikowanym i trudnym momencie (przez ponad 8 miesięcy rząd nie wydawał nowych zezwoleń na pracę dla sektora prywatnego<sup>7</sup>) i w środku kryzysu rodzinnego. Była zmuszona, ale równocześnie gotowa, by zacząć wszystko na nowo:

Zbudowałam mu imperium, a teraz on wrócił, by je zniszczyć, ponieważ nie ma pojęcia, jak działa ten biznes, nie było go przez cały ten czas, podczas gdy ja tu pracowałam dzień i noc. Ale skoro udało mi się raz, uda się i drugi. Kiedy zaczynałam pracę dla tej szkoły, nie mieliśmy nawet ścian. Teraz zaczynam w lepszym miejscu, w sercu Starej Hawany, i przynajmniej ściany stoją.

Mireya skorzystała ze starego zezwolenia na prowadzenie działalności gospodarczej i zarejestrowała firmę. Musiała jedynie wymienić dowód osobisty, ponieważ w świetle nowych przepisów biznes należy prowadzić pod adresem, pod którym jest się aktualnie zameldowanym. Już po około miesiącu mogła przyjąć pierwszych klientów, wykorzystwała bowiem swoją rozbudowaną sieć kontaktów w świecie tańca, zatrudniła osoby do stworzenia strony internetowej i promowania szkoły w mediach społecznościowych, a także zaangażowała swoich nowo zatrudnionych nauczycieli tańca w coś, co nazwała *trabajo comunitario* (pracą na rzecz grupy). Polegała ona na wychodzeniu na ulice Starej Hawany, przekazywaniu turystom wizytówek i poszukiwaniu potencjalnych klientów wśród bywalców klubów nocnych.

Po kilku dniach Mireya zadzwoniła do mnie późnym wieczorem, aby opowiedzieć, że biuro podróży, z którym kiedyś współpracowała, skontaktowało się z nią ponownie i grupa turystów z USA umówiła się na lekcję

---

<sup>7</sup> Państwo kubańskie ograniczyło prywatną przedsiębiorczość, blokując wnioski o legalizację prywatnych firm i wprowadzając nowe restrykcje, m.in. jedno gospodarstwo domowe będzie mogło mieć tylko jedną licencję na jeden rodzaj prywatnego biznesu.

salsy następnego dnia. W jej głosie było słycać podekscytowanie – lekcja grupowa oznaczała, że w końcu zarobi trochę pieniędzy, zamiast tylko wydawać je na remont budynku nowej szkoły. Miała też nadzieję, że zmotywuje instruktorów tańca i skłoni ich do kontynuowania szkolenia i pracy dla szkoły oraz przekona, że takie możliwości pojawią się znów w przyszłości. Następnego wieczoru pojechałam do starej szkoły, którą wyjątkowo brat Mirei pozwolił wykorzystać, ponieważ siedziba nowej szkoły nie była jeszcze gotowa (ściany wymagały malowania, nie było lusterek, a instalacja wodna nie działała). Czekając na klientów, niektórzy z tancerzy tańczyli kizombę<sup>8</sup>, część paliła na balkonie papierosy, inni robili sobie *selfie* na tle białego prześcieradła z namalowanym logo i nazwą nowego ośrodka. Szkoła Mirei w tym czasie zatrudniała dwa rodzaje instruktorów tańca: bardziej doświadczonych, którzy pracowali już w innych szkołach, oraz takich z mniejszym doświadczeniem lub zupełnych amatorów. Mieli uczyć się tańczyć i jak uczyć tańca jednocześnie. Świeżo zatrudnieni instruktorzy nabywali dwóch nowych umiejętności – poznawali kroki partnera i partnerki, figury i kombinacje zgodnie z metodologią Mirei oraz metody nauczania klientów na wszystkich poziomach zaawansowania. Po miesiącu codziennego treningu nowi instruktorzy mieli uczestniczyć w zajęciach grupowych jako „asystenci instruktorów”, co jest powszechną praktyką na Kubie. Sprawia to również, że lekcje tańca są tak popularne – każdy klient/ka ma możliwość zatańczenia z kubańskim/ką partnerem/ką pod nadzorem jednego lub dwóch głównych instruktorów/ek prowadzących zajęcia, którzy zdecydują, jakie figury i kombinacje kroków zademonstrować. Kiedy czekaliśmy na grupę, paląc papierosa na balkonie, jeden z instruktorów powiedział mi:

Każdy może być instruktorem tańca w szkole, nie musisz udowadniać swoich umiejętności lub kwalifikacji, aby uzyskać pozwolenie na pracę. Ale wielu nauczycieli w tych szkołach pochodzi z ulicy, nie mają pojęcia, czym jest taniec, jak wyprostować nogę, jak używać ramion. Jeśli tego nie wiedzą, to jak mogą was uczyć?

Kiedy grupa w końcu przybyła, po krótkiej rozgrzewce i wprowadzeniu do rytmicznego wzorca kubańskiej salsy, zademonstrowaniu

---

<sup>8</sup> Taniec wywodzący się z Angoli oraz Wysp Zielonego Przylądka, zwany także „afrykańskim tangiem”.

podstawowych kroków, instruktorzy i klienci utworzyli *ruedę*<sup>9</sup>. Sala wypełniła się śmiechem i śpiewem, gdy tańczące pary wykonywały w tym samym czasie te same figury, przechodząc do następnego partnera w rytmie muzyki, na hasło prowadzącego *ruedy*. Liczba męskich partnerów była niewielka, więc mąż Mirei przyłączył się do lekcji, a później do *ruedy*, chociaż otwarcie przyznaje, że nie jest tancerzem i potrafi wykonać tylko podstawowy krok. Jak wyjaśniła później Mireya, nie po raz pierwszy wykorzystwała swojego męża do lekcji grupowych, ponieważ jego znajomość kroku podstawowego wystarcza na lekcje dla początkujących. Poza tym najważniejsze dla klientów jest, by czuli się komfortowo, dobrze się bawili i zasmakowali „kubańskiego klimatu”.

Kiedy lekcja dobiegła końca, jeden z turystów tak ją skomentował:

Byli niesamowici. Są tacy weseli i świetnie tańczą. Przed przyjazdem tutaj obejchaliśmy Amerykę i tam na ulicach nie ma muzyki. Tu muzyka jest wszędzie. To jest naprawdę fajne. To dopiero nasz pierwszy wieczór, a zaczęliśmy go w niesamowity sposób, naprawdę poczuliśmy kubański klimat.

Wraz z rosnącą popularnością kongresów i festiwali salsy na świecie, sytuujących taniec i muzykę pomiędzy dziedzictwem kulturowym a towarem rekreacyjnym (*leisure commodity*) (Pietrobruno 2009, Skinner 2007), powiększa się grono osób spoza Kuby, które poznają różne rodzaje kubańskiego tańca w trakcie zajęć i warsztatów oraz poprzez udział w imprezach tanecznych, które zazwyczaj obejmują tzw. parkiet kubański (przestrzeń dedykowaną tańcom kubańskim). Bez wątplenia salsa (terminu tego używa się w przestrzeniach turystycznych do opisanie tańca znanego na Kubie, jako *casino*) jest gatunkiem najczęściej kojarzonym z Kubą w kulturze popularnej, a w konsekwencji jest jednym z kluczowych elementów kampanii promujących wysp, jako modny cel podróży, gdzie „młodzi i starzy tańczą razem na ulicach, dzień i noc”. Chociaż *casino* jest postrzegane jako taniec komercyjny, zawiera różnorodne elementy z innych gatunków, w tym z tańców afro-kubańskich i rumbi. *Casino* nie jest poddawane żadnym formalnym zabiegom mającym na celu jego patrymonializację, ale stanowi jedną z istotnych form kubańskiego dziedzictwa niematerialnego, reprodukowanego w kraju

---

<sup>9</sup> *Rueda de casino*: sposób tańczenia salsy kubańskiej (*casino*). Pary poruszają się po kole, wykonując synchronicznie figury na hasło prowadzącego *ruedy* i przechodząc do następnego partnera.



i za granicą poprzez globalne media i przemysł kulturowy zbudowany wokół tego tańca i jego reprezentacji. *Casino* powstało i rozwinęło się w społeczeństwie kubańskim w latach 50. XX wieku (Carbonero 2006, Borges, Sardiñas 2012), a następnie rozpowszechniło na całym świecie jako egzemplifikacja bogatego i różnorodnego kubańskiego dziedzictwa kulturowego. Rosnąca popularność tego tańca, szeroko promowanego w szkołach tańca oraz na festiwalach i kongresach salsy na całym świecie, doprowadziła z jednej strony do standaryzacji, a z drugiej – do procesów ulokalnienia.

Lekcje tańca, w tym przede wszystkim salsy/*casino*, jako okazja do doświadczenia „innego wymiaru Kuby” pojawiły się w ofercie turystycznej dopiero w ostatnich latach, chociaż samo doświadczenie tańca (w formie zorganizowanych zajęć/warsztatów dla turystów) nie jest niczym nowym. Niektóre z państwowych instytucji tanecznych (takich jak *Conjunto Folklórico Nacional* lub *Compañía JJ*<sup>10</sup>) oferowały wcześniej obcokrajowcom możliwość nauki tańców afro-kubańskich, baletu lub tańca współczesnego, zwykle podczas warsztatów w ramach programów edukacyjnych. Zwiększająca się liczba szkół i autoryzowanych nauczycieli (*con licencia*), którzy oferują swoje usługi głównie turystom, jest jednak zjawiskiem nowym, związanym z promowaniem pracy *por cuenta propia* (na własny rachunek). Kubańczycy zaangażowani w taneczny biznes podchwycili tę okazję i opracowali kompleksowe strategie dla zaspokojenia potrzeb zarówno tych turystów, którzy poszukują „autentycznego” doświadczenia, jak i miłośników muzyki i tańca, którzy odwiedzają wyspę w celu poprawienia swoich umiejętności i poszerzenia wiedzy zdobytej poza Kubą.

W starej Hawanie na każdym kroku napotkać można jakąś szkołę tańca, od tych z ugruntowanym miejscem na rynku, z ciągłym zapotrzebowaniem zarówno ze strony klientów indywidualnych, jak i organizatorów wycieczek, po nowsze kursy, często oferowane w barach lub restauracjach, które teraz również reklamują się jako szkoły tańca. Często na tak zwanych imprezach salsy<sup>11</sup> w Hawanie można zobaczyć duże grupy turystów i Kubańczyków noszących koszulki z logo szkoły i czasami z napisem „instruktor tańca” lub „nauczyciel tańca”, rozdających wizytówki szkół osobom zainteresowanym lekcjami tańca. W ostatnich latach

---

<sup>10</sup> Finansowane przez państwo instytucje, mające na celu zachowanie i promocję różnych form tańca i muzyki afro-kubańskiej.

<sup>11</sup> Imprezy w klubach lub imprezy festiwalowe.

coraz więcej szkół tańca ma w swojej ofercie usługę tzw. *taxi dancer*: możliwość wyjścia (za dodatkową opłatą) na imprezy taneczne lub koncerty razem z instruktorem tańca w celu rozwijania umiejętności nabytych podczas zajęć.

Pomimo trudności, których przysparza (pełna dostępność w zależności od wymagań turystów, brak możliwości zaplanowania własnych zajęć, niepewność i niestabilność pracy), *trabajo por cuenta propia* jest postrzegana przez wielu tancerzy i właścicieli szkół tańca jako sposób na zapewnienie sobie lepszej przyszłości w porównaniu do możliwości oferowanych przez sektor państwowy. Cena za lekcję tańca zwykle wynosi około 15 CUC (nie mniej niż 12 CUC), ale może wzrosnąć do 40 CUC za dwie godziny. W przypadku większych szkół tańca kwota ta jest dzielona między tancerza i menedżera/właściciela szkoły. Tancerze zwykle pobierają około 8-10 CUC za lekcję. Często o podjęciu nowej pracy decydują głównie kwestie finansowe – zarówno w przypadku wyszkolonych tancerzy pracujących wcześniej dla przedsiębiorstw państwowych, które zdecydowali się porzucić, aby dołączyć do bardziej dochodowego biznesu nauczania turystów, jak i dla miłośników tańca (*aficionados*), którzy wykorzystali okazję i zaczęli nauczać cudzoziemców, aby zapewnić sobie w miarę stabilne źródło dochodów. Wielu nauczycieli tańca, prowadzących obecnie własny taneczny biznes, pamięta swoje pierwsze spotkania z turystami (i nauczaniem tańca) jako sposób na szybki i łatwy dostęp do obcej waluty. Tak było w przypadku Nestora, który w 2018 r. obchodził dziesięciolecie istnienia swojej szkoły:

Kiedy miałem 17 lat. przyjaźniłem się z takim *jinetero*<sup>12</sup>, który zawsze wychodził z turystami, ale nie umiał tańczyć. Pewnego dnia powiedział, że ponieważ dobrze tańczy, przyprowadzi dla mnie kilkoro turystów, którzy będą się ode mnie uczyli. Nie chciałem, bo nie miałem pojęcia, jak to się robi, ale potem przyszedł do mnie do domu z turystami i wiesz, był *jinetero*, był sprytny, najpierw kazał mi coś zatańczyć, żeby widzieli, co umiem, więc zatańczyłem z matką. Turyści byli pod wielkim wrażeniem, więc przez dwie godziny po prostu kazałem im patrzeć na mnie i robić to, co ja, a na koniec dali mi 6 CUC (...) Widzisz, dla mnie turyści to praca, nic więcej. Patrzę na nich i widzę bankomat.

<sup>12</sup> Określenie *jinetero* odnosi się do mężczyzn proponującym turystom różne usługi (wynajem auta czy taksówki, kwatery prywatnej, zakup cygar lub usługi seksualne) w zamian za gratyfikację finansową, wyjścia do klubów lub inne prezenty.

Codzienne zmagania związane z życiem w gospodarce opartej na podwójnej walucie uzasadniają jak najczęstsze interakcje z turystami. Często prowadzą one do wchodzenia w krótkotrwałe, wakacyjne związki, wzmacniając tym samym funkcjonujący obraz egzotycznego Innego jako bardziej namiętnego, bardziej emocjonalnego i bardziej seksualnego. Stoi to jednak w sprzeczności z budowanym zarówno przez samych tancerzy, jak i właścicieli szkół tańca wizerunkiem tancerza-profesjonalisty. Romanse z klientami bywają ryzykowne dla kariery zawodowej, mogą bowiem zrujnować lata ciężkiej pracy i znacznie zmniejszyć szanse na znalezienie nowych klientów. Napięcie między możliwością nawiązania romantycznych relacji z kursantami a potrzebą utrzymania czystego, profesjonalnego „konta” wzmacnia przekonanie samych Kubańczyków na temat tego, co motywuje turystów do uczestnictwa w lekcjach tańca. Zwykle zamiar poprawy umiejętności tanecznych kojarzony jest z innym, ukrytym celem, jak wyjaśnił Adrian, jeden z moich rozmówców:

Większość kursantek, które tu przyjeżdżają, staje się niezwykle zaborcza, jeśli chodzi o nauczyciela. Niektóre dziewczyny przychodzą tutaj, szukając romanisu, nawet jeśli mają chłopaków w domu. A czasami myślą, że jeśli raz zatańczysz z nimi salsę, to już chcesz z nimi chodzić.

Nauka tańca i obrazy romansu i zmysłowości, tworzone i komunikowane za pośrednictwem pokazów tanecznych, często prowadzą do elastycznego rozumienia relacji instruktor – klient i emocjonalnego zaangażowania po obu stronach. Temat krótkich, wakacyjnych romansów staje się kluczem do konstruowania i konsumowania odmienności, wpisany w „złożony wzorzec zachowań hedonistycznych, z których większość pojawia się w wyobraźni konsumenta” (Campbell 1987: 89). W ten sposób taniec prowadzi do konstrukcji Innego, wyobrazonego jako bardziej namiętny, bardziej emocjonalny i bardziej atrakcyjny seksualnie (Pruitt, LaFont 1995). Powstające związki są często postrzegane jako czysto seksualne – zazwyczaj między kobietami pochodzenia Afro-Kubańskiego a turystami (por. Fusco 1998) lub też romantyczne, pozbawione konotacji ekonomicznych (Fernandez 1999). Jeśli chodzi o związki Kubańczyków z turystkami, zwykle są określane jako „romantyczne zaangażowanie” – chociaż nie wykluczają istotnego elementu ekonomicznego - i relacje o nich wzmacniają seksualne fantazje, które przyciągają kobiety na Karaiby (Kempadoo 2004, Simoni 2015).

Podczas gdy instruktorzy/instruktorzy wydają się bardziej elastyczni i swobodni w nawiązywaniu relacji towarzyskich z klientami/klientkami, właściciele szkół tańca są bardziej rygorystyczni. Wolą zatrudniać „profesjonalnych tancerzy”, wykształconych w uznanych instytucjach akademickich, które gwarantują odpowiednie przygotowanie artystyczne, dogłębne zrozumienie i znajomość nauczanych tańców. Ma to również tworzyć bezpieczną strefę interakcji, jak wyjaśnił mi jeden z hawańskich instruktorów:

Czasami wychodzę z grupami i zawsze mówię im, że nie obchodzi mnie, czy chcą tańczyć z kimś innym. To jest w porządku, ale jeśli chcesz wyjść z imprezy z jakimś facetem, musisz dać mi znać. Często dziewczęta nie rozumieją, że faceci mają inne intencje, że chcą pieniędzy lub czasem po prostu chcą pobyć z kobietą z zagranicy. Zawsze jest różnica między *te amo* i *me gustas*. *Me gustas* prawie zawsze znaczy „lubię twoje pieniądze”, „podoła mi się twój telefon”... Niektórzy faceci chodzą na tańce z takim właśnie celem, znalezienia dziewczyny, czasem do tańca, czasem do związku, czasem na jedną noc.

W ten sposób biznes taneczny stara się tworzyć przestrzeń bezpieczną dla turystów, gdzie logo i nazwa szkoły mają zapewniać o tym, że bierze ona odpowiedzialność nie tylko za jakość nauczania, ale także za bezpieczeństwo turysty. Z drugiej strony, dla wielu turystów taniec jest ucieleśnieniem samej istoty „kubańskiego ducha”. Ten rodzaj dyskursu wykorzystuje „retorykę karaibskiego ciała” (Scher 2011), rozumianą jako ogólna pogoda ducha, bez troski i zmysłowości; podkreśla opozycję między tym, co uważa się za racjonalność świata zachodniego, a latynoamerykańską zmysłowością. Jak zauważa Juliet McMains (2013), stereotypy dotyczące mieszkańców Ameryki Łacińskiej obejmują zarówno cechy postrzegane jako pozytywne (ciepli, przyjaźni, namiętni), jak i negatywne (dramatyczni, głośni, niebezpieczni, niewykształceni, biedni) i opierają się na założeniach, że emocjonalne i fizyczne impulsy nie mogą być kontrolowane przez intelekt. Egzotyzyzm karaibskich ciał wywodzi się wprost z dyskursu kolonialnego, który stworzył hiperseksualne, kolektywne wyobrażenie mieszkańców Karaibów (por. Kempadoo 2004).

Taniec nie tylko dostarcza przestrzeni do artykulacji neokolonialnych wyobrażeń, ale także tworzy wyidealizowane wersje praktyki i jej uczestników, ukierunkowane na „odzyskanie esencji” (Bendix 1997: 8). Taniec staje się egzotyczną ciekawostką, erotyczną przestrzenią seksualnych

pragnień, a ostatecznie ucieczką od codziennego życia. Jednak fetyszyzacja tych elementów wyklucza inne aspekty tańca, takie jak kontekst społeczny czy twórcza ekspresja. Podejście do tańca jako zestawu kroków, kombinacji i rytmicznych wzorów upraszcza bardziej złożone wymiary tańca jako ciągle zmieniającej się ekspresji osobistej i wspólnotowej, a nawet zaprzecza im.

Na Kubie pojawienie się małych firm (szkół) prowadzących kursy tańca dla zagranicznych turystów oraz związane z tym zmiany w systemie pracy pokazują, jak ponadnarodowa cyrkulacja tańca kubańskiego niesie ze sobą kodyfikację i komercjalizację odrębnych kroków na potrzeby tańca konkursowego i towarzyskiego. Sposoby, w jakie uczy się o muzyce i wykształca praktyki cielesne związane z tańcem kubańskim, tworzą przestrzeń dla utowarowiania dziedzictwa kulturowego zarówno na Kubie, jak i poza nią. Równocześnie jednym z bezpośrednich efektów tych procesów jest pojawienie się silnych wyobrażeń na temat „kubańskości” ucieleśnionej w tańcu.

Jednocześnie fascynacja tańcem kubańskim (który dla wielu turystów staje się synonimem salsy) nie tylko otwiera drzwi dla alternatywnych źródeł dochodu poza sektorem państwowym, ale także tworzy kontekst pewnego rodzaju intymnych związków, uważanych przez obie strony za naturalną, płynną konsekwencję tańca. Wielu miłośników tańca uważa jednak salsę za zbyt komercyjną, dlatego też „autentycznego” doświadczenia poszukuje w pokazach i warsztatach rumbly. W następnej części analizuję procesy związane z patrymonializacją rumbly, która pomimo formalnej ochrony ze strony państwa oraz instytucji ponadnarodowych pozostaje zmarginalizowana i mniej popularna niż salsa. W przypadku rumbly „profesjonalizm” jako narzędzie legitymizujące zostaje zastąpiony przez wyobrażenia tradycji, rodziny i kulturowej spuścizny czarnych Kubańczyków.

### **Rumba: „autentyczne” doświadczenia i „powrót do korzeni”**

Spośród różnych kubańskich form tanecznych pierwszą, która została poddana formalnej patrymonializacji, była *tumba francesa*, wpisana na listę niematerialnego dziedzictwa kulturowego UNESCO w 2008 r. w celu wzmocnienia międzypokoleniowego transferu wiedzy i umiejętności. Taniec został stworzony przez Haitańczyków pochodzenia afrykańskiego,

k którzy zostali przywiezieni na Kubę jako niewolnicy. Wykonywali oni wersje francuskich tańców dworskich (kontredanse, kadryle lub menuety) z towarzyszeniem bębnów (Daniel 2002). Jak podkreśla Grete Viddal, „podczas gdy oryginalne tańce towarzyskie białej plutokracji z biegiem lat wychodziły z użycia, czarne *franceses* przechowały własne ich wersje” (2010: 88). Dziś taniec ten wykonują jedynie tancerze skupieni w trzech towarzystwach, finansowanych przez UNESCO i rząd kubański, a ich występy są kierowane przede wszystkim do międzynarodowej publiczności. „Pokazy tych towarzystw, które w szczególnie sposób ucieleśniają tradycje prowincji Oriente we wschodniej części Kuby, są widowiskami komercyjnymi sprzedawanymi turystom” (Pietrobruno 2009: 35).

Wpisana na listę UNESCO w 2016 r. rumba sytuuje się gdzieś w połowie drogi między *salsa/casino* (ta ostania cieszy się tak ogromną popularnością, że nie potrzebuje formalnej ochrony) a tradycyjną *tumba francesa*, która mogłaby zostać całkowicie zapomniana, gdyby nie działania instytucjonalne. Rumba powstała w latach 1850–1860 w prowincjach Hawana i Matanzas, w miejscach spotkań afrykańskich niewolników i ich potomków. Po zniesieniu niewolnictwa w 1886 roku ubodzy Afro-Kubańczycy w poszukiwaniu pracy migrowali do miast, gdzie dołączyli do biednych białych Kubańczyków. W tych mieszanych dzielnicach wszyscy uczestniczyli w spotkaniach towarzyskich, gdzie tańczono także rumbę (Daniel 1995). Muzyka i taniec twórczo czerpały z tradycji zarówno afrykańskich, jak i hiszpańskich, w efekcie dając początek nowemu, oryginalnemu kubańskiemu gatunkowi muzyki o specyficznym brzmieniu oraz rodzajowi tańca.

Rumba miała przez cały XX wiek charakter zdecydowanie ambiwalentny, a jej miejsce w dyskursie narodowym było silnie uzależnione od bieżącej polityki państwa. Zwykle lokowała się gdzieś na marginesach oficjalnie akceptowanych ekspresji kultury, m.in. w ciągu pierwszych dziesięcioleci XX wieku występy rumby zostały zakazane przez władze. Natomiast w okresie 1920–1950 rozwinął się nowy rodzaj rumby, „oczyszczony”, przekształcony tak, by stał się bardziej akceptowalny dla miejscowej klasy wyższej oraz dla międzynarodowej publiczności. W tym nowym stylu rumby nie można było dostrzec jego folklorystycznego odpowiednika. Był to bowiem już inny taniec, pochodzący z kubańskiego danzonu i sonu, z elementami fokstrota i tanga (Moore 1997).

W ramach rewolucyjnego projektu ideologicznego twórczość folklorystyczna uzyskała uprzywilejowany status w ramach polityki kulturowej państwa jako główne źródło inspiracji dla rozwoju kultury narodowej

(Perdono, Fernandez 1985: 32). Instytucjonalizacja rumby i występów afro-kubańskich przez reżim Castro została uznana za próbę wyeliminowania nierówności klasowych i rasowych. Takie dyskursywne dowartościowanie niekoniecznie przekładało się na instytucjonalne i ekonomiczne wsparcie zespołów rumbowych. Co więcej, jak zauważa Yvonne Daniel, ten pozornie egalitarny gest miał na celu zdyscyplinowanie rumby i utrzymywanie pod kontrolą „niepożądanych zachowań” często kojarzonych z uroczystościami oraz religijnymi świętami Afro-Kubańczyków (1995). Rumba, wskutek działań promocyjnych państwa i sektora turystycznego, jest coraz bardziej obecna w klubach tanecznych na Kubie oraz, coraz częściej, poza wyspą. Jednak oferowane turystom warsztaty rumby są nadal mniej liczne niż *casino* czy warsztaty „kubańskie”, a rumba coraz częściej pojawia się w ramach tych ostatnich jako dodatek, którym uczestnik może wzbogacić styl tańca *casino*, czyniąc go bardziej „autentycznym”. Chociaż niektóre lokale, gdzie tańczy się rumbę, zyskują na popularności, a nawet pojawiają się w przewodnikach turystycznych, dzięki czemu są dostępne dla szerszej, międzynarodowej publiczności, kubańska scena taneczna (w jej skomercjalizowanych formach) pozostaje zdominowana przez *salsę*. Moje badania terenowe pokazały, że funkcje i znaczenia rumby zostają w ciągu ostatnich lat przejęte przez wszechobecny reggaeton (Ana 2017a). Muzyka i taniec ten często kojarzone są z przesadą, wulgarnością i agresywnym zachowaniem (Lundgren 2011: 78-82). Z drugiej strony, gatunek ten jest interpretowany jako wyraz „kultury ulicy”, nie jest zatem wulgarny, lecz stanowi odbicie codziennej rzeczywistości mieszkańców kubańskich miast. W podobny sposób do niedawna opisywana była rumba.

Wielu Kubańczyków młodszego pokolenia, szczególnie wśród jasnoskórych nie-tancerzy, uznaje co prawda rumbę za część kubańskiego dziedzictwa kulturowego, lecz nie potrafi jej tańczyć, nie uczestniczy też w wydarzeniach związanych z rumbą. Jak relacjonował to jeden z moich rozmówców w Hawanie, z kilkuletnim doświadczeniem pracy jako instruktor tańca:

Chciałbym nauczyć się dobrze tańczyć *guaguancó*<sup>13</sup>. Ale nikt nie robi tego już tutaj na Kubie. Jeśli chcesz zobaczyć rumbę, trzeba iść na pokaz, ale my, kiedy idziemy na imprezę, tańczymy *salsę*, reggaeton, jakąś amerykańską muzykę – rumbę

<sup>13</sup> Jedna z trzech najbardziej popularnych odmian rumby kubańskiej.

tańczy się tylko na pokazach i czasami na *fiestas de los Santos* (ceremoniach religijnych)<sup>14</sup>. Większość młodych ludzi nawet nie wie, jak to tańczyć. Kiedyś była bardzo popularna, ale teraz całkowicie zniknęła z naszego codziennego życia.

Podczas gdy zwiększała się obecność, widoczność i popularność afro-kubańskiej muzyki i sztuki intensywnie promowanej przez instytucje państwowe – co dało podstawę do otworzenia nowych możliwości gospodarczych i przyczyniło się do większej międzynarodowej widoczności kraju – sami Afro-Kubańczycy nie skorzystali z tego *boomu*. Byli marginalizowani na przykład w branży turystycznej, gdzie warunek zatrudnienia stanowiła *buena presencia* („dobry wygląd”), czyli kryterium czysto rasowe, dopuszczające dużą dowolność interpretacji, zwykle dokonywanych na szkodę ponad połowy ludności kubańskiej pochodzenia afrykańskiego (de la Fuente 1998).

Utowarowieniu rumbie towarzyszy jej silne upolitycznienie. Rumba dostarcza ram dla narodowego obrazu własnego Kubańczyków, międzynarodowej reklamy i zachowania tradycji kulturowych. Warsztaty organizowane na Kubie reklamują historyczne tradycje kubańskie, promują współczesny wizerunek Kuby oraz wspierają jej wysiłki skierowane na wzrost wymiany międzynarodowej. Kraj otrzymuje zasoby bezpośrednio, dzięki uczestnictwu kursantów w warsztatach (kapitał ekonomiczny oraz symboliczny), oraz pośrednio zyskuje na stymulacji dziedzin gospodarki związanych z produkcją instrumentów, nagrań, taśm i pamiątek z warsztatów, takich jak koszulki, spódnice czy szale (Daniel 1995: 127).

Uznanie przez rząd afro-kubańskich tradycji jako części dziedzictwa narodowego doprowadziło do powstania nowych placówek kultury oraz stworzyło nowe możliwości finansowe dla zespołów folklorystycznych, które jednak nie uzyskują takiego samego poziomu dochodów, stałej promocji czy popularności wśród obcokrajowców jak w przypadku wykonawców salsy. Większość tancerzy rumbie ma kontakt z turystami poprzez występy i lekcje prywatne. Co prawda organizowane są wydarzenia rumbowe pod auspicjami organizacji państwowych, które zapewniają pewien zysk, ale jest on nieporównywalny z tym przynoszonym przez kluby salsy. Kilkakrotnie, zwłaszcza w Hawanie, spotkałam licznych samozwańczych tancerzy i muzyków, którzy wykazywali chęć i gotowość do nauczania

---

<sup>14</sup> W afro-kubańskiej religii *Regla de Ocha / Santeria*, rytuałom towarzyszy muzyka i taniec (w tym często rumba).



tradycyjnych tańców afro-kubańskich oraz oferowali swoje usługi jako przewodnicy po mieście. Miejsca, w których wykonywana jest rumba, stwarzają okazję również dla innych źródeł zysku, czasem tylko częściowo związanych z samym tańcem (por. Bodenheimer 2010, Knauer 2005).

Obecnie prawdopodobnie najpopularniejszym miejscem wśród turystów jest Callejon de Hamel, projekt zainicjowany w latach 90. XX w. przez kubańskiego artystę Salvadora Gonzalesa. Pierwotnym celem tego miejsca, według jego założyciela, było zaoferowanie tancerzom i muzykom afro-kubańskim przestrzeni, w której mogliby zaprezentować swoją sztukę, głównie w celu docierania do lokalnej publiczności. Jednak wąska ulica z kolorowymi, psychodelicznymi muralami i regularnymi występami rumbi wkrótce stała się jednym z najbardziej popularnych miejsc w dzielnicy Centro Habana<sup>15</sup>. Obecność lokalnej publiczności podczas (głównie) niedzielnych pokazów, stwarza jedną z nielicznych okazji, by turyści mogli faktycznie zobaczyć „Kubańczyków tańczących na ulicach” i tym samym podtrzymuje aurę „autentyczności”.

Obecność rumbi w przestrzeni publicznej nie tylko przyciąga uwagę turystów, ale według kubańskich badaczy ma duży wpływ na lokalną społeczność. Jak zauważył podczas naszej rozmowy etnograf Tato Quiñones:

Widać obecnie autobusy wypełnione turystami, które zatrzymują się właśnie tam, przy wejściu, więc natychmiast doszło do przebudowy. Gdy tylko przybyli turyści, pojawiła się specyficzna fauna: sprzedawcy tytoniu, prostytutki, kieszonkowcy, bo turyści przyciągają tego rodzaju ludzi. Ludzie z sąsiedztwa zaczęli czuć się tak, jakby byli częścią widowiska, którym mieli cieszyć się turyści.

Analiza tego konkretnego miejsca prowadzić może do interpretacji, w której rumba jest reakcją na uprzywilejowane, „białe” przestrzenie turystyczne, tańczenie rumbi tworzy miejsca, w których turyści są zaledwie tolerowani, podczas gdy centralne miejsca zajmują najbardziej zmarginalizowane grupy społeczeństwa kubańskiego (Roland 2013: 411). Wiodąca pozycja Afro-Kubańczyków w wydarzeniach związanych z rumbą jest bezdyskusyjna, jednak z moich doświadczeń w terenie wynika, że obecność turystów jest czymś, czego wielu *rumberos* szuka i co docenia jako pozytywny aspekt, kluczowy w kontekstach związanych z przedstawieniem rumbi.

---

<sup>15</sup> Według mojej wiedzy Callejon de Hamel pozostaje jedynym miejscem w Hawanie, gdzie pokazy rumbi są darmowe.

Obecność turystów oraz ich zainteresowanie pokazami i występami tanecznymi niekoniecznie prowadzą do zmniejszenia autentyczności, przynajmniej nie z punktu widzenia mieszkańców dzielnicy (Comaroff, Comaroff 2009). Wielu moich rozmówców sugerowało nawet, że większa obecność tańca w miejscach przyciągających turystów zagranicznych była korzystna, nie tylko ze względu na to, że stwarzała możliwości zarobku, ale również dlatego, że wzmocniła znaczenie tańca dla lokalnej społeczności i zwracała uwagę na mniej promowane aspekty kultury kubańskiej (Ana 2017b). Lokalna społeczność rozumiała autentyczność raczej jako proces, wprowadzanie zmian i ewolucję poszczególnych elementów, o ile takie zmiany nie miały decydującego wpływu na istotę tańca ani na strukturę muzyczną. Rumba była więc tu postrzegana jako forma podlegająca nieustającym przekształceniom, łącząca oryginalny kontekst tańca (jego „pierwsze istnienie”) z jego publicznym pokazem („drugie istnienie”), integrująca je ze sobą zamiast wykluczać (Nahachewsky 2001).

W ten sposób realia gospodarcze i nierówności społeczne wynikające z kontaktów z obcokrajowcami skutkują twórczym podejściem do zysków, utrwalając jednocześnie oczekiwania i fantazje dotyczące Kuby. Zjawisko to jest silnie naznaczone rasowo, ponieważ wielu ciemnoskórych Kubańczyków, bez dostępu do legalnych miejsc pracy w branży turystycznej, może wykorzystywać na swoją korzyść pozory „rasowej autentyczności” w przestrzeniach związanych z tańcem. To z kolei może pomóc w zrozumieniu, w jaki sposób następuje przyswajanie i adaptacja niektórych turystycznych wyobrażeń w miejscowej narracji o kubańskości (*lo cubano*) oraz jak ciała nabierają walorów transakcyjnych (na różne sposoby) poprzez maksymalizację kapitału kulturowego związanego z cielesnością, gdzie takie atrybuty jak „krew”, „czarna skóra”, „korzenie”, czy „tradycja” stają się towarowymi znakami jakości.

## Podsumowanie

Na przecięciu dziedzictwa kulturowego, ucieleśnionych praktyk tanecznych i turystyki powstaje przestrzeń dla negocjacji tożsamości oraz mobilności społecznej i ekonomicznej, wyartykułowanych w interakcjach kulturowych między turystami a mieszkańcami, gdzie „autentyczność” staje się narzędziem legitymizacji i uprawomocnienia doświadczenia turystycznego.

Praktyki taneczne na Kubie funkcjonują również jako interfejs dla bardziej złożonych sieci alternatywnych gospodarek, które powstają jako bezpośrednie efekty tzw. rynkowego socjalizmu (Morris 2008), tworząc nowe przestrzenie, formy i źródła dochodu. Jednocześnie dostęp do obcej waluty i ciągłe kontakty z turystami zmieniają nie tylko koncepcje dotyczące pracy, etyki i profesjonalizmu, ale także osobiste wyobrażenia dotyczące stylu życia (lub wymagowanego sposobu życia) turystów, podróży i stabilności finansowej. Branża turystyczna i sami turyści kładą większy nacisk na wyobrażone atrybuty wyspy (zestaw kluczowych symboli, które definiują doświadczenie turystyczne przed faktycznym wydarzeniem i podczas samego doświadczenia). Kubańczycy natomiast wykorzystują elementy obowiązującego dyskursu turystycznego, by promować i rozwijać inicjatywy głęboko zakorzenione w motywacjach raczej pragmatycznych. Mają one na celu uzyskanie dostępu do obcej waluty w kraju zdominowanym przez trudności gospodarki podwójnej waluty, gdzie dostęp do legalnego zatrudnienia w branży turystycznej jest najszybszym sposobem akumulacji kapitału. W toku tego procesu podkreślane są nierówności funkcjonujące na gruncie turystyki międzynarodowej, które są tworzone i przekształcane przez praktyki społeczne.

## BIBLIOGRAFIA

- Ana, R. (2017a). *Performing Afro-Cuban Heritage: Tradition and Transformation in the Rumba*, Warszawa: Wydawnictwo CESLA UW – seria Dokumenty Robocze, nr 55.
- Ana, R. (2017b). Rumba: Heritage, Tourism and the ‘Authentic’ Afro-Cuban Experience. W: E. Chrysagis, P. Karampampas (red.) *Collaborative Intimacies: Anthropologies of Sound and Movement*, s. 163-186. Oxford: Berghahn.
- Bodenheimer, R.M. (2010). *Localizing Hybridity: The Politics of Place in Contemporary Cuban Rumba Performance*, PhD dissertation. UC Berkeley.
- Borges A., Sardiñas A. (2012). *Historia del baile y la rueda de casino-salsa*. La Habana: Ediciones ARTEX, SA.
- Bendix, R. (1997). *In Search of Authenticity – The Formation of Folklore Studies*. Madison: University of Wisconsin Press.
- Carbonero, G.C. (2006) *De la contradanza cubana al casino*. La Habana: Editorial Adagio.

- Carter, T.F. (2007). A Relaxed State of Affairs?: On Leisure, Tourism, and Cuban Identity. W: Coleman i Kohn (red.) *The Discipline of Leisure: Embodying Cultures of 'Recreation'*, s. 127-145. New York and Oxford: Berghahn Books.
- Chakravorty, P. (2004). Dance, Pleasure and Indian Women as Multisensorial Subjects. *Visual Anthropology*, 17(1), 1-17. doi.org/10.1080/08949460490273988.
- Comaroff, J.L., Comaroff J. (2009). *Ethnicity, Inc.* The University of Chicago Press.
- Daniel, Y. (1995). *Rumba. Dance and Social Change in Contemporary Cuba.* Indiana University Press.
- Daniel, Y. (2002). Cuban Dance: An Orchard of Caribbean Creativity. W: S. Sloat (red.): *Caribbean Dance from Abakua to Zouk: How Movement Shapes Identity*, s. 23-55. Gainesville, FL: University Press of Florida.
- De la Fuente, A. (1998). Recreating Racism: Race and Discrimination in Cuba's „Special Period”, *Cuba Briefing Paper*, no. 18. Georgetown University.
- Deloria, P. (1998). *Playing Indian.* New Haven, Connecticut: Yale University Press.
- Desmond J. (1997). *Meaning in Motion: New Cultural Studies of Dance.* Durham, NC: Duke University Press.
- Espino, M.D. (1993). Tourism in Cuba: A Development Strategy for the 1990s?. *Cuban Studies*, 23, 49-69.
- Fabian J. (1983). *Time and the Other: How Anthropology Makes Its Object.* New York: Columbia University Press.
- Fernandez, N. (1999). Back to the Future? Women, Race, and Tourism in Cuba. W: K. Kempadoo (red.): *Sun, Sex and Gold: Tourism and Sex Work in the Caribbean*, s. 81-89. Boulder: Rowman and Littlefield.
- Fusco, C. (1998). Hustling for Dollars. *Jineterismo in Cuba.* W: Kempadoo i Doezema (red.): *Global Sex Workers. Rights, Resistance, and Redefinition*, s. 151-166. London: Routledge.
- Kempadoo, K. (2004). *Sexing the Caribbean: Gender, Race, and Sexual Labor.* New York and London: Routledge.
- Kirshenblat-Gimblett, B. (1998). *Destination Culture: Tourism, Museums and Heritage.* Berkeley, CA: University of California Press.
- Knauer, L.M. (2005). *Translocal and Multicultural Counterpublics: Rumba and la Regla de Ocha in New York and Havana*, PhD dissertation. New York University.
- Lundgren, S. (2011). *Heterosexual Havana. Ideals and hierarchies of gender and sexuality in contemporary Cuba.* Uppsala University, Sweden
- McMains, J. (2013). Hot Latin dance: ethnic identity and stereotype. W: A. Shay (red.), *The Oxford handbook of dance and ethnicity*, Oxford and New York: Oxford University Press.

- Moore, R. (1997). *Nationalizing Blackness: Afro-Cubanismo and Artistic Revolution in Havana, 1920-1940*. University of Pittsburgh Press.
- Morris, E. (2008). Cuba's New Relationship with Foreign Capital: Economic Policy-Making since 1990. *Journal of Latin American Studies*, 40, 769–792. doi.org/10.1017/S0022216X08004756.
- Nahachewsky, A. (2001). Once Again: On the Concept of “Second Existence of Folk Dance”, *Yearbook for Traditional Music*, 33, 17–28.
- Pattullo, P. (1996). *Last Resorts. The Cost of Tourism in the Caribbean*. London: Cassell.
- Perdono M.A., Fernandez M. (1985). Para una caracterización del movimiento de artistas aficionados, *Temas*, 4, La Habana.
- Pietrobruno, S. (2009). Cultural Research and Intangible Heritage. *Culture Unbound*, vol. 1, 227 – 247.
- Phillips, E. (2006). ‘Cuentapropismo’ in a Socialist State. W: M. Font (red.), *Cuba: In Transition? Pathways to Renewal, Long-Term Development and Global Reintegration*, s. 107-124. New York City: Bildner Center for Western Hemisphere Studies.
- Roland L.K. (2013). T/Racing Belonging Through Cuban Tourism, *Cultural Anthropology*, vol. 28, issue 3, 396–419. doi.org/10.1111/cuan.12011.
- Said, E. (1991). *Orientalizm*, przeł. W. Kalinowski. Warszawa: PIW.
- Salazar, N.B. (2011). The Power of Imagination in Transnational Mobilities, *Identities: Global Studies in Culture and Power*, 18, 576–98. doi.org/10.1080/1070289X.2011.672859.
- Scher, P.W. (2011). Heritage tourism in the Caribbean: the politics of culture after neoliberalism, *Bulletin of Latin American Research*, 30(1), 7–20. doi.org/10.1111/j.1470-9856.2010.00451.x.
- Schwartz, R. (1997). *Pleasure Island. Tourism and Temptation in Cuba*. Lincoln: University of Nebraska Press.
- Simoni, V. (2015). Breadwinners, sex machines and romantic lovers: entangling masculinities, moralities, and pragmatic concerns in touristic Cuba. *Etnógrafica*, 19(2), 389-411.
- Skinner, J. (2007). The Salsa Class: A Complexity of Globalization, Cosmopolitans and Emotions. *Identities*, 14, 485–506.
- Stoler, A.L. (1995). *Race and the Education of Desire: Foucault's History of Sexuality and the Colonial Order of Things*, Durham and London: Duke University Press.
- Urry, J. (1995). *Consuming Places*. London and New York: Routledge.

- Viddal, G. (2010). Haitian migration and danced identity in eastern Cuba. W: S. Sloat (red.) *Making Caribbean Dance: Continuity and Creativity in Island Cultures*, s. 83-94. Gainesville, FL: University Press of Florida.
- Yudice, G. (2003). *The Expediency of Culture*, Durham: Duke University Press.
- Yurchak, A. (2005). *Everything Was Forever, Until It Was No More: The Last Soviet Generation*, Princeton University Press.

**Mariusz Filip**

mfilip@amu.edu.pl

Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

## **RODZIMOWIERSTWO A STRAIGHT EDGE. BUDOWANIE ARYJSKIEGO DUCHA W SKRAJNIE PRAWICOWYM NEOPOGAŃSTWIE SŁOWIAŃSKIM**

### **Native Faith and straight edge: Building the Aryan spirit in the extreme right-wing Slavic Neopaganism**

**Streszczenie:** Neopogaństwo nie jest „religią wolności”. W obrębie ruchu istnieją ścieżki, które ufundowane są na zasadach porządku, dyscypliny i ograniczeń, a szczególnie dotyczy to skrajnie prawicowego neopogaństwa. Z uwagi na to, że w dużej mierze idee te znajdują swój wyraz na gruncie jedzenia i picia, pewne analogie z lewicową subkulturą straight edge nasuwają się same. Podobieństwo to, wobec historycznych związków między subkulturami skinhead i punk, nie jest szczególnie zaskakujące, niemniej skłania do zgłębienia znaczenia stylu życia straight edge dla skrajnie prawicowych neopogan. Koncentrując się na Zakonie Zadruży „Północny Wilk”, działającym na terenie Polski, ukazuje, że straight edge służy nie tyle budowaniu (czystego) ciała, co raczej ducha. Silne, zdrowe ciało jest nieodzowne w odgrywaniu roli aryjskiego wojownika, ale to nie wyjaśnia istnienia ograniczeń dotyczących spożywania alkoholu czy zakazów zażywania narkotyków i krzyżowania się z przedstawicielami innych ras. Czystość pojmowana jest w kategoriach duchowych, a straight edge służy utrzymywaniu granic symbolicznych wobec innych skrajnie prawicowych neopogan.

**Słowa kluczowe:** straight edge, neopogaństwo, skrajna prawica, ciało, duch, jedzenie, ograniczenia żywieniowe, używki.

**Abstract:** Neopaganism is not simply a ‘religion of freedom’. There are paths where order, discipline and restriction are foundations of religious

practice and this is particularly true regarding the extreme right-wing Neopaganism. Since these ideas manifest themselves largely in the field of food and drink, it seems sound to draw an analogy with the left-wing straight edge subculture. Due to relation between skinhead and punk subcultures this similarity may not be surprising, however it provokes to explore the meaning of straight edge lifestyle for extreme right-wing Neopagans. Focusing on the Order of Zadruga ‘Northern Wolf’ from Poland, I will demonstrate that straight edge way of life serve not the purpose of building the body but rather the spirit. The strong, healthy body is important for executing the role of Aryan warrior but it does not explain neither why alcohol and drug prohibition goes hand in hand with anti-miscegenation rules nor their significance. Cleanness is understood in spiritual terms and straight edge is largely used for maintaining the symbolic boundaries against other extreme right-wing Neopagans.

**Keywords:** straight edge, Neopaganism, extreme right-wing, body, spirit, food, food restrictions, stimulants.



Neopogaństwo to głęboko zróżnicowany nowy ruch religijny, rozwijający się przynajmniej od okresu międzywojnia, mający na celu rewitalizację pogańskiej duchowości – przyjmując za punkt wyjścia bądź różnorakie „praktyki magiczne” (czarownictwo, druidyzm, neoszamanizm), bądź różnego rodzaju „etniczności” (germańskie, celtyckie, słowiańskie itd.) (np. Okraska 2001) – a tym samym zorientowany przeciwko chrześcijaństwu, pojmowanemu jako religia opresyjna. Odrzucając zdecydowanie ideę „przymusu”, neopoganie postrzegają swoją religię jako „religię wolności”, którą charakteryzuje wolność wyboru określonej „ścieżki”, wolność sposobu praktykowania wiary i wolność religijna. Ideały te nie zawsze przekładają się jednak na praktykę: między nurtami neopogaństwa etnicznego, coraz częściej nazywanego emicznymi rodzimowierstwem (Simpson, Filip 2013), a jawnie anty-etnicznymi formami neopogaństwa, czy też między jego lewicowym i prawicowym skrzydłem, nie zawsze łatwo przecieżyć o wzajemne poszanowanie odmienności. Nierzadko też podstawę neopogańskiej religijności stanowi porządek, dyscyplina i różnorakie ograniczenia. Twierdzenie to wydaje się szczególnie prawdziwe wobec skrajnie prawicowych (nacjonalistycznych i rasistowskich)<sup>1</sup> form neopogaństwa, ale nie zapominajmy, że i rytuały inicjacyjne *wicca* (jedna z form czarownictwa) cechuje nierówność statusu, hierarchia i dyscyplina. Nie ulega zatem wątpliwości, że i w przypadku neopogaństwa mamy do czynienia z procesami budowania tożsamości poprzez rodzaj zniewolenia, co zresztą w świetle koncepcji ujarzmiania Michela Foucaulta (1998) nie powinno zaskakiwać nikogo.

Pożywienie stanowi jeden z podstawowych aspektów kultury, zasadne jest więc oczekiwanie, że takowa dyscyplina będzie manifestować się niezwykle wyraźnie w sferze jedzenia i picia. Praktyki żywieniowe skrajnie prawicowego Zakonu Zadruży „Północny Wilk” (ZZPW), jednej z najbardziej znaczących grup na gruncie neopogaństwa słowiańskiego w Polsce (dalej: „rodzimowierstwo”)<sup>2</sup>, wskazują na specyficzne przesunięcie

---

<sup>1</sup> Pojęć „rasizm” czy „nacjonalizm”, a także „narodowy socjalizm” używam w sposób opisowy i pozbawiony wartościowania. W wielu przypadkach określenia te stanowią bezpośrednie odzwierciedlenie dyskursu grup (lub osób) reprezentujących ten nurt neopogaństwa.

<sup>2</sup> Rodzimowierstwo stanowi przedmiot badań od blisko trzydziestu lat, co przekłada się na dość pokaźną literaturę (np. Simpson 2000), której nie ma potrzeby tutaj streszczać. Lewicowa bądź prawicowa orientacja polityczna rodzimowierców (zrzeszonych bądź nie) stanowi najważniejszą linię podziału tego środowiska (Filip 2011), pozostając w bezpośrednim związku z teologią dwóch wiodących związków religijnych:

restrykcji ze sfery pożywienia na sferę używek. Intelktualne źródło inspiracji (nie tylko) w tym zakresie stanowią postulaty eugeniczne narodowego socjalizmu<sup>3</sup>, swoją uwagę chciałbym jednak skupić na wpływie mniej świadomym, a więc na generatywnym wymiarze organizacji społecznej (Barth 1966).

W istocie podejście ZZPW do używek bliskie jest pierwotnie lewicowej subkulturze straight edge (sXe), która wyłoniła się w ramach hardcore punku na początku lat 80., samodefiniując się poprzez odrzucenie alkoholu, papierosów i narkotyków oraz przypadkowego seksu, później także (w mniejszym stopniu) mięsa (Wood 1999, Williams, Copes 2005, Haenfler 2006, Kuhn 2010). Na gruncie ruchów prawicowych werbalizacja wpływu subkultury sXe pod postacią nazwy wiąże się z oderwaniem pojęcia od kontekstu historycznego (a więc jego upotoczenie) (np. Ćwiek 2017, Godziński 2018), jednak przez ZZPW wpływ ten nigdy nie był wyrażany samą nazwą<sup>4</sup>, lecz stanowił wyraz złożonych relacji między młodzieżowymi subkulturami skinhead i punk: zarówno globalno-historycznymi (np. Brown 2004), jak i lokalnymi<sup>5</sup>. Formy sXe rozwijające się w ramach ruchów skrajnie prawicowych nie doczekały się do tej pory należytej analizy (zob. jednak Wood 1999: 134, 138-139, 141), aczkolwiek ich istnienie nie umyka uwadze badaczy skrajnej prawicy (np. Shekhovtsov 2012: 287, Kürti 2012: 121, Likhachev 2013: 66-67) i neopogaństwa (Aitamurto, Gaidukov 2013: 157, Aitamurto 2015: 1667-1668). Nie sposób dłużej ignorować kwestii wpływu tożsamości narodowych, religijnych itd. na ruch sXe, zwłaszcza w świetle przekonań o polskim

---

Rodzimego Kościoła Polskiego i Rodzimej Wiary, która odwołuje się do dorobku przedwojennego Ruchu Nacjonalistów Polskich ZADRUGA (np. Potrzebowski 2016) i z którą stowarzyszony pozostaje właśnie ZZPW. Rzeczona grupa stanowi przedmiot mojego nieustającego zainteresowania od 2004 roku (Filip 2008, 2009, 2011, 2014, zob. też Strutyński 2005, 2008).

<sup>3</sup> Nie licząc Zadrugi oddziaływanie polskich organizacji patriotycznych na ruch neopogański jest znikome, co da się wytłumaczyć ich wspieraniem się na wartościach chrześcijańskich czy nawet hinduistycznych, czego najlepszym przykładem jest stowarzyszenie Eleusis Wincenta Lutosławskiego.

<sup>4</sup> Należy tu podkreślić słabe ustrukturyzowanie lewicowego sXe oraz dość częstą praktykę nie odnoszenia do siebie kategorii sXe przez jego członków (Williams, Copes 2005, por. Fine, Kleinman 1979, Widdicombe 1998).

<sup>5</sup> Różne strategie rozwiązania napięcia pomiędzy orientacją lewicową i prawicową dowodzą, że „ludzie mogą wykorzystywać obce wpływy strukturalne tak, aby służyły one ich własnym miejscowym systemom symbolicznym, i w ten sposób symbolicznie wzmacniały zwyczajowe granice wspólnoty” (Cohen 2003: 196).

pijaństwie (np. Moskalewicz, Zieliński 1995) i „głodzie mięsa” (Harris 1985). Wszystko to prowokuje do przyjrzenia się bliżej znaczeniu używek i pożywienia w życiu rodzimowierców, a szczególnie Wilków.

W swojej analizie nie będę podążał tropem poszczególnych substancji, drugorzędne znaczenie ma także dla mnie rozróżnienie na życie obzędowe i codzienne. Moją intencją jest analiza tych aspektów (punktów odniesienia) tożsamości, które członkowie ZZPW starają się kształtować, budować czy wręcz karmić: duchy i wspólnotę, ciało i wreszcie ducha. Starając się uchwycić specyfikę prawicowego sXe, ostatecznie chciałbym wykazać, że chociaż restrykcje w zakresie konsumpcji wydają się odnosić w ZZPW do sfery ciała, to w istocie są zorientowane na sferę ducha.

## Duchy i wspólnota

Obrzędy religijne wszystkich grup neopogańskich powiązane są z kalendarzem rolniczym i dlatego kluczowym elementem rytuałów odprawianych przez neopogan słowiańskich są płody rolne rzucające w ogień przez kapłanów/kapłanki i/lub spożywane przez nich/nie jako bezkrwawa ofiara<sup>6</sup> dla (duchów) przodków/bogów/ziemi/przyrody. Różnica w podejściu do teologii pogańskiej, która w Polsce werbalizowana jest *explicite* kategoriami „panteizm” albo „politeizm”, przekładając się bezpośrednio na odpowiednio prawicową albo lewicową orientację polityczną, stanowi dość uniwersalny czynnik różnicujący formę i symboliczne znaczenie rytuałów, w ramach których bogowie/przodkowie są odpowiednio słabo folkloryzowanymi metaforami natury albo silnie folkloryzowanymi bytami nadnaturalnymi. Innymi czynnikami generującymi różnice w sposobach świętowania zmian pór roku przez neopogan słowiańskich są kraj (region), grupa, a także upływu czasu. Niemniej święta w cyklu rocznym posiadają swoiste znaki rozpoznawcze w postaci określonego pożywienia (choć może pojawiać się ono jedynie pod postacią metonimii czy nawet metafory), natomiast pieczywo i jakiś rodzaj napoju, często alkohol, stanowią wspólnie podstawę rytuałów. Na gruncie neopogaństwa słowiańskiego funkcję rytualnego pieczywa pełni powszechnie kołacz, zaś rytualnego napoju – miód pitny. Rytuały religijne ZZPW nie stanowią wyjątku od tej reguły.

---

<sup>6</sup> Niemniej choćby w Rosji składa się także (bezkrwawe) ofiary z mięsa (zabitego wcześniej zwierzęcia), a nawet zdarzają się krwawe ofiary (Shizhenskiy 2017: 168-172).

Bezdiskusyjnie wybór tych substancji jako rytualnej podstawy pozostaje w związku z przekazami kronikarskimi dotyczącymi pogańskiej religii Słowian (Labuda 2003) oraz materiałami historyczno-etnograficznymi dotyczącymi życia polskich chłopów i szlachty (Kitowicz 1840, Bystron 1933), które rodzimowiercy poddają daleko idącej homogenizacji, co doskonale ilustruje *casus* miodu pitnego. O ile uświęcenie spożywania alkoholu jest poświadczane historycznie i przez kronikarzy wiązane było właśnie ze Słowianami, o tyle wszystko wskazuje na to, że spożywanie konkretnie miodu pitnego w kontekście religijnym nie stanowi elementu słowiańskiej tradycji, lecz jest innowacją kulturową, sięgającą jako wyobrażenie romantyzmu<sup>7</sup>. Praktyka taka pojawiła się dopiero na początku lat 90. XX w., najprawdopodobniej pod wpływem neopogaństwa germańskiego (np. Sołtysiak 1999) – gdzie z kolei innowacją kulturową jest spożywanie alkoholu w kontekście stricte religijnym<sup>8</sup> – chociaż może to być także niezależna wschodnioeuropejska innowacja (np. Tupešu 1987). Mimo że choćby w Rosji “Wiele wspólnot ma jasne reguły wyraźnie zakazujące napojów alkoholowych przez cały czas trwania spotkań [o charakterze] rytualnym” (Aitamurto 2016: 119, przyp. 13), a niektóre grupy bezpośrednio pod wpływem ideologii sXe w ogóle zaprzestają rytualnego spożywania alkoholu (Aitamurto 2015: 1667)<sup>9</sup>, to jednak powszechność wykorzystania miodu pitnego przez neopogan słowiańskich w celach religijnych jest nie tylko świadectwem jego sakralizacji i poganizacji, ale także próbą sławizacji, a nawet – przynajmniej w Polsce – unarodowienia tego gatunku alkoholu. Przedkładaniu miodu pitnego nad bardziej popularne współcześnie rodzaje alkoholu (piwo, wódkę, wino itd.) wtóruje przedkładanie kołacza nad powszedni chleb. Afirmacja i sakralizacja tego, co archaiczne i ludowe, znajduje swoje dodatkowe podkreślenie

<sup>7</sup> Scott Simpson (2010: 123-124) słusznie zauważa, że w średniowiecznych kronikach brakuje wyraźnych informacji o spożywaniu miodu pitnego, mowa jest tylko o winie lub ogólnie o alkoholu. Najwyraźniej Słowianie w celach rytualnych używali wina, które jako towar elitarny zajmowało w ramach ekonomii symbolicznej pozycję dużo wyższą niż powszechnie dostępny wówczas miód czy piwo. Z kolei w późniejszym okresie podstawowym trunkiem spożywanym przez chłopstwo była wódka (Pobłocki 2014).

<sup>8</sup> Symbol ma charakter religijny, niemniej źródła historyczne (np. Tacyt) nie wskazują, aby spożywanie alkoholu przez starożytnych Germanów miało taki właśnie charakter.

<sup>9</sup> Rosja nie stanowi oczywiście odosobnionego przypadku. Jedną z ukraińskich grup używa w celach rytualnych wody i mleka (np. Lesiv 2013: 26-27). Poza neopogaństwem słowiańskim rytualne spożywanie alkoholu bywa kontestowane choćby na Litwie (Petruševičiūtė 2010: 83).

w świadomym wprowadzeniu przez neopogan słowiańskich do swoich obrzędów tradycyjnych materiałów rzemieślniczych, takich jak glina, drzewo, len, żelazo i róg (z którego wykonuje się rogi do picia miodu).

Sposób spożywania miodu pitnego i kołacza ma ogromne znaczenie dla budowania wspólnoty (tożsamości) na poziomie mikrospołecznym. Scenariusz typowego rytuału ZZPW przewiduje, że po złożeniu ofiary do wszystkich uczestników ustawionych w kręgu po kolei podchodzą kapłanki trzymające wielki kołacz oraz róg wypełniony miodem (ewentualnie dodatkowe produkty, np. jaja). Każdy z uczestników odłamuje sobie kawałek kołacza i, otrzymując do rąk róg, wznosi toast i/lub okrzyk „sława!”, po czym upija miodu (w tym czasie zebrani odpowiadają chórem „sława!”) i dopiero oddawszy róg kapłance, by mogła uzupełnić jego zawartość, przystępuje do spożycia kołacza (i ewentualnie dodatkowego produktu). W przebiegu rytuału nie pozostaje bez znaczenia podział ról płciowych,<sup>10</sup> zgadzam się jednak ze Scottem Simpsonem (2008a, 2008b), że w rytualizowanym picu miodu pitnego w kręgu najistotniejsza jest implicytna zasada współ-substancjalności, wyrażająca się dzieleniem naczynia i chóralną odpowiedzią: „sława!”. Dopełnienie jego analizy o rytualną praktykę dzielenia się kołaczem lub spożywania jaj (a więc jedzenia tej samej substancji) pozwala mi uwypuklić wspomnianą zasadę współ-substancjalności w biesiadowaniu. Niewątpliwie jedzenie z jednego naczynia i chóralne wykrzykiwanie ma moc tworzenia wspólnoty na poziomie wyobrażeń<sup>11</sup>, ale odciska także swoje piętno na poziomie realności. Kluczowe znaczenie w procesie upodabniania się i identyfikowania się ze sobą ma jednak nie tyle akt dzielenia się tym samym naczyniem, co raczej akt spożywania tego samego pokarmu (Carsten 1995, Rival 1998), czego w jakiś sposób Simpson jest świadomy, wzmiankując o „bakteriach” (Simpson 2008a: 221)<sup>12</sup>. Mówiąc o upodabnianiu się, nie mam oczywiście

---

<sup>10</sup> Prowadzenie rytuałów i upijanie miodu podczas składania ofiary leży zawsze w gestii mężczyzn, a kapłanki zajmują się jedynie dystrybucją żywności (wyjątkiem są tylko Szczodre Gody i zapewne Luperkalia, w których nie dozwala się uczestniczyć kobietom), dodatkowo uczestniczki rytuału (niemal) zawsze ograniczają swój toast do zawołania „sława!”

<sup>11</sup> W tym kontekście warto zwrócić uwagę na dary wnoszone przez gości biorących udział w obrzędach ZZPW, które odwzajemniane były rytualnym kołaczem i miodem pitnym, i na kwestię gościnności w ogóle.

<sup>12</sup> Odmowa rytualnego dzielenia się naczyniem i spożywanie tego samego jedzenia wytwarza różnicę. Rzeczywiście, sprzeciw wobec picia z jednego rogu, motywowany względami higienicznymi, doprowadził do rozłamu w Zachodniosłowiańskim Związku Wyznaniowym Słowiańska Wiara i w konsekwencji do utworzenia grupy Watra.

na myśli podobieństwa twarzy, lecz będące efektem określonej diety podobieństwo ciał czy afektów: sylwetek, zapachu, a nawet schorzeń. Oczywiście rytualne spożywanie miodu pitnego i kołacza nie prowadzi do widzialnej transformacji cielesności rodzimowierców, ale nie powinno się lekceważyć wpływu nawet niewielkiej ilości spożytego miodu pitnego na ich ciała (zapach alkoholu wydzielany z ust, szybsze tętno, ciepło w przelyku) i umysły czy kwestii kuchni narodowej. I oczywiście nie sposób przecenić symboliczne znaczenie spożywania tej samej substancji (z tego samego naczynia).

Nadszedł czas, by przyjrzeć się innym rodzajom pożywienia występującym w dorocznych rytuałach ZZPW. W przypadku Jarych Godów (ok. 21 marca) kluczowym symbolem jest jajo, aczkolwiek obrzęd w 2004 r. toczył się pomimo braku jaj – czego byłem wówczas nieświadomy – bowiem osoba odpowiedzialna za ich dostarczenie nie wypełniła swojego zadania; rolę substytutu odegrały orzechy i zioła. W przypadku Święta Plonów (ok. 23 września) kluczową rolę odgrywa ziarno zbóż, jednak osobiście nigdy nie miałem okazji zaobserwować rytuałów z tym świętem związanych. W czasie Szczodrych Godów (ok. 24 grudnia) nie dostrzegłem obecności żadnego kluczowego symbolu, z wyjątkiem właśnie miodu pitnego i kołacza<sup>13</sup>.

W przypadku pozostałych świąt kluczowe symbole mają związek z pożywieniem jedynie pośrednio. W czasie Nocy Kupały (ok. 22 czerwca) najważniejszym elementem wydaje się wianek pleciony z różnorodnych gatunków kwiatów, ale także ziół czy kłosów zbóż, które ze względu na wartości odżywcze bądź właściwości lecznicze odgrywały (i nadal odgrywają) istotną rolę w diecie społeczności rolniczych. W czasie Dziańców (1 listopada) kluczowym symbolem jest znicz, pierwotnie wyrabiany z wosku pszczelego, który związany jest z pożywieniem poprzez bezpośrednią styczność z miodem, a więc substancją o fundamentalnym znaczeniu dla rytuałów neopogan słowiańskich. Niestety, rodzimowiercom zdarza się zakup zniczy wyrabianych z parafiny, więc ich związek z miodem jest już tylko i wyłącznie metaforyczny.

Wilki obchodzą dwa dodatkowe święta, które nie mają jawnie religijnego charakteru i są oderwane od kalendarza rolniczego. Podczas

---

<sup>13</sup> Dla celów porównawczych odnotuję, że zaprzyjaźniony z ZZPW Zakon Krwi Aryjskiej, a właściwie jego damska sekcja “Bogini Wojny”, dwukrotnie zorganizował ku czci domniemanej bogini życia w dniu 1 maja Święto Żywii, którego kluczowym symbolem było jabłko.

Luperkaliów (ok. 15 lutego) inicjuje się nowych członków grupy, dokonując m.in. skaryfikacji, a więc w istocie składając ofiarę z ich krwi, co stanowi rzadko spotykaną praktykę w obrębie rodzimowierstwa (cf. Simpson 2000, 152) i neopogaństwa słowiańskiego (Shizhenskiy 2017, 172). Z kolei 11 listopada grupa aktywnie włącza się w obchody Święta Niepodległości, składając wieniec pod pomnikiem Józefa Piłsudskiego.

W odróżnieniu od ruchów neopogańskich działających w Europie Zachodniej czy Ameryce Północnej, Wilki wydają się nie przywiązywać szczególnej uwagi do kwestii ekologii, i to pomimo pewnego okresu współpracy z polskimi środowiskami ekologicznymi. Chociaż Wilki, przygotowując każdorazowo pochodnie na cele obrzędu, wykorzystują wtórnie surowce, takie jak stare ubrania czy zużyty olej silnikowy, to mam wątpliwości, czy stanowi to wyraz recyklingu i, szerzej, ochrony środowiska, jako że obserwowałem akty wrzucania w ogień (po zakończeniu rytuału) plastiku czy aluminiowych puszek, a nawet kanistra z resztkami benzyny. Na zdecydowane uznanie zasługuje jednak sprzątanie miejsca rytualnego następnego dnia po przeprowadzeniu rytuału, którego dokonują wyznaczeni do tego zadania członkowie ZZPW.

## Ciało

Nadszedł czas, by przyjrzeć się codziennym strategiom żywienia. Powstrzymanie się od jedzenia produktów pochodzenia zwierzęcego, lub przynajmniej mięsa, jest tendencją zdecydowaną narastającą w obrębie subkultury straight edge, nie należy jednak do „wartości rdzennych” (Hafenler 2006: 32-57). Jeśli natomiast chodzi o neopogaństwo, czy raczej jego prototyp w postaci *wicca* (ale także druidyzm i neoszamanizm), to zdaniem badaczy weg(etari)anizm od dawna jest jego specyfiką. Ten rodzaj dietetycznych ograniczeń skłania nie tyle do pytania o związki internetniczych nurtów neopogaństwa z aktualną na Zachodzie modą na bycie „wege” (Maurer 2002) oraz z ruchem New Age (i religiami Wschodu), ale przede wszystkim do konfrontacji tego obrazu ze strategiami odżywiania się rodzimowierców.

O ile mi wiadomo, mięso i inne produkty pochodzenia zwierzęcego stanowią codzienny składnik ich diety, co wydaje się wynikać ze specyfiki polskiej kuchni narodowej (Dembińska 1963, Kleśta-Nawrocka 2016), która w dużej mierze opiera się właśnie na mięsie, przede wszystkim

drobiu hodowlanym, wieprzowinie i dziczyźnie<sup>14</sup>. Na charakterze kuchni polskiej na pewno odcisnął swoje piętno chłodny klimat, który, mówiąc krótko, nie sprzyja praktykowaniu diety weg(etari)añskiej, ciężąc ku bogatej w tłuszcze (wysokokalorycznej) diecie mięsnej. Jednakże szczególnie podkreślić trzeba czynniki o wymiarze społecznym, takie jak „pragnienie oralne” (Gow 1989) smaku mięsa, którego nie sposób ograniczać do „głodu mięsa” epoki komunizmu (Harris 1985), i związek między jedzeniem mięsa a wysokim statusem ekonomiczno-politycznym. Dlatego też konsumpcja mięsa przez rodzimowierców stanowi wyraz narodowych preferencji żywieniowych, które odróżniały Polaków od innych narodów, mających odmienne nawyki żywieniowe (kartoflarzy, makaroniarzy, żabjadów itd.).

Na osobną uwagę zasługują ograniczenia narzucone przez Kościół Rzymskokatolicki na spożywanie mięsa i pokarmów mięsnych, a nawet na same posiłki. Siłę tych ograniczeń najłatwiej dostrzec poprzez definicję mięsa, które w Polsce zwyczajowo nie obejmuje ryb i innych zwierząt zmiennocieplnych (raków, ostryg, żółwi), a także zwierząt stałocieplnych prowadzących „mokry” tryb życia: bobrów, wydr i ptactwa wodnego (zob. Kitowicz 1840: 144). Rodzimowiercy kontestują nie tyle zasadę obowiązującego okazjonalnie postu ścisłego, co raczej zasadę wstrzemięźliwości od pokarmów mięsnych właściwie we wszystkie piątki całego roku. Jedzenie mięsa bez żadnych kalendarzowych ograniczeń stanowi dla nich bardzo widoczny znak przeciwstawienia się zniewalającym zasadom chrześcijaństwa jako religii obcej, gdyż, podkreślam, nie chodzi o odrzucenie idei samego ujarzmiania, ale tylko i wyłącznie ujarzmiania na obcych zasadach<sup>15</sup>.

Preferowanie zwyczajowych dla kuchni polskiej produktów żywnościowych skłania rodzimowierców do częstszego wybierania żywności wyprodukowanej w Polsce i, okazjonalnie (z uwagi na wysokie ceny), produktów tradycyjnych, niemniej nawet w przypadku ZZPW nie wyklucza to spożywania produktów importowanych: obcych etnicznie/rasowo bądź ideologicznie. Pomijając produkty, których egzotyczność jest

---

<sup>14</sup> Mówiąc o polskiej kuchni narodowej nie powinniśmy zapominać o specyfice dziennego rytmu spożywania posiłków, ale tej kwestii również nie mogę poświęcić z braku miejsca należytej uwagi.

<sup>15</sup> W świetle powyższego jest pewnym zaskoczeniem, że rodzimowiercy nie składają ofiar z krwi lub choćby mięsa, bo wydaje się to być konsekwencją zniesienia przez chrześcijaństwo ofiary ze zwierząt wobec jednokrotnej krwawej samoofiary Chrystusa.



właściwie niedostrzegana (ryż czy kawa i herbata), Wilki konsumują zarówno żywność wyraźnie egzotyczną, choćby „chińszczyznę”, jak i produkty upowszechnione na rynku polskim wraz z upadkiem komunizmu, takie jak cytrusy, pizza czy... Coca Cola, bojkotowana przecież w toku swojej historii wielokrotnie i przez różne siły (Pendergrast 2000), czego wyrazem na gruncie neopogaństwa słowiańskiego jest popularność kwasu chlebowego. Niemniej, w odróżnieniu od wielu rodzimowierców, Wilki nie wytwarzają kwasu chlebowego i nie pozyskują oskoły, które w środowisku noszą status napojów „pogańskich”<sup>16</sup>, co więcej, nie dostrzegłem świadectw ich codziennej konsumpcji. W ich przypadku wyrazem patriotyzmu ekonomicznego był przede wszystkim sprzeciw wobec wstąpienia Polski do Unii Europejskiej, które miało się wiązać (nie tylko ich zdaniem) z upadkiem polskiego rolnictwa i utratą ziemi, i sprzeciw wobec konsumpcjonizmu i kultury popularnej.

Omówiwszy kulinarny aspekt nacjonalizmu ZZPW, mogę skoncentrować się na polityce seksualnej mięsa (Adams 2010). W kulturze Zachodu mięso ulega maskulinizacji poprzez jego symboliczne nacechowanie siłą czy władzą, które z kolei są związane z rolą płciową mężczyzny, i nie inaczej rzecz się przedstawia w przypadku ZZPW. Nawet jeśli zwierzęta są w dyskursie słownym członków grupy nieobecnym przedmiotem odniesienia, to jednak dla Wilków jedzenie mięsa stanowi wyraźną implikację drapieżności i uśmiercania zwierząt (nawet jeśli to nie oni dokonują aktu ich zabicia), co pozostaje w bezpośrednim związku z wojowniczością i agresją, stanowiącymi podstawowe wartości etyki aryjskiej, która przenika „Polski Narodowy Socjalizm” wyznawany przez ZZPW.

Upłciowienie mięsa przez androcentryczną i patriarchalną ideologię grupy przejawia się nie tylko na poziomie symbolicznym, ale i na poziomie materialnym, jako że mięso jest jedną z podstawowych substancji budujących tężyznę fizyczną mężczyzny-wojownika. Doktryna ZZPW jednoznacznie wynosi ducha ponad ciało, jednocześnie jednak zachowuje wyraźną rezerwę wobec intelektualizmu czy sztuki, gloryfikując pracę fizyczną i materialne oddziaływanie na świat, poprzez które manifestuje się „wola mocy” czy witalność ducha, czyniąc ideałem człowieka aryjskiego herosa, wojownika, żołnierza-robotnika. Nie jest zatem niczym zaskakującym, że pomimo drugorzędności ciała czy materii w ideologii

---

<sup>16</sup> Wspomniane produkty, a także miód pitny i kołacz, wydają się odciskać swoje piętno na etnocentryzmie polskich konsumentów (Good, Hiddleston 1995).

ZZPW kwestia sprawności fizycznej stanowi w życiu codziennym grupy jeden z ważniejszych tematów, a odpowiednia dieta oraz ćwiczenia fizyczne stanowią podstawę sukcesu w tym zakresie.

Apoteoza siły fizycznej skłania nie tyle do stosowania zbilansowanej diety i regularnego uprawiania sportu dla trwałego utrzymania, względnie nieśpiesznego podnoszenia ogólnej sprawności fizycznej, ale raczej do widocznego (szybkiego) przyrostu masy mięśniowej. Z tego powodu niektórzy członkowie grupy trenujący na siłowni, zwłaszcza ci najmłodszy, decydują się na restrykcyjne stosowanie diety wysokobiałkowej – czyli spożywanie produktów bogatych w proteiny, takich jak (nie licząc mięsa i ryb) ryż, nabiał czy banany – a także na stosowanie sterydów anabolicznych, które stymulują wzrost masy mięśni, siły i wytrzymałości, a nawet na wstrzeżliwość seksualną, aby, zgodnie z obiegową opinią, zapobiec utracie testosteronu.

Pod wieloma względami słuszne jest zatem twierdzenie, że w kontekście ćwiczeń siłowych “Uwaga skupia się na jedzeniu, które pojmuję się raczej jako budulec lepiej wyglądającego, dłużej żyjącego ciała, niż jako źródło przyjemnych doświadczeń czy oznacznik tożsamości kulturowej” (Parasecoli 2005: 26). Muszę jednak podkreślić, że dla Wilków rzeczą o pierwszorzędym znaczeniu nie jest ani uroda, ani zdrowie, lecz siła. Pojmują oni ciało przede wszystkim jako narzędzie pracy i walki, co zmusza do myślenia o muskulaturze w kategoriach pragmatycznych („tu i teraz”), zamiast w kategoriach estetycznych (Featherstone 2008) czy medycznych (Turner 1982), chociaż oczywiście członkowie ZZPW doceniają estetyczne walory atletycznej budowy ciała i pamiętają, że wytrenowane ciało stanowi także doskonałą inwestycję na przyszłość (starość). Nawet jeśli sposób pojmowania ciała przez ZZPW nie jest wyjątkowy, gdyż w niektórych grupach możemy odnaleźć podobne koncepcje, to bezsprzecznie podważa on globalną kulturę konsumpcyjną na sposób lokalny.

Kupowanie, gromadzenie i gotowanie pożywienia to rodzaj aktywności, które na Zachodzie łączone są z domeną kobiecości. W kontekście rytuałów, jak już wspomniałem, niemal wyłącznie kobiety zajmują się dystrybucją żywności, wypełniając przypisaną im rolę płciową karmicielki. Również w domach Wilków zadanie przygotowania żywności spoczywa generalnie na partnerkach lub matkach, i tylko w przypadku prowadzenia niezależnych gospodarstw domowych przygotowanie posiłku z oczywistych względów spoczywa na barkach mężczyzny. Wyjątkiem od tej reguły

jest z całą pewnością kulinarne zaopatrzenie rytuałów. Zakup miodu pitnego, upieczenie kołacza czy ugotowanie jaj i przetransportowanie ich na miejsce obrzędu, jako działania przydzielone mężczyznom przez innych mężczyzn i dodatkowo uświęcone poprzez uwikłanie w rytuał religijny, nie są postrzegane jako działania kobiece, lecz wręcz przeciwnie – jako zadania wybitnie męskie, za których niewypełnienie grozi surowa i męska kara.

## Duch

*Statut ZZPW*, zredagowany w momencie założenia grupy w 1997 roku, określa jako jeden ze swoich celów „Przestrzeganie zdrowego trybu życia (niezażywanie narkotyków, nienadużywanie alkoholu)”<sup>17</sup>. Byłoby błędem pojmowanie tego jakże sXe’owego nakazu jedynie w kategoriach biomedycznych, gdyż członkowie ZZPW nie kultywują przecież jedynie siły ciała, ale co najmniej w takim samym stopniu – jak już wspomniałem – oddają cześć sile umysłu i duszy. Pojęcie „zdrowia” jest tutaj głęboko lokalne, uwikłane w ideologiczną relację między kulturą aryjską (ufundowaną na etyce aryjskiej) i wspakulturą żydowską, która stanowić ma jej zaprzeczenie, wiążąc nierozzerwalnie te dwie sfery, co w dyskursie ZZPW wyrażają bezpośrednie przywołania starożytnej idei kalokagathii, oznaczającej połączenie piękna z dobrem, czyli inaczej mówiąc – estetyki (ciała) z etyką (ducha). Wstrzeźliwość względem używek dotyczy oczywiście samych substancji, dotykając sfer fizyczności i psychiki, przede wszystkim jednak ograniczenia wymierzone są w sposób obchodzenia się z nimi, a zatem w sferę ducha.

W odróżnieniu od hardcore’owego sXe, dla ZZPW alkohol nie jest przedmiotem całkowitej abstynencji, ale jego spożywanie powinno być kontrolowane przez pijącego, nad którym jednocześnie kontrolę sprawuje cała grupa. Pijaństwo dowodzi słabej woli, godząc w normy etyczne grupy. Analizę rytualnej konsumpcji alkoholu warto dopełnić o analizę tego czasu, który następuje tuż po zakończeniu samego obrzędu. O ile rytualne spożywanie *tego samego* alkoholu (zazwyczaj miodu pitnego) jako uświęconej substancji jednoczy wszystkich uczestników obrzędu ze sobą nawzajem i z przodkami/bogami/naturą na poziomie symbolicznym, o tyle po zakończeniu obrzędu spożywa się *jakiś* alkohol (zwykle piwo

---

<sup>17</sup> Dokument wewnętrzny organizacji, w posiadaniu autora.

lub wino, ewentualnie pozostały miód) w celach czysto towarzyskich; zwykle najpierw w małych grupkach na miejscu rytuału w lesie i później, po powrocie do miasta, wspólnie przy jednym stole, jeśli to tylko możliwe. Chyba tylko obchody Kupały stwarzają możliwość długiego, a nawet całonocnego biesiadowania w lesie.

Alkohol jako narzędzie socjalizacji wspomaga wymianę informacji (która rozpoczyna się przed obrzędem) i zacieśnianie międzyjednostkowych więzi. Takie porytualne spożywanie alkoholu stanowi zwyczajowy element spotkań z okazji świąt neopogańskich nawet wówczas, gdy w ramach rytuału alkohol spożywają tylko ofiarnicy (np. Kupała Rodzimego Kościoła Polskiego w 2005), a być może nawet i wtedy, gdy alkohol nie stanowi elementu samego rytuału. W miejscu obrzędowym dozwala się spożywać alkohol jedynie w niewielkich ilościach i rzeczywiście w przypadku Wilków nigdy nie widziałem odstępstwa od tej reguły. Zasadniczo dopiero poza uświęconym gruntem (względnie w późniejszym czasie) dozwolone jest bardziej nieskrępowane spożywanie alkoholu, nigdy jednak nie powinno prowadzić do upicia się. Nigdy nie widziałem Wilków łamiących i tę regułę, chociaż różne doniesienia dotyczące środowiska neopogan etnicznych wydają się dowodzić, że zasada powściągliwości w porytualnym spożywaniu alkoholu bywa jednak łamana. Nigdy nie zauważyłem spożywania alkoholu przez członków ZZPW przed rytuałem i ten rodzaj wstrzeźliwości wydaje się być szerzej praktykowany w środowisku rodzimowierczym.

Poza kontekstem rytualnym warto zwrócić uwagę na spożywanie alkoholu w czasie spotkań towarzyskich. Moje spotkania z pojedynczymi członkami ZZPW odbywały się bez udziału alkoholu, aczkolwiek przy okazji mniej oficjalnych spotkań zdarzało nam się wspólnie spożyć niewielką ilość piwa. Nigdy nie brałem udziału w spotkaniach organizowanych przez członków grupy w celach rozrywkowych, takich jak urodziny czy sylwester, niemniej informacje pozyskane drogą wywiadu wskazują, że alkohol był podczas nich spożywany, i to w większych ilościach. Dla kontrastu, niektórzy z aspirujących do wstąpienia w szeregi ZZPW, którzy przez wiele miesięcy regularnie ćwiczyli na siłowni, kształtując swoje ciała, nie tylko stosowali dietę wysokobiałkową, ale na ten czas zupełnie odrzucali alkohol. Pewne poszlaki wskazują, że tylko członek grupy ze specyficzną biografią, będący „dzieckiem ulicy”, spożywał alkohol z mniejszą powściągliwością, jednak, co podkreślam, nigdy nie naruszył on w żaden sposób powagi rytuałów czy innych oficjalnych spotkań, co

w moim przekonaniu stanowi zarówno ilościową, jak i jakościową miarę skuteczności ZZPW w zwalczaniu alkoholizmu.

Jak wspominałem, przyjmowanie sterydów nie jest w ZZPW zabronione i dlatego niektórzy z Wilków stosują je jako wspomagacze ćwiczeń siłowych. Niemniej jednak nadużywanie sterydów niesie ze sobą niebezpieczeństwo nie tylko skutków ubocznych, które czasowo mogą prowadzić do poważnego pogorszenia stanu zdrowia, ale także zostania wydalonym z grupy, co miało miejsce w (przynajmniej) jednym przypadku.

O ile w przypadku alkoholu czy sterydów zakazuje się ich nadużywania, o tyle zażywanie narkotyków jest jednoznacznie zabronione. Moje obserwacje nie wykazały ani jednego przypadku naruszania tego zakazu, aczkolwiek jeden z byłych członków bractwa wojów Wataha „Wilcze Kły” z Poznania, które na przełomie tysiącleci współpracowało z Wilkami, palący regularnie marihuanę, opowiedział mi pewnego razu w formie plotki, jakoby palił kiedyś jointa z jednym z liderów ZZPW. Nawet jeśli sytuacja taka miała rzeczywiście miejsce, a co więcej – nawet jeśli nie był to przypadek odosobniony, to pozyskane dane etnograficzne dowodzą nie tyle podporządkowania się zakazowi z obowiązku, co raczej jego afirmacji z własnej, nieprzymuszonej woli. Doskonałego dowodu dostarcza jeden z najaktywniejszych Wilków, dla którego jednym z motywów wstąpienia w szeregi grupy była właśnie walka z nałogiem. Jego sukces wystawia ZZPW wspaniałe świadectwo.

Chociaż w *Statucie ZZPW* brak zakazu spożywania tytoniu, papierosy palą tylko pojedynczy członkowie grupy. Właściwie tylko mężczyzna mniej powściągliwie spożywający alkohol palił nałogowo. Warto jednak podkreślić symboliczny wymiar ograniczeń, które sam sobie narzucił, nie paląc nigdy w granicach kamiennego kręgu stanowiącego miejsce obrzędowe, by „nie kiepować zmarłym na głowy”. Jego działania dobitnie ukazują, że ograniczenie palenia – i wszystkie inne ograniczenia – służą nie tyle posiadaniu zdrowego ciała, co zdrowego ducha.

Doskonałym potwierdzeniem tej tezy jest pewna mutacja reguły sXe, nakazującej powstrzymywanie się od stosunków seksualnych z przypadkowymi partnerami, która w *Kodeksie Postępowania ZZPW* ma formę nakazu przestrzegania zasad eugeniki, czyli innymi słowy dbania o to, by partnerka była „czystej krwi”, czyli rasy białej (dopuszczalna jest narodowość inna niż polska), i nie reprezentowała niższej wartości genetycznej. Chociaż zasady ZZPW nie mają charakteru ilościowego, pewnym ogranicznikiem ilości partnerów jest z całą pewnością wysoka wartość przepi-

sywana rodzinie, a tym samym monogamicznemu związkowi. Zrozumiałe jest podjęcie tematu życia seksualnego w kontekście ruchu sXe (seks czy kobiety jako rodzaj używki lub nawet uzależnienia), niemniej w ramach analizy strategii konsumpcyjnych może wydawać się nie na miejscu. Z tego powodu pozwolę sobie zwrócić uwagę, że stosunek seksualny wiąże się generalnie z połykaniem śliny (i potu), nierzadko także wydzieliny pochwy i/lub spermy, które, nawet jeśli formalnie nie są uznawane za środki spożywcze czy używki, stanowią wedle wielu społeczeństw formę pożywienia (np. Herdt 1984, Gow 1989). Nie sposób też zignorować powszechne (nie tylko) w kulturze Zachodu symboliczne zrównanie kobiety z pożywieniem czy metaforę seksu jako pożywienia/jedzenia, którą w pierwszym rzędzie wyraża pojęcie penetracji jako konsumpcji.

## Podsumowanie

Samodyscyplina względem używek stanowi jeden z kluczowych motywów kształtowania tożsamości członków ZZPW. Jednocześnie jednak styl życia praktykowany przez ZZPW jest zdecydowanie mniej radykalny od oryginalnego sXe, ponadto uwidaczniają się w nim wpływy tożsamości narodowej i religijnej. Radykalne zerwanie dotyczy tylko narkotyków, natomiast alkohol jest programowo spożywany w ramach rytuałów religijnych, a także poza nimi. Zakazana nie jest sama substancja, lecz jedynie praktyka nadużywania alkoholu. Dozwolone jest nawet spożywanie alkoholu w większej ilości przy okazji urodzin czy sylwestra, o ile nie prowadzi to do naruszenia własnej godności. Brak sprzeciwu wobec spożywania alkoholu stanowi wyraz zarówno naturalizacji obecności alkoholu w społeczeństwie, jak i dojrzałości w sposobie obchodzenia się z alkoholem, stanowiąc zaprzeczenie radykalizmu postawy młodzieżowej. Rzecz przedstawia się podobnie w przypadku brania sterydów, a nawet jedzenia mięsa, bo jeśli mięsożerność jest atrybutem męczyzny, to otyłość (jako nadużywanie mięsa) stanowiłyby w oczach ZZPW przedmiot krytyki.

Ograniczenia seksualne mają wymiar przede wszystkim rasowy i eugeniczny, który jest nieobecny w lewicowym sXe. Chociaż nie dotyczą one bezpośrednio ilości partnerów czy głębokości relacji, to poprzez wartości narodowe i prorodzinne w ostatecznym rozrachunku prowadzą w tym samym kierunku – tworzenia trwałych relacji. Przypadkowy seks nie stanowi zaprzeczenia wartości sXe, a raczej poprzez swoją rzadkość

potwierdza je (i dodatkowo męskość). Kluczem do zrozumienia istoty sXe w wykonaniu ZZPW jest ponownie nienadużywanie.

Obojętność ZZPW względem tytoniu, oraz przyzwolenie na przyjmowanie alkoholu i sterydów czy na przypadkowy seks (a także jedzenie mięsa), co niejako zmiękcza oryginalne zakazy sXe, w sposób jasny dowodzi, że wszystkie ograniczenia ZZPW nie są zorientowane na zdrowe odżywianie ciała, lecz na odżywianie zdrowego – samodyscyplinującego się, a nie ujarzmionego wbrew woli czy zmuszonego do posłuszeństwa – aryjskiego ducha. Dla ZZPW wszystkie te narzucone sobie ograniczenia nie stanowią celu samego w sobie, a jedynie są środkiem do celu, jakim jest dążenie do nadczłowieczeństwa i przewycięzanie słabości.

Przed wszystkim jednak ograniczenia tego rodzaju służą celom społecznej interakcji. To, że „Subkulturę [sXe] tworzą głównie biali mężczyźni i kobiety w wieku 13-25 lat z umiarkowanie religijnych rodzin klasy średniej” (Williams, Copes 2005: 69-70) na pewno sprzyja przejmowaniu tego rodzaju stylu życia przez ruch białej supremacji, ale bynajmniej nie tłumaczy, dlaczego idee sXe stały się tak ważnym elementem tożsamości dla niektórych z aktywistów tego ruchu. Kluczem wydaje się geneza ruchu sXe, który pierwotnie stanowił jedną z hardcore’owych form reakcji wobec nadmiernego spożywania alkoholu, palenia papierosów i zażywania narkotyków w ramach subkultury punk. Na gruncie ruchów ekstremalnie prawicowych postawa sXe analogicznie służy zbudowaniu dystansu względem głównego nurtu ruchu skinhead. W istocie dezaprobaty neopogańskiego ZZPW wobec (potencjalnego) rozpasania *Innych*, skrajnie prawicowych rodzimowierców stanowi potwierdzenie tezy, że granice ustanawiane są w pierwszym rzędzie wobec grup najbliższych (Barth 2004), jako że rodzimowiercy generalnie nie nadużywają alkoholu i nie zażywają narkotyków.

Ze względu na młodzieżowy charakter diskutowanych subkultur istnieje niebezpieczeństwo pewnej infantylizacji stylu życia ZZPW. Nawet jeśli Wilki rekrutowały się początkowo z szeregów młodzieży i oddziaływanie na młodzież stanowiło jeden z jawnie wyrażanych celów ZZPW, to zdecydowanie tożsamość grupy nie była nigdy budowana w opozycji do kultury „dorosłych” (ani innych subkultur młodzieżowych), ale w opozycji do całości społeczeństwa polskiego, naznaczonego alkoholizmem i katolicyzmem. Wilki sprzeciwiają się klasyfikowaniu ich działalności jako subkultury (Czerwiński 2000), pojmując ją w kategoriach kultury

alternatywnej czy ruchu rewitalizacyjnego, aczkolwiek ich członkowie nie byli zdolni do werbalizacji swojego stanowiska w terminach socjologicznych czy antropologicznych. Mój punkt widzenia potwierdzają zmiany w strukturze demograficznej ZZPW: pomijając fakt, że szeregi grupy są obecnie niezwykle uszczuplone, jej członkami są obecnie mężczyźni w wieku ok. 40 lat, żyjący w stałych związkach (małżeńskich) i mający dzieci. Podobnych przypadków z innych grup jest bez liku.

## BILIOGRAFIA

- Aitamurto, K., Gaidukov A. (2013). Russian Rodnoverie: Six Portraits of a Movement. W: K. Aitamurto, S. Simpson (red.), *Modern Pagan and Native Faith Movements in Central and Eastern Europe*, s. 146-163. Durham: Acumen.
- Aitamurto, K. (2015). Russian Rodnoverie: Revisiting Eastern and Western Paganisms. W: S.D. Brunn (red.), *The Changing World Religion Map*, s. 1655-1671. Durham: Springer.
- Aitamurto, K. (2016). *Paganism, Traditionalism, Nationalism. Narratives of Russian Rodnoverie*. London and New York: Routledge.
- Barth, F. (1966). *Models of Social Organization*. London: Royal Anthropological Institute.
- Barth, F. (2004). Grupy i granice etniczne: społeczna organizacja różnic kulturowych. W: M. Kempny, E. Nowicka (red.), *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej. Kontynuacje* (s. 348-377). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Brown, T.S. (2004). Subcultures, Pop Music and Politics: Skinheads and "Nazi Rock" in England and Germany. *Journal of Social History*, 38 (1), 157-178.
- Bystroń, J.S. (1933). *Dzieje obyczajów w dawnej Polsce: wiek XVI-XVIII*. Warszawa: Trzaska, Evert i Michalski.
- Carsten, J. (1995). The Substance of Kinship and the Heat of the Hearth: Feeding, Personhood, and Relatedness among Malays in Pulau Langkawi. *American Ethnologist*, 22 (2): 223-241.
- Cohen, A.P. (2003). Wspólnoty znaczeń. W: M. Kempny, E. Nowicka (red.), *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej* (ss. 192-217). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Czerwiński (2000, 19-20 sierpnia). Sezonowy zbuntowany. *Głos Koszaliński/Głos Słupski*, 7.



- Ćwik, G. (2017, 29 marca). Nacjonalistyczny Straight Edge: przeciwko temu co niewoli Naród. *Szturm. Miesięcznik narodowo-radykalny*, 30 (3), 12-16. <http://szturm.com.pl/index.php/miesiecznik/item/513-grzegorz-cwik-nacjonalistyczny-straight-edge-przeciwko-temu-co-niewoli-narod>.
- Demińska M. (1963). *Konsumpcja żywnościowa w Polsce średniowiecznej*. Wrocław, Warszawa, Kraków: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wydawnictwo Polskiej Akademii Nauk.
- Featherstone, M. (2008). Ciało w kulturze konsumpcyjnej. W: M. Szpakowska (red.), *Antropologia ciała. Zagadnienia i wybór tekstów* (s. 109-117). Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego.
- Filip, M. (2008). O etnografię rodzimowierstwa: Wprowadzenie do etnografii Zakonu Zadrugi „Północny Wilk”. *Państwo i Społeczeństwo*, 8 (4): 107–121.
- Filip, M. (2009). Neopogański nacjonalizm jako praktyka: Tożsamość Zakonu Zadrugi „Północny Wilk”. *Państwo i Społeczeństwo*, 9 (4): 45–57.
- Filip, M. (2011). Polityka tożsamości we wspólnotach neopogańskich: Przykład Zakonu Zadrugi „Północny Wilk”. W: W. Dohnal, A. Posern-Zieliński (red.), *Antropologia i polityka: Szkice z badań nad kulturowymi wymiarami władzy* (s. 175–188). Warszawa: Instytut Archeologii i Etnologii PAN.
- Filip, M. (2014). Rodzima Wiara (nie) tylko dla mężczyzn. O upłciowieniu pravicowego neopogaństwa słowiańskiego w Polsce. *Zeszyty Etnologii Wrocławskiej*, 20 (1): 113–133.
- Fine G.A., Kleinman S. (1979). Rethinking Subculture: An Interactionist Analysis. *American Journal of Sociology* 85:1–20.
- Foucault, M. (1998). *Nadzorować i karać. Narodziny więzienia*. Warszawa: Fundacja Aletheia.
- Godziński, B. (2018, 13 maja). *Skrajna prawica kopiuje styl życia od lewicy. Czy nacjonalista może być straight edge?* <https://natemat.pl/237847,pravicowy-straight-edge-czy-nacjonalista-moze-byc-sxe>.
- Good, L.K., Huddleston P. (1995). Ethnocentrism of Polish and Russian Consumers: Are Feelings and Intentions Related. *International Marketing Review*, 12 (5), 35-48.
- Gow, P. (1989). The Perverse Child. Desire in a Native Amazonian Subsistence Economy. *Man (N.S.)*, 24 (4): 567-582.
- Haenfler, R. (2006). *Hardcore Punk, Clean Living Youth, and Social Change*. New Brunswick, New Jersey, and London: Rutgers University Press.
- Harris, M. (1985). Meat Hunger. W: M. Harris, *Good to Eat: Riddles of Food and Culture* (s. 19-46). New York: Simon and Schuster.

- Herdt, G.H. (1984). *Semen Transactions in Sambia Culture*. W: G.H. Herdt (red.), *Ritualized Homosexuality in Melanesia* (ss. 167-210). Berkeley: University of California Press.
- Kitowicz, J. (1840). *Opis obyczajów i zwyczajów za panowania Augusta III*. Poznań: Edward Raczyński.
- Kleśta-Nawrocka, A. (2016). *Kucharz doskonały. Historyczno-kulturowy fenomen kuchni staropolskiej*. Toruń: Polskie Towarzystwo Historyczne.
- Kuhn, G. (red.) (2010). *Sober Living for the Revolution: Hardcore Punk, Straight Edge, and Radical Politics*. Oakland: PM Press
- Kürti, L. (2012). Twenty Years After Rock. Music and National Rock in Hungary. *REGION: Regional Studies of Russia, Eastern Europe, and Central Asia*, 1(1), 93–129.
- Lesiv, M. (2013). *The Return of Ancestral Gods: Modern Ukrainian Paganism as an Alternative Vision for a Nation*. Montreal & Kingston, London, Ithaca: McGill-Queen's University Press.
- Likhachev, V. (2013). Right-Wing Extremism on the Rise in Ukraine. *Russian Politics & Law*, 51 (5), 59-74.
- Maurer, D. (2002). *Vegetarianism. Movement or Moment?* Philadelphia: Temple University Press.
- Moskalewicz, J., Zieliński A. (1995) Poland. W: D.B. Heath (red.), *International Handbook on Alcohol and Culture* (ss. 224–236). London: Greenwood.
- Okraska R. (2001). *W kręgu Odyna i Tryglawa*. Biała Podlaska: Rekonkwista.
- Parasecoli, F. (2005). Feeding Hard Bodies: Food and Masculinities in Men's Fitness Magazines. *Food & Foodways*, 13, 17-37.
- Petrusevičiūtė, A. (2010). *The Construction of Pagan Identity in Lithuanian "Pagan Metal" Culture*. Praca magisterska. Kaunas: Vytautas Magnus University.
- Potrzebowski, S. (2016). *Słowiański ruch Zadruga*. Szczecin: Triglav.
- Rival, L. (1998). Androgynous Parents and Guest Children: The Huaorani Couvade. *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, 4 (4), 619-642.
- Shekhovtsov, A. (2012). European Far-Right Music and Its Enemies. W: R. Wodak, J.E. Richardson (red.), *Analyzing Fascist Discourse: European Fascism in Talk and Text* (s. 277-296). London: Routledge.
- Shizhenskiy, R. (2017). The Role of Food in Contemporary Russian Paganism. W: A. Anczyk, J. Malita-Król (red.), *Walking the Old Ways in a New World. Contemporary Paganism as Lived Religion* (s. 161-181). Katowice: Sacrum Publishing House.
- Simpson, S. (2000). *Native Faith: Polish Neo-Paganism at the Brink of the 21st Century*. Kraków: Nomos.

- Simpson, S. (2008a). Składnia neopogańskiego rytuału picia w kręgu. *Państwo i Społeczeństwo*, 8 (4), 213-223.
- Simpson, S. (2008b). Treść, struktura i funkcjonowanie polskiego rytuału picia. W: I. Borowik, M. Libiszowska-Żółtkowska, J. Doktor (red.), *Oblicza religii i religijności* (s. 384-397). Kraków: Nomos.
- Simpson, S. (2010). History and Mythology of Polish Vodka 1270-2007. *Food and History*, 8 (1), 121-148.
- Simpson, S. (2012). Strategies for Constructing Religious Practice in Polish Rodzimowierstwo. W: A. Anczyk and H. Grzymała-Moszczyńska (red.), *Walking the Old Ways: Studies in Contemporary European Paganism* (s. 11-36). Katowice: Sacrum Publishing House.
- Simpson, S. Filip M. (2013). *Selected Words for Modern Pagan and Native Faith Movements in Central and Eastern Europe*. W: K. Aitamurto, S. Simpson (red.), *Modern Pagan and Native Faith Movements in Central and Eastern Europe* (s. 27-43). Durham: Acumen.
- Sołtysiak, A. (1999). Blót i Symbel. W: M. Ziółkowski (red.), *Antropologia religii. Wybór esejów*, t. 1 (s. 133-144). Warszawa: Zakład Antropologii Historycznej. Instytut Archeologii Uniwersytetu Warszawskiego.
- Strutyński, M. (2005). Pogański narodowy socjalizm w Polsce współczesnej. W: Z. Pasek (red.), *Ezoteryzm, okultyzm, satanizm w Polsce* (s. 157-179). Kraków: Libron.
- Strutyński, M. (2008). Zakon Zadrugi Północny Wilk. Niektóre inspiracje ideowe współczesnego polskiego neopogaństwa. W: P. Wiench (red.), *Przeszłość i tożsamość: Społeczno-kulturowe aspekty polskiego neopogaństwa* (s. 73-84). Warszawa: Wydawnictwo SGGW.
- Tupešu, J. (1987). The Ancient Latvian Religion. *LITUANUS: Lithuanian Quarterly Journal of Arts and Sciences*, 33 (3), 46-61. [http://www.lituanus.org/1987/87\\_3\\_06.htm](http://www.lituanus.org/1987/87_3_06.htm).
- Turner, B.S. (1982). The Discourse of Diet. *Theory, Culture & Society*, 1 (1), 23-32.
- Widdicombe, S. (1998). "But You Don't Class Yourself": The Interactional Management of Category Membership and Non-Membership. W: C. Antaki, S. Widdicombe (red.), *Identities in Talk* (s. 52-70). London: Sage.
- Williams, J.P., Copes H. (2005). How Edge Are You? Constructing Authentic Identities and Subcultural Boundaries in a Straightedge Internet Forum. *Symbolic Interaction*, 28 (1), 67-89.
- Wood, R.T. (1999). 'Nailed to the X': A Lyrical History of the Straightedge Youth Subculture. *Journal of Youth Studies*, 2 (2), 133-151.



### III. RECENZJE

**Janusz Barański**

j.baranski@iphils.uj.edu.pl.

Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej  
Uniwersytet Jagielloński

KAMILA BARANIECKA-OLSZEWSKA, *Reko-rekonesans: praktyka autentyczności. Antropologiczne studium odtwórstwa historycznego II wojny światowej w Polsce*, Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki 2018, s. 391, ISBN 978-83-65031-37-2.

Na samym początku książki Autorka przywołuje termin, który – według niej – wydaje się najbardziej adekwatny do oddania tego, czym się zajmuje. Nie jestem jednak pewien, czy neologizm „odtwórcologia”, choć istniejący już od kilku lat w żargonie naukowym, jest najtrafniejszy – wszak uprawiać ją mogą historycy, socjologowie, psychologowie. Tymczasem zamiar Autorki jest antropologiczny, co podkreśla, może więc po prostu antropologia rekonstrukcji (choć mogłaby być i odtwórcologia antropologiczna, lecz to termin raczej odstręczający), niekoniecznie z jakimkolwiek przymiotnikiem. Chodzi głównie o przymiotnik „historyczny”, lecz przecież można wskazać i rekonstrukcje zgoła ahistoryczne, jak tematyczne wioski na Dolnym Śląsku. Dodatkowo za terminem „antropologia rekonstrukcji” przemawia istniejąca przecież tradycja antropologicznie zorientowanej performatyki postulowanej np. przez Victora Turnera. Nie stoi temu na przeszkodzie istnienie terminu „antropologia doświadczenia”, jakim opatrzył sam Turner tytuł książki przez siebie współredagowanej. Autorka brała pod uwagę posłużenie się nim, jednak doświadczenie to coś innego niż rekonstrukcja. Może zatem nie za późno na wylansowanie (copyright!) nowego terminu, a – co za tym idzie – nowej subdyscypliny antropologicznej. Można przypuszczać, że w obecnych czasach rekonstrukcyjna fala będzie tylko wzbierać.

„Po drugiej stronie lustra” to niezwykle trafna, choć przecież bardzo dobrze znana metafora, którą posługuje się Autorka jako metodologicznym kryptonimem swoich poczynąń. Określenie mało eksploatowane w żargonie antropologicznym, jednak ze względu na swe pierwotne bajkowe kolokacje i konotacje, bardzo przydatne do opisu badanej rzeczywistości. Zrekonstruowana przeszłość to rodzaj rzeczywistości „zaczarowanej”, jak u Lewisa Carrolla, trochę zabawa chłopców w wojnę, co samemu zdarzało mi się przed laty z zapalem uprawiać. Zarazem – jak wykazuje Autorka – praktyka żywo przeżywana i odczuwana, naładowana emocjami i poczuciem łączności z odtwarzaną przeszłością. To rzeczywistość *sui generis*, sfera tego, co subiektywnie rzeczywiste, jak chcieliby Berger i Luckmann, czy osobliwie rzeczywiste, jak u Clifforda Geertza, a czego odczarowania oczekiwał Max Weber ponad wiek temu. Nie doczekał się. Świat wydaje się wciąż w równym stopniu zaczarowany, jak w jego czasach, a i w bardziej odległych, choć przestrzenie tego zaczarowania się przemieszczają. Ale czy atrybut zaczarowania należy przypisywać tylko rekonstrukjom historycznym, fikcji literackiej, a może wierzeniom religijnym? Nie, wszyscy żyjemy bowiem w rozmaitych zaczarowanych światach, w których rytualność retoryki politycznej, nieziemskie umiejętności bohaterów komiksów, *quasi*-religijny powab sztuki czy przysłowiowa już magia kina ujawniają swą moc, nakłaniając do bardzo konkretnych działań: wiecowania na ulicach, „rzeźbienia” ciał w siłowniach lub ich upiększania w salonach piękności, podążania za ideałami światów masowych wyobraźni. Nawet pokorne chodzenie do szkoły czy do pracy to również partycypacja w takiej zaczarowanej rzeczywistości, zwłaszcza że i szkoła, i praca rozmaicie wyglądały i wyglądają w różnych czasach i miejscach. Dla łowców i zbieraczy szkoła polegała na zgłębianiu tajemników doświadczonej zmysłowo natury, dla mieszkańców postindustrialnego świata Zachodu to poznawanie jej poprzez cyfrowe symulatory. W tym ujęciu praca antropologów to badanie zaczarowanych światów. Zawsze przechodzą na drugą stronę lustra.

Niewątpliwie Autorka jest u nas pionierem antropologicznych badań rekonstrukcji, w tym tych prowadzonych przez historyków? historycznych. Nowatorskość, a zarazem antropologiczność jej ujęcia oddają takie przybliżenia, którymi się posługuje, jak: „styk rekonstrukcji historycznej oraz wpływających nań procesów współczesnej kultury” lub „rekonstrukcja fascynuje mnie jako fenomen kulturowy, nie zaś sposób spędzania czasu i pole historycznych eksploracji”. Powyższe sformułowania można

by – za Geertzem – ubrać w jeszcze inne przybliżenie kategorialne, a mianowicie rekonstrukcja jako system kulturowy, co Autorka poniekąd podejmuje, stwierdzając, że ujmuje różne odtwarzane historie w kategoriach „konstruktów kulturowych”. Co nie unieważnia tezy głównej, którą wprost wyraża: „Nadrzędnym tematem moich badań było doświadczenie przeszłości w rekonstrukcji historycznej”. Uwzględnia tutaj jednak zróżnicowany status narracji historycznej: od studiów naukowych, po historię publiczną, tworzoną oddolnie, nie pomijając przy tym istotnego znaczenia pamięci historycznej, której wagi nie sposób przecenić. Przy tej okazji Autorka rozwija swój własny koncept rekohistorii, odnoszący się do interakcji przeszłości z teraźniejszością, ujmujący „wizje przeszłości i ich prezentacje kształtowane w ramach odtwórstwa historycznego”. Konieczność sięgania do tradycji badań historii popularnych czy kultury historycznej jeszcze bardziej uprawomocnia zasadność antropologicznego podejścia do zagadnienia.

Na uwagę zasługuje rzetelne potraktowanie tytułowej rekonstrukcji jako głównego pojęcia operacyjnego. Autorka poddała je drobiazgowej analizie, wyszczególniając trzy jego znaczenia: „ogólnokulturowy fenomen, metodę pracy historyka, jak i jednostkowe przedstawienie historyczne”. Sama łączy przypadek pierwszy z trzecim, gdyż chodzi – owszem – o odtwarzane zdarzenia historyczne, jednak ujęte w ich całościowym wymiarze: „godziny studiów, dysput, rozmów, przygotowanie strojów, replik, musztra, treningi, śledzenie forów internetowych, jak również spotkania towarzyskie, wymiana wiadomości. Wszystko to składa się na odtwórstwo historyczne rozumiane jako fenomen kulturowy”; skrótowo - „grupy społeczne i internetowe zajmujące się widowiskami historycznymi”. Skupiała się przy tym na istotnej roli performatywnego aspektu rekonstrukcji, służącego przekazywaniu wiedzy historycznej poprzez jej teatralizację. Nie daleko stąd do etnografii performatywnej, gdyż rekonstrukcje to pewien osobliwy przypadek teatru obrzędowego, szczególnie w ramach tzw. *living history*, gdzie przedmiotem celebracji jest przeszłość. Oczywiście, celebracja pociąga zawsze jakąś dozę mityzacji – rozumienia przeszłości na pewien określony sposób, nie koniecznie w pełni zgodny z dziejami jako takimi. Sami rekonstruktorzy mają tego świadomość.

Z innego jednak punktu widzenia ujawnia się silna doza niemal zmysłowego przeżywania rekonstruowanej rzeczywistości historycznej, co nie pozostaje bez związku z rozumieniem czasu, nielinearnym, którego

charakter nie jest domeną jedynie doświadczenia religijnego, gdyż może też być i historycznego. W szczególności samo ciało staje się pośrednikiem dla podzielanych doświadczeń: zmęczenia piechura czy zgiełku bitewnego. Performatywność rekonstrukcji spełnia się wówczas w bardzo dosłownym, zmysłowym sensie. Co więcej, można mówić o przeżywaniu przeszłości w wielozmysłowym rozumieniu, co po części udziela się i publiczności. Autorka przekonująco podważa podejście niektórych badaczy (zwłaszcza polskich), dla których fakt owej wielozmysłowości jest jedynie dowodem na przemożną rolę mechanizmu kultury popularnej, która obejmuje wszelkie możliwe zmysły i dziedziny życia. To ta cecha właśnie ma wieść ostatecznie do uproszczonej, bezrefleksyjnej wizji historii, której przypisuje się cechy kiczu, symplifikacji, obecność mankamentów warsztatowych. Takie elitarystyczne podejście przypomina zżymanie się historyka sztuki na przysłowiowe jelenie na rykowisku czy krytyka muzycznego na zjawisko hip-hopu. Czy trzeba, w ostatnim przypadku, autorytetu na przykład Richarda Shustermana, by wskazać nienaukowość takich podejść? Autorytet samej antropologii, której jedną z naczelnych dyrektyw jest przecież relatywizm kulturowy, winien wystarczyć do rzetelnego opisu i interpretacji zjawiska wedle jego własnych warunków istnienia. Chyba jedynie kindersztuba nie pozwala Autorce na wskazanie prostoty (a może nawet prostactwa?) tkwiącej głównie w takim elitarystycznym i redukcjonistycznym rozumowaniu z wyżyn niektórych katedr uniwersyteckich czy opiniotwórczych periodyków. Raz jeszcze okazuje się, że badaczom równie często brakuje wyobraźni i wnikliwości, co tak zwanym zwykłym zjadaczom chleba, nad którymi załamują ręce.

Z tym wiążą się zagadnienia prawdy i autentyczności. Autorka z wielką wirtuozerią ostatecznie godzi obie jakości, wznosząc się ponad poziom zdroworozsądkowych mniemań, poznawczych uprzedzeń i opacnych sądów zakorzenionych w pozytywistycznie zorientowanej historiografii. W szczególności czerpie tutaj z tradycji i heurystyki antropologicznej, zwłaszcza kognitywizmu, który za sprawą emicznego rozumienia konceptualizacji, praktyk i przeżywania partycypacji kulturowej, w tym tej historyczno-kulturowej, rekonstrukcyjnej, pozwala ostatecznie na sformułowanie jakże znanego antropologom ontologiczno-egzystencjalnego stanu rzeczy: „Prawda, w rozumieniu definicji korespondencyjnej, na gruncie poznania historycznego nie jest w pełni osiągalna, co innego autentyczność, która, choć w nieco skromniejszym wymiarze, oferuje zdaniem rekonstruktorów wgląd w prawdziwą przeszłość. Autentyczne zaiste nie



może być fałszywe, paradoksalnie nie musi jednak być całkowicie prawdziwe”. Tę kwestię na rozmaite sposoby poddaje analitycznej wiwiseksi, na przykład gruntownie dyskutując kwestię charakteru odtwórstwa – a to w trybie roli, a to sylwetki. Te pogłębione rozbiory pozwalają na uchwycenie istoty odtwórstwa w jej performatywnym, sprawczym i egzystencjalnym wymiarze. Autorka – za Frankiem Ankersmitem – zastanawia się przy tym, czy mamy aby tutaj do czynienia z rodzajem mistycyzmu przeżywania przeszłości? Nie ma co do tego wątpliwości, jeśli posłużymy się znaczeniem tego pojęcia wypracowanym przez antropologię. Warto zatem przypomnieć kategorię mistycznej partycypacji Lévy-Bruhla, którą można odnieść i do przebiegów diachronicznych doświadczania kultury, a wówczas ów mistycyzm znajdzie swoje uzasadnienie w bynajmniej nie przebrzmiałej koncepcji racjonalności (por. jej kontynuację w teorii Tambiaha).

Oczywiście, mamy do czynienia nie tylko z jakąś postacią mistyki historycznej, lecz i zgoła racjonalnej i wyrachowanej *Realpolitik*. Rekonstrukcje historyczne stają się w rękach jednych orężem propagowania pewnych idei, na przykład narodowych, w innych zaś pretekstem do tychże zwalczania, na przykład w wersji *soft* – propozycje likwidacji Instytutu Pamięci Narodowej lub *hard* – fizyczny atak na rekonstruktorów, jak to miało miejsce przed kilku laty w trakcie obchodów Narodowego Święta Niepodległości w Warszawie, na dokładkę przez obcokrajowców. Autorka szczęśliwie realizuje spoczywającą na niej powinność badacza, jaką jest dostarczenie rzetelnej wiedzy na jakiś temat. W obrębie pojęcia patriotyzmu, które funduje analizowane rekonstrukcje, dostrzega jego wersję „krytyczną” i „turbo”. Drobiazgowo badania etnograficzne przywodzą ją dalej do wniosku, że „wielu odtwórców prezentuje postawę znajdującą się pomiędzy dwoma wymienionymi biegunami”. Zadaje tym samym kłam potocznej opinii, że rekonstruktorzy to jedynie właśnie tacy „turbo-patrioci”, którym czasem przylepia się ponadto etykietkę nacjonalizmu. Książkę warto tedy polecić wszystkim tym, którym leży na sercu debata publiczna uprawiana bez uprzedzeń, nie wyłączając polityki historycznej, z którą analizowane praktyki pozostają w nierozłącznym związku.

Recenzowana praca jest w obrębie antropologii przedsięwzięciem pionierskim – podejmuje nowy, niezwykle interesujący temat badań. Dokonuje przy tym rewizji wcześniejszych, redukcjonistycznych ujęć, wpisujących się w paradygmat ideologii kultury masowej, przesuując uwagę na emiczny i podmiotowy charakter zjawiska. Z przeprowadzonych analiz można wnosić, że stwarzane poprzez

rekonstrukcje *sui generis* alterświaty wydają się jedną z najnowszych odsłon mitotwórstwa, służącego ostatecznie nadawaniu sensu rzeczywistości, w tym tej historycznej oraz kształtowaniu postaw i tożsamości. Sama Autorka podkreśla zresztą, że rekonstruowana rzeczywistość „winna być rozpatrywana jako pełnoprawne zjawisko kulturowe”. Nie oznacza to uwzględniania jedynie wymiaru makro na nią się składającego – mitologii historycznej czy tożsamości narodowej, gdyż równie ważny jest wymiar mikro – samorealizacji i samopoznania. „Oferuje nie tylko wniknięcie w żywotną Historię, lecz również w teraźniejszość oraz wejście w realne, bieżące role” – konkluduje. Pora teraz na pracę, która zdałaby sprawę z alterświata odbiorców, recepcji rekonstrukcji, nie tylko wśród nielicznych, często krytycznie nastawionych akademików czy dziennikarzy. Wówczas uzyskalibyśmy pełny obraz kulturotwórczej roli tego zjawiska.

**Anna Wieczorkiewicz**

anna.wieczorkiewicz@uw.edu.pl

Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej

Uniwersytet Warszawski

NATALIA BLOCH, *Bliscy nieznajomi. Turystyka i przezwyciężanie podporządkowania w postkolonialnych Indiach*, Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM 2018, ss. 380, ISBN: 978-83-232-3340-4.

Mohan – sprzedawca biżuterii przybyły do Hampi z Radżastanu, Nancy – Brytyjka prowadząca sklep w Hampi, Tybetańczyk Sonam prowadzący włoską restaurację w McLeod Ganj – to tylko trzy z wielu postaci, które pojawiają się na kartach książki Natalii Bloch *Bliscy nieznajomi*, by wprowadzić nas w złożone układy współczesnej turystyki. Określani są nie tyle przez miejsce swojego pochodzenia, ile przez dynamikę kulturowych przepływów, za sprawą których znaleźli się w pewnym obszarze w chwili, gdy został on objęty etnograficzną soczewką. Epizody, w których bohaterowie ci pojawiają się w toku narracji *Bliskich nieznajomych*, stają się wyrazistymi przykładami zjawisk, poprzez które aktualizuje się współczesna turystyka. Etnograficzność tej pracy bierze się zarówno z tego, że powstała ona w oparciu o rzetelne badania terenowe, jak i z tego, że teren ten cały czas pozostaje obecny w toku wywodu. Książka Natalii Bloch stanowi bowiem rzadki przykład umiejętnego łączenia etnograficznej rzetelności terenowej z zamysłem teoretycznym.

Materii do analizy dostarczyły dwa miejsca w Indiach, w których Autorka przeprowadziła wielomiesięczne badania terenowe: Hampi i Dharamsala. Badała wówczas relacje tworzące się pomiędzy turystami a mieszkańcami, przy czym żadna z tych ról nie była rolą stabilną i jednoznaczną. W efekcie turystyka stała się punktem wyjścia do odkrywania zasad działania mechanizmu kontaktów międzykulturowych.

Książka pokazuje turystykę z perspektywy innej niż ta, którą formowała dominująca przez lata w naukach społecznych tendencja do ujmowania jej przez pryzmat dychotomii dominacja – podporządkowanie. Autorka

odchodzi zatem od traktowania turystyki jako obszaru utowarowienia kultur, ekonomicznego wyzysku i utrwalania globalnych nierówności, gdyż – jak zauważa – eksplikacyjny potencjał takiego podejścia zdecydowanie się wyczerpał. Choć turystyka uprawiana przez uprzywilejowanych mieszkańców globalnej Północy w krajach globalnego Południa nosi znamiona władzy i pociąga za sobą wiele negatywnych konsekwencji, to powielanie wciąż tych samych zarzutów nie pozostawia żadnej konceptualnej przestrzeni dla dostrzeżenia pola sprawczości społeczności lokalnych.

Autorka proponuje perspektywę pozwalającą dostrzec emancypacyjny potencjał turystyki zarówno na poziomie społeczności, jak i jednostek. Stawia pytania o to, czy i w jakim wymiarze spotkania, do jakich dochodzi dzięki turystyce, mogą być źródłem praktykowania sprawczości przez tych, którzy w klasycznych, „neokolonialnych” ujęciach są postrzegani jako bierny przedmiot – eksploatacji, turystycznego spojrzenia czy innych turystycznych praktyk. W istocie wchodzenie przez członków odwiedzanych przez turystów miejsc w rolę „atrakcji turystycznej” może wiązać się z realizacją różnych mniej lub bardziej partykularnych celów.

Jak wspomniałam na wstępie, wywód odwołuje się do wyrazistych przykładów z terenu. Widzimy na przykład, jak zainteresowanie turystów jest wykorzystywane przez społeczności politycznie zmarginalizowane (uchodźców tybetańskich z Dharamsali i wysiedlanych z obszaru UNESCO mieszkańców Hampi) jako wsparcie dla toczonej przez nich walki (o prawo do samostanowienia, do dziedzictwa kulturowego, do domów czy po prostu do czerpania zysków z turystyki). Turyści ustawiani są tu w roli, która rezonuje z postulatami tych społeczności i angażują się politycznie po stronie podporządkowanych. Angażują się też w bezpośrednie działania na rzecz tych społeczności, chociażby poprzez turystykę wolontariacką. Wskazując na konkretnie biografie, Autorka pokazuje, jak spotkania z turystami mogą przyczyniać się do tzw. *empowerment* na poziomie indywidualnym: jako źródło różnego rodzaju kapitałów (w rozumieniu Bourdieu), jako środek do poprawy sytuacji bytowej czy nawet awansu społecznego. W książce przytaczane są przykłady sponsoringu oraz finansowego i merytorycznego wsparcia ze strony turystów, które umożliwia rozwój lokalnej drobnej przedsiębiorczości. Autorka zastanawia się, na ile kontakty z turystami mogą przyczyniać się do emancypacji kobiet i co może przynieść miłość zrodzona wskutek turystycznych spotkań.

Takie ujęcie wpisuje się w coraz wyrazistszy nurt antropologii społeczno-kulturowej postulujący przewyżczenie ciemnych tendencji

w antropologicznych interpretacjach, czyli koncentrowania się na kategoriach wyzysku i cierpienia. Autorka w zasadzie adaptuje tę nową perspektywę, nie jest jednak wobec niej bezkrytyczna; podejmuje dyskusję z koncepcjami „turystyki niosącej nadzieję”, „sprawiedliwości przez turystykę” czy „turystyki znoszącej ubóstwo”.

Natalia Bloch nie ogranicza się jednak do zmiany paradygmatu i stara się wskazywać uwarunkowania strukturalne, które takiemu kontaktowi sprzyjają: dywersyfikacja form turystyki, brak enklawowości i heterogeniczne przestrzenie turystyczne oraz demokratyczny, otwarty dostęp do sektora/turysty, który umożliwiał m.in. sektor nieformalny, często z takim zacięciem ograniczany przez władze państw postkolonialnych w imię sprostania wyobrażonym „światowym standardom”. Z tego rodzaju procesami coraz częściej mamy do czynienia w Indiach.

Innym ważnym aspektem książki jest uwzględnienie relacyjnego charakteru turystycznych spotkań. Nierzadko badania dotyczące turystyki skupiają uwagę na turystach – ich motywacjach, wyobraźni, oczekiwaniach czy doświadczeniach. W tej książce turyści oczywiście są obecni (jako jedna ze stron kontaktu), ale Autorka wiele miejsca poświęca perspektywie tych, którzy znajdują się po drugiej stronie, pokazują, jak turyści są przez nich postrzegani, jak tworzone są relacje, jak „tubylcy” postrzegają globalne nierówności ekonomiczne i jakie zakłócenia w tym obrazie wprowadza coraz większa popularność turystyki krajowej w związku z rozrastającą się indyjską klasą średnią. Autorka stawia pytania o to, czy kontakt międzyludzki, do którego dochodzi dzięki turystyce, może być znaczący? Pokazuje, w jaki sposób wzajemne relacje budowane są poza rynkowym układem, używając w tym celu kategorii bliskości, wzajemności czy odpowiedzialności (w tym względzie nawiązuje do analogicznych ujęć takich autorów jak Vincanne Adams i jej badania relacji turystów z Szerpami w Nepalu, Hazel Tucker piszącej o turystyce plecakowej w Kapadocji czy Valerio Simoni’ego i jego etnografii nieformalnych spotkań w turystyce na Kubie).

Przedstawione w książce analizy odwołują się zatem do aktualnej literatury światowej, traktowanej w sposób twórczy i krytyczny zarazem. Nie jest to – częste w wielu pracach – mechaniczne przytaczanie pasujących cytatów, ale ich wyraźne sfunkcjonalizowanie. Autorka nie ogranicza się do studiów i teorii z zakresu antropologii (w tym antropologii turystyki), ale sięga też do ujęć teoretycznych wypracowanych przez teoretyków postkolonialnych. Perspektywa ta odczytuje kontakt

powstały wskutek asymetrycznych stosunków władzy również w kategoriach interakcji, a nie wyłącznie konfrontacji, jak ma to miejsce w ujęciach antykolonialnych.

Książkę Natalii Bloch niewątpliwie warto polecić nie tylko antropologom, ale wszystkim humanistom pragnącym poznawać złożoność mechanizmu kontaktów międzykulturowych. Jako że napisana została językiem jednocześnie żywym i precyzyjnym, pozwoli nie tylko lepiej zrozumieć świat współczesny, ale też dostarczy przyjemności płynącej z jej lektury.

**Emilia Jaworska**

e.jaworska@student.uw.edu.pl

Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej

Uniwersytet Warszawski

ANNA KRAWCZAK, EWA MACIEJEWSKA-MROCZEK, MAGDALENA RADKOWSKA-WALKOWICZ (red. naukowa), *Dziecko, in vitro, społeczeństwo*, Warszawa: Oficyna Naukowa 2018, ss. 280, ISBN 978-83-64363-85-6.

Książka pt. *Dziecko, in vitro, społeczeństwo* (2018) stanowi zbiór tekstów dotyczących dyskusji na temat technologii *in vitro*, procesu leczenia niepłodności, a także polskiego prawa związanego z rodzicielstwem. Publikacja zawiera artykuły z dziedzin takich jak antropologia kulturowa, psychologia, socjologia, pedagogika, prawo i administracja. Praca powstała w ramach Interdyscyplinarnego Zespołu Badań nad Dzieciństwem, który działa w Instytucie Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Warszawskiego.

„O nas się mówi, ale z nami się nie rozmawia” – oto jedna z wypowiedzi osób, które przyszły na świat dzięki metodzie *in vitro* (s. 11). Autorki w swych artykułach skierowały uwagę czytelników na głos powszechnie pomijany w debacie publicznej. Kto tworzy tożsamość „dzieci z *in vitro*”? Jak wygląda życie osób starających się o dziecko metodą IVF? Czy możliwy jest kompromis między zwolennikami i przeciwnikami tej procedury medycznej? To tylko kilka tematów, które autorki podjęły w swych badaniach, analizując dyskurs katolicki i lewicowy.

Dzięki lekturze omawianej książki możemy uświadomić sobie, że polski spór o *in vitro* nie dotyczy jedynie technologii czy etyki. Związany jest z koncepcją rodziny, obywatelstwa i rolą Kościoła, który w znacznym stopniu oddziałuje na państwo oraz kształtuje moralność Polaków – „chodzi więc nie tyle o etykę i medycynę, ile o pozycję w politycznej grze władzy i prawo do zarządzania moralnością (s. 10). Jak zauważyła w swojej recenzji dr hab. Agnieszka Kościańska, autorki reprezentują stanowisko antropologii zaangażowanej, otwartej na potrzeby tych, których najbardziej

dotyczy. Nie sytuują siebie w perspektywie bezstronnego obserwatora, lecz otwarcie wyrażają swoje poglądy w omawianej sprawie, podkreślając pozytywny stosunek wobec faktu, że dzięki tej metodzie na świat przyszło tysiące dzieci, które bez pomocy medycyny nie mogłyby istnieć. Nie zgadzają się ze stygmatyzującą retoryką Kościoła katolickiego skierowaną wobec dzieci urodzonych dzięki *in vitro*. Książka stała się przestrzenią aktywizmu, w której najbardziej zaangażowani i empirycznie związani z tym tematem aktorzy mogą przemówić.

Jednym z atutów książki jest zastosowana przez autorki metodologia *childhood studies* oparta na poszanowaniu podmiotowości dzieci, oddaniu im głosu oraz ukazaniu ich punktu widzenia. Uwzględnia ona prawo, o którym mówi artykuł 12 *Konwencji o prawach dziecka* – swobodne wyrażanie własnych poglądów we wszystkich sprawach dotyczących dziecka. W ramach badań trwających w latach 2013-2018 badaczki stosowały metody partycypacyjne oparte m.in. na zabawie z dziećmi oraz aktywnościach związanych ze sztuką. Przeprowadzały pogłębione wywiady z parami korzystającymi z metody *in vitro*, babciami i dziadkami „dzieci z *in vitro*”, lekarzami tworzącymi dyskurs na temat nowych technologii reprodukcyjnych. Współpracowały ze Stowarzyszeniem na rzecz Leczenia Niepłodności i Wspierania Adopcji „Nasz Bocian”. Do współtworzenia artykułów zaprosiły Magdalenę Kołodziej, pierwszą osobę urodzoną w Polsce dzięki metodzie *in vitro*. Śledziły także głosy na ten temat w debacie publicznej. Wyniki badań przedstawiły również w radiu, czasopiśmie, portalach internetowych.

Powyższe działania wskazują na to, że badaczki nie tylko dostrzegają problem, lecz tworzą przestrzeń wypowiedzi dla badanej społeczności. Ich stanowisko współgra z metodologią feministyczną, która kładzie nacisk na usytuowanie naukowców w polityczności i dążenie do zmiany społecznej. Dzięki ukazaniu perspektywy niewidocznych i zmarginalizowanych grup podejście feministyczne pokazuje, że „społeczeństwo nie istnieje jako całość i może być badane jedynie jako konglomerat różnych grup społecznych, perspektyw i doświadczeń” (Grabowska i Kościńska 2013, s. 276). Należy również dodać, że antropologia zaangażowana poprzez włączenie badanych we współtworzenie projektu podejmuje walkę z kryzysem reprezentacji, który miał miejsce w naukach społecznych pod wpływem nurtu poststrukturalistycznego. Kluczowe pytania tego stanowiska poruszały kwestie takie jak: kto jest autorem tekstu, czy badacz ma bezpośredni wgląd w świat badanych oraz analizowały relacje władzy



w procesie badawczym. We współczesnych badaniach odpowiedzią na powyższe zagadnienia jest wrażliwość i refleksyjność badacza, który podejmuje próbę oddania głosu osobom, z którymi prowadzi badania. Książka *Dziecko, in vitro, społeczeństwo* stanowi przykład tego podejścia metodologicznego – autorki nadają sprawczość badanej społeczności przez fakt stworzenia jej możliwości wypowiedzi, bycia współautorem tekstu oraz partnerem w debacie.

Konstrukcja publikacji oparta jest na dwóch częściach zatytułowanych *Polityki prywatności* oraz *Polityki publiczne*. Pierwsza część zawiera pięć artykułów odnoszących się do różnych strategii prywatności. Obejmuje również rozdział poświęcony dyskusji nad filmem *Trzy rozmowy o życiu* (2016). W tekście pt.: *Dziecko z in vitro? O ontologicznej choreografii między polityką, a tożsamością* Ewa Maciejewska-Mroczek oraz Magdalena Radkowska-Walkowicz pokazują, w jaki sposób tożsamość dzieci urodzonych dzięki *in vitro* uwikłana jest w kontekst wypowiedzi przedstawicieli Kościoła katolickiego, lekarzy i rodziców. Artykuł Magdaleny Kołodziej pt. *Rodzina i jej najbliższe otoczenie w obliczu leczenia niepłodności metodą zapłodnienia pozaustrojowego* zawiera historię pierwszej skutecznie przeprowadzonej procedury *in vitro*. Autorka zamieszcza w nim osobiste narracje rodzinne dotyczące przebiegu leczenia, które ukazują emocjonalny wymiar niepłodności mający wpływ na relację między kobietą i mężczyzną. Magdalena Kołodziej dzieli się z czytelnikami własną perspektywą bycia dzieckiem z IVF, poruszając wątek wychowania, reakcji otoczenia na sposób jej poczęcia, a także zamieszcza swój list otwarty skierowany do przeciwników tej metody. Dorota Gawlikowska w swym artykule zatytułowanym *Być w ciąży tylko na próbę. Konceptualizacja przyszłego dziecka przez pary będące w trakcie i po zakończeniu leczenia, objęte opieką psychologiczną w ośrodkach leczenia niepłodności* opisuje doświadczenie niepłodności z perspektywy kobiecej i męskiej w kontekście oczekiwań społeczeństwa. Podejmuje wątek medykalizacji ciąży, z którym wiąże się czas niepewności i niepokoju. Maria Reimann w tekście pt.: *Trzeba być w tym razem. O męskim doświadczeniu niepłodności i leczenia metodą in vitro* zauważa problem mężczyzn zmagających się ze wzorcem męskości podczas przebiegu procedury *in vitro*. Podkreśla również różnice dotyczące przeżywania niepłodności w zależności od płci. Artykuł Ewy Maciejewskiej-Mroczek i Magdaleny Radkowskiej-Walkowicz pt. *Między nakazem religijnym, dyskursem politycznym a przeżyciem prywatnym. Babcia i dziadek wobec zapłodnienia*

*in vitro* włącza do dyskusji perspektywę pokolenia babć i dziadków osób urodzonych dzięki IVF. Tekst pokazuje wpływ religii na przekonania wspomnianych aktorów społecznych i sposoby, w jakie radzą sobie oni z sytuacją podjęcia leczenia *in vitro* przez ich dzieci. Pierwszą część publikacji kończy rozdział *Trzy rozmowy o życiu. Różne relacje o in vitro. Dyskusja* będąca skrótem debaty po projekcji filmu Julii Staniszewskiej, który jest poświęcony rozważaniom na temat możliwości pogodzenia dwóch skrajnych stanowisk wobec procedury *in vitro*.

W drugiej części książki pt. *Polityki publiczne* autorki kładą nacisk na instytucjonalne reakcje i odpowiedzi na problemy związane z nowymi technologiami reprodukcyjnymi (s. 16). W artykule pt.: *Państwo polskie i rodzicielstwo. Analiza krytyczna odejścia od refundacji leczenia niepłodności i wprowadzenia programu Rodzina 500 plus* Joanna Mishtal opisuje prorodziną politykę państwa polskiego, uwzględniając kwestie takie, jak współczynnik dzietności, prawa reprodukcyjne oraz sytuacja kobiet na rynku pracy. Anna Woźniak w tekście *...by każde dziecko miało mamę i tatę. Czy dziecko w Polsce musi mieć heteroseksualnych rodziców? Analiza prawna wybranych przepisów ustawy o leczeniu niepłodności* omawia aspekty prawne procedury *in vitro*, uwzględniając sytuację osób nieheteronormatywnych, kobiet niepozostających w związku, a także przedstawiając zasady przechowywania zarodków. Rozdział autorstwa Doroty Szawarskiej zatytułowany *Preimplantacyjna diagnoza genetyczna (PGD) i zasada odpowiedzialności rodzicielskiej* podejmuje problematykę wyboru najlepiej rokujących zarodków, a także kwestię losu tzw. zarodków nadliczbowych w oparciu o perspektywę etyczną. Ostatni artykuł tej części publikacji *Dawstwo, lekarze i dzieci. Czego mogłaby nas nauczyć historia?* autorstwa Anny Krawczak zawiera historię dawstwa nasienia na przykładzie londyńskiej kliniki z lat 30. XX wieku w odniesieniu do zagadnienia biopolityki i medykalizacji reprodukcji.

W dyskusjach podejmowanych w sferze publicznej możemy dostrzec głosy polityków i aktywistów będących zwolennikami *in vitro*, a także przedstawicieli Kościoła katolickiego i innych oponentów, którzy krytycznie odnoszą się do tej technologii. Autorki zwracają uwagę, że obie strony posługują się zmitologizowanymi argumentami. Zwolennicy IVF używają zmedykлизованego, neutralnego języka, którego dopełnieniem jest język szczęśliwych rodziców. Pokazują metody jako należące jedynie do pola medycyny, jakby nie wiązały się z problemami etycznymi, kulturowymi (s. 124). Silną pozycję w procesie kształtowania się sądów

o *in vitro* ma Kościół katolicki – znane są porównania tej metody do pracy doktora Frankensteina, obawa przed eugeniką, zarzuty mówiące o przyczynianiu się do śmierci odrzuconych w procedurze zarodków (s. 123). Charakterystyczną cechą „dzieci z *in vitro*” ma być bruzda na ciele, a także choroby genetyczne, problemy psychiczne i społeczne, mimo że powyższe argumenty nie zostały udowodnione naukowo (s. 32).

Autorki podkreślają, że choć 90% Polaków deklaruje się jako katolicy, 70-80% popiera stosowanie *in vitro* przez niepłodne pary heteroseksualne (s. 24). W wyniku rozmów z dziećmi poczętymi tą metodą stwierdzają, że gdyby temat nie był podnoszony przez media, większość respondentów twierdziłaby, że sposób poczęcia nie ma żadnego znaczenia (s. 28). To właśnie wypowiedzi hierarchów i krytyków tej metody często są czynnikiem powstania tożsamości „bycia z *in vitro*”. Określenia takie jak „dziecko z próbówki”, poruszanie tego tematu w programach telewizyjnych są często okolicznościami dowiadywania się młodych ludzi o sposobie ich poczęcia. Jeśli „dzieci z *in vitro*” są katolikami, stoi przed nimi szereg dylematów. Przytoczone przez autorki cytaty świadczą o tym, że osoby te zastanawiają się czy powinny żyć, czy powstały w wyniku grzechu. Brak tolerancji wobec nich przejawia się także w sytuacjach, kiedy księża nie zgadzają się na chrzest lub nawet twierdzą, że takie dzieci nie mają duszy (s. 133). Jakie jest pragnienie dzieci z *in vitro*? Doskonale uwidocznia je krótki film pt. *Jak zaczęła się twoja historia* autorstwa Małgosi Kowalewskiej – nastolatka podkreśla, że „wyróżnia nas to jacy jesteśmy, a nie jak byliśmy poczęci” (s. 8). „Dzieci z *in vitro*” nie chcą być naznaczone przez sposób przyjścia na świat. Wielu uczestników sporu zdaje się nie zauważać, że dzieci nie funkcjonują w próżni medialnej i docierają do nich głosy o „życiu kosztem braci i sióstr” (s. 45). Radykalne stanowisko Kościoła katolickiego stawia te dzieci w sytuacji kryzysu moralności, dylematu etycznego i egzystencjalnego.

Mimo że Kościół nie potępia dzieci poczętych dzięki *in vitro*, wiele wypowiedzi księży przyczynia się albo do odrzucenia przez zwolenników tej metody ram instytucjonalnych (pozostanie wierzącymi antyklerykałami), albo do odejścia z Kościoła (przykład pierwszej Polki narodzonej metodą IVF, Agnieszki Ziółkowskiej). Podczas spotkania promującego książkę, profesor filozofii Paweł Łuków zwrócił uwagę na abstrakcyjność pojęcia „dziecka z *in vitro*” używanego w debacie publicznej. Kiedy omawiana kwestia zyskuje wymiar empiryczny, zaczynamy zdawać sobie sprawę z konsekwencji wypowiedzianych sądów (zob. *Dziecko, in vitro, społeczeństwo. Ujęcie interdyscyplinarne* – dyskusja wokół książki).

Czy w takim razie „dzieci z in vitro” istnieją? Czy chcą budować swoją tożsamość opierając się o sposób swego poczęcia? Kiedy autorki zetknęły się ze stanowiskiem „osób z in vitro”, uświadomiły sobie, że konstrukcja jaką stworzyły na rzecz analizy, może przyczyniać się do esencjalizowania badanych. Należy więc podkreślić, że według badaczek status „dziecka z in vitro” ma wymiar polityczny – ponadto „nie chodziło o traktowanie *dziecka z in vitro* jako odmiennego od innych dzieci, ale dostrzeżenie w nim kogoś, kto zasługuje na własną opowieść” (s. 30).

Konflikt systemów wartości moralnych został przez autorki wyeksponowany w rozdziałach poświęconych stanowiskom rodziców oraz babć i dziadków „dzieci z in vitro”. Badaczki odwołały się także do kontekstu przemian w zakresie religijności, które zachodzą obecnie głównie na Zachodzie – a mianowicie prywatyzacji religii i sekularyzacji. Przedstawiły religijność Polaków jako skomplikowany system, który jest obszarem negocjacji – w przypadku konfliktu wartości wybierają oni pewne elementy, dokonując interpretacji woli Boga według swoich potrzeb i doświadczeń. Istotnym przykładem był głos dziadka „dziecka z in vitro”, który nie przestrzegał metody IVF w kategorii grzechu, lecz osiągnięcia rozumu, który człowiek otrzymał od Boga (s. 146). Mężczyzna twierdzi że stygmatyzacja i negatywne wyobrażenie o *in vitro* biorą się z tego, że ludzie nie interesują się dogłębnie tym tematem, rozumieją go dopiero wtedy, kiedy zostaną dotknięci tym problemem.

Szczególnie rozdziały poświęcone historiom „dzieci z in vitro”, a także wątki, które oświetlają konflikt polityczno-religijny wokół tej technologii, mogą stanowić krok w kierunku dialogu tych dwóch skrajnych stanowisk obecnych w debacie publicznej. Autorki miały na celu przedstawienie motywacji i przeżyć osób, których ten problem bezpośrednio dotyczy, by pokazać złożoność sytuacji i przerwać, dokonywany często bezrefleksyjnie, proces stygmatyzacji osób urodzonych dzięki tej metodzie. Czy kompromis pomiędzy stronami jest jednak możliwy? Na przykładzie dyskusji wokół filmu *Trzy rozmowy o życiu* Julii Staniszewskiej uzyskujemy negatywną odpowiedź. Dwa porządki moralne nie dają się w tym przypadku pogodzić. Jedynym rozwiązaniem jest szerzenie tolerancji, szacunku dla współistnienia obu stanowisk, a także próba wzajemnego zrozumienia – oto ważna nauka płynąca z etnografii, która posiada przydatne do tych działań narzędzia.

W trakcie dyskusji podczas promocji książki, wiceprzewodnicząca stowarzyszenia *Nasz Bocian*, Barbara Szczerba, zwróciła uwagę na

język użyty w zamieszczonych w niej artykułach, przypuszczając, że pewne sformułowania mogą zostać odebrane przez szerokie grono czytelników w sposób nieadekwatny do zamierzeń autorów (np. „dziecko na zamówienie”, „hodowla embrionów”). Autorki publikacji twierdzą, iż skierowały książkę do grona naukowego, jednakże odnoszę wrażenie, że rozmówcy oczekiwali czegoś innego. Chcieli zaprezentować publicznie swoje poglądy, opisać doświadczenia, doprowadzić do dialogu między stronami. Książka sytuuje się pomiędzy językiem naukowym, a językiem debaty publicznej. Publikacja nawiązuje do literatury antropologicznej, jednak naukowy styl nie dominuje w tekście, co sprawia, że czytelnik niezwiązany ze światem akademickim może bez przeszkód odczytać przekaz tej książki.

Publikacja jest przykładem antropologii zaangażowanej, która nie odbiera podmiotowości badanej społeczności. Tkwi w niej potencjał zwiększenia refleksyjności wśród społeczeństwa polskiego w kwestii postrzegania dzieci urodzonych dzięki *in vitro* oraz innych zagadnień związanych z reprodukcją i leczeniem niepłodności. Dla projektu wskazana jest dalsza współpraca z przedstawicielami mediów w celu szerzenia tolerancji, a zwłaszcza ukazania głosu „dzieci z *in vitro*” szerszemu gronu odbiorców.

Autorki w centrum swoich badań umieściły dzieci, których bezpośrednio doświadczenia mogą wiele zmienić w świadomości opinii publicznej. Mimo że badaczki doszły do wniosku o braku możliwości zaistnienia kompromisu pomiędzy zwolennikami metody *in vitro* i jej krytykami działanie przeciw stygmatyzacji ma wielkie znaczenie i może wprowadzić zmiany w dyskursie publicznym.

## BIBLIOGRAFIA

- Dziecko, in vitro, społeczeństwo. Ujęcie interdyscyplinarne* – dyskusja wokół książki. Pozyskano z <https://www.youtube.com/watch?v=apIrMLXf7MI-&feature=youtu.be>, dostęp: 01.10.2018 r.
- Gow, M. (2009). *Próba bożej miłości*. Pozyskano z <https://gazetakrakowska.pl/proba-bozej-milosci/ar/104262>.
- Grabowska, M., Kościańska A. (2013). *Antropologia stosowana i zaangażowana wobec dyskryminacji ze względu na płeć i seksualność*. W: red. M. Ząbek, *Antropologia stosowana* s. 276, Warszawa:

Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Warszawskiego, Międzynarodowe Centrum Dialogu Międzykulturowego i Międzyreligijnego UKSW.

Metodologia *childhoods studies*. Pozyskano z <http://childhoods.uw.edu.pl/>.

**Hanna Frejłak**

hanna.frejłak@gmail.com

Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej

Uniwersytet Warszawski

JOANNA MIZIELIŃSKA, *Odmiennie czy zwyczajne. Rodziny z wyboru w Polsce*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 2017, ss. 382, ISBN 9788301191719.

Książka Joanny Mizielińskiej *Odmiennie czy zwyczajne? Rodziny z wyboru w Polsce* jest efektem trzyletnich badań w ramach interdyscyplinarnego projektu *Rodziny z wyboru w Polsce*. Projekt ten skonstruowany został zgodnie z metodologią badań mieszanych, łącząc metody ilościowe z jakościowymi, by dać całościowy i dynamiczny obraz życia rodzin nieheteronormatywnych w naszym kraju. Część ilościowa obejmowała ankiety przeprowadzone wśród 3038 osób ze społeczności LGBT + będących w związkach oraz 2378 osób żyjących w pojedynkę. W ramach jakościowej części projektu przeprowadzono 53 indywidualne, biograficzne wywiady pogłębione, obserwację uczestniczącą w 21 rodzinach oraz 22 zogniskowane wywiady grupowe. Następnie badacze przeprowadzili analizę dyskursu i studium wybranych przypadków.

Książka, która jest przedmiotem recenzji, opiera się głównie na badaniach jakościowych, w kilku zaledwie miejscach powołując się na ich część ankietową, warto jednak zaznaczyć, że badanie ilościowe przeprowadzone w ramach projektu było pierwszym dotyczącym rodzin LGBT + w Polsce. Powstała publikacja ma więc potencjał, by stać się przełomową dla rodzimych badań nad rodziną i pokrewieństwem, a także dla nauk społecznych w ogóle. Niezwykle istotny i niemożliwy do pominięcia jest tu także specyficzny kontekst polityczny. Joanna Mizielińska wprost pisze, że zależy jej na tym, by swoją książką wpłynąć na dyskurs publiczny w Polsce dotyczący przemian życia rodzinnego, szczególnie w kontekście rodzin nieheteronormatywnych.

*Odmienne czy zwyczajne* składa się z ośmiu rozdziałów, z których każdy (z wyjątkiem dwóch pierwszych metodologicznych) rozpoczyna się od przeglądu dotychczasowych koncepcji dotyczących danej kategorii analitycznej, następnie przywołuje polskie badania na ten temat, kończy się zaś podsumowaniem, gdzie autorka konfrontuje przywołane teorie z zebrany w ramach projektu materiałem. W pierwszym rozdziale Mizielińska przedstawia paradygmat teoretyczno-badawczy, którym posiłkowała się w swoich analizach, przedstawia też ewolucję definicji rodziny w naukach społecznych. W kolejnym prezentuje metodologię badań i dokładnie opisuje każdy ich etap. Trzeci rozdział odnosi klasyczne koncepcje „cykli życia” do związków nieheteroseksualnych w Polsce. Autorka opisuje tu poszczególne fazy relacji i stara się odnaleźć znaczące momenty w życiu swoich rozmówców i rozmówczyń, które definiują ich doświadczenie jako pary i/lub rodziny nieheteroseksualnej. Czwarty rozdział dotyczy definicji rodziny, ze szczególnym naciskiem na rozróżnienie pomiędzy „rodziną pochodzenia” a „rodziną z wyboru”. Mizielińska pokazuje, jak osoby nieheteroseksualne tworzą własne definicje, nie mając instytucjonalnej legitymizacji własnych związków i rodzin, które zakładają. Kolejny rozdział dotyczy organizacji życia codziennego, opisuje jego poszczególne aspekty, takie jak podział obowiązków domowych, pracy opiekuńczej, czy zarządzanie domowym budżetem wśród par jednopłciowych. Szósty rozdział nosi tytuł *Relacje z rodziną pochodzenia*, dotyka więc kwestii niezwykle trudnych emocjonalnie dla osób uczestniczących w badaniach: przemocy, wykluczenia i homofobii. W kolejnym, najdłuższym rozdziale Mizielińska porusza temat rodzicielstwa gejów i lesbijek, dokładnie opisując przypadki trzech rodzin oraz ich praktyki rodzicielskie. W zakończeniu autorka nawiązuje do tytułowej opozycji „odmienne czy zwyczajne” i pokazuje, w jaki sposób jej rozmówcy i rozmówczynie postrzegają własne rodziny i opowiadają o nich.

Szacuje się, że w Polsce mieszka ponad dwa miliony osób nieheteroseksualnych (Mizielińska, Abramowicz, Stasińska, 2014). Zanim rozpoczęłam lekturę *Odmienne czy zwyczajne*, moje wątpliwości wzbudził jej potencjalnie generalizujący i stereotypizujący charakter, którego konsekwencją mogłaby być egzotyzacja badanych. Jak przy pomocy metod jakościowych spójnie scharakteryzować tak liczną, a co za tym idzie, zróżnicowaną grupę? Przecież antropologowie i antropolożki już wiele lat temu doszli do wniosku, że próby całościowego ujęcia dużych i zróżnicowanych społeczeństw czy społeczności zazwyczaj prowadzą do ich orientalizacji



(zob. np. Said 1978). Trudno sobie przecież wyobrazić pracę antropologiczną pod tytułem *Rodziny w Polsce*, z której wnioski miałyby dotyczyć w s z y s t k i c h polskich rodzin. Ku mojemu miłemu zaskoczeniu, autorka mierzy się z tym zarzutem już we wstępie. Uczestnicy badań są bardzo dokładnie scharakteryzowani, jeśli chodzi o dane socjodemograficzne (miejsce zamieszkania, wiek, wykształcenie, pochodzenie klasowe itd.). Mizielińska podkreśla, że przy analizie zebranego materiału bardzo istotna była dla niej perspektywa intersekcjonalna. Zależy jej na tym, by pokazać, jak różne kategorie, takie jak wiek, kapitał społeczno-kulturowy czy sytuacja ekonomiczna, kształtują różne poziomy nierówności i wykluczenia osób LGBTQ+, a także sposoby konstruowania przez nie intymności i rodzinności. To założenie oraz konsekwentne odwoływanie się przez autorkę do analizy intersekcjonalnej, gdy opisuje przypadki poszczególnych rozmówców i rozmówczyń, jest jedną z największych zalet książki. Mizielińska nie stara się pokazać polskich rodzin z wyboru jako dającego się prosto wyróżnić z reszty społeczeństwa monolitu. Ukazuje raczej, że jest to, podobnie jak heteronormatywne rodziny, grupa niezwykle zróżnicowana, kształtowana przez wiele czynników. Spaja ją wykluczenie prawne i codzienne spotkania z homofonicznymi uprzedzeniami (choć to drugie również miewa wymiar klasowy).

Wątki klasowe odgrywają sporą rolę między innymi przy opisach *coming outu*. Za każdym razem, gdy w książce przytaczana jest opowieść dotycząca ujawnienia swojej orientacji przez rozmówcę bądź rozmówczynię, autorka dokładnie opisuje jej kontekst społeczny. Choć częściej się zdarza, że badani i badane spotykają się z nietolerancją, odrzuceniem czy stygmatyzacją ze strony rodzin pochodzenia w przypadku klas ludowych, Mizielińska wyraźnie podkreśla, że takie sytuacje miały również miejsce wśród jej rozmówców pochodzących z rodzin inteligenckich i tych z wyższej klasy średniej, z dużych miast. Ta ostrożność, by nie orientalizować osób z niższym wykształceniem, czy kapitałem kulturowym, a także osób starszych (badani często opowiadają swoich dziadkach jako o najbardziej tolerancyjnych i wspierających) jest ogromną zaletą analizy. Dobitnie pokazuje także bolesną prawdę, że uprzedzenia i krzywdzące stereotypy są w naszym społeczeństwie niezwykle „demokratyczne” – nie mają przynależności klasowej, statusu ekonomicznego czy wieku.

Perspektywa intersekcjonalna pozwala autorce ukazać całe spektrum nierówności i poziomów wykluczenia, z którymi stykają się osoby nieheteronormatywne w Polsce. Dobrym przykładem jest tu wniosek Mizielińskiej

dotyczący strategii legitymizowania swojego związku. Pary nieheteroseksualne są w naszym kraju zawieszane w próżni prawnej i społecznej – nie istnieją żadne oficjalne instytucje, pozwalające im na prawną legitymizację związku, a co za tym idzie, zdobycie dla niego pełnego społecznego uznania. Co więcej, jak wynika z narracji przedstawionych przez Mizieleńską, pary często spotykają się z lekceważącą i bagatelizującą postawą ze strony rodziny pochodzenia i znajomych, którzy nie chcą uznać ich związku, zakładając, że jest on tylko „fazą”, czy „wybrykiem”. W tej sytuacji rozmówcy autorki budują alternatywne strategie, mające na celu usankcjonowanie i przypieczętowanie relacji z własnej perspektywy, a często także zyskanie jej uznania w oczach znaczących Innych (choć to drugie zależy oczywiście od okoliczności i jest niekiedy niemożliwe z perspektywy pary ze względu na homofobiczne otoczenie). Bardzo często taką strategią legitymizacji bywa zamieszkanie razem. Tu jednak niezwykle różnicujące są względy ekonomiczne – tworzenie własnego gospodarstwa domowego, czy miejsce zamieszkania nie zawsze jest kwestią indywidualnego wyboru. Zupełnie inaczej budują więc intymność i legitymizują związek pary, które stać na własne mieszkanie i wspólną wyprowadzkę, niż te, które nie mogą sobie na to pozwolić i wciąż mieszkają z rodziną pochodzenia, co niekiedy wiąże się z koniecznością ukrywania relacji homoseksualnej.

Ogromną siłą *Odmiennie czy zwyczajnie* jest ciągle podawanie w wątpliwość założeń rozpowszechnionych w dyskursie publicznym oraz kategorii analitycznych przyjętych w naukach społecznych. Doskonałym przykładem jest ukute w zachodnim kontekście pojęcie „detradycjonalizacji i indywidualizacji życia intymnego”, mówiące o silnym odchodzeniu od tradycji na rzecz nieskrępowanych indywidualnych wyborów we współczesnym świecie. Mizieleńska doskonale obnaża braki tej koncepcji. Krytykuje pojęcia detradycjonalizacji i indywidualizacji jako kompletnie abstrahujące od kontekstu społeczno-kulturowego, jako oderwane od społeczeństwa monady. Niczym nieskrępowany wybór jest neoliberalną mrzonką, którą, niekiedy brutalnie, weryfikują okoliczności socjoekonomiczne. Jeśli chodzi o detradycjonalizację, mogłoby się wydawać, że rodziny z wyboru stanowią najlepszy przykład tych tendencji – odchodzą w końcu od jednej z najsilniej usankcjonowanych kulturowo norm – heteronormy, a co za tym idzie, od tradycyjnych ról genderowych i łączenia seksualności i rodziny z prokreacją. Tymczasem, jak pokazuje zebrany przez Mizieleńską materiał etnograficzny, badani wciąż pozostają w obrębie tradycji, w tym także heteronormy, funkcjonują w odniesieniu do

niej. Nadają swojemu życiu znaczenia i konstruują swoje rodziny w jej ramach, będąc zanurzeni w określonej kulturze i nie mogąc poza nią wyjść. Jednak ich działania rozszerzają i modyfikują te schematy. Dzięki tym wnioskom, autorka *Odmienne czy zwyczajne* dekonstruuje także zakorzenioną w studiach *queer* opozycję „subwersja vs asymilacja”. Rozmówcy i rozmówczynie Mizielińskiej nie łamią ani nie przekraczają tradycji, raczej ją reinterpreterują i nadają jej nowe sensy. Tym samym nie dostosowują się też całkowicie do normy.

Ostatnią zaletą, o której chciałabym wspomnieć, jest ogromna wrażliwość pracujących w ramach projektu badaczek i badaczy oraz samej Mizielińskiej na doświadczenia badanych. Nieheteronormatywne rodziny wpuściły etnografów i etnografki do swojego codziennego życia, dzieląc się w wywiadach biograficznych często bardzo dramatycznymi historiami dotyczącymi ich związków. Sam temat badań jest dla osób w nich uczestniczących niezwykle obciążony emocjonalnie, co kilkakrotnie generowało trudne dla obydwu stron sytuacje. Autorka *Odmienne czy zwyczajne* ma pełną świadomość tych wyzwań, czemu daje wyraz w podrozdziale poświęconym etyce badań. Idąc za wskazaniem antropologii refleksyjnej, stale podważa też swoją pozycję i z ogromną ostrożnością opisuje zebrany materiał empiryczny, świadoma, że język nie jest neutralny, lecz nosi w sobie znamiona relacji władzy, uwikłany jest bowiem w heteronormatywną rzeczywistość.

Dzięki przyjęciu interseksjonalnej perspektywy, ogromnej wrażliwości na indywidualne biografie i związane z nimi emocje, a także dzięki ciągłemu dekonstruowaniu pojęć przyjętych w naukach społecznych i dyskursie publicznym, autorka unika totalizującego syntetyzowania i związanych z nim egzotyzacji i orientalizacji badanych. Mizielińska nie pozostawia jednak czytelników i czytelniczek „z pustymi rękami”. Wniosek, który najsilniej wybrzmiewa po lekturze, jest już zasugerowany w nieco ironicznym, jak się okazuje, tytule książki. Ciągła dialektyka społecznie przyjętej normy i odstępstwa od niej przewija się zarówno przez analizę zebranego materiału, jak i przez same narracje badanych. Balansowanie pomiędzy normą a transgresją i niemożność budowania opowieści w całkowitym oderwaniu od heteronormy stanowią wyzwanie intelektualne dla badaczki, dla badanych zaś – wyzwanie tożsamościowe. „Norma” i „odmienność” nie stanowią tu jednak przeciwstawnych wartości – tworzą raczej pewne kontinuum, w ramach którego stale poruszają się rozmówcy i rozmówczynie Mizielińskiej, „wytwarzając” własne definicje rodziny za

pośrednictwem codziennych praktyk. Autorka zdecydowanie stoi więc po stronie performatywnej i dynamicznej definicji rodziny – rodzina nie jest dana, lecz za-dana, wytwarzana w codziennych praktykach.

Rodziny z wyboru nie są w *Odmienne czy zwyczajne* tak naprawdę ani odmienne, ani zwyczajne. W swoich dążeniach i potrzebach nie przekraczają społecznie przyjętej normy, co najwyżej ją reinterpretują. Łamią natomiast najgłębiej zakorzeniony i zinternalizowany system – tradycyjny porządek genderowy (Geertz, 2005) i w tym sensie są najbardziej odmienne, jak tylko być można. Jednak ten fakt bardziej niż jakąkolwiek prawdę o osobach LGBT+, obnaża płynność i umowność konstruowanych kulturowo norm. Społeczne naturalizowanie i przeświadczenie o uniwersalności niektórych pojęć są wykluczające i blokują drogi emancypacji. Analogicznie – budowane często wokół opozycyjnych wartości, sztywne kategorie analityczne w naukach społecznych, mogą służyć i zawężać ogląd danego zjawiska, nierzadko przy okazji je orientalizując.

Podsumowując, książka Joanny Mizielińskiej ma szansę stać się przełomową publikacją zarówno na płaszczyźnie dyskursu publicznego, jak i w naukach społecznych. Autorka stawia więcej pytań, niż udziela odpowiedzi, *Odmienne czy zwyczajne* może więc przyczynić się do wszczęcia wielu ważnych dyskusji. Banalna i naiwnie brzmiąca prawda, że wszyscy jesteśmy równi i w gruncie rzeczy tacy sami, wybrzmiewa tu na nowo, niosąc ogromny potencjał emancypacyjny na gruncie politycznym. Książka Mizielińskiej odświeża także i potwierdza od dawna przyjęte w antropologii założenia, jak na przykład to, że pewne pojęcia, które wydają nam się uniwersalne i oczywiste, na przykład „rodzina” czy „pokrewieństwo”, są silnie naładowanymi ideologicznie konstruktami – ani uniwersalnymi, ani oczywistymi.

## BIBLIOGRAFIA

- Geertz, C. (2005), *Myśl potoczna jako system kulturowy* [w:] *Wiedza lokalna. Dalsze eseje z zakresu antropologii interpretatywnej*, (ss.81-100). Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Mizielińska, J., Abramowicz, M., Stasińska, A. (2014), *Rodziny z wyboru w Polsce. Życie rodzinne osób nieheteroseksualnych*. Warszawa: Instytut Psychologii Polskiej Akademii Nauk.

- Mizielińska, J. (2017), *Odmiennie czy zwyczajne. Rodziny z wyboru w Polsce*.  
Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Said, E. (2018), *Orientalizm* (przeł. M. Wyrwas-Wiśniewska).*Warszawa: Wy-*  
*dawnictwo Zysk i S-ka.*



**Anna Kurpiel**

anna.kurpiel@uwr.edu.pl

Centrum Studiów Niemieckich i Europejskich im. Willy Brandta

Uniwersytet Wrocławski

ALEKSANDRA PAPROT-WIELOPOLSKA, *Żuławy i Powiśle: kreowanie tożsamości lokalnych i regionalnych po 1989 roku*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar, 2018, ss. 288, ISBN 9788373839687.

Od kilkunastu lat polscy antropologowie, socjologowie i kulturoznawcy mają okazję obserwować ciekawe i dynamicznie rozwijające się zjawisko, jakim jest *local-turn*: zwrot ku lokalności (Musekamp 2013). Po latach przymusowej homogenizacji kulturowej, jaką narzucił PRL, poszczególne regiony dostrzegają swoją wyjątkowość, uznając ją nie tylko za podstawę własnej tożsamości, ale i markę, którą można wypromować.

Aleksandra Paprot-Wielopolska jest jedną z badaczek próbujących zaobserwować, zbadać i opisać aktualnie zachodzące procesy tożsamościotwórcze w polskich regionach. Antropolożka postanowiła zająć się dwoma przypadkami szczególnie trudnymi, gdyż leżącymi na terenach przyłączonych do Polski po II wojnie światowej. Są to, usytuowane na terenie tzw. Pobrzeża Gdańskiego, Żuławy oraz wchodzące w skład historycznych Prus Górnych – Powiśle. Oba regiony przyłączone po II wojnie światowej do Polski, przez lata etykietowane jako tzw. „Ziemie Odzyskane”, zmagają się ze swoim post-migracyjnym, przerwany, wielowątkowym „trudnym dziedzictwem” (...). Mimo tych podobieństw oraz sąsiadującego położenia (a nawet bardzo nieostrej granicy pomiędzy nimi), Żuławy i Powiśle dzieli bardzo wiele: przedwojenna historia, szczególnie ta najdawniejsza o charakterze fundacyjnym (Assmann 2008), struktura ludności, zakorzenienie w potocznej świadomości czy też przynależność administracyjna. Ta duża ilość podobieństw przy jednoczesnej sporej liczbie różnic sprawia, że komparatystyczny trud mógł zakończyć się wypracowaniem dwóch modeli opartych na analizie każdego z regionów, pokazujących nieoczywistą heterogeniczność Ziem

Zachodnich i Północnych. Książka, napisana w ciekawy i przystępny sposób, składa się z czterech rozdziałów, wstępu, zakończenia oraz obszernej bibliografii.

Rozdział I *Ziemie Zachodnie i Północne – pamięć i tożsamość* ma charakter teoretyczny. Autorka w systematyczny i rzetelny sposób wprowadza i wyjaśnia zarówno skomplikowaną historię obu regionów, jak i wszelkie koncepcje oraz pojęcia, które stanowią merytoryczną podstawę pracy. Należą do nich przede wszystkim: regionalizm i neoregionalizm, pamięć – jej rodzaje, upamiętnianie oraz polityka (wobec) pamięci, a także tożsamość w wielu wymiarach i skalach, z niezwykle ciekawą tożsamością hybrydową włącznie. W tym też rozdziale Aleksandra Paprot-Wielopolska przedstawia metodologię swoich badań. Autorka zdecydowała się na zastosowanie metod mieszanych: połączenia badań jakościowych z ilościowymi.

Prymat ważności przypadł badaniom jakościowym, które obejmowały pogłębione wywiady swobodne ukierunkowane z przedstawicielami instytucji oraz organizacji prowadzącymi szerokokorozumiane działania kulturotwórcze w regionie (Autorka podzieliła swoich rozmówców na cztery kategorie), a także obserwację uczestniczącą. Ciekawym uzupełnieniem badań było wprowadzenie mapy jako narzędzia pomocniczego, na której rozmówcy zaznaczali (wyobrażone) granice swojego regionu. Dodatkowym aspektem badań jakościowych, który niestety nie został rozwinięty w podrozdziale metodologicznym, lecz jedynie – w bardzo ładny sposób – wspomniany we wstępie książki, jest autoetnografia: Aleksandra Paprot-Wielopolska nie tylko pochodzi z Żuław, ale jest także wiceprezeską Stowarzyszenia Kochamy Żuławę, co w oczywisty sposób zarówno utrudniło (problem dystansu badawczego), jak i ułatwiło (znajomość specyficznych kodów kulturowych) jej pracę badawczą.

Badania ilościowe, mające charakter pomocniczy i dopełniający, przeprowadzone zostały techniką ankietowych sondaży wśród ludności lokalnej w ośmiu miejscowościach regionów. Ich celem było pokazanie postaw tej części społeczności, która nie będąc liderami, partycypuje lub nie bierze udziału w aktywnościach proponowanych przez lokalne organizacje i instytucje. Jak widać, mamy więc w pracy Paprot-Wielopolskiej do czynienia nie tylko z triangulacją metodologiczną, ale także postawą dążącą do jak najbardziej holistycznego uchwycenia problemu badań: w oparciu o kulturotwórcze działania tzw. „elit” (wyrażenie cytuję za Autorką) oraz ich recepcję wśród tzw. ludności lokalnej.



Rozdział II: *Tożsamości lokalne i regionalne na Żuławach i Powiślu* oparty jest na badaniach jakościowych z przedstawicielami instytucji i organizacji: od samorządowych, przez społeczne po nieformalne (jak np. koła gospodyń wiejskich). Każdy z wywiadów został zakodowany, umożliwiając czytelnikowi geograficzne i społeczne umiejscowienie rozmówcy. Rozdział drugi, zgodnie z całą filozofią książki, podzielony jest symetrycznie na analizę danych z Żuław i z Powiśla. W każdym z regionów Autorka zastanawia się nad tożsamościami jednostkowymi oraz zbiorowymi, które z kolei dzieli na lokalne oraz regionalne. Na poziomie analizy tożsamości uwydatniają się znaczące różnice między regionami. Jedną z przyczyn jest nieco innych skład społeczno-etniczny powojennej ludności regionów (na Żuławach w większości napływowa, na Powiślu natomiast przemieszana z ludnością autochtoniczną), choć w obu przypadkach można mówić o heterogenicznej społeczności, złożonej przede wszystkim z powojennych osadników przybywających z wielu stron Europy. Ta heterogeniczność, w połączeniu z wieloletnią homogenizacją kulturową i nacjonalizacją Ziem Zachodnich i Północnych, a także odwiecznym obrazem Niemca jako podstawowego (i apriorycznego) wroga Polski (Surynt b.d.) sprawia, że na obu terenach tożsamości zbiorowe kształtują się od niedawna, powoli i w drodze niełatwych negocjacji społecznych. Dodatkowa trudność polega na decyzji czy i w jaki sposób połączyć ze sobą przedwojenną i powojenną historię regionów, a co za tym idzie historię różnych państw oraz niezwiązanych ze sobą osób, rodzin, grup i narodowości. Co ciekawe, z badań Aleksandry Paprot-Wielopolskiej wynika, że Powiśle jest nieco w tyle za Żuławami jeśli chodzi o kreowanie tożsamości regionalnej. Na Żuławach bowiem załączki tego typu tożsamości już się pojawiły (o czym świadczy m.in. zaangażowanie społeczne w promowanie Żuław jako regionu lub choćby umiejętność określenia jego granic), gdy tymczasem Powiśle nadal podzielone jest na wiele tożsamości lokalnych, zaś odniesienia do regionu są niezwykle rzadkie (o czym świadczy interesujący przykład dotyczący sporu pomiędzy określeniem „Powiślak” a „Powiślanin”).

Najciekawszym, moim zdaniem, rozdziałem, pozwalającym dogłębnie zrozumieć procesy zachodzące w obu regionach, jest rozdział III: *Strategie kreowania tożsamości na Żuławach i Powiślu*. Analizując badania jakościowe, Autorka przytacza szereg konkretnych przykładów budowania poczucia przynależności oraz marki regionalnej. Dla innego badacza zajmującego się problematyką Ziem Zachodnich i Północnych są one po

części znane, a na pewno zrozumiałe, jednak osobie przyzwyczajonej do esencjalistycznego pojmowania takich pojęć jak tradycja czy dziedzictwo, prawdopodobnie zjeżą włos na głowie. Tu bowiem Krzyżak miesza się (a może rywalizuje?) ze szlachcicem, żołnierz wyklęty z Kresowiakiem, a mennonita z powstańcem listopadowym. Zachowując pełen dystans badaczy i bazując na ogromnym materiale z terenu, Aleksandra Paprot-Wielopolska bardzo rzetelnie analizuje wszystkie te tropy, dzieląc je historycznie oraz geograficznie. Do wypracowanych modeli dodaje jeden podregionalny trend, którym jest wielokulturowość, jako podstawa tożsamości i neoregionalizmu.

Ostatni rozdział: *Spoleczna percepcja polityk kulturalnych na Żuławach* bazuje na analizie danych z ankiet. Badania ilościowe pokazują ciekawe i wielowymiarowe procesy, które w dużej mierze współgrają z poprzednimi wnioskami Autorki. Aleksandra Paprot-Wielopolska analizuje partycypację społeczno-kulturową mieszkańców regionu oraz poziom ich satysfakcji z istniejących propozycji. Po raz kolejny bada społeczne wyobrażenia o regionie i jego granicach: w miarę jasno zakreślonych żuławskich i całkiem rozmytych powiślańskich. Innym ważnym zagadnieniem opisanym w książce jest pytanie o tożsamości zbiorowe i identyfikację z terenem oraz poszczególnymi jej poziomami: od lokalnej (własna miejscowość) po globalną (Europa). Co ciekawe, w tym punkcie zabrakło poziomu tożsamości administracyjnej, czyli przede wszystkim wojewódzkiej, która jest o tyle skomplikowana, że Powiśle podzielone jest pomiędzy dwa województwa: pomorskie i warmińsko-mazurskie. Do tego poziomu identyfikacji Autorka odniosła się jedynie pokrótce w Zakończeniu. Wydaje się więc, że przynależność wojewódzka nie odgrywa aż tak dużej roli w kształtowaniu poczucia identyfikacji z regionem na Żuławach i Powiślu, choć trudno uwierzyć, że nie odgrywa żadnej – choćby w zakresie finansowania instytucji i ich działań. Dla mnie, jako badacza problememu regionalności i lokalności na Dolnym Śląsku, jest to informacja więcej niż interesująca, gdyż tożsamość dolnośląska kreowana jest w najwyższym stopniu właśnie na podstawie tożsamości administracyjnej.

Powyższe rozpoznania wskazują dobitnie, jak wielki wkład ma książka Paprot-Wielopolskiej w refleksję nad neoregionalizmami oraz mechanizmami kształtowania (się) tożsamości zbiorowych, w szczególności w zakresie studiów porównawczych nad Ziemiami Zachodnimi i Północnymi. Tereny przyłączone do Polski po II wojnie światowej przeżywają

bowiem zdwojony w sile zwrot ku regionalności i to zarówno na poziomie działań lokalnych, jak i badań naukowych. Wynika on przede wszystkim, jak słusznie podkreśla Paprot-Wielopolska, z potrzeby posiadania jasno określonej tożsamości, mającej moc konsolidacji wspólnot lokalnych oraz kreowania wizerunku regionu na zewnątrz. Z moich obserwacji wynika jednak, że holistyczne badania porównawcze nadal nie są prowadzone, a każdy badacz zamyka się w swoim regionie. Dlatego książkę Aleksandry Paprot-Wielopolskiej poleciłabym w pierwszej kolejności (choć oczywiście nie tylko!) innym badaczom i aktywistom działającym na północy i zachodzie kraju. Z całym przekonaniem twierdę, że model „żuławski” i „powiślański” mogą stać się podstawą wielu badań prowadzonych w pozostałych częściach ziem przyłączonych do Polski po II wojnie światowej (i nie tylko). Mimo dużej liczby publikacji dotyczących tożsamości tych niezwykle ciekawych regionów, książka Paprot-Wielopolskiej wyróżnia się kompleksowością podejścia do zagadnienia współczesnego kreowania tożsamości regionalnych, rzetelnością analizy niezwykle bogatych, różnorodnych i aktualnych danych empirycznych oraz, co warto podkreślić (antropolog to też autor) wartką i ciekawą narracją.

## BIBLIOGRAFIA

- Assmann, J. (2008). *Pamięć kulturowa. Pismo, zapamiętywanie i polityczna tożsamość w cywilizacjach starożytnych* (przeł. Anna Kryczyńska-Pham). Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.
- Musekamp, J. (2013). *Między Stettinem a Szczecinem: metamorfozy miasta od 1945 do 2005*. Poznań: Wydawnictwo Nauka i Innowacje.
- Surynt I. (b.d). hasło: Krzyżak. *Interakcje. Leksykon komunikowania polsko-niemieckiego*. Pozyskano z <http://www.polska-niemcy-interakcje.pl/articles/show/58>.



**Agnieszka Kościańska**

akoscianska@uw.edu.pl

Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej  
Uniwersytet Warszawski

ANDRZEJ PERZANOWSKI, *Daremność i nadzieja. Psychiatryczna opieka rodzinna w perspektywie antropologicznej*, Warszawa: Oficyna Naukowa 2018, ss. 493, ISBN 978-83-64363-91-7.

*Daremność i nadzieja* Andrzeja Perzanowskiego jest wnikliwą i poruszającą opowieścią o naszym podejściu do chorych psychicznie, szczególnie chronicznie. Michel Foucault pokazał naczelną rolę psychiatrii, jej klasyfikacji, dyskursów i szpitali, w tworzeniu nowoczesnej władzy-wiedzy. Perzanowski pochyla się nad tymi jej przestrzeniami, które wymykają się prostym ocenom i rozmywiają jej znaczenie. Rozdział po rozdziale prowadzi nas przez historię, współczesność i codzienność opieki rodzinnej nad osobami z chronicznymi chorobami psychicznymi. Zgodnie z założeniami tej praktyki terapeutycznej pacjenci, którzy nie rokują wyleczenia, zamiast w szpitalu mieszkają w domach wiejskich rodzin, które na ochotnika podjęły się współpracy ze szpitalem. Co z tego wynika dla podmiotowości i sprawczości pacjentów, dla rozumienia choroby, dla urządzenia psychiatrii, dla opiekunów, ich rodzin i społeczności, dla etyki i dla ekonomii? Czy jest to forma emancypacji, czy raczej nowego zniewolenia? Jaką rolę odrywają w niej rodziny i społeczności lokalne? W tym ostatnim wypadku chodzi o faktyczną rolę, a nie o mityczny obraz: Autor wypowiada się stanowczo przeciwko esencjalizacji i uprzedmiotowieniu wsi w dyskursie psychiatrii, próbuje wyjść poza jego ramy.

Na powyższe pytania Autor szukał odpowiedzi w historii opieki rodzinnej (na ziemiach polskich, w Europie i w Stanach Zjednoczonych), w debatach psychiatrów, oficjalnych regulaminach, ale przede wszystkim w etnografii. Badania prowadził w Choroszczy, gdzie od lat 30. XX wieku funkcjonuje szpital psychiatryczny, do dziś prowadzący program opieki rodzinnej (choć obecnie program działa w formie szczątkowej).

Perzanowski przeprowadził dziesiątki rozmów z osobami w niego zaangażowanymi. Na tej podstawie odtwarza ich – jaki to określa – radykalne doświadczenie: proces opieki oraz budowania relacji i bliskości (która może się pojawiać lub nie), a także historie pacjentów, kontakty między pacjentami a opiekunami oraz inne aspekty funkcjonowania opieki rodzinnej i umieszcza je w kontekście daremności (Brodwin) i nadziei (Crapanzano). W proponowanym przez Autora ujęciu „opieka rodzinna jest koncepcją, u której podstaw leżała daremność terapeutycznych zabiegów psychiatrii, uprzedmiotowienie, wykluczenie i chroniczność jako konsekwencje chorób i urzędzenia psychiatrii, ale także zanegowanie odrzucenia i izolacji jako wybór etyczny, otwierający drogę do nie poddających się deterministycznemu ujęciu praktyk i doświadczenia” (s. 64). Rezultatem tych badań i dociekań jest praca nowatorska, krytyczna i etyczna, która stanie się bez wątpienia lekturą obowiązkową dla wszystkich zainteresowanych m.in. antropologią medyczną, historią psychiatrii, a także wiejskimi społecznościami lokalnymi wschodniej Polski.

Co ważne książka Perzanowskiego ukazuje znaczenie etnografii w refleksji nad innymi dziedzinami wiedzy. Pokazuje, że może być ona „przydatna” społecznie czy w opiece zdrowotnej, przy czym nie chodzi tu wcale o badania dla koncernów farmaceutycznych. Jak pisze Autor:

Z historii opieki rodzinnej wynika, że przedmiotem etnograficznej refleksji nad jej praktyką powinien być nie tylko charakter relacji władzy wpisanych w spełnianie wymogów instytucji, ale też ujawniająca się sprawczość po stronie społeczności: dominacja interesów, ekonomicznych warunków życia i wartości rodzin opiekunów. Brak rozpoznania tej dominacji i jej artykulacji w dyskursie psychiatrii oraz, w mniejszym stopniu, wśród psychiatrów praktyków, a co za tym idzie odpowiadających mu modyfikacji zasad programu na poziomie ustawodawstwa i systemu opieki zdrowotnej miał istotny wpływ na trwanie opieki rodzinnej (s. 249).

Zagadnienie to rozwinięte zostało w ostatnim, podsumowującym rozdziale, w którym Perzanowski pisze o tym, że „badanie etnograficzne przybliży codzienność opieki poza nadzorem instytucji, ukazuje odrębne formy dyscyplinowania i kontroli w jej praktyce, pozwala też problematyzować charakter interwencji szpitalnej. Jego sednem jest pytanie o umiejscowienie i kondycję osób, które uwarunkowania chroniczności i procesy stygmatyzacji społecznej przedstawiają jako pozbawione nie tylko możliwości przyszłego, pełnego życia, ale też przeszłości” (s. 421-422).

W ujęciu Perzanowskiego praktyka opieki to złożona i niejednoznaczna przestrzeń obejmująca zarówno możliwość odzyskiwania tego, co zostało uznane za bezpowrotnie stracone, jak i formy separacji oraz dyscyplinowania. Jak twierdzi, „psychiatryczny program opieki ma wpływ determinujący, lecz ani nie gwarantuje zażyłości, ani nie wyklucza możliwości bliskich relacji” (s. 422).

Jednocześnie Autor jest świadomy ograniczeń etnografii, która choć jest nie do przecenienia w badaniu sytuacji osób stygmatyzowanych i wykluczonych, to jednak nie może być jednak traktowana jako proste panaceum. Można wskazać istotne jej ograniczenia jako zarówno metody badań, jak i narzędzia do tworzenia teorii. Jak bowiem bardzo ograniczona jako metoda badawcza i jako narzędzie przepracowywania teorii. Autor naświetla ten problem „odnosząc się między innymi do kwestii głosu i podmiotowości pacjentów oraz dopełniania się różnych rodzajów źródeł w kontekście prowadzenia badań terenowych” (s. 279). W tym sensie *Daremność i nadzieja* jest nie tylko analizą psychiatrii i opieki rodzinnej, lecz także ważną autorefleksją etnografii.

W moim przekonaniu książka Andrzeja Perzanowskiego jest niesłuchanie wartościową, krytyczną i nowatorczą pracą. Jej niewątpliwym atutem jest z pewnością głębokie zakorzenienie w bogatym materiale empirycznym, refleksyjność i krytycyzm Autora oraz jego przenikliwość, dzięki którym wprowadza czytelnika w słabo dotąd rozpoznany świat ludzi chorych psychicznie i ich opiekunów.





---

**Zbigniew Szmyt**

badmazhav@gmail.com

Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

ŁUKASZ SMYRSKI, *Między władzą spojrzenia a praktyką. Antropologia krajobrazu*, Warszawa: Oficyna Naukowa, 2018, ss. 416. ISBN 978-83-64363-92-4.

Łukasz Smyrski jest doświadczonym etnologiem od lat związanym z ośrodkiem warszawskim. Prowadził badania w Ukrainie, Litwie i Polsce, ale bodajże największy rozgłos i uznanie uzyskały jego publikacje dotyczące regionu altajskiego. Poza licznymi artykułami wymienić należy tu monografię pt. *Ajdyn znaczy księżyc. Narody południowej Syberii*.

W najnowszej książce Smyrski wykracza poza ramy studiów etnicznych i wprowadza polskiego czytelnika w stosunkowo nowy obszar badawczy, jakim jest antropologia krajobrazu. Od dawna co prawda w polskiej etnologii używa się pojęcia „krajobrazu kulturowego”, jednak autor odżegnuje się od zastanej tradycji i proponuje zmianę paradygmatu w badaniach nad krajobrazem. Nie zadowolając się jedynie transgresją teoretyczną, Smyrski decyduje się również na transgresję geograficzną. Rozszerza bowiem teren swoich badań etnograficznych o Altaj Mongolski. Dzięki temu uzyskujemy transgraniczną i transetniczną perspektywę umiejscowienia koźowników w krajobrazie altajskim w Rosji i w Mongolii. Analiza materiału zebranego w trakcie badań etnograficznych stanowi jedynie element składowy szerszej refleksji nad możliwościami włączenia różnych koncepcji krajobrazu do antropologicznego instrumentarium.

Książka składa się z trzech zasadniczych części podzielonych na szereg pomniejszych rozdziałów. W części zatytułowanej *Interdyscyplinarne studia nad krajobrazem* znajdujemy historię idei krajobrazu rozwijanej w malarstwie, geografii i archeologii. Smyrski denaturalizuje krajobraz, wykazując jego historyczne, społeczne i kulturowe uwarunkowania. W iście foucaultowskiej tradycji śledzi relacje wiedzy i władzy, proces formowania się zachodniego podmiotu, spojrzenia i krajobrazu traktowanego

jako statyczny, pozbawiony sprawczości przedmiot. Wnikliwie zostały przedstawione nowe podejścia do problematyki krajobrazu wypracowane w ramach geografii humanistycznej, interpretatywnej archeologii – szkołach, które pozostają pod przemożnym wpływem antropologii.

W części drugiej pt. *Antropologia krajobrazu. Konteksty badawcze* autor śledzi formy opisu krajobrazu w pracach etnograficznych. Szczególna uwaga została poświęcona opisom krajobrazu tworzonym przez Bronisława Malinowskiego i Claude'a Lévi-Straussa. W klasycznych monografiach tych autorów krajobraz stanowił scenierię badań etnograficznych, a uczeni tworzyli jego opisy z pozycji zewnętrznego obserwatora. Zmiany w opisie krajobrazu nastąpiły wraz z uwzględnieniem pozycji emicznej, w tym praktyk społecznych, pamięci zbiorowej i doświadczenia ludzi żyjących w danym krajobrazie. Rozdział kończy się refleksją nad kolonialnym aspektem europocentrycznych koncepcji krajobrazu. Za studium przypadku posłużyli tu dobrze znani autorowi rdzenni mieszkańcy regionu ałtajskiego, a także niezgorzej udokumentowani w literaturze przedmiotu australijscy Aborygeni.

*Etnografia Krajobrazu* – trzecia część książki poświęcona jest praktycznemu zastosowaniu dotychczasowych ustaleń teoretycznych. Smyrski na przykładzie własnego doświadczenia terenowego w Ałtaju Mongolskim pokazuje nam, w jaki sposób można prowadzić etnograficzne badania krajobrazu. Na podobieństwo Philippe Descoli i Eduardo Viveiros de Castro warszawski etnolog wykracza poza utarty podział na naturę i kulturę. Adaptuje też perspektywizm ontologiczny, by pokazać, że miejscowy krajobraz jest wytwarzany w toku praktyk i interakcji pomiędzy ludzkimi i nie-ludzkimi podmiotami: zwierzętami, duchami-gospodarzami miejscowości itp. Smyrski próbuje zrekonstruować perspektywę „insidera”, analizując lokalne pojęcia związane z przyrodą i krajobrazem takie jak: *baigal'*, *Altaj Delchi*, *nutag*. Refleksja ta nie sprowadza się jedynie do zdefiniowania pojęć. Autor pokazuje, jak pojęcia te są używane w codziennych praktykach zamieszkiwania krajobrazu, a także w dorocznej obrzędowości, np. podczas obchodów lunarnego Nowego Roku (*Cagaan Sar*) lub zbiorowego składania ofiary duchom – *tachilga*. Książka kończy się podsumowaniem postulowanych metod badania i opisu krajobrazu oraz próbą zakreślenia pola subdyscypliny, jaką jest antropologia krajobrazu.

Już we wstępie Smyrski stawia tezę, że krajobraz jest procesem i nie istnieje obiektywnie: „tworzą go jednostki wchodzące w relacje

z poszczególnymi obiektami otoczenia. Tym samym stanowią go, pozostawiając w nim ślady swojej działalności. Krajobraz rozumiany etnograficznie musi być skorelowany z lokalnymi praktykami i sposobami życia” (s. 23). Metoda etnograficzna, zdaniem autora, pozwala na zobaczenie i odczucie krajobrazu z perspektywy emicznej. Jeżeli dobrze odczytałem intencje autora, to badający krajobraz antropolog powinien nie tylko zrekonstruować lokalny system symboliczny i zebrać narracje historyczne formujące wewnętrzne reprezentacje krajobrazu. Badacz powinien wraz z miejscowymi ludźmi działać w krajobrazie, praktykować go. Antropolog uczestnicząc w życiu Innych, staje się narzędziem doświadczenia krajobrazu. Takie podejście sytuuje autora w pobliżu paradygmatu antropologii procesualnej (Buliński 2014). Już tylko z tego względu pracę Smyrskiego należy uznać za „podmuch świeżości” w polskiej antropologii. Docenić należy również konstrukcję książki. Czytelnik ma okazję zapoznać się dogłębnie z historią badań krajobrazu w różnych dyscyplinach naukowych: w historii sztuki, archeologii, geografii i antropologii. Z tego interdyscyplinarnego oglądu Smyrski wyciąga ważne postulaty dotyczące badania krajobrazu i w ostatnim rozdziale postulaty te realizuje w praktyce etnograficznej. Mamy zatem do czynienia z teorią popartą dogłębnym studium przypadku.

Na wstępie zaznaczyłem nowatorski charakter książki. Autor wyznaczył, zdefiniował i utworzył genealogię nowej subdyscypliny – antropologii krajobrazu. Nowej na gruncie polskim, ponieważ w antropologii anglosaskiej tego rodzaju badania nie należą do rzadkości. W tym sensie Smyrski bierze na siebie brzemień krajobrazowego kulturtragera. Proponowane przez niego metody badania i konceptualizacji krajobrazu można również powiązać z dużo wcześniejszą pracą Agnieszki Halemby pt. *The Telengits of Southern Siberia. Landscape, religion and knowledge in motion* (2006). Nie czyniłbym z tego zarzutu, gdyż rzeczona antropolożka była długotrwałą towarzyszką terenową Smyrskiego, a zaczerpnięte inspiracje teoretyczne zostały przez autora opatrzone przypisami bibliograficznymi. Można zatem mówić o kontynuacji i konsekwencji w rozwoju badań nad krajobrazem wśród warszawskich antropologów.

Omawiana publikacja bardzo zyskuje na przystępności dzięki prostemu, acz precyzyjnemu stylowi literackiemu, a także za sprawą licznych ilustracji ałtajskiego krajobrazu. Dzięki wyważonemu, wzajemnie uzupełniającemu się połączeniu teorii i praktyki badawczej książka uzyskała uniwersalny charakter. Można ją polecić każdemu antropologowi, ale

również przedstawicielom innych nauk humanistycznych i społecznych. Wszystkim tym, którzy gotowi są zintegrować metodę etnograficzną z własnym poznaniem krajobrazu.

## **BIBLIOGRAFIA**

- Buliński T. (2014). *Ruchoma wiedza terenowa. Perspektywa antropologii procesualnej*, Zeszyty Etnologii Wrocławskiej, 2(21), 97-111.
- Halemba A. (2006). *The Telengits of Southern Siberia. Landscape, religion and knowledge in motion*, London: Routledge.

**Mariola Tymochowicz**

mariolate@wp.pl

Instytut Kulturoznawstwa

UMCS w Lublinie

ARKADIUSZ JEŁOWICKI (red.), *Pulteram, żywa tradycja w Wielkopolsce*, Szreniawa: Muzeum Narodowe Rolnictwa i Przemysłu Rolno-Spożywczego w Szreniawie 2017, ss. 143, ISBN 978-83-64119-27-9.

*Pulteram* (nazywany także *polterabendem*, *polterem*, *butelkami*), to zwyczaj, który polega na tłuczeniu szkła i porcelany przed domem rodzinnym narzeczonej w wigilię ślubu (Kizik 2001: 55). Podobne zwyczaje występują w wielu regionach Polski od Beskidu Śląskiego przez Śląsk Opolski, Wielkopolskę, Kujawy, Ziemię Chełmińską, Pomorze (Kwaśniewicz 1981: 97), aż po Warmię i Mazury (s. 41-53). Zwyczaj ten jest znany do dziś, a w wielu z wymienionych regionów przybrał nieco zmienioną formę, wpisując się w potrzeby współczesnych mieszkańców wsi. Mimo swojej żywotności i wzrostu rangi we współczesnej obrzędowości weselnej nie doczekał się jednak pełniejszego opracowania. Dlatego też wydana publikacja stanowi ważne uzupełnienie tejże luki.

Pomysł na badania i książkę o zwyczaju przedweselnym, który jest nadal kultywowany w okolicach Poznania, zrodził się w latach 2012-2014 podczas realizacji innego projektu – *Atlas niematerialnego dziedzictwa kulturowego wsi wielkopolskiej*. Wówczas, jak podaje redaktor, zauważono, że z pośród przebadanych zjawisk *pulteram* okazał się najbardziej żywotnym i ulegającym przemianom zwyczajem. Chcąc przyjrzeć temu zagadnieniu dokładniej, w 2016 roku pracownicy Muzeum w Szreniawie i zaproszeni do projektu naukowcy z Instytutu Etnologii i Antropologii Kulturowej UAM przygotowali i złożyli grant do Ministerstwa Kultury i Dziedzictwa Narodowego w ramach programu *Kultura ludowa i tradycyjna*. Projekt został pozytywnie oceniony i częściowo sfinansowany przez MKiDN, zadanie zostało również dofinansowane przez Wielkopolski Urząd Marszałkowski. Pierwsza część badań polegała na przeprowadzeniu

kwerend źródeł zastanych pochodzenia polskiego i niemieckiego, a także na przejrzeniu wywiadów kwestionariuszowych wykonanych w ramach badań do *Atlasu niematerialnego dziedzictwa kulturowego Wielkopolski*. Kolejny etap polegał na rekrutacji młodych par, które zechciałyby zaprosić ekipę etnologów na swoje *pulteramy*, podczas których przeprowadzone byłyby badania. Udało się to zrealizować między innymi przez ogłoszenie takiego naboru na specjalnie utworzonej dla projektu stronie na Facebooku. Była ona także aktywna przez cały czas trwania badań i cieszyła się dużym zainteresowaniem internautów (s. 10), którzy przez cały czas trwania projektu informowani byli o przebiegu badań i ostatecznie o powstałej na ich podstawie książce. Warto dodać, że projekt był realizowany przez osoby z różnych ośrodków naukowych z Wielkopolski, a wśród nich znaleźli się późniejsi autorzy monografii: dr Arkadiusz Jełowicki (kierownik przedsięwzięcia, Muzeum w Szreniawie), prof. UAM dr hab. Anna Weronika Brzezińska, prof. Waldemar Kuligowski (UAM), Agnieszka Floryszczak (Szreniawa), Mariusz Przybyła (Skansen Budownictwa Ludowego Zachodniej Wielkopolski w Wolsztynie), Karolina Dziubata (UAM) oraz Agata Stasik (UAM). Dokumentację fotograficzną wykonali Mariusz Forecki i Adrian Wykrota z Galerii PixHause, a kwerendy archiwalne i biblioteczne w Polsce i w Niemczech na temat analizowanego zwyczaju przygotowały: Małgorzata Sawicka (Szreniawa), Sylwia Geelhaar (PTL O/Gdańsk) oraz Marta Machowska (UAM).

Dzięki tak pomyślanym działaniom książka stanowi efekt badań archiwalnych i terenowych. Składa się z sześciu rozdziałów, w których Autorzy starali się wielowątkowo przedstawić poddany analizie zwyczaj. W pierwszym rozdziale redaktor pracy przybliżył nam kulisy powstawania książki i omawia *pulteram*, który jest przedmiotem opisu w pracy. Zgodnie z założeniami projektu kolejne dwa teksty autorstwa Sylwii Geelhaar i Małgorzaty Sawickiej prezentują wyniki przeprowadzonych kwerend. Pierwsza Autorka skupiła się na przedstawieniu stanu badań na podstawie niemieckojęzycznych materiałów oraz na zarysowaniu genezy *pulteramu*. Zaprezentowała także nazwy, jakie przyjęły się na określenie tego zwyczaju oraz sposoby jego praktykowania w niemieckich kręgach kulturowych. Odnotowała między innymi to, że w miejscowości Alhausen w Nadrenii Północnej-Westfalii, wyodrębniła się osobna forma tego zwyczaju, tak zwany *Kinderpolter*, czyli *polter* dziecięcy. Autorka opisała także ważne elementy, z których składa się ten tradycyjny zwyczaj, takie jak hałas, tłuczenie naczyń, przekazywanie prezentów, wpisujące się jej zdaniem

w obrzęd przejścia. Uwzględniła także podrozdział, w którym przedstawiła, jakim zmianom podlegał opisywany zwyczaj od drugiej połowy XX wieku do obecnych czasów i jakie nowe formy przybierał w różnych częściach Niemiec. Zwróciła też uwagę na jego mniej przyjemny aspekt, czyli olbrzymią ilość śmieci, jaka w trakcie jego realizacji powstaje.

W trzecim rozdziale Małgorzata Sawicka, w oparciu o dostępną polską literaturę, wyznaczyła zasięg występowania zwyczajów tłuczenia naczyń przed weselem w innych częściach naszego kraju oraz scharakteryzowała ich przebieg, wskazując na dużą żywotność tych przedślubnych zabiegów. Dodała także, że we wcześniejszych ogólnopolskich opracowaniach etnograficznych analizowany zwyczaj był traktowany marginalnie, co według autorki, wiąże się z jego niemieckim pochodzeniem. Jednak po 100 latach jego istnienia został on zasymilowany na tyle silnie, że część mieszkańców Śląska czy Kujaw uważa go za własny (s. 53).

Waldemar Kuligowski dokonał porównania *pulteramu* z podobnym zwyczajem weselnym – *charivari*, który występuje w Niemczech, a także w nieco zmienionej formie w różnych zakątkach Polski, Szwajcarii, Danii czy Finlandii. Oba zwyczaje mają zbliżony schemat przebiegu i wspólne elementy, takie jak hałas, zabawa, biesiada i aktualny kulturowy sens. Wymienione fakty sprawiają, że zwyczaj ten stanowi odrębny, ważny element obrzędu weselnego z tym, że *pulteram* odbywa się przed weselem, a *charivari* na jego końcu. Równie ważna jest w nich, jak podkreśla Autor, dyskretna kontrola społeczna, która dotyczy zespołu podzielanych przez społeczności wartości (s. 65).

W piątym rozdziale Anna Weronika Brzezińska opisała, jak przebiegały cztery *pulteramy*, na które zaproszono badaczy. Przedstawiła miejsca i czas, w jakich się odbywały, liczbę uczestników oraz kto był ich gospodarzem (w ostatnich latach nie zawsze odbywa się on w domu rodzinnym panny młodej, zwłaszcza, gdy pochodzi ona z regionu, gdzie taki zwyczaj nie występuje). Dla tych wszystkich kategorii badaczka dokonała zestawienia, w którym zostały pokazane różnice zaistniałe w badanych miejscowościach. Autorka opisała, jak przebiegały poszczególne spotkania i zmiany, jakie w ich przebiegu nastąpiły. Do niedawna zwyczaj ten nie miał tak rozbudowanej formy i nie brało w nim udziału aż tyle osób (obecnie może to być nawet 200 uczestników). Cechuje się nadto dość swobodnym scenariuszem, z tendencjami do różnicowania regionalnego, ale z wyraźną dominacją elementów ludycznych. Wprowadzenie wspólnej biesiady i zabawy tanecznej miało uatrakcyjnić widowisko,

jakim stał się ten zwyczaj. Komponent tradycyjny, czyli tłuczenie szkła to miłe urozmaicenie, a „jego funkcję magiczną traktuje się życzliwie, ale z pewną pobłażliwością” (s. 83).

Ostatni tekst stanowi podsumowanie zawartości książki, ale zawiera również autorskie refleksje Arkadiusza Jełowickiego nad badanym zwyczajem. W pierwszej jego części dowiadujemy się o specyfice obszaru badań, czyli Wielkopolsce. Wyjaśnione zostały także kluczowe terminy takie jak: zwyczaj, festyn, tradycja, kultura tradycyjna. Ponownie przybliżony został stan badań, przyjęte nazwy zwyczaju i krótko przedstawione cele podejmowanych badań, po czym Autor przechodzi do omówienia, czym jest dzisiaj i jakie ma znaczenie *pulteram* dla mieszkańców Wielkopolski. Podobnie jak inni autorzy wspomina także o przemianach tego zwyczaju, podkreślając, że doprowadziły one do jego festynizacji. Rozbijanie szkła będące dawniej głównym celem, stało się dodatkiem, a zwyczaj zdominowała zabawa, w której może uczestniczyć cała lokalna społeczność. Wspólnotowość stała się tym samym nową i ważną częścią tego zwyczaju. Autor wskazał również na elastyczność form tego zwyczaju oraz łatwość, z jaką dostosowuje się do współczesnych realiów i potrzeb mieszkańców regionu. Dzięki tym zmianom *pulteram* stał się samodzielnym etapem wesela, który poprzez swoją atrakcyjność przejmowany jest przez inne społeczności lokalne z sąsiednich terenów, gdzie wcześniej nie występował.

Książka, co warto nadmienić, jest bardzo ładnie wydana i opracowana graficznie. Każdy rozdział wyróżniono innym kolorem, co ułatwia poruszanie się po niej. Ważnym jej atutem jest bogata dokumentacja fotograficzna, która od czwartego rozdziału zestawiona została w formie reportażu, ukazującego przebieg każdego *pulteramu*, w którym badacze uczestniczyli. W pierwszej części odnajdziemy także fotografie archiwalne z dziecięcego *polterabendu* ze wsi Proebel koło Magdeburga i dla porównania zdjęcia z *pulteramu* z Rostarzewa z 1995 roku. Na skrzydełkach okładki zamieszczono natomiast zdjęcia par, które zgodziły się gościć badaczy na swoich *pulteramach*, czym przysłużyły się do udokumentowania zwyczaju i powstania książki. Na przedniej stronie są to fotografie zrobione w trakcie realizacji zwyczaju, a na tylnej ze ślubu. Na końcu publikacji umieszczone zostały obszernie streszczenia w języku angielskim do każdego rozdziału oraz biogramy Autorów.

W recenzowanej publikacji zaproponowana została szeroka perspektywa badanego zwyczaju, pozwalająca na wzbogacenie dorobku rodzimej



etnologii o nowe refleksje nad tym zagadnieniem; książka stanowi jego wyczerpujące studium. Dowiadujemy się z niej o stanie prowadzonych badań w kraju i zagranicą, o pierwotnym i aktualnym schemacie *pulteramu* oraz o przemianach, jakim uległ w ostatnich kilkunastu latach. Autorem, dzięki wykorzystaniu dostępnych źródeł i materiałów z własnych badań terenowych, udało się ukazać ten fenomen w całej jego złożoności. Jedynym minusem, jaki nasuwa się po przeczytaniu książki, są powtórzenia pewnych informacji o zwyczaju, które pojawiają się prawie w każdym tekście. Jest to jednak nieuniknione, gdyż rozdziały zostały przygotowane przez kilku Autorów. Zaletą recenzowanej publikacji jest przystępność języka, dzięki czemu jest ona zrozumiała zarówno dla specjalisty, jak i przeciętnego czytelnika, do którego także jest kierowana i którego powinna zainteresować. Mimo że w monografii skupiono się głównie na Wielkopolsce, zamieszczono w niej również cenne informacje przydatne do analizy podobnych praktyk realizowanych w innych częściach naszego kraju. Być może książka *Pulteram żywa tradycja w Wielkopolsce* stanowić będzie początek nowej serii prac na temat tego zwyczaju w innych częściach Polski, a może Autorzy poddadzą analizie kolejne etapy współczesnego wesela wielkopolskiego, wciąż bowiem brakuje tego typu opracowań.

## BIBLIOGRAFIA

- Kizik Edmund (2001). *Wesele, kilka chrztów i pogrzebów. Uroczystości rodzinne w mieście hanzeatyckim od XVI do XVIII wieku*. Gdańsk, Wydawnictwo: Officina Ferberiana.
- Kwaśniewicz Krystyna (1981). *Zwyczaje i obrzędy rodzinne*. W: Biernacka M. (red.) *Etnografia Polski. Przemiany kultury ludowej*, t. II (ss. 89–126). Wrocław, Warszawa, Kraków, Gdańsk, Łódź, Wydawnictwo: Polska Akademia Nauk.



#### IV. IN MEMORIAM

**Anna Weronika Brzezińska**

awbrzez@amu.edu.pl

Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

#### **ANNA DANUTA SZYFER (1931-2018)**



Fot. 1. Prof. Anna Szyfer  
(fot. Marta Ankiersztejn, za zgodą IMIT)

Anna Danuta Szyfer – językoznawczyni, dialektolożka i etnografka, badaczka tradycyjnej kultury ludowej Warmii i Mazur.

Urodziła się 22 października 1931 roku w Warszawie. Była córką Stefana Szyfera, kierownika księgowości, pracującego w Ministerstwie Przemysłu Rolnego i Spożywczego oraz Wandy z d. Alwast. Rodzina mieszkała w podwarszawskiej miejscowości Gołąbki, w której A. Szyfer uczęszczała do szkoły podstawowej. Tam też ukończyła dwie klasy gimnazjum. Naukę kontynuowała od 1946 roku w gimnazjum i liceum ogólnokształcącym w Warszawie, gdzie w 1948 roku zrobiła tzw. małą maturę. Następnie uczyła się w liceum popołudniowym w Ursusie, maturę zdawała eksternistycznie w kuratorium. W tym czasie pracowała zarobkowo jako sekretarka techniczna w redakcji czasopisma „Zdrowia publicznego”.

W 1950 roku podjęła studia na Wydziale Humanistycznym Uniwersytetu Warszawskiego na kierunku polonistyka. Po ukończeniu I stopnia rozpoczęła pracę w Pracowni Dialektologicznej Zakładu Języka Polskiego Uniwersytetu Warszawskiego, a od 1954 w Zakładzie Etnografii Instytutu Historii Kultury Materialnej PAN w charakterze pomocniczego pracownika naukowego. Dla jej dalszego rozwoju zawodowego kluczowa okazała się praca w IHKM. Wtedy to przygotowała do druku swoje pierwsze publikacje dotyczące słownictwa pasterskiego Tatr i Podhala oraz słownictwo związane z gadami, zwierzętami i owadami na Mazurach i Warmii. Ta druga publikacja stanowiła efekt współpracy z pracownią dialektologiczną kierowaną przez Prof. Witolda Doroszewskiego. W tym samym czasie pracowała też z Prof. Witoldem Dynowskim, zajmując się tematyką pograniczy językowych, opracowując materiały z badań terenowych prowadzonych na Kurpiach. Następnie, w ramach nakazu pracy, została skierowana jako nauczycielka języka polskiego do liceum ogólnokształcącego w Ostrowi Mazowieckiej. W latach 1955-1961 pracowała w Muzeum Kultury i Sztuki Ludowej w Warszawie. Chcąc dalej rozwijać się naukowo, w 1956 roku podjęła studia na II stopniu studiów eksternistycznych na kierunku filologia polska, które zwieńczyła obrona pracy magisterskiej pt. *Słownictwo pasterskie Tatr i Podhala*. Stopień magistra w zakresie filologii polskiej A. Szyfer uzyskała w 12 kwietnia 1960 roku na podstawie uchwały Rady Wydziału Uniwersytetu Warszawskiego.

W latach 1961-1967 kontynuowała współpracę z Pracownią Dialektologii Zakładu Językoznawstwa Polskiej Akademii Nauk, zbierając hasła do słownika gwar Warmii i Mazur. Dzięki tym badaniom poznała

„teren” czyli specyfikę tego obszaru, który stał się ważny dla jej dalszych wyborów naukowych i życiowych. W 1967 roku przeprowadziła się do Olsztyna i rozpoczęła pracę w Ośrodku Badań Naukowych im. Wojciecha Kętrzyńskiego, pełniąc w latach 1970-1980 funkcję zastępczyni dyrektora do spraw naukowych. W 1968 roku uzyskała stopień doktora nauk humanistycznych w zakresie etnografii na podstawie pracy pt. *Tradycyjna astronomia i meteorologia na Mazurach, Warmii i Kurpiach i jej współczesne przeobrażenia* napisanej pod kierunkiem Prof. Anny Kutrzeby-Pojnarowej. W 1977 uzyskała stopień doktora habilitowanego na Uniwersytecie im. Adama Mickiewicza na podstawie pracy *Przemiany społeczno-kulturowe na wsi warmińskiej w latach 1945-1970* (Olsztyn 1971). W 1984 roku, po raz kolejny, zmieniła miejsce zamieszkania, wiążąc się zawodowo na długie lata z Poznaniem. Objęła stanowisko docenta w Instytucie Etnologii Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza. W 1987 roku uzyskała tytuł profesorski na podstawie pracy *Spółeczność i kultura małego miasta. Studium na przykładzie Rynu* (Olsztyn 1986). W latach 1984-1998 kierowała Zakładem Etnologii Polski. W 2002 roku przeszła na emeryturę, nie zrywając jednak kontaktów naukowych i towarzyskich z zespołem pracowniczek i pracowników poznańskiej etnologii. Pracowała też na stanowisku profesorskim w Wyższej Szkole Nauk Humanistycznych i Dziennikarstwa w Poznaniu.

Jej zainteresowania naukowe obejmowały problematykę pograniczy kulturowych, a w szczególności zagadnienia zderzenia kulturowego, akomodacji i integracji na Ziemiach Zachodnich i Północnych. Dokumentowała także przemiany kultury ludowej oraz mechanizmy zmiany w kulturze mentalnej. Kontynuowała swoje fascynacje badawcze nad takimi zagadnieniami, jak tradycyjna astronomia i meteorologia ludowa, toponastyka oraz zwyczaje, obrzędy i wierzenia wybranych społeczności regionalnych na Warmii, Kurpiach i Podlasiu. Ostatnie swoje publikacje poświęciła w dużej mierze zagadnieniom z pogranicza etnografii i psychologii środowiskowej, zastanawiając się nad fenomenem konstruowania osobowości kulturowych na pograniczach wielokulturowych, zróżnicowanych pod względem społecznym i wyznaniowym.

Równoległe z działalnością naukową realizowała się jako ceniona przez środowisko studenckie dydaktyczka. Przez wiele lat prowadziła wykład *Etnografia Polski*, podczas którego inspirowała studentów swoją pasją do odkrywania tradycyjnych kultur ludowych, prowadzenia badań terenowych oraz rejestrowania zjawisk w środowiskach lokalnych.

Jak sama pisała o badaniach terenowych „Rozumieć – to dobrze poznać, precyzyjnie zinterpretować i zawsze widzieć problem z pozycji nie tylko badacza, ale i tego, który jest podmiotem naszej rozmowy” (Szyfer 2006: 5). Jej istotnym zainteresowaniem naukowym oraz pasją było czytanie pamiętników chłopskich, do czego zachęcała podczas zajęć z *Teorii kultury ludowej*. Nieustannie uwrażliwiała swoich wychowanków na bogactwo światów lokalnych i podkreślała istotność współpracy z regionalistkami i regionalistami, stojąc na stanowisku, że tylko dzięki badaniom terenowym jest się w stanie poznać „żywą, przekazywaną, przeżywaną i tworzoną kulturę” (Szyfer 2006: 5).

Wypromowała 26 licencjatów, 96 magistrantów oraz 8 doktorantów. Na seminariach magisterskich i doktorskich zawsze chętnie dzieliła się swoim doświadczeniem badawczym, wielokrotnie przytaczając różne (nierazko zabawne) opowieści ze swoich własnych badań. Wielu seminarzystów zapraszała do swojego domu w Poznaniu, udostępniając im własne bogate zbiory z domowej biblioteczki. Często wyjeżdżała do swojej ukochanej wsi warmińskiej Woryty, w której miała dom i której poświęciła jedną ze swoich książek (Szyfer 2000).

Była członkinią Polskiego Towarzystwa Ludoznawczego, Poznańskiego Towarzystwa Przyjaciół Nauk, Towarzystwa Rozwoju Ziem Zachodnich, Związku Harcerstwa Polskiego, Polskiego Towarzystwa Turystyczno-Krajoznawczego, członkinią Rady Naukowej Instytutu im. Oskara Kolberga w Poznaniu, współpracowała także z Polskim Atlasem Etnograficznym i Instytutem Zachodnim w Poznaniu. Za swoją pracę naukową została uhonorowana Srebrnym Krzyżem Zasługi oraz Złotą Odznaką „Zasłużony dla Warmii i Mazur”. W 2016 roku przyznano Jej Nagrodę im. Oskara Kolberga „za zasługi dla kultury ludowej”.

Zmarła 24 lipca 2018 roku w Olsztynie po krótkiej chorobie. Została pochowana w grobowcu rodzinnym na Cmentarzu Prawosławnym w Warszawie, w części katolickiej.

## WYBRANE PRACE ANNY DANUTY SZYFER

1959 Niektóre wnioski z materiałów językowych, *Etnografia Polska*, 2, 282-287.

1962 Materiały do językowego zróżnicowania terenu Kurpiowskiej Puszczy Zielonej, W: A. Kutrzeba-Pojnarowa, *Kurpie. Puszcza Zielona* (s. 465-490), Biblioteka Etnografii Polskiej, 5, Wrocław i in.: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.

- 1962 Słownictwo pasterskie Tatr i Podhala, W: W. Antoniewicz (red.), *Historia osadnictwa i organizacja społeczna pasterstwa oraz słownictwo pasterskie tatr i Podhala* (s. 163-193), Wrocław i in.: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.
- 1962 Z badań nad tradycyjną wiedzą ludową z zakresu astronomii oraz meteorologii na wsi mazurskiej i warmińskiej na przełomie 19 i 20 w., *Komunikaty Warmińsko-Mazurskie*, 3 (77), 632-641.
- 1963 Słownictwo zwierząt w gwarach Mazur i Warmii, *Rocznik Olsztyński*, 5, 271-294.
- 1965 Tradycyjne wierzenia i zwyczaje okresu Bożego Narodzenia na Warmii, *Komunikaty Warmińsko-Mazurskie*, 4 (90), 569-580.
- 1968 *Zwyczaje, obrzędy i wierzenia Mazurów i Warmiaków*, seria: Rozprawy i Materiały Ośrodka Badań Naukowych im. Wojciecha Kętrzyńskiego w Olsztynie. Olsztyn: Ośrodek Badań Naukowych im. W. Kętrzyńskiego w Olsztynie.
- 1968 Współczesne przeobrażenia kultury tradycyjnej wsi Mazur i Warmii, *Łódzkie Studia Etnograficzne*, 10, 81-86.
- 1969 *Tradycyjna astronomia i meteorologia ludowa na Mazurach, Warmii i Kurpiach i jej współczesne przeobrażenia*, serie: Rozprawy i Materiały Ośrodka Badań Naukowych im. Wojciecha Kętrzyńskiego w Olsztynie nr 27. Olsztyn: Olsztyn: Ośrodek Badań Naukowych im. W. Kętrzyńskiego w Olsztynie.
- 1970 *Relacja z podróży po Mazurach sprzed 100 lat*. Olsztyn: Stacja Naukowa Polskiego Towarzystwa Historycznego (Instytut Mazurski), Ośrodek Badań Naukowych im. W. Kętrzyńskiego w Olsztynie.
- 1971 Badania nad procesami integracji kulturowo-społecznej na Mazurach i Warmii, *Lud*, 55, 45-52.
- 1971 *Przemiany społeczno-kulturowe na wsi warmińskiej w latach 1945-1970*. Olsztyn: Ośrodek Badań Naukowych im. W. Kętrzyńskiego w Olsztynie.
- 1986 *Społeczność i kultura małego miasta: studium na przykładzie Rynu*, serie: Rozprawy i Materiały Ośrodka Badań Naukowych im. Wojciecha Kętrzyńskiego w Olsztynie. Olsztyn: Ośrodek Badań Naukowych im. W. Kętrzyńskiego w Olsztynie.
- 1996 *Warmiacy: studium tożsamości*. Poznań: Kantor Wydawniczy SAWW.
- 2000 *Jest taka wieś – typowa czy inna?* Wągrowiec: Zakład Poligraficzno-Graficzny M-Druk.
- 2005 *Ludzie pogranicza. Kulturowe uwarunkowania osobowości*. Poznań: Wyższa Szkoła Nauk Humanistycznych i Dziennikarstwa.

- 2006 *Zapisać w pamięci*, seria: Prace Komisji Etnograficznej Poznańskiego Towarzystwa Przyjaciół Nauk t. 3. Poznań: Poznańskie Towarzystwo Przyjaciół Nauk.
- 2010 *Aktywność kulturalna wsi polskiej – wczoraj, dzisiaj, jutro*. Poznań: Wyższa Szkoła Nauk Humanistycznych i Dziennikarstwa.
- 2017 *Kulturowe światy wsi polskiej: eseje*. Poznań: Instytut im. Oskara Kolberga.

## BIBLIOGRAFIA

- Anna Szyfer (2009). W: J. Bednarski, P. Fabiś (red.), *Etnologia uniwersytecka w Poznaniu 1919-2009*, ss. 102-103. Poznań: NEWS – Witold Nowak.
- Brencz A. (2002), *Szkice etnologiczne dedykowane Profesor Annie Szyfer*. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie.
- Brzezińska A. W., Chwieduk, A. (2012). Anna Szyfer. O rzeczach ważnych, których można nauczyć się od Pani Profesor. *Twórczość Ludowa. Kwartalnik Stowarzyszenia Twórców Ludowych*, 304 (73), 27-30.

## ŹRÓDŁA INTERNETOWE

- Brzezińska A. W., (2016). *Prof. Anna Szyfer*, [http://www.nagrodakolberg.pl/laureaci-prof.\\_anna\\_szyfer](http://www.nagrodakolberg.pl/laureaci-prof._anna_szyfer), 27.10.2018.
- Leksykon kultury Warmii i Mazur*, [http://leksykonkultury.ceik.eu/index.php/Anna\\_Szyfer](http://leksykonkultury.ceik.eu/index.php/Anna_Szyfer), 27.10.2018.

## MATERIAŁY ARCHIWALNE

- Archiwum Instytutu Etnologii i Antropologii Kulturowej UAM  
Archiwum Uniwersytetu Warszawskiego, sygn. WPI-3, 19945



**Filip Wróblewski**

wroblewskifilip@gmail.com

Polskie Towarzystwo Ludoznawcze

Oddział w Krakowie

**ALEKSANDRA JACHER-TYSZKO  
(1925-2018)**



Fot. 1. Aleksandra Jacher-Tyszko  
(za zgodą Archiwum UJ).

Aleksandra Maria Jacher-Tyszko – socjolog, etnograf, muzealnik, członek honorowy Polskiego Towarzystwa Ludoznawczego, ur. 26 lutego 1925 roku w Tarnowie, zm. 3 stycznia 2018 roku w Krakowie.

Córka wojskowego, Jana Kazimierza Jachera oraz Joanny Dziurzyńskiej. Ze względu na zatrudnienie ojca w Powiatowej Komendzie Uzupełnień, w okresie międzywojennym rodzina często przenosiła się. Jachero- wie mieszkali kolejno w Stanisławowie, Tarnowie, Żółkwi, Buczaczu i Kamionce Strumiłowej, gdzie zastał ich wybuch II wojny światowej. W związku z tym Aleksandra Jacher uczęszczała do różnych szkół powszechnych i gimnazjalnych podlegających władzom polskim, a później okupacyjnym. Naukę przerwała zmiana frontu i okupacja niemiecka. Później wznowiła ją w formie skróconych kursów gimnazjalnych i licealnych w Łańcucie oraz, po przeprowadzce do Krakowa, w Państwowym X Gimnazjum i Liceum Żeńskim im. Królowej Wandy, gdzie zdała maturę w lutym 1946 roku. Będąc w ostatniej klasie szkoły średniej, jesienią 1945 roku, za zgodą władz uniwersyteckich, jako wolny słuchacz, uczęszczała na zajęcia z socjologii, na którą po spełnieniu wymogów formalnych została następnie przyjęta.

W latach 1945-1950 Aleksandra Jacher-Tyszko studiowała w Katedrze Etnologii i Socjologii pod kierunkiem Kazimierza Dobrowolskiego na Wydziale Humanistycznym Uniwersytetu Jagiellońskiego w Krakowie, uzyskując stopień magistra filozofii, ze specjalizacją w zakresie socjologii i etnografii. Równocześnie w okresie 1946-1949, jako słuchaczka Studium Spółdzielczego na Wydziale Rolnym UJ, uzyskała dyplom w zakresie nauk ekonomiczno-społdzielczych. Podjętych w latach 1951-1952 w Katedrze Etnografii Słowian UJ u profesora Kazimierz Moszyńskiego studiów etnograficznych nie ukończyła. Podobnie, nigdy nie udało jej się przedłożyć do obrony przygotowywanej przez lata pracy doktorskiej z zakresu teorii muzealnictwa i wystawiennictwa etnograficznego.

Dzięki dobrej znajomości języka niemieckiego pierwszą pracę Aleksandra Jacher znalazła podczas wojny w Urzędzie do Spraw Wyżywienia Starostwa w Kamionce Strumiłowej, gdzie pracowała jako sekretarka. Będąc członkiem plutonu dywersyjnego Armii Krajowej pod pseudonimem „Mewa” od kwietnia 1942 roku pracę tę łączyła z działalnością konspiracyjną i wywiadowczą:

dostarczała wiadomości o ruchach wojsk i zamierzeniach władz niemieckich, szczególnie gestapo w Sokalu. Sporządzała również na maszynie meldunki dla dowództwa, przechowywała i ukrywała broń plutonu i udzielała schronienia ludziom zagrożonym wskazanym przez dowódcę plutonu. Swą działalność w AK zakończyła w maju 1944 r. Po wojnie nie ujawniła swojej działalności w AK (Janiec 2018).

W trakcie studiów podejmowała różne prace tymczasowe, stałe zatrudnienie znalazła w Muzeum Etnograficznym w Krakowie, do którego została przyjęta 1 maja 1951 roku i gdzie pracowała aż do 30 września 1990 roku (do grudnia 1985 roku na pełen etat, a później na pół etatu). W latach 70. XX wieku była wykładowczynią w ramach Podyplomowego Studium Muzeologicznego UJ.

Podczas pracy muzealnej przechodziła przez kolejne szczeble awansu – od stanowiska młodszej asystentki (1951), po stopień starszego kustosa (1984). Następnie skierowano ją do Działu Inwentaryzacji, którego kierowniczką została z początkiem października 1958 roku. Przez wzgląd na swoje zainteresowanie sztuką ludową, we wrześniu 1972 roku została przeniesiona do Działu Sztuki Ludowej, gdzie powierzono jej stanowisko kierownika Gabinetu Grafiki ludowej, który zorganizowała od podstaw. Jednocześnie, przez niespełna rok, do lutego 1973 roku, pełniła funkcję Sekretarza Komisji Zakupów Muzealiów.

Podczas pracy zawodowej odbywała wielokrotnie staże naukowe, wyjazdy studyjne i szkoleniowe we Francji. Od 1 sierpnia do końca października 1964 roku odbyła staż w Musée de l'Homme, którego celem było zapoznanie się z literaturą przedmiotu oraz zgromadzenie informacji porównawczych na temat tamtejszego wystawiennictwa, niezbędnych do przygotowywania pracy doktorskiej z zakresu muzealnictwa etnograficznego. Cele badawcze obejmowały zatem kształcenie zawodowe, zgłębienie sposobów organizacji tamtejszych zbiorów oraz analizę form ekspozycji i funkcji społecznych innych muzeów. Wyjazd ten umożliwił jej również dokładną penetrację muzeologiczną wybranych muzeów południowej Francji, Włoch i Austrii.

Okazją powrotu do Paryża stała się planowana i wdrażana restrukturyzacja Musée de l'Homme. Pobyt w nim w październiku 1966 roku dał kolejną sposobność zwiedzenia muzeów etnograficznych w Austrii i Szwajcarii, a także wystawy sztuki ludowej zorganizowanej w Bratysławie. Aleksandra Jacher-Tyszko ponownie znalazła się

w Paryżu jesienią 1973 roku, prowadząc studia muzeologiczne i badania z zakresu grafiki ludowej i popularnej. Przedmiotem jej zainteresowania była nowa ekspozycja stała Musée National des Arts et Traditions Populaires. Wyjazd ten umożliwił jej również zapoznanie się z bieżącą literaturą i bazami danych w Międzynarodowym Komitecie ds. Dokumentacji Nauk Społecznych UNESCO.

Już jako studentka Aleksandra Jacher brała udział w licznych badaniach terenowych. To one, w większości, stanowiły podstawę i zaważyły na kierunku rozwoju jej zainteresowań naukowych obejmujących cztery obszary tematyczne. Pierwszym z nich były socjologiczne badania wsi, stanowiące wypadkową zagadnień podejmowanych przez Dobrowolskiego; drugim, badania sztuki ludowej ze szczególnym uwzględnieniem rzeźby i, osobno, grafiki; trzecim, strój ludowy; czwartym zaś historia etnografii i dzieje muzealnictwa związanego z tą dyscypliną.

Na zlecenie Zakładu Etnologii i Socjologii UJ w 1948 roku Aleksandra Jacher zajmowała się rozpadem tradycyjnej rodziny wiejskiej, a rok później kwestią migracji ze wsi do miasta. W kolejnych latach powierzono jej badanie czasów robotniczych, co znalazło wyraz w zbiorowej monografii o profilu socjologicznym poświęconej tej tematyce, w której opublikowała tekst *Wczasy pracownicze w Polsce Ludowej w latach 1945-1959. Ich podstawy prawne i organizacyjne* (Jacher-Tyszko 1963b).

Następnie, w okresie 1952-1953 i w 1955 roku, na zlecenie Polskiego Towarzystwa Ludoznawczego zajmowała się budownictwem oraz rolnictwem. Bezpośredni kontakt z ludnością wiejską, a także wytworami kultury materialnej dał jej sposobność uchwycenia specyfiki kontekstu badanych zjawisk. Ów rodzaj namacalności stał się też źródłem fascynacji, które z czasem miały przerodzić się w zainteresowanie wytworami sztuki ludowej. To w trakcie badań terenowych prowadzonych w końskim i na kielecczyźnie poznała rzeźbiarza ludowego – Jana Lamęckiego, któremu poświęciła jedno ze swoich pierwszych tekstów etnograficznych (Jacher-Tyszko 1963a). Po śmierci artysty Muzeum Regionalne w Radomsku we współpracy merytorycznej z krakowską etnograf zorganizowało wystawę retrospektywną twórcy, której towarzyszył tekst katalogu jej autorstwa (Jacher-Tyszko 1974). Na wiele lat postać Lamęckiego przesłoniły inne zagadnienia. W nowym mileniu, pod wpływem muzealnego kolegi i fotografa Jacka Kubienny, wróciła do sylwetki tego twórcy ludowego podejmując się redakcji i wydania jego dzienników, które ukazały się jako bogato ilustrowany i pieczołowicie opracowany album *Rzeźby i pamiątki* (Lamęcki 2009).

Aleksandrę Jacher-Tyszko w szczególności interesowała grafika i ikonografia ludowa o tematyce religijnej. To ona na wiele lat stała się zasadniczym przedmiotem jej dociekań. Zagadnieniu temu została poświęcona zorganizowana przez nią w 1970 roku sesja naukowa oraz wystawa *Polska grafika ludowa*, której towarzyszył wyczerpujący katalog o tym samym tytule (Jacher-Tyszko 1970). Fascynację tą tematyką podzielała z Tadeuszem Sewerynem – dyrektorem muzeum i jednocześnie artystą malarzem. Co ważne, to Seweryn, tuż po wojnie dał podstawy teoretyczne do badania grafiki i sztuki ludowej, a także wyznaczył wzór jak należy opracowywać zbiory ikonograficzne, publikując w okresie powojennym cykl bogato ilustrowanych, obszernych artykułów przeglądowych poświęconych *Ikonografii etnograficznej*. W Aleksandrze Jacher-Tyszko znalazł godną kontynuatorkę. Z bogatego wachlarza środków artystycznego wyrazu Aleksandra Jacher-Tyszko upodobała sobie drzeworyt (Jacher-Tyszko 1987) i inne formy grafiki, związane z religijną ikonografią ludową, w szczególności zaś tematyczne przedstawienia wątków maryjnych (Jacher-Tyszko 1979, 1980, 1982, 1984).

Najpełniejszy wyraz temu zainteresowaniu dała, przystępując do organizacji wystawy czasowej *Matka Boska Częstochowska w polskiej sztuce ludowej i popularnej*, którą zaplanowano w 1981 roku, jeszcze przed wprowadzeniem stanu wojennego, a której otwarcie miało nastąpić rok później, dzień po święcie Wniebowzięcia Najświętszej Maryi Panny. Pomysł ten zrodzony na fali nastrojów solidarnościowych, rychło miał zmienić swój charakter. Drastyczna korekta realiów politycznych, jaka zaszła 13 grudnia 1981 roku, sprowadziła na Jacher-Tyszko szereg nieprzyjemności, wikłając ją w mniej lub bardziej otwarte konflikty personalne. Częściowo, były one spowodowane jej onieśmieleniem przez rangę i skalę tematu, który w zaistniałych warunkach zyskał dodatkowy i nadzwyczaj wymowny wyraz deklaracji politycznej. Okoliczności te sprawiły, że zamierzenie częściowo przerosło wykonawcę. Kolegium organizacyjne, powołane do usprawnienia prac nad opóźniającą się wystawą, zwracało uwagę, że celem nadrzędnym winno być „zadbanie, aby wystawa miała przede wszystkim charakter etnograficzny” (JTA: 56). Wystawa, gdy tylko została udostępniona publiczności, cieszyła się ogromnym zainteresowaniem, była też jedną z liczniej odwiedzanych w historii Muzeum. Odbiła się też szerokim echem w prasie lokalnej, zyskując przy tym przychylnie recenzje na łamach czasopism etnograficznych (Jackowski 1984; Kunczyńska-Iracka 1984).

Kwestie związane z estetyką i regionem kielecczyzny znalazły wspólny wyraz w badaniach stroju, których podjęła się już w 1955 roku z myślą o publikacji monografii poświęconej temu zagadnieniu. Badania te kontynuowała rokrocznie, sukcesywnie rozszerzając obszar poszukiwań o kolejne powiaty. Po przeszło dziesięciu latach związanych z badaniami stroju ukazała się pierwsza publikacja poświęcona analizie źródeł niezbędnych do tego rodzaju badań (Jacher-Tyszko 1966), równie wartościowy i znaczący metodologicznie był jej artykuł *Grafika polska XIX wieku jako źródło do badań nad strojem ludowym* wyznaczający reguły poszukiwania wzorów ikonograficznych i ich interpretacji na użytek badań etnograficznych (Jacher-Tyszko 1966). Domknięcie całego przedsięwzięcia stanowiła publikacja zeszytu *Strój kielecki* (Jacher-Tyszko 1977), która miała miejsce po dwudziestu dwóch latach od momentu podjęcia pierwszych etnograficznych badań terenowych na kielecczyźnie. Aleksandra Jacher-Tyszko, przygotowanym przez siebie opracowaniem, podobnie jak wiele koleżanek i kolegów – małżeństwa Szewczyków i Kamockich – z krakowskiego Muzeum Etnograficznego, wniosła swój wkład do stworzenia kompletnego obrazu zjawisk kultury ludowej, ujmowanych i opisywanych łącznie w ramach serii Atlasu Polskich Strojów Ludowych.

Z Polskim Towarzystwem Ludoznawczym związała się w 1951 roku. W lokalnym, krakowskim Oddziale PTL działała aktywnie i ofiarnie, pomagając w organizacji rozmaitych odczytów i imprez okolicznościowych. W latach 1982-1993 trzykrotnie powierzano jej funkcję prezesa tegoż Oddziału (Jacher-Tyszko 1999: 82), a wcześniej, gdy prezesem była Anna Kowalska-Lewicka, przez jedną kadencję piastowała stanowisko sekretarza Oddziału. Członkiem Zarządu Oddziału była nieprzerwanie do 1999 roku. Ponadto, w latach 1982-1986 została również wybrana do naczelnych władz Towarzystwa i weszła w skład Zarządu Głównego (Kłodnicki 1997: 208). Za zasługi na rzecz Towarzystwa w 2001 roku nadano jej tytuł członka honorowego. Ponadto, w dowód uznania dla jej działalności została powołana na członka Komisji Etnograficznej Polskiej Akademii Nauk.

To z jej inicjatywy, jako prezes Oddziału, otoczono opieką groby ludoznawców i etnografów znajdujące się na terenie Cmentarza Rakowickiego, w szczególności zaś Oskara Kolberga i Ignacego Żegoty Paulego (Jacher-Tyszko 1999: 82). Kulturowanie pamięci o nestorach polskiej etnografii związanych zarówno z krakowskim ośrodkiem uniwersyteckim, jak również lokalnymi strukturami PTL, znalazło wyraz w szeregu sesji naukowych współorganizowanych z MEK. Działalność w PTL

i praca w MEK, przy stopniowej wymianie pokoleniowej zachodzącej w środowisku etnografów, otworzyły pole dla prowadzenia poszukiwań i formułowania ustaleń historycznych, tak bardzo potrzebnych dla zachowania pamięci o poprzednikach i ich dokonaniach. Narastająca potrzeba przekazu wiedzy związanej z historią obu instytucji dorowadziła do przygotowania szeregu publikacji historyczno-informacyjnych. Podstawy do tego dała Jacher-Tyszko (1967) jeszcze w latach 60. minionego stulecia obszerną publikacją *Zbiory Muzeum Etnograficzne w Krakowie* traktującą na temat dziejów i charakteru kolekcji etnograficznej gromadzonej przez Seweryna Udzięłę i jego następców. Jej kolejne opracowania zogniskowały się na postaciach założyciela muzeum oraz kontynuatora tego dzieła – Tadeusza Seweryna, z którym długotrwanie współpracowała (Jacher-Tyszko 1991, 1996). W związku z obchodami stulecia założenia Oddziału w Krakowie, które przypadało w 1998 roku, przeprowadziła gruntowną kwerendę archiwalną, co dało podstawę do przygotowania szeregu publikacji problemowych poświęconych dziejom tamtejszego środowiska zorganizowanego wokół PTL. Ukazały się one w formie artykułów i broszurki monograficznej (Jacher-Tyszko 1997, 1998, 1999). Opracowania te stanowią nieocenione źródło informacji na temat przemian i rozwoju krakowskiego Oddziału PTL, którym kierowała przez ponad dekadę.

Aleksandra Jacher-Tyszko od 1980 roku była członkiem Solidarności. W tym samym roku, w dowód uznania dla jej pracy muzealnej została odznaczona Oznaką „Zasłużony Działacz Kultury”. Wiele lat później, za zasługi na polu konspiracyjnym odznaczono ją Orderem Krzyża Niepodległości, Krzyżem Armii Krajowej, Medalem Pro Patria, Odznakami Akcji „Burza” oraz „Żołnierz Kresowy”, a także patentem „Weterana Walk o Wolność i Niepodległość Ojczyzny”. Jako kombatanant plutonu dywersyjnego a zarazem czynny członek Środowiska Żołnierzy Armii Krajowej Obszaru Lwowskiego im. „Orląt Lwowskich” w Krakowie, otrzymała awans do korpusu oficerskiego w stopniu kapitana.

Dnia 26 czerwca 1953 roku w Krakowie Aleksandra Jacher wzięła ślub z urodzonym w Sosnowcu Zbigniewem Tyszko. Mąż, inżynier metalurg, był pracownikiem naukowym państwowego Instytutu Odlewnictwa w Krakowie, zmarł w 2001 roku. Mieli dwóch synów.

Aleksandra Jacher-Tyszko zmarła 3 stycznia 2018 roku. W asyście honorowej Wojska Polskiego, członków rodziny, licznych przyjaciół i współpracowników, a także przedstawicieli PTL, MEK oraz Muzeum Armii Krajowej im. gen. Emila Fieldorfa „Nila”, została pochowana na Cmentarzu Rakowickim w Krakowie.

---

## WYBRANE PRACE ALEKSANDRY JACHER-TYSZKO

- 1963a Jan Lamęcki rzeźbiarz i pamiętnikarz z Dąbrowy Zielonej. *Polska Sztuka Ludowa*, 1, 15-34.
- 1963b Wczasy pracownicze w Polsce Ludowej w latach 1945-1959. Ich podstawy prawne i organizacyjne. W: D. Dobrowolska (red.), *Robotnicy na wczasach w pierwszych latach Polski Ludowej* (s. 73-91). Kraków: Polska Akademia Nauk.
- 1966 Materiały do charakterystyki kieleckich ubiorów ludowych w XIX wieku. *Rocznik Muzeum Etnograficznego w Krakowie*, 1, 75-92.
- 1967 Zbiory Muzeum Etnograficzne w Krakowie. *Rocznik Muzeum Etnograficznego w Krakowie*, 2, 213-265.
- 1970 *Polska grafika ludowa*. Kraków: Muzeum Etnograficzne.
- 1974 *Jan Lamęcki*. Radomsko: Muzeum Regionalne.
- 1975 Grafika polska XIX wieku jako źródło do badań nad strojem ludowym. *Polska Sztuka Ludowa*, 4, 199-224.
- 1977 *Strój kielecki*. Wrocław: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, Związek Spółdzielni Rękodziela Ludowego i Artystycznego „Cepelia”.
- 1979 Ikonografia ludowych wizerunków Matki Boskiej Tarnowieckiej. *Rocznik Muzeum Etnograficznego w Krakowie*, 7, 187-217.
- 1980 Ikonografia przedstawienia Matki Boskiej Gromnicznej w grafice i malarstwie ludowym. *Polska Sztuka Ludowa*, 2, 71-88.
- 1982 *Matka Boska Częstochowska w polskiej sztuce ludowej i popularnej*. Kraków: Muzeum Etnograficzne.
- 1984 Z problematyki wystawy „Matka Boska Częstochowska w polskiej sztuce ludowej i popularnej”. *Polska Sztuka Ludowa*, 3, 149-155.
- 1987 Drzeworyty leżajskie i ich rodowód. *Polska Sztuka Ludowa*, 1-4, 47-58.
- 1991 Seweryn Udziela – założyciel Muzeum Etnograficznego w Krakowie. *Życie i dzieło*. *Rocznik Muzeum Etnograficznego w Krakowie*, 10, 7-37.
- 1996 Tadeusz Seweryn, etnograf, muzeolog, artysta. *Rocznik Muzeum Etnograficznego w Krakowie*, 13, 9-31.
- 1997 Oddział w Krakowie. W: Z. Kłodnicki (red.), *Kronika Polskiego Towarzystwa Ludoznawczego (1895-1995)* (s. 134-139). Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego.
- 1998 *Stulecie Krakowskiego Oddziału Polskiego Towarzystwa Ludoznawczego. 1898-1998*. Kraków: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze Oddział w Krakowie.



- 1999 Naukowa, popularyzatorska i społeczna funkcja Oddziału Krakowskiego Polskiego Towarzystwa Ludoznawczego. W: E. Fryś-Pietraszkowa, A. Spiss (red.), *Przed 100 laty i dzisiaj. Ludoznawstwo i etnografia między Wiedniem, Lwowem, Krakowem a Pragą* (s. 63-84). Kraków: Oddział Polskiego Towarzystwa Ludoznawczego w Krakowie.

## BIBLIOGRAFIA

- Jackowski A., (1984). Wpisy do „Księgi wystawy”. *Polska Sztuka Ludowa*, 3, 155-156.
- Janiec J., (2018). *Na wieczną wartę odeszła kpt. Aleksandra Tyszko ps. „Mewa”*, [www.muzeum-ak.pl/aktualnosc/na-wieczna-warte-odeszla-kpt-aleksandra-tyszko-ps-mewa,909.html](http://www.muzeum-ak.pl/aktualnosc/na-wieczna-warte-odeszla-kpt-aleksandra-tyszko-ps-mewa,909.html), 27.09.2018.
- Kłodnicki Z. (red.), (1997). *Kronika Polskiego Towarzystwa Ludoznawczego (1895-1995)*. Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego.
- Kunczyńska-Iracka A., (1984). Matka Boska Częstochowska w sztuce ludu polskiego - uwagi o wystawie. *Polska Sztuka Ludowa*, 3, 139-148.
- Lamęcki J., (2009). *Rzeźby i pamiątki*. Jarosław: Grafikon, Dąbrowa Zielona: Stowarzyszenie Na Rzecz Rozwoju Gminy Dąbrowa Zielona „Dąbrowiaczy”.

## MATERIAŁY ARCHIWALNE

- JTA *Jacher-Tyszko Aleksandra*,teczka osobowa pracownika, ss. 142, Muzeum Etnograficzne im. Seweryna Udzieli w Krakowie (skrót własny).



## V. KOMUNIKATY

**Karolina Dziubata**

k.dziubata@gmail.com.

Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

### III GALA NIEMATERIALNEGO DZIEDZICTWA KULTUROWEGO

22 października 2018 roku warszawskie Łazienki Królewskie rozbrzmiały dźwiękami gajd, dud żywieckich i wielkopolskich. Uczestnicy i goście III Gali Niematerialnego Dziedzictwa Kulturowego mogli zobaczyć biskupiańskie przodki i szamotulskie wiwaty, niezwykle stroje bambrów poznańskich, żywieckich dziadów noworocznych i „TURKÓW” grodziskich oraz wyjątkowe polskie rękodzieło. Podczas uroczystej Gali wiceminister kultury Magdalena Gawin wraz z p.o. Dyrektora Bartoszem Skaldawskim wręczyli depozytariuszom decyzje wpisujące ich dziedzictwo na *Krajową listę niematerialnego dziedzictwa kulturowego*. Wydarzenie poprowadził muzyk, założyciel i lider zespołu Trebunie-Tutki Krzysztof Trebunia-Tutka.



Fot. 1. Uczestnicy gali (fot. K. Dziubata)

*Krajowa Lista niematerialnego dziedzictwa kulturowego* jest jedną z form ochrony dziedzictwa kulturowego, która wynika z podpisanej przez Polskę *Konwencji UNESCO z 2003 roku w sprawie ochrony niematerialnego dziedzictwa kulturowego*. Przyjęta przez UNESCO w 2003 roku Konwencja w sprawie ochrony niematerialnego dziedzictwa kulturowego została ratyfikowana przez Polskę w 2011 roku. Krajowy system ochrony przejawów takiego dziedzictwa ogłoszono natomiast dwa lata później. Od wyznaczenia prawnych i organizacyjnych ram dotyczących obowiązku inwentaryzacji i ochrony przejawów tego typu praktyk oraz wprowadzenia klarownych zasad ich wdrażania minęła zatem niecała dekada. Problematyka niematerialnego dziedzictwa kulturowego oraz jego definiowania wciąż jest przedmiotem żywej dyskusji w środowiskach naukowych (Brzezińska 2013). Krajowa Lista jest spisem przejawów żywego dziedzictwa niematerialnego z terenu Polski, ma charakter informacyjny i zawiera opis umieszczonych na niej zjawisk, ich rys historyczny, informacje o miejscu występowania i znaczeniu dla kultywujących je społeczności. Krajową listę prowadzi Minister Kultury i Dziedzictwa Narodowego we

współpracy z Narodowym Instytutem Dziedzictwa<sup>1</sup>. Obecnie na Liście znajdują się 32 zjawiska.

Na scenie Teatru Stanisławowskiego w Łazienkach zaprezentowanych zostało 15 ostatnio wpisanych na Listę zjawisk:

1. Krakowska koronka klockowa
2. Tradycje kulturowe Biskupizny
3. Kołędowanie dziadów noworocznych na Żywiecczyźnie
4. „TURKI” grodziskie
5. Tradycje wytwarzania koronki koniakowskiej
6. Tradycje dudziarskie w Wielkopolsce
7. Umiejętność wyplatania kosza „kablacoka” w Lucimi na Radomszczyźnie
8. Tradycje weselne z Szamotuł i okolic
9. Wyścigi kumoterek
10. Umiejętność gry na dudach żywieckich oraz sposób ich wytwarzania
11. Procesja Bożego Ciała z tradycją kwiatnych dywanów w Spycimierzu
12. Gajdy - umiejętność wytwarzania instrumentu i praktyka gry
13. Barbórka górników węgla kamiennego na Górnym Śląsku
14. Plecionkarstwo w Polsce
15. Tradycje kulturowe Bambrów Poznańskich<sup>2</sup>

Trzecia już Gala Niematerialnego Dziedzictwa Kulturowego była wyjątkowa również dlatego, że wręczono podczas niej decyzję pierwszego wpisu na *Krajowa listę dobrych praktyk*. Krajowy rejestr dobrych praktyk na rzecz niematerialnego dziedzictwa kulturowego ma na celu inwentaryzację i upowszechnianie wiedzy o krajowych, regionalnych lub ponadregionalnych praktykach, które przyczyniają się do ochrony lokalnych tradycji: „Rejestr dobrych praktyk UNESCO ma służyć jako platforma wymiany doświadczeń oraz inspiracji dla Państw-Stron Konwencji, wspólnot oraz wszystkich zainteresowanych ochroną niematerialnego dziedzictwa kulturowego”<sup>3</sup>. Pierwsze takie wyróżnienie otrzymały Sejmiki Wiejskich Zespołów Teatralnych i ogólnopolski ruch wiejskich amatorskich zespołów teatralnych. Sejmiki to ogólnopolskie przedsięwzięcie,

<sup>1</sup> [http://niematerialne.nid.pl/Dziedzictwo\\_niematerialne/Krajowa\\_inwentaryzacja/Krajowa\\_lista\\_NDK/](http://niematerialne.nid.pl/Dziedzictwo_niematerialne/Krajowa_inwentaryzacja/Krajowa_lista_NDK/) [dostęp: 07.11.2018].

<sup>2</sup> [https://www.nid.pl/pl/Informacje\\_ogolne/Aktualnosci/news.php?ID=3902](https://www.nid.pl/pl/Informacje_ogolne/Aktualnosci/news.php?ID=3902) [dostęp: 07.11.2018].

<sup>3</sup> [http://niematerialne.nid.pl/Ochrona\\_dziedzictwa/Dobre\\_praktyki/](http://niematerialne.nid.pl/Ochrona_dziedzictwa/Dobre_praktyki/) [dostęp: 07.11.2018].

którego początki sięgają czasów niemal pół wieku temu. To spotkania mające na celu prezentację dorobku wiejskich zespołów teatralnych, doskonalenie ich kompetencji, poszerzanie wiedzy o teatrze oraz o kulturze ludowej. Przybierają one formę przeglądów realizowanych na obszarze gmin, powiatów i województw<sup>4</sup>. Do celów Sejmików należy upowszechnianie dorobku teatrów wiejskich poprzez możliwość jego prezentacji poza lokalnym środowiskiem. Uczestnicy wydarzenia – członkowie zespołów i ich instruktorzy – mogą doskonalić swoje umiejętności, a także zdobywać doświadczenie poprzez konfrontację dokonań oraz seminaria, warsztaty i konsultacje. Sejmiki pozwalają również na rejestrację działalności zespołów i audiowizualną dokumentację teatrów wiejskich. Dodatkową ich wartością jest aspekt integracyjny – poprzez cykliczne spotkania wzajemne relacje mogą nawiązywać i pielęgnować nie tylko aktorzy teatrów, lecz również członkowie lokalnej społeczności.



Fot. 2. Uczestnicy gali (fot. K. Dziubata)

Gala stanowiła niezwykle istotne wydarzenie dla województwa wielkopolskiego. Do grona zjawisk wpisanych na *Krajową listę niematerialnego dziedzictwa kulturowego* oficjalnie dołączyły cztery z terenu Wielkopolski – Tradycje

<sup>4</sup> [https://www.nid.pl/pl/Informacje\\_ogolne/Aktualnosci/news.php?ID=3904](https://www.nid.pl/pl/Informacje_ogolne/Aktualnosci/news.php?ID=3904) [dostęp: 07.11.2018].

kulturowe Biskupizny, Tradycje dudziarskie w Wielkopolsce, Tradycje weselne z Szamotuł i okolic i Tradycje kulturowe Bambrów Poznańskich. Jak dotąd w rejestrze Narodowego Instytutu Dziedzictwa znajdował się tylko jeden wpis z Wielkopolski – Uroczystości odpustowe ku czci Św. Rocha z obrzędem błogosławieństwa zwierząt w Mikstacie.

Uroczystości odpustowe w Mikstacie związane są z kultem św. Rocha i odbywają się nieprzerwanie od trzystu lat dzięki stale reprodukowanej transmisji międzypokoleniowej. Najstarszy dokument, który dotychczas udało się odnaleźć potwierdzający kultywowanie tego obrzędu, pochodzi z 1705 roku<sup>5</sup>. Sierpniowy zwyczaj stanowi symboliczne podziękowanie za uratowanie przez świętego mieszkańców przed zarazą. W związku z tym, że św. Roch jest w chrześcijaństwie patronem nie tylko ludzi, ale również zwierząt, lokalna społeczność przyprowadza w dniu odpustu przed kościelną bramę zwierzęta domowe i hodowlane. Mikstat staje się na ten czas miejscem pielgrzymkowym, do którego, jako osoby opiekujące się zwierzętami, przybywają również weterynarze. Widowiskowa procesja z udziałem ludzi i zwierząt gromadzi każdego roku setki pielgrzymów, stając się tym samym niezwykle ważnym wydarzeniem w obrzędowym roku mikstackiej społeczności.



Fot. 3. Uczestnicy gali (fot. K. Dziubata)

<sup>5</sup> [http://niematerialne.nid.pl/Dziedzictwo\\_niematerialne/Krajowa\\_inwentaryzacja/Krajowa\\_lista\\_NDK/](http://niematerialne.nid.pl/Dziedzictwo_niematerialne/Krajowa_inwentaryzacja/Krajowa_lista_NDK/) [dostęp: 08.11.2018].

Tradycje kulturowe Biskupizny to zespół zjawisk wchodzących w skład krajobrazu kulturowego tego mikroregionu etnograficzno-kulturowego, obejmującego południową część powiatu gostyńskiego w województwie wielkopolskim. Biskupizna obejmuje 12 miejscowości wokół Krobi: Bukownica, Chumiętki, Domachowo, Posadowo, Potarzyca, Stara Krobia, Sułkowice, Wymysłowo, Żychlewo, Rębowo, Piaski i Sikorzyn. Tradycyjny folklor biskupiański funkcjonuje dzisiaj przede wszystkim w postaci tradycyjnych tańców przy akompaniamencie regionalnej muzyki, widowisk obrzędowych prezentujących zwyczaje praktykowane niegdyś na terenie Biskupizny, pieśni oraz przyspiewek w gwarze lokalnej a także tradycyjnego stroju biskupiańskiego. Z regionem związany była osoba Jana z Domachowa Bzdęgi, który dołożył wszelkich starań, by folklor biskupiański przetrwał do dnia dzisiejszego, dzięki czemu jest stale pielęgnowany i praktykowany. Przykładem mogą być między innymi widowiskowe procesje na Boże Ciało lub rokrocznie organizowane festiwale folklorystyczne - Festiwal Tradycji i Folkloru w Domachowie, Tabor Wielkopolski (do 2017 roku) i Wiwatowisko (od 2018 roku). Na terenie Biskupizny działają obecnie cztery zespoły folklorystyczne, które swoją działalnością pielęgnują i promują lokalne dziedzictwo kulturowe: *Biskupiański Zespół Folklorystyczny z Domachowa i Okolic*, *Młodzieżowy Zespół Biskupiański Młodzi Biskupianie ze Starej Krobi*, *Dziecięcy Zespół Biskupiański przy Przedszkolu Samorządowym Pod Świerkami* i *Dziecięcy Zespół Biskupiański przy Zespole Szkoły Podstawowej i Gimnazjum w Krobi*.

Tradycyjne wesele z Szamotuł i okolic to wpis, który podobnie jak przy Tradycjach kulturowych Biskupizny, obejmuje wiele ściśle powiązanych ze sobą elementów tradycyjnego folkloru. W tym przypadku odnosi się on do weselnej obrzędowości szamotulskiej, która do dzisiaj, dzięki zaangażowaniu regionalistów, instytucji kultury, zespołów folklorystycznych i lokalnej społeczności, stanowi zjawisko charakterystyczne w skali ponadregionalnej. Elementy tradycyjne praktykowane są zarówno w realnych, rzeczywistych weselach (na przykład w postaci pójścia do ołtarza w strojach regionalnych lub tradycyjnego tańca jako pierwszego tańca nowożeńców), jak i na scenie jako widowisko folklorystyczne *Wesele szamotulskie*. Spektakl wystawia Zespół Folklorystyczny Szamotuły, którego członkami i członkiniami są osoby pochodzące z lokalnej społeczności. Historia widowiska jest wyjątkowo długa. Po raz pierwszy wystawione zostało w 1932 roku, co czyni go najstarszym tego typu zjawiskiem w Wielkopolsce.



Tradycje dudziarskie w Wielkopolsce „obejmują szerokie spektrum zjawisk, na które składają się w szczególności: muzyczna praktyka wykonawcza, wyrób instrumentu i właściwy muzyce tradycyjnej ustny przekaz międzypokoleniowy w formie relacji mistrz-uczeń oraz tzw. metodą nutową”<sup>6</sup>. Na tle innych wpisów z Wielkopolski, ten wyróżnia się szerokim zasięgiem obejmującym więcej niż jeden region etnograficzny. Tradycje dudziarskie skupiają powiem działalność dudziarzy między innymi z okolic Rawicza, Gostynia i Zbąszynia, między którymi odległość dochodzi do ponad 100 km. Zarówno w trakcie Gali Niematerialnego Dziedzictwa Kulturowego w Warszawie, jak i podczas lokalnych przeglądów i festiwali folklorystycznych na scenach występują dojrzały muzycy i ich młodzi następcy, co świadczy o żywotności i rozwoju praktyki dudziarskiej.

Bambrzy to poznańscy potomkowie osadników przybyłych do Wielkopolski w XVII wieku z okolic Bambergu (części dzisiejszej Bawarii). Osadnicy ci przez prawie 300 lat współistnienia ze społecznością Poznania wykształcili szereg praktyk kulturowych będących połączeniem tradycji rodzimych z obyczajami miejscowymi, nie tracąc przy tym tożsamości grupowej i wynikającego z niej pewnego poczucia odrębności. Przykładami elementów wyróżniających społeczność bamburgską są: praktyka noszenia stroju bamburgskiego, udział Bambergów w paradach Świętego Marcina i procesjach Bożego Ciała, obchody Święta Bamburgskiego czy działalność Towarzystwa Bambrów Poznańskich spajającego całą społeczność bamburgską<sup>7</sup>. W Poznaniu znajduje się również Muzeum Bambrów Poznańskich, w którym historię tej społeczności mogą poznać zarówno sami potomkowie niemieckich osadników, jak i pozostali Poznaniacy.

Podczas Gali goście mieli okazję zobaczyć wszystkie wpisane elementy. Na scenie zaprezentowały się zespoły folklorystyczne, kapele dudziarskie i grupy przebierańców. Również umiejscowienie wydarzenia miało symboliczne znaczenie. Zaproszenie do Łazienek Królewskich wyrażało wysokie znaczenie polskiego niematerialnego dziedzictwa kulturowego. Uroczyste wręczenie decyzji o wpisaniu na *Krajową listę niematerialnego dziedzictwa kulturowego* było dla depozytariuszy tym bardziej znaczącym wyróżnieniem. Wszyscy ich przedstawiciele wyrażali głęboką wdzięczność za takie uhonorowanie oraz dumę z faktu docenienia ich działalności.

<sup>6</sup> [http://niematerialne.nid.pl/Dziedzictwo\\_niematerialne/Krajowa\\_inwentaryzacja/Krajowa\\_lista\\_NDK/](http://niematerialne.nid.pl/Dziedzictwo_niematerialne/Krajowa_inwentaryzacja/Krajowa_lista_NDK/) [dostęp: 08.11.2018].

<sup>7</sup> [http://niematerialne.nid.pl/Dziedzictwo\\_niematerialne/Krajowa\\_inwentaryzacja/Krajowa\\_lista\\_NDK/](http://niematerialne.nid.pl/Dziedzictwo_niematerialne/Krajowa_inwentaryzacja/Krajowa_lista_NDK/) [dostęp: 08.11.2018].



**Anna Weronika Brzezińska**

awbrzez@amu.edu.pl

Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

**Sylwia Kucharska**

kucharska@muzeumwkaliszu.pl

Muzeum Okręgowe Ziemi Kaliskiej

## **DZIAŁALNOŚĆ MUZEUM OKRĘGOWEGO ZIEMI KALISKIEJ W ZAKRESIE PROMOCJI WZORNICTWA WIELKOPOLSKIEGO**

Muzeum Okręgowe Ziemi Kaliskiej powstało w 1914 roku, jednak pierwsze wzmianki o planowanych inicjatywach utworzenia placówki muzealnej pochodzą już z roku 1883 (Ścisła 1988: 83). Od początku istnienia skupiało się na dokumentowaniu dziejów oraz wszelkich przejawów aktywności kulturalnej południowej Wielkopolski tzw. Kaliskiego. Zakres działalności precyzuje statut muzeum, w którym zostały nakreślone główne kierunki funkcjonowania tej placówki, a należy od nich:

upowszechnianie wiedzy w dziedzinie historii Miasta Kalisz i subregionu kaliskiego oraz ochrona dóbr naturalnego i kulturowego dziedzictwa tych ziem o charakterze materialnym i niematerialnym, informowanie o wartościach i treściach gromadzonych zbiorów, kształtowanie wrażliwości poznawczej i estetycznej oraz umożliwianie korzystania ze zgromadzonych zbiorów (*Statut...* 2014: 2).

Kaliskie muzeum to placówka kilkuoddziałowa, w skład jego struktury wchodzi Centrum Rysunku i Grafiki im. Tadeusza Kulisiewicza (zajmujące się twórczością urodzonego w Kaliszu grafika i rysownika), Rezerwat Archeologiczny w Kaliszu-Zawodziu (prezentujący wczesnośredniowieczny rodowód Kalisza) oraz Dworek Marii Dąbrowskiej w Russowie (kultywujący pamięć o pisarce i jej rodzinie) wraz z niewielkim parkiem

etnograficznym prezentującym kilka przykładów tradycyjnego budownictwa drewnianego (Ważny 1991). Muzeum gromadzi zabytki w ramach czterech działów: archeologicznego, sztuki, historycznego i etnograficznego. W ramach tego ostatniego posiada jedną z większych kolekcji tiulowych czepców z terenu Wielkopolski, przykłady plastyki obrzędowej oraz rzeźby ludowej. I to właśnie kolekcja etnograficzna były główną przyczyną do zorganizowania w 2018 roku kilku działań, których nadrzędnym celem była promocja wielkopolskiego wzornictwa.

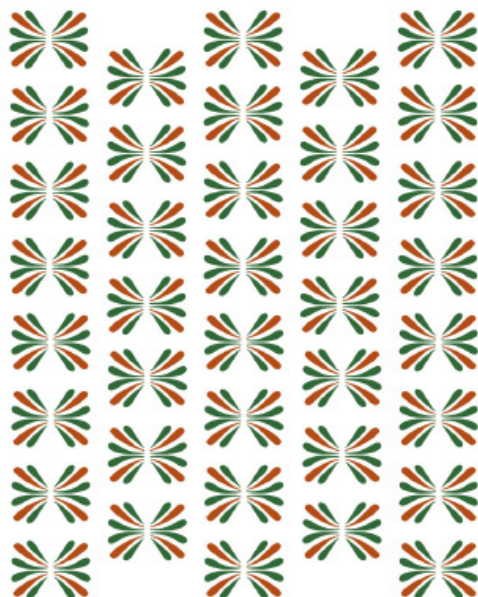
Pretekstem do podjęcia do działań upowszechnieniowych stały się przygotowania do opracowania koncepcji nowej etnograficznej wystawy stałej, podczas których zwrócono uwagę na eksponaty stanowiące część kolekcji tradycyjnych ubiorów ludowych. Były to komplety ubiorów damskich oraz męskich wykonane z tkanin wełnianych na lnianej osnowie. Zostały one przygotowane na potrzeby zespołu folklorystycznego „Calisia” w roku 1985, a ich wykonawcą była Kaliska Spółdzielnia Rękodzieła Artystycznego i Ludowego „Cepelia”. Spółdzielnia działała w Kaliszu w latach 1950-1995, posiadała w swych strukturach kilka zakładów, które zajmowały się malowaniem tkanin i zdobnictwem ceramiki oraz haftem maszynowym i produkcją tiulu bawełnianego w Opatówku.

Współpraca z kaliską spółdzielnią i muzeum rozpoczęła się w 1972 roku, kiedy poszukiwano wzorów regionalnych, które mogłyby zdobić przedmioty wykonywane przez spółdzielnię, dlatego „zostały przejrane elementy zdobnicze, charakterystyczne dla tego rejonu, a mogące służyć jako adaptacja do komponowania zdobiny” (*Kalisza...* 1996: 45) i wytypowano eksponaty: haft na czepcu z Kościelnej Wsi, czepiec z Liskowa, czepiec z Dobrzeca, skrzynie malowane oraz ceramika z Zagórzynka. Po likwidacji spółdzielni w 1995 roku pamięć o tych działaniach powoli zacierала się, a ostatecznie zniknęła wraz z likwidacją w 2012 sklepu działającego pod szyldem cepelii na kaliskim rynku. By udokumentować historię działalności spółdzielni i zebrać relacje pracowników muzeum kaliskie rozpoczęło poszukiwania byłych jej pracowników oraz zaapelowało do mieszkańców Kalisza o to, by zechcieli podzielić się przedmiotami wyprodukowanymi w cepeliowskich spółdzielniach, które przez wiele lat stanowiły niezbędny element wyposażenia polskich (i nie tylko) mieszkań.

8 czerwca 2018 roku w siedzibie głównej Muzeum Okręgowego Ziemi Kaliskiej odbył się wernisaż wystawy „Twórcy – Wytwórcy – Przetwórcy. Z dziejów kaliskiej Cepelii”, której celem było przywrócenie

pamięci o ludziach, którzy przez kilkadziesiąt lat w niej pracowali przyczyniając się do promocji wielkopolskiego wzornictwa. Wiele eksponatów prezentowanych na wystawie pochodziło od mieszkanek i mieszkańców Kalisza, a także od byłych pracowniczek spółdzielni – pracujących głównie w dziale malowania tkanin. Wystawa została podzielona na cztery części, a jej zwiedzanie rozpoczynało się w odtworzonym wnętrzu sklepu Cepelii. Z niego przechodziło się do mieszkania urządzonego w stylu cepeliowskim z tkaną narzutą, fajansem wrocławskim oraz malowanymi obrusami produkowanymi w kaliskiej spółdzielni. Trzecia część wystawy prezentowała historię spółdzielni kaliskiej, pokazując nie tylko produkowane przedmioty (tkaniny i ceramikę), ale też wiele oryginalnych dokumentów i narzędzi pracy oraz archiwalne fotografie. Ostatnia część poświęcona została twórcom ludowym – hafciarkom, czepkarkom i rzeźbiarzom, których oryginalna twórczość artystyczna stanowiła inspirację dla działalności projektowej osób opracowujących wzorniki dla kaliskiej spółdzielni.

Wernisaż wystawy został połączony także z wydarzeniem naukowym, jakim było zorganizowanie pierwszej w historii kaliskiego muzeum ogólnopolskiej konferencji naukowej „Twórcy – Wytwórcy – Przetwórcy. Wokół problematyki wzornictwa regionalnego”, która odbywała się w dniach 8-9 czerwca 2018 roku. Wzięło w niej udział kilkudziesięciu naukowców i projektantów z całej Polski, którzy podczas dwudniowych obrad zastanawiali się nad tym, czym dla współczesnych badaczy oraz projektantów, twórców nieprofesjonalnych i profesjonalnych może być dziedzictwo kulturowe i społeczne Cepelii. Okazją do dyskusji nad współczesną kondycją rękodzieła były też prezentacje dwóch uznanych twórczyń ludowych – Stanisławy Kowalskiej z Goliny k. Jarocina zajmującej się wyrobem czepców tiulowych oraz Beaty Kabały z Krobi będącej jedyną specjalistką wyrabiającą tradycyjne *kopki* biskupiańskie. Pokłosem konferencji jest wydawnictwo, monografia zbiorowa pt. *Twórcy – Wytwórcy – Przetwórcy. Wokół problematyki wzornictwa regionalnego* (Ilustr. 1), która jest dostępna bezpłatnie także w wersji elektronicznej.



 **TWÓRCY / WYTWÓRCY / PRZETWÓRCY**  
Wokół problematyki wzornictwa regionalnego  
red. Anna Weronika Brzezińska, Sylwia Kucharska

Ilustr. 1. Okładka monografii *Twórcy – Wytwórcy – Przetwórcy. Wokół problematyki wzornictwa regionalnego*, Brzezińska, A. W., Kucharska, S. (red.) (2018). (źródło: Muzeum Okręgowe Ziemi Kaliskiej).

Zarówno wystawa, jak i konferencja oraz prezentacje twórczyń ludowych stały się bezpośrednią przyczyną dla zrealizowania w dniach 9-11 listopada 2018 roku „Warsztatów wzornictwa Południowej Wielkopolski” adresowanych do członkiń Kół Gospodyń Wiejskich z terenu powiatów kępińskiego, ostrowskiego, ostrzeszowskiego, kaliskiego, pleszewskiego, krotoszyńskiego i jarocińskiego. Podczas ich trwania 25 uczestniczek zapoznawało się z zagadnieniami z zakresu specyfiki wielkopolskiej sztuki ludowej i podstaw projektowania graficznego oraz zapoznało się z tradycyjnymi technikami wytwarzania ozdób z zakresu plastyki obrzędowej

i malowania tkanin. Warsztaty prowadziły twórczynie ludowe zrzeszone w Wielkopolskim Oddziale Stowarzyszenia twórców Ludowych – Jolanta Majorowicz (ozdoby z papieru) oraz Marianna Filipiak (ozdoby ze słomy). Warsztaty z zakresu malowania tkanin poprowadziła Mirosława Piechowicz, wieloletnia pracowniczka kaliskiej spółdzielni. Efekty warsztatów można było zobaczyć na wystawie, którą zorganizowano w Dworku Marii Dąbrowskiej w Russowie (Ilustr. 2.). Wydana także została publikacja *Wzornik południowej Wielkopolski* (Ilustr. 3.), w której zostały zamieszczone fotografie eksponatów ze zbiorów muzeum, mogące być inspiracją do podejmowania własnych działań projektowych.



**TWÓRCY / WYTWÓRCY / PRZETWÓRCY**  
**Z dziejów kaliskiej Cepelii**

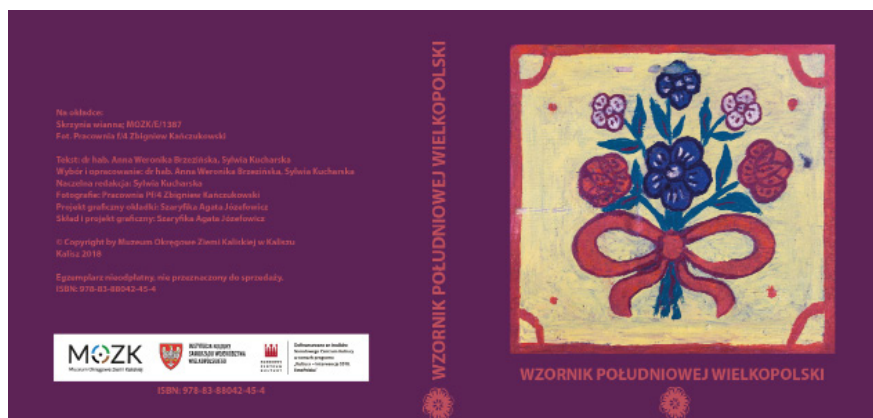
**8 czerwca – 31 sierpnia 2018 r.**

**Muzeum Okręgowe Ziemi Kaliskiej w Kaliszu**  
**ul. Kościuszki 12, Kalisz**



Ilustr. 2. Plakat wystawy *Twórcy/ Wytwórcy/ Przetwórcy. Z dziejów kaliskiej Cepelii*, 8 czerwca – 31 sierpnia 2018 (źródło: Muzeum Okręgowe Ziemi Kaliskiej).

Wszystkie powyższe działania wpisały się w działalność statutową muzeum dotycząca upowszechniania wiedzy o regionalnym dziedzictwie kulturowym oraz przyczyniły się do integracji środowisk zainteresowanych działaniami z zakresu promocji lokalnego i regionalnego dziedzictwa kulturowego, nie tylko regionu Kaliskiego. Kolejnymi działaniami w tym zakresie będzie dalsze prowadzenie badań naukowych nad opracowaniem materiałów dotyczących historii kaliskiej spółdzielni. Warto podkreślić, że obydwa działania zostały zrealizowane dzięki dofinansowaniu ze środków Ministerstwa Kultury i Dziedzictwa Narodowego. Konferencja i wydanie monografii w ramach programu „Kultura ludowa i tradycyjna”, organizacja warsztatów i wydanie wzornika z programu „Kultura – Interwencje 2018. EtnoPolska”, którego operatorem jest Narodowe Centrum Kultury.



Ilustr. 3. Okładka publikacji *Wzornik południowej Wielkopolski* (źródło: Muzeum Okręgowe Ziemi Kaliskiej).

## BIBLIOGRAFIA

- Ścisła, M. (1988). Dział etnograficzny Muzeum Okręgowego Ziemi Kaliskiej w Kaliszu. *Łódzkie Studia Etnograficzne*, 28, 83-101.
- Ważny, A. (1991). *Kaliszka chałupa podcieniowa. Ekspozycja wystroju wnętrza z końca XIX w.* Kalisz: Muzeum Okręgowe Ziemi Kaliskiej.



## ŹRÓDŁA ARCHIWALNE

Kaliska Spółdzielnia Rękodziela Artystycznego „Cepelia” w Kaliszu, Archiwum Państwowe w Kaliszu, sygn. 11/1293/96

## ŹRÓDŁA INTERNETOWE

Brzezińska, A. W., Kucharska, S. (red.) (2018). *Twórcy – Wytwórcy – Przetwórcy. Wokół problematyki wzornictwa regionalnego*. Kalisz: Muzeum Okręgowe Ziemi Kaliskiej, dostęp: <https://www.muzeumwkaliszu.pl/monografia-tworcy-wytworcy--.html>

Brzezińska, A. W., Kucharska, S. (red.) (2018). *Wzornik Południowej Wielkopolski*. Kalisz: Muzeum Okręgowe Ziemi Kaliskiej, dostęp: <https://www.muzeumwkaliszu.pl/wzornik-poludniowej-wielkopolski.html>

*Mistrzynie czepców i kopek – pokaz*, dostęp: <https://www.muzeumwkaliszu.pl/mistrzynie-czepcow-i-kopek-pokaz.html>

*O Cepelii i rękodziele artystycznym*, dostęp: <https://www.muzeumwkaliszu.pl/o-cepelii-i-rekodziele-artystycznym.html>

*Statut Muzeum Okręgowego Ziemi Kaliskiej* (2014), dostęp: [https://bip.umww.pl/artykuly/2820288/pliki/20150120112955\\_uchwalaii422014z.pdf](https://bip.umww.pl/artykuly/2820288/pliki/20150120112955_uchwalaii422014z.pdf)

*Warsztaty wzornictwa południowej Wielkopolski*, dostęp: <https://www.muzeumwkaliszu.pl/warsztaty-wzornictwa-regionalnego-poludniowej-wielkopolski.html>

*Wystawa powarsztatowa w Dworku Marii Dąbrowskiej w Russowie*, dostęp: <https://www.muzeumwkaliszu.pl/wystawa-powarsztatowa-w-dworku-marii-dabrowskiej-w-russowie.html>