



Lud

Polskie Towarzystwo Ludoznawcze
Polish Ethnological Society

TOM 106 za rok 2022

L U D

ORGAN POLSKIEGO TOWARZYSTWA LUDOZNAWCZEGO
POLSKIEJ AKADEMII NAUK

TOM CVI ZA ROK 2022

„LUD” is regularly indexed/abstracted in:

- SCOPUS
- 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)
- Bibliografia etnografii polskiej (<http://www.bep.uni.lodz.pl>)

L U D

**ORGAN POLSKIEGO TOWARZYSTWA
LUDOZNAWCZEGO**

ORGANE DE LA SOCIÉTÉ POLONAISE D'ETHNOLOGIE

JOURNAL OF THE POLISH ETHNOLOGICAL SOCIETY

ZAŁOŻONY W ROKU

1895

**PRZEZ
ANTONIEGO KALINĘ**

OGÓLNEGO ZBIORU

**TOM CVI
ZA ROK 2022**



**POLSKIE TOWARZYSTWO LUDOZNAWCZE
POZNAŃ – WARSZAWA – WROCŁAW 2022**

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
Zastępczyni redaktora naczelnego – Agnieszka Kościańska
Sekretarz redakcji – Katarzyna Majbroda
Redaktorka – Agnieszka Chwieduk
Redaktorka językowy – Stefania Zielonka, Alicja Chwieduk
Projekt okładki – Katarzyna Tużyłak
Skład – Natalia Patorska

RECENZENCI ARTYKUŁÓW ZAMIESZCZONYCH W TOMIE 106 ZA 2022 ROK:

Kamila Baraniecka-Olszewska, Natalia Bloch, Anna Weronika Brzezińska, Kinga Czerwińska, Anna Dobrowolska, Karolina Dziubata-Smykowska, Mariusz Filip, Łukasz Kaczmarek, Maciej Kowalewski, Małgorzata Kowalska, Aleksandra Lis-Plesińska, Katarzyna Marciniak, Joanna Mizielewska, Beata Anna Polak, Magdalena Radkowska-Walkowicz, Katarzyna Waszczyńska, Hanna Schreiber, Sławomir Sikora, Katarzyna Smyk, Alicja Soćko-Mucha, Zbigniew Szymt

Wydanie czasopisma LUD t. 106 sfinansowano ze środków MEiN w ramach projektu Rozwój Czasopism Naukowych nr umowy RCN/SN/0171/2021/1.

Copyright © by Polskie Towarzystwo Ludoznawcze and Authors, 2022

ISSN 0076-1435

POLSKIE TOWARZYSTWO LUDOZNAWCZE – WROCŁAW 2021
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, <http://www.ptl.info.pl>
REDAKCJA: 61-614 POZNAŃ, UL. UNIwersytetu POZNAŃSKIEGO 7
TEL. 61 829 13 69
e-mail: wdoh@amu.edu.pl

<http://apcz.umk.pl/czasopisma/index.php/LUD/about>

SPIS TREŚCI

ARTYKUŁY

JUSTYNA MARCINKOWSKA, Kultura oddolna w średnim mieście. Praktyki aktywistów	10
NATALIA POMIAN, Apatia czy sprawczość? Strategie i taktyki ubierania się warszawskiej młodzieży w latach 80. XX wieku.....	34
KAROLINA BIELENIN-LENCZOWSKA, Polok, co nie godo po polsku, to głupi Polok. Praktyki i ideologie językowe potomków Polaków w południowobrazylijskiej wsi	55
AGNIESZKA KOSIOROWSKA, Matka Polka ekspertka. Etnografia dwujęzycznego wychowania	75
KAROLINA SYDOW, Których imigrantów przyjmimy? Społeczno- -kulturowe aspekty konstruowania dyskursu samorządowego na temat wspólnoty lokalnej.....	108
ZBIGNIEW JASIEWICZ, Oskar Kolberg i jego dzieło w etnografii/ etnologii polskiej i w innych etnografiach narodowych.....	137
RAFAŁ MIŚTA, Representativeness and cultural variation of ethnic groups from the former Polish-Lithuanian Commonwealth in G.P. Murdock's Ethnographic Atlas	173
JĘDRZEJ BURSZA, Religious individualism and how young religious LGBT+ persons approach parenthood in Poland.....	208
ALEŠ SMRČKA, Wheelwrighting today: transformation and sustainability of the craft in Central Europe (an example of Czechia, Slovakia and Poland).....	233
KATARZYNA MAJBRODA, A ghost village. Spatial cleansing in Wigancice-Żytawskie in the landscape of the Turów mining and power complex, Lower Silesia	261

ALEKSANDER POSERN-ZIELIŃSKI, Trwanie, transformacja i awans lecznictwa tubylczego w krajach Ameryki andyjskiej.....	298
--	-----

POLEMIKI I DYSKUSJE

WALDEMAR KULIGOWSKI, Prowincjonalizując Bourdieu: o źródłach i badaniach gustu ludowego	337
EWELINA MARIA EBERTOWSKA, KAROLINA PAWŁOWSKA, Armenia – obieg zamknięty? Antropologiczna polemika z wybranymi aspektami książki Macieja Falkowskiego	348

FORUM MŁODYCH

URSZULA MAŁECKA, ZUZANNA NALEPA, ALEKSANDRA KRZYŻANIAK, ZUZANNA MAJEROWICZ, WALDEMAR KULIGOWSKI, Etnograficzne warsztaty pisarskie: cztery opowiadania....	371
--	-----

RECENZJE

AGNIESZKA GAŚSIENICA-GIEWONT, STANISŁAWA TREBUNIA- STASZEL, <i>Podhalanie. Wokół tożsamości</i> , Zakopane: Wydawnictwo Tatrzańskiego Parku Narodowego 2022 (Maria Małanicz-Przybylska)....	397
---	-----

IN MEMORIAM

JANUSZ MARIA SARYUSZ KAMOCKI (1927-2021) (Maria Zachorowska)	405
---	-----

TABLE OF CONTENTS

ARTICLES

JUSTYNA MARCINKOWSKA, Bottom-up culture in the medium-sized city. Practices of activists.....	10
NATALIA POMIAN, Apathy or agency? Strategies and tactics of dressing up by Warsaw youth in the 1980s.....	34
KAROLINA BIELENIN-LENCZOWSKA, A Pole who does not speak Polish is a stupid Pole. Language practices and ideologies of Polish descendants in the South Brazilian countryside	55
AGNIESZKA KOSIOROWSKA, Mother Pole the Expert. An ethnography of bilingual upbringing	75
KAROLINA SYDOW, Which immigrants will we accept? Socio-cultural aspects of constructing a local government discourse on local community	108
ZBIGNIEW JASIEWICZ, Oskar Kolberg and his work in Polish ethnography/ethnology and other national ethnographies.....	137
RAFAŁ MIŚTA, Representativeness and cultural variation of ethnic groups from the former Polish-Lithuanian Commonwealth in G.P. Murdock's Ethnographic Atlas	173
JĘDRZEJ BURSZA, Religious individualism and how young religious LGBT+ persons approach parenthood in Poland.....	208
ALEŠ SMRČKA, Wheelwrighting today: transformation and sustainability of the craft in Central Europe (an example of Czechia, Slovakia and Poland).....	233
KATARZYNA MAJBRODA, A ghost village. Spatial cleansing in Wigancice-Żytawskie in the landscape of the Turów mining and power complex, Lower Silesia	261

ALEKSANDER POSERN-ZIELIŃSKI, Persistence, transformation, and advancement of native healing in the Andean countries	298
---	-----

POLEMICS AND DISCUSSIONS

WALDEMAR KULIGOWSKI, Provincializing Bourdieu: on the origins and research of popular tastes	337
EWELINA MARIA EBERTOWSKA, KAROLINA PAWŁOWSKA, Armenia – obieg zamknięty? Anthropological polemic with selected aspects of Maciej Falkowski's book	348

FORUM MŁODYCH

URSZULA MAŁECKA, ZUZANNA NALEPA, ALEKSANDRA KRZYŻANIAK, ZUZANNA MAJEROWICZ, WALDEMAR KULIGOWSKI, Ethnographic writing workshop: four stories	371
--	-----

REVIEWS

AGNIESZKA GĄSIENICA-GIEWONT, STANISŁAWA TREBUNIA-STASZEL, <i>Polish Highlanders. Around Identity</i> , Zakopane: Wydawnictwo Tatrzańskiego Parku Narodowego 2022 (Maria Małanicz-Przybylska).....	397
---	-----

IN MEMORIAM

JANUSZ MARIA SARYUSZ KAMOCKI (1927-2021) (Maria Zachorowska)	405
--	-----

ARTYKUŁY

Justyna Marcinkowska

Szkoła Doktorska Nauk Humanistycznych UAM

Instytut Antropologii i Etnologii UAM

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

justyna.marcinkowska@amu.edu.pl

KULTURA ODDOLNA W ŚREDNIM MIEŚCIE. PRAKTYKI AKTYWISTÓW

**Bottom-up culture in the medium-sized city.
Practices of activists.**

Streszczenie. Celem artykułu jest przedstawienie roli działaczy oddolnych organizujących życie kulturalne na zdegradowanych terenach pozametropolitarnych. Przyglądając się aktywistom z perspektywy antropolożki, a równocześnie jednej z organizatorek wydarzeń kulturalnych, będę starała się pokazać, jak podejmowane przez nich działania rozbijają centro-peryferyjne dychotomie. Zapraszam na etnograficzną przechadzkę po Włocławku, jednym z byłych miast wojewódzkich.

Słowa kluczowe: kultura oddolna, zaangażowanie społeczne, byłe miasta wojewódzkie, centrum i peryferie, autoetnografia

Abstract. The goal of this article is to present the culture-forming role of bottom-up activists organizing public cultural events in degraded, post-industrial cities beyond metropolis. As a local activist I use an autoethnographic lens to better understand how social empowerment may impact making and remaking local and global cultural models thanks to their ambiguous center-peripheral entanglement. Welcome to the ethnographic walk around one of the former provincial capitals.

Keywords bottom-up culture, social empowerment, former provincial capitals, center and peripheries, autoethnography

Kultura dominująca – kultura frustracji

„Wszystko tam było szare, jakby suwak nasycenia zawiesił się na zerze. Rozwalone chodniki, obdrapane kamienice, wybite okna pustostanów. Na zapuszczonym podwórku dwie dziewczynki próbowały grać w klasy. Jedną ławkę zajęło dwóch dresów bez koszulek, w rękach puszek z najtańszym piwem”. Tak opisuje Włocławek Krzysztof Story w książce *Stąd. 150 drzwi pod jednym adresem* (Story 2021: 100).

Jeszcze gorsze zdanie o tym mieście można powziąć, czytając reportaż *Gdzie straszy* Filipa Springera w zbiorze *Miasto Archipelag*: „Z jednej strony jakaś staruszka z kotami, z drugiej wydziarana recydywa – zapukasz do drzwi, to ci na starcie wpierdol spuszcza, a potem zapytają, o co chodzi” (Springer 2016: 160).

O Włocławku pisał też pochodzący z tego miasta Piotr Witwicki: „*Znikająca Polska* – czytamy na okładce – to historia transformacji opowiedziana z perspektywy miasta średniej wielkości. Włocławek to polskie Detroit, przemysłowy ośrodek, który wbija gwóźdź do własnej trumny” (Witwicki 2021). Książkę rozpoczyna tekst *Diabeł w mieście*, na okładce „straszą” ruiny fabryki „Wisła”, a mottem są słowa ministra przemysłu w latach 1989–1991, Tadeusza Syryjczyka: „Najlepszą polityką przemysłową jest jej brak”.

Najgorsze zdanie o Włocławku mają jednak sami mieszkańcy. „Nasz syn mieszka w Warszawie i chciałby swoją przyszłą żonę do nas sprowadzić i on się po prostu... Mówi: Mama, ale to jest trzeci świat”, „Dlaczego Brześć rozwija się tak a nie inaczej, a Włocławek stoi? Cofa się nawet?”, „Ludzie tutaj mają inne podejście i niekoniecznie dobre, dlatego że są złośliwi, paskudni i tacy no, nefajni.”, „Nawet uchodźcy nie chcą do nas przyjechać”, „50 kilometrów do Torunia i 50 kilometrów do Płocka. I jest przepaść”.

Na Włocławek narzekają osoby bezrobotne i dobrze usytuowane, pogrążone w stagnacji i ponadprzeciętnie aktywne na scenie kulturalno-społecznej. Kultura frustracji, o której pisał Tomasz Zarycki (Zarycki 2009: 86), wywołana przez poczucie zapóźnienia, ale również degradacji, w miastach takich jak Włocławek stała się kulturą dominującą. Wszystkie te negatywne oceny miasta biorą się bowiem, jak wynika z wypowiedzi rozmówców, z dwojakiego rozdźwięku. Po pierwsze, to rozdźwięk między Polską metropolitarną a tą powiatową. Po drugie jednak, to rozdźwięk między przeszłością a teraźniejszością. To właśnie pamięć dawnego rozwoju dojmująco wpływa na surową ocenę miasta.

Nie jestem więc zdziwiona, gdy pytając o kulturę we Włocławku, słyszę „Tu nie ma żadnej kultury. Tu jest brak kultury”. Sama pochodzę z tego miasta i wyrosłam, tak jak inni, w przekonaniu, że należy stąd jak najszybciej uciec. „Uciekłam”, a potem, niespodziewanie dla mnie samej, zaczęłam powracać – głównie w roli organizatorki działań oddolnych. Od lat spędzam czas w podróży między Warszawą, Poznaniem a Włocławkiem. Moja perspektywa jest więc w dużej mierze perspektywą autoetnograficzną, współprzeżywam bowiem z innymi działaczami frustracje i entuzjazm, które towarzyszą naszej pracy.

Z całą pewnością swoista „wiktyimizacja”, to jest uporczywe podkreślanie własnej słabości i cierpień, stanowi we Włocławku dominującą strategię radzenia sobie z peryferyjnością (Zarycki 2009: 11). Całkiem równolegle wobec tej ścieżki działają jednak osoby i grupy wychodzące poza kulturę frustracji. Próbuje one stworzyć przestrzeń kulturową z własnym językiem i sposobami działań. O ich postawie świadczą już same nazwy: twórcy „Spoko Cafe” w reportażu dla telewizji Arte twierdzili,

że nadali nazwę kawiarni po to, by udowodnić, że we Włocławku też może być „spoko”. Nieformalna grupa „Pokochaj Włocławek” sięga do działań historycznych i kulturalnych, by pokazać dobrą stronę swojego miasta, organizuje gry terenowe, zagadki historyczne, wystawy. Fundacji Ładowarka z kolei, jak informuje slogan, powstała po to, by ładować miejskie akumulatory.

Wszystkie te działania powstały poza urzędnikami miejskimi i instytucjami publicznymi. Ludzie ci organizują pokazy filmowe, slamy poetyckie, spotykają się, by wspólnie grać lub wspominać czasy świetności miasta. Tworzą wielosceniczną mapę kultury amatorskiej i profesjonalnej, uzupełniając, a czasami zupełnie zastępując ofertę instytucji publicznych.

Wśród inicjatyw oddolnych są zarówno przedsięwzięcia niesformalizowane grup czy pojedynczych osób, jak i działania sformalizowane, usytuowane w obrębie III sektora, jak stowarzyszenia czy fundacje. Są również takie, które powstały w sektorze komercyjnym, a nawet znajdujące się formalnie w obrębie instytucji publicznych. Trudno bowiem mówić o kulturze oddolnej i instytucjonalnej jako odrębnych, „czystych” kategoriach. W jednostkach publicznych występują postaci, które realizują działania w wyniku zupełnie autorskich przedsięwzięć, korzystając ze struktur swojego zatrudnienia. Z kolei działania oddolne ulegają instytucjonalizacji.

Choć często aktywności działaczy oddolnych podejmowane są mimo centro-peryferyjnych dychotomii lub przeciwko nim, to równie często sytuują się poza i pomiędzy centro-peryferyjnymi przeciwstawnościami. W niniejszym tekście chciałabym zatem spojrzeć na działalność pozamiejskich aktywistów, zawieszając na chwilę owo dychotomiczne myślenie, i przyjrzeć się „trzeciej przestrzeni” budowanej przez aktywistów – temu, co pomiędzy.

Oczywiście samo zjawisko kultury oddolnej nie jest niczym nowym. Wydaje się jednak, że działacze oddolni w opisywanym w tym tekście miejscu i czasie pełnią szczególną rolę. Poprzez działania łamiące logikę kultury frustracji wytwarzają swoistą kontrkulturę – nowy model radzenia sobie z peryferyjnością.

Między przeszłością a przyszłością

„Byli tacy, co ratowali Radom i do dziś jeszcze ratują. Włocławka nikt nigdy nie ratował”.

Problemy, z jakimi mierzy się Włocławek, to typowe problemy postindustrialnego miasta: bezrobocie (znacznie wyższe w stosunku do średniej krajowej), zły rynek pracy (niższe wynagrodzenia, brak atrakcyjnych ofert), peryferyzacja statusu (związana z degradacją do rangi miasta powiatowego) oraz postępująca w ślad za nimi depopulacja (w 2021 roku liczba mieszkańców miasta spadła poniżej symbolicznego progu 100 tys. mieszkańców).

Powody migracji to, po pierwsze, motywacje zarobkowe, związane w dużej mierze z wyjazdami zagranicznymi. Po drugie, i nie mniej istotne, to wyjazdy na studia – Włocławek nie posiada bowiem znaczących ośrodków akademickich. Oznacza to, że docelową perspektywą większości młodych ludzi jest wyjazd. Skutkuje to wypłukiwaniem miasta z najbardziej aktywnych obywateli. Powrót po okresie edukacji jest decyzją rzadką i budzącą kontrowersje. „A co ja bym tu miał robić?” – słyszą rodzice, którzy czasami próbują ściągnąć swoje dorosłe dzieci. Częściej jednak chwalą się dzieckiem w dużym mieście, pokazując, że mu się „udało”, przy czym za sukces uważany jest już sam wyjazd.

Przykładając do miasta rozpoznania Marka Krajewskiego, pod wieloma względami Włocławek cechuje „kultura drenu” (Krajewski 2018: 98–108). Stolica byłego województwa włocławskiego jest dziś miastem powiatowym, znajdującym się w odległości na tyle znaczącej od większych ośrodków miejskich, że sama dla „interioru” stanowi centrum życia lokalnego. Z jednej strony jej obszar jest drenowany przez metropolie, z drugiej jednak do miasta przybywają mieszkańcy lokalnych wsi i miasteczek, jeśli nie po to, by zasilić szeregi mieszkańców, to po to, by szukać tu zatrudnienia, rozrywki, usług, których jeszcze mniej jest w miejscach, z których pochodzą.

Z podobnymi kłopotami, wynikającymi z trudnego procesu transformacji społeczno-ustrojowej, boryka się wiele małych i średniej wielkości miast. Skutkiem reformy administracyjnej, zmniejszającej wielkość

województw, okazało się bowiem skupienie rozwoju w mniejszej liczbie miast wojewódzkich. Urzędy administracyjne, ale też instytucje kulturalne, a przede wszystkim inwestycje skoncentrowały się w dużych miastach. Ożywienie gospodarcze i kulturalne, które zarejestrowały większe ośrodki zarówno na skutek inwestycji unijnych, jak i przygotowań do wydarzeń, m.in. konkurs na Europejską Stolicę Kultury – wszystko to wyostrzyło jeszcze bardziej nierówności w rozwoju miast dużych i mniejszych. Co ciekawe także III sektor, który miał zasypywać przepaście tam, gdzie instytucje publiczne nie sięgają, skoncentrował się w większych ośrodkach, dokładając się w rzeczywistości do tego, czemu miał przeciwdziałać – nierówności w polu kultury (Wiśniewski, Pol, Płasek, Bąk 2021: 56).

Na średnich miastach w Polsce, często rozwijających się dotychczas na skutek obecności zakładów przemysłowych, jeszcze bardziej odbiła się deindustrializacja. Proces transformacji po 1989 oznaczał dla tych ośrodków konieczność poszukania innej drogi. Tak stało się w przypadku Włocławka. Po okresie intensywnego rozwoju i stabilności (Włocławek lokalną „Ameryką”, jak nazywano ten ośrodek jeszcze sto lat temu) miasto weszło więc w fazę kryzysu i niepewności (Włocławek polskim „Detroit”), przypominającą swoisty stan liminalny.

W okresie deindustrializacji nowe współrzędne należało wypracować również w obszarze kultury. Wokół fabryk skoncentrowane było nie tylko życie mieszkańców, ale również szereg instytucji: od przychodni i przedszkoli po kluby muzyczne, kina i świetlice. Trzeba jednak pamiętać, że okres deindustrializacji w obszarze kultury oznaczał nie tylko zastój, ale także uwolnienie kreatywnej energii, która poskutkowała powstaniem w mieście wielu nowych inicjatyw. Doskonale w tym okresie prosperowała na przykład scena muzyczna czy poetycka, rozwijały się pierwsze przedsięwzięcia komercyjne, jak kina, księgarnie czy kluby.

Działacze oddolni, którzy rozpoczęli swoją aktywność w latach 90. i później, byli więc swoistymi pionierami w nowej rzeczywistości kulturowej, ale też społecznej i ekonomicznej. Ich rolą było w największym stopniu zastąpienie dawnych struktur nowymi, odpowiadającymi na wyzwania swoich czasów. Przykładem może być Dyskusyjny Klub Filmowy

„Ósemka”, który powstał jako odpowiedź na zamknięcie ostatniego włocławskiego kina i pozostawienie miasta na okres dwóch lat (do momentu otwarcia Multikina) bez możliwości uczestnictwa w kulturze kinowej. Do dziś DKF „Ósemka” stanowi jedyną alternatywę wobec propozycji istniejącego obecnie we Włocławku multipleksu. Działanie oddolne w tym przypadku jest więc zmuszonym własnych kulturowych współrzędnych w obliczu pogłębiającej się dematerializacji peryferii (Jacyno 2018: 60).

Warto zwrócić uwagę, że to nie instytucje, ale pasjonaci i społecznicy stali za próbami wypracowania nowych współrzędnych w obszarze kultury. „To, co w myśl skrajnie oświeceniowej koncepcji miało być jedynie „krzyżem, chałupą i gębą siną”, okazało się elementem integracji lokalnych społeczności w momencie największego kryzysu i przeobrażenia społecznego” (Wołodźko 2018: 230). Scena teatralna we Włocławku rozwijała się głównie dzięki amatorskiej grupie Teatr Ludzi Upartych. Działał także Festiwal Teatrów Ulicznych organizowany oddolnie przez grupę nieformalną Teatr Nasz. Scena muzyczna koncentrowała się wokół klubu Czarny Spichrz i składała się z niezliczonych małych zespołów. Waldemar Przybecki, dotychczas działający w strukturach Włocławskich Zakładów Ceramiki, co roku organizujący Przegląd Polskich Filmów Fabularnych, próbował kolejno podtrzymać kulturę filmową w kinach Wisła, Polonia i Bałtyk, które musiały zmierzyć się nagle z realiami działalności komercyjnej.

W 2006 roku Włocławek wszedł w kolejną fazę. Uchwalono plan rewitalizacji wraz z wieloma działaniami w obszarze kultury. Zbudowano m.in. centrum kultury „Browar B”, otwarto Kawiarnię Obywatelską „Śródmieście Cafe”, powstać miało także Interaktywne Centrum Fajansu. Powołano również działania mające na celu zaangażowanie obywateli, m.in. mikrogranty i budżet partycypacyjny.

Z rewitalizacją związane są inne okoliczności działania inicjatyw oddolnych, wynikające z tego, że w okresie tym nastąpił powrót w dużej mierze nieobecnego wcześniej sektora publicznego w pole kultury (a może nawet częściowego wypchnięcia zeń inicjatyw oddolnych na skutek zmonopolizowania wielu działań). Rolą działań oddolnych wydaje się już nie tyle „pozszywanie” porozrywanej tkanki struktury społecznej

i ekonomicznej. Ich najważniejszą funkcją wydaje się raczej „zszycie tkanki symbolicznej”.

Wpływ momentu powstania inicjatywy widać bardzo mocno w sposobie wypowiedzania się o mieście. Podczas gdy część (szczególnie starszych) działaczy przeciwstawia się lokalnej inercji poprzez aktywność społeczną, to w sferze dyskusyjnej reprezentują oni właśnie kulturę dominującą – kulturę żali i narzekań. „Czy wy też macie Państwo wrażenie, że tu wszyscy kradną?” – mówi na przykład liderka księgarni Gdańscy na jednym ze spotkań powołanego przez siebie dyskusyjnego klubu książki.

Jak wskazuje Tomasz Rakowski, kultura żali i narzekań stanowi „pewną inercyjną, Braudelowską (1971) strukturę «długiego trwania»” (Rakowski 2009: 17). Charakteryzuje ją swoista nieprzejdliwość, istnienie nawet w momencie, gdy zmianie ulegną okoliczności. Tak dzieje się również we Włocławku. „Tu się nic nie dzieje”, „tu nic nie ma” – powtarzają moi rozmówcy, a na zwrócenie uwagi, że przecież otwarto centrum kultury z pięcioma salami wystawienniczymi i salą koncertową, reagują: „może i tam coś jest, ale nikt o tym nie słyszał, nie ma żadnej informacji”. Charakterystyczne „tu” i „tam” dobrze pokazuje przy okazji symboliczną odległość niektórych działań instytucjonalnych.

Dyskusyjna strategia wiktyimizacji uruchamiana przez mieszkańców przekonanych o nie-dzianiu się nawet wtedy, gdy nie do końca jest to zgodne ze stanem faktycznym, nie idzie jednak w parze z postawą rezygnacji działaczy oddolnych wypowiadających skargi. Przeciwnie, ponieważ to właśnie sprzeciw wobec kultury dominującej we Włocławku, którą jest kultura frustracji, wprawia aktywistów w ruch. Ich działania wydają się codziennie podejmowaną praktyką oporu wobec diagnozowanej przez siebie samej inercji i rozpadu.

Drugi rodzaj inicjatyw oddolnych charakteryzuje jednak opór związany nie tylko z praktykami organizowania oferty kulturalnej, ale również, a może przede wszystkim z tym, co i jak mówi się o mieście. Dotyczy to szczególnie przedsięwzięć tworzonych przez młodych ludzi. Aktywiści z jednej strony są zanurzeni w kulturę miejsca, z którego pochodzą, działając zgodnie z wieloma podyktowanymi przezeń regułami. Z drugiej strony jednak są jedną z lokalnych wspólnot „oddolnie kontestujących

dominujące kody” (Rewers 2010: 6). Ich deklarowane pozytywne nastawienie do miasta w obliczu dominującej negatywnej oceny wydaje się propozycją działania nieomal subwersywną.

Między centrami a peryferiami

„Jedziemy do Warszawy, zostawiamy samochód na parkingu i całe miasto można objechać, jest naprawdę Ameryka. I tramwaje. Co 5 minut. Co 3 minuty. Co 7 minut. Nocny. Jak nie nocny, to jakiś jeszcze poranny. I jeszcze Uber. A ja miałem kiedyś piękny sen, że we Włocławku tramwaje zbudowali”.

Działacze oddolni wyróżniają się na tle lokalnej kultury zarówno podejmowanymi praktykami (jak sposoby mieszkania czy organizowania wydarzeń kulturalnych), jak i sposobami mówienia o mieście. Można zaryzykować twierdzenie, że ich rola w obrębie własnych społeczności jest szczególna. Jak zobaczymy poniżej, działacze oddolni, czując się częścią kultury lokalnej, jednocześnie wykazują zaskakująco wiele połączeń z centrami. Znajdują się tym samym na obrzeżach własnych społeczności, łącząc dwojaki rodzaj zasobów: endogenne, oparte na zasobach lokalnych (jak na przykład wykorzystanie rudymentów kultury industrialnej) i egzogenne (choćby działania zmierzające do wytworzenia, na modłę większych miast, lokalnej klasy kreatywnej).

Modele związków działaczy oddolnych z centrami są rozmaite, przy czym odnotować należy, że chodzi nie o centrum, a o centra właśnie. We Włocławku powracającymi jak mantra w opowieściach mieszkańców kierunkami są Londyn, Berlin, Hamburg czy Reykiavik. Na mapie migracji ważne miejsce zajmują też bliskie wojewódzkie miasta, jak Toruń, Warszawa czy Poznań. Kierunki te, związane z intensywnymi migracjami zarobkowymi (głównie w charakterze taniej siły roboczej), a także wyjazdami na studia, zaowocowały wielorakimi związkami centro-peryferijnymi. Przykładem jest grupa „Pokochaj Włocławek”, której założyciel Marek Komorowski mieszka w Londynie, czy rodzeństwo Patrycja i Patryk Ciechanowscy, którzy założyli kawiarnię „Spoko Cafe”

i pracują w modelu hybrydowym. Podczas gdy Patrycja wyjechała do Londynu, Patryk zarządza kawiarnią na miejscu, Patrycja jednak wciąż jest zaangażowana we wszystkie procesy decyzyjne, poświęca również rotacyjnie czas na prowadzenie kawiarni, dzieląc przestrzeń życia między dwa miasta.

Najbardziej klasyczną wersją związku z centrum jest przyjazd do Włocławka po dłuższym okresie mieszkania w większym mieście. W przypadku starszych działaczy jest to czasami przyjazd do miasta za swoim partnerem. Taką historię ma za sobą Iza Trojanowska, która do Włocławka przeprowadziła się z Warszawy. Osobą z zewnątrz jest również Alicja Gdańska, twórczyni Księgarni Gdańscy, choć ta do Włocławka przyjechała z jeszcze mniejszej Iławy, miasteczka, które w jej odczuciu z transformacją społeczno-ustrojową poradziło sobie znakomicie.

W przypadku młodszych działaczy przyjazd do Włocławka to głównie powrót po studiach. Ten scenariusz był udziałem Mariusza Matczaka, który po kilku latach życia w Trójmieście powrócił, by otworzyć na miejscu księgarnię Wydział Kultury. Innym przykładem jest Dominik Cieślakiewicz, który po pobycie w Londynie zdecydował się powrócić do Włocławka i sformalizować dotąd luźno działającą grupę pod szyldem Fundacji Ładowarka.

Wyjazdy na studia osłabiają lokalną kulturę, sprawiając, że powstaje pokoleniowa wyrwa pomiędzy licealistami a seniorami wśród uczestniczących w życiu miasta. Jak zauważa Marek Krajewski, powroty po okresie doświadczeń edukacyjnych i zawodowych w dużym mieście mogą być jednak również rodzajem „dopływu” wzmacniającego lokalną różnorodność: „Słaby aktor zostaje zasilony powrotem tych, którzy kilka lat wcześniej go opuścili, by w centrum zdobywać wiedzę i doświadczenie zawodowe” (Krajewski 2018: 102). W tej sytuacji działacze oddolni zdobywają zasoby w centrach i lokują je właśnie na peryferiach.

Drugim rodzajem (wcale nierzadkiej) strategii jest życie między dwoma miastami. Podyktowane to bywa przymusem ekonomicznym i/ lub względami rodzinnymi, a czasami także towarzyskimi. Sebastian Podgorni z grupy „W Zakamarkach Duszy” łączy na przykład działalność poetycko-estradową na miejscu z wyjazdami na budowę do Niemiec. Dla

niektórych życie „pomiędzy” staje się, jak w przypadku artystki Wioli Ujazdowskiej, działającej między Reykiavikiem a Włocławkiem, stylem życia. „Nomadyczność”, jak określa swój stan zawieszenia artystka, stała się dla niej wręcz tematem twórczości.

Trzecim modelem dającym szansę na łączenie centrów i peryferii jest formuła działań z mocno rozbudowanym komponentem online. Taki hybrydyczny model prezentuje wspomniana już grupa poetycka „W Zakamarkach Duszy”, założona przez Agatę Jasińską. W fizycznej przestrzeni miasta formacja jest silnie obecna dzięki slamom poetyckim, warsztatom i wieczorom autorskim. Bardzo istotnym elementem jest jednak działalność poprzez grupę na Facebooku. Od kilku lat za jej pośrednictwem odbywa się „sztafeta poezji” – cotygodniowy konkurs na wiersz na zadany przez jednego z członków temat. Dzięki temu do grupy mają szansę należeć nie tylko mieszkańcy Włocławka, ale i innych, czasami bardzo odległych miejscowości. Osoby, które wyjeżdżają na studia lub do pracy, nie muszą bowiem rezygnować z uczestnictwa w grupie. Sprzyja temu również płynna formuła, brak przymusu regularnego angażowania się i płacenia składek. W efekcie pochodzący z Włocławka członkowie zapraszają swoich znajomych, ci z kolei odwiedzają miasto podczas organizowanych slamów. Obecnie za pośrednictwem portalu Facebook należy do grupy nieomal 700 osób.

Podobny model działania prezentuje grupa „Pokochaj Włocławek”, której trzon stanowi działalność internetowa poprzez portal wspomnieniowo-historyczny „Włocławek, jaki pamiętamy” (grupa licząca ponad 27,5 tys. członków, a więc jedną czwartą liczby mieszkańców Włocławka) oraz portal kulturalno-newsowy „Włocławek, jaki jest i będzie”. Praktyki „Pokochaj Włocławek” nie mają jednak wyłącznie wirtualnego charakteru. Są też działania takie jak opieka nad dziedzictwem kulturowym, wystawy czy gry miejskie, przede wszystkim zaś spotkania członków.

Jak wskazują autorzy *Kultury na peryferiach*, „nowe technologie, jeśli służą mieszkańcom peryferii do podtrzymania bliskości z centrum, okazują się czymś w rodzaju poczekalni” (Jacyno, Kukołowicz, Lewicki 2018: 8). Wygląda jednak na to, że równie często bywa odwrotnie. To właśnie one stanowią ważny pomost do podtrzymywania relacji

z peryferiami, przy czym relacja ta może okazać się znacząca kulturowo również dla samych peryferii, stanowiąc dlań ważny łącznik również na gruncie szybszej transmisji wzorów kultury. Przykładem są chociażby wspomniane już slamy poetyckie, formuła nieznana organizatorce grupy „W Zakamarkach Duszy”, a zaproponowana przez jednego z członków, który w slamach uczestniczył w większych miastach. To on wziął na siebie logistyczny ciężar wprowadzenia innowacji, przede wszystkim zaś ściągnięcia do Włocławka osób, które w tej formule występu chcieliby wziąć udział. Dziś slamy poetyckie we Włocławku funkcjonują cyklicznie pod szyldem „Scena na Mieliznie”.

Podtrzymywanie kontaktu z centrami to również obecność przedstawicieli peryferiów w centrach. Wyjazdy te nie muszą być przy tym rozumiane w kategoriach otrzymywania instrukcji, wdrażanych następnie na peryferiach (Zarycki 2009 : 185), ale jako rodzaj mostu, umożliwiający życie i utożsamianie się zarówno z tym, co na miejscu, jak i z tym, co poza. Przykładem mogą być właściciele Księgarni „Gdańscy”, którzy są stałymi użytkownikami kultury metropolitarnej: wyjeżdżają regularnie na targi książki do Warszawy, Krakowa, ale też Barcelony czy Paryża. Wielu z nich nawet czynności rekreacyjne wolnego popołudnia realizuje poza miejscem zamieszkania, na kawę czy obiad wybierając Toruń, a nie swoje miasto. Naprzeciw temu widocznemu we Włocławku trendowi postanowili wyjść założyciele „Spoko Cafe”. Patryk Ciechanowski twierdzi na przykład, że dzięki jego propozycji ludzie mogą wreszcie napić się dobrej kawy we Włocławku.

Silne połączenia centro-peryferyjne mają więc dwojaki skutek. Z jednej strony rzeczywiście mogą prowadzić do wypłukiwania peryferii z ludzi, infrastruktury czy instytucji, czego efektem jest również swoista tranzytowość prowincji (Jacyno 2018: 61). Równocześnie jednak to właśnie silne połączenia owocują szybszą transmisją wzorów kultury, a pomosty budowane między centrami a peryferiami, zwłaszcza w przypadku młodszych aktywistów, wydają się warunkiem koniecznym do działania na peryferiach, bez spełnienia którego przynajmniej część z nich zdecydowałaby się po prostu na aktywność w innych miejscach. I tak na przykład Paweł Kamiński, choć mieszka w Toruniu, udziela się we włocławskiej

inicjatywie DKF „Ósemka”, a jego wiedza i kontakty zbudowane poza Włocławkiem stanowią cenny zasób grupy. Tego rodzaju dopływy wydają się mieć niebagatelne znaczenie w obliczu diagnozowanego przez badaczy stanu, w którym nastąpiło na peryferiach „faktyczne wypięcie z sieci przepływów, oznaczające pogłębiającą się marginalizację” (Krajewski 2018: 104), przejawiającą się właśnie w kulturze frustracji i wykluczenia.

Agenci zmiany czy funkcjonariusze centrum

„Gdzie idziemy na obiad w niedzielę? Do Torunia. Na lody? Do Torunia. Na spacer? Do Torunia. Nad Wisłę? Do Torunia”.

Silne związki z centrami skutkują swoistą dwukulturowością działaczy, którzy odpowiadają tym, kim w teorii postkolonialnej są „peryferyjni intelektualności” (Zarycki 2009)

„Taka wielokulturowość elit peryferyjnych – zauważa Zarycki – rodzi liczne napięcia: zarówno destrukcyjne, jak i twórcze” (Zarycki 2009: 155). Są one związane z ambiwalentną rolą aktorów. Z jednej strony mogą być oni postrzegani jako innowatorzy, ożywiający lokalne życie kulturalne. Z drugiej strony mogą być widziani jako „funkcjonariuszami centrum”, którzy, transmitując wzory kultury zaobserwowane na zewnątrz swoich społeczności, dbają o prawomocny „przepływ zasobów między centrum a peryferiami” (Lewicki 2018: 31).

W przypadku oceny, na ile działacze oddolni mogą być funkcjonariuszami centrum, warto przyjrzeć się motywacjom, które stoją u podstaw ich działań. Sięgnijmy do typologii, którą zarysowała Sylwia Słowińska. Pierwszym rodzajem powodów działania deklarowanych przez organizatorów inicjatyw oddolnych są motywacje zorientowane na siebie, kolejnym motywacje zorientowane na wartość, jaką jest dla nich na przykład muzyka czy poezja. Ostatnim rodzajem motywacji są te zorientowane na miejsce (Słowińska 2017).

Podobnie jak w diagnozach Słowińskiej, przeważającym powodem działania aktywistów są motywacje zorientowane na siebie: zapewnienie

sobie odpowiedniej oferty kulturalnej, której w przeciwnym razie po prostu nie będzie, uczestnictwo w kręgu towarzyskim, satysfakcja wynikająca z dobrze przeprowadzonych działań. Powody te często łączą się jednak z motywacjami zorientowanymi na miejsce. Wydaje się, że dla działaczy oddolnych istotne znaczenie ma właśnie to, że przyczyniają się do rozwoju swojego miasta. Dobrze uwidacznia się to w przypadku starań o ogólnopolskie granty, które w Fundacji Ari Ari (inicjatywy, w którą sama jestem zaangażowana) określamy „strategią Robin Hooda”. Działacze, mając świadomość tego, że Włocławek w perspektywie centro-peryferyjnej jest aktorem słabym, podatnym na naciski, świadomie starają się wyzyskać możliwości znalezione w centrum na rzecz rozwoju tego, co na peryferiach. Na poziomie deklaratywnym działacze swoje aktywności związane z organizacją życia kulturalnego, rozumiane przez nich samych jako wkład w rozwój, chcą więc lokować po stronie słabszego aktora i na jego korzyść. Trudno zatem uznać ich za funkcjonariuszy centrum.

Tak prezentuje się sprawa na poziomie deklaratywnym. Jak jednak wygląda praxis, stanowiące rodzaj przed-wiedzy (Skórzyńska 2017: 23–28)? Być może działacze nieświadomie stają się wykonawcami instrukcji centralnych, chociażby organizując życie kulturalne w swojej miejscowości na modłę tego, co podpatrzyli właśnie w centrach? W takim ujęciu działacze przeszczepialiby na peryferia obcą im kulturę, która następnie zastępuje kulturę lokalną. Wszak, jak zauważa Marek Krajewski, jednym ze skutków bycia prowincją jest tendencja do praktykowania rozwoju imitacyjnego, co prowadzi, jego zdaniem, do potwierdzenia swojej marginalnej pozycji, rodzi marazm i skłonność do uznawania własnej niższości (Krajewski 2018: 103).

Wydaje się, że w przypadku działań kulturalnych na zdegradowanych obszarach pozametropolitarnych jest wręcz odwrotnie. Naśladownictwo tego, co już się sprawdziło, wydaje się przynajmniej równie często ważną czynnością kulturotwórczą, której towarzyszy poczucie spełnienia. Importowanie formuł wydarzeń zapośredniczonych już wcześniej medialnie (bo przecież, trzeba pamiętać, mamy do czynienia równocześnie z silną „deterytorializacją oferty kulturalnej, dostępnej zewsząd i wszędzie”; Drozdowski 2018: 92) wywołuje wśród mieszkańców i samych

organizatorów poczucie współuczestnictwa w tym, z czego czują się wykluczeni (a co dobrze znają z wyjazdów do innych miejsc czy kultury dostępnej w sieci). „Wreszcie widzę coś, co zawsze chciałem zobaczyć też we Włocławku – ludzi siedzących na trawniku” – powiedział Dominik Cieślakiewicz z Fundacji Ładowarka podczas jednego z koncertów plenerowych zorganizowanych przez niego na Placu Wolności.

Warto jednak zwrócić uwagę, że to lokalni działacze ściągają wzory na peryferia, dokonując już w punkcie początkowym selekcji tego, co ich zdaniem warto włączyć. Trzeba również zauważyć, jak bardzo w takich przypadkach mieszają się rolę organizatorów i publiczności: często to grupa przyjaciół, która zna się w sposób bezpośredni i jednocześnie stanowi pierwszą i „pewną” publiczność wydarzenia. To zatem grupa odbiorców jest pierwszymi wtajemniczonymi w pomysły działacza, a zorganizowanie samego wydarzenia poprzedzają rozmowy i nieformalne konsultacje dotyczące tego, co i w jakim charakterze warto zorganizować. Warunkiem krytycznym wydaje się wobec tego nie tyle sama formuła „importowanego” wydarzenia, co kontrola społeczności na etapie organizacji.

Wydaje się, że wspomniana wcześniej dwukulturowość działaczy wpływa również na sposoby działań, które są nie tyle wprost przeszczepiane na teren swojego miasta, co adaptowane. I tak na przykład spacer historyczny, które w dużych miastach stanowią przestrzeń dla poznania swojej okolicy, we Włocławku stają się często pretekstem do sentymentalnej podróży po krainie swojej młodości. Transfer wiedzy podczas takiego wydarzenia okazuje się dwuwektorowy: o historię poznają uczestnicy, ale dowiadują się o niej także organizatorzy od publiczności. Te mikoprzemieszczenia w formule wydarzeń powodują znaczące zmiany ich znaczenia w kulturze lokalnej.

Co ważniejsze jednak, organizatorzy działań oddolnych transmitują nie tylko gotowe formuły wydarzeń, ale też sposoby działania rozpowszechnione w centrum. Przykładem jest chociażby system projektowy, zastępujący działania cykliczne. Nie oznacza to bynajmniej, że działacze stają się podwykonawcami centrum. Adaptacyjny charakter ich działań, a przede wszystkim zaangażowanie w sprawy lokalne, każe raczej upatrywać w nich sprytnych majsterkowiczów, którzy niczym w de Certeau’owskim

warsztacie dokonują nie do końca autoryzowanych przeróbek certyfikowanych w centrum wzorów kultury (Certeau 2008: 39). Tak dzieje się chociażby w przypadku grantów, których deklarowane przeznaczenie ma mieć charakter jednorazowy – projektowy właśnie. W rzeczywistości celem i zamysłem organizatorów jest podtrzymywanie cyklicznych wydarzeń, a więc skierowanie się do dobrze znanej w interiorze regularności. Przykładem jest chociażby wydawanie czasopisma poświęconego kulturze i historii lokalnej, którego kolejne numery ukazują się pod szyldem coraz to innych projektów otrzymujących jednorazowe granty.

Połączenie globalnych i lokalnych wzorów działania każe uznać, że w przypadku działań organizowanych przez aktywistów mamy do czynienia z przedsięwzięciami globalnymi. Globalność, jak wskazuje Małgorzata Jacyno, zakładała „konciliacyjnie pojmowany, a w każdym razie uwzględniający dwukierunkowość proces negocjowania pomiędzy tym, co lokalne z tym, co globalne” (Jacyno 2020: 20). Konieczność balansowania między tym, co globalne, a tym, co lokalne, ustawia działaczy w roli tłumaczy i negocjatorów tego, co globalne (Zarycki 2009: 149). „Legitymizacja elity peryferyjnej (...) oparta jest zawsze na połączeniu z jednej strony funkcji obrońcy własnej społeczności i jego interesów wobec centrum, a z drugiej – funkcji eksperta w sprawach kultury centralnej” – zauważa Tomasz Zarycki (Zarycki 2009: 152).

W wielu wypadkach mamy zatem do czynienia z wytwarzaniem dwóch kultur – jednej fasadowej, „projektowej”, podporządkowanej zewnętrznym ideałom, i drugiej – przeznaczony na własny użytek (Jacyno, Kukołowicz, Lewicki 2018: 15). Konieczność przeprowadzania projektu odpowiadającego na oczekiwania centralne idzie tu w parze z próbą wytworzenia w pierwszej kolejności tego, co istotne lokalnie – stałych współrzędnych działania.

Pierwszą strategią jest zatem próba godzenia instrukcji centralnych z potrzebami lokalnymi. Drugą z nich nazwałabym strategią uporczywego uniku. I tak Agnieszka Podlasińska, twórczyni Galerii Poddasze, wzięła indywidualny kredyt, by rozwiązać stowarzyszenie, na którego założenie „dała się namówić”, inny z kolei działacz, Wojciech Warecki, chce rozwiązać Towarzystwo Muzyczne Big Band, ponieważ „nie jest mu

do niczego potrzebne”, Iza Trojanowska, działaczka DKF „Ósemka”, co roku musi zgromadzić koleżanki, by móc wykazać, że jest stowarzyszeniem, mimo że prowadzi działalność nieomal jednoosobowo, Księgarnia Gdańscy natomiast szybko wycofała się z utworzonego stowarzyszenia Cooltura na czytanie, ponieważ nie była w stanie nakłonić sąsiadów figurujących w charakterze członków, by płacili obligatoryjną składkę.

Ruch w kierunku deinstytucjonalizacji widoczny wśród części działaczy wynika wprost z oszacowania przez nich strat i zysków. Działacze uważają, że nie posiadają specyficznych umiejętności potrzebnych do pisania wniosków. Oceniają tę czynność jako żmudną i skomplikowaną. Jest to zresztą strategia zdobycia środków obarczona dość dużym ryzykiem niepowodzenia, co wymaga dodatkowych nakładów pracy (a przecież działacze pracują głównie bez wynagrodzenia). Zdobycie dofinansowania okazuje się przy tym dopiero początkiem trudności. Problematyczne jest rozliczenie grantu, dostarczenie efektów pracy, kontrowersyjna kontrola organizacji nadrzędnej nad podmiotem działającym. Ta biurokratyczna otoczka towarzysząca potencjalnym korzyściom powoduje, że działacze, którzy raczej utożsamiają się z organizowaniem działań, a nie pracą biurową, nie czują się często na siłach, by próbować sił na tym polu. Gdy zatem zniknie potencjalna korzyść związana z możliwością uzyskania dofinansowania, nie ma żadnego powodu, by swoje działania utrzymywać w sformalizowanej formie – która to przecież również wymaga sprawozdań, walnych zebrań czy wykazywania efektów działalności. Ta dodatkowa, nie lubiana zresztą praca wydaje się działaczom rodzajem wymuszania, nieuprawnionego nadzoru i kontroli, których „lepiej uniknąć”.

Uporczywe unikanie instrukcji centralnych widoczne jest nawet wtedy, gdy wiąże się z korzyściami ekonomicznymi. Zdobywanie środków oparte jest więc raczej na kapitale społecznym organizatorów, związanym po pierwsze z byciem lokalnie rozpoznawalnym liderem, po drugie jednak z bazowaniem na wewnątrzgrupowej solidarności. Szczególnym wyrazem tego sposobu działania jest system opierający się na rudymentach kultury industrialnej. Największym lokalnym patronem, jak za dawnych czasów, jest najważniejsza i wciąż prosperująca we Włocławku fabryka, działająca poprzez Fundację Anwil dla Włocławka.

Ważnym sposobem działania w obu strategiach pozostaje spryt adaptacyjny (Drozdowski 2018: 87). W przypadku strategii wytwarzania dwóch kultur służy on ukryciu cennych zasobów w celu wytworzenia działań „na własny użytek”. W przypadku strategii uniku jest związany z koniecznością zapewnienia finansowania poza uznanym systemem. Prośby o wsparcie adresowane są więc raczej do lokalnych firm czy regionalnych fundacji aniżeli do podmiotów ogólnopolskich. Angażowanie rodziny, przyjaciół, zaznajomionych firm i instytucji czy lokowanie wydarzeń w darmowej przestrzeni publicznej – wszystko to jest skutkiem w pierwszej kolejności sprytu adaptacyjnego, pozwalającego zachować przynajmniej częściowe poczucie niezależności od grantodawców.

Ujawnia się tu niejednoznaczność tego, co możemy nazwać lokalną kulturą obywatelską, mocno zakotwiczoną w tym, co w centrum obciążone jest często etykietą „załatwiania przez znajomości”. I tak na przykład prywatne znajomości są uruchamiane, by „załatwić” wsparcie od lokalnego przedsiębiorcy, uzyskać zgodę na wykorzystanie praw autorskich, ale też pozyskać niezawodną publiczność (choćaby poprzez Uniwersytet Trzeciego Wieku). Te wszystkie działania mają równocześnie moc sieciowania podmiotów, a kontakt raz zawiązany (czy też odnowiony przy okazji jakiegoś celu) owocuje dalszą współpracą, jak na przykład wspólnie napisany artykuł czy spacer dedykowany seniorom, którzy przyszli na wystawę.

Ważną rolę działaczy jest więc pobudzanie mobilizacji społecznej, która przecież „jest wartością niezbędną do odwrócenia tendencji rozwoju sterowanego przez instytucje centralne ku inicjatywom lokalnym” (Obracht-Prondzyński, Zbieranek 2018: 152). Niebagatelnym, choć chyba często niezamierzonym efektem działań aktywistów jest więc coś, co Małgorzata Jacyno mogłaby nazwać „wyczarowaniem uspołecznienia” (Jacyno 2018: 62).

Z „unikowym” modelem działaniem wiąże się jeszcze jedna kwestia: do czego w ogóle służy kultura. Większość działaczy oddolnych traktuje możliwość zorganizowania wydarzenia kulturalnego jako wartość samą w sobie. Tymczasem granty narzucają konieczność wykazania korzyści społecznych związanych z odbyciem się danego wydarzenia. Kultura ma

więc za zadanie w pierwszej kolejności rozwijać kapitał społeczny, przyczyniając się do wytworzenia społeczeństwa obywatelskiego lub korzyści ekonomicznych. W tym sensie Marta Klekotko mówi o „kapitalizacji kultury” (Knieć 2020: 83).

Paradygmat rozwoju poprzez kulturę nie jest całkowicie obcy działaczom oddolnym. Działają oni często przecież właśnie z nastawieniem na ożywianie miasta („żeby wreszcie coś się działo”). Wydaje się jednak, że rozwój rozumieją zupełnie inaczej. Z ich punktu widzenia wartościowe jest już utworzenie samej ogólnodostępnej propozycji kulturalnej. Jest to współbieżne z tym, co zauważa Przemysław Sadura w „Praktykach kultury ludowej”: działanie sprawnych instytucji zapewnia poczucie bezpieczeństwa (Gdula, Lewicki, Sadura 2014: 109). Jest to również związane z kluczowym kapitałem kulturowym peryferii, jakim jest „godność” („u nas też się coś dzieje”). Tymczasem, jak zauważa Tomasz Zarycki, to właśnie godność pełni rolę „krytycznego zasobu jednostek i społeczności” (Zarycki 2009: 11).

Łączenie poprzez roszczeniwanie

„Gdzie jest świeża krew, która się tu pojawi? Bo my się tak naprawdę w tym samym garnku cały czas gotujemy”.

Gdyby więc spróbować zdefiniować kulturotwórczą rolę inicjatyw oddolnych poprzez czasownik, byłby nim z pewnością czasownik „łączyć”. Można go przy tym rozumieć na różne sposoby. Z perspektywy świata postrzeganego jako sieć przepływów działacze oddolni łączą, czyli „włączają”. Inicjatorzy działań oddolnych jawią się jako ci, którzy nie tyle dokonują autoryzowanego przyłącza, co włączają się w sieć „bokiem” i „na lewo”. Jest to włączanie dokonywane na własną rękę, równoległe i wbrew przydzielonym „transmisjom”.

Zgodnie z koncepcją rozwoju egzogennej peryferii powinny rozwijać się na skutek procesów rozprzestrzeniania się wiedzy i modeli działania z centrum na peryferie (Szczepański 1989: 106). Podążając zaś za koncepcją rozwoju endogennej, rozwój powinien być oparty na

zasobach lokalnych. Według trzeciego stanowiska to połączenie zasobów endo- i egzogennych jest kluczowe (Obracht-Prondzyński, Zbieranek 2018: 155). To, co mnie wydaje się decydujące, to nie tyle substancjalne połączenie różnych zasobów, ale jakość tych połączeń: owa „relacyjność”, a więc „zdolności do tworzenia nowych, nieistniejących dotychczas połączeń, relacji oraz wpływania na te istniejące” (Krajewski 2013: 38).

Nawiązując do teorii kapitału społecznego Roberta Putnama, można powiedzieć, że aktywiści dysponują dwoma jego rodzajami (Putnam 2008: 40–42). Pierwszy z nich to kapitał spajający (Putnam 2008: 40–41), nakierowany na wzmocnienie więzi wewnątrz społeczności. Kapitał ten związany jest z doświadczaniem wspólnotowości poprzez kulturę. Staje się ono „stelażem i zasobem dla zabiegów związanych z wypracowaniem kultury obywatelskiej” (Jacyno, Kukołowicz, Lewicki 2018: 16).

Kultura oddolna na obszarach zdegradowanych odgrywa bowiem ważną rolę w przeciwdziałaniu nierównościom, nie tylko związanym z centro-peryferyjnymi dychotomiami. Darmowa oferta, organizowana poza murami instytucji, w przestrzeniach otwartych, jak ulice, sprzyja niezobowiązującemu uczestnictwu, w którym nie trzeba dopasować własnego zachowania do narzuconych reguł. Z tego powodu działania oddolne mają szczególną moc włączania różnych grup społecznych: osób o bardzo różnych dochodach, zawodach, doświadczeniach, ale także ludzi w różnym wieku i o różnych poglądach politycznych. Ta spajająca rola kultury w miastach zdegradowanych, borykających się z licznymi problemami społecznymi, jak pauperyzacja czy przerwanie ciągłości pokoleniowej na skutek migracji, ma istotne znaczenie. „Łączyć” to bowiem nie tylko „włączać”, ale również „scalać”, „sklejać”. Takie pojęcie roli kultury bliższe jest koncepcji kultury jako spoiwa.

Drugim i nie mniej ważnym rodzajem kapitału działaczy oddolnych jest kapitał włączający (Putnam 2008: 42), używany do tego, by nawiązać połączenia poza własną społecznością. Paradoksalnie jednak szanse na silny kapitał włączający maleją często wraz ze wzrostem kapitału integrującego. Silna integracja wewnątrz społeczności może bowiem oznaczać skupienie się jej wokół wzorów wewnętrznych i uszczelnienie granic na

zewnątrz swojego obszaru. Tymczasem to, co robią aktywiści, jest działaniem wprost przeciwnym – to rozszczelnianie granic. Wydaje się, że obecnie najpilniejszym zadaniem działaczy oddolnych jest właśnie osłabienie podziałów między centrami a peryferiami i w ten sposób „zalepienie wyrwy” istniejącej między tymi dwoma obszarami.

Warto przy tym zwrócić uwagę na to, jaki charakter ma owa „wyrwa”. Mikołaj Lewicki mówi na przykład, że granica między centrum i peryferiami jest „porowata” (Lewicki 2018: 34). Wytwarzając kulturę „porowatą” na skutek mikroprzedsięwzięć nie tylko przepuszczających i filtrujących wpływy centralne, ale również twórczo montujących je z elementami kultury lokalnej, działacze mogą wpływ centrum „funkcjonalizować, dawkować czy profilować na rzecz potrzeb wspólnoty lokalnej” (Jacyno, Kukołowicz, Lewicki 2018: 9). Porowatość to więc możliwość kontroli wpływów centralnych poprzez ich twórcze adaptowanie do warunków lokalnych.

Cechą charakterystyczną działań oddolnych jest jednak to, że nie tylko przenoszą one pewne elementy kultury z jednej sfery do drugiej, jednocześnie je filtrując, ale problematyzują status samych granic. To, co należy do centrum i peryferii, miesza się ze sobą, stanowiąc byt transterytorialny. Jeżeli uznać, że rację mają ci, którzy uważają tranzytowość peryferiów za ich własność (Jacyno 2018), to być może aktywiści znaleźli sposób na to, jak tę tranzytowość obrócić na własną korzyść.

Jednocześnie nietrudno zauważyć, że wpływ działaczy oddolnych na kierunek rozwoju miasta i ważnych aktorów lokalnych pozostaje jednak dość marginalny. Wiąże się to z umiejscowieniem działaczy oddolnych, które Michał Podgórski nazywa „kulturą oboczną” (Podgórski 2012: 324). „Na obocznej składowej współczesnej kultury – pisze Podgórski – lokują się ci wszyscy, którzy nie mogą [...], nie chcą i nie potrafią ulokować się na jej składowej głównej. Oboczność to w takim samym stopniu konieczność, co wybór: uśmiechu i luzu zamiast powagi, pracy i radości płynącej z czystej wymiany zamiast zysku [...].” (Podgórski 2012: 324. Cyt. za: Drozdowski 2018: 95). Czasami właśnie dlatego szansa aktywistów na twórcze, globalne rozwiązania ma szansę się powieść – ponieważ są one na tyle niszowe, że mogą pozostać suwerenne.

Co zatem dalej ze średnimi miastami, zanurzonymi w tym, co Marek Krajewski nazywa „kulturą drenu”? „Przerwanie drenowania – pisze badacz – wydaje się możliwe wyłącznie na skutek dwóch procesów. Pierwszy z nich można określić mianem cudu, sprowadza się do samostnego objawienia się w obrębie tego rodzaju zbiorowości liderów. (...) Drugi proces walki z drenowaniem polega na próbie jego równoważenia dopływami. To wymaga jednak od aktorów funkcjonujących w centrum odkrycia w zmarginalizowanej społeczności miejsca, w którym można/ powinno się ulokować cenne zasoby” (Krajewski 2018: 104).

Nie sądzę, by był potrzebny aż cud. Wystarczyłoby, moim zdaniem, systematyczne wzmacnianie działających już aktorów przyczyniających się do żmudnego, codziennego procesu sklejania kultury. To właśnie bowiem sklejanie, scalanie, łącznie i rozszczelnianie wydaje się najważniejszą rolą na zdegradowanych terenach pozametropolitarnych, którą pełnią działacze oddolni.

Bibliografia:

- Certeau, M. de (2008). *Wynaleźć codzienność* (przeł. K. Thiel-Jańczuk). Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Drozdowski, R. (2018). *Bunt peryferii. Peryferyjność buntu?* W: M. Jacyno, T. Kukołowicz, M. Lewicki (red.), *Kultura na peryferiach*. Warszawa: Narodowe Centrum Kultury (s. 85–97).
- Filiciak, M., Buchner, A., Danielewicz, M. (2014). *Kulturotwórcy – nie-kulturocentryczny raport o kulturze*. Warszawa: Centrum Cyfrowe.
- Gdula, M., Lewicki, M., Sadura, P. (2014). *Praktyki klasy ludowej*. Warszawa: Instytut Studiów Zaawansowanych.
- Jacyno, M. (2018). Imaginaria kultury lokalnej. W: M. Jacyno, T. Kukołowicz, M. Lewicki (red.), *Kultura na peryferiach*. Warszawa: Narodowe Centrum Kultury (s. 49–63).
- Jacyno, M. (2020). Region: potencjał, szanse i zagrożenia w czasie przejścia. W: K. Ciechorska-Kulesza (red.), *Kultura – tradycja – rozwój*.

- Perspektywy, konteksty, działania*. Gdańsk: Nadbałtyckie Centrum Kultury (s. 19–30).
- Jacyno, M., Kukołowicz, T., Lewicki, M. (2018). Wstęp. W: M. Jacyno, T. Kukołowicz, M. Lewicki (red.), *Kultura na peryferiach*. Warszawa: Narodowe Centrum Kultury (s. 7–20).
- Jałowicki, B., Szczepański, M. (2010). *Miasto i przestrzeń z perspektywy socjologicznej*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.
- Koryś, P. (2001). Peryferyjność a migracja niepełna. W: E. Jaźwińska, M. Okólski (red.), *Ludzie na huślawce. Migracje między peryferiami Polski i Zachodu*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar (s. 188–205).
- Krajewski, M. (2013). W kierunku relacyjnej koncepcji uczestnictwa w kulturze. *Kultura i Rozwój*, 1, 29–67. doi: 10.2478/kultura-2013-0003).
- Krajewski, M. (2018). Dopływy i dreny, rozlewiska i baseny. O kulturze peryferii. W: M. Jacyno, T. Kukołowicz, M. Lewicki (red.), *Kultura na peryferiach*. Warszawa: Narodowe Centrum Kultury (s. 98–108).
- Knieć, W. (2020). Rozwój, kultura i badania. W: K. Ciechorska-Kulesza (red.), *Kultura – tradycja – rozwój. Perspektywy, konteksty, działania*. Gdańsk: Nadbałtyckie Centrum Kultury (s. 79–116).
- Latour, B. (2010). *Splatając na nowo to, co społeczne* (przeł. K. Abriszewski). Kraków: Wydawnictwo UNIVERSITAS.
- Lewicki, M. (2018). Przepuszczalność granic – natura, zmiana i reprodukcja symboliczna oraz społecznych granic peryferii. W: M. Jacyno, T. Kukołowicz, M. Lewicki (red.), *Kultura na peryferiach*. Warszawa: Narodowe Centrum Kultury (s. 27–48).
- Lewicki, M., Filiciak, M. (2017). Wynalezienie poszerzonego pola kultury. *Kultura i Rozwój*, 1(2). doi: 10.7366/KIR.2017.1.2.01.
- Olbracht-Prondzyński, C., Zbieranek, P. (2018). Dziedzictwo kulturowe jako narzędzie rozwoju regionalnego i lokalnego. Przypadek Pomorza. W: M. Jacyno, T. Kukołowicz, M. Lewicki (red.), *Kultura na peryferiach*. Warszawa: Narodowe Centrum Kultury (s. 133–166).
- Podgórski, M. (2012). O ekonomii i reklamie *handmade* oraz towarzyszącym im porządkom społecznym. Kontury kultury obocznej. W:

- M. Krajewski (red.), *Niewidzialne miasto*. Warszawa: Fundacja Bęc Zmiana (s. 133–146).
- Putnam, R. (2008). *Samotna gra w kręgle. Upadek i odrodzenie wspólnot lokalnych w Stanach Zjednoczonych*. Warszawa: Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne.
- Rakowski, T. (2009). Łowcy, zbieracze, praktycy niemocy. Etnografia człowieka zdegradowanego. Warszawa: Słowo-obraz-terytoria.
- Rewers, E. (2010). Subwersyjny podmiot w ruchu (wprowadzenie). *Kultura współczesna*, 2(64), 5–10.
- Skórzyńska, A. (2017). *Praxis i miasto. Ćwiczenie z kulturowych badań angażujących*. Warszawa: Instytut Badań Literackich PAN.
- Słowińska, S. (2017). *Sensy oddolnych inicjatyw kulturalnych w interpretacji ich realizatorów*, Zielona Góra: Oficyna Wydawnicza Uniwersytetu Zielonogórskiego.
- Springer, F. (2016). *Miasto Archipelag. Polska mniejszych miast*. Kraków: Karakter.
- Story, K. (2021). *Stąd. 150 drzwi pod jednym adresem*. Warszawa: Kontynenty.
- Szczepański, M. (1989). *Modernizacja, rozwój zależny, rozwój endogenny: socjologiczne studium rozwoju społecznego*. Katowice: Uniwersytet Śląski.
- Wiśniewski, R., Pol, G., Płasek, R., Bąk, A. (2021). *Oswajając zmienność. Kultura lokalna z perspektywy domów kultury*. Warszawa: Narodowe Centrum Kultury.
- Witwicki, P. (2021). *Znikająca Polska*. Poznań: Zysk i S-ka.
- Wołodźko, K. (2018). Kultura to za mało? Problemy społeczne, gospodarcze i instytucjonalne jako możliwa bariera rozwojowa lokalnych społeczności. W: M. Jacyno, T. Kukołowicz, M. Lewicki (red.), *Kultura na peryferiach*. Warszawa: Narodowe Centrum Kultury (s. 223–235).
- Zarycki, T. (2009). *Peryferie. Nowe ujęcia zależności centro-peryferyjnych*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.

Natalia Pomian

Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej

Szkoła Doktorska Nauk Humanistycznych

Uniwersytet Warszawski

n.pomian@uw.edu.pl

APATIA CZY SPRAWCZOŚĆ? STRATEGIE I TAKTYKI UBIERANIA SIĘ WARSZAWSKIEJ MŁODZIEŻY W LATACH 80. XX WIEKU

Apathy or agency? Strategies and tactics of dressing up by Warsaw youth in the 1980s

Streszczenie. Dla młodych ludzi w latach 80. XX wieku w Warszawie moda była ważnym elementem życia społecznego, który wpływał na ich samopoczucie i pozycję społeczną. W latach kryzysu młodzież musiała jednak wykazać się dużą zaradnością, aby stworzyć wymarzony styl. Artykuł skupia się na przedstawieniu konkretnych praktyk związanych z ubieraniem się, np. szycie, przeróbki, wymiana ubrań z koleżankami czy wyjazdy zagraniczne. Odwołując się do pojęć „strategii” i „taktyk” Michela de Certeau, pokazuję, w jaki sposób młodzież zdobywała ubrania, które nie były dostępne w państwowych sklepach. Istotnym kapitałem była wiedza, która umożliwiała zdobycie wymarzonych ubrań i stworzenie własnego stylu, bazującego na określonym guście. Pierre Bourdieu łączy to pojęcie z habitusem, który określa, co wydaje się jednostce realne i możliwe do wprowadzenia we własnym życiu. Na habitus składają się normy narzucone przez otoczenie, które jednostka uznaje za własne.

Słowa kluczowe: moda, młodzież, Warszawa, sprawczość, zagraniczne wyjazdy handlowe, gospodarka niedoboru, socjalizm

Abstract. Fashion was an important element of social life of Warsaw's teenagers in the 1980s, it influenced their well-being and social position. During the crisis years young people had to show great resourcefulness to create their dream style. The article focuses on presenting specific dressing practices, such as sewing, alterations, exchanging clothes with friends or traveling abroad. By referring to the notions of "strategy" and "tactics" by Michel de Certeau, it was shown how young people obtained clothes that were not available in state-owned stores. Knowledge was a significant capital, as it made possible getting the dreamt clothes and create one's own style based on individual taste. Pierre Bourdieu links this concept with the habitus, which defines what seems real to an individual and possible to implement in his/her life. The habitus is made up of norms imposed by the environment, which the individual recognizes as his/her own.

Keywords: fashion, teenagers, Warsaw, agency, foreign trade trips, shortage economy, socialism

Wprowadzenie

*Za czym kolejka ta stoi?
Po szarość, po szarość, po szarość
Na co w kolejce tej czekasz?
Na starość, na starość, na starość
Co kupisz, gdy dojdiesz?
Zmęczenie, zmęczenie, zmęczenie
Co przyniesiesz do domu?
Kamienne zwątpienie, zwątpienie*

Ernest Bryll, *Psalm stojących w kolejce*, 1980 r.

Powyższe słowa, wyśpiewane przez Krystynę Prońko w drugoobiegowym musicalu *Kołęda nocka* z 1980 roku, przez lata wpływały na to, że codzienność w PRL wyobrażałam sobie jako coś szarego, przepełnionego

zgorzknieniem i trudem. Jako osoba urodzona w 1995 roku nie doświadczyłam czasów niedoboru osobiste, ich wizję budowałam na podstawie przekazu kulturowego oraz za pośrednictwem opowieści bliskich osób, które pełne były raczej zabawnych historii o chodzeniu na wagary tylko po to, żeby „upolować” wymarzoną część garderoby. Dostrzegając pewien rozdźwięk w relacjach oficjalnych i prywatnych, w poniższym artykule postanowiłam zastanowić się, czy kultura młodzieżowa rzeczywiście poddawała się tej wyśpiewanej przez Prońko apatii oczekiwania. Czy stanie w kolejkach wiodło młodych ludzi ku szarości? A może szukali oni jakichś alternatywnych rozwiązań? Choć świadoma jestem, że „Psalm stojących w kolejce” był swoistym protest songiem, to przez znaczną część osób w moim wieku, które nie interesują się historią PRL, może on być odbierany w sposób bezpośredni. Warto więc podkreślić, że moim celem jest podejście do tematu mody młodzieżowej w latach 80. XX wieku w Warszawie z uwzględnieniem (nie)wiedzy osób, które nie posiadają osobistych wspomnień o PRL.

Wybór lat 80. nie stanowi przypadku. Jest to dekada specyficzna, różniąca się zasadami funkcjonowania gospodarki – zaczynając od czasu kryzysu i stanu wojennego, kończy się na coraz to bardziej otwierającym się świecie, w którym wymarzone ubrania z Zachodu są łatwiej dostępne. Mimo to w popularnych publikacjach na temat kultury młodzieżowej, w tym mody w PRL, lata 80. nie były szczegółowo opisywane (np. Pelka 2007, 2013; Świda-Ziemia 2010). Poniższy tekst stanowi więc uzupełnienie istniejącej luki w publikacjach na ten temat.

Aby zrealizować mój cel, postanowiłam w 2018 roku rozpocząć dwuletnie badania, w których przyjrzałam się kulturze młodzieżowej w PRL i źródłom modowych inspiracji (Pomian 2021). Poza analizą czasopism czytanych przez młodzież („Filipinka”, „Przekrój”, „Przyjaciółka”) i lekturą opracowań i artykułów poświęconych modzie młodzieżowej w PRL (Fidelis, Stańczak-Wiślicz 2020, Boćkowska 2017, 2019, Mazurek 2010, Pelka 2007, 2013, Szydłowska 2019, Williams, Sołtysiak 2016) przeprowadziłam 14 rozmów z 15 osobami urodzonymi między 1959 a 1975 rokiem, które uczęszczały do szkół średnich i na uczelnie w Warszawie w latach 80. Większość grupy skończyła studia wyższe, więc te osoby z łatwością można zakwalifikować do klasy średniej. Pozostałe

trzy osoby zdobyły wykształcenie średnie lub zawodowe. Poznawałam rozmówczynie i rozmówców dzięki moim znajomym i ich rodzicom. Jeden z wywiadów została przeprowadzony z dwójką mężczyzn, którzy przyjaźnili się w tamtym czasie – była to więc próba spojrzenia na to, czy ich wspomnienia są podobne. Co ciekawe, nie dostrzegłam większych różnic płciowych – zarówno nastolatki, jak i nastolatki chcieli wyglądać modnie, więc wszyscy tak samo stali w kolejkach i poszukiwali upragnionych kreacji. Braki w zaopatrzeniu nie były przez nich przyjmowane biernie, każdy na swój sposób starał się wypracować odpowiadające mu taktyki zachowań, a z ich opowieści bije wielka moc sprawcza.

Życie w wielkim mieście dawało rozmówcom i rozmówczyniom dostęp do szeregu możliwości zaopatrzenia, które opiszę poniżej, prezentując strategie i taktyki związane z ubieraniem się w Warszawie lat 80. Za Michaelem de Certeau (2008) strategie rozumiem jako działania wynikające bezpośrednio z otaczającej rzeczywistości – przed sklepem stoi kolejka, która wynika z problemów z dystrybucją dóbr; mogę albo pójść do domu, albo w niej stanąć i grzecznie czekać na swoją kolej, może uda się coś kupić, a może nie. Taktyki, których można użyć w tym przypadku, dają możliwość twórczego, sprawczego podejścia do rzeczywistości – mogę zdecydować się na rotacyjne stanie w kolejce z członkami rodziny, mogę stworzyć listę kolejkową, mogę poszukać potrzebnego towaru w innym miejscu – na bazarze, w ogłoszeniach w gazecie, uruchamiając swoje znajomości lub szyjąc.

Krótką charakterystyka handlu w PRL

Aby opowiedzieć o praktykach zakupowych warszawskiej młodzieży zyskała ramy historyczne, muszę najpierw przybliżyć specyfikę handlu w PRL. Był on zgoła odmienny od tego, co znamy współcześnie, rządziły nim inne prawa i zasady. Gdy po zakończeniu II wojny światowej zaczął odradzać się wolny rynek, nowe władze musiały przystąpić do wdrażania innego systemu gospodarczego, który byłby centralnie sterowany i odpowiadał linii ideologicznej partii. W kwietniu 1947 roku rozpoczęto reformy

uzasadniane wynikającą z braku równowagi gospodarczej trudną sytuacją na rynku oraz rozwojem spekulacji, za co największą odpowiedzialność przypisano kupcom (Kochanowski 2010: 59). Priorytetem stała się walka z sektorem prywatnym, na który zaczęto nakładać kolejne podatki i kary. Do końca lat 40. władzom udało się prawie o połowę zmniejszyć liczbę prywatnych sklepów (ŁW, b.d.), jednak ten proces nigdy nie został w pełni zakończony. Mogło to wynikać z niewydolności nowego systemu obrotu towarami, który zakładał, że handel detaliczny przejmą Państwowe Domy Towarowe. Władze nie były w stanie zrównać tempa likwidacji prywatnych sklepów z tempem powstawania nowych państwowych placówek, w ten sposób sprawiając, że na rynku pojawiła się luka. Dodatkowo spółdzielnie takie jak „Społem” czy „Samopomoc Chłopska”, zrzeszone w Centralnym Związku Spółdzielczym, zdominowały handel hurtowy, co również wpłynęło na niższą wydolność obrotu towarowego. Skoro państwo zawodziło w tej kwestii, w jaki sposób obywatele zaopatrywali się w potrzebne dobra?

Odpowiedź na to pytanie znajdziemy w obszernej analizie czarnego rynku przeprowadzonej przez historyka Jerzego Kochanowskiego (2010). Rzeczywistość gospodarki niedoboru wymagała współistnienia nieoficjalnych źródeł zaopatrzenia. Jedną z wyróżniających ją cech był sposób dystrybucji wyprodukowanych dóbr, który nie był zbyt płynny. Ludzie zmuszeni byli do przyswojenia pewnych taktyk, które uzupełniały państwowy obrót towarami i oscylowały na granicy legalności lub wykraczały poza nią. Podobnie czyniła młodzież, co widoczne jest w opowieściach, które zaprezentowałam poniżej.

Gdzie młodzież się ubierała?

Z punktu widzenia osoby urodzonej w połowie lat 90. pójście do sklepu wymaga jedynie posiadania wolnej chwili i gotówki, nic innego nie stało mi nigdy na przeszkodzie przed ubraniem się w to, w co chciałam. Rzeczywistość w latach 80. wiązała się z innymi przeszkodami, a pieniądze często okazywały się niewystarczające do zdobycia konkretnej rzeczy. Rozmówcy i rozmówczynie opowiadali, że sklepy państwowe były słabo

zaopatrzone, a część ubrań niemodna. Na te różnice niejednokrotnie zwracała uwagę Anna Pelka (2007) pisząc, że tylko Hoffland w warszawskim Juniorze dostarczał modne młodzieżowe ubrania, których reszta sklepów praktycznie nie oferowała (Pelka 2007: 215). Z perspektywy projektantów początek lat 80. był czasem „wielkiej posuchy” – na przykład Jerzy Antkowiak narzekał, że w 1982 roku, ze względu na trwający stan wojenny, państwowe przedsiębiorstwo Moda Polska nie uzyskało zgody na przeprowadzenie pokazu najnowszej kolekcji, a dodatkowo musiało ono zmagać się z brakami podstawowych materiałów do produkcji, ponieważ te ostanie szły na cele wojskowe. Wówczas sytuacja była najtrudniejsza, jednak również w innych latach istniały problemy z zaopatrzeniem. To sprawiało, że znalezienie najnowszych trendów w sklepach graniczyło z cudem. Wojtek¹ wspomina tę sytuację tak:

W moich czasach królowały wąskie krawaty i im był bardziej wąski, tym bardziej modny. A w sklepie oficjalnym z męską odzieżą były oczywiście przestarzałe peerelowskie szerokie krawaty, to tylko mógł dziadek lub tatuś coś takiego nosić. A my młodzi to musieliśmy mieć wąski krawacik, kurde, jak sznurówka wyglądał. Im bardziej wąski był tym bardziej szpanerski (wyw. 9).

Poza tym, że ubrania w sklepach państwowych często były niemodne, to dodatkowo trzeba było po nie stać w długich kolejkach. Badani wspominali je jako nieprzyjemny element codzienności, niewzbudzający w nich jednak szczególnie negatywnych wspomnień. Kolejki na szczęście dawało się jakoś przeskoczyć albo sprawić, że były mniej uciążliwe. W miejscach zatrudnienia panowała duża tolerancja, jeśli chodziło o załatwianie prywatnych spraw w czasie pracy, dlatego sporo osób właśnie wtedy udawało się do sklepów. Zdarzało się też tak, że do stania w kolejkach wysyłana była jedna osoba, która załatwiała sprawy również dla swoich współpracowników. Janusz wspominał, że w swojej pierwszej pracy chodził do sklepu mięsnego, żeby kupić parówki dla kierownika. Jako kawaler chętnie pomagał też koleżankom, które miały więcej

¹ Imiona wszystkich rozmówczyń i rozmówców zostały zmienione.

obowiązków rodzinnych od niego. Czasami zdarzało się tak, że w ciągu ośmiu godzin pracy pięć spędzał na staniu w kolejkach – „Takie to były obowiązki służbowe” (wyw. 9). Według Gosi (wyw. 6) zatrudnienie w PRL było nieracjonalne i stanowiło jedną z przyczyn kryzysu.

Dzięki możliwości „wyskoczenia z pracy” udawało zdobyć się potrzebne ubrania, po godzinach pracy istniało małe prawdopodobieństwo, że w sklepach zostanie cokolwiek godnego uwagi. Ela mówiła, że miała szczęście, ponieważ w okolicach jej biura, na ul. Marchlewskiego i ul. Świerczewskiego (obecnie alei Jana Pawła II i alei „Solidarności”) znajdowało się kilka ciekawych sklepów, jak na przykład sklep Warszawskich Zakładów Przemysłu Skórzanego „Syrena”. Według niej zakupy nie miały przemyślanego charakteru, zależały od szczęścia i były raczej impulsem chwili niż racjonalną decyzją. Potwierdzają to również inni badani. Często kupowano coś z założeniem, że wymieni się to na inny produkt lub podaruje bliskim. Maja wspominała, że stając w kolejce przed otwarciem Hofflandu wiedziała, że kupi to, co będzie dostępne: „jak nie dla mnie, to dla kuzyna” (wyw. 8). Była świadoma, że nie każdy mieszkał tak blisko centrum, żeby być w stanie przyjść tam rano, a ona starała się bezinteresownie pomagać swoim bliskim, wykorzystując uprzywilejowaną pozycję.

W tym miejscu należy przywołać koncepcję systemu darów funkcyjną w socjalistycznych gospodarkach niedoboru, którą szeroko opisała chociażby Alena Ledeneva (1998) w książce *Russia's economy of favours: blat, networking, and informal exchange*. Kluczowym pojęciem, którego używa ona do opisu systemu przysług w Rosji, jest „błat”. Pojęcie to tłumaczy się jako sposób zdobycia potrzebnych dóbr osobistych (zarówno ubrań, biletów do teatru, jak i lepszego etatu w pracy) z wykorzystaniem nielegalnych lub pokretnych metod (Corten 1992: 29). W języku polskim istnieje czasownik „błatowanie” i oznacza on „wchodzenie w porozumienie z kimś, zwykle w złych zamiarach”², nie jest on jednak powszechnie używany. Według Ledenevy „błat” to wymiana charakteryzująca się wzajemną zależnością, która w dłuższej perspektywie budzi szacunek i zaufanie do drugiej osoby (Ledeneva 1998: 141). Ledeneva tłumaczy, że przysługi mają

² <https://sjp.pl/blatowa%C4%87> [dostęp: 06.06.20].

charakter niezbywalny, to znaczy można komuś pomóc, używając swoich prywatnych dojsć, ale nigdy nie można ich w pełni przekazać komuś innemu. Są one oznaczone „osobistą pieczęcią dawcy”, która daje dostęp (Ledeneva 1998: 142). W tym kontekście „błat” przypomina polskie „załatwianie” lub „kombinowanie”, które możliwe jest dzięki wykorzystaniu sieci społecznej (Pieprzyca 2018: 89). Nicolette Makovicky (2018) nazywa „kombinowanie” szczególną formą sprawczości, która przetrwała czasy PRL i do dziś jest istotną praktyką społeczną w Polsce. Podstawą gospodarki nieformalnej, jak Janine Wedel (2007) nazywa praktyki związane z „załatwianiem”, jest poczucie zaufania i sprawiedliwości, tak samo jak ma to miejsce w przypadku „błatu”. W obu przypadkach nie trzeba rewanżować się natychmiastowo identyczną przysługą, odbywa się to raczej na zasadzie „Ja zdobędę dla ciebie na lewo jakiś towar, a ty w zamian za dziesięć lat pomożesz mi urządzić wesele córki” (Wedel: 71). Według Marcela Maussa podstawą kontaktów społecznych jest wymiana darów, która stanowi całościowy fakt społeczny (2001[1925]: 163), to znaczy, że jego zasady organizują każdy aspekt życia społecznego. Dawanie, przyjmowanie i odwzajemnianie darów stanowi obowiązek członka społeczeństwa. Również w PRL wymiana darów (niekoniecznie tylko materialnych) była niezwykle istotnym elementem życia, nie tylko społecznego, ale również ekonomicznego. W społecznym sensie następowało to zazwyczaj w kręgu rodziny i znajomych, jednak możliwe było również nawiązanie relacji z obcą osobą – najpierw należało „sprywatyzować” znajomość tak, aby wyjść ze sfery oficjalnej, w której ograniczać mogły pewne zasady (Wedel 2007: 79). W sensie ekonomicznym wymiana darów w PRL była elementem uzupełniającym oficjalną gospodarkę i pozwalającym zachować jej równowagę (Kochanowski 2019: 81). Kochanowski zwraca uwagę na to, że sektor prywatny i państwowy były związane w „pasożytniczo-symbiotyczny sposób”, jeden nie mógł działać bez drugiego (Kochanowski 2019: 16).

Sytuacja Mai opisana w przytoczonej wyżej historii co prawda nie wymagała od niej wykorzystania znajomości, aby kupić ubrania w Hofflandzie, ale wiązała się z koniecznością zaoferowania przez nią swojego czasu i możliwości ustawienia się w kolejce wcześniej rano. Rozmówczyni podkreślała, że „coś jak interes to wtedy nie funkcjonowało. Jeśli ktoś

czegoś potrzebował, to się to robiło absolutnie bezinteresownie” (wyw. 8). Małgorzata Mazurek tłumaczy, że prawdziwy charakter transakcji między znajomymi pozostawał nieoczywisty i zapośredniczony przez więzi społeczne. „W ten sposób ekonomika przysług nie przypominała w sposób dosłowny sposobów gospodarki towarowej czy pieniężnej, ale zmieniała się w łańcuch darów – «spłata» za przysługę była odraczana w czasie albo wręcz anulowana w imię przyjaźni” (Mazurek 2010: 51).

Na to samo wskazywali rozmówcy i rozmówczyni – aby modnie się ubrać, trzeba było posiadać wiedzę na temat tego, który sklep oferuje ciekawy asortyment – dotyczyło to zarówno sklepów państwowych, jak i prywatnych, które też były zróżnicowane. Wiedza była więc pewnego rodzaju kapitałem, tak samo niezbędnym jak pieniądze. Zdobywało się ją często właśnie dzięki wymianie informacji między znajomymi. Gosia będąc studentką, posiadała więcej wolnego czasu, a dodatkowo „miała oko” i potrafiła „wypatrzyć” ciekawe ubrania w miejscach, które nie były aż tak oczywiste. Dzięki cierpliwości i umiejętności znalezienia odpowiednich elementów garderoby Gosia tworzyła niebanalne kreacje, którymi inspirowały się jej koleżanki ze szkoły i uczelni. Przykładem był długi szary sweter, który „wypatrzyła” z siostrą w Cepelii. Do tego zakładała grube wzorzyste rajstopy z NRD czy legginsy z getrami w paski. Dzięki tej samej umiejętności również Maja czuła, że jej stroje są podziwiane przez inne dziewczyny. Pewnego razu, idąc na koncert Maanam w Sali Kongresowej, Maja założyła samodzielnie ufarbowaną na czarno męską koszulę w roli sukienki oraz rajstopy, których kolor zmieniła na czerwony. Okazało się, że dokładnie tak samo ubrana była Kora, ówczesna ikona stylu. Ten przypadek sprawił, że Maja czuła się podziwiana przez obserwujące ją osoby. Odwołując się do teorii habitusu³, opisaną

³ Według Bourdieu (2005) habitus określa wszystkie te praktyki, które wydają się jednostce realne i możliwe do sklasyfikowania; tworzą one styl życia. Można powiedzieć, że na habitus składają się pewne normy narzucone z zewnątrz (tzn. wynikające z urodzenia, sytuacji społecznej) i uznane za własne. Dlatego też w zależności od warunków życia wytwarzane są różne habitusy, które z kolei tworzą różne style życia i różne gusta (Bourdieu 2005: 217, Jacyno 1997). Bourdieu tłumaczy gust jako to, co nam się podoba i to, co decydujemy się założyć, a wynika on z tego, czego nauczyli nas nasi rodzice i bliscy, ponieważ to właśnie wychowanie jest głównym źródłem habitusu, który jednak może podlegać pewnym modyfikacjom

przez Pierre'a Bourdieu (2005), łatwo można wytłumaczyć to, że dziewczęta należące do jednej klasy społecznej wykorzystywały podobne taktyki ubierania się i dzieliły ten sam gust, który określał, co jest modne, a co nie. Ubraniem, które najlepiej pokazuje to „powinowactwo stylu”, są jeansy, które były bez wątpienia obowiązkowym elementem garderoby.

Cała Warszawa marzy o jeansach⁴

Wszyscy rozmówcy i rozmówczynie pamiętali pierwszą parę tych spodni kupioną w Peweksie, komisie albo na jednym z bazarów. Ela wspominała, że pierwsze oryginalne jeansy dostała od rodziców w nagrodę i kupiła je w Peweksie. Podobnie do Baltony była to sieć sklepów, których obsługą zajmowało się Przedsiębiorstwo Handlu Wewnętrznego i – jak pisze Aleksandra Boćkowska – w Peweksach „można było – za dolary – kupić wszystko: kafelki, kasety, farby, kosmetyki, wódkę, papierosy, samochody” (Boćkowska 2012: 306). Prawdą jest jednak, że obowiązywały tam również marki niemieckie oraz bony towarowe PeKaO, które wydawane były osobom dostającym przelewy zza granicy jako ekwiwalent prawdziwych walut. Kochanowski twierdzi, że w czasach PRL można mówić o dwuwalutowości (Kochanowski 2010: 17). Potwierdzają to również słowa moich rozmówców i rozmówczyń; podkreślali oni jednak, że to właśnie dolar był najcenniejszy. Wynikało to z tego, że najczęściej używano go na wyjazdach zagranicznych, w przeciwieństwie do innych walut czy ważnych tylko na terenie kraju bonów.

Nie każdy miał to szczęście, żeby posiadać za granicą bliskich, którzy mogliby dostarczać pieniądze, a walutę jakoś trzeba było zdobyć. Tomek wspominał, że zdarzało mu się jeździć na Podlasie, skąd pochodziła jego rodzina, żeby kupić dolary od „wujka Stacha z Chicago” (wyw. 3). Nie chodziło jednak o niższy kurs, a raczej o bezpieczeństwo transakcji, która odbywała się w kręgu osobistych relacji – z zasady bardziej preferowanych

⁴ Dziękuję profesor Annie Wiczorkiewicz za zasugerowanie tego tytułu, będącego parafrazą nazwy pierwszego rozdziału książki Johna Fiske *Zrozumieć kulturę popularną* – *Cała Ameryka nosi dżinsy*, tłum. Katarzyna Sawicka.

od tych anonimowych. Tomek za dolary kupione od taty kolegi z klasy sprawił sobie oryginalne włoskie Rifle. Gosia (zaczęła od Wranglerów) opisuje system dotyczący używania waluty w Peweksach:

Trzeba było tak: zdobyć ten dolar, który trzeba było kupić pokątnie od jakichś znajomych albo na bazarze, następnie nikt się nie pytał właśnie, to była ta hipokryzja tego systemu, w jaki sposób się weszło w posiadanie tego dolara, co było zabronione politycznie [śmiej], i szło się do tego Peweksu, gdzie były takie stanowiska, gdzie się dokonywało wymiany na te bony towarowe (wyw. 6).

Gosia twierdzi, że doskonale pamięta ceny różnych produktów – jeansy kosztowały około 20 dolarów, czekolada Milka 75-80 centów, a za luksusowy prezent na gwiazdkę uznawano najtańszy krem Pond's. Kobieta wspomina meblościanki, na których jako dekorację ustawiano puste puszki po Coca-coli, kupowanej za około dolara. Inna rozmówczyni – Wanda – opowiedziała, że kiedyś dostała w prezencie bony walutowe i postanowiła udać się do Peweksu, gdzie kupiła batona Snickers. Jego smak był dla niej czymś tak niesamowitym, że postanowiła nie zjadać go od razu, tylko podzielić na kawałki i delectować się nim przez kilka dni.

Te specjalne uczucia, którymi darzono produkty z Zachodu, mogą wynikać z kilku rzeczy. Z jednej strony świadczyć mogłyby one o wyższej jakości niż ta dostępna rodzimie – szczególnie w przypadku czekolady, badani podkreślali, że w Polsce raczej dostępne były produkty czekoladopodobne. Z drugiej strony były to towary, które często znajdowały się w sferze marzeń. Coca-cola w latach 70. „stała się artykułem w pełni osiągalnym dla obywatela PRL, dla którego trzymanie w dłoni puszki zachodniego napoju oznaczało zbliżenie się do wolności, swobody i demokracji” (Jasieniak 2015), w latach 80. znów była jednak trudnodostępna, więc dotarcie do niej było pewnego rodzaju osiągnięciem, wartym upamiętnienia przez stworzenie galerii pustych opakowań na szczycie meblościanki. Dotyczyło to również ubrań – trudności w zdobyciu jeansów sprawiały, że zyskiwały one wyjątkowy status. Młodzież często nadawała specyficzną symbolikę niektórym częściom garderoby. John Fiske (2008: 2) w książce *Zrozumieć kulturę popularną* nazywa jeansy najbardziej

popularnym wytworem kultury, który początkowo łączył prawie wszystkie grupy wiekowe, niwelował różnice płciowe, dawał wolność do bycia sobą. Z czasem jednak niezwykła popularność jeansów sprawiła, że stały się one obiektem marketingu, który w celu generowania większych zysków zaczął wprowadzać rozróżnienie na „zwykłe” i markowe jeansy: „Markowe džinsy wyrażają zatem segmentację rynkową i różnice społeczne (...). Noszenie markowych džinsów ma służyć wyróżnieniu się, jest użyciem społecznie nacechowanego akcentu we wspólnym języku; oznacza awans do bardziej ekskluzywnej części społeczeństwa” (Fiske 2008: 7). Działania marketingowe nie były w Polsce aż tak rozwinięte, ważniejszy był symboliczny aspekt markowych ubrań. Tomek wytłumaczył mi, jak – jego zdaniem – działał fenomen zachodnich produktów:

No jeszcze dobre buty to było ho, ho, ho. No więc znowu sprawa wygląda identycznie[jak z jeansami], z tym że często te buty, które się kupowało gdzieś tam w naszych sklepach, te robione w Polsce, one były bardzo przyzwoicie wykonane, były niezłej jakości, tylko ta stylistyka często no nie była taka jak te, jak te z Zachodu takiego wytęsknionego, upragnionego. Tam człowiek sobie wyobrażał, że wszystko jest lepsze (wyw. 3).

W przeciwieństwie do tego, co mogłoby się wydawać, wcale nie chodziło o wyższą jakość, a o sam fakt, że jest to konkretna marka, za którą gotowym było się zapłacić równowartość średniej miesięcznej pensji. Janusz, który swoje pierwsze kultowe Levisy 501 kupił w Peweksie, wspominał, że jeansy były „symbolem zachodniej kultury, którą u nas wszyscy wielbili, bo wszyscy chcieli mieć tak jak na Zachodzie” (wyw. 9). To pragnienie było na tyle silne, że produkty będące tak zwanym odrzutem z eksportu stały się wówczas nie lada gratką. Gosia wspominała, że były to najbardziej wymarzone rzeczy możliwe do znalezienia w polskich sklepach. Zdarzało się, że miały naszyte zagraniczne metki, choć sztyto je w polskich fabrykach. Przez to, że nie spełniały norm jakościowych, trafiały do stołecznych sklepów w przystępnych cenach, nad którymi czuwało Stołeczne Przedsiębiorstwo Handlu Wewnętrznego. Uwidacznia się

tutaj systemowa nierówność w podejściu do produkcji na rynek krajowy i zagraniczny.

Jednak dla rozmówców odrzuty z eksportu wiązały się z ekscytacją, że udało im się znaleźć perełkę. Często wymagało to od nich dodatkowego zaangażowania i użycia znajomości. Gosia, zapytana o to, czy czuła się wtedy fajnie ubrana, opowiedziała mi historię płaszczyka, który udało jej się zdobyć właśnie dzięki znajomościom jej szwagra – dziennikarza sportowego. W pracy poznał on prezesa klubu szermierczego z Wrocławia, który był przy okazji też prezesem spółdzielni włókienniczej szyjącej tylko na rynki zagraniczne. Kilkukrotnie udzielił mu dostępu do towarów, które nie spełniały norm niemieckich kontrahentów. Gosia nie pamiętała teraz konkretnych nazw, ponieważ i wtedy nic jej nie mówiły, były to jednak produkty luksusowe, charakteryzujące się ekskluzywnymi materiałami (które według niej były zbyt dobre, żeby mogły powstawać w kraju) i wzornictwem, jakie dopiero powoli wkraczało do Polski.

Ubrania noszone na Zachodzie można było znaleźć również w komisach lub butikach prowadzonych przez prywatnych przedsiębiorców. PRL była ewenementem wśród bloku wschodniego, ponieważ państwo dopuszczało istnienie legalnych prywatnych sklepów, oczywiście obłożonych wyższymi podatkami. Prawdziwy rozkwit butików z ubraniami nastąpił w latach 80., kiedy zliberalizowano prawo dotyczące prowadzenia prywatnego handlu. Odegrały one istotną rolę we wspomnieniach rozmówców i rozmówczyń. Warszawska ulica Rutkowskiego (obecnie Chmielna) była prawdziwym zagłębiem mody i miejscem, gdzie można było upolować buty w jednym z wielu zakładów rzemieślniczych. Gosia opowiadała, że choć nie zawsze jakość wyrobów była wysoka, można było znaleźć tam buty na bardziej wyjątkowe okazje (np. na studniówkę). Buty te wyróżniały się tym, że były ładniejsze niż te dostępne na kartki oraz ceną, która była zdecydowanie niższa od butów z Zachodu.

Butiki oferowały więc produkty wychodzące poza ramy masowej produkcji dostępnej w sklepach. Bartek i Tomek wspominali sklep leżący na skrzyżowaniu Hożej i Marszałkowskiej, który miał tak charakterystyczny styl, że z daleka można było poznać, że jest to ubranie właśnie stamtąd, ponieważ tak bardzo wyróżniały się kolorami i fasonami. Bartek

twierdził, że sklep ten był „bardzo na topie! Wszystko stamtąd było na topie. Brzydkie? Nieważne!” (wyw. 12). Widać tutaj, że właścicielowi sklepu, który samodzielnie wybierał produkty, udało się stworzyć taką renomę, że młodzi ludzie chcieli kupować wszystko, bez względu na walory estetyczne. Samo posiadanie czegoś z tego butików sprawiało, że było się modnym.

Jednak nie wszystko można było kupić w butikach – przeszkodą mogły być kwestie finansowe. Wtedy do wyboru pozostawała „burota” dostępna w państwowych sklepach. Młodzież nie akceptowała biernie tego stanu rzeczy, lecz stosowała szereg innych taktyk, które pozwalały im na bycie modnym i na wyrażenie swojego gustu. Chodzi oczywiście o szycie i przeróbki ubrań, które były elementem każdej przeprowadzonej przeze mnie rozmowy.

Szycie i przeróbki, czyli modowa sprawczość

Przez problemy z zaopatrzeniem szycie i przerabianie odzieży stało się jedną z podstawowych taktyk ubierania się. Nawet w popularnej prasie (głównie kobiecej) znaleźć można było instrukcje, jak samodzielnie wydzierać sweter lub jak przerobić stary garnitur po dziadku, żeby stał się modną kreacją dla młodej osoby (Pomian 2021). Pojawianie się takich tematów w prasie kontrolowanej przez państwo może sugerować, że w latach kryzysu Partia starała się aktywizować obywateli do poszukiwania rozwiązań. Choć szycie ubrań na wymiar było powszechne, to dla dużej części młodzieży większym luksusem były oryginalne jeansy Levi's czy Adidasy.

Zanim przystąpiono do szycia, najpierw należało się do niego przygotować. W Warszawie było dużo sklepów, które oferowały szeroki wybór tkanin i akcesoriów, jednak trzeba było często do nich zaglądać, żeby trafić na coś wyjątkowego. Ela miała szczęście, ponieważ jej tata pracował jako krawiec. Dzięki temu miała dostęp do materiałów, które rodzic przynosił z pracy. To *przynoszenie* różnych rzeczy z miejsca zatrudnienia było całkiem powszechnym zjawiskiem w tamtych czasach (Mazurek 2005:

215). Ela nie była zainteresowana pochodzeniem materiałów, liczyło się to, że dzięki temu mniejszym kosztem mogła pozwolić sobie na stworzenie prawdziwych perełek. Z zachwytem wspominała kożuszek, który uszyła razem z tatą: „bardzo dumna byłam z tego, że miałam kożuch inny niż wszyscy!” (wyw. 5).

Nie wszystko szło się od początku, czasami wystarczały drobne przeróbki, które sprawiały, że ubranie stawało się wyjątkowe. Janusz wspominał, że niektóre ubrania przerabiał tak, żeby wyglądały podobnie do tych noszonych przez muzyków z jego ulubionych zespołów. Jednym z jego idoli był Grzegorz Markowski z Perfectu, który co prawda najczęściej występował z nagim torsem i w jeansach, ale czasami zakładał inne ubrania, w tym cienki szalik, który zapewne kupił gdzieś na Zachodzie. Janusz i jego koledzy nie mogli nigdzie znaleźć nic podobnego, dlatego postanowili kupić bandaż i samodzielnie przefarbować go w domu, żeby przypominał szalik gwiazdora.

Wspólne farbowanie ubrań było całkiem popularnym działaniem, niejednokrotnie podejmowanym w grupie znajomych. Najczęściej opowiadano mi o farbowaniu bawełnianych koszulek. Katarzyna Szajewska (2007), która prześledziła historię T-shirtów, tłumaczy, że od lat 60. występowała moda na barwienie koszulek. „Stosowaną technikę nazwano tie-dye («zwiąż-zafarbij»), ponieważ cała sztuka polegała na odpowiednim złożeniu i związaniu T-shirtu, a następnie moczeniu go w kolorowych barwnikach. W zależności od tego, jak się złożyło, postawały konkretne wzory – koła, paski, kolorowe plamy itd.” (146). Proces ten nie przebiegał bez zniszczeń – kilka rozmówczyń wspominało o trwałym przefarbowaniu emaliowanych garnków swoich mam, co czasami kończyło się ich złością.

Jednak wszystkie osoby, z którymi rozmawiałam, podkreślały raczej duże zaangażowanie rodziców (głównie jednak matek) w zdobywanie ubrań dla dzieci. Często kobiety własnoręcznie je szyły, w kolejkach zaś stawały całe rodziny. Powszechnym zjawiskiem był też recykling ubrań. Młodsze rodzeństwo mogło „dziedziczyć” po starszym niektóre elementy garderoby, szczególnie w tych latach, gdy dzieci najszybciej wyrastały z odzieży. Recyklingowi poddawano także swetry robione na drutach,

które wykonywały niektóre z moich rozmówczyń. Czasami na nieciekawych wykładach Gosia siadała w ostatnim rzędzie auli z koleżankami i wszystkie dziergały sweterki albo szaliki. Recykling ubrań był również mocno wpisany w kontakty towarzyskie. Powszechnym zjawiskiem było wymienianie się z koleżankami lub oddawanie tego, co już się znudziło albo od początku nie było uważane za warte noszenia.

Ubieranie się nie było procesem złożonym z indywidualnych decyzji i taktyk. Nie chodziło jedynie o sprawcze wytwarzanie swojego stylu, ale także o funkcjonowanie w pewnej społecznej wymianie, która pomagała zdobyć konkretne przedmioty. Okazywało się, że sieć społecznych kontaktów była wręcz niezbędna do tego, żeby wyglądać modnie. Jednym z przykładów niezwykle korzystnych relacji było posiadanie rodziny za granicą, która wysyłała paczki pełne ubrań. Ewa wspominała, że dostawała paczki z Niemiec Zachodnich pełne modnych kreacji. Dziewczyna jednak wstydziła się chodzić w niektórych ubraniach po warszawskich ulicach, ponieważ zbyt rzucały się w oczy. Jednak większość wiele by dała za posiadanie koszulek z logo producenta lub ubrań podobnych do tych noszonych przez ulubionych muzyków.

Szybko dostrzeżono w tym interes i wraz z coraz większym otwieraniem się granic Polski zagraniczne wyjazdy handlowe stawały się popularną taktyką na radzenie sobie z niedoborem ubrań, ale i pieniędzy. Wyjazdy na Zachód mogły bowiem być istną żyłą złota.

Zagraniczne wyjazdy handlowe

Zaczynając badania, nie zdawałam sobie sprawy, że zagraniczne wyjazdy handlowe były aż tak powszechnym zjawiskiem. Okazało się jednak, że w Warszawie był to bardzo popularny sposób alternatywnego zdobycia ubrań, z którego korzystało wiele osób. Moi rozmówcy i rozmówczynie podróżowali we wszystkich najbardziej popularnych kierunkach wyjazdów w Europie, a niektóre z ich działań można określić turystyką handlową. Yulian Konstantinov, bułgarski antropolog, określenie tego używał do opisu osób przekraczających granicę jako uczestnicy

wycieczek autokarowych (w tym wypadku również kolejowych i samolotowych), którzy sprzedają na bazarach towary przywiezione jako bagaż podręczny, a następnie kupują dobra z zamiarem dalszego ich spieniężenia (Konstantinov 1996: 762). Jednak ta wymiana nie ograniczała się jedynie do intencjonalnych wyjazdów zarobkowych, handel odbywał się też „przy okazji” wyjazdów zawodowych.

Spośród moich rozmówczyń najczęściej podróżowały siostry: Gosia i Ilona. Miejscem ich pierwszego wspólnego wyjazdu handlowego była stolica Węgier. Ilona sprzedając nieużywane akcesoria dziecięce w komisie odkryła, że jest to bardzo opłacalne. Zaczęły więc regularnie kursować między Budapesztem i Warszawą bez konieczności obawiania się o celników, ponieważ akcesoria dziecięce na tyle różniły się od artykułów przemycanych przez większość, że straż graniczna przymykała na to oko: „[strażnik] skwitował tylko pół po polsku, pół po węgiersku «to dużo tych dzieci macie» do nas, a my mówimy, że właśnie dużo i tyle [...], skończyła się ta rozmowa. Bo miałyśmy co innego niż, niż cały ten pociąg, tak zwany Przemutnik” (wyw. 8). Poza tym, siostry mają doświadczenie sprzedawania i kupowania w Czechosłowacji, Turcji (skąd przywożono jeansy i charakterystyczne swetry tureckie), NRD (kupowały tam buty Salamander), Jugosławii (uznawanej za kraj zachodni, z którego można było legalnie przywieść dolary, dlatego tam chętniej sprzedawały niż kupowały). Popularnymi kierunkami były Bułgaria i Rumunia, opowiadało mi również o wyjazdach znajomych do Indii, Nepalu czy na Daleki Wschód.

Siostry wspólnie sprzedawały swoje zdobycze na Stadionie Skry. Osoby takie jak one Ilona nazywała „naręczniakami”, ponieważ handlowały towarem trzymanym w rękach, bez specjalnych stoisk. Kobieta wspomina, że zaopatrywały się u nich nawet sławne osoby, takie jak Ewa Szykulska czy Jan Borysewicz. Poza stadionem Skry ubrania zza granicy można było sprzedawać na Bazarze Różyckiego bądź w Rembertowie. Gosia zauważa pewną hipokryzję milicji, która tylko od czasu do czasu wybierała kogoś do aresztowania za nielegalny handel, ale ogólnie dawała przyzwolenie na tego typu działalność. Należy tutaj zwrócić uwagę na to, co sygnalizowałam już wcześniej, mianowicie przenikanie się rynku

oficjalnego z półoficjalnym i nielegalnym. Ich równoległe istnienie pozwalało na zapewnienie zaopatrzenia niezbędnego do zadowolenia obywateli. Takie naloty policji można uznać za próbę przypomnienia o pozycji państwa bez jednoczesnej walki z praktyką niezbędną do zaopatrzenia w podstawowe dobra.

Podsumowanie

Jakaś karafka, stary zegarek
Trzeba zarobić te parę marek
Renta, stypendium, wyżyć się nie da
Tu kupisz, tam sprzedasz, nie weźmie cię bieda

Berlin Zachodni, Berlin Zachodni
Tu stoi Polak co drugi chodnik
Za każdym rogiem czai się Turek
Sprzedasz mu wszystko, tylko nie skórę
(...)
Pilsnera wypić trzema łykami
Opylić fajki, kupić salami
Gdy Polizei to dawać chodu
Wrócisz do kraju, będziesz do przodu

A w jeden dzień zarobisz tyle
Co górnik w miesiąc w brudzie i w pyle
A w jeden dzień zarobisz tyle
Co górnik w miesiąc w brudzie i w pyle
(...)
Nasza bieda nas rozgrzesza
Polski handel, Trzecia Rzesza
Jedzie pociąg, koła stukocą
Parowóz gwizdże, baby się poca

Przemytnicy i celnicy
Czyli orgazm na granicy
Przemytnicy i celnicy
Czyli orgazm na granicy

Krzysztof Skiba, *Berlin Zachodni*, 1990

Zestawienie przeboju zespołu Big Cyc z przytaczaną na początku artykułu piosenką *Psalm stojących w kolejce* bardzo dobrze oddaje zmiany, jakie zaszły w polskim społeczeństwie. Apatyczny nastrój początków lat 80. został wyparty przez sprawcze działanie ludzi, których aktywność i kreatywność przyczyniła się do poprawy warunków życiowych i realizacji aspiracji. Mimo że okres socjalizmu w Polsce teoretycznie zakończył się w 1989 roku, to przejście do systemu wolnorynkowego i dostosowanie się do zasad kapitalistycznych zajęło kilka lat. Bartek dzięki tym przemianom zaczął zajmować się handlem, co robi do dzisiaj. Realia w PRL sprawiły, że nauczył się „kombinować” i z łatwością dostosowywał się do nowych sytuacji. Ta wszechstronność odpowiadała elastycznej postawie, która była szeroko promowana na początku polskiej drogi ku kapitalizmowi (Dunn 2008).

Podsumowując, powyższy artykuł pokazał wielość taktyk stosowanych przez rozmówców i rozmówczynię. Młodzi ludzie nie przyjmowali rzeczywistości w sposób bierny. Kiedy sklepy świeciły pustkami, sami zaczęli szyć. Kiedy udało im się kupić cokolwiek, decydowali się na przerabianie, tak aby dopasować ubrania do swojego stylu, lub wymieniali się ze znajomymi. Kiedy brakowało im pieniędzy, szukali dorywczej pracy albo decydowali się na zagraniczne wyjazdy handlowe. Ich podejście do rzeczywistości było uosobieniem sprawczości, którą rozumieć jako balansowanie pomiędzy strategiami wyznaczanymi przez władzę a taktykami, które pozwalały na zaspokojenie własnych aspiracji.

Bibliografia:

- Boćkowska, A. (2017). *Księżyc z Peweksu: o luksusie w PRL*. Wołowiec: Wydawnictwo Czarne.
- Boćkowska, A. (2019, 11 marca). W głowach się przewracało. *Vouge*. <https://www.vogue.pl/a/w-glowach-sie-poprzewracalo> (dostęp: 28.04.2020).
- Bourdieu, P. (2005). Habitus i przestrzeń stylów życia. W: *Dystynkcja. Społeczna krytyka władzy sądenia* (przeł. P. Biłos). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.
- Certeau de, M. (2008) „Radzić sobie”: Użycia i taktyki. W: *Wynaleźć codzienność. Sztuki działania* (przeł. K. Thiel-Jańczuk). Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Corten, I.H. (1992). *Blat*. W: *Vocabulary of Soviet Society and Culture. A Selected Guide to Russian Words, Idioms, and Expressions of the Post-Stalin Era, 1953-1991*. Durham, London: Duke University Press.
- Dunn, E. (2008). *Prywatyzując Polskę* (przeł. P. Sadura). Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej.
- Fidelis, M., Stańczak-Wiślicz, K. (2020). Piękne i zaradne: Rytuały ciała, moda i uroda. W: M. Fidelis, B. Klich-Kluczevska, P. Perkowski, K. Stańczak-Wiślicz (red.). *Kobiety w Polsce, 1945-1989: Nowoczesność – równouprawnienie – komunizm*. Warszawa: Universitas.
- Fiske, J. (2010). Cała Ameryka nosi jeansy. W: *Zrozumieć kulturę popularną* (przeł. K. Sawicka). Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Kochanowski, J. (2010). *Tylnymi drzwiami. „Czarny rynek” w Polsce 1944-1989*. Warszawa: Wydawnictwo Neriton, Instytut Historyczny UW.
- Konstantinov, Y. (1996). Patterns of Reinterpretation: Trader-Tourism in the Balkans (Bulgaria) as a Picaresque Metaphorical Enactment of Post-Totalitarianism. *American Ethnologist*, 23(4), 762–782.
- Kosiński, K. (2006). *Oficjalne i prywatne życie młodzieży w czasach PRL*. Warszawa: Rosner & Wspólnicy.

- Jasieniak, W. (2015, 29 listopada). „Kapitalistyczne podziemie kulinarne”, czyli o obecności Coca-Coli w PRL. *Histmag*. Pozyskano z: <https://histmag.org/kapitalistyczne-podziemie-kulinarne-czyli-o-obecnosci-coca-coli-w-prl-12302> (dostęp: 16.05.2020).
- Ledenewa, A.V. (1998). *Russia's Economy of Favours. Blat, Networking and Informal Exchange*. Cambridge University Press.
- ŁW (b.d.). *Bitwa o handel*. Muzeum Historii Polski. Pozyskano z: <http://muzhp.pl/pl/e/1730/bitwa-o-handel> (dostęp: 20.04.2020).
- Makovicky, N. (2018). „Kombinowanie”: agency, informality, and the poetics of self in Highland Poland. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 24, 493–511.
- Mazurek, M. (2010). *Spółeczeństwo kolejki*. Warszawa: Wydawnictwo Trio.
- Mauss M. (2001). Szkic o darze. W: *Socjologia i antropologia* (przeł. M. Król, K. Pomian, J. Szacki). Wyd. II. Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Pelka, A. (2007). *Teksas-land: moda młodzieżowa w PRL*. Warszawa: Wydawnictwo Trio.
- Pelka, A. (2013). *Z [politycznym] fasonem: moda młodzieżowa w PRL i w NRD*. Warszawa: Słowo/Obraz Terytoria.
- Pomian, N. (2021). Longing for the West. Youth fashion in the 1980s Warsaw. *Prague Papers on the History of International Relations*, 2021(1), 44–58. <http://hdl.handle.net/20.500.11956/157237>
- Szajewska, K. (2007). T-shirt. Moda, sport i komunikacja. W: *Gadżety popkultury. Społeczne życie przedmiotów*. Kraków: Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne.
- Szydłowska, S. (2019). *Paryż domowym sposobem. O kreowaniu stylu życia w czasopiśmie PRL*. Warszawa: Sport i Turystyka: Muza SA.
- Wedel, J.R. (2007). *Prywatna Polska* (przeł. S. Kowalski). Warszawa: Wydawnictwo Trio.
- Williams, D., Sołtysiak, G. (2016). *Modny PRL*. Warszawa: Wydawnictwo Świat Książki.

Karolina Bielenin-Lenczowska

Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej

Uniwersytet Warszawski

k.bielenin@uw.edu.pl

**POŁOK, CO NIE GODO PO POLSKU, TO GŁUPI
POŁOK. PRAKTYKI I IDEOLOGIE JĘZYKOWE
POTOMKÓW POLAKÓW
W POŁUDNIOWOBRAZYLIJSKIEJ WSI**

**A Pole who does not speak Polish is a stupid Pole.
Language practices and ideologies of Polish descendants
in the South Brazilian countryside**

Streszczenie. Celem tego artykułu jest analiza praktyk i ideologii językowych potomków osadników, którzy przybyli na południe Brazylii pod koniec XIX wieku. Byli to chłopci, rolnicy, w większości niepiśmienni, pochodzący z różnych obszarów ówczesnego Królestwa Polskiego i Galicji Wschodniej. Na podstawie materiałów z etnograficznych badań terenowych prowadzonych w latach 2015–2021 w jednej z wsi w stanie Paraná próbuję odpowiedzieć na pytania, czym dla Brazylijczyków polskiego pochodzenia jest polszczyzna, jak jest przez nich używana, waloryzowana oraz przekazywana z pokolenia na pokolenie. W analizie posługuję się kluczowymi pojęciami z zakresu antropologii lingwistycznej – praktyk i ideologii językowych, które umieszczam w kontekście historycznych i współczesnych polityk językowych Brazylii.

Słowa kluczowe: praktyki językowe, ideologie językowe, język odziedziczony, etnografia, antropologia lingwistyczna, Polonia, Brazylia

Abstract

The aim of this paper is an analysis of linguistic practices and ideologies of the descendants of the Polish migrants who came to the south of Brazil in the late 19th century. They were peasants, farmers, mostly illiterate, originating from various areas of the then Polish Kingdom and Eastern Galicia. On the basis of materials from ethnographic field research conducted in 2015–2021 in one of the villages in the state of Paraná, I try to answer the questions of what Polish language is for Brazilians of Polish origin, how it is used, valued and passed down from generation to generation. In my analysis, I use key concepts from linguistic anthropology – linguistic practices and ideologies that I place in the context of historical and contemporary language policies in Brazil.

Keywords: language practices, language ideologies, heritage language, ethnography, linguistic anthropology, Polish diaspora, Brasil

Język, w myśl założeń antropologii lingwistycznej, jest formą działania społecznego, a jego znaczenie ujawnia się w kontekście konkretnej interakcji (Duranti 2004; Ahearn 2013). Ludzie nie tylko mówią lub piszą w jakichś językach, ale również je wartościują, przekazują kolejnym pokoleniom, przekształcają i adaptują do nowych warunków. Języki, tak samo jak ich użytkownicy, obecne są również w przestrzeni publicznej, która jest zawsze przestrzenią władzy ludzi, instytucji, praktyk, języków oraz symboli (Bourdieu 1991: 45–46).

W badaniach etnograficznych, które w latach 2015–2021 prowadziłam w jednej z wsi południowej Brazylii, próbowałam odpowiedzieć sobie na pytanie, co to znaczy być Polakiem/ Polką? Czym jest „polskość” dla potomków migrantów, którzy przybyli do Brazylii pod koniec XIX wieku? W poniższym tekście skupię się kilku szczegółowych pytaniach: jak i w jakich sytuacjach ludzie mówią po polsku, na ile język ten jest

używany na co dzień, z kim się w tym języku rozmawia, jak jest przekazywany oraz co ludzie o polszczyźnie sądzą. I wreszcie – jak praktyki i ideologie językowe dotyczące języka polskiego mają się do dawnych i współczesnych polityk językowych w Brazylii.

Moimi rozmówcami i rozmówczyniami, partnerami badawczymi, są potomkowie tej największej fali migracyjnej chłopskiej z terenów polskich, tj. z końca XIX wieku, zwanej w literaturze przedmiotu „gorączką brazylijską”. Migracja ta była powiązana z przemianami społecznymi, politycznymi i gospodarczymi zarówno w Europie, jak i w obu Amerykach. Z jednej strony było to przeludnienie i sukcesywne ubożenie wschodnioeuropejskich wsi, z drugiej – zniesienie niewolnictwa w Brazylii i potrzeba rąk do pracy. Osadnictwo z ziem polskich w Brazylii było jednym z ok. 200 projektów kolonialnych Brazylii, tj. umów z krajami europejskimi. W większości były to umowy z Niemcami i Włochami, w mniejszej mierze z krajami Europy Wschodniej (Croci 2011: 81; Seyferth 1999). Młode brazylijskie państwo chciało nie tylko zasiedlić południowe połacie kraju i rozwinąć tam nowoczesne rolnictwo, ale również wybielić (*branqueamento*, zob. Skidmore 1976: 80–94) populację kraju, w którym według Narodowego Spisu Powszechnego z 1890 roku wykazano niecałe 14 milionów mieszkańców, z czego osoby „białe” – o pochodzeniu europejskim – stanowiły tylko około 40,8% (5 538 839 osób). Reszta osób, które ujęto w spisie, to było 15,4% „czarnych” (2 097 426 osób o różnym stopniu pochodzenia afrykańskiego, przede wszystkim wywodzących się spośród niedawnej ludności niewolniczej) oraz te należące do grup pochodzenia rdzennego – *Caboclo*, 9,6% (1 295 796) – i znacznych rozmiarów grupa pochodzenia mieszanego – *pardo*, 34,2% (4 638 545), która jeszcze 20 lat wcześniej stanowiła najliczniejszy komponent populacji kraju (Oliveira 2000: 202).

Badania etnograficzne prowadziłam w latach 2015–2016 oraz 2019–2021¹ w dawnej Kolonii Rio Claro (obecnie gmina Mallet, dystrykt Rio Claro do Sul) w interiorze stanu Paraná w południowej Brazylii. Łącznie

¹ W latach 2015–2016 badania prowadziłam w ramach stażu doktorskiego na Wydziale Antropologii Uniwersytetu Federalnego stanu Santa Catarina, a w latach 2019–2021 jako profesorka wizytująca na Wydziale Lingwistyki tego samego uniwersytetu.

w terenie spędziłam ok. 10 miesięcy, prowadząc obserwację uczestniczącą oraz wywiady pogłębione z elementami historii życia. W czasie pandemii koronawirusa prowadziłam również badania online, obserwując działania jednostek oraz organizacji polonijnych i utrzymując stałe kontakty z poznanymi wcześniej osobami.

Źródła historyczne podają, że Colônia Rio Claro na przełomie XIX/XX wieku była największą kolonią polską w stanie Paraná (Deina 1990: 36), zasiedloną najpierw przez osadników polskich z Królestwa Polskiego (1890–1891) oraz polskich i ukraińskich (rusińskich) z Galicji Wschodniej (1895–1896). Rio Claro oraz inne polskie kolonie przez wiele lat były etnicznymi enklawami, w których język polski używany był na co dzień, zarówno w mowie, jak i w piśmie. Polszczyzna aż do późnych lat 30. XX wieku była nauczana zarówno w szkołach podstawowych, jak i w pobliskiej szkole średniej. Do wsi docierały książki, czasopisma i gazety. Wprowadzona pod koniec lat 30. XX wieku tzw. polityka nacjonalizacyjna ograniczyła możliwość transmisji międzypokoleniowej języka, a współczesne zjawiska związane z mobilnością i globalizacją sprawiają, że coraz mniej jest polskojęzycznych wspólnot. Niemniej pewne elementy języka polskiego we wsiach brazylijskiego interioru nadal się zachowały. Należy oczywiście pamiętać, że jest to język potomków osadników z różnych regionów i pochodzących z konkretnej warstwy społecznej – chłopów. Ponadto komunikacja w języku polskim jest przede wszystkim ustna – zdecydowana mniejszość mieszkańców Kolonii Rio Claro zna język polski pisany.

Ideologie językowe i polityka językowa w Brazylii

Historia języków w Brazylii, krótka, bo mająca zaledwie 500 lat, jest – jak pisze Gilvan Müller de Oliveira – naznaczona represjami i unifikacją językową. Z ponad 1000 języków rdzennych używanych około 1500 roku zostało zaledwie 180², a język portugalski, który jeszcze na początku

² José Ribamar Bessa Freire podaje liczbę 274 języków rdzennych, które zostały wymienione w spisie w 2010. Dodaje jednocześnie, że część językoznawców uznaje, iż wiele z nich to w zasadzie odmiany tego samego języka (Freire 27).

XIX wieku był używany tylko w miastach na wybrzeżu, stał się jedynym oficjalnym (Müller de Oliveira 2009: 20). Obecnie podtrzymywana jest nie tylko wizja jedności języka portugalskiego, ale także gorszości wariantu brazylijskiego względem „poprawnego” języka portugalskiego z Portugalii. Jednocześnie nadal żywe jest wyobrażenie o Brazylii jako o wspaniale funkcjonującej mieszance ras i kultur, która – między innymi dzięki wspólnemu językowi – jest podstawą spójnego brazylijskiego narodu (Massini-Cagliari 2004: 19). Obecnie wiadomo, że jest to pewien mit, a rasizm zarówno indywidualny, jak i strukturalny czy instytucjonalny jest we współczesnej Brazylii wyraźnie obecny (Błoch 2016).

Jedną z powszechniejszych ideologii językowych w ogóle jest ideologia jednojęzyczności. Wyrasta ona z Herderowskiego założenia, że język jest powiązany z narodowością. Zgodnie z nim jako oficjalny uznany jest i powinien być jeden język, ponieważ „każdy inny język wprowadza do tak pojętej całości chaos, rozbija jej spójność, a tym samym tworzy niebezpieczeństwo dla istnienia i funkcjonowania państwa” (Dołowy-Rybińska 2017: 486). Z ideologią jednojęzyczności związana jest ideologia monoglosji, która negatywnie waloryzuje używanie różnych kodów podczas wypowiedzi, czyli np. przełączanie i mieszanie kodów.

W Brazylii obie ideologie są obecne. Nadal dominuje wyobrażenie o tym, że wszyscy mieszkańcy tego kraju posługują się (jednolitym) językiem portugalskim, dominuje również językowa polityka jednojęzyczności. Dopiero w latach 80. XX wieku zaczęto nieśmiało promować politykę różnorodności językowej (*Política da Diversidade Linguística*) i traktować bogactwo języków i kultur jako niematerialne dziedzictwo Brazylii (Raiman 2018: 192). Mówi o tym artykuł 231 Konstytucji Republiki Federalnej Brazylii z 1988 roku, który uznaje kultury i języki rdzenne za dziedzictwo narodowe Brazylii. Pozwoliło to na wprowadzenie i wzmocnienie edukacji dwujęzycznej. W tym samym czasie zaczęto również organizować kursy języków imigranckich, choć nie zostały one uznane w konstytucji (Raiman 2018: 192). W 2002 roku brazylijski język migowy (LIBRAS – Língua Brasileira de Sinais) został uznany przez rząd federalny i wprowadzony do szkół (Müller de Oliveira 2018: 67) jako oficjalny sposób komunikacji osób Głuchych. Obecnie sześć języków

potomków imigrantów oraz siedem języków rdzennych jest uznanych za języki kooficjalne³ (*cooficial*) w łącznie 15⁴ gminach, w których użytkownicy stanowią większość mieszkańców (Müller de Oliveira 2018: 63–64). Rząd federalny nie definiuje jednak, jakie są obowiązki gmin względem języków kooficjalnych, dlatego to, jak dany język jest obecny w przestrzeni publicznej, jest ustalane na poziomie lokalnym.

Inna bardzo powszechna ideologia, silnie akceptowana społecznie, to ideologia standardu językowego powiązana z normatywizmem i puryzmem językowym. Dotyczy ona przekonania o wyższości pewnej jednolitej formy językowej (tzw. „standardu”) nad innymi oraz – w konsekwencji – pewnej „lepszości” ludzi posługujących się owym standardem oraz „gorszości” tych, którzy posługują się jakąś odmianą danego języka. Działania „oczyszczające” język prowadzone są przez różnego rodzaju oddolne i odgórne instytucje związane z planowaniem językowym. Mogą przybierać postać poradników lub aktów prawnych, a w skrajnych przypadkach zabraniać lub karać za używanie „nieodpowiedniego” języka lub wariantu. Jednym z przykładów takich praw jest dekret numer 406 wprowadzony przez gubernatora Getulio Vargasa w 1938 roku, który zakazał używania języków innych niż portugalski w przestrzeni publicznej w Brazylii, co szczególnie dotknęło społeczności imigranckie, takie jak polska, włoska czy niemiecka.

Należy zwrócić uwagę, że ideologie językowe mogą mieć również pozytywny wpływ na języki i ich użytkowników. Gdy dany język zostanie

³ Marcin Raiman porównuje zakres pojęcia „język kooficjalny” w odniesieniu do polityki językowej w Brazylii z pojęciem „język pomocniczy” znany w ustawodawstwie Polskim. Uważa, że nie są to pojęcia równoznaczne przede wszystkim dlatego, że ma jednolitych ustaleń na poziomie państwa, jak taki język powinien być obecny w przestrzeni publicznej (Raiman 2018: 194).

⁴ Müller de Oliveira w danych z 2018 roku podaje 13 gmin. W 2021 kolejne miejscowości, obie w stanie Paraná, kolonia Witmarsum w gminie Palmeira oraz Prudentópolis, wprowadziła jako język kooficjalny Plautdietsch, język tzw. ruskich mennonitów, wywodzący się z wariantu języka dolnoniemieckiego: http://ipol.org.br/cooficializacao-do-plautdietsch-idioma-falado-na-colonia-witmarsum-no-municipio-de-palmeirapr/?fbclid=IwAR2zgh9Gmmv3c6XB0Cq9PBk7FZDj-T0gXuo_RStZuhk1tF8lNSmKWLwe_i4 (dostęp: 14.09.2021) oraz język ukraiński: <https://nossagente.info/2021/10/06/lingua-ucraniana-e-oficialmente-a-lingua-co-oficial-do-municipio-de-prudentopolis/> (dostęp: 8.12.2021).

uznany za dziedzictwo kulturowe albo narodowe lub gdy będzie waloryzowany pozytywnie przez samą grupę użytkowników, może dojść do rewitalizacji języka, oficjalnego uznania lub innych działań na rzecz zachowania tego języka i kultury. Z kolei działania związane z puryzmem językowym mogą zwiększać wśród użytkowników świadomość własnego języka oraz podnosić jego prestiż (Brunstad 2003: 68).

W źródłach pisanych z początku osadnictwa polskiego w Brazylii bardzo silnie wyrażana jest troska o zachowanie i rozwój języka polskiego wśród imigrantów i ich potomków, a jednocześnie prezentowane jest bogactwo polszczyzny, które rzekomo odróżnia „cywilizowanych” Polaków od „dzikich” lokalnych mieszkańców. Zgodnie ze słowami Kathryn Woolard w badaniach nad ideologiami językowymi należy zwrócić uwagę nie tylko na sam język, ale również na jego estetykę i na epistemologię, a także moralność jego użytkowników (Woolard 1998). Przykłady z „Gazety polskiej w Brazylii”, analizowanej przez Izabelę Stąpor, dobrze to ilustrują: „Nie wolno! Nie wolno kaleczyć mowy naszej cudzoziemskimi naleciałościami” (GPwB, 1911/29: 3);

„Hańba temu, kto wpląta w nią [mowę polską] słowa obce, lub urobione z języka obcego, bo tem ją plami” (GPwB, 1924/21: 1) (Bielenin-Lenczowska, Stąpor 2017: 47).

Podobne głosy, sugerujące, że praktyki wielojęzyczne – a dokładniej używanie różnych kodów podczas jednego aktu komunikacyjnego – są negatywne, są silnie obecne w wypowiedziach potomków Polaków w Rio Claro. Zakładają oni, że polszczyzna osób z Polski jest „czysta”, a ich mowa jest „zanieczyszczona” wpływami z języka portugalskiego.

Wyobrażenie o gorszości języka, którym posługują się potomkowie imigrantów, jest powielane przez nich samych, ale także przez niektórych księży czy nauczycieli. Sami rozmówcy mówią: „My godoma tak simples [po prostu]” lub „Aaa, dziwcyny, tak, dziwcyny” – poprawił się młody chłopak, gdy zaczęliśmy się śmiać po tym, jak nazwał swoje koleżanki „dziwkami” („O, znom te dziwki” – wykrzyknął z okna samochodu). Zdziwienie budzi również wyjaśnienie różnic językowych w samej Polsce:

To wy⁵ mówicie „kluski”? U mnie w domu mówi się „makaron”.
Tu mówimy „kluski”. A to „makaron” jest dobrze?
Nie, nie. W niektórych regionach w Polsce mówi się „kluski”,
a w niektórych „makaron”.
A, tu kluski też dobrze, co?
Tak, tak, dobrze.

Inna rozmówczyni wyjaśnia mi to tak: „«Makaron» to je po brazylijsku, po polsku się mówi «kluski»”. Podobne rozmowy prowadziłam na temat innych różnic regionalnych w Polsce, zwłaszcza „ziemniaki” versus „kartofle” i „makaron” versus „kluski”, opowiadałam o gwarze góralskiej czy dzieliłam się elementami mojej własnej biografii językowej jako wewnętrznej migrantki z małego miasta na pograniczu Małopolski i Śląska do Warszawy.

Praktykowanie i przekaz języka polskiego

Język polski potomków Polaków różni się od języka polskiego używanego współcześnie w Polsce nie tylko dlatego, że jego bazą jest polszczyzna mówiona na wsiach różnych regionów ziem polskich XIX wieku, ale również ze względu na to, że rozwijał się on w otoczeniu i w stałym kontakcie językowym z językiem portugalskim oraz innymi językami i dialektami lokalnymi. Obecnie większość osób, z którymi rozmawiałam, posługuje się pewnym kodem mieszanym, zawierającym w sobie elementy dawnej polszczyzny i języka portugalskiego. Jednocześnie coraz większą rolę pełni język polski współczesny, dostępny poprzez oglądanie filmów w Internecie, słuchanie muzyki czy lekcje języka.

Wydaje się, że najlepszym określeniem na to, czym jest język polski Brazylijczyków polskiego pochodzenia, jest „język odziedziczony”. Za Marią Polinsky przyjmuję definicję „użytkownika języka odziedziczonego” (*heritage language speaker*) jako osobę jednocześnie lub sukcesywnie

⁵ Określenie „wy” jest w Rio Claro zwyczajowo używaną formą grzecznościową.

dwujęzyczną, której słabszy język jest językiem mniejszościowym⁶, a język mocniejszy jest językiem dominującym w jej społeczności (Polinsky 2018: 9). Polinsky zwraca uwagę, że język odziedziczony może brzmieć jako konserwatywny lub przestarzały, ponieważ użytkownicy nie mają codziennego kontaktu z jego wariantem współczesnym z kraju pochodzenia. Jednocześnie język z kraju pochodzenia też nie jest jednolity. Wydaje się, że użytkownicy języka odziedziczonego mają pewne wyobrażenie o języku z kraju pochodzenia, co jest powiązane z ideologią standardu. Kolejne pokolenia migrantów to przede wszystkim użytkownicy języka mówionego, ponieważ pozbawieni są możliwości edukacji w swoim języku odziedziczonym (Polinsky 2018: 291).

Największym zasobem słów, ale także największą swobodą wypowiedzi w języku polskim posługuje się najstarsze pokolenie. Z nieukrywanym podziwem mówi się o starszych osobach, zarówno kobietach, jak i mężczyznach, które mówią „tak ładnie”:

Łona jeszcze tako Polaczka czysta. Urodzona w Brazylii, ale ojce trzymali mowę, ona tak ładnie godo! Mieszkali w Rio Claro koło parochii, mieli piekarnię. A później oni mieli aptekę, ona tak godała, *farmacia*, nie? Apteka? Teraz mieszka sama, jej syny są w Kurytybie, ona tam była, ale nie mogła się zgodzić, te jej nory [synowe] są takie bardziej „pańskie”, a ona taka „simples”. Nie umiały się zgodzić i przyszła tu, do Mallet.

Panuje powszechne przekonanie, że wraz ze śmiercią najstarszych mieszkańców język zaniknie. Coraz rzadziej przekazywany jest on młodszym pokoleniom, co wynika z większej mobilności ludzi oraz coraz częstszych małżeństw zawieranych poza obrębem własnej społeczności. Jak mówi jeden z rozmówców:

Moje córki godają, modlą się po polsku, ale dziecioki już nie. Bo one poszły za Ukraińców i w domu po brazylijsku godają. Źle jest

⁶ Język mniejszościowy jest tu różnie definiowany: jako język mniejszości narodowej lub etnicznej, język potomków migrantów lub – rzadziej – ludności rdzennej (Montrul 2010: 3–4).

jak tak zaniedbają. Kiedyś to poszkodują. Jak ja szkoduję, że nie umiem czytać i pisać.

Rozmówcy ze smutkiem stwierdzają, że nie ma z kim rozmawiać: „Jak się gdzieś pójdzie, to nie jest śladno [łatwo] godać po polsku, bo dużo nie rozumie. I potem może myśleć, że godo na niego [obgaduje]” albo „Jak dobrze, żeśta przyjechali! Jo tak lubię godać po polsku, a ni ma z kim”. Nie spotkałam się z tym, aby ktoś w mojej obecności wstydził się mówić po polsku. O ile początkowo niektórzy czuli się onieśmieleni i być może nie wszystko rozumieli z moich wypowiedzi, o tyle zazwyczaj chętnie się „rozkręcali” i opowiadali o czasach dawnych i obecnych. A dzieciom zwracano uwagę, żeby z moimi synami rozmawiali tylko po polsku: „Po polsku godej, a nie po brazylijsku. Umisz! Nie wstydź się!” – mówiła matka do córki, która bawiła się z moimi dziećmi na podwórku⁷.

Język polski uważany jest za ważny (dla własnej tożsamości), ale również piękny. Jak mówi jedna z rozmówczyń (tym razem nie z Rio Claro, tylko z Irati): „Zobacz, jak ładnie: mamusia, tatuś! A nie *mamai, papai*”, a rozmówca z Rio Claro podkreśla: „Som Poloki, a nie godajom. To jakie to Poloki? Polok, co nie godo po polsku, to głupi Polok!”.

Wiele jest osób, które już nie mówią po polsku, ale zapamiętały pewne słowa i wyrażenia, które wiążą ze swoim pochodzeniem. Są to zazwyczaj nazwy członków rodziny: matka, babka/ babcia, dziadek/ dziadzio, nazwy potraw lub roślin: pierogi, pietruszka, koperek, chrzan, chleb, a z dłuższych form – modlitwy i piosenki zapamiętane w dzieciństwie. Jedna z rozmówczyń, potomkini Polki i Niemca (tj. Brazylijki polskiego pochodzenia i Brazylijczyka niemieckiego pochodzenia) wychowana w Rio Claro, mówi o „pamięci słuchowej” (*memoria auditiva*):

Moje wspomnienia z językiem polskim związane są ze słuchaniem tego, co oni [babcia, ciotki, wujkowie] mówią między sobą (...)
Pamiętam moją *babcię* mówiącą po polsku. *Babka* zawsze mówiła

⁷ Zdaję sobie sprawę, że rozmowy po polsku były niejako wywoływane przez samo moje pochodzenie z Polski, choć zawsze pytałam, w jakim języku dana osoba chce ze mną rozmawiać. Zakładano również, że skoro jestem z Polski, to posługuję się standardową polszczyzną czy – używając języka moich rozmówców – „mówię poprawnie”.

„Pojadziem do domu?” jak była jakaś uroczystość i ona już chciała wracać. Albo „Chodźta dalij” – zawsze tak mówiła, jak przyjeżdżaliśmy. I ja to rozumiałam, wiesz? Ale nie umiem tego powtórzyć, bo nikt do mnie nie mówił po polsku.

Rozmówczyni ta, mimo że wywiad był po portugalsku, zawsze mówiła o swojej babci po polsku per *babcia* albo *babka*. Przytoczyła również inny przykład, który zanim przetłumaczę na polski, zacytuję po portugalsku, aby oddać „klimat” wypowiedzi: „Ciotka Marta foi casada com o wujek. A gente nao sabia o nome do wujek. Mas wujek e tio, ne? E eu pensei que wujek era o nome dele” [Ciotka Marta była zamężna z wujkiem. Nie znaleźliśmy imienia wujka. A wujek to [po polsku] tio, no nie? A ja myślałam, że wujek to jego imię]. Mimo że ani matka, ani babcia nie nauczyły tej rozmówczyni polskiego i ona dopiero teraz uczy się tego języka na kursie, bardzo wiele słów i wyrażeń rozumie lub przypomina sobie konteksty ich użycia.

Estevão Badziaki, administrator grupy „Descendentes de poloneses no Brasil” na Facebooku, 6 maja 2020 napisał taki post: „Cześć, Olá. Que palavra você sabe escrever em polonês? Ou texto?” (Cześć. Jakie słowo umiesz napisać po polsku? Albo tekst?). Odpowiedzi nie były zaskakujące, a 10 maja było już blisko 400 komentarzy. Najczęściej pojawiały się pozdrowienia: dzień dobry, dobranoc, ale także np. „pinhonze” (pieniądze), dziękuję, Bóg zapłać (zapisane jako „Bukzapzat”), Matka Boska, babka (w kilkunastu przypadkach zapisane jako „bapka”). Innym razem, 31.07.2021, jedna z użytkowniczek tej samej strony zadała pytanie: „Bom dia, alguem poderia me dizer como e escrito (em polones) GELEIA DE PORCO[?]” [Dzień dobry, czy ktoś mi może powiedzieć, jak się pisze (po polsku) GALARETKA WIEPRZOWA?]. Odpowiedzi pojawiło się ponad pięćdziesiąt, np. „zimne nogi”, „jemne nogi”, „gemne nogue”, „galaretka”, „galareta”, „gymne nogui”, „galaretka wieprzowa”, „jimne nogue (assim se pronuncia [tak się wymawia])”, „gimene nogi”. Nazwy potraw zresztą bardzo często pojawiają się na tej stronie. Czasem zapamiętywane są tzw. brzydkie słowa, jak powiedział w nagraniu jeden z członków grupy WhatsApp „Lingua Polonesa”: „Niektórzy mówią, że

już zapomnieli język polski, ale gacie, majtki, dupa, zasrany, o! To nie zapomnieli!” (30.10.2020). Zaraz zaczęli wtórować mu inni członkowie, prześcigając się w tym, kto zna jakie „brzydkie” słowa. WhatsApp zezwala na nagrywanie wiadomości, dlatego użytkownicy często korzystają z tej możliwości, aby wypowiedzieć się po polsku. Znaczna większość komunikacji pisemnej odbywa się bowiem po portugalsku.

Pisanie i czytanie po polsku jest bardzo słabo rozpowszechnione. Wynika to oczywiście przede wszystkim z przerwy w nauczaniu języka polskiego w szkołach od 1938 roku, która spowodowała, że przekaz języka pisanego albo zanikł, albo został w bardzo niewielkim stopniu ze-pchnięty do sfery domowej. Niemniej, jak podkreślają niektórzy, to, że rodzice nie nauczyli swoich dzieci pisać i czytać, wynika z lenistwa i zaniedbania:

Jak ja szkoduję [żałuję], że nie umiem czytać i pisać.

– Ale nie było jak [się nauczyć]...

– Eee, nie było, nie było. Moja matka umiała czytać, od swojej matki się nauczyła. Czytała, może nie tak wszystko dobrze, ale czytała.

I pisać też umiała.

Wielu rozmówców podkreśla, że rodzice umieli czytać, niektórzy również pisać po polsku. W niektórych domach zachowały się jeszcze egzemplarze „Ludu” lub „Kalendarza Polskiego” – często poniszczone, z wyrwanymi kartkami, rzucone gdzieś do kąta w *pajorze* (szopie). Rozmówcy pamiętają, jak ojciec czy dziadek szli raz w tygodniu na pocztę, aby odebrać gazetę. Często czytali ją potem na głos w domu i tak uczyli czytać swoje dzieci. Tak wspomina to mężczyzna z Rio Claro: „Mój ojciec co tydzień szedł do Mallet do poczty brać „Lud”. I potem siadał na takim stołeczku przed domem, drewnianym. I tam czytał, to pamiętam”. Dwutygodnik „Lud” z przerwą w latach 1940–1946 wychodził po polsku oraz dwujęzycznie po polsku i portugalsku. Była zatem możliwość kontynuowania czytania w języku polskim, mimo braku formalnej edukacji w tym języku. Niewielu jednak przekazało tę umiejętność swoim dzieciom. Trudno uznać to za zaniedbanie czy lenistwo, raczej należy

pamiętać, że polszczyzna w ogóle głównie funkcjonowała w obiegu ustnym, a język portugalski już coraz silniej wchodził do różnych sfer życia i komunikacji. Wiązało się to i nadal wiąże z coraz większą mobilnością ludzi, małżeństwami mieszanymi (lub związkami osób, z których tylko jedna posługuje się polszczyzną), a także wpływem mediów. Ponadto wiele osób, mając w pamięci swoje własne trudności w szkole, wprowadzało w domu język portugalski. Jak opowiada emerytowana nauczycielka z Rio Claro, ona sama nie przekazała polszczyzny swojej córce i synowi, ponieważ sądziła, że nie będzie ona dla nich przydatna, a dodatkowo spowoduje trudności w przyswojeniu języka portugalskiego. Nauczycielka ta wychodziła z założenia, obecnego jeszcze w drugiej połowie XX wieku, że dwujęzyczność powoduje przeciążenie poznawcze u dziecka i wpływa na opóźniony rozwój mowy (Katchan 2007).

Mimo że w 1938 roku zakazano używania języków *obcych*, tj. wszystkich innych poza portugalskim, i w wielu miejscach dochodziło do prześladowań za posługiwanie się nimi w miejscach publicznych, moi rozmówcy podkreślają, że na wsi takich sytuacji nie było⁸. Wspominają, że niektórzy się bali i nie mówili po polsku poza domem, również niektórzy nauczyciele zabraniali używania polskiego w szkole. Niemniej w Rio Claro, jeszcze w latach 50. siostry wincentynki uczyły religii po polsku, a wielu rozmówców przyznaje, że polskojęzyczni nauczyciele pomagali uczniom w zrozumieniu lekcji. W wielu parafiach, w których posługiwali polscy księża lub pracowały siostry zakonne, jeszcze w latach 60. i 70. lekcje religii odbywały się po polsku, po polsku głoszone również kazania podczas mszy⁹ (Kłosek 2021: 341). Zdaniem moich rozmówców, problemem było to, że do większości szkół przysłano nauczycieli nieznających polszczyzny oraz brak materiałów. Poza tym, jak stwierdził jeden z mieszkańców São Mateus do Sul wychowany w Mallecie, „Ludzie niektóre się wstydzą, nie? Vergonha [wstyd] mówić po polsku. Bo mówią, że

⁸ Valquiria Renk podaje przykład szkół ukraińskich w Paranie prowadzonych przez ks. Zinco, zdaniem którego o ile państwo w ogóle nie interesowało się szkołami ukraińskimi, to po 1938 zdarzały się inspekcje i upomnienia za nieposługiwanie się w szkole językiem narodowym (tj. portugalskim) (Renk 2009: 98).

⁹ Po Soborze Watykańskim II zdarzało się również odprawianie całych mszy w języku polskim.

to da colônia [ze wsi], że tylko proste ludzie tak mówią”. Wydaje się, że ten wstyd był jeszcze silniejszy niż strach przed prześladowaniami za mówienie po polsku. Wstyd, jak zauważa ten rozmówca i podkreślają inni, wynikał nie tylko (albo nie tyle) z bycia Polakiem/ Polką, ale z pochodzenia ze wsi.

W biografjach językowych rozmówców, nawet tych mających obecnie 30–40 lat, przewija się wątek nauki języka portugalskiego w domu i nieznamość portugalskiego do czasu pójścia do szkoły, np. „Mój tata, jak mój dziadek, czytał i pisał, a babcia nic po portugalsku nie mówiła. Ja poszedłem do szkoły, to nic po portugalsku nie umiałem, bo ja się wychowałem z babcią”. Inna rozmówczyni już niemal całkowicie zapomniała polszczyznę, ponieważ wyjechała na wiele lat do São Paulo i wyszła za mąż za mężczyznę niemającego polskiego pochodzenia. Dopiero jej nastoletni wnuk próbuje teraz uczyć się polskiego i jak mówi, „wyciąga język (*tira lingua*)” od babci. Jeszcze inny rozmówca (niespełna czterdziestoletni) wspomina:

- Ty umiałeś po portugalsku jak szedłeś do szkoły?
- Nie, nic. My w domu tylko po polsku. Ale profesorka była Polką i czasem coś pomogła, jak my nie rozumieliśmy
- A większość rozumiała czy nie?
- Mało kto, my wszyscy poza szkołą mówili tylko po polsku. Jak się wracało ze szkoły, wszyscy razem, to tylko po polsku.

Dzięki temu, że dzieci z rodzinami nadal często mieszkają blisko siebie i blisko swoich rodziców, jest możliwość utrzymywania kontaktu z językiem polskim i wieloma elementami polskiej kultury. Nadal wiele małżeństw zawieranych jest w obrębie najbliższych miejscowości i w obrębie własnej grupy narodowej. Bliskość zamieszkania dziadków i wnuków, a także znane wzorce społeczne i kulturowe powodują również, że najmłodsze pokolenie jest w dużej mierze wychowywane przez dziadków, a zwłaszcza babcie.

Warto zwrócić uwagę, że ta zmiana językowa, która spowodowała, że obecnie jednak przeważa komunikacja w języku portugalskim, jest

stosunkowo niedawna, a przekaz pokoleniowy działa (a może już tylko działał) w dwie strony. W Rio Claro pokolenie osób w wieku 30–40 lat jeszcze w dużej mierze posługuje się polszczyzną swobodnie i nauczyło się go od swoich rodziców i dziadków. Z kolei przedstawiciele, a zwłaszcza przedstawicielki najstarszego pokolenia przyznają, że w języku portugalskim zaczęły mówić dopiero z synowymi lub z wnukami. Taki dwustronny przekaz pokoleniowy nie jest zresztą specyficzny tylko dla tego terenu badań. Pisałam o tym w odniesieniu do praktyk jedzeniowych wśród muzułmanów z Macedonii we Włoszech (Bielenin-Lenczowska 2017). Potwierdzają to również badania socjolingwistki Anny Zielińskiej na pograniczu słowiańsko-bałtyckim i etnologki Katarzyny Marcol, która badała język potomków migrantów z Wisły w serbskim Banacie: wzory językowe są przenoszone jednocześnie w dwu kierunkach: od najstarszego do najmłodszego pokolenia i odwrotnie: od dzieci do rodziców i dziadków (Zielińska 2008: 165–166; Marcol 2020: 135).

Możliwość nauczania języka polskiego potomków Polaków w Brazylii pojawiła się w latach 80. XX wieku (Miodunka 2003: 122). Obecnie – trochę „dzięki” pandemii, która rozpowszechniła edukację online – w Rio Claro oraz okolicznych miastach (Mallet, Sao Mateus do Sul) odbywają się stacjonarnie lub hybrydowo lekcje polszczyzny. Niemniej większość z nich odbywa się nieregularnie, co wynika z różnych rzeczy, np. kończy się projekt i nauczyciel/ka wyjeżdża oraz spada motywacja uczestników, gdy pojawiają się większe trudności. Ponadto, co podkreślam poniżej, nauczana jest polszczyzna współczesna, a nie ta, którą się mówi na wsi.

Alicja Goczyła Ferreira, która badała to, jakiego języka i w jaki sposób uczą się potomkowie Polaków w jednej z podkurytybskich wsi, zastanawia się, czy jest to nauka języka polskiego jako obcego, czy jako odziedziczonego. Osoby uczące się języka odziedziczonego to te, które są powiązane etnicznie bądź rodzinnie ze społecznością posługującą się tym językiem. Same jednak niekoniecznie muszą ten język znać (Goczyła Ferreira 2019: 66). Jak zauważa badaczka (2019: 70), przyswojenie języka odziedziczonego odbywa się w dzieciństwie, a jego znajomość często ogranicza się do kręgu domowego. Oznacza to, że kompetencje, w tym leksyka, nie wychodzą poza domenę życia domowego i relacji

międzyludzkich. W tej domenie może być ona jednak bardzo rozbudowana. Przykładem niech będzie dyskusja na grupie WhatsApp „Lingua Polonesa” dotycząca różnicy pomiędzy słowami „kwoka”, „kura” i „kokoszka”. Uczestnicy rozmowy jak na specjalistów, tj. rolników, przystało, zdają sobie sprawę z ważności określeń odróżniających kurę młodą od nioski czy tej, która właśnie wysiaduje. Ostatecznie wątpliwości i pytania wyjaśnia szczegółowo w nagraniu jedna z uczestniczek grupy: „Oi [cześć] ludzie. Kokoszczka to jest ta mała, (...) jak Szczepanek [administrator grupy] mówił. A kokoszka to je ta adolescente [nastolatka] (...), co nie je kura jeszcze. To je kokoszka. Tak moja mamuchna godała. A kwoka to je ta, co już siedzi z mniesiąc na jajkach. Tak, to je kwoka. Bo łona siedzi na jajkach. Łona nie je kura. Nie łązi, ona aby siedzi. Ta bom? [Dobrze?] Tak moja mamuchna godała do mnie” (20.07.2020). Inne pola tematyczne, takie jak dotyczące pracy, współczesnej sytuacji politycznej czy życia w mieście wskazują na większe użycie języka portugalskiego. Ponadto, co bardzo często przewija się w rozmowach, jest coraz mniej możliwości posługiwania się polszczyzną, ponieważ najstarsze pokolenie odchodzi, ludzie są coraz bardziej mobilni i nie żyją już wyłącznie w jednojęzycznych sąsiedztwach.

Elementem współczesnych praktyk językowych są również spotkania podczas prób grup folklorystycznych, na których uczestnicy uczą się polskich piosenek, odpowiedniej wymowy i akcentowania. W terenie moich badań i jego najbliższej okolicy działają trzy zespoły: „Kraków” w Rio Claro, „Mazury” w Mallecie i „Karolinka” w São Mateus do Sul. Organizują one nie tylko zespół pieśni i tańca, ale także lekcje języka polskiego, chór (zespół „Karolinka”) czy zbierają dane genealogiczne („Mazury”). Słowem – jak brzmi hasło zespołu „Mazury” – te zespoły to *muito mais do que folclore* – o wiele więcej niż folklor.

Innym sposobem na utrzymanie i pielęgnowanie języka polskiego jest udział w życiu religijnym. Wielu starszych rozmówców przyznaje, że do spowiedzi przystępują tylko w języku polskim – czasem nawet w sytuacji, gdy ksiądz nie zna polszczyzny („Pan Bóg ma rozgrzeszyć, nie ksiądz”). W Rio Claro, Mallecie oraz niektórych kościołach w São Mateus do Sul regularnie, choć rzadko, odbywają się msze lub inne

nabożeństwa w języku polskim. W Rio Claro po polsku jest odprawiana Droga Krzyżowa w każdy piątek przed Wielkanocą oraz msze w drugi dzień świąt Wielkanocy i Bożego Narodzenia. Podczas coniedzielnych mszy w języku portugalskim zazwyczaj po polsku jest odmawiane „Ojciec Nasz” i/lub „Zdrowaś Mario” oraz śpiewane niektóre pieśni, takie jak kolędy, Gorzkie żale czy „Serdeczna matko”. W kaplicach na koloniach odbywają się również nabożeństwa poświęcone konkretnym świętym, patronom kaplic. Na Kolonii Drugiej jest kaplica pod wezwaniem św. Anny. Co roku, w święto patronki (26 lipca lub najbliższą temu dniowi niedzielę) odbywa się msza (po portugalsku, czasem z kazaniem w języku polskim), a następnie *fiesta* z posiłkiem, muzyką na żywo i tańcami na terenie obok kaplicy. Jednym z ważniejszych punktów mszy jest pieśń o wstawiennictwo św. Anny, śpiewana od lat w języku polskim przez nestora rodziny Rusinków, pana Zygmunta. Po polsku modli i śpiewa się również podczas pogrzebów, a zwłaszcza czuwania przy zmarłych. Rozmówcy i rozmówczynie przyznają, że pamiętają modlitwy po polsku, nawet gdy już nie używają polszczyzny na co dzień. Książki do nabożeństwa były i nadal bywają jednym z głównych źródeł nauki pisanego języka polskiego. Jednocześnie ci, którzy uczą się polskiego poprzez modlitwy – a także pieśni religijne i piosenki – zapisują ich słowa „fonetycznie”. Celowo podaję to określenie w cudzysłowie, bo jest to zapis „taki jak usłyszałem/usłyszałam”, dostosowany do reguł pisowni i wymowy w języku portugalskim w wersji brazylijskiej.

Zakończenie – odwrócenie zmiany językowej?

Dzięki kursom i próbom zespołów folklorystycznych oraz staraniom wielu działaczy polonijnych coraz więcej osób mówi otwarcie o dumie (*orgulho*) ze swojego polskiego pochodzenia. Coraz więcej osób ma dostęp do polszczyzny poprzez Internet oraz coraz częstsze są wyjazdy turystyczne, edukacyjne czy pielgrzymkowe do Polski. Czy możemy mówić o odwróceniu zmiany językowej? W Rio Claro i okolicach nadal można usłyszeć język polski na ulicy czy w kościele. Moim zdaniem

jednak mamy cały czas do czynienia z dużą zmianą językową, której aktywności zespołów folklorystycznych i kursów nie odwracają. Po pierwsze, językiem polskim odziedziczonym posługuje się czynnie i biernie starsze pokolenie, rzadziej średnie; młodzież nie mówi prawie wcale. Po drugie, polszczyzna nauczana obecnie jest współczesnym literackim językiem polskim, często niezrozumiałym dla użytkowników przekazywanego z pokolenia na pokolenie języka odziedziczonego. Z obserwacji prowadzonych przez Alicję Goczyła Ferreirę podczas lekcji języka polskiego we wsi koło Kurytyby wynika, że podręczniki do nauki polskiego, z których korzystają Brazylijczycy polskiego pochodzenia, są niedostosowane do lokalnych realiów, ponieważ przeznaczone są dla nauki obcokrajowców pochodzących z różnych krajów i uczących się w Polsce (Goczyła Ferreira 2019: 74). Tak zresztą uczą się młodszy potomkowie Polaków, którzy języka polskiego już czynnie nie znają, często nawet nie rozumieją. Goczyła Ferreira stwierdza ponadto, że nauka języka polskiego dla potomków Polaków powinna być powiązana z waloryzacją ich kultury lokalnej, osadzona w kontekście lokalnym, który jest odmienny od tego z kraju pochodzenia i często niedoceniany (Goczyła Ferreira 2019: 74).

Bibliografia

- Ahearn, L. (2013). *Antropologia lingwistyczna. Wprowadzenie* (przeł. W. Usakiewicz). Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Bielenin-Lenczowska, K., Stąpor, I. (2017). *Língua como patrimônio cultural. Práticas linguísticas dos descendentes dos poloneses no sul do Brasil*. *Revista del CESLA*, 20, 39–55.
- Bielenin-Lenczowska, K. (2017). *Spaghetti with Ajvar: An Ethnography of Migration, Gender, Learning and Change*. W: D. Mata Codesal, M. Abranches (red.), *Food Parcels in International Migration. Intimate connections*. Cham: Palgrave Macmillan (117–139). Doi: 10.1007/978-3-319-40373-1_6.

- Błoch, A. (2016). Od senzali do faveli – krótko o długiej historii nierówności społecznych. W: J. Petelczyc, M. Cichy (red.), *Brazylia – kraj przyszłości?*. Warszawa: Instytut Wydawniczy Książka i Prasa (s. 127–151).
- Bourdieu, P. (1991). *Language and Symbolic Power*. Cambridge: Harvard University Press.
- Brunstad E. (2003) Standard language and linguistic purism. *Sociolinguistica*, 17, 52–70.
- Croci, F. (2011). A imigração no Brasil. W: H. Mello, C. Altenhofen, T. Raso (red.), *Os contatos linguísticos no Brasil*. Belo Horizonte: Editora UFMG (s. 73–120).
- Dołowy-Rybińska, N. (2017). „Nikt za nas tego nie robi”. *Praktyki językowe i kulturowe młodych aktywistów mniejszości językowych Europy*. Toruń: Wydawnictwo UMK.
- Duranti, A. (2004) (red.). *A Companion to Linguistic Anthropology*. Malden, Oxford, Victoria: Blackwell Publishing Ltd.
- Goczyła Ferreira, A. (2019). Nauczanie języka polskiego w polskiej kolonii w Brazylii – studium przypadku. *Polonistyka. Innowacje*, 10, 59–78.
- Katchan, O. (2007). Wczesna dwujęzyczność – sprzymierzeniec czy nieprzyjaciel? W: I. Kurcz (red.), *Psychologiczne aspekty dwujęzyczności*. Gdańsk: Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne (s. 155–172).
- Kłosek, E. (2021). W poszukiwaniu Bukowińczyków wśród społeczności polonijnej Brazylii. Kilka refleksji z badań w stanach Santa Catarina i Paraná. *Etnografia. Praktyki, teorie, doświadczenia*, 7, 325–344. doi: 10.26881/etno.2021.7.19.
- Marcol, K. (2020). *Toutowie. Język i pamięć w ustanawianiu wspólnoty Wiślan w Banacie*. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego.
- Massini-Cagliari, G. (2004). Linguistic policy in Brazil: monolingualism and linguistic prejudice. *Language Policy*, 3, 3–23. doi: 10.1023/B:LPOL.0000017723.72533.fd.
- Miodunka, W. (2003). *Bilingwizm polsko-portugalski w Brazylii. W stronę lingwistyki humanistycznej*. Kraków: Universitas.
- Montrul, S. (2010). Current Issues in Heritage Language Acquisition. *Annual Review of Applied Linguistics*, 30, 3–23. doi: 10.1017/S0267190510000103.

- Müller de Oliveira, G. (2009). Plurilinguismo no Brasil: repressão e resistência lingüística. *Synergies Brésil*, 7, 19–26.
- Müller de Oliveira, G. (2018). From Foreign Languages to Brazilian Languages, From One Language-One-Nation Ideology to Inclusive Co-officialization Policy. The Case of Hunsrückisch and Pommersch. W: M.C. Cavalcanti, T.M. Maher (red.), *Multilingual Brazil. Language Resources, Identities and Ideologies in a Globalized World*. New York and London: Routledge (s. 57–68).
- Pacheco de Oliveira, J. (2000). Entering and Leaving the “Melting Pot”: A History of Brazilian Indians in the National Censuses. *Journal of Latin American Anthropology*, 4(2)–5(1), 190–211.
- Polinsky, M. (2018). *Heritage Languages and Their Speakers*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Raiman, M. (2018). O możliwości kooficjalizacji języka polskiego na terenie brazylijskich municypiów. *Postscriptum Polonistyczne*, 21(121), 187–199.
- Renk, V.E. (2009). *Aprendi falar português na escola! O processo de nacionalização das escolas étnicas polonesas e ucranianas no Paraná*, praca doktorska. Kurytyba: Universidade Federal do Paraná.
- Seyferth, G. (1986). Imigração, colonização e identidade étnica (notas sobre a emergência da etnicidade em grupos de origem europeia no sul do Brasil) *Revista de Antropologia*, 29, 57–71. doi: 10.11606/2179-0892.ra.1986.111143.
- Skidmore, T. (1976). *Preto no branco. Raça e nacionalidade no pensamento brasileiro*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- Woolard, K. (1998). Introduction: Language ideology as a field of inquiry. W: B.B. Schieffelin, K.A. Woolard, P.V. Kroskrity (red.), *Language ideologies: practice and theory*. New York: Oxford University Press (s. 3–47).
- Zielińska, A. (2008). Zmiana, zachowanie i utrata języka w rodzinach na pograniczu słowiańsko-bałtyckim. W: A. Engelking, E. Golachowska, A. Zielińska (red.), *Tożsamość - język - rodzina: z badań na pograniczu słowiańsko-bałtyckim*. Warszawa: Sławistyczny Ośrodek Wydawniczy (s. 165–176).

Agnieszka Kosiorowska

Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej

Uniwersytet Warszawski

a.kosiorowska@uw.edu.pl

MATKA POLKA EKSPERTKA. ETNOGRAFIA DWUJĘZYCZNEGO WYCHOWANIA

Mother Pole the Expert. An ethnography of bilingual upbringing

Streszczenie. Bazując na etnograficznych badaniach terenowych przeprowadzonych wśród społeczności polskiej w Paryżu, odpowiadam na pytanie, dlaczego wykształcone Polki z klasy średniej skutecznie przekazują język polski swoim dzieciom. Zwracam uwagę, że członkowie społeczności polskiej we Francji nie zawsze uczyli dzieci polskiego i analizują czynniki, które doprowadziły do utrwalenia się normy dotyczącej przekazywania języka w badanej grupie. Zgromadzony materiał przedstawiam w kontekście francuskiej historii imigracji i mniejszości, w którą wpisuje się historia polskiej imigracji do Francji. W szczególności pokazuję, że społeczność polska skorzystała na osiągnięciach ruchów społecznych zainicjowanych w latach osiemdziesiątych przez młodzież wywodzącą się z krajów Maghrebu. Analizuję także wpływ, jaki na kształtowanie praktyk językowych moich rozmówczyń wywierają dyskursy narodowe oraz eksperckie. Przyglądam się temu, w jaki sposób skonstruowany jest dyskurs ekspercki na temat dwujęzyczności, i pokazuję, że posługiwanie się nim może stanowić strategię oporu wobec polityk asymilacyjnych państwa francuskiego. Zwracam także uwagę, jaki wpływ na opisywane zjawiska ma sytuacja moich rozmówczyń na francuskim rynku pracy.

Słowa kluczowe: dwujęzyczność, migracja, język, płeć, klasa, macierzyństwo, matka Polka, dyskurs ekspercki

Abstract. Based on ethnographic fieldwork in a Polish migrant community in Paris, I answer the following question: why do middle class Polish women successfully pass on their language to their children? I point to the fact that the members of the Polish community in France didn't always teach Polish to children, and I analyze the factors which lead to the consolidation of a norm concerning language transmission in the researched group. I discuss the data gathered during my research in the context of French migration history and minority history, of which the history of Polish immigration to France is part. In particular, I show that the Polish community profited from the achievements of the social movements initiated by the children of Maghrebi migrants in the 1980s. I analyze the way in which my interlocutors' linguistic practices are shaped by national and expert discourses. I look at how the expert discourse about bilingualism is constructed, and demonstrate that it can be used by migrants as a strategy to resist the assimilation policies of the French state. Moreover, I show how the phenomena in question are influenced by the situation of my interlocutors on the French labour market.

Keywords: bilingualism, migration, language, gender, class, motherhood, mother Pole, expert discourse

Wstęp

Niniejszy artykuł porusza temat dwujęzyczności dzieci. Nie będzie mnie jednak interesowało, jakie korzyści czy też zagrożenia niesie za sobą dwujęzyczne wychowanie. Czytelnik lub czytelniczka nie dowie się z prezentowanego tutaj tekstu, w jaki sposób skutecznie przekazać dziecku język ojczysty rodzica bez szkody dla jego funkcjonowania w społeczeństwie kraju, do którego rodzic ów wyemigrował. Zagadnienia te są wnikliwie badane od co najmniej stu lat przez psychologów i lingwistów

(Diaz, Hakuta 1985; Peal, Lambert 1962; Rocławska-Daniluk 2011; Saer 1923), a ich wyniki, w zależności od tego, czy przedstawiały dwujęzyczność jako zjawisko szkodliwe, czy też korzystne, wpływały na kształtowanie polityk asymilacyjnych państw przyjmujących migrantów lub dostarczały migrantom argumentów, by się tym politykom opierać. Pod koniec XX wieku dwujęzyczne wychowywanie w oparciu o porady ekspertów zaczęło zyskiwać na popularności. Współcześnie zainteresowani rodzice mogą wybierać spośród wielu przystępnych poradników, które instruują, jak wychować dwujęzyczne dziecko w sposób zgodny z aktualną wiedzą naukową (np. Martowicz 2018; Pearson 2013; Zechenter 2016). Niniejszy tekst stanowi próbę antropologicznej refleksji nad wykorzystaniem wiedzy eksperckiej na temat dwujęzyczności przez przedstawicielki jednej z mniejszości językowych we Francji.

Opierając się na etnograficznych badaniach terenowych w społeczności polskiej w Paryżu, przyjrę się dyskursom i praktykom związanym z przekazywaniem języka dzieciom przez polskie migrantki z klasy średniej. Badana grupa wyróżnia się szczególnym zaangażowaniem w praktyki przekazywania języka, co często przekłada się na wysoką skuteczność podejmowanych działań. Wychodząc z założenia, że sukces w przekazywaniu języka zależy od złożonych czynników społeczno-kulturowych, wyjaśnię, co sprawia, że polskim migrantkom z klasy średniej się to udaje. Aby osiągnąć ten cel, zastanowię się, w jaki sposób w warunkach emigracji kształtuje się pewien szczególny model eksperckiego macierzyństwa, w którym kluczową rolę odgrywa wykorzystywanie naukowej wiedzy na temat dwujęzyczności.

Badania terenowe

Badania etnograficzne, które stanowią podstawę niniejszego artykułu, prowadziłam od września 2018 roku do lipca 2019 roku. Podczas mojego niespełna rocznego pobytu w Paryżu przeprowadziłam 32 wywiady, a także prowadziłam obserwację uczestniczącą w miejscach ważnych dla paryskiej Polonii oraz podczas niektórych wydarzeń w życiu tej społeczności.

Najistotniejszą grupą rozmówczyń z punktu widzenia moich badań są matki, których status społeczno-ekonomiczny pozwala, choć w niektórych przypadkach nie bez pewnych trudności, na zaliczenie ich do szeroko pojętej klasy średniej: bez wyjątku posiadają wyższe wykształcenie, a w ich gospodarstwach domowych przynajmniej jedna osoba wykonuje dobrze płatną pracę wymagającą wysokich kwalifikacji. Większość pochodzi z dużych polskich miast, takich jak Warszawa czy Wrocław, pozostałe mają doświadczenie mieszkania w nich przynajmniej w trakcie studiów. Przeważnie posiadają wykształcenie humanistyczne: są filolożkami, kulturoznawczyniami czy dziennikarkami, a na migrację zdecydowały się zaraz po studiach lub po zdobyciu pierwszych doświadczeń zawodowych. Niektóre z nich wyjechały do Paryża ze względu na pracę, inne chciały doświadczyć życia za granicą, jednak bardzo często ważną przyczyną, dla której zdecydowały się przyjechać do Francji lub zostać w niej, był związek z Francuzem lub mężczyzną innej narodowości, który zawodowo związany jest z Francją. Chociaż niektóre rozmówczynie z tej grupy z powodzeniem pracują np. w dużych międzynarodowych korporacjach, większość z nich w jakimś stopniu doświadczyła wykluczenia z rynku pracy. W niektórych przypadkach lata nauki francuskiego nie wystarczają, by mogły podjąć pracę w wyuczonym zawodzie – jedna z rozmówczyń, pedagożka resocjalizacyjna, przekonała się, że mówiąc z obcym akcentem nie ma szans na zatrudnienie do pracy z dziećmi w publicznej placówce. Mimo tych trudności rozmówczynie nie doświadczają poważnych trudności finansowych, ponieważ ich rodziny mogą sobie pozwolić na to, by tylko jedno z małżonków pracowało.

Zdecydowaną większość moich rozmówczyń stanowiły trzydziesto- i czterdziestolatki, matki dzieci w wieku wczesnoszkolnym lub młodszych, które przyjechały do Francji już jako obywatelki Unii Europejskiej. Aby lepiej zrozumieć zmiany, które dokonały się na przestrzeni ostatnich kilku dekad, rozmawiałam także ze starszymi kobietami, których przyjazd do Francji miał miejsce w latach osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych, a także z dorosłymi dziećmi polskich matek. Ponadto udało mi się przeprowadzić wywiady z osobami zawodowo zajmującymi się nauczaniem języka polskiego i popularyzacją dyskursu eksperckiego na temat

dwujęzyczności. Przeważnie do rozmówczyń i rozmówców docierałam za pośrednictwem narzędzi internetowych.

Chociaż nie wszystkie moje rozmówczynie uważają się za członkinie polskiej społeczności migranckiej zorganizowanej wokół licznych instytucji polonijnych na mapie „polskiego Paryża” – niektóre wręcz otwierają się od tej społeczności dystansując – społeczność ta stanowi ważny punkt odniesienia w naszych rozmowach. Zauważyłam, że Polska Misja Katolicka we Francji¹ w istotny sposób kształtuje dyskurs na temat polskości wśród migrantów we Francji. Sprawilo to, że zdecydowałam się prowadzić obserwację uczestniczącą w miejscach tradycyjnie kojarzonych z paryską Polonią, w szczególności w kościele Polskiej Misji Katolickiej przy ulicy Saint-Honoré, będącym siedzibą parafii „Concorde” i nazywanym przez miejscową Polonię Kościołem na Konkordzie lub po prostu Konkordem². Konkord jest miejscem spotkań Polaków w Paryżu, a także przestrzenią handlu i działalności różnych migranckich organizacji i stowarzyszeń. W czasie rozmów z migrantami i migrantkami przekonałam się, że odgrywa też ważną rolę symboliczną w wyobrażeniach na temat polskości, a także w konstruowaniu różnic klasowych wewnątrz społeczności (więcej na ten temat w części *Tamta Polonia z Konkordu*).

Inspiracje teoretyczne

Badając polskie migrantki we Francji, staram się brać pod uwagę zarówno kontekst, w którym miał miejsce ich wyjazd z Polski, jak i okoliczności, jakie zastały we Francji. Ich doświadczenia stanowią część historii

¹ Polskie Misje Katolickie to organizacje religijne, które zrzeszają polskich migrantów i migrantki poza granicami kraju. Podlegają one hierarchii kościelnej w Polsce, a nie w kraju, w którym operują. Migranci pragnący praktykować religię rzymskokatolicką stają więc przed wyborem: mogą udać się do lokalnego kościoła lub do kościoła Polskiej Misji Katolickiej, jeśli tylko taki znajduje się w ich okolicy. Więcej o Polskich Misjach Katolickich piszą autorki książki *Poza granicami. Płeć społeczno-kulturowa w katolickich organizacjach migracyjnych* (Leszczyńska i in. 2020).

² Nazwa parafii „Concorde” pochodzi od Place de la Concorde, który znajduje się w pobliżu. Nazwy „Kościół na Konkordzie” lub po prostu „Konkord” stosuję jako pojęcia emicjne.

dwóch krajów i wynikają z nich. Innymi słowy, widzę w nich zarówno emigrantki, które wyjechały z kraju wyposażone w wynikający z ich pozycji społecznej kapitał kulturowy, a także w doświadczenia wyniesione z polskiego systemu edukacji, znajomość polskich mitów narodowych i utrwalonych skryptów zachowań, jak i imigrantki, które znalazły się we Francji w określonym kontekście politycznym i historycznym³. Przyjmując taką perspektywę, postępuję zgodnie z zaleceniem francuskiego socjologa Abdelmaleka Sayada. W przełomowym dla francuskich studiów nad migracjami artykule o trzech pokoleniach algierskich emigrantów (1977) Sayad wypomniął wcześniejszym francuskim badaczom, że opisywali migrantów tak, jakby przychodzili oni na świat dopiero w momencie przybycia do Francji. Krytyka Sayada dotyczyła ignorowania wcześniejszych doświadczeń migrantów oraz powodów ich wyjazdu z kraju.

W polskich badaniach nad migracjami da się dostrzec odwrotną tendencję. Badacze postrzegają migrantów przez pryzmat okoliczności ich wyjazdu z Polski, niechętnie widząc w nich jedną z wielu grup mniejszościowych żyjących w społeczeństwie państwa przyjmującego w konkretnym kontekście historycznym. Sądzę, że po części może to wynikać z faktu, że migracje Polaków są przeważnie badane przez polskich badaczy. Co więcej, sami przedstawiciele polskiej diaspory rzadko postrzegają członków i członkinie innych mniejszości etnicznych i językowych jako osoby dzielące podobny los i potencjalnych sojuszników w walce o prawa, takie jak chociażby prawo do podtrzymywania swojego języka. W niniejszej pracy staram się unikać pułapek nacjonalizmu metodologicznego, pokazując, że decyzje i praktyki polskich migrantek we Francji zakorzenione są w procesach, które wychodzą poza ramy poszczególnych wspólnot narodowych i państw. Dlatego analizę materiału etnograficznego poprzedzam rysem historycznym, który ma na celu wyjaśnienie kontekstu, na jaki trafiają Polki i Polacy, którzy migrują do Francji.

Inspirowałam się niektórymi założeniami i pojęciami wypracowanymi na gruncie antropologii lingwistycznej i pokrewnych nurtów. Badania nad wzorcami zanikania i trwania języków mniejszościowych ukazują

³ Pisząc o rozmówczyniach, używam słowa „migrantka”, które odwołuje się do tego podwójnego doświadczenia bycia zarówno emigrantką, jak i imigrantką.

wpływ czynników takich jak płeć, etniczność i klasa na zjawiska językowe, a także przyglądają się modelom płci i rodzicielstwa, które kształtują zachowania językowe aktorów społecznych (Cavanaugh 2006; Kulick, Schieffelin 2004; Vermes 1988; Winter, Pauwels 2005). Badacze śledzą też ideologie językowe, które Kathryn Woolard definiuje jako „moralnie i politycznie nacechowane reprezentacje struktury i użycia języków w świecie społecznym” (Woolard 2020: 1). To właśnie ideologie językowe sprawiają, że niektóre języki uważane są za prestiżowe lub mogące zwiększyć szanse życiowe użytkowników, podczas gdy posługiwanie się innymi może być uznane za powód do wstydu. Poszukując głębokich przyczyn kulturowych kształtujących zachowania językowe grup mniejszościowych, nie można zapominać, że języki bywają przedmiotem polityk państw narodowych, które określam mianem planowania językowego. Planowanie językowe za Robertem L. Cooperem definiuję jako „celowe próby wywierania wpływu na zachowanie innych osób w odniesieniu do przyswajania, struktury lub funkcjonalnego przyporządkowania kodów językowych” (Cooper 1989: 45).

Sięgam także do antropologicznych i socjologicznych badań nad modelami macierzyństwa w Polsce. W polskim kontekście na to, jak odgrywane są role macierzyńskie, wciąż duży wpływ ma XIX-wieczny mit matki Polki. Waloryzuje on poświęcenie kobiety-matki dla rodziny i narodu, wyznaczając jej przy tym przestrzeń domową jako teren działania (Kościańska 2006; Radkowska-Walkowicz 2009; Titkow 2012). W kontekście migracyjnym nie bez znaczenia pozostaje tradycyjna rola matki Polki w podtrzymywaniu języka (Janion, 2007). Skrypt matki Polki ulegał na przestrzeni lat przekształceniom i był adaptowany do różnych kontekstów i sytuacji (Urbańska 2012, 2015). Jak pokazuje Sylwia Urbańska (2012), w kontekście neoliberalnych przemian w Polsce po 1989 roku matka Polka staje się menadżerką w procesie profesjonalnej produkcji osobowości, w którym posługuje się wiedzą ekspercką. Jednocześnie powoływanie się przez matki na wiedzę ekspercką może być rozumiane jako strategia, która pozwala na negocjowanie z autorytetami pragnącymi narzucić matkom sposoby działania, z którymi te ostatnie się nie zgadzają (Radkowska-Walkowicz 2010).

Starając się wyeksponować kontekst współczesnych polskich migracji do Francji, słabiej przebadanych niż migracje do innych krajów, jak na przykład Wielka Brytania i Stany Zjednoczone, w niewielkim tylko stopniu odwołuję się do obszernej literatury antropologicznej dotyczącej migracji z Polski po 1989 roku. Sięgam jednak do pracy Johna Eade, Stephena Drinkwatera i Michała Garapicha (2006), którzy zastanawiają się nad problematycznym zagadnieniem określania przynależności klasowej migrantów, którzy często wykonują prace nieodpowiadające ich aspiracjom czy też wykształceniu. Eade i in. proponują, by badacze skupili się na aspiracjach badanych, które mogą być nakierowane na podniesienie statusu społecznego w państwie przyjmującym bądź w państwie pochodzenia. Wykorzystuję też oryginalną książkę Marka Pawlaka *Zawstydzona tożsamość. Emocje, ideologie i władza w życiu polskich migrantów w Norwegii* (2018), która podejmuje temat emocji, a w szczególności wstydu, w doświadczeniu polskich migrantów. Pawlak zwraca uwagę na uczucie zawstydzenia, które wiąże się ze stereotypami dotyczącymi robotniczych migracji zarobkowych z Polski. Uważam, że podobne emocje towarzyszą często użytkownikom języków mniejszościowych. Uczucie zawstydzenia jest, jak sądzę, istotnym czynnikiem kształtującym zmiany językowe, dlatego z uwagą powinniśmy przyglądać się jego źródłom.

Perspektywy badaczy zajmujących się klasowym wymiarem migracji w ciekawy sposób uzupełnia koncepcja orientalizmu *à la polonaise* Michała Buchowskiego (2008), która ukazuje klasowy wymiar akceptacji zachodnich wzorców kulturowych w potransformacyjnej Polsce, a także praca Zygmunta Baumana dotycząca migracji klas ludowych i mobilności elit w zglobalizowanym świecie (2000). Otwartość rozmówczyń z klasy średniej na czerpanie z kultur innych niż polska, a także częste sugerowanie braku owej otwartości u klas ludowych, wymusza odwołanie do koncepcji kosmopolityzmu (zob. Stasińska 2019; Vertovec i Cohen 2002). Kosmopolityzm może być tu rozumiany jako system wartości bądź przekonań, ale w kontekście mojej pracy okazał się też projektem tożsamościowym, który nie zawsze udaje się zrealizować.

Rys historyczny

Planowanie językowe odegrało kluczową rolę w procesie tworzenia nowoczesnego państwa francuskiego, który najintensywniej przebiegał w okresie działalności kardynała Richelieu⁴. Aby język francuski mógł zastąpić łacinę jako język nauki i administracji państwowej, konieczne było jego ujednoczenie, rozumiane głównie jako wyplenienie regionalizmów i archaizmów, wypracowanie eksperckiej terminologii, a także narzucenie wszystkim mieszkańcom Francji nowego, „oczyszczonego” języka francuskiego (Cooper 1989: 3–11).

Mimo ponad stu pięćdziesięciu lat zintensyfikowanych starań, u progu rewolucji francuskiej spośród 25 milionów mieszkańców terytorium Francji tylko 3 miliony posługiwały się na co dzień językiem francuskim, a 6 milionów mieszkańców w ogóle nie rozumiało tego języka (Grégoire 1794). Chociaż rewolucja francuska nie zmieniła od razu zachowań językowych mieszkańców Francji, doprowadziła do utrwalenia ideologii językowych, które afirmują ustaloną ogólnie normę językową. Do rozpowszechnienia tej normy, a także do wyplenienia języków regionalnych walenie przyczyniło się powszechne szkolnictwo. Na przykład noszenie osłej czapki, kojarzące się dzisiaj z niechlubną kartą XIX-wiecznego szkolnictwa, bywało karą za używanie języków regionalnych, mającą na celu zawstydzenie ich użytkowników. W 1925 roku francuski minister edukacji Anatol de Monze zasłynął stwierdzeniem, że „aby Francja mogła osiągnąć jedność językową, bretoński musi zniknąć”. W latach osiemdziesiątych, gdy lewica odkryła wartość języków regionalnych jako części „kolorytu lokalnego”, konieczne było ich ratowanie przed całkowitym wymarciem (Ager 1999).

Polityka wobec języków imigrantów była w dużej mierze przedłużeniem polityki, którą państwo francuskie wymierzało w języki regionalne. Imponująco obszerne opracowanie *Vingt-cinq communautés linguistiques de la France (Dwadzieścia pięć wspólnot językowych Francji)*, wydane w 1988 roku i prezentujące stan zachowania języków mniejszościowych

⁴ Armand-Jean du Plessis de Richelieu (1585–1642) był pierwszym ministrem Francji w latach 1624–1642.

we Francji, pokazuje, że większość badanych mniejszości imigranckich traciła zdolność posługiwania się językiem krajów pochodzenia w drugim pokoleniu (Vermes 1988). Badacze poszczególnych grup językowych, opisując przyczyny tego zjawiska, najczęściej powoływali się na wstyd związany z posługiwaniem się językiem dyskryminowanej grupy⁵, a także przekonanie, że dwujęzyczność uniemożliwi dziecku stanie się pełnoprawnym członkiem społeczeństwa francuskiego (Jerab 1988; Patel 1988). Niewątpliwie do tej sytuacji przyczyniał się również fakt, że jeszcze pod koniec XX wieku wśród francuskich nauczycieli powszechne było postrzeganie dwujęzyczności dzieci jako szkodliwego zjawiska, które negatywnie wpływa na rozwój dziecka⁶. Aby uchronić dzieci przed szkodliwą dwujęzycznością, rodzice-migranci często angażowali się w praktyki, które nazywam praktykami celowego nieprzekazywania języka. Polegają one m.in. na unikaniu mówienia w języku kraju pochodzenia w obecności dzieci, nawet jeśli sami nie opanowali w pełni języka państwa, do którego wyemigrowali. Jednak nawet tym, którzy pragnęli przekazać język, przeważnie się to nie udawało. Czasem opór stawiały same dzieci, które wstydyli się języków rodziców. Niezdolność do przekazania języka była niejednokrotnie przyczyną, dla której, wbrew wcześniejszym planom, migranci z krajów Maghrebu nigdy nie powrócili do krajów pochodzenia (Jerab 1988).

Jak wynika z lektury *Vingt-cinq communautés linguistiques...*, pod koniec dwudziestego wieku we Francji skuteczne przekazywanie języka przez grupy mniejszościowe stanowiło raczej wyjątek niż regułę. Do grup, które mogły poszczycić się sukcesem w tej dziedzinie, należeli użytkownicy języka polskiego. Jak piszą Ponty i Misiewicz (1988), polscy górnicy, którzy w dwudziestoleciu międzywojennym osiedlili się w północnych departamentach Francji, stworzyli społeczność, której członkowie posługiwali się językiem polskim nawet w trzecim pokoleniu. Przyjrzenie

⁵ W języku francuskim funkcjonowało nawet określenie *langue de ma bonne* czyli „język mojej służącej”, którego używano do określania niektórych języków imigranckich (Végélianté 1988).

⁶ Warto zaznaczyć, że przekonanie to opiera się na badaniach nad dwujęzycznością prowadzonych w pierwszej połowie XX wieku, których wyniki w 1962 zostały podważone przez Peal i Lamberta. Więcej na ten temat w dalszej części tekstu.

się powodom takiego stanu rzeczy pomoże ukazać złożoność procesów, które kształtują praktyki językowe społeczności imigranckich we Francji.

Na sukces w przekazywaniu języka złożyło się kilka czynników. W latach 20., kiedy w nowo powstałym państwie polskim brakowało miejsc pracy, a odbudowująca się po wojnie Francja potrzebowała siły roboczej, miała miejsce najliczniejsza przed 1989 rokiem migracja Polaków do Francji. Przybyli wówczas górnicy osiedlali się w okolicach kopalń i żyli w stosunkowo zamkniętych polskojęzycznych społecznościach. O ile sami górnicy przeważnie uczyli się słów i zwrotów potrzebnych w codziennej pracy, o tyle ich żony, które często nie pracowały poza domem, nie potrzebowały poznawać języka francuskiego. Dzieci wychowywały się więc w niemal całkowicie polskojęzycznym otoczeniu, a prywatne szkoły, w których uczono języka polskiego, często finansowali sami właściciele kopalń, którzy cieszyli się, gdy kwestie językowo-kulturowe zajmowały ich nowych pracowników bardziej niż działalność strajkowa (Gruszyński 1981; Ponty 1990; Ponty, Misiewicz 1988).

Również szerszy kontekst polityczny sprzyjał przekazywaniu języka w rodzinach polskich górników. Chociaż państwo francuskie nigdy nie było przychylne mniejszościom językowym, asymilacja migrantów stała się ważnym tematem debaty publicznej dopiero w latach 60., kiedy do Francji przybyli liczni robotnicy z krajów Maghrebu (Schnapper 1992). Można więc uznać, że polskim górnikom udało się przekazać język, ponieważ za sprawą splotu różnych czynników wytworzyły się odpowiednie do tego warunki. Jednak migranci z Włoch, którzy w tym samym okresie licznie osiedlili się we Francji, w większości bardzo szybko porzucili swój język i nie przekazali go swoim dzieciom. Z pewnością nie bez znaczenia był fakt, że dla użytkowników języka włoskiego francuski był po prostu łatwiejszy, jednak istotną różnicę między tymi dwiema grupami stanowił także czynnik motywacyjny. Dążenie do podtrzymania języka wbrew polityce władz było elementem dziedzictwa kulturowego migrantów, którzy wychowali się pod zaborami (Ponty, Misiewicz 1988). Górnikom mieszkającym w północnych departamentach Francji zależało na przekazaniu języka. Wiedzieli też, że wymaga to pracy, o czym świadczą obecne w pracach historycznych i socjologicznych wzmianki o dyscyplinowaniu

dzieci, by mówiły po polsku, czy też zabieganiu o tworzenie polskich szkół (zob. np. Gruszyński 1981).

Naturalnie, współczesne wykształcone Polki, które wyemigrowały do Paryża, niewiele mają wspólnego z górniczymi rodzinami, które osiedliły się na północy Francji niemal sto lat wcześniej. Nieuzasadnione byłoby wnioskowanie w oparciu o dwa zgoła odmienne przykłady o jakiejś szczególnej zdolności Polaków do opierania się asymilacji. Ponadto z moich badań wynika, że również polscy migranci angażowali się na przestrzeni XX wieku w praktyki celowego nieprzekazywania języka. Na przykład urodzony w 1978 roku Philip⁷, którego rodzice byli Polakami, opowiedział mi, że jego rodzice nie mówili w jego obecności po polsku, chociaż jego mama bardzo słabo знаła francuski. Podjęli tę trudną decyzję, ponieważ ojciec Philipa chciał oszczędzić synowi dyskryminacji, której sam doświadczył we Francji ze względu na swoją przynależność narodową, którą łączył ze znajomością języka. Sądzę jednak, że doświadczenie zaborów – bezpośrednie dla górników z międzywojnia, a zapośredniczone w przypadku moich rozmówczyń – dostarcza wzorców praktyk językowych, które sprzyjają przekazywaniu języka przez migrantów i migrantki.

W latach 80. XX wieku klimat we Francji znacząco zmienił się na korzyść mniejszości językowych i kulturowych. Na początku lat 80. wytworzył się, przynajmniej na poziomie deklaratywnym, społeczny konsensus przeciw rasizmowi i zwiększyła się akceptacja dla modelu społeczeństwa wielokulturowego i wielojęzycznego⁸ (Hajjat 2013). Zmiany te znacząco wpłynęły na sytuację, w jakiej znaleźli się polscy migranci, którzy zaczęli licznie przybywać do Francji po 1989 roku. Ager (1999) łączy te zmiany z rządami Partii Socjalistycznej i wywodzącego się z niej prezydenta François Mitterranda. Sądzę jednak, że mówiąc o przemianach opinii publicznej tamtego okresu nie można pominąć roli młodych aktywistów będących częścią pokolenia dzieci imigrantów z krajów Maghrebu⁹.

⁷ Wszystkie imiona i nazwiska rozmówców i rozmówczyń zostały zmienione.

⁸ Wyjątek stanowią tu zwolennicy Frontu Narodowego (Hajjat 2013).

⁹ Chodzi o migracje z krajów Maghrebu, które nastąpiły po zakończeniu wojny w Algierii i wzmożyły się za sprawą masowego korzystania przez migrantów z programów łączenia rodzin po zakończeniu w 1974 roku swobodnego przepływu osób między Francją a krajami Maghrebu decyzją Jacques'a Chiraca.

Młodzież z przedmieść wielkich miast, która początkowo domagała się prawa do pracy i mieszkania, a także sprzeciwiała się policyjnej przemocy, zaskarbiła sobie sympatię opinii publicznej w 1981 roku, kiedy przemaszerowała przez Francję w ramach Marszu za równością i przeciw rasizmowi. Sukces ruchu zmusił go do zrezygnowania z początkowych postulatów, jednak wydarzenia te stały się początkiem istniejącego przez całe lata 80. ruchu *Beur10*. Ruch ten przeszedł do historii jako ruch kulturowy polegający na odkrywaniu przez młodych ludzi języków i kultur krajów pochodzenia rodziców (Hajjat 2013). Pokolenie ruchu *Beur* uważało się za ofiary polityk asymilacyjnych Francji, które doprowadziły do zerwania więzi dzieci imigrantów z krajami pochodzenia rodziców, nie dając nic w zamian, ponieważ okazało się, że osoby te mimo wszystko nie były uważane za pełnoprawnych Francuzów (Jerab 1988).

„Dzieci nie są jak gąbka”

Istnieje stereotyp, według którego małe dzieci *nasiąkają językiem jak gąbka* – przyswajają języki z otoczenia bez wysiłku z niczyjej strony. W trakcie badań przekonałam się, że nie jest to prawda. Chociaż przyswajanie języka przez dzieci różni się od uczenia się go w wieku dorosłym, jest to proces nie mniej skomplikowany, szczególnie jeśli oczekiwania odnośnie efektu końcowego są wysokie. Wykształcone Polki mieszkające w Paryżu w celu przekazania języka wykonują więc ciężką, niezwykle skomplikowaną pracę.

Wszystkie rozmówczynie wyraziły pragnienie, by ich dziecko w przyszłości mówiło płynnie po polsku, i tylko jedna z nich uważa, że chęć spędzenia wartościowego czasu z dzieckiem bądź własnego rozwoju zawodowego usprawiedliwia mniejsze zaangażowanie w przekazywanie języka. Zrozumienie, z jakimi wyzwaniem wiąże się dwujęzyczne wychowanie, pozwala w pełni uświadomić sobie nieoczywistość decyzji, by się tej pracy poświęcić. Nie bez znaczenia są praktyczne motywacje, takie

¹⁰ Słowo *Beur* to slangowy odpowiednik słowa Arab.

jak chęć powrotu do kraju lub pragnienie umożliwienia kontaktu dziecka z polskojęzycznymi krewnymi. Jednak, jak pokazują omówione wyżej przykłady innych społeczności mieszkających we Francji, tego rodzaju motywacje nie zawsze okazywały się wystarczające, by dana społeczność zdołała przekazać język.

Aby sprostać temu trudnemu zadaniu, wykształcone Polki chętnie korzystają z porad ekspertów. Przekazywanie języka zgodnie z aktualną wiedzą ekspercką wymaga odpowiedniego zorganizowania codziennych praktyk językowych rodziny, tak, aby dziecko jak najczęściej wystawione było na kontakt z językiem, którego nie słyszy w szkole. Zadanie jest utrudnione, jeśli nie wszyscy członkowie rodziny mówią po polsku, a jest to sytuacja stosunkowo częsta. Wiele spośród moich rozmówczyń wyemigrowało ze względu na małżeństwo z obywatelem Francji. Polacy z Francuzkami żenią się o wiele rzadziej (zob. np. Główny Urząd Statystyczny 2019), a przy tym zdają się dużo mniej zainteresowani przekazywaniem języka – jedyny polski ojciec, który znalazł czas na rozmowę ze mną, wyznał, nieco zmieszany, że nigdy się nad tymi sprawami nie zastanawiał.

Kobiety, w których gospodarstwie domowym zamieszkuje nieznaną języka polskiego ojciec dziecka, wykonują na co dzień najwięcej nieodpłatnej pracy związanej z przekazywaniem języka, a ich działania bywają znacznie mniej skuteczne niż w przypadku par polskojęzycznych. Kobiety te starają się godzić interes ojca, który chce spędzać jak najwięcej wysokiej jakości czasu ze swoim dzieckiem, z koniecznością rozmawiania po polsku w celu ćwiczenia języka. Często przy rodzinnych posiłkach wcielają się w role tłumaczek konsekwentnych i pilnują, by wszystko, co zostanie powiedziane, wybrzmiało w obu językach. Długie godziny pracy, zwyczajowo rozdzielone stosunkowo długą przerwą obiadową, a także dojazdy pomiędzy centrum miasta a przedmieściami sprawiają, że czas, który pracujący paryscy rodzice spędzają z dziećmi, jest bardzo krótki. W domach, w których oboje rodzice pracują, na mówienie po polsku moje rozmówczynie starają się więc wykorzystać każdą chwilę. Szanse na przekazanie języka wzrastają, jeśli matka rezygnowała z pracy lub decydowała się na niepełny etat. Kobiety, które z powodu pracy

zawodowej zaniedbały dwujęzyczne wychowanie dziecka, często czują się winne i równie często spotykają się z negatywną oceną ze strony innych polskich matek, swojej rodziny w Polsce, a nawet ze strony rodziny francuskiego męża. Dwujęzyczność, jak wyjaśniały w wywiadach rozmówczynie, jest darem, jaki matka może dać dziecku, a także inwestycją w jego przyszłość. Korzyści z dwujęzyczności, jak zapewniają eksperci, są liczne (więcej na ten temat w dalszej części tekstu).

Aby jednak dziecko mogło odnieść pełnię korzyści ze swojej dwujęzyczności, ważne jest, jak donoszą eksperci, by oba języki przyswoiło w jak najpełniejszym stopniu i pod żadnym pozorem ich nie mieszało (zob. np. Martowicz 2018). Najlepiej, gdyby dziecko nauczyło się kojarzyć poszczególne osoby z właściwymi językami. Każdy rodzic powinien mówić swoim językiem ojczystym, aby uniknąć przekazania dziecku błędów. Gdyby więc ojciec-Francuz, chcąc odciążyć partnerkę, zapragnął nauczyć się polskiego¹¹, nie byłoby to wskazane. Ważne jest też, jak donosi literatura ekspercka, by mówiąca po polsku matka dbała o poprawność językową i wystrzegala się zapożyczenia słów z języka francuskiego. Moje rozmówczynie, które posługiwały się standardową polszczyzną, znajdowały się w o wiele korzystniejszej sytuacji niż migrantki z Włoch czy krajów Maghrebu, które przeważnie posługują się dialektami i językami regionalnymi, co eksperci stanowczo odradzają.

Aby dopełnić edukację językową dziecka, konieczna jest nauka czytania i pisania. Nie powinno się też zaniedbać wiedzy na temat historii i kultury kraju pochodzenia rodziców. Dlatego w soboty, zamiast na basen lub zajęcia plastyczne, polscy rodzice zawozili dzieci do jednej ze szkół polskich, gdzie organizowane są odpowiednie zajęcia. Szkoły polskie często związane są z Polską Misją Katolicką, która w wielu przypadkach użycza sal. Często prowadzona jest (zwykle nieobowiązkowa) katecheza. Szkoły polskie finansowane przez polskie Ministerstwo Edukacji zobowiązane są do realizowania programu nauczania obowiązującego dzieci

¹¹ Warto zaznaczyć, że nigdy o takim przypadku nie słyszałam. Sporadycznie docierały do mnie informacje o Francuzkach pozostających w związkach z Polakami, które uczyły się polskiego, by przekazać dzieciom język ich ojca, który z powodu pracy zawodowej nie miał czasu się tym zajmować.

w Polsce, co jest przeważnie nierealistyczne i faktycznie obniża wartość lekcji. Dlatego niektóre rozmówczynie decydują się na wysyłanie dzieci do szkół płatnych, których program dostosowany jest do potrzeb dzieci migrantów. Wiele rozmówczyń dodatkowo pracuje z dziećmi wieczorami, ponieważ nauka w szkole polskiej nie jest wystarczająca do opanowania języka w stopniu porównywalnym do poziomu zaawansowania dzieci wychowanych w Polsce.

„Tamta Polonia z Konkordu”

Zakorzenione w XIX-wiecznej tradycji romantycznej, uformowanej w kontekście zaborów, mity narodowe, które współcześni Polacy i Polki znają doskonale chociażby ze szkoły, dostarczają licznych wzorców, m.in. dotyczących płci, macierzyństwa czy praktyk językowych. Emigracja w szczególności sprzyja inspirowaniu się skryptem matki Polki, z którym wiąże się pewien szczególny model przekazywania języka. Matka Polka poświęca osobiste cele i pragnienia i całkowicie oddaje się rodzinie, dzięki czemu mimo licznych przeciwności losu wychowuje przyszłych obrońców ojczyzny, którzy – co ważne – stają się rodzimymi użytkownikami języka polskiego. Matka Polka przekazuje język w sferze domowej, na przekór państwu i szkole. Współcześnie migrantom łatwiej niż mieszkańcom Polski jest wyobrazić sobie przekazywanie języka jako praktykę oporu – zwłaszcza tam, gdzie dostrzegalne są dążenia do asymilacji migrantów, narracje o państwie przyjmującym uderzająco przypominają obraz zaborcy w polskiej pamięci narodowej.

Migrantki z klasy średniej doskonale znają polskie mity narodowe. Część z nich znajduje zatrudnienie w szkołach polskich lub instytucjach promujących polską kulturę. W zawodach tych znajomość mitologii narodowej bywa nie mniejszym atutem niż znajomość języka polskiego. Co do zasady jednak rozmówczynie z tej grupy czerpią z mitów narodowych z mniejszą swobodą niż ma to miejsce w przypadku klas ludowych. Nadmierne przywiązanie do tego, co polskie, wywołuje u wielu rozmówczyń uczucie zawstydzienia, podobne do tego, jakie opisywał Marek

Pawlak (2018) w odniesieniu do Polaków, którzy obawiają się, że zostaną rozpoznani jako *Polakkene*, wiecznie „kombinujący” robotnicy żyjący między Polską a Norwegią. Za paryski odpowiednik stereotypu *Polakkene* można uznać stereotyp „Polaków z Konkordu”. Określenie dotyczy osób związanych ze społecznością polską przy kościele na Konkordzie.

Jedna z rozmówczyń, Agata, opisała kościół na Konkordzie następująco: „Kościół polski to nie jest dobre miejsce, ponieważ to są w większości Polacy... Polacy, którzy się nie... znaczy, to też krzywdzące, no, to nie... To jest taka bardzo polska społeczność, która składa się głównie chyba z rodzin polskich”. Agata zdaje się krytykować społeczność za sam fakt, że składa się z Polaków. Rozmówczyni daje przez to do zrozumienia, że osoby te nie wykazują chęci integrowania się ze społeczeństwem francuskim. Zarzutowi nieintegrowania się towarzyszą często stereotypowe, negatywne przedstawienia Polaków, np. jako alkoholików. Zuzanna powiedziała mi: „Ja uczestniczyłam w mszach takich, w których jest bardzo dużo ludzi, bo jest ich pełno, pełno ludzi, że tak powiem, pod kościołem też, to w momencie, kiedy jest msza, są ludzie napici, którzy przeklinają. To też jest obraz Polaków”.

Poniżej z kolei Magda, dorosła córka polskich rodziców, powołując się na wspomnienia swojej mamy, opisuje, jakie osoby można było spotkać na Konkordzie w latach osiemdziesiątych:

[...] niektórzy właśnie bardziej żyli z dnia na dzień, najczęściej pracując na nie wiem, na budowie czy właśnie niańcząc czy coś takiego i... ci na przykład się nie chcieli integrować z Francuzami. Jest taka część tej Polonii, gdzie po prostu [powoli, przyciszonym, zmęczonym głosem] po trzydziestu latach oni słabo mówią po francusku. Oni, owszem, już na przykład otrzymali obywatelstwo, mają *carte d'identité* [dowód osobisty], tak jak ja, ale yyy no... są takimi Francuzami, jak ja jestem, kurczę, Korsykanką!

Chociaż moje rozmówczynie krytycznie odnoszą się do tego, co uważają za „zbyt polskie”, nie oznacza to, że odcinają się od wszystkiego, co kojarzy im się z Polską. Przeciwnie – negatywny przykład niezintegrowanej Polonii pozwala im konstruować normę dotyczącą uczestnictwa

w Polskiej kulturze i tradycjach. Przykładem może być poniższa wypowiedź Anny, która porównywała się do innych, w domyśle niezintegrowanych, Polaków:

Ja uwielbiam jeździć do Polski i zjeść pierogi i najeść się 50 kg mięsa w ciągu 5 dni, ale po prostu potem wracam i idę do sklepu i kupuję sobie mój ulubiony śmierdzący ser i moją ulubioną butelkę czerwonego wina i się cieszę tym co mam tutaj, tak? I jak potem jadę do koleżanki do Dublina, to tam też korzystam z takich lokalnych rzeczy, które lubię robić czy jeść.

Rozmówczyni kojarzy jedzenie pierogów i dużej ilości mięsa z polską kulturą kulinarną. Fakt, że uczestniczy ona w tej kulturze, nie czyni z niej jednak niezdolnego do integracji „Innego”, ponieważ lubi ona też tradycyjne produkty innych państw, co świadczy o tym, że posiada kompetencje kulturowe pozwalające czerpać przyjemność z konsumpcji produktów wywodzących się różnych regionów świata. Mówiąc o swoim uczestnictwie w polskiej kulturze narodowej, jednocześnie konstruuje siebie jako kosmopolitkę.

Stereotyp niezintegrowanej Polonii, obecny w wypowiedziach niektórych rozmówczyń, przypomina orientalizm *à la polonaise* opisany przez Michała Buchowskiego (2008). Jak pisze Buchowski, w Polsce po 1989 roku zaczęto dzielić społeczeństwo na „zwycięzców” i „przeegranych”, czyli na zdolnych i niezdolnych do adaptacji do neoliberalnej etyki pracy i przyjęcia nowego systemu wartości. Dyskurs z okresu transformacji ustrojowej na temat niecywilizowanego Innego jest reprodukowany na emigracji, a jego przedmiotem są grupy postrzegane jako niezdolne do integracji ze społeczeństwem kraju przyjmującego. Świadomość, że niecywilizowany Inny przynależy do tego samego narodu i mówi tym samym językiem co „my”, oraz podejrzenie, że dla zachodniego obserwatora możemy być od owego Innego nieodróżnialni, są źródłem zawstydzenia dla tych, którzy aspirują do kosmopolitycznej tożsamości elit zglobalizowanego świata, które wszędzie czują się jak u siebie (zob. np. Bauman 2000). Uczucie zawstydzenia, którego konsekwencją jest potrzeba podkreślenia różnicy pomiędzy „nami” a „nimi”, może okazać się tym silniejsze, im

mniej rzeczywistość odpowiada projektom tożsamościowym związanym z migracją klas średnich. Przykładem może być sytuacja, w której migrantka w kraju przyjmującym nie może wykonywać wyuczonego zawodu z powodu bariery językowej lub dyskryminacji i zmuszona jest do podjęcia mniej prestiżowego zajęcia.

Rozmycie i niejasność podziałów klasowych w społecznościach migrantów, którzy często pracują w zawodach nieodpowiadających ich pozycji klasowej w kraju pochodzenia oraz ich aspiracjom (Eade i in. 2006), stwarza potrzebę poszukiwania przez przedstawicielki klas średnich nowych źródeł dystynkcji. Konsekwencją orientalizmu *à la polonaise* w przypadku polskich migrantek z klasy średniej jest niechęć do „nadmiernej” polskości współmigrantów, która sprawia, że one same posługują się wzorcami czerpanymi z polskiej kultury w sposób o wiele bardziej zakamuflowany. Dla niektórych rozmówczyń droga do odbudowania habitusu, pękniętego w wyniku zderzenia z rynkiem pracy, który nie rozpoznaje ich pozycji klasowej, wiedzie przez eksperckie macierzyństwo. Aby lepiej zilustrować ten proces, przytoczę historie dwóch matek ekspertek.

Historie matek ekspertek

Monika

W chwili naszej rozmowy Monika mieszka w Paryżu od ponad 8 lat. Pochodzi z Poznania, gdzie skończyła studia na kierunku humanistycznym. Do Francji przeprowadziła się zaraz po studiach, a decyzja o wyjeździe miała związek z karierą jej męża. Paweł z wykształcenia jest inżynierem. Chociaż urodził się w Polsce, od dzieciństwa mówił po francusku. Inaczej było z Moniką – kiedy przyjechała do Francji, znała w tym języku zaledwie kilka słów.

Zaraz po przyjeździe, podobnie jak wiele kobiet z wyższym wykształceniem przyjeżdżających do Francji bez znajomości języka, zaczęła szukać posady, w której atutem byłaby jej znajomość polskiego. Znalazła

zatrudnienie jako niania dla polsko-francuskiej rodziny. Choć z początku, gdy dzieci były małe, Monika wykonywała przede wszystkim zadania pielęgnacyjne, ważną częścią jej pracy było rozmawianie z nimi po polsku. Jej szefowej, Polce, zależało na przekazaniu języka polskiego, jednak ze względu na pracę na pełen etat spędzała z dziećmi zbyt mało czasu, by jej starania przynosiły efekt.

Po urodzeniu syna, trzyletniego w chwili naszej rozmowy Adasia, Monika zrezygnowała z pracy opiekunki. Udało jej się zdobyć posadę nauczycielki w szkole polskiej. Lekcje odbywają się w soboty i trwają trzy godziny. Rozmówczyni stale myśli o znalezieniu pracy w szerszym wymiarze godzinowym. Niestety, chociaż dziś jej francuski jest już bardzo dobry (dostateczny, by mogła np. studiować na francuskiej uczelni wyższej), wciąż nie jest wystarczający, by umożliwić jej wykonywanie we Francji pracy umysłowej, która zaspokoiłaby jej ambicje zawodowe: „Chciałabym bardzo robić coś, co jest choć trochę pokrewne z tym, czego się uczyłam. (...) Więc trochę jestem w takim rozkroku. Bardzo nie chcę być już do końca życia nianią”.

Monika zarejestrowała się w urzędzie pracy, który skierował ją na kurs dotyczący poszukiwania zatrudnienia, na który musi uczęszczać, by dalej korzystać z pomocy urzędu. Uczestniczy w nim mimo przekonania, że traci czas, a wiedza wyniesiona z kursu jest nieprzydatna. Kiedy pytam, czy rozważają z mężem powrót do Polski, odpowiada, że tak, i dodaje:

[...] głównym argumentem jest to, że ja chciałabym normalnie pracować. I trochę też jako dorosłej kobiecie i matce trudno jest mi żyć w takim poczuciu, że o! znowu dzisiaj udało mi się coś załatwić w urzędzie. Albo dzisiaj znowu udało mi się pójść do specjalisty z synem i się dogadać. To... to nie są wyzwania, tak? To są takie rzeczy, które są oczywiste i normalne. Jeżeli nie pracuję, to chciałabym mieć poczucie, że podjęłam taką decyzję. Że chcę zostać w domu, dopóki [Adaś] nie pójdzie do przedszkola. A to? Trudno powiedzieć, że to była decyzja.

Decyzja o powrocie do kraju jest jednak stale odkładana na później, ponieważ Paweł obawia się powrotu i konieczności rozpoczęcia kariery

od zera, w nowych warunkach. Monika tłumaczy mi, że w przeciwieństwie do niej, Paweł ma wiele do stracenia.

Chociaż Monika ubolewa, że zostanie w domu z dzieckiem nie było jej wyborem, sytuacja ta pozwoliła jej głęboko zaangażować się we wczesne etapy jego rozwoju. Mówiąc o decyzjach dotyczących wychowywania dziecka, zawsze używa liczby mnogiej, sugerując udział męża. Zaznacza jednak, że większość obowiązków rodzicielskich wykonuje sama:

Ja pracuję tylko w soboty, [a] mój mąż pracuje bardzo dużo. Więc w ogóle dużo rzeczy, które robimy, to tak naprawdę robię ja. Bo bardzo często, jak mój mąż wraca, to mój syn właśnie idzie spać, więc wtedy zostaje mu wieczorne czytanie. Ale decyzje o tym, czy mamy coś robić, czy nie, raczej podejmujemy razem.

Monika zdaje sobie sprawę z wyzwań związanych z wychowywaniem dziecka w kraju, w którym mówi się w innym języku niż język ojczysty rodziców. Przy podejmowaniu decyzji wychowawczych sięgała do literatury eksperckiej: „[...] jak wiedzieliśmy, że będziemy mieli dziecko, to zaczęliśmy też trochę podierać się literaturą i jakby... czytać doświadczenia innych osób. Czytaliśmy o dwujęzyczności. I postanowiliśmy, że w domu będziemy mówili po polsku”.

Wychowanie dwujęzycznego dziecka Monika przedstawia jako zadanie, które można wykonać dobrze albo źle: „Nie wiem [...] czy każda rodzina rodząca tutaj dzieci, czy w ogóle zdaje sobie sprawę z tego, że można o to zadbać albo nie”. Przez „zadbanie” o prawidłowy rozwój dwujęzycznego dziecka Monika rozumie konsekwentne oddzielenie od siebie dwóch języków i powiązanie ich z poszczególnymi osobami lub sytuacjami, a także to, by rodzice mówili do dziecka w swoim pierwszym języku, by uniknąć przyswojenia przez dziecko błędów popełnianych przez dorosłych. Kiedy Monika mówi do dziecka po polsku, dba o to, by wystrzegać się zapożyczeń z francuskiego.

Zanim syn poszedł do przedszkola, Monika starała się zapewnić mu kontakt z lokalnymi dziećmi, żeby oswajał się z językiem francuskim. Od początku uważnie obserwowała dziecko. Zauważyła, że – zgodnie

z przewidywaniami wynikającymi z literatury na temat rozwoju dzieci dwujęzycznych – chłopiec zaczął mówić późno, ale od razu pełnymi zdaniami. Dzięki obserwacji była też w stanie stwierdzić, w którym momencie dziecko zaczęło rozumieć, że polski i francuski to dwa osobne języki, i pojęło, że niektóre osoby z jego otoczenia mogą nie rozumieć jednego z nich. Trzymała rękę na pulsie, na wypadek, gdyby odkrycie przez chłopca, że nie jest rozumiany, zniechęciło go do komunikowania się z innymi dziećmi i wychowawczyniami w przedszkolu. Kiedy odbiera syna z przedszkola, przez jakiś czas obserwuje jego interakcje z innymi dziećmi, a jeśli widzi, że chłopiec bawi się sam, próbuje zrozumieć, czy wynika to z bariery komunikacyjnej. Wraz z Pawłem stale monitorują u syna poziom znajomości obu języków i jeśli stwierdzą, że występuje między nimi dysproporcja, natychmiast dostosowują oglądane przez niego bajki i czytane mu lektury do bieżących potrzeb.

Joanna

Historia Joanny jest pod wieloma względami podobna do historii Moniki. Joanna także przyjechała do Paryża ze względu na męża, który z przyczyn zawodowych związany był z Francją, i podobnie jak Monika ma trudności z odnalezieniem się na francuskim rynku pracy.

Niespełna cztery lata przed naszym spotkaniem Joanna zrezygnowała z pracy i przerwała studia doktoranckie we Wrocławiu, by dołączyć do mieszkającego w Paryżu Stephana. Stephan jest Francuzem polskiego pochodzenia, określającym się jako osoba dwujęzyczna, chociaż znacznie swobodniej posługuje się językiem francuskim. Joanna tłumaczy mi, że nie uzgodnili od początku, że będą mieszkali we Francji. Zdecydowali, że Joanna przyjedzie i zobaczy, czy uda jej się ułożyć sobie życie w nowym miejscu. Decyzję o pozostaniu przypieczętowały rok później narodziny ich córki – para uznała, że wychowane we Francji dziecko będzie miało łatwiejsze życie.

Po urodzeniu córki Joanna zdecydowała się zostać w domu. Wybrała się na szkolenie dla rodziców dzieci dwujęzycznych oferowane przez organizację polonijną funkcjonującą przy polskiej ambasadzie. Zdobytą

wiedzę wykorzystwała do nadzorowania rozwoju językowego córki i ustalenia strategii codziennej komunikacji. Para zdecydowała się rozmawiać między sobą wyłącznie po polsku, a każde z rodziców mówi do córki w swoim pierwszym języku, tak, aby dziecko utożsamiło każdy z języków z jednym z rodziców. Joanna z uwagą monitorowała pierwsze kroki dziecka we francuskim żłobku. Z początku rozmówczyni musiała dostarczać do żłobka listy polskich słów używanych przez dziecko wraz z tłumaczeniami. Obecnie nie jest to już konieczne, ponieważ dwupółroczna Ola, by być rozumianą przez wszystkich, używa polsko-francuskich zbierek wyrazowych (np. tata-papa na określenie taty).

Teraz, kiedy Ola chodzi już do żłobka, Joanna chciałaby podjąć pracę, jednak okazało się to trudne:

Dla mnie ciężka jest ta bariera językowa i to, że nie mogę robić tu tego, co robiłam w Polsce. Bo nie ma szans, żebym tu poszła [do pracy] na uczelnię, nie ma szans, żebym uczyła np. w szkole albo zajmowała się tym, czym się zajmowałam w Polsce. Więc jest to dla mnie troszeczkę uciążliwe i takie no... wypychające mnie trochę w deprechę.

Zdaniem Joanny jedyną pracą łatwo dostępną dla Polek we Francji jest sprzątanie, jednak, jak mówi, dla osoby z jej wykształceniem taka praca nie może być satysfakcjonująca.

Nie po to kończyłam studia, nie po to zaczynałam doktorat, żeby wylądować ze szmatą. [...] To nie jest to, że nie szanuję [osób, które zajmują się sprzątaniami] czy że uważam się za jakieś tam ten, ale to nie jest moja ambicja. Wiesz, dla osób, które opuszczały Polskę, bo nie miały zupełnie pracy, to to jest ich raj. Ale ja w Polsce miałam pracę, dobrze zarabiałam, dobrze mi się wiodło, miałam swoje mieszkanie...

Podobnie jak Monika, Joanna chciałaby w przyszłości wrócić do Polski ze względu na możliwości rozwoju zawodowego. Przyznaje jednak, że jej mąż nie patrzy przychylnie na projekt przeprowadzki. Chociaż ma wykształcenie techniczne i zawód, który mógłby wykonywać w każdym

kraju, a także zna język polski, trudno mu wyobrazić sobie tak drastyczną zmianę realiów.

Joanna udziela obecnie korepetycji z języka polskiego. Jej uczniowie to przede wszystkim dzieci polskich rodziców. Początkowo rozglądała się też za pracą w szkole polskiej, jednak w ostatnim czasie dostrzegła, że na rynku pracy istnieje zapotrzebowanie na ekspertów z zakresu dwujęzycznego wychowania dzieci. Ma już na swoim koncie publikacje artykułów na temat dwujęzyczności i liczy w przyszłości na współpracę z prasą polonijną.

* * *

Historie Joanny i Moniki pozwalają lepiej zrozumieć, w jaki sposób pełnoetatowe, eksperckie macierzyństwo może stać się sposobem na życie i „pomysłem na siebie”. Zostanie ekspertką od dwujęzyczności, nawet wyłącznie na potrzeby własnego dziecka lub grupy znajomych, może stać się sposobem na wyjście z impasu i odbudowanie tożsamości. W ten sposób eksperckie macierzyństwo staje się, jak określiła to Sylwia Urbańska (2012), „elitarną ścieżką kariery”.

Oczywiście nie twierdzę, że wszystkie rozmówczynie z badanej grupy znajdowały się w podobnej sytuacji życiowej co Joanna i Monika. Wiele z nich z powodzeniem pracowało w międzynarodowych korporacjach czy francuskich firmach. Pozostają one jednak gorliwymi odbiorczyniami porad eksperckich na temat dwujęzyczności i starają się wcielać je w życie, do tego stopnia, że niektóre rozmówczynie mówią o „modzie na dwujęzyczność”, która panuje od końca XX wieku. Przyjrzyć się teraz dyskursowi eksperckiemu na temat dwujęzyczności, by zrozumieć, dlaczego wielu migrantkom wydaje się on atrakcyjny.

Dyskurs ekspercki na temat dwujęzyczności

Dyskursy eksperckie wytwarzają kategorie ludzi, takie jak np. geniusze, bezdomni czy osoby otyłe. Klasyfikowanie pozwala na monitorowanie

i zarządzanie klasyfikowanymi. Kategorie wytworzone przez ekspertów przekształcają rzeczywistość społeczną, ponieważ ludzie wchodzą z nimi w interakcje (Hacking 2006). Wytworzenie kategorii osoby dwujęzycznej wpłynęło na doświadczenia wielu dzieci i ich rodzin. Nauczyciele, psychologowie szkolni i lekarze rodzinni, a także sami rodzice zaczęli racjonalizować codzienne praktyki językowe dzieci i podejmować próby ich kształtowania.

Historia badań naukowych nad dwujęzycznością jest ściśle związana z popularyzacją naukowych metod mierzenia inteligencji i skonstruowania kategorii geniusza¹². Od lat 20. XX wieku prowadzono badania nad wpływem dwujęzyczności na inteligencję. Badacze donosili wówczas o szkodliwości wczesnego opanowywania dwóch języków (np. Saer 1923). Uważali, że dwujęzyczna edukacja wytwarza „opóźnione w rozwoju, słabo wykształcone, wewnętrznie niespójne jednostki pozbawione przynależności do którejkolwiek z grup etnojęzycznych i niezdolne do funkcjonowania w żadnym z języków” (Diaz, Hakuta 1985: 320). W konsekwencji dyskurs naukowy prowadził do stygmatyzacji migrantów i przedstawicieli innych mniejszości językowych, a także legitymizował działania państw narodowych mające na celu asymilację językową niektórych grup. Jak wskazują doświadczenia kilku moich rozmówczyń, jeszcze w latach 80. i 90. XX wieku we Francji można było trafić na nauczycieli, którzy namawiali rodziców, by dla dobra rozwoju kognitywnego dziecka zaprzestali mówienia w domu w języku kraju pochodzenia.

W 1962 roku teoria o szkodliwości dwujęzyczności została obalona przez Peal i Lamberta, którzy dowiedli, że dwujęzyczność dzieci jest pozytywnie skorelowana z wysokim wynikiem testów na inteligencję. Badacze wyjaśnili, że wyniki badania okazały się być odmienne od dotychczasowych ustaleń, ponieważ zostało ono przeprowadzone z udziałem kanadyjskich dzieci z uprzywilejowanych rodzin, a nie, jak to miało miejsce w przypadku wcześniejszych badań, z udziałem dzieci ubogich imigrantów (Peal, Lambert 1962). Ustalenia Peal i Lamberta dostarczyły argumentów wielu rodzicom, którzy pragnęli przekazać dzieciom swój

¹² Omówienie społecznej historii mierzenia IQ w kontekście amerykańskim można znaleźć u Castles (2012).

język wbrew zaleceniom nauczycieli lub psychologów. Przyczyniło się jednak także do wprowadzenia rozróżnienia na *dobrą* i *złą* dwujęzyczność.

Z punktu widzenia badań nad wpływem dwujęzyczności na inteligencję nie ma znaczenia, jakimi dwoma językami posługuje się dziecko. Osiągnięcie tej „dobrej”, czy też „prawdziwej” dwujęzyczności możliwe jest dzięki przestrzeganiu zaleceń ekspertów i teoretycznie dostępne jest dla użytkowników każdego języka. Jednak *dobra*, czy też *prawdziwa* dwujęzyczność, która miałaby przynosić korzyści dziecku, stała się przedmiotem aspiracji nie tylko poszczególnych rodziców, ale i całych grup językowych. Pani Dupont, dyrektorka jednej ze szkół polskich w Paryżu, zauważyła, że we Francji nie wszystkie języki postrzegane są jako równorzędne: „[we Francji] dziecko może być dwujęzyczne, oczywiście francusko-angielskie, niemieckie, bardzo dobrze, hiszpańskie, ale jak polskie to już nie jest dwujęzyczność. Także zdarza się, że rodzice ukrywają się z tym”. Zdaniem Pani Dupont, to, czy dziecko, które wyniosło z domu dany język, zostanie uznane za osobę dwujęzyczną, zależy w dużej mierze od prestiżu samego języka. Jednocześnie uznanie kogoś za osobę dwujęzyczną legitymizuje praktyki językowe, które w innym wypadku mogłyby być uznane za wstydlive. Posługiwanie się dyskursem eksperckim na temat dwujęzyczności i domaganie się uznania dwujęzyczności swojego dziecka interpretuję jako strategię przeciwstawiania się stygmatyzacji.

Dyskurs ekspercki na temat dwujęzyczności traktuje instrumentalnie zarówno języki, jak i kultury grup, które się nimi posługują. Nie są one wartościami samymi w sobie, ale przyczyniają się do przyszłego sukcesu dziecka. Eksperci obiecują, że dziecko dwujęzyczne wyrośnie na osobę bardziej inteligentną, z większymi możliwościami na rynku pracy i mniejszym ryzykiem zachorowania na Alzheimera. Znajomość kultury kraju pochodzenia rodziców sprawi, że będzie bardziej pewne siebie, a także otwarte na różnorodność (zob. np. Martowicz 2018). Jak wykazała Magdalena Radkowska-Walkowicz (2009), rodzice mogą czerpać z porad jednych ekspertów, by przeciwstawić się innym. Dyskurs ekspercki przedstawiający dwujęzyczność jako pozytywne zjawisko może

być narzędziem upodmiotowienia migrantek, które wykorzystują go, by opierać się politykom asymilacyjnym i negocjować prawo do przekazywania języka swojemu dziecku.

Jednocześnie popularność dyskursu eksperckiego na temat dwujęzyczności prowadzi do wytworzenia się normy przekazywania języka. Matka, która nie angażowałaby się w działania zalecane przez ekspertów, zmniejszyłaby szanse na sukces swojego dziecka. Model macierzyństwa realizowany przez wykształcone, nowoczesne matki dwujęzycznych dzieci przypomina ten opisany przez Sylwią Urbańską:

Więź rodzice–dziecko staje się w całości polem naukowego zarządzania i profesjonalizacji. Oś, wokół której budowany jest teraz system zaleceń i dyrektyw wychowawczych, wyznaczają szeroko rozumiane racjonalne inwestycje (...) Nowa koncepcja macierzyństwa przedstawia je teraz jako wymagający wysokich kwalifikacji menedżerski projekt, nakierowany na inwestycje w produkcję wysokiej jakości Superdziecka, przyszłego człowieka sukcesu – „geniusza”.

W modelu tym matka zostaje menadżerką, która aplikuje metody z rynku porad eksperckich. W przypadku moich rozmówczyń są to porady dotyczące dwujęzycznego wychowania, a projekt, w który angażują się moje rozmówczynie, polega na wyprodukowaniu osoby dwujęzycznej, które będzie czerpać ze swojej dwujęzyczności korzyści.

Wnioski

Czynniki wpływające na zdolność badanej grupy do przekazania języka są wewnętrzne i zewnętrzne. Do czynników zewnętrznych należą m.in. warunki panujące na rynku pracy i rynku mieszkaniowym (długie godziny pracy, długie dojazdy), polityki państwa francuskiego wobec migrantów oraz mniejszości językowych, a także stopień akceptacji społeczeństwa francuskiego dla posługiwania się językiem imigranckim. Chociaż duże przywiązanie Francuzów do odgórnie narzuconej normy językowej w perspektywie historycznej czyniło z Francji państwo mało przyjazne

językom mniejszościowym, sytuacja zaczęła ulegać poprawie w latach 80. XX wieku za sprawą ruchów tożsamościowych, w których kluczową rolę odegrało pokolenie dzieci imigrantów przybyłych z krajów Maghrebu po zakończeniu wojny algierskiej. Ruchy te doprowadziły do wzrostu społecznej akceptacji dla wielojęzyczności. W efekcie migranci, którzy przybyli z Polski po 1989 roku, trafili na bardziej sprzyjające warunki do przekazywania języka niż obywatele innych krajów, którzy osiedlili się we Francji we wcześniejszych dekadach.

Do istotnych czynników wewnętrznych zalicza się duża liczebność polskich migrantów po 1989 roku oraz długa historia wcześniejszych polskich migracji do Francji. Obie te okoliczności przekładają się na dużą liczbę szkół polskich i innych instytucji pomagających w przekazywaniu języka. Chociaż badane migrantki różnią się od Polaków, którzy migrowali do Francji w latach dwudziestych tym, że nie żyją w hermetycznych polskich wspólnotach, to przeważnie mają wokół siebie wystarczająco dużo osób polskojęzycznych, by mogła wytworzyć się norma czyniąca z przekazywania języka jeden z warunków bycia dobrą matką.

Wykluczenie niektórych migrantek z rynku pracy mogło stać się katalizatorem dla wytworzenia się nowego modelu macierzyństwa, który skoncentrowany jest na przekazywaniu języka. Migrantki z klasy średniej pozbawione możliwości realizowania aspiracji zawodowych odgrywają istotną rolę w konstruowaniu tego modelu, ponieważ eksperckie macierzyństwo, porównane przez Sylwię Urbańską (2012) do „elitarniej ścieżki kariery”, jest dla nich szczególnie atrakcyjne. Kobiety te przyczyniają się także do rozpowszechniania wiedzy na temat dwujęzyczności, często zostając zawodowymi ekspertkami. Mają też wkład w normalizowanie ogromnego zaangażowania matek w przekazywanie języka w oparciu o wiedzę ekspercką.

Dyskurs ekspercki przedstawiający dwujęzyczność jako zjawisko przynajmniej potencjalnie pozytywne sam w sobie jest atrakcyjny dla migrantek, tym samym przyczyniając się do większego zainteresowania przekazywaniem języka. Przedstawia on dwujęzyczność jako cechę, z której przyszły dorosły będzie czerpał korzyści, niezależnie od tego, jakimi językami się posługuje. Dzięki temu dyskurs ten może stać się

źródłem sprawczości migrantek na dwa sposoby. Po pierwsze, dostarcza im argumentów, które pozwalają przeciwstawić się dyskursom afirmującym asymilację językową dzieci. Po drugie, za pomocą naukowego, często biologizującego języka legitymizuje podtrzymywanie języków imigranckich oraz dziedzictwa kulturowego krajów pochodzenia, sprawiając, że przestają być one postrzegane jako powód do wstydu.

Istnieje jednak druga strona medalu. Dla wielu migrantek z klasy średniej to, co „nadmiernie polskie”, zbyt przesiąknięte dyskursem narodowym, stanowi przejaw złego smaku. Dyskurs ekspercki kamufluje tożsamościowe powody przekazywania języka. Jednak w „modzie na dwujęzyczność”, która sprawia, że niektóre migrantki bez wytchnienia oddają się przekazywaniu języka, trudno nie dostrzec waloryzacji poświęcenia charakterystycznej dla skryptu matki Polki. Kobiety, które w innych okolicznościach mogłyby czuć się winne, że mówiąc do dziecka w swoim języku, skazują je na dyskryminację w państwie przyjmującym, za sprawą popularyzacji dyskursu eksperckiego na temat dwujęzyczności czują się winne, kiedy nie mówią do dziecka w swoim języku, pozbawiają je szans, jakie daje dwujęzyczność.

Bibliografia

- Ager, D. (1999). *Identity, Insecurity and Image: France and Language*. Clevedon: Multilingual Matters.
- Bauman, Z. (2000). *Globalizacja. I co z tego dla ludzi wynika* (przeł. Ewa Klekot). Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Buchowski, M. (2008). Widmo orientalizmu w Europie. Od egzotycznego Innego do napiętnowanego swojego. *Recykling Idei*, 10(1), 98–107.
- Castles, E.E. (2012). *Inventing Intelligence. How America Came to Worship IQ*. Santa Barbara: ABC-CLIO. doi: 10.1002/9780470754849
- Cavanaugh, J.R. (2006). Little Women and Vital Champions : Gendered Language Shift in a Northern Italian Town. *Journal of Linguistic Anthropology*, 16(2), 194–210. doi: 10.1525/jlin.2006.16.2.194

- Cooper, R.L. (1989). *Language planning and social change*. Cambridge: Cambridge University Press. doi: 10.1017/CBO9780511620812
- Diaz, R.M., Hakuta, K. (1985). The Relationship Between Degree of Bilingualism and Cognitive Ability: A Critical Discussion and Some New Longitudinal Data. W: K. E. Nelson (red.), *Children and Language*, t. 5. Nowy Jork: L. Erlbaum (s. 319–342).
- Eade, J., Drinkwater, S., Garapich, M. (2006). *Class and Ethnicity: Polish Migrants in London*. Raport z badań CRONEM. University of Surrey.
- Główny Urząd Statystyczny (2019) *Rocznik Statystyczny Rzeczypospolitej Polskiej*.
- Grégoire, H. (1794). *Rapport sur la nécessité et les moyens d'anéantir les patois et d'universaliser l'usage de la langue française*. Paryż: Konwent Narodowy. Pozyskano z https://fr.wikisource.org/wiki/Rapport_sur_la_nécessité_et_les_moyens_d'anéantir_les_patois_et_d'universaliser_l'usage_de_la_langue_française.
- Gruszyński, J. (1981). *Spoleczność polska we Francji w latach 1918–1978. Problemy integracyjne trzech pokoleń*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Hacking, I. (2007). Kinds of People: Moving Targets. W: *Proceedings of the British Academy*, t. 151. Oxford: Oxford University Press. Pozyskano z [http://www.joelvelasco.net/teaching/5330\(spring2021\)/hacking-kinds_of_people.pdf](http://www.joelvelasco.net/teaching/5330(spring2021)/hacking-kinds_of_people.pdf). doi: 10.5871/bacad/9780197264249.003.0010
- Hajjat, A. (2013). *La Marche pour l'égalité et contre le racisme*. Paryż: Éditions Amsterdam.
- Janion, M. (2007). *Niesamowita Słowiańszczyzna. Fantazmaty literatury*. Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Jerab, N. (1988). L'arabe des Maghrébins. Une langue, des langues. W: G. Vermes (red.), *Vingt-cinq communautés linguistiques de la France*, t. 2. Paryż: Harmattan (s. 31–59).
- Kościańska, A. (2006). Brahma Kumaris: między celibatem a macierzyństwem. W: A. Kościańska, K. Leszczyńska (red.), *Kobiety i Religie*. Kraków: Zakład Wydawniczy NOMOS.

- Kulick, D., Schieffelin, B.B. (2004). Language Socialization. W: A. Duranti (red.), *A Companion to Linguistic Anthropology*. Malden: Blackwell (s. 347–368).
- Leszczyńska, K., Urbańska, S., Zielińska, K. (2020). *Poza granicami. Płeć społeczno-kulturowa w katolickich organizacjach migracyjnych*. Kraków: Zakład Wydawniczy NOMOS.
- Martowicz, A. (2018). *Dwujęzyczność w pytaniach i odpowiedziach*. Edynburg: Association for the Promotion of Polish Language Abroad.
- Patel, S. (1988). Les langues d’Afrique Noire en France. W: G. Vermes (red.), *Vingt-cinq communautés linguistiques de la France*, t. 2. Paryż: Harmattan.
- Pawlak, M. (2018). *Zawstydzona tożsamość. Emocje, ideologie i władza w życiu polskich migrantów w Norwegii*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Peal, E., Lambert, W. (1962). The Relation of Bilingualism to Intelligence. *Psychological Monographs: General and Applied*, 27(3), 1–23. doi: 10.1037/h0093840
- Pearson, B.Z. (2013). *Jak wychować dziecko dwujęzyczne. Poradnik dla rodziców (i nie tylko)* (przeł. Z. Wodniecka, K. Chlipalski). Poznań: Media Rodzina.
- Ponty, J. (1990). *Polonais méconnus: histoire des travailleurs immigrés en France dans l’entre-deux-guerres*. Paryż: Publications de la Sorbonne.
- Ponty, J., Misiewicz, A. (1988). Les Polonais. Immigré depuis trois generations. W: G. Vermes (red.), *Vingt-cinq communautés linguistiques de la France*, t. 2. Paryż: Harmattan (s. 263–282).
- Radkowska-Walkowicz, M. (2009). „Nie słuchaj teściowej!” Czyli jak żywić niemowlę w czasach Internetu. W: M. Radkowska-Walkowicz, A. Malewska-Szałygin (red.), *Antropolog wobec współczesności. Tom w darze Profesor Annie Zadrożyńskiej*. Warszawa: Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Warszawskiego (s. 235–256).
- Rocławska-Daniluk, M. (2011). *Dwujęzyczność i wychowanie dwujęzyczne z perspektywy lingwistyki i logopedii*. Gdańsk: Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego.

- Saer, D. J. (1923). The Effect of Bilingualism on Intelligence. *British Journal of Psychology*, 1(14), 25–39. doi: 10.1111/j.2044-8295.1923.tb00110.x
- Sayad, A. (1977). Les trois „âges” de l’émigration algérienne en France. *Actes de la recherche en sciences sociales*, 15(1), 59–79. doi: 10.3406/arss.1977.2561
- Schnapper, D. (1992). Introduction. W: *L’Europe des immigrés*. Paryż: François Bourin (s. 9–28).
- Stasińska, A. (2019). *Motility* i kosmpolityczny wymiar transnarodowych związków na odległość. *Prace etnograficzne*, 47(1), 37–54. doi: 10.4467/22999558.pe.19.003.11321
- Titkow, A. (2012). Figura Matki Polki. Próba demitologizacji. W: E. Korolczuk, R. Hryciuk (red.), *Pożegnanie z Matką Polką? Dyskursy, praktyki i reprezentacje macierzyństwa we współczesnej Polsce*. Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego: Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej Universitas Varsoviensis (s. 27–47).
- Urbańska, S. (2015). *Matka Polka na odległość. Z doświadczeń migracyjnych robotnic 1989–2010*. Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.
- Urbańska, S. (2012). Naturalna troska o ciało i moralność versus profesjonalna produkcja osobowości. Konstruowanie modelu człowieka w dyskursach macierzyńskich w latach 70. (PRL) i na początku XXI wieku. W: E. Korolczuk, R. Hryciuk (red.), *Pożegnanie z Matką Polką? Dyskursy, praktyki i reprezentacje macierzyństwa we współczesnej Polsce*. Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego: Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej Universitas Varsoviensis (s. 49–70).
- Végélianté, J.C. (1988). L’italien. Une italophonie honteuse. W: G. Vermes (red.), *Vingt-cinq communautés linguistiques de la France*, t. 2. Paryż: Harmattan (s. 234–262).
- Vermes, G. (red.) (1988). *Vingt-cinq communautés linguistiques de la France*, t. 1 i 2. Paryż: Harmattan.

- Vertovec S., Cohen R. (2002). Introduction: Conceiving Cosmopolitanism. W: S. Vertovec, R. Cohen (red.), *Conceiving cosmopolitanism: Theory, Context and Practice*. Oxford: Oxford University Press (s. 1–23).
- Winter, J., Pauwels, A. (2005). Gender in the construction and transmission of ethnolinguistic identities and language maintenance in immigrant Australia. *Australian Journal of Linguistics*, 25(1), 153–168. <https://doi.org/10.1080/07268600500113708>
- Woolard, K.A. (2020). Language Ideology. W: J. Stanlaw (red.), *The International Encyclopedia of Linguistic Anthropology*. Oxford: Wiley-Blackwell. Pozyskano z <https://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1002/9781118786093.iela0217>. doi: 10.1002/9781118786093.iela0217
- Zechenter, K. (red.) (2016). *Po polsku na Wyspach. Poradnik dla rodziców dzieci dwujęzycznych. A Guide for Parents of Bilingual Children*. Londyn: PUNO. Pozyskano z <https://www.gov.pl/attachment/4f63a0ed-b2fb-4574-95d1-520c9321ce8e>.

Karolina Sydow

Instytut Antropologii i Etnologii

Centrum Badań Migracyjnych

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

karolina.sydow@migrant.poznan.pl

KTÓRYCH IMIGRANTÓW PRZYJMIEMY? SPOŁECZNO-KULTUROWE ASPEKTY KONSTRUOWANIA DISKURSU SAMORZĄDOWEGO NA TEMAT WSPÓLNOTY LOKALNEJ

**Which immigrants will we accept? Socio-cultural aspects
of constructing a local government discourse
on local community**

Streszczenie. Autorka przygląda się wspólnocie lokalnej, przede wszystkim przez pryzmat narracji samorządowców – Radnych Miasta Poznania, dotyczących cudzoziemskich mieszkańców – imigrantów. Artykuł zawiera wnioski z etnograficznych badań terenowych, w szczególności skoncentrowanych na praktykach narracyjnych tej grupy decydentów. Wykorzystując analizę dyskursów, autorka charakteryzuje, dlaczego i jak niektórzy migranci są przez ich akceptowani, a inni odrzucani ze wspólnoty lokalnej.

Słowa kluczowe: wspólnota lokalna, migranci, cudzoziemcy, uchodźcy, dyskurs, mieszkańiec

Abstract. The author looks at the local community primarily through the lens of its foreign residents - immigrants. The article contains conclusions from the research conducted among local government officials in Poznań, and the interpretation presented is based on an analysis of the narratives present in the councilors' discourses. Based on the discourse analysis, the

author characterizes 'why and how' some migrants are accepted and others rejected from the local community.

Keywords: local community, migrants, foreigners, refugees, discourse, resident

Wstęp. Bieżące wydarzenia w Polsce

Przypatrując się aktualnym wydarzeniom w Polsce w 2021 i na początku 2022 roku, dotyczącym reakcji na przybywających uchodźców, zwraca uwagę ich różne traktowanie. Wyróżniają się dwie, wręcz przeciwstawne postawy wobec losu ludzi uciekających przed zagrożeniem i szukających bezpiecznego miejsca w Polsce: z jednej strony entuzjastyczny zryw solidarności Polaków i powszechna pomoc skierowana dla uchodźców przed wojną Ukrainek i Ukraińców, którzy tłumnie przekraczają polsko-ukraińską granicę od pierwszego dnia wybuchu wojny¹, z drugiej strony obojętność, niechęć, brak powszechnego poruszenia wobec sytuacji uchodźców pochodzących z różnych krajów, m.in. z Syrii, Afganistanu czy Pakistanu, którzy, niczym w pułapce, utknęli w okolicach granicy polsko-białoruskiej i znajdują się tam w tragicznym położeniu. Uwięzieni w przygranicznych lasach, bez dostępu do jedzenia, schronienia i możliwości wydostania się – ich zdrowie i życie są tam bezpośrednio zagrożone². I choć ta sytuacja na granicy polsko-białoruskiej trwa od połowy 2021 roku, a więc zaczęła się ponad pół roku przed wybuchem wojny w Ukrainie, to od 24 lutego 2022 roku zasadniczo się nie zmieniła. Przebywający na polsko-białoruskiej granicy uchodźcy wciąż są narażeni na to samo niebezpieczeństwo. Dodatkowo kontrast między opisanymi wyżej dwiema reakcjami Polaków

¹ Niniejszy artykuł oddany został miesiąc po wybuchu wojny (24.02.2022 r.), opisuje zatem reakcje Polaków do tego czasu.

² Od sierpnia 2021 r. sytuacja na granicy polsko-białoruskiej uległa znacznemu pogorszeniu. Przez ostatnie kilka miesięcy była tragiczna: setki uchodźców utknęły na granicy, skąd nie mogły się wydostać, a warunki pogodowe i brak dostępu do pożywienia i opieki medycznej stanowiły bezpośrednie zagrożenie dla ich życia i zdrowia, udokumentowano również przypadki śmiertelne. Więcej na ten temat m.in. w opisach Grupy Granica i artykułach prasowych (np. asty/adso,kab 2021).

wzmocniony został przez sposób przyjmowania osób niebędących obywatelami Ukrainy, najczęściej o innym, niż biały, kolorze skóry, które przybyły do Polski wraz z innymi uchodźcami wojennymi. O ile w stosunku do obywateli Ukrainy zastosowano oddolnie i odgórnie szeroki wachlarz pomocy i wsparcia, o tyle nie-obywatele ukraińscy zostali wykluczeni z udogodnień wynikających z ochrony czasowej oraz spotykali się z niechętnymi (a nawet wrogimi) reakcjami na granicy³.

Mając na uwadze te tak różne sposoby reakcji na uchodźców, postanowiłam sięgnąć do badań, które prowadziłam kilka lat wcześniej wśród poznańskich samorządowców. Analizowałam wówczas percepcję lokalnej wspólnoty, kryteria ekskluzywnych i inkluzywnych praktyk – czynników decydujących o dopuszczaniu do członkostwa, marginalizowaniu i wykluczaniu. Na wspólnotę i praktykowane sposoby tworzenia hierarchii i klasyfikacji spoglądałam przede wszystkim z ujęciem zmiennej, którą stanowi kategoria cudzoziemskich mieszkańców – imigrantów. Celem zatem przeprowadzonych badań było etnograficzne ujęcie wspólnoty lokalnej. Interesował mnie sposób, w jaki postrzegają ją samorządowcy, co potraktowałam, jako cenne źródło ich wiedzy zarówno o tym szczególnym rodzaju relacji społecznych, jak i stosunku do poszczególnych grup mieszkańców – głównie – do cudzoziemców. Sądzę, że wnioski z ówczesnych badań mogą stanowić interesującą perspektywę dla zrozumienia aktualnych wydarzeń – reakcji na uchodźców. Zaprezentowana interpretacja opiera się o analizę kilku głównych dyskursów obecnych w narracji samorządowców, które przenikają się oraz wzajemnie wzmacniają. Za ich pomocą tłumaczę, dlaczego i jak jedni migranci są akceptowani, a inni odrzucani. W tekście poddaję zatem antropologicznej krytyce pojęcie społeczności lokalnej w odniesieniu do kategorii mieszkancie - niemieszkaniec oraz jej relację do dyskursów narodowościowych. Jak się okazuje, wnioski z badań prowadzonych kilka lat wcześniej na poziomie lokalnym stanowią interesujące źródło interpretacji procesów przebiegających obecnie

³ Ochrona czasowa to rozwiązanie formalno-prawne zastosowane po raz pierwszy w Unii Europejskiej w celu zapewnienia natychmiastowej i wszechstronnej pomocy uciekającym przed wojną w Ukrainie. W Polsce znana jako specustawa. Więcej: Wierzchowska 2022.

na poziomie ogólnokrajowym. Przez pryzmat małych miejsc i opowieści konkretnych ludzi antropologia pozwala zrozumieć szersze, ponadlokalne procesy, które – ostatecznie – zawsze mają wymiar lokalny (Eriksen 2009).

Podejście badawcze

W tekście przedstawiam wnioski pochodzące z moich obserwacji i rozmów przeprowadzonych wśród poznańskich samorządowców w Poznaniu w 2016 i 2017 r. W tym okresie brałam udział w spotkaniach i zebraniach z udziałem poznańskich urzędników i radnych, prowadząc obserwacje uczestniczące. Przeprowadzałam także wywiady z radnymi⁴, głównie rozmowy swobodne ukierunkowane, które stały się podstawą do dokonania poniższej analizy. W doborze rozmówców podstawowym kryterium była przynależność do Rady Miasta Poznania. Tematyka rozmów koncentrowała się na percepcji wspólnoty mieszkańców oraz pracy Rady Miasta na ich rzecz. Zwracałam uwagę na to, kogo uznaje się za członków wspólnoty, kogo się do niej włącza, a kogo wyklucza; co sprawia, że jedni są dopuszczani a inni nie; jaka jest pod tym względem sytuacja cudzoziemców, czy się ich zauważa, czy są akceptowani; jakie stoją za tym przekonania, jak są legitymizowane i jak praktykowane. Interesowały mnie wiedza i przekonania dotyczące mieszkańców miasta, zwłaszcza osób z doświadczeniem migracyjnym. Sprawdzałam, jak aktywnie współtworzą one wspólnotę mieszkańców w działaniu i myśleniu o otaczającym ich świecie społecznym. W tekście analizuję więc, jak internalizowane (aczkolwiek zmienne) wartości kulturowe przekładają się na nadawane znaczenia, a następnie są performowane przez samorządowców, urzeczywistniane w działaniu. Wypowiedzi radnych badałam pod kątem współwystępowania wielorakich dyskursów o mieszkańcach, a zatem określone praktyki dyskursywne, w tym stosowane narzędzia retoryczne, jako sposób wzmocnienia jednych i uciszenia innych⁵.

⁴ Przeprowadziłam wywiady z 18 członkami i członkiniami Rady Miasta Poznania, czyli z blisko połową radnych kadencji 2014–2018.

⁵ Korzystam z podejścia ukazującego przenikanie się i wzajemny wpływ różnych dyskursów, reprezentowanego m.in. przez Andrew Seidela (Seidel 1988).

W efekcie, na użytek analizy wyodrębniłam trzy główne obszary dyskusyjne, a następnie – we wnioskach – zwracam uwagę na jeszcze jeden.

Skupiłam się na sądach tych osób, które poprzez pracę w Radzie Miasta Poznania mają wpływ na podejmowanie decyzji dotyczących mieszkańców tego miasta. Reprezentowane przeze mnie podejście wynika z potrzeby podjęcia refleksji nad językiem, jako narzędziem władzy. W tym kontekście stanowi ona uprawomocnienie grupy ludzi, czyli elity symbolicznej (Bourdieu 2009), do definiowania hierarchii spraw właściwych i niewłaściwych, ważnych i nieważnych itd., które dotyczą np. kierunków polityki społecznej miasta. Zmierzam więc do demitologizacji procesu politycznego, postrzeganego potocznie jako proces neutralny. Według mnie posiada on zawsze swój ideologiczny wymiar. Rozumiem go tu jako nadawanie sensu działaniom i ukierunkowanie w pojmowaniu świata. Pojęcia tworzą i reprodukują sami ludzie i to oni nadają im znaczenia w zależności od kontekstu i nowego usytuowania w lokalnej konfiguracji władzy. W dyskursie poszukuję więc przyczyn i sposobów legitymizacji określonych relacji społecznych. Radni, z którymi rozmawiałam, postrzegali pełnioną funkcję głównie jako możliwość reagowania na bieżące kwestie-problemy, a nie kreowania polityki – tylko pojedyncze osoby dostrzegały swoją rolę w wyznaczaniu kierunków i wizji lokalnej polityki. Bliskie mi są modele traktujące politykę właśnie jako wynik „krzątania” – nieustających zabiegów, w których ludzie co prawda nie postrzegają siebie jako „robiących politykę”, ale jednak z czasem, z szeregu drobnych aktywności, potrafią określić kierunek prowadzonych przez siebie działań.

W badaniach zwracałam szczególną uwagę na narrację o cudzoziemskich mieszkankach i mieszkańcach. Wychodzę bowiem z założenia, że ich obecność w Polsce odświeża pytanie o to, co konstytuuje społeczności na poziomie lokalnym, co jest postrzegane jako wymóg dostępu do tych wspólnot. Sylwetka migranta ucieleśnia „innego”, który wprowadza do koncepcji wspólnoty niepokój i jednocześnie wymaga ustosunkowania się do swojej obecności, wymusza jasne określenie wartości, hierarchii. W związku z tym, poruszając temat cudzoziemskich mieszkańców, imigrantów, moi rozmówcy kreślili obraz „pożądanych i niepożądanych mieszkańców”, za sprawą czego coraz wyraźniej rysowała się ich wizja akceptowanych wartości i funkcjonujących podziałów.

Analiza stosunku do migracji umożliwia wgląd w deklarowane i praktykowane wartości, np. znaczenie głoszonej idei otwartości. Imigranci to przybysze z zewnątrz, zatem ich prawo do danej wspólnoty jest ograniczone. W przypadku cudzoziemców następuje nie tylko wykluczanie ich ze społeczności, ale najpierw (nie)dopuszczanie do niej. Kategoria „obywatelstwa” hierarchizuje ludzi zarówno w systemach między państwami, jak i wewnątrz państw, dzieląc na obywateli i imigrantów, którym nadaje się rozmaite statusy: repatriantów, rezydentów czy uchodźców. Przybysze mogą być dzieleni na nielegalnych i legalnych, rezydentów i przebywających tymczasowo, a wszystkie te podziały mają społeczne, polityczne i prawne konsekwencje: wprowadzają segregację ludzi na przejściach granicznych, narzucają określone sposoby traktowania przez organa władzy, wprowadzają przywileje dotyczące korzystania z usług medycznych, edukacyjnych bądź dostępu do rynku pracy. Podziały te wpływają na (nie)bycie dopuszczonym i (nie)akceptowanym w ramach danej wspólnoty.

Dyskursy otwartości i użyteczności – mieszkaniec to ten, kto tu mieszka i odprowadza podatki

W antropologii „wspólnota” to jedno z podstawowych pojęć dotyczących życia społecznego. Przynależność do wspólnoty stanowi podstawową ludzką potrzebę⁶, a jednocześnie istnienie wspólnot, w których funkcjonujemy i które wybieramy jako znaczące, wywołuje kolejne wątpliwości i ciągłe negocjowanie granic, warunków członkostwa czy obowiązujących norm i zasad. Wspólnota lokalna należy do kategorii wyobrażonych

⁶ O potrzebach jako wspólnych dla wszystkich ludzi, w tym o potrzebie wspólnoty, wspomina wiele teorii psychologicznych. Można je też odnaleźć w teorii komunikacji bez przemocy (NVC), która jest syntezą doświadczeń M.B. Rosenberga – trenera i mediatora w sytuacjach konfliktowych. Rosenberg jest autorem listy potrzeb ludzkich podzielonych na grupy, przy czym najbardziej rozbudowana jest grupa potrzeb związanych ze współzależnością (*interdependence*), w której znalazła się m.in. potrzeba wspólnoty. Na gruncie etnologii również mamy do czynienia z postrzeganiem ludzkich potrzeb jako wspólnych. Bronisław Malinowski twierdził, że wszystkie kultury ludzkie spełniają swój zasadniczy cel: zaspokajanie ludzkich potrzeb. Sposób ich zaspokajania jest różny, ale potrzeby są u wszystkich ludzi w swym zasadniczym zrębie takie same (Kempny 1985).

(Anderson 1997)⁷. W takim przypadku żyjący w danej społeczności nie znają większości pozostałych jej członków i nic o nich nie wiedzą, a mimo to tworzą obraz, a więc wyobrażenie owej wspólnej grupy. W codziennym życiu możemy odnosić się do różnych wspólnot, między innymi europejskiej, narodowej czy lokalnej, jednak dominującym dyskursem wspólnotowym – w kontekście wspólnoty wyobrażonej – pozostaje dyskurs narodowy. W tym tekście skupiam się na wspólnocie lokalnej, która stanowi dla narodowej ciekawą alternatywę – nie ma ona bowiem ani jasno określonych granic, ani jednoznacznie zdefiniowanych uczestników. O ile wspólnota narodowa selekcjonuje swoich członków na lepszych i gorszych na podstawie obywatelstwa, o tyle na poziomie lokalnym kategoria ta nie jest bezpośrednio używana czy wskazywana jako istotna albo wręcz determinująca właściwość. Lokalne społeczności administracyjnie podlegają władzom samorządowym⁸. Decentralizacja terytorialna w Polsce była ważnym czynnikiem kreślącym podstawy rozwoju lokalnego i zwiększania podmiotowości społeczności lokalnych (Piekara 2003: 19–20). Dążąc do zrozumienia sposobu zaangażowania samorządu w politykę tworzenia wspólnoty lokalnej, sięgam do analizy koncepcji mieszkańca używanej przez samorządowców.

Jednym z aspektów różnicujących wspólnotę lokalną od narodowej są granice terytorialne. Na poziomie krajowym zostały one jasno wytyczone, a ich linia silnie utrwalona w świadomości społecznej. Tymczasem na gruncie lokalnym mamy do czynienia ze swego rodzaju wielogłosem przestrzennym, w którym granice – w zależności od kontekstu – mogą wyznaczać zarówno miasto, jak i gmina, aglomeracja, a innym razem powiat czy jeszcze bardziej niedookreślony znaczeniowo „region”. Granice⁹ te mogą być i są negocjowane, czego przykładem na gruncie Poznania jest

⁷ Koncepcję wspólnot wyobrażonych (*imagined communities*) stworzył Benedict Anderson (Anderson 1982), który zdefiniował naród jako wspólnotę wyobrażoną. Termin ten powstał w celu dyskusji o nacjonalizmie, jednak później przyjął szersze znaczenie, z którego i ja korzystam.

⁸ Warto wspomnieć, że samorząd w Poznaniu był przez kilka dekad przedmiotem badań naukowych, zwłaszcza socjologicznych. Ciekawe są charakterystyki społeczeństw lokalnych, na ich wyróżniki wskazuje np. Joanna Kurczewska (Kurczewska 2006: 11–38).

⁹ Ibidem.

propozycja nowego podziału administracyjnego, która była silnie obecna w wypowiedziach radnych. Problem z perspektywy samorządowców stanowi zmniejszająca się liczba mieszkańców Poznania, a pomysłem na jego rozwiązanie mają być zmiany administracyjne, które poprzez połączenie na nowych zasadach miasta z ościennymi gminami regulowałyby kwestie podatkowe. Koncepcja scalenia Poznania z sąsiadującymi gminami była (w momencie prowadzenia badań) jedynie diskutowanym pomysłem. Co istotne, plan ten nie jawił się radnym jako wyzwanie ani pod względem zmiany granic między pobliskimi miejscowościami, ani w kontekście lokalnej tożsamości mieszkańców. Odnosili się w związku z tym jedynie do spraw podatkowych i korzyści płynących z tego tytułu.

Innym, interesującym aspektem różnicującym wspólnotę narodową i lokalną są warunki przynależności do niej. O ile „obywatel” i „Polak” (rzadziej używane są feminy „obywatelka” i „Polka”) są terminami wręcz sklejonymi ze wspólnotą narodową, to na poziomie lokalnym nie mają tak dużego znaczenia; nie są stosowane jako podstawowe określenia wskazujące tych, którzy tworzą lokalną wspólnotę. Moi rozmówcy w większości nie używali tych pojęć, by odpowiedzieć na pytanie o członków wspólnoty lokalnej, za to w ich wypowiedziach pojawiało się bardziej pojemne słowo „mieszkaniec” (znacznie rzadziej również „mieszkanica”). W związku z tym traktuję pojęcie „mieszkańca” jako kategorię analityczną i jako taką stosuję w tekście. Interesują mnie relacje pomiędzy kategoriami „Polak” i „mieszkaniec”, sposoby postrzegania przez samorządowców wspólnoty lokalnej w odniesieniu do szerszej koncepcji wspólnoty narodowej.

„Mieszkaniec” to termin bogatszy w treści od terminu „obywatel” i równocześnie bardziej odporny na różnicowanie ze względu na pochodzenie narodowe i etniczne. Można było to usłyszeć w wypowiedziach radnych, którzy pytani o to, kim jest mieszkaniec i poznaniak, z myślą o kim pracują i dla kogo tworzą ofertę miasta – odpowiadali, używając rozmaitych kategorii, jednak nie odwoływali się do narodowości, obywatelstwa jako istotnego wyznacznika członkostwa w lokalnej społeczności.

Mieszkańcem jest każdy, kto tu mieszka, przy czym liczy się zamieszkanie, a nie dokumenty, zameldowanie czy wpis do dowodu (R 5).

Pracujemy dla wszystkich, jeśli ktoś jest poznaniakiem i spełnia wszystkie wymogi, jest tu zameldowany. A jeśli ktoś nie jest zameldowany, to jest to ciekawe – poznaniak czarnoskóry, przyjezdny, ale zameldowany – ma więcej praw niż ktoś, kto urodził się w Poznaniu, a zameldował poza Poznaniem. Osoba z zameldowaniem może liczyć na więcej wsparcia. Liczy się to, czy płaci podatki [...] (R 3).

Nie ma takiej grupy, która byłaby wykluczona [...]; studenci, mimo że nie są zameldowani, podatków nie płacą, mają prawo uczestniczyć w budżecie obywatelskim (R 7).

Według samorządowców mieszkańcem jest każdy, kto mieszka w mieście, utożsamia się z miastem lub płaci tu podatki. Rozmówcy są skłoni zaliczyć do grona mieszkańców także osoby zameldowane poza Poznaniem oraz przyjezdnych studentów poznańskich uczelni, choć nie płacą oni podatków.

Ogólne deklaracje i opisy samorządowców wskazują, że kategoria mieszkańca jest inkluzywna, nie wyklucza nikogo, kto spełnia podstawowe, wymagane warunki. Jednym z owych istotnych kryteriów jest kwestia odprowadzania podatków w mieście¹⁰. Już w powyższych wypowiedziach zauważalne jest, że mieszkaniec jest bytem silnie utowarowionym, postrzeganym w kategoriach zasilającego budżet miasta¹¹. Sprawia to, że zwraca się szczególną uwagę na malejącą liczbę mieszkańców i proponuje sposoby radzenia sobie z tą sytuacją.

¹⁰ Podatek dochodowy tylko w części trafia do Skarbu Państwa. Ok. 40% tej kwoty jest przekazywane gminie, stanowiąc dla niej bardzo ważne źródło dochodu. Oznacza to, że część podatku dochodowego, odprowadzanego na podstawie deklaracji PIT, trafia do kasy miejskiej, gdzie później jest rozdzielana na finansowanie zadań publicznych.

¹¹ Utowarowienie jest tematem szeroko omawianym w kontekście migrantów i uchodźców: od postrzegania migracji wyłącznie przez pryzmat rynkowej użyteczności, po wykorzystywanie i łamanie praw pracowniczych. Piszą o tym np. Stuart Rosewarne (Rosewarne 2016) czy Wendy Vogt (Vogt 2013).

To naturalne, że ludzie chcą mieszkać dalej od miasta, tylko według mnie nie nadążają za tym prawo, sposób finansowania działań samorządowych. [...] Wyjeżdżają z Poznania i mimo że z niego korzystają, to podatek płacą w innej gminie. Tu jest problem – temu służą ustawy aglomeracyjne, związki międzygminne. My staramy się to robić, niejako wyprzedzając rozwiązania prawne (R 11).

„Utowarowiony mieszkaniec”, jeśli tylko przestrzega podstawowych zasad współżycia w społeczeństwie, może liczyć na otwartość miasta – kluczowe jest to, czy odprowadza do miasta swoje podatki. Władze miasta również w oficjalnej komunikacji z mieszkańcami, np. poprzez strony internetowe, nakłaniają do płacenia podatku w mieście i szczegółowo wskazują na wynikające z tego korzyści dla jego mieszkańców:

Rozliczając PIT w Poznaniu, przyczyniasz się [...] do coraz lepszego funkcjonowania naszego miasta. Twój podatek to m.in. rozwój miejskiego transportu oraz komunikacji miejskiej, która każdego dnia pozwala dotrzeć do pracy czy domu tysiącom poznaniaków. To także nowe ścieżki rowerowe na Grunwaldzie czy renowacja terenów zielonych nad Maltą. Więcej podatków rozliczonych w Poznaniu to także więcej miejsca w żłobkach, przedszkolach i szkołach. Zostawienie PIT-u w Poznaniu opłaci się także Tobie – dzięki temu mniej zapłacisz za kartę PEKA (Urząd Miasta Poznania 2021).

Cudzoziemcy a grupy mieszkańców

Kategoria „mieszkańca” ma charakter inkluzywny w tym sensie, że włącza do wspólnoty „każdego, kto tu mieszka” i „kto płaci tu podatki”. Dopiero rozmowa ukierunkowana na temat różnych grup mieszkańców – ujawnia, które z nich są zauważane i warte wsparcia, a które się pomija, intencjonalnie lub nieświadomie. Podział na grupy mieszkańców pokazuje aktualne cele lokalnej polityki, zarówno te bardziej uświadamiane, jak i te mniej. Z jednej strony, na podstawie deklaracji podział mieszkańców

na grupy (np. seniorów, czy osób z niepełnosprawnościami) ma głównie służyć przygotowaniu odpowiedniej oferty wsparcia, pomaga planować konkretne działania, analizować potrzeby i możliwości danej grupy. Z drugiej strony widzimy proces, w którym wyodrębnianie grup stanowi automatycznie ich klasyfikację, a tym samym hierarchizuje je np. w dostępie do wsparcia. Klasyfikowanie skutkuje decyzjami dotyczącymi tego, komu przysługuje prawo członkostwa we wspólnocie, a kto zostaje z niej odrzucony.

Wypowiedzi radnych wskazują na to, że dostrzega się potrzeby i jednocześnie akceptuje grupy seniorów, studentów i rodziny z dziećmi – wymieniane one były przez zdecydowaną większość rozmówców:

Nie ma takiej grupy, która byłaby w jakiś sposób dyskryminowana czy pominięta, staramy się docierać do każdego. Natomiast jeśli łatwo jest jakąś grupę wskazać (np. seniorzy czy rodziny), to działania [skierowane do nich] są bardziej intensywne [...] (R 6).

Jesteśmy miastem przyjaznym seniorom. Też dzieci i młodzież, też studenci są ważni (R 14).

Istotny z punktu widzenia prowadzonych badań był fakt, że nawet wśród tych rzadko wymienianych nie znaleźli się cudzoziemscy mieszkańcy. Kwestia migrantów nie pojawiała się ani w spontanicznych opiniach grup mieszkańców, ani w odpowiedzi na bezpośrednie pytania o to, kto należy do wspólnoty lokalnej, kto jest mieszkańcem czy z myślą o kim pracuje Rada Miasta. Kiedy natomiast pytałam wprost o cudzoziemców w Poznaniu, radni opisywali ich w pozytywnym świetle, deklarowali otwartość miasta na osoby z zagranicy:

Poznań jest otwarty na ludzi z zagranicy. Tu jest dużo Włochów i Hiszpanów, dużo studentów, widzę tych ludzi w tramwajach, na ulicach. Sporo inwestycji jest zagranicznych, [są] lekarze obcokrajowcy [...]. Jeśli obcokrajowcy akceptują nasze wartości, to nie ma z tym żadnego problemu (R 1).

Traktujemy obcokrajowca jak swojego mieszkańca, on tu przyjeżdża i jest naszym mieszkańcem, tu pracuje, studiuje, tu płaci podatki, jest w tym momencie nasz i nie ma specjalnych praw, ale też nie powinien być marginalizowany (R 13).

Również w wypadku cudzoziemców widoczne jest traktowanie mieszkańca jako podatnika, a więc jako bytu utowarowionego. Pozytywy wiążące się z napływem mieszkańców pochodzących z innych krajów upatrywano więc w ich ekonomicznej przydatności. Kika lat po przeprowadzeniu prezentowanych tu badań Jędrzej Solarski, zastępca Prezydenta Miasta Poznania, tak przedstawiał cudzoziemców z okazji otwarcia punktu obsługi cudzoziemców:

Obcokrajowcy dla Poznania, dla władz miasta Poznania są bardzo istotni, bo to są przecież nasi mieszkańcy, którzy tutaj żyją, tutaj pracują, płacą podatki (Urząd Miasta Poznania 2020).

Jednocześnie w innych wypowiedziach samorządowców wyraźnie wiadać, że troszcząc się o liczbę mieszkańców i martwiąc o wyludnianie się miasta, szukają oni innych rozwiązań niż zachęcenie do osiedlania się ludzi z zagranicy, takich jak np. powiększanie aglomeracji o sąsiadujące gminy (wskazywałam to we wcześniejszej części tekstu). Co ważne, nie w migracjach upatrywano więc sposobu na rozwiązanie problemu malejącej liczby mieszkańców. Zaś w odpowiedzi na bezpośrednie pytanie o to, czy stałe zamieszkiwanie migrantów w Poznaniu mogłoby stanowić sposób zaradzenia malejącej liczbie mieszkańców padały odpowiedzi negatywne.

Nie ma takiej polityki: otwieramy się np. na Ukrainę i będziemy tu sprowadzać 10 tysięcy osób, żeby nam wyrównały [odpływ] tych, którzy wyjechali do gmin podmiejskich (R 9).

Nie słyszałam, by był temat przyciągania ludzi z zagranicy. W dobie tego, co się dzieje, wiadomo, że [radni] nie chcieliby na pewno

przyciągać osób z dalszych części [świata], z kontynentu afrykańskiego. Musimy zadbać o tych ludzi, których już tu mamy w tej chwili (R 15).

Większość rozmówców odnosiła się do kwestii przyciągania do miasta cudzoziemców jako hipotetycznej ewentualności, która miałaby nastąpić w bliżej nieokreślonej przyszłości. Tylko nieliczne wypowiedzi wskazywały, że radni zauważają, że Poznań już jest atrakcyjną przestrzenią do życia dla obcokrajowców, choć nie jest to wynik celowych zabiegów ani nie stanowi to elementu strategii miasta:

To się samo dzieje, bez kontroli, nie potrzeba przyciągać; Ukraińcy sami przyjeżdżają (R 2).

Migracje są faktem, to nie są wizje prezydenta czy radnych, tylko reakcje na to, co świat daje (R 16).

Wywiady prowadziłam w czasie, gdy od około dwóch lat rządowo-medialny dyskurs był silnie antyuchodźczy. Czynniki te wpłynęły zapewne na percepcję radnych, którzy często utożsamiali imigrantów z uchodźcami, a moje pytania o ewentualne zachęcanie cudzoziemców do osiedlania się mieście, interpretowali w oczywisty dla nich sposób – jako „ściągnięcie uchodźców”. Uchodźcy postrzegani byli przez nich pejoratywnie, co było bezpośrednim skutkiem zwłaszcza dyskursu obecnego w mediach publicznych oraz wypowiedzi przedstawicieli polskiego rządu i członków partii rządzącej.

Dyskurs (nie)pożądanego mieszkańca

W swoich wypowiedziach poznańscy radni kreślili obraz akceptowanego i nieakceptowanego mieszkańca/mieszkanki, a czynili to przy okazji poruszania różnorodnych wątków. Pożyczony mieszkaniowiec to zatem osoba samodzielna, dostosowująca się do obowiązujących zasad, „aktywna” – co

oznacza, że ma ona świadomość istnienia rady miasta, urzędu jako miejsca i ludzi, do których można się zwrócić z różnymi sprawami, problemami czy propozycjami zmian i z tej możliwości korzysta.

Mieszkaniec powinien wykazywać się aktywnością, ale jednak „nie za bardzo”. Wprost krytykowane są bowiem grupy „zbyt roszczeniowe” czy zbyt „nachalnie domagające się swoich praw”:

Staram się myśleć [w swojej pracy] o wszystkich mieszkańcach, ale zdecydowana większość nie myśli ani o urzędzie, ani o radnych. Jest tylko grupa głośna, roszczeniowa, która narzuca ton dyskusji. My musimy znaleźć kompromis między nimi a bierną większością (R 17).

Wskazywano ponadto jeszcze inne wyróżniki akceptowanych mieszkańców (m.in. wymienione wcześniej odprowadzanie podatków). Chciałabym się jednak skupić na tych wypowiedziach radnych, które pozwalają rozróżnić imigrantów akceptowanych i nieakceptowanych. Do pierwszej grupy należą: „międzynarodowi studenci”, „zagraniczni inwestorzy”, „pracownicy globalnych firm”, repatrianci, a także pracownicy z Ukrainy, do drugiej natomiast: „inni kulturowo i cywilizacyjnie”, imigranci spoza Europy, a także uchodźcy. Zróżnicowanie to można było dostrzec np. przy okazji poruszania tematu przyciągania migrantów do Poznania, przedstawianego w pozytywnym świetle wyłącznie wobec określonych grup cudzoziemców.

Największą aprobatę radni wyrażali wobec zagranicznych studentów – ta grupa cudzoziemców postrzegana jest przez pryzmat korzyści finansowych zarówno dla poznańskich uczelni, jak i – szerzej – dla całego miasta.

Wspieramy programy akademickie dla studentów zagranicznych. Studenci dużo pieniędzy wydają w Poznaniu (R 12).

Pozytywnie oceniana jest też tymczasowość ich pobytu:

Myślę, że studenci zagraniczni to nie jest problem społeczny, kilkuset studentów z Tajwanu, Kanady. Oni niestety nie zostaną, bo tu płacą za studia, ale zarabiać chcą potem w Stanach czy Kanadzie, a nawet Chinach czy na Tajwanie – tam jako lekarze dużo więcej zarobią (R 8).

Ekonomiczna przydatność przemawia też na korzyść „zagranicznych inwestorów”, chwalonych za to, że tworzą miejsca pracy. W Poznaniu jest to stosunkowo mała grupa (w porównaniu do studentów) i przypuszczalnie głównie z tego powodu jej znaczenie nie zostało wyraźnie podkreślone przez radnych.

Z kolei w przypadku znacznie liczniejszej grupy osób z Ukrainy zasadniczym kryterium użyteczności jest zaspokajanie potrzeb rynku pracy. Jednocześnie pozytywnie przedstawia się ich „bliskość kulturową” i językową, łatwość adaptacji i integracji. A nawet, podobnie jak w przypadku repatriantów czy mających Kartę Polaka, mówi się o nich, jako o Polakach, którzy z powodu okoliczności historycznych znaleźli się po innej stronie granicy.

Najprościej jest myśleć o Ukrainie, ewentualnie o Białorusi [...]. Po pierwsze, to nie jest odległy krąg kulturowy, w związku z tym łatwiej jest o aklimatyzację [integrację]. Po drugie, to nie są wielkie odległości, więc relacje rodzinne i przyjacielskie nie muszą być zerwane, a po trzecie, w gruncie rzeczy to dotyczy takich samych Polaków jak my, tylko w innej sytuacji geograficznej, bo często nie [...] oni wyjechali z Polski, tylko Polska się przesunęła (R 7).

Ponadto pobyt w Poznaniu osób z Ukrainy umożliwia spełnienie moralnego obowiązku pomocy, który może zostać przesunięty z uchodźców¹² na osoby zza wschodniej granicy, *de facto* posiadaczy Karty Polaka, który to dokument potwierdza ich przynależność do narodu polskiego.

¹² Od 2015 r. dużo informacji medialnych dotyczy migrujących uchodźców, np. z Syrii, którzy bardzo potrzebują pomocy, a jedną z form wsparcia byłoby ich przyjęcie w Polsce w ramach europejskich programów relokacyjnych.

Mamy wciąż dług do spłacenia wobec Polaków, którzy chcą tutaj przyjechać, którzy znaleźli się poza granicami kraju nie z własnej woli, bo ich przodkowie zostali wysiedleni albo w czasach zaborów, albo w czasach komunizmu, a teraz chcą do kraju wrócić. My się chlubimy, że sprowadziliśmy 10 rodzin z Mariupola. Ale nie tylko dajmy im mieszkanie i opiekę na pół roku, tylko sprawmy, by poczuli się jak u siebie w domu. [...] Nie rozumiem tej tendencji, mówi się o uchodźcach i tak dalej, nie mówi się o tych, którym się należy, żeby tu przyjechali, jak właśnie potomkowie Polaków, którzy nie z własnej winy znaleźli się poza granicami kraju (R 16).

Większość poznańskich samorządowców wyraża brak akceptacji dla obecności uchodźców w Polsce, stereotypowo traktując ich jako osoby, które nie pracują, wymagają pomocy finansowej, wręcz pełnego utrzymywania, a ponadto obciążają budżet i stanowią zagrożenie. W trakcie realizowanych przeze mnie badań w Poznaniu nie było uchodźców¹³. Natomiast od 2015 roku wątek uchodźczy jest stale obecny w narracji medialno-rządowej i zazwyczaj prezentuje uchodźców w negatywnym świetle, wywołując społeczny strach i niechęć wobec tej grupy. Rezultatem utożsamiania przez radnych wszystkich imigrantów z uchodźcami jest też postrzeganie ogólnie pojętych cudzoziemców w kategoriach problemu lub konieczności udzielenia wieloaspektowej pomocy. Radni argumentują, że ewentualna pomoc uchodźcom łączyłaby się z problemami organizacyjnymi, z koniecznością zareagowania na brak przygotowania samorządów do udzielenia właściwego wsparcia. Podkreślają także trudności w kwestiach finansowych, „obciążenia ponad realne możliwości budżetu”. Niektóre z wypowiedzi radnych wskazują na dystans kulturowy – jako taki, obecny w dyskursie tej grupy, może stać się zaczynem do negatywnego postrzegania uchodźców (i braku akceptacji dla nich) nie tylko przez samorządowców, ale także przez środowiska, z którymi pozostają oni na rozmaite sposoby w interakcjach. Zdaniem zatem badanych kontrowersje lub wręcz bezpośrednio wyrażane obawy i niechęć budzą nie tylko uchodźcy, ale wszyscy cudzoziemcy spoza Europy, a zatem z „innego obszaru kulturowego”:

¹³ Brak obecności uchodźców wynika głównie z braku wokół Poznania i w regionie ośrodka dla uchodźców.

Do Poznania przyjeżdżają z Arabii Saudyjskiej, Sri Lanki, Afryki Północnej, Chin.

(B:) A z Europy też?

Z Europy oczywiście też, tylko z tymi nie mamy problemu w sensie mentalnościowym. To dotyczy tych bardziej egzotycznych narodowości (R 2).

Emocje na pewno są wokół kwestii uchodźców czy imigrantów z Bliskiego Wschodu. To nie jest dyskusja miejska, tylko ogólnokrajowa. Wiadomo, że inaczej są tu postrzegani menedżerowie z Niemiec, Francji czy Holandii, którzy przyjeżdżają, a inaczej artyści z Hiszpanii. A pewnie inne byłoby spojrzenie, gdyby Poznań nagle spotkał się z jakąś falą obcych kulturowo imigrantów. Fakt, że pojawia się w Poznaniu coraz więcej osób z Ukrainy, różnych zawodów [...] – to nie zauważyłem, by to był problem (R 4).

Inną grupą mieszkańców, wobec której poznańscy radni zachowują znaczący krytycyzm są osoby LGBT. Niechęć do przedstawicieli tej mniejszości tłumaczona jest głównie ich zbyt roszczeniową postawą, czy ostentacyjnym zachowaniem:

Tu [w Poznaniu] zawsze był konserwatyzm, ale to nic złego – to przywiązanie do tradycji. Tu się nie akceptuje ostentacji i agresywności w dopominaniu się o swoje prawa. Poznaniakom ci ludzie [LGBT] nie przeszkadzają. Poznaniak wszystko toleruje, dopóki ktoś mu mebli w mieszkaniu nie chce przestawiać (R 6).

Nie przeszkadzają mi na przykład widowiska homo, dopóki nie wchodzi w moje życie z butami. Ja się z mężem nie obnoszę na ulicach, one też niech się nie obnoszą. Szanuję ich odmiennosc bardzo, ale jako normalności tego nie uznaję, nie mogą mieć razem dzieci. Szanuję to bardzo, niech oni będą [działać] w ramach Wolnego Miasta Poznań, ale niech oni nie uprawiają miłości na ulicy, jeśli o te wszystkie love parade chodzi. Teraz to środowisko głośno krzyczy i chce być uznane za coś normalnego, ale [...] to nie jest normalność (R 17).

Na podstawie opinii radnych możliwe jest więc wskazanie kilku niepożądanych kategorii mieszkańców. Należą do nich: imigranci spoza Europy i krajów „Zachodu”, osoby LGBT, uchodźcy oraz mieszkańcy „roszczeniowi”. Wszystkim tym grupom przypisuje się nadmierną postulatowość i widoczność. Tak ukierunkowana percepcja, nakazuje radnym klasyfikować je jako „gorsze” i sytuować w hierarchii społecznej niżej od pozostałych mieszkańców. Roszczeniowość rozumiana jest tu jako zbyt głośne i asertywne domaganie się czegoś, co – gdyby zostało uznane – wprowadzałoby do wspólnoty znaczące zmiany. W zależności od grupy zmiany te można podzielić na obyczajowe bądź kulturowe i religijne. Niezależnie od specyfiki mają one jedną wspólną cechę: spotykają się z brakiem aprobaty radnych.

Dialog dyskursów – kto może dołączyć do grona mieszkańców?

Idea „mieszkańca” staje się konstytutywna dla: 1/ kategorii „mieszkańca jako członka lokalnej społeczności”, która znajduje aprobatę wewnątrz *political field*, ciesząc się szerszym poparciem społecznym oraz 2/ kluczowego dla relacji społecznych terminu, a nawet 3/ mobilizujących metafor (Wright 1993). Ich efektywność powstaje w korelacji z innymi pozytywnymi symbolami, pochodzącymi z kluczowych dla samorządu obszarów. „Mieszkaniec” staje się zatem częścią większej całości obejmującej takie kategorie, jak „wspólnota”, „otwartość” czy „podatnik”. Kategoria mieszkańca, mająca z założenia charakter inkluzywny, okazuje się podatna na tworzenie systemów hierarchii i klasyfikacji. Dyskurs radnych unaocznia sprzeczność między deklarowaną przez nich otwartością na innych i ich problemy/ potrzeby a kulturowym partykularyzmem obecnym w uprawianej przez ich praktyce społecznej (Stolcke 1995). W wypowiedziach radnych widać też konflikt między akceptacją dla „świadomych mieszkańców” – aktywnych, lobbujących i rozumiejących, że mogą przyjść ze swoimi sprawami do urzędu – a dezaprobatą dla „mieszkańców zbyt aktywnych”, określanych jako roszczeniowi, czy domagający się publicznie swoich praw. „Roszczeniowi” są negowani

jako ci, którzy chcą coś narzucić, wprowadzić zasadnicze zmiany w obowiązującym porządku.

Badając współwystępowanie wielorakich dyskursów o mieszkańcach w wypowiedziach radnych, na użytek niniejszej analizy wyodrębniam kilka podstawowych. Dwa spośród nich mają charakter inkluzywny. W pierwszym dyskursie podkreśla się otwartość, promuje nowoczesne miasto, w którym „mieszkaniec to każdy, kto tu mieszka”, natomiast w drugim, dotyczącym neoliberalnej użyteczności, mieszkaniec to przede wszystkim podatnik. Oba przecinają się i wzmacniają nawzajem, a jednocześnie są kontestowane przez trzeci, wyraźnie selektywny dyskurs, który poprzez odwołania do systemów klasyfikacji, akcentuje zupełnie inne aspekty myślenia i działania. Zaznacza się w nim podział na pożądanego i niepożądanego członka wspólnoty z wyodrębnieniem figury „roszczeniowego mieszkańca”. Za tą narracją kryje się jeszcze jeden dyskurs – kulturowo-narodowy – stojący na straży wspólnoty w jej wyobrażonym, statycznym kształcie, broniący przed czynnikami postrzeganymi jako zagrożenie. Spojrzenie na te dyskursywne praktyki przez kategorię „cudzoziemca” pozwala jeszcze wyraźniej dostrzec ten sam dialog dyskursów i pokazać go na konkretnych przykładach odnoszących się do określonych grup cudzoziemskich mieszkańców.

Dyskurs otwartości nie prowadzi do uznania cudzoziemców za grupę wartą zabiegów, którą postrzega się jako pełnoprawnych mieszkańców. Przejawia się to w wielu aspektach, a w prezentowanej analizie zwracam uwagę zwłaszcza na dwa z nich: są pomijani w momencie wyodrębniania grup mieszkańców oraz nie traktuje się ich jako potencjału w poszukiwaniu rozwiązań malejącej liczby mieszkańców. Wiele wypowiedzi poznawskich radnych wskazuje na warunkową akceptację czy warunkową tolerancję cudzoziemców w mieście, zawierającą się najczęściej w określeniu „jesteśmy otwarci, ale”, dzięki czemu można wywnioskować, którzy imigranci są rzeczywiście akceptowani. Równość i różnica nie są kategoriami absolutnymi, w związku z czym nie wszyscy cudzoziemcy traktowani są z animozją. Jedni zostają objęci wykluczeniem, a inni nie. Moralnie usprawiedliwioną migracją w dominującym dyskursie staje się jedynie ta „dla dobra wspólnoty” (Garapich 2009). W lokalnym kontekście

radni nadają symboliczne, pozytywne znaczenie migracjom przynoszącym miastu pieniądze i prestiż. Narracja ta opiera się przede wszystkim na dyskursie ekonomicznym, a więc tym o użytecznych mieszkańcach, wśród których znaleźć się może każdy gospodarczo przydatny, niezależnie od narodowości. Na drugi, pozytywny obraz cudzoziemca nakładają się elementy dyskursu otwartego miasta, w myśl którego „mieszkańcami” są wszyscy realnie tu mieszkający bez względu na pochodzenie. Deklarowana otwartość zgodna jest z założeniem obecnym w demokratycznych społeczeństwach kulturowego Zachodu o dzielonym człowieczeństwie wszystkich ludzi, zakładającym niewykluczanie kogokolwiek. W obu dyskursach imigrant ukazywany jest jako akceptowany, czy wręcz mile widziany członek lokalnej wspólnoty.

Z kolei dyskurs o pożądanym i niepożądanym mieszkańcu wskazuje, którzy cudzoziemcy są akceptowani oraz pozwala poznać sposoby myślenia prowadzące do tworzonych systemów klasyfikacji. Wypowiedzi radnych pokazują, że akceptacja dotyczy w zasadzie tylko dwóch grup cudzoziemców: ekonomicznie użytecznych oraz tych, którzy – paradoksalnie – przedstawiani są jako nie-cudzoziemcy. Do pierwszej grupy należą przede wszystkim „zagraniczni studenci”. Co istotne, jest to jedyna grupa cudzoziemców wymieniana przez radnych wśród innych grup mieszkańców, dodatkowo przedstawiana wyłącznie w korzystnym świetle. W stosunku do cudzoziemskich studentów z powodzeniem stosowane są oba pozytywne dyskursy i nie osłabia ich dyskurs o niepożądanym mieszkańcu. Zagraniczni studenci idealnie wpisują się w dyskurs otwartości – „umiędzynarodowienie” społeczności studenckiej postrzegane jest jako czynnik podnoszący nowoczesny status i atrakcyjność miasta¹⁴. W ich kontekście, z entuzjazmem mówi się o pochodzeniu, o wielości kultur i języków, także o różnych kolorach skóry – są to pozytywne elementy wzbogacające miejską społeczność, pasujące przy tym idealnie do akademickiego obrazu miasta. Przyjezdni studenci w pełni realizują także dyskurs użyteczności ekonomicznej. Wskazuje się ich jako znaczące źródło dochodu dla uczelni i miasta. Brak odniesień do dyskursu niepożądanego

¹⁴ O postrzeganiu międzynarodowych studentów pisałam więcej w 2015 r. na podstawie badań prowadzonych w latach 2013–2015 (Main, Sydow 2015).

mieszkańca wynika z faktu, iż wymienione zalety dodatkowo wzmacniane są m.in. przez czasowość pobytu i brak roszczeniowości – studenci w zasadzie niczego się od miasta nie domagają.

Akceptacja dotyczy również imigrantów z Ukrainy. W przypadku tej grupy również przywoływany jest dyskurs użyteczności ekonomicznej, jednak dotyczy on rynku pracy – imigranci z Ukrainy postrzegani są przede wszystkim jako pracownicy. Z kolei dyskurs o otwartości nie zostaje tym razem ukierunkowany na inność i różnorodność, jak to miało miejsce w przypadku studentów zagranicznych, lecz na podobieństwo i swojskość. Podkreśla się zatem „kulturową bliskość” Ukraińców, a niekiedy wręcz przypisuje się im „polskość”, która – wg argumentacji poznańskich radnych – została utracona tylko formalnie, za sprawą przesunięcia granic państwowych. Zbieg okoliczności historycznych nie wpływa więc na narodowość krwi, która – jak przekonują samorządowcy – w gruncie rzeczy jest polska. Przede wszystkim za sprawą owego kulturowego pokrewieństwa nie zostaje uruchomiony dyskurs o niepożądanym mieszkańcu. Wzmocniona zostaje natomiast argumentacja, że Ukraińcy „nie sprawiają kłopotu”, „bardzo łatwo się aklimatyzują”, „wtapiają”, są wręcz wygodnie „niezauważalni”, przy czym podkreśla się tę niewidzialność jako istotną zaletę. Dodatkowo migranci z Ukrainy umożliwiają radnym moralny katharsis etycznej powinności pomocy uchodźcom¹⁵. Wsparcie dla osób, które przyjechały z terenów Ukrainy objętych wojną, zapewnia poczucie sensu podejmowania działań pomocowych w stosunku do „uchodźców” i jednocześnie usprawiedliwia brak tychże wobec uchodźców z dalszych stron świata, „obcych kulturowo”. Ukraińcy, o których w tym kontekście się mówi, w rzeczywistości nie są formalnie uchodźcami¹⁶, ale jako tacy są postrzegani i prezentowani. Osoby z Ukrainy stają się więc w odbiorze radnych zarówno „dobrym, akceptowanym uchodźcą”, jak i pożądaną kategorią imigranta. Warto przy tym przypomnieć, że jeszcze kilka lat

¹⁵ Od 2015 r. do Europy przybywa wielu uchodźców, którzy następnie są relokowani do różnych krajów Unii Europejskiej. Polska odmówiła udziału w relokacji, tłumacząc się m.in. tym, że przyjmuje „uchodźców z Ukrainy”, choć wówczas byli to wyłącznie imigranci (ekonomiczni).

¹⁶ Chodzi o prawne znaczenie tego słowa, nie mają i nie ubiegają się o status uchodźcy, mają jednak Kartę Polaka.

wcześniej sytuacja wyglądała inaczej – ludność ukraińską przybywającą do Polski zaliczano do pejoratywnie konotowanych „ruskich”.

Poza dwoma wymienionymi wyżej grupami „obcych” (ewentualnie ich symbolicznymi odpowiednikami – np. pracownikami globalnych firm i obywateli Białorusi) w zasadzie inni cudzoziemcy są w oczach radnych mniej lub bardziej niepożądani. Charakterystyczne jest postrzeganie migracji jako „problemu” oraz upatrywanie głównych jego źródeł w reifikowanej kulturze, a dokładniej: kulturowych różnicach. Obok nich, podobnie problematycznie traktowana jest liczba imigrantów – zbyt duża wywołuje społeczne obawy. Strach dotyczy „wielkiej fali” przyjezdnych, wywołuje go również wyobrażenie sytuacji, w której „mniejszość zacznie narzucać większości swoje zasady”. Kolejną obawę budzi długość pobytu – akceptowani są przede wszystkim ci cudzoziemcy, którzy przyjeżdżają na okres tymczasowy, z góry określony. Natomiast grupy, których osiedlenie na tę tymczasowość nie wskazuje, są traktowane z podejrzliwością i większym dystansem.

Negatywny stosunek poznańscy samorządowcy mają także do cudzoziemców postrzeganych jako roszczeniowych, zbyt „głośnych”, którzy czegoś się domagają lub przyciągają uwagę medialną. Nilüfer Göle (pisząc o imigrantach wyznania muzułmańskiego) zwraca uwagę, że retoryka wykluczenia nie kieruje się przeciw tym grupom, które się niczego nie domagają, lecz przeciw tym, które awansują (Göle 2016). Zdaniem badaczki wówczas ich obecność zaczyna wzbudzać kontrowersje. Widoczność muzułmanów w społeczeństwie, jak wskazuje autorka, często dowodzi ich integracji, a jednak budzi niepokój i rodzi sprzeciw.

Przeciwieństwem zbyt głośnych są „cisi” cudzoziemcy. Tę kategorię można odnieść do niemych grup Ardenera, których głos nie jest słyszany głównie z powodu braku reprezentacji politycznej (Ardener 1975). Niemi – w szerokim rozumieniu – są wszyscy cudzoziemcy, bowiem jako nie-obywatele nie mają oni praw wyborczych. W węższym sensie – to ci, o których nic nie słyhać i których nie słyhać, którzy się niczego nie domagają, nie przychodzą do urzędu, nie pojawiają się w przestrzeni publicznej w sprawach, które wymagałyby od gospodarzy konieczności wprowadzania np. zmian prawnych lub przygotowania specjalnej

oferty. To także tacy, którzy się niczym nie wyróżniają – ani wyglądem, ani zachowaniem. „Zwykli imigranci są niewidoczni” i właśnie dlatego nie budzą sprzeciwu. Czasem tylko głos zabierają reprezentujące ich interesy organizacje, ale w Poznaniu to głos słaby, niemal niesłyszalny. Niemi cudzoziemcy cierpliwie czekają na małe kroki wykonywane przez kraj ich osiedlenia, drobne ułatwienia. Czekają bez buntu, bez hałasu, czasem tylko o coś proszą – i tak są wdzięczni, że mogą tu być, nawet jeśli to bycie oznacza zgodę na rolę mieszkańców drugiej czy trzeciej kategorii. Jednocześnie płacą w mieście podatki, stanowią więc przydatną grupę mieszkańców – zwiększają liczbę podatników i nie są „roszczeniowi”.

Dyskurs o niepożądanym mieszkańcu wzbiera zatem na sile w przypadku imigranta utożsamianego z „obcą kulturą”, nawet jeśli spełnia on kryterium użyteczności ekonomicznej. Strach przed obcą kulturą jest na tyle silny, że otwartość miasta staje się warunkowa, czyli zależy od kilku kolejnych kryteriów: stopnia użyteczności finansowej, wielkości danej grupy cudzoziemskiej, czasu planowanego pobytu, a także poziomu „głośności” rozumianej głównie jako roszczeniowość. Obawy wywołują więc ci, których czas pobytu nie jest z góry określony i kontrolowany, którzy należą do zbyt licznych grup (realnie lub wyobrazeniowo), którzy reprezentują obcą kulturę i są postrzegani jako domagający się praw, czy przywilejów. Jeśli te elementy się połączą, wynik jest na tyle negatywny, że osłabia lub wręcz przekreśla dyskurs otwartości. Przykładem niepożądanego cudzoziemca, który łączy wszystkie wymienione, niepożądane wyznaczniki, jest uchodźca. Od 2015 r. polski rząd i media publiczne kreują bowiem obraz nadciągającej „fali”, „zalewu” uchodźców, ich nieprzydatności ekonomicznej przy jednoczesnym „obciążeniu dla budżetu”. Uchodźca w tym kontekście prezentowany jest jako skrajnie roszczeniowy – przyjeżdża do Polski na czas nieokreślony po pieniądze, nie wyraża chęci pracy, nie spełnia więc podstawowego kryterium użyteczności społecznej w dyskursie neoliberalnym. Dodatkowo opowieść rządowo-medialna podkreśla obcość kulturową uchodźców, podsycając strach, że swoją kulturę będą oni próbowali narzucać, wprowadzając zwyczaje i zasady zachowania odbiegające od przyjętych w Polsce norm.

Wyraźnie widać ogromny wpływ publicznego, medialno-rządowego dyskursu na narracje samorządowców, co jest skutkiem intensywnej kampanii antyuchodźczej. Choć w polskim społeczeństwie uchodźców niemal nie ma, rośnie zagrożenie ich potencjalną obecnością – w efekcie konieczne będzie zapewnienie im środków do życia, zatem nieobecny uchodźca z ekranu telewizora jest już tym roszczeniowym. Samorządowcy wyrażali brak akceptacji dla obecności uchodźców, podtrzymywali jednocześnie stereotyp osób niepracujących, wymagających pomocy finansowej, a nawet całkowitego utrzymywania, obciążających budżet miasta, a w najgorszym wypadku: stanowiących zagrożenie. Zwykle do ogólnie pojętej kwestii cudzoziemców odnosili się w kategoriach problemu lub potrzeby pomocy, co jest kolejnym rezultatem utożsamiania cudzoziemców z uchodźcami.

Warto zwrócić uwagę na wątek osób LGBT, a dokładnie łączenie tej kwestii z imigrantami. Ani razu nie pytałam o osoby LGBT, nie był to wątek, który planowałam poruszać w trakcie prowadzonych rozmów, jednak poznańscy samorządowcy sami go wprowadzali i czynili to zawsze przy okazji omawiania różnych kwestii dotyczących imigrantów. Dlaczego sprawy imigrantów i osób LGBT były spontanicznie łączone? Obie grupy są postrzegane jako problematyczni mieszkańcy, budzący niepokój, co czyni ich ostatecznie podatnymi na brak akceptacji. Można tu mówić o jednoczesnym przywoływaniu nie-obywatela i niepożądanego obywatela jako kategorii podrzędnych w hierarchii społecznej, szczególnie jeśli chodzi o zarządzanie tymi grupami i politykę wobec nich (Anderson 2013). Obie grupy – LGBT i imigranci – nie mają praw, jakie mają (inni) obywatele i wobec obu stosowana jest podobna retoryka wykluczenia, uzasadniająca istniejący stan nierówności. W obu przypadkach wskazuje się na niemych członków obu grup jako tych, którzy są akceptowani. W przypadku cudzoziemców są to niewymagający imigranci, którzy tak dobrze się „asymilują”, że osiągną stan pozytywnie odbieranej „niewidzialności”. Stoi to w opozycji do narracji o uchodźcach – według niej wymagają oni rzekomej wieloaspektowej i drogiej pomocy z jednej strony oraz stanowią zagrożenie z racji domniemanej chęci wprowadzenia swoich zasad/kultury/religii do naszego lokalnego porządku – z drugiej.

W grupie osób LGBT pozytywny przykład reprezentują geje z grona prywatnego moich rozmówców, którzy „niczego się nie domagają, jest im dobrze i wcale nie spotykają się z dyskryminacją” – ten obraz koliduje z postrzeganiem uczestników parad równości, wymuszających zmiany kulturowo-obyczajowe m.in. swoim prowokującym i seksualnie nacechowanym wyglądem.

Za dyskursem o roszczeniowych mieszkańcach stoi bowiem kluczowy w moim mniemaniu dyskurs narodowo-kulturowy. Ma on nadrzędne znaczenie, bowiem to właśnie narodowo-kulturowe wartości stanowią przyczynę kategoryzowania wymienionych dwóch grup mieszkańców jako niepożądanych i identyfikowanych z zagrożeniem dla wspólnoty. Imigranci zostali w dwójnasób zawłaszczeni przez narodowo-kulturowe idee. Część została zagarnięta bezpośrednio – mowa o cudzoziemcach prezentowanych jako członkowie narodu, o Polakach, których cudzoziemskość wynika jedynie z historycznego przesunięcia granic naszego kraju; wskazuje się bliskość kulturową, językową i religijną wobec polskiego społeczeństwa. W przypadku drugiej grupy imigrantów dyskurs narodowo-kulturowy posłużył do ich wykluczenia z powodu obcej kultury. Tym samym ujawnia się tu esenjonalizujące postrzeżenie kultury jako niezmiennego w czasie bytu, przypisanego do miejsca, właściwego dla ogółu zamieszkującego terytorium Polski. Wyobrażony wpływ zewnętrznej, obcej kultury stanowi więc dla tej statycznej tkanki zagrożenie poprzez samo swoje istnienie i możliwość zbliżenia. W takiej wizji rzeczywistości obcość zostaje zdemonizowana. Z tego samego powodu wykluczenie objęło osoby LGBT. Prezentują one bowiem określoną wizję rodziny, alternatywną wobec tej właściwej dla narodowego dyskursu. Grupa ta została zatem wchłonięta przez dyskurs narodowy, który przypisuje jej moc budowania zagrożenia dla wartości związanych z „polskością” (z rodziną). Homofobia przenika się więc z migrantofobią, bo zarówno osoby LGBT, jak i imigranci nie pasują do narodowej wizji lokalnej wspólnoty.

Podsumowując, kategoria mieszkańca – z założenia alternatywna wobec obywatela – odwołuje się do podobnych kryteriów przynależności, wśród których wartości narodowo-kulturowe odgrywają niezwykle istotną rolę. Etnografia procesu politycznego – badania prowadzone lokalnie

wśród poznańskich radnych – ukazuje, że zmagania dotyczące znaczeń przypisywanych kategoriom „mieszkańca”, „wspólnoty” mają miejsce jednocześnie na innych płaszczyznach – na poziomie krajowym i w różnych okresach czasu. Obecnie można obserwować analogiczne zachowania w stosunku do uchodźców reprezentujących różne narodowości i „kultury”.

Bibliografia

- asty/adso,kab (2021, 1 grudnia). Kryzys na granicy z Białorusią. Grupa Granica publikuje raport o sytuacji migrantów. *TVN24.pl*, <https://tvn24.pl/polska/granica-polsko-bialoruska-raport-grupy-granica-5509427?msclkid=0feb18f3a92e11ec82339227c6bcead0>.
- Anderson, B. (1997). *Wspólnoty wyobrażone. Rozważania o źródłach i rozprzestrzenianiu się nacjonalizmu*. Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Anderson, B. (2013). *Us and them? The Dangerous Politics of Immigration Control*. Oxford: Oxford University Press.
- Ardener, E. (1975). Belief and the Problem of Women. W: E. Ardener (ed.), *Perceiving Woman* (pp. 1–17). London: Malaby Press.
- Ardener, E. (1992). Tożsamość i utożsamianie (przeł. Z. Mach). W: Z. Mach, A. Paluch (red.), *Zeszyty Naukowe UJ, Prace Socjologiczne t. 15: Sytuacja mniejszościowa i tożsamość* (ss. 29–30), Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Bałamut, A. (2018). Polska wobec kryzysu imigracyjnego w Unii Europejskiej. W: B. Molo (red.), *Migracja i uchodźstwo wyzwaniem dla bezpieczeństwa i współpracy międzynarodowej w XXI wieku* (ss. 103–120). Kraków: Krakowska Akademia im. Andrzeja Frycza Modrzewskiego.
- Baumann, G. (1996). *Contesting Culture. Discourses of Identity in Multi-ethnic London*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bloch, N., Main, I., Sydow, K. (red.) (2015). *Nie dość użyteczni. Zmagania imigrantów na lokalnym rynku pracy*. Poznań: Centrum Badań Migracyjnych UAM w Poznaniu.

- Bourdieu, P. (2009). *O telewizji. Panowanie dziennikarstwa* (przeł. K. Sztandar-Sztanderska, A. Ziółkowska). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Buchowski, M. (2012). Europe as a fortress: the end of multiculturalism and the rise of 'cultural racism'. W: A. M. Kusnetsov (ed.), *Ethnic Politics and Non-military Aspects of Security* (pp. 33–46). Vladivostok: Far Eastern University Press.
- Buchowski, M., Schmidt, J. (red.) (2012). *Poznańskie Studia Etnologiczne nr 10: Migracje a heterogeniczność kulturowa. Na podstawie badań antropologicznych w Poznaniu*. Poznań: Wydawnictwo Nauka i Innowacje.
- Czyżewski, M., Kowalski, S., Piotrowski, A. (red.) (1997). *Rytualny chaos. Studium dyskursu publicznego*. Kraków: Wydawnictwo AUREUS.
- Eriksen, T. H. (2009). *Małe miejsca, wielkie sprawy. Wprowadzenie do antropologii społecznej i kulturowej*. Warszawa: Oficyna Wydawnicza VOLUMEN.
- Foucault, M. (1993). *Nadzorować i karać. Narodziny więzienia* (przeł. T. Komendant). Warszawa: Aletheia.
- Garapich, M. P. (2009). Wyjechałem ot tak... I nie jestem emigrantem. Polski dominujący dyskurs migracyjny i jego kontestacje na przykładzie Wielkiej Brytanii. *Przegląd Polonijny*, 4, 41–65.
- Göle, N. (2016). *Muzułmanie w Europie. Dzisiejsze kontrowersje wokół islamu* (przeł. M. Ochab). Kraków: Wydawnictwo Karakter.
- Grzymała-Kazłowska, A., Łodziński, S. (red.) (2008). *Problemy integracji imigrantów. Koncepcje, badania, polityki*. Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.
- Herzfeld, M. (2004). *Antropologia. Praktykowanie teorii w kulturze i społeczeństwie* (przeł. M. M. Piechaczek). Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Kempny, M. (1985). Koncepcja potrzeb w funkcjonalizmie Malinowskiego. W: M. Flis i A. K. Paluch (red.), *Antropologia społeczna Bronisława Malinowskiego* (ss. 158–176). Warszawa: PWN.
- Kurczewska, J. (2006). *Lokalne społeczeństwo obywatelskie (dwie możliwości interpretacyjne)*. W: B. Jałowiecki, W. Łukowski

- (red.), *Społeczności lokalne. Teraźniejszość i przyszłość* (ss. 11–38). Warszawa: Scholar.
- Main, I., Sydow, K. (2015). Migranci edukacyjni. Źródło dochodu czy pełnoprawni mieszkańcy miasta?. W: N. Bloch, I. Main, K. Sydow (red.), *Nie dość użyteczni. Zmagania imigrantów na lokalnym rynku pracy* (ss. 101–126). Poznań: Centrum Badań Migracyjnych UAM w Poznaniu.
- Pędziwiatr, K., Legut, A. (2017). Polskie rządy wobec unijnej strategii na rzecz przeciwdziałania kryzysowi migracyjnemu. W: K. Wojtaszczyk, J. Szymańska (red.), *Uchodźcy w Europie. Uwarunkowania, istota, następstwa* (ss. 608–628). Warszawa: Oficyna Wydawnicza Aspra.
- Piekara, A. (2003). *Centrum Studiów Samorządu Terytorialnego i Rozwoju Lokalnego*. Warszawa: Uniwersytet Warszawski.
- Rosewarne, S. (2016). Globalisation and the Commodification of Labour: Temporary Labour Migration. *The Economic and Labour Relations Review*, 20(2), 99–110.
- Seidel, G. (1988). Right-wing discourse and Power: Exclusion and Resistance. W: G. Seidel (ed.), *The Nature of the Right: Feminist Analysis of Order Patterns* (pp. 7–17). Amsterdam: John Benjamins Publishing Company.
- Seidel, G., Vidal, L. (1997). The Implications of Medical', Gender in Development' and Culturalist; Discourses for HIV/AIDS Policy in Africa. W: C. Shore, S. Wright (eds.), *Anthropology of Policy: Critical Perspectives on Governance and Power* (pp. 59–87). London/New York: Routledge.
- Shore, C., Wright, S. (eds.) (2003). *Anthropology of Policy: Critical perspectives on governance and power*. London: Routledge.
- Schmidt, J., Niedźwiedzki, D. (red.) (2017). Polityki migracyjne – imigranci – edukacja. Konteksty polskie i europejskie. *Studia Migracyjne – Przegląd Polonijny*, 2.
- Stolcke V. (1995). *Talking Culture: New Boundaries, New Rhetorics of Exclusion in Europe*. *Current Anthropology*, Vol. 36, nr 1, s.1-24.

- Urząd Miasta Poznania (2017). Cudzoziemcy w Poznaniu. *Poznan.pl*, www.poznan.pl/mim/s8a/news/cudzoziemcy-w-poznaniu,110641.html.
- Urząd Miasta Poznania (2020, 6 sierpnia). POINT - nowe miejsce dla cudzoziemców w Poznaniu. *Poznan.pl*, <https://www.poznan.pl/mim/info/news/point-nowe-miejsce-dla-cudzoziemcow-w-poznaniu,151109.html>.
- Urząd Miasta Poznania (2021, 10 sierpnia). Płać podatki w Poznaniu. *Poznan.pl*. <https://www.poznan.pl/podatki/>.
- Wierzchowska, A. (2022, 17 marca). Specustawa nie dla wszystkich obywateli Ukrainy. *Prawo.pl*, <https://www.prawo.pl/kadry/specustawa-nie-dla-wszystkich-obywateli-ukrainy,514056.html>.
- Wright, S. (2013). The Politicization of 'Culture'. *Anthropology Today*, 14, 1, 7–15, <https://www.jstor.org/stable/2783092?origin=crossref>.
- Vogt, W. (2013). Crossing Mexico: Structural violence and the commodification of undocumented Central American migrants. *American Ethnologist*, 40(4), 764–780, <https://doi.org/10.1111/amet.12053>.

Zbigniew Jasiewicz

Instytut Antropologii i Etnologii

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

jasezb@amu.edu.pl

OSKAR KOLBERG I JEGO DZIEŁO W ETNOGRAFII/ETNOLOGII POLSKIEJ I W INNYCH ETNOGRAFIACH NARODOWYCH

Oskar Kolberg and his work in Polish ethnography/ ethnology and other national ethnographies

Streszczenie. Artykuł poświęcony jest omówieniu obecności Oskara Kolberga i jego prac w polskich i europejskich naukach etnologicznych. Autor analizuje świadectwa pamięci o badaczu i jego działalności naukowej oraz jej rezultatach, utrwalanych w studiach z zakresu historii dyscypliny i źródłoznawczych, a także w opracowaniach dotyczących kultury ludowej, o charakterze monografii ogólnopolskich, regionalnych i problemowych, przygotowywanych przez kolejne pokolenia badaczy, korzystających ze zgromadzonych przez Kolberga materiałów jako cennych źródeł etnograficznych.

Słowa kluczowe: Oskar Kolberg, etnografia, etnologia, folklor, Polska, Europa

Abstract. The article discusses the presence of Oskar Kolberg and his works in Polish and European ethnological sciences. The author analyzes the testimonies of the memory of Kolberg and his scientific activity and its results, recorded in studies in the field of the history of the discipline and source studies, as well as in studies on folk culture, in the form of nationwide, regional and problem monographs, prepared by successive generations of researchers using the materials collected by Kolberg as valuable ethnographic sources.

Key words: Oskar Kolberg, ethnography, ethnology, folklore, Poland, Europe

Kolberg i jego prace obecne są w etnografii/etnologii¹ w dwóch postaciach: pamięci o badaczu i jego działalności naukowej oraz jej rezultatach, utrwalanych w studiach z zakresu historii dyscypliny i źródłoznawczych, ciągle nowych oraz w opracowaniach dotyczących kultury ludowej, o charakterze monografii ogólnopolskich, regionalnych i problemowych, przygotowywanych przez kolejne pokolenia badaczy, korzystających ze zgromadzonych przez niego materiałów jako cennych źródeł etnograficznych. Cele tych prac były różne, różna też była ich problematyka i sposób przedstawiania w nich i analizowania informacji zgromadzonych przez Kolberga. Obecność ta, zmieniająca się w różnych okresach, potwierdzana była i jest także reedycjami jego publikacji i edycją materiałów zachowanych w tekstach archiwalnych oraz wydarzeniami naukowymi i społecznymi, zwykle związanymi z rocznicami jego urodzin lub śmierci, mającymi przypominać o dorobku Kolberga i umacniać jego znaczenie w nauce i kulturze polskiej. Miała i ma postać także fascynacji

¹ W artykule, operującym przede wszystkim materiałem historycznym, zajmuję się działaniami badawczymi występującymi pod dwoma wyżej wymienionymi nazwami. Nadaję im jednak znaczenie „ nauk etnologicznych ” obejmujących również takie kierunki badań, jakimi są folklorystyka i etnomuzykologia, wszystkie łączące się obecnie z antropologią. Studia folklorystyczne i etnomuzykologiczne, dotyczące Kolberga i korzystające z jego dorobku, w tym artykule brane są jednak pod uwagę tylko wyjątkowo.

osobą badacza, działającego w trudnych warunkach i niezwykle zdeterminowanego. Analizą obejmuję dostępne dla mnie publikacje, głównie naukowe. Bogate piśmiennictwo informacyjne, choćby w postaci haseł słownikowych i encyklopedycznych (por. m.in. F.H.L. [Lewestam] 1864; Turczynowiczowa 1967–1968; Bielawski 1997; Miller, Skrukwa 2007), popularno-naukowe oraz edukacyjne, np. podręczniki szkolne, w którym pojawia się Kolberg, w tym tekście rzadko uwzględnione, wymaga oddzielnego opracowania. Koncentruję się na miejscu Oskara Kolberga w uprawianej przeze mnie dyscyplinie naukowej, nie pretendując do pełnego wykorzystania obszernej literatury związanej z tym tematem. Poza zakresem podjętych rozważań pozostawiam ważny i rozległy obszar oddziaływania postaci Kolberga i jego dzieł na kulturę społeczności lokalnych i regionalnych oraz narodową.

Kolberg i jego prace w etnografii polskiej czasów zaboru

Dzieła Kolberga, jeszcze za jego życia, były wielokrotnie recenzowane w czasopiśmie polskich (np. Wójcicki 1869; Biegeleisen 1886; Franko 1889). Po śmierci Kolberga w roku 1890 opublikowano wiele nekrologów i wspomnień o nim (zob. m.in. Gawełek 1914: 259). Już w roku następnym Izydor Kopernicki wydał z materiałów badacza *Chełmskie, cz. II* i w tym samym roku *Przemyskie*. Obawiano się o los pozostałych niewydanych materiałów. Jan Karłowicz ubolewał: „Kto i kiedy dostarczy nam reszty puścizny po Kolbergu? Przyjazną rękę Kopernickiego niestety śmierć już obezwładniła” (Karłowicz 1892: 357).

Stopniowo zanika zainteresowanie materiałami zgromadzonymi przez Kolberga, a prace mu poświęcone stają się nieliczne. Spowodowane to zostało, pod koniec XIX wieku, zerwaniem w nauce polskiej z pozytywnym minimalizmem poznawczym i związanym z nim kultem faktów, co zauważył Ryszard Górski (1974: 218). Nazwisko Kolberga nie zostało wymienione w broszurze Adolfa Strzeleckiego na temat ludoznawstwa (1895) i, co bardziej znaczące, w pracy J. Karłowicza (1906), stanowiącej podsumowanie wiedzy o etnografii ziem polskich. Erazm Majewski,

w roku 1904, ubolewał nad utrwalonym podziałem na „zbieraczy i badaczy” i brakiem opracowań syntetycznych: „Tak jak jest obecnie, nie jest dobrze. Zbieramy i zbieramy, ziarna pełen już śpichlerz, ale nie ma mąki z tego ziarna i nie ma chleba, bo brak młynarzy i piekarzy” (Majewski 1904: 431). Brak studiów o charakterze syntezy potwierdził Kazimierz Nitsch: „Synteza etnograficzna zupełnie u nas nie istnieje: mieliśmy tylko niestrudzonych zbieraczy, mieliśmy badaczy historii jednego szczegółu, nie było nikogo, co by chciał i zdołał ująć ten luźny materiał w całość” (Nitsch 1910: 337).

Edycja rękopiśmiennych materiałów zgromadzonych przez Kolberga wznowiona została w roku 1906, kiedy Seweryn Udziela wydał *Szląsk Górny* w „Materiałach Antropologiczno-Archeologicznych i Etnograficznych” Akademii Umiejętności, a w roku 1910, w tymże wydawnictwie, *Tarnów-Rzeszów. Materiały etnograficzne*. Z kolei Józef Tretiak, przy współdziałaniu Stanisława Fischera i Felicjana Szopskiego, ogłosił w roku 1907 tom *Wołyń. Obrzędy, melodie, pieśni*. Na zlecenie Komisji Antropologicznej Akademii Umiejętności do druku przygotowywano także inne zespoły materiałów Kolbergowskich. Nad teką *Śląsk Górny* pracował Jan Stanisław Bystroń (Skrukwa 1995: 40).

Pod koniec omawianego okresu pojawiła się biografia Kolberga pióra Stanisława Lama (1914), druga po ogłoszonym jeszcze za życia badacza szkicu biograficznym I. Kopernickiego (1889). Opublikowana została w 100-lecie urodzin Kolberga, zaświadczać, że wpisany został do narodowego panteonu postaci, o których należy pamiętać (Łopaciński 1901). W najobszerniejszym rozdziale biografii Lam przedstawił materiał zawarty w wybranych tomach „Ludu” oraz przypomniał zarzuty stawiane Kolbergowi: brak krytyki „opisów, bądź historycznych, bądź literackich” (Lam 1914: 56) dołączanych do materiałów zebranych przez samego badacza, niedostatek własnych jego komentarzy, nierównomierność, z przewagą pieśni i muzyki, gromadzonych materiałów, poszukiwanie pochodzenia nazw w głębokiej przeszłości lub mitologii odległych stron, a także niekonsekwencje w zapisie miejscowego języka. Niedostatki autor tłumaczy koncentracją Kolberga na gromadzeniu surowych materiałów, chęcią przedstawienia poglądów wielu badaczy oraz niedorozwojem

nauki (Lam 1914: 56 i n.). Przytacza relacje Franciszka Krčeka z rozmowy z Kolbergiem, pod koniec jego życia, w której ten stwierdził, że nie jest zawodowym etnografem. W rozmowie tej Kolberg powiedział o swojej drodze do etnografii i poglądach na nią:

[...] jak powiadam, etnografem nie byłem – wzięłem się do studiowania dzieł etnografów zagranicznych i na wzór ich wydałem tom następujący, a potem dalsze... O ile też tego czasu mi starczy, sam staram się z materiału wyciągnąć pewne wnioski, zestawić go z etnograficznymi badaniami Francuzów, Niemców i t. d., gdyż dopiero porównawcza etnografia może rzucić światło na rozwój człowieka i jego pojęć, na pokrewieństwo plemion i języków (Lam 1914: 60–61).

Lam uznał zwierzenie Kolberga z braku kompetencji zawodowego etnografa za wyraz skromności. Dostrzegł jego starania o stworzenie wszechstronnego obrazu kultury ludu: „nie tylko ilością nagromadzonych materiałów, ale też w oparciu, jaką stanowi niezmiernie duża ilość zestawionych studiów, wypisów, powiedzeń i określeń tych wszystkich, którzy na tej niwie przed Kolbergiem pracowali” (Lam 1910: 57–58). Przekonywał, że badacz ten wprowadził etnografię „na tory umiejętności ścisłej”. Obok zasług dla nauki docenił również ważny wpływ dzieła Kolberga na stosunki społeczne, na „demokratyzację społeczeństwa naszego” (Lam 1910: 72, 76).

Kolberg w etnografii okresu międzywojennego

W okresie międzywojennym, po roku 1919, Kolberg był pamiętany i nadal korzystano z jego materiałów, choć w Polsce, która odzyskała niepodległość, zmienił się stosunek do ludu. Przestał być ostoją polskości, pozostał ważny jako część narodu (Jasiewicz 2018: 63). J. S. Bystron opublikował artykuł mu poświęcony w 110. rocznicę urodzin, w którym przypomina nadany mu „zaszczytny przydomek ojca etnografii polskiej”; nazywa go także „apostołem pracy i ukochania ideału” (1924: 4).

W kolejnym artykule napisał: „Kolberg nie był teoretykiem ani ideologiem, nie dbał o sądy wartościowe, wiedział jedynie, że to, co jest własnością i wiedzą ludu jest ciekawe, jest wielkim dziełem kultury narodowej, że ginie szybko, a więc postanowił poświęcić się zbieraniu rzeczy ludowych” (1927: 172). Stwierdził, że zgromadzone przez Kolberga materiały pozostaną „na zawsze podstawowym źródłem etnograficznym” (1927: 172). Za „fundatora” nauki etnografii w Polsce uznał jednak J. Karłowicza, który spowodował, że w ludoznawstwie zaczęto widzieć nie tylko zbieractwo, ale także naukę, podejmującą ważne dla kultury problemy (1927: 173). Bystron nader często korzystał z materiałów zgromadzonych przez Kolberga w swoich licznych artykułach i książkach, zarówno o charakterze podręczników, jak i monografii problemowych (por. Bystron 1936). Znaczenie Kolberga w historii etnografii dostrzegają i materiałami Kolbergowskimi posługują się również inni, poza Bystronem, autorzy podręczników etnografii Polski: Adam Fischer i Stanisław Poniatowski oraz autorzy monografii regionalnych, a także Kazimierz Moszyński w swej monumentalnej *Kulturze ludowej Słowian*. Zachowana została jednakże świadomość konieczności krytycznego korzystania z dzieła Kolberga. K. Moszyński zauważył:

 Że na słynnym i wielce zasłużonym Oskarze Kolbergu można polegać tylko wtedy, gdy podaje wiadomości od siebie samego, to rzecz od dawna znana. Ale właściwie nieufność do rzeczy podawanych przez etnografów za jakimiś bliżej nieznanymi nauczycielami, obywatelami czy obywatelkami, księżmi i t. p. powinna być zawsze jak największa (1931: B260).

W okresie międzywojennym nie wydawano rękopisów Kolberga. Interesowano się jednak nimi. Maria Turczynowiczowa przygotowywała do druku jego korespondencję (1965). Niektóre zagubione materiały odnajdywano (Hlawiczka 1936; Zborowski 1937).

Dziedzictwo Kolberga w etnografii/etnologii okresu PRL

Etnografię w Polsce, bezpośrednio po II wojnie światowej, odbudowywali przetrwali profesorowie i inni badacze. Świadomi wad ustrojowych państwa okresu międzywojennego, szczególnie tych, które dotyczyły wsi, strat wojennych oraz sytuacji geopolitycznej, zdecydowali się odbudowywać naukę w ramach możliwości im pozostawionych. Zainteresowanie Kolbergiem uległo wzmożeniu. W pierwszym powojennym tomie „Ludu” (t. 36), opublikowanym w roku 1946, Juliusz Zborowski ponownie informuje o odnalezieniu teki podhalańskiej Kolberga. Anna Kutrzebianka, w swej historii etnografii polskiej z roku 1948, charakteryzuje Kolberga jako wzór gruntowności i metody pracy, który gromadził pieśni nie po to, aby odkrywać przy ich pomocy zamierzchną przeszłość, ale jako cel sam w sobie i dążył do „stworzenia zbioru pełnego, obrazującego współczesne życie wsi, świat ginący, ulegający wyrównaniu z miastem” (1948: 13). Stwierdzano małą dostępność wydanych już dzieł Kolberga. W Towarzystwie Ludoznawczym, restytuowanym po wojnie pod nazwą Polskiego Towarzystwa Ludoznawczego (PTL), jedynej w tym okresie instytucji integrującej etnografów, już w 1949 roku, z inicjatywy Jana Czekanowskiego i Józefa Gajka, pojawił się zamiar wydania całości dzieł Kolberga (Burszta 1970: 89).

Początkowo zamierzano doprowadzić do reedycji wydanych dotąd tomów. Uznano to za potrzebne na Walnym Zgromadzeniu Towarzystwa w Łodzi w roku 1951 w związku z planowanymi badaniami terenowymi mającymi przygotować etnograficzne monografie regionalne i Polski atlas etnograficzny (Kronika 1997: 51–52). Ważna w studiach nad dorobkiem Kolberga była sesja naukowa zorganizowana w Jeleniej Górze w roku 1954, w 140. rocznicę urodzin badacza, towarzysząca kolejnemu Walnemu Zgromadzeniu Towarzystwa. Wygłoszono w jej trakcie wiele referatów zarówno o charakterze syntetycznym, jak i analitycznym². Najszerzej postać Kolberga i jego dorobek przedstawił Józef Gajek, główny wraz z Adolfem Naszem organizator sesji. Stwierdził:

² Referaty z sesji, jak również dołączone do nich inne teksty poświęcone problematyce Kolbergowskiej, opublikowane zostały w tomie 42 „Ludu”.

Nikt już dzisiaj nie podaje w wątpliwość, iż „Lud” Kolberga jest jedynym etnograficznym kompendium materiałowym, niezbędnym do poznania warunków życia i kultury chłopów polskiego w połowie XIX wieku. Żadne archiwa i statystyki nie są w stanie zastąpić zebranych w tym dziele informacji o życiu wsi polskiej (Gajek 1956:36).

Trafną ocenę krytyki materiałów Kolberga przedstawił Kazimierz Dobrowolski:

Zrozumiałe jest, że dokonując rozbioru krytycznego dzieła Kolberga stosujemy te narzędzia krytyki, którymi dysponuje dzisiejsza nauka, niemniej jednak oceny jego dzieła należy dokonać na płaszczyźnie historyczno-porównawczej (polskiej i obcej). Znaczy to, że trzeba wziąć pod uwagę stan ówczesnej wiedzy i dopiero w tych ramach dążyć do stwierdzenia, w jakiej mierze wyniki pracy Kolberga odpowiadają ówczesnym osiągnięciom nauki, a w jakim stopniu wyprzedzają je, torując nowe drogi, lub pozostają za nimi w tyle (1956: 458).

W Jeleniej Górze zajmowano się także, jakże ważną dla obecności Kolberga w nauce, edycją spuścizny badacza. Mówił o tym A. Nasz w oddzielnym komunikacie. Sprawa ta podniesiona została w dyskusji. W przypisie od redakcji, dołączonym do artykułu J. Gajka poinformowano, że PTL przystąpił, wraz z Ossolineum, z końcem 1954 roku, do reedycji dzieł Kolberga, jednakże prace te w roku 1955 Polska Akademia Nauk wstrzymała (Gajek 1956: 36).

W trakcie obrad Walnego Zgromadzenia PTL w Cieszynie w roku 1958 zdecydowano o podjęciu starań o włączenie edycji dzieł Kolberga do programu obchodów 1000-lecia Państwa Polskiego (Kronika 1997: 61). W 1960 roku Rada Państwa przyjęła do tego programu wydawnictwo Kolbergowskie i zleciła Polskiemu Towarzystwu Ludoznawczemu prace nad publikacją dzieł pod opieką naukową Polskiej Akademii Nauk (Burszta, Tarko 1964: 45 i n.; Burszta 1974: 198; Frankowska 1974: 214). Upowszechnienie wybranych elementów kultury ludowej służyło

legitymizacji „ludowego” państwa, a jednocześnie uczonym pozwoliło na realizację zadania ważnego dla nauki. Na posiedzeniu Zarządu Głównego PTL we Wrocławiu w roku 1961 postanowiono obowiązki redaktora naczelnego *Dziela Wszystkich Oskara Kolberga* z rąk J. Gajka przekazać Józefowi Burszcie i przenieść redakcję do Poznania (Kronika... 1997: 66). J. Burszta stworzył zespół edytorów i opracował zasady wydawania pism Kolberga (Burszta 1964a).

To w tym okresie powstawały studia omawiające całokształt działalności Kolberga, kontynuowane również później (por. Gajek 1956; Krzyżanowski 1956; Millerowa, Skrukwa 1982; Oskar Kolberg prekursor... 1995). Podjęto także prace mające na celu poznanie wybranych poglądów i kategorii badawczych przyjmowanych przez Kolberga, a także sposobów przedstawiania przez niego wybranych aspektów kultury i życia społecznego. Należą do nich m. in.: publikacje omawiające koncepcję regionu i założenia oraz realizację monografii regionalnych (Burszta 1969), artykuły rekonstruujące na podstawie materiałów Kolbergowskich obraz kultury wsi i stosunków społecznych w niej panujących (m.in. Delimat 1956; Skrukwa 1973), przedstawiające zróżnicowanie etniczne ziem dawnej Polski i stosunek Kolberga do mniejszości etnicznych (Serczyk 1974). Wszystkie te tematy weszły na stałe do studiów Kolbergowskich. Oceny dzieła Kolberga były różne. M. Turczynowiczowa, podkreślając znaczenie interpretacji porównawczych stosowanych przez badacza, stwierdziła: „To już nie było amatorstwo, to była praca naukowa, pozytywistyczna” (1967–1968: 303). Swoją pozytywną opinię o Kolbergu, przedstawioną powyżej, zmieniła Anna Kutrzeba-Pojnarowa i w książce *Kultura ludowa i jej badacze* wzmiankuje o nim już jako tylko jednym z „badaczy-amatorów” (1977: 33). Zarzut, że Kolberg tworzył nieprawdziwy obraz kultury wsi, radosnej i kolorowej (Stomma 1986: 234 i n.) spotkał się z krytyką (m. in. Maciszewska 1989: 273). Za niezbędne uznano w pracach nad spuścizną badacza studia źródłoznawcze. Są to przede wszystkim wstępy do poszczególnych tomów reedytowanych *Dziela wszystkich*, a obok nich odrębne opracowania dotyczące materiałów Kolberga i ich opracowania (zob. m.in. Burszta 1965).

Wskazane powyżej łączenie w środowisku badaczy prac nad etnograficznymi monografiami regionalnymi z przygotowaniem do reedycji

tomów i edycji rękopiśmiennych materiałów Kolbergowskich związane było z ich przydatnością do tych prac. Najważniejsze monografie regionalne, które ogłoszono w latach 60. XX wieku, dotyczyły Kurpiowszczyzny i Wielkopolski (*Kurpie...* 1962–1965; *Kultura ludowa* 1960–1967), a więc terenów już badanych przez Kolberga. Przy ich opracowaniu można było zatem korzystać z pozostawionej przez niego dokumentacji.

Józef Burszta, w przedmowie do *Kultury ludowej Wielkopolski*, napisał:

Znakomite i jedyne w swoim rodzaju dzieło O. Kolberga daje pierwszorzędnny materiałowy przekrój przez kulturę ludową w pierwszych dziesiątkach lat drugiej połowy XIX wieku. Pozostało ono jednak bez naśladownictwa i nie stało się podstawą szczegółowych monograficznych badań. Jest dzisiaj bezcennym źródłem informacji (1960: 7).

Celem tej monografii było przedstawienie całości kultury ludowej z podkreśleniem jej historycznego charakteru. Dlatego jest zrozumiałe, że większość jej autorów, wśród których było kilku historyków, odwołuje się do materiałów zawartych w siedmiu tomach *Wielkiego Księstwa Poznańskiego*. Odwołania te, często w formie cytatów, łącznie z informacjami czerpanymi z archiwaliów, służyły do rekonstruowania stanu kultury ludowej z końca XIX wieku i potwierdzania dawnej metryki zachowań i przedmiotów rejestrowanych w czasie badań prowadzonych w połowie XX wieku. Układ monografii nawiązywał do stosowanego w tomach Kolberga. Otwiera ją rozdział „Zarys geograficzno-historyczny”, niektóre inne rozdziały, szczególnie te poświęcone obrzędom i zwyczajom, mają tytuły podobne do tytułów z „Ludu”.

Monografia Kurpiowszczyzny, dotycząca innego terenu i przygotowana przez inny zespół badaczy, realizowała odrębne cele i w różny sposób wykorzystywała materiał z pięciu tomów *Mazowsza*, głównie jednak z tomu czwartego. To w oparciu o badania, które posłużyły do przygotowania monografii *Kurpie...* i wyprzedzając napisanie monografii, Zofia Szyfelbein podjęła próbę „wydobycia elementów stanowiących aktualny walor naukowy” (1956: 264) z materiałów zgromadzonych przez Kolberga. Stwierdziła, że prace terenowe prowadzone w połowie

XX wieku nie podważyły wartości tych materiałów i jednocześnie umożliwiły potwierdzenie długiego trwania faktów odkrywanych współcześnie (1956: 288 i n.).

Reedycja od roku 1961 trudno dostępnych dzieł Kolberga, ogłaszanie, od roku 1965, z rękopisów kolejnych tomów jego monografii regionalnych, uzupełnianych suplementami, udostępnienie artykułów i korespondencji, wstępów opracowywanych przez redaktorów tomów od 39 do 84 *Dzieł wszystkich*, to wynik działalności zespołu pracowników redakcji *Dzieł wszystkich Oskara Kolberga*, przekształconej w roku 1998 w Instytut im. Oskara Kolberga. Ułatwienie dotarcia do tak poważnego zespołu materiałów spowodowało wzrost zainteresowania postacią badacza i szersze korzystanie z jego prac w studiach naukowych. Pojawiła się kolejna biografia: *Oskar Kolberg. Zarys życia i działalności* napisana przez R. Górskiego, wydana dwukrotnie w roku 1970 i 1974. Drugie wydanie, ogłoszone w 160. rocznicę urodzin, potwierdza pozycję Kolberga jako ważnej postaci, nie tylko w nauce, ale także w ideologii społecznej, doceniającej rolę ludu i kultury ludowej, którą badacz uzyskał zresztą jeszcze za swego życia. Książka, zgodnie z jej tytułem, zajmuje się, ujętymi w oddzielnych rozdziałach, kolejami życia Kolberga i przedstawieniem oraz oceną jego prac. Choć przygotowana przez folklorystę, nie dysponującego jeszcze pełnym wydaniem tekstów Kolberga, jest istotna dla historii etnografii. Autor docenił: odejście badacza od folklorystyki romantycznej (Górski 1974: 156), dostrzeżone przez niego zróżnicowanie kultury ludowej ziem dawnej Rzeczypospolitej, starania o udokumentowanie całości kultury ludowej, nie tylko zawartych w niej reliktyw (Górski 1974: 171), traktowanie tej kultury, szczególnie na terenie Poznańskiego, jako podlegającej zmianie (Górski 1974: 163), a także próbę określenia przez Kolberga swego stanowiska teoretycznego (Górski 1974: 125). Wskazał na brak opracowań takich kwestii związanych z jego postacią i pracami, jak: „poglądy i koncepcje ludoznawcze Kolberga, jego warsztat naukowy, stosunek do badań nad kulturą ludową w kraju i za granicą w XIX wieku, wpływ na kierunek późniejszych poszukiwań ludoznawczych w Polsce” (1974: 6).

Kolberg zajął należne mu miejsce także w dziełach dotyczących historii nauki polskiej oraz opracowaniach historii bliskich sobie dyscyplin

– etnografii i folklorystyki. W *Historii nauki polskiej* Wiesław Bieńkowski określił Kolberga mianem najwybitniejszego badacza indywidualnego, którego prace były zapowiedzią syntezy polskiej kultury ludowej, a Zofia Sokolewicz stwierdziła, że dzieło Kolberga uważa się za punkt zwrotny w historii etnografii polskiej nie tylko ze względu na ogrom zebranego materiału, ale również na podjętą w nim próbę całościowego traktowania kultury (Bieńkowski 1977: 736–737; Sokolewicz 1987: 868). Adam Posern-Zieliński i Z. Sokolewicz przedstawili postać i znaczenie prac Kolberga w historii etnografii polskiej (Posern-Zieliński 1973: 43 i n.; Sokolewicz 1973: 121 i n.). W *Dziejach folklorystyki polskiej* oddzielny rozdział poświęcony Kolbergowi umieścili Elżbieta Miller i Agata Skrukwa (1982). Wanda Paprocka stwierdziła, że Kolberg, żyjąc na pograniczu dwóch epok, romantycznej i pozytywistycznej, z pierwszej czerpał wiarę w wartości tkwiące w kulturze ludowej, które winny stać się składnikami kultury ogólnonarodowej, a także słowiańskiej, z drugiej przekonanie, że kulturę ludową należy badać we wszelkich jej przejawach i uwarunkowaniach (1986: 48).

Kolberg jest obecny również w syntezie etnografii Polski, jaką jest dwutomowa praca *Etnografia Polski. Przemiany kultury ludowej*. A. Kutrzeba-Pojnarowa, doceniając materiałową wartość dzieł Kolberga i nadal podkreślając, że był amatorem, charakteryzując oddziaływanie Kolberga na dzieje etnografii, stwierdziła:

Na skierowanie zainteresowań ku przeszłości (a ściślej ku współcześnie obserwowanym archaizmom kultury chłopskiej i szlacheckiej) wpływał m. in. przykład Kolberga. Jego prace są najbardziej reprezentatywne dla kręgów specjalnie licznych w tym okresie badaczy-amatorów... Kolberg jako amator przenosi w drugą połowę wieku [XIX – przyp. Z. J.] program na pewno nie dostosowany do wymagań nauki swego okresu (1976: 31).

Nie sposób zgodzić się z określeniem całokształtu działalności Kolberga jako amatorskiej. Przekraczał granice amatorstwa, nie tylko swojego okresu, realizując program etnograficznej regionalizacji ziem dawnej Polski, tworząc systematykę treści monografii regionalnej,

stosując wypracowaną przez siebie metodykę badań terenowych, porządkując obiekty etnograficzne dla celów wystawienniczych i korzystając z obszernej literatury, nie tylko polskiej, ale także europejskiej, związanej z uprawianym kierunkiem badań. Trudno ponadto winić Kolberga o skierowanie zainteresowań innych badaczy ku archaizmom w kulturze chłopskiej. Dokumentował wytwory kultury ludowej i zachowania te, które występowały w społecznościach wiejskich i były dostępne badaczowi, bez względu na ich wiek. Notował zmiany w kulturze wiejskiej. Wartość materiałów zgromadzonych w dziełach Kolberga dostrzegli autorzy połowy rozdziałów zamieszczonych w omawianej *Etnografii Polski*, powołując się na nie.

W tejsze syntezie J. Burszta jest autorem rozdziału omawiającego kulturę ludową jako dziedzictwo narodowe (1981). Ten kierunek studiów, w którym nie mogło zabraknąć Kolberga, jako najwybitniejszego dokumentalisty kultury ludowej, rozwijany był również w innych jego pracach (1974; 1985).

W odmienny sposób z materiałów Kolbergowskich korzystali, od początku lat 70. XX wieku, etnografowie posługujący się teorią strukturalizmu i semiotyki oraz warsztatem fenomenologicznym, poszukujący faktów do interpretacji. Uznali je za niezwykle przydatne w swoich pracach nad podejmowanymi przez siebie zagadnieniami mitów, magii, wyobrażeń o obcych, także mityzacji ludu i kultury ludowej, a więc z zakresu rzeczywistości mentalnej (por. Buchowski 2011: 26; także Benedyktowicz, Czaja 2014).

Prace nad materiałami Kolberga i ich wykorzystanie w etnografii/etnologii polskiej w III Rzeczypospolitej

Dla studiów nad postacią Kolberga i jego dorobkiem naukowym ważna jest zbiorowa praca przygotowana przez zespół głównie muzykologów i wydawców *Dzieł wszystkich (Oskar Kolberg prekursor...1995)*. To w niej Wojciech Domański umieścił artykuł nowatorski, bo dotyczący poglądów teoretycznych Kolberga jako etnografa, lecz dyskusyjny, bo

sugerujący nadmierny wpływ na myślenie i działalność badacza teorii psychologicznych (Domański 1995). Ważne były również zawarte w tej pracy opracowania dotyczące dziejów spuścizny Kolberga oraz przyjętych przez niego sposobów gromadzenia i wydawania zbiorów (Miller 1995; Skrukwa 1995).

Kolejnym istotnym wydarzeniem, sprzyjającym pracom nad dziełem Kolberga, było uchwalenie przez 37. Sesję Konferencji Generalnej UNESCO obchodów 200. rocznicy urodzin Kolberga w roku 2014, ogłoszenie tego roku Rokiem Kolbergowskim przez Sejm RP, a przez Ministerstwo Kultury i Dziedzictwa Narodowego przyjęcie programu „Kolberg 2014 – Promesa”³. Zorganizowano międzynarodową konferencję naukową „Dzieło Oskara Kolberga jako dziedzictwo naukowe i europejskie” (Poznań, 22–23 maja 2014 roku), której wyniki w części opublikowano (*Ja daję...* 2015). Czasopismo „Lud” poświęciło problematyce Kolbergowskiej wydzielony dział tomu 98, zredagowany przez Annę Weronikę Brzezińską. Ukazała się kolejna biografia badacza (Skrukwa 2014).

Autorka biografii, jedna z redaktorek trzech tomów *Korespondencji Oskara Kolberga* i wielu tomów *Dzieł wszystkich*, była zaznajomiona z całością zasobów źródłowych, w tym bibliografią dotyczącą badacza. Głównym celem książki było przedstawienie Kolberga jako twórcy bezcennego zespołu materiałów źródłowych obrazującego stan kultury ludowej w XIX wieku. Ukazano w niej zmiany drogi badacza od zbiorów pieśni do monografii etnograficznych (Skrukwa 2014: 57 i n.), charakter tych monografii noszących tytuł „Lud” lub „Obraz etnograficzny” (Skrukwa

³ Warto przy okazji wspomnieć o innych inicjatywach upamiętniających w 200-lecie urodzin Oskara Kolberga. Były to m.in.: produkcja i dystrybucja krótkometrażowego filmu animowanego „Przygody Oskara Kolberga” (<https://www.youtube.com/watch?v=H54RK5nYeRk>) przez Warsztaty Kultury, Założenie Akademii Kolberga i działalność programu Mały Kolberg (<https://www.akademiamkolberga.pl/>), badania terenowe poznańskich studentów etnologii w Przysusze (<http://przysucha2014.blogspot.com/2014/>), aplikacja „Śladami Oskara Kolberga” (<https://play.google.com/store/apps/details?id=inforit.kolberg>). Później zrealizowano także projekt „Skarby z archiwum Kolberga” (<http://skarbykolberga.blogspot.com/>) a w ubiegłym (2021) roku z okazji Ogólnopolskiego Dnia Etnografii, Etnologii i Antropologii Kulturowej akcją „Wielkie Czytanie Kolberga” (<https://ptl.info.pl/366>).

2014: 75 i n.) oraz omówiono źródła tworzone i wykorzystywane przez Kolberga (Skrukwa 2014: 103 i n.). Najważniejszymi były zapisy uzyskiwane bezpośrednio od informatorów. Były także inne. A. Skrukwa dostrzegła m. in. wyjątkowość notatek sporządzanych dla Kolberga przez Antoninę Konopczankę z rozmów z pracującymi w jej majątku mieszkańcami Modlnicy, zawierające nie tylko pytania i odpowiedzi na nie, ale także nazwiska rozmówców, ich reakcje na pytania i inne informacje dotyczące sytuacji wywiadów. Notatki te, nazwane później *Raptularzem Antoniny Konopczanki*, autorka nazwała słusznie „niezwykłym dokumentem z dziejów etnografii” (Skrukwa 2014: 114). Potwierdziła brak krytycyzmu Kolberga w korzystaniu z niektórych materiałów zawartych w publikacjach: „Niekiedy bywał jednak mniej krytyczny” (Skrukwa 2014: 130). Wiedzę o źródłach, z których korzystał Kolberg, uzupełniają ilustracje: reprodukcje jego zapisów i rysunków terenowych, rękopisów współpracowników, drzeworytów, litografii i fotografii, dołączanych do publikacji badacza oraz innych dokumentów.

Uzupełnieniem biografii omówionej powyżej jest album, noszący także charakter biograficzny, wydany pod takim samym jak biografia autorstwa A. Skrukwy tytułem i w tym samym roku, z tekstem Katarzyna Markiewicz i dokonany przez nią wyborem ilustracji z wielu instytucji naukowych i społecznych w Polsce, głównie jednak z zasobów Muzeum im. Oskara Kolberga w Przysusze (Oskar Kolberg 2014). Przekonuje o różnorodności i bogactwie źródeł, już nie tylko tych, jakie wywoływał i z których korzystał Kolberg, ale także takich, które pozwalają poznać postać i działalność badacza oraz ludzi z jego środowiska. Wyraźna jest zmienność biografii Kolberga publikowanych w różnym czasie, uwarunkowana niejednakowym dostępem do źródeł, odmiennymi celami przyjętymi przez autorów oraz różnym stanem nauki i innymi potrzebami społecznymi w okresach ich powstawania.

Godne odnotowania, jako dostarczające wiedzy o działalności Kolberga i wartości zgromadzonych przez niego materiałów, są wstępy do edycji tomów *Dzieł wszystkich* i suplementów do nich, ukazujące się po roku 1989 (m. in. Miller 2015), nie wszystkie zresztą dotąd opublikowane. Wiele opracowań dotyczących Kolberga i jego prac, choć nie wszystkie, pojawiło się

zainspirowanych Jubileuszem badacza i zorganizowaną z tej okazji międzynarodową konferencją w Poznaniu. Tematyka tych opracowań obejmowała szeroki zakres zagadnień zarówno od dawna podejmowanych, jak i nowych. Były wśród nich prace źródłoznawcze (m. in. Grochowski, Wróblewska 2014; Adamowski 2015; Skrukwa 2015), przedstawiające obraz wsi i kultury ludowej XIX wieku (Grad 2015; Drożdż 2015), omawiające monografie regionalne (Antyborzec 2014; Waszczyńska 2014), zajmujące się etnicznością i stosunkiem badacza do wielokulturowości (Tokarska-Bakir 2004; Antyborzec, Mazurkiewicz-Szczyszek 2007; Jasiewicz 2020, 2021) i wiele innych. Znaczenie programu badawczego Kolberga i jego prac dla kształtującej się jako nauka etnografii znalazło się w omówieniu jej początków (Jasiewicz 2011: 136 i n.).

Kolberg i jego dzieło w etnografiach narodowych innych niż polska

Kolberg i jego prace były znane w nauce europejskiej, głównie narodów słowiańskich. Źródłem informacji były jego kontakty osobiste i korespondencyjne, ale przede wszystkim jednak publikacje. Poświęcano mu oddzielne artykuły i książki. Często wymieniano jego nazwisko jako wybitnego polskiego etnografa, przedstawiano i oceniano dorobek w publikowanych pracach przy okazji omawiania różnych zagadnień⁴. Najtrudniej dotrzeć do śladów korzystania z materiałów zgromadzonych przez Kolberga w studiach wielotematycznych, powstałych w różnym czasie, ważnych, bo świadczących o stałej przydatności tych materiałów. Mam świadomość wiedzy o niepełności zgromadzonych przeze mnie źródeł. Wiem także o trudnościach w wyznaczeniu zakresu nauki „narodowej”, szczególnie w XIX wieku, ale i później, w warunkach intensywnych procesów narodotwórczych i zmian granic politycznych, rozdzielających obszary etniczne.

Najwięcej materiałów etnograficznych pozostawił Kolberg, w ponad dwudziestu tomach, dla ziem z ludnością ukraińską, opublikowanych

⁴ Dziękuję Agacie Skrukwie za przekazanie kilku nieznanych mi publikacji z nauki zagranicznej dotyczących Kolberga.

przez badacza i z jego rękopisów. Wartość materiałów zwiększa to, że w ogromnej większości były one zgromadzone bezpośrednio w terenie. Uznany został przez Ukraińców za badacza pracującego nad poznaniem „naszoho ludu” (List... 1969: 585). Cesaław Neymann, recenzując tomy *Pokucia*⁵, napisał:

o ogólnych zaletach jego prac etnograficznych mieliśmy okazję wypowiedzieć się już uprzednio; pod względem materiału ten nowy tom daje nie mało nowego, a jeszcze więcej dla prac porównawczych w dziedzinie etnografii południowo-ruskiej (Neymann 1884: 130).

Prace Kolberga, które spotkały się z odzewem ze strony ukraińskiej jeszcze za życia badacza, pozostają wartościowe dla etnografów ukraińskich do dzisiaj. Nic dziwnego zatem, że liczba publikacji dotyczących Kolberga jest w nauce ukraińskiej, w porównaniu z innymi etnografiami narodowymi, poza polską, najbardziej liczna.

Recenzję *Pokucia* ogłosił także Iwan Franko (1889). W swoich pracach przedstawiał działalność Kolberga jako dokumentalisty ludowej kultury ukraińskiej i korzystał w nich z materiałów zgromadzonych przez polskiego badacza (Franko 1955: 1983). Krytyczny wobec metod gromadzenia materiału przez Kolberga potrafił ocenić jego zasługi jako autora pierwszej monografii *Pokucia* oraz rejestratora danych dotyczących kultury innych ukraińskich regionów. Pozostawił charakterystykę badacza:

Kolbergowi należy przyznać wielką zasługę: on postawił na mocnej podstawie studia nad regionami w polskiej etnografii, rozpoczął badania nad polską muzyką ludową i, co ważne, swoim zamiłowaniem do etnografii i osobistym wpływem potrafił rozbudzić takie zamiłowanie u innych, umiał organizować sobie w różnych stronach pilnych i sumiennych pomocników-zbieraczy. Stojąc na stanowisku [granic – przyp. Z. J.] historycznej Polski, próbował wciągnąć w zakres swoich poszukiwań także ziemie ruskie i tej

⁵ Recenzję Neymanna odnalazła i przekazała wydawcom *Dzieł wszystkich Oskara Kolberga* folklorystka ukraińska Larissa Wachnina (Skrukwa 2008: XVIII).

jego tendencji zawdzięczamy 4 tomy *Pokucia*, 1 tom *Przemyskiego* i dwa tomy *Chełmskiego*, w których pomieszczone zostały cenne przyczynki do etnografii ruskiej (Franko 1955: 238. Cyt. za: Zbyr 2014: 181-182).

Dowodów uznania wobec Kolberga ze strony Franki było więcej. Krytycznie odniósł się on do recenzji dwóch pierwszych tomów *Pokucia* przygotowanej przez Iwana Kolessę. Zaprotestował przeciwko stawianemu w niej Kolbergowi zarzutowi plagiatu nie tylko ze zbioru pieśni Jakiwa Hołowackiego, ale także Wacława Zaleskiego i Żegoty Pauli (Franko 1986: 567. Cyt. za: Zbyr 2014: 193). Przesyłał tomy opublikowane przez Kolberga innym badaczom ukraińskim (Zbyr 2014: 195). Podpisał się pod życzeniami skierowanymi do Kolberga przez redakcję „Kuriera Lwowskiego” z okazji 50-lecia jego pracy naukowej: „Niestrudzonemu autorowi »Ludu«, badaczowi, który światłem przelany na stosunki i ducha ludu zadanie demokracji polskiej i ruskiej znakomicie ułatwił” (Kolberg 1969: 591).

W przekazywaniu wiedzy o Kolbergu i jego zbiorach zasłużony był także Nikołaj F. Sumcow, jeden z wybitnych etnografów ukraińskich, działający, w odróżnieniu od Franki, żyjącego w imperium Habsburgów, na terenach wchodzących w obręb państwa rosyjskiego. Omówił baśnie ukraińskie ze zbiorów Kolberga, wskazał na jego znaczenie dla rozwoju wiedzy o etnografii Ukrainy, korzystał z materiałów przez niego publikowanych w swoich opracowaniach (Sumcow 1894, 1896). Przygotował także biogram badacza umieszczony w encyklopedii, w którym informował: „W jego papierach pozostało wiele niewydanego, zebranego przez niego materiału” (Sumcow 1895: 320).

Etnografów ukraińskich przełomu XIX i XX wieku, zaznajomionych ze zbiorami Kolberga i z nich korzystających, było wielu. Wymienię dwóch – Wołodymyra Hnatjuka i Wołodymira Szuchiewiczza. W. Hnatiuk opublikował krytyczne recenzje dwóch prac Kolberga wydanych z rękopisów po śmierci badacza (1905, 1908). W recenzji z *Wołynia* napisał:

O. Kolberg, jako etnograf ukraiński, ma bezsprzecznie swoje zasługi. Brał się do swojego przedmiotu z wielkim zamiłowaniem, nawiązał kontakty z różnymi ludźmi, przy pomocy których mógł zebrać materiały z różnych stron naszego terytorium etnograficznego, zwrócił uwagę na wiele takich rzeczy, których przed nim albo zupełnie, albo mało zauważano. Swoimi wydanymi pracami szerzył zainteresowanie naszą etnografią (Hnatiuk 1908: 228–229).

W *Zarysie mitologii ukraińskiej* Hnatiuk czerpał w szerokim zakresie z materiałów opublikowanych przez Kolberga w *Pokuciu*. Wydawca tej pracy, R. Kircziw podkreślił, że w ten sposób uznał ich wartość (2000: 13). Materiały zgromadzone przez Kolberga wykorzystał również Wołodymyr Szuchewycz, autor pięciu tomów *Huculszczyzny* (Szuchewycz 1899–1908). Opublikowanie tej pracy, prawie równocześnie w języku polskim i ukraińskim, może stanowić jeszcze jeden dowód na to, że nauka przekracza granice środowisk narodowych.

W Ukrainie, w czasie istnienia Związku Radzieckiego, zainteresowanie pracami polskich dokumentalistów kultury ukraińskiej, w tym Kolbergiem, mogło ujawnić się w latach 60. i 70. XX wieku. Było możliwe, po śmierci Stalina, w następstwie pewnej liberalizacji ustrojowej, w tym także w zakresie nauki. W. A. Juzwenko opublikowała książkę *Ukraińska ludowa twórczość poetycka w folklorystyce polskiej XIX stulecia* i kilka artykułów o tejże problematyce (Juzwenko 1961a, 1961b)⁶. Uznała, że związki między Ukrainą i Polską w zakresie studiów nad kulturą ludową znalazły swój najsilniejszy wyraz w działalności Oskara Kolberga. Na kilkunastu stronach przedstawiła jego prace i ich odbiór w nauce ukraińskiej (Juzwenko 1961a: 82 i in). Informowała także o reedycji i edycji *Dzieł wszystkich Oskara Kolberga* (1969; 1970). W połowie lat 70. XX wieku pojawiła się kolejna ważna książka na interesujący nas temat autorstwa Zoriany Je. Bołtarowycz (1976: 80 i n.). Zgodnie z tytułem objęła nieco inny zakres

⁶ Redaktor naczelny *Dzieł wszystkich Oskara Kolberga* J. Burszta korespondował w latach 70. XX wieku z W. Juzwenko. Dziękował jej za przysłanie publikacji ukraińskich, które „służą pomocą w codziennej pracy nad wydaniem rękopiśmiennych zbiorów folklorystycznych O. Kolberga” (zob. Hołowatjuk 2015: 170).

zagadnień w porównaniu z pracą Juzwenki, choć bliski związek etnografii i folklorystyki w nauce ukraińskiej pozwalał obu autorkom także na całościowe ujmowanie spraw kultury ludowej. Z.J. Bołtarowycz podkreśliła wartość materiałów Kolberga z zakresu obrzędowości i kultury materialnej, wykorzystywanych w pracach etnografów ukraińskich, m. in. Sumcowa (Bołtarowycz 1976: 87; Sumcow 1885: 78–80). Autorka miała już do dyspozycji niektóre tomy *Dzieł wszystkich* wydawanych z rękopisów: *Białoruś-Polesie* i *Ruś Karpacką*. Omawianie prac Kolberga kończy konkluzją: „Jego prace mieszczą w sobie bogaty materiał porównawczy, zawierają lokalne warianty zjawisk kultury duchowej i materialnej oraz dokładną ich paszportyzację” (Bołtarowycz 1976: 104).

Po uzyskaniu przez Ukrainę niepodległości w roku 1891 nastąpił rozwój etnologii ukraińskiej uznanej za ważną w procesie kształtowania i integracji kultury narodowej (por. Jasiewicz 2006:169 i n.). Intensyfikacji podlegały również studia nad jej historią i związkami z nauką innych krajów. Pojawiły się także nowe prace poświęcone kontaktom z etnologią polską, wśród nich przedstawiające Kolberga i znaczenie różnych kierunków jego działalności dla etnologii ukraińskiej (m. in. Bołtarowycz 1992; Biłous 2000; Hinda, Wtorak 2003; Hinda 2005; Sokił 2006; Zbyr 2006, 2007, 2008, 2011).

Na Ukrainie, podobnie jak w Polsce, ożywienie zainteresowania postacią i działalnością naukową Kolberga wywołała 200. rocznica jego urodzin. W roku 2014 ważną książkę, omawiającą, najszerzej spośród dotąd wydanych prac, dorobek Kolberga jako badacza ukraińskiej kultury ludowej i jego odbiór w nauce ukraińskiej, opublikowała Iryna Zbyr (2014). W konferencji związanej z rocznicą urodzin „Dzieło Oskara Kolberga jako dziedzictwo narodowe i europejskie” (Poznań, 22–23 maja 2014 roku), uczestniczyli etnografowie ukraińscy. Jej pokłosiem była praca zbiorowa *Ja daję właśnie materiał...*, w której swoje artykuły umieściły I. Zbyr (2015) i I. Cerkowniak (2015a). Iwanna Cerkowniak jest także autorką innych artykułów dotyczących Kolberga (2015b, 2017). Dorobek Kolberga był ponadto tematem jej pracy kandydackiej pod tytułem „Folklorystyczny dorobek Oskara Kolberga w kontekście polsko-ukraińskich związków kulturalnych”, obronionej w 2017 roku w Instytucie Sztuki, Folklorystyki

i Etnologii im. M.T. Rylskiego w Kijowie. Dostrzegła, że współczesne próby deideologizacji i demitologizacji życia społecznego sprzyjają koryzystaniu z dzieł Kolberga i nowemu ich odczytaniu (Cerkowniak 2015a: 450–451; 2015b: 88).

Pierwsza jednak dostrzegła działalność Kolberga nauka rosyjska ze względu na jej zainteresowania Słowiańszczyzną, a także dlatego, że badacz pracował na terenie zaboru rosyjskiego. Już w roku 1865, a więc po wydaniu *Pieśni ludu polskiego*, Kolberg został powołany na członka-korespondenta Cesarskiego Rosyjskiego Towarzystwa Geograficznego. W roku 1889, w 50-lecie pracy naukowej, nadano mu godność honorowego członka Cesarskiego Towarzystwa Miłośników Przyrody, Antropologii i Etnografii w Moskwie. O kontaktach, wyłącznie korespondencyjnych, badacza z uczonymi rosyjskimi i innymi słowiańskimi informuje J. Burszta (1968: 203–208). Etnografowie rosyjscy dostrzegali i cenili Kolberga jako dokumentalistę kultury ludów słowiańskich, przede wszystkim kultury ludowej wschodniosłowiańskiej: ukraińskiej i białoruskiej. Badacz nie dotarł do terenów etnicznie wielkoruskich i materiałów rosyjskich pozostawił niewiele, zresztą dopiero przygotowanych do publikacji (Skrukwa, w druku). Wczesną opinię o pracach poświęconych Kolbergowi autorstwa wybitnego sławisty i etnografa rosyjskiego A. A. Kotljariewskiego, z roku 1877, odnotował D. K. Zielenin: „To najlepszy ze zbiorów etnograficznych ze wszystkich literatur słowiańskich z racji na bogactwo materiału, a także na jego wiarygodność. Naukowe opracowanie słabe, lecz nie ono było na względzie” (1947: 308).

Kolberga, jako polskiego badacza kultury ukraińskiej, wymieniają w książkach podstawowych dla historii rosyjskiej i innych wschodniosłowiańskich etnografii A. I. Pypin (1891: 289–294) i D.K. Zielenin (1927: XIX–XXI). Tenże D.K. Zielenin pracami Kolberga zajął się także w nieopublikowanej monografii *Naród polski* (zob. Jasiewicz 2010: 137).

Recenzowano tomy jego dzieł dotyczących Ukrainy określając go jako „niestrudzonego zbieracza w dziedzinie południowo-ruskiej etnografii” i interesowano się losem materiałów pozostających w rękopisie (E.E. 1910: 120, 121). Najczęściej o Kolbergu pisali rosyjscy folklorysty, etnomuzykologowie i sławiści (Winogradowa 1967; Gusiew 1994;

Utenkowa-Szałapak 2013, 2014). Wartość prac Kolberga odnotowano również w rozdziale „Polacy”, z materiałów przygotowanych zresztą przez uczonych polskich, w jednym z tomów najważniejszej serii etnograficznej okresu radzieckiego „Narody mira” (Polaki... 1964: 148, 161). W roku 1974 zorganizowano wystawę *Dzieł wszystkich* Oskara Kolberga w Bibliotece im. Lenina w Moskwie (Burszta 1975).

Kolberg gromadził materiały, także poprzez badania terenowe, na ziemiach białoruskich. O Kolbergu i ważnych wydarzeniach z nim związanych informował N. A. Janczuk, uważany za uczonego zarówno białoruskiego, jak i ukraińskiego, w najstarszym i nadal wydawanym etnograficznym czasopiśmie rosyjskim „Etnograficzeskoje obozrienije” (Janczuk 1889, 1890). Działalność Kolberga i znaczenie jego prac dla etnografii białoruskiej odnotowana została w artykułach informacyjnych i opracowaniach z zakresu historii etnografii Białorusi (Bondarczyk 1964: 267–268, 1967: 93 i n.; Malasz-Aksamitowa, Sabalenka 1970). O ukazaniu się tomu 59 *Białoruś-Polesie* informowano w recenzjach, w których podkreślano wartość zawartych w nim materiałów dla etnografii białoruskiej (Sołomiewicz 1967; Gudas 1970).

Zbiory Kolbergowskie mieszczą materiały także o kulturze innych narodów słowiańskich: Czechów, Słowaków, Łużyczan, Serbów, Chorwatów i Słoweńców, w większości przejęte ze źródeł zastanych, ale obok nich również tworzone przez badacza. Nie dorównują jednak materiałom ukraińskim. Dlatego nie weszły w sposób widoczny, w postaci znaczących publikacji, do historii etnologii tych narodów, a opracowania na temat zbiorów Kolberga zainspirowane zostały przeważnie przez prace nad ich wydaniem w Polsce.

W Czechach i na Słowacji postać Kolberga i jego dzieła były od dawna znane. Badacz ponadto miał osobisty kontakt z osobami zajmującymi się kulturą ludową z tych krajów. Primus Sobotka, redaktor wychodzącego w Pradze pisma „Světozor”, zwraca się do Kolberga w roku 1880, prosząc go o nadesłanie fotografii i życiorysu potrzebnych do przygotowania artykułu w tym piśmie (Burszta 1968: 205). Ożywioną korespondencję Kolberg prowadził także z innym czeskim folklorystą, Ludwikiem Kubą, z którym się spotkał w roku 1886 (Kuba 1930). W przygotowaniu do

druku materiałów z archiwum Kolberga uczestniczyła Olga Hrabalova (Millerowa 2001: XVIII), a w konferencji związanej z 200. rocznicą urodzin badacza, zorganizowanej w Poznaniu w roku 2014, brał udział czeski etnolog K. Altman⁷. Także materiały łużyckie przeglądali i brali udział w ich odczytaniu naukowcy z Łużyc⁸. Referat na konferencji jubileuszowej wygłosiła B. Jonda⁹. Nie potwierdzone zostały kontakty Kolberga z bułgarskim etnografem M. Durowem (Burszta 1974: 238). Z materiałów Kolberga w szerokim zakresie korzystała etnolożka bułgarska K. Michajłowa w monografii *Dziad wędrowny w kulturze ludowej Słowian* (2010). Michajłowa zredagowała ponadto numer czasopisma „Byłgarski Folklor” z zamieszczonym w nim artykule poświęconym Kolbergowi (Grozdew-Kołaczińska 2014). Zbiory pieśni, a także inne materiały, w tym własne obserwacje Kolberga, zawarte w obszernej pracy *Obrazy Słowiańszczyzny południowej*, zainteresowały naukowców z Serbii i Słowenii (Vlahović 1969, 1978; Pavković 2015; Novak 1974). Na zbadać czeka określenie wpływu, jaki na prace F. S. Kraussa, słoweńskiego folklorysty i etnologa, wywarła ożywiona korespondencja z Kolbergiem, zapoczątkowana w roku 1886 i trwająca do roku 1889, połączona z wymianą publikacji między uczonymi (Kolberg 1969: 328 i n.).

Jedynym narodem niesłowiańskim, reprezentowanym w materiałach Kolberga, są Litwini. Znaleźli się w nich jako mieszkańcy ziem należących do dawnej Rzeczypospolitej. Badacz i jego dzieło *Litwa* zostały dostrzeżone przez etnologów litewskich (m. in. Ambrozius 1968; Čepaitienė 2015). W monografii Towarzystwa naukowe a litewska etnografia V. Milius poświęcił Kolbergowi oddzielny podrozdział, odnotował też recenzje, które ukazały się w czasopiśmie litewskich po opublikowaniu w roku 1966 *Litwy* jako tomu 53 *Dzieł wszystkich* (Milius 1993: 93, 116 i in.).

Dodatkowych badań wymaga opracowanie odbioru prac Kolberga w innych narodowych etnografiach europejskich, w tym sprawdzenie

⁷ Jego referat: „Reflexe života a dila Oskara Kolberga v českých zemích”.

⁸ P. Nedo i B. Schöne. Pomocni w wydaniu materiałów byli F. Michałk i A. Lange (zob. Skrukwa 1985: LII).

⁹ Tytuł jej referatu: „Oskara Kolberga spojrzenie na Łużyce”.

rezultatów wymiany korespondencji i publikacji między Kolbergiem a Zofimo Cinsiglieri Pedroso, pisarzem portugalskim, autorem studiów z zakresu mitologii i folkloru, w etnograficznym piśmiennictwie portugalskim (Kolberg 1969: 521, 528 i n.). Poważnym zaniedbaniem jest brak znajomości i sposobu wykorzystania prac Kolberga w etnologii niemieckiej. Wiemy o artykule informacyjnym J. Burszty (1964b) i recenzjach publikowanych przez A. Trillera w „*Zeitschrift für Volkskunde* (1966), co nie jest wystarczające. W *Dziejach folklorystyki w Europie* G. Cocchiary znajdujemy o Kolbergu jedynie wzmiankę (1971: 292). Nie dziwi zatem wezwanie Violetty Krawczyk-Wasilewskiej do podjęcia starań umożliwiających nauce europejskiej poznanie dorobku Kolberga (Krawczyk-Wasilewska 2015: 187).

Uwagi końcowe

Jakie są przyczyny fenomenu pamięci o osobie Kolberga i trwałej obecności jego dzieła w etnografii/etnologii polskiej, ukraińskiej i kilku innych krajów? Widzę je przede wszystkim w wartości zgromadzonych przez badacza materiałów. Uznawał siebie za zbieracza, co za jego czasów nie miało pejoratywnego znaczenia, ale dzisiaj należy nazwać go wybitnym dokumentalistą i badaczem. Kolberg wyrażał sceptycyzm wobec nieugruntowanych teorii, nie da go się zaliczyć do żadnej ze szkół naukowych jego czasów, swoim zadaniem uczynił utrwalanie „faktów”, „szczegółów etnograficznych” (Kolberg 1971: 393). Interpretacje naukowe i komentarze ideologiczne były w jego tekstach rzadkie i ukrywane w przypisach oraz w korespondencji.

W rozważaniach nad wpływem dziedzictwa Kolbergowskiego na nauki etnologiczne w Polsce, obok ocen pozytywnych, formułowane są również negatywne. Z jednej strony zwraca się uwagę na skutki zetknięcia się kolejnych pokoleń badaczy z ogromną ilością dostarczonych im i nie wymagających penetracji terenowej materiałów, a z drugiej strony wskazuje na nadmierne „obciążenie” ich tymi zasobami (Grochowski, Wróblewska 2014: 41). Ponadto podkreśla się też skutki ulegania i powielania przyjmowanych

przez Kolberga wzorów praktyk badań terenowych i opracowań etnograficznych, w tym przede wszystkim monografii regionalnych. Reakcją na prace Kolberga jest również protest, ich negatywna stereotypizacja, o czym mówiła Magdalena Zowczak w trakcie konferencji „Dzieło Oskara Kolberga jako dziedzictwo narodowe i europejskie” w roku 2014. To, o co Kolberg był niejednokrotnie obwiniany, czyli zbieractwo i słabość w opracowaniu naukowym, paradoksalnie uczyniło zgromadzone przez niego materiały cennymi dla wielu pokoleń etnografów/etnologów, nie tylko polskich. Narzędzia badawcze, którymi dzisiaj dysponujemy, pozwalają nam bowiem rozpoznać braki warsztatowe badacza, ustalić ich wpływ na charakter zgromadzonych materiałów i odkryć ich wartość. Ową „słabość opracowania” umieszczam jednak w cudzysłowie – gromadzenie i porządkowanie materiałów było bowiem ich dokumentacją, miało określony cel i zasady. Także w przyjmowanych przez niego założeniach poznawczych odnaleźć można interesujące poglądy. Dotyczą one m.in. konieczności kontekstualnego ujmowania rejestrowanych faktów, sprzeciwu wobec izolacjonizmu kulturowego i podkreślenia zmienności kultury, zależności postrzegania świata i charakteru uzyskiwanych materiałów od sytuacji ich uzyskiwania i osoby obserwatora oraz określenia warunków stosowania metody porównawczej niezbędnej dla wykrycia podobieństw i różnic kulturowych. Mogą one dostarczyć inspiracji teoretycznych i metodologicznych także dzisiaj.

Bibliografia

- Adamowski, J. (2015). Zagadnienia systematyzacji materiału dokumentacyjnego w „Dzielałach wszystkich” Oskara Kolberga. W: A. Antyborzec (red.) *Ja daję właśnie materiał... O dziele Oskara Kolberga w dwusetną rocznicę Jego urodzin* (s. 27-37). Poznań: Instytut im. Oskara Kolberga.
- Ambrozius, J. (1968). *Oskaras Kolbergas ir Lietuva*. Perguli, 9, 132–136.
- Antyborzec, E. (red.) (2015). *Ja daję właśnie materiał... O dziele Oskara Kolberga w dwusetną rocznicę Jego urodzin*. Poznań: Instytut im. Oskara Kolberga.

- Antyborzec, E. (2014). *Monografie regionalne Oskara Kolberga. Założenia i realizacja*. Poznań: Instytut im. Oskara Kolberga.
- Antyborzec, E. i Mazurkiewicz-Szczyszek, A. (2007). *Tożsamość narodowa i regionalna w świetle monografii Oskara Kolberga*, [maszynopis w Instytucie im. Oskara Kolberga w Poznaniu].
- Benedyktowicz, Z. i Czaja, D. (2014). Nasze Macondo. Wariacje Kolbergowskie. *Tygodnik Powszechny*, 19 lutego. Pozyskano z: <http://tygodnik.onet.pl>.
- Biegeleisen, H. (1886). (rec.). O. Kolberg: Pieśni ludu polskiego, Warszawa 1857, Lud, jego zwyczaje i t. d. tom I, Warszawa, 1865: Sandomierskie *Biblioteka Warszawska*, t. 4, 431–441.
- Bielawski, L. i in. (red.) (1995). *Oskar Kolberg prekursor antropologii kultury*. Warszawa: Instytut Sztuki PAN.
- Bielawski, L. (1997). Kolberg. W: E. Dziębowska (red.), *Encyklopedia muzyczna PWM*, cz. biograficzna, t. 5 (s. 136–151). Kraków: Państwowe Wydawnictwo Muzyczne.
- Bieńkowski, W. (1977). Etnografia. W: B. Suchodolski, J. Michalski (red.), *Historia nauki polskiej*, t. 3 (s. 721–736). Warszawa: Zakład Narodowy im. Ossolińskich – Wydawnictwo Polskiej Akademii Nauk.
- Biernacka, M. i in. (red.) (1976). Kultura ludowa w dotychczasowych polskich pracach etnograficznych. W: *Etnografia Polski. Przemiany kultury ludowej*, t. 1 (s. 13 –57). Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich – Wydawnictwo Polskiej Akademii Nauk.
- Biłous, W. (2000). *Etnohrafičnyj doslidžennja na zachidnoukrajins'kich zemljach y tretij czwertj XIX st.* Lwów: Instytut narodoznawstwa NAN Ukraini.
- Bołtarowycz, Z.J. (1976). *Ukrajina w doslidžannjach pol'skich etnohrafiw XIX st.* Kyjw: Naukowa dumka.
- Bołtarowycz, Z.J. (1992). *Oskar Kol'berg i Ukrajina*. Zapiski Naukowoho towaristwa im. Szewczenka, t. 223, 219–230.
- Bondarczyk, W.K. (1964). *Historyja belaruskaj etnahrafi XIX st.* Minsk: Nawuka i Techniaka.
- Bondarczyk, W.K. (1967). Belaruskaja etnahrafia u pracach pol'skich dasledczikaw. *Lud*, t. 51, cz. 1, 93–163.

- Buchowski, M. (2011). Etnografia/etnologia polska w okresie „realnego socjalizmu”. Od niemarksistowskiej ortodoksji „etnografizmu” do postetnograficznego pluralizmu. *Lud*, t. 95, 13–43.
- Burszta, J. (red.) (1960–1967). *Kultura ludowa Wielkopolski*, t. 1–3. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie.
- Burszta, J. (1960). Przedmowa. W: J. Burszta (red.), *Kultura ludowa Wielkopolski*, t. I (s. 7–12). Poznań: Wydawnictwo Poznańskie.
- Burszta, J. (1964a). Dzieła wszystkie Oskara Kolberga. Historia i zasady wydania. *Literatura Ludowa*, 4–6, 34–47.
- Burszta, J. (1964b). Die Neuausgabe der Werke des polnischen Ethnographen Oskar Kolberg. *Deutsches Jahrbuch für Volkskunde*, r. 10, 143–147.
- Burszta, J. (1965). Spuścizna rękopiśmienna Oskara Kolberga i jej opracowanie. W: *O. Kolberg, Dzieła wszystkie*, t. 39, Pomorze (s. VI–XIX). Wrocław-Poznań: PTL.
- Burszta, J. (1968). Kontakty Oskara Kolberga z etnografami i folklorystami słowiańskimi. W: *Z polskich studiów slawistycznych*, seria 3, Nauka o literaturze (s. 203–209). Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Burszta, J. (1969). Region i regionalne monografie etnograficzne. Problemy i metody badań. *Lud*, t. 51, 599–613.
- Burszta, J. (1970). Oskar Kolberg i jego dzieło. Z okazji opublikowania 50-ciu tomów „Dzieł wszystkich”. *Kultura i Społeczeństwo*, r. 14, nr 3, 87–105.
- Burszta, J. (1974). Oskar Kolberg a Słowiańszczyzna. W: J. Burszta, *Kultura ludowa – kultura narodowa. Szkice i rozprawy* (s. 224–240). Warszawa: Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza.
- Burszta, J. (1975). Wystawa „Dzieł wszystkich” Oskara Kolberga w Moskwie. *Lud*, t. 59, 336–338.
- Burszta, J. (1981). Kultura chłopska-ludowa a kultura narodowa. W: M. Biernacka i in. (red.), *Etnografia Polski. Przemiany kultury ludowej*, t. 2. Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.
- Burszta, J. (1985) *Chłopskie źródła kultury*, Warszawa: Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza.

- Burszta J., Tarko M. (1964) Wydanie „Dzieł wszystkich” Oskara Kolberga, *Sprawozdania z Prac Naukowych Wydziału I PAN*, z. 4, s. 45-56.
- Bystroń, J.S. (1924). Oskar Kolberg. *Orli Lot*, 1, 2–4.
- Čepaitienė, A. (2015). Oskar Kolberg’s „Litwa”: ethnological concerns and historical value. W: E. Antyborzec (red.), *Ja daję właśnie materiał... . O dziele Oskara Kolberga w dwusetną rocznicę Jego urodzin* (s. 421–431). Poznań: Instytut im. Oskara Kolberga.
- Cerkowniak, I. (2015a). Dziedzictwo folklorystyczne Oskara Kolberga w pracach ukraińskich badaczy. W: E. Antyborzec (red.), *Ja daję właśnie materiał... O dziele Oskara Kolberga w dwusetną rocznicę Jego urodzin* (s. 447-452). Poznań: Instytut im. Oskara Kolberga.
- Cerkowniak, I. (2015b). Wszanowannja pamjaty wydatnoho wczanoho. W: L. Wachnina (red.), *Ukrajins'ko-polski kulturni wzajemini* (s. 84–93). Kyiw: Nacjonal'naja Akademia Ukraini.
- Cerkowniak, I. (2017). Ewolucija pogljadiw Iwana Franka na ukrajinoznawczy praci Oskara Kolberga. *Kyjiws'ki polonistyczni studii*, t. 29, 517–521.
- Cocchiara, G. (1971). *Dzieje folklorystyki w Europie* (przeł. W. Jekiel). Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Delimat, T. (1956). Stosunek Oskara Kolberga do kultury wsi i jej przemian. *Lud*, t. 42, 49–68.
- Dobrowolski, K. (1956). Charakterystyka sesji kolbergowskiej. *Lud*, t. 42, 454–464.
- Domański, W. (1995). Poglądy Kolberga na przedmiot, zakres i cel etnografii. W: L. Bielawski i in. (red.), *Kolberg – prekursor antropologii kultury* (s. 73–96). Warszawa: Instytut Sztuki PAN.
- Drożdż, A. (2015). Kobieta i kobiecość w opisach ludu „Dzieł wszystkich” Oskara Kolberga. W: E. Antyborzec (red.), *Ja daję właśnie materiał... O dziele Oskara Kolberga w dwusetną rocznicę Jego urodzin* (s. 273–291). Poznań: Instytut im. Oskara Kolberga.
- E.E. [Jeleonskaja, J.N.]. (1910). (rec.) Oskar Kolberg. Wołyń. Obrzędy..., wyd. J. Tretiak, Kraków 1907. *Etnograficzeskoje obozrenije*, r. 21 (1909), no 4, 120–121.
- Engelking, A. (2015). „Poleszuk” w dyskursie ludoznawczym. Szkic do obrazu na podstawie Ludu Kolberga. W: E. Antyborzec (red.), *Ja daję*

- właśnie materiał... *O dziele Oskara Kolberga w dwusetną rocznicę Jego urodzin* (s. 195–208). Poznań: Instytut im. Oskara Kolberga.
- F.H.L. [Lewestam]. (1864). Kolberg Oskar. W: *Encyklopedia powszechna S. Orgelbranda*, t. 15 (s. 45). Warszawa: Wydawnictwo Towarzystwa Akcyjnego Odlewni Czcionek i Drukarni S. Orgelbranda Synów .
- Franko, I. (1889). (rec.) Pokucie. Obraz etnograficzny. Skreślił Oskar Kolberg. T. 3, Kraków 1888. *Kwartalnik Historyczny*, r. 3, 740–741.
- Franko, I. (1955). *Ohljad prac' nad etnohrafieju Haliczini w XIX st. W: Wibrani statti pro narodnu tworczist'* (s. 233–242). Kyiw: Widatelstwo Akademii nauk URSR.
- Franko, I. (1983). Studiji nad ukrajins'kyimy narodnymi pisnjami. W: *Zibrannaja tworów*, t. 42 (s. 294–316). Kyiw: Naukowa dumka.
- Franko, I. (1986). Listi (1874–1885). W: *Zibrannaja tworiw*, t. 48 (s.768). Kyiw: Naukowa dumka.
- Frankowska, M. (1973). Etnografia polska po II wojnie światowej. W: M. Terlecka (red.), *Historia etnografii polskiej* (s. 193–270). Warszawa: Zakład Narodowy im. Ossolińskich–Wydawnictwo Polskiej Akademii Nauk.
- Gajek, J. (1956). Oskar Kolberg jako etnograf. *Lud*, t. 42 (za rok 1955), 35–48.
- Gawełek, F. (1914). *Bibliografia ludoznawstwa polskiego*. Kraków: Akademia Umiejętności.
- Grochowski, P. i Wróblewska, V. (2014). Materiały Kolbergowskie a metodologia badań folklorystycznych. *Lud*, t. 98, 41–61.
- Górski, R. (1974). *Oskar Kolberg. Zarys życia i działalności*. Warszawa: Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza.
- Grad, J. (2015). Przemiany kultury wsi polskiej w świetle badań Oskara Kolberga. W: E. Antyborzec (red.), *Ja daję właśnie materiał... O dziele Oskara Kolberga w dwusetną rocznicę Jego urodzin* (s. 75–90). Poznań: Instytut im. Oskara Kolberga.
- Grozdew-Kończyszka, W. (2010). Godinata na Oskar Kołberg w Polska. *Byłgarski Folklor*, g. 40, kn. 3, 302–316.
- Gudas, A. (1970). (rec.) Oskar Kol'berg. Biełarus' – Poles'je. *Połymia*, no 8, 238–241.

- Gusiew, W.E. (1994). Nasledie Oskara Kol'berga w ocienkie sowriemiennoj nauki. *Sowietskoje sławjanowiedienije*, 1, 76–79.
- Hinda, O. (2005). Oskar Kolberg jak organizator etnograficznej wistawki u 1880 r. *Mandriwec*, 3, 47–50.
- Hinda, O. i Wtorak, I. (2003). Sławistyczna spadszczyna Oskara Kol'berga a problema wariatywnosti fol'klornych tekstiw. *Problemi Słow'ianoznawstwa*, wyp. 53, 259–263.
- Hlawiczka, K. (1936). Nie wydane zbiory Oskara Kolberga. *Pion*, r. 4, nr 47, 22–23.
- Hnatiuk, W. (1905). (rec.) Pokucie. Uzupełnienia dawniej ogłoszonego dzieła śp. Oskara Kolberga z rękopisów pozgonnych wydał dr Stanisław Zdziarski, Kraków 1904. *Zapysky Naukowoho towarystwa ym. Szewczenka*, t. 64, 39–42.
- Hnatiuk, W. (1908). (rec.) Oskar Kolberg. Wołyń. Obrzędy, melodie, pieśni. Z brulionów pośmiertnych przy współudziale St. Fischera i F. Szopskiego wydał Józef Tretiak, Kraków 1907. *Zapysky Naukowoho towarystwa ym. Szewczenka*, t. 81, 228–233.
- Hołowatjuk, W. (2015). Storinka z istoriji ukrajins'ko-polskoho naukowoho dialogu. W: L. Wachnina (red.), *Ukrajins'ko-polski kulturni wzajemini* (s. 160–173). Kyiw: Nacjonal'na Akademia Ukraini.
- Janczuk, N.A. (1889). Pol'skije uczenije muzykanty i etnografy: Oskar Kol'berg. *Etnograficeskoje obozrenije*, t. 2, 124–134.
- Janczuk, N.A. (1890). Oskar Kol'berg (Niekrolog). *Etnograficeskoje obozrenije*, t. 5, nr 2, 174.
- Jasiewicz, Z. (2010). Nieopublikowana monografia Dmitrija Zielenina „Naród polski”. *Przeгляд Wschodni*, t. 11, z. 1, 126–143.
- Jasiewicz, Z. (2011). *Początki polskiej etnologii i antropologii kulturowej (od końca XVIII wieku do roku 1918)*. Poznań: Instytut im. Kolberga.
- Jasiewicz, Z. (2018). Skąd, z czym i w jaki sposób etnografia/etnologia/antropologia pojawiła się przed 100 laty w odrodzonym państwie polskim. *Lud*, t. 102, 41–83.
- Jasiewicz, Z. (2020). O narodzie i grupach etnicznych u Oskara Kolberga. W: D. Demski i in. (red.), *Antropologiczne wędrówki po „miejscach” bliskich i dalekich. Księga jubileuszowa dla Profesor Iwony Kabzińskiej*

- (s. 69–84). Warszawa: Instytut Archeologii i Etnologii PAN, Komitet Nauk Etnologicznych PAN.
- Jasiewicz, Z. (2021). Wielokulturowość w dziełach Kolberga. Obecność wielu kultur i ideologia. *Journal of Urban Ethnology*, 20, 209–226.
- Jasiewicz, Z. [w druku]. Etnografia Oskara Kolberga. W: Kolberg O. *Człowiek i dzieło. Dzieła wszystkie Oskara Kolberga*, t. 85, cz. 2.
- Juzwenko, W.A. (1961a). *Ukrajins'ka narodna poetyczna tworczišt' u pol'skoj fol'klorystyci XIX st.* Kyiw: Widatelstwo AN URSR.
- Juzwenko, W.A. (1961b). Pol'skij fol'kloryst Oskar Kol'berg – zbyracz i doslidnyk ukrajins'koji poeticznoji tworcziosti. *Narodna tworczišt'ta etnohrafija*, 2, 65–71.
- Juzwenko, W.A. (1969). 66 tomiw fol'klornoho zibrannja Oskara Kolberga. *Narodna tworczišt'ta etnohrafija*, 6, 25–30.
- Juzwenko, W.A. (1970). Nowe narodzennja prac' Oskara Kol'berga. *Słow'jans'ke litersturoznawstwo i fol'klorystyka*, wyp. 6, 92–94.
- List Akademickiego Bractwa „Lwiv” do O. Kolberga z 31 maja 1889 r. (1969). W: *Korespondencja... cz. 3, Dzieła wszystkie Oskara Kolberga*, t. 66 (s. 585). Wrocław – Poznań: PTL.
- Karłowicz, J. (1892). (rec.) Kolberg Oskar, Przemyskie, zarys etnograficzny. Z pośmiertnych materiałów wydał dr I. Kopernicki, Kraków 1891. *Kwartalnik Historyczny*, r. 6, 357–358.
- Karłowicz, J. (1905). *Lud. Rys ludoznawstwa polskiego*. Lwów: Macierz Polska.
- Kircziw, R. (2000). Predmowa. W: W. Hnatjjuk, *Naris ukrajins'koj mi-fologii* (s. 4–20). L'wiv: Institut narodoznawstwa NAN Ukraini.
- Kolberg, O. (1969). Korespondencja Oskara Kolberga, cz. 3. W: *Dzieła wszystkie Oskara Kolberga*, t. 66. Wrocław-Poznań: Polskie towarzystwo Ludoznawcze.
- Kolberg, O. (1971). Odpowiedź Kolberga na recenzję Biegeleisena. W: *Studia i rozprawy. Dzieła wszystkie Oskara Kolberga*, t. 63 (s. 391–411). Wrocław-Poznań: Polskie towarzystwo Ludoznawcze.
- Kopernicki, I. (1889). Oskar Kolberg, odbitka z „Nowej Reformy”. Kraków: Wydawnictwo „Nowej Reformy”.
- Krawczyk-Wasilewska, V. (2015). Oskar Kolberg jako dokumentalista folkloru na tle europejskim. W: E. Antyborzec (red.), *Ja daję właśnie*

- materiał... O dziele Oskara Kolberga w dwusetną rocznicę Jego urodzin* (s. 179–191). Poznań: Instytut im. Oskara Kolberga.
- Kłodnicki, Z. (red.) (1997). *Kronika (1895–1995) Polskiego Towarzystwa Ludoznawczego*. Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego.
- Kuba, L. (1930). Moje styki s Oskarem Kolbergem. *Lud*, t. 39, 76–77.
- Kutrzeba-Pojnarowa, A. (red.) (1962–1965). *Kurpie-Puszcza Zielona*, t. 1–3. Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich – Wydawnictwo PAN.
- Kutrzeba-Pojnarowa, A. (red.) (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.
- Lam, S. (1914). *Oskar Kolberg. Żywot i praca*. Kraków: Macierz Polska.
- Łopaciński, H. (1901). Oskar Kolberg 1814–1890. W: *Album zasłużonych Polaków i Polek w XIX wieku*, t. 1 (s. 475–482). Warszawa: Nakładem Marii Chełmońskiej.
- Maciszewska, M. (1989). (rec.) L. Stomma, Antropologia kultury wsi polskiej XIX wieku, Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX, 1986. *Etnografia Polska*, t. 33, z. 1, 267–274.
- Majewski, E. (1904). Nasze sześćdziesiąt lat (1899–1904). Przegląd i rozbiór działalności oraz zamiary na przyszłość. *Wisła*, t. 18, 408–438.
- Malasz-Aksamitowa, L.A. i Sabalenka, E.R. (1970). Belarus’ u etnograficzna-fal’klornaj spadczynie O. Kolberga. *Wesci Akdemii Nawuk BSSR*, ser. Hramadskich Nawuk nr 3, 125–127.
- Michajłowa, K. (2010). *Dziad wędrowny w kulturze ludowej Słowian*. Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Milius, V. (1993). *Mokslo draugijos ir lietuvių etnografija (XIX a. antroji pusė–xxa. pirmoji pusė)*. Vilnius: Mokslo ir Enciklopediju Leidykla.
- Miller, E. (1995). Kolbergowskie metody zbierania i wydawania tekstów ludowych w świetle rękopisów. W: L. Bielawski i in. (red.), *Kolberg – prekursor antropologii kultury* (s. 15–36). Warszawa: Instytut Sztuki PAN.
- Miller, E. (2015). Suplementy do monografii regionalnych Kolberga. Koncepcja i funkcja serii w edycji „Dzieł wszystkich”. W: E. Antyborzec (red.). *Ja daję właśnie materiał... O dziele Oskara*

- Kolberga w dwusetną rocznicę Jego urodzin* (s. 505–527). Poznań: Instytut im. Oskara Kolberga.
- Miller, E. i Skrukwa, A. (2007). Henryk Oskar Kolberg (1814–1890). W: E. Fryś-Pietraszkowa, A. Spiss (red.), *Etnografowie i ludoznawcy polscy. Sylwetki, szkice biograficzne*, t. II (s. 149–155). Wrocław-Kraków: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze.
- Millerowa, E. (2001). Materiały czeskie i słowackie w zbiorach Oskara Kolberga. W: *Czechy, Słowacja. Dzieła wszystkie Oskara Kolberga*, t.59, cz. 2 (s. V–LX). Poznań: Instytut im. Oskara Kolberga.
- Millerowa, E. i Skrukwa, A. (1982). Oskar Kolberg (1814–1890). W: H. Kapeluś, J. Krzyżanowski (red.), *Dzieje folklorystyki polskiej, 1864–1918* (s. 25–103). Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Moszyński, K. (1931). Nieco uwag krytycznych. *Lud Słowiański*, t. 2, 259–275.
- Nejman', C. (1884). (rec) Pokucie. Obraz etnograficzny. Skreślił Oskar Kolberg. T. I, Kraków 1882; Kolberg Oskar. Pokucie. Obraz etnograficzny. T. II. Kraków 1883, *Kiewskaja starina*, t. 8, s. 482-487; t. 9, s. 126-130.
- Nitsch, K. (1910). Próba ugrupowania gwar polskich. *Rozprawy Akademii Umiejętności*. Wydział Filologiczny, ser. 3, t. 1, 336–365.
- Novak, V. (1974). (rec.) Oskar Kolberg. Dzieła wszystkie t. 63, Studia, rozprawy i artykuły. *Traditiones. Zbornik Instituta za Slovensko Narodopisje*, t. 3, 282–284.
- Oskar Kolberg 1814–1890* (1914). Markiewicz, K. (tekst i opracowanie ilustracji). Radom-Warszawa: Muzeum Wsi Radomskiej.
- Paprocka, W. (1986). *Kultura i tradycja ludowa w polskiej myśli humanistycznej XIX i XX wieku*. Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich – Wydawnictwo Polskiej Akademii Nauk.
- Posern-Zieliński, A. (1973). Kształtowanie się etnografii polskiej jako samodzielnej dyscypliny naukowej (do 1939 r.). W: M. Terlecka (red.), *Historia etnografii polskiej* (s. 29–113). Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich – Wydawnictwo Polskiej Akademii Nauk.
- Pypin, A.N. (1891). *Istorija ruskoj etnografii*, t. 3. Etnografija małoruskaja. S. Peterburg: Izdatielstwo M.M. Stasjulewicza.

- Serczyk, W.A. (1974). Tzw. „Ziemie ruskie” w działalności badawczej Oskara Kolberga. *Prace Etnograficzne*, z. 7, 21–33.
- Skrukwa, A. (1973). Problematyka społeczna w zbiorach pieśni Oskara Kolberga. *Lud*, t. 57, 55–70.
- Skrukwa, A. (1985). Materiały łużyckie ze zbiorów O. Kolberga. W: *Materiały do etnografii Słowian zachodnich i południowych, cz. 1. Łużyce. Dzieła wszystkie Oskara Kolberga*, t. 59/1 (s. V–XXV, XLIII–LII). Poznań: Instytut im. Oskara Kolberga.
- Skrukwa, A. (1995). Dzieje spuścizny rękopiśmiennej Oskara Kolberga i jej obecny stan. W: L. Bielawski, J.K. Dadak-Kozicka, K. Lesieć-Płachecka (red.), *Oskar Kolberg. Prekursor antropologii kultury* (s. 37–53). Warszawa: Instytut Sztuki PAN.
- Skrukwa, A. (2008). Pokucie Oskara Kolberga. W: *Pokucie. Suplement do tomów 2932, Dzieła wszystkie Oskara Kolberga*, t. 81 (s. V–XLIX). Poznań: Instytut im. Oskara Kolberga.
- Skrukwa, A. (2014). *Oskar Kolberg 1814–1890*. Poznań: Instytut im. Oskara Kolberga.
- Skrukwa, A. (2015). Ikonografia Oskara Kolberga. W: E. Antyborzec (red.), *Ja daję właśnie materiał... O dziele Oskara Kolberga w dwusetną rocznicę Jego urodzin* (s. 37–53). Poznań: Instytut im. Oskara Kolberga.
- Skrukwa, A. [w druku]. Materiały do etnografii Słowian wschodnich Oskara Kolberga. W: *Materiały do etnografii Słowian wschodnich, Dzieła wszystkie Oskara Kolberga*, t. 58.
- Sokił, H. (2006). Iwan Franko pro fol’kloristiczne zacikawlenija Oskara Kol’berga. *Ukrajins’ke literaturoznawstwo*, wyp. 68, 177–183.
- Sokolewicz, Z. (1987). Etnografia i etnologia. W: *Historia nauki polskiej*, t. 4, red. Z. Skubała-Tokarska, Wrocław: Zakład im. Ossolińskich – Wydawnictwo Polskiej Akademii Nauk, s. 861–885.
- Sokolewicz, Z. (1973). Szkoły i kierunki w etnografii polskiej (do 1939 r.). W: M. Terlecka (red.), *Historia etnografii polskiej* (s. 115–167). Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich – Wydawnictwo Polskiej Akademii Nauk.
- Sołomiewicz, I. (1969). (rec.) Oskar Kol’berg. Biełarus’ – Poles’je. *Nieman*, no 11, 182–185.

- Stomma, L. (1986). *Antropologia kultury wsi polskiej XIX wieku*. Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX.
- Strzelecki, A. (1895). *Ludoznawstwo i zbieranie materiałów ludoznawczych*. Lwów: Towarzystwo Pedagogiczne.
- Sumcow, N.F. (1894). Małorusskije skazki po sbornikam Kol'berga i Moszinskoj. *Etnograficzeskije obozrienije*, 3, 97–135.
- Sumcow, N.F. (1895). Kol'berg. W: J.E. Andriejewskij, S. Peterburg (red.), *Enciklopediczeskij sl'owar Brokhausa i Efrona*, t. 15A.
- Sumcow, N.F. (1896). Sowriemiennaja małorusskaja etnografija: małoruscy w sowriemiennoj pol'skoj etnografii. *Kijewskaja starina*, t. 54, ijul', august, 138–143.
- Szuchewycz, W. (1899–1908). *Hucul'szczyna*, cz. 1–5. L'wiv: Naukowe towarzystwo ym. Szewczenka.
- Szyfelbejn, Z. [Sokolewicz] (1956). Próba oceny wartości materiałów Oskara Kolberga dla badań nad kulturą materialną Kurpiowszczyzny. *Lud*, t. 42, 264–293.
- Tokariew, S.A. i Czeboksarow, N.N. (red.) (1964). Polaki. W: *Narody zarubieźnoj Jewropy*, t. 1 (s. 75–172). Moskwa: Izdatiel'stvo Nauka.
- Tokarska-Bakir, J. (2004). Żydzi u Kolberga. W: J. Tokarska-Bakir, *Rzeczy mgliste. Eseje i studia* (s. 49–72). Sejny: Fundacja Pogranicze.
- Triller, A. (1968). (rec.) Oskar Kolberg, Dzieła wszystkie (Gesamte Werke). *Zeitschrift für Volkskunde*, vol. I, 103–104.
- Turczynowiczowa, M. (1965). Przedmowa. W: Korespondencja Oskara Kolberga, cz. I, *Dzieła wszystkie*, t. 64 (s. V-XI). Wrocław-Poznań: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze.
- Turczynowiczowa, M. (1967–1968). Henryk Oskar Kolberg. W: *Polski słownik biograficzny*, t. 13 (s.300–304). Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich – Wydawnictwo Polskiej Akademii Nauk.
- Utenkowa-Szałapak, I. (2013). Oskar Kol'berg i jego fol'klornoje sobranije. *Woprosy etnomuzykoznanija*, no. 2, 94–111.
- Utenkowa-Szałapak, I. (2014). *Nasledie Oskara Kol'berga w istorii sławjanskoj etnomuzykologii*. Sankt-Peterburg: Siewiernaja zwiezda.
- Vlahović, P. (1969). Jugoslovenska folkloristika u rukopisnoj građi Poljaka Oskara Kolberga. *Narodno Stvaralaštvo- Folklor*, z. 29–30, 99–107.

- Vlahović, P. (1973). Jugosłowiańska kultura ludowa i folklor w pracach Oskara Kolberga. *Lud*, t. 57, 111–116.
- Waszczyńska, K. (2014). Metody pracy, zasady i praktyka podziału regionalnego w monografiach Oskara Kolberga. *Lud*, t. 98, 17–39.
- Winogradowa, L.N. (1967). Miasto i znaczenie Kol'berga w pol'skiej fol'kloristyk. *Sowietskoje sławjanowiedienije*, t. 6, 40–48.
- Wójcicki, K.W. (1869). (rec.) Lud – Jego zwyczaje, sposób życia..., przedstawił Oskar Kolberg. *Biblioteka Warszawska*, t. 1, 134–140.
- Zborowski, J. (1937). Odnalezienie teki podhalańskiej Oskara Kolberga. *Wierchy*, r. 15, 253.
- Zbyr, I. (2006). Kalendarno-obrjadowa poezja Pokuttja u zapisach O. Kol'berga: żanrowo-tematicznij analiz. *Wisnik L'wiws'koho uniwersytetu*. Serija filologiczna, wyp. 37, 348–357.
- Zbyr, I. (2007). Postat' O. Kolberga na tli ukrajins'koj narodoznawczoj nauki drugoj połowini XIX st. *Wisnik L'wiws'koho uniwersytetu*. Serija filologiczna, wyp. 41, 102–109.
- Zbyr, I. (2008). „Pokuttja” O. Kolberga w konteksti naukowych diskusij ukrajins'kich ta polskich doslidnyki. W: I. Franka, C. Nejmana ta insz. W: *Materialy Miżnnarodnoho naukowoho kongresu „Iwan Franko: duch, nauka dumka, wolja...”*, t. 1 (s. 980–991). Lwiv: Wydawniczij centr LNU.
- Zbyr, I. (2011). Informatori ta korespondenti Oskara Kolberga: zauwahi ta komentari doslidnikiw. *Mandriwec*, 5, 73–76.
- Zbyr, I. (2014). *Oskar Kol'berg i jogo zbirnik „Pokuttja*. L'wiv: L'wiws'kyj nacional'nyj uniwersytet.
- Zbyr, I. (2015). Wkład Oskara Kolberga w rozwój ukraińskiej folklorystyki końca XIX i początków XX wieku. W: E. Antyborzec (red.), *Ja daję właśnie materiał... O dziele Oskara Kolberga w dwusetną rocznicę Jego urodzin* (s. 432–445). Poznań: Instytut im. Oskara Kolberga.
- Zelenin, D. (1927). *Russische (Ostslawische) Volskunde*. Berlin-Leipzig: Walter de Gruyter & Co.
- Zelenin, D. (1947). *Polskij narod* [maszynopis]. Petersburska Filia Archiwum Rosyjskiej Akademii Nauk, f. 849, op. 1, d. 458.

Rafał Miśta

Instytut Studiów Społecznych im. Profesora Roberta Zajonca

Uniwersytet Warszawski

r.mista@uw.edu.pl

REPRESENTATIVENESS AND CULTURAL VARIATION OF ETHNIC GROUPS FROM THE FORMER POLISH-LITHUANIAN COMMONWEALTH IN G.P. MURDOCK'S ETHNOGRAPHIC ATLAS¹

Reprezentatywność i zróżnicowanie kulturowe grup etnicznych z dawnej Rzeczypospolitej w Atlasie Etnograficznym G.P. Murdocka

Abstract. George P. Murdock's *Ethnographic Atlas* is one of the largest and most popular ethnographic databases in the world. It takes the form of a table containing systematically coded cultural characteristics for nearly 1,300 societies from around the world, and its structured form is particularly suited to cross-cultural quantitative research. One issue often raised in the context of using the Ethnographic Atlas is the underrepresentation of European ethnic groups. The aim of this paper is to examine how the database represents the territory of the Polish-Lithuanian Commonwealth: what are its deficiencies and what are the potential opportunities for its improvement in terms of representativeness and cultural diversity. For this purpose, a descriptive-statistical analysis of representativeness, cultural variation, and cultural similarities and differences between ethnic groups from the territory of the Commonwealth was conducted. The purpose of this paper is to help ethnographers decide what data in the Ethnographic

¹This research was supported by the Polish National Science Center (NCN), grant No. 2018/29/N/HS2/02973 awarded to Rafał Miśta.

Atlas can be added to or improved in a way that is effective in terms of the character and application of the dataset.

Keywords: Ethnographic Atlas, the Polish-Lithuanian Commonwealth, methodology, cross-cultural studies

Streszczenie. *Atlas etnograficzny* George’a P. Murdocka to jedna z największych i najpopularniejszych baz danych etnograficznych na świecie. Ma formę tabeli zawierającej systematycznie zakodowane cechy kulturowe prawie 1300 społeczeństw z całego świata, a jej ustrukturyzowana forma jest szczególnie odpowiednia do międzykulturowych badań ilościowych. Jedną z kwestii często poruszanych w kontekście korzystania z *Atlasu Etnograficznego* jest niedoreprezentowanie europejskich grup etnicznych. Celem artykułu jest zbadanie, w jaki sposób baza danych reprezentuje terytorium Rzeczypospolitej Obojga Narodów: jakie są jej braki i jakie są potencjalne możliwości jej poprawy pod względem reprezentatywności i różnorodności kulturowej. W tym celu przeprowadzono opisowo-statystyczną analizę reprezentatywności, zróżnicowania kulturowego oraz podobieństw i różnic kulturowych między grupami etnicznymi z obszaru Rzeczypospolitej. Celem tego artykułu jest pomoc etnografom w podjęciu decyzji, jakie dane w atlasie etnograficznym można dodać lub ulepszyć w sposób efektywny pod względem charakteru i zastosowania zbioru danych.

Słowa kluczowe: atlas etnograficzny, Rzeczpospolita Obojga Narodów, metodologia, studia międzykulturowe

Introduction

Murdock’s *Ethnographic Atlas* (1967) is one of the largest and most popular ethnographic databases in the world. It takes the form of a table containing cultural traits coded in a systematic way for nearly 1300 societies from around the world. Not only is it used in a variety of quantitative studies (sometimes distant from ethnology - e.g., in economics, see Lowes 2021), but it is constantly being expanded, combined with other

collections, and projects to build large digitized ethnographic databases (e.g., the D-PLACE database - see Kirby et al. 2016) are being developed on its basis. An additional impetus for interest in this database is the development of a research area called “cultural evolution,” that is, the use of contemporary understanding of evolutionary processes and complex systems dynamics to explain cultural processes. Because researchers in this field use mathematical and statistical models, this research requires appropriately structured data. The structure of the Ethnographic Atlas meets these needs very well, as seen in the widespread use of this database (Kirby et al. 2016). It should be mentioned, however, that both the approach and the database received various critical responses (see: Tobin 1990; Burton, White 1987).

When looking at the Ethnographic Atlas, it is not difficult to see that the ethnic groups it represents do not represent cultural diversity very well. The collection focuses primarily on pre-modern societies, with the exception of highly urbanized communities integrated into the global marketplace and dependent on functioning in states of the post-industrial complex. There is also a clear interest in some areas of the world (Africa, the Americas) and a poor description of others (Europe). As Murdock wrote about Europe:

The author acknowledges no special competence in this area and has included only a small and unrepresentative fraction of the many adequately described societies—and these only because of his conviction that the exclusion of the Western peoples and their cultures from the ethnographic universe is totally unwarranted. He makes no pretense that his selection is other than arbitrary or that the ethnographic sources utilized for them are other than highly incomplete (Murdock 1967: 2).

Moreover, Murdock’s intention was to build a database to enable cross-cultural comparative research. To this end, it was more important for him to represent the diversity of cultural profiles as fully as possible than to collect many very similar variants of the same cultural type or many instances of borrowing the same set of cultural elements (Murdock 1967: 3-4).

In this paper, I would like to examine how the aforementioned database represents the territory of Poland, or more broadly, the area of the Polish-Lithuanian Commonwealth, what its shortcomings are, and what potential opportunities there are to improve it in terms of representativeness and cultural variation. The focus on the area of the former Commonwealth stems from the fact that there are no Poles in the database, thus forcing the reader interested in the representation of Poland to approximate its cultural profile by averaging the cultural profiles of neighboring Central European societies. The Poland-Lithuania historical area is large enough to encompass a wide variety of ethnic groups that share a common historical experience of political affiliation. This seems to be a good starting point to assess how this region of Europe could be described in the database.

The question of the representativeness of the Ethnographic Atlas for Central Europe has practical implications. The Atlas is a popular source of ethnographic data. While it may be relatively easy and natural for a Polish researcher to be critical of the representation of Central Europe in this type of collection, the representation of Poland and neighboring countries in the Atlas may be treated much less carefully by researchers from outside the region (especially that in quantitative cross-cultural studies this region covers at most a few observation points). An example of this potentially risky use of the Ethnographic Atlas is the conversion of data on individual societies into a country-level format based on contemporary national boundaries. This is sometimes done by matching the geographical coordinates of the ethnic groups included in the Atlas to a political map (Bentzen 2019). In a more sophisticated approach, ethnic groups from the Murdock Atlas are matched to ethnic territories (Rijpma, Carmichael 2016) or combined with the territories of the linguistically closest populations and then aggregated to the country level (Alesina, Giuliano, Nunn 2013). The latter method was used, for example, in the “*Database of Global Cultural Evolution*”², where Poles are matched to the EA-listed *Czechs*, *Hutsuls*, and *Ukrainians*, and Belarusians are matched to the EA-listed *Byelorussians* and *Russians* (Bahrami-Rad, Becker, Henrich

² The database is accessible by the website: <http://dgce.fas.harvard.edu/>

2021). Even if Murdock's intention was to represent cultural diversity, this kind of application rather requires adequate spatial representativeness. Representativeness is also required by the problem of regionalization (an issue signaled by Burton et al. 1996) and it is possible that future uses of the database will be even more challenging in this regard.

Therefore, it would be reasonable to verify whether the Ethnographic Atlas adequately captures the characteristics of Lithuanians, Belarusians, Ukrainians, etc., and whether it would not be a good idea to expand it to include additional ethnic groups from within the Commonwealth by researchers working on these communities who have better access to source materials and are familiar with the appropriate languages and dialects. If there are errors or omissions in the atlas, they should make proper corrections and additions to it. The purpose of this article is to help ethnographers decide what data on ethnic groups could be effectively supplemented or revised, considering the character and use of the Ethnographic Atlas.

The article is based on an expanded version of the database provided by the D-PLACE database project (as the original version of the Atlas was modified many times). It takes into account, among others, extensions introduced by Russian researchers (Bondarenko, Kazankov, Khaltourina, Korotayev 2005), who coded variables for groups from the territory of the former Russian Empire, including the eastern part of pre-partition Poland-Lithuania. It should be noted that in the first variant of Murdock's database (*World Ethnographic Sample* - Murdock 1957), the number of European societies was larger than in the Ethnographic Atlas (for example, there were Germans from Prussia or Danes from Lolland). However, these groups did not appear in subsequent editions, were only assigned 30 features, and are also not part of the D-PLACE database.

Selection for the study and representation of the ethnic groups from the area of the Polish-Lithuanian Commonwealth in the Ethnographic Atlas

To make the selection of cultural groups for the study less arbitrary, a two-stage criterion was used. First, all groups from the historical territory

of the Polish-Lithuanian Commonwealth were included (based on the geographical coordinates of the societies in the EA): Belarusians (referred to as *Byelorussians* in the Atlas, although this ethnonym is not used in current Belarusian literature), Hutsuls, Latvians, Lithuanians, Lithuanian Karaites, Lithuanian Tatars, Livonians, and Ukrainians. Because this area does not include all ethnic groups that could potentially be similar to the societies of the Commonwealth not represented in the collection (e.g., Poles), the collection was expanded to include cultural groups close to them linguistically, historically, or geographically: Czechs, Estonians, Magyars, Moldovans, and Russians. It should be noted that, in addition to Poles, two quantitatively significant and distinct groups inhabiting the territory of the Poland-Lithuania are absent in the EA: Jews and Germans, not to mention their regional variations. In the case of Armenians, although they are present in the EA, information is given only for their settlement in Armenia, and therefore they were not included in the study.

The general spatial distribution of the communities coded in the Atlas is shown in Fig. 1 (with reference to the borders of the Polish-Lithuanian Commonwealth of 1618, when the territory of the state had the largest territorial extent). As can be seen, the wide belt (600 km wide) between the southern border of the former Commonwealth and the modern area of Lithuania is not represented in the Atlas.



Source: own, based on the Ethnographic Atlas (geographical coordinates of the groups come from the D-PLACE database). Filled dots indicate ethnic groups studied in the study, empty circles - ethnic groups not included in the analysis.

Ethnic groups are described with varying degrees of accuracy. First, the information is not synchronous - it refers to different years. As can be seen in Table 1, the range of focal years to which the data refer is between 1847 (Livonians) and 1955 (Russians) - a range of more than 100 years. Also, the selection of sources for some groups seems inadequate - e.g., data for Belarusians and Ukrainians come from single unpublished notes and manuscripts. With the total number of variables (which is 94), the number of non-missing values for all groups is much smaller - in the range of 63-84. The number of variables assigned non-missing values for all societies is only 44. The list of missing values (only for groups from the Commonwealth) is presented in Table 2.

Table 1. Focal year to which data refers, number of non-missing values and number of non-missing values of variables used in further analysis.

Ethnic group	Main focal year	Non-missing values	Non-missing values in the study	Number of sources of the data in the EA	
				Published	Unpublished
Belarusians	1910	72	68	0	1
Czechs	1940	80	73	1	1
Estonians	1908	80	75	12	0
Hutsuls	1890	75	67	3	0
Latvians	1881	84	74	14	0
Lithuanian Karaim	1895	77	71	10	0
Lithuanian Tatar	1905	83	78	5	0
Lithuanians	1930	76	71	1	0
Livs	1847	82	77	8	0
Magyar	1940	63	58	1	0
Moldovans	1900	84	74	10	0
Russians	1955	75	66	11	0
Ukrainians	1930	74	70	0	1

Source: own, based on the D-PLACE database.

Table 2. Missing values for the ethnic groups from the Polish-Lithuanian Commonwealth in the Ethnographic Atlas.

ID	Variable	BE	UK	LI	LA	LV	KA	TA	HU
EA023	Cousin marriages permitted				■		■		■
EA024	Cousin marriages permitted: subtypes				■		■		■
EA025	Cousin marriages preferred				■		■		■
EA026	Cousin marriages preferred: subtypes				■		■		■
EA027	Kin terms for cousins						■		
EA032	Jurisdictional hierarchy of local community								■
EA033	Jurisdictional hierarchy beyond local community								■
EA035	Games		■			■			
EA036	Post-partum sex taboos	■	■	■	■	■		■	■
EA038	Segregation of adolescent boys				■		■	■	
EA046	Sex differences: leather working	■	■				■		
EA048	Sex differences: boat building								■
EA049	Sex differences: house con- struction	■	■	■					
EA050	Sex differences: gathering	■	■	■					
EA052	Sex Differences: fishing								■
EA057	Age or occupational speciali- zation: leather working	■	■				■		
EA059	Age or occupational speciali- zation: boat building								■
EA060	Age or occupational speciali- zation: house construction	■	■	■					
EA061	Age or occupational speciali- zation: gathering	■	■	■					
EA063	Age or occupational speciali- zation: fishing								■

EA068	Caste differentiation: primary								
EA069	Caste differentiation: secondary features								
EA072	Political succession								
EA073	Political succession: hereditary succession								
EA078	Norms of premarital sexual behavior of girls								
EA081	House construction: wall material								
EA082	House construction: shape of roof								
EA083	House construction: roofing materials								
EA084	House construction (secondary house type): ground plan								
EA085	House construction (secondary house type): floor level								
EA086	House construction (secondary house type): wall material								
EA087	House construction (secondary house type): shape of roof								
EA088	House construction (secondary house type): roofing materials								
EA090	Political integration								
EA094	Political succession: version from Murdock (1957)								
EA112	Trance states								
EA113	Societal rigidity								
EA202	Population size								

Source: own, based on D-PLACE database. Black cells indicate missing data for a given society. Abbreviations: BE- Belarusians, UK – Ukrainians, LI – Lithuanians, LA – Latvians, LV – Livs, KA – Lithuanian Karaims, TA – Lithuanian Tatars, HU – Hutsuls.

For some variables, a large number of missing values is common at the level of the entire dataset, not only in the selected 8 groups (e.g., missing data on societal rigidity affects 1259 out of 1291 societies, more than 50% share of missing values is noticeable for 15 variables in the table). The correlation between number of missing values by variables for the selected groups and in the entire EA is quite high (80%). However, as can be seen in Table 2, the missing data for the groups in the Commonwealth area relate to some characteristics for which information is easily available (house construction, population size).

For the purposes of this analysis, some variables were excluded according to the following criteria: 1) variables that were created from other variables (EA011, EA013, EA042, EA043); 2) continuous variables because they overestimate differences between ethnic groups (one variable - EA202 - population size); 3) variables with less than two non-missing observations for 8 key ethnic groups from the Polish-Lithuanian Commonwealth, because they cannot be used for comparisons (EA113, EA036, EA084, EA085, EA086, EA087, EA088, EA090, EA094, EA112). It should be noted that four of these (EA090, EA094, EA112, EA113) were not part of the original Ethnographic Atlas, but were included in Gray's Corrected Ethnographic Atlas (Gray 1999) and thus became part of the D-PLACE database.

Finally, 79 variables were used for further analysis. The last column of Table 1 shows the number of observations remaining for each group after eliminating redundant and uninformative variables. The number of variables with non-missing values for all societies is 40.

Cultural diversity of ethnic groups from the area of the Polish-Lithuanian Commonwealth

Among the 79 variables with no missing observations, 12 (about 15%) have the same value for all groups marked in Fig. 1. When restricted to the 8 groups from the Commonwealth, as many as 18 variables (23%) have the same value. Traits common for analyzed groups are presented in Table 3.

Table 3. Variables with values that are common to all analyzed ethnic groups

ID	Variable definition	Value
13 societies from North-Eastern Central Europe		
EA001	Dependence on the gathering of wild plants and small land fauna, relative to other subsistence activities.	Zero to 5 percent dependence
EA017	The largest type of patrilineal kin group reported for the society.	None
EA018	The largest patrilineal kin group characterized by exogamy.	No patrilineal exogamy
EA019	The largest type of matrilineal kin group reported for the society.	None
EA020	The largest matrilineal kin group characterized by exogamy.	No matrilineal exogamy
EA022	The presence or probable absence, and the typology, of secondary cognatic kin groups. This variable highlights societies for which both kindreds (bilateral descent) and ramages (ambilineal descent) are reported.	No secondary cognatic groups

Representativeness and cultural variation of ethnic groups

EA034	The range of beliefs in high gods. A high god is defined, following Swanson, as a spiritual being who is believed to have created all reality and/or to be its ultimate governor, even if his sole act was to create other spirits who, in turn, created or control the natural world.	A high god present, active, and specifically supportive of human morality
EA041	Indicates whether or not domestic animals milked.	Domestic animals milked more often than sporadically
EA065	Age or occupational specialization in agriculture.	Normally performed by many or most adult men, women, or both
EA070	The forms and prevalence of slave status, treated quite independently of both class and caste status.	Absence or near absence of slavery
EA079	Ground plan of the prevailing type of dwelling.	Rectangular or square
EA080	Floor level of the prevailing type of dwelling.	Floor formed by or level with the ground itself
8 societies from the Polish-Lithuanian Commonwealth		
EA006	Prevailing type of transfer or exchange at marriage.	Dowry, i.e., transfer of a substantial amount of property from the bride's relatives to the bride, the groom, or the kinsmen of the latter
EA007	Alternative types of transfer or exchange at marriage, or supplementary practices.	No alternate mode or supplementary practices
EA044	Specialization by sex in such arts as smelting, casting, and forging, i.e., only those which involve the application of fire.	Males alone perform the activity, female participation being negligible

EA055	Age or occupational specialization in such arts as smelting, casting, and forging, i.e., only those which involve the application of fire.	Craft specialization, i.e., the activity is largely performed by a small minority of adult males or females who possess specialized skills. Occupational castes are treated as instances of craft specialization
EA064	Age or occupational specialization in animal husbandry.	Normally performed by many or most adult men, women, or both
EA077	Following the inheritance rule for movable property, this variable indicates how movable property is distributed among several individuals of the same category.	Equal or relatively equal distribution among all members of the category

Source: own, based on the D-PLACE database.

Common values of variables are not very rare in the context of the whole Ethnographic Atlas, with the single exception of the value of variable EA006 (dowry), which occurs in only 3% of all societies in the database (mainly in Europe, less frequently in Southeast Asia). Also considering the geographical distribution, the common values of most variables are typical for Europe (with small exceptions in Southern Europe). The most regionally specific variable is EA080 (“floor level of dwelling”) - in neighboring areas the dominant type is “slightly elevated” - and, the already mentioned variable EA006 (dowry).

What characteristics are most diverse among groups from the Polish-Lithuanian Commonwealth area? To answer this question, three indicators were used:

1. the sum of the number of groups assigned to the modal value (how many groups are covered by the single most common value) and

missing values (assuming that the actual data for missing values are equal to the modal value) (M1)

2. the number of distinct categories found among groups in the sample (M2).
3. the number of distinct, non-empty and non-missing categories present among all groups from Europe (selected according to the regional classification in the D-PLACE database), after excluding 8 groups from the Polish-Lithuanian Commonwealth (M3).

These three measures (M1, M2, M3) allow us to assess how the groups are concentrated in one category (lower M1 - lower concentration), what the diversity of values is among them (higher M2 - higher diversity) and how it is represented from the perspective of other European groups (M2 close to M3 - diversity of selected groups is as high as European groups). The results (without the variables in Table 3, because by assumption they are not differentiated) are presented in Table 4.

Table 4. Variation of the variables for the ethnic groups of the Polish-Lithuanian Commonwealth (ordered decreasingly by frequency of modal and missing values and increasingly by number of distinct non-empty categories)

Variable		Freq. of modal categories (A)	Miss-ings (B)	M1. A+B	M2. N of distinct categories	M3. N of distinct categories: Europe
EA005	Subsistence economy: agriculture	2	0	2	7	8
EA053	Sex differences: animal husbandry	2	0	2	5	6
EA004	Subsistence economy: animal husbandry	3	0	3	4	7
EA031	Mean size of local communities	3	0	3	4	6

Rafał Miśta

EA045	Sex differences: weaving	3	0	3	4	4
EA008	Domestic organization	4	0	4	4	5
EA048	Sex differences: boat building	3	1	4	3	4
EA063	Age or occupational specialization: fishing	3	1	4	3	3
EA015	Community marriage organization	4	0	4	3	5
EA030	Settlement patterns	4	0	4	3	5
EA047	Sex differences: pottery making	4	0	4	3	5
EA014	Marital residence with kin: alternate	4	0	4	3	4
EA058	Age or occupational specialization: pottery making	4	0	4	3	4
EA056	Age or occupational specialization: weaving	4	0	4	3	2
EA023	Cousin marriages permitted	2	3	5	4	5
EA024	Cousin marriages permitted: subtypes	2	3	5	4	5
EA054	Sex differences: agriculture	5	0	5	4	6
EA012	Marital residence with kin: prevailing pattern	5	0	5	4	5
EA075	Inheritance distribution for real property (land)	5	0	5	4	5
EA052	Sex Differences: fishing	4	1	5	3	5
EA059	Age or occupational specialization: boat building	4	1	5	3	4
EA003	Subsistence economy: fishing	5	0	5	3	4
EA029	Agriculture: major crop type	5	0	5	3	3
EA050	Sex differences: gathering	3	2	5	2	3
EA061	Age or occupational specialization: gathering	3	2	5	2	2

Representativeness and cultural variation of ethnic groups

EA032	Jurisdictional hierarchy of local community	4	1	5	2	3
EA071	Slavery: timing	5	0	5	2	3
EA051	Sex differences: hunting	5	0	5	2	2
EA062	Age or occupational specialization: hunting	5	0	5	2	2
EA072	Political succession	4	2	6	3	3
EA010	Marital residence with kin: first years	6	0	6	3	6
EA067	Class differentiation: secondary features	6	0	6	3	3
EA057	Age or occupational specialization: leather working	3	3	6	2	4
EA083	House construction: roofing materials	4	2	6	2	5
EA027	Kin terms for cousins	5	1	6	2	5
EA028	Agriculture: intensity	6	0	6	2	5
EA066	Class differentiation: primary	6	0	6	2	5
EA040	Domestic animals: type	6	0	6	2	4
EA039	Domestic animals: plow cultivation	6	0	6	2	3
EA046	Sex differences: leather working	4	3	7	2	8
EA078	Norms of premarital sexual behavior of girls	4	3	7	2	5
EA081	House construction: wall material	5	2	7	2	5
EA035	Games	5	2	7	2	4
EA082	House construction: shape of roof	5	2	7	2	4
EA033	Jurisdictional hierarchy beyond local community	6	1	7	2	4

EA068	Caste differentiation: primary	6	1	7	2	1
EA074	Inheritance rule for real property (land)	7	0	7	2	4
EA002	Subsistence economy: hunting	7	0	7	2	3
EA021	Cognatic kin groups	7	0	7	2	3
EA037	Male genital mutilations	7	0	7	2	3
EA076	Inheritance rule for movable property	7	0	7	2	3
EA009	Marital composition: monogamy and polygamy	7	0	7	2	3
EA016	Organization of clan communities	7	0	7	2	2
EA201	Marital residence with kin: change after first years	7	0	7	2	2
EA038	Segregation of adolescent boys	4	4	8	1	2
EA049	Sex differences: house construction	5	3	8	1	5
EA025	Cousin marriages preferred	5	3	8	1	2
EA026	Cousin marriages preferred: subtypes	5	3	8	1	2
EA060	Age or occupational specialization: house construction	5	3	8	1	2
EA073	Political succession: hereditary succession	6	2	8	1	2
EA069	Caste differentiation: secondary features	7	1	8	1	1

Source: own, based on the D-PLACE database.

The most varied variable is dependence on agriculture (from 36-45% to over 86%). Values for specialization by gender in animal husbandry vary, but within a narrow range of values (equal participation or sex specialization unspecified to mostly females). The next group of variables are: dependence on animal husbandry (from over 6% to 36-45%), average community size (from 100-199 to over 50,000), and sex specialization in weaving (but within a similarly narrow range as for animal husbandry). Overall, the most diverse variables relate to environmental and demographic differences. The most diverse variables related to social organization are: domestic organization (from nuclear, limited polygyny, by nuclear monogamous to minimal or small extended), community marriage organization (demes, agamous, clans), alternative ways of marital residence with kin (mostly without alternate with the exception for neolocal and uxori-local), then (being cautious about missing values) permission of cousin marriages (no first cousins, no first/second cousins to no second cousins) and prevailing pattern of marital residence with kin (ambilocal, neolocal, virilocal, ambi-virilocal). The values for “*Inheritance distribution for real property (land)*” are really two – primogeniture and equal distribution (the last value is “no inheritance of real property”).

From a European perspective, however, the diversity of social organization is not exceptionally high - the number of distinct categories among the selected ethnic groups is lower than the maximum number of values assigned to other European societies. The only exceptional variable for which the diversity of values is higher than in other European countries is caste differentiation (general lack of distinctions with exceptionally despised occupational groups among Lithuanians).

Cultural similarities and differences of the ethnic groups in Central Europe

If certain variables differentiate a set of ethnic groups, one can ask what the differences and similarities between them are. To find out, a similarity matrix was calculated - first, taking into account all common values

of variables between pairs of ethnic groups, and second, taking into account only those variables that were not omitted for the 13 ethnic groups from the Commonwealth and surrounding areas and have different values for at least one society. Together with the excluded variables and without variables with values common to all 13 societies, this leaves only 28 characteristics. The results are presented in Tables 5. and 6. Similarity was calculated as the number of identical values of variables in a given pair of ethnic groups.

Table. 5. Cultural similarities between 13 ethnic groups from Central Europe (all common values between pairs)

	RUS	CZE	BEL	LIT	UKR	MAG	HUT	MOL	LAT	EST	LIV	LTAT	LKAR
RUS	54	28	20	21	23	22	25	30	26	24	22	27	24
CZE	58%	61	39	41	40	31	29	31	29	29	29	30	27
BEL	44%	74%	56	41	43	26	28	30	26	31	26	24	19
LIT	46%	72%	77%	59	45	32	31	30	30	30	27	23	20
UKR	48%	71%	83%	80%	58	34	30	33	32	35	33	25	22
MAG	59%	69%	63%	74%	77%	46	26	24	24	22	25	20	19
HUT	54%	57%	61%	66%	65%	65%	55	33	27	29	28	24	23
MOL	57%	55%	59%	56%	62%	59%	61%	62	40	36	35	30	29
LAT	49%	52%	51%	56%	60%	59%	50%	65%	62	44	37	32	31
EST	44%	51%	60%	55%	65%	52%	53%	58%	71%	63	34	31	23
LIV	42%	49%	48%	47%	58%	57%	53%	57%	61%	56%	65	28	28
LTAT	51%	50%	44%	40%	44%	44%	44%	48%	52%	50%	43%	66	45
LKAR	46%	51%	38%	39%	42%	48%	45%	49%	53%	39%	48%	76%	59

Source: own, based on the D-PLACE database. Abbreviations: RUS – Russians, CZE – Czechs, BEL – Belarusians, LIT – Lithuanians, UKR – Ukrainians, MAG – Magyars, HUT – Hutsuls, MOL – Moldovans, LAT – Latvians, EST – Estonians, LIV – Livs, LTAT – Lithuanian Tatars, LKAR – Lithuanian Karaims. The upper triangle of matrix shows the number of common values values for a pair of groups, the lower triangle – the percentage of common values in the total number of non-missing values for a pair of groups.

Table 6. Cultural similarities among the 13 ethnic groups from Central Europe (only variables without missing observations and with varying values)

	RUS	CZE	BEL	LIT	UKR	MAG	HUT	MOL	LAT	EST	LIV	LTAT	LKAR
RUS	28	18	14	16	16	16	15	16	16	14	11	9	8
CZE	64%	28	21	23	24	21	15	19	20	18	17	13	13
BEL	50%	75%	28	21	23	18	16	18	17	19	13	12	10
LIT	57%	82%	75%	28	24	22	18	20	21	19	16	12	12
UKR	57%	86%	82%	86%	28	23	18	19	20	20	16	13	13
MAG	57%	75%	64%	79%	82%	28	16	16	20	18	16	11	11
HUT	54%	54%	57%	64%	64%	57%	28	17	18	16	15	11	10
MOL	57%	68%	64%	71%	68%	57%	61%	28	22	18	17	12	13
LAT	57%	71%	61%	75%	71%	71%	64%	79%	28	21	17	12	13
EST	50%	64%	68%	68%	71%	64%	57%	64%	75%	28	14	15	8
LIV	39%	61%	46%	57%	57%	57%	54%	61%	61%	50%	28	11	12
LTAT	32%	46%	43%	43%	46%	39%	39%	43%	43%	54%	39%	28	17
LKAR	29%	46%	36%	43%	46%	39%	36%	46%	46%	29%	43%	61%	28

Source: own, based on the D-PLACE database. Abbreviations: RUS – Russians, CZE – Czechs, BEL – Belarusians, LIT – Lithuanians, UKR – Ukrainians, MAG – Magyars, HUT – Hutsuls, MOL – Moldovans, LAT – Latvians, EST – Estonians, LIV – Livs, LTAT – Lithuanian Tatars, LKAR – Lithuanian Karaims. The upper triangle of matrix shows the number of common values values for a pair of groups, the lower triangle – the percentage of common values in the total number of non-missing values for a pair of groups.

Both methods allow us to distinguish three clusters. The largest of these included Ukrainians, Belarusians, Lithuanians, Czechs, and to a lesser extent Magyars. The similarity in this cluster exceeds 80%. The second cluster included Estonians and Latvians, but also Moldovans. The position of Livs and Hutsuls is ambiguous - they are culturally similar to each of the clusters at a maximum level of about 60%. Livs are closer to the second cluster, Hutsuls to the first. In the last cluster are Lithuanian Karaites and Lithuanian Tatars, who are the most culturally distant from the other

groups. The Russians are also quite isolated-the closest groups to them are the Czechs, Magyars, and Moldavians, but at no more than 60%.

The Central European cluster is particularly interesting because it contains the three main ethnic groups of the former Polish-Lithuanian Commonwealth as well as the Czechs and Magyars - although geographically they are relatively distant societies. Depending on the method of calculating similarity, the most similar pairs within it are Ukrainians-Belarusians or Ukrainians-Lithuania-Czechs. The cluster's similarity to Magyars is mediated by their similarity to Ukrainians. One can speculate that the cultural profile of Poles (if they were included in the database) should also be similar to this cluster.

It is worth noting which variables (and their values) make the clusters internally heterogeneous and different. Table 7. shows which variables are responsible for the differences between and within the distinguished clusters.

Table 7. Variables responsible for differences within and between the clusters.

Variable	UKR-BEL-LIT-CZE-MAG	LAT-EST-LIV	LTAT-LKAR	HUT-MOL-RUS
Variables differentiating all the clusters				
EA005. Subsistence economy: agriculture	56-65% (U,B) 46-55% (L) 66-75% (C,M)	66-75% (LA) 56-65% (E) 6-15%* (LI)	86-100% (T) 76-85% (K)	36-45%*** (H) 56-65% (M) 66-75% (R)
EA012. Marital residence with kin: prevailing pattern	Virilocal (U,L,C,M) Ambilocal* (B)	Virilocal (LA,LI) Ambi-viri (E)	Ambi-viri (T) Virilocal (K)	Neolocal (H,R) Virilocal (M)
EA031. Mean size of local communities	50000+ (U,L,C,M) 5000-50000 (B)	50000+ (LA,E) 100-199** (LI)	100-199** (T) 400-1000*** (K)	5000-50000 (H,R) 50000+ (M)

Representativeness and cultural variation of ethnic groups

EA053. Sex differences: animal husbandry	Females more (U,L) Equal participat. (B) Females alone*** (C) Missing (M)	Different., equal (LA,E) Equal participat. (LI)	Males more (T) Unspecified*** (K)	Different., equal (H) Males more (M,R)
Variables differentiating three clusters				
EA067. Class differentiation: secondary features	No secondary type	Wealth distinctions (LA,E) No secondary type (LI)	Dual stratification*** (T) No secondary type (K)	No secondary type (H,R) Wealth distinctions (M)
EA071. Slavery: timing	Never practiced	Past slavery (LA,LI) Never practiced (E)	Never practiced (T) Past slavery (K)	Never practiced (H,R) Past slavery (M)
EA003. Subsistence economy: fishing	6-15% (U,B,L,M) 0-5% (C)	6-15% (LA,E) 76-85%*** (LI)	0-5%	6-15% (H) 0-5% (M,R)
EA004. Subsistence economy: animal husbandry	26-35% (U,B,C) 36-45% (L) 16-25% (M)	16-25% (LA) 26-35% (E) 6-15% (LI)	6-15%	36-45% (H,M) 26-35% (R)
EA015. Community marriage organization	Demes (U,M) Agamous (B,L,C)	Agamous (LA,E) Clans** (LI)	Demes	Demes (H) Agamous (M,R)
EA047. Sex differences: pottery making	Unspecified (U,B,L,M) Sex irrelevant (C)	Males alone (LA,LI) Activity absent (E)	Activity is absent	Unspecified (H) Males alone (M) Missing (R)
EA075. Inheritance distribution for real property (land)	Ultimogeniture (U) Equally distribut. (B,L,C) Missing (M)	Primogeniture* (LA,E) No inher. of real property* (LI)	Equally distributed	Equally distribut. (H) Uimogeniture (M) No inher. of real property* (R)
EA058. Age/occupational specialization: pottery making	Most adults (U,B,L,M) Industrial (C)	Craft (LA,LI) Activity is absent (E)	Activity is absent	Most adults (H) Craft (M) Missing (R)

EA063. Age/occupational specialization: fishing	Most adults (U,B) Craft (L) Activity absent (C) Missing (M)	Craft (LA) Most adults (E,LI)	Activity is absent	Missing (H) Most adults (M) Activity absent (R)
EA052. Sex differences: fishing	Males alone (U,B,L) Activity absent (C) Missing (M)	Males alone (LA,E) Equal participat. (LI)	Activity is absent	Missing (H) Males alone (M) Activity absent (R)
EA072. Political succession	Election (U) <i>Missing</i> (B,C,M) Inf. consensus*** (L)	Election (LA,E) Appointed by auth.* (LI)	Election	Missing (H) Election (M) Appointed by auth.* (R)
EA057. Age/occupational specialization: leather working	<i>Missing</i> (U,B,M) Most adults (L) Industrial** (C)	Craft (LA) Most adults (E,LI)	Craft (T) Missing (K)	Most adults (H) Craft (M) Missing (R)
EA010. Marital residence with kin: first years	Virilocal (U,L,C,M) Ambilocal* (B)	Virilocal (LA,LI) Ambi-viri (E)	Ambi-viri (T) Virilocal (K)	Virilocal
EA045. Sex differences: weaving	Sex irrelevant (U,B,L,C) Females alone (M)	Different., equal** (LA,E) Females alone (LI)	Activity absent*** (T) Females alone (K)	Females alone (H,M) Missing (R)
EA054. Sex differences: agriculture	Males more (U,B,L,M) Equal participat. (C)	Males more (LA,E) Equal participat. (LI)	Different., equal (T) Unspecified*** (K)	Males more
EA056. Age/occupational specialization: weaving	Industrial (U,B,L,C) Most adults (M)	Industrial (LA,E) Most adults (LI)	Activity absent*** (T) Most adults (K)	Most adults (H,M) Missing (R)
Variables differentiating two clusters				
EA030. Settlement patterns	Villages/towns	Dispersed homesteads (LA,E) Villages/towns (LI)	Complex permanent	Dispersed homesteads (H) Villages/towns (M,R)

Representativeness and cultural variation of ethnic groups

EA066. Class differentiation: primary	Complex stratification	Complex stratification (LA,E) Wealth distinctions (LI)	Complex stratification	Wealth distinctions (H) Complex stratification (M,R)
EA051. Sex differences: hunting	Males alone (U,B,L,C) Missing (M)	Activity absent (LA) Males alone (E,LI)	Activity is absent	Males alone (H,M) Activity absent (R)
EA062. Age/occupational specialization: hunting	Most adults (U,B,L,C) Missing (M)	Activity absent (LA) Most adults (E,LI)	Activity is absent	Most adults (H,M) Activity absent (R)
EA074. Inheritance rule for real property (land)	Patrilineal by sons (U,B,L,C) Missing (M)	Patrilineal by sons (LA,E) No inher. of real property* (LI)	Patrilineal by sons	Patrilineal by sons (H,M) No inher. of real property* (R)
EA059. Age/occupational specialization: boat building	Most adults (U,B,L,C) Missing (M)	Craft (LA) Most adults (E,LI)	Activity is absent	Missing (H) Craft (M) Activity absent (R)
EA014. Marital residence with kin: alternate	Neolocal	No alternate (LA,LI) Uxorilocal (E)	Uxorilocal (T) No alternate (K)	No alternate
EA008. Domestic organization	Minimal extended (U,B,C) Small extended (L) Large extended (M)	Nuclear, monogamous	Nuclear, monogamous (T) Nuclear, limited polygyny* (K)	Nuclear, monogamous
EA006. Transactions at marriage: prevailing type	Dowry (U,B,L,C) Gift exchange (M)	Dowry	Dowry	Dowry (H,M) Gift exchange (R)
EA021. Cognatic kin groups	Bilateral kindreds (U,B,L,C) Bilateral inferred (R)	Bilateral kindreds (LA) Bilateral inferred (E,LI)	Bilateral kindreds	Bilateral kindreds

Variables differentiating only the Central-European cluster				
EA029. Agriculture: major crop type	Cereals (U,L,C,M) Roots/tubers** (B)	Cereals	Vegetables**	Cereals
EA032. Jurisdictional hierarchy of local community	Extended families (U,B,L,M) Independent families (C)	Independent families	Independent families	Missing (H) Independent families (M,R)
EA033. Jurisdictional hierarchy beyond local community	Four levels (U,B) Three levels (L,C,M)	Four levels	Four levels	Missing (H) Four levels (M,R)
EA068. Caste differentiation: primary	Absence (U,C,M) Missing (B) Despised occupation groups*** (L)	Absence of distinctions	Absence of distinctions	Absence of distinctions
EA050. Sex differences: gathering	Females alone (U) Missing (B,L) Activity absent (C,M)	Females alone	Activity is absent	Activity is absent
EA061. Age/occupational specialization: gathering	Most adults (U) Missing (B,L) Activity absent (C,M)	Most adults	Activity is absent	Activity is absent
EA046. Sex differences: leather working	Missing (U,B,M) Unspecified (L) Sex irrelevant** (C)	Males alone	Males alone (T) Missing (K)	Males alone (H,M) Missing (R)
EA023. Cousin marriages permitted	No 1st/2nd cousins (U,M) Only 2nd cousins (B,C) No 1st cousins* (L)	Missing (LA,E) No 1st/2nd cousins (LI)	Some 2nd only*** (T) Missing (K)	Missing

Representativeness and cultural variation of ethnic groups

EA024. Cousin marriages permitted: subtypes	No 1st/2nd cousins (U,M) Only 2nd cousins (B,C) No 1st cousins* (L)	<i>Missing</i> (LA,E) No 1st/2nd cousins (LI)	Some 2nd only*** (T) Missing (K)	Missing
Variables differentiating the Baltic-Finn cluster				
EA016. Organization of clan communities	No exogamous clans	No exogamous clans (LA,E) Clans** (LI)	No exogamous clans	No exogamous clans
EA076. Inheritance rule for movable property	Patrilineal by sons (U,B,L,C) Missing (M)	Children, less for daughters* (LA) Children (E) Patrilineal by sons (LI)	Patrilineal by sons (T) Patrilineal by sons (K)	Patrilineal by sons (H,M) Missing (R)
EA077. Inheritance distribution for movable property	Equally distributed (U,B,L,C) Missing (M)	Equally distributed (LA,LI) Best qualified (E)	Equally distributed	Equally distributed (H,M) Missing (R)
EA082. House construction: shape of roof	<i>Missing</i> (U,L,C,M) Two slopes (B)	Two slopes (LA,LI) Four slopes (E)	Two slopes	Four slopes
EA083. House construction: roofing materials	<i>Missing</i> (U,L,C,M) Grass, leaves or thatch (B)	Wood (LA,LI) Grass, leaves or thatch (E)	Wood	Grass, leaves or thatch
Variables differentiating only the Lithuanian Tatar-Karaites cluster				
EA009. Marital composition: monogamy and polygamy	Monogamous	Monogamous	Monogamous (T) Limited polygyny* (K)	Monogamous
EA037. Male genital mutilations	Absent	Absent	Absent (T) Shortly after birth*** (K)	Absent
Variables differentiating only groups outside the three main clusters				
EA002. Subsistence economy: hunting	0-5%	0-5%	0-5%	6-15% (H) 0-5% (M,R)

Rafał Miśta

EA007. Transactions at marriage: alternate type	No alternate	No alternate	No alternate	No alternate (H) Insignificant (M) Dowry (R)
EA028. Agriculture: intensity	Intensive	Intensive	Horticulture**	Intensive (H,M) Intensive irrigated*** (R)
EA044. Sex differences: metal working	Males alone	Males alone	Males alone	Males alone (H,M) Unspecified*** (R)
EA055. Age/occupational specialization: metal working	Craft	Craft	Craft	Craft (H,M) Industrial*** (R)
EA201. Marital residence with kin: change after first years	Same	Same	Same	Different (H,R) Same (M)
EA064. Age/occupational specialization: animal husbandry	Most adults (U,B,L,C) Missing (M)	Most adults	Most adults	Most adults (H,R) Craft* (M)
EA048. Sex differences: boat building	Unspecified (U,B,L,C) Missing (M)	Males alone	Activity is absent	Missing (H) Males alone (M) Activity absent (R)
EA035. Games	Missing (U) All types (B,L,C,M)	All types (LA,E) Missing (LI)	All types	Chance only*** (H) All types (M) Missing (R)
EA049. Sex differences: house construction	Missing (U,B,L,M) Males alone (C)	Males alone	Males alone	Males alone (H) Different., equal*** (M) Unspecified*** (R)

Representativeness and cultural variation of ethnic groups

EA078. Norms of premarital sexual behavior of girls	<i>Missing</i> (U,B,L,C) Prohibited, strongly sanctioned (M)	Prohibited, strongly sanctioned	Prohibited, strongly sanctioned	Permitted, no sanctions** (H) Prohibited, weakly sanctioned (M,R)
EA081. House construction: wall material	<i>Missing</i> (U,L,C,M) Wood (B)	Wood	Wood	Plaster, clay etc.*(H) Wood (M,R)
Variables differentiating only between clusters				
EA039. Domestic animals: plow cultivation	Present	Present	Not aboriginal but present	Present
EA040. Domestic animals: type	Bovine	Bovine	Equine	Bovine
EA060. Age/occupational specialization: house construction	<i>Missing</i> (U,B,L,M) Craft (C)	Most adults	Most adults	Most adults
EA027. Kin terms for cousins	Eskimo	Descriptive	Eskimo (T) Missing (K)	Eskimo
EA038. Segregation of adolescent boys	No segregation	<i>Missing</i> (LA,LI) Partial*** (E)	Missing	No segregation (H,R) Missing (M)

Source: own, based on the D-PLACE database. Letter in parenthesis mean the initials of ethnic groups in a given cluster. Symbols: *** - value occurring in single society in the European subsample of the EA, ** - value occurring twice, * - value occurring three times. The colors indicates whether the cell contains rare values (the darkest grey for *** and the lightest gray for *).

The number of variables with common values for all ethnic groups in the cluster (excluding those for which values are missing) is: 18 for Central European societies, 26 for Latvians-Estonians-Livs, 42 for Tatars-Karaites, 18 for Hutsuls-Moldavians-Russians. The coherence of the Tatar-Karaite cluster can be explained by its small size - the more groups, the more likely that some values will differ. In comparison, the cohesion

of the Ukrainians-Belarusians-Lithuanians sub-cluster is much higher than that of the Central European cluster (38 variables with a common value).

In some cases, cluster cohesion is broken by values that are very rare from a European perspective. The highest number of unique values in the European part of the Ethnographic Atlas is attributed to Lithuanian Tatars (5), Lithuanian Karaites (4) and Russians (4). Among the values occurring 2 times in the European sample, the highest number is attributed to Tatars and Livs (3). In general, the rarest values (1-3 occurrences in Europe) are mainly attributed to Lithuanian Tatars (12), Lithuanian Karaites (9) and Livs (8).

The most differentiating variables concern dependence on agriculture (from very low dependence of Livs to very high dependence of Tatars-Karaites), mean community size and sex specialization in animal husbandry. It is worth noting that sex differences for the other activities range from equal participation to predominance of one gender - only animal husbandry shows opposite patterns. Marital residence with relatives also falls within a limited range of possibilities: from ambilocal through ambivirilocal to virilocal with some exception of neolocality.

Focusing only on the Central European cluster, it can be seen that the differences between groups are often a matter of magnitude/intensity that do not go beyond a fairly narrow range (subsistence variables, with differences by activity of the order of 20 p.p.). Some of these are further reinforced by missings/observations about the inactivity/insignificance of the phenomenon. However, a general trend is evident: heavy dependence on agriculture, the European pattern of bilateral and patrilineal social organization (see Burton et al. 1996), no clans, not permitting marriages of first cousins, and living in a state. The most distinguishing characteristic of this cluster is the role of the extended family (compared to nuclear families in the other clusters). The most important deviations are the Ukrainian ultimogeniture in land inheritance, the Lithuanian succession of local headmen through informal consensus and some manifestations of class differentiation, the Belarusian ambilocal pattern of the marital residence, and dependence on roots/tubers (probably potatoes - see discussion in Appendix C in Mayshar, Moav, Pascali 2022) instead of cereals.

The Tatar-Karaim cluster has the highest dependence on agriculture, which is horticulture (rather than intensive agriculture as with the others) and vegetable-based. As already mentioned, there are a number of very rare features: double social stratification (secondary) (Tatars), absence of weaving (Tatars), and genital mutilation shortly after birth (Karaites). Karaite marital characteristics include limited polygamy, which is unique to the Polish-Lithuanian Commonwealth but not so rare in Europe. The Baltic-Finnish cluster is distinguished mainly by Livonian traits: the lowest dependence on agriculture (and the highest on fishing), the presence of clans, but also Estonian partial segregation of adolescent boys. It should be recalled that, according to Table 1, data on Livs refer to the earliest year. Similarly, information on Russians refers to the latest period (1955). The relatively independent position of Livs and Russians may be due to their extreme position on the timeline.

Discussion

The above analysis shows that the representation of ethnic groups from the former Polish-Lithuania in the Ethnographic Atlas is quite modest (only 8 ethnic groups from this area and 5 groups in the neighborhood). For all ethnic groups, observations are missing for at least 10% of the variables, and the information comes from sources of varying quality and from different periods (with a span of more than a century). It is clear that the Ethnographic Atlas needs additions and revisions, if only to fill in the gaps and to re-examine current sources using alternative sources. In particular, unpublished notes and manuscripts should be confronted with published and appreciated material. Central European contributions may also have the added benefit of more mundane issues, such as the correction of ethnonyms (e.g., from *Byelorussians* to the more common *Belarusians*).

The diversity of ethnic groups in the Polish-Lithuanian Commonwealth is not exceptionally large from a pan-European perspective. About one-fifth of the analyzed variables have the same values for all ethnic groups.

The larger groups (Lithuanians, Ukrainians, Belarusians) are even more similar (they share about 80% of common characteristics), indicating that using any of these groups as a representative of the Central European cultural profile in global cross-cultural research should not lead to significant errors in many cases.

However, from the perspective of studying sociocultural regularities of the second type (within cultural regions - see Korotayev, Kazankov, Borinskaya, Khaltourina, Bondarenko 2004), the number of societies and the quality of data are insufficient. One may even wonder to what extent the small differences between groups are due to the use of a small number of sources from different years, which leads to low geographical resolution and large temporal spread of data about the region. To enrich the diversity of cultural profiles in the Ethnographic Atlas by adding more ethnic groups from the Commonwealth, appropriate criteria should be used to select new societies to expand the database. An analysis of the variables that most account for differences between ethnic groups, conducted above, may be helpful in these decisions. For example, given that European societies show only two types of class differentiation in the atlas (wealth distinctions and complex stratification) and almost no caste differentiation (with the exception of Lithuanians), one might wonder whether, for example, groups from northern Mazovia, where the petty nobility lived among peasants without occupational differences, can be described as unique phenomena in Europe. Also, due to the high dependence of the analyzed societies on agriculture, some groups more associated with animal husbandry or gathering (inhabitants of Kurpie or Podhale) could enrich the cultural diversity of the Atlas. It should be noted that relatively small, linguistically, religiously, or geographically isolated minorities (Karaites, Tatars, Livs, Hutsuls) play a special role in the diversity of cultural characteristics. This is also an indication that groups with similar characteristics should be of particular interest (e.g., Jews, Kashubians/Pomorans, Gypsies, Polesians).

Moreover, many differences may have been blurred by the common exposure of the studied ethnic groups to the Catholic and Orthodox Churches, the early industrial activities of the state, and the departure

from the feudal economy. The uniqueness of the Livs may be due not only to their linguistic and ethnic distinctiveness, but also to the fact that the data on them pertain to the earliest year (1840) among the studied groups. Therefore, in order to increase the diversity of cultural profiles, special attention should be paid to sources relating to 19th century (or earlier) societies (especially since they are numerous and often quite reliable). An example of a variable whose values may have been more diverse in the past in Central Europe is the “Norms for premarital sexual behavior of girls”. According to Wiślicz (2018: 37-100), in early modern Poland premarital intercourse was treated with indulgence (at least in practice). Ethnographic notes suggest that in some communities in the former territory of the Polish-Lithuanian Commonwealth in the nineteenth century, sexual activity may have been less sanctioned than described in the dataset (see Kolberg’s notes on Kurpie - Kolberg 1964: 238-239). Finally, the three main groups from the former Polish-Lithuanian Commonwealth (Ukrainians, Belarusians, Lithuanians - but also Czechs) assigned missing values to the variable, so there is still a gap to be filled.

Finally, given the synchronic and diachronic variation, it should be mentioned that some variables may deserve more attention because of their theoretical importance. A big issue related to Central Europe is the debate on the diversity of patterns of marriage and family, referring to the famous division of Europe according to the Hajnal line (Hajnal 1965). For this reason, data on the national / family organization (before and during industrialization) seem to be particularly valuable as material for the expansion and revision of the Atlas. And I hope this article will encourage researchers to take up this task.

References

- Alesina, A., Giuliano, P., Nunn, N. (2013). On the origins of gender roles: Women and the plough. *The Quarterly Journal of Economics*, 128, 2, 469-530. doi: 10.1093/qje/qjt005

- Bahrami-Rad, D., Becker, A., Henrich J. (2021). Tabulated nonsense? Testing the validity of the Ethnographic Atlas. *Economic Letters*, 204, 109880. doi: 10.1016/j.econlet.2021.109880
- Bentzen, J., Hariri, J. G., Robinson, J. (2019). Power and Persistence: The Indigenous Roots of Representative Democracy. *The Economic Journal*, 129 (618), 678-714. doi: 10.1111/ecoj.12568.
- Bondarenko, D., Kazankov, A., Khaltourina, D., Korotayev, A. (2005). Ethnographic Atlas XXXI: Peoples of easternmost Europe. *Ethnology*, 44, 261-289. doi: 10.2307/3774059
- Burton, M. L., Moore, C. C., Whiting, J. W. M., Romney, A. K., Aberle, D. F., Barcelo, J. A., Dow, M. M., Guyer, J. I., Kronenfeld, D. B., Levy, J. E., Linnekin, J. (1996). Regions Based on Social Structure. *Current Anthropology*, 37 (1), 87-123. doi: 10.1086/204474
- Burton, M. L., White, D. C. (1987). Cross-Cultural Surveys Today. *Annual Review of Anthropology*, 16 (1), 143-160. doi: 10.1146/annurev.an.16.100187.001043
- Gray, J. P. (1999). A corrected ethnographic atlas. *World Cultures*, 10 (1), 24-85.
- Hajnal, J. (1965). European marriage patterns in perspective. In: D. V. Glass & D. E. C. Eversley (eds.), *Population in History* (p. 449-494). London: Edward Arn
- Kirby, K. R., Gray, R. D., Greenhill, S. J., Jordan, F. M., Gomes-Ng, S., Bibiko, H.-J., Blasi, D. E., Botero, C. A., Bowern, C., Ember, C. R., Leehr, D., Low, B. S., McCarter, J., Divale, W., Gavin, M. C. (2016). D-PLACE: A Global Database of Cultural, Linguistic and Environmental Diversity. *PLoS ONE*, 11 (7), e0158391. doi:10.1371/journal.pone.0158391
- Kolberg, O. (1964). *Dzieła Wszystkie, t. 27: Mazowsze, cz. I*. Wrocław, Poznań: Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza, Polskie Wydawnictwo Muzyczne.
- Korotayev, A., Kazankov, A., Borinskaya, S., Khaltourina, D., Bondarenko, D. (2004). Ethnographic atlas XXX: Peoples of Siberia. *Ethnology*, 43, 83-93. doi: 10.2307/3773857

Lowes, S. (2021). Chapter 6 - Ethnographic and field data in historical economics. In: A. Bisin, & G. Federico (eds.), *The Handbook of Historical Economics* (p. 147-177). Academic Press. doi: 10.1016/C2017-0-04055-7

Mayshar, J., Moav, O., Pascali, L. (2022). The Origin of the State: Land Productivity or Appropriability? *Journal of Political Economy*, 130 (4), 1091-1144. doi: 10.1086/718372

Murdock, G. P. (1957). World Ethnographic Sample. *American Anthropologist*, 59 (4), 664-687. doi: 10.1525/aa.1957.59.4.02a00090

Murdock, G. P. (1967). *Ethnographic Atlas*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.

Rijpma, A., Carmichael, S. G. (2016). Testing Todd and Matching Murdock: Global Data on Historical Family Characteristics. *Economic History of Developing Regions*, 31 (1), 10-46. doi: 10.1080/20780389.2015.1114415

Tobin, J. (1990). The HRAF as Radical Text? *Cultural Anthropology*, 5, 473-487. doi: 10.1525/can.1990.5.4.02a00090

Wiślicz, T. (2018). Love in the fields. Relationships and marriage in rural Poland in the early modern age: Social imagery and personal experience. Warszawa: Instytut Historii im. Tadeusza Manteuffla Polskiej Akademii Nauk.

Jędrzej Burszta

Uniwersytet Warszawski

jburszta@uw.edu.pl

RELIGIOUS INDIVIDUALISM AND HOW YOUNG RELIGIOUS LGBT+ PERSONS APPROACH PARENTHOOD IN POLAND

Indywidualizm religijny a stosunek do rodzicielstwa młodych osób wierzących LGBT+ w Polsce

Abstract: The article is based on research material consisting of ethnographic interviews with young non-normative Poles practising as religious members of the Roman Catholic Church. The author analyses their life narratives, discussing how they are struggling to integrate their religious beliefs with their non-normative gender and sexuality, gradually distancing themselves from the institutional Church and sensing that they are becoming “a minority within a minority”. In the second part of the article, the author focuses on the non-normative religious Poles’ approach to reproduction, family and life plans.

Keywords: Catholicism, LGBT+, reproduction, family

Streszczenie: Artykuł oparty jest na materiale badawczym zebrany w ramach wywiadów etnograficznych z młodymi osobami o nienormatywnej tożsamości płciowej lub seksualnej, identyfikujących się jako osoby wierzące związane z Kościołem rzymskokatolickim. Autor dokonuje

analizy dotychczasowej drogi życiowej rozmówców i rozmówczyń, omawiając ich trudności z integracją wiary z seksualnością, stopniowe odchylenia od kościoła instytucjonalnego, poczucie stanowienia „mniejszości w mniejszości”, w drugiej części pracy skupiając się na ich stosunku do kwestii reprodukcji, tworzenia rodziny, i planowania dalszego życia.

Słowa kluczowe: katolicyzm, LGBT, rodzicielstwo, rodzina

Introduction

In this article, I wish to take a closer look at elements common to the biographical narratives of people identifying as religious LGBT+ persons, while taking care not to downplay the significance of marked differences (in place of residence, personal struggles provoked by the traditional Catholic upbringing and identity issues) stemming from the research participants' various life trajectories. My primary objective is to reveal, and thereby highlight, significant commonalities in young non-heteronormative persons' attitudes to family and the Catholic Church as well as their perspective on their lives to come, including issues related to reproduction and their plans for the future. In the first part of this article, I reconstruct their struggles as they attempt to integrate their religious faith with their sexuality and gender identity and also their troublesome status as 'a minority within a minority'. In the second part of the article, I analyse their views and stance on parenting and family issues, drawing attention to their relinquishment of the traditional family model in favour of a 'family of choice', which does not necessarily involve them having children (biological or adopted). I conclude by suggesting that it is worth considering if it is these persons' religious individualism that influences their decision to leave the institutional Church rather than compromising their non-normative gender and sexual identity by reproducing the traditional Catholic family model. Although the research participants' young age leads them to approach the issue of potential parenthood with caution and uncertainty, their biographical narratives may suggest that a significant generational

shift is taking place among Polish LGBT+ Christians, and this is most apparent in their articulation of a different vision for integrating spirituality with queer identity.

The Catholic Church's official interpretation towards persons of non-normative gender and sexuality is contained in a set of documents originating from the *Persona Humana* Declaration on Certain Questions Concerning Sexual Ethics, which was published in 1975 by the Congregations for the Doctrine of the Faith. The document distinguishes between 'homosexual tendencies' and 'homosexual acts', unequivocally condemning sexual contact of any kind between persons of the same sex. The religious argument declaring homosexual acts to be a sin is based on an interpretation of the Bible articulated in the Catechism of the Catholic Church published in 1998, in which homosexual tendencies are treated as the manifestation of an 'objective disorder' (cf. Kościańska 2012: 148–60). The Church's negative stance on homosexuals has been confirmed over the years in other official documents prepared by the Congregation (cf. Hall 2016: 54–60) and was reiterated in August 2020 in the Position of the Polish Bishops' Conference on LGBT+, which also contains provisions promoting 'reparative' therapies for homosexuals. As for the Church's stance on transgender individuals, though this has oscillated historically, it is currently articulated using the language of sin (Bieńkowska 2012; Dębińska 2020). This shaped the context of my research, especially after 2019, when the Church's official stance in the public debate started to harden, as evidenced by the outspoken homophobic statements made by certain hierarchs who not only sought to legitimize the Church's interpretation of homosexual relations as sinful, but also to integrate these teachings into the contemporary political discourse – a case in point being Metropolitan Jędraszewski's statements about the 'rainbow plague', which were also referenced by the participants in my research (cf. Bednarek et al. 2022: 31–2).

Sociological and anthropological studies conducted since the 1990s on the experience of religious non-normative persons in the West have tended to focus on the issue of identity negotiation and the pursuit of

more open ecumenical communities (Warner 1995; Dillon 1999; Yip 2000). However, the reflections presented in this article are structured by a theoretical framework provided by a conception inhabiting the intersection point of religious studies and queer theory, notably religious individualism as a strategy for coping with exclusion from the institutional Church, an idea explored in the research of American religious scholar Melissa M. Wilcox (2009). Significantly, the perspective of religious persons of non-normative gender and sexuality (queer youth) has been extremely rarely explored to date (Taylor, Falconer and Snowdon 2014; Taylor 2016). In Polish academia, studies on the relationship between the Roman Catholic Church and LGBT+ communities have only started to be conducted over the last twenty years and these have primarily concentrated on the analysis of media discourse and the role played by the Church in the stigmatization of people of non-normative gender and sexuality (cf. Kościańska 2012; Zielińska 2015). However, it is the pioneering research of Dorota Hall that is the most important reference point for my reflections in this article, due to it being based on a reconstruction of the experiences and viewpoints of those identifying as LGBT Christians. In her book *Searching for a Place: LGBT Christians in Poland*, Hall undertook a synthesis in which she discusses the successive stages that shaped the discourse on LGBT+ persons in the Polish Catholic press, correctly pointing out that such an identity category as ‘LGBT Christians’ owed its existence to a discursive transformation that made it possible for these people to articulate a positive identity (Hall 2016: 117–88). The empirical part of her study focused on members of the informal Faith and Rainbow [Wiara i Tęcza] group, an ecumenical community of Christians acting on behalf of people of non-normative gender and sexuality. When I refer in this article to Hall’s analysis of the ‘LGBT Christians’ group, I propose that it be expanded to incorporate issues related to reproduction and family creation, though my main focus is on personal narratives that differ somewhat from the Faith and Rainbow community’s accounts of their struggles with their faith and sexuality inasmuch as they are more strongly marked by religious individualism.

Characteristics of the study sample

This article is based on research material consisting of ten in-depth ethnographic interviews conducted from October 2021 to January 2022.¹ All my male and female respondents did at some stage in their lives – or still do – identify as members of the Roman Catholic Church community, although some already preferred by the time of the interview to refer to themselves as ‘ex-Catholics’. Despite distancing themselves in this way from the institutional Church, they still described themselves as religious despite not necessarily fitting into the category of ‘LGBT Christians’ analysed by Hall. Although my interview group were small in number, the ways in which they, as individuals, define their gender and sexual identity means that they represent a cross-section of various identity categories. Such diversity was one of the premises upon which the research was founded, as I was eager to access as diverse a set of personal narratives as possible on the experiences of non-normative people raised in the Catholic faith; this article is therefore based on biographical interviews conducted with seven cisgendered men identifying as gay, a cisgendered woman identifying as lesbian, a transgender man and a non-binary person identifying as bisexual. The interviews were semi-structured and based on a grid of questions that I used flexibly, tailoring the tool to each research participant’s individual perspective. When analysing the material (transcriptions, interviews, notes), I focused on comparing the biographical narratives in terms of converging experiences, grouped together as follows: first, growing up and attempts made to reconcile two identities (also taking into account the respondents’ self-identification as a ‘minority within a minority’), second, their attitude towards relationship formation and family creation. The study participants were informed in what ways and to what end the collected material would be used when giving their

¹ The research was conducted within the framework of a research project titled ‘Katolicyzacja reprodukcji, reprodukcja katolicyzmu. Aktywizm i intymność w Polsce od 1930 r. do dziś’ (KATOREP) [The Catholicization of Reproduction, the Reproduction of Catholicism. Activism and Intimacy in Poland from 1930 to Today], which was funded by an NCN (National Science Centre) grant.

consent to take part in it.² I used the ‘snowball’ method for the research, building a network of interviewees using the internet with the support of ‘LGBT Christian’ groups. My respondents came from Warsaw, Poznań, Sosnowiec and Lublin, although some of the interviews were conducted – due to restrictions caused by the ongoing COVID-19 pandemic – using an internet communication platform.³ Most of my respondents were educated young people born between 1984 and 1996 roughly representing the urban middle class, and the vast majority of them were in relationships at the time of interview (three people described themselves as single).⁴

Growing up and attempting to reconcile two identities

All my respondents grew up in traditional families strongly impacted by the Catholic faith. Being a member of the Church was never open to question if the expectations of family were to be met. In practice, this meant actively participating in the life of the parish, attending Sunday Mass, receiving the sacraments and living according to the principles set out in the Catechism of the Catholic Church. However, as the respondents’ approach puberty in their biographies, a tension arises between two

² All the interviews were anonymized. The respondents’ names have been changed or replaced by pseudonyms they chose for themselves while their interview was being conducted.

³ Despite the ongoing pandemic potentially limiting my access to people whom I could meet for an interview, conducting ethnographic interviews not only turned out to be possible at that time, but brought unanticipated benefits due to such factors as respondents having more time on their hands and the possibility of conducting interviews with people coming from various Polish cities. In this regard, my experiences accorded with the observations undertaken by the other researchers involved in the Katorep project (cf. Kościańska, Kosiorowska and Pomian 2022: 14–15).

⁴ Only one of the respondents (born in 1960) represented the older generation, and his narrative markedly differed from how the other research participants spoke of their experiences. In this article, I focus on outlining and analysing the main intersection points and recurring motifs in the conducted interviews – with a view to reconstructing how young non-normative Christians speak about their experience – merely signalling a need to conduct comparative research directed at the unearthing of generational differences in the Polish LGBT+ community.

‘competing’ identities – the public, national-Catholic one and a private identity bound up with their discovery and gradually emerging awareness of their non-normative gender or sexual identity. One of the respondents, Adaś, describes his ‘secret’ identity – the discovery of an erotic attraction to men – as a challenge he was forced to contend with:

I had to sort of... you know, every so often treat it as something that is not ok, something that needs to be dealt with. In a sense, a bit of a challenge. Probably, Catholics would say... or the language of the Church would say that this is a sort of challenge that one needs to bear, isn't it, something of the kind. [...] I don't know, at confession I never said what kind of porn I was viewing, yeah. Actually, I didn't regard that as necessary [...] because I recognized that a sin is a sin and it makes no difference who you're watching on the screen.

The second part of the statement shows the interviewee's methods for avoiding having to deal directly with the priest's criticism. In the intimate circumstances of the confession, the interviewee purposefully conceals the whole truth about the object of his fascination, regarding this as a suitable strategy that does not diminish the value of the sacrament of confession – after all, ‘a sin is a sin’, irrespective of whether it relates to gay or heterosexual pornography.

When evaluating their involvement in the Church from childhood and early adolescence, all the respondents draw attention to a gradually growing conviction that the social teachings of the Catholic Church are proving to be incompatible with their personal experience and viewpoints. Crucially, however, that dissonance is not related to differences over issues of faith, but rather to the perception that priests are being politicized. One of the interviewees, Kap, ironically recalls the content of the sermons delivered by her local parish priest:

Because, to all intents and purposes, he was all sweetness and light and, it being a small rural parish, he really did whatever he could to renovate this and that, so that he... He was helping the locals,

organizing collections of some kind or other, but he had one hobby horse. That hobbyhorse was sermons on how Jewry was destroying Poland. He ranted and raved at Mass; certain people were sure to appear: Jews, Freemasons, Satanists, homosexuals and ‘lebitki’⁵. ‘Lebitki’ were lesbians, only I never ever heard the priest say it correctly. And well, that jarred with me so much that even though I was taking part in the Mass, I had to shut my mind to the content of that sermon.

The ‘jarring’ described by the interviewee can be interpreted as a moment – yet to enter full consciousness – that established the foundations of a personal religiosity: gradual liberation from a priest to whose sermons it was necessary to ‘shut one’s mind’, or more broadly – from the institutional Church. Although this element of critical reflection on a power relationship along a homosexuality–religion cline is not one of the research participants’ distinguishing traits, it maintains a constant presence in their biographical narratives, reflecting a paradox pointed out by Hall, according to which the religious non-heteronormative person ‘[...] is, as it were, thrust into a position of submission with regard to the oppositional positioning of these issues and is no longer really able to separate the forms of external pressure exerted on them by particular institutions from internalized pressure’ (Hall 2016: 192).

The experience of growing up within Catholic families also influenced how hard it was for my interviewees to come out to their loved ones, and in particular to their parents. In the narratives of those identifying as homosexual, the relationship between the Church’s official interpretation of homosexuality and their parents’ lack of acceptance of their non-normative identity is made very explicit:

The whole struggle was connected practically ... well, unfortunately, it appears like I was so brainwashed, so to speak, by how the Church views, how the Church talks about [...] how the Church approaches this, and it is this that was bringing back that de facto

⁵ The term ‘lebitki’ is probably an allusion to ‘kobitki’, a pejorative term for women (‘kobiety’) in Polish.

internal struggle directly and indirectly [...] which the Church had also instilled in, for example, in my parents, that... mainly in my mother, she had the biggest problem with that. With dad, it was more ... that information washed over dad, but my mum had a problem with that, precisely because of the way she had also been raised and what the Church had implanted in her head directly and indirectly; it all stemmed from what... from this narrative created by the Church.

The stigmatizing narrative on homosexuality not only classes all gender and sexual non-normativity as sin, but also reinforces the link between Polish Catholicism (and the nation) and heterosexuality (cf. Graff 2008: 33–109). One of the respondents recalled that after coming out to his family, one of his grandmother’s first responses was to ask: “Does this mean you’re leaving the Church?” Similar accounts can be found in an anthology of memoirs written by LGBT+ people during the pandemic, in which they frequently describe in some detail their struggles with the internalized homophobia instilled in them from childhood by representatives of the Church (cf. Bednarek et al. 2022).

‘Discovering themselves’ requires the research participants to enter into a conflict with the Church’s narrative, which negatively affects their relationships with their parents, who associate gender and sexual non-normativity with the rejection of the teachings of the Catholic Church. Consequently, as far as the respondents are concerned, their decision to come out equates to them finding themselves outside the Church community despite professing their commitment to the faith. However, any attempt by homosexuals to reconcile their non-normative sexual identity with the teachings of the Church can only end in a ‘life of celibacy’, which is not regarded as a viable solution by a young generation growing up in full awareness of the emancipatory LGBT+ discourse:

And at the end of the second grade, I basically got to know this guy and confided in him, so that was kind of a first coming out. [...] Well, this boy said he had similar feelings too, but that it was... we’re believers and it was cool that I’d told him and now we’d

support each other with this. Yeah, and this was in that Catholic sense, renouncing homosexuality, living in celibacy, carrying out the provisions of that letter from the archbishops [...] on the pastoral care of homosexuals. [...] I had a spiritual guide and attended a kind of Catholic therapy. But everything was all geared towards this, let's say, life of chastity.

Zack, a transgender man, points out that associating the transition process with sin – “interfering in something created by God” – also results in him being effectively excluded from the community:

Well, as for transgenderism, there's something there... Well, there's also something about, so to speak, I don't remember exactly what I read there, but for sure the mere fact that someone was transgender was sort of ok, but undergoing a transition, or kind of interfering in something created by God, was a sin. [...] even if I, for example, agree my gender legally, to the Church, I am still that other person who de facto, as it were, doesn't legally exist anymore. That means, of course, that a birth certificate is something that is still somehow linked to my person, but if, for example, I wanted to go to my church, to the parish priest to tell him what the situation is, then the baptismal certificate is in my old name and absolutely nothing has changed; to them, I am, so to speak, that old person.

The Church's narrative also influences the stance taken by parents, which may not only exacerbate parent-child conflicts, but also cause psychological crises:

You know, generally, there's a dichotomous viewpoint, [based on the assumption] that everything's definitely going to be bad, nothing's going to work out, and so on. Anyway, my mother began... she also went on some religious community's retreat and basically returned from it as a kind of convert and started actively, aggressively, saying that this depression was invented, it was caused by my sinfulness, that she was calling on me to convert. [...] That she would turn up at my place and haul me to confession, that she would not

support me, and generally that was how she rejected me at a time when I genuinely had clinical depression. Not some kind of... as people say, low mood, just... Well, she fought me for a few months. But during that period I also went back on my medication, I went for psychotherapy. At the beginning, those Catholic principles were still a topic during my psychotherapy, but I had already begun that distancing [from the Church].

Wojtek's deteriorating mental health made him decide to seek support from a priest whose sermons seemed to indicate his willingness to help. After assuring Wojtek that the only solution was to live in celibacy, the priest suggested he undergo psychotherapy at the *Odwaga* ('Courage') Centre in Lublin, which turned out to be carrying out conversion therapy employing so-called reparative procedures (cf. Kocikowski 2011). The practices of centres of this type have yet to be officially condemned by the psychological community in Poland despite them "contradicting current knowledge confirming the immutability of sexual orientation and not contributing to the patient's welfare, as demonstrated by accounts of their numerous negative effects on the psyches of persons subjected to them" (Szeroczyńska 2020: 31).

Eventually, all my interviewees mention that moment when they realized that any further attempts to reconcile their two opposing identities were doomed to fail. The choice they are faced with is whether or not it is possible to live on 'in hiding' and thereby avoid violating the moral principles instilled in them by the Church. Each of them, irrespective of their differing life trajectories, decides to distance themselves, to a greater or lesser degree, from the institutional Roman Catholic Church: they stop participating in Mass or taking the sacraments, cut themselves off from their families and in some cases state during their interviews that they are in 'the process of leaving' or basically, 'an ex-Catholic'. There are various strategies for coping with the dissonance between the realms of faith and sexuality, but my respondents seem to pursue a compartmentalization model, which involves them separating their two identities by rejecting institutional religiosity and replacing it with religious individualism

(cf. Hall 2016: 71). David openly admits that despite his faith remaining strong, he does not see himself as being part of the community anymore. Instead, he rejects the hypocrisy underlying the idea of ‘living in celibacy’, seeing what psychological harm it inflicts on other persons of non-normative identity.

Going to a club on Saturday and, pardon me, sucking someone off in the bog, because I had no other space for that. Because Catholicism had consigned, and I myself had consigned, my sexual orientation to the gutter, to something to be ashamed of, to be hidden, something that should never see the light of day. And come Sunday morning, I was capable of going to church. And that’s a very, very bad path that, in my opinion, is a real mindfuck for Catholics. It’s impossible to reconcile being an active Catholic and an active homosexual while looking after one’s mental health. It’s irreconcilable. That triad will never work out. This is a typical triad, two out of three [options can be chosen].

Interestingly, unlike the LGBT+ Christians interviewed by Hall, with the exception of one person, none of the participants in my research had sought help from the Faith and Rainbow group, nor had they considered joining another Church.⁶ Given the modest size of the sample involved in this study, it is difficult to definitively state whether this reluctance is a sign that there is a gradual shift taking place in Poland’s LGBT+ community or whether it

⁶ In comparison with the people with links to the Faith and Rainbow foundation who were interviewed by Hall, my respondents almost unanimously declared their lack of interest in following the debate on the situation of LGBT+ people being conducted on the pages of Catholic magazines. They unanimously stated that they do not read the Catholic press – whether of a progressive bent (*Tygodnik powszechny*) or with conservative tendencies – explaining that this was down to a conviction that the disputes had become sterile and a general decline in the importance of the press in comparison to new media: “I know what will be in these discussions. In the sense that there is little room for manoeuvre there, so why should I waste my time on reading Christian or Catholic magazines?”. This puzzling indifference to the public debate may well be the outcome of Church circles (including the hierarchs) intensifying their smear campaign against the LGBT community from 2019 to 2020. An impressive wave of new marches and equality parades organized – often for the first time – in many Polish towns and cities met with blanket criticism from leading Catholic magazines such as *Gość Niedzielny* or *Niedziela* (Leśniczak 2020).

simply highlights the specific nature of that particular group, which almost exclusively consisted of people professing to currently hold liberal-leftist views. Adaś claims that this aversion to joining another community – even one that is open to the experiences of LGBT+ Christians – can be explained by their preference for focusing on religious individualism:

You know, I think I heard about that [Faith and Rainbow] at the point when the option was already almost fully formed in my head that my faith is very individual, that I don't need another community, only this time oriented towards something else. Because for me it is crucial that... I mean crucial, if I say that for me it is crucial that I'm a believer, it sounds as if I'm experiencing that every day.

A minority within a minority

Having decided to withdraw from the life of the Church community, my interviewees focus on building romantic relations and friendships with people from the LGBT+ community. At the same time, many of them draw attention to the sense of alienation they experience in their new, progressive company. Criticism of the Roman Catholic Church potentially turns them – people of faith attempting to reconcile their spirituality with their non-normative sexuality – into targets. One female interviewee characterizes her uncomfortable position as being “invisible”:

It's also a bit like, within the LGBT community itself, I think believers are a little discriminated against, but it's often assumed that when someone is an LGBT person, then they're definitely not a believer and there are various jokes about believers. [...] What bothers me most is the fact that it's not taken into account that it's also possible to be... that within the LGBT community, there may also be believers, only some assume that there can't possibly be any believers in that community. And that's why I sometimes feel like that... as if I were actually invisible. And within this community of LGBT believers, we're united by an even greater common experience, because of this faith and this orientation.

According to the interviewees, one of the ways in which LGBT believers may respond to this situation is to allow their individual religiosity to retreat further into the private sphere – that is, “not parading one’s Catholic faith” – though they perceive this as a paradoxical reversal of the recommendations they previously heard from the Church.

Some people, even if they hear that someone’s a believer, are not really capable of understanding that, I don’t know, one can be LGBT, one can be a believer. And it’s a bit like they kind of apply a zero-one logic. But I also try to avoid such conversations because I think I don’t feel a need to make any attempt to share my experiences, or I also don’t feel any need to socialize with people who have the same approach to this matter. Because I somehow treat this more like faith is something of my own, and I don’t have to somehow share it with the outside world.

The sense of belonging to a ‘minority within a minority’ is a constant presence in my interviewees’ daily struggles. This is not a uniquely Polish phenomenon, as discrimination against LGBT+ believers is also a conspicuous problem in progressive movements in the West (cf. O’Brien 2007). Again, what unites their differing narratives is the attempt they make to articulate the experience of being doubly excluded: first, from the religious community – which is actually their decision – and then, from the actual LGBT+ community, which marginalizes their experiences and beliefs. Both these social spaces therefore continue to be places of silence and the unspeakable (Hall 2016: 221–24). Although religious non-normative individuals speak of this situation with sorrow, they seem, at the same time, to accept the current situation, making no attempt whatsoever to seek out people with similar experiences; on the contrary, they declare that they have no interest in building any social network with other believers and, by extension, are not interested in ‘breaking the silence’ about their dual identity. This “schizophrenic situation”, as another interviewee calls it, seems to thrust LGBT believers all the more forcefully in the direction of religious individualism – of a kind that need not be comprehensible either to other members of the universal Church or to people from the LGBT+ community.

Parenting

Undertaking a reconstruction of the research participants' life paths to date – both during the interview and in this article – seemed to me to be crucial to understanding their attitude towards the issues of reproduction, parenting and family, or more broadly, how they see their future in Poland. The group of people I included in my study were young people in their twenties and thirties who had taken the decision to distance themselves from the Catholic Church community, while still describing themselves as deeply religious. I was interested in attempting to understand how they saw their future, both when they were growing up and today, as adults.

When one interviewee was asked how his traditional Catholic upbringing influenced his perception of family, he spoke of the overwhelming sense of loneliness to which one is condemned when attempting to integrate one's homosexual identity with the teachings of the Church:

As a gay man, I no longer imagine a future where a vision of loneliness awaits me, because that was the vision I stored up for myself at high school. I suppose I want to fall in love one day. And just live with a guy. Well, there was a point at which I stopped, for example, attending Communion. Because I found that it's ok, it's kind of good that I can be gay there, but actually the very assumption that I will start a family one day with a guy kind of... not 'discriminates', that's the wrong word, it kind of excludes me from the Church community and from taking Communion. So that's how it was. That's how I dealt with it. That sense of guilt has never left me. [...] One fact that also made me want to get cured of being gay was my sudden awareness that I would never have children. And that happened back at high school. And that was hard for me to live with. At that time, I really wanted to have children and in fact fulfil those heteronorms.

Another interviewee evokes similar childhood memories when reconstructing a way of thinking according to which the impossibility of him having children would condemn him, as a gay Catholic, to “extra suffering”:

But one of the other reasons for the extra suffering caused by my discovery of my homosexuality was... that difficulty accepting I wouldn't have a family. In the sense that at the beginning I thought I would be completely excluded from society, rejected by my family and friends, and will never be in a relationship and that basically, you know, my life would be barren, infertile, I wouldn't leave any children behind.

The conviction that people struggling with their different sexuality hold about the 'barrenness' of the non-normative life model shows how deeply the Church's social teachings on homosexuality can be internalized. Being excluded from procreation, as Catholic ethics dictate, becomes another burden to bear – for my interviewees, it was impossible to imagine any form of Christianity other than the heteronormative version in which the life goal of individuals is to 'leave children behind'. Naturally, for some, having their own children is not a priority. For Kap, a non-binary person, starting a family is not a short-term objective: "I'm not sure if I'll start a family. As for children, I'd sooner adopt some. I'd say it's not a priority for me, but one of those issues I think about. I know that it'll be difficult for me in my situation". For young LGBT+ persons living in Poland, the decision to have offspring is bound up with a radical life change – in their narratives, this topic is invariably linked with reflections on potentially emigrating. In Karolina's case, the possibility of starting a traditional family is perceived as an unimaginable decision in Poland, where a single woman wishing to adopt a child would be required to conceal the truth about her non-normative sexual identity.

I'm not sure about that yet. I'm still thinking about it, because, on the one hand, I'd probably like to, but on the other, I know that [such a decision] would probably entail me moving abroad and... For if I was ready, I... I'm thinking about adoption, not about that sort... not about getting pregnant using a donor. So I know that it would entail... a big change in my life, and I don't know if I'd want it that much...

Research from 2014 on people creating same-sex families shows that 61% of offspring being raised by such couples came from previous heterosexual relationships (Mizielińska, Abramowicz, Stasińska 2014: 126). As the lifepath discussed in the first part of this article shows, even though my interviewees were raised in traditional families, their coming out happened at a relatively early stage of their lives, so they had not entered into any serious heterosexual relationships (let alone marriage). They are aware of the limited horizon of possibilities for LGBT+ persons to have offspring in Poland, which particularly applies to homosexual men wishing to raise a child together.⁷ The obstacles presented by the state, and the Church as well in the case of some of my respondents, clash with their own ideas of both family and religiosity. Adaś, a thirty-year-old gay man who describes himself as deeply religious, views the issue of parenthood through the prism of his spirituality. In his account of the matter, his desire to have offspring is directly linked to a need to create a common spiritual relationship symbolized by his dream of attending church services together:

You know, maybe if I had children, I would think, you know, that it'd be cool [...] for them to take part in such things as the Advent Mass, for us to have some common memories... I mean, generally it's cool to have shared memories with one's children... that's a truism of course. However, if there were some substance to those memories, maybe then I'd think about it, I'd go with them. But at this particular moment, when I'm not even thinking about getting

⁷ The study participants indicated three options that were theoretically available to them: adoption, surrogacy, artificial insemination (in a clinic or at home). The provisions of Polish law theoretically make it possible for a single person to adopt a child, but in practice, adoption centres put many obstacles in the way of unmarried persons wishing to do so (for example, demanding that applicants produce a church marriage certificate). The law also does not allow the adoption of a male or female partner's child within a same-sex relationship. An act passed on 25 June 2015 addressing fertility treatment does not exclude any category of woman from in vitro artificial insemination procedures. However, the institution of surrogacy is unregulated under Polish legislation, and therefore continues to be illegal, taking place underground (commercial surrogacy), thereby presenting a challenge to Polish law.

married, and definitely not thinking about children, for wherever would I get children from?

At the same time, Adaś firmly dismisses the idea of using such methods as adoption or surrogacy:

In a sense, I don't think about children, I'm not even considering that option, not thinking about surrogates, not thinking about my friends, not thinking about anything of the sort. I used to think about it a lot and it seemed to me... I mean, surrogacy appeared to be an option that was quite... I found it kind of repellent, it's even hard for me, you know, to say why. In a sense because... maybe, this is silly, you know, linking a subject that is 'sacred' in inverted commas [...] with a subject that is profane, I mean, money.

Adaś draws attention to an ethical question – from his perspective, surrogacy links reproduction to financial issues, making it a transaction rather than something that is “sacred in inverted commas”. His position illustrates the impasse that many LGBT+ Christians reach, when they wish to follow the traditional model of the heteronormative family, in accordance with the ethics of the Catholic Church.

A family of choice

When it comes to how the interviewees define their attitude towards relationships, it is puzzling that they dismiss the notion of people of the same sex getting married. This could well be an outcome of the research participants being so young that only some of them had experienced being in a long-term romantic relationship. Aside from the obvious legal and religious context preventing anyone entering into relationships of this type in Poland, the research participants allude, directly and indirectly, to the notion of a ‘family of choice’, constituting “a countervailing model to straight kinship and a critique of the privilege accorded to a biogenetically grounded mode of determining which relationships count as kin”

(Levine 2008: 379). Despite receiving a traditional Catholic upbringing, my interviewees also seem to accept an alternative relationship model that does not adhere to the assimilationist homonormative emancipatory policy pursued by some of the LGBT+ community in Poland. In their personal narratives, ‘family’ is defined as a ‘family of choice’, ‘a friendship group’ or ‘two people and an animal’ and explicitly counterposed against the notion of ‘blood ties’:

But yes, as I get older, I also see that a family can also be different, in the sense that there need not be blood ties of some kind; it could be people you happen to meet in life and recognize that it is they who are your family, that they are equivalent to or sometimes even closer than a family sharing blood. [...] And if we’re defining family that way, I think I’d certainly like to create one. Though this could also just be two people and an animal, that’s also a family to me.

For some years now, I’ve had a very universal category of family, which may correspond equally well to a sort of definition of a friendship group, or some group of people who treat each other kindly, with respect, are supportive and attentive towards each other. Something like that. Personally, I’m more... I’m ... how to? ... wait, how to put it?... There’s an English text, I probably heard this in English; I mean, maybe there’s a Polish translation as well, but anyway: ‘Friends are the family you choose’, something of the kind. And I’m more drawn to that than to a flesh and blood family, than to the mere fact that I share someone’s DNA, no... that fact, that fact alone doesn’t create any intimacy, any closeness. So I take umbrage when it’s suggested that a family also needs to work on becoming close. It’s not the case that it’s a given, simply how it’s supposed to be, that it’s not important how much of a prick you are towards someone in your family, as you’re still family.. That’s not the way it works. That’s not the way it should work.

The next interviewee responds to a question about his future as a potential parent by directly linking his fate to the current state of the law in Poland. He is resigned to the fact that he will be staying in his homeland rather than moving abroad because he is convinced that is the natural choice to make at this point in his life:

We live... for the time being we're living here, for the time being getting married abroad wouldn't make the slightest difference [to our situation] in the place where we live now, so if we don't move away from here and nothing changes here, we'll basically just be stuck as fiancées. If something changes in Poland, we'll get married. Even if weddings carried out abroad began to be respected here, that would also be a reason for marrying abroad, even if those weddings were not conducted here. As for starting a family, he... actually both of us now ... a long time ago, or at least before we met, had abandoned such thoughts... or rather had reconciled ourselves to the fact that this would not be possible, on that basis. So we're not thinking about it at the present time. Basically, we have dogs and cats and these are our children.

Conclusion

The reconstruction presented in this article of the research participants' viewpoints and opinions on reproduction and family creation highlights the key role played by religious individualism in the lives of LGBT+ persons who are religious yet have distanced themselves from the Institutional Church. In the interviewees' narratives, rather than 'family' being perceived from the perspective of traditional 'blood ties' or the Sacrament of Marriage, it is seen as an alternative institution constructed on the basis of values such as friendship, closeness and choice. Similarly, the question of potential parenthood is not a priority at this stage of their lives. In this respect, I agree with Dorota Hall, who observed, while discussing how focused Christian LGBT+ scholars in the West are on religious individualism, that "the supposed individualism or reflexivity of gay and lesbian persons only applies to specific milieus (formed from a big-city, ethnically privileged middle class)" (Hall 2016: 76). At the same time, although my interviewees struggle to articulate their visions of reproduction and family creation, they seem aware how privileged they were to be able to start a family by adopting or emigrating to another country. For the time being, they are not looking for an opportunity to pursue such plans in Poland, and certainly not within the Catholic Church community.

Carrying out reproductive plans is seen as a fundamentally individual endeavour. Rather than waiting for the social change that must take place in Poland or adapting their lives to the norms of a homophobic society, they take individual action that may be as simple as declaring their readiness to leave the country in the not-too-distant future.

In other words, their ‘relegation’ of any reproductive plans to an unspecified point in the future, or abandonment of the traditional Catholic path – the heteronormative family – can be interpreted as a consequence of the uncoupling of two opposing identities. My interviewees, who have been left to ‘fend for themselves’ after being stigmatized by the Catholic Church and choose not to seek support from other LGBT+ Christians, are attempting to somehow ‘reconcile’ their visions of family with the restrictions imposed on them by power structures represented by the state and Church. As a consequence, they reconcile themselves to the impossibility of having children, declaring instead a preference for other family models: a ‘family of choice’ or a friendship group. Their stance on this issue seems to confirm the dynamic character of discursive models described by Hall that enable an individual in a given historical moment both to self-determine and – as I was attempting to show in this article – articulate the restrictions arising from the current state of the law and the Roman Catholic Church’s official interpretation.

Particularly significant, for me, are the reasons why the research participants are not planning to become parents in the near future. In the *Rodzina z wyboru w Polsce* [The Family of Choice in Poland] study, as many as 30% of the non-heteronormative research participants cited biological determinism or social discrimination as a reason for not having offspring, which the researchers interpreted as an effect of the conservative discourse (Mizielińska, Abramowicz, Stasińska 2014: 117). My respondents represent a generation of LGBT+ people who are completely immersed in the emancipatory discourse, which translates – as I discussed in the first part of the article – into them struggling to integrate their faith with their non-normative sexuality at a relatively early stage of their lives. This is a generation (and this particularly applies to cisgendered women) who have no experience of starting a heteronormative family in the

past, so definitely do not have any children from a previous relationship. However, their biological narratives are focused on “living a contradiction that defines who I am” (O’Brien 2007: 181) arising from their attempt to integrate their two identities – this process, which can last many years, is a basic reference point in the interviews, irrespective of whether the respondents are referring to the past or present. Maybe this is the source of the caution with which they refer to their potential parenthood despite the fact that, for many of them, that “extra suffering” arising from the impossibility of them following the traditional family model (i.e., having offspring) is part and parcel of their daily struggle to reconcile themselves with two competing identities.

At the same time, it is clear from their personal narratives that their traditional Catholic upbringing has left its stamp, even if its only effect has been to compound the difficulties they sometimes have articulating their desires in relation to reproduction:

On the contrary, I never told any of my boyfriends, and there were, amazingly, as many as two of them, that I wanted to create a family with them. It had never ever even crossed my mind to tell them that I wanted to create a family with them, create a home. To live together, you know, just like that.

The interviewee admits that a vision of creating a traditional family with his partner ‘never crossed his mind’. On the one hand, this shows the hegemonic position held by the Catholic discourse on family and reproduction can even manifest itself in the appropriation of linguistic categories – to such an extent that for a religious gay man, the mere thought of creating a ‘home’ with his partner seems to aberrant. On the other hand, the respondents’ young age certainly exerts such a marked influence on their current perspective on relationship formation and reproductive plans that their fear of sharing their dreams with a partner may be a result of them being in a relatively new relationship rather than a direct consequence of their burdensome Catholic upbringing. At the same time, however, their difficulty articulating their life plans may be

interpreted, on the one hand, as a sign of their aversion to following an assimilationist, homonormative LGBT+ identity policy and on the other, as a renunciation of any vision of a linear life biography aligning with the expectations of traditional Catholic morality. In the case of the interviewed sample, their struggle to integrate their faith with their non-normative gender and sexuality has led to them abandoning the institutional Church and fulfilling their spiritual needs by aspiring to a model of religious individualism, while parenting issues have been relegated to the background – their priority continues to be the possibility of articulating their non-normative identity outside a religious community promoting the traditional family. The research participants still appear to be at the stage of seeking out their own models as well as possible reproductive practices that, for the time being, fall outside the scope of available models or procedures, but quite possibly hint at the existence of an alternative path more attuned to their way of experiencing spirituality and their queer identity, yet ultimately expressive of the growing religious individualism of young LGBT+ Christians in Poland.

thum. Philip Palmer

Acknowledgements

This article is a result of the research project “Catholicising Reproduction, Reproducing Catholicism: Activist Practices and Intimate Negotiations in Poland, 1930–Present” (principal investigator Agnieszka Kościańska), funded by the National Science Center, Poland (Opus 17 scheme, grant number 2019/33/B/HS3/01068)

Bibliography

Bednarek, J., Laskowski, P., Matuszewski, S., Mikołajewski, Ł., Sobczak, M. 2022. *Cała siła, jaką czerpię na życie. Świadczenia, relacje, pamiętniki osób LGBTQ+*. Kraków: Karakter.

- Bieńkowska, M. *Transseksualizm w Polsce: wymiar indywidualny i społeczny binarnego systemu płci*. Białystok: Wyd. Uniwersytetu w Białymstoku.
- Dębińska, M. 2020. *Transpłciowość w Polsce. Wytwarzanie kategorii*. Warszawa: Instytut Archeologii i Etnologii PAN.
- Dillon, Michele. 1999. *Catholic Identity: Balancing Reason, Faith, and Power*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Duda, M. 2016. *Dogmat płci. Polska wojna z gender*. Gdańsk: Wyd. Naukowe Katedra.
- Graff, A. 2008. *Rykoszetem. Rzecz o płci, seksualności i narodzie*. Warszawa: Wyd. WAB.
- Hall, D. 2016. *W poszukiwaniu miejsca. Chryścijanie LGBT w Polsce*. Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN.
- Kościańska, A. 2012. Kościoły i związki wyznaniowe w Polsce wobec osób LGBT. W: M. Makuchowska, M. Pawłęga (red.), *Sytuacja społeczna osób LGBT. Raport za lata 2010 i 2011* (s. 145–165). Warszawa: Kampania Przeciw Homofobii.
- Leśniczak, R. 2020. “Patriotyzm, homofobia i nietolerancja a wizerunek społeczności LGBT+ w polskich tygodnikach katolickich w kontekście marszów równości w 2019 r.” *Zeszyty Prasoznawcze* 3(243):103–20.
- Levine, Nancy E. 2008. “Alternative Kinship, Marriage, and Reproduction.” *Annual Review of Anthropology* 37: 375–89.
- Jawor, A. 2016. “Gender a sprawa polska. Panika moralna w kontekście transformacji norm seksualnych”. W: A. Jawor, A. Kurowicka (red.), *Polska transformacja seksualna* (s. 13–38). Warszawa: Wyd. Naukowe SCHOLAR.
- Kocikowski, M. 2011. „Eksgej – mężczyzna „ponowoczesny”: rola autonarracji w terapii osób homoseksualnych”. W: R. Chymkowski, M. Mostek (red.), *Pongo, Tom 4: Tekst i działanie* (s. 180–195). Warszawa: Instytut Kultury Polskiej UW.
- Kościańska, A., Kosiorowska, A., Pomian, N. 2021. “«A woman should follow her own conscience»: understanding Catholic involvement in demonstrations against the abortion ban in Poland” *LUD* 105:12–43. doi: 10.12775/lud105.2021.01.

- Mizielińska, J., Abramowicz, M., Stasińska, A. 2014. *Rodziny z wyboru w Polsce. Życie rodzinne osób nieheteroseksualnych*. Warszawa. Instytut Psychologii PAN.
- Mizielińska, J., Struzik, J., Król, A. 2017. *Różnym głosem. Rodziny z wyboru w Polsce*. Warszawa: Wydawnictwo PWN.
- O'Brien, J. 2007. "Wrestling the Angel of contradiction: Queer Christian identities" *Culture and Religion* 5(2):179–202. doi: 10.1080/143830042000225420
- Szeroczyńska, M. 2020. „Ocena legalności prawnej terapii konwersyjnych w prawie polskim”. *Przegląd prawa medycznego* 4(6):5–65.
- Taylor, Y., Falconer, E., & Snowdon, R. 2014. "Queer youth, Facebook and faith: Facebook methodologies and online identities". *New Media & Society* 16(7):1138–1153.
- Taylor, Y. 2016. *Making Space for Queer-Identifying Religious Youth*. Basingstoke: Palgrave MacMillan.
- Wilcox, Melissa M. 2009. *Queer Women and Religious Individualism*. Bloomington: Indiana University Press.
- Wilcox, Melissa M. 2021. *Queer Religiosities. An Introduction to Queer and Transgender Studies in Religion*. Lanham: Rowman & Littlefield.
- Yip, Andrew K.T. 2000. *Leaving the Church to Keep My Faith: The Lived Experiences of Non Heterosexual Christians*. W: L.J. Francis i Y.J. Katz (red.). *Joining and Leaving Religion: Research Perspectives*. Leominster: Gracewing, s. 129–146.
- Zielińska, I. 2015. *Panika moralna: homoseksualność w dyskursach medialnych*. Kraków: Nomos.

Aleš Smrčka

Institute of Ethnology

Czech Academy of Sciences

alessmrcka@centrum.cz

WHEELWRIGHTING TODAY: TRANSFORMATION AND SUSTAINABILITY OF THE CRAFT IN CENTRAL EUROPE (AN EXAMPLE OF CZECHIA, SLOVAKIA AND POLAND)

Kołodziejstwo dziś: transformacja i zrównoważony rozwój rzemiosła w Europie Środkowej (na przykładzie Czech, Słowacji i Polski)

Abstract: The study deals with the transformation and current form of wheelwrighting in three Central European countries – the Czech Republic, Poland, and Slovakia. The introductory section informs about the research on the theme in the above territory, and using the example of the range of products, manufacturing technology and producers, it points out that traditional crafts can exist even today without maintaining their viability artificially. However, the text also takes into consideration how the craft has developed recently, and while evaluating its viability the author argues that the sustainability of wheelwrighting is affected not only by the economic purpose, but it is also its entertaining and tourist role and the nostalgia that begin to prove successful in addition to the former purely financial aspect. The original financial aspect shifts from the use of the wheelwright's products for transport and livelihood to the modern use of tradition and heritage concept in business, especially in emphasizing the symbolic value of the products of traditional craftsmanship for both the producer and the consumer. Moreover, it is not only the vision of economic profit but also the element of remembering and evoking the past that

are being pursued. Institutional protection of wheelwright's trade is equally important for the existence and sustainability of the craft.

Keywords: wheelwrighting, traditional craft, sustainability, heritage, Central Europe

Streszczenie. Artykuł dotyczy transformacji i obecnego stanu kołodziejstwa w trzech krajach Europy Środkowej: Czechach, Polsce i Słowacji. Część wprowadzająca informuje o badaniach nad tym rzemiosłem na powyższym terenie. Analizując asortyment, technologie wytwarzania i producentów, Autor dowodzi, że tradycyjne kołodziejstwo może istnieć do dziś bez sztucznego podtrzymywania jego żywotności. W tekście przedstawiono jednak również rozwój rzemiosła w ostatnim czasie. Oceniając jego kondycję Autor zwraca uwagę, że na trwałość kołodziejstwa wpływa nie tylko rachunek ekonomiczny, ale także jego rozrywkowa i turystyczna rola oraz nostalgia, dzięki czemu przeżywa ono swoisty renesans. Współczesne kołodziejstwo jest przykładem nowoczesnego wykorzystania tradycji i dziedzictwa w biznesie, szczególnie w nadawaniu symbolicznej wartości produktom tradycyjnego rzemiosła, co ma znaczenie zarówno dla producentów, jak i konsumentów. Co więcej, kołodziejstwo rozwija się jako element pamiętania i przywoływania przeszłości, do której nostalgicznie powracamy. Równie ważna dla jego istnienia i zrównoważonego rozwoju jest instytucjonalna ochrona kołodziejstwa.

Słowa kluczowe: kołodziejstwo, tradycyjne rzemiosło, zrównoważony rozwój, dziedzictwo, Europa środkowa

Introduction

Quite recently, a study by the Hungarian archaeologist Mária Bondár has been published, which relates to the finds of wheels and wheeled vehicles and in the introductory part of which the archaeologist reflects on their significance. She aptly points out that nowadays we believe that

the transformation of our way of life is associated mainly with present-day innovations linked to the information technology and robotics. Nevertheless, our lives are influenced by earlier discoveries, some of which date back to prehistoric times (Bondár 2018: 271). The wheel, which has accompanied humans for more than five thousand years (Šinkovec 2014) and whose production is closely related to wheelwrighting, is one such. Products of this craft are commonly encountered not only at museums and exhibitions (e.g. Bullard 2020: 162-163), but also in the field. Like the profession of joiners or carpenters, the craft of the wheelwright is primarily associated with working with wood, which is experiencing a renaissance as a material, is considered to be the material of the future and is the subject of discussion in many disciplines (May 2018). This situation may thus logically evoke the question of whether, alongside the demand and appearance of wheelwrights' products, the knowledge of the wheelwright's craft and, above all, the profession of the wheelwright itself have been preserved, and in what form. This is the question that this article seeks to answer.

In the submitted treatise, I try to illustrate the transformation of wheelwrighting and its current form with examples of the range of products, manufacturing technology and bearers of the craft themselves. These three basic elements will be subject to a discourse in the diachronic line with focus on the period from the year 1945 until the present. In the synchronic line, the text will deal with the current situation – the form of wheelwright's craft in the Czech Republic, Slovakia and Poland. The aim of the study is to build on existing scholarly professional texts dealing with the viability of cultural heritage. Using the example of a selected Central European territory, I want to highlight the issue of sustainability and functionality of wheelwrighting at present. Specifically, I will argue that the sustainability of this craft is influenced not only by its economic function, but that, in addition to the former purely financial aspect, the entertaining and tourist role and the nostalgia are now becoming increasingly important. An equally important role in the existence and sustainability of wheelwrighting is then played by the interests of producers to preserve the cultural heritage of their ancestors, to do work that they enjoy and that

is a manifestation of their individual creativity, as well as by the institutional protection of the craft.

The article mainly reflects on the wheelwright's craft; its primary aim is not to deal with crafts in general. However, as contemporary scientific texts dedicated to the sustainability of cultural heritage show, many aspects of the issues addressed in the text, using the example of wheelwrighting, also apply to other traditional crafts.

In addition to obtaining knowledge from literature and selected verified websites, the scholarly work consists mainly in the field research. I rely, to a large extent, on the knowledge gained from the previous long-term ongoing thematic field research carried out in 2009 – 2019, which dealt with traditional transport in Central Europe and applied the method of participant observation and semi-structured interviews as well as processing of questionnaires (e.g. questionnaires of the Polish Ethnological Society stored in Cieszyn). Among the persons giving interviews were two wheelwrights and a respondent whose father made a living from this craft, which inspired me to start paying more attention to this topic in the context of Central Europe. I therefore decided to carry out further short-term field surveys the aim of which was to conduct participant observation and semi-structured interviews with selected respondents who formerly made and now are making a living from wheelwrighting.

Research on this Theme to Date

Information about wheelwrighting can in the mid-20th century be found rather in chapters of monographs relating to national history and geography and dealing with inhabitants' means of subsistence, whether in a narrowly defined mountain region (e.g., Blau 1917) or in a large area of then Austria-Hungary (Heyrowsky 1896). Wheelwright's craft did also not escape attention of historians (Winter 1906: 452–453), and the theme is included in encyclopaedic handbooks of that time in the form of entries which pay attention to the characterization of the craft, production of

wheelwrights' products, and description of wheelwrights' tools (Kolektiv 1899: 535–536; Kotyška, Teyssler 1931: 736–738).

After the year 1945, due to social, political and especially technological changes, the number of wheelwrights began to decrease considerably. Despite this, the craft could be at least partially documented in the then Czechoslovakia and Poland in the second half of the 20th century. Several books were published which contained detailed techniques and sketches of particular parts of wheelwrights' products and tools (Gnoiński 1952; Chruściel 1982; Kocura 1956). These publications were intended for self-taught persons, joiners and wheelwrights as training guides. We witness a certain paradox when several publications were made available to the public at a time when the craft was significantly disappearing. This fact can also be noticed, among other things, in the case of traditional transport in Central Europe, where intensive ethnographic research on this topic was carried out, at the pan-European level, only in the 1950s–1970s. For example in the 1970s, this research resulted in an international publication about transport, which was titled *Land Transport in Europe* (Fenton, Podolák, Rasmussen 1973). This can be explained by the foundation of several scholarly workplaces – for example in Poland, the Zakład Etnografii Instytutu Historii Kultury Materialnej PAN (see Pieńczak, Diakowska-Kohut 2013: 63–68) was established in 1953. That time also saw institutional support to the creation of ethnographic atlases (e.g., Kłodnicki, Pieńczak, Koźmińska 2017) and the development of international cooperation, e.g. in the form of the establishment of the *Ethnological Commission for the History and Development of European Agriculture SIEF* (Jacobeit 1967). It cannot be also overlooked the fact that many elements of traditional culture were at risk of extinction and those responsible became aware of the necessity to carry on rescue documentation in the field (Smrčka 2017: 10). Between 1945 and 1989, the terminology relating to traditional means of transport can thus be found in many studies and chapters dealing with traditional transport, both in Czech (e.g. Baran 1973; Vondruška 1989), Slovak (e.g. Gunda 1955; Andel, Markuš 1971; Paríková 1979) and Polish literature (e.g. Szymik 1972; Kłodnicki

1981). These treatises are mainly devoted to the systematization of means of transport produced by the wheelwright.

However, the social and cultural background of the craft, mainly the wheelwrights themselves, of the period from World War II to the 1990s was not sufficiently documented. With some exceptions (Janota, Linhart 1984: 126–130; Petráň 1985: 291, 396, 818), ethnographers did not pay enough attention to that. Deeper knowledge about the history of the craft as well as data capturing everyday life of this occupation, obtained from wheelwrights through their memories and stories, are lacking. Most information is traceable rather in personal memoirs or written sources (e.g. Hlubuček 1954). Even the 1968 comprehensive ethnographic work documenting the findings of Czechoslovak ethnography, *Československá vlastivěda* [Czechoslovakia in All Its Aspects], did not pay comprehensive attention to this craft (Kolektiv 1968). The topic is not reflected in ethnographic atlases either, apart from the use of wheelwrights' products as traditional means of transport, which is mapped in detail in the publication *Polski atlas etnograficzny* [Polish Ethnographic Atlas] (Gajek 1958; Gajek 1960; see Drożdż 2018) and in Kazimierz Moszyński's comprehensive publication titled *Kultura ludowa Słowian* (Moszyński 1967: 625–692), dedicated to traditional folk culture.

A change in the ethnological research on the wheelwright's craft came partially after the year 1989. Wheelwrights began to receive much more attention in discipline's principal encyclopaedic works (Kaňavský 1995; Válka 2007). It is possible to find entries that put wheelwrighting in a broader socio-cultural background, and not only those dealing with wheelwrighting itself. Ethnologists also began to pay more attention to the contemporary form of wheelwrighting, including its transformation (e.g. Jarošová, Lid'ák, Michalička 2011: 60–77; Šimša 2018: 56–71). Methodological handbooks on disappearing professions, including wheelwrighting, can also be noticed (e.g. Zajac, Hince 2017). The added value of these outputs consists in authors' efforts to draw on face-to-face meetings with the last surviving wheelwrights and to document their work and professional life, including in the audio-visual form (e.g. Šimša 2005).

Transformation of the Wheelwright's Craft

Craft Bearers – Number of Wheelwrights

It is appropriate to understand wheelwrighting as an element of traditional culture which has dynamically developed and changed over time; this can be exemplified by the range of offered products, the manufacturing technology and the bearers of this craft themselves. This process continues even currently, which will be illustrated in this study, using the example of wheelwrights who are still working.

It is not easy to ascertain the exact number of wheelwrights in the countries observed by us, and the question remains whether the correct figure would be reached. In fact, it would be absolutely necessary to clearly define the criteria that we would currently apply to define someone as a wheelwright. Because not all wheelwrights are the same, as one of the respondents aptly described:

We visited many events [...] and always somebody came and said: Sure, wheelwrights, I am also apprenticed. And I tell him: Well, and did you do that? No, I worked at an agricultural cooperative. [...] That's the vast majority of those people who said they were apprenticed but never did it because they were apprenticed at a time when rubber wheel were used at those cooperatives¹.

Accordingly, the question concerning the main criterion arises: whether it is the inscription of a craftsman on the official national list, or the mere completion of a vocational school focussed on woodwork or directly on wheelwrighting, or the active pursuit of the profession. If, in a selective manner, a wheelwright is a person specialising exclusively in the craft of wheelwrighting and actively engaged in this branch, which is the main source of his or her livelihood, then we can speak about a few individuals, in particular four craftsmen in the Czech Republic, three of whom have been inscribed on the national list of the *Bearers of the Tradition of Folk Crafts*,² while the Slovak inventory of the *Centre for Folk Art Production* mentions only two wheelwrights. The first one is an

¹ Aleš Uherka (1974), wheelwright, recorded on 3 August 2021, Nyklovice (CZ).

² <https://lidovaremesla.cz/web/> (cited on 5 September 2021).

autodidact who specializes in the production of combs and produces also jewels and rakes. As I have found out, the other wheelwright died, and as his daughter told be in an interview, his grandson deals occasionally with the craft, however, he earns his living by another occupation³. In Poland, wheelwrighting appears neither on any official national list nor on the Polish Intangible Cultural Heritage List. However, several wheelwright's companies operate in Poland and some of them produce traditional wooden waggons and sledges⁴.

The number of persons dealing with wheelwright's production essentially increases if we consider apprenticed joiners, who make items typical for wheelwrights, e.g. wooden wheels and sledges, just as a supplementary production, to be among the wheelwrights⁵. For this reason, there are rather several workshops specializing solely in the production of wheelwrights' products in the monitored three countries.

Bearers of the Craft – Transfer of Knowledge

Wheelwrighting can be classified as a traditional handicraft the knowledge of which is part of folk culture; provided, of course, that we accept the thesis that folklore includes not only verbal elements but also material

³ Karol Smrek was one of the last wheelwrights in Slovakia who earned their living by the craft. See the database with practitioners of the Centre for Folk Art Production; <http://www.uluv.sk/product/smrek-karol-2469/> (cited on 5 September 2021).

⁴ For example Manufaktura Mendyka, <http://www.mendyka.pl/> (cited on 5 September 2021); Firma Andrzejewski, <http://www.andrzejewski.com.pl/AND/firma.html>; despite the seemingly high number of wheelwrights in Poland, their number is not so high. For example a face-to-face meeting and informal conversation with the ethnologist Paulina Suchecka showed that there is no individual wheelwright in the Wrocław area, and currently it is difficult to find a wooden wagon for the collection.

⁵ If we do not take into account interviews with joiners and wheelwrights' descendants, three interviews for this study were conducted with wheelwrights who are currently active in the branch in the Czech Republic – in north-eastern Moravia, the western Giant Mountains, and the Bohemian-Moravian Highlands. In Slovakia, one interview was made per phone, and in Poland a wheelwright's workshop in Dolsk was visited.

culture (Wilson: 85)⁶. The reason why I mention this fact in connection with wheelwrights is, as follows. Wheelwrighting fulfils the criterion of intergenerational transfer, which is peculiar to the tradition (Shils: 15–16). If we, in the case of tradition, emphasized the intergenerational transfer of knowledge in a verbal form, without using written records, and if this concerned a *verbal* or also *folk* tradition (Kandert 2007: 1065), which works in many areas of traditional culture, including traditional transport (Smrčka 2021: 16), we come across an interesting fact. It was possible to be apprenticed to a wheelwright at school – in Poland and in the then Czechoslovakia even as late as in the 1970s⁷. Parallel to that, like in other traditional professions – e.g. coachmen or woodcutters – experience was passed down, in addition to the institutional form, mostly from generation to generation, from father to son. Some wheelwrights learned the craft in their family even in the period of socialism, and they also completed their apprenticeship as wheelwrights at school.

I was lucky as when I became an apprentice, an old master worked there, one from the old times like my father. And I remember when we came to the workshop for the first time, he lined us up and asked what our parents did. Well, and when he came to me I told him my mother was at home and my father worked as a wheelwright. And he said – I'll keep my eye on you, kid. And must tell you I was trying to do my best all the time and I always got poorer marks from him. And today I know why he did that. Because he forced me to work on myself⁸.

⁶ Nevertheless, a possible volatility in interpretation must be accentuated, when tradition and folklore acquire different connotations of their meaning in particular countries (Testa 2016: 233–235), and the terms can be understood as a tool of nationalism (Kuligowski 2014: 323), commertionalisation, or overuse, which we commonly encounter, on the other hand, also in the case of heritage (Harrison 2013: 1–5).

⁷ Augustin Krystynik (1952), wheelwright, recorded on 31 March 2016, Nový Hrozenkov (CZ); Zenon Mendyka (1957), wheelwright, recorded on 20 July 2021, Dolsk – Księginki (PL).

⁸ Augustin Krystynik (1952), wheelwright, recorded on 31 March 2016, Nový Hrozenkov (CZ).

In contrast to what is mentioned above, the apprenticeship programme for wheelwrighting does no longer exist in the countries monitored by us. Present-day young or middle-aged wheelwrights have been mostly trained as joiners who learned the wheelwright's work only by the transfer of knowledge within their families, from older relatives and without getting any formal education.

Sometimes eight, ten years ago my wife began to poke me because I worked in a woodworking company and I was very unsatisfied there. It lasted for about one year before she talked me into learning the (wheelwright's) craft from my grandfather⁹.

Due to the lack of specialized vocational schools, many of those interested became wheelwrights by building on their experience as carpenters and learning the knowledge necessary for the wheelwright's work from available handbooks. This was also the case for the respondent who, together with his son and daughter-in-law, runs a wheelwright workshop with about 25 employees in the area of the small town of Dolsk in Poland; the workshop focusses on the production of wheels and horse-drawn vehicles, mainly carriages. Our respondent who also is the founder of the company originally worked in machinery. In 1989, he decided to return to carpentry and continue his father's profession. Since 1995, due to the demand, he has also focussed on wheelwrighting. However, he had to get the information on how to make wheels and waggons from handbooks. Wheelwrighting was no longer taught at vocational schools.

It was heavy work, because everything had to be made manually. In Poznan you could become trained in everything - carpentry, smithery, construction of machines [...] 1968 –1973 [...] But wheelwrighting no more¹⁰.

⁹ Aleš Uherka (1974), wheelwright, recorded on 3 August 2021, Nyklovice (CZ).

¹⁰ Zenon Mendyka (1957), wheelwright, recorded on 20 July 2021, Dolsk – Księginki (PL).

These examples illustrate the transformation of the bearers of the craft. While at the beginning of the second half of the 20th century it was still possible to complete apprenticeship as a wheelwright, and many had the opportunity to gain knowledge from a relative in their family, currently only a few wheelwrights are active who can pass on their experience to the younger generation.

Although it is possible to speak almost about the near extinction of wheelwrights, it is not the case for the bearers of the craft as such. Modernisation and globalisation paradoxically foster a desire for traditional crafts and their products (Twigger Holroyd, Cassidy, Evans and Walker 2017: 287; Borges 2011: 203), which can be demonstrated by the wheelwright's craft. Indeed, contemporary producers have confirmed the interest in their services. Thus, despite the diminishing opportunities for the intergenerational knowledge transfer in selected wheelwright families, we can see a resurgence of this craft. Other craftsmen working with wood are showing interest in wheelwrighting, and some of whom have managed to specialise entirely in wheelwrighting¹¹. Due to the lack of wheelwrights, it is the joiners who make wheelwrights' products and for whom the production of a wagon or sledge becomes a rather interesting source of diversification, the possibility of developing creativity and extra money (Photo 1)¹².

¹¹ This concerned also our respondent who began to deal with wheelwrighting after 1989, and he searched for information in books and with contemporaries; Zenon Mendyka (1957), wheelwright, recorded on 20 July 2021, Dolsk – Księginki (PL).

¹² Miroslav Kůs (1960), artist joiner, recorded on 30 December 2019, Kašperské Hory (CZ).



Photo 1: Local joiners make a sledge for the mountain village of Modrava in the Bohemian Forest. Kašperské Hory (CZ). Photo by Aleš Smrčka 2019.

In addition to the intergenerational transfer of knowledge in the family, which, however, has become unique in-between, we also witness the revitalization of the craft. This process could be understood as a kind of adaptation to the present, when “no tradition can be picked up in a static or unchanged form“ (Dahlin, Svensson 2021: 6). The production becomes a supplementary matter, the technology has been modernized, and the products do not necessarily have to serve for their original purposes. Simultaneously, it does no longer have to be wheelwrights who are the bearers of the craft and who have gained their knowledge of wheelwrighting in their family or at school.

Development of the Range of Products and Technology

The transformation of craftsmanship and, in general, tradition and heritage is amongst natural properties. Tradition is a never-ending dynamic process (Jeřábek: 1), which can also be seen in wheelwrighting. Throughout its existence this craft has renewed and extended its product range. Its production profile changed already in the Middle Ages and the early modern period. Wheelwrights dealt no longer only with the production of wheels and simple carts, but, alongside the spread of the craft to the countryside, also with the production of farm tools (Válka 2007: 378). At the beginning of the 20th century, the range of products made by wheelwrights expanded to include wooden bodies for cars, buses, and lorries (e.g. Kocura 1956: 199-201). Even the contemporary wheelwrights receive inquiries for the production of wooden wheels for historic cars¹³, or for the manufacture of wooden bodyworks for buses so that their serviceable replicas could be made (Photo 2)¹⁴.



Photo 2: Wheelwright Augustin Krystyník and bus bodywork. Nový Hrozenkov (CZ).
Photo by Aleš Smrčka 2016.

¹³ Monika Mendyka (1978), representative of wheelwright's workshop, recorded on 19 July 2021, Dolsk – Księginki (PL).

¹⁴ Augustin Krystynik (1952), wheelwright, recorded on 31 March 2016, Nový Hrozenkov (CZ).

It is therefore not possible to insist on semantic, functional and technological immutability in the context of the safeguarding of the intangible cultural heritage. Cultural heritage is sustainable to the extent that it can be adaptable to changes through transformation (Holtorf 2018: 6). This transformation can also be noticed in the wheelwright's craft, based on informants' testimonies, in the period we have studied, meaning after 1945 up to the present.

My grandfather with the auntie, his sister, remembered that they operated great-grandfather's lathe by turning a crank (before the Second World War) [...] They made many things by hand, because my grandfather told me he could acquire the first machines and mechanisation only after the war. Only he. The great-grandfather was used to making everything by hand. He was born in 1888 and he completed his apprenticeship in the early 20th century so he was used to manual work. Only my grandfather got some machines after the war [...] And the grandfather when something new came along he replaced that. Some light progress was running. Some original things have remained here in the workshop, some not¹⁵.

For example at the Mendyka family wheelwright's workshop in Dolsk-Księginki, while making traditional wooden carriages they pay attention to adhering to the original technologies, if the customer requires maximum authenticity and does not care about the final price of the product (Photo 3, 4). However, besides the traditional handwork, they also use modern computer technologies, for example for the design and production of carriage frames, which are then in detail finished by hand. This confirms the use of digital technologies in handicraft (Nimkulrat 2020)¹⁶.

¹⁵ Aleš Uherka (1974), wheelwright, recorded on 3 August 2021, Nyklovice (CZ).

¹⁶ Monika Mendyka (1978), representative of wheelwright's workshop, recorded on 19 July 2021, Dolsk – Księginki (PL).



Photo 3: A view of one of the halls at the Mendyka wheelwright's manufactory. Dolsk-Księginki (PL). Photo by Aleš Smrčka 2021.

Nevertheless, the process of partial technological transformation of traditional crafts can be viewed positively. Many researchers consider the innovation to be one of the important characteristics needed for the sustainability of a craft. They emphasize the necessity of being opened to changes in order to maintain necessity, including economic necessity (e.g. Chan 2018; Wanniarachchi, Dissanayake and Downs 2020). The importance of economic returns, and thus the need for the partial adaptation of the production, was confirmed by the wheelwrights themselves.

Today, we face economic pressures. If I have to do that to contribute at least a little bit to the household budget, I just can't do that all by hand. Planning and cutting in the old-fashioned way. You just can't. The simpler process on those machines will offer me that it's also more precise. It would take a long time to get to the precision of the machine. That would be economically much worse¹⁷.

¹⁷ Aleš Uherka (1974), wheelwright, recorded on 3 August 2021, Nyklovce (CZ).



Photo 4: Zenon Mendyka, founder of the family company. Dolsk- Księginki (PL). Photo by Aleš Smrčka 2021.

Although elements of partial technological innovation can be observed in the present-day wheelwright's craft, it is still handwork that predominates in wheelwright production, and the currently used production technology correlates to a large extent with the form before the year 1945. This can be exemplified by the tools and wood used. Some wheelwrights buy this raw material after this has dried out using industrial methods. At the same time, they air-dry some of their wood somewhere near their workshop for several years, in order to preserve the flexibility of the raw material, which is needed, for example, in the manufacture of wheel spokes (Photo 5). The degree of technological transformation thus depends on individual wheelwright workshops and producers. This can also be seen in the division of labour. Some wheelwrights, in order to reduce their dependence on others, also do forging of the product by themselves¹⁸.

¹⁸Aleš Uherka (1974), wheelwright, recorded on 3 August 2021, Nyklovice (CZ); Metal parts for wheelwright products are treated at the Mendyka family workshop in the village of Księginki near the town of Dolsk (PL).



Photo 5: Drying the timber intended for spokes. Nyklovce (CZ). Photo by Aleš Smrčka 2021.

The transformation of the wheelwright's craft in Central Europe concerns not only the technology but also the range of products. In addition to the fact that at the beginning of the 20th century wheelwrights commonly produced not only wheels but also bodyworks (Kocura 1956: 199-201), before the year 1945 customers also came to the wheelwright to have small items for their household made. Traditional rural wheelwrighting also included the manufacture of hand tools – scythe handles, rakes and various handles.

I know from my memories that my great-grandfather was very defensive. He didn't want to do that. He didn't do that until he retired, and only when he was a very old man, he started making rakes. He didn't see that as profitable before. But he made that as a wedding present for my dad. It's a neat, beautifully cut [...] I don't do that today. Nobody even comes to me anymore. Hobby market's offer

is better. It's unnecessarily thicker, less well-crafted, but it's sufficient¹⁹.

Nowadays, it is hobby markets that take over the sale of wooden tools. Wheelwrights focus mainly on the production or reconstruction of decorative carriages and barouches, fire engines and wooden carts for clubs, currently used for entertainment or presentation on festive occasions. In one case I have noted a specialisation in the manufacture of sledges²⁰.

Sustainability of Wheelwrighting at Present

The sustainability of a traditional craft depends on its necessity and functionality. When we asked present-day craftsmen—wheelwrights why they operate their trades, we received several answers. Apart from livelihood, it is the pleasure of the work as well as the continuing tradition of their ancestors that play a significant role. This was mostly an argument of the wheelwrights who experienced the craft in their families. Nevertheless, it is the economic aspect that plays a crucial role, where the motivation is based on the demand for wheelwrights' products and thus the possibility of making a living from the craft.

¹⁹ Aleš Uherka (1974), wheelwright, recorded on 3 August 2021, Nyklovice (CZ).

²⁰ Farm sledges are produced e.g. by the Nosek family in the Czech village of Roprachtice, which is situated in the western part of the Giant Mountains; Josef Nosek (1930), wheelwright, recorded on 6 March 2013, Roprachtice.



Photo 6: A wooden wagon in the city of Liptovský Mikuláš (SK). Photo by Aleš Smrčka 2015.

However, if we ask ourselves what motivates the persons potentially interested in wheelwright products today, and thus the sustainability of the craft, we are usually no longer looking at the economic level. While before World War II traditional wooden means of transport (wagons and sledges) were commonly used for subsistence transport in Central Europe, after 1945 wooden wagons were, with a few exceptions, no longer used (Photo 6)²¹. This was also associated with the growing mechanisation and development of road freight traffic. During our research, only one Czech wheelwright, who lives in north-eastern Moravia, told us that he had

²¹ For example, Ewa Kocój mentions wooden wagons to have been used by shepherds as late as in the 1990s in the Carpathian region in the Polish-Slovak borderlands (Kocój 2018). Within the research on traditional transport in selected Czech mountain ranges (Giant Mountains, Bohemian Forest, western Beskids, and Javorníky Mountains) between 2009 and 2020 I met informants in the field who remembered transport on wooden wagons, but the means of transport mostly had rubber wheels.

received an order for several sledges for dung²². Some traditional means of transport no longer transport materials for the purpose of earning livelihood; in addition to the former purely economic reasons it is currently entertainment, tourism and nostalgia that help maintain their existence.

Several authors call the situation when a craft brings *new life to a culturally significant design, product, or practice*, “revitalisation” (Twigger Holroyd, Cassidy, Evans and Walker 2017: 288). It is however necessary to bear in mind that the use of the original means of transport for sport and tourist purposes is not a temporary phenomenon; e.g. the farm sledge with horn-shaped runners, called a “rohačky”, was used for tourist purposes on the Polish and Czech side of the Giant Mountains as early as at the beginning of the 19th century (Steć and Walczak 1962: 234). A certain continuity of the function of traditional forms of transport, which was only extended or transformed into the form of e.g. races, can be observed even today (Krišková 2021: 68; Nováková 2008; Nováková 2020: 60; Smrčka 2021).

The present-day wheelwrights have only a few customers who use wheelwright products for farming. Interviews with Czech craftsmen show that their clientele consists mainly of village associations that have old fire engines or wagons, used in various festive parades, reconstructed²³. The clientele of a family-run wheelwright firm in Poland, specialising mainly in the manufacture of carriages and in the reconstruction of barouches, includes memory institutions and, above all, wealthy customers for whom horse breeding is also a pastime. They take part in various horse races with their carriages. Another group of customers of the Mendyka workshop in Poland is made up of people interested in history or of tradesmen for whom the reconstruction of an old wooden wagon represents a certain memory and nostalgia for their ancestor who founded the business. At the same time, they emphasize the long history and tradition of their

²² Augustin Krystynik (1952), wheelwright, recorded on 31 March 2016, Nový Hrozenkov (CZ).

²³ Aleš Uherka (1974), wheelwright, recorded on 3 August 2021, Nyklovice (CZ); Augustin Krystynik (1952), wheelwright, recorded on 31 March 2016, Nový Hrozenkov (CZ).

family business, which they use in its promotion (see Petrova 2018). As a concrete example, the owners of the wheelwright's workshop gave the example of a bakery products merchant who had an old baker's waggon made according to a period photograph²⁴.

These examples show that the original purely economic aspect, related to the use of wheelwright products for transport and subsistence, significantly changes. It moves to the level of using the tradition and heritage in business, especially in the emphasis on the symbolic value of traditional craft products for both producer and consumer (Parts, Rennu, Jääts, Matsin and Metslang 2011: 418). At the same time, it is not only the economic profit motive that is applied, but also the element of remembering and nostalgia and the evocation of the original atmosphere of the past. Wheelwrights are now also addressed by customers who are interested in restoring an old waggon or making a wooden wheel just to decorate a farmhouse or the interior of a building²⁵.

In addition to its functionality, also the institutional protection plays an equally important role in the existence and sustainability of wheelwrighting. The Czech Republic, Poland and Slovakia have not inscribed the wheelwright's craft on their national lists, which are based on the 2003 UNESCO Convention for the Safeguarding of the Intangible Cultural Heritage. The Czech Republic is a certain exception in the safeguarding of this craft – since 2001 the Ministry of Culture of the Czech Republic has awarded selected craftsmen the title “Bearer of the Tradition of Folk Craft” every year, which has been bestowed upon three wheelwrights to date. These declare that this award helps them to gain more publicity among the general public, ensures their promotion, and has an important symbolic value for them. This award may be the reason why small wheelwright workshops have managed to survive in the Czech Republic. The inscription on the national list of the intangible cultural heritage requires mandatory criteria that each craftsman has to meet – e.g. to ensure the transfer of knowledge from generation to generation. Practitioners

²⁴ Monika Mendyka (1978), representative of wheelwright's workshop, recorded on 19 July 2021, Dolsk – Księginki (PL).

²⁵ Aleš Uherka (1974), wheelwright, recorded on 3 August 2021, Nyklovice (CZ).

awarded with the title “Bearer of the Tradition of Folk Craft” also have to adhere to traditional technologies²⁶. However, two opposing tendencies may clash with each other here. It is sometimes difficult to distinguish when a change in the production process is an intervention into the technology that completely changes the form of the craft and has nothing to do with its variant, and when it is a necessary innovation that ensures the sustainability of the craft in the current market.

Conclusion

The example of wheelwrighting illustrates that a traditional craft can still exist today. However, this requires the craft’s social function and the customer demand for its products, including the resulting economic benefit for the producers, to be maintained; this is also one of the fundamental prerequisites for the sustainability of cultural heritage (Olalare 2019: 7–8). Nevertheless, a shift in the function of wheelwright products can be observed. While before the year 1945 wheelwright products – most often wheels, waggons and sledges – were used in transport and farming, the change in technology and the development of motorised road transport caused the situation to have changed in the second half of the 20th century. The original functions were greatly diminished, the demand for wheeled products steeply declined, and the wheelwright’s craft was in danger of becoming extinct. This is also illustrated by the fact that the last apprenticeship courses specialising in wheelwrighting were cancelled in the early 1970s. A similar development applies to all three countries under study, Poland, the Czech Republic, and Slovakia. Revitalisation that allowed the traditional crafts to exist today and restored their viability has contributed to the safeguarding of the craft, at least in the Czech Republic and Poland (e.g. Dahlin, Svensson 2021: 6; Twigger Holroyd, Cassidy, Evans and Walker 2017: 288). Wheelwright products – traditional wooden waggons and sledges – are now mainly used for entertainment and tourism. The nostalgia and interest in remembering

²⁶ <https://lidovaremesla.cz/web/> (cited on 5 September 2021).

the history of transport cannot be overlooked. Identification with cultural heritage and its use in business play a positive role.

The revitalisation of the wheelwright's craft was also supported by the political and social transformation. Thanks to the economic liberalisation in the countries of Central Europe after the year 1989 and the opportunity for free enterprise, individuals who desired to continue their family tradition began to deal with wheelwrighting. Wheelwright products are occasionally made, in dependence on the demand, also by some joiners. This is a quite significant sign of the transformation of the wheelwright's craft. The boundaries between the joiner's and the wheelwright's, possibly also carpenter's, craft are blurring.

After the year 1945, the wheelwright's craft also experienced a partial change in technology, when electric lathes began to be used, for example. Quite big wheelwright's workshops, such as the one visited in Poland, uses modern computer technology in their production process. However, there have been no significant changes in the production process that is still dominated by handwork. The range of products has not been essentially changed either.

Nonetheless, the sustainability of the wheelwright's craft in Central Europe is still very uncertain at present. In Slovakia, if we do not include among wheelwrights also those carpenters who make extra money by making wheels, the craft has probably vanished, according to our findings. A few individuals involved in wheelwrighting are active in the Czech Republic. In Poland there are wheelwright's workshops with several dozen employees. The revitalisation of the craft and the revival of wheelwright products in the Czech Republic and Poland, which now fulfil new functions (entertainment, tourism, nostalgia) and which are in demand from the customers, have ensured the longevity of the craft.

This is also one of the important conclusions of our research – the sustainability of wheelwrighting is not only influenced by the economic function, but, in addition to the former purely financial aspect, the role of entertainment, tourism and nostalgia is now becoming increasingly important. It cannot be overlooked that making wheelwrights' products is a pleasure and an expression of individual creativity for some craftsmen,

nor the fact that some actors consider this craft to be a cultural heritage passed down to them by their ancestors.

Funding

This study was funded by the programme Support for Long-Term Conceptual Development of a Research Organisation (RVO): 68378076, Institute of Ethnology of the Czech Academy of Sciences.

References

- Andel, K., Markuš, M. (1971). *Ludový transport v strednom Zemplíne. Slovenský národopis* 19 (3), 377–412.
- Baran, L. (1973). Transport in Czechoslovakia as an Ethnographical and Social Phenomenon. In: A. Fenton, J. Podolák, H. Rasmussen (eds.), *Land Transport in Europe*, 57–89. Copenhagen: Nationalmuseet.
- Blau, J. (1917). *Bohmerwalder Hausindustrie und Volkskunst*. Prag: J. G. Calvesche k. u. k. Hof und Universitats Buchhandlung.
- Bondár, M. (2018). Prehistoric Innovations: Wheels and Wheeled Vehicles. *Acta Archaeologica Academiae Scientiarum Hungaricae*, 69, 271–298. doi: 10.1556/072.2018.69.2.3
- Borges, A. (2011). *Design + Craft: The Brazilian Path*. São Paulo: Editora Terceiro Nome.
- Bullard, P. (2020). Restoring the Wheelwright's Shop. *The Journal of Modern Craft*, 13 (2), 1–33. doi: 10.1080/17496772.2020.1783803
- Chan, C. S. C. (2018). Sustainability of indigenous folk tales, music and cultural heritage through innovation. *Journal of Cultural Heritage Management and Sustainable Development*, 8 (3), 342–361. doi: 10.1108/JCHMSD-06-2017-0044
- Chruściel, Z. (1982). *Kołodziejstwo: materiał'oznawstwo i technologia wykonywania wozów i san*. Warszawa: Biuro Wydawnictw HWiU „Libra“.
- Dahlin, J., Svensson, E. (2021). Revitalizing Traditional Agricultural Practices: Conscious Efforts to Create a More Satisfying Culture. *Sustainability*, 13, 11424. doi: 10.3390/su132011424

- Drożdż, A. (2018). Transport i komunikacja lądowa w materiałach źródłowych i publikacjach Polskiego Atlasu Etnograficznego – stan obecny i nowe perspektywy. *Národopisný věstník*, 77 (1), 5–24.
- Fenton, A., Podolák, J., Rasmussen, H. (eds.) (1973). *Land Transport in Europe*. Copenhagen: Nationalmuseet.
- Gajek, J. (ed.) (1958). *Polski Atlas Etnograficzny: Zeszyt próbny*. Wrocław: Instytut historii kultury materialnej Polskiej Akademii nauk.
- Gajek, J. (ed.) (1960). *Kwestionariusz nr. 5: Transport i komunikacja lądowa*. Wrocław: PTL.
- Gnoiński, T. (1952). *Warsztat stolarstwo-kołodziejski*. Warszawa: Państwowe wydawnictwo rolnicze i leśne.
- Gunda, B. (1955). *Ludový transport v Žakarovciach. Slovenský národopis*, 3 (2), 151–153.
- Harrison, R. (2013). *Heritage. Critical Approaches*. London and New York: Routledge.
- Hlubuček, K. (1954). *Poslední kolářské dílny. Rukopis*. Praha: Studijní a dokumentační oddělení/ Archiv pro dějiny průmyslu, obchodu a technické práce v Praze.
- Holtorf, C. (2018). Embracing change: how cultural resilience is increased through cultural heritage. *World Archaeology*, 50 (4), 639–650. doi: 10.1080/00438243.2018.1510340
- Holroyd, A. T., Cassidy, T., Evans, M., Walker, S. (2017). Wrestling with Tradition: Revitalizing the Orkney Chair and Other Culturally Significant Crafts. *Design and Culture*, 9 (3), 283–299. doi: 10.1080/17547075.2017.1370310
- Jacobeit, W. (1967). Ziele und Aufgaben der ethnologischen Kommission für Geschichte und Entwicklung der europäischen Landwirtschaft. *Volkskunde*, 68, 3–11.
- Janota, M., Linhart, K. (1984). *Zapomenutá řemesla: Vyprávění o lidech a věcech*. Praha: Svoboda.
- Jarošová, B., Lid'ák, P., Michalička, V. (2011). *Tradice a současnost ručně-dělné výroby v regionu Moravské Valašsko*. Rožnov pod Radhoštěm: Valašské muzeum v přírodě.
- Jeřábek, R. (1990). Člověk a tradice. *Národopisná revue*, special issue, 1–4.

- Kaľavský, M. (1995). Kolárstvo. In: J. Botík, J., P. Slavkovský (eds.), *Encyklopédia ľudovej kultury Slovenska*, 242. Bratislava: Veda – Vydavateľstvo Slovenskej akadémie vied, Ústav etnológie Slovenskej akadémie vied.
- Kandert, J. (2007). Tradice. In: S. Brouček, R. Jeřábek (eds.), *Lidová kultura. Národopisná encyklopedie Čech, Moravy a Slezska. 3. svazek*, 1065. Praha: Mladá fronta.
- Kłodnicki, Z. (1981). Transport mit Menschenkraft in den Polnischen Karpaten. In: A. Paládi-Kovács (ed.), *Traditionelle Transportmethoden in Ostmitteleuropa*, 43–63. Budapest: MTA.
- Kłodnicki, Z., Pieńczak, A., Koźmińska, J. (2017). *Polski atlas etnograficzny. Historia, osiągnięcia, perspektywy badawcze*. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego.
- Kocój, E. (2018). Powroty do tematów pasterskich. Zwyczaje i wierzenia związane z rozpoczęciem sezonu pasterskiego na pograniczu polsko-słowackim w xxi wieku. *Etnografia Polska*, 62(1–2), 85–106.
- Kocura, J. (1956). *Kolářství*. Praha: Státní zemědělské nakladatelství.
- Kolektiv. (1899). Kolářství. In: *Ottův slovník naučný. 14 díl*. Praha: J. Otto.
- Kolektiv. (1968). *Československá vlastivěda, Díl III., Lidová kultura*. Praha: Orbis.
- Kotyška, V.; Teyssler, V. (1931). *Technický slovník naučný*. Praha: Borský a Šulc.
- Křišková, Z. (2021). Specific Forms of the Safeguarding and Showcasing of Cultural Heritage as Part of Tourism in the High Tatras. *Muzeológia a kultúrne dedičstvo*, 9 (2), 61–77. doi: 10.46284/mkd.2021.9.2.4
- Kuligowski, W. T. (2014). On new meanings of tradition. Globalization, politics and questions for anthropology. *Český lid*, 101 (3), 321–334.
- May, S. (2018). Holz. Ökonomien, Politiken, kulturwissenschaftliche Potenziale. *Zeitschrift für Volkskunde*, 114 (2), 236–258.
- Moszyński, K. (1967). *Kultura ludowa Słowian. Tom I, Kultura materiałna. Wydanie drugie*. Warszawa: Książka i Wiedza.
- Nimkulrat, N. (2020). Translational craft: Handmade and gestural knowledge in analogue–digital material practice. *Craft Research*, 11 (2), 237–260. doi: 10.1386/crre_00027_1

- Nováková, K. (2008). *Tatranskí nosiči*. Tatranská Lomnica: I&B.
- Nováková, K. S. (2020). Nosenie na hlave ako archaický spôsob transportu nákladov v európskom priestore. *Národopisný věstník*, 79 (1), 43–66.
- Olalere, F. E. (2019). Intangible cultural heritage as tourism product: The Malaysia experience. *African Journal of Hospitality, Tourism and Leisure*, 8(3), 1–10.
- Paríková, M. (1979). *Návod na etnografický výskum transportu a dopravy*. Bratislava: Slovenská národopisná spoločnosť pri SAV.
- Parts, P.-K., Rennu, M., Jääts, L., Matsin, A., Metslang, J. (2011). Developing sustainable heritage-based livelihoods: an initial study of artisans and their crafts in Viljandi County, Estonia, *International Journal of Heritage Studies*, 17 (5), 401–425. doi: 10.1080/13527258.2011.589199
- Petráň, J. (1985). *Dějiny hmotné kultury I (2)*. Praha: Státní pedagogické nakladatelství.
- Petrova, I. (2018). Traditional Culture and Contemporary Economy: Constructing Cultural Heritage Through Bread-Making. *Folklore-Electronic Journal of Folklore*, 73–88. doi: 10.7592/FEJF2018.71.petrova
- Pięczak, A., Diakowska-Kohut, E. (2013). Polski Atlas Etnograficzny – dawne i współczesne badania nad dziedzictwem kulturowym wsi polskiej. *Ethnologia Europae Centralis*, 11, 63–68.
- Shils, E. (1981). *Tradition*. Chicago: University of Chicago Press.
- Smrčka, A. (2017). Etnografický výzkum tradiční dopravy v českých a slovenských zemích – historie, současný stav a perspektivy. *Slovenský národopis*, 65 (1), 7–25.
- Smrčka, A. (2021). Cultural Heritage Viability: An Example of Traditional Transport in Central Europe. *Muzeológia a kultúrne dedičstvo*, 9 (2), 27–44. doi: 10.46284/mkd.2021.9.2.2
- Smrčka, A. (2021). *Tradiční horský transport. Krkonoše, Šumava, Západní Beskydy a Javorníky*. Brno: Masarykova univerzita ve spolupráci s Etnologickým ústavem AV ČR, v.v.i.
- Steć, T., Walczak, W. (1962). *Karkonosze*. Warszawa: Sport i turystyka.

- Szymik, W. (1972). Tradycyjny transport i komunikacja lądowa. In: D. Kadłubiec (ed.), *Phyniesz Olzo...: Zarys kultury materialnej ludu Cieszyńskiego*, 125–150. Ostrava: Profil.
- Šimša, M. (2005). *Práce ze dřeva III*. 3. část. Strážnice: Národní ústav lidové kultury.
- Šimša, M. (2018). *Bearers of Folk Craft Tradition 2001–2011*. Strážnice: Národní ústav lidové kultury.
- Šinkovec, I. (2014). The Wheel – 5,200 Years: The Wheel with an Anxle from the Pile Dwelling Stare Gmajne near Vrhnika (Around 3,200 BC). In: O. Habjanič (red.), *Uporabna Vrednost Lesenega Kolesa*, 6–12. Maribor: Pokrajinski muzej Maribor.
- Testa, A. (2016). From folklore to intangible cultural heritage. Observations about a problematic filiation. *Österreichische Zeitschrift für Volkskunde*, 70 (3-4), 221–243.
- Válka, M. (2007). Kolářství. In: S. Brouček, R. Jeřábek (eds.), *Lidová kultura. Národopisná encyklopedie Čech, Moravy a Slezska*. 3. svazek, 378–379. Praha: Mladá fronta.
- Vondruška, V. (1989). *Slovník starého zemědělského nářadí, nástrojů a strojů (1750–1914). Díl I*. Rožtoky u Prahy: Středočeské muzeum.
- Wanniarachchi, T., Dissanayake, K., Downs, C. (2020). Improving sustainability and encouraging innovation in traditional craft sectors: the case of the Sri Lankan handloom industry. *Research Journal of Textile and Apparel*, 24 (2), 111–130. doi: 10.1108/RJTA-09-2019-0041.
- Wilson, W. A. (2006). *Marrow of Human Experience: Essay on Folklore by William A. Wilson*. Logan, UT: University Press of Colorado – Utah State University Press.
- Winter, Z. (1906). *Dějiny řemesel a obchodu v Čechách v XIV. a v XV. století*. Praha.
- Zajac, M., Hince, M. (eds.) (2017). *Ginące zawody na europejskim rynku pracy: Kompendium wiedzy o organizacji szkoleń w wybranych zawodach ginących*. Biała Podlaska: Europejskie Centrum Kształcenia i Wychowania OHP w Roskoszy.

Katarzyna Majbroda

Katedra Etnologii i Antropologii Kulturowej

Uniwersytet Wrocławski

katarzyna.majbroda@uwr.edu.pl

A GHOST VILLAGE. SPATIAL CLEANSING IN WIGANCICE-ŻYTAWSKIE IN THE LANDSCAPE OF THE TURÓW MINING AND POWER COMPLEX, LOWER SILESIA

Wieś-widmo. Czyszczenie przestrzenne Wigancic Żytawskich w krajobrazie kompleksu wydobywczego-energetycznego „Turów” na Dolnym Śląsku

Abstract. The article presents an excerpt of some empirical research undertaken by an anthropologist on local ways of experiencing the operation of the Turów mining and energy complex in the Bogatynia commune in Lower Silesia within the context of an just energy transition. The aim of the reflections contained in this research sample is to present Wigancice Żytawskie – a town once located in the Bogatynia commune in the Zgorzelec powiat as a ghost village that functions in the minds of its former inhabitants and the generations that have followed as a lost and demolished yet remembered place. Wigancice was demolished by the end of the 20th century due to the expansion of the lignite open pit in the Turów mine and the creation of an external dump, which was considered a threat to the village and its inhabitants. The text draws from Michael Herzfeld’s understanding of the term ‘spatial cleansing’, which in the case of Wigancice was closely related to the activity of the Turów mining and energy complex. Adopting energy anthropology as a theoretical

framework, the anthropologist shows the course and effects of this process in terms of human/non-human assemblage, at the same time asking questions about the special characteristics of human life in areas rich in energy resources and ways of experiencing a landscape changing under the influence of industrialization processes. The author also attempts to recover the stories of the inhabitants of the ghost village, whose fates intertwined with the functioning of the Turów mine and were marked by the experience of loss, dispossession and relocation in the process of industrial transformations in the region.

Keywords: anthropology of energy, assemblage, spatial cleansing, energyscape, late industrialism, ghost village, Turów mining and power complex, resource curse, displacement, dispossessions

Streszczenie: Artykuł przedstawia fragment empirycznych badań antropolożki na temat lokalnych sposobów doświadczania działalności kompleksu wydobywczo-energetycznego „Turów” w gminie Bogatynia, na Dolnym Śląsku w kontekście sprawiedliwej transformacji energetycznej. Celem zawartych w nim refleksji jest przedstawienie Wigancie Żytawskich – miejscowości położonej niegdyś w gminie Bogatynia, w powiecie zgorzeleckim jako wsi-widma, która funkcjonuje w świadomości swoich byłych mieszkańców oraz ich kolejnych pokoleń jako miejsce utracone, wyburzone, a jednak pamiętane. Wigancie zostały zlikwidowane u progu XXI wieku w związku z powiększaniem się odkrywki węgla brunatnego w kopalni „Turów” i powstaniem zwałowiska zewnętrznego, które uznano za zagrożenie dla wsi i jej mieszkańców. Tekst koncentruje się na, mówiąc za Michaeliem Herzfeldem, czyszczeniu przestrzennym (*spatial cleansing*), które w przypadku Wigancie wiązało się ściśle z działalnością kompleksu wydobywczo-energetycznego „Turów”. Przyjmując jako ramę teoretyczną antropologię energii, antropolożka pokazuje przebiegi i skutki tego procesu w kategoriach ludzko-nie-ludzkiego asamblażu, stawiając przy tym pytania o specyfikę życia ludzi na obszarach zasobnych w surowce energetyczne, o sposoby doświadczania krajobrazu

zmieniającego się pod wpływem procesów industrializacji. Autorka podejmuje również próbę odzyskania opowieści mieszkańców wioski-widma, których losy splotły się z funkcjonowaniem kopalni Turów i zostały naznaczone doświadczeniem straty, wywłaszczenia i relokacji w procesie industrialnych przeobrażeń regionu.

Słowa kluczowe: antropologia energii, asamblaż, czyszczenie przestrzenne, krajobraz energetyczny, późny industrializm, wieś widmo, kompleks wydobywczo-energetyczny „Turów”, kłątwa zasobów, przesiedlenia, wywłaszczenia

The aim of this article is to present within extractive mining contexts the complex process of ‘spatial cleansing’, whose presence Michael Herzfeld drew attention to in an anthropological reflection forming part of empirical research focused on the relations between urban spatiality and power in Greece, Italy and Thailand (Herzfeld 2006). The researcher introduced that idiom to highlight the asymmetries and inequalities perceptible in relations between the creation and arrangement of urban space, his primary focus being the dispossession and relocation of local communities inhabiting historical city centres (Herzfeld 2006). According to the anthropologist’s proposal, the term “incorporates an intentional allusion to the notion of ethnic cleansing, since, although the latter is usually far more physical in its violence, both entail the disruption of fundamental security, and especially of ontological security, for entire groups of people” (Herzfeld 2006: 142). As the anthropologist stresses, “Spatial cleansing means the conceptual and physical clarification of boundaries, with a concomitant definition of former residents as intruders” (Herzfeld 2006: 142). The process the researcher describes is most pronounced within the contexts of power, domination and economic equalities (Herzfeld 2016) and also correlates with neo-colonialism, as can be observed in contemporary India (Lahiri-Hutt, Ahmad 2012).

The spatial cleansing that I am writing about does not apply to urban space and did not occur in a metropolis divided by boundaries into

a centre and periphery or zones of influence and subalternity established along ethnic lines or the possession of economic and social capital, or in recognition of a need to implement a specific cultural politics (see Bloch 2016). I locate the aforementioned cleansing process in altogether different landscapes and trajectories, because the source of the explorations and reflections contained within this text is empirical research I have been undertaking since 2021 in which I examine local ways of experiencing, comprehending and anticipating an just energy transition in the area surrounding the Turów mining and power complex in the Bogatynia commune in Lower Silesia. I also position the undertaken analyses both within the local contexts of the life of the inhabitants of that area and within wider contexts, notably the global processes of a sociocultural, economic–industrial and climate–environmental nature that are intertwined in an energyscape assemblage. In the research being described, the category of assemblage, which functions in the imaginary of the social sciences and humanities as an emergent system (Deleuze, Guattari 1980; DeLanda 2006, 2016) co-constituted by human and non-human elements (Bennett 2010; Tsing 2015) acting upon each other to form a contingent whole open to change (see Majbroda 2019: 133–164), serves as a concrete method for conceptualizing the local mining landscape. Mobilizing assemblage as an analytical category makes it possible to see the local landscape as a relational entity co-constituted by people, the raw material coal, the lie of the land, plants, architecture, material objects, machines, and the mining infrastructure – the open pit and dump. It also allows an important feature of the energyscape to be taken into account, notably its instability and the emergence, through mutual interaction, of environmental, geological, material and technological elements. During my research on the energy transition, one of my primary considerations is how the individual factors that co-create the mining landscape of Wiganice and more broadly, the region of Upper Lusatia, interact and how they constitute a dynamic whole open to successive transformations.

Once the landscape has been conceptualized in this way, the term ‘spatial cleansing’ can be used to refer to the process of dispossession and displacement to which the village of Wiganicice Żytawskie was subject

in the 1990s as a consequence of industrialization and the development of mining in that region. The process of demolishing the settlement began in the 1960s and continued until 1999, during which time it was completely depopulated and cleared of all houses, machinery and livestock, though it continues to function today as a ghost village¹.

Displaced places – landscapes without people

The categories of dispossession and displacement can serve as important lenses enabling a better understanding of the life situations of many individuals and social groups in different parts of the world. They allow us to evaluate and clarify the circumstances of people compelled to abandon their homes and places of life by climate disasters, such as droughts, floods, tsunamis, hurricanes, fires, natural disasters and melting glaciers (Eriksen, Strensud 2019; Hastrup, Skrydstrup 2013). Forced migration resulting from displacement is one of the most severe consequences of armed conflicts, wars, civil unrest and persecution motivated by geopolitics, culture, gender, religion and ethnicity (Winther 2013).

Such dispossession and displacement processes are also taking place ever more frequently because of the devastation caused to the environment and the industrialization of landscapes in economic and technological processes being implemented in accordance with the late-capitalist logic of growth and the profiling of global economies for development, profit and the accumulation of capital (Hornborg 2019). The spatial cleansing of areas undergoing industrialization is one of the severest consequences of putting into action the late-capitalist neoliberal ideas underpinning the

¹ The term ‘ghost village’ is used in the text to highlight the present shape of a once vibrant space, which in the process of spatial cleansing has been completely depopulated and not only emptied of residential buildings, but of any architecture or other infrastructure. The notion of ghostliness also conveys the affective and memorative way in which the village endures in the minds of members of the local community who once lived there and their descendants. The ghost village exists despite its physical annihilation and endures despite being so colonized by vegetation that it is merging into the forest landscape. However, it has left its trace in maps, photographs, prints and a spatial plan.

Capitalocene era, according to which the environment should be exploited as a nexus of economic-services (Moore 2016). One of the most conspicuous and increasingly observed processes associated with the capitalist and neoliberal logic of environmental and spatial management (Ferguson, Gupta 2002) is the relocation of local communities as a consequence of the expansion of the mining and power industries (Gans 1968; Downing 2002). The upshot of this is that: “carbon politics, finance capital, global industry, consumerism, and a lack of environmental protections have laid deep infrastructural grooves”, not only in landscapes, but also in social life (Boyer, Howe 2019: 195).

The strategies used to dispossess existing inhabitants and methods for legitimizing their relocation are notable for their diversity. However, these processes and the practices accumulated in them are usually bound together by the development of a global narrative, which argues that the energy sector is worth investing in when it is perceived as a ‘growth pole’ around which various industries and services can develop, thereby providing a better future for people living in certain countries and regions and improving their well-being (Addison, Roe 2018). This happens even though dependence on natural resource extraction, as critics of the mining industry argue, is inversely correlated with economic development, a phenomenon termed ‘conflict minerals’ (Owen, Kemp 2015: 480) or the ‘resource curse’ (Ross 1999). Stuart Kirsch uses the alternative notion of ‘colliding ecologies’ within this context, thereby drawing attention to the fact that so-called developing countries dependent on mining and other forms of natural resource extraction are modernizing much more slowly than countries enriching themselves by means of other branches of industry. These terms also highlight the paradox that, despite various discourses promoting mining as an economic sector that raises local living standards, people living in mining areas, or in close proximity to them, suffer significant harm to their local economies, communities, culture and health, for example, as a result of the pollution of their local environments (Fortun 2015; Kirsch 2014: 18) or during the ‘accumulation by dispossession’ process, which can influence socio-spatial change (Harvey 2003).

The dysfunctional anthropogenic energyscapes of late industrialism

The multidimensional crises of our time require “(...) an anthropology that takes landscapes as its starting point and that turns to the structural connections between ecology, capital, and the human and more-than-human histories through which uneven landscapes are produced and transformed” (Tsing, Mathews, Bubandt 2019: 186).

Bringing an anthropological perspective into the analysis of phenomena within which matter, the economy and the environment are intertwined makes it possible to identify many risks and perils linked to new technologies and (post)industrial practices (Fortun 2017: 2). The maturing present, or late industrialism, as Kim Fortun terms it, is:

a historical period characterized by aging industrial infrastructure, landscapes dotted with toxic-waste ponds, rising incidence of cancer and chronic disease, climate instability, exhausted paradigms and disciplines, and the remarkable imbrication of commercial interests in knowledge production, legal decisions, and politics at all scales (Fortun 2015: 158).

The contemporary pursuit of economic growth, industrialization and the maximal exploitation of fossil fuels is one of the hallmarks of an era in which human action directed at the extraction of natural resources for the purpose of accumulating capital comes at the expense of environmental, climatic and sociocultural harm on a historically unprecedented scale.

From a traditional historical perspective, the cultural landscape comprises the overlapping, multifaceted relations occurring between the people, memory and history of specific places. Accumulated within the spatio-temporal dimension of such a landscape are the identities and self-narratives of specific groups and communities, past histories and contemporary continuities (Appadurai 2013; Moore, Whelan 2007). From the perspective of critically oriented specializations such as environmental anthropology or the anthropology of energy, one important consequence of the implementation of so-called ‘modernizing growth

practices' and the consolidation of various branches of industry is the transformation of existing natural landscapes, which are becoming increasingly anthropogenic. The exploitation of mineral resources is transforming the environmental, cultural and social landscape, leading to the emergence of an energy landscape (or energyscape). Rather than implying separation and observation, this notion of energyscape has ceased to be a primarily aesthetic category. The idioms through which it expresses itself are mines, power stations, lignite and black coal open pits, tips, excavations and internal and external dumps, all of which are radically transforming existing sites of human functioning in different regions of the world, challenging reflection on and action directed at the preservation of human rights, environmental justice and equitable energy transition (Narain, Boyce, Stanton 2007). Moreover, the land acquisition policies pursued by the corporations that manage mining complexes and national governments, and also the action strategies of local and, most importantly, global investors all have a different profile (Rees, Davis, Kemp 2012).

In the political narratives that have been developing for years in Poland – a country 'based on coal mining' – the cultural landscape co-created by the Turów mining and power complex is being co-opted as an expressive component of national history and identity sustaining a nationally oriented topophilia (1990) that transforms the spaces of the homeland (or region) into a source of pride and security as well as a symbol of economic development (see Kuchler, Bridge 2018: 136–140). In the current circumstances of an energy crisis caused by such factors as Russia's invasion of Ukraine, contemporary energy policy in Poland is even more emphatically linking the extraction of black coal and lignite not only to the maintenance of energy security, but also to the preservation of national sovereignty. Running through the narratives of politicians, experts and local and national decisionmakers is a political notion of the energyscape that represents and objectifies the specific perspectives of certain interest groups, thereby stabilizing the close correlations between mining coal and maintaining economic development (or growth) (see Lis 2020).

Transformations of mining landscapes have thus far accumulated the strategies, plans and investments of privileged stakeholders possessing specific economic and symbolic capital that could be described as ‘energopower’, a term proposed by Dominic Boyer to highlight the circulation and flow of energy and social, economic and political relations that occurs within the context of energy systems. The anthropologist’s conception corresponds well with the sociologist Sharon Zukin’s observation that landscapes are essentially spatiality of power (Zukin 1991: 19), because regimes of domination and subordination, and social orders and certain hierarchies are intertwined in them (see Haarstad and Wanvik 2016: 440).

Wigancice Żytawskie the energyscape surrounding the Turów complex

Entangled within the energyscape assemblage that took shape during the creation and expansion of the Turów mining and power complex are historical forms from its past as well as local manifestations of global scenarios of environmental, economic and social transformation. In his reflections, Herzfeld describes ordinary situations in which, by virtue of a decision made by the authorities, certain communities and historically and culturally important sites are being relocated to spaces “where they can be subjected to increased surveillance, and away from those spaces where their continuing presence is indeed viewed by the authorities as ‘matter out of place’” (Herzfeld 2016: 132). Not infrequently, the removal of populations from high-profile monumentalized places popular with tourists to places on the periphery, for example, marginal districts on the outer fringes of socially and culturally recognized centres, are legitimized as the clear sign of a commitment to the preservation and protection of material heritage or, for example, a desire to recovery important archaeological structures (Herzfeld 2016: 132). In the case of Wigancice Żytawskie, the dispossession and displacement procedure took a different course guided by industrial, late-capitalist logic.

That village's location consigned the daily experience of its inhabitants to "life in the vicinity of a coal open pit and waste dump"². In and around the village, under the patchwork of houses, buildings, road networks, gardens and allotments, lay reserves of lignite, which is viewed as one of the most valuable high-energy natural resources, not only in Upper Lusatia, but over the whole country as well³. After the Second World War, to be precise in 1947, a redrawing of borders led to the division of a region that had been within the borders of different states into Czech, German and Polish sectors, which caused the aforementioned complex to be broken up. The Turów lignite mine (formerly known as the Graniczna, or 'Border', mine), at present second in size only to those in Bełchatów and Konin, was taken over by the Polish administration under Ordinance no. 3 of the Minister of Industry and Trade (Dobrzyński, Skrzęta 1998: 34).

Wigancice was located on the actual Polish-Czech border, 5 km from the German border, at the Tripoint of three countries. Up until 1961, the mining industry developing in that region was transnational in character as the coal extracted on the Polish side was used to fire a power plant on the German side. In 1958, the coal mine was expanded and work began on the construction of a power plant in its immediate vicinity, which to this day burns lignite mined at Turów. At the beginning of the 1960s, a decision

² The earliest mention of Wigancice Żytawskie, the Waldhufendorf (lit. 'forest village') whose ghostly character I present in the text, dates from 1334, although it is supposed that it could have been established during the German colonization of the thirteenth century. Subsequently, in fifteenth-century sources, it functions under various names, including Weigersdoff, Waigisdorf, Weissdorf and Weigsdorff (Bena 2003: 462). In 1635, when Upper Lusatia was controlled by the House of Wettin, part of Wigancice Dolne was annexed to Bohemia and still functions today as the small village of Višňová directly adjoining the area where the former village once stood (Bena 2003: 462).

³ Rich deposits of this natural resource had been discovered in the region as early as the seventeenth century (1642). The Żytaw deposit is located in the Zittau Tectonic Basin, which stretched over territory in Poland, Germany and the Czech Republic (see Dobrzyński, Skrzęta 1998: 10). In the nineteenth century, 69 small open pits operated in the region, most of which did not survive into the twentieth century (Holinka 2002: 3-4). Those of them that continued operating did so from 1904 as the Herkules Joint-Stock Society, at which point industrial exploitation of lignite deposits began, and by 1911 a modern mining and power complex with a mine, power plant, briquetting plant and workshop had been established in Hirschfelde (Dziubacka 2015: 98).

by the incumbent authorities to exploit the rich deposits and develop the Turów complex and infrastructure serving it led to the establishment of the Turoszów Industrial District (Bronsztejn 1966: 1)⁴.



Photo 1. Panorama of Wigancice Żytawskie 1925–1930⁵

The region of Upper Lusatia's erstwhile agrarian landscape changed radically, transforming into an industrial and post-industrial landscape. Cultivated fields, orchards and gardens were replaced by:

huge mining waste dumps and tips, sinkholes caused by underground mining, brick kilns, stones, lead, sand and gravel pits, ash and cinder dumps, road cuttings, rail and road embankments,

⁴ From the late 1950s, jobseekers arrived in the region from different parts of the country; in the first period, they were workers interested in working in the mine and economic migrants who found employment in the newly established sectors centred around the mine and the power plant, as well as in the chemical and food industries. This economic migration populated the surrounding villages. In Wigancice Żytawskie, the number of inhabitants doubled within a decade, with 430 people living in the village in 1950 and 895 by 1960 (Kapusta 1964: 218).

⁵ Retrieved from: Panorama of Wigancice Żytawskie, Wigancice Żytawskie – polska-org.pl (accessed 13.06.2022).

micro-sculptural elements of dumps and excavations, post-mining zones and re-routed riverbeds (...) (Szpotański 2019: 113).

The construction of the plant interfered with the area's pre-existing topography and rearranged the natural environment into a complex assemblage animated by humans and machines that encompassed raw materials, matter, geological entities, hydrographic networks, and elements of industrial and technological infrastructure. The process of dispossessing and dislocating the villagers living in Turoszów and neighbouring settlements such as the village of Rybarzowice, which no longer exists, began in 1958, leading to "the disappearance of villages along with their churches, cemeteries and buildings. Woods, cultivated fields and orchards also disappeared" (Szpotański 2019: 120).

The displacement of Wigancice's inhabitants, a process lasting many years, was connected to the identification in the late 1960s of an environmental crisis. Environmental surveys carried out by experts showed that a dump by the village created to dispose of overburden from the nearby lignite open pit mine posed a huge threat to the safety of the neighbouring community.



Photo 2. Map of Upper Lusatia marked with the coal open pit mine and internal and external dumps situated close to the edge of the village of Wigancice Żytawskie

(źródło: Dobrzyński, Skrzęta 1998: 6).

The lignite deposits at the Turów mine are situated at great depths and the open pit is currently more than 300 metres deep, so during the first few decades of coal extraction, it was not possible to carry out internal dumping and this did not begin until the mid-1990s. Initially, the open pit was widened in the direction of the villages of Rybarzowice, Opolno-Zdrój and Sieniawka, but when water from the River Nysa Łużycka began seeping into the open pit, threatening to flood it, the expansion of coal mining in that direction was halted and external dumping began (see Szwarnowski 1996). Along with concern being expressed for the welfare of the community, preliminary plans were made to demolish part of the village. However, as my research partners have stressed, protests by local inhabitants not included in the dispossession and dislocation plan led the provincial governor to decide that a protection zone should be created, obligating the administrators of the Turów mine and power plant to completely demolish Wigancice. At the same time, the local authorities issued a prohibition on future settlement in the area.

Researchers studying a local community's experience of living near a mining and power complex while an energy transformation is taking place not only need to position themselves in relation to established theories, but first and foremost in relation to their own practice and scientific, political and ethical loci (Pels 2000: 137). They also need to be aware that they may need to carefully navigate networks of discourses on development, modernization, pauperization and environmental (in)justice (see: Sze 2018) so that they do not overlook secondary hierarchies and new centrism and supremacies, one of the pitfalls of privileging already highly recognizable configurations of power and subalternity agency and passivity when faced with the unstable situation of coal landscapes (Haarstad, Wanwik 2016: 440). When the successive uncovering, over the course of field research, of motifs and aspects of the progressive depopulation and destruction of the village of Wigancice is correlated with the growing external dump located in its vicinity, which is an important actant in the process being described, the anthropologist is made to realise that the conjecture that the inhabitants of the villages in the mining region were forcibly and aggressively dispossessed is too hasty. The realities of that

place, social strategies and attitudes, and the operating tactics employed by the local community in response to ongoing spatial cleansing are much more complex, ambiguous and difficult to interpret than may be supposed.

In the process of dispossession and displacement that affected the village, procedures backed up by the official discourse were set in motion – as was the case with Opolno-Zdrój, a village situated on the perimeter of a lignite open pit mine – that conformed to the global operational patterns of mine managers, investors and decisionmakers, who begin by developing a recognizable temporal politics, managing the timing and course of the dispossession process, while stifling and obstructing critical social discussions on the ecological and social consequences of their actions (Kirsch 2014). Next, they introduce a set of practices in the legal–financial sphere, conducting negotiations, entering into contracts, proposing compensation packages, thereby presenting the capitalist enterprise of removing people from places they had previously called home within a discursive framework expressing concern for those people’s welfare (see Moore 2016). At the same time, it is stressed that business partnerships are being established throughout the procedure, which effectively nullifies the impression of violation and injustice left behind by spatial cleansing (see Kemp, Owen 2013)⁶. However, when the language of law is interpreted too literally by those seeking to create legally binding agreements, this can mask “the complex processes that distribute people in space” (Li 2000: 149). What is more, the actors most affected by those actions may seize on this ‘business’ argumentation in an attempt to rationalize the environmental injustice they are experiencing. My observations indicate that it is not uncommon for villagers who were party to an agreement with the PGE GiEO Group, the company managing the Turów mine, to highlight the motif of reaching an agreement with that firm in their recollections of the village’s destruction.

⁶ It is clear from critical analyses of the changes taking place across the world in places undergoing industrialization that discourses on rights claimed to land, membership, compensation, etc., are an important factor in the construction of local community identities. (Ballard, Banks 2003: 298).

At that time, there were no special offers for locals. It was a toss-up between moving to Bogatynia or Zgorzelec. And the place of residence was imposed by KWB Turów. There was no choice of any kind. This mine also determined the payment, at government rates, of compensation for lost property (KM_Zgorzelec_19-05-2022_RM2).

Anyone who had a farm, a private house, was dispossessed. But there were also families resettled in Bogatynia and Zgorzelec from rented accommodation. To this day, that's more than 20 years [later], people are living in a temporary block in Bogatynia. And those were supposed to be interim flats (KM_Zgorzelec_18-05-2022_RM3).

Some of the interviewed people do not, however, perceive the dispossession process in terms of a business arrangement, preferring instead to focus on the act of the village's destruction:

The communist authorities had already decided by 1965 to annihilate our beautiful village. Basically bury it in spoil from KWB Turów (KM_Zgorzelec_18.05.2022_RM1).

I don't know why they did it. What good has the money done? People left, the village fell into ruin. There was really no need for it and no amount of money can bring that back (KM_Zgorzelec_19-05-2022_RK2).

The residents of Wigancice who had been living in rented accommodation were resettled in Bogatynia and Zgorzelec; some members of the community who had received financial compensation for their own properties also moved to those towns by choice. Some settled in neighbouring villages: Działoszyn and Wyszków. A few families left for Malbork, Zielona Góra and Kraków. Some residents decided to leave for Germany, Canada or the United States. For many residents, their departure from Wigancice marked the start of a better, more comfortable life, something not usually highlighted in publications reporting on the devastation

caused to landscapes in the process of industrialization or resource extraction. In the literature on environmental justice and energy, opposing a landscape's transformation is one of the primary strategies of local resistance, irrespective of whether the issue at stake is the appearance of a network of power lines in the immediate vicinity or the announcement that drilling rigs are to be installed near homes in shale gas extraction zones (Elmallach, Reames, Spurlock 2022).

Furthermore, ethnographic research and an anthropological perspective that refuses to be satisfied with widely circulated opinions can access memories indicating that the very act of leaving Wigancice was not always experienced as an injustice or violation. It is not uncommon for the villagers' recollections to contain a very pragmatic approach to the situation they were faced with at the time as well as hope for a better, more comfortable life in the city. Each person who owned a house received financial compensation for it that more often than not exceeded the market value of the homes they had lost.

There was no road, mud all over the place, because that dump was getting closer. Everywhere else around us everything was improving, but in Wigancice, [there was] neither a doctor nor any larger shop. Back then, in the 60s and 70s, people wanted to live in the city – to have clean, warm and comfortable surroundings (KM_Bogatynia_10-07-2021_RK5).

In those days, people wanted a taste of city life. Most residents got given new flats in apartment blocks in the towns of Bogatynia and Zgorzelec, where they didn't have to fire up a stove, and it was this that lured them. Some were dispossessed and received financial compensation for their land and forests as well as their houses, hardly a small amount of money at the time, with which they could buy decent houses, flats in other places. However, neither the mine authorities nor Wigancice's residents expected the village to be demolished. Only a historic building, Kołodziej's House, was dismantled and moved to Zgorzelec (KM_Bogatynia_13-07-2022_RK2).

The appearance in the vicinity of Wigancice Żytawskie of an external dump – an anthropogenic entity – changed the villagers’ quality of life and ultimately, decisively impacted its future. During the years of inter-species proximity between the villagers and the growing mountain of excavated debris and dust, the air was notably ‘heavier’ in the village, and residents’ “feet sometimes got trapped in the mud”, especially when there had been a downpour and the wind was carrying dust and ash from the embankment into the village. The village’s location far from transport links and the increasingly oppressive proximity of the pit meant that much of the local community did not rebel against the dispossession, even seeking to speed up the process. This is mentioned by a former resident of this village, who emphasized that the fact that there was no proper road and it was so difficult to get to neighbouring villages had the effect of discouraging the community from staying in that place:

The flooding of the village during torrential rain from unsecured water bodies on the slag heaps was a major inconvenience. It was ash mixed with mud. As soon as I stepped into it in wellingtons, it was impossible to pull the wellingtons out again...because they were lodged in the thick ash. Time and again, the residents tried to restore order and normality on their own. The mine partially covered the cost of any damage incurred. People were tired of constantly battling against the slag heap. Life had become unbearable. The locals started to demand better living conditions, at which point the mine started to resettle them in stages because that was easier for them (KM_Zgorzelec_20-07-2022_RK5).

With time, positive emotions, including hope, expectation and excitement, associated with the move and opportunity to live in another place, be it in Bogatynia commune or in a completely different part of the country, or sometimes abroad, gave way to nostalgia, a sense of loss and even of the infliction of harm. Some villagers make it completely clear today that they consider the displacement caused by the development of the local mining industry to have been harmful socially, economically and culturally and equate the demolition of the village with the uprooting of

a local community that was deprived of its family homes, neighbourhood, togetherness, local traditions and cultural heritage. The nature of the dispossession they experienced was absolute, manifesting itself in multiple ways – physically, topographically, materially, sensorially and visually, as the following comments illustrate:

We had our past taken away. Supposedly, you could have bought a house anywhere you wanted, because they paid us well, a lot. But nowhere is anything like where you grew up, lived with your friends, family, knew places, your home, surroundings, everything. That won't return now, it won't be like it was in Wigancice (KM_Zgorzelec_20-09-2021_RM10).

Back then, in the 60s, life in Wigancice was beautiful, peaceful and prosperous. It was a well-maintained village. Despite the immigrant population, everyone lived in harmony. We had a beautiful, large school, a shop, club, health centre and three dancehalls, including one of the original Balaton cinemas. On the border with Višňová, there was a WOP military unit, which guarded us and our borders (KM_Zgorzelec_20-07-2022_RK5).

The elder generation could not reconcile themselves to a new life of wandering and it was tough for them to leave their village. For the young, this was a real chance to obtain a flat and move to a city. But anyone who has experienced true freedom, whether as a boy or adult, will always return in their heart to the place where they left that spirit of freedom behind (KM_Zgorzelec_17-09-2021_RM2).

The lost mining landscape of Wigancice is inextricably linked to family histories and neighbours whose fates were intertwined with this region after the Second World War. These were people who had either arrived in the village or resettled there from various parts of the country after finding employment in the mine, and from the 60s, in the Turów power station as well.

My parents arrived in Wigancice at the end of the 50s as repatriates from Vilnius seeking work. My father immediately found work in

the Turów lignite mine, and mum started work at what was then a cotton factory, which was opposite the home that they settled down in, a beautiful Umgebendehaus [a traditional Upper Lusatian house]. I'm greatly attached to the village, because I spent a wonderful childhood and the most beautiful years of my youth there. Wigancice Żytawskie was a large village about 2.5 kilometres in length in the Jizera foothills. The village borders on Czechia. There were factories, performance halls, a school, a club, a cinema, and people were very friendly and that's why I'm so attached to my small homeland, which is the village of Wigancice Żytawskie (KM_Zgorzelec_10-05-2021_RK2).

Reflection on the overhasty decision to demolish the village only began to emerge in the memories of the inhabitants once it became clear that their homes had not really been threatened at all⁷. This decision was reached in the 1980s, when the residents of private and council houses began to be dispossessed and houses were bought from their owners. Some of the houses had been destroyed by mining operations. Some had sunk into the ground and others had been buried. As the villagers recall, some houses had already been dismantled, with their wood being taken for fuel, and stripped bricks and roof tiles being sold on the free market to people building in Zgorzelec and other towns in the region. Between 1991 and 1995, the last 33 families were dispossessed; in 1999, Wigancice Żytawskie disappeared from the face of the earth in a process involving the systematic dispossession and displacement of people and the demolition and removal of material objects. Reflecting on the further transformation

⁷ According to the original plans for the expansion of the open pit, which would have brought it closer to the village, it was envisaged that as the area given over to mining spread outwards, houses, farm buildings, shops and the school would be engulfed by earth. It soon became clear that the coal extraction area would not pass under Wigancice. Nevertheless, an external dump appeared in the close vicinity and if it collapsed, it could cause the complete destruction of the village along with all its buildings, making it uninhabitable. When it became necessary to expand the area used for the disposal of overburden from the Turów lignite mine (overburden, as Tomasz, whose family come from Wigancice, explained to me, is waste rock that needs to be removed to access the lignite mine), it was assumed that the area would soon incorporate two neighbouring villages: Strzegomice and Stare Zatonie.

of the area over the course of the last two decades, it could be said that the depopulated village was ultimately engulfed by forest and vegetation that grew over the roads, colonizing the farmyards of previously existing houses and invading farmland, greens and what had once been the residents' communal spaces. Currently, it is a green and 'wild' space in which a sharp eye may nevertheless spot the remains of a few house foundations overgrown with vegetation and 'alien' fruit trees in wooded space, witnesses to that place's past history.

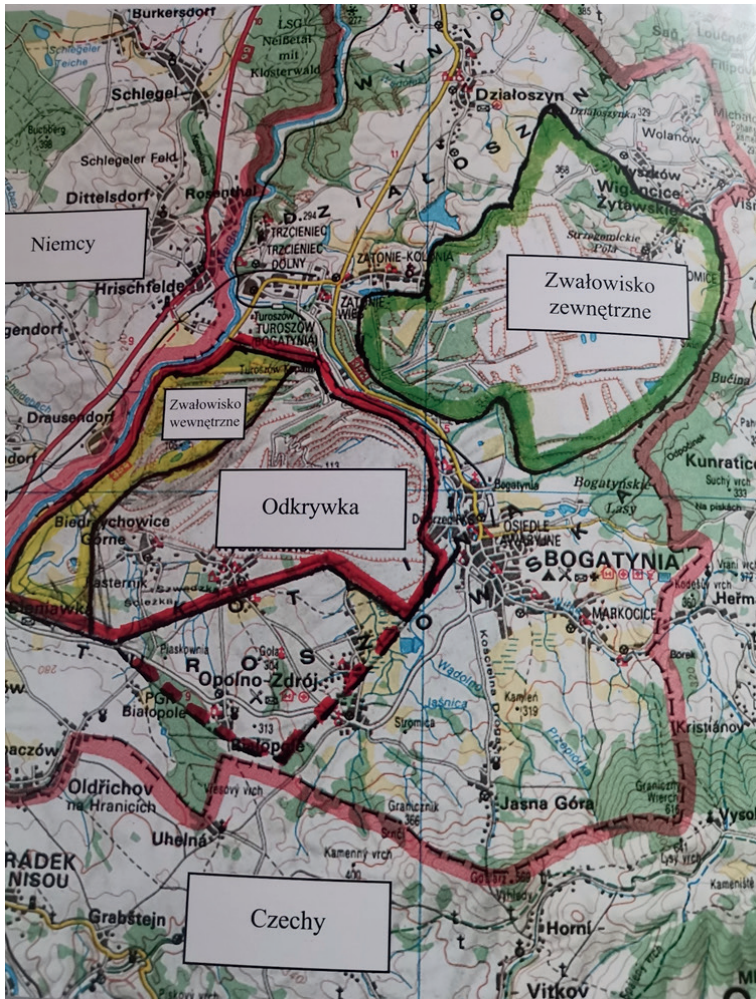


Photo 3. A board containing the name of the village at what was once the former village's boundary.



Photo 4. The remnants of former buildings in Wigancice Żytawskie.

A ghost village and ghost neighbourhood

The notion of landscape transcends such categories as region, area or terrain, as it refers to the emotions, affects and lifestyles of specific people (Cosgrove 1984: 15). When existing topography is disturbed by, for example, a mine and its infrastructure, an attitude of topophilia may be transformed into topophobia, which is characterized by aversion and a sense of losing ‘one’s own place’ that can result in a conspicuous weakening of ties and positively valued relations with the landscape, which manifests itself in certain affective social poetics (Majbroda 2019: 254–255). However, the spatial cleansing of Wigancice Żytawskie that led to that place’s annihilation and removal from the face of the earth was primarily topographical–physical in nature. The phenomenon of the desertion of former places of living due to the implementation of modernization and growth objectives has not only been linked to the loss of homes and land, but also to the disintegration of ties within families and between neighbours, making it impossible to express one’s own viewpoint (social disarticulation) (Adam, Owen, Kemp 2013: 3). The disappearance of houses

and other architecture belonging to a village does not, however, spell the end of relations and ties between neighbours, as these usually arise and endure due to the cohabitation and sharing of co-occupancy of a specific space. This motif appears in many of the reminiscences heard in the field:

I'm deeply affected by the absence of the place where I was brought up. Sentimentally, I'm still attached to the wonderful local community. Today, in the EU, we'd have many new opportunities for development – like in, Zgorzelec/ Görlitz, for example (KM_Zgorzelec_18.05.2022_RM1).

If the infrastructure (electricity, water, roads) were restored, there'd definitely be people willing to buy land and settle there. We feel such an impulse and have even thought about buying a plot of land for recreational purposes; unfortunately, none of the owners (the mine, power station, commune) are selling. At least we haven't heard anything about it (KM_14.07.2022_RM3).

I often think about it and reminisce. My house was there, next door was my neighbour Kazimierz, the road was here, the wood there, round the back [the speaker traces directions in the air with his arm – KM]. How often we would meet, talk, do things together. One knew one's neighbours, knew where to go, how to get things done. Everything was known, familiar, recognizable. Then, in the new place, it was nice – everything new, convenient, less work, a doctor to hand, lots of shop, everything. Ultimately, though, this village could have existed, could have stood, that slag heap need not have buried it. Maybe that decision was taken too hastily. One home, the next, and then it was gone (KM_Zgorzelec_19-05-2022_RM3).

In the ghost village, which no longer exists physically yet endures affectively, the category of neighbourhood takes on a new quality that disentangles itself from *topoi* with a view to liberating itself from the practice of habitation as well as settledness and localism. The village community's mode of functioning outside what was once its administrative territory could be described as a ghost neighbourhood, because the example of the former village community of Wigancice Żytawskie's functioning would

be difficult to describe using established categories in the social sciences and humanities. For this is a community whose practices, viewpoints and modes of functioning elude the categories of both community lost and community saved as well as community liberated (Wellman 1979), and not only because those categories were originally proposed as models for the description of various forms of big-city neighbourhood. It would be difficult to claim of the community of the former village of Wigancice Żytawskie that it is abandoning its sense of togetherness and also that the glue that binds it together is the cohabitation of a specific territory. The action strategies of both the old villagers and new generations born outside the village are assuming the form of a peculiarly ritualistic maintenance not only of neighbourly ties and relations, which more often than not acquire a character of familiarity and friendliness, but also of the formal structure of a village. This practice is manifested in the community's annual celebrations at Kołodziej's house in Zgorzelec – the *Umgebendehaus* that was translocated there from Wigancice. And a reunion of people who had once attended the primary school in Wigancice Żytawskie took place at the same venue in 2008. From 2009 onwards, this event took the form of a reunion of former residents of the village of Wigancice and has continued as such every single year since then.



Photo 5. Press materials related to the village from part of an exhibition presented during the Reunion of Former Residents of the Village of Wigancice in May 2022.

The communal celebration is accompanied by the election of a village leader, who holds the post in an unusual form of exile⁸ until the next festive get-together, when new elections are held. One of the former villagers describes those practices as follows:

I believe that rebuilding the village is possible and we're trying to make our plans a reality. That's why we set up the village council, which has been organizing the villagers' reunion for 13 years now; during the meetings, the village lives on in our memories. Every year, people bring along photos, from which we organize an exhibition. We meet former residents at community actions aimed at tidying up the [village] grounds; this brings us enormous satisfaction. We participate in public consultations on the Strategy for Development of the Town and Commune of Bogatynia. We have wonderful plans for the rebuilding of the village; we'd like it to be an open-air museum of Umgebindehäuser, the only village of its kind in Poland, which would attract a lot of tourists. We are trying to buy plots of land that have been temporarily taken off the market (KM_Zgorzelec_10-05-2021_RK2).

What really binds the former inhabitants together in spite of the ghost village's topographical annihilation is a culture of co-participation and joint action, which is expressed in the way that they celebrate their roots and the care with which they disseminate knowledge about Wigancice and its people and past. Local cultural animators and conservationists strive to get the public interested in Wigancice's history by spreading knowledge and memory of that place across and beyond the region. The cultural animation and educational activities have evolved into a concrete plan for rebuilding the village that involves attracting cooperation partners, including architects, archaeologists, botanists, engineers and investors, whose combined efforts should lead to the rebuilt village being restored to its former splendour.

⁸ The notion of 'village-leader-in-exile' was used by one of my interviewees and entered my vocabulary when I needed to emphasize the village's ghostliness, which is also evident in the practice of celebrating the election of a village leader, who operates outside Wigancice, thus symbolically experiencing exile, as he or she is unable to formally exercise his/her function by living in the village. At the same time, it is vital to emphasize the jocular, symbolic nature of the election and the lack of any real involvement in political life by an elected village leader who, incidentally, is also employed at the Turów power plant.

Critical analyses of global strategies for the management of energy-scapes show that acquiring collective support for energy practices and discourses is a matter of engaging with an imagined future just as much as with the present reality. Such categories are equally applicable to the efforts being made by an unusual coalition to revitalize Wigancice⁹ by rebuilding the Umgebendehäuser that are such an important component of the cultural heritage, not only of Bogatynia, but also of the Tripoint – the borderlands between Poland, Czechia and Germany. Moreover, the PGE GiEK Group, which is working with the Turów mine to support Wigancice Żytawkie's revitalization, is doing what it can to avoid being only associated with “the ongoing reclamation of post-mining areas and the restoration of their nature-based potential, but also with the reanimation of such exceptional sites, which have made a permanent contribution to the region's history” (PGE GiEK wraz z Kopalnią Turów wspiera rewitalizację Wigancic Żytawskich). As early as the 1960s, plans for the rehabilitation of the mining landscape incorporated a conception for the external dump to be managed as forestland, which was viewed at the time as “a pioneering and experimental activity” (Szwarnowski 1996: 9). Currently, the external dump that became the impetus for the spatial cleansing of its neighbouring villages co-constitutes the reclaimed post-coal mining area as a green, wooded, vegetation-covered hill that blends into the region's natural landscape, problematizing stable dichotomies between the environment and industry, and ecological and economic concerns¹⁰. The afforestation of post-industrial areas was

⁹ The coalition comprises: PGE Mining and Conventional Power Generation (PGE GiEK) Group, whose members include the Turów mine, PGE Foundation and Kołodziej's House Association, and also scientists and engineers from the Poznań University of Technology, Wrocław University of Technology, Gliwice University of Technology and the University of Wrocław.

¹⁰ The area is currently managed by the Directorate of State Forests, which has modelled afforestation since the 1980s in such a manner as to avoid monoculture planting and adapt forests to their surrounding habitats. According to the website of the Turów Lignite Mine Branch of the PGE GiEK partnership: “The reclamation that is being gradually carried out is producing the desired outcomes in the form of increasingly rich ecosystems and an improved forest cover ratio. Thanks to the plantings carried out to date in the Bogatynia commune, that has increased from a level of 27 per cent to almost 30 per cent.” (*Over 640 trees on the Turów mine site*).

initially inspired by the notion of a ‘second life for post-industrial areas’. In the case of rehabilitated post-coal mining areas like the site of the Turów lignite mine, there is a further need to restore the degraded ecosystems they contain. That region’s energyscape is undergoing yet another transformation largely orchestrated by decisions taken by management at a lignite mine that provides the necessary capital as well as being the source of the exploitation and devastation of the local environment. Paradoxically, the project to revitalize the post-mining landscape also contributes to the supposed rehabilitation of the image of a company committed to the development of a coal-based energy industry, thereby contributing to devastating climate and health outcomes, while at the same time flaunting its pro-environmental, land reclamation activities, which in turn are financed by the environmentally destructive extraction of lignite deposits. The capitalist logic of the cost-effective exploitation of the environment is seemingly shaken in the process, mining capital takes on ‘shades of green’ and the overall image of the company managing the mining complex becomes greener. Taken as a whole, the actions pursued by the management of the mine company could be described as a concerted commitment to the implementation of community projects in such a manner as to cause mining communities’ past, cultural heritage and identity to be linked to mining capital (Mayes, McDonald, Pini 2014: 408)¹¹.

The villagers of Wigancice also participate in the aforementioned process, not only through joining in with the activities of that wide-ranging project, but also through gradually buying back their former land holdings from the mine’s management – PGE. Years later, when it became clear, as mentioned, that the village had probably been demolished too

¹¹ The phenomenon of transitioning towards a green economy while continuing to follow the capitalist playbook is not unique. Stakeholders – companies, firms and corporations in possession of powerful capital – compete with each other to showcase their respective roles in the transformation process. Actors who continue to reap the benefits of continued dependence on a fossil-fuel economy following a century in which they played such a decisive role in the development of capitalism will not give up their position without a fight (Newell 2015: 78). As Carlota Perez, for example, argues, the capital accumulated in the process of coal extraction can be deployed in transformative processes, thereby accelerating the process of decarbonization (Perez 2002).

hastily, the mine, which owned much of the land in that area, created the possibility of purchasing plots of land in the Wigancice area. Currently, most of the land belongs to the KWB Turów Branch of the PGE Group, while some of what remains is owned by the residents of neighbouring Wyszaków. A few plots of land are now owned by private individuals who have purchased them on occasion from the commune of Bogatynia, with the intention of building houses and making long-range plans to return to their family home. For some of my interviewees, the affectionately named ‘Wigany’ is a space for peace and quiet and weekend recreation. As they live in Bogatynia or Zgorzelec, they are not considering making a permanent return to the countryside. They view it as a green space for relaxation far away from the crowds and the urban hustle and bustle. Some people speak directly about the economic dimension of their investments, stressing that this is an area whose location, at the Tripoint, with mountains and lakes nearby, makes it extremely attractive as a tourist destination.

Its remoteness from the main traffic arteries makes it a quiet and peaceful place with the most beautiful scenery. Under Wigancice, there are thermal waters located just below the ground, which makes the area even more attractive. Wigancice could become a spark which, for the reasons I’ve just mentioned, would contribute to the transformation of the Turoszów Sack area (KM_Zgorzelec_14.07.2022_RK1).

This is a very interesting topic; I think the village of Wigancice, like a phoenix from the ashes, will be reborn very quickly. Out of 200 plots, 50% are already sold. The only barrier standing in the way of the village’s development is the commune of Bogatynia, which is blocking the further sale of plots, reasoning that the infrastructure needed for the village to exist needs to be created first (KM_Bogatynia_20-07-2022_RK7).

Some of Wigancice’s residents want to buy a plot in Wigancice, either for recreational purposes or for building on. The place where Wigancice is located is in the Sudeten foothills really close to one of the Czech Republic’s largest cities, Liberec, which is easy to reach

from both the Czech and Polish sides. Its closeness to the mountains makes it a great base in the Jizera Mountains for hiking trips, cycling and skiing (KM_Bogatynia_218-07-2022_RM8).

However, that enthusiasm is not shared by all the original villagers and the generations that have followed, as they believe that it is no longer possible to restore the place's past. This was expressed in the statements of several of my interviewees. One of them stressed:

Personally, I don't believe that will happen. The areas devastated by KWB Turów have, at least for the time being, been lost once and for all. The rebuilding of Wigancice will amount to little more than the construction of new houses in a different form. It will be a new place, without the soul we remember from our childhoods. (KM_Zgorzelec_18.05.2022_RM1).

Moving towards a transformational future and critical hope

The history of Wigancice Żytawskie – a ghost village – acts like a lens, concentrating global processes associated with the extraction of fossil fuels and then attesting on a microscale to potential courses these processes could take and their socioenvironmental consequences. As people live in the landscape, they became part of it and the landscape is internalized by them at the same time, as it is part of them (Ingold 1993: 153–156).

The emergence of an external dump in the mining landscape around the Turów complex has caused gradual transformations in that landscape that were not foreseen by the assumptions of decisionmakers. Adopting the category of assemblage can prompt the researcher to examine newly formed relations as well as the changes occurring in specific configurations of the elements co-constituting that system. The dump grew so large that it began to threaten the very existence of the village. This unanticipated environmental change produced the unexpected effect of reorganizing the ties and relationships between the local residents, the pit, the slag

heap, nature and the village, as well as its buildings and infrastructure. As a consequence of previously unplanned actions, Wigancice underwent spatial cleansing. After decades of functioning in close proximity to an expanding mining industry, the villagers were forced by transformations in the natural environment, or eventually decided themselves, to leave what functioned in their memories as 'their own', 'lost' or 'family' homes, even though, rather than being built by their ancestors, they had actually been erected by people displaced from that area immediately after the war. From the perspective of transformations in the energyscape, that place has become the site of an environmental, architectural and sociocultural experiment. The renaissance planned for the village offers the local community hope that they may one day return to a lost cultural landscape that will never lose its status as a mining landscape, or post-coal landscape, while at the same time being a space undergoing transformations that is vital to the sense of identity of both the dispossessed and displaced community and their succeeding generations.

Over the years when the village no longer physically existed, the place it had once occupied underwent successive transformations, with vegetation proliferating and the foundations of buildings being engulfed by woodland. The village's remoteness from traffic routes, exacerbated by the lack of an access road, made the area more susceptible to the feral effects of the transformation in the local energyscape. The devastation that coal extraction caused to the landscape, which was depopulated, and the erasure from the village space of all architectural and infrastructural elements connected with human habitation had the effect of returning that land, paradoxically perhaps, to nature, which, released from human control, began revitalizing the place, a process that entangled the landscape's industrial transformation with environmental history. The new environmental phenomenon occurring in that area attests to the expansiveness of nature, which is also transforming that place in its own way, all the while erasing its anthropogenic contours. However, adopting anthropocentric optics need not be the only way of perceiving the transformation of the energyscape, and the process of returning the land once occupied by Wigancice to nature is open to post-anthropocentric and relational

interpretations. For this is a landscape without people, ambiguous and up-rooted from its previously anthropogenic form, yet well-aligned with instigated cultural practices and actions directed at the reclamation of post-coal mining areas. This land colonized by vegetation is not only realizing its potential as an experiment existing on both identity and emotional-affective levels, but also as a land reclamation project to be completed in the not-too-distant future based on the transformative, equitable restoration of the cultural heritage of both the Tripoint and Upper Lusatia as a whole. The process transforming an energyscape and a space without people remains as incomplete and open as the horizons of thought into which it could be integrated in a transformational future.



Photo 6. The name of the village recreated from tree branches during the reunion that took place in May 2022.

thum. Philip Palmer

Bibliography

- Adam, A.B., Owen J.R., Kemp D. (2015). Households, Livelihoods and Mining-Induced Displacement and Resettlement. *The Extractive Industries and Society*, 2, (3), 581–589.
- Addison, T., Roe, A. (2018). *Extractive Industries: The Management of Resources as a Driver of Sustainable Development*. Oxford: Oxford University Press.
- Appadurai A. (2013). *The Future as Cultural Fact: Essays on The Global Condition*. London-New York: Verso.
- Ballard, C., Banks, G. (2003). Resource Wars: The Anthropology of Mining. *Annual Review Anthropology*, 32, 287–313.
- Bennett J. (2010). *Vibrant Matter: A Political Ecology of Things*. Durham, N.C.: Duke University Press.
- Bloch, N. (2016). *Evicting Heritage. Spatial Cleansing Cultural Legacy at the Hampi UNESCO Site in India*. *Critical Asian Studies*, 48 (8), 556–578.
- Boyer D., Howe, C. (2019). Joint Conclusion to Wind and Power in the Anthropocene. W: D. Boyer, *Energopolitics. Wind and Power in the Anthropocene* (s. x-xvii). Durham and London: Duke University Press.
- Boyer, D. (2014). *Energopower: An Introduction*. *Anthropological Quarterly*, 87, 309–334.
- Brown, B., Spiegel, S.J. (2017). Resisting Coal: Hydrocarbon Politics and Assemblages of Protest in The UK and Indonesia. *Geoforum* 85, 101–111.
- Cosgrove, D., Daniels, S. (1988). Introduction. *Iconography and Landscape*. W: D. Cosgrove, S. Daniels (red.), *The Iconography of Landscape. Essays on The Symbolic Representation, Design and Use of Past Environments* (s. 1–10). Cambridge: Cambridge University Press.
- DeLanda M. (2006). *A New Philosophy of Society: Assemblage Theory and Social Complexity*. London: New York: Continuum.
- DeLanda M. (2016). *Assemblage Theory*, Edinburgh: University Press.
- Deleuze G., Guattari F.(1980). *Thousand Plateaus*. London: Continuum.

- Dobrzyński Z., Skrzęta A. (1998). Kopalnia Węgla Brunatnego „Turów”. Bogatynia: KWB „Turów”.
- Downing, T.E. (2002). Avoiding New Poverty: Mining Induced Displacement and Resettlement. International Institute for Environment and Development. Pobrano z: http://commdev.org/files/1376_file_Avoiding_New_Poverty.pdf (dostęp: 12. 07.2022).
- Dziubacka, K. (2015). Przemysł w krajobrazie kulturowym wsi. Uwarunkowania jakości życia – kierunek i dynamika zmian. Wrocław: Oficyna Wydawnicza Atut.
- Elmallach, S., Reames T.G., Spurlock C.A. (2022). Frontlining energy justice: Visioning principles for energy transitions from community-based organizations in the United States. *Energy Research & Social Science* 94, s. 1–17.
- Engels, B. (2018). Nothing Will Be as Before: Shifting Political Opportunity Structures in Protests Against Gold Mining in Burkina Faso, *The Extractive Industries and Society*, 5 (2), 354–362.
- Eriksen, T. H., Stensrud, S. B. (red) (2019). *Climate, Capitalism and Communities. An Anthropology of Environmental Overheating*. London: Pluto Press.
- Ferguson J., Gupta A. (2002). Spatializing States: Toward an Ethnography of Neoliberal Governmentality. W: J.X. Inda (red.) *Anthropologies of Modernity: Foucault, Governmentality, and Life Politics* (105–124). Oxford: Blackwell Publishing Ltd.
- Fortun, K. (2015). Figuring Out Theory. *Ethnography Sketches*. W: D. Boyer, J. D. Faubion, G.E. Marcus (red.) *Theory Can Be More than It Used to Be* (s.147–167). Ithaca, London: Cornell University Press.
- Fortun K. (2017). Anthropology in farm safety, *Journal of Agromedicine*, s. 1–8. <http://dx.doi.org/10.1080/1059924X.2016.1254697>.
- Gans, H.J. (1968). *People and Plans: Essays on Urban Problems and Solutions.*, New York: Basic Books.
- Haarstad H., Wanvik T.J. (2017). Carbonscapes and Beyond: Conceptualizing the Instability of Oil Landscapes. *Progress in Human Geography*, 41(4) 432–450.

- Harvey, D. (2003). *The New Imperialism*. Oxford: Oxford University Press.
- Hastrup, K., Skrydstrup, M. (2013). *The Social Life of Climate Change Models. Anticipating Nature*. London: Routledge.
- Herzfeld, M. (2006). Spatial Cleansing. Monumental Vacuity and the Idea of the West “*Journal of Material Culture*” 11 (1-2), 127–149.
- Herzfeld, M. (2016). *Siege of the Spirit. Community and Polity in Bangkok*. Chicago: University of Chicago Press.
- Holinka, Z. (2002). Historia węgłem pisana. Węgiel Brunatny. *Biuletyn Informacyjny Producentów Porozumienia Producentów Węgla Brunatnego*. Wydanie Specjalne, 2, 3–4.
- Hornborg, A. (2019). *Nature, Society and Justice in the Anthropocene. Unraveling the Money- Energy-Technology Complex*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Howe, C. (2014). Anthropogenic Ecoauthority: The Winds of Oaxaca. *Anthropological Quarterly* 87 (2), 381–404.
- Ingold, T. (1993). The Temporality of Landscape. *World Archeology* 25, (2), 152–174.
- Kapusta, F. (1964). *Przemiany struktury agrarnej w rejonie Turoszowa w latach 1957-1963*. Warszawa: IRWiR: PAN.
- Kemp, D., Owen, J. (2013). Community Relations and Mining: Core To Business But Not ‘Core Business’. *Resources Policy* 38 (4), 523–531.
- Kirsch, S. (2014). *Mining Capitalism. The Relationship between Corporations and Their Critics*. Oakland, California: University of California Press.
- Kuchler M., Bridge G. (2018). Down the black hole: Sustaining national socio-technical imaginaries of coal in Poland. *Energy Research & Social Science*, 41, 136–147.
- Lahiri-Kutt, K., Nesar, A. (2012). Land Acquisition and Dispossession: Private Coal Companies in Jharkhand. *Economic & Political Weekly*, 47(6), 39–45.
- Li, T.M. (2000). Articulating Indigenous Identity in Indonesia: Resource Politics and The Tribal Slot. *Comparative Studies in Society and History*, 42, 149–179.

- Lis, A. (2020). *Climate and Energy Politics in Poland: Debating Carbon Dioxide and Shale Gas*. London, New York: Routledge.
- Majbroda, K. (2019). *W relacjach, sieciach, splotach asambleży. Wyobrażenia antropologii społeczno-kulturowej wobec aktualnego*. Wrocław: Oficyna Wydawnicza Atut.
- Mayes, R., McDonald, P., Pini, B. (2014). 'Our' Community: Corporate Social Responsibility, Neoliberalisation, and Mining Industry Community Engagement in Rural Australia. *Environment and Planning A*, 46 (2), 398–413.
- Moore J.W. (ed.) (2016). *Anthropocene or Capitalocene?: Nature, History, and The Crisis of Capitalism*. Oakland, CA: PM Press.
- Moore, N., Whelan Y. (2007). *Heritage, Memory, and The Politic of Identity. New Perspectives on Landscape*. Farnham: Ashgate Publishing.
- Narain, S., Boyce, J.K., Stanton, E.A. (2007). *Reclaiming Nature: Environmental Justice and Ecological Restoration*, London: Anthem Press.
- Newel, P. (2015). *The Politics of Green Transformations*. W: I. Scoones, M. Leach, P. Newel (red.) *The Politics of Green Transformations* (68-85). London, Routledge 2015.
- Owen J.R., Kemp, D. (2015). *Mining-Induced Displacement and Resettlement: a Critical Appraisal*. *Journal of Cleaner Production*, 87, 478–488.
- Pels P. (2000). *The Trickster's Dillema. Ethics and the Technologies of the Anthropological Self*. W: M. Strathern (red.) *Audit Cultures. Anthropological Studies in Accountability, Ethics and the Academy* (s. 135–172). London: Routledge.
- Perez, C. (2002). *Technological Revolutions and Financial Capital: The Dynamics of Bubbles and Golden Ages*. Cheltenham: Edward Elgar.
- PGE GiEK wraz z Kopalnią Turów wspiera rewitalizację Wigancic Żytawskich* <https://pgegiiek.pl/aktualnosci/pge-giek-wraz-z-kopalnia-turow-wspiera-rewitalizacje-wigancic-zytawskich> (7.07.2022).
- Ponad 640 drzew na terenie kopalni Turów*. <https://www.bing.com/search?q=Ponad+640+drzew+na+terenie+kopalni+Tur%C3%B3w&form=ANNTH1&refig=6d355f48edfa48e2982fe1106c9acabb#:~:tex->

- t=<https://kwbturow.pgegiel.pl/aktualnosci/2020-08-07-ponad-2D640>. (8.07.2022).
- Rees, C., Davis, R., Kemp, D. (2012). *Corporate Culture and Conflict Management in Extractive Industries*. Harvard Kennedy School: Harvard University.
- Ross, M. (1999). The Political Economy of the Resource Curse. *World Politics*, 51 (2), 297–322.
- Stephan, W. (2010). *Wigancice. Opowieści graniczne* (przeł. Henryk Pietruszczak). Zgorzelec: Wydawnictwo AD REM.
- Strauss S., Rupp S., Love T. (eds.) (2013). *Cultures of Energy: Power, Practices, Technologies*
- Sze, J. (2018). *Sustainability: Approaches to Environmental Justice and Social Power*, New York: New York University Press.
- Szpotkański, A. (2019). *Kotlina Turosszowska. Monografia miasta i gminy Bogatynia w okresie 1945-2010*. Legnica: Biblioteka Diecezji Legnickiej.
- Szwarnowski, A. (1996). *Działania modernizacyjno-odtworzeniowe i proekologiczne w KWB „Turów” w latach 1991-1995*. W: *Seminarium. Programy działań technicznych i ekologicznych w Elektrowni i Kopalni Turów oraz odbudowa ekologiczna regionu* (s. 4–12). Warszawa: ARW „dima”.
- Tsing A. (2015). *The Mushroom at the End of the World: On the Possibility of Life in Capitalist Ruins*. Princeton: Princeton University Press.
- Tsing A., Mathews A., Bubandt N. (2019). Patchy Anthropocene: Landscape Structure, Multispecies History, and the Retooling of Anthropology, *Current Anthropology* 60, August, Supplement 20, 186–197.
- Tuan Y.-F. (1990). *Topophilia: A Study of Environmental Perception, Attitudes, and Values*, New York: Columbia University Press.
- Wellman, B. (1979). The Community Question: The Intimate Networks of East Yorkers. *American Journal of Sociology*, 84 (5), 1201–1231.
- Wieginiak, N. (2018). *Imagining Booms and Busts: Conflicting Temporalities and The Extraction. Development Nexus in Mozambique*. *The Extractive Industries and Society*, 5 (2), 245–252.

- Winther, T. (2013). Space, Time, and Sociomaterial Relationships: Moral Aspects of The Arrival of Electricity in Rural Zanzibar. W: S. Strauss, S. Rupp, T. Love (red.) *Cultures of Energy. Power, Practices, Technology* (164–176). Walnut Creek, CA: Left Coast Press.
- Zukin, S. (1991). *Landscapes of Power: From Detroit to Disney World*. Berkeley, Los Angeles, Oxford: University of California Press.

Aleksander Posern-Zieliński

Instytut Antropologii i Etnologii

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

alpoz@amu.edu.pl

TRWANIE, TRANSFORMACJA I AWANS LECZNICTWA TUBYLCZEGO W KRAJACH AMERYKI ANDYJSKIEJ

Persistence, transformation, and advancement of native healing in the Andean countries

Streszczenie. Tubylicze praktyki lecznicze zyskały znaczne uznanie w krajach andyjskiej Ameryki Południowej, ulegając profesjonalizacji i instytucjonalizacji. Dzięki akceptacji wielokulturowości, wieloetniczności i prawnego uznania różnorodności tradycyjne praktyki szamanistyczne, zielarskie, lecznicze i magiczne awansowały do kategorii tubyliczej medycyny, akceptowanej przez społeczeństwo i publiczną służbę zdrowia. W ten sposób tubylicze tradycje lecznicze i koncepcje choroby i zdrowia wkroczyły także do miast, szpitali, przychodni, szkół wyższych i aptek, zyskując szerokie uznanie w środowiskach nie-indiańskich. W rezultacie ukształtował się swoisty dualizm medycznych praktyk polegający na komplementarnym współlistnieniu sektora medycyny popularnej o korzeniach tubyliczych i sektora akademickiej biomedycyny skierowanego do zamożniejszych kręgów społecznych.

Słowa kluczowe: tubylicza medycyna, Ameryka andyjska, instytucjonalizacja leczniczych tradycji

Abstract. Native healing practices have gained considerable recognition in the Andean countries of South America, undergoing professionalization and institutionalization. Thanks to the acceptance of multiculturalism, multi-ethnicity and legal recognition of diversity, traditional shamanistic, herbal, healing, and magical practices have been upgraded and transformed into indigenous medicine, accepted by mainstream society and the public health service. In this way, the indigenous healing traditions and concepts of disease and health also have successfully entered cities, hospitals, clinics, colleges and pharmacies, gaining wide recognition in an urban social environment. As a result, a specific dualism of medical practices emerged, consisting of the complementary coexistence of the popular medicine sector with strong indigenous roots and the academic sector of biomedicine aimed mostly at the wealthier social classes.

Keywords: native medicine, Andean America, institutionalization of the traditional healing

Uwagi wstępne

Artykuł ten dedykuję, w uznaniu dla oryginalnych osiągnięć badawczych, prof. Danucie Penkali-Gawęckiej, która przez wiele lat zajmowała się problematyką z zakresu antropologii medycznej.

Jako specjalista w zakresie studiów latynoamerykanistycznych poruszałem się po trajektoriach bardzo oddalonych od krajów Azji Środkowej, które to z wielką pasją i intensywnością obserwowała i badała prof. D. Penkala-Gawęcka. W tej sytuacji do napisania tego tekstu skłoniły mnie dość istotne przesłanki, wynikające bezpośrednio z inspiracji intelektualnej, powstałej po lekturze monografii autorstwa prof. D. Penkali-Gawęckiej, pt. *Medycyna komplementarna w Kazachstanie. Siła tradycji i presja globalizacji* (2006). W książce tej, poza warstwą wartościowych informacji i ciekawych analiz dotyczących realiów kulturowych

współczesnej Azji Środkowej, znajdujemy również wiele interesujących refleksji natury ogólnej, wskazujących na uniwersalne procesy hybrydyzacji współczesnych praktyk i koncepcji leczniczych. Zjawiska te przybrały na intensywności szczególnie w dobie globalizacji, a więc w czasach bardzo intensywnych „spotkań” różnorodnych kręgów kulturowych, nurtów cywilizacyjnych czy odmiennych lokalnych tradycji. W tych procesach także sposoby lecznicze różnorodnego pochodzenia poddane zostały bezpośredniej konfrontacji. W rezultacie powstała „wielobarwna mozaika komplementarnych praktyk” medyczno-uzdrowieńczych, które przystosowując się do bieżącej sytuacji rynkowej, zaczęły współtworzyć „pluralistyczny pejzaż usług medycznych” (Penkała-Gawęcka 2006: 10). I tak obok poszerzania się zakresu oddziaływania „zachodniej” biomedycyny, w krajach postkolonialnych, zamieszkałych w dużej mierze przez ludność ubogą, mającą dość ograniczony dostęp do tego rodzaju usług zdrowotnych, ujawniły się procesy rewitalizacji i profesjonalizacji lokalnych praktyk leczniczych, wyrosłych z tradycyjnych koncepcji ontologicznych, religijnych, szamanistycznych i magicznych. Jeśli do tego dodamy jeszcze rozprzestrzenianie się idei zapożyczonych z medycyny orientalnej oraz treści głoszone w ramach nurtu New Age czy ewangelicznych denominacji o zielonoświątkowej proveniencji, to uzyskujemy w istocie prawdziwą „wielobarwną mozaikę” medycznych praktyk. Wszystkie te zjawiska prof. D. Penkała-Gawęcka zilustrowała bardzo solidnie, odwołując się do swych empirycznych badań prowadzonych w Kazachstanie. Jednakowoż uważna lektura tej książki, i to zarówno w odniesieniu do wielu szczegółowych analiz konkretnych przypadków, jak i względem bardziej ogólnych spostrzeżeń, prowadzi w sposób jednoznaczny do wniosku, iż opisywane tam procesy mają zdecydowanie charakter powszechny, a zatem z pewnością zachodzą także i w innych krajach, i na innych kontynentach.

Ta konstatacja uzmysłowiła mi, że warto byłoby na te zjawiska, tak świetnie uchwycone przez prof. D. Penkałę-Gawęcką, spojrzeć z nieco innej perspektywy i ukazać, jak przejawiają się one w całkowicie odmiennym kontekście cywilizacyjnym, a mianowicie na obszarze Ameryki Łacińskiej. W trakcie moich wieloletnich badań prowadzonych

nad problemami etnicznymi tej części świata wielokrotnie stykałem się ze zjawiskami opisywanymi w książce o medycynie komplementarnej w Kazachstanie (Posern-Zieliński 2005). Te przywołane doświadczenia wynikające ze znajomości sytuacji w krajach Ameryki andyjskiej (Ekwadorze, Peru, Boliwii i Chile) skłoniły mnie do zajęcia się przemianami indiańskiego lecznictwa, co zaowocowało szeregiem obserwacji i refleksji na temat trwania, transformacji i awansu społeczno-kulturowego tych praktyk medycznych, które wywodzą się z lokalnych tradycji tubylczych.

Specyfika pluralizmu medycznego w Ameryce Łacińskiej, a zatem także i w strefie państw andyjskich, warunkowana jest charakterem procesu historyczno-kulturowego kształtującego ten kontynent po jego podboju i kolonizacji przez mocarstwa iberyjskie. Od początków XVI stulecia dochodziło tam do nieustannych spotkań i konfrontacji, skutkujących wzajemnymi zapożyczeniami i prowadzącymi do synkretyzmu w wierzeniach, hybrydyzacji idei i wzorców kulturowych o bardzo różnorodnej proveniencji. Najpierw w świecie indiańskich przestrzeni zaczęły powstawać enklawy ludności europejskiej i zarazem chrześcijańskiej; stopniowo wchodziły one w coraz bliższy kontakt z ludnością autochtoniczną, co zainicjowało proces kształtowania się, stale rosnącej liczebnie, a dziś zdecydowanie dominującej, grupy metyskiej, będącej zarówno w sensie genetycznym, jak i kulturowym dziedzicem Europejczyków i rdzennych Amerykanów. Od połowy XX wieku Amerykę Łacińską objęły intensywne procesy migracyjne skutkujące masową ucieczką ludności indiańskiej z relatywnie izolowanych obszarów górskich do ośrodków miejskich. Jednocześnie pojawiać się zaczęli (i to już od końca XIX wieku) imigranci z Europy, a także z Azji. Do tego dodać jeszcze należy obecność w niektórych krajach potomków afrykańskich niewolników (np. na wybrzeżu Kolumbii i Ekwadoru), choć ich wkład kulturowy do głównego nurtu Ameryki andyjskiej nie był tak znaczący, jak zaobserwować to można na terenie Brazylii, Antyli czy Gujany (Posern-Zieliński, Kairski 2000: 255–282)

Każda z tych grup rasowo-etnicznych wносиła na ten kontynent swój własny wkład kulturowy ujawniający się w niemal wszystkich aspektach

życia, w tym również i praktykach leczniczych. W środowiskach pochodzących z Półwyspu Iberyjskiego (określających się jako „kreole”) dominowała wiedza medyczna typu europejskiego spleciona mocno z praktykami i wierzeniami o proveniencji ludowej wywiedzionej jeszcze z Hiszpanii. W tubylczych społecznościach homogenicznych – wiejskich wspólnotach w Andach oraz izolowanych grupach etnicznych w Amazonii – przez stulecia kulturowane były odziedziczone po przodkach praktyki lecznicze mocno osadzone w autochtonicznej kosmowizji (ontologii). W dyskursie latynoamerykańskim określa się je zazwyczaj jako „tradycyjną medycynę tubylczą” (*medicina tradicional indigena*) lub bardziej precyzyjnie pod względem geograficzno-kulturowym jako *medicina tradicional andina* (Sanchez, G.R. 2009). Tymczasem wśród ludności metyskiej (*Mestizos*), odwołującej się zarówno do wzorców iberyjskich, jak i autochtonicznych, i to także w dziedzinie lecznictwa, napotykaemy głównie na formy hybrydowe łączące treści wywiedzione z ludowych tradycji iberyjskich i z niektórych praktyk zapożyczonych od ludności rdzennej. Zwykle ten obszar wiedzy i działań leczniczych określany jest mianem „medycyny ludowej” (*medicina popular*). W tych ramach znajdujemy także dodatkowo różnorodne oddziaływania niełatynoamerykańskich tradycji medycznych, które przybyły do Ameryki Południowej wraz migrantami z krajów azjatyckich (medycyna orientalna – chińska, tybetańska), z misjonarzami i turystami z Ameryki Północnej (lecznictwo grup ewangelikalnych, zielonoświątkowych, idee bliskie New Age, spirytyzmu, ruchu psychodelicznego).

Zarysowany tu kształt pluralizmu medycznego uznać można w zasadzie za pewien teoretyczny model, swoistą idealizację ułatwiającą przede wszystkim zrozumienie tego zjawiska. Tymczasem w rzeczywistości, w której rośnie w skali globalnej mobilność – idee i ludzie przemieszczają się intensywnie między krajami i kontynentami – wszystkie te „rodzaje” czy „tradycje” lecznicze ulegają w konkretnych sytuacjach, grupach, regionach, środowiskach wzajemnemu przemieszaniu, koegzystując ze sobą, ścierając się i tworząc hybrydowo-synkretyczne konfiguracje. Przybierają one jednak bardzo różne struktury. W jednych przypadkach dominującą pozycję zajmuje medycyna akademicka (biomedycyna), uzupełniana elementami leczniczych praktyk orientalnych,

coraz bardziej popularnych ze względu na rosnące gospodarcze wpływy Japonii i Chin w Ameryce Łacińskiej, ale także akceptująca oficjalnie „licencjonowane” porady medyczne odwołujące się do tubylczego lecznictwa tradycyjnego. W innych sytuacjach społecznych, zwłaszcza wśród ludności niezamożnej, a tej jest w andyjskich społeczeństwach zdecydowana większość, szczególnie praktykowane jest lecznictwo o źródłach autochtonicznych, uzupełniane medycyną popularną (o najróżnorodniejszych elementach składowych), natomiast uciekanie się do porad medycznych sektora akademickiego ograniczane jest tylko do najbardziej kryzysowych sytuacji zdrowotnych.

Na tym zróżnicowanym tle leczniczych usług wyraźnie rośnie znaczenie medycyny tubylczej, która stopniowo przełamuje bariery etnicznej izolacji, by wejść do obiegu powszechnych praktyk leczniczych. Proces ten polega na licznych transformacjach oraz profesjonalizacji. Dla antropologa jest to niezwykle interesujące zjawisko, umożliwiające refleksję nad „awansem” tradycyjnych, andyjskich metod zwalczania chorób oraz nad stopniowym uznawaniem indiańskiego dziedzictwa jako ważnego i wartościowego elementu współczesnej kultury społeczeństw Ameryki Łacińskiej, starającej się „na nowo” zdefiniować swą tożsamość. Z tego też względu – jako badacz problematyki etnicznej – zwrócę szczególną uwagę na te obecne formy medycyny tubylczej w andyjskim świecie, które zaliczyć należałoby do przejawów rewitalizacji tradycji, a zatem także potraktować jako świadectwo uznania Indian wraz z ich dziedzictwem za ważny składnik współczesnej cywilizacji andyjskiej.

Andyjskie tradycje lecznicze a globalizacja

Jeśli w okresie kolonialnym na dość szeroką skalę wykorzystywano umiejętności i autorytet tubylczych specjalistów od andyjskiej medycyny (tzw. *curanderos*), to wiek XIX wraz ze swym oświeceniowym racjonalizmem przyniósł wyraźną degradację tej praktyki, marginalizując ją i pozbawiając społecznej użyteczności. Tradycyjne sposoby leczenia uznano za powiązane z magią, szamanizmem, „indiańskimi

przesądami” i postrzegano je jako bezwartościowe lub wręcz szkodliwe. Sytuacja zaczęła zmieniać się szczególnie w II połowie XX wieku, kiedy to akademicy lekarze dostrzegli walory lokalnego ziołolecznictwa i innych zabiegów przywracających pacjentom zdrowie. Zdecydowanym przełomem w rewaloryzacji tradycyjnego lecznictwa stały się lata 70. XX wieku, a jednym z ważnych zewnętrznych impulsów okazała się międzynarodowa konferencja zorganizowana w roku 1978 przez Światową Organizację Zdrowia w Alma Ata, a więc w ówczesnej stolicy sowieckiego Kazachstanu. W trakcie tego doniosłego, jak się z biegiem lat okazało, spotkania uznano autorytatywnie wartość medycyny tradycyjnej jako uzupełniający sposób leczenia, ważny zwłaszcza w krajach postkolonialnych (wówczas nazywanych „trzecim światem”) i pozbawionych rozwiniętej sieci państwowych placówek służby zdrowia.

W 1979 roku zwołano w Limie pierwszy Międzynarodowy Kongres Medycyny Tradycyjnej, na którym dyskutowano o sposobach wykorzystania i włączenia tradycyjnej, tubylczej wiedzy leczniczej do uznawanych oficjalnie praktyk medycznych. To nowe podejście wpłynęło pozytywnie na stosunek kręgów akademickich i miejskiego społeczeństwa kreolsko-metyskiego do tradycyjnych sposobów radzenia sobie z chorobami. Przejawem tej rewolucji mentalnej stał się w Peru rok 1990. Wtedy oficjalnie uznano, że integracja akademickiego i tradycyjnego systemu medycznego pozwoli lepiej i efektywniej niż dotychczas zadbać o zdrowie obywateli. Podobne procesy, niemal w tych samych czasach, zachodziły także i w pozostałych krajach andyjskich, szczególnie w Ekwadorze i Boliwii, w których udział ludności tubylczej w ogólnej populacji był znaczący: od ok. 10% w Chile, 20% w Ekwadorze i 30% w Peru, aż do 50%, a może i więcej, w Boliwii (Posern-Zieliński, Kairski 2000: 255–282). Z czasem okazało się, że ta integracja – mimo dobrych rezultatów – nie była zbyt intensywna, a sam pomysł bardziej służył osiągnięciu efektu propagandowego. Pozytywne przykłady świadczące o oficjalnym uznaniu w przestrzeni publicznej choćby części medycyny tradycyjnej uważane są często przez krytyków tego kierunku za wyraz „dekoracyjnej aprobaty” dla indiańskiego dziedzictwa w zakresie

medycyny. W rzeczywistości bowiem nadal utrzymuje się mocno sceptyczny stosunek do alternatywnych sposobów leczenia, które są przecież znaczącą konkurencją dla akademickiej służby zdrowia (Campos 2006: 373–388).

Na tle tych uwag warto wspomnieć o przyczynach natury społecznej, historycznej oraz ideologicznej, które – mimo wspomnianej konfrontacji obu rodzajów medycyny – doprowadziły na terenie Ameryki Południowej do znacznej popularności lecznictwa typu tradycyjnego. Już wcześniej wskazałem na znaczenie migracji wewnętrznych, które doprowadziły do wielkiego exodusu ludności wiejskiej, głównie tubylczej, do dużych ośrodków miejskich: Quito, Lima, Cuzco, La Paz czy Santiago de Chile, czy też mniejszych miast regionalnych, znacząco zmieniając dotychczasowy skład ludności. Ubodzy przybysze tworzyli na obrzeżach miast rozrastające się dzielnice biedy nazywane eufemistycznie *pueblos juvenes* (młodymi osiedlami). Do tego nowego środowiska ludność wiejska przeniosła swoje nawyki, tradycje, zachowania, obyczaje i mentalność, tylko częściowo dostosowując się do wymogów życia zurbanizowanego (Posern-Zieliński 2006: 76–92). W ten sposób, od ostatnich dekad ubiegłego stulecia, aż do dziś, kształtuje się hybrydowa społeczność miejska określana coraz częściej jako „metysko-tubylcza” (*mestizo-indigena*). Zamieszkując peryferie miast, tworzy ona populacje zmarginalizowane pod względem dostępu do podstawowych usług cywilizacyjnych, w tym zdrowotnych (Sanchez, P.J. 1997), i w szerokim zakresie korzysta z porad uznanych w tym środowisku autorytetów związanych z medycyną tradycyjną: uzdrowicieli, zielarzy, szamanów. Ponadto, żywotne nadal w tych dzielnicach związki z kulturą i mentalnością ukształtowaną przez wzorce tubylcze sprawiają, że zaufanie względem praktyk typu tradycyjnego znacznie przewyższa atrakcyjność oferty medycyny akademickiej, zdecydowanie obcej im kulturowo, słabo dostępnej i nadal „nieoswojonej”.

Wraz z wielkimi ruchami migracyjnymi przesiedlili się do miast również specjaliści od ludowego lecznictwa andyjskiego czy amazońskiego. Jedni z nich działają w sferze nieoficjalnej, polegając przede wszystkim na swojej renomie uznanych uzdrowicieli, inni, bardziej już dostosowani

do nowych wymogów rynkowych, otworzyli własne „konsultoria” (poradnie), reklamując swoje kompetencje na sposób nowoczesny. Nadal cieszą się także dużym powodzeniem ci uzdrowiciele, którzy pozostali na prowincji, zwłaszcza na wsi. W przekonaniu wielu klientów, peregrynujących do nich nawet z odległych miast, zachowali oni w większym stopniu niż inni leczący swe tradycyjne umiejętności przywracania zdrowia. Przebywają oni bowiem stale w środowisku „naturalnym”, z którego czerpią swą niezwykłą moc dzięki bliskim kontaktom z istotami i siłami „nadprzyrodzonymi” odpowiedzialnymi za harmonijne funkcjonowanie świata i człowieka. Z kolei rosnąca dostępność uzdrowicieli tradycyjnych w ośrodkach miejskich sprawiła z czasem, że z ich usług zaczynają korzystać zasiedzali już mieszkańcy kreolsko-metyscy, niewiele mający kulturowo wspólnego z przybyszami z prowincji. W ten sposób tubylcze praktyki lecznicze przekraczają bariery dotychczasowych środowisk etnicznych, stając się nowym, atrakcyjnym elementem alternatywnej oferty medycznej.

Jak trafnie ukazała to już prof. D. Penkala-Gawęcka (2006: 41–52), na kształt współczesnej medycyny komplementarnej (alternatywnej, neo-tradycyjnej) nadal silnie wpływają mechanizmy globalizacyjne, szczególnie te, które odpowiedzialne są za przepływy idei i ludzi. Fama o cudownych roślinach leczniczych i skutecznych praktykach uzdrawiania szybko przekracza granice kontynentów, a w ślad za tymi informacjami podążają uzdrowiciele oraz ci turyści, którzy poszukują oryginalnych doznań w kontakcie z tubylczymi szamanami. Jak już nadmieniałem, w środowisku andyjskim, przede wszystkim miejskim, zauważalna jest popularność niektórych praktyk charakterystycznych dla medycyny orientalnej, które są zarazem często wkomponowane w szerszą ofertę leczniczą czerpiącą z lokalnej tradycji. Wraz z rosnącym napływem emigrantów z Chin (restauratorów, kupców, biznesmenów) zyskuje popularność medycyna chińska, którą praktykuje się w wersji licencjonowanej, a więc w szpitalach i profesjonalnych lecznicach oraz na „sposób amatorski” przez domorosłych specjalistów.

Znacznie silniejsze oddziaływania mają jednak swe źródła w Stanach Zjednoczonych za sprawą wpływowych misjonarzy ewangelicznych

denominacji (zielonoświątkowcy, adwentyści, mormoni, Świadkowie Jehowy i inni). Wykorzystując dość słabą pozycję społeczną Kościoła katolickiego, propagują oni własne idee religijne, zakładając nowe wspólnoty wiernych. Ich powodzenie jest szczególnie widoczne w środowiskach wiejskich oraz w dzielnicach zamieszkałych przez ludność ubogą. Sukces prozelityczny *evangelistas*, jak ich się określa w Ameryce Południowej, w dużej mierze wiąże się z atrakcyjnością leczniczą nowych religii, które w zależności od poszczególnych denominacji albo otaczają swych neofitów podstawową opieką leczniczą typu „zachodniego”, albo propagują rytuały uzdrawiania poprzez uczestnictwo wiernych w transowych „mszach” (m.in. dotyczy to przede wszystkim tych grup, które wywodzą się z tradycji zielonoświątkowej) (Posern-Zieliński 1985: 135–161). Po wielu dekadach obecności amerykańskich protestantów w krajach andyjskich wspólnoty przynależące do tych denominacji mają już dzisiaj zdecydowanie charakter autonomiczny i praktykują uzdrowieńcze rytuały we własnym gronie (indiańskim czy metyskim), nierzadko łącząc te importowane akty taumatyczne z tradycyjną medycyną ludową.

Najbardziej spektakularnym przykładem globalnej popularności alternatywnej medycyny tubylczej połączonej z duchowością amazońskich szamanów jest z pewnością kariera sakralnego wywaru *ayahuasca*. Zdystansowała ona fascynację obcokrajowców liśćmi krzewu koki – najpierw hippisów w latach 60. i 70. ubiegłego stulecia, a następnie *backpackersów*. Byli oni w istocie bardziej zainteresowani samą kokainą, narkotykową substancją uzyskiwaną z tej rośliny na drodze dość żmudnych procesów chemicznych; znacznie mniej przyciągało ich samo żucie liści z dodatkiem przepalonego wapna, tak jak od setek lat czynią to andyjscy Indianie, uśmierzając w ten sposób uczucie głodu, zmęczenia oraz eliminując objawy choroby wysokościowej. Z tego też względu do powszechnych praktyk należy w Andach częstowanie przybyszów z nizin herbatą z liści koki (*mate de coca*), która uchodzi za efektywne remedium na pojawiający się wówczas ból głowy i umożliwia powrót do normalnej sprawności. Tymczasem wspomniana *ayahuasca* nie jest uważana za narkotyk, choć posiada właściwości typowe dla psychotropów. To w istocie wywar z dwóch pnączy amazońskich roślin, używany przez indiańskich

szamanów w trakcie ceremonii religijnych i praktyk uzdrowieńczych. Jej spożycie wprowadza człowieka w stan transowy wypełniony wizyjnymi majakami, które wywoływane są przez psychoaktywne alkaloidy zawarte w tym wywarze. Uważa się także, że specyfik ten ma właściwości lecznicze i pozwala pozbyć się depresji oraz wielu innych dolegliwości, głównie natury mentalnej. Ze względu na fakt, iż *ayahuasca* nie została wpisana na listę zakazanych narkotyków¹, to atrakcyjność tego wywaru oraz specjalnych „szamanistycznych” sesji towarzyszących jego zażywaniu już dawno przekroczyła granice Ameryki Południowej. Na tym kontynencie prawo do wykorzystywania *ayahuasca* zgodnie z zasadami respektowania tubylczego dziedzictwa kulturowego mają formalnie tylko rdzenni mieszkańcy. Mimo to popularność wywaru stale rośnie poza środowiskiem autochtonicznym, o czym świadczą setki informacji dostępnych w Internecie na temat organizowanych w Europie (także i w Polsce) „degustacyjnych” sesji psychodelicznych.

Na tym tle ukształtowała się odrębna gałąź turystyki polegająca m.in. na ofertach wyjazdu do któregoś z krajów andyjskich, zwykle do Peru, celem pobytu w popularnych i dostępnych komunikacyjnie „centrach szamanistycznych”, przeważnie usytuowanych w okolicach Iquitos, świadczących kompleksowe usługi w tym zakresie (udział w rytuale, zakwaterowanie od jednego do kilku dni) wraz z towarzyszącymi atrakcjami turystycznymi, takimi jak zwiedzanie „prawdziwych” indiańskich wiosek czy ekologicznych rezerwatów. Przybysze uważają, że dzięki uczestnictwu w seansach *ayahuasca* poprawią swoje samopoczucie, doświadczą oryginalnych przeżyć mistycznych i zetkną się bezpośrednio, z dala od cywilizacji, z tajemniczymi rytuałami mającymi nadal władzę nad naszą psychę. W ten sposób dawna tradycja szamanistyczna uległa transformacji i przekształciła się w intratny biznes pseudo-turystyczny. Obok szamanów sięgających do umiejętności odziedziczonych po przodkach pojawiają się również liczni licencjonowani *ayahuasceros* – typowi naciągacze, którzy legitymują się zdobytymi na „specjalnych” kursach certyfikatami potwierdzającymi ich „moc” oraz uprawnienia do organizowania takich rytuałów.

¹ W wielu krajach europejskich regulacje na ten temat są bardzo niejednoznaczne.

Trudno się dziwić temu zjawisku, jeśli zważyć, że za udział w sesjach *ayahuasca* trzeba zapłacić od 100 do nawet 3000 dolarów, w zależności od charakteru wykupionego „pakietu usług”. Sytuacja ta sprawia, że centra oferujące sesje *ayahuasca* są coraz liczniejsze. W samym Peru jest ich ok. 100, przy czym te bardziej ekskluzywne, a więc przeznaczone dla międzynarodowej klienteli, kontrolowane są finansowo przez inwestorów zagranicznych. Coraz częściej aktywiści indiańscy poddają ostrej krytyce postępującą merkantylizację *ayahuasca*. Proces ten odziera przyjmowanie tego wywaru z jego tradycyjnego kontekstu użycia, praktykowanego w obrębie tubylczych społeczności, co jest przejawem szerszego zjawiska – aropriacji kulturowej polegającej na zawłaszczaniu „atrakcyjnych” cech jednej kultury (zwykle mniejszościowej) przez bardziej wpływowe i obce cywilizacyjnie środowiska.

Etnobotanika, interkulturalizm i chorobowe syndromy kulturowe

Zainteresowanie lecznictwem tradycyjnym i rosnące do niego zaufanie wiążą się z jeszcze innymi czynnikami o globalnym zakresie: pracą koncernów farmaceutycznych oraz rewaloryzacją dziedzictwa.

Międzynarodowe firmy farmaceutyczne i biochemiczne poszukiwały naturalnych substancji (roślinnych, zwierzęcych, mineralnych) posiadających właściwości lecznicze, które po rozpoznaniu i przetestowaniu w laboratoriach można by było produkować na skalę przemysłową. Słusznie uznano, że ogromna różnorodność botaniczna krajów andyjskich, a przede wszystkim położone na ich wschodzie lasy deszczowe, umożliwiają dość szybkie odkrycie tych czynnych substancji, trudnych do pozyskania w warunkach laboratoryjnych. Zaczęto zatem przyglądać się tradycyjnym metodom leczniczym stosowanym przez andyjskich *curanderos* i amazońskich szamanów pod kątem używanych przez nich środków pochodzenia roślinnego, by wykorzystać tę wiedzę do identyfikacji w środowisku naturalnym odpowiednich okazów o walorach przydatnych do wytwarzania nowych, skuteczniejszych leków. Rzecz można, iż tą drogą biomedycyna zaczęła nie tylko przybliżać się do medycyny

tradycyjnej, ale stawała się faktycznie jej „kolonizatorem”, bezwzględnie eksploatującym zasoby wielowiekowej wiedzy ludów tubylczych².

Pionierem w zakresie „odkrywania” walorów tej tradycyjnej wiedzy był koncern chemiczny CIBA ze Szwajcarii (przejęty przez niemiecką korporację BASF), który na szeroką skalę wysyłał do Ameryki Południowej etnobotaników, etnofarmakologów oraz antropologów, aby, dzięki terenowym badaniom etnograficznym, uzyskać od tubylczych znawców roślin i specjalistów w zakresie tradycyjnych sposobów leczenia istotne informacje umożliwiające identyfikację tych roślin, które zawierały atrakcyjne dla zachodniej farmaceutyki bioaktywne komponenty. Tego rodzaju inicjatywy, wsparte znacznymi środkami na badania dostarczonymi przez fundacje powiązane z korporacjami, w znacznym stopniu skierowały uwagę naukowców na studia w obszarze etnobotaniki i etnomedycyny. Stały się one niebawem częścią popularnej w latach 60. XX wieku specjalności zwanej „etnonauką” (*ethnoscience*), a z biegiem lat weszły w obręb antropologii kognitywnej (Kabat 1987: 84–85; Penkala-Gawęcka 1987: 100–102). Działania zarówno naukowo-poznawcze, jak i techniczno-użytkowe zmieniły dotychczasowe postrzeganie ludowego czy tubylczego lecznictwa, czyniąc z niego atrakcyjną i łatwo dostępną ofertę uzupełniającą profesjonalną biomedycynę.

Drugim czynnikiem uruchamiającym zwrot ku uznaniu lokalnej wiedzy tubylczej i praktyk leczniczych dotyczył także rewaloryzacji dziedzictwa kulturowego, które wywodziło się z tradycji indiańskiej (Kania 2019: 56–70). To pozytywne podejście stanowiło efekt zmian społeczno-etnicznych wynikających z powszechnego ruchu tubylczego odrodzenia oraz walki ludności indiańskiej o należne jej prawa, zachowanie tożsamości i szacunek dla odmiennych wartości. W ramach tych znaczących przewartościowań zapoczątkowanych w latach 80. i 90. ubiegłego stulecia zaczęto w nowy sposób spoglądać na tzw. przesady i magiczne praktyki. Dostrzeżono w nich wartościową część tubylczej wiedzy obecnej od

² Kwestia ta dość szybko została zauważona na forum międzynarodowym i w konsekwencji doprowadziła do ożywionej debaty z pogranicza prawa i antropologii na temat zasad ochrony niematerialnej własności intelektualnej oraz prawa ludów tubylczych do części zysków wynikających z wykorzystania ich wiedzy.

setek lat w doświadczeniu życiowym związanym z miejscowymi wierzeniami i kosmowizją (ontologią). Szamanów i znachorów (*curanderos*) nie postrzegano już jako „etnograficznych” osobliwości, lecz jako istotnych „strażników” cennej, acz zagrożonej, wiedzy zawierającej treści potencjalnie przydatne dla współczesnego społeczeństwa.

Ten istotny zwrot względem oceny wartości kultur tubylczych, w tym także i wiedzy leczniczej, przebiegał na dwóch płaszczyznach. Po pierwsze, dotyczył on codziennej praktyki w relacjach interetnicznych, sprawiając, że wspomniani ludowi/indiańscy „medycy” zaczęli być aprobowani, odwiedzani i cenieni jako specjaliści potrafiący skutecznie pomóc wielu chorym. Po drugie, temu uznaniu na płaszczyźnie codzienności towarzyszyła jednak istotna waloryzacja ideologiczna wynikająca z przyjęcia w wielu krajach Ameryki Łacińskiej pryncypiów multikulturalizmu (Modood 2014). Zasada ta, z czasem wpisywana w konstytucje i wprowadzona do ustawodawstwa, prowadziła do uznania takich państw jak Peru, Ekwador czy Boliwia za kraje zamieszkałe przez różnorodne grupy etniczne (narodowości), mające zagwarantowane prawa do kultywowania swojej kulturowej odrębności i ochrony własnego dziedzictwa. Takie podejście zapewniło instytucji indiańskich szamanów społeczne uznanie, przesuując ich na pozycje chronione przez krajowe przepisy. Wpisano ich w działania objęte tubylczą autonomią kulturową, a ich praktyki uznano za warty respektu przejaw odrębności kulturowej głęboko osadzonej w tubylczych tradycjach. W konsekwencji przyjęto, że szamani mogą legalnie wykorzystywać różnorodne środki psychotropowe (na przykład *ayahuasco*), których stosowanie przez osoby nieupoważnione (ze względu na etniczność) jest zabronione. To oczywiście tylko jeden z wielu przykładów swoistego „awansu” indiańskich „medyków”, który doprowadził do ich profesjonalizacji i przyczynił się do wzrostu atrakcyjności tradycyjnego lecznictwa na globalnym „rynku” usług zdrowotnych. Pewną osobliwością tego procesu jest z jednej strony prawne uznanie tubylczych praktyk medycznych za ważny element kulturowego dziedzictwa konkretnej grupy indiańskiej, z drugiej zaś swoiste przyzwolenie na spożytkowanie tej wiedzy (za pośrednictwem szamanów) poza środowiskiem tubylczym, a więc w obrębie społeczeństwa narodowego (metysko-kreolskiego i miejskiego).

Co interesujące, tego rodzaju podejście również znalazło swoje ideologiczno-prawne uzasadnienie w koncepcji „interkulturalizmu” (*interculturalidad*), wywodzącej się z pryncypiów szeroko akceptowanego w krajach Ameryki Południowej multikulturalizmu. Uważano, że oprócz respektowania rozwoju wielu odmiennych kultur współegzystujących w jednym kraju, należy dążyć do zacieśnienia wzajemnych relacji pomiędzy różnymi grupami etnicznymi (Sieder 2002: 1–23). Zgodnie z tymi rekomendacjami interkulturalizm miał sprzyjać dialogowi i wymianie treści oraz wartości kulturowych, promować tolerancję, a w konsekwencji prowadzić do integracji społecznej i narodowej poprzez przezwyciężenie napięć i uprzedzeń międzyetnicznych (Ameigeiras, Jure 2006). Przeniesienie tych zasad na grunt lecznictwa zaowocowało popularną dzisiaj koncepcją interkulturalizmu w ochronie zdrowia (*interculturalidad en salud*). Polega ona na (1) komplementarnym połączeniu dla dobra pacjentów medycyny akademickiej (biomedycyny) z uznanymi i licencjonowanymi praktykami leczenia alternatywnego; (2) adekwatnym dopasowaniu porad i usług medycznych (przede wszystkim świadczonych przez podmioty „naukowe”) do potrzeb tych pacjentów, którzy wyrosli w odmiennych systemach „kultur medycznych”, a zatem cierpią na choroby formalnie wymykające się diagnozie i kuracji praktykowanym przez akademickich lekarzy. Nieprzystosowalność obu wspomnianych tu systemów jest bowiem głównym powodem tego, że chorzy, nawet mając możliwość skorzystania z akademickiej służby zdrowia, chętniej wybierają znanego im *curandero* czy szamana.

U podłoża zauważalnej coraz bardziej akceptacji interkulturalizmu w zakresie ochrony zdrowia leży również większe zrozumienie dla koncepcji tzw. zdrowia interkulturowego (*salud intercultural*), wskazującej na to, że w kulturach funkcjonujących w obrębie odmiennych ontologii i kognitywnych systemów definicje chorób, opisy ich etiologii i rekomendowane sposoby leczenia różnią się zasadniczo od tych zaleceń, które znają i stosują lekarze akademicy (Alarcon, Vidal, Neira Rozas 2003: 1061–1065). W realiach andyjskich mówi się często w tym kontekście o tzw. chorobowych syndromach kulturowych (*sindromes culturales*), które ewidentnie pogarszają kondycję chorego, lecz nie są wynikiem

nieprawidłowego funkcjonowania organów wewnętrznych. Sądzi się, że utrata niezbędnej egzystencjalnej równowagi chorego następuje na przykład na skutek czasowego opuszczenia jego ciała przez duszę czy częściowej utraty sił witalnych w wyniku niewłaściwego zachowania się człowieka wobec władających jego otoczeniem istot nie-będących-ludźmi (taką chorobę określa się najczęściej terminem *susto* lub *jani*) (Sal y Rosas 1958: 103). Syndromy te, objawiające się w postaci rzeczywistego pogorszenia stanu zdrowia i ewidentnych symptomów chorobowych, okazują się z punktu widzenia biomedycznego zjawiskami klinicznymi, nie tylko nieznanymi medycynie akademickiej, ale też niepodlegającymi jej terapii. W takich przypadkach zastosowana strategia skutecznego leczenia powinna być dostosowana do właściwie zdiagnozowanej przyczyny owej choroby i musi ona wynikać z głębokiej znajomości andyjskiego systemu kulturowego i panujących w tych ramach przekonań. Wymaga to zatem specjalistycznej porady udzielanej przez osoby doskonale zorientowane w rozpoznawaniu sposobu myślenia pacjenta, warunkującego diagnozę, i leczenia konkretnego kulturowego syndromu chorobowego.

Kompetencje w tym zakresie posiadają jedynie szamani i *curanderos*, którzy potrafią włączać w proces uzdrowienia moce sakralne oraz andyjską diagnostykę polegającą m.in. na wyrokowaniu o przyczynach dolegliwości na podstawie stochastycznego układu liści koki rzuconych na tkaninę czy też na zabiegu pocierania ciała pacjenta trzymaną w ręku żywą świnką morską (*cuy*), która po zabiciu i rozplątaniu pozwala ustalić źródło choroby u „skanowanego” osobnika w oparciu o zauważone zmiany wyglądu organów wewnętrznych tego gryzonia (Salaverry 2010: 80–93; Zarate 2001: 3–4). Tego rodzaju praktyki powiązane ze światopoglądową waloryzacją opartą na andyjskiej kosmowizji można spotkać w Ekwadorze i Peru (Przytomska 2013–2014: 309–327; Przytomska 2017: 113–138; Przytomska 2019: 139–159). Otóż według ontologicznych koncepcji podzielanych przez rdzennych mieszkańców andyjskiego obszaru, zarówno Indian Keczua (Quechua, Kichwa), jak i Ajmara (Aymara) choroby dotykające człowieka są wynikiem znalezienia się w stanie nierównowagi, chaosu, nieuporządkowania relacji opartych na wzajemności świadczeń między osobą ludzką a kontrolującymi jej los

istotami „nadprzyrodzonymi” (np. górami). Naruszenie tych delikatnych zależności (czasem bezwiednie) powoduje poważne konsekwencje, często zauważalne również w pogarszającym się stanie zdrowia. Powrót do dobrej kondycji wymaga specjalnych działań (potocznie określanych jako magiczne, ofiarne, ekspiacyjne) przywracających utraconą równowagę łączącą istotę ludzką z otaczającym ją sakralnym mikrokosmosem. A zatem, w ramach takiej wizji świata, choroba, jej przyczyny, przebieg i skuteczne sposoby usunięcia dolegliwości usytuowane są nie tyle w ciele, ile w przestrzeni całkowicie odmiennej od tej, która źródeł niedyspozycji poszukuje w sferze naukowych ustaleń medycznych. W przypadku wspomnianych chorobowych syndromów andyjskich jedynym punktem odniesienia jest tubylczy system sakralny, pojmowany jako integralna część podzielanej przez Indian kosmowizji (*cosmovision*). System ten, jak każda religia i powiązany z nią układ wartości, jest jednym z kluczowych elementów decydujących o odmienności i specyfice kulturowej rdzennych mieszkańców Ekwadoru, Peru czy Boliwii. Jak nadmieniałem już wyżej, w związku ze zmianą stosunku wobec tubylczej kultury objętej, co najmniej nominalnie, ochroną wynikającą z pryncypiów wielokulturowości, także autochtoniczne religie zostały uznane za istotną część rdzennego dziedzictwa kulturowego, a zatem za legalne i dopuszczalne w przestrzeni publicznej.

Inkulturation, integracja i profesjonalizacja lecznictwa andyjskiego

Uznanie andyjskiego dziedzictwa kulturowego spowodowało próby przewyciężenia funkcjonującego od czasów wczesno-kolonialnych dualizmu religijnego, czyli współistnienia wierzeń andyjskich z chrześcijaństwem. Nową³, a zarazem radykalną, propozycją stała się teologia indiańska (*teologia india*) (Cabrero 2014: 521–534), rozumiana jako translacja zasad chrześcijańskiej doktryny na język podstawowych

³ Wykraczała poza rekomendacje II Soboru Watykańskiego (1962–1965) zalecające stosowanie w krajach misyjnych ewangelizacyjnej strategii inkulturacyjnej, czyli powierzchownej adaptacji katolicyzmu do miejscowych tradycji sakralnych.

wartości religijnych i struktur ontologicznych obowiązujących w rdzennych kulturach mieszkańców Ameryki Łacińskiej. To oryginalne podejście teologiczne wzbudza liczne zastrzeżenia ze względu na uzasadnione obawy inicjowania synkretyzmu i niebezpieczeństwo kreowania herezji, ale i zyskuje aprobatę w niektórych bardziej „progresywnych” kręgach kościelnych.

Jednym z najbardziej spektakularnych przejawów owej teologii było pojawienie się ofiarnych figurek składanych andyjskiej Matce Ziemi (*Pachamama*) – symbolu płodności – w trakcie tak zwanego amazońskiego synodu zorganizowanego w październiku 2019 roku w Watykanie. Przykład ten – poza tym, że mógłby być zacznym inkorporowania religii indiańskiej do działalności duszpasterskiej Kościoła katolickiego, co pozwoliłoby nie tylko na włączenie „kultu” *Pachamama* do katolickiej liturgii, ale mogłoby zainicjować prace nad stworzeniem nowego „rytu amazońskiego” (Bronk 2019) – stanowi analogię ilustrującą zasadę podejścia do tubylczych strategii leczniczych. Istotą tego zdarzenia jest bowiem inkulturacyjne przewyciężenie dualizmu religijnego w tubylczej Ameryce Południowej (chrześcijaństwo *versus* rdzenne wierzenia) mające, poprzez synkretyczne fuzje, wyrazić uznanie dla rodzimych wartości sakralnych i zarazem ułatwić procesy ewangelizacyjne. W tej strategii dostrzec więc można podobny wzorzec do tego, który zastosowany został już wcześniej wobec medycyny tubylczej, uznający ją jako sferę bardzo dobrze koegzystującą z lecznictwem akademickim. Ta oczywista analogia ma jednak i drugie uzasadnienie, bowiem wierzenia związane z *Pachamama* łączą się ściśle z lecznictwem indiańskim.

To Najwyższa Istota, dawczyni energii witalnej, stojąca na straży harmonii łączącej człowieka z jego naturalnym otoczeniem, która w pewnych sytuacjach sprowadza na ludzi choroby, a w innych usuwa je bezpowrotnie dzięki swej nadnaturalnej sile. Jako Matka Ziemia obejmuje ona swą władczą mocą cały świat roślin, w tym także i ziół, którym przydaje cudownej mocy leczniczej. Tę jednak wydobyć może i uaktywnić dla dobra chorej osoby tylko szaman posiadający umiejętność nawiązywania kontaktu z Matką Ziemią (Reinozo 2008: 379–410). Przykład ten przemawia za faktem, że zjawisku koegzystencji biomedycyny z tradycyjnym

lecznictwem indiańskim powinna odpowiadać synchronia tubylczych koncepcji sakralnych i chrześcijańskiej teologii, z czym zgadza się zarówno wielu zwolenników inkulturacji, jak i medycznego pluralizmu.

Wspomniana koegzystencja przejawia się w istocie w dwóch formach. Z pierwszą z nich mamy do czynienia wówczas, kiedy to sektor medycyny tubylczej, jako tolerowany, aprobowany i uznawany za pożyteczny, funkcjonuje w przestrzeni publicznej, lecz działa w zasadzie poza obszarem poddanym kontroli służb biomedycznych. Obie formy występują zatem niejako równolegle, nie wchodząc ze sobą w bezpośredni kontakt, i każda z nich trwa przy swoich zasadach, zachowując dystans od drugiej, ale utrzymując także względem siebie sporą dozę wzajemnych uprzedzeń. W takiej sytuacji lecznictwo wywodzące się z tradycyjnych tubylczych praktyk, lecz dostosowane do współczesnego pacjenta, możemy w ślad za sugestią prof. D. Penkali-Gawęckiej (2006: 24–25) określić mianem medycyny komplementarnej.

Z kolei druga forma tej koegzystencji, spotykana coraz częściej w krajach andyjskich, przybiera postać przypominającą wspomnianą wyżej eksperymentalną fuzję dwóch odmiennych religii. Jej istotą jest zacieśnienie wzajemnych kontaktów, stopniowe zbliżanie się ku sobie, a nawet instytucjonalna integracja po to, aby w rejonach zamieszkałych przede wszystkim przez ludność indiańską mogła ona w sposób systemowy korzystać z usług „medycyny interkulturowej” (*salud intercultural*). To podejście określane jest mianem „komplementarności medycznej” (*complementariedad medica*). Postuluje ono utworzenie płaszczyzny współpracy zastępującej uprzedzenia wzajemnym zrozumieniem i zaufaniem niezbędnym dla dobra chorego (Hasen 2012: 17–24). Lekarze akademicy powinni w tym systemie lepiej orientować się w etiologii i uwarunkowaniach kulturowych syndromów chorobowych tubylczych pacjentów, a medycy tradycyjni (*medicos tradicionales*) powinni zdawać sobie sprawę ze swych ograniczonych możliwości i w sytuacjach wymagających interwencji biomedycznej przekonywać swych ziomków o konieczności oddania się w ręce lekarza z dyplomem uniwersyteckim. Taka komplementarność, według zwolenników tego projektu, zbliżyłaby ludność tubylczą do specjalistycznych usług medycznych, podnosząc w oczach większości

społeczeństwa prestiż lecznictwa tradycyjnego jako użytecznego i cennego zasobu dziedzictwa kulturowego, co w sumie przyczyniłoby się do polepszenia opieki zdrowotnej nad rdzennymi mieszkańcami strefy andyjskiej.

Przyjęcie tych założeń wymagało stworzenia określonych warunków wypracowania podstaw prawnych umożliwiających przeniesienie tradycyjnych praktyk medycznych z szarej strefy do oficjalnie uznawanych porad leczniczych. Posłużyły temu: taka reforma administrowanej przez państwo służby zdrowia, aby mogła ona otoczyć „opieką” także sferę medycyny indiańskiej oraz programy badawcze umożliwiające, z pozycji naukowych biomedycyny (a także psychiatrii), określenie walorów tych leczniczych metod stosowanych przez szamanów, które miałyby być uznane za komplementarne. Poczynania te, wprowadzane stopniowo od lat 80. XX wieku, przebiegały w różnym tempie w poszczególnych krajach andyjskich. Znaczącą rolę odgrywały tu przede wszystkim trzy typy instytucji: (1) rządy i ich agencje zajmujące się problematyką zdrowotną; (2) bardzo aktywne na terenie andyjskim zagraniczne NGO promujące zwykle zalecenia WHO, UNESCO, ONZ, MOP, OPA dotyczące ochrony tubylczego dziedzictwa kulturowego (w tym i medycyny indiańskiej) oraz poszerzenia zakresu opieki zdrowotnej wśród ludności autochtonicznej; (3) rosnące w siłę organizacje indiańskie zapewniające tubylczym medykom normalne warunki działania oraz zachowanie ich wiedzy dla przyszłych pokoleń.

W efekcie powstały ośrodki, centra, instytuty, fundacje itp. dedykowane medycynie andyjskiej. Pracowały one nad: podniesieniem rangi tradycyjnej wiedzy leczniczej w całym społeczeństwie i w środowisku naukowo-lekarskim, zbieraniem informacji o metodach i środkach stosowanych przez *curanderos*, testowaniem skuteczności tych działań, inspirowaniem dialogu między przedstawicielami obu typów praktyk medycznych, przygotowywaniem „medyków tradycyjnych” do funkcjonowania w obrębie współczesnego społeczeństwa, a także organizowaniem różnego rodzaju szkoleń, warsztatów, konferencji, spotkań i kursów podnoszących kompetencje indiańskich uzdrowicieli. Oczywiście nie sposób byłoby wymienić tu z nazwy i lokalizacji choćby części najważniejszych tego rodzaju

inicjatyw realizowanych w Ekwadorze, Peru i Chile. Dlatego też, tylko tytułem przykładu, warto wspomnieć pokrótce rozwój sytuacji w Boliwii, a więc w kraju, w którym najwcześniej zaczęto doceniać i legalizować medycynę tradycyjną (jeszcze na początku lat 80. XX wieku). W tych latach powstało tam Boliwijskie Stowarzyszenie Medycyny Tradycyjnej, a wkrótce potem zorganizowano w La Paz Kongres Medycyny Tradycyjnej. Z kolei w 1987 roku założony został Boliwijski Instytut Medycyny Tradycyjnej „Kallawayá”, którego celem statutowym była promocja wiedzy i działań słynnych na terenie całych Andów wędrownych uzdrowicieleli tubylczych, zwanych *kallawayá*. Z czasem podobne inicjatywy zaczęły pojawiać się we wszystkich prowincjach Boliwii, wciągając do współpracy coraz więcej znanych *curanderos* i *kallawayas* oraz poszerzając kręgi promotorów ich leczniczych praktyk (Baixeras 2004: 21–34).

Atmosfera sprzyjająca uznaniu *medicos tradicionales* za specjalistów skutecznych, szanowanych i cenionych sprawiła, że byli coraz bardziej aktywni i widoczni w przestrzeni publicznej. Zaczęli opuszczać dotychczasowe wiejskie środowisko i przesiedlali się do miast, aby tam być bliżej swojej naturalnej klienteli, która masowo migrowała do większych ośrodków w poszukiwaniu lepszych szans życiowych. W tym przypadku napotykamy na zjawisko, które w antropologii zostało zdefiniowane jako tzw. deterytorializacja tradycji, a więc oderwanie wzorców od ich pierwotnego środowiska i wkomponowanie ich w nowe otoczenie, przy zachodzącym jednocześnie procesie akulturacji. Jednym z przykładów takich nowych strategii działania mogą być „targi” szamanów, ściągające w jedno wybrane miejsce specjalistów z różnych dziedzin tradycyjnego, ludowego i alternatywnego leczenia.

Jednemu z takich spotkań mogłem się bliżej przyjrzeć już na początku lat 90. XX wieku. Wydarzenie to nazwane oficjalnie „Feria de los chamanes y curanderos” odbywało się w Ekwadorze, niezbyt daleko od Quito, w rejonie gęsto zaludnionym przez ludność rdzenną (Kichwa), a jednocześnie łatwo dostępnym dla mieszkańców pobliskiej metropolii. Wybór tego miejsca podyktowany był jednak nie tylko względami natury praktycznej, ale powiązany został z kontekstem sakralno-historycznym Rumicucho. Były to błonia rozpościerające się na ruinach inkaskich budowli militarno-kultowych,

które w opinii *curanderos* nadal emanowały swoją tajemną mocą, a więc tworzyły sprzyjające mikrośrodowisko dla współczesnych uzdrowicieli, odwołujących się przecież do wiedzy jakoby odziedziczonej w prostej linii od starożytnych mieszkańców Andów. Na to szczególne miejsce przybyli szamani, uzdrowiciele, *brujos* (czarownicy), specjaliści od medycyny orientalnej, spirytyści, „magowie” obiecujący powodzenie w miłości, kartach i biznesie. Wśród uczestników, zarówno Indian, jak i metysów, spotkać można było także gości z sąsiedniej Kolumbii, Peru i Brazylii. Każdy z uczestników tych „targów” zajmował własny „stragan” wypełniony akcesoriami służącymi do praktyk leczniczych, amuletami, figurkami ofiarnymi, różnego rodzaju preparatami uzdrawiającymi sporządzonymi z górskich ziół, amazońskich roślin i jadowitych insektów, a także „cudownymi” płynami w buteleczkach reklamowanymi jako napoje usuwające szybko różne dolegliwości chorobowe. Takie nagromadzenie w jednym miejscu najróżnorodniejszych artefaktów magiczno-leczniczych ukazywało wyraziście stopień stapiania się ze sobą bardzo odmiennych kulturowo tradycji – z jednej strony konkurujących ze sobą, z drugiej łączących się w jedną ofertę, w zależności od potrzeb i preferencji poszczególnych odbiorców. Uczestniczący w tych „targach” specjaliści bardzo dobrze dostosowani byli do współczesnych wymogów rynkowych. Na zapleczu swoich straganów udzielali porad, diagnozowali chorych, wykonywali proste zabiegi uzdrowicielskie, sprzedawali medykamenty, a także zachęcali przybyszów do odwiedzin swoich miejskich *consultorios* (poradni), wręczając zainteresowanym wizytówki. Widok ten w sumie fascynował, ponieważ w jednym miejscu można było zaobserwować skutki globalizacji połączone ze stapiającymi się, odmiennymi praktykami leczniczymi: andyjskimi, amazońskimi, ludowymi związanymi z tradycją iberyjsko-katolicką, chińskimi, tybetańskimi i afroamerykańskimi. Można było także spostrzec, jak ludowa medycyna ulega profesjonalizacji i komercjalizacji, i w jakim stopniu jest ona coraz bardziej narażona na nieuprawnione wykorzystywanie „tradycyjnych” zabiegów przez pseudo-specjalistów, sprytnie podszywających się pod prawdziwych *medicos tradicionales*.

Tego rodzaju *ferias* (targi) stają się coraz popularniejsze i wpisują się na stałe w kalendarz miejskich imprez. Ich organizatorzy mniej już zabiegają

o to, aby odbywały się one w przestrzeniach „sakralnych” lub historycznych – zależy im raczej na zajęciu prestiżowych placów w centrach miast, aby dzięki temu przyciągać jak najwięcej potencjalnych klientów.

Pod względem nagromadzenia w jednym miejscu tak dużej „ofer-ty” leczniczych specyfików „targi” szamanów porównać można (choć są oczywiście wydarzeniem okresowym) do słynnej uliczki w La Paz (Boliwia), położonej w starej części miasta, znanej potocznie jako *calle de los brujos* (ulica czarowników). Przeważa ją tak z tego względu, iż na położonych wzdłuż niej straganach oraz w sklepikach nabyć można (wraz z fachowymi poradami) wszelkiego rodzaju lecznicze zioła, talizmany zapewniające powodzenie, posążki andyjskich bóstw, tajemnicze wywary we fiolkach, zakładzinowe ofiary w formie zwierzęcych figur, a także suszone płody lam, składane zwykle w ofierze *Pachamama*. Miejsce to, poza swoją atrakcyjnością turystyczną, jest przede wszystkim prawdziwym „rynkiem” niezbędnych akcesoriów leczniczo-magicznych, wytworzonych przez *curanderos* i *chamanes*, a służących tym mieszkańcom wielkiego miasta, którzy pozostają przywiązani do dawnych praktyk uzdrowieńczych i zsyłających powodzenie na całą rodzinę, domostwo czy prowadzony biznes.

Testowanie tradycji, certyfikowanie uzdrowicieli i medycyna andyjska w szpitalach

Rosnąca atrakcyjność medycyny ludowej/tubylczej w krajach andyjskich zaczęła w istotny sposób zmieniać stosunek części akademickich lekarzy do tego rodzaju lecznictwa. Jednym z przejawów tego zjawiska stały się programy badawcze mające na celu weryfikację skuteczności praktyk leczniczych oferowanych przez *curanderos*. Uważano bowiem, że jeśli miały one być uzupełnieniem akademickiej służby zdrowia, czy wręcz połączyć się z nią w jeden, zintegrowany system, to należało wykazać w „naukowy sposób”, iż nie szkodzą zdrowiu, pomagają w schorzeniach, szczególnie tych mniej groźnych dla życia, a do tego są dobrze dostosowane do potrzeb kulturowych i psychicznych tubylczych

pacjentów. Zdawano sobie bowiem sprawę, że dość powszechne unikanie wizyt w przychodniach lekarskich, zwłaszcza przez kobiety (Mejia 2017: 47–57), wynika zarówno z trudnej sytuacji finansowej ubogich warstw społeczeństwa, jak i nieufności wobec usług świadczonych tam przez „urzędowych” lekarzy. W związku z tym, w ramach działań przełamujących te bariery, coraz więcej ośrodków badawczych zaczęło podejmować wspólne eksperymenty z doświadczonymi uzdrowicielami i ich pacjentami, co przełożyło się także na publikacje specjalistyczne dyskutujące, ale i popularyzujące, zjawisko. Spektakularną praktyką leczniczą analizowaną wnikliwie przez lekarzy i naukowców było użycie andyjskiej świnki morskiej – *cuy* (hodowanej powszechnie w celach kulinarnych) – do diagnostyki i leczenia organów wewnętrznych chorego. O wykorzystaniu tego gryzonia w lecznictwie⁴ nadmieniałem krótko już wyżej, ale warto na ten temat powiedzieć nieco więcej, gdyż ocena wiarygodności tych praktyk wywołała spore kontrowersje w świecie biomedycznym. Zabieg ten określany najczęściej jako *soba del cuy* (czyli pocieranie świnką morską) polega na swoistym „skanowaniu” ciała pacjenta żywą świnką, która po zakończeniu tej czynności jest uśmiercana, a następnie jej wnętrzości poddawane są szczegółowej analizie. Dostrzeżone w jej organach zmiany patologiczne mają wskazywać na analogiczne umiejscowienie ogniska choroby w ciele badanego pacjenta. Poza taką ludową diagnostyką *cuy* służyć także może, znów po starannym przetarciu nim korpusu chorego, do „przeniesienia” choroby z cierpiącego człowieka na zwierzę. Po tym zabiegu *cuy* zostaje zabity, aby bezpowrotnie unicestwić ognisko choroby. W wyniku licznych eksperymentów z udziałem naukowców i *curanderos* praktyki te uznane zostały za dopuszczalne, choć ich uzasadnienie biomedyczne nie było jednoznaczne. Jedni eksperci wskazywali jedynie na znaczenie silnych oddziaływań psychosomatycznych, inni wszelkimi siłami starali się uzasadnić te praktyki realnymi procesami biologicznymi. W istocie obu grupom zależało na tym, aby nie dyskredytować tubylczego

⁴ Zabiegi tego typu, *nota bene* znane także w świecie starożytnym Azji, Afryki i Europy, tylko praktykowane z użyciem innych zwierząt, były stosowane już od czasów przedkolonialnych przede wszystkim w Peru i Ekwadorze (zob. Melchor, Reyna 1994; Morales 1995).

dziedzictwa leczniczego objętego przecież ochroną – w przeciwnym bowiem wypadku trudno byłoby co najmniej tolerować tego rodzaju sposoby leczenia. Tymczasem zdecydowana krytyka tych praktyk pojawiła się z całkiem innej strony, a mianowicie od organizacji występujących w obronie zwierząt, które domagają się zaprzestania tak okrutnego, ich zdaniem, traktowania świnek morskich.

Jak na razie tradycja wykorzystywania *cuy* w andyjskim leczeniu nie jest zagrożona, zyskując popularność także w kręgach nie-indiańskich, co powoduje, iż praktyki te zaczynają uprawiać również osoby niewywodzące się ze środowisk tubylczych. Dążenie do oficjalnego wprowadzenia medycyny tradycyjnej na „rynek” usług medycznych, połączone do tego z obroną tej sfery świadczeń zdrowotnych przed osobami nieposiadającymi wystarczających kwalifikacji, doprowadziło do powstania instytucji legalizujących leczenie andyjskie oraz weryfikujących specjalistów w tym zakresie. W największej mierze proces ten jest zaawansowany w Boliwii i Ekwadorze, w bardziej ograniczonym zakresie na terenie Chile; natomiast w Peru do tych kwestii przywiązuje się zdecydowanie mniejszą wagę, pozostawiając wybór tego rodzaju usług medycznych samym zainteresowanym. I tak w Boliwii dopiero od 2013 roku funkcjonuje prawo regulujące zasady działalności tzw. *medicos tradicionales*, choć kraj ten – jako pierwszy w Ameryce Południowej – uznał oficjalnie już w 1984 roku leczenie oparte na indiańskiej wiedzy za ważny sektor ratowania zdrowia obywateli. Zostało ono urzędowo określone jako tzw. *medicina naturista – tradicional* (medycyna naturalno-tradycyjna). Jej definicja stwierdza, że źródła wiedzy tej medycyny tkwią w minionych generacjach, lecznicze kompetencje muszą być przekazywane drogą ustną, a zabiegi wykorzystują specyfiki pochodzenia roślinnego, zwierzęcego i mineralnego, a także terapie duchowe splecione z andyjskimi wierzeniami (*terapias espirituales*) (Baixeras 2004: 21–22). Nadzrędną opiekę nad całym tym sektorem sprawuje Wiceministerstwo Medycyny Tradycyjnej, będące integralną częścią Ministerstwa Zdrowia, którego zadaniem jest ochrona i ratowanie zanikających tradycji leczniczych. Instytucja ta dąży także do tego, aby obie postacie medycyny – akademicka i tradycyjna – stopniowo przybliżały się do siebie w warunkach codziennej praktyki,

a więc aby występowały razem w poradniach, ośrodkach zdrowia czy szpitalach.

Ten centralny urząd odpowiada za wydawanie certyfikatów tym uzdrowicielem ludowym, którzy zostali zweryfikowani, potwierdzając tym samym ich kompetencje i wiarygodność. W roku 2017 posiadaczami takiego dokumentu było blisko 4500 *curanderos*, którzy według danych wspomnianego ministerstwa udzielili około 18 milionów porad, co ukazuje zarówno znaczenie tego sektora medycyny, jak i skalę zaufania społeczeństwa do „medyków” posługujących się tradycyjnymi metodami (*Bolivia: Parteras, guías espirituales...* 2017). Również według regulacji tegoż ministerstwa poklasyfikowani oni zostali na kilka kategorii, takich jak: a) *guías espirituales* (duchowi przewodnicy), którymi mogą być wyłącznie Indianie, i do tego bardzo kompetentni w zakresie teologii i rytuałów andyjskiej religii, potrafiący w sposób prawidłowy składać ofiary dla *Pachamama* w intencji wyjednania zdrowia czy zapewnienia pomyślności w działalności gospodarczej; b) właściwi *medicos tradicionales*, posiadający pogłębioną ogólną wiedzę leczniczą lub też wąsko wyspecjalizowani tylko w jednym typie chorób i dostosowanych do niego zabiegów; c) *naturistas tradicionales* (tradycyjni zielarze), a więc znawcy leczniczych właściwości roślin oraz wszelkich innych „obiektów” natury używanych w tych celach; d) *parteras* (położne), zajmujące się leczeniem bezpłodności, opiekujące się kobietami w ciąży, asystujące przy porodzie i leczące niemowlęta.

W podejściu urzędowym do medycyny tradycyjnej zaobserwować można w Boliwii tendencję wiodącą ku wyraźnej integracji obu sektorów medycznych. Proces ten zwany komplementarnością widoczny jest także w Ekwadorze, choć ze względu na mniejszy procentowy udział ludności indiańskiej w całej populacji nie jest on aż tak widoczny jak w Boliwii. Lecznictwo realizowane w ramach sektora medycyny tradycyjnej, nazywanej często w Ekwadorze medycyną „dawną”, „starożytną”, „odziedziczoną po przodkach” (*medicina ancestral*), podlega formalnie Ministerstwu Zdrowia, które prowadzi w tym zakresie różnego rodzaju kursy, szkolenia, a także wydaje autoryzacje umożliwiające legalną działalność tzw. *maestros en medicina y espiritualidad ancestral* (mistrzowie

medycyny i tradycyjnej duchowości). Działania te wspierane są przez stowarzyszenia tubylcze, specjalistyczne agencje działające z upoważnienia owych organizacji. Razem starają się o to, aby na poziomie funkcjonowania indiańskich społeczności lokalnych dostępne były „usługi” zarówno lekarzy akademickich, jak i porady świadczone przez licencjonowanych *yachaks* (szamanów), *limpiadores* (uzdrowicieli), *hierbateros* (zielarzy) i *parteras* (położne).

W Chile medycyna tradycyjna w formie oficjalnej rozwija się przede wszystkim na południu kraju – w prowincjach z dużą populacją tubylczą (Indianie Mapucze) – oraz w ośrodkach miejskich, w których ludność rdzenna systematycznie się osiedla. Już w ostatniej dekadzie XX wieku władze chilijskie, w ramach powrotu do zasad demokracji i stopniowego zrywania z pozostałościami autorytarnej polityki z czasów Pinocheta, przychylnie odnosiły się do lecznictwa tubylczego, starając się scalać je z oficjalnym systemem opieki zdrowotnej. Podobnie jak w sąsiedniej Boliwii przy Ministerstwie Zdrowia ustanowiono specjalny program opieki zdrowotnej nad ludnością rdzenną (2006 rok), niechętną wobec akademickiej medycyny i świata *whinka*, czyli nie-indiańskich Chilijczyków postrzeganych przez Mapuczy jako żywioł obcy i od zawsze im wrogi (Mariman 2012), za to sprzyjającą lecznictwu tradycyjnemu. Postanowiono zatem z jednej strony finansowo i organizacyjnie wspierać lecznictwo tubylcze, a z drugiej inicjować działania pozwalające rdzennym pacjentom poczuć się komfortowo w ogólnie dostępnych ośrodkach zdrowia. Wprowadzane rozwiązania formalnie podporządkowane były założeniom interkulturowej medycyny, choć faktycznie zaczęły podlegać w coraz większej mierze kontroli i dominacji służb państwowych. W rejonach gęsto zaludnionych przez Mapuczy tworzono ośrodki zdrowia dla Indian, w których mogli uzyskać pomoc integralną świadczoną przez tubylczego specjalistę oraz lekarza akademickiego. Schemat ten przejęły z czasem szpitale – jako pierwszy był w 1999 roku Makewe, prowadzony przez misję anglikańską, w miejscowości Padre Las Casas. Opiekę nad tymi chorymi, którzy sobie tego życzyli, sprawowali tam obok lekarzy, także *machi*. Ten model stopniowo przejmowany był przez kolejne szpitale położone na terenie historycznej Araukanii (południowe prowincje

Chile), rdzennej ziemi Mapuczy (Bolados 2012: 135–144), zyskując aprobatę wśród Indian. Potwierdza to wypowiedź jednego z moich informatorów, który był szamanem *machi* praktykującym w jednej z takich klinik. Otóż chcąc upewnić mnie o skuteczności lecznictwa tubylczego podkreślił z emfazą, iż z „jego” oddziału (medycyny tradycyjnej) wszyscy chorzy opuszczali szpital o własnych siłach, podczas gdy sporo pacjentów z pozostałych oddziałów bardzo często trafiało do kostnicy. Oczywiście nie wspomniał o tym, że przypadki leczone na oddziale medycyny tradycyjnej nie należały z zasady do zespołu chorób szczególnie groźnych dla życia czy wręcz terminalnych. Usłyszana opowieść – jak się później wielokrotnie o tym przekonałem – nie była odosobnioną anegdotą, bowiem powszechnie ją przytaczano w formie koronnego dowodu efektywności praktyk realizowanych przez *machi*.

Drugą ciekawą formą interkulturowej reformy służby zdrowia było w Chile wprowadzenie do szpitali i ośrodków zdrowia tzw. *facilitadores interculturales*, czyli asystentów tubylczych, którzy dobrze znając kulturowe uwarunkowania swojego ludu, mogli dobranymi w sposób właściwy radami, objaśnieniami, a także po prostu swoją obecnością wspomagać personel medyczny i uwiarygodniać ich poczynania w oczach pacjentów. Zezwolono także na to, aby w razie potrzeby mogli oni otrzymać niezbędną pomoc religijną od swych przewodników duchowych (Poblete, Goldstein 2019: 9). Kolejnym krokiem na rzecz uznania i wsparcia medycyny indiańskiej stała się akcja zmierzająca do ustanowienia legalnych przychodni, w których *machi* mogliby przyjmować „w sposób cywilizowany” swych pacjentów. Uznano bowiem, że zabiegi lecznicze realizowane w chacie ceremonialnej (tzw. *ruca*), w mieszkalnym domostwie *machi* czy też na dworze, zwykle przed sakralnym słupem *rewe*, nie spełniają wymogów sanitarnych współczesnej służby zdrowia. Postanowiono więc ze środków pochodzących z funduszu na wsparcie ludności indiańskiej ufundować zgrabne, ośmiokątne, drewniane kioski, mające w założeniu służyć *machi* za ich „gabinety przyjęć”.

Zaciekawiony tym projektem udałem się do odległej wioski położonej w obrębie gminy Chol Chol, aby tam odwiedzić taką nowoczesną przychodnię. Po dotarciu do osady okazało się, że słynąca ze swych leczniczych

umiejętności *machi* udzielała porad (także nieindiańskim pacjentom przybywającym do niej nawet ze stolicy, co wymagało pokonania setek kilometrów drogi) nadal siedząc we wnętrzu swojej dość ubogiej chaty oraz odprawiała rytuały przed stojącym na podwórku świętym słupem *rewe*. Tymczasem wzniesiony nieopodal zgrabnie zaprojektowany pawilon stał nieużywany i zamknięty na kłódkę. W rozmowie okazało się, że ta pomoc władz okazała się całkowicie nietrafiona, bowiem nie uwzględniała specyfiki kultury i mentalności tubylczej. Duchowa moc szamanki uaktywniała się tylko w jej własnym domostwie i przy świętym słupie, a poza tym przybywający do niej pacjenci nie mieli zamiaru spotykać się z *machi* w „rządowym kiosku”, do tego zaprojektowanym w kształcie dalece odbiegającym od tradycyjnej architektury Mapuczy. Jak się niebawem okazało, takie odrzucenie tej pozornie pożytecznej innowacji nie było wyjątkiem i występowało w wielu innych osadach Araukanii.

Ta nietrafiona pomoc wkrótce została zaniechana i zgodnie z życzeniem środowisk indiańskich zaczęto promować „ośrodki zdrowia interkulturowego” jako placówki usytuowane w tradycyjnie skonstruowanych chatach tzw. *ruca*, służących do uroczystych spotkań i celebrowania świąt. Tego typu ośrodki zaczęły również powstawać na terenie stolicy, którą – jak wspominałem – zamieszkuje bardzo dużo Mapuczy. Jedną z takich ceremonialnych chat wzniesiono nawet w Santiago na przyszpitalnym terenie tak, aby pokazać, że oba systemy wsparcia medycznego mogą egzystować na jednej płaszczyźnie, a wybór rodzaju leczenia należy do pacjenta. Co ciekawe, możliwość skorzystania z porady *machi* w samym Santiago, a więc bez konieczności pokonywania kilkuset kilometrów dystansu, by dotrzeć na rdzenne ziemie Mapuczy, sprawiło, że wśród pacjentów tych tubylczych ośrodków zdrowia spotkać można coraz więcej mieszkańców Santiago niemających jakichkolwiek korzeni indiańskich. Z jednej strony jest to efekt rozgłosu, jaki otacza najbardziej znane/znanych *machi*, z drugiej możliwość skorzystania z „taniej” alternatywy leczenia w kraju o skrajnie neoliberalnych zasadach funkcjonowania służby zdrowia.

Formalne zrównanie obu systemów leczniczych oraz rządowa autoryzacja „medyków tradycyjnych” niewątpliwie spowodowały wzrost

zapotrzebowania na porady tego typu specjalistów. Tymczasem autentycznych „tradycyjnych medyków”, którzy wynieśli swoje umiejętności z wiejskiego środowiska, nigdy nie było i nadal nie ma zbyt wielu. Powiększające się populacje miejskie, znaczące zmiany cywilizacyjne w życiu rdzennych społeczności oraz wymieranie tych, którzy dobrze byli zaznajomieni z tradycyjnymi sposobami radzenia sobie w chorobie, to czynniki, które zwróciły uwagę na konieczność przystąpienia do „szkolenia” nowej generacji specjalistów w zakresie medycyny indiańskiej. Dawne formy przekazywania wiedzy i umiejętności uzdrowicielskich, polegające na bezpośrednim kontakcie z uznanym w regionie szamanem czy znachorem, który dzielił się swym doświadczeniem z uczniami, współcześnie już nie były wystarczające. Zachodziła zatem obawa, że te dawne i cenione kompetencje, odziedziczone po przodkach, mogą z czasem ulec zubożeniu, wypaczeniu czy wręcz zanikowi. Aby temu zjawisku zaradzić, w sukurs przyszły organizacje indiańskie i ich liderzy, wyczuleni na kwestie zachowania dziedzictwa. Uznali oni, że w tym celu należy powołać instytucje, które prowadziłyby kursy i szkolenia z zakresu medycyny tradycyjnej. Istotą tej idei był pomysł, aby najbardziej znani i doświadczeni specjaliści mogli dzielić się swą wiedzą z tymi adeptami, którzy mając wprawdzie dość ogólną orientację w sposobach „tradycyjnego” leczenia, to jednak nie dysponowali ani wiedzą, ani umiejętnościami najwyższej klasy. Tego rodzaju inicjatywy zaczęły być realizowane przede wszystkim w Boliwii i Ekwadorze, a także i w Chile. Na przykład w niewielkiej miejscowości Chol Chol, położonej niedaleko stolicy Araukanii – Temuco – od wielu lat funkcjonuje, pod auspicjami Kościoła katolickiego, zawodowe Liceum Interkulturowe przeznaczone dla młodzieży tubylczej, w którym to jedną z popularnych ścieżek edukacyjnych jest pielęgniarstwo. W trakcie pobytu badawczego w tej miejscowości (w 2010 roku) miałem okazję kilka razy odwiedzić tę szkołę, chciałem bowiem poznać, na ile realizowane w jej murach pryncypia interkulturowe i założenia, by utrzymać tożsamość etniczną mapuczańskiej młodzieży, są w praktyce pedagogicznej rzeczywiście realizowane. Jak się okazało, uczennice z kierunku pielęgniarstwa przygotowywane były do pracy w tych szpitalach i ośrodkach zdrowia, które obsługiwały ludność tubylczą. Uważano,

że jako dziewczyny należące do mniejszości Mapuczy, będą one lepiej wiedziały, w jaki sposób należy podchodzić do indiańskich pacjentów, jak nawiązywać z nimi bliższy kontakt, i jak umiejętnie wydobywać od nich informacje dotyczące ich kłopotów zdrowotnych. Poza lekcjami obejmującymi uniwersalne podstawy pielęgniarstwa uczennice te miały również zajęcia z medycyny tradycyjnej, które dla nich prowadził licealny profesor, a jednocześnie szaman (*machi*), będący również duchowym opiekunem indiańskich pacjentów w jednym z pobliskich szpitali. Jego pozycja w tej szkole była znacząca, a dyrekcja liceum starała się podkreślać, iż jest ona równorzędna względem katolickiego kapelana. Symbolicznym wyrazem tej postawy była uroczystość zakończenia roku szkolnego i wręczenia dyplomów zawodowych. Zainaugurował ją profesor-szaman, z uwidocznionymi na piersiach „insygniami” *machi*, przemawiając do uczniów w języku mapudungun (tj. Mapuczy), którego to, jak się okazało, tubylczy absolwenci w większości niemal nie rozumieli. Dopiero po tym ceremonialnym wystąpieniu szamana przemówili katolicycy duchowni z biskupstwa w Temuco oraz dyrektor szkoły. W ten symboliczny sposób, nie tylko programem edukacji, ale także pewnymi okolicznościowymi akcentami etnicznymi, starano się w tym liceum podkreślić jego indiański profil i zarazem interkulturowy charakter.

Programy edukacji interkulturowej zaczęto wprowadzać także do uczelni wyższych, a wraz z nimi pojawiły się tam również zajęcia zachaczące o medycynę andyjską. Zaczęto w Ameryce Łacińskiej budować sieć tzw. uniwersytetów interkulturowych m.in. przy współpracy z organizacjami tubylczymi, w regionach o znacznym procencie ludności rdzennej. Główna idea polegała na kształceniu specjalistów w różnych dziedzinach tubylczej wiedzy, w tym w zakresie medycyny. Inicjatywa ta zyskała aprobatę przede wszystkim w Meksyku, w którym działa cała sieć tego typu uczelni, obecnie w liczbie aż 12 szkół. W Ameryce andyjskiej również zaczęły pojawiać się tego typu działania (Mato 2014: 17–45), ale ich zasięg jest nadal niezbyt duży. Inną interesującą pod tym względem placówką jest boliwijski Tubylczy Uniwersytet Interkulturowy (założony w 2007 roku), wspomagany funduszami europejskimi oraz naukową opieką ze strony hiszpańskiej, w którym studiują Indianie z całej

Ameryki Łacińskiej. W ramach oferowanego tam programu funkcjonują także studia magisterskie w zakresie zdrowia (*salud intercultural*). Nie chodzi jednak w tym przypadku o kształcenie nowej generacji *medicos tradicionales*, gdyż ci nadal mają zdobywać swoje kompetencje na drodze międzypokoleniowego przekazu w swoim własnym środowisku, ale o edukację przyszłych tubylczych promotorów zdrowia. Mają oni, w oparciu o zakorzenienie we własnym środowisku etnicznym, planować, a następnie wdrażać projekty „zdrowia interkulturowego”, tj. integralnej opieki zdrowotnej wykorzystującej zarówno medycynę tubylczą, jak i „zachodnią” (De Santic-Piros, Verdugo-Sanchez 2019: 61–78).

Pisząc o roli uniwersytetów interkulturowych, warto zwrócić uwagę na jeszcze jeden bardzo szczególny przykład tego rodzaju inicjatyw, który narodził się w Ekwadorze w roku 2000, aby zmaterializować się cztery lata później. Chodzi tu o uczelnię, która zainicjowana została przez ogólnokrajową federację organizacji indiańskich (CONAIE) jako alternatywny uniwersytet przeznaczony dla ludności tubylczej i prowadzony przez samych Indian, choć wspomagany finansowo przez fundacje europejskie. Uczelnia ta oficjalnie zwana Universidad Intercultural „Amawtay Wasi”, czyli w języku *kichwa* „Domem Mądrości”, miała w swoim programie hasła dekolonizacji i upodmiotowienia ludności tubylczej. Celem głównym miało być kształcenie niezbędnej dla zmiany statusu Indian ekwadorskich autochtonicznej inteligencji. Absolwenci mieli działać i pracować na rzecz środowisk indiańskich, wyzwalać ludność tubylczą spod dominacji „zachodniego” sposobu myślenia. Chodziło o to, aby kierowała się ona wartościami wynikającymi z rdzennej epistemologii, wypracowanej przez intelektualistów tubylczych na użytek współczesnych potrzeb, ale mocno zakorzenionej w ontologii i duchowości andyjskiej (Vargas 2014: 269–300).

Te oryginalne założenia bardzo mnie zafrapowały i skłoniły do tego, aby w 2001 roku przeprowadzić wywiad z jednym z inicjatorów tego pomysłu. Był nim Luis Macas, wybitny działacz indiański, intelektualista, po części także antropolog, a ponadto osoba o dużym doświadczeniu politycznym w Ekwadorze, z racji swej kariery partyjnej (w proindiańskim ugrupowaniu Pachakutik), także parlamentarnej i ministerialnej. L.

Macas uważał, że zadaniem nowej uczelni powinno być twórcze połączenie wiedzy i umiejętności praktycznych wywodzących się z obu współistniejących w Ameryce Łacińskiej cywilizacji – tubylczej i zachodniej. Studenci mieli zatem zdobywać kompetencje w obu tych sferach, a wykładowcy powinni być rekrutowani zarówno spośród utytułowanych naukowców akademickich, jak i grona fachowców tubylczych, dobrze znających się na tradycyjnym rolnictwie i hodowli, lecznictwie i zielarstwie, zasadach prawa zwyczajowego, wiedzy o kosmowizji i ontologii andyjskiej, a także na organizowaniu życia społecznego Indian na szczeblu wspólnot wioskowych czy organizacji walczących o podmiotowość Indian. W ramach tego ambitnego projektu znajdowało się także miejsce dla medycyny tradycyjnej. Według mojego rozmówcy przyszli studenci mieli poznawać najpierw biomedyczne podstawy chorób i ich leczenia, aby po dwóch latach móc połączyć zdobytą wiedzę z doświadczeniem szamanów i znachorów, najbardziej biegłych w tradycyjnych metodach uzdrawiania. Projekt ten, jak się niebawem okazało, nie został wdrożony w życie, bowiem uniwersytet nie otrzymał, przy takich założeniach, niezbędnej akredytacji.

Uwagi końcowe

Medycyna tubylcza/indiańska/andyjska wkroczyła na drogę niebywałego „awansu”, podbijając w ostatnich trzech dekadach andyjskie miasta, znajdując uznanie w szerokich kręgach społecznych, by wkroczyć także do szpitali i na uniwersytety. Ta szczególna kariera lecznictwa tradycyjnego wymagałaby z pewnością bardziej szczegółowej analizy umożliwiającej ukazanie specyfiki jego dróg rozwoju w każdym z krajów andyjskiego regionu. Nie zawsze były one podobne, często kierowały się w różne strony i przebiegały w nieco innym tempie ze względu na odmienne uwarunkowania. Jednakże główne wektory tego awansu i wspierających ten proces podstawowych tendencji były wspólne i posiadały szereg zbieżnych cech. Właśnie na te dominujące zjawiska starałem się w tym artykule zwrócić uwagę. Warto jednak przy końcu tych rozważań raz jeszcze

uwypuklić najważniejsze elementy charakteryzujące ewolucję andyjskiej „medycyny tradycyjnej”, która pozwoliła na przesunięcie jej z dawnego usytuowania w relatywnie zamkniętych społecznościach tubylczych na dzisiejszą pozycję (po części) profesjonalnej działalności leczniczej, popularnej w wielu różnych kręgach mieszkańców oraz uznawanej oficjalnie w całym regionie.

Jej istotną cechą jest ekspansja na nowe przestrzenie społeczne, takie jak miasta, zaspakajając tam głównie potrzeby lecznicze mieszkańców o wiejskich korzeniach, a jednocześnie tworząc alternatywną ofertę „medyczną” dla mniej zamożnych kręgów społecznych. Pozostając w swym rdzeniu medycyną indiańską, nie uległa marginalizacji, a zaczęła się stopniowo przekształcać w komplementarną ludową (neotradycyjną) medycynę andyjską. Procesowi tej częściowej de-indianizacji towarzyszyła również urbanizacja lecznictwa wyrosłego na wiejskim gruncie. Jednocześnie zauważalna jest tendencja ku profesjonalizacji tej kategorii lecznictwa, co w konsekwencji pobudziło certyfikację usług medycznych świadczonych przez licencjonowanych szamanów i uzdrowicieli oraz spotęgowało komercjalizację tego typu świadczeń. Kolejnym etapem tego procesu „awansu” stała się instytucjonalizacja „medycyny tradycyjnej” poprzez wprowadzane eksperymenty jej integracji z placówkami biomedycznej służby zdrowia (przychodniami, szpitalami, szkołami).

Znaczna popularność medycyny tradycyjnej związana jest także z globalizacją umożliwiającą „korzystanie” z jej dorobku ludziom zamieszkującym inne kraje i kontynenty. Jedni, zafascynowani sławą i umiejętnościami szamanów, przybywają licznie do Ameryki Południowej w poszukiwaniu nowych doznań i z nadzieją pozbycia się swoich dolegliwości psychologicznej natury (przypadek turystyki *ayahuasca*), inni sięgają do tubylczych zasobów fitoterapii, eksportując (nawet do Polski) indiańskie specyfiki lecznicze (przykładem są preparaty z *vilcacora*, reklamowane jako remedium na niemal wszystkie choroby). Na gruncie lokalnym globalizacyjne oddziaływania ideologiczne spowodowały objęcie tradycyjnego lecznictwa ochroną przynależną kulturowemu dziedzictwu tubylczemu, któremu należy się wsparcie w ramach należnych ludom autochtonicznym praw do zachowania swojej specyfiki kulturowej.

W konsekwencji tego poszerzania się zakresu wpływów tej formy medycyny lecznictwo (neo)tradycyjne coraz częściej zaczęto postrzegać jako rdzenną, a zatem i cenioną, wartość, nie tylko tubylczą, ale przynależącą w istocie do pan-andyjskiego dziedzictwa kulturowego, wspólnego dla wszystkich mieszkańców tej części Ameryki Południowej, niezależnie od ich genealogicznych, społecznych czy etnicznych korzeni.

Przytoczone w tym artykule liczne przykłady trwania, kontynuacji, transformacji oraz „awansu” medycyny tradycyjnej w krajach andyjskich mogą sprawiać wrażenie, szczególnie w odczuciu osób niezbyt dobrze zorientowanych w realiach życia w Ameryce Południowej, że ten alternatywny system lecznictwa zajmuje na tym kontynencie bardzo ważne miejsce i staje się czymś w rodzaju rewersu usług biomedycznych. Tymczasem nie mamy w istocie do czynienia z tego rodzaju „równowagą” między wspomnianymi dwoma systemami. Nadal bowiem biomedycyna wiedzie zdecydowany prym, a większość lekarzy nie jest skłonna do tego, aby uznać „medyków tradycyjnych” za swych rzeczywistych partnerów. Rodzi się zatem pytanie, jak wytłumaczyć istniejącą formalnie koegzystencję obu typów medycyny, i czym podyktowane są oficjalne działania promujące sektor alternatywnego lecznictwa. Częściowa odpowiedź wyjaśniająca ten dylemat tkwi moim zdaniem w polityce oraz ideologii społecznej. Co najmniej formalne uznanie praw ludności tubylczej spowodowało w konsekwencji również akceptację ich kulturowej odrębności, w tym także tradycji leczniczej. Respekt wobec przyjętych regulacji prawnych oraz konwencji międzynarodowych, a także zasady poprawności politycznej nie skłaniają zatem do tego, aby dziedzictwo tubylcze kwestionować i marginalizować. Jeśli jest ono dla ludności rdzennej ważne, cenne i do tego praktycznie przydatne, to przecież nie istnieje istotna przeszkoda, aby medycynę (neo)tradycyjną dezawuować. Indianie, a w ślad za nimi cały sektor ludności ubogiej, niezamożnej, mogą korzystać ze „swojskiej” opieki zdrowotnej, „odciążając” tym samym (także i z odpowiedzialności za stan zdrowia ludności) placówki biomedyczne, wyspecjalizowane w usługach skierowanych głównie do klas średnich i wyższych. Tak więc paradoksalnie nierówny w sensie społecznym dostęp do „powszechnej” służby zdrowia może być w tym przypadku po

części usprawiedliwiany jako konsekwencja paralelnego potraktowania dwóch odmiennych tradycji medycznych, z których każda dostosowana jest do specyficznych potrzeb leczniczych różniących się od siebie zbiorowości społeczno-kulturowych. Przy takim rozumowaniu każdy sektor ludności (kreolsko-metyski i metysko-tubylczy) korzysta z usług odmiennych specjalistów (szamani *versus* lekarze), innych „medykamentów” (lekarstwa *versus* zioła) oraz różniących się od siebie sposobów leczenia (zabiegi i operacje *versus* uzdrowicielskie i sakralne interwencje).

Bibliografia

- Alarcon, A.M., Vidal, A., Neira Rosaz, J. (2003). Salud intercultural: elementos para la construccion de sus bases conceptuales. *Revista Médica de Chile*, vol. 132, 1061–1065.
- Ameigereiras, A. & Jure, E. (eds.) (2006). *Diversidad cultural e interculturalidad*. Buenos Aires: Prometeo Libro.
- Baixeras, D.J.L. (2004). *Salud intercultural en Bolivia a inicios del tercer milenio*. La Paz.
- Bolados, G. (2012). Neoliberalismo multicultural en el Chile postdictadura: la politica indigena en salud y sus efectos en comunidades mapuches y atacamenos. *Chungara*, vol. 44 (1), 135–144.
- Brown, M. (2003). *Who Owns Native Culture?* Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Cabrero, F. (2014). Teologia india y opcion por los pobres. Un encuentro poco explotado. *Realidad. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, vol. 142, 521-534.
- Campos, N.R. (2006). Procesos de legalizacion e interculturalidad en las medicinas indigenas de Bolivia. In: F.J. Gerardo (ed.), *Salud e interculturalidad en America Latina. Antropologia de la crítica intercultural* (p. 373– 388). Quito: Abya Yala.

- De Santic-Piros, A. & Verdugo-Sanchez, A. (eds.) (2019). *Salud intercultural y Buen Vivir: Respeto a la diversidad y mutuo beneficio en el intercambio de saberes y experiencias*. Quito: Abya Yala.
- Hasen, N.F. (2012). Interculturalidad en salud. Competencias en practicas de salud con poblacion indigena. *Ciencia y enfermeria*, vol. 18 (3), 17–24.
- Kabat, I. (1987). Etnobotanika. W: Z. Staszczak (red.), *Słownik etnologiczny. Terminy ogólne* (s. 84–86). Warszawa–Poznań: PWN.
- Kania, M. (2019). *Projekt Qhapaq Nan. Wyzwania nowego modelu polityki wobec dziedzictwa kulturowego ludów tubylczych*. Kraków: Księgarnia Akademicka.
- Mariman, J.A. (2012). *Autodeterminacion. Ideas politicas mapuche en el arbol del siglo XXI*. Santiago de Chile: LOM.
- Mato, D. (2014). Universidades indigenas en America Latina. Experiencias, logros, problemas, conflictos desafios. *Journal of Energy and Environmental Sustainability*, no. 14, 17–45.
- Mejia, G.J.A. et al. (2017). Conocimiento, aceptacion y uso de medicina tradicional peruana y de medicina alternativa/complementaria en usuarios de consulta externa en Lima Metropolitana. *Revista Peruana de la Medicina Integrativa*, vol. 2 (1), 47–57.
- Melchor, A.S. & Reyna, P.V. (1994). *Soba del cuy y diagnostico en la medicina tradicional peruana*. Lima: Editorial Hozlo.
- Modood, T. (2014). *Multikulturalizm*. Poznań: Nauka i Innowacje.
- Morales, E. (1995). *The Guinea Pig: Healing, Food, and Ritual in the Andes*. Tucson: University of Arizona Press.
- Penkala-Gawęcka, D. (1987). Etnomedycyna. W: Z. Staszczak (red.), *Słownik etnologiczny. Terminy ogólne* (s. 100–102). Warszawa–Poznań: PWN.
- Penkala-Gawęcka, D. (2006). *Medycyna komplementarna w Kazachstanie. Siła tradycji i presja globalizacji*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM.
- Poblete, M. & Goldstein, E. (2019). Politicas de Salud Intercultural en Chile. *Asesoria Tecnica Parlamentaria*, no. Julio. Valparaiso: Biblioteca del Congreso Nacional de Chile.

- Posern-Zieliński, A. (1985). Wyznaniowa dezintegracja indiańskich społeczności chłopskich w peruwiańskich Andach i jej kulturowe skutki. *Etnografia Polska*, t. 29, z. 2, 135–161.
- Posern-Zieliński, A. (2005). *Między indygenizmem a indianizmem. Andyjscy Indianie na drodze do etnorozwoju*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM.
- Posern-Zieliński, A. (2006). Wpływ migracji na przemiany społeczno-kulturowe ludności tubylczej Ameryki andyjskiej. Przypadek Ekwadoru. W: J.E. Zamojski (red.), *Migracje i kultura. Seria: Migracje i Społeczeństwo*, t. 11 (s. 76–92). Warszawa: Instytut Historii PAN.
- Posern-Zieliński, A. i Kairski, M. (2000). Ameryka Południowa. W: A. Posern-Zieliński (red.), *Świat grup etnicznych* (s. 255–282). Poznań: Wydawnictwo Kurpisz.
- Przytomska, A. (2013–2014). Kukata Yachan. La coca en la cosmovision de los q'eros. *Estudios Latinoamericanos*, vol. 33/34, 309–327.
- Przytomska, A. (2017). Hay que alimentar a la Madre Tierra. Haywakuy: un ritual de sanacion e intercambio en la ontologia. In: V. Torres, V. Anguiano, *Recuperando la vida. Etnografias de sanacion en Peru y Mexico* (s. 113-138). Lima: Rios Profundos.
- Przytomska, A. (2019). Altomesayoq, czyli ten który rozmawia z apus. Ontologia praktyk szamanistycznych u Q'eros z Andów Peruwiańskich. *Lud*, vol. 103, 139–159.
- Reinozo, A. (2008). La Pachamama: Remedios y hierbas. *Dialogos. Revista Electronica de Historia*, no. Especial, 379–410.
- Salaverry, O. (2010). Interculturalidad en salud. *Revista Peruana de Medicina Experimental y Salud Publica*, vol. 27 (1), 80–93.
- Sal y Rosas, F. (1958). El mito del Jani o susto de la medicina indigena del Peru. *Revista Psiquiatrica del Peru*, vol. 1 (2), 103–112.
- Sanchez, G.R. & Sanchez, G.R. (2009). *Medicina tradicional andina: planteamientos y aproximaciones*. Cusco: Centro Bartolome de Las Casas.
- Sanchez, P.J. (1997). *Globalizacion, gobernabilidad y cultura*. Quito: Abya Yala.

- Sieder, R. (ed.) (2002). *Multiculturalism in Latin America. Indigenous Rights, Diversity and Democracy*. New York: Palgrave.
- Vargas, M.P. (2014). Educacion Superior Intercultural en disputa. Trayectorias de la Universidad Intercultural Amawtay Wasi. *Polis. Revista Latinoamericana*, vol. 13, no. 38, 269–300.
- Zarate, C.E. (2001). Culturas medicas en Peru. *Situa*, vol. 10, no. 19, 1–10.

Źródła internetowe:

- Bolivia: Parteras, guías espirituales, naturistas y médicos tradicionales iniciarán registro de pacientes. (2017). Pozyskano z www.minsalud.gob.bo/2765
- Bronk, K. (2019). *Papież zabrał głos w sprawie figurek Pachamamy*. Pozyskano z: www.vaticannews.va/pl/papiez/news/2019-10

POLEMIKI I DYSKUSJE

Waldemar Kuligowski

Instytut Antropologii i Etnologii

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

walkul@amu.edu.pl

PROWINCJONALIZUJĄC BOURDIEU: O ŹRÓDŁACH I BADANIACH GUSTU LUDOWEGO

Provincializing Bourdieu: on the origins and research of popular tastes

Streszczenie. Artykuł zestawia ze sobą dwie prace poświęcone kategorii gustu ludowego. Mirosław Pęczak skupia się na twórczości muzycznej w Polsce od 1956 roku, bazując na wywiadach, kwerendzie źródeł i swoim wieloletnim doświadczeniu fana i krytyka. Oto Polouček bada prowincjonalną kulturę południowych Moraw w latach 1969–1989, za symboliczne uznając organizowane lokalnie zabawy taneczne.

Mimo odmiennych metod i skali badań, obaj autorzy formułują bardzo podobne wnioski. Są one polemiką ze spetryfikowaną koncepcją Pierre’a Bourdieu. Kategoria gustu ludowego okazuje się znacznie bardziej heterogeniczna i otwarta niż sugeruje logika habitusu. Gust ludowy

kształtowała oficjalna polityka kulturalna, ale także formy oporu wobec niej, wielkie festiwale i wiejskie wesela, tradycja i telewizja, zarówno muzyka samouków, jak i zachodnie przeboje rockowe. W rezultacie teoria Bourdieu ujawnia swoje poważne ograniczenia. Po raz kolejny prze-myślenia wymaga także kategoria ludu.

Słowa kluczowe: gust ludowy, Bourdieu, muzyka, Polska, Morawy, lud

Abstract. The article discusses two works devoted to the category of popular taste. Mirosław Pęczak has been focusing on music in Poland since 1956, relying on interviews, a query of sources and many years of experience of a fan and a critic. Oto Polouček explores the provincial culture of South Moravia in 1969–1989, recognizing the locally organized dance parties as their most symbolic manifestation.

Despite different research methods and the range of analyzes, both authors come to very similar conclusions. They constitute a polemic with the petrified concept of Pierre Bourdieu. The category of popular taste turns out to be much more heterogeneous and open than the logic of the habitus suggests. Popular taste was shaped by official cultural policy, but also by forms of resistance to it, big festivals and folk weddings, tradition and television, as well as non-professional music and Western rock hits. As a result, Bourdieu's theory shows its serious limitations. The category of the people (*lud*) also requires rethinking.

Keywords: popular taste, Bourdieu, music, Poland, Moravia, folk society

W niemal klasycznej już dzisiaj pracy *Dystynkcja* Pierre Bourdieu podważył, dominujące od czasów Kanta, przekonanie dotyczące rzekomo bezinteresownego charakteru tego, co nazywa się gustem. Francuski badacz dowodził, że uchodzący za zrodzony ze szlachetnych pobudek kanon to nie tyle dziecko wolnego ducha, ile raczej narzędzie ucisku. Nie istnieje bowiem żaden gust naturalny – jest on zawsze konstruowany i przekazywany w procesie enkulturacji/socjalizacji. To, co uchodziło

za kulturę wysoką, sprowadza się w istocie do dyskretnego (mniej lub bardziej) spisku elit narzucających swoje wybory światopoglądowe, estetyczne i wszelkie inne masom. Tytułowa „dystynkcja” gustu funkcjonuje w rezultacie jako różnica separująca klasę wyższą od klas podporządkowanych. Spory o literackie, muzyczne, architektoniczne czy jakiegokolwiek inne gusta są więc, jak sugerował Bourdieu, przejawem walki klas. Same natomiast gusta nie są przypadkowe, tworzą bowiem strukturę społeczną.

Zasadniczy wniosek z dociekań Bourdieu dałby się sprowadzić do twierdzenia, że (1) gust powstaje w ramach trwałych dyspozycji i schematów poznawczych; (2) jest ukrytą strukturą opartą na wychowaniu, edukacji, znajomościach, posiadanych dobrach itp., czyli różnych typach kapitału; (3) a wyraża się w wyborach stylów, artystów, ubrań, żywności, domów itd. Z tych właśnie powodów klasa wyższa demonstruje swoją osobność i wyższość, odrzucając praktycznie rozumianą celowość: otacza się więc „bezużytecznymi” dziełami sztuki, chętniej wybiera grę w golfa niż rozbudowujący tkankę mięśniową boks, częściej kupuje literaturę piękną, nie zaś poradniki. Gust klas niższych – gust ludowy – nastawiony jest z kolei na przyjemności innego typu: jeśli obrazy, to „ładne”, których funkcją może być ozdabianie domu, jeśli muzyka, to mająca wyraźne walory rozrywkowe, jeśli fotografowanie, to związane z przyjemnymi chwilami z życia, a jeśli powieści, to wyposażone w konkretną narrację. O ile akwarele Nikifora wydają się w tych ramach jakąś egzotyczną pomyłką, o tyle niewygodne fotele Bauhausu są właściwie pozbawione sensu. Idea sztuki dla sztuki, tak bliska depozytariuszom kultury wysokiej i artystycznego kanonu, jest dla klas podporządkowanych skandalem, powodem do zgorszenia gustem i zachowaniem, które je legitymizuje.

Tyle Bourdieu. Od 1979 roku, gdy opublikowano wspomnianą pracę, obrosła ona w niezliczone komentarze i kontynuacje, w tym także krytyczne. Popularność koncepcji habitusu doprowadziła do nieuchronnej proliferacji pojęcia i jego nadużywania; pisano w związku z tym o „zwyyczajowym (habitualnym) stosowaniu pojęcia habitusu” (Reay 2004) oraz jego funkcjonowaniu w postaci „intelektualnego spreju do włosów” (Hey 2003). Na polskim gruncie *Dystynkcja* przyswajana była stopniowo: rzecz opisująca burżuazyjne życie społeczeństwa zachodniego zrazu była niemal ciekawostką, po publikacji przekładu w 2006 roku książka Bourdieu

włączona została natomiast do zbioru „klasycznych” prac z zakresu badań kultury współczesnej.

Spetryfikowana koncepcja oraz towarzyszący jej słownik są, na szczęście, poddawane krytycznym i twórczym reinterpretacjom. Poniżej chciałbym wskazać na dwa aktualne przykłady tego typu reinterpretacji. Łączy je położenie badawczego nacisku na medium muzyki oraz skupienie się na kategorii tego, co ludowe, dzieli natomiast tradycja badawcza oraz język wypowiedzi.

„Przede wszystkim trzeba mieć na uwadze różnice historyczne: w strukturze społecznej Francji badanej przez Bourdieu «ludem» jest społeczna większość zamieszkująca miasta (...). W Polsce powojennej natomiast większość ludu (...) to jednak ludność wiejska” (Pęczak 2021: 12–13), zauważa trafnie Mirosław Pęczak. W swojej najnowszej pracy – *Muzyczne przygody gustu ludowego* (Pęczak 2021) – podjął się on próby opisanie kategorii „gustu ludowego” w polu muzyki, w ramach PRL-owskiej i współczesnej kultury popularnej. Znamienna jest przy tym wybrana przez autora cezura czasowa: Pęczak wskazuje oto na rok 1956, argumentując, że to właśnie sytuacja po tzw. popaździernikowej „odwilży” stała się katalizatorem liberalizacji życia społecznego i kulturalnego w Polsce. Od razu należy dodać, że przeprowadzone interpretacje nie ograniczają się ściśle do okresu li tylko po 1956 roku, co wynika z faktu, że kluczowe dla profilu kultury procesy (np. migracje do miast, rozwój nowych mediów) rozpoczęły się znacznie wcześniej, a ich niewzględnienie wyraźnie zubożyłoby horyzont analityczny książki.

O ile bazowa koncepcja analiz wywiedziona została z dorobku Bourdieu, o tyle, jak zasugerowałem wyżej, jego koncepcja poddana została krytycznemu oglądowi, ujawniającemu jej ograniczenia. Pęczak celnie podkreśla, że ustalenia francuskiego badacza, poczynione w końcu lat 60. XX wieku we Francji, głównie w odniesieniu do klasy średniej, nie dają się automatycznie i bezrefleksyjnie przenieść na grunt polski. Uznając w rezultacie istnienie i istotność tytułowego „gustu ludowego”, Pęczak wyraźnie zaznacza, że jego podmiot – słuchacz muzyki, uczestnik imprez – wcale nie musi być identyfikowany z określoną klasą społeczną.

Omawiana książka rozpoczyna się od naszkicowania sytuacji społecznej Polski połowy lat 50. w kontekście masowych ruchów migracyjnych i ich

wpływu na „gust inteligencji” oraz na kształtowanie się nowego oblicza kultury „robotniczo-rolniczej”, jak brzmiał popularny slogan. Autor słusznie konkluduje, że współbieżne tendencje „ku temu, co nowe i ku temu, co dawniejsze, sprzed wojny” (Pęczak 2021: 13) zadecydowały o nowym postrzeganiu gustu ludowego, a przy okazji także kultury popularnej jako takiej. Dalej mamy rozważania dotyczące przemian wesela, traktowanego mniej jako prywatny *rite de passage*, a bardziej w charakterze niezwykle ciekawego „miejsca” kultury, gdzie można zobaczyć transformujące się wartości, postawy i gusta, wyrażane choćby w weselnych playlistach. W rozdziale kolejnym („Moda na obciach”) autor mierzy się z obecnymi w polu gustu praktykami wykluczania i wyśmiewania, wspominając zarówno o „festyniarstwie”, jak i „czajkowszczyźnie” (czyli nazbyt prostym, „nawnie melodyjnym”, „sentymentalnym” muzycznym przekazie, symulującym piękno prawdziwie wartościowej sztuki), o Januszu Laskowskim i „hiphopolo”, nie zapominając przy tym o kategorii klasizmu. Rozdział następny jest przekrojową historią dawnych pocztówek dźwiękowych i związanego z nimi zagadnienia różnych obiegów kultury. Niepozorny, tani i lekceważony przez większość badaczy obiekt okazuje się w rezultacie jedynym w swoim rodzaju medium i świadectwem czasu (dekady lat 60. i 70.). By w pełni oddać realia ówczesnej sceny społecznej, autor zajmuje się następnie polityką kulturalną, zdominowaną przez nakazy polityczne. To one zadecydowały o narodzinach i specyfice big-beatu, o lansowaniu hasła „polska młodzież śpiewa polskie piosenki”, a także o trendzie folklorystycznym („Zasiali górale” w repertuarze No To Co, „Płynie Wisła, płynie” Niebiesko-Czarnych itp.). Osobnym pozornie zagadnieniem pozostaje „twórczość samorodna”, przybierająca postać „falbankowego” Tercetu Egzotycznego, a potem – o paradoksie! – również piosenek z nurtu „jabol punk”.

Ustalenia z rozdziału „Pieśń stadionowa” dotyczą bardzo słabo rozpoznanego gatunku ludowej pieśni, rozbrzmiewającego głównie na stadionach (piłkarskich i żużlowych). Celne są przy tym zabiegi interpretacyjne, kojarzące subkultury kibicowskie z „niewidzialną religią” Thomasa Luckmana. W pracy poświęconej polskiemu gustowi ludowemu nie mogło zabraknąć części poświęconej disco polo. Autor przygląda się temu gatunkowi przez pryzmat zmian wolnorynkowych i liberalizacji. Pęczak tym różni się od większości komentatorów zjawiska, że nie tylko

stroni od łatwych sądów, ale uwypukla także seksistowski i homofobiczny rys tej muzyki. Rozdział „Rekonstrukcje” skupia się na podejmowanych w ostatnich latach próbach twórczego odzyskania dorobku sprzed lat, np. Stanisława Grzesiuka, a także folkloru miejskiego i wiejskiego. Dokonania wolne od nacisków politycznych jawią się jako oryginalne, znacznie lepiej służące sprawie ocalenia niż inscenizacje w stylu zespołu No To Co. Ostatni rozdział jest z kolei krytycznym oglądem dziejów festiwalu piosenki polskiej w Opolu. Impreza ta, najpierw kanoniczna, potem coraz bardziej miałka, wreszcie mało istotna, w nowym stuleciu usilnie poszukuje nowej formuły, a jej przemiany można potraktować jak papierek lakmusowy kondycji polskiej popkultury muzycznej.

Autor przywołuje wiele kanonicznych opracowań (David Riesman, Bourdieu, John Fiske, Abraham Moles, Antonina Kłoskowska), zestawiając je z nowymi badaniami i analizami (Tomasz Szlendak, Marcin Rychlewski, Anna Idzikowska-Czubaj, Olga Drenda), które w przeważającej mierze dotyczą polskich realiów. Adekwatnie dobrana literatura przedmiotu jest uzupełniana wypowiedziami artystów i dziennikarzy, zebranymi przez samego Pęczaka. Cennym materiałem są również pamiętniki publikowane w cyklu *Młode pokolenie wsi Polski Ludowej*, przypomniane przez autora i używane jako jedno z najważniejszych źródeł do analizy gustu ludowego.

Drugim interesującym głosem w przestrzeni badań gustu ludowego jest monografia młodego czeskiego badacza Oto Poloučka (2020) *Babičky na bigbitu. Společenský život na moravském venkově pozdního socialismu*. Autor reprezentuje ośrodek etnologiczny w Brnie, a przywołana książka jest przygotowaną do druku wersją jego rozprawy doktorskiej.

Skąd cokolwiek ekscentryczny tytuł tej pracy? Polouček przekonuje, że pewni przedstawiciele najstarszego pokolenia społeczności wiejskich i małomiasteczkowych nie pomijali żadnej okazji do udziału w publicznych uroczystościach, w tym także w występach zespołów muzycznych grających rocka. Babcie i dziadkowie, ciocie i wujkowie, sąsiadki i sąsiedzi odwiedzający wszystkie „potańcówki” (*tancovačka*) nazywani byli na Morawach „ławką sędziów” (*soudna stolice*): to oni dokładnie wiedzieli, kto połączył się w parę, kto ma się ku sobie, to oni obserwowali zachowania,

stroje i wypowiedzi, oceniając je i klasyfikując. Przy okazji mieli także możliwość przyjemnego spędzenia wolnego czasu. Autor sugeruje, że ta właśnie figura – *babičky na bigbitu* – adekwatnie ilustruje obserwowane przez niego procesy kulturowej kontynuacji, obecne w ramach późnosocjalistycznej modernizacji wiejskiego życia społecznego na Morawach.

Polouček prowadził badania we wsiach Dolni Kounice (prawie dwa i pół tysiąca mieszkańców), Rokytna (niespełna dwustu) oraz Petrovice (prawie czterystu). Zaznacza przy tym, że największą z miejscowości równie dobrze można potraktować zarówno jako „wiejskie miasteczko”, jak i „wielką wieś” (Polouček 2020: 13). Głównym źródłem zebranych danych były rozbudowane wywiady narracyjne, których uczestników dobierano metodą „kuli śnieżnej”. Dodatkowych danych dostarczyła analiza lokalnych archiwów organizacji społecznych, politycznych i sportowych. Ramą badań były inspiracje mikrohistorią (Carlo Ginsburg), historią życia codziennego oraz antropologią symboliczną (Anthony Cohen, Clifford Geertz). Polouček zajmował się w rezultacie pamięcią dotyczącą codziennego życia społecznego morawskich wsi w okresie 1969–1989. W byłej Czechosłowacji trwała wówczas tzw. „normalizacja”: czas po przymusowej kolektywizacji i świeżych doświadczeniach Praskiej Wiosny 1968 roku.

Autora interesowały przede wszystkim oficjalne święta, konsekwencje kolektywizacji rolnictwa, czyny społeczne („inicjatywa Z”), działalność klubów sportowych i straży pożarnej, a także zabawy taneczne i muzyczne traktowane w charakterze dominującej aktywności wiejskiego życia społecznego. Ich znaczenie, przekonuje badacz, wynika z dopełniających się przyczyn: (1) stałej istotności dla lokalnych społeczności; (2) kontynuacji w zmieniających się warunkach. Zmiany w specyfice owych zabaw dotyczyły zarówno stosowanych technologii (nowinki w postaci elektronicznych instrumentów klawiszowych), jak i okoliczności politycznych (polegających na „ucieczce” zespołów grających zachodniego rocka na obszary wiejskie, czyli poza strefę ścisłej kontroli i cenzury). Mimo licznych zmian, bazowe funkcje tych wydarzeń – integracyjne oraz relaksacyjne – pozostały przez kolejne dekady właściwie takie same.

Brneński badacz twierdzi, że jeszcze w latach 50. propagowanym przez władze ideałem „stała się kolektywna zabawa kosztem indywidualnych

zająć” (Polouček 2020: 42). Z jednej strony zatem organizowano państwowe i ideologiczne święta, z drugiej natomiast trwały tradycje zabaw ostatekowych, wiosennego „wynoszenia śmierci” czy wielkanocnych kolatek. Uporządkowaniu i kontroli „kolektywnego życia” – a przy okazji kształtowaniu gustu ludowego – miała służyć, zintensyfikowana w drugiej połowie lat 50., budowa sieci domów kultury. W 1959 roku wprowadzono przepisy mówiące o obowiązku stworzenia sieci takich instytucji. To, co było względnie łatwe w miastach, na terenach wiejskich stało się dużym organizacyjnym wyzwaniem: w Dolnich Kounicach dom kultury powstawał przez lata w ramach ponawianych czynów społecznych, co spowodowało, że jego otwarcie nastąpiło dopiero w 1981 roku (Polouček 2020: 43).

Narzędzie kontroli stało się jednak szybko medium różnorodności. Domy kultury bowiem nie tylko skrupulatnie realizowały oficjalne wytyczne, ale także podejmowały działalność zgodną z oczekiwaniami lokalnych środowisk – a oczekiwania te były rozmaite. „Dom kultury stał się miejscem prezentacji kultury masowej – stwierdza Polouček – Domy kultury na wsiach stały się miejscami, gdzie ludzie mogli spotykać się z celebrytami z obszaru muzyki popularnej i telewizyjnej rozrywki” (Polouček 2020: 55). Dzięki temu „kanałowi” na prowincję trafiali znani artyści, nie tylko reprezentujący estetykę socjalistyczną. O ile na początku lat 70. w badanym regionie dominowała jeszcze muzyka orkiestr dętych, o tyle kilka lat później coraz większą popularność zyskiwały różne odmiany rocka. Na koncertach bigbitowych¹

¹ Skądinąd intrygujący jest fakt, że słowo „bigbit” funkcjonowało jako silnie nacechowane symbolicznie określenie w kilku, co najmniej, krajach Bloku Wschodniego. W Polsce termin „big-beat” wprowadził do popularnego obiegu Franciszek Walicki, dziennikarz, autor i promotor muzyczny. Było to w 1959 roku, a określenie zostało zapożyczone „od tytułu popularnego w Europie Zachodniej, nagranych 3 czerwca 1957 roku w Nowym Orleanie, przeboju Fatsa Domino *The Big Beat*” (Michalski 2014: 137). W zamysle Walickiego miał to być termin neutralny, inaczej niż nieakceptowany przez ówczesną politykę kulturalną „rock and roll”. Z biegiem czasu utrwalił się w formie „bigbit”, a potoczny synonimem stało się „mocne uderzenie”.

Okazuje się, że identyczny proces miał miejsce w Czechosłowacji. Także tam na początku lat 60. zaczął funkcjonować termin „big beat”, będący omyłkowym uogólnieniem pewnej frazy, zastosowanej jako bezpieczna nazwa dla całego gatunku. Ales Opekar, czeski muzykolog i badacz muzyki popularnej sugeruje, że „pod wpływem czeskiej sceny «big beat» był grany i słuchany w sąsiedniej Polsce lat 60.” (Opekar 1996).

Fascynujące byłoby napisanie historii tego wędrującego przez Blok Wschodni pojęcia.

zespołów, takich jak Arcus, Hurikán bądź Motylci, były komplety publiczności, w tym także bigbitowe *babičky*.

Zachodnia popkultura, jak zauważa Polouček, docierała na wsi południowych Moraw kilkoma kanałami. Poza ofertą domów kultury byli też szczęśliwcy, którym udało się wyjechać na „zachód” i wrócić z bagażem doświadczeń oraz poszukiwanych przedmiotów. W latach 80. spod lady zaczęto sprzedawać nielegalne kasety video z filmowymi hitami. W regionie można było także oglądać telewizję z Austrii, co było o tyle łatwe, że znajomość języka niemieckiego nie należała tam do rzadkości.

Stare i nowe, lokalne i obce, oficjalne i zakazane – takie były dopływy tworzące ostatecznie gust ludowy mieszkańców wsi oraz miasteczek Moraw. Kategoria gustu okazuje się w tych okolicznościach wynikiem raczej aktywności niż bierności, przy czym jest to aktywność szerokiego spektrum aktorów społecznych: domorosłych muzykantów, lokalnych aktywistów, animatorów z domów kultury, organizatorów potańcówek, fanów, widzów, słuchaczy. Podobnie w dotyczących Polski analizach Pęczaka, odsłaniających niejednorodność gustu ludowego. Jak przekonuje ten badacz, rzekomo trwały i sztywny trójczłonowy układ – gust „prawomocny” (inteligencki, koneserski) – gust młodzieżowy (fani rocka, jazzu) – gust ludowy (zbieżny z ofertą popularną) – to jedynie powierzchowny schemat. Po roku 1989 dokonana się zresztą jego całkowita dekompozycja. Gust ludowy kształtuje bowiem zarówno oficjalna polityka kulturalna, jak i wiejskie wesele, zarówno rodzimy zespół pieśni i tańca, jak i „zachodni” rock and roll, tyleż komercyjny przebój z radia, co i samorodna pieśń wykonywana przy ognisku. Gdy z tą samą badawczą powagą potraktuje się muzykę weselną, pieśni stadionowe, utwory punkowe, żołnierskie przeboje z festiwalu w Kołobrzegu, muzyczny folklor miejski oraz estetykę piosenki autorskiej – co z konsekwencją robi właśnie Pęczak – eleganckie wykresy Bourdieu tracą heurystyczną moc.

Pęczak i Polouček stosują odmienne metody, odwołują się do innych wspólnot lektur, ich badania mają różną skalę (Polska, Morawy) i dotyczą nieidentycznego okresu (od 1968 do teraźniejszości oraz lat 1969–1989). Łączy je jednak podobna tematyka oraz zbliżona wrażliwość analityczna. Dzięki ich ustaleniom – poczynionym, rzecz jasna, niezależnie – jesteśmy

bogatsi o dwa istotne wnioski. Po pierwsze, przekonujemy się, jak bardzo lokalne, przygodne i partykularne były dystynkcje opisane przez Bourdieu. Nie da się ich adekwatnie przełożyć na odmienne konteksty kulturowe, w tym konkretnym przypadku na konteksty Polski i Czechosłowacji. O ile instrumentarium pojęciowe można ekstrapolować, o tyle towarzyszące im przykłady i argumenty są zakotwiczone w konkretnej sytuacji kulturowej Francji, która je usensawnia oraz legitymizuje.

Po drugie, lektura obu prac rozszczelnia i heterogenizuje kategorię gustu ludowego. Nie sposób postrzegać jej w kategoriach zamkniętego układu społecznego albo izolowanego obiegu kultury. Uprzywilejowywanie dominującej ideologii bądź postawy określanej jako tradycjonalizm jest w tej sytuacji błędem. Gust ludowy jest pojemny i zaskakująco chłonny, przekraczający granice ideologii, estetyk, generacji i państw. Zupełnie jak w wyliczeniu sporządzonym po II wojnie światowej przez T.S. Eliota: „Derby Day, regaty Henley, Cowes, dwunasty sierpnia, finały pucharowe, wyścigi psów, bilard, rzutki, ser wensleydale, kapusta gotowana w ćwiartkach, buraki w occie, dziewiętnastowieczne kościoły gotyckie i muzyka Edgara” (Eliot 2016: 35).

Można przyjąć, że analizy Pęczaka i Poloučka są pewnymi wariantami analiz w duchu „prowincjonalizacji” Dipesha Chakrabarty’ego. Pytania o to, czy (i jak?) określone koncepcje mogą przekraczać miejsce swojego pochodzenia, na ile konkretne państwo i jego historia mogą stanowić model dla innych państw i historii, czy „możliwe jest rozstanie się z codziennością klasy średniej” (Chakrabarty 2011: x) jako dyskretną perspektywą badawczą są wszak ostatecznie pytaniami wynikającymi także z ich książek.

Nie ulega ponadto wątpliwości, że omawiane tutaj książki skłaniają do kolejnego przemyślenia kategorii ludu – coraz bardziej odległej od wizji kultury samorodnej, samowystarczalnej czy izolowanej albo dającej się zdefiniować dzięki elegancko wyodrębnionym kryteriom geograficznym bądź społecznym.

Bibliografia

- Bourdieu, P. (2006). *Dystynkcja. Społeczna krytyka władzy sądenia* (przeł. P. Biłas). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.
- Chakrabarty, D. (2011). *Prowincjonalizacja Europy. Myśl postkolonialna i różnica historyczna* (przeł. D. Kołodziejczyk, T. Dobrogoszcz, E. Domańska). Poznań: Wydawnictwo Poznańskie.
- Eliot, T.S. (2016). *Uwagi ku definicji kultury* (przeł. J. Rybski). Kraków: Vis-à-vis.
- Hey, V. (2003). *Identification and mortification in late modernity: New Labour; alpha femininities and their dis/contents*. Keynote address, International Conference on Gender and Education, University of Sheffield.
- Michalski, D. (2014). *Trzysta tysięcy gitar nam gra, czyli historia polskiej muzyki rozrywkowej (lata 1958-1973)*. Przedm. F. Walicki. Warszawa: Iskry.
- Opekar, A. (1996). *Sputnici. Maturita českého rock'n'rollu. Bigbitové šlápoty*, č. 6. *Rock & Pop*, 6–7, https://web.archive.org/web/20120330194250if_/http://www.popmuseum.cz/stories/stories.php?q=bbs9606&l=cz&a=0
- Pęczak, M. (2021). *Muzyczne przygody gustu ludowego. O społecznym funkcjonowaniu polskiej muzyki popularnej po 1956 r.* Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.
- Polouček, O. (2020). *Babičky na bigbitu: Společenský život na moravském venkově pozdního socialismu*, „Etnologické studie” 24, Brno: Masarykova univerzita.
- Reay, D. (2004) “It’s all becoming a habitus”: Beyond the habitual use of habitus in educational research. *British Journal of Sociology of Education*, 25, 431–444.

Ewelina Maria Ebertowska

Instytut Antropologii i Etnologii

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

ebertowskaewelina94@gmail.com

Karolina Pawłowska

Instytut Antropologii i Etnologii

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

karolina.pavlovska@gmail.com

ARMENIA – OBIEG ZAMKNIĘTY?
ANTROPOLOGICZNA POLEMKA Z WYBRANYMI
ASPEKTAMI KSIĄŻKI
MACIEJA FALKOWSKIEGO

Armenia – obieg zamknięty? Anthropological polemic
with selected aspects of Maciej Falkowski's book

Streszczenie. Maciej Falkowski podejmuje w książce *Armenia. Obieg zamknięty* próbę krytycznego spojrzenia na kulturę ormiańską, prezentując ją w sposób mało zniuansowany i uproszczony. Stąd nasza potrzeba podjęcia polemiki z autorem i przedstawienia alternatywnej interpretacji kwestii związanych z kulturą ormiańską w oparciu o znane nam badania oraz własną praktykę terenową i dostępne opracowania. Skupiamy się na trzech wybranych zagadnieniach: stosunku Ormian do historii, religii oraz problemach związanym z niską pozycją kobiet w społeczeństwie. Pokazujemy, że kwestie te są o wiele bardziej złożone, niż przedstawia to Falkowski, oraz próbujemy wyjaśnić je pełniej, w oparciu o dostępną literaturę oraz przy uwzględnieniu szerszych czynników społeczno-ekonomicznych i kulturowych.

Słowa kluczowe: Armenia, Turcja, feminizm, Apostolski Kościół Ormiański, generalizacja, esencjalizacja, nacjonalizm,

Abstract. In his recent book *Armenia. Obieg Zamknięty*, Maciej Falkowski attempts to take a critical look at Armenian culture, presenting it in a relatively simplified way. Hence our need to engage in the polemic with the author and present an alternative interpretation of selected issues related to Armenian culture and history, based on our anthropological practice and available scholarship. We focus on three selected issues: Armenian attitude to history, religion and problems related to women's role in the society. We attempt to show that these issues are much more complex than presented by Falkowski and try to present them in a more complementary way, considering broader socio-economic and cultural factors.

Keywords: Armenia, Turkey, feminism, Armenian Apostolic Church, generalisation, essentialisation, nationalism

Na polskim rynku wydawniczym pojawia się coraz więcej opracowań popularnonaukowych, które przybliżają czytelnikom miejsca mało popularne jako cele turystyczne lub rzadko wspomniane w mediach krajowych. Książki te wpływają na powszechne postrzeganie opisywanych obszarów i związanych z nimi problemów. Bywa to, niestety, percepcja selektywna i uproszczona¹. Jednocześnie antropolodzy, kulturoznawcy i socjolodzy wydają się poświęcać tym pozycjom niewiele uwagi, wykazując większe zainteresowanie publikacjami specjalistycznymi.

Niniejszy tekst podejmuje polemikę z interpretacją wybranych aspektów ormiańskiej kultury przedstawioną przez Macieja Falkowskiego w reportażu *Armenia. Obieg Zamknięty* (2022). Problem statusu epistemologicznego i ontologicznego tego gatunku literackiego był podejmowany wielokrotnie, a kontrowersje nie ominęły nawet najlepszych reportaży-stów i książek kanonicznych, takich jak *Cesarz* Ryszarda Kapuścińskiego

¹ Jak zauważa Anna Pałubicka, winą za taki stan rzeczy można obarczać również samych badaczy kultury, którzy słabo wywiązują się z misji "oswajania nowoczesności" w świadomości społecznej (Pałubicka 2013).

(Wolny-Zmorzyński 2004: 25). Natalia Bloch wymienia 7 „grzechów głównych” reportażu: generalizację, egzotyzację, esencjalizację, ahistoryzację, patologizację, idealizację oraz uprzedmiotowienie (Bloch 2013). Co istotne, badacze kultury również nie są wolni od tych „pułapek dyskursywnych” (Bloch 2013: 14), jednak nauki społeczne wykształciły rygorystyczne standardy tego, jak badać szeroko rozumianych Innych i o nich pisać.

Tymczasem Falkowski podejmuje próbę interpretacji kultury ormiańskiej i przedstawia jej mało zniuansowany oraz stosunkowo uproszczony obraz, promując tezę o „mentalnym zamknięciu” Ormian. W niniejszym tekście ograniczymy się do trzech wybranych przez nas kwestii poruszanych w książce: stosunku Ormian do przeszłości i religii oraz pozycji kobiet w społeczeństwie. Sygnalizujemy możliwość alternatywnych interpretacji tych zagadnień, wynikających z naszej praktyki terenowej i opartych na znanej nam literaturze przedmiotu. Przywołujemy też dodatkowe – pominięte przez autora, lecz naszym zdaniem istotne – aspekty poruszanych przez niego zagadnień, które mogą być kluczowe dla pełniejszej interpretacji ormiańskiej rzeczywistości kulturowej.

Stosunek Ormian do przeszłości

Stosunek Ormian do historii jest jedną z najważniejszych kwestii podejmowanych w książce. Metafora „obiegu zamkniętego” nie odnosi się jedynie do geograficznego zamknięcia², lecz również do stanu mentalnego Ormian – częstego nawiązywania do historii i budowania teraźniejszej polityki zagranicznej, wewnętrznej, społecznej oraz ekonomicznej w odniesieniu do przeszłych wydarzeń (Falkowski 2022: 9). Ta tendencja przejawia się m.in. w powszechnej (zdaniem autora), maksymalistycznej wizji przyszłej Armenii w granicach obejmujących utracone w XX wieku historyczne ziemie ormiańskie (Falkowski 2022: 18–20). Jednak postulat

² Armenia ma otwarte granice jedynie z dwoma (Iranem i Gruzją) z czterech sąsiadów. Granica z Azerbejdżanem nigdy nie była otwarta po zakończeniu I Wojny o Górski Karabach (1992), a z Turcją jest zamknięta od 1993 r.

odzyskania historycznych ziem ormiańskich jest wciąż popularny jedynie wśród pewnej części ormiańskiej diaspory, która, jako w większości postgenocydalna, wywodzi się właśnie z tych terytoriów (Chernobrov, Wilmers 2020: 915–930; Kasbarian 2016: 25).

Zdaniem ormiańskich badaczy o ile etnonacjonalizm wciąż charakteryzuje większość członków i sympatyków Armeńskiej Federacji Rewolucyjnej, najpopularniejszej partii politycznej w diasporze³ (Kasbarian 2016: 26), to jednak nie jest już główną ideologią kształtującą życie polityczne w ojczyźnie (Panossian 2006b: 225; Tölölyan, Papazian 2014: 83). W Armenii uwaga opinii publicznej skupiona jest przede wszystkim na kwestiach związanych z Górskim Karabachem, a postulaty terytorialne ograniczają się do wysiłków na rzecz obrony i zachowania Arcachu⁴ (Hoffman 2011: 56) oraz do niedawna tzw. terytoriów buforowych⁵.

To właśnie w tym, że Ormianie „nie potrafią odpuścić” strat z przeszłości, Falkowski widzi największy problem Armenii, który implikuje wiele innych trudności: politycznych, ekonomicznych i społecznych. Autor twierdzi, że taka narracja była i jest konsekwentnie narzucana Ormianom przez elity, które w latach 60. XX w. „wykreowały” również pamięć o ludobójstwie Ormian. Falkowski sugeruje, że obywatele Armeńskiej Socjalistycznej Republiki Radzieckiej skupieni byli wówczas raczej na odbudowie kraju; niewiele wiedzieli o masakrach Ormian w Imperium Osmańskim i nie przywiązywali do nich dużej wagi (Falkowski 2022: 32). Takie przedstawienie faktów jest niepełne.

³ Na ormiańskiej lokalnej scenie politycznej partia zajmuje drugorzędną pozycję. Falkowski tłumaczy jej małą popularność w Armenii przede wszystkim kompromitującymi sojuszami politycznymi – najpierw z prezydentem Robertem Koczarianem, a następnie z Serżem Sargsjanem. Zakłada jednak, że większość Ormian zgadza się z ich postulatami.

⁴ Będziemy posługiwać się formami Górski Karabach i Arcach (ormiański toponim) zamiennie.

⁵ I Wojna Karabaska (1988–1992) zakończyła się przejściem przez Ormian, prócz terenów Górskiego Karabachu, obszarów go otaczających, które wcześniej wchodziły w skład Azerbejdżańskiej Socjalistycznej Republiki Radzieckiej, takich jak: Hadrut, Agdam, Kowsakan, Karwadżał, Fizuli. Terytoria te zostały przejęte przez Azerbejdżan po II Wojnie o Górski Karabach (2020).

Autor słusznie zauważa, że większość Ormian w Armeńskiej Socjalistycznej Republice Radzieckiej nie doświadczyła genocydu bezpośrednio i nie zawsze są nim naznaczone historie rodzinne (Falkowski 2022: 29). Jednak dopiero później, w innym kontekście, przyznaje on (i to niebezpośrednio), że wiedza o tych wydarzeniach była wyłączona z podręczników historii i zakazana w przestrzeni publicznej do lat 60. (Falkowski 2022: 94). Co więcej, władze ASRR zaczęły uczestniczyć w oficjalnych obchodach upamiętniających zbrodnie dopiero w połowie lat 70. XX w., a Dzień Pamięci Ludobójstwa (24 kwietnia) obchodzi się od 1986 roku (Hoffman 2011: 56–57). Badacze zajmujący się tymi zagadnieniami podkreślają, że do tego czasu wiedza i pamięć o genocydzie przekazywana była jedynie „oddolnie”, a dopiero później przeniesiona została w sferę publiczną (Pomiciński 2017: 8, Charratian 2014: 82). Ten istotny fakt jest pominięty w rozdziale poświęconym tym wydarzeniom i wspomniany znacznie później w innym kontekście, co uniemożliwia pełną interpretację opisywanych zagadnień. Brakuje refleksji nad tym, na ile konsekwentne unikanie przez Turcję wzięcia odpowiedzialności za śmierć ponad miliona Ormian na terenach byłego Imperium Osmańskiego⁶ przyczynia się do nieufności Ormian wobec procesów rekonyliacyjnych.

Tymczasem według Rika Aadriansa to właśnie negacja genocydu⁷ jest nie tylko najważniejszą przyczyną uporu, z jakim potomkowie ocalałych dążą do jego rozpoznania na arenie międzynarodowej, ale też głównym czynnikiem kształtującym ich stosunek do czasu i przestrzeni (Aadrians 2018: 16). To, jak Ormianie odnoszą się do historii i geografii, jest kluczowe w książce Falkowskiego i aby lepiej zrozumieć ten problem, warto byłoby sięgnąć do dostępnych narzędzi teoretycznych.

Marianne Hirsch proponuje koncept post-pamięci do opisanie związku pomiędzy potomkami ocalałych a wspomnieniami ich rodziców i dziadków, na tyle traumatycznymi i intensywnymi, że kolejne pokolenie

⁶ Liczba ofiar genocydu różni się w zależności od źródła. Rouben Safrastyan podaje liczbę 300 tys. (2011: 104), natomiast Janine Dahinden pisze o 1,5 mln zmarłych (2010: 67). Razmik Panossian waha się pomiędzy 1 a 1,5 mln ofiar, podkreślając, że była to jedna trzecia lub połowa ówczesnej populacji (2006a: 231).

⁷ Warto przypomnieć, że obywatele tureccy, którzy publicznie mówią o genocydzie, mogą być pociągnięci do odpowiedzialności karnej (tzw. artykuł 301).

przyjmuje je tak, jakby były ich własnymi (Hirsch 2012: 31). Dla Ormian podtrzymywanie pamięci o ludobójstwie jest rozumiane jako obowiązek zarówno wobec przeszłych, jak i przyszłych pokoleń. Tymczasem autor wykazuje wyraźną tendencję do obwiniania Armenii za nieumiejętność wybaczenia genocydu, w niewielkim stopniu uważając za problematyczną turecką tendencję do zaprzeczania mu. Analizując relacje ormiańsko-tureckie, Falkowski nie wspomina o faktach na tyle istotnych, że te mogą zmienić lub podważyć jego interpretację.

Początkowo kontrowersyjna kwestia zaangażowania Turcji w II Wojnę o Górski Karabach (2020) jest w książce konsekwentnie pomijana, choć potwierdzają ją wiodące agencje prasowe (Synovitz 2020; Butler 2022) oraz Zgromadzenie Parlamentarne Rady Europy (Sanz 2021). Autor tylko raz, pobieżnie, wspomina o „królujących nad niebem karabaskim tureckich dronach” (Falkowski 2022: 216), jednak unika pogłębionej refleksji dotyczącej skali i konsekwencji udziału Turcji w agresji na Górski Karabach dwa lata temu.

Przyznanie, że współczesna Turcja również wykazuje wrogość wobec Armenii, podważyłoby tezę autora, że Ormianie irracjonalnie trzymają się krzywd z przeszłości i budują na nich politykę nacjonalistyczną. Wsparcie, jakiego udzielił Azerbejdżanowi Prezydent Recep Tayyip Erdoğan w 2020 roku, wybiegające daleko poza werbalną aprobatę, przyniosło w Armenii dużą zmianę w pojmowaniu relacji z Turcją. Na dyskurs dotyczący II Wojny Karabaskiej nałożyła się wówczas narracja o kontynuacji ludobójstwa i dalszej eksterminacji narodu ormiańskiego.

Niezależnie od tego, na ile takie obawy są uprawomocnione, kształtują one percepcję relacji ormiańsko-tureckich w Armenii. Uraza wobec Turcji powróciła ze zdwojoną siłą, a procesy rekonyliacyjne zostały cofnięte do stanu sprzed wielu lat⁸. Od września 2020 roku rozumienie stosunków pomiędzy tymi państwami wymaga aktualizacji i nie może być wciąż redukowane, jak do tej pory, do kwestii związanych z ludobójstwem Ormian.

⁸ Co istotne, o ile ormiański rząd jest dziś gotowy na normalizację stosunków z Turcją, z procesów rekonyliacyjnych wycofała się znacząca część organizacji pozarządowych (Gamaghelyan: 2022).

Refleksji Falkowskiego brakuje umiejętnego rozpoznania nastrojów społecznych i wpływających na nie emocji: roli strachu i niepewności w percepcji relacji międzynarodowych oraz tego, że Ormianie po prostu się boją i ma to związek m.in. z faktem, że Azerbejdżan do tej pory przetrzymuje jeńców wojennych, również ludność cywilną (Human Rights Watch 2020). Strach ten nie jest, zdaniem autora, odpowiedzią na wrogie działania azerskiego i tureckiego rządu, lecz efektem narracji ormiańskich elit, choć trudno jednoznacznie zrozumieć, kim są wielokrotnie wspomniane elity odpowiedzialne (według Falkowskiego) za izolację Armenii⁹.

Warto jednak podkreślić, że pomimo różnic kulturowych i religijnych oraz burzliwej historii Armenia ma bardzo dobre stosunki z Iranem, co pokazuje, że może nawiązać pozytywne relacje z sąsiadami, jeśli pozwalają na to okoliczności¹⁰. Falkowski wspomina o ormiańskim nacjonalizmie bardzo często i z wyraźną dezaprobatą – w jego narracji jest to jeden z głównych czynników wpływających na izolację Armenii.

Przykładem tej tendencji jest odnoszenie się do wciąż zamkniętej granicy z Turcją jako dowodu na nieuzasadniony upór Ormian w trwaniu w antytureckiej narracji, podczas gdy kwestia ta jest, ponownie, znacznie bardziej złożona. Falkowski informuje, że granica ta została zamknięta przez stronę turecką, nie ormiańską, w 1993 roku, jednak również w tym przypadku nie odnosi się do działań Turcji w sposób pogłębiony. Nie wspomina między innymi, że prezydent Serż Sargsjan nawoływał do otwarcia granicy już w 2010 roku (Hoffman 2011: 57–58). Dzisiejsze kontrowersje dotyczące potencjalnego otwarcia granicy nie mają jedynie charakteru ideologicznego. Falkowski ignoruje m.in. potencjalne czynniki ekonomiczne – ormiańska gospodarka nigdy nie podniosła się z kryzysu

⁹ Autor wspomina o „elitach” ormiańskich po raz pierwszy w kontekście lat 60. XX wieku, jednak ich nie definiuje. Od tego czasu Armenia przeszła przez transformację ustrojową, a każdy z prezydentów reprezentował inną orientację ideologiczną i strategię polityczne. Co więcej, grupy ludzi, które można rozumieć jako elity polityczne, kulturowe lub ekonomiczne, mają w Armenii inne interesy i cele.

¹⁰ Choć trudno oszacować liczbę Irańczyków mieszkających w Armenii, wiadomo, że co roku niespełna trzymilionową Armenię odwiedza ponad 200 tys. turystów z Iranu (Lomsadze 2018). Kraj ten jest też popularnym kierunkiem migracji dla Irańczyków szukających większych swobód obyczajowych lub uciekających przed surowymi sankcjami nakładanymi na Iran przez społeczność międzynarodową.

początku lat 90. i Armenia wciąż produkuje niewiele rodzimych wyrobów, które z trudem konkurują z zagranicznymi. Dane z Gruzji pokazują, że przez ostatnie trzydzieści lat deficyt handlowy pomiędzy tym państwem a Turcją jest wciąż ujemny, tzn. Gruzja kupuje od Turcji o wiele więcej, niż sprzedaje (OEC 2019) i nic nie wskazuje na to, by konsekwencje dla Armenii miały być inne. Istnieją obawy, że otwarcie granicy może przynieść katastrofalne skutki dla niektórych gałęzi ormiańskiego przemysłu (np. rolnictwa i przemysłu tekstylnego). Zrównywanie nacjonalizmu z pytaniem o to, co jest dziś w najlepszym interesie gospodarczym Armenii, jest uproszczeniem. Arbitralna interpretacja może wprowadzać czytelnika w błąd, nie informując go o tym, jakie mogą być alternatywne wyjaśnienia przytoczonych faktów.

Co więcej, choć autor słusznie zwraca uwagę na duży potencjał mobilizacyjny Ormian za granicą, stwierdza, że tylko dwa państwa – Armenia i Izrael – mają ministerstwa diaspory (Falkowski 2022: 99), sugerując tym samym, że jedynie te dwa państwa próbują kształtować relacje pomiędzy ojczyzną i diasporą oraz mogą traktować diasporę jako źródło pomocy finansowej lub politycznej. Nie jest to zgodne z prawdą. W XXI wieku wiele krajów zaczęło sięgać do zasobów swoich diaspor, tworząc różnorakie agencje rządowe mające na celu „zarządzanie” relacjami pomiędzy diasporą i ojczyzną (m.in. Nieczuja-Ostrowski, Raczyński 2020: 11–34; Brubaker 2005: 2–5). Takie struktury administracyjne ma dziś przynajmniej 14 państw (m.in. Grecja, Gruzja, Serbia, Pakistan i Meksyk), a w wielu krajach istnieją mniejsze instytuty lub wydziały, zazwyczaj w ramach ministerstwa spraw zagranicznych. Co więcej, ormiańskie Ministerstwo Diaspory nie istniało już w momencie wydawania tej książki. Zostało zamknięte po aksamitnej rewolucji w 2018 roku i zastąpione stanowiskiem Komisarza ds. Diaspory o znacznie skromniejszym zakresie. Stwierdzenie, że jest to charakterystyczne jedynie dla Armenii i Izraela, można uznać za celowe wprowadzenie czytelnika w błąd.

Religijność Ormian

W rozdziale poświęconym religijności Ormian, czy też jej brakowi, Falkowski nie tylko pisze o roli kościoła i religii w kulturze ormiańskiej, ale też podejmuje ryzykowną próbę ewaluacji owej religijności.

Być może po to, by ułatwić polskiemu czytelnikowi zrozumienie hierarchii kościelnej, autor stwierdza, że katolikos to ormiański papież (Falkowski 2022: 37). Jednak takie porównanie jest nieuprawomocnione, ponieważ rola i prerogatywy przywódcy religijnego w kościele rzymskokatolickim i Apostolskim Kościele Ormiańskim są zupełnie inne. To zdanie zwiastuje panującą w tym podrozdziale tendencję autora do porównywania Ormian do katolików, stąd też, być może, jego przekonanie o kryzysie chrześcijaństwa w Armenii (Falkowski 2022: 38) i wręcz „masowym odchodzeniu Ormian od wiary” (Falkowski 2022: 41).

Falkowski kilkakrotnie powtarza, że Ormianie nie są narodem religijnym, jednak wydaje się wysuwać takie wnioski na podstawie własnego rozumienia religijności (której nie definiuje), być może ukształtowanego pod wpływem standardów charakterystycznych dla kościoła rzymskokatolickiego (takich jak m.in. regularne chodzenie do kościoła). Jest to perspektywa etnocentryczna. Ormianie, w istocie, wydają się rzadko uczestniczyć we mszy, jednak doktryna Apostolskiego Kościoła Ormiańskiego tego nie wymaga (Ormianan 2011: 161–162), a relacja pomiędzy wiernymi i Bogiem jest spersonalizowana, mniej oparta na zbiorowej religijności czy relacji z instytucją Kościoła.

Ormianie częstokroć preferują indywidualną modlitwę i krótkie wizyty w kościołach, a te otwarte są przez całą dobę. Zamienianie zabytkowych kościołów na muzea, co Falkowski również interpretuje jako przejaw słabnącej religijności, nie oznacza, jak mogłoby się wydawać, że są one zamknięte dla wiernych – są dostępne przez cały czas dla wszystkich, którzy chcą odmówić cichą modlitwę i zapalić świeczkę w wybranej intencji.

Według danych Pew Research Center niemalże 80% badanych Ormian deklaruje niezachwianą wiarę w Boga. Jest to najwyższy odsetek wśród obywateli 34 badanych państw (Evans, Boranovski 2018). Mierzenie

religijności intensywnością praktyk religijnych i aktywnością hierarchów kościoła w sferze dogmatycznej oraz doktrynalnej nie zawsze jest uprawomocnione. W 1910 Patriarcha Konstantynopola Malachia Ormianan tłumaczył, że Apostolski Kościół Ormiański wybrał drogę otwartej doktryny i stosunkowo elastyczny stosunek do kwestii dogmatycznych (Ormianan 2011: 103–108), co do dziś stanowi o jego specyfice i być może również sile.

Zgadamy się, że dzisiejsi hierarchowie kościoła ormiańskiego mają, nie bez powodu, opinię skorumpowanych i powiązanych z nieulubianymi elitami politycznymi (Król-Mazur 2017). Warto jednak pamiętać, że doktryna ich religii pozwala wiernym na spersonalizowaną relację z Bogiem, a przedstawiciele kleru nie mają w niej statusu „pośrednika”, którą cieszą się księża w kościele rzymskokatolickim. Niewielka presja społeczna na reformę kościoła i rzadki ostracyzm wobec niepopularnych hierarchów kościelnych nie muszą dowodzić niskiej religijności Ormian i taka interpretacja wydaje się nadużyciem.

Pisząc o stosunku Ormian do religii, autor stwierdza, że:

Nie jest łatwo znaleźć odpowiedź na pytanie o złą kondycję chrześcijaństwa w dzisiejszej Armenii. Sam długo jej poszukiwałem i nikt nie był w stanie udzielić mi wyczerpującej odpowiedzi. Większość Ormian nawet nie dostrzegła problemu (Falkowski 2022: 37).

Tym samym sugeruje on, że Ormianom, z którymi rozmawiał, brakuje refleksyjności, ponieważ nie byli w stanie zauważyć „oczywistego” problemu. Jednak podstawowa znajomość doktryny Apostolskiego Kościoła Ormiańskiego pokazuje, że ta kwestia nie jest wcale problematyczna, a zachowania Ormian nie świadczą o niskiej religijności, lecz wynikają z zasad ich religii.

Autor pyta też, pisząc o Ormianach, czy „uprawnione jest traktowanie narodu jako odrębnego podmiotu w relacjach z Bogiem” (Falkowski 2022: 41). Jest to niezwykle mocne stwierdzenie i trudno powiedzieć, skąd wynika taka interpretacja. Falkowski wydaje się wykazywać niezrozumienie tego, że Ormianie są grupą etno-religijną, a ich tożsamość narodowa

i przynależność religijna są silnie powiązane (podobnie jak m.in. wśród Gruzinów, Serbów i Greków). Jak słusznie zauważa John Lucas, „wśród wielu grup Europy Wschodniej «chrześcijański» odnosi się nie tylko do religii, ale też narodowości; rzeczywiście dla wielu ludzi te desygnacje nie tylko się pokrywają, ale są niemal identyczne” (Lucas, cyt. za: Guroian 1994: 3–4). Również w tym wypadku autor prezentuje wybrane zjawisko tak, jakby było charakterystyczne tylko dla Ormian. Tymczasem również w Polsce tożsamość narodowa i przynależność religijna są ze sobą powiązane.

Kwestia kobiet

Przekonanie Falkowskiego o nadmiernym przywiązaniu Ormian do tradycji wyrażone jest również w podrozdziale dotyczącym pozycji kobiet w społeczeństwie ormiańskim, który rozpoczyna się od opisu mającego przedstawić „typową” Ormiankę:

Wysokie obcasy, długie lśniące włosy, wyzywający makijaż, obcisłe dżinsy, ogromne kolczyki. W ręce różowa komórka z filuternym wisiorkiem, na ramieniu błyszcząca minitorebka. Pod rękę z dwiema koleżankami, kołysząc biodrami i stawiając niewielkie kroczi, Gwiazdka, bo tak można przetłumaczyć ormiańskie imię Astchik, spaceruje wieczorem po erywańskim Prospekcie Północnym. Nie ma lepszego miejsca na podryw – ta nowoczesna ulica z najdroższymi sklepami w stolicy powstała kilka lat temu, gdy wyburzono stare, sypiące się kamienice i połączono deptakiem plac Wolności z placem Republiki (Falkowski 2022: 157).

Dla badaczek i badaczy kultury ten fragment przypomina XIX-wieczne relacje o społeczeństwach szeroko rozumianych przez europocentrycznych podróżnych jako „dzikie”. W węższym ujęciu wydaje się on charakterystyczny dla powszechnych w kulturze popularnej reprezentacji kobiet z obszaru byłego Związku Radzieckiego. Opis skupia się na wyglądzie i walorach fizycznych, podobnie jak uwaga Astchik i jej gesty wydają się

być zorientowane przede wszystkim na to, w jaki sposób jest postrzegana przez mężczyzn.

Kobiety przedstawiane są najczęściej jako dychotomiczne typy idealne – albo, jak Asthik, jako nadmiernie seksualizowane, albo jako nijakie, zamknięte w tradycjonalistycznym systemie gospodynie domowe, które realizują się przede wszystkim jako żony i matki, a jedyny przywołany w książce wyjątek ma potwierdzać tę regułę. Jedyne zdanie, jakie pada z ust kobiety na przestrzeni całej książki, to *W Armenii takogo kak feminizma niet!* – autor rozumie je jako mieszkankę dumy z własnej kultury i pogardy dla uważanych za „zagraniczne” ruchów społecznych.

Niestety, kobiety nie mają ani głosu, ani własnej podmiotowości, nawet w podrozdziale im poświęconym. Falkowski stosuje wobec kobiet wyciszenie¹¹, które opisywała już w 1975 r. Shirley Ardener w *Teorii grup wyciszanych* (Ardener 2005: 50–54). Każde ich zachowanie jest przez autora opisane i naznaczone interpretacją, ale brakuje stanowiska samych Ormianek oraz ich interpretacji własnych decyzji.

Falkowski zakłada, że niska pozycja kobiet w społeczeństwie ormiańskim wynika z ich powszechnej akceptacji „rodzimych” norm kulturowych. Dowodem na to ma być m.in. to, że Ormianka „publicznie nie podważy dominującej pozycji [mężczyzny] ani nie nazwie się feministką” (Falkowski 2022: 169). Autor nie bierze pod uwagę, że zarówno rozumienie feminizmu, jak i identyfikacja z nim mają charakter kulturowy.

Lata sowietyzacji znacznie przyczyniły się do emancypacji kobiet w ZSRR, jednak słowo „feminizm” uważano przede wszystkim za charakterystyczne dla społeczeństw zachodnich i kojarzono pejoratywnie. Jednak, jak zauważa Arlene Avakian, niska identyfikacja Ormianek z ruchem feministycznym nie oznacza, że nie utożsamiają się one z jego postulatami (Avakian 1998: 62–68). Falkowski wydaje się sugerować, że pozostają one bierne wobec opresyjnych norm kulturowych. Tymczasem jest to sfera nieustannego napięcia i ciągłych negocjacji. Dane Banku Światowego z 2019 roku pokazują, że partycypacja Ormianek w rynku pracy sięga niespełna 50%, jest to współczynnik

¹¹ Ardener definiuje wyciszenie jako pominięcie głosu grupy zajmującej niższą pozycję względem grupy dominującej (Ardener 2005: 50–54).

wyższy niż w Polsce (World Bank 2019). Kobiety niezaprzecalnie są aktywne w polityce oraz w organizacjach pozarządowych, pomimo negatywnego odbioru, z którym czasami się spotykają (Ghazaryan 2020: 133–134). Wiele młodych kobiet nie jest już usatysfakcjonowanych rolą tradycyjnie przypisaną im przez społeczeństwo, a manifestacje środowisk feministycznych odbywają się regularnie. Ponadto w czasie II Wojny o Górski Karabach w 2020 roku w mediach pojawiały się doniesienia o ochotniczkach przystępujących do walk na froncie oraz o organizacji Artsakh's Voice Matters złożonej z kobiet i dzieci z Górskiego Karabachu, które organizowały protesty pod ambasadami w Erywanu dla zwrócenia uwagi międzynarodowej opinii publicznej na agresję Azerbejdżanu.

Autor pisze o braku feminizmu w Armenii, nie zadając sobie trudu, by porozmawiać z Ormiankami aktywnymi na tym polu. Decyduje się raczej na mówienie „za” kobiety i opatrzenie ich historii oraz wyborów własną interpretacją. W narracji autora kobiety przedstawione są stosunkowo płytko – jako nieskomplikowane, pozbawione głębi i sprawczości. Fragment dotyczący zgody kobiety na niską pozycję w małżeństwie jest wręcz protekcyjny i kpiący:

Dwudziestoletnie dziewczyny chcą wierzyć, że poznają księcia z bajki, który będzie inny niż większość facetów. W końcu co któraś złapie Pana Boga za nogi i zostanie żoną bananowego synka któregoś z oligarchów. Co z tego, że będzie ją notorycznie zdradzał z luksusowymi blondwłosymi prostytutkami i bywał w domu tak rzadko jak inni. Najważniejsze, że zamiast stać przy garach, będzie mogła wynająć sobie służącą, nie będzie tłuc się marszrutką, tylko rozbijać lexusem, a zakupy robić nie na bazarze, tylko w supermarkecie SAS i u Tommy Hilfigera. Czasami może nawet wyskoczy do Moskwy czy Dubaju po nową torebkę. Ale szczęściu trzeba pomóc. Zainwestować w siebie. Im bardziej wyzywająco będzie wyglądać, tym większe będą jej szanse (Falkowski 2022: 159–160).

Autor sugeruje, że toksyczne relacje pomiędzy partnerami są Ormiankom rekompensowane przez awans społeczny i wysoki poziom

życia. Tym samym przedstawia esencjalizującą i generalizującą¹² (Bloch 2013: 15–18) narrację dotyczącą kobiet, a ich opisy wydają się przesadzone, a wręcz karykaturalne. Podobnie – przywiązaniem kobiet do tradycji i obawą przed ostracyzmem społecznym – autor tłumaczy małą jego zdaniem¹³ częstotliwość rozwodów.

Falkowski wydaje się uważać, że nawet pomimo przemocy domowej Ormianki nie odchodzą od mężów, ponieważ nie chcą naruszyć surowych norm społecznych. Ponownie, autor prezentuje problem w sposób stosunkowo uproszczony i wydaje się tłumaczyć go przede wszystkim wszechobecnym w Armenii konserwatyzmem. Tymczasem badacze pokazują dużą dynamikę zmian na tym polu oraz głębsze powody, które stoją za takim, a nie innym podziałem na sfery kobiece i męskie (Ghazaryan 2020; Beukian 2014).

Falkowski wydaje się sugerować, że kobiety godzą się na przemoc domową, ponieważ pragną utrzymać wysoki status socjoekonomiczny. Brakuje tutaj pogłębionej refleksji dotyczącej przemocy ekonomicznej oraz faktu, że w Armenii większość rozwiedzionych kobiet nie może liczyć na żadną pomoc finansową: ani ze strony byłego partnera, ani ze strony państwa. W kraju, w którym 25% obywateli żyje poniżej granicy ubóstwa (World Bank 2020), utrzymanie rodziny z jednej pensji jest bardzo trudne, niemal niemożliwe. Ponadto Falkowski nie wspomina o wysiłkach organizacji pozarządowych działających na rzecz kobiet oraz walki z przemocą domową. Co więcej, częstotliwość rozwodów wcale nie informuje o tym, na ile konserwatywne/progresywne jest dane społeczeństwo i nie

¹² Bloch rozumie generalizację jako „mechanizm tworzenia homogenicznych i uproszczonych obrazów danej społeczności” (2013: 15), a uniwersalizację jako „przyisywanie danym społecznościom cech i zachowań w sposób immanentny” (2013: 18).

¹³ Trudno powiedzieć, z jakich danych korzystał Falkowski. Choć formalny współczynnik rozwodów jest stosunkowo niski (Armenian Statistical Yearbook 2021), należy wziąć pod uwagę to, że Ormianie nie zawsze zawierają ślub cywilny, a ślub kościelny często uważa się za wystarczający. Co więcej, wiele par nie formalizuje rozwodu, który jest stosunkowo kosztowny, i żyje w wieloletniej separacji. Nasze obserwacje pokazują, że faktyczny współczynnik rozwodów może być o wiele wyższy niż formalne statystyki. Nawet patrząc na oficjalne dane – we wrześniu 2021 na 9629 zawartych małżeństw przypadały 2,440 rozwody, tj. 25% – jest to stosunkowo wysoki odsetek w porównaniu do lat wcześniejszych (Panorama 2021).

jest też adekwatnym czynnikiem mierzącym poziom emancypacji kobiet. Dla zobrazowania, odsetek rozwodów w Iranie i Arabii Saudyjskiej jest znacznie wyższy niż w Polsce (worldpopulationreview 2022), podczas gdy obydwa kraje słyną z systemowej opresji obywaterek.

Sposób, w jaki Falkowski pisze o kobietach, jest co najmniej problematyczny z wielu powodów i niemożliwe jest przytoczenie wszystkich istotnych fragmentów. Kolejnym przykładem potwierdzającym przywiązywanie społeczeństwa ormiańskiego do starych zwyczajów ma być praktyka czerwonego jabłka – właśnie od nazwy tego obyczaju pochodzi tytuł podrozdziału poświęconego kobietom. Autor definiuje Ormianki przez pryzmat tradycji, którą przedstawia jednak w sposób uproszczony.

A że zostanie sprawdzona po nocy poślubnej, to niemal pewne. Ze zwyczaju kontrolowania prześcieradła przez świeżo upieczoną teściową rezygnują tylko najnowocześniejsze rodziny. (...) I na jedne, i na drugie czeka gdzieś przyszła teściowa – ich najważniejszy towarzysz życia przez najbliższe lata. Pewnie już zastanawia się, gdzie najlepiej kupić czerwone jabłka, gdy nadejdzie dzień wesela jej ukochanego syna, któremu służyła od chwili pojawienia się go na świecie. Po co jej owoce? Według zwyczaju kosz czerwonych jabłek rodzice pana młodego wysyłają ojcu i matce panny młodej w dzień po weselu, jeśli próba dziewictwa zakończy się pomyślnie. Jeśli nie, mają prawo odesłać dziewczynę (Falkowski 2022: 159).

W 2011 roku Alina Poghosyan przedstawiła wyniki pogłębionych badań jakościowych dotyczących tego zwyczaju. Z opisu antropolożki wynika, że istotnie zgodnie z tradycją pierwszy stosunek małżonków powinien mieć miejsce w pierwszą lub następną noc po ślubie. Od panny młodej wymagano, aby był to jej pierwszy kontakt seksualny, co należało udowodnić. W tym celu matka pana młodego (bądź jego babcia) sprawdzała pościel nowożeńców, szukając śladów krwi, które miały potwierdzić dziewictwo nowej synowej. Jeśli je znalazła, młoda kobieta mogła liczyć na prezent i komplementy, w przeciwnym razie spotykała się z ostracyzmem lub nawet rozwodem.

Badania Poghosyan obejmowały liczną grupę rozmówców, zróżnicowaną ze względu na wiek, płeć i miejsce zamieszkania. Wynika z nich, że choć obyczaj jest wciąż żywy, to jego praktyka oraz jej rozumienie zmieniają się (Poghosyan 2011: 384). Nie ulega wątpliwości, że znaczenie, jakie przywiązuje się do dziewictwa niezamężnych kobiet, samo w sobie jest dowodem na podrzędną rolę kobiety w społeczeństwie ormiańskim. Jednak badania pokazują, że rola, jaką pełni ta tradycja, oraz sposób, w jaki jest praktykowana, są dziś inne niż kilkadziesiąt lat temu.

Sama nazwa „czerwone jabłko” odnosi się jedynie do ceremonii następującej po udowodnieniu dziewictwa młodej żony. Matka pana młodego, wspólnie ze spokrewnionymi z nim kobietami, przygotowuje udekorowaną tacę pełną słodyczy i jabłek, którą zanosi do domu matki panny młodej, gdzie również zbierają się jej krewne i koleżanki. Podarunek symbolizuje wdzięczność wobec rodziców młodej kobiety za poprawne wychowanie córki.

Poghosyan pokazuje, że choć zdarzają się rodziny, które podchodzą do zwyczaju bardzo konserwatywnie, to jednak wiele traktuje go dość „luźno”, a wiele zupełnie pomija sprawdzanie prześcieradeł i ogranicza się jedynie to ceremonialnego wręczenia podarunku. Co więcej, wielu młodych Ormian i Ormianek uważa ten obyczaj za naruszenie prywatności oraz przejaw braku taktu. Falkowski mówi o „czerwonym jabłku” jako o zwyczaju praktykowanym powszechnie i wciąż rozumianym tak samo jak sto lat temu. Nie zauważa, że – jak wiele zwyczajów – „czerwone jabłko” traci na znaczeniu i często ogranicza się jedynie do formalnego wręczenia jabłek jako jednej z poślubnych tradycji.

Stosunkowo problematyczny jest też fragment o praktyce porywania panien młodych (Falkowski 2022: 166). Jest to istotny problem społeczny w Azji Środkowej i części Kaukazu (Kirgistanie, Czeczeni), jednak żadna z nas przez ostatnie dziesięć lat nie spotkała się z przykładami lub chociażby wzmianką o praktykowaniu tego zwyczaju w Armenii, pomimo nieustannych interakcji z młodymi kobietami jako respondentkami, studentkami i koleżankami.

Choć Falkowski przyznaje, że problem wydaje się marginalny, to jednak wspomina o nim w książce, która ma opisać społeczeństwo

ormiańskie w sposób stosunkowo syntetyczny. Przytoczenie to opiera się na wiedzy anegdotycznej, a wymienione praktyki wzmacniają tezę o tym, jak bardzo patriarchalne i opresyjne wobec kobiet jest społeczeństwo ormiańskie i stanowią przykłady jego nagminnej patologizacji, rozumianej przez Bloch jako „mechanizm przypisywania innym cech negatywnych, przy jednoczesnym założeniu, że mizerna kondycja ich codzienności jest godna politowania i wymaga zmian” (Bloch 2013: 21).

Podsumowanie

Autor tłumaczy większość problemów politycznych Armenii przywiązaniem do historii, a kulturowych – konserwatyzmem. Falkowski podejmuje próby nakreślenia perspektywy „z wewnątrz”, jednak robi to w sposób selektywny i często mylący.

Próby wyszczególnienia „wzorów kultury” niosą ryzyko esencjalizacji i generalizacji, nieuwzględnienia wewnętrznych podziałów danego społeczeństwa, którym Falkowski również zaprzecza, twierdząc, że „pod względem społecznym trudno w Armenii o różnorodność” i „próżno szukać odmiany” (Falkowski 2022: 11).

Armenia nie jest już tak homogenicznym społeczeństwem, jakim być może była kiedyś. Brak rzetelności w informowaniu, z którego roku pochodzą informacje i obserwacje, sprawia wrażenie, że wszystkie wnioski Falkowskiego dotyczą dzisiejszej Armenii, podczas gdy materiał do książki zbierany był przez ponad piętnaście lat. Możliwość wieloletnich obserwacji jest doskonałą okazją do pokazania przemian zachodzących w badanym społeczeństwie, jednak autor ignoruje procesualność i przedstawia Ormian jako społeczeństwo pogrążone w stagnacji oraz niejako „zamrożone w czasie”, tak też rozumie ahistoryzację Bloch (2013: 19–20).

Z opisu autora wynika, że Ormianie nie ulegają niemalże żadnym procesom społecznym, a większość ich zachowań można wytłumaczyć tradycją i przywiązaniem do historii. Co więcej, Falkowski jasno stawia tezę o postępującej „rearchaizacji” społeczeństwa ormiańskiego (Falkowski 2022: 166), ignorując takie czynniki jak m.in. zmiana pokoleniowa;

w jego narracji nie ma młodych ludzi, którzy często nie tylko opierają się dyktatowi tradycji, lecz też otwarcie ją negują. Autor nie zauważa tego, że dzisiejsi dwudziesto- czy trzydziestolatkowie żyją już zupełnie inaczej niż ich rodzice, a w dobie powszechnego dostępu do Internetu młodzi Ormianie wystawieni są na wpływy spoza regionu i wchodzą w nieustanne interakcje ze zglobalizowanym światem.

Innymi słowy, książka skupia się na kwestiach, których Ormianie nie rozumieją, działaniach, których nie podejmują, choć powinni. Choć język używany w książce zasługuje na osobny artykuł, warto podkreślić, że wiele komentarzy autora ma kpiący, karykaturalny charakter.

Falkowski wydaje się sugerować, że odpowiedzią na problemy Armenii może być potencjalne otwarcie, jednak nie wyjaśnia, jak mogłoby ono wyglądać. Jest to stosunkowo wygodna postawa, która pozwala uniknąć odpowiedzialności oraz potencjalnej konfrontacji przy jednoczesnym zachowaniu własnej pozycji dominującej. Co więcej, autor wydaje się sugerować, że trwający w mentalnym zamknięciu Ormianie nie są w stanie sami uporać się z wyzwaniem stojącymi przed nimi w XXI wieku. Jest to postawa kolonialna, zakładająca, że tylko interwencja z zewnątrz może uchronić dany naród przed kolejnymi błędami i rozwiązać jego problemy.

Jak słusznie zauważa Bloch, „to, w jaki sposób «Inni» będą postrzegani w naszym świecie zależy od tego, jak ich przedstawimy – ponosimy odpowiedzialność za obrazy «inności», które kreujemy” (2013: 26). Falkowski przeprasza, że pisze o Armenii gorzko (Falkowski 2022: 11), lecz najbardziej problematyczne jest dla nas to, że pisze o niej ze znaczną dozą paternalizmu i stosunkowo mało rzetelnie. Postrzega ją z perspektywy mężczyzny, Polaka wychowanego w tradycji rzymskokatolickiej. Choć autor twierdzi, że „lista publikacji o Armenii, które ukazały się w Polsce, nie jest długa”, a „wyjątek stanowią opracowania o historii polskich Ormian” (Falkowski 2022: 342), można nie zgodzić się z tym przekonaniem. W tym miejscu warto wymienić badaczy takich jak Fedorowicz, Król-Mazur, Łotocki, Marciniak, Magakian, Nieczuja-Ostrowski, Pełczyński, Pomieciński, Siekierski czy Stopka. Jest to tylko część polskich naukowców zajmujących się Armenią na przestrzeni ostatnich 20 lat.

Chociaż omawiana praca jest reportażem, publikacją mniej rygorystyczną w swojej naturze, to publicystyczny charakter opracowania Falkowskiego nie zdejmuje z autora obowiązku gruntownego zapoznania się dorobkiem specjalistów w celu weryfikacji własnych założeń. Co więcej, niezbędne jest umieszczenie opisywanych przez siebie procesów w szerszym kontekście globalnym. Brak rzetelności determinuje wnioski płynące z pracy Falkowskiego.

Bibliografia

- Aadrians, R. (2018). *Time and Image of the Armenian World. An Ethnography of Non-Recognition*. (praca doktorska). Budapest: Central European University. Pozyskano z: www.etd.ceu.edu/aadrianshenrik.pdf (dostęp: 03.02.2022).
- Ardener, S. (2005). Muted group theory excerpts. *Women and Language*, 22, 50–54.
- Avakian, A. (1998). Validated and Erased. A Feminist Views ‘Back to Ararat’. *Armenian Forum: A Journal of Contemporary Affairs*, 1(1), 58–70.
- Beukian, S. (2014). Motherhood as Armenianness: Expressions of Femininity in the Making of Armenian National Identity. *Studies in Ethnicity and Nationalism*, 14(2), 247–269.
- Bloch, N. (2013). Między terenem a tekstem, czyli o siedmiu grzechach głównych w tworzeniu narracji o światach innych ludzi. W: N. Bloch, A.W. Brzezińska (red.), *Sztutowo/Stutthof. Gdzieś pomiędzy plażą a obozem*. Warszawa: Wydawnictwo SCHOLAR (s. 9–28).
- Brubaker, R. (2005). ‘Diaspora’ diaspora. *Ethnic and Racial Studies*, 28(1), 1–19.
- Butler, E. (2020). The Syrian Mercenaries Used as ‘Cannon Fodder’ in Nagorno-Karabakh. *BBC*. Pozyskano z: www.bbc.com/news/stories-55238803 (dostęp: 27.02.2022).
- Charratian, H. (2014). Rodzinne opowieści, narodowa tragedia: historia pamięci o ludobójstwie Ormian. W: L. Abrahamian, K. Siekierski (red.),

- Armenia. Kultura współczesna w ujęciu antropologicznym*. Warszawa: Wydawnictwo DiG (s. 81–94).
- Chernobrov, D., Wilmers, L. (2019). Diaspora Identity and a New Generation: Armenia Diaspora Youth on the Genocide and the Karabakh War. *Nationalities Papers*, 48(5), 915–930.
- Dahinden, J. (2010). The Dynamics of Migrants' Transnational Formations. W: T. Faist, R. Bauböck (red.), *Diaspora and Transnationalism. Concepts, Theories and Methods* (s. 51–71). Amsterdam: Amsterdam University Press.
- Evans, J., Boranovski, Ch. (2018). How do European Countries Differ in Religious Commitment. *Pew Research Center*. Pozyskano z: www.pewresearch.org/fact-tank/2018/12/05/how-do-european-countries-differ-in-religious-commitment/ (dostęp: 27.02.2022).
- Falkowski, M. (2022). *Armenia. Obieg Zamknięty*. Wołowiec: Czarne.
- Gamaghelyan, P. (2022). Perspectives. In Armenia-Turkey Normalisation, Where is Civil Society? *Eurasianet*. Pozyskano z: www.eurasianet.org/perspectives-in-armenia-turkey-normalization-where-is-civil-society?fbclid=IwAR3oSP8jw_XC717nQSYYP-ZNP-S75fWo32BKBirsEbLoN5pmBoOmDtsCyrI (dostęp: 05.11.2022)
- Ghazaryan, S. (2020). 'We Are Strangers Among Our Own People': Displaced Armenian Women, W: U. Ziemer (red.), *Women's Everyday Lives in War and Peace in the South Caucasus*. Cham: Palgrave Macmillan (s. 129–153).
- Guroian, V. (1994). Religion and Armenian National Identity: Nationalism Old and New. *Occasional Papers on Religions in Eastern Europe*, 14(2), 2–8.
- Halbwachs, M. (1992). *On Collective Memory*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Hirsch, M. (2012). *The Generation of Postmemory. Writing and Visual Culture After the Holocaust*. New York: Columbia University Press.
- Hoffman, T. (2011). *One Nation – Three Sub-Ethnic Groups. The Case of Armenia in Her Diaspora*. Yerevan: Institute of Sociology and Law of the National Academy of Sociology.

- Kasbarian, S. (2018). Political Engagement. Genocide Recognition and the Development of Armenia and Artsakh are Unifying Goals. W: H. Tchilingrian (red.), *Armenian Diaspora Survey 2018*. Pozyskano z: www.armeniandiasporasurvey.com/2018 (dostęp: 02.03.2021).
- Król-Mazur, R. (2017). Ormiański Kościół Apostolski i jego relacje z władzami politycznymi i społeczeństwem obywatelskim. W: S. Dudra, R. Michalak, Ł. Młyńczyk (red.), *Polityczne uwarunkowania religii – religijne uwarunkowania polityki*. Zielona Góra. Wydawnictwo Morpho (s. 217–228).
- Lomsadze, G. (2018). Nowruz Brings Iranian Tourists to Armenia, Azerbaijan, and Georgia, *Eurasianet*, Pozyskano z: www.eurasianet.org/nowruz-brings-iranian-tourists-to-armenia-azerbaijan-and-georgia (dostęp: 10.07.2022).
- Nieczuja-Ostrowski, P., Raczyński, R. (2020). Modern Diasporas from a Political Science Perspective: The Case of Armenian Diaspora. W: P. Nieczuja-Ostrowski, W. Bejda (red.), *Armenian Diaspora in the Modern World. Factors and Changes*. Gdańsk: Research Institute for European Policy (s. 11–34).
- Ormianan, M. (2011). *The Church of Armenia: Her History, Doctrine, Rule, Discipline, Liturgy, Literature, and Existing Condition*. Yerevan: Ankyunacar Publishing.
- Pałubicka, A. (2013). *Gramatyka kultury europejskiej*. Bydgoszcz: Oficyna Wydawnicza Epigram.
- Panossian, R. (2006a). *The Armenians. From Kings and Priests to Merchants and Commissars*. London, Hurts & Company.
- Panossian, R. (2006b). Post-Soviet Armenia. Nationalism and Its (Dis)contents. W: L.W. Barrington (red.), *After Independence. Making and Protecting the Nation in Postcolonial and Postcommunist States*. Ann Arbor: University of Michigan Press (s. 225–247).
- Poghosyan, A. (2011). Red Apple Tradition: Contemporary Interpretations and Observance. *Acta Ethnographica Hungarica*, 56(2), 377–384.
- Pomieciński, A. (2017). Od pamięci stłamszonej do pamięci odzyskanej: Pomnik i Muzeum Ludobójstwa Ormian w Erywaniu. *Our Europe - Ethnography - Ethnology - Anthropology of Culture*, 16, 7–14.

- Safrastyan, R. (2011). *Ottoman Empire: The Genesis of the Program of Genocide (1876-1920)*. Yerevan: Zangak.
- Sanz, A. (2021). Council of Europe Confirms Turkey's Use of Mercenaries in Nagorno-Karabakh War. *Atalayar*. Pozyskano z: www.atalayar.com/en/content/council-europe-confirms-turkeys-use-mercenaries-nagorno-karabakh-war (dostęp: 27.02.22).
- Synovitz, R. (2020). Technology, Tactics, And Turkish Advice Lead Azerbaijan To Victory In Nagorno-Karabakh. *Radio Free Liberty*. Pozyskano z: www.rferl.org/a/technology-tactics-and-turkish-advice-lead-azerbaijan-to-victory-in-nagorno-karabakh/30949158.html (dostęp: 27.02.2022).
- Tölölyan, K., Papazian, T. (2014). Armenian Diasporas and Armenia: Issues of Identity and Mobilisation. An interview with Khachig Tölölyan. *Études Armeniennes contemporaines* Vol. 3, Pozyskano z: www.journals.openedition.org/eac/565 (dostęp: 28.09 2022).
- Wolny-Zmorzyński, K. (2004). *Ryszard Kapuściński w labiryncie współczesności. Próba interpretacji*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.

Źródła internetowe

- Armenian Statistical Yearbook (2021). www.armstat.am/file/doc/99526823.pdf (dostęp: 04.04.2022).
- Human Rights Watch (2020). "Azerbaijan: Armenian Prisoners of War Badly Mistreated", www.hrw.org/news/2020/12/02/azerbaijan-armenian-prisoners-war-badly-mistreated (dostęp: 27.02.2022).
- OECD. Import/Export (2022). www.oec.world/en/profile/bilateral-country/tur/partner/geo (dostęp: 03.03.2022).
- Panorama. Divorce Rate in Armenia (2022). www.panorama.am/en/news/2022/04/09/divorce-rate-Armenia/2664847 (dostęp: 13.05.2022).
- World Bank. Poverty headcount ratio an national poverty lines (2020). www.data.worldbank.org/indicator/SI.POV.NAHC (dostęp: 03.10.2022).

World Bank. Labor force participation rate, female (2019). www.data.worldbank.org/indicator/SL.TLF.ACTI.FE.ZS (dostęp: 03.03.2022).

Worldpopulationreview (2022). www.worldpopulationreview.com/country-rankings/divorce-rates-by-country (dostęp: 10.07.2022).

FORUM MŁODYCH

Waldemar Kuligowski

Instytut Antropologii i Etnologii

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

walkul@amu.edu.pl

ETNOGRAFICZNE WARSZTATY PISARSKIE: CZTERY OPOWIADANIA

Historię akademickiej antropologii można przedstawić jako dzieje ogłaszanych w kolejnych dekadach bestsellerów czytelniczych: od Jamesa G. Frazera, Margaret Mead, Ruth Benedict, Bronisława Malinowskiego, przez Zorę Neale Hurston, Claude'a Lévi-Straussa, Carlosa Castañedę, Nigela Barley'a, po Marca Augé, Thomasa Hyllanda Eriksena i Gillian Tett. Innym wariantem takiej opowieści mogłaby być historia zmieniających się konwencji i trybów tekstowych reprezentacji: od etnograficznego realizmu, ze zwykle towarzyszącą mu konwencją *praesens ethnographicum* po eksperymenty dotyczące środków wyrazu, pozycji i roli narratora, formatu mnogiego autorstwa czy stosowania w tekście dialogów oraz opisów postaci.

Tego rodzaju rekonstrukcje – jakkolwiek uprawnione – nie należą jednak do rozpowszechnionych. Nadal utrzymuje się, jak wskazywał przed czterema dekadami Clifford Geertz, lęk przed myśleniem o antropologii

jako o przedsięwzięciu pisarskim. Rewersem tego lęku jest przekonanie, że specyfikę dyscypliny najwyraźniej buduje zestaw partykularnych narzędzi i technik badawczych. W efekcie dominują metafory agrarne (field, fieldwork), nie zaś tekstualne (author, authorship, writing). Jednak mimo rozwoju i upowszechniania się nowych technologii, to właśnie narracje tekstowe w dalszym ciągu pozostają kluczowym medium komunikowania wyników antropologicznych badań. W tym kontekście za zaskakującą i zawstydzającą należy uznać nieobecność w programach nauczania etnologii/antropologii na polskich uniwersytetach zajęć rozwijających umiejętności związanych z atrakcyjnym oraz angażującym tworzeniem tekstów.

Dzięki programowi „Uniwersytet Jutra” (Narodowe Centrum Badań i Rozwoju), realizowanemu na UAM od 2018 roku sytuacja ta mogła ulec zmianie. Prace nad reformą programu nauczania I i II stopnia doprowadziły do tego, że w roku akademickim 2020/2021 w Instytucie Antropologii i Etnologii UAM w Poznaniu zaczęły odbywać się zajęcia pod nazwą Warsztaty pisarskie. Ich sylabusowe credo brzmi: „Tworzenie tekstów pełnych znaczeń oraz innowacyjnych stylistycznie, a dzięki temu bardziej atrakcyjnych dla zróżnicowanych odbiorców, to kluczowe elementy warsztatu antropologicznego, równie istotne jak skutecznie przeprowadzone badania terenowe. W jaki sposób terenowe obserwacje przekładać na język tekstu etnograficznego? Które strategie pisarskie umożliwiają adekwatne ujmowanie ludzkiego doświadczenia? Jak transformować czyjeś zachowania i przekonania, jak też odgłosy pracy maszyn, śpiew ptaków, smaki i zapachy, w »gęsty opis«? Co zrobić z subiektywnością badacza-autora w tekście? Świadome stosowanie narzędzi tekstualnych pomaga w przewyciężeniu dychotomii, takich jak faktyczność/fikcyjność, ja/inny czy przedmiot/podmiot. Dzięki temu wiedza antropologiczna jest łatwiej przyswajalna i włączana do debaty publicznej. Podstawowym celem warsztatu jest zapoznanie studentów z klasycznymi, jak i eksperymentalnymi strategiami pisarskimi, mogącymi następnie wzbogacić ich własne prace dyplomowe”. Wypracowana na potrzeby wspomnianych zajęć formuła programowa oznajmia dodatkowo: (1) etnografia jest środkiem wyrazu; (2) część szkolenia etnografek i etnografów polega na wyrażeniu

słowa naszego doświadczenia; (3) niestety, programy uniwersyteckie poświęcają niewiele uwagi pisaniu jako kluczowemu aspektowi prowadzenia badań; (4) więcej czasu poświęca się kryzysowi reprezentacji niż uczeniu, jak tworzyć zrozumiałe i angażujące teksty; (5) celem zajęć jest poznanie technik kreatywnego pisania w etnografii”.

Powyższe założenia prowokowały do postawienia pytania o to, dlaczego tak rzadko w świecie akademickim zachęca się do kreatywnej ekspresji? Sugerowanym pierwszym krokiem w zmianie tego stanu było zbudowanie świadomości, zarówno tekstowej (tego, co czytamy), jak i pisarskiej (tego, co piszemy). Dlatego w trakcie Warsztatów pisarskich czytaliśmy teksty: *Reality* Mariusza Szczygła (2010), *Przybliżenia czego* Georges’a Pereca (2012), *Psychologię narratora* Olgi Tokarczuk (2020) oraz *Sztuczki warsztatowe* Zadie Smith (2010). Pierwsze dwa posłużyły jako pretekst do rozmowy o szczególe i jego znaczeniu, nawiązując tym samym do przekonania, że „dobra” etnografia żywi się właśnie detalem; dwa kolejne były zaczynem do dyskusji o autorze/narratorze jako widmowej figurze antropologicznego pisarstwa, który albo był zapobiegawczo usuwany z tekstu, albo przeciwnie, oddawano mu pierwsze miejsce w narracjach hurtem określanych obecnie jako autoetnograficzne.

Sednem zajęć było, oczywiście, pisanie. Rozumiane jako proces, jako struktura obejmująca formę i treść, wymagająca dyscypliny i organizacji, ale także czytania (bez ograniczeń gatunkowych) oraz umiejętności obserwacji. Jak również zmierzenia się z pytaniami: jakie są twoje najczęstsze błędy podczas pisania tekstów? Czy jesteś w stanie zidentyfikować powtarzające się słowa, „lanie wody” albo zły wybór stylu? Uznanie, że pisanie ma być przyjemne, ale musi też mieć sens, pociąga za sobą akceptację tego, że czytelnik nie ma ochoty na poprawianie naszego tekstu. Przemyślany, poprawny, kreatywny tekst jest wyrazem szacunku dla odbiorców – nie dzieje się inaczej, gdy piszemy etnografię.

Poniżej prezentujemy niewielki przegląd efektów Warsztatów pisarskich. Jednym z zadań było stworzenie antropolożki/antropologa jako bohaterki/bohatera. Urszula Małecka niby to wykorzystuje schematy znane z cyklu o Harrym Potterze, nadaje im wszelako zupełnie inny sens, który suspensowo wyjawia na końcu swojej opowieści. O kulisach

fieldrecordingu traktuje Zuzanna Nalepa, hojnie nasycająca swoją opowieść żargonem wspinaczy górskich. Aleksandra Krzyżaniak sięga po formułę wywiadu etnograficznego, o tyle jednak oryginalną, że osadzoną w iście diabelskim entourage'u. Zuzanna Majerowicz natomiast przenosi „panią Stefę” w kosmiczną przyszłość, gdzie kolizja z meteorem stawia pod znakiem zapytania prezentację pewnej specjalnej wystawy. Różne głosy, różne style. Spaja je jedno: głęboka wiara w transformacyjną moc antropologii. To chyba jeden z najbardziej zaskakujących – ale również krzepiących – rezultatów etnograficznych Warsztatów pisarskich.

Urszula Malecka

Instytut Antropologii i Etnologii

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

ursmal@st.amu.edu.pl

SZKOŁA ANTROPOLOGII

Było krótko przed końcem roku szkolnego, kiedy pan Stawinsky poprosił mnie o zostanie po lekcjach. Do klasy weszła wysoka kobieta w średnim wieku. Miała kruczoczarne faliste włosy i ciemne oczy o przezywającym spojrzeniu. Mimo swojej dostojności, było w niej coś łagodnego i ciekawego, coś, co sprawiało, że nie mogłam doczekać się, aż zdradzi cel naszego spotkania.

– Heleno – podała mi rękę – jestem Olia Bulava, dyrektorka Szkoły Antropologii w Karpatach Wschodnich. Słyszałaś coś o tym miejscu?

Zaprzeczyłam ruchem głowy.

– To bardzo dobrze.

Parę miesięcy później już tam byłam.

*

Wchodzę do sali po cichu, tylnymi drzwiami. Mam wielką nadzieję na pozostanie niezauważoną, bo to już trzeci raz w tym miesiącu, kiedy spóźniam się na szamanizm. Naprawdę uwielbiam te zajęcia, ale ustawianie ich w planie w poniedziałki o dziewiątej to...

– Panno Maj, witamy.

O, nie! Dwadzieścia cztery pary oczu zwracają się w moją stronę. Czuję, że płoną mi policzki. Patrzą w jedną z tych dwudziestu czterech par i staram się swoim wzrokiem przekazać, że piekielnie mi przykro,

naprawdę, po prostu wczoraj wieczorem poszliśmy w góry szukać ziół, które kwitną tylko po zmroku i trochę nam zeszło... Ale speszona rzucam tylko „przepraszam” i siadam na pierwszym wolnym miejscu.

– W chwili śmierci człowiek w pierwszej kolejności traci siły życiowe *sülde*, potem oddech *amin*, a następnie ciało opuszcza *hünehen*. Podmiotowość osoby składa się z tych trzech części: siły życiowej, duszy oddechu i duszy cienia.

Profesor Peshkov podchodzi do tablicy i zapisuje nowe dla nas pojęcia. Jego długi, siwy warkocz kołysze się na boki. Gdy patrzę na jego pomarszczoną dłoń marzącą kredą po tablicy, czuję, że się uspokajam. Niektórzy mówią, że Peshkov był kiedyś szamanem, ale sam nigdy tego nie potwierdził. Jest chyba najstarszym profesorem w szkole i jako jedyny prowadzi wykłady w starym, pruskim stylu. I mimo że wiele osób nie pochwała jego metod, każdy przyzna, że przekroczywszy próg jego sali, całym sobą zostaje się w tym jednym miejscu i wszystkimi zmysłami chłonie się wiedzę, która wypływa z jego osoby. Zupełnie jakby rzucał na nas czar.

– *Hünehen* jako ostatni komponent podmiotowości opisywany bywa jako ciałopodobny i materialny, lecz jednocześnie subtelny, niewidoczny i bezgłośny. Po śmierci osoba trafia do świata zmarłych jako błądzący duch.

*

Po zajęciach idę na dach sprawdzić, jak się ma moje poletko dyń. Część dachów szkoły zagospodarowano pod uprawy, gdyż górzysty krajobraz wokół nie pozwala na obszerne ogrodnictwo. Płaskie dachy pokryte są roślinnością, a spadziste panelami solarnymi – kiedy po raz pierwszy zobaczyłam je z daleka, zrobiły na mnie piorunujące wrażenie. Staramy się nie sprowadzać wiele żywności spoza terenu szkoły, jedynie od czasu do czasu robimy wypad do pobliskich miasteczek i kupujemy to, czego sami nie możemy wyhodować.

Dynie mają się dobrze. Pewnie w przyszłym tygodniu będę mogła je zebrać. Zrywam trochę jeżyn i wracam do środka. Za chwilę zacznę

etnobotanikę, na którą po nocy zrywaliśmy zioła. Weronika, nasza wykładowczyni, prowadziła badania w pobliżu lasów równikowych i opowiadała nam, że nie raz musiała zagłębiać się w dżunglę wraz ze swoimi partnerami badawczymi, by zrozumieć, jak istotne są dla nich niektóre rośliny. Pewnie dzisiaj dowiemy się, czy dla nas wchodzenie w dzicz też było takie niezbędne.

– Hela, widzimy się wieczorem? – Janek zatrzymuje mnie na schodach.

– Jasne, Zocha chyba niczego się nie spodziewa. Kupiłam jej w Polsce pierniki, mówiła, że je uwielbia.

– Super. Tort też jest gotowy, więc chyba wszystko mamy. Co masz teraz?

– Etnobotanikę. A ty?

– Systemy władzy z Bukowskim. Minał dopiero pierwszy miesiąc, a mam wrażenie, jakbyśmy uczyli się tego już co najmniej pół roku.

– Musisz mi później opowiedzieć, bo brzmi ekstra. Widzimy się po zajęciach, paaa! Wchodzę do sali na dwie minuty przed czasem. Jak na klasę etnobotaniczną przystało na parapetach i podłodze stoją donice z mnóstwem roślin z różnych zakątków świata. Lubię tu przychodzić. Przez wielkie okna wychodzące na południe wpadają promienie słońca, oświetlają wnętrze, ale też zбочa gór i błękitną wstęgę strumienia wijącą się wśród skał.

– Kochane i kochani, dziś zajęcia poprowadzimy dla was wspólnie z Marie-Pierre. Mimo że zadanie, które mieliście zrobić na dziś było etnobotaniczne, zanalizujecie je pod kątem teorii afektu. Przez kolejną godzinę dzielimy się wrażeniami po nocnych wojażach. Dużo w nich strachu i niepewności związanych z ciemnością i dzikością lasu, ale też ulgi, śmiechu i radości. Mówimy o trudności przystosowania się wzroku do ciemności, o poranionych przez runo leśne łydkach, o pragnieniu, niecierpliwości, zachwycie.

– Doświadczenia, o których mówicie, odsłaniają przed wami kolejną warstwę zrozumienia terenu. Wyobraźcie sobie, że chodzenie na nocne zbiory do lasu jest codziennością dla waszych partnerów czy partnerek badawczych. Poprzez rozmowę nie jesteście w stanie w pełni zrozumieć tego, co czują, kiedy zatapiają się w las. Doświadczenie tego, co oni, może

otworzyć was na nowe wnioski i pytania, na zrozumienie na innym, bardziej cielesnym poziomie. Oczywiście, wasze doświadczenia nie są jednakowe, ale z pewnością pozwalają głębiej zanurzyć się w teren. Chcemy z Weroniką, żebyście powtórzyli to zadanie i zastanowili się, co się zmienia: w waszym ciele, odczuwaniu, emocjach, myślach. Poszukacie tej samej rośliny, spróbujcie jednak dotrzeć do innego miejsca.

Po etnobotanice idziemy na lunch, rozmawiając o teorii afektu i naszym afekcie do Marie-Pierre. Francuska antropolożka jest wizytującą profesorką ze Szkoły Antropologii w Śródziemnomorzu, oczywiście wszyscy kochają jej akcent oraz nowe dla nas metody prowadzenia zajęć i eksperymentowania w terenie. Co miesiąc odwiedza nas antropolog lub antropolożka z innej szkoły, prowadzą oni własne modułowe zajęcia, a także uzupełniają na swój własny sposób zajęcia innych profesorów. Jednak najciekawsze są dla nas ich opowieści o życiu szkoły – jak radzi sobie z wytwarzaniem energii i jedzenia, jak współpracuje z lokalsami, czy władze wiedzą o jej istnieniu, w czym się specjalizuje, i tak dalej. Także my, jako studentki i studenci, musimy odbywać wymiany z innymi placówkami, które zazwyczaj trwają semestr lub dwa. Co roku odbywa się również Zjazd Antropologiczny w jednej ze szkół, na którym spotykają się wszyscy. Jako że uczę się w Karpatach trzy lata, byłam na trzech takich zjazdach: w Parku Narodowym Tusheti, w Andach i na norweskich fiordach. W tym roku zjazd odbędzie się u nas.

Tego dnia mam jeszcze biopolitykę i antropologię ekonomiczną, po których zazwyczaj idziemy do ogrodu albo nad rzekę, ale dzisiaj wyjątkowo cały mój rocznik wraca do swoich pokojów, żeby przygotować się na wieczór. W miasteczku, jakieś dwadzieścia minut drogi od szkoły, jedna z absolwentek prowadzi bar dla lokalnej społeczności. Często świętujemy tam czyjeś urodziny, zdanie egzaminów albo spotykamy się przed wakacyjnym rozjazdem do domów. Dzisiaj wybraliśmy to miejsce na uczczenie dwudziestych urodzin Zofii.

Biorę prysznic i owijam w szary papier paczkę pierników. Zocha opowiadała mi, że jeżdżąc na wakacje do dziadków do Polski, zawsze odwiedzali Toruń i kupowali ich całą masę. W tym roku nie zdążyła zahaczyć o Toruń, więc myślę, że tym bardziej ucieszy się z prezentu.

– Nakładasz tę czerwoną kieckę? – Alex, moja współlokatorka, wychodzi z łazienki trzymając na wieszakach dwie sukienki. – Bo ja nie wiem: tę hippie czy tę długą? – Weź tę długą, bo wieczorem będzie zimno. Mam nałożyć czerwoną? Nie jest zbyt elegancka?

– Nieee, wyglądasz w niej zjawiskowo. Mówię ci.

Nakładam czerwoną, a Alex tę długą i idziemy spotkać się z resztą za rogiem szkoły. Wszyscy musimy być na miejscu nieco wcześniej, a chwilę po nas ma przyjść Olena, która rzekomo zabiera Zochę na urodzinowe piwo. Zaczyna się już ściemniać, ale droga do miasteczka jest oświetlona. Po kilkunastu minutach z daleka zaczyna być widać neon baru KONSTRUKT.

Wszystko idzie zgodnie z planem. Zocha domyśliła się, że coś się kroi, ale nie spodziewała się tak wielu gości, tortu ani prezentów. Była zachwycona. Samanta, właścicielka baru, zleciła przygotowanie grillowanych warzyw na kolację, jest też kuskus z ziołami i zupa w stylu japońskim. W takich sytuacjach chyba wszyscy czujemy się rodziną, w końcu spędzamy tutaj większość roku, prawie wszyscy daleko od swoich rodzinnych domów, wszyscy będący tutaj z jednego bardzo ważnego powodu.

– Hej, co cię trapi? – Janek przysiadł się i stawia obok mnie kolejne piwo.

– To, co zwykle – biorę duży łyk – kiedy przypominam sobie, po co tu jesteśmy.

Janek wie, o co mi chodzi. Sam przez to przeszedł, podobno. Szkoły Antropologii powstały nie tak dawno temu, kiedy było już wiadomo, że ówczesny system niedługo się rozpadnie. Na całym świecie rosły w siłę ultraprawicowe ruchy społeczne, obywatele wielu państw migrowali, uciekając przed autorytarnymi rządami. To samo stało się w Polsce, choć moi bliscy zostali i na co dzień zmagają się z dyktaturą. Szkoły Antropologii powstały na każdym zamieszkałym kontynencie z inicjatywy międzynarodowych organizacji antropologicznych. Większość z nich położona jest w górach, a część ukrywa się przed władzą i opinią publiczną lub zataja prawdziwy cel swojego istnienia, czyli wykształcenie jednostek zdolnych do zbudowania nowego „lepszego świata”: polityków, doradców, aktywistów, a czasami szpiegów.

– My jesteśmy tutaj, bezpieczni i szczęśliwi. A tam? Nie podoba mi się ta przepaść. To sztuczne tworzenie granicy, kolejny podział na swoich i obcych stworzony przez samych antropologów.

– Chodź – mówi Janek. Prosi, żebym zaczekała na zewnątrz, a sam podchodzi do Marie-Pierre. Po chwili oboje do mnie dołączają. Czuję się trochę, jak w dniu, w którym pan Stawinsky kazał mi zostać w klasie po lekcjach.

– Jak dobrze wiesz – powiedział nauczyciel – co roku wyjeżdżacie na kilka tygodni na badania terenowe, by za pomocą narzędzi antropologicznych zbadać jakieś zjawisko, problem. W tym roku będzie nieco inaczej.

W tym roku każda szkoła zaplanowała badania terenowe stawiające na praktykę. Wybrano kilka miejsc, w których sytuacja polityczna jest najbardziej skomplikowana i pełna konfliktów. Studentki i studenci będą mieli do wyboru jedno miejsce i jeden sposób na osłabienie pozycji autorytarnej władzy: propagandowo, osłabiając ją od wewnątrz lub współpracując z lokalną społecznością. Będziemy pracować w grupach, a w terenie spędzimy tyle czasu, ile będziemy potrzebować lub ile damy radę wytrzymać. Przygotowania do wyjazdu zaczną się w przyszłym miesiącu.

– Jadą wszyscy?

– Tylko chętni i gotowi.

– I mówicie to mi, bo myślicie, że jestem chętna i gotowa?

Janek i Marie-Pierre spoglądają na siebie, a później na mnie, potakując.

– Świetnie. Wybrałam już miejsce.

Wracam do Polski.

Zuzanna Nalepa

Instytut Antropologii i Etnologii

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

zuznal@st.amu.edu.pl

SOUNDSCAPE'OWY ROZWSPIN

Antoni wyglądał jak każdy z nas, chociaż można powiedzieć, że jego obecność miała podwójne znaczenie. Z jednej strony wspinał się razem z nami, z drugiej, gdy tylko miał wolną chwilę, rozstawiał pod skałą sprzęt, rekordery dźwięku i inne duperele. Nie do końca wiedzieliśmy, o co mu chodzi z tym nagrywaniem, ale tak naprawdę, w obliczu skał nie bardzo mieliśmy ochotę rozmawiać o czymkolwiek innym niż wspinanie.

Już pierwszego wieczoru, przy ognisku na kwaterze, zwrócił moją uwagę. Przyjechaliśmy we troje. Ja byłem sam, bo mój partner wspinaczkowy złamał nogę i jedyne, na co mogłem liczyć, to że Kuba i Marta coś tam mnie przyasekurują. Dlatego, gdy tylko zobaczyłem chłopaka, wysokiego i mniej więcej mojej wagi, samotnie siedzącego na nieco spróchniałej kłodzie, od razu postanowiłem zagadać i wypytać, czy nie potrzebuje przypadkiem towarzystwa we wspinaniu. Przysiadłem się, a rozmowa od początku potoczyła się sama. Antek faktycznie przyjechał sam, a jego celem nie tyle było samo wspinanie, ile raczej nagrywanie dźwięków wspinających się ludzi. Wspinacze z reguły mają dość interesujące osobowości, więc fakt, że kręca go nagrywki dźwięku nie wydał mi się dziwny. Oł, kolejna osoba z ciekawą zajawką. Szybko ustaliliśmy, że będziemy się nawzajem asekurować, a on przy okazji będzie miał możliwość nagrywania naszych starć z drogami. Jeszcze tylko ostatnie pytanie, czy jest po kursie, bo przecież nie po to przyjechałem na Jurę, żeby stał pod mną człowiek, który nic nie wie o asekuracji, ale uff!, Antek w skałach

praktycznie się wychował. Start umówiliśmy na ósmą i rozeszliśmy się do swoich namiotów.

Poranek przywitał nas przyjemnym chłodem i wilgotną trawą. W drodze do wspólnej kuchni spotkałem mojego nowego towarzysza walk. Antek kuczał na skraju wydeptanej ścieżki i rozstawiał sprzęt. Na pytanie, po co nagrywa ciszę, przecież oprócz nas na nogach były może trzy inne osoby, odparł, że cisza też ma swoje brzmienie i znaczenie. Wzruszyłem ramionami i stwierdziłem, że owsianka jest lepszym pomysłem niż słuchanie ciszy. W kuchni, znad parującej miski z jedzeniem, przypomniałem sobie jednak o koledze. Wyszedłem przed budynek i przysiadłem na drewnianym schodku, z którego miałem doskonały widok na Antoniego. Już nie kuczał, tylko siedział na rozłożonej kurtce koło rekordera. Ubrany był w typowy strój wspinacza, czyli w luźne długie spodnie wspinaczkowe i żółtą bluzkę z krótkim rękawem. Widocznie należał do ludzi, którym nie straszny jest ranny chłód. Spokojnie rozglądał się po polu namiotowym, bez najmniejszego szmeru obserwował wyłaniających się ze swoich tymczasowych domów, ziewających jeszcze wspinaczy. Po chwili wyciągnął mały kajecik i przez dwie lub trzy minuty coś notował, po czym sięgnął po przewieszony przez ramię aparat i zrobił kilka zdjęć. Zaciekawiony jego zachowaniem postanowiłem wypytać go, po co mu te zdjęcia, notatki i przede wszystkim nagrania w drodze w skały. Szybko dokończyłem śniadanie i ruszyłem do swojego namiotu po szpej.

Spotkaliśmy się przy samochodzie. Kuba i Marta dołączyli po kilku minutach i wyruszyliśmy przyatakować drogi. Nieco jeszcze zaspani, ustalaliśmy plan dnia. Z Antkiem planowaliśmy wspin na Prądownej, pozostali szli na Alfa, więc po dotarciu na leśny parking, rozeszliśmy się, ustalając jeszcze szybko, że w południe skoczmy na wspólny obiad. Pod upatrzoną skałą byliśmy sami, więc postanowiłem skorzystać z okazji i zapytałem mojego towarzysza, co on tu tak naprawdę przyjechał robić. Odparł, że wspinanie inspiruje go do słuchania, a to z kolei do nagrywania, fotografowania i notowania. Rzucił kilka pojęć, jakaś antropologia dźwięku, akustemologia, nic nie mówiące mi słowa. Dodał jeszcze, że finalnie z nagrań zrobi podcast, ale to w swoim czasie, bo jeszcze nie zebrał wystarczającej ilości materiału. A materiały są, według Antka, najważniejsze,

ukazują *soundscape* otaczający wspinaczy, przestrzeń, w której mieszają się odgłosy natury i brzęk szpeju, krótkie polecenia: „daj blok!”, „dół!”, „mogę iść?”, obok nich śmiech, rozmowy o prywatnym życiu, po których następuje wiązanka przekleństw, bo ten crux, ta trudność okazała się nie do przejścia. W sumie to całkiem ciekawa sprawa, sam przecież nie raz wsłuchiwałem się w dyskusje zespołów wspinających się na drogach obok moich projektów. Ale nigdy nie pomyślałem, że takimi rzeczami można zajmować się naukowo. Że w ogóle istnieje coś takiego, jak antropologia kulturowa, to mi się o uszy obilo, ale o antropologii dźwięku nie słyszałem. No właśnie, Antoni rozwdził się o wartości słuchania, rozkładając ekspresy na wyciągniętym z plecaka turystycznym kocu.

Muszę przyznać, że mój nowy znajomy miał talent do opowiadania o swojej pasji. O tym, że według niego otoczenie dźwiękowe, które tworzą wspinacze, w połączeniu z dźwiękami szumu drzew, świergotu ptaków, szelestem suchych liści czy odgłosem łamanych gałązek leżących pod skałą, generuje przestrzeń, która wytwarza wspinaczkową tożsamość. Szczerze mówiąc, stałem nad płachtą, na którą w chaotyczny sposób klawrowałem linę i nie byłem w stanie przerwać potoku słów wydobywającego się z Antoniego. Fascynujące, jak ludzie potrafią wkręcić się w tak nietuzinkowe zajawki.

Kiedy cały szpej był gotowy do ataku, a uprząże dopasowane do naszych ciał, Antek zabrał się za rozstawianie swoich rekorderów. Szybko poszło, dosłownie dwa mikrofony, z których jeden ustawił tuż nad naszymi głowami na niewielkiej skalnej półce, drugi z kolei wylądował kilka metrów za naszym obozowiskiem. „To tak w razie, gdyby *soundscape* się rozszerzył i pod Prądowną wylądowały inne zespoły”, rzucił mimochodem i zabrał się za przeprowadzanie liny przez przyrząd do asekuracji. Ja szedłem na pierwszego, więc idealnie się złożyło, wciąż nie czułem się całkowicie nasycony opowieścią o dźwiękach, postanowiłem więc dopytać o to, skąd się w ogóle ta antropologia dźwięku wzięła. Widocznie pytania nie przeszkadzały koledze, który tuż po sprawdzeniu, czy węzeł na moim końcu liny jest prawidłowy, a całość odpowiednio przeprowadzona przez łącznik w mojej uprząży, zaczął mówić o badaczu z Kanady, który zapoczątkował cały nurt badań nad pejzażem dźwiękowym. Schafer, bo tak

się on nazywał, rozpoczął w latach sześćdziesiątych projekt skupiający się na relacji człowieka i środowiska dźwiękowego z całego świata. Na twarzy Antka wykwitł rumieniec jasno wskazujący na podekscytowanie mojego partnera. Mówił o kolejnych badaczach, o Stevenie Feldzie, który swoje badania prowadził w lasach deszczowych Papui-Nowej Gwinei, a także o Bernie'm Krausie, którego proekologiczna dźwiękowa działalność stała się inspiracją dla Antkowego projektu o wspinaczkowym *soundscape'ie*.

Bo ten podcast, o którym wspominał, to ma być nie tylko taki dla rozluźnienia, ale fajnie, gdyby udało się złapać jakichś wspinaczy, żeby udzielili mu wywiadów, opowiedzieli o swoich odczuciach względem wspinu w naturze. Antoni stwierdził, że najbardziej ciekawi go, jaki wpływ mają wspinający się ludzie na dźwiękowe przestrzenie otaczające rejony wspinaczkowe, czy w ogóle zauważają zmiany w czasie, nawet coś o klimacie, ale to już wyższa szkoła wtajemniczenia. Wspinałem się, a zamiast skupiać na ruchach i ustawieniu ciała, słuchałem mojego asekuranta, który klarował mi połączenia między zmianami klimatycznymi a *soundscape'em* natury. Trochę abstrakcyjne, ale z minuty na minutę, albo może bardziej z metra na metr, coraz bardziej utwierdzałem się w przekonaniu, że wydający mi linę chłopak ma najbardziej zwariowane hobby, o którym słyszałem wśród znajomych wspinaczy.

Czas mijał nam na pokonywaniu dróg, a mała polanka pod skałą powoli zapełniała się kolejnymi ekipami. Nie, nie można nazwać tego tłokiem, dosłownie cztery pary, chociaż rozmowy i brzęk wpinanych w ringi ekspresów zaczęły zagłuszać to, co z otaczającego lasu docierało do naszych uszu, gdy jako jedyni atakowaliśmy skałę. Antek wyglądał na całkiem zadowolonego, w sumie przecież właśnie nagrywał mu się niezły materiał do projektu. Mi to się nawet trochę nostalgicznie zrobiło, bo przyjemny był wspin w ciszy natury. Może nie do końca ciszy, bo gdy tylko ptaki, początkowo zaniepokojone naszą obecnością, przyzwyczyły się, rozległ się koncert. Chyba zacząłem rozumieć oczarowanie Antka dźwiękiem. W całkowitej ciszy wspinanie nie miałoby sensu. Nie tylko klikające eksy i szmer sunącej przez kubek do asekuracji liny dawał mi poczucie relaksu, chodziło o naturę. A jak Antek zaznaczył, odbieramy ją wieloma

zmysłami. Nie mogłem wyjść ze zdumienia, kiedy uświadomiłem sobie, jak istotne były dla mnie dźwięki lasu.

Letnie dni, które dla wspinaczy są szczytem sezonu, upływają na bez troskim kontakcie z przyjemnym chłodem skały. I choć w teorii jasno jest do późnego wieczoru, wspinaczkowa współpraca z Antonim dobiegała końca. Po zejściu z ostatniej drogi zgodnie zabraliśmy się do sprzątania rozrzuconego przy naszym obozowisku szpeju. Takiego rozwspinu jeszcze nigdy nie miałem. Nie dość, że każdy z nas praktycznie wbiegł na atakowane drogi, co już samo w sobie wywołało w nas obojgu dziką satysfakcję, to jeszcze Antek zdobył kilka godzin cennych nagrań, a mi trafił się wartościowy partner. I mimo, że nie miałem pojęcia, kiedy pojawi się kolejna okazja do wspólnej zabawy i wypymania kolegi o postępy w pracy, humor wciąż mi dopisywał. Wiedziałem przecież, że niedługo dostanę od Antka link do gotowego podcastu. A tymczasem w drodze na kwaterkę może wyciągnę jeszcze jakieś *soundscape* 'owe smaczki.

Aleksandra Krzyżaniak

Instytut Antropologii i Etnologii

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

alekrz3@st.amu.edu.pl

LIMEN

Taka spiekota w Piekło, jak w Poznaniu. Żar leje się ze sklepienia, bucha z jeziora siarki i majaczy w powietrzu tak, że wszystko dokoła drga i miga niby fatamorgana. Altanka, do której zaprosiła mnie Ewa, daje jednak jako takie schronienie, choć skwar doskwiera i tutaj, klejąc mi skórę i sącząc stróżki potu z mojej twarzy. Ktoś by zapytał, czemu nie spotykamy się nad Styksem, na Ziemi albo chociaż w Disa, w cieniu murów piekielnego miasta, ale pytałby głupio, nie znając ani trochę mojej gospodyni. Ewa nigdy nie robi niczego przypadkiem.

Sama słabo ją znam, widziałam ją w zasadzie tylko raz na przyjęciu u Rokity, u którego chcąc nie chcąc jestem na służbie – to zresztą przez jego rozkaz tutaj wylądowałam. Ewy jednak nie trzeba znać osobiście, żeby wiedzieć o niej pewne rzeczy. Różnie się o niej szepcze, zawsze jednak z podszytym strachem szacunkiem. Wiadomo, że jest ważna i ma posłuch u Gwiazdy Zarannej, choć tylko z rzadka widać ją u jego boku. Gdziekolwiek się nie pojawia, zawsze wywołuje zamęt, choć zbrojna jest tylko w notatnik, pióro, dyktafon i zestaw szczególnie impertynenckich pytań. Wiadomo też, że jeśli zdecyduje się zadać pytanie akurat tobie, to nie ma już ucieczki – dorwie cię w taki czy inny sposób, a im bardziej będziesz się opierać, tym mocniej zabolisz, kiedy w końcu wpadniesz w jej sidła. Sama jestem tego przykładem. Kiedy odmówiłam jej spotkania za pierwszym razem, nie spodziewałam się, że zmusi Rokitę, aby wydał mi rozkaz. Powolne smażenie w altance przy jeziorze siarki jest i tak

niewielką karą za odmowę; prawdziwe tortury zaczną się zapewne i tak dopiero, gdy Ewa w końcu zdecyduje się zadawać te swoje pytania.

Jednak na razie tylko siedzi, powoli sącząc dymionę magmą piwo prosto z warzelni Bachusa, nieporuszona tym, że dyktafon już od dawna nagrywa. Na pierwszy rzut oka nie ma w niej nic szczególnie powalającego, ot, drobna kobieta o krótkich, rudych lokach i bystrych, jasnych oczach, jak zwykle ubrana w garnitur, tym razem lniany i turkusowy, wściekle kontrastujący z wulkanicznym horyzontem za jej plecami. Nie mam pojęcia, jak wytrzymuje w tym klimacie, ale nie pytam, bo to chyba nie moje miejsce, choć ta odporność na gorąco może być pierwszym znakiem jej diabelskich konotacji. Podobnie jak jej uśmiech, drobny i cyniczny, niezmiennie wryty na jej nieśmiertelnej twarzy. Nie umiem strząsnąć z siebie poczucia dyskomfortu, jaki we mnie wywołuje. Sama Ewa albo go nie zauważa, albo co gorsza, ignoruje. Nawet kiedy zaczynam się wiercić, ona nie reaguje; dopiero gdy rezygnuję z wszelkich prób przykucia jej uwagi, coś się zmienia. Nie czuję tego od razu, ale z czasem oswajam się z sytuacją, siadając wygodniej i wzorem gospodyni sięgając po słodki trunek. Dopiero wtedy, gdy biorę drugi łyk piwa, Ewa atakuje, jednym krótkim pytaniem kompletnie zabijając mój dopiero co odnaleziony spokój.

– Pamiętasz, jak umarłaś?

Myślałam, że będzie mnie pytać o Rokitę, ewentualnie Borutę albo o moją służbę. Nie, że będzie pytać o mnie. Na co jej wiedzieć, jak umarłam? Na co jej wiedzieć cokolwiek o mnie? Takich jak ja są tysiące, dusze związane cyrografem, bez przyszłości i zawsze na usługach jakiegoś diabła, mniej lub bardziej ważnego. Niewiele znaczymy w Piekło i pewnie niewiele znaczyliśmy za życia; po co więc drążyć?

– Pamiętasz?

A jednak zadała to pytanie i nie brzmi, jakby robiła to złośliwie. Patrzy na mnie tylko tym przesywającym wzrokiem i czeka. Cynizm jej uśmiechu jest jakby mniej oczywisty.

– Nie pamiętam.

– A sprzed śmierci cokolwiek pamiętasz?

– Też nie. – Na co Ewa kiwa głową, jakbym właśnie podała jej prawdę objawioną. – Ale przecież nikt nie pamięta.

– Ja pamiętam. Wszystko.

– Ty nie jesteś wszyscy – protestuję, ale ona tylko unosi w rozbawieniu brew i popija piwo.

I znowu cisza, tylko teraz na siebie patrzymy, ja bez zrozumienia, a ona jakby wiedziała wszystko. W tle wybucha gejzer lawy, z głośnym rozpryskiem rozpadając się o wrzącą taflę jeziora.

– A pamiętasz, ile miałaś lat? Co robiłaś? Gdzie pracowałaś i czy skończyłaś jakąś szkołę?

– Rokita mówi, że młoda byłam, szczeniak na mnie mówi.

– Nie co Rokita mówi, tylko jak ty czujesz, jak ty myślisz.

– Ja tu nie jestem od czucia i myślenia, ja tu jestem od robienia, co mi każą.

– Tak?

– Tak.

– To znaczy, że nie kochałaś?

I znowu te niewygodne pytania. Skąd mam wiedzieć? Nie pamiętam, tak po prostu, jak wszyscy. Od kiedy tu jestem, nic nie pamiętam sprzed, tylko to, co jest teraz. Na co mi byłoby pamiętać?

– Nie.

– Nie kochałaś czy nie pamiętasz?

– Nie pamiętam.

– A chciałybyś?

– Chciałabym co?

– Pamiętać. Wszystko pamiętać.

*

Za drugim razem widzimy się na Ziemi, w Poznaniu, w samym środku lata. Moja kara najwyraźniej się nie skończyła, bo Ewa zarezerwowała nam stolik na Placu Kolegiackim, gdzie rozgrzany beton parzy niemalże tak jak piekielne jezioro. Mogę dramatyzować, ale jest nieprzyjemnie, choć Ewa, podobnie jak wcześniej, jest nieporuszona. Znowu ma na sobie garnitur, teraz różowo-czerwony, niepokojąco podobny do barwy fasady Urzędu Miasta. Po ostatnim razie nie wiem, czy jest coś w tej kobiecie, co nie jest niepokojące.

– U Rokity mieszkasz, tak? – Ewa pyta, a ja kiwam głową, od razu myśląc, co ona może drażnić tym razem. – A jak ci się tam mieszka?

– Dobrze – mówię ewidentnie zbyt szybko, bo patrzy się na mnie nieprzekonana i nawet mój niezręczny uśmiech nie pomaga, więc kombinuję naprędce: – To znaczy, są plusy i minusy, jak wszędzie w Piekło.

– Minusy?

– Rokita dużo z polityką działa, to i się dużo dzieje.

– Tak? A co ostatnio?

– Przecież wiesz. Wszyscy wiedzą.

– Nie wiem.

Wzdycham, ale odpowiadam, łapiąc się na tym, że zapominam o włączonym dyktafonie. Opowiadam Ewie o Twardowskim i jego nowo powstałej frakcji w parlamencie, czując się, jakbym opowiadała dziecku, jak działa jamniczek. Wszyscy w Piekło wiedzą o Rokicie, Twardowskim i pakcie księżycowym, sprawa trwa od wieków, ale ostatnio znowu się zaogniła i wszyscy o tym mówią. Ewa musiałaby żyć pod kamieniem, żeby nic o tym nie słyszeć. Słucha mnie jednak pilnie i nic w niej nie zdradza znudzenia, nawet gdy nieświadomie zmieniam temat i zaczynam gadać o Mamonie i jego ustawie o nowym prawie podatkowym.

– A o reformie Belzebuba co myślisz?

– Tej mieszkaniowej? Kocioł prawem, a nie przywilejem? – dopytuję, a ona energicznie kiwa głową, rude loki kołyszą się z każdym ruchem. Nawet nie zawahałam się przed odpowiedzią, inaczej niż poprzednim razem, gdy każde zdanie było wymuszone.

Ewa dalej dopytywała, a to o relacje z Lilith, a to o kult Peruna, a to znowu, co myślę o wywłaszczeniu smoka z jamy pod Wawelem. Przez większość czasu jednak milczała, patrząc na mnie tymi przenikliwymi, jasnymi ślepiami. No i pierwszy raz notowała, tak skrupulatnie i nieustannie, aż cud, że jej się tusz w piórze nie skończył. Korciło mnie, żeby zapytać, co tam tak zapisuje, skoro i tak zanim zaczęłyśmy włączyć rekorder, ale trochę się bałam. To tak, jakby pytać psychologa, co sobie pisze w zeszycie. A jak jeszcze dostanę jakąś straszliwą diagnozę? Albo się dowiem, że plotę bez sensu, albo że kłamię, albo, co gorsza, nieświadomie popieram kapitalizm? No i nie zapytałam, a ona sama z siebie nic

nie skomentowała, tylko słuchała dalej. Nie wiem, ile tak mówiłam, ale trudno było mi przestać, szczególnie, że ona tak dobrze słuchała.

Co też ona ze mną robi?

*

Za trzecim spotkaniem Ewa zamieniła upał na chłodną bryzę tęsknoty i melancholii. Siedzimy na ławce tuż przy Lete, wody rzeki na wyciągnięcie ręki.

– Nie byłam tu wcześniej – mówię, chociaż mam wrażenie, że kłamię. – Albo byłam. Nie pamiętam.

– Byłaś. Wszyscy byli.

– Ty też?

– Ja nie – odpowiada, a ja już wiem, że dzisiaj nie będziemy rozmawiać o polityce Piekła. Nie wiem tylko, czy to dobrze, czy źle.

Siedzimy znowu w ciszy, a ja patrzę jak niebieski motyl przysiada na paproci rosnącej przy brzegu, tylko po to, żeby zaraz odlecieć i zniknąć w liściach, jak gdyby nigdy go tutaj nie było, jak gdyby nigdy nie istniał. Ewa ma zamknięte oczy i nie otwiera ich nawet, kiedy zaczynam mówić.

– Po co te wszystkie pytania?

– Ktoś musi pytać.

– Ale po co?

– Żeby nie zapomnieć.

– Ja nic nie pamiętam.

– Pamiętasz, tylko nie wprost.

Nie wiem, co ma na myśli. Jak można pamiętać nie wprost? Coś wiedzieć, ale nie wiedzieć? Ewa, to nie ma sensu, ale jej tego nie mówię. Myślę tylko sobie, że ona jest chyba szalona. Żyje zresztą długo, dłużej niż jakikolwiek człowiek żył i nie wygląda, jakby miała przestać. Każdy by oszalał, jakby tyle widział, tyle pamiętał i tyle miał jeszcze do zobaczenia i pamiętania. Jednego tylko nie pojmuję, czemu pyta innych o ich pamięć, skoro jej własne pamiętanie tyle boli.

– Kim ty jesteś? – pyta, jakby na potwierdzenie moich myśli. Szalona.

– Nie wiem. Nie pamiętam. – Cisza. – A ty?

– Ewa – odpowiada, ale jakby w zamyśleniu. – Lubię myśleć, że jestem antropolożką. Że gdzie diabeł nie może, tam mnie posyła. Że jestem od tego, żeby pamiętać za tych, co nie pamiętają i dla tych, którzy chcą pamiętać, ale nie wiedzą co. I dla samej pamięci, wtedy, kiedy nie wiadomo, co pamiętać. A ja pamiętam wszystko.

Potem milknie, a ja znowu czuję niepokój. Nie wiem, co powiedzieć ani co myśleć, nie tego się po niej spodziewałam. Jej milczenie nie trwa jednak długo; po chwili prostuje się i patrzy prosto na mnie i jakby we mnie. Jej oczy, teraz otwarte, są wszyszkowidzące i przenikliwe, tak jak przenikliwe jest jej pytanie.

– Chcesz pamiętać?

Wody Lete były zimne, ale orzeźwiający.

Zuzanna Majerowicz

Instytut Antropologii i Etnologii

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

zuzmaj3@amu.edu.pl

KOSMICZNY SKANSEN

- Zapaski, spódnice i gorsety są?
- Są.
- Buty, korale i koszule też?
- Tak, wszystko jest spakowane i gotowe do drogi.

*

Wchodzimy na pokład wielkiego statku kosmicznego, który przetransportuje nas na planetę Gridia. Polska jako jedyny kraj z Europy ma reprezentować Ziemię na konkursie organizowanym przez Naczelny Komitet ds. Kultury Międzygwiazdnej. Zostałam przydzielona do ekipy składającej się z kilkuset osób odpowiedzialnych za ukazanie polskiej kultury i sztuki. Z racji tego, że jestem etnologiem, ja i mój zespół zajmujemy się kulturą tradycyjną. Oto mój dziennik z tej wyprawy.

Statek zaczyna się wypełniać różnymi gabarytowo pudłami, skrzynkami i kontenerami. W środku są rekwizyty, które pozwolą nam zaprezentować się jak najlepiej na tym wielkim konkursie. Chcemy stworzyć małe muzeum i skansen, o ile warunki pogodowe na planecie Gridia nam na to pozwolą. Z tego co wiem, planeta jest raczej sucha i pustynna, więc możemy tylko pomarzyć o zielonych łąkach i lasach, które dodałyby nam autentyczności. Zatrudniliśmy nawet statystów, którzy będą odpowiedzialni za odgrywanie ról mieszkańców wsi. Planujemy także warsztaty, które przybliżą mieszkańcom innych planet życie Polaków na wsi pod koniec

XIX wieku. Mogłoby się wydawać, że już dawno nikt się nie interesuje takimi tematami, jednak my jako grupa szczególnych zapaleńców myślimy odwrotnie. Mam nadzieję, że wszystko wyjdzie tak, jak zamierzaliśmy.

Rozglądam się po pokładzie statku. Dość abstrakcyjnie wyglądają stare wrzeciona i krosna w otoczeniu skomplikowanej maszynerii. Pasażerowie są gotowi do lotu i zaczyna się odliczanie. 3...2...1... START! Coś niesamowitego. Czuję się jak na kolejce górskiej, tyle tylko, że po wyjściu nie zobaczę ziemskiego Słońca, a gwiazdy i księżycy w odległej galaktyce. Już teraz za oknem widzę konstelacje i drogi mleczone, które przemierzamy. Podróż ma trwać około trzech dni. Większość pasażerów ma już za sobą pierwsze starcie z tą czarną nicością. Ja jestem nowicjuszka.

Postanowiłam przejść się po pokładzie. Cały statek składa się z kilkudziesięciu pokoi sypialnianych, bawialni, restauracji i basenu, można tu znaleźć wszystko, czego potrzebuje człowiek podczas długiej podróży. Zaciekawily mnie głośne rozmowy dobiegające z pokoju socjalnego. Zajrzałam do środka i okazało się, że pan Gienek, pszczelarz, dyskutuje z robotem odpowiadającym za naprawy na statku. Rozmowa dotyczyła w głównej mierze pozostania przy naturalnej hodowli pszczół zamiast zamienników mechanicznych, które od paru lat wprowadza rząd z racji zmniejszania się populacji prawdziwych pszczół. Niestety, pan Gienek chyba nie zdawał sobie sprawy, że robot nie posiada aparatu mowy, więc wszystkie jego żale musiały zostać bez odpowiedzi.

– Ooo, pani Stefa! Może przysiądzie się pani do nas? – zagaił.

– Nie, nie, ja tylko sobie spaceruję. Nie będę przeszkadzać – odpowiedziałam nieco zawstydzona.

Poszłam dalej w głąb jasnego korytarza. Na ścianach migwały kolorowe lampki, które sugerowały załodze, że na statku wszystko działa bez usterek. Minęłam nawet naszego opiekuna z Gridii, ale nie zauważył mnie, zajęty przeglądaniem raportów, jakie miał przedstawić swojemu szefowi. Odwróciłam się za nim, żeby zobaczyć, jak jego zielonkawa skóra połyskuje w świetle jarzeniówek. Nie zdążyłam jeszcze przeanalizować kolorytu jego łusek, gdy nagle włączyła się syrena alarmowa i wszystkie światła zapaliły się na czerwono.

– Uwaga! Proszę zachować spokój i skierować się do najbliższego schronu – głośny komunikat rozległ się na statku kilka razy.

Poszłam więc za znakami prowadzącymi do najbliższego bezpiecznego miejsca. Razem ze mną poszedł pan Gienek i Danim, nasz opiekun.

– No nie, tylko nie to. A wszystko szło już tak dobrze! – Nigdy nie widziałam Danima tak zdenerwowanego. Jego oczy zaczęły być jeszcze bardziej czarne niż zazwyczaj. Pan Gienek tylko się śmiał i mówił, że bez przygody nie ma udanej podróży. Ja byłam innego zdania. Tak jak Danim chciałam, żeby obyło się bez przykrych niespodzianek. To moja pierwsza poważna podróż i nie pozwolę, żeby jakaś awaria mi w niej przeszkodziła.

Siedzieliśmy w schronie i zastanawialiśmy się, co dalej. Wyczuwaliśmy turbulencje. Danim tylko wzdychał, że wlecieliśmy pewnie w pas meteorytów, który może być długi nawet na sto kilometrów. „No, świetnie”, pomyślałam. Za parę minut zaczęło dziać się coś niepokojącego, bo Danim zdjął urządzenie, które pozwalało mu na bieżąco tłumaczyć jego mowę na naszą i zaczął kontaktować się z załogą. Nie miał zbyt przyjemnej miny.

– No, dobra, sprawa wygląda tak, że uderzył w nas jakiś meteor. Mamy dziurę w luku bagażowym. Kilka rzeczy, które mieliśmy wykorzystać w skansenie wyleciało w przestrzeń kosmiczną – poinformował nas Danim.

– Co wyleciało?! Dziura w luku bagażowym?! Jak to?! – krzyknęłam, aż pan Gienek podskoczył z wrażenia.

– No, straciliśmy narzędzia rolnicze i ule pana Gienka. Roboty reperujące i sprzątające nie mogą też znaleźć kontenerów z ubraniami. Ale dziura jest już naprawiana i, jeśli sobie życzycie, to wyślemy transport na Ziemię po nowe rzeczy.

Byłam załamana.

– Nowe rzeczy? Zdajesz sobie sprawę, jak cenne dla dorobku polskiej etnografii były te obiekty?! A teraz, krążą gdzieś w kosmosie... – wyobraziłam sobie te wszystkie pasiaki lewitujące na tle gwiazd. – A zresztą, nie mamy już czasu na załatwienie nowych rzeczy, skoro już za dwa dni lądujemy i musimy od razu przygotować nasz skansen.

Pan Gienek siedział milczący. Pewnie dotknęło go bardzo, że jego ule nie przetrwały tej podróży.

Mogliśmy już wyjść ze schronu, ale ja wcale nie miałam ochoty iść do tych wszystkich ludzi i przekazywać im wiadomości o tym, że nie mamy najważniejszych rzeczy do zaprezentowania na wystawie. Wolałam siedzieć zwinięta w kłębek i czekać, aż to wszystko się skończy. Chciałam już wrócić na Ziemię. Musiałam się jednak przemóc i powiedzieć o naszych stratach. Wyprzedził mnie w tym Danim, który na szczęście czuł się swobodniej w przekazywaniu złych wieści.

Kolejne dni lotu minęły nam w ciszy. Nikt już nie cieszył się na spotkanie na obcej planecie wśród reprezentantów innych cywilizacji. Co prawda wyrwa w kadłubie statku została załatana i lot przebiegł już bez żadnych przygód, ale wciąż miałam w głowie myśl, że zawiedliśmy.

Na chwilę przed lądowaniem przyszedł do mnie pan Gienek.

– Pani Stefo... Ja tak sobie pomyślałem, że może dobrze by było, jakbyśmy zamiast tych naszych rzeczy, których i tak już nie mamy, mogli pożyczyć jakieś narzędzia od miejscowych. Rozmawiałem już z panem Danimem i powiedział, że ma kontakty do osób, które mogłyby nam pomóc.

– Panie Gienku, ale miejscowi nie posiadają polskich strojów ludowych ani pańskich uli. To jak pan sobie wyobraża tę „pożyczkę”?

– No, z tego, co wiem i co opowiadała mi moja wnuczka, bo ona interesuje się różnymi kulturami, to ci na tej planecie, na którą lecimy też mają takie kolorowe stroje. Uli, co prawda, nie mają, ale jak dadzą mi trochę drewna i narzędzi, to na szybko coś zbuduję. Nawet przeboleję te mechaniczne pszczoły. Musimy się przecież jakoś zaprezentować.

Musiałam to przemyśleć. Z jednej strony rzeczywiście, wzory tradycyjnych strojów Gridian trochę przypominały te na pasiakach łowickich, a mechaniczne pszczoły byłyby nawiązaniem nowoczesności do tradycji...

– No dobrze, panie Gienku, może coś z tego wyjdzie. Muszę porozmawiać z zespołem.

Nie zdążyłam jednak daleko zajść, gdy rozpoczęła się procedura lądowania. Pan Gienek został ze mną i przed naszymi oczami ukazała się planeta Gridia. Nawet z naszej wysokości można było zobaczyć jej fioletowy odcień. Składała się głównie z piasku w kolorze liliowym. Zbliżaliśmy się do lądowiska i zobaczyliśmy scenę jak z filmów science fiction: wysokie,

oszkłone wieżowce, a nad nimi latające auta, w środku których znajdowały się osoby o zielonym kolorze skóry i czarnych jak głębia oceanu oczach. Mimo, że już dawno poznaliśmy obce nam cywilizacje, to ciągle zadziwiał mnie fakt, że możemy swobodnie komunikować się i spotykać z osobami spoza naszego Układu Słonecznego.

Po wyjściu ze statku postanowiłam podzielić się nowiną z całym zespołem. Będziemy improwizować i stworzymy nasz skansen przy pomocy miejscowych, do których o pomoc zwrócił się Danim. Zaczęliśmy działać. Pojechałam na szybkie rozeznanie terenu i faktycznie materiał, z którego jest tworzony jeden z tradycyjnych strojów Gridian przypomina w strukturze wełnę. O kolory nie musieliśmy się martwić, bo poleciały z nami panie, które zajmują się barwieniem tkanin. Na szczęście barwniki nie wyleciały w kosmos. Pan Gienek zdobył materiały potrzebne do zbudowania uli. Wszyscy zaangażowali się we wspólną pracę tak, że wyglądało to jakbyśmy specjalnie mieli w planie zbudowanie elementów skansenu od zera, a nie przy pomocy gotowców. Ta przygoda, choć jeszcze się nie kończy, dała nam dużo do myślenia. Nikt nie spodziewał się, że będziemy zmuszeni do takich czynów. Musimy być gotowi na wszystko, bo jutro wielkie otwarcie wystawy!

P.S. Podobno piloci ostrzegają się nawzajem przed latającymi w przestrzeni kosmicznej spódnicami.

RECENZJE

Maria Małanicz-Przybylska

Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej

Uniwersytet Warszawski

maria.malanicz-przybylska@uw.edu.pl

AGNIESZKA GĄSIENICA-GIEWONT, STANISŁAWA TREBUNIA-STASZEL, *Podhalanie. Wokół tożsamości*, Zakopane: Wydawnictwo Tatrzańskiego Parku Narodowego 2022. ISBN: 978-83-965603-2-2, ss. 216.

Etnologia jako dyscyplina naukowa wyrosła z poczucia inności, obcości, z dystansu i przestrzennego przemieszczenia (Clifford 2004). Ale dziś doskonale wiemy, że te definicyjne kategorie z XIX i jeszcze XX wieku już nie działają i działać nie mogą. Badania robimy zarówno w odległych geograficznie przestrzeniach, jak i we własnym domu, poszukujemy inności tuż za rogiem (Sikora 2010). Przedstawiciele niegdyś kolonizowanych i penetrowanych przestrzeni dziś sami stają się profesjonalnymi badaczami i badaczkami, historykami i historyczkami, pisarzami i pisarkami, tym samym nie tylko zmieniając sposób naukowej, oficjalnej percepcji, ale także wpływając na jej język (Gupta, Fergusson 2004; hooks 2013). Proces ten możemy obserwować w kontekstach postkolonialnych, ale także na własnym, postludoznawczym podwórku (Klekot 2021). Przedstawiciele i przedstawicielki dawniej opisywanych polskich grup etnograficznych

dzisiaj reprezentują świat nauki, są lokalnymi aktywistami/aktywistkami i animatorami/animatorkami, jednym słowem coraz częściej i głośniejsze uczestniczą w dyskursie na swój własny temat.

Z pewnością z takimi procesami mamy do czynienia na Podhalu. Sama opisywałam sposoby tworzenia i reprodukcji (Bourdieu 2005) górskiej elity i wskazywałam, że to właśnie jej przedstawiciele mają dzisiaj dominujący głos, jeśli chodzi o postrzeganie lokalnego dziedzictwa i budowania tożsamości opartej na przywiązaniu do góralszczyzny (Małanicz-Przybylska 2019). Recenzowana książka Stanisławy Trebuni-Staszek i Agnieszki Gąsienicy-Giewont *Podhalanie. Wokół tożsamości* jest kolejnym przykładem tego procesu. Autorki z pewnością nie obrażą się, jeśli nazwę je przedstawicielkami górskiej inteligencji, lokalnej elity. Jednocześnie są także członkiniami świata nauki i kultury w znaczeniu ponadlokalnym. Właśnie na styku tych dwóch perspektyw odczytuję omawianą książkę.

Zanim rozwinę ten wątek, warto jednak na początku określić kontekst powstania publikacji, gdyż jest on dosyć wyjątkowy i zdecydował zarówno o treści, jak i warstwie wizualnej tej przepięknie wydanej książki-albumu. W pewnym sensie jest ona przedłużeniem wystawy, której pomysłodawcą był dyrektor Tatrzńskiego Parku Narodowego Szymon Ziobrowski. Mająca swoją premierę 15 października 2021 roku w Kuźnicach ekspozycja, za pomocą fotografii archiwalnych i współczesnych oraz fragmentów wypowiedzi Podhalan, opowiadała o związkach mieszkańców regionu z Tatrami. Jak przyznały autorki:

Zebrany materiał był tak bogaty i wartościowy, że uznaliśmy, iż zasługuje na publikację, którą właśnie trzymają Państwo w rękach. Mamy nadzieję, że będzie dopełnieniem wystawy i stanie się przyczynkiem do refleksji nad przeszłością, teraźniejszością i przyszłością góralszczyzny (2022: 10).

I tak powstała książka *Podhalanie. Wokół tożsamości*, którą nazwałam publikacją wielogłosową – bo oto otrzymujemy różne, przeplatające się ze sobą wizje, narracje o mieszkańcach Podhala. Mamy zatem warstwę

wizualną, na którą składają się zdjęcia archiwalne, w większości pochodzące z prywatnych zbiorów domowych bohaterów publikacji, choć najczęściej wykonywane były przez fotografów spoza Podhala. Ukazują one Podhalan w sytuacjach codziennych, podczas uroczystości i świąt. Kontrastują one z całkiem współczesnymi, artystycznymi portretami górali autorstwa Jacka Poręby. Obserwujemy więc sceny z życia dawnego Podhala, ale mamy wrażenie, że razem z nami patrzą na nie dzisiejsi Podhalanie. Umieszczeni na czarnym tle, ubrani w góralskie stroje, dumnie, prosto, niektórzy nawet wyzywająco, patrzą w obiektyw – na nas, jakby deklarowali, że to oni opowiedzą nam swoją historię.

I rzeczywiście tak się dzieje – kolejne warstwy publikacji są bowiem słowne – składają się na nie przede wszystkim cytaty z kilkudziesięciu rozmów, jakie autorki publikacji przeprowadziły z Podhalanami. To ich perspektywa zdaje się tu najważniejsza. Autorki – także góralki – bardzo subtelnie wkraczają z własnymi spostrzeżeniami, interpretacjami. Są w pełni świadome pułapek i trudności prowadzenia etnografii we własnym domu (Jackson 1987; Filip 2019): „Niełatwo jest pisać o własnym regionie. Osobiste zaangażowanie rodzi szereg dylematów i niewątpliwie utrudnia spojrzenie z dystansu na to, co bliskie” (2022: 12). Myślę, że właśnie te wątpliwości zdecydowały o tym, że czasami autorki całkowicie usuwają się z tekstu, pozostawiając wypowiedzi swoich rozmówców bez komentarza, bez interpretacji. To powoduje, że sam czytelnik lub czytelniczka muszą stać się kolejnym głosem tego dyskursu – to znaczy samodzielnie zinterpretować cytowane słowa.

We wstępie autorki deklarują, że ich celem jest przedstawienie autoportretu Podhala:

Kim są dzisiaj mieszkańcy Podhala, jak siebie postrzegają? Co tli się w sercach Podhala? Co mówią o swoim regionie, o przeszłości, tradycji i obecnym życiu, o problemach i wyzwaniach, które niesie ze sobą globalna kultura i współczesny świat? Jakie wartości są dla nich ważne? Co gra w duszy młodego pokolenia i jaką widzi ono przyszłość dla swego regionu? (2022: 12).

Jednocześnie z pełną świadomością, choć subtelnie, wskazują na elementy reprodukcji góralskiego mitu, który przecież tworzony jest przez przyjezdnych – *ceprów, panów, niepilców* – nieprzerwanie od XIX wieku. Dziś sami górale stają się fundamentem podtrzymywania tego mitu, co Ewa Klekot nazwałaby pewnie „samofolkloryzacją” (Klekot 2021). Autorki dyskretnie ujawniają owe mity, góralskie stereotypy, zestawiając wypowiedzi swoich rozmówców nie tylko z własnymi spostrzeżeniami, ale także bogato cytując literaturę dotyczącą regionu. Trzeba pamiętać, że Podhale to jeden z najlepiej udokumentowanych etnograficznie i ludoznawczo polskich regionów, penetrowany badawczo od XIX wieku po dziś dzień (Kroh 2002; Małanicz-Przybylska 2018). Niewątpliwym atutem recenzowanej publikacji jest zatem jej bibliografia, która sama w sobie stanowi wartość przekrojowego zbioru tekstów o Podhalu.

Książka składa się z dziesięciu rozdziałów – ja bym powiedziała słowno-wizualnych esejów, których struktury i zawartość znacznie się różnią. Pierwszy – dotyczący historii Podhala – jest przede wszystkim podsumowaniem ustaleń wcześniejszych badaczy, a zarazem udaną próbą ostatecznego rozprawienia się z mitem izolacji regionu. Czytamy w nim o historii wielokulturowego Podhala, o którego specyfice zadecydowały ruchy migracyjne „z” i „na” – i to właśnie w ich wyniku zaczęło dopiero kształtować się poczucie własnej, góralskiej odrębności. Jeśli mogę tej części coś zarzucić, to może fakt, że z historii regionu autorki prawie całkowicie usunęły czasy PRL-u, a moim zdaniem one także miały fundamentalne znaczenie dla współczesnego funkcjonowania „góralczyzny” (por. Szpilka 2010).

Rozdział drugi poświęcony jest góralskiemu ruchowi regionalnemu. Duża część tego eseju to przedstawienie (lub przypomnienie) idei Władysława Orkana oraz działalności Związku Podhalan. Autorki stawiają tu też bardzo trafne pytanie: „w jakim stopniu wskazania Władysława Orkana określiły charakter i profil działalności podhalańskiego ruchu regionalnego. Jak realizowano je w przeszłości i jak dzisiaj odczytywane są przez członków Związku Podhalan?” (2022: 38). Trochę żałuję, że pozostawiają je jako pytanie retoryczne. Bardzo jestem ciekawa, jaki jest ich punkt widzenia, jak same by odpowiedziały?

Rozdział trzeci – „Tu my rośli. Tatry i pasterstwo – kolebka góralskiej kultury” – był dla mnie zdecydowanie najciekawszy. Bo choć badań na Podhalu prowadzono mnóstwo, mało kto pytał górali o ich stosunek do gór – do Tatr. Powstawały oczywiście prace o pasterstwie, ale nie o emocjach, jakie u górali wywołują góry. Góry na Podhalu są tak oczywiste, że stały się dla badaczy niewidoczne. Tymczasem wypowiedzi rozmówców – zarówno starszych, którzy pracowali na górskich pastwiskach, i którym góry kojarzą się z ciężką pracą, ale też z młodością, jak i młodszych, którzy w góry chodzą już tylko dla przyjemności, towarzystwa lub dla zdrowia – wydają mi się szalenie interesujące i warte dalszych dociekań.

Kolejne pięć rozdziałów polifonicznie opowiada o dawnym i współczesnym życiu Podhalan – pracy, czasie wolnym, młodości, starości, świętowaniu, gwarze, a także o góralskim autowizerunku. Szczególnie interesujący i w swoim wydźwięku zmieniający potoczną perspektywę jest rozdział ósmy poświęcony religijności Podhalan. Mity dotyczące bliskości gór i Boga, stereotypy na temat konserwatyizmu światopoglądowego górali spod znaku „Bóg, honor, ojczyzna”, piękne filozoficzne cytaty z księdza Józefa Tischnera kontrastują tu z wypowiedziami współczesnych, i to nie tylko młodych, górali:

„Downo wiara była prosto. Za tym tynskniem, bo jo tyj wiary juz ni mom. Chodzi o tom prostote. Ludzie downo grzysyli – moze nawet barzyj niz teraz – ale wierzyli w to, ze im Pon *Bóg* przeboco, i syćko było jaśniejsze. W tej kwili filozofujemy i głupiejemy, i jo sama jest zło, ze za duzo wiym, za duzo cytom – bo to na pewno utrudnio i oddolo od Pana Boga. I dziś sie tracimy. Downij ludzie wierzyli, ze im modlitwa pomoze, i pomogała! Łatwiej było wierzyć. Dziś *nie* dowierzomy. Brakuje nom pokory” [Maria, ur. 1965, Poronin] (2022: 158).

To tylko jeden z przykładów. Takich niezwykle dających do myślenia wypowiedzi, które jednoznacznie świadczą o przemianie religijności Podhalan w rozdziale znajduje się więcej. Wszystkie zebrane w podrzdziale „Z różnych perspektyw” niestety nie zostały opatrzone żadnym autorskim podsumowaniem czy interpretacją. Zdecydowanie mi tego

zabrakło. Być może tu autorki wpadły w pułapkę prowadzenia badań we własnym domu – chciały pokazać wyraźnie dostrzegane przez siebie przemiany, a jednocześnie są świadome, że znaczna część podhalańskiej społeczności wolałaby wymazać je z oficjalnego, publicznego portretu, jakim niewątpliwie jest ta książka. Pozostawienie tych wypowiedzi bez komentarza stało się jakimś wyjściem kompromisowym.

Dwa ostatnie rozdziały – „W zwierciadle tradycji” i „Quo vadis, Podhale” – są próbą diagnozy przemian zachodzących na Podhalu i zarysowania perspektyw. Pobrzmiwa w nich pewna nostalgia i poczucie, że ta prawdziwa góralszczyzna odchodzi, przemija. Nie powinno dziwić, że szczególnie starsi ludzie tak o tym mówią. Choć znaleźli się i tacy, którzy dostrzegają, że zmiany idą ku lepszemu – ciężka praca, głód i skrajna bieda to treści na współczesnym Podhalu nieobecne, i dobrze. Autorki podsumowują tę wielogłosową narrację w następujący sposób:

Lecom roki, mijajom sie casy, zmienia się świat, a z nim region pod Tatrami. Na przestrzeni ostatnich 100 lat z obszaru, w którym dominowała gospodarka rolno-pasterska, Podhale przekształciło się w typowy region turystyczny. W miejsce pól uprawnych, łąk pokrytych kopami siana, wiejskich osiedli z góralskimi chałupami – wyrosły stacje narciarskie, piętrowe murowanice, wielkie pensjonaty, okazałe rezydencje „panów z dolin”. Małe miejscowości zamieniły się w ośrodki turystyczno-rekreacyjne. Odeszło dawne Podhale, ale przecież góralski świat nie zaginął. Żyje nadal w nowych wciele niach, zapisanych we współczesnych, lokalnych praktykach kulturowych. Gwara, muzyka, śpiew, stroje, rękodzieło, a także niektóre zwyczaje i zajęcia pielęgnowane przez Podhalan dziś stają się ważnymi komponentami w procesie budowania współczesnej góralskiej tożsamości (2022: 192).

Ja zaś sądzę, że recenzowana publikacja staje się jednym z takich komponentów. Podhalanie, bohaterowie książki, w większości pewnie zobaczą w tym wizualno-tekstowym portrecie siebie samych i myślę, że im się ten obraz spodoba. Utwierdzi ich w poczuciu własnej tożsamości. W tym sensie, jak mi się zdaje, można książkę *Podhalanie. Wokół tożsamości*

traktować także jak rodzaj etnografii zaangażowanej (Angrosino 2010). Ta publikacja, napisana klarownym językiem, może być nazwana popularnonaukową i jako taka z pewnością dotrze do mieszkańców Podhala, ale nie tylko. Myślę, że to publikacja warta poleceniu wszystkim miłośnikom tej części Polski oraz jej kultury, a także lektura obowiązkowa dla wszelkich badaczek i badaczy góralszczyzny, jako interesujący, narracyjny wielogłos, zbiór niezwykle ciekawych wypowiedzi i spostrzeżeń samych górali, jako cenny zbiór bibliograficzny, a także jako punkt odniesienia do dalszych badań dotyczących przemian góralskiej obyczajowości, stosunków rodzinnych, religijności oraz stosunku do Tatr.

Pięknym dodatkiem do książki jest wkładka z fotoreportażem Bartka Solika przedstawiającym współczesnych górali w ich codziennych działaniach i otoczeniu. Choć ta część stanowi jakby odrębny element całości, w pewnym sensie doskonale pasuje do wielogłosowego wizualno-tekstowego portretu Podhalan.

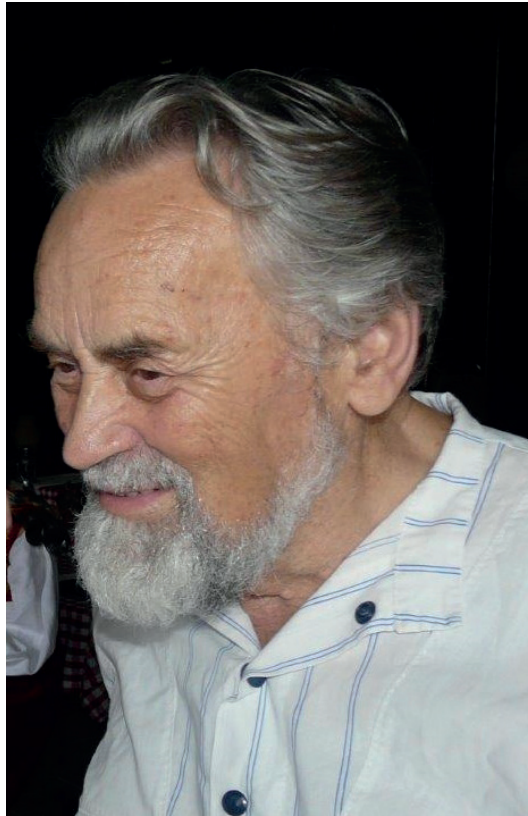
Bibliografia

- Angrosino, M. (2010). *Badania etnograficzne i obserwacyjne* (przeł. M. Brzozowska-Brywczyńska). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Bourdieu, P. (2005). *Dystynkcja. Społeczna krytyka władzy sądenia* (przeł. P. Biłos). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe SCHOLAR.
- Filip, M. (2019). *Sami swoi? Refleksje metodologiczne o antropologii u siebie*. *Etnografia. Praktyki, Teorie, Doświadczenia*, 5, 173–193. <https://doi.org/10.26881/etno.2019.5.08>
- Clifford, J. (2004). *Praktyki przestrzenne: badania terenowe, podróże i praktyki dyscyplinujące w antropologii* (przeł. S. Sikora). W: M. Kempny, E. Nowicka (red.), *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej*. *Kontynuacje* (s. 139–179). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

- Gupta, A. i Ferguson, J. (2004). Poza „kulturę”: przestrzeń, tożsamość i polityka różnicy (przeł. J. Giebułtowski). W: M. Kempny, E. Nowicka (red.), *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej. Kontynuacje* (s. 267–283). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Hooks, b. (2013). *Writing Beyond Race: Living Theory and Practice*. New York: Routledge.
- Jackson, A. (ed.) (1987). *Anthropology at Home*. London: Tavistock Publications.
- Klekot, E. (2021). *Kłopoty ze sztuką ludową*. Gdańsk: Wydawnictwo słowo/obraz terytoria.
- Kroh, A. (2002). *Tatry i Podhale*. Wrocław: Wydawnictwo Dolnośląskie.
- Małanicz-Przybylska, M. (2018). *Między dźwiękami Skalnego Podhala. Współczesna góralszczyzna*. Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.
- Małanicz-Przybylska, M. (2019). *Muzyczna dystynkcja Skalnego Podhala. Miscellanea Anthropologica Et Sociologica*, 20(2), 139–154.
- Sikora, S. (2010). *Kłopoty ze zbyt bliską kulturą albo antropologia na własnym podwórku. Przypadek filmowy*. W: M. Radkowska-Walkowicz, A. Malewska-Szałygin (red.), *Antropolog wobec współczesności. Tom w darze Profesor Annie Zadrożyńskiej* (s. 90–105). Warszawa: Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Warszawskiego.
- Szpilka, W. (2010). *PRL pod Giewontem. Konteksty. Polska Sztuka Ludowa*, 4 (291), 32–37.

IN MEMORIAM

JANUSZ MARIA SARYUSZ KAMOCKI (1927–2021)



Fot. 1. Janusz Maria Saryusz Kamocki
(ze zbiorów prywatnych Autorki).

Maria Zachorowska

Muzeum Etnograficzne w Krakowie
zachomar@interia.pl

Janusz Maria Saryusz Kamocki urodził się 2 sierpnia 1927 r. w Warszawie, lecz wychowywał w majątku ziemskim Podgaje koło Sandomierza, gm. Dwikozy i mieszkał tam aż do końca II wojny światowej. Był jedynym dzieckiem Gustawa Saryusz Kamockiego z Kamocina h. Jelita (1895–1948) i Elżbiety „Halszki” Kamockiej h. Jelita (1902–1995). Ojciec był z wykształcenia inżynierem, oficerem Wojska Polskiego, uczestnikiem wojny 1920 r. i 1939 r. Następnie wojennym szlakiem przez Węgry, Bliski Wschód i Monte Casino dotarł do Walii (Wielka Brytania), gdzie zmarł. Matka ukończyła Wolną Wszechnicę w Warszawie i studium teatralne prowadzone przez Juliusza Osterwę. Później poza zajmowaniem się domem i synem pisywała wiersze.

Kamocki ukończył Gimnazjum Męskie im. Józefa Piłsudskiego w Sandomierzu w 1946 r., ucząc się w czasie II wojny na tajnych kompletach. W 1946 r. wraz z pozostałą rodziną zamieszkał w Krakowie, gdzie podjął studia etnograficzne na Wydziale Humanistycznym Uniwersytetu Jagiellońskiego pod kierunkiem prof. K. Moszyńskiego, które ukończył w 1952 r. z pracą magisterską pt: *Krytyczny przegląd kwestionariuszy etnograficznych wydanych w języku polskim*, z której powstała publikacja. Jednocześnie od 1947 r. studiował dyplomację w Szkole Nauk Politycznych przy Wydziale Prawa UJ, którą ukończył 1949 r. W 1964 r. uzyskał stopień doktora nauk humanistycznych na Uniwersytecie im. Adama Mickiewicza w Poznaniu na podstawie pracy *Wpływy polityczne na przemiany stroju ludowego północnej Małopolski w dobie porozbiorowej (1772–1910)*, napisanej pod kierunkiem prof. J. Burszty.

W 1953 r. poślubił Marię Teresę Gierowską (1931–1972), koleżankę ze studiów etnograficznych. Zbliżyła ich także pamięć o wojennych działaniach konspiracyjnych, gdyż w latach okupacji Teresa była łączniczką Armii Krajowej w Okręgu Radomsko-Kieleckim. Od 1962 r. pracowała

jako bibliotekarka w Miejskiej Bibliotece Publicznej w Krakowie i jednocześnie wraz z mężem prowadziła badania etnograficzne z zakresu strojów ludowych i folkloru. Była członkinią PTL. Mieli córkę Joannę ur. w 1960 r.

Od 1 stycznia 1952 r. Janusz Kamocki rozpoczął pracę w Muzeum Etnograficznym w Krakowie (MEK) i związany był z tą instytucją aż do emerytury w 1987 r. Powierzono mu opiekę nad zbiorami pozaeuropejskimi i w 1965 r. został kierownikiem Działu Kultur Pozaeuropejskich. W początkowych latach, jeszcze jako student, prowadził badania nad folklorem Gór Świętokrzyskich na zlecenie Państwowego Instytutu Sztuki, później pod kierunkiem prof. Józefa Gajka nad rzemiosłem ludowym z okolic Mielca. Będąc już pracownikiem MEK, wracał w swe rodzinne strony, by gromadzić materiały do opracowania stroju sandomierskiego i – wraz z żoną – stroju świętokrzyskiego publikowanych w serii Atlasów wydawanych przez PTL. Brał udział w początkowych (od 1957 r.) pracach wieloletniego programu badawczego dotyczącego pasterstwa w Karpatach i prowadził badania w okolicach Szczawnicy, na Orawie i Spiszu. Region ten stał się później miejscem nie tylko wycieczek krajoznawczych, ale i badań etnograficzno-historycznych. Kamocki czuł się znakomicie w terenie jako badacz, umiejętnie nawiązywał kontakty z ludźmi i wzbudzał u nich zaufanie, a trudności podróżowania nie stanowiły dla niego żadnej przeszkody. Uczestniczył także w obozach naukowych organizowanych przez MEK w pow. olkuskim (1965) i w pow. wadowickim, chrzanowskim i oświęcimskim (1968), z których przywożono, obok relacji z badań, także okazy etnograficzne do zbiorów.

Od połowy lat sześćdziesiątych XX w. swe zainteresowania badawcze przerzucił na kultury ludów Indonezji. Inspiracją były posiadane przez MEK zbiory zgromadzone przez botanika prof. Mariana Raciborskiego (1863–1917) na Jawie w latach 1896–1900 i kolejne pozyskane w 1970 r. od rodziny prof. Michała Siedleckiego (1873–1940), zoologa, z jego badań w latach 1907–1908. Kolejnym krokiem było nawiązanie kontaktów z ambasadą Indonezji w Polsce oraz badaczami i podróżnikami. Niezwykle pomocny w przygotowaniu wyprawy do Indonezji był Andrzej Wawrzyniak (1931–2020), wieloletni ambasador Polski w Dżakarcie, a przede wszystkim świetny znawca miejscowej kultury i kolekcjoner.

Kamocki w 1970 r. wyjechał na kilka miesięcy do Indonezji i prowadził tam badania na: Jawie, Bali, Palue, Lombok, Flores i Sumatrze, gdzie dotarł do mało znanego wówczas etnografom ludu Kubu, uważanego za ateistyczny. Zaprzeczył tym opiniom, publikując kilka artykułów o życiu tych ludzi (np. Medak River Kubu, *Asian Folklore Studies*, 1, 91–106. Nagoya: Nanzan University). Przywiózł z tej wyprawy wiele eksponatów, w tym cały zestaw przedmiotów materialnych od Kubu, wszystkie znajdują się w zbiorach MEK. Opisał swą podróż w książce *Przygoda z Indonezją*, wyd. PAX 1976.

W kolejnych latach Kamocki jeszcze kilka razy wyjeżdżał na badania etnograficzne. Interesowało go życie lokalnych społeczności, ich wierzenia i stosunki społeczne. W 1978 r. przebywał w Nepalu, znów pod protektoratem Andrzeja Wawrzyniaka. Wracając do Krakowa w 1979 r., odwiedził Peszawar i Lahore w Pakistanie oraz Herat w Afganistanie. Do Nepalu wrócił w 1981 r. Dotarł wówczas do klasztorów w Tybecie i Ladhaku (Indie), gdzie konsultował się w sprawie, unikalnej w zbiorach MEK, apteczki tybetańskiej. Wyjazd ten połączył z uczestnictwem w kongresie Międzynarodowej Unii Muzeów Etnograficznych w New Delhi. Następnie udał się do stanu Orisa na obserwacje etnograficzne i na Seminarium Folklorystyczne w Cuttak. Przywiózł, głównie z Nepalu, wiele okazów uzupełniających zbiory MEK, a opisał swoje badania w artykule pt. *Azjatyckie wędrówki z polskim epilogiem*, opublikowanym w: *Na egzotycznych szlakach*. „Archiwum Etnograficzne”, t. 33. Wyd. PTL (1987).

Jako muzealnik starał się powiększać zbiory MEK, szczególnie z krajów pozaeuropejskich. W tym celu nawiązywał kontakty z kolekcjonerami i zbieraczami, podróżnikami czy misjonarzami, których inspirował do działań na rzecz MEK. Starania te przyniosły muzeum interesujące i rzadkie okazy. Jednymi z pierwszych. były zbiory zgromadzone przez żołnierzy polskich podczas II wojny, głównie na Bliskim Wschodzie, złożone w Instytucie im. Gen. Władysława Sikorskiego w Londynie, które dotarły do placówki w 1958 r. W ślad za nimi Stanisław Znatowicz, jeden z weteranów mieszkający w Tanzanii, przekazał swoje zbiory afrykańskie. Kamocki przyczynił się także do przejścia przez MEK w latach 60. XX w. z innych placówek, takich jak Muzeum Narodowe w Krakowie,

Muzeum Historyczne w Krakowie (obecnie Muzeum Krakowa), muzeów Raciborza, Bytomia, Nysy i Gliwic, zbiorów pochodzących z krajów pozaeuropejskich. Następnie, na skutek bliskich kontaktów z misjonarzami z Zakonu Werbistów (SVD) z Pieniężna, dla których prowadził wykłady, Muzeum w latach 1967, 1968, 1970 i 1972 otrzymało w darze kilkadziesiąt eksponatów z Papui Nowej Gwinei przekazanych przez o. Ernesta Golly'ego (1933–2010). Wieloletnia przyjaźń z Borysem Malkinem (1917–2009), antropologiem i kolekcjonerem, zaowocowała darowaniem Muzeum w latach 1967, 1969, 1972, 1975 i 1976 kilkuset okazów i fotografii prezentujących kultury mieszkańców lasów tropikalnych Ameryki Południowej oraz kolekcji biżuterii z Maroka (1975).

Praca muzealna to także opracowywanie eksponatów, ale dr Kamocki od niej zdecydowanie wolał przygotowywanie i realizowanie wystaw. Było ich wiele, jego pierwszą była „Sztuka Tybetu” prezentowana w krakowskim Stowarzyszeniu Historyków Sztuki w 1959 r. Kolejna w tym samym roku i w lokalu to „Teatr, broń i batiki jawajskie”. W latach 50. i 60. XX w. MEK rozwinęło organizowanie wystaw objazdowych, a udostępnianie obiektów „egzotycznych kultur” cieszyło się wielkim powodzeniem publiczności. Kamocki chętnie przygotowywał owe wystawy, jak np. ekspozycje dotyczące kultury Jawy (zbiory M. Raciborskiego), które w okresie 1960–1967 odwiedziły muzea w Raciborzu, Prudniku, Gliwicach, Zabrzcu, Bytomiu, Częstochowie, Bielsku-Białej, Chrzanowie, Tarnowie, Sandomierzu, Tomaszowie Mazowieckim, Łodzi, Sieradzu, Opolu, Brzegu, Grudziądzu i Toruniu. Podobnie było z prezentacją zbiorów afrykańskich z kolekcji Stefana Szolc-Rogozińskiego. Zbiory żołnierzy Polskich z II wojny oglądali w 1965 r. widowie w Sandomierzu, Bytomiu, Gliwicach, Zabrzcu, Bielsku-Białej i Raciborzu. Rok później Kamocki przygotował wystawę „Sztuka mórz południowych” udostępnioną w Pałacu Sztuki w Krakowie, Salonie Wystawowym w Nowej Hucie oraz w mniejszym formacie pt. „Kultury Oceanii” w Tarnowie i Olkuszu (1966/1967). W 1968 r. organizował dużą wystawę „Sztuka Indonezji” dla Muzeum Archeologicznego w Poznaniu, a w latach 1972–1973 „Sztukę Bali” dla muzeów w Zabrzcu, Bytomiu, Częstochowie, Tomaszowie Mazowieckim, Wieluniu i Pabianicach. W tym samym czasie zrealizował także wystawy: „Twórczość plastyczna i rzemiosło Maroka” w Wodzisławiu i „Klasyczny

teatr jawajski” w Zabrze oraz współuczestniczył w przygotowaniu wielu innych wystaw. Pisał do nich krótkie informatory i wygłaszał prelekcje. W 1974 r. wraz z Muzeum Narodowym w Krakowie zrealizował wystawę „Broń Indonezji” i w Muzeum Etnograficznym w Warszawie „Sztukę Indian Amerykańskich”, głównie ze zbiorów Borysa Malkina. W innej wersji, pod tytułem „Kultura Indian Ameryki Południowej”, pokazana była ona w MEK w 1977 r. Kolejna indonezyjska wystawa pt. „Sztuka Jawy” zaprezentowana została w Białymstoku (1980). W 1984 r. Kamocki współorganizował w MEK dwie wystawy: „Kultury Czarnej Afryki” i „Zbiory Stefana Szolc-Rogosińskiego”.

Dr Janusz Kamocki w 1987 r. przeszedł na wcześniejszą emeryturę i opuścił MEK, by poświęcić się przede wszystkim dydaktyce i pracy naukowej. Już wcześniej związał się z Uniwersytetem im. Marii Skłodowskiej-Curie w Lublinie i w 1977 r. wygłosił serię wykładów dla studentów Zakładu Archeologii z zakresu etnografii społeczeństw pierwotnych. Powrócił tam w 1984 r., a od 1986 do 1992 jako starszy wykładowca prowadził te same wykłady i konwersatoria. Na ich bazie opublikował książki-podręczniki, jak np.: *Etnologia ludów pozaeuropejskich – zarys*. Kraków: Universitas (2003) czy *Zarys grup etnograficznych w Polsce. Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska, Sectio F, 46/47(1991/1992)*, 103–132. Przez kilka lat, do 2007 r. wykładał także etnografię w filii Uniwersytetu Śląskiego w Cieszynie i w Wyższej Szkole Humanistyczno-Przyrodniczej w Sandomierzu oraz na Uniwersytecie Polskim w Wilnie.

Od 1947 r. był członkiem PTL w jego krakowskim oddziale (honorowy od 1991 r.), w latach 1980–1985 należał do Zarządu Głównego, a w okresie 2004–2009 przewodniczył Komitetowi Redakcyjnemu wydawnictwa seryjnego „Archiwum Etnograficzne”. Na wniosek PTL Minister Kultury i Dziedzictwa Narodowego przyznał mu w 2020 r. brązowy medal „Gloria Artis”. Z okazji 100-lecia Polskiego Towarzystwa Ludoznawczego (1995) w Muzeum Etnograficznym – Oddziale Muzeum Narodowego we Wrocławiu współorganizował wystawę pt. „Polskie opisanie świata”.

Obok swych zainteresowań kulturami Azji interesował się mniejszościami narodowymi w Polsce. Przez wiele lat odwiedzał Tatarów Polskich, a wynikiem tych badań były jego samodzielne publikacje i inne

wydawnictwa przygotowane we współpracy z Aleksandrem Miśkiewiczem (Kamocki, J., Miśkiewicz, A. (2004). *Tatarzy słowiańszczyzną obłaskawieni*. Kraków: Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych Universitas).

Kolejną grupą jego zainteresowań byli Ormianie, z którymi nawiązał kontakt już w latach 70. XX w. za pośrednictwem Stanisława Donigiewicza (1904–1980). Z jego inicjatywy wyjeżdżał do Armenii w 1975. W wyniku tych kontaktów i starań J. Kamockiego w 1980 r. powołane zostało Koło Zainteresowań Kulturą Ormian przy krakowskim Oddziale PTL. Po powołaniu w 1990 r. Ormiańskiego Towarzystwa Kulturalnego (OTK) w Krakowie Koło przestało istnieć, ale Kamocki nadal współpracował z jego członkami i podczas pobytów w Indiach, Afganistanie i Iranie (1979) kontaktował się z tamtejszymi Ormianami. W 2015 r. został członkiem honorowym OTK. Zgromadzone materiały związane z działalnością Ormian polskich przekazał do Ośrodka Badań nad Kulturą Ormiańską w Polsce w PAN w Krakowie.

Interesowały go także pogranicza Polski: Spisz, Orawa, Zaolzie, Łużyce. Już od lat 60. XX w. poświęcał wiele uwagi mieszkańcom Południowej Polski. Był członkiem założycielem Związku Polskiego Spisza i Towarzystwa Przyjaciół Orawy (od 1989). Przygotował dla nich statuty. W 1998 r. otrzymał pamiątkowy medal 10-lecia TPO. Poświęcił też sporo uwagi historii nieistniejącej już wsi Derenk, położonej w zachodnich Węgrzech w dolinie rzeki Bodva. Została ona w początkach XVIII w. zasiedlona przez Górali Spiskich, lecz w czasie II wojny światowej ich potomkowie zostali stamtąd wywiezieni. Ludzie jednak nie zapomnieli o swojej ojcowiznie, wracali tam co roku i organizowali odpusty. Publikował na ten temat, np. Kamocki, J. (2012). *Derenk: polska wieś na Węgrzech*. Szczawnica: Ośrodek Kultury Turystyki Górskiej PTTK w Pieninach. W latach 1967–1993 z przerwami badał kulturę tradycyjną, stosunki społeczne i religijne Polaków na Zaolziu, w Czadeckim oraz wzajemne kontakty Polaków z mieszkańcami Słowacji, Czech, Ukrainy i Niemiec na Łużycach. W związku z tym redagował lub współredagował tomy „Archiwum Etnograficznego” poświęcone tej tematyce oraz współredagował wydawnictwa Uniwersytetu Wrocławskiego.

W latach 90. XX w. rozwijał swe zainteresowania związane z historią i życiem Polaków mieszkających na wschodzie Europy, głównie tych wywiezionych tam siłą podczas II wojny światowej. Wyjeżdżał w tym celu na Litwę (1989/90) i do Azji (1992–1996). W 1992 r. zaangażował się w tworzenie w Krakowie Społecznego Komitetu Pomocy Polakom w Azji Środkowej, którego celem było ułatwienie im repatriacji, i jako jego przedstawiciel jeździł do Moskwy, Kazania, Kokczetawy. Ponownie wyjechał do Azji w 1996 r. wraz z darami dla Polaków od radomskiej fundacji „Pomost”. Był wówczas w Ałmaty i Karagandzie, w Kazaniu, Osz oraz w Taszkencie. Opublikował relacje z podróży do Azji w książce *Egzotyczne podróże etnografa: azjatyckie wędrówki i poszukiwania zesłańców w ZSRR*. Krzeszowice: Kubajak (2015).

Kamocki dużo publikował, były to głównie artykuły w czasopismach naukowych i popularnonaukowych, regionalnych, informatory do wystaw, a także kilka książek.

Szczególnie emocjonalnie związany był z Sandomierzem i Sandomierszczyzną. Często odwiedzał miasto swej młodości, interesował się miejscowymi wydarzeniami. Organizował w Muzeum Zamkowym wystawy ze zbiorów MEK, wygłaszał odczyty, także dla miejscowych drużyn harcerskich, publikował w „Zeszytach Sandomierskich”. Został honorowym członkiem Towarzystwa Naukowego Sandomierskiego. Ofiarował do zbiorów Miejskiej Biblioteki Publicznej część swego księgozbioru, głównie o tematyce sandomierskiej. Do tamtejszego muzeum przekazał również pamiątki rodzinne i eksponaty dotyczące stroju sandomierskiego. Miasto było dumne z jego działalności i w 2016 r. podczas obchodów 730-lecia Sandomierza przyznano mu tytuł Honorowego Obywatela Miasta Sandomierza.

Odrębną sferą jego życia była działalność wojenna (1939–1945), a później kombatancka. Kamocki wychowywany był w atmosferze tradycji szlachecko-ziemiańskiej i walki zbrojnej o wolną Polskę. Wzorem byli ojciec i krewni walczący w wojnach i powstaniach ostatnich dwustu lat. Jego poglądy polityczne były sprzeczne z ideami głoszonymi przez ówczesne rządy PRL. Współpracował z podziemnymi organizacjami niepodległościowymi i harcerstwem, gdzie próbował wcielić swe idee. Był za to

represjonowany i osadzony w 1962 r. w więzieniu z późniejszym zakazem wyjazdu za granicę. W latach 80. XX w. związał się ze środowiskami antykomunistycznymi i kombatanckimi. Był członkiem Światowego Związku Żołnierzy Armii Krajowej. Pełnił funkcję prezesa Koła Krowodrza ŚZZAK w Krakowie. W okresie PRL odmawiał przyjęcia odznaczeń państwowych. Rząd Rzeczypospolitej na Uchodźstwie przyznał mu za działalność wojenną i późniejszą niepodległościową odznaczenia: Krzyż Armii Krajowej, Złoty Krzyż Zasługi oraz Krzyż Kampanii Wrześniowej (choć sam twierdził, że mu się on nie należy, bo nie brał w niej udziału). W 2009 r. przyjął Krzyż Komandorski Orderu Odrodzenia Polski z rąk prezydenta Lecha Kaczyńskiego. W 2015 r. został odznaczony Krzyżem Wolności i Solidarności, w 2016 r. Krzyżem Orderu Krzyża Niepodległości, w 2018 r. wyróżniony Medalem Stulecia Odzyskanej Niepodległości oraz Medalem Pro Bono Polonie. Pełnił też odpowiedzialną misję w Kapitulce Orderu Krzyża Niepodległości przy urzędzie Prezydenta RP. W 2017 r. był awansowany na stopnie wojskowe aż do podpułkownika. W 2020 r. Dowództwo Wojska Obrony Terytorialnej, za zgodą prezesa ŚZZAK, przejęło tradycje Komendy Głównej AK i rozpoczęło kultywowanie pamięci tej formacji. Kamocki czynnie włączył się do tych zadań, uczestnicząc w różnych uroczystościach i obchodach, odwiedzał miejscach zgrupowań, interesował się uzbrojeniem, a dla żołnierzy wygłaszał pogadanki i wykłady historyczne. Uhonorowano go wieloma pamiątkowymi odznaczeniami kombatanckimi. W 2020 r. przez Instytut Pamięci Narodowej wyróżniony został tytułem Świadka Historii. Należał do Rady Historycznej Fundacji „Wstęga Pamięci” mającej na celu postawienie Pomnika Armii Krajowej pod Wawelem i gromadził ziemię z pól bitewnych, by ją w nim umieścić.

Zmarł w Krakowie 22.10.2021 r. Pochowany został na Cmentarzu Katedralnym w Sandomierzu. Pośmiertnie Prezydent RP odznaczył go Krzyżem Wielkim Orderu Odrodzenia Polski, przesłanym wraz z listem okolicznościowym odczytanym podczas ceremonii pogrzebowej. Hołd Januszowi Kamockiemu oddali jeszcze premier Mateusz Morawiecki, Instytut Pamięci Narodowej, wojewoda świętokrzyski, burmistrz Sandomierza, starosta sandomierski oraz wiele innych urzędów, organizacji, instytucji.

