

Oddolne
tworzenie
kultury

Perspektywa
antropologiczna



KULTURA ODDOLNA

O ddolne
tworzenie
kultury

P erspektywa
antropologiczna

Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej
Uniwersytetu Warszawskiego
Warszawa 2015



Tytuł: Oddolne tworzenie kultury. Perspektywa antropologiczna

Seria: Kultura oddolna

ISBN 978-83-941414-2-4

Redaktor serii: dr hab. Sławomir Sikora

Redakcja naukowa: dr Piotr Cichocki, dr Karolina J. Dudek,
dr Tomasz Rakowski, dr hab. Sławomir Sikora, dr Katarzyna Waszczyńska,
prof. dr hab. Anna Wiczorkiewicz, mgr Magdalena Zatorska

Redaktor prowadzący: dr Karolina J. Dudek

Redakcja językowa: Dagmara Dudek, Karolina J. Dudek

Projekt graficzny i skład: Natalia Kulka

Publikacja powstała w ramach projektu badawczego
„Oddolne tworzenie kultury. Wielostanowiskowe studium porównawcze”

<http://kulturaoddolna.pl>, email: info@kulturaoddolna.pl


Publikacja finansowana ze środków Ministra Kultury i Dziedzictwa Narodowego

Wydawca: Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej

Uniwersytetu Warszawskiego

ul. Żurawia 4 00-503 Warszawa

Ministerstwo
Kultury
i Dziedzictwa
Narodowego.



Kultura
2.015 beta.
Pobierz

Od pewnego już czasu pojęcie „kultura” przeżywa w antropologii kryzys, choć ona sama ma się całkiem dobrze. Podkreśla się też, że jej rozwój – w co nie wszyscy skłonni są uwierzyć – pozytywnie wpływa na wzrost potencjału ekonomicznego, a także np. na koniunkturę w nauce. Kryzys tymczasem wiąże się przede wszystkim z tym, że jako antropolodzy zdaliśmy sobie sprawę, że nie da się dziś znaleźć dobrej definicji, która by ją opisywała. Od dawna etnografowie kwestionują (hierarchizujący) podział na kulturę wysoką i niską, kultura masowa stała się raczej kulturą popularną; nawet pojęcie „subkultury” traci swą nośność: przechodzimy w okres postsubkulturowy. I choć stale korzystamy z tych terminów, to wydaje się, że definicje kultury będące wcześniej w użyciu „przeżyły się”, a nowe, które byłyby w pełni satysfakcjonujące, nie pojawiają się na ich miejscu. Nawet tak zdawałoby się otwarte koncepcje teoretyczne jak te związane z traktowaniem kultury jako tekstu (to oczywiście metafora), jako systemu znaków, albo raczej sieci znaczeń, jak w słynnej definicji Clifforda Geertza, już nas nie zadowolają¹.

Kłopot w tym, że jednocześnie nie jesteśmy w stanie się uwolnić od pojęcia „kultura”. Antropologia jest nadal „kulturowa”. W ramach dawniej zarysowanej opozycji „kultura – natura” to raczej natura „obumiera”. Zdaliśmy sobie sprawę, że pojęciem „natura” (choćby w ekologii, produktach ekologicznych) operujemy jako terminem wartościującym, ale jego znaczenie każdorazowo ustalamy kulturowo poprzez i dzięki kulturze (zob. np. Latour 2009). Otrzymujemy dopłaty z Unii, po to, by utrzymać w stanie naturalnym pewne zjawiska – czy są one nadal naturalne? W istocie wszystkie te działania wplecione są w ciąg zachowań dyktowanych przez kulturę, która – jak to uroczo i trafnie ujął Marshall Sahlins (1993|2002) – stale płynie i zmienia się. *Panta rhei...*

Przez ostatnie trzy lata w ramach projektu „Oddolne tworzenie kultury. Wielostanowiskowe studium porównawcze” badaliśmy współczesne procesy kulturowe: oddolne praktyki kulturowe, praktyki instytucjonalne oraz relację między nimi². Głównym jego celem jest bowiem porównanie lokalnych czynników kształtujących recepcje polityki administracyjnej, ekonomicznej, kulturowej i historycznej, a także wskazanie pozytywnych przykładów prowadzenia takiej polityki i lokalnych praktyk, które zasługują na wsparcie instytucjonalne. Niniejsza publikacja prezentuje zarówno koncepcję badań, jak i przykłady opracowań powstałych w ich wyniku. To etnografia przestrzeni bliskich, antropologia na własnym podwórku. Nie jest to jednak tradycyjna monografia naukowa, a raczej próba przedstawienia głównych nurtów rzeki, do której weszliśmy.

Badania prowadzone były w sześciu różnych przestrzeniach (modułach). W każdej z nich koncentrowaliśmy na tym, aby opisać to, co charakterystyczne dla danego miejsca i związane z określonym splotem lokalnie podejmowanych działań oraz rozmaitych czynników ekonomicznych, politycznych, społecznych i kulturowych. Ten podział na moduły badawcze odzwierciedlony jest w strukturze niniejszej publikacji: kolejnym modułom odpowiada sześć kolejnych rozdziałów, z których każdy składa się z wywiadu objaśniającego jego specyfikę i wykorzystane metody badawcze oraz studium przypadku opisującego wybrane zjawisko.

1. „pojmuję kulturę jako (...) sieci [które człowiek sam utkał i w których jest zawieszony a] których analiza nie jest zatem nauką eksperymentalną poszukującą praw, lecz nauką interpretatywną poszukującą znaczenia” (Geertz 2003, 36).

2. Badania prowadzone były w ramach projektu „Oddolne tworzenie kultury. Wielostanowiskowe studium porównawcze”. Koordynatorzy: dr hab. Sławomir Sikora (koordynator projektu), dr Piotr Cichocki, dr Karolina Dudek, dr Tomasz Rakowski, dr Katarzyna Waszczyńska, prof. dr hab. Anna Wieczorkiewicz, mgr Magdalena Zatorska. Realizacja projektu: 2013–2016. Projekt dofinansowany ze środków Ministra Kultury i Dziedzictwa Narodowego. Strona internetowa projektu: <http://kulturaoddolna.pl>.

Wprawdzie nasza dyscyplina bywa kojarzona z opisami kultury ludowej i tradycyjnych zwyczajów, ale w niniejszym opracowaniu koncentrujemy się na współczesności. Przyglądamy się między innymi temu, jak lokalnie przetwarzane i przyswajane jest to, co globalne. Bliskie nam są także pomysły i uwagi Mary Douglas, niedawno zmarłej słynnej brytyjskiej antropolożki, która jeden z późnych tekstów zatytułowała *Kultura tradycyjna – nie mówmy już o niej...* (*Traditional Culture – Let's Hear No More About It*, 2004). Jednak tytułem tym nie tyle sugerowała, aby nie zajmować się obszarami kojarzonymi dawniej z tzw. kulturą tradycyjną, ile sprzeciwiała się takim ujęciom, które kładą nacisk na jej niezmienność (w opozycji do „naszej”, współczesnej kultury). Kiedy będziemy się zajmować „kulturą tradycyjną” (cudzośćwów, jak najbardziej na miejscu), to opiszemy ją jako element kultury współczesnej, a nie coś wobec niej przeciwstawnego. Kwestie te porusza Ewa Nizińska w tekście opisującym internetowe odsłony kurpiowskiej kultury tradycyjnej i wirtualnego życia gminy. Karolina Lipińska i Piotr Cichocki piszą zaś o tym, jak świat medialny współkreuje lokalne menu i współtworzy przestrzeń nowogrodzkiej restauracji. Jedzeniu i temu, jak może ono integrować społeczność lokalną, artykuł poświęca również Magdalena Zatorska, a także analizuje to, jak w czasie festiwalu kultury, święta Ciulimu-Czulentu, aktualizują się pamięć i historia. Tekst, który napisaliśmy wspólnie, pokazuje natomiast, jak historia i pamięć performowane są w przestrzeni miejskiej w czasie spacerów z przewodnikami. Podkreślamy rolę technologii w procesie tworzenia miejskich narracji historycznych i budowania wspólnot je wytwarzających. Natomiast artykuły Weroniki Najdy we współpracy z Tomaszem Rakowskim i Justyny Błędowskiej koncentrują się wokół roli i znaczenia aktywności fizycznej zarówno w życiu społeczności, jak i w wymiarze indywidualnym, biograficznym.

Prezentowane teksty pokazują nie tylko konkretne zjawiska, lecz także coś o wiele ważniejszego: to, że kultura tworzona jest przez nas wszystkich. Tytułowa *Kultura 2.015* to nasze aktualne, open-source'owe oprogramowanie kulturowe w wersji beta, czyli cały czas rozwijanej.

Sławomir Sikora, Karolina Dudek

Bibliografia:

Douglas Mary, *Traditional Culture – Let's Hear No More About It*, [w:] Vijayendra Rao i Michael Walton (red.), *Culture and Public Action*, Stanford University Press, Stanford 2004.

Geertz Clifford, *Opis gęsty – w stronę interpretatywnej teorii kultury*, [w:] Marian Kempny i Ewa Nowicka (red.), *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej*, przeł. Sławomir Sikora, t. I, Wyd. Naukowe PWN, Warszawa 2003.

Latour Bruno, *Polityka natury*, przeł. Agata Czarnaacka, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2009.

Sahlins Marshall, *Waiting for Foucault, Still*, Prickly Paradigm Press, Chicago 2002 (1993).

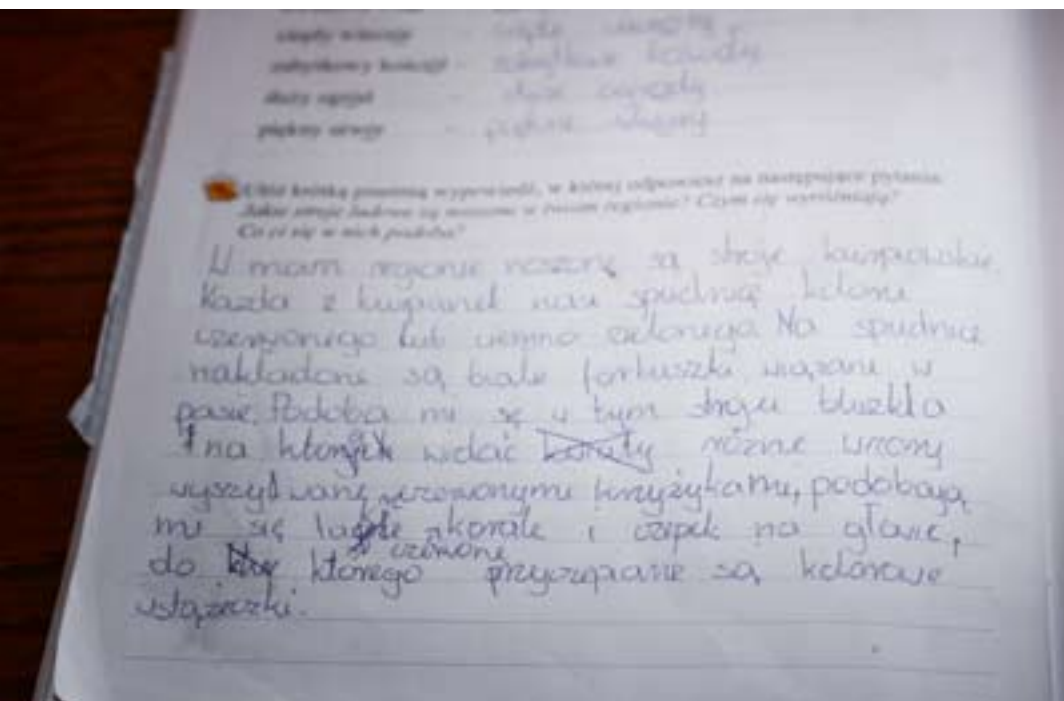
1

Tradycyjni i medialni

Oddolność i rzeczy

Karolina J. Dudek: Czym jest kultura oddolna? Jak ta koncepcja ukształtowała badania prowadzone w ramach modułu „Tradycyjni i medialni”?

Piotr Cichocki: „Oddolność” jest niezbywalną cechą kultury, polega na przyjęciu takiego punktu widzenia, który pozwala zauważyć działania społeczne poza sformalizowanymi instytucjami. Spróbuję to rozwinąć. Odnoszę się tu oczywiście do antropologicznego rozumienia terminu „kultura”. Nie chodzi zatem o kulturę rozumianą jako coś zarezerwowanego dla klas wyższych, czegoś odnoszącego się do *savoir-vivre*’u czy sztuki wysokiej. „Kultura” to pojęcie inkluzywne, które nie pozwala na jednoznaczne powiedzenie: „To jest kulturalne, a to – nie jest kulturalne. To należy do kultury, a to do niej nie zalicza się”. Natomiast słowo „oddolna” umożliwia wyróżnienie tego, co niekoniecznie ma zinstytucjonalizowany wymiar, co nie jest wynikiem realizacji polityk administracyjnych, lecz wypywa w dużej mierze z motywacji indywidualnych i lokalnych. Oczywiście granica między „oddolnością” a „nieoddolnością” jest bardzo rozmyta. Kultura oddolna jest jednak czymś znacznie pojemniejszym niż „kultura ludowa”. Kultura oddolna to różnego rodzaju praktyki, które związane są z tworzeniem tożsamości indywidualnej, lokalnej, grupowej i z konstruowaniem świata społecznego – tej interaktywnej scenografii, w której toczy się życie codzienne. Pokazują to dobrze badania Olgi RembIELińskiej, która w ramach naszego projektu przyjrzała się temu, w jaki sposób programy dotyczące dziedzictwa regionalnego i kultury lokalnej tworzone są przez



Fot. Olga RembIELińska
2013, Nowogród
Fragment pracy pisemnej
uczennicy, która była zapytana
o świadomość regionalną.

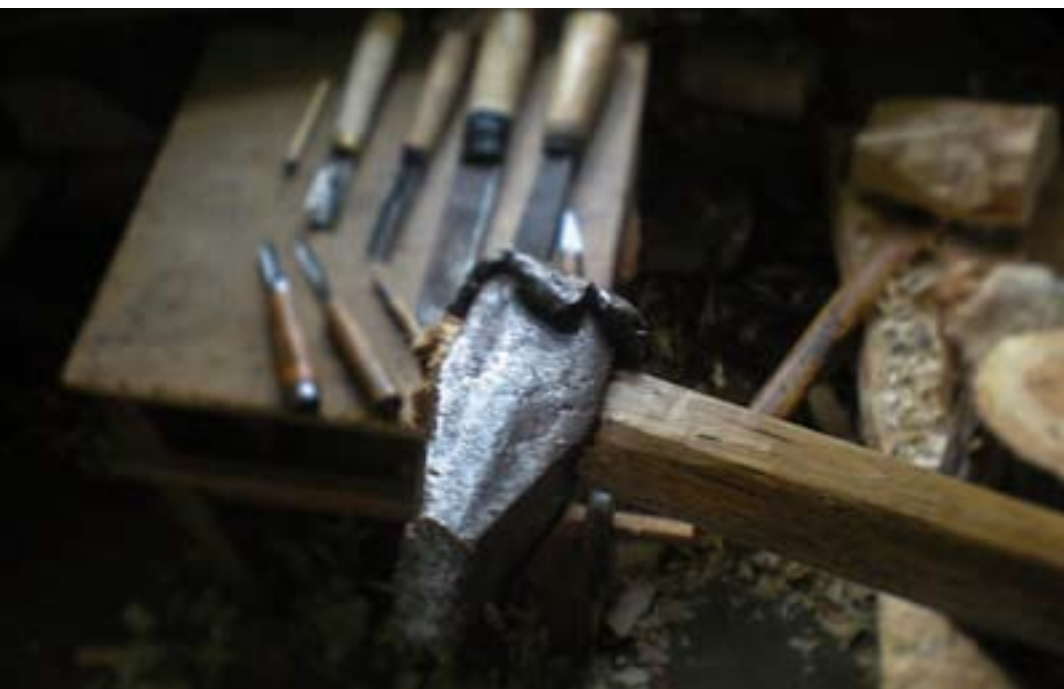
nauczycieli i realizowane przez uczniów. Ramy dla tego typu programów określone są przez wytyczne ministerialne oraz programy unijne, ale jednocześnie są to w dużej mierze działania jednostkowe, wynikające z indywidualnego i wspólnotowego zaangażowania, czasem wręcz tworzące tożsamość lokalną i regionalną.

K.D.: Podałeś konkretny przykład z terenu. Powiedz, proszę, więcej o tym, co jest przedmiotem Waszych badań.

P.C.: Punktem wyjścia dla naszych badań były rzeczy, przedmioty użytku codziennego, zarówno te wytworzone w miejscu badań, jak i te wyprodukowane na innych kontynentach. Chcieliśmy dojść do problemu „oddolności”, porównując go do wymiaru globalności. To pojęcia teoretycznie przeciwstawne. Interesowało nas to, w jaki sposób ludzie tworzą rzeczy – jak tworzą je oddolnie i jak włączają w swoje codzienne życie. Chcieliśmy objąć przy tym różne konteksty tego procesu począwszy od spędzania czasu wolnego aż po pracę i wytwarzanie surowców. Istotne było też dla nas to, jaką rolę odgrywają rzeczy w przepływach zorganizowanych przez administrację lokalną (programy rozwoju, lokalna produkcja sztuki ludowej) a jaką rzeczy, które trafiają do przestrzeni życia badanych społeczności dzięki działaniom rynkowym.

K.D.: W praktyce etnograficznej pytania badawcze i teren wzajemnie się kształtują. A gdzie Wy prowadzicie badania? I jak to jest powiązane z Waszymi zainteresowaniami?

P.C.: To obszary województwa podlaskiego, przede wszystkim w dużej mierze rolnicze gminy Nowogród i Kolno, ale objęliśmy badaniami zarówno tereny miejskie, jak i wiejskie. O ile o obszarach wiejskich można powiedzieć, że to tereny rolnicze, to przestrzenie zurbanizowane określiłbym mianem jako „miasta w dobie kryzysu”, m.in. ze względu na masowe migracje o charakterze ekonomicznym. To terytoria, które podlegały w ostatnich latach intensywnym przeobrażeniom:



Fot. Marcin Damek
2013, Jankowo-Młodzianowo
Wyźłobiony młotek pana
Mieczysława, w tle pozostałe
narzędzia – dłutka i noże.
Wszystkie narzędzia pan
Mieczysław wykonywał sam.
Własnoręcznie wytworzone
narzędzia służyły mu przez długie
lata, jak np. ten wyźłobiony
młotek.

m.in. zmieniły się organizacja pracy i sposoby spędzania czasu wolnego. Interesowało nas uchwycenie tych procesów widzianych przez pryzmat używania, kupowania, tworzenia, wypożyczania, ulepszania i niszczenia różnego rodzaju dóbr, rzeczy, surowców i technologii.

K.D.: Wskazałeś tu ciekawy aspekt kultury oddolnej – jej częścią są również lokalne odpowiedzi na zmiany.

P.C.: Tak, użycie terminu „kultura oddolna” zwraca uwagę na aktywność, inicjatywę, ale ważna jest w nim również reaktywność: kultura oddolna formuje się w obliczu zmian, jako reakcja na odgórne programy, dominacje. Może przyjmować różne formy oporu wobec struktury i narracji. Kwestie te szczególnie mocno ujawniły się w badaniach Karoliny Żądełek, która rozmawiała z twórcami hip-hop młodymi ludźmi. Jeśli przyjmujemy definicję, zgodnie z którą „profesjonalista” to ktoś, kto zarabia na życie tym, co robi, to jej rozmówcy byli amatorami, ponieważ w dużej mierze inwestowali w swą działalność, ale też animowali życie kulturalne oddanej hip-hopowi młodzieży. Postrzegali siebie jako jednostki usytuowane poza systemem. To, co robili, było oddolne w formie i treści. Uważali, że telewizja, rząd, Unia Europejska kłamią – to pokolenie teorii spiskowej, mające poglądy zdecydowanie antysystemowe. Jednocześnie, nie mając innych możliwości, byli zmuszeni do korzystania ze sprzętu lokalnych instytucji kultury. Hip-hopem zainteresowali się za pośrednictwem kaset i płyt, czyli produktów wytworzonych w Stanach Zjednoczonych, a także MTV i innych programów telewizyjnych, czy internetu, który stał się elementem ich życia dzięki ogromnemu, globalnemu programowi digitalizacji. Co więcej, można przypuszczać, że antysystemowy etos polityczny, któremu hołdowali, również dotarł do nich dzięki sprawnie prowadzonym mniejszymi kanałami medialnymi kampaniom i manipulatorskiej działalności ultrapravicowych polityków. Pozornie łatwo wyznaczyć granice oddolności i odgórności. Jednak kiedy analizujemy konkretne przypadki, okazuje się, że trudno jednoznacznie oddzielić te dwie splecione ze sobą sfery. Przyglądanie się rzeczom i temu, co się z nimi dzieje, pozwala na ujawnienie



Fot. Karolina Żądełek
2013, Kolno

Wnętrze szkolnego radiowęzła w lokalnym gimnazjum, w którym jest sprzęt do nagrywania, wykorzystywany za zgodą dyrekcji przez uczniów hip-hopowców. W piwnicznym radiowęzłowym studio powstała pierwsza płyta znanego w Kolnie składu.

nie paradoksów i opisanie złożoności konkretnych sytuacji. Trzeba przy tym pamiętać, że bardzo często rzeczy są tworzone w jednym miejscu, a odbierane – w zupełnie innym. Rzeczy są zatem pośrednikami pomiędzy społecznościami

K.D.: W jaki sposób takie kwestie się bada? Jak bada się rzeczy?

P.C.: Obserwuje się i analizuje to, w jaki sposób konkretne rzeczy, obiekty, technologie, surowce są wytwarzane, jakie społeczne opinie, historie i energie rzeczy w sobie skupiają, jakie wyzwalają, a jakie tłumią. Oczywiście takie badania polegają w dużej mierze na prowadzeniu rozmów, które dotyczyły tych obiektów. Wymagają też prowadzenia obserwacji tego, w jaki sposób te obiekty są używane, jakie wywoływały reakcje. Taktyką niektórych etnografów z naszego modułu było przyjęcie postawy laika i próba zrozumienia jak dana rzecz działa, jak produkuje się dany surowiec. Jednym z takich badanych surowców-obiektów było mleko. Produkcja mleka w pewnym sensie zmieniła krajobraz tamtego rejonu Polski. Gdy okazało się, że jest bardziej opłacalne niż inne wyroby, wielu rolników postawiło wyłącznie na produkcję mleka, co pociągnęło za sobą daleko idące zmiany w krajobrazie, architekturze, sposobach pracy i spędzania wolnego czasu. Maciej Eichelbergera i Stefana Waliszewskiego interesowało to, w jaki sposób zintensyfikowany przemysł mleczny skoncentrowany wokół Nowogrodu wpływa na rolę społeczną wytwórców mleka, zmienia ich życie codzienne, czy sposoby definiowania miejsca we wspólnocie lokalnej. Mleko było zatem osią rozmów, w czasie których pojawiały się różne wątki dotyczące ekonomii, polityki, codziennego życia. W wypadku badań Karoliny Żądetek były to płyty i kasety hip-hopowe. Karolina badała to, w jaki sposób zetknięcie z nagraniami hip-hopowymi, kolekcjonowanie ich, a w końcu produkowanie własnych, nie tylko zmienia miejsce hip-hopowców w społeczności lokalnej, lecz także sprawia, że rodzi się w nich i rozwija to, co oni sami nazywają świadomością – tak egzystencjalną, jak i polityczną. To świadomość, która pozwala na podejmowanie działań o charakterze publicznym, społecznym, politycznym, angażowanie w różne formy sprzeciwu i tworzenie alternatywnej rzeczywistości. Każde z przedstawionych badań ukazuje nieco inną historię, inny system zależności, zatem teoria jest tylko punktem wyjścia do zrozumienia dynamiki oddolności i odgórności.



Fot. Maciej Eichelberger
2013, Nowogród
W pełni zautomatyzowane
wnętrze obory. Według właścicieli,
zaawansowane, komputerowo
sterowane dojarki są
najnowocześniejsze
w województwie.

Medialne rewolucje w kurpiowskich ogrodach

Lokalne bary i restauracje to miejsca, w których spotykają się oddolne i odgórne zjawiska kulturowe (Fiske 2010), ścierające się w ramach charakterystycznych dla nowoczesności praktyk konsumpcyjnych. Punkty te służą lokalnym społecznościom za przestrzeń, w której tworzy się i podtrzymuje więzi, gromadzi się i świętuje. Dawniej miejscami ważnymi dla kultury ludowej były karczmy i gospody. Zanik tego rodzaju instytucji w ich przednowoczesnym kształcie był dla krytyków nowoczesności metaforą triumfu kultury masowej. Pisał o tym chociażby Adorno, twierdząc, że „kolorowy film rujnuje wesołą starą tawernę w większym stopniu niż mogłyby to uczynić bomby” (za: Strinati 1998: 59).

Z drugiej strony „wesołe tawerny” nie zniknęły, ale przekształciły się w bary i restauracje bazujące w dużej mierze na przekazywanych przez media recepturach i produktach wytwarzanych globalnie lub w innym kontekście kulturowym (na przykład bardzo popularne restauracje włoskie). Stały się ośrodkami konsumpcji globalnych produktów, pełniąc jednocześnie funkcję lokalizującą, jako kształtujące regionalne doświadczenie smaku, i wykorzeniającą. Poza tym wiele barów i restauracji kształtuje swoją ofertę z myślą o zaspokojeniu potrzeb przemysłu turystycznego, starając się sprzedawać charakterystyczne dla danego regionu potrawy, a tym samym uosabiać kulturę lokalną za pomocą produktów w zmaterializowany czy wręcz namacalny sposób.

Zajmiemy się restauracją, która jest przykładem dobrze ilustrującym poruszone wyżej kwestie. Jest jednocześnie przestrzenią spotkań, korzysta z ponadlokalnych produktów i mediów, ma reprezentować kuchnię lokalną, ale jest też nastawiona w dużej mierze na przyjezdnych, zainteresowanych kuchnią kurpiowską. Jak to możliwe? Z pewnością nie dzieje się to bez tarć i *Wiszące Ogrody nad Narwią*, bo o tej restauracji mowa, można uznać za przedsięwzięcie „targane kulturowymi sprzecznościami”, co czyni ją szczególnie interesującym miejscem dla badań etnografów, jak też innych badaczy kultury. Warto podkreślić, że badania te łączyły się dla nas ze szczególną przyjemnością – mogliśmy bowiem jednocześnie smacznie się pożywić, za co niniejszym wyrażamy wdzięczność właścicielom i obsłudze. Nasza analiza zacznie się od ukazania kontekstu społecznego, w jakim na przestrzeni lat funkcjonuje – chociaż pod zmieniającymi się nazwami – owa restauracja.

Restauracja w przestrzeni lokalnej

Nowogród jest miastem liczącym niewiele ponad dwa tysiące mieszkańców. Można rzec, że wszyscy mieszkańcy znają się przynajmniej z widzenia. Stwarzało to podczas badań pewien problem, ponieważ byliśmy rozpoznawani jako osoby z zewnątrz i z tego powodu traktowano nas czasem z pewnym dystansem.

Osoba, która znalazłaby się w Nowogrodzie zauważyłaby pewnie, że większość mieszkańców to dzieci, młodzież oraz ludzie powyżej czterdziestki. Z rozmów wynioskowaliśmy, że Nowogrodzianie w wieku ponadgimnazjalnym najczęściej wyjeżdżają do większych miast lub za granicę w celu odpowiednio zdobycia wykształcenia i pracy.

Mieszkańcy często definiują te odległe strony jako „wielki świat”, a swoją miejscowość jako spokojne, swojskie zacisze. Duża grupa mieszkańców pracuje na co dzień w oddalonej o 15 kilometrów Łomży, natomiast stosunkowo niewielka liczba osób pracująca w Nowogrodzie to drobni rolnicy¹, pracownicy punktów usługowych i instytucji publicznych. W mieście czynne są cztery sklepy z produktami spożywczymi, dwa z używaną odzieżą, a ponadto jedna restauracja, bar oraz zajazd.

Władze oraz mieszkańcy starają się położyć nacisk na rozwój turystyki w mieście i jego najbliższej okolicy. Sprzyja temu z jednej strony przepiękne usytuowanie miasta na skarpie doliny Narwi u zbiegu z Pisą, a z drugiej imponujący Skansen Kurpiowski ufundowany w międzywojniu przez jego późniejszego wieloletniego dyrektora Adama Chętnika, etnografa i piewcę kultury kurpiowskiej. Nowogród historycznie uważany był za miasto, za którym rozpoczyna się kurpiowszczyzna, zaś etnograficzne granice regionu zostały przesunięte niejako przez samego Chętnika. Obecnie regionalne programy kształcenia określają Kurpie jako małą ojczyznę², okoliczni artyści ludowi najczęściej przypisywani są do tego regionu³. Dla nas ważne zaś było to, że stosunkowo licznie pojawiają się tutaj turyści, chcący obejrzeć i doświadczyć lokalne – zatem kurpiowskie – dziedzictwo kulturowe. Sprawę natomiast komplikuje to, że miejscowi w niewielkim stopniu utożsamiają się z tym etnonimem, do czego jeszcze wrócimy.

Wiszące Ogrody nad Narwią są największym lokalem gastronomicznym w Nowogrodzie. Jest to miejsce powstałe dzięki przekazywanej z pokolenia na pokolenie pasji gotowania i „biesiadowania”, jak głoszą reklamy umieszczone z dwóch stron Nowogrodu na trasie Łomża – Myszyniec.

Restauracja, choć nieco schowana, sytuuje się przy głównym rynku miejskim. Widać z niego jej kolorowy baner reklamowy, jednak by dotrzeć do obiektu, trzeba wejść w głąb bramy, pomiędzy niezbyt estetyczne zabudowania (w tym klocek niedokończonego ratusza, będący świadectwem obecnego kryzysu lub zbyt ambitnych planów poprzedniej ekipy rządzącej).

Potencjalny klient lub przechodzień, wchodząc w głąb podwórka, zauważy pomalowany na pastelowe kolory dość obszerny pawilon, którego ciepły koloryt ma podkreślić drewniane elewacje, a w okresie letnim – pnąca roślinność. We wnętrzu dominuje tonacja beżowa, co ma potęgować wrażenie przytulności. W wyposażeniu dominują jasnozielono-różowe elementy dekoracyjne z Ikea. Przestrzeń dla gości składa się z kilku różnej wielkości sal: w bankietowej zawieszono obrazy autorstwa uczniów z liceum plastycznego w Łomży, w kominkowej znaleźć można różnego rodzaju obiekty pamiątkowe, takie jak stare zdjęcia i sprzęty domowe, natomiast sala tarasowa

1. Zob. także Maciej Eichelberger, *Praca i technologia jako determinanty świata kultury na przykładzie producentów mleka z gminy Nowogród*, <http://kulturaoddolna.pl/praca-technologie-kultura/>, dostęp: 30.10.2015.

2. Píše o tym Olga Rembielińska, *Nauka obyczajów kurpiowskich w szkole imienia Adama Chętnika*, <http://kulturaoddolna.pl/nauka-obyczajow-kurpiowskich/>.

3. Temat ten porusza Marcin Damek w tekście *Historia zbiorowości wokół oddziału Cepelii w Nowogrodzie nad Narwią*, <http://kulturaoddolna.pl/historia-zbiorowosci-wokol-oddzialu-cepelii-w-nowogrodzie-nad-narwia/>.

z przeszkloną panoramą jest najbardziej jasna i skłania jedzących do kontemplacji widoku na Narew. Restauracja – czego nie widać od strony rynku – jest usytuowana nad skarpą prowadzącą do rzeki; od tej strony ogrodzenie stanowi wypielegnowana roślinność. Zauważywszy zielone tarasy przybysz pojmie zapewne sens egzotyzującej nazwy, nawiązującej do wiszących ogrodów Semiramidy. Skąd jednak wzięła się Semiramida w Nowogrodzie?

Unowocześniająca ideologia mediów

Restauracja jest przedsięwzięciem rodzinnym, tak jak większość firm, sklepów czy gospodarstw rolnych w okolicy. Syn głównej właścicielki w 2011 roku przevorsował w rodzinie pomysł zgłoszenia restauracji, wtedy jeszcze znanej pod nazwą *Panorama*, do udziału w programie *Kuchenne rewolucje Magdy Gessler*. Głównym argumentem było przypuszczenie, że emisja zapewni rozgłos i rozreklamuje restaurację daleko od miejsc, do których sięgają marketingowe możliwości właścicieli.

Emisja programu, którego „głównym bohaterem” był interesujący nas lokal, odbyła się kilkanaście miesięcy przed naszym przyjazdem. Wszyscy, którzy widzieli program *Kuchenne rewolucje* lub mają o nim jakiegokolwiek pojęcie, kojarzą z pewnością postać Magdy Gessler i jej prawdziwą czy odgrywaną osobowość medialną. Restauratorka wciela się w rolę doradczynie, tyranki i arbitry, która jest w stanie szybko zdiagnozować problemy lokali i zaproponować rozwiązanie. Rozprawia się z niechlujnymi kucharzami i zgniłymi warzywami, śmierdzącym mięsem, niegustownymi obrusami i zakurzoną dekoracją. Nie przebierając w słowach, krytykuje leniwych kelnerów i mdłe receptury. Jak wytrawny psycholog rozpoznaje problemy w relacjach pomiędzy pracownikami i właścicielami. Jak bezwzględny negocjator, czasem posługując się szantażem („możecie zrobić po swojemu, ale wtedy kończymy realizację”), forsuje swoją wizję. Rozstrzyga konflikty w zarządzaniu lokalami, co ciekawe, prawie zawsze stając po stronie młodych osób, na przykład dzieci właścicieli, jak w tym przypadku. Higiena, młodość, energia, racjonalna kalkulacja, dynamizm – ci, którzy zapoznali się z antropologicznymi analizami współczesnego społeczeństwa bez wątplenia uznają, że Magda Gessler, a w rzeczywistości sztab realizujący program, to radykalne uosobienie reformatorskiego ducha nowoczesności. Ich wizyta w Nowogrodzie przebiegła oczywiście według scenariusza typowego dla tego programu.

Interesujący nas odcinek rozpoczyna się od komentarza Magdy Gessler dotyczącego miasta, do którego ledwie zdążyła przybyć. Zawyrokowała, że Nowogród wygląda na miasteczko opustoszałe, które trudno nazwać malowniczym, format i charakter restauracji wykraczają zaś poza lokalną skalę. Kolejne ujęcia ukazują rozmowę „rewolucjonistki” z załogą restauracji. Jedna z pracownic przyznała, że *Panorama* była nastawiona (wówczas jeszcze) na ekskluzywnych gości. Gessler zaproponowała zaś, by właściciele wyszli z ofertą do okolicznych mieszkańców, nie zamykając się też na turystów. Podkreśliła także konieczność zmiany w zarządzaniu, sugerując, by wprowadzić „świeżą krew”, czyli oddać ster w ręce dwóch braci, mających przejąć sukcesję po matce. Mimo że pozornie wyrażono na to zgodę, restaurację faktycznie nadal prowadzi pani Anna. Wprowadzono zmiany w jadłospisie i wyglądzie lokalu, choć z pewnością nie fundamentalne. Najbardziej znaczącą zmianą było zastąpienie dotychczasowej nazwy nową: *Wiszące Ogrody nad Narwią*.

Istotną częścią unowocześniającej „rewolucji” było nawiązanie wyglądem do standardów lokali z dużych miast przy jednoczesnej próbie zachowania regionalnego kolorytu. Do głównej sali wpuszczono więcej światła, ciężkie wyposażenie i zdobienia zastąpiono zaś drobniejszymi produktami z IKEI mającymi kolorystycznie nawiązywać do ludowości.

Zmiany, które zaszły po programie, dotyczyły również personelu. Kelnerki, niektóre pracujące nawet od początku istnienia *Panoramy*, zrezygnowały po emisji programu z posady. Powodem tego miały być negatywne komentarze pojawiające się na stronie programu oraz na forach gastronomicznych, a odnoszące się do rzekomo nieprofesjonalnego zachowania zespołu. Mogło to się również wiązać z oczywistym boorem zainteresowania i tłumami testującymi restauracyjną ofertę wkrótce po emisji programu, a więc znacznie zwiększonym tempem pracy i zakresem obowiązków. My także mogliśmy zaobserwować kolejną wymianę personelu – przy okazji którejś z kolejnych wizyt w Nowogrodzie zastaliśmy całkiem nową obsługę sal.

Z pewnością ogromnie ważnym czynnikiem była promocja miejsca, która zaowocowała lokalną sławą i wręcz ponadlokalną rozpoznawalnością. Część wyemitowanych ujęć przedstawiała pracownice zapraszające przechodniów na rynku w pobliskiej Łomży na nowe otwarcie lokalu. Inaczej jednak proces zmiany został zinterpretowany przez Nowogrodzian, dla których nowy wizerunek w mniejszym stopniu wpasował się w historycznie kształtowaną wizję tego miejsca. Można powiedzieć, że komunikat odczytano nie do końca w zgodzie z intencją nadawcy (Barański 2007: 201). Jak z perspektywy czasu udział w programie ocenili restauratorzy? Właścicielka wspominała:

To była decyzja niesamowita, no bo moje koleżanki z zagranicy dzwoniły: „Anka, byłaś w telewizji” i „Anka, co za program” i „Anka, ty się poddałaś tej Gesslerowej, ona taka wrzeszcząca”, ja mówię: “No, poddałam się, ale dzięki temu dzisiaj mamy sporo klientów, a przez to zatrudnia się więcej ludzi, (jest) więcej śmieci, więcej idzie na wodę, na ogrzewanie, więcej idzie surowego do gotowania”. Tak jakby nakręcało to wszystko więcej, więcej, bo jak goście do mnie przyjdą, to ja im wydam więcej jedzenia.

W tej wypowiedzi uwidacznia się rozterka. Jest mowa o poddaniu się „presji Gesslerowej”, o nie do końca zaakceptowanej rewolucji i modernizacji, która wymogła na właścicielach intensyfikację jakby wbrew leniwemu tempu życia w Nowogrodzie, dodatkowo rozptywającemu się przez migracje zarobkowe wyludniające miasto.

Czy można powiedzieć, że *Kuchenne rewolucje* były skutecznym remedium na bolączki restauratorów? Sądząc po tym, że przy każdej kolejnej wizycie stwierdzaliśmy malejącą ilość gości, wypada odpowiedzieć: nie. O powodach wspomnieliśmy nieco wcześniej, gdy zastanawialiśmy się, czy możliwe jest wykreowanie społecznego poruszenia za pomocą czysto komercyjnych i medialnych metod w miejscu, którego dynamika społeczna słabnie w związku ze stopniowym wyludnianiem. Odpowiedź wiąże się z najnowszą historią zarówno Nowogrodu, jak i całej Polski. Rozwiemy ją szerzej, odwołując się do przeszłości restauracji.

Lokalne zakorzenie

W pracy poświęconej zmianie wizerunku pubu irlandzkiego Urszula Lewandowska (2006) napisała, że unowocześnienie lokalnie ważnych miejsc przy jednoczesnym nastawieniu na turystykę spowodować może, utratę znaczenia tych miejsc dla społeczności, która wcześniej traktowała je jako swoje. Jakie więc było wcześniejsze podejście do lokalu gastronomicznego nad Narwią?

W 2000 roku restauracja o lokalnie brzmiącej nazwie *Kurpianka* została wykupiona przez obecną właścicielkę i jej dwóch synów. Nowi właściciele nadali jej wtedy nazwę *Panorama*, oczywiście w nawiązaniu do zachwycającego widoku na dolinę Narwi.

Jak wyglądała *Kurpianka* i jakiego rodzaju lokalem była? Architektura zdaje się nawiązywać do popularnych w Polsce w latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych założeń funkcjonalnych. Na początku swojego istnienia, czyli czterdzieści lat temu, *Kurpianka* była głównym obok kościoła i targu miejscem spotkań dorosłych mieszkańców Nowogrodu. Z relacji jednej z rozmówczyń dowiedzieliśmy się, że rozplanowanie przestrzeni różniło się zdecydowanie od dzisiejszej aranżacji. Wnętrze pierwotnie podzielono na dwie części. Jedna z nich wiązała się z konsumpcją alkoholu i przeznaczona była przede wszystkim dla mężczyzn, w drugiej serwowano posiłki dla bardziej zróżnicowanej klienteli. Jedna z rozmówczyń wspominała, że „jak się zachodziło do *Kurpianki* to ci panowie, co piwo pili, to siedzieli na takich wysokich hokerach przy stołach i to było tylko picie piwa, a jak ktoś tam chciał zjeść, to wchodził dalej. W *Kurpiance*, co można było zjeść, śledzia?”

W tamtych czasach *Kurpianka*, jak wiele podobnych restauracji w zbliżonych wielkością miejscowościach, oferowała dość popularną, domową (nie pasuje do niej określenie regionalna lub lokalna, tym bardziej, że nazwy te w małym stopniu funkcjonowały w oficjalnych i potocznych dyskursach) kuchnię po przystępnych cenach. W jadłospisie nie było ani dań z kuchni świata, ani związanych z mikroregionem kurpiowskim, obecnie przygotowywanych w ramach oferty turystycznej. Można przypuszczać, że lokal wpasowywał się w ideologię socjalistycznej organizacji pracy, zapewniając tanie posiłki osobom zatrudnionym w zakładach i urzędach Nowogrodu. Miał też dowodzić rosnącego prestiżu miejscowości i realizować założone potrzeby mieszkańców, wreszcie bardziej oddolnie służył jako zdominowana przez mężczyzn przestrzeń życia towarzyskiego. Ta ostatnia cecha z pewnością wyrastała z tradycyjnego podziału ról, zgodnie z którym zarówno alkohol, jak i przestrzeń publiczna są domeną mężczyzn, mniej dostępną kobietom, związanym – w ramach tego podziału – ze sferą domową. Socjalistyczna ideologia wszakże niezbyt zdecydowanie kwestionowała ten podział i *Kurpianka* w pewnym sensie materializowała faktyczny podział ról⁴.

Ponadto lokal był – co zdaje się szczególnie istotne – miejscem, w którym odbywały się uroczystości o charakterze rodzinnym: stypy, wesela, urodziny, przyjęcia przy okazji chrzcin czy pierwszej komunii. Od lat siedemdziesiątych obrzędowość rodzinna przenosiła się stopniowo z domowych przestrzeni do takich miejsc jak *Kurpianka*.

4. Należy dodać, że w obecnie ów podział ma się w Nowogrodzie bardzo dobrze, o czym świadczą dość jasno ustalone męskie i kobiece profesje, sfery w przestrzeni, wreszcie sposoby i miejsca konsumpcji alkoholu, zdecydowanie zdominowane przez mężczyzn.

Upadek socjalizmu skazał restaurację w ówczesnej postaci na konieczność transformacji. W Nowogrodzie zamknięto i tak nieliczne zakłady pracy, a restauracje w całej Polsce zaczęły funkcjonować jako niezależne jednostki, kierujące się logiką ekonomicznego zysku oraz podlegać rynkowej rywalizacji. W wyniku tego procesu *Kurpianka*, straciła instytucjonalne i ekonomiczne możliwości funkcjonowania, ponieważ dostosowana infrastrukturalnie i cenowo do realiów poprzedniej epoki, a te się zmieniły po transformacji. Od 2000 roku nowi właściciele zdecydowali się na zmianę nazwy, profilu oraz jadłospisu. Zastanawiające jest to, że poza zapewnieniem reklamy skierowanej do szerokiego kręgu odbiorców i wprowadzeniem rewolucyjnego zapału, program Magdy Gessler wzmocnił jedynie i w nieco inny sposób opakował te cechy, do których odwoływali się nowi właściciele od czasu nabycia restauracji. Wszyscy oni starali się pogodzić oczekiwania turystów i Nowogrodzian, przy czym, jak się wydaje, to ta pierwsza wyobrażona grupa konsumentów stała się głównym punktem odniesienia.

Kurpiowskie smaki dla przyjezdnych

Ciągle obecna w internecie strona nieistniejącej już *Panoramy* informuje, że restauracja „słynie z przysmaków kurpiowskich”; wymienia ich niedługą listę, zawierającą różnorodne potrawy z ziemniaków (charakterystyczne dla całego województwa podlaskiego), pampuchy czy piwo (*psiwo*) jałowcowe. Dania te dominują w karcie do dzisiaj, uzupełnia je od czasów *Panoramy* „tradycyjna kuchnia polska, w skład której wchodzi wyselekcjonowane polskie potrawy”⁵. Bez wątplenia nacisk jest jednak położony na „kurpiowskie jadło”.

Stosunek miejscowych do owego zregionalizowanego menu jest ambiwalentny, tak jak do samej „kurpiowskości”. Jak wspomnieliśmy wcześniej Nowogród, siedziba znanego Skansenu Kurpiowskiego, jest przez mieszkańców postrzegany jako część regionu raczej w kontekście kreowania wartości turystycznej. Większość rozmówców, mówiąc o Kurpiach, czy to w kontekście wydarzeń historycznych, czy też podkreślając ich pozytywne cechy charakteru, nie identyfikowała się z „nimi” i mówiła o nich w trzeciej osobie. W tej sytuacji, można sądzić, kurpiowskie potrawy nie są dla mieszkańców miasta w pełni swojskim produktem. Z drugiej strony inni rozmówcy manifestowali przywiązanie do pierwszej nazwy lokalu, odnoszącej się bezpośrednio do regionalizmu.

I ja uważam, że dalej ta restauracja powinna mieć nazwę „Kurpianka”. Jest skansen kurpiowski w Nowogrodzie, jesteśmy na Kurpiach, to kurczę po co „Wiszące Ogrody”? Po co tę nazwę zmienić, kurpiowskie jadło prawda, to po co „Wiszące Ogrody”? (...) A poza tym, po co się przyjeżdża do Nowogrodu, jak jest wiosna, to wycieczki przyjeżdżają do skansenu, a tak w zimę, to po co tu przyjeżdżać, po co, co tu jest, co tu za atrakcje są, nic nie ma.

Zwróćmy uwagę na to, że rozmówczyni patrzy na użyteczność nazwy i funkcjonowanie restauracji z perspektywy przyjezdnych. Punktem odniesienia są dla niej wycieczki, a nie lokalni klienci.

5. <http://fgotti.nazwa.pl/panoram/index-2.html>, dostęp: 11.01.2015.

W tym kontekście *Wiszące ogrody nad Narwią* definiują się jako wizytówka i symbol Kurpiowszczyzny dla przyjezdnych, których nigdy nie ma wystarczająco wielu.

Mieszkańcy Nowogrodu mogą wspierać ideę restauracji jako miejsca mającego przyciągać turystów, ale niekoniecznie uznają ją za przestrzeń dla siebie, ze względu na jadłospis i ceny: jedne dania są dla nich zegzotywowanym regionalizmem, inne zaś zbyt przypominają potrawy domowe, by stać się atrakcją. Spotkaliśmy się z opinią, że na obiad w „Ogrodach” mogą pozwolić sobie ci, którzy „robią interesy”, lecz nawet oni bywają tam najwyżej raz w miesiącu. „Zwykłych ludzi” na takie wyjście nie stać, poza tym lokal jawi im się jako obcy i luksusowy. W ich pamięci pozostał obraz dawnej *Kurpianki*, daleki od obecnej spektakularności, ale dający możliwość poczucia się swobodnie. Dodać do tego można prosty rachunek ekonomiczny, który pokazuje, że w małym mieście większość osób ma blisko do domu, gdzie może zjeść obiad, przygotowywany przez niepracujące lub pracujące na dwa etaty żony i matki. Można więc powiedzieć, że z różnych powodów restaurację można określić jednocześnie jako zakorzenioną w regionalizmie i wykorzenioną z lokalności.

Wiszące Ogrody nad Narwią utrzymują się obecnie przede wszystkim z organizowanych tam wesel. Co ciekawe, cały teren, w którym prowadziliśmy badania, można określić jako zagłębienie sal weselnych. Przy organizacji takich imprez sezonowo znajdują zatrudnienie całe rodziny. Większość par młodych pochodzi z pobliskiej Łomży. Z tego miasta także przyjeżdżają weekendowi goście spragnieni nieco bardziej egzotycznego jedzenia i by cieszyć oczy widokiem z tarasu. Ponadto zaobserwowaliśmy, że restauracja bywa przy różnych okazjach miejscem spotkań lokalnej elity życia społecznego, a więc zamożniejszej części nowogrodzkiej społeczności.

Jak powiedział nam jeden rozmówca: „tam jest fajnie, ale są ceny strasznie duże i dlatego nikt nie przychodzi. W weekendy to tam jest spoko, ktoś tam przyjeżdża z Łomży, posiedzieć tam fajnie na powietrzu i na ten widok popatrzeć, ale tak w tygodniu no to jest masakra”.

Wypływa z tego wniosek, iż medialny wizerunek, który wzmocniła wizyta ekipy telewizyjnej, wytworzył wśród miejscowych przeświadczenie, że serwuje się tu regionalne dania w ekskluzywnym wydaniu dla zamożnych ludzi, szczególnie tych z większych miast. Zobrazować można to pewną obserwacją. Któregoś letniego dnia w godzinach południowych w okolicach pobliskiego sklepu jak zazwyczaj przesiadywało kilku ubogich alkoholików. Przy wejściu do *Ogrodów* napotkaliśmy miejscowego człowieka interesu będącego w podobnej formie jak siedzący pod sklepem. Próbując uratować dzień od bólu głowy, szybko pokrzepił się chłodnym piwem w cenie trzykrotnie wyższej niż w sklepie. Zastanowiło nas wówczas to, czy dwadzieścia lat wcześniej ci wszyscy ludzie spotykaliby się w *Kurpiance*.

Antropologom zdarza się czynić rozróżnienia na lokalne, często utożsamiane ze zmysłowymi doświadczeniami i materialnością, oraz globalne, ujawniające się chociażby jako intelektualne i ideologiczne projekty (Hannerz 2006). Przykład *Kurpianki*, *Panoramy*, *Wiszących Ogródów nad Narwią* pokazuje jak splątane i skomplikowane są relacje pomiędzy tymi sferami. Daje też do myślenia o tym, jak pewne projekty, w tym przypadku związana z mediami idea unowocześnienia, czy inspirowane przez państwowe i unijne polityki regionalizmy, szybko ucieleśniają się w lokalnych przestrzeniach. Ich natychmiastowość nie oznacza jednak dostosowania do rytmu życia kontekstów społecznych, w których się owe zmiany pojawiły, niekiedy zresztą spowalnia-

nego ekonomiczną degradacją niewielkich miejscowości. Opisywana przez nas restauracja w interesujący, chociaż zarazem niełatwy sposób okazuje się być jednocześnie lokalna, regionalna, medialna w sposób, który niekiedy jawi się jako wewnętrznie sprzeczny. Naszą intencją nie była ocena kulinarna lokalu (w pełni kibicujemy jego właścicielom i zdolnym kucharzom), ani też próba ekonomicznego podsumowywania interwencji programu Magdy Gessler (choć mamy uzasadnione wątpliwości etyczne dotyczące bezrefleksyjnej formuły i kierunku zmian, jakie są przezeń promowane). Chodziło nam raczej o przedstawienie sytuacji i dynamiki działań niepublicznej, komercyjnej instytucji, która siłą rzeczy pełni również pewne funkcje kulturotwórcze, symboliczne i potencjalnie integrujące.

Bibliografia

Barański Janusz, *Świat rzeczy*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków, 2007.

Damek Marcin, *Historia zbiorowości wokół oddziału Cepelii w Nowogrodzie nad Narwią*,
<http://kulturaoddolna.pl/historia-zbiorowosci-wokol-oddzialu-cepelii-w-nowogrodzie-nad-narwia>.

Eichelberger Maciej, *Praca i technologia jako determinanty świata kultury na przykładzie producentów mleka z gminy Nowogród*, <http://kulturaoddolna.pl/praca-technologie-kultura>.

Fiske John, *Zrozumieć kulturę popularną*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków, 2010.

Hanner Ulf, *Połączenia transnarodowe*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków, 2006.

Lewandowska Urszula, *Irlandzki Pub - tradycja i współczesność: badania w Naas (Irlandia) w 2006*, praca magisterska, Uniwersytet Warszawski, Warszawa 2006.

Miller Daniel, *Coca-cola: a black sweet drink from Trinidad*, [w:] V. Buchli (red.), *The material culture reader*, Berg, New York 2002.

Rembielińska Olga, *Nauka obyczajów kurpiowskich w szkole imienia Adama Chętnika*,
<http://kulturaoddolna.pl/nauka-obyczajow-kurpiowskich>.

Sassatelli Roberta, *Consumer Culture. History, Theory and Politics*, Sage Publishing, Londyn, Thousand Oaks, New Delhi, Singapur, 2007.

Strinati Dominic, *Wprowadzenie do kultury popularnej*, Zys i S-ka, Warszawa 1998.

2

Życie kulturalne gminy

Kultura lokalnie. O działaniu u siebie

Karolina J. Dudek: Czym się zajmujecie w ramach modułu „Życie kulturalne gminy”?

Katarzyna Waszczyńska: Nasze zainteresowania badawcze koncentrujemy wokół różnych działań kulturalnych podejmowanych, organizowanych, realizowanych w społeczności lokalnej. Przyglądamy się zarówno tym inicjowanym przez instytucje kultury, władze samorządowe, jak i tym, będącym efektem indywidualnych pomysłów i pasji. Staramy się dostrzec, czy stanowią one dla siebie konkurencję, dopełnienie, czy może oddzielne i niezależne praktyki kulturowe. Szukamy odpowiedzi na pytania o obecność, miejsce i rolę specyfiki regionalnej oraz wątków nawiązujących i/lub wynikających z kultury popularnej. Ważne jest także dla nas poznanie zdania organizatora/ów, wykonawców oraz widzów-odbiorców i uczestników, którymi niejednokrotnie i same się stajemy. Jednym słowem: rejestrowane przez nas działania i praktyki kulturowe staramy się „zobaczyć i obejrzyć” z różnych stron. Konieczne jest jeszcze wyjaśnienie dwóch kwestii. Pierwsza związana jest ze wspomnianą społecznością lokalną, która w naszym przypadku została utożsamiona z mieszkańcami gminy. Chciałyśmy w ten sposób ograniczyć teren badań, tym bardziej, że nasze prace badawcze mają charakter jakościowy i oparte są na metodzie etnograficznej. Poza tym, od jakiegoś czasu można dostrzec zjawisko umacniania się administracyjnych granic regionów, które nierzadko stają się istotniejsze niż cechy kultury czy poczucie przynależności regionalnej. W dużej mierze jest to wynik działań podejmowanych przez samorząd lokalny, ale też łączy się z możliwościami pozyskiwania środków finansowych. To nasze pierwotne założenie zostało jednak zweryfikowane przez „teren”. Okazało się, że choć rzeczywiście kwestia aktywności władz samorządowych i finanse są ważne i wpływają na sposoby działań, to jednak to, czego te działania dotyczą lub do czego nawiązują, wpisuje się w szersze ramy niż region administracyjny, bo – w region kulturowy. I tu dochodzimy do kwestii drugiej niezmiernie ważnej, czyli do umiejscowienia „naszej gminy”. Wybrałyśmy bowiem Kurpiowszczyznę, a w jej ramach gminę Kadzidło, choć jak sygnalizowałam podążając „za tematami” niejednokrotnie przekraczałyśmy jej granice i byłyśmy badawczo także w gminach sąsiednich: Myszyniec i Łyse. Warto powiedzieć parę słów na temat Kurpiowszczyzny. Są to region i społeczność dobrze znane etnografom, choć nie tylko, przez co doczekały się wszechstronnej literatury. Obraz Kurpiowszczyzny i jej specyfiki kulturowej był jednak kształtowany nie tylko przez etnograficzne autorytety naukowe, takie jak Adam Chętnik, Jacek Olędzki, Anna Kutrzeba-Pojnarowa, ale także przez księży: księdza Władysława Skierkowskiego, czy księdza Mieczysława Mieszko. To oni, zafascynowani kulturą swoich parafian np. zwyczajami weselnymi, strojem, umiejętnościami artystycznymi – starali się zachować

je oraz nadać rangę wyróżnika regionalnego. Należy dodać, że i dzisiejsi proboszczowie kontynuują działania poprzedników co widać choćby w obecności stroju kurpiowskiego na uroczystościach kościelnych procesji, chrzcinach, pierwszej komunii, bierzmowaniu czy ślubie. Nie bez znaczenia dla postrzegania Kurpiowszczyzny była także działalność Cepelii, w tym powołanego w początkach lat 50. XX wieku jej oddziału, czyli „Kurpianki” z Kadzidła. Wreszcie swoją rolę odgrywały i odgrywają władze lokalne. Tu szczególnie warto podkreślić prowadzoną obecnie działalność, którą można by nazwać polityką kulturalną/regionalną, a w każdym razie na pewno mecenatem obecnego burmistrza Myszyńca Bogdana Glinki, inicjatora m.in.: Galerii Rękodzieła Ludowego w Myszyńcu; Krainy Kurpiowskiej w Wykrocie; a także wójta gminy Kadzidło Dariusza Łukaszewskiego wspierającego wiele kurpiowskich zespołów i grup śpiewaczych, powstających przy Kołach Gospodyń Wielkich, ale też inicjującego spotkania z historią i literaturą, które są organizowane m.in. w miejscowej Bibliotece. To wszystko zadecydowało, że Kurpiowszczyzna jest przede wszystkim rozpatrywana w kategoriach regionalnych: stroju, folkloru słowno–muzyczno–tancecznego, twórców ludowych oraz imprez folklorystycznych. Widoczne jest to także na stronach internetowych gmin: Kadzidło, Myszyńiec, Łyse. Przegląd tych stron pozwala dostrzec sposób, w jaki budowany jest ich wizerunek jako reprezentanta kultury kurpiowskiej, ale też jak „układane” są relacje społeczne.



Fot. Ewa Nizińska
2015, Kadzidło
Wesele Kurpiowskie: „młoda para”
wśród gości – widzów.

Generalnie Kurpiowszczyzna znana jest „na zewnątrz” dzięki imprezom folklorystycznym: Niedzieli Palmowej w Łysych, Weselu Kurpiowskim w Kadzidle i Miodobraniu w Myszyńcu. W zasadzie nie można mówić o jednej z nich bez znajomości kontekstu organizowania pozostałych. Stanowią bowiem o aktywności władz i mieszkańców poszczególnych gmin, ale także o ich współpracy w kwestiach promocji i turystyki. Z drugiej strony trudno oprzeć się wrażeniu, że gminy ze sobą rywalizują, co dowodzi, że wciąż aktualny jest spór o bycie postrzeganym jako centrum kultury kurpiowskiej. Te duże imprezy, skierowane w dużym stopniu do odbiorcy „z zewnątrz”, nie wyczerpują kalendarza propozycji czy działań kulturalnych. Są w nim bowiem także

takie imprezy, spotkania, czy aktywności, których zasięg jest raczej lokalny. W zasadzie w każdej miejscowości mniejszej czy większej, skupionej czy rozproszonej jest „coś”, co jest organizowane dla i przez jej społeczność. I choć czasem scenariusze spotkań mogą być podobne, szczególnie jeśli współorganizatorem jest Centrum Kultury Kurpiowskiej w Kadzidle, to każde ma jednak swoją specyfikę, swoje metody finansowania i zdobywania sponsorów.

Małgorzata Kowalska: Kwestia finansowania jest ważna, choć też bardzo skomplikowana, nie ma bowiem jednego dominującego modelu finansowania. Środki mogą pochodzić z różnych budżetów. I tak, mogą pochodzić z gminy, która ma w swoim budżecie pieniądze na tzw. rozwój regionalny i wspieranie tradycji i kultury lokalnej. Mogą też być pozyskiwane poprzez programy ministerialne, na przykład niektóre imprezy, szczególnie te mające renomę w regionie oraz poza nim, mogą otrzymać dofinansowanie z Ministerstwa Kultury i Dziedzictwa Narodowego, choć wymaga to złożenia odpowiedniego wniosku grantowego. Można również zdobywać tzw. środki unijne. Takim przykładem może być stworzenie Galerii Kurpiowskiej Twórczości Ludowej i Rękodzieła Artystycznego przy Zajeździe/Hotelu „Kurpiowski Zakątek” w Myszyńcu, czy pojawienie się podświetlanych banerów z wycinankami w Myszyńcu, sfinansowanych ze środków „Europejskiego Funduszu Rolnego na rzecz Rozwoju Obszarów Wiejskich. Europa inwestująca w obszary wiejskie. Operacja mająca na celu promocję lokalnego dziedzictwa kulturowego i historycznego współfinansowana ze środków Unii Europejskiej w ramach działania «Wdrażanie lokalnych strategii rozwoju mały projekt Programu Rozwoju Obszarów Wiejskich na lata 2007–2013»”. Warto też wspomnieć o inwestycji w zalew w Wykrocie, gdzie powstała Kraina Kurpiowska, ośrodek sportowo-wypoczynkowy oraz hotel, należący do sieci hoteli Zbyszko. I choć na początku wydawało się, że może to być inwestycja chybiona, to jednak pomału wpisuje się ona w mapę miejsc rozrywki, szczególnie dla młodszych mieszkańców Kurpiowszczyzny. Odbywają się tu bowiem



Fot. Katarzyna Waszczyńska
2014, Myszyńiec
Tablica informacyjna przez
Zajazdem „Kurpiowski Zakątek”
w Myszyńcu.

koncerty muzyki popularnej czy dyskoteki, a od czasu do czasu także imprezy regionalne, jak choćby Miodobranie. Należy jeszcze wspomnieć o jednym źródle finansowym o sponsorach: osobach prywatnych czy lokalnych przedsiębiorcach. Co warte podkreślenia, nie tylko dofinansowują daną imprezę, czy spotkanie, ale też często pomagają w przygotowaniach, a potem też biorą w nich udział. Są również tacy, którzy choć liczą na środki „z zewnątrz”, to decydują się na samodzielne finansowanie, a nierzadko są też głównym organizatorem danego wydarzenia, imprezy, działania i bez ich zaangażowania i pracy nie mogłyby one zaistnieć. Jak starałam się pokazać, wątki finansowe są ważne, wpływają bowiem na podejmowane działania: na przetrwanie już istniejących (w tym też na ich popularność) lub na zaistnienie nowych inicjatyw. Dlatego też znalazły się w obszarze naszych badań.

Ewa Nizińska: A ja chciałabym jeszcze wrócić do kwestii odbiorców. Jak już wspominałyśmy imprezy są skierowane do różnych grup. Jedną z nich są turyści (mniej lub bardziej przypadkowi), a także osoby zainteresowane kulturą kurpiowską lub też tego typu imprezami. Dla nich takie imprezy jak Wesele Kurpiowskie, Miodobranie w Myszyńcu, czy Niedziela Palmowa w Łysych mają przede wszystkim wymiar folklorystyczny specjalnie przygotowanej i odgrywanej inscenizacji, odwołującej się do wątków regionalnych. Jest to rodzaj „Kurpiowszczyzny w pigułce” ze strojem, tańcem, śpiewem, ale i lokalnymi przysmakami: psiwem kozicowym (piwem, którego główne składniki to owoce jałowca i miód), fafernuchami (twardymi, czasem też pikantnymi ciastkami z mąki i ugotowanej oraz utartej marchwi), łagodniakiem (plackiem drożdżowym). Z drugiej jednak strony to czas i miejsce realizowania indywidualnych taktyk mieszkańców (w każdym razie niektórych), którzy korzystają z okazji, by sprzedawać owe imponderabilia lokalne/regionalne, ale też by promować siebie czy miejscowość, z której pochodzą lub w której obecnie mieszkają. Generalnie mieszkańcy stanowią drugą istotną grupę odbiorców. W tych dużych imprezach –



Fot. Katarzyna Waszczyńska
2015, Kadzidło
Niedziela Kadzidlańska:
Zespół Koła Gospodyń Wiejskich
„Chudkozionki”.

jak już mówiłam – uczestniczą w dosyć określony sposób, współorganizując je i/lub prezentując i sprzedając swoje wyroby. Chcąc zaś samemu odpocząć, spotkać się ze znajomymi, krewnymi, czy po prostu miło spędzić czas w towarzystwie, wybierają raczej tzw. imprezy towarzyszące, odbywające się wieczorem. Są to najczęściej koncerty „gwiazd muzyki pop” w Kadzidle gościli m.in. Kora (piosenkarka rockowa), zespół Skaldowie (powołana w 1965 roku grupa rockowa), zespół *Lemon* (grupa muzyczna, grająca pop i pop-rock; znana dzięki show *Must Be the Music* i *TOPtrendy*). Wybór czasu nie jest tu bez znaczenia. Warto bowiem przypomnieć, że mieszkańcy Kurpiowszczyzny, w tym gminy Kadzidło to w większości czynni rolnicy, zajmujący się przede wszystkim hodowlą krów i produkcją mleczną. Harmonogram ich dnia wpływa więc na decyzję, czy i kiedy mogą poświęcić swój czas np. na rozrywkę, spotkania. Tę „specyfikę” uwzględniają zaś spotkania, takie jak na przykład Niedziele na wsi, które dzisiaj zastępują dawne zabawy wiejskie, czy Niedziela Kadzidlańska – turniej wsi. Generalnie z naszych obserwacji wynika, że mieszkańcy gminy Kadzidło chętnie biorą udział w wydarzeniach, które polegają na czymś więcej niż wspólne grillowanie. Ostatnio, do wymienionych już spotkań, imprez doszło jeszcze jedno – Święto Rodziny w Wachu.

K.D.: Czy mogłybyście opowiedzieć więcej o tym ostatnim wydarzeniu?

M.K.: Oczywiście, ale chciałabym najpierw powiedzieć parę słów o miejscowości Wach. Jest to bowiem jedna z 25 wsi gminy Kadzidło, i jedna z większych, liczy bowiem około 800 mieszkańców. Charakter tej wsi jest wyjątkowy, jest to bowiem wieś rozproszona, rozciągnięta na przestrzeni około siedmiu kilometrów, a dodatkowo jeszcze przecięta trasą nr 53, prowadzącą na Mazury. Wszystkie ważniejsze budynki, takie jak szkoła Zespół Szkół im. ks. Jerzego Popiełuszki, kościół pod wezwaniem św. Jana Chrzciciela, straż pożarna i dwa sklepy znajdują się w części nazywanej „Starą Wsią”. Brakuje natomiast budynku, w którym można by urządzać spotkania dla mieszkańców wsi. Co prawda, jak nam wyjaśniano, kiedyś była świetlica wiejska, ale nie dotrwała do dnia dzisiejszego. Obecnie więc, przede wszystkim organizowane są tzw. imprezy/spotkania plenerowe i to w sezonie letnim, a jeśli ktoś chciałby coś zrobić poza tym czasem, to może skorzystać z pomieszczeń w szkole, co jednak wiąże się z wieloma ograniczeniami. Nikogo więc z mieszkańców nie dziwi, kiedy przy okazji ustalania terminu spotkań plenerowych pada nie konkretna data, ale stwierdzenie: „kiedy będzie ładna pogoda”, „jak ksiądz proboszcz wymodli dobrą pogodę”. Nas to jednak zaskoczyło, długo bowiem nie mogliśmy ustalić, dowiedzieć się, kiedy odbędzie się ta impreza. Ostatecznie okazało się, że w 2014 roku było to w niedzielę, 6 lipca. Również pojawił się problem z nazwą, bowiem „Święto Rodziny” to raczej lokalna wersja dla oficjalnego „Pikniku bezalkoholowego”. Jego inicjatorami od dwóch lat są ksiądz proboszcz oraz współpracująca z nim pani katecheta i rodzice, wśród których znalazł się także jeden ze sponsorów. Idea, która im przyświecała, była prosta: pokazać mieszkańcom Wachu, że można razem i miło spędzić czas bez alkoholu, bo – jak przekonywał podczas rozmowy ks. proboszcz – nadużywanie alkoholu jest dużym problemem, choć nie tylko w jego parafii. Tak więc uwarunkowania tego spotkania, takie jak zakaz spożywania alkoholu, dzień (niedziela), pora spotkania (godziny okołopołudniowe, po mszy) oraz miejsce (teren przykościelny), sprawiły, że odbiorcami tej propozycji były przede

wszystkim rodziny z dziećmi. Pod kątem dzieci zostały przygotowane rozmaite rozrywki: dmuchany plac zabaw, konkursy, stragany z zabawkami, w tym lalkami Barbie.

K.D.: Lalki Barbie, wesołe miasteczko. A co zatem z „ludowością”?

E.N.: Wspominałyśmy już, że postrzeganie regionu i organizowanych w nim imprez, wydarzeń poprzez wybrane elementy, należące głównie do specyfiki kultury regionalnej jest bardziej domeną obserwatorów z zewnątrz. Dla samych mieszkańców ważniejsze są wzajemne relacje, rozmowa, wspólna zabawa. Owszem często w ramach tych spotkań występują w strojach, czy prezentują się lokalne zespoły pieśni i tańca także obowiązkowo w strojach, ale z jednej strony strój ten odgrywa rolę „świętecznego”, a z drugiej jest rodzajem „umundurowania”. Mogą przecież być goście z zewnątrz i dobrze by wiedzieli, gdzie trafili. Podobnie było w czasie „Święta Rodzin”, o którym opowiadała Małgosia. Dodam, że miał on prosty scenariusz: po mszy i szybkim zorganizowaniu sceny na schodach do kościoła, a widowni na placu przed nimi, odbyły się około godzinne występy artystyczne. Jako pierwsze wystąpiły dzieci ze szkoły podstawowej. Tematem przewodnim tegorocznego występu był właśnie folklor kurpiowski. Dzieci nie występowały jednak w strojach, mimo że towarzyszący im nauczyciele tak. Drugim z punktów programu był występ Zespołu Pieśni i Tańca „Wachu”. Zespół występuje w strojach kurpiowskich, choć wciąż jeszcze nie wszystkie są skompletowane (np. brak ubiorów głowy pań i panów). W swoim repertuarze koncentrują się na starych pieśniach i piosenkach kurpiowskich, śpiewanych obowiązkowo po kurpiowsku. W trakcie tego występu przedstawili jednak znane piosenki z regionu, chodziło bowiem o zaktywizowanie publiczności. Co zresztą się udało, bo kiedy zespół zszedł ze „sceny”, to na niej wystąpiło jeszcze kilka osób, które spontanicznie prezentowały kurpiowski śpiew, dekla-



Fot. Eliza Siulborska
2012, Wach
Prywatne Muzeum Kurpiowskie
w Wachu: Święto Bursztynu:
tańce wykonawców i widzów.

mację, taniec. Nie raz też słyszałyśmy, że najtrudniej występuje się przed sąsiadami, rodziną – oni bowiem wiedzą jak być powinno, są bardziej krytyczni – to więc też rodzaj odwagi.

K.D.: Czyli nie wszyscy oczekują tego samego, czyli możemy mówić o wielości postaw. Czy w takim razie da się przewidzieć czy dane przedsięwzięcie spotka się z zainteresowaniem mieszkańców?

K.W.: Organizując coś, wkładając swój zapał, energię, ale i pracę ma się nadzieję, że znajdą się odbiorcy. Tu jednak pojawia się problem, o którym już wspominałyśmy. Otóż wszystko zależy nie tyle od możliwości sfinansowania pomysłów, ile od tego, jak jest coś zorganizowane czasowo, a także tematycznie. Po pierwsze więc ograniczają obowiązki związane z prowadzeniem gospodarstwa, a po drugie trudno oczekiwać, by z równym zainteresowaniem uczestniczono w spotkaniach, imprezach, które mają dobrze znany i powtarzany program tudzież przebieg. Oczywiście, kiedy ktoś przyjedzie w gościnę, a akurat dana impreza odbywa się, to „osoba miejscowa” będzie uczestniczyć i w tej znanej sobie części. Zdarza się także, że ktoś decyduje się na przyście na przykład z ciekawości lub też chęci spotkania dajmy na to kogoś z władz lokalnych. Rozmowa w takiej „festynowej atmosferze” przebiega bowiem zupełnie inaczej, bardziej bezpośrednio. Generalnie jednak mieszkańcy szukają czegoś, co jest nowe, inne, mniej znane, choć nie jest to recepta na sukces. I tu chciałabym podać przykład miejsca i związanych z nim osób, których działalność obserwujemy od kilku lat, a chodzi o Prywatne Muzeum Kurpiowskie w Wachu oraz jego założycieli i prowadzących: Laurę i Zdzisława Bziukiewiczów. Otóż z okazji pięciolecia muzeum, które było obchodzone wiosną pierwszego kwietnia 2014 roku, państwo Bziukiewiczowie postanowili urozmaicić zgromadzony przez siebie zbiór przedmiotów codziennego użytku, pochodzących z terenu Kurpiowszczyzny i zaprezentować wystawę masek afrykańskich. Warto dodać, że założeniem wystawy nie było pokazanie jej jako oddzielnej, zamkniętej całości, ale wkomponowanie masek w prezentowane w muzeum przedmioty i ich konteksty. Ten pomysł spotkał się z różnym odbiorem, choć wydawało się, że mógłby spełnić oczekiwania bliższych i dalszych sąsiadów państwa Bziukiewiczów, zaspokoić potrzebę „nowości” – w końcu była to egzotyka. Wśród zaproszonych byli więc tacy, którzy skrytykowali całość i ideę, i jej realizację nie przyszli lub wyszli zniesmaczeni. Byli też tacy, którzy choć nastawieni krytycznie, to wystawę obejrżeli, a potem tłumaczyli, że choć maski egzotyczne są ciekawe, to jednak nie wpisują się w główny przekaz muzeum i niewiele mają wspólnego z „potwierdzeniem pochodzenia kurpiowskiego”...

M.K.: To prawda, ale były też osoby zainteresowane. Rozmawiałam na przykład z paniami z jednego z zespołów folklorystycznych, które specjalnie przyjechały do Wachu. Chciały bowiem uczestniczyć w koncercie muzyki afrykańskiej, który co istotne był grany na żywo, a przy okazji obejrzały wystawę. Chętnie też fotografowały się z wykonawcami. Bez wątpienia ta wystawa poruszyła społeczność Wachu i chyba nie było osoby, która by pozostała obojętna wobec tego wydarzenia.



Fot. Katarzyna Waszczyńska
2015, Kadzidło
Czytelnia pod Brzozami w Kadzidle.

K.D.: A co jeszcze zaobserwowałyście, co Was zaskoczyło?

K.W.: Myślę, że wielość różnych inicjatyw, aktywności, pomysłów, działań choćby otwarta dla każdego chętnego „Czytelnia Pod Brzozami” w Kadzidle. Jest to niewielki budynek nawiązujący do drewnianej architektury kurpiowskiej, ozdobiony wyciętymi z drewna wycinankami lelujami. Czytelnia zlokalizowana jest niedaleko Ośrodka Zdrowia na skwerze, który został nazwany „Skwerem Literackim”. Stoi tu drewniana ławka, na której „przysiadła” drewniana postać Czesława Miłosza, ale też młodego chłopaka na rollkach. Dla kontrastu obok ulokowano atlasy do ćwiczeń na świeżym powietrzu. Ujęła nas prężność i umiejętność współpracy bibliotek. W gminie Kadzidło znajdują się cztery – jedna główna znajdująca się w Kadzidle, w starym popeerelowskim budynku oraz trzy filie: w Dylewie, Chudku i Wachu. Liczba organizowanych spotkań, pomysły i energia, z jaką są one realizowane, naprawdę mogą budzić podziw. Byłyśmy też zaskoczone tym, jak szybko udało się zorganizować w Myszyńcu grupce przyjaciół Izbę pamięci Biskupa Edwarda Samsela. Zainteresował nas także fenomen odradzania Kół Gospodyń Wiejskich. Kiedyś były zakładane, by umożliwić kobietom zdobywanie wiedzy i umiejętności, dzięki czemu mogły one zmieniać swoją pozycję w rodzinie, stawały się również aktywniejsze społecznie. W ramach działalności Kół popularyzowano m.in. hodowlę drobiu, prowadzenie ogrodów przydomowych, ale też zajmowano się rękodziełem, organizowano konkursy kulinarne itd. Lata 90. XX w. przyniosły krytykę Kół, bo łączono je z działalnością i polityką czasów PRL-u. Dziś ta formuła aktywności powraca. Od kilku

lat Koła są zakładane lub reaktywowane. Co ciekawe, należą do nich nie tylko panie i gospodynie, lecz także panowie. Niekoniecznie też musi być spełniony warunek posiadania gospodarstwa. Zmianie uległa także formuła działania Kół. W wielu przypadkach stawały się bowiem lokalnymi centrami rozrywki, spędzania wolnego czasu. Widzieliśmy też, jak postawał Zespół Pieśni i Tańca „Wach”. Z wieloma członkami tego zespołu zaprzyjaźniłyśmy się i trzymamy teraz kciuki za ich sukcesy nie tylko na scenach lokalnych. I mogłabym wymieniać jeszcze wiele, wiele różnych przykładów działań, aktywności. W zasadzie można powiedzieć, że co miejscowość i jej społeczność – to coś/ktoś, o czym/o kim warto powiedzieć.

K.D.: A w jaki sposób w działaniach, które obserwujecie, tworzona jest lokalna polityka historyczna? Czy w ogóle są takie działania, które nakierowane są na sferę historii i pamięci lokalnej?

E.N.: Wizerunek gminy Kadzidło tworzony jest w odniesieniu do jej regionalności i kultury kurpiowskiej, która została wykreowana, jak już wspominałyśmy, przy dużym udziale autoritetów naukowych, kościelnych, a także dzięki działaniom Spółdzielni „Kurpianka” (Spółdzielnia Pracy Rękodzieła Ludowego i Artystycznego „Kurpianka”). Dzisiaj w procesie tym aktywnie biorą udział także władze lokalne. Mieszkańcy także starają się wpisać w te działania. Niejednokrotnie korzystają z pomocy działaczy regionalnych lub z ich prac. Tak było w przypadku wspomnianego już kilkakrotnie Wachu. Tu taką inspirującą postacią był dawny dyrektor tutejszej szkoły Józef Siwik, który niczym lokalny Kazimierz Moszyński (etnograf, autor trzutomowego dzieła „Kultura ludowa Słowian”) rejestrował rozmaite wątki społeczno-historyczno-kulturowe, w tym lokalizację i układ osady, starał się również odtworzyć historię miejscowości, w tym jej początki związane z Wachulem – legendarnym osadnikiem i założycielem wsi w XVIII wieku. Takich historii i przykładów można by podać wiele. Zauważyłyśmy bowiem, że tematyka historyczna cieszy się w gminie Kadzidło, na Kurpiowszczyźnie zainteresowaniem.

Kultura lokalnie. Co robi badacz w terenie?

Karolina J. Dudek: W Waszych wypowiedziach w pierwszej części wywiadu pojawił się wątek badań, bycia w terenie. Dla wielu osób może to być pewnym zaskoczeniem, bo słowo „badacz” kojarzy im się z ankierem, który zaczepia na ulicy i prosi o udzielenie odpowiedzi na kilka pytań. Czy możecie powiedzieć coś o Waszych badaniach, metodzie, a może metodach pracy?

Małgorzata Kowalska: Zacznijmy może od początku. Na stosowaną przez nas metodę badań etnograficznych składają się po pierwsze rozmowy ukierunkowane, bardzo często wielogodzinne. Po powrocie do domu staramy się opracować zebrany materiał, dzięki czemu wiemy, jakie wątki zostały podjęte, a jakie warto uzupełnić, wyjaśnić, a co pominąć. Kiedy więc wracamy w teren, nierzadko staramy się także wrócić do tych samych rozmówców. Dzięki temu można dopytać o różne kwestie, choć zdarza się także, że pojawiają się całkiem nowe tematy. Po drugie prowadzimy obserwację uczestniczącą. Nierzadko jesteśmy włączane do jakichś działań, na przykład podczas Świąta Bursztynu, ale i w Gadce Kurpiowskiej (2012, 2013) – spotkaniach zorganizowanych na terenie Prywatnego Muzeum Kurpiowskiego w Wachu pomagałyśmy w gotowaniu, pilnowaniu kolejności występów, ale też wypisywaniu dyplomów uczestnictwa. Latem 2015 roku



Fot. Katarzyna Waszczyńska
2015, Kadzidło
Niedziela Kadzidlańska:
poczęstunek przygotowany przez
Koła Gospodyń Wiejskich z gminy
Kadzidło.

zaś, podczas badań w Chudku wspierałyśmy panie z Koła Gospodyń Wiejskich, które przygotowywały Niedzielę na wsi. Po trzecie staramy się robić dokumentację filmową i fotograficzną. Nie raz już przekonaliśmy się, że materiał z dokumentacji jest przydatny. Kiedy bowiem pojawia się kamera ludzie oczywiście różnie się zachowują, często jednak pokazują do niej rozmaite elementy, które w ich mniemaniu mogą zainteresować kamerzystę i widza. Potem oglądanie takich zapisów umożliwia dostrzeżenie tego, co w trakcie rozmowy, czy danego wydarzenia, imprezy mogło umknąć. Można też zobaczyć, co znajdowało się na drugim, trzecim planie. Widać, kto pojawia się na kolejnych imprezach, i jak się okazuje, są pewne osoby, które bywają na każdej z nich. Tak więc zapis filmowy dopełnia zebrane rozmowy i pomaga przy ich analizie.

Ewa Nizińska: To bardzo czasochłonna metoda, która nie pozwala, by objąć badaniami wszystkich mieszkańców, a tylko ich część. Zwykle też, kiedy trafiamy do jednego rozmówcy, to on odsyła nas do innego i tak powstaje nasza sieć rozmówców i kontaktów. Tak zebrany materiał pozwala uchwycić badane działania, aktywności, zdarzenia, zjawiska kulturowe z różnych perspektyw i punktów widzenia, co nie byłoby możliwe, gdybyśmy posługiwały się na przykład ankietą.

Katarzyna Waszczyńska: Poza tym, jako badacze jesteśmy w terenie na zupełnie innych zasadach niż ankieterzy. Wracamy w ten sam teren kilkakrotnie, czasem do tych samych rozmówców. Czasem też przywozimy ze sobą część naszych materiałów z dokumentacji fotograficznej i filmowej. Zapisy te stanowią bowiem nie tylko materiał z badań, lecz także rejestrują, przez co upamiętniają dane wydarzenie, osoby. Przekazujemy je więc naszym rozmówcom „na pamiątkę”. Warto dodać, że podczas badań etnograficznych tworzą się znajomości, wytwarzają więzi między nami a rozmówcami. To dzięki nim mamy możliwość poznawania życia naszych rozmówców, ale też uczenia się obowiązujących w danej grupie zasad. Tu jednak dochodzimy do kwestii etyki badawczej. W rozmowach niekiedy poruszane są wątki wrażliwe, o których raczej nie powinno się pisać, nawet jeśli byłoby to bardzo ciekawe. Co prawda, są tacy rozmówcy, którzy mają tego świadomość i chcąc być pewnymi, że jakieś kwestie nie zostaną ujawnione, proszą o wyłączenie dyktafonu. Wielu jednak rozmówców nie zdaje sobie sprawy z tego, że wykorzystanie ich wypowiedzi może im zaszkodzić. Dlatego w naszych badaniach przyjęliśmy zasadę, że badacz zobowiązany jest zachować dla siebie wszystko to, co mogłoby w jakikolwiek sposób zaszkodzić rozmówcom. To taka autocenzura, ale wydaje nam się, że konieczna. Z kolei w badaniach ankietowych, z takimi problemami ma się do czynienia w o wiele mniejszym stopniu. Po pierwsze dlatego, że są to dane anonimowe, po drugie – charakter tego narzędzia badawczego sprawia, że takie dane nie są pozyskiwane.

K.D.: Jakie jeszcze różnice między Waszymi badaniami a ankietowymi byście wskazały?

E.N.: Różnica między badaniami ankietowymi a etnograficznymi polega też na tym, że w ankiecie jest zwykle spis konkretnych pytań, którym często towarzyszą propozycje odpowiedzi do wyboru. My zaś dostosowujemy nasze pytania do konkretnego rozmówcy. Kierujemy się tu nie tyle

bardzo szczegółowym kwestionariuszem, ale dyspozycją badawczą, w której znajdują się zagadnienia, problemy i przykładowe pytania.



Fot. Ewa Nizińska
2015, Wykrot
Kraina Kurpiowska – ośrodek
sportowo-wypoczynkowy oraz
hotel w Wykrocie.

K.W.: Inne pytania zadamy osobie, która jest kurpiowskim działaczem regionalnym, czy twórcą ludowym, a inne – turystom, którzy przyjeżdżają na konkretne wydarzenie i są tam być może po raz pierwszy. Jeszcze inne pytania zadamy osobom, które są organizatorami, czy włączają się na przykład finansowo. A co do ankiety, to chciałabym dodać, że postanowiłyśmy wykorzystać i to narzędzie w naszych badaniach. Otóż, przygotowując się do wyjazdu na Wesele Kurpiowskie w Kadzidle postanowiłyśmy przygotować krótką ankietę. Nie ma w niej jednak pytań i gotowych odpowiedzi, ale pytania otwarte. Liczymy, że może ktoś ją wypełni.

E.N.: Dodam jeszcze, że ankieta najczęściej służy potwierdzeniu jakiejś pierwotnie przyjętej hipotezy lub ma umożliwić jej odrzucenie. Natomiast w badaniach etnograficznych żadnych też się nie stawia.

K.D.: Spróbujmy podsumować tę naszą rozmowę. Jakie działania składają się na wykorzystywaną przez Was metodę?

M.K.: Podstawą są etnograficzne wywiady pogłębione, nieodłączna jest też obserwacja uczestnicząca, często wspomagana obiektywem aparatu i kamery.

Wirtualne życie kulturalne gminy

„Internet to potęga, jest dużo potężniejszy niż książka, bo bezpośredni... ja robię w tej chwili, przygotowuję i idzie na cały świat” – tak o możliwościach internetu wypowiedział się w 2009 roku Zdzisław Bziukiewicz, bursztyniarz i właściciel Prywatnego Muzeum Kurpiowskiego w Wachu (cytat za: Waszczyńska 2010: 171). Już wówczas nikt nie miał wątpliwości, że to medium daje bodaj największe możliwości komunikacyjne i informacyjne. Dziś każda instytucja, stowarzyszenie, bardzo często osoby prywatne tworzą swoje strony w internecie – ich liczba w 2008 roku przekroczyła 8 bilionów (Ciołek 2010: 150). Nie inaczej jest na Kurpiowszczyźnie: swoje strony, profesjonalne przynajmniej w formie, mają urzędy gmin Kadzidło, Myszyniec i Łyse. Jest też strona ekadzidlo.pl, tak opisana przez twórców:

ekadzidlo.pl to niezależny serwis internetowy powstały przy współpracy dwóch mieszkańców Kadzidła. Staramy się, aby serwis był przejrzysty i dostarczał mieszkańcom Gminy Kadzidło najświeższych informacji z gminy (<http://ekadzidlo.pl>, dostęp: 27.11 2015).

Co ciekawe, choć formalnie nie jest to strona urzędu gminy, jest na niej wiele treści urzędniczych, a co wydaje się może nawet ważniejsze – wyszukiwarka Google przy haśle „urząd gminy Kadzidło” pozycjonuje ją przed właściwą stroną urzędu. Strona ta, chyba jako jedyna z przeze mnie oglądanych, posiada również forum, będące miejscem dyskusji nie tylko między mieszkańcami, lecz także – między mieszkańcami a wójtem lub, choć rzadziej, innymi przedstawicielami urzędu gminy. Do forum powrócę jeszcze w dalszej części tekstu.

Nie można zapomnieć o stronach poświęconych Kurpiowszczyźnie, a prowadzonych przez osoby prywatne. Przykładem jest tu serwis www.kurpie.com.pl, którego twórcą jest wspomniany już Zdzisław Bziukiewicz. Strona ta, choć początkowo miała być informacją dotyczącą istnienia muzeum w Wachu i organizowanych warsztatów, rozrosła się. Autor zamieszcza tam wszystko co dotyczy Kurpiowszczyzny, a wyda mu się interesujące. Czytelnicy znajdą tam treści historyczne i folklorystyczne, kalendarz imprez (rzadko aktualizowany), ale także informacje o warsztatach organizowanych w Muzeum Kurpiowskim w Wachu. Widoczny brak porządku nie musi przeszkadzać przy fragmentarycznej lekturze, typowej dla przeglądania stron internetowych (por. Waszczyńska 2010). Jednak layout przywodzi na myśl strony z czasów, gdy internet dopiero zyskiwał swoją popularność, i szczególnie w zestawieniu z nowoczesnym designem wielu innych stron, może drażnić. Znacznie nowocześniejsza w formie i bardzo uporządkowana, aczkolwiek uboższa w treści jest strona Michała Pardy, pochodzącego z Myszyńca „Kurpia czystej krwi”, jak sam o sobie pisze. Twórca z dużą prostotą wspomina o pomysle na portal:

Od kilku lat po głowie chodziła mi myśl stworzenia portalu o tematyce kurpiowskiej, na którym można znaleźć rzetelne i wyczerpujące informacje na temat tego fascynującego regionu Polski. Pewnego wieczoru otworzyłem więc swojego laptopa i stworzyłem tę stronę, a obecnie sukcesywnie rozwijam ją – uzupełniając o kolejne treści (<http://kurpie.info.pl/index.php/o-stronie>, dostęp: 25.11.2015).

Trudno spodziewać się, by Parda nie znalazł w sieci licznych stron o tematyce kurpiowskiej – po wpisaniu w wyszukiwarkę Google hasła „Kurpie Zielone” użytkownik dostaje około 67 tysięcy wyników, wśród nich wspomnianą już stronę Zdzisława Bziukiewicza oraz kilka kolejnych bardzo bogatych w treści, dotyczących historii i kultury regionu. Siła strony Pardy tkwi jednak w jej uporządkowaniu, ilustracjach oraz interesujących dodatkach, do których również jeszcze powrócę. Kiedy piszę o wirtualnym życiu kulturalnym gminy, to analizuję treści wybranych portali, o których wspomniałam wyżej: urzędu gminy Kadzidło www.kadzidlo.pl (pozostałe dwa z gminy Myszyniec oraz łyse zbudowane są według analogicznego schematu), ekadzidlo.pl, kurpie.info.pl. Odwołuję się również do strony Bziukiewicza lub do artykułu Katarzyny Waszczyńskiej (2010), w którym została ona szczegółowo omówiona. W tekście zastanawiam się, co jest w owych serwisach prezentowane, jakie inicjatywy znajdują w nich swoje odbicie. Interesujące jest dla mnie również pytanie o odbiorców: jaka jest użyteczność stron dla różnych ich grup. Wyboru stron, które poddamy analizie, dokonałam arbitralnie, co może wydawa się dyskusyjne, choć za takim wyborem przemawiają co najmniej dwa argumenty. Pierwszy związany jest z badaniami prowadzonymi w ramach modułu II. „Życie kulturalne gminy”. Zaczęły się one w gminie Kadzidło, gdzie obserwowałyśmy imprezy kulturalne organizowane przez władze samorządowe oraz przez twórców indywidualnych – stąd zainteresowanie stroną urzędu gminy oraz stroną Zdzisława Bziukiewicza organizatora kilku imprez. Potem, podążając za ciekawym dla nas tematem, wątkiem opuszczałyśmy sztucznie nałożone granice gminne, by kolejnych rozmówców szukać na przykład w Myszyńcu – to odzwierciedla dołączenie strony Pardy. Drugi argument to charakter stron. Dwie z nich są prezentacją działań oddolnych (indywidualnych), jedna jest tworzona dla i przez władze samorządowe, wreszcie ostatnia (ekadzidlo.pl) to spotkanie i krzyżowanie się działań odgórnych i oddolnych, charakterystycznych prawdopodobnie nie tylko dla gmin kurpiowskich.

Wielu turystów, planując wyjazd, zacznie poszukiwania noclegów czy miejsc godnych odwiedzenia właśnie od strony urzędu gminy. Kontakt z obiektem turystycznym zaczyna się bowiem najczęściej od jego przedstawienia – dawniej w papierowym przewodniku, a obecnie z wykorzystaniem globalnych technologii (por. MacCannell 2005). Strona ta będzie również ważna dla społeczności lokalnej – powinna zawierać aktualne informacje (począwszy od biuletynu informacji publicznej), dotyczące władzy samorządowej oraz innych podmiotów działających na terenie gminy, a także linki do innych stron. Wraz z nimi tworzy hipertekstualną sieć, której najważniejsze (także z punktu widzenia społeczności lokalnych) cechy to powszechność i dostępność (Mencwel 2006: 350).

Layout serwisu gminy Kadzidło nie przyciąga uwagi – wydaje się bardzo klasyczny, żeby nie powiedzieć nudny: jasnoszare tło, aktualności w centralnym miejscu i po lewej trzy grupy zakładek. W tej nudzie jest jednak metoda – wszystkie informacje są dobrze uporządkowane i łatwe

do odnalezienia – niezależnie od tego, kto będzie ich szukał. Co więcej, całość jest przemyślana i odpowiada strategii wójta¹ i samorządowców – promuje walory kulturowe regionu. Jej korzeni szukać należy najprawdopodobniej w ostatnim dziesięcioleciu XX wieku:

Procesy transformacji ustrojowej po 1990 roku spowodowały na Kurpiowszczyźnie powszechny, czasem przesadny, nawrót do eksponowania swojej specyfiki regionalnej. Treści regionalne są rozumiane (i słusznie) jako atrakcja i przynęta w programach promocji gmin i agroturystyce (Braun 2010: 329).

Na portalu tymczasem ujawnia się ona już po wejściu na stronę główną. Pierwsza z grup zakładek, położona najwyżej, zawiera informacje przede wszystkim promujące region i dopasowane do potrzeb osób odwiedzających Kadzidło. Warto zwrócić uwagę, że już samo użycie hasła gwarrowego *Zitajta do nas* (po kliknięciu którego można przejść do informacji o gminie) ma charakter promocyjny. Przyciąga uwagę, ale przede wszystkim ma na celu podniesienie wiarygodności: oto właśnie internauta trafia na stronę naprawdę kurpiowskiej gminy. Wszelkie inne treści napisane są już w języku polskim² – gwara dla wielu byłaby niezrozumiała. Turysta znajdzie tu zatem nie tylko informacje o gminie (statystyczne i socjotopograficzne oraz geograficzno-przyrodnicze), lecz także historię Kadzidła, zakładki dotyczące najważniejszych imprez folklorystycznych i artystów ludowych. Pośród mnogości imprez folklorystycznych organizowanych w okolicy, w omawianej sekcji wyróżniono te współorganizowane (i dofinansowywane) przez gminę. Mowa tu przede wszystkim o „Śladami Kurpiów”, „Ginących Zawodach” czy „Weselu Kurpiowskim”, które wraz z „Miodobraniem” oraz „Niedzielą Palmową w Łysych” stanowią wizytówkę nie tylko gminy, lecz także całej Kurpiowszczyzny. Postrzegane są również jako stymulant poczucia odrębności jej mieszkańców:

Wysoki poziom tożsamości regionalnej mieszkańców Kurpiowskiej Puszczy Zielonej wyraża się w gotowości do działań na rzecz zbiorowości (...) oraz w manifestowaniu i artykułowaniu swojego przywiązania do tradycji podczas takich imprez, jak Niedziela Palmowa w Łysych, Wesele Kurpiowskie w Kadzidle, Miodobranie Kurpiowskie w Myszyńcu (Samsel 2007: 171).

Dla każdego z wydarzeń podano przybliżoną datę (są także wymienione w kalendarium imprez). Twórcy strony zrobili wszystko, by informacje te były łatwe do odszukania, ale opisy przebiegu spotkań są skąpe, nie przybliżają ich charakteru, a także niekoniecznie zachęcają do uczestniczenia w nich. Lakoniczność ta sugeruje, że mamy do czynienia z informacją turystyczną w postaci oznaczników nieangażujących widza – turysty (MacCannell 2005: 171–179).

1. Szczególnie obecnego wójta gminy Kadzidło pana Dariusza Łukaszewskiego.

2. Flagi w górnym rogu wskazują, że strona ma również wersję angielską i niemiecką. Jak jednak można się przekonać, wersje te nie są kompletne: niemiecka to w zasadzie tylko przywitanie, zaś angielska zawiera tłumaczenie niektórych treści z pierwszej grupy. Mimo to, pomysł, by strona miała wersje językowe inne niż polska, może dowodzić, że ma być skierowana do przyjezdnych, również tych zagranicznych.

W dziale „Zdjęcia” umieszczono kilkadziesiąt fotografii przede wszystkim z imprez takich jak „Ginące Zawody” czy „Wesele Kurpiowskie”. Dość niespodziewanie jednak pojawiają się obrazy z zaprzysiężenia wójta i egzaminu gimnazjalnego, które w spójnej treści zakładek pierwszej grupy wprowadzają dysonans. Można jednak znaleźć wytłumaczenie dla tego porządku – jest to jedyne miejsce, gdzie na stronie zgromadzono zdjęcia (prócz wybranych aktualności, przy których stanowią ilustrację konkretnego wątku).

Ważnym elementem layoutu strony, jedynym przyciągającym uwagę, jest siedem zmieniających się podłużnych zdjęć zrobionych w gminie Kadzidło (w różnych sołectwach m. in. Czarni i Wachu). Na nich również powtórzone zostaje hasło *zitajta do nas*. Fotografie są przeglądem wybranych arbitralnie „największych” walorów, jakie gmina ma do zaoferowania: przyrody, imprez (fotografia z „Wesela Kurpiowskiego”) oraz sztuki ludowej – pierwsze ze zdjęć ukazuje bowiem charakterystyczne kurpiowskie wycinanki: ptaki i gwiazdę. Jest to próba zainteresowania osób z zewnątrz specyfiką regionu, a zarazem kolejny przykład jej eksponowania. Umieszczenie takich obrazów na stronie głównej urzędu gminy mieści się w obrębie skonwencjonalizowanego symbolizmu turystycznego, w którym miejsce zastępują znaki: charakterystyczne widoki, obiekty czy przedmioty (por. MacCannell 2005: 202–204).

Jakkolwiek strona władz samorządowych w jak największym stopniu chce być interesująca i pomocna dla potencjalnych odwiedzających Kurpiowszczyznę, nieprawdziwe byłoby stwierdzenie, że jest uboga w treści przeznaczone dla społeczności lokalnej. W dwóch bocznych grupach zakładek oraz w „Aktualnościach” można znaleźć wiele informacji urzędowych, najważniejsze numery telefonów, ale także rozkład jazdy, repertuar kina w Kadzidle czy też informacje o organizowanych wyjazdach, koncertach, wieczorach poetyckich (ostatnio m. in. były to spotkania z Kazimierzem Brakonieckim oraz koncert muzyczny „Wspomnienia bardów” – por. www.kadzidlo.pl, dostęp: 30.11.2015). Oferta kulturalna w gminie jest bardzo bogata i odbiciem tego jest także opisywany portal. Niemal wszystkie tego typu imprezy stanowią propozycję skierowaną do mieszkańców przez urząd gminy we współpracy z innymi miejskimi podmiotami np. biblioteką, Centrum Kultury Kurpiowskiej im. Ks. Mieczysława Mieszki czy szkołami. Są to w związku z tym inicjatywy odgórne, choć wydaje się, że w większości wypadków trafiają w gusta i potrzeby mieszkańców³. Na stronie pojawiają się opisy każdego spotkania. Pojawiają się w nich biografie zaproszonych gości, nie brakuje też miejsca na podziękowania dla organizatorów. Dopełnieniem są też swoiste fotorelacje, czasem bardzo drobiazgowo, rejestrujące prawie minuta po minucie dane wydarzenie. Te fotoreportaże odgrywają podwójną rolę. Stanowią bowiem pamiątkę dla uczestników, którzy mogą odnaleźć się na zdjęciach i pokazywać je innym osobom, ale też są dowodem, że oferta spotkań ma odbiorców i trafia w ich zainteresowania.

Czy jest jednak w serwisie stworzonym przez władze samorządowe miejsce na promocję działań oddolnych – imprez zaproponowanych przez samych mieszkańców, będących dowodem ich przedsiębiorczości i zaangażowania? Znaczenie zaangażowania społeczności zostało już kilka lat temu dostrzeżone przez regionalistów:

3. Pewnym wyjątkiem jest tu „Czytelnia pod brzożami” – skwerek z książkami i prasą, które można czytać na miejscu lub wypożyczyć do domu. Choć pomysł wydawał się bardzo dobry i wpisujący w obecne trendy, mieszkańcy rzadko odwiedzają czytelnię.

Jest dużo przykładów z ostatnich lat wskazujących, jak odświeżenie i nieformalne odwołanie się do doświadczeń tkwiących w tradycji społeczności, wyzwala poczucie przynależności do miejsca zamieszkania, pracy i kształtuje tożsamość lokalną, która nabierając nowego znaczenia i nowych wymiarów, staje się siłą rozwoju wsi, osiedli, miasteczek. Wiemy bowiem z własnych doświadczeń, że dynamika rozwoju lokalnego zależy przede wszystkim od inicjatywy i aktywnego uczestnictwa obywateli (Omelaniuk 2007: 66).

Wydaje się, że dostrzegają je także władarze Kadzidła. Co więcej, starają się ją promować także poprzez wpisy na stronie – znajdziemy tam wiele sprawozdań z lokalnych inicjatyw mieszkańców: pikników, spotkań, prób i występów zespołów tanecznych. Z każdego spotkania uwzględniono w kalendarzu imprez oraz z większości pozostałych pojawiają się relacje.

Najpopularniejszą imprezą są pikniki wiejskie organizowane przez poszczególne wsie gminy Kadzidło w soboty i niedziele okresu letniego. Każdą z tych imprez organizują mieszkańcy, bardzo często we współpracy z parafią i szkołą. Mają one zastąpić zabawy wiejskie, a mieszkańcy chętniej w nich uczestniczą, gdy nie jest to jedynie wspólne biesiadowanie: organizuje się scenę do występów lokalnych zespołów oraz zabawy dla dzieci. Warto zwrócić uwagę, że strój regionalny, kojarzony z tego typu imprezami, nie jest podczas ich trwania obowiązkowy, co nie znaczy, że czasem się nie pojawia, choć bardziej jako ubiór świąteczny. Po piknikach, na gminnym portalu pojawiają się ich opisy, wykorzystujące jednak zwykle podobny schemat. Składa się on z: kilkuzdaniowego podsumowania wydarzeń (jaki zespół wystąpił, jakie były dodatkowe atrakcje, czy były konkursy i jakie przewidziano nagrody) oraz spisu organizatorów, wśród których najczęściej wymienia się mieszkańców wsi (zawsze na pierwszym miejscu), wójta gminy Kadzidło oraz Centrum Kultury Kurpiowskiej. Nie może również zabraknąć podziękowań dla osób i instytucji, które wspierały wydarzenie finansowo. Dla niedużych firm z okolicy Kadzidła, ale też dla przedstawicieli władz samorządowych i lokalnych polityków, jest to sposób na promocję, zwiększenie swojej popularności wśród miejscowych. Pod opisem znajduje się odnośnik do zdjęć – zwykle robionych przez dyrektora Centrum Kultury Kurpiowskiej. Znamienne, że nie ma na nich w zasadzie żadnych elementów, które uznalibyśmy za symbole regionu; nawet fotografowany poczęstunek to kaszanka czy żeberka z grilla nie zaś *fafernuchy*⁴. To jednak odpowiada charakterowi imprezy i potrzebom odbiorców. Co więcej, notatki o takich wydarzeniach pojawiają się na krótko w aktualnościach w centrum strony, by niedługo potem trafić do archiwum. Dostęp do niego jest zaś na samym dole strony, a nie przez jedną z grup zakładek, co sprawia, że osoby postronne nie odnajdą ich łatwo – nie są zresztą głównymi adresatami tych relacji.

Wydaje się, że twórcy strony urzędu gminy (czy raczej ich zleceńodawcy – władze samorządowe) chcieliby, aby służyła wszystkim – dorosłym (informacje urzędowe, rozkład jazdy) i młodzieży (linki do stron szkół, repertuar kina, notatki o imprezach do nich skierowanych), społeczności lokalnej (co pokazałam wyżej) i przyjezdnym. Zarazem jednak, zdają sobie sprawę, że internet może być najważniejszym medium promocji gminy, więc układ strony, łatwość odnajdywania

4. *Fafernuchy* to typowe dla omawianego regionu ciastka z mąki (często żytniej) i ugotowanej oraz utartej marchwi, zwykle twarde, a czasem też pikantne.

informacji czy przyciągający wzrok pasek zmieniających się zdjęć, projektowane były z myślą o ostatniej z wymienionych grup. Pokazuje to również „Powitanie”, będące listem napisanym przez wójta i zamieszczonym na portalu:

To właśnie mieszkańcy tej ziemi potrafią tak mądrze rozumieć, że właściwą istotę człowieczeństwa wyznaczają gościnność, szacunek dla innych (...) Z całego serca zapraszam do naszej gminy, do Puszczy, na Kurpie (http://www.kadzidlo.pl/sources/powitanie_2.pdf, dostęp: 16, 22 oraz 24.11.2015).

Z ostatniego zdania wprost odczytujemy zarówno adresata, jak i cel – zaproszenie do odwiedzenia Kurpiowszczyzny.

Swoistym zaproszeniem jest też serwis Pardy „Kurpie info.pl – o Kurpiach nie tylko dla Kurpi” (nagłówek tej treści znajduje się na stronie głównej), zachęcający do peregrynacji po regionie, ale przede wszystkim do poznania jej historii i kultury poprzez dzieła Adama Chętnika⁵ i Jacka Olędzkiego⁶. Najwięcej bowiem miejsca na tej przejrzystej i nowoczesnej stronie poświęcono właśnie sferze edukacyjnej – za sprawą fragmentów książek wspomnianych autorów. Oczywiście Parda nie jest w tym odosobniony, a cele edukacyjne przyświecały m. in. Bziukiewiczowi, gdy tworzył swój portal, o czym wspominał tak:

Wielu rzeczy w bibliotekach nie spotkasz (...) widzę, że sporo korzysta z moich stron uczniów, studentów – po tych hasłach wiem; zadają pytania takie bardziej szkolne... (...) internet dużo czasu zaoszczędza, bo jak jakiś konkretnych informacji szukasz, no to siadasz i to moment – znajdujesz (za: Waszczyńska 2010: 171).

Znalezienie książek Chętnika czy Olędzkiego w bibliotekach nie nastrocza zbyt wielu trudności, niemniej korzystanie z ich wirtualnych wersji wydaje się łatwiejsze i odpowiada potrzebom dzisiejszych odbiorców. Szczególnie jest to ukłon w stronę ludzi młodych, których w ten sposób chce się zachęcić do poznania regionu. Co jednak należy podkreślić, to fakt, że Parda dokonał już pewnej selekcji treści, jej podziału oraz uporządkowania, dzięki czemu bardzo łatwo jest odnaleźć poszukiwane informacje. Na stronie znajdziemy 141 artykułów podzielonych na sekcje⁷: „o Kurpiach”, „Strój”, „Muzyka”, „Sztuka”. Wśród prezentowanych treści znajdują się z jednej strony ogólne informacje dotyczące regionu (jak na przykład Kurpie – obszar i zaludnienie czy prezentacja głównych kurpiowskich zajęć), z drugiej – szczegółowe opisy takie jak na przykład relacja Bolesława Prusa o głodzie na Kurpiach czy artykuł dotyczący aerofonów wargowych natu-

5. Adam Chętnik – etnograf, muzealnik (inicjator i organizator Skansenu kurpiowskiego w Nowogrodzie nad Narwią), apologeta społeczności i kultury kurpiowskiej, autor wielu opracowań dotyczących Kurpiowszczyzny, m.in. *Puszcza kurpiowska* (1913), *Chata kurpiowska* (1915), *Życie Puszczańskie Kurpiów* (1971).

6. Jacek Olędzki – etnograf, antropolog kultury, autor wielu artykułów, w tym tych poświęconych Kurpiowszczyźnie: np. *Tradycyjne poglądy na piękno przyrody w wypowiedziach chłopów Kurpiowskiej Puszczy Zielonej*, „Polska Sztuka Ludowa. Konteksty” 1963, t.17, z. 2; *Światopogląd artystyczny ludności wiejskiej w świetle studiów nad kulturą Kurpiowszczyzny*, „Polska Sztuka Ludowa. Konteksty” 1969, t. 23, z. 3-4 itd.

7. Został zachowany oryginalny zapis nazw sekcji ze strony: <http://kurpie.info.pl>.

ralnych lub cyrkli do pomiaru instrumentów (w dziale „muzyka”). Niemal do każdego z artykułów dołączone są fotografie, które – podobnie jak tekst – zaczerpnięte zostały z książek i artykułów Chętnika i Olędzkiego. Na końcu każdego z nich znaleźć można odsyłacz do konkretnej książki czy artykułu (wraz z datą wydania). Tak przygotowane i uporządkowane treści mają bardzo szeroką gamę odbiorców. Skorzystają z nich turyści, dla których stanowią swoisty przewodnik turystyczny, mieszkańcy, chcący dowiedzieć się czegoś o swoim regionie lub przedmiotach, które mają na strychu, wreszcie osoby zajmujące się edukacją regionalną – przygotowując zajęcia. Przy artykułach brakuje jednak odniesień do współczesności. Nasze badania pokazały, że choćby rzeźba nie ma jedynie charakteru historycznego, a na Kurpiowszczyźnie nadal pracują rzeźbiarze. Tymczasem twórcy przedstawieni przez Pardę w tej kategorii w przeważającej większości żyli w pierwszej połowie XX wieku.

Pozostałe treści zamieszczone na portalu „Kurpie info.pl” mają na celu promocję regionu i jego najbardziej charakterystycznych elementów – zarówno wśród przyjezdnych, jak i mieszkańców. W dziale projekty znajdziemy opisy dwóch imprez sportowych: „Skarby kurpiowskie” (dla rowerzystów) oraz „Pionierski spływ kajakowy Rozoga”. Obie imprezy wymyślili miejscowi – przede wszystkim mieszkańcy Myszyńca, ale z zamieszczonego dość dokładnego opisu wnioskować można, że głównymi adresatami byli turyści. Opis trasy kajakowej jest tak skonstruowany, by wskazać dogodne miejsca noclegowe oraz promować gościnność mieszkańców:

Postój w Kadzidle był przymusowy ze względu na trzy godzinny deszcz. Schroniliśmy wówczas siebie i kajaki pod mostem. Tam też doświadczyliśmy gościnności miejscowych, którzy poczęstowali nas zmarzniętych gorącą herbatą i ciastkiem (<http://kurpie.info.pl/index.php/2015-01-15-05-27-28>, dostęp: 25.11.2015).

Autor miał także zamieścić spis przeszkód, na jakie można natknąć się na rzece Rozoga, ale od lipca 2014 artykuł nie był aktualizowany. Tymczasem „Skarby kurpiowskie” to propozycja gry terenowej, opartej na popularnej obecnie idei geocachingu. Na trasie rowerowej ukrytych zostało kilkadziesiąt skarbów (podano dokładne długości i szerokości geograficzne ich ukrycia). Każdy znalazca wpisuje się na listę, zabiera skarb i zostawia nowy – dla kolejnego znalazcy. Opis tej inicjatywy także nie był aktualizowany, trudno więc przewidzieć, czy gra nadal trwa, a skarby pozostały na swoich miejscach.

Drugi z elementów, służących promocji regionu, to sklep QRP. Wykonawcą sprzedawanych przedmiotów jest sam Michał Parda:

Dzień dobry, ja czyli Michał Parda witam Cię zza lady. W moim sklepie znajdziesz cudeńka, które własnoręcznie produkuję, by pokazać światu piękno kultury kurpiowskiej. Jeśli też chcesz je pokazać innym - dokonaj zakupów, z pewnością znajdziesz coś dla siebie lub na prezent dla swoich najbliższych. Jeśli nie znajdziesz tego czego szukasz - napisz do mnie, a ja to dla Ciebie wyprodukuję z przyjemnością (<http://www.pamiatki.kurpiowskie.pl>).

Produkowane przez Pardę przedmioty uznać można za sztukę użytkową wykorzystującą elementy kurpiowskiej sztuki ludowej i symbole regionu. W sprzedaży są m. in. magnesy, koszulki, torebki, kubki, ale też szablony do wycinanek (typowe wzory z tego regionu – przede wszystkim leluja⁸). W ogóle wycinanka jest najczęściej używanym motywem, choć na koszulkach i torbach popularne są również zabawne napisy np. „Mówię gwarą kurpiowską. A Ty jakie masz supermoce?”⁹, nawiązujące stylem do gier komputerowych lub typu RPG. Najciekawsze w całym asortymencie są gry planszowe, w tym popularna dziecięca gra „Memory” w wydaniu kurpiowskim – na wszystkich kartach znajdują się wycinanki, spośród których należy odnaleźć takie same pary. Inne gry np. „Myszy niecne” skonstruowane zostały na schemacie popularnych gier strategicznych. Pomysł wykorzystania elementów dziedzictwa regionu w sprzedaży w celach także, choć nie tylko, ekonomicznych, jest dość popularny i omówiony w literaturze. Wspomina o nim między innymi Gregory Ashworth (2015). Dowodzi on, że dziedzictwo jest nie tyle elementem przeszłości, a teraźniejszości i jako takie jest wciąż przetwarzane, a jednym ze sposobów użycia jest wykorzystanie go w sprzedawanych produktach, co zresztą wzbudza czasem kontrowersje (Ashworth 2015: 289).

Warto zwrócić uwagę na fakt, że sprzedawane przez Pardę przedmioty mają niewygórowane ceny, więc są dostępne dla szerokiej grupy odbiorców. Jak bardzo szerokiej, to z kolei pokazuje facebookowa odsłona sklepu. Z komentarzy internautów, zadowolonych z zakupionych gier, dowiadujemy się, że część nabywców to m.in. Kurpie przebywający na emigracji w Szwecji. Parda zwiększa swoją popularność także za sprawą plebiscytów, ogłaszanych na Facebooku, dotyczących okładek tworzonych gier czy ich nazw. Nabywcami w sklepie Pardy są zatem kurpiowscy emigranci, osoby spoza grupy, ale także młodzi przedstawiciele społeczności lokalnej, którzy chcieliby promować swój region. Dla osób niezwiązanych ze społecznością mogą one być powodem zainteresowania regionem. Niemniej liczni uznają, że sprzedawanie gotowych produktów kultury bierze górę nad jej żywymi przejawami. Podobnie zresztą, jak w przypadku kultury wirtualnej (por. z pojęciem zaproponowanym w: Gruber 2004) zaspokajane są tylko niektóre z oczekiwań związanych z tradycją, ona sama zaś nie zostaje przywołana.

Analizowane przeze mnie powyżej dwa portale, to przejawy działalności władz samorządowych oraz (w drugim przypadku) oddolny pomysł jednostki na promocję Kurpiowszczyzny, z którą czuje się związany. Tymczasem misją regionalizmu jest wzmacnianie poczucia identyfikacji z najbliższym otoczeniem oraz ożywianie lokalnego życia społecznego (por. Omelaniuk 2007: 66 i dalsze). Silny ruch regionalny na Kurpiach doprowadził już do ożywienia życia społecznego nie tylko w realu, lecz także w internecie, czego przejawem jest serwis ekadzidlo.pl, stworzony przez

8. *Leluja* to kurpiowska jednobarwna wycinanka o formie symetrycznej, jednoosiowej. U góry znajduje się tzw. korona (przypomina koronę drzewa liściastego, wypełnioną motywami florystycznymi i zoomorficznymi), u dołu zaś symetrycznie rozmieszczone ornamenty zoomorficzne, rzadziej florystyczne.

9. Komentarze z poczuciem humoru mają też za zadanie zachęcić do zakupów. Niech przykładem będzie tu komentarz umieszczony przy magnesach: „Magnesy na lodówkę to świetny sposób na dodanie naszej kuchni charakteru regionalnego. Również świetne jako pamiątka z Kurpi dla kolekcjonerów magnesów. W przypadku braku lodówki magnes można zamontować również na pralce lub betoniarce” (http://msparda.webd.pl/pamiatki.kurpiowskie.pl/index.php?main_page=index&cPath=70&zenid=67cae431aaefa500ec82ef1450bb609c).

dwóch mieszkańców gminy Kadzidło i skierowany do społeczności lokalnej. Strona dopiero rozpoczyna działalność, choć od września do listopada 2015 roku liczba odsłon wzrosła siedmiokrotnie. Z założenia gromadzi najświeższe informacje, które mogą być interesujące i pożyteczne dla mieszkańców Kurpiowszczyzny. Serwis publikuje również ogłoszenia (oraz płatne reklamy trzech lokalnych firm) i zapowiedzi najbliższych wydarzeń. Informacje z ostatnich dni prezentowane są w układzie kalendarza – obok krótkiego tytułu jest data, pozwalająca natychmiast stwierdzić, jakiego dnia dotyczy dany artykuł. Na bieżąco dodawane są też wydarzenia sportowe z regionu, związane najczęściej z meczami piłkarskimi drużyny Kurpik Kadzidło.

Najciekawszym pomysłem zdaje się jednak wspomniane przeze mnie na początku artykułu forum, umożliwiające mieszkańcom gminy i innym zainteresowanym wymianę myśli i poglądów. W jego ramach założonych zostało siedem grup wątków¹⁰, z czego trzy („Szukam”, „Motoryzacja” oraz „Pozostałe”) są niemal nieodwiedzane. Popularnością za to cieszą się „Kultura i wydarzenia w gminie”, „Nasza gmina!”, jak również „Pytania do Wójta Gminy Kadzidło”. Liczne posty w pierwszej z grup są przejawem dużego zainteresowania mieszkańców regionem i jego promocją – także działaniami na rzecz społeczności lokalnej. Z kolei „Pytania do Wójta Gminy Kadzidło” to pomysł na „zbliżenie” władzy do mieszkańców i ich codziennych problemów¹¹. Forum stało się miejscem dyskusji kilkunastu osób, przy czym wszyscy prócz wójta wpisują komentarze anonimowo, wśród których wyróżnia się osoba o nicku QRP. Wiele podejmowanych wątków przyjęło obecnie formę „dialogu”, w ramach którego QRP krytykuje wójta i niezrealizowane obietnice, a ten zaś stara się obronić. Wiele tematów z pewnością nie zostałoby tak odważnie podjętych, gdyby nie anonimowość użytkowników¹². Właśnie ten zabieg okazał się bardzo istotny w funkcjonowaniu forum, będącego połączeniem lokalnej społeczności i globalnej technologii, które wzajemnie na siebie wpływają i wzajemnie się zmieniają, co przywołuje na myśl teorię aktora-sieci Bruno Latoura (2010). Popularne tematy, a zarazem najtrudniejsze, dotyczą braku ścieżki rowerowej łączącej Kadzidło i Dylewo, zadłużenia gminy, wykorzystania dotacji unijnych, oraz ogólnie kwestii związanych z hierarchią i realizacją przedsięwzięć. Znaleźć można też wątek poświęcony imprezie „Ginące Zawody” organizowanej przez Stowarzyszenie Artystów Kurpiowskich. Brak plakatu i reklamy tego przedsięwzięcia na stronie urzędu został potraktowany jako niechęć do promowania wszelkich inicjatyw, które nie są firmowane bezpośrednio przez osobę wójta lub gminę (zob. <http://forum.ekadzidlo.pl/index.php?topic=15.0>, dostęp: 27.11 2015.). Jako główny argument potwierdzający tezę o niedostatecznej promocji wykorzystano niski udział uczniów z kadzidlańskich szkół wśród uczestników. W pierwszej chwili wydaje się on trafny, ale tak nie jest (co zauważa jeden z internautów) – młodzież wywodząca się ze środowiska lokalnego nie musi być zainteresowana uczestnictwem w imprezie, która co roku ma ten sam kształt i skupia się na symbolach regionu, będących emblematami wyznaczającymi jego odrębność. Jej potrzeby są inne czemu daje ona wyraz między innymi na omawianym forum (prośba o stworze-

10. Zapis wątków został zachowany zgodnie z zapisem oryginalnym na stronie: <http://forum.ekadzidlo.pl>.

11. Nawiasem mówiąc, był on tak dobry marketingowo, że autorzy strony musieli zapewnić o swojej niezależności od urzędu gminy.

12. Podobną kwestię porusza artykuł Piotra Cichockiego „Lokalny Internet. O tym jak technologia zmienia hierarchie społeczne” (<http://kulturaoddolna.pl/lokalny-internet>, dostęp 2.12.2015), dotyczący funkcjonowania społeczności i władz samorządowych Kolna i zmian, jakie w nim zaszły po powstaniu forum internetowego.

nie street workout parku, organizację koncertów). Tym bardziej zastanawiająca jest odpowiedź wójta, ledwie luźno związana z poruszaną kwestią, choć w zasadzie trafna:

Jeśli chodzi o promocję gminy to internauci albo mają złą wolę, albo niewielką wiedzę. Większość wyjazdów artystów kurpiowskich, kół gospodarstw wiejskich, zespołów kurpiowskich odbywa się dzięki wsparciu finansowemu gminy (<http://forum.ekadzielo.pl/index.php?topic=15.0>).

Nie wnikając w prawdziwość zawartego w niej stwierdzenia (a finansowanie imprez w gminie Kadziło jest kwestią bardzo złożoną), uznać należy, że nie nawiązuje ona do meritum zarzutów. Zaś celniejsze byłoby przywołanie inicjatyw licznie wzmiankowanych na stronie urzędu gminy, zarówno wychodzących od lokalnie działających stowarzyszeń, jak i samych mieszkańców (np. w sprawie wspomnianych przeze mnie pikników na wsi). Te jednoznacznie pokazują, że władze samorządowe promują, także poprzez internet, działania podejmowane w gminie niezależnie od ich inicjatorów.

Dla społeczności lokalnej forum jest sposobem kontrolowania władzy samorządowej. Ta zaś ma okazję obserwować, co jest ważne dla mieszkańców i odnosić się do tego – było tak w przypadku otworzenia „Kina za Rogiem”, zrealizowanego marzenia niektórych mieszkańców, o którym otwarcie pisali na forum. W ten sposób, w wirtualnej rzeczywistości znajdujemy odbicie tego, co dzieje się na co dzień w gminie Kadziło: przenikania się i wzajemnego oddziaływania na siebie strategii władz gminnych, lokalnych centrów (domy kultury, szkoły, parafie), ale także taktyk poszczególnych mieszkańców, chcących kreować najbliższe otoczenie według indywidualnych pomysłów.

Powyższe zdania odniesione do forum działającego w ramach serwisu ekadzielo.pl, są prawdziwe także w odniesieniu do pozostałych analizowanych przeze mnie portali, stanowiących przykład wirtualnego życia gminy. W szczególności zaś strona urzędu gminy wydaje się obrazem całkowicie realnych zabiegów o promowanie kurpiowskiej kultury, ale też regionu wśród przyjezdnych. Zarazem jednak, na każdym z trzech serwisów znalazło się miejsce na reklamę oraz podsumowania inicjatyw i wydarzeń tworzonych dla mieszkańców i przez nich samych. Te nie zawsze dotyczą symboli, z jakimi Kurpie kojarzą się poza regionem, za to starają się odpowiadać lokalnym potrzebom.

Bibliografia:

Ashworth Gregory, *Planowanie dziedzictwa*, tłum. M. Duda-Gryc i inni, Międzynarodowe Centrum Kultury, Kraków 2015.

Braun Krzysztof, *Kurpiowski palimpsest, czyli o odtwarzaniu wzoru kulturowego*, [w:] A. Malewska-Szałygin, M. Radkowska-Walkowicz (red.), *Antropolog wobec współczesności*, Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej UW, Warszawa 2010.

Ciołek T. Matthew, *The Electronic Anthropologist: on sources of information, strategies, techniques and timing of online research*, [w:] A. Malewska-Szałygin, M. Radkowska-Walkowicz (red.), *Antropolog wobec współczesności*, Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej UW, Warszawa 2010.

Gruber Ruth Ellen, *Odrodzenie kultury żydowskiej w Europie*, tłum. A. Nowakowska, Pogranicze, Sejny 2004.

Latour Bruno, *Splatając na nowo to, co społeczne*, tłum. A. Derra, K. Abriszewski, Universitas, Kraków 2010.

MacCannell Dean, *Turysta. Nowa teoria klasy próżniaczej*, tłum. E. Klekot, A. Wiczorkiewicz, Warszawskie Wydawnictwo Literackie MUZA SA, Warszawa 2005.

Mencwel Andrzej, *Poza adoracją i negacją. Przesłanki antropologii Internetu*, [w:] A. Mencwel (red.), *Wyobrażenia antropologiczne. Próby i studia*, Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2006.

Omelaniuk Anatol Jan, *Ruch regionalistyczny w Polsce. Geneza, funkcje i współczesne zadania*, [w:] Z. Chlewiński (red.), *Regionalizm idea – tradycje - perspektywy rozwoju w muzealnictwie*, Muzeum Mazowieckie w Płocku, Płock 2007.

Samsel Maria, *Kurpie. Tożsamość bez dylematów...*, [w:] Z. Chlewiński (red.), *Regionalizm idea – tradycje - perspektywy rozwoju w muzealnictwie*, Muzeum Mazowieckie w Płocku, Płock 2007.

Waszczyńska Katarzyna, *Kurp w internecie i w realu – Zdzisław Bziukiewicz*, [w:] A. Malewska-Szałygin, M. Radkowska-Walkowicz (red.), *Antropolog wobec współczesności*, Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej UW, Warszawa 2010.

Netografia:

<http://ekadzidlo.pl>

<http://kurpie.info.pl/index.php/o-stronie>

<http://www.kurpie.com.pl>

www.kadzidlo.pl

3

Działanie w kulturze

O oddolności instytucji i wspólnym działaniu

Karolina J. Dudek: Wasz moduł ma specyficzny komponent, którego nie mają inne moduły: działanie. Prowadzicie badania we wsi pod Szydłowcem i jednocześnie angażujecie we wspólne przedsięwzięcia osoby, które biorą w nich udział. Opowiedz, na czym to polega.

Tomasz Rakowski: To są badania w działaniu, co znaczy, że wchodzimy w społeczność nie tylko jako etnografowie, lecz także jako animatorzy wydarzeń artystycznych i quasi-artystycznych. Pracujemy w dużej grupie, którą tworzą studenci warszawskiej etnologii i doświadczeni animatorzy kultury z Kolektywu Terenowego. Te dwie wsie, do których jeździmy, są dość duże: Zaława ma ponad trzystu mieszkańców, Cukrówka trochę mniej. Wcześniej powadziliśmy badania w sąsiednich wioskach, więc wszyscy o nas słyszeli. Wejście w środowisko, to, że studenci mieszkają u ludzi, jest absolutnie kluczowe dla naszych działań. To sprawia, że stopniowo budujemy więzi nieformalne, jesteśmy sobie coraz bliżsi. W trakcie badań – dzięki spotkaniom i rozmowom – kształtują się kolejne pola badawcze. Zaczynamy dostrzegać pewne rzeczy – one się niejako przed nami odsłaniają – i to tworzy podstawę do myślenia o projekcie animacyjnym. Z jednej strony badamy oddolne mechanizmy tworzenia się kultury, z drugiej zaś działamy w kulturze na przykład poprzez konstruowanie wspólnego wiersza razem z kobietami mieszkającymi w pewnej wsi, z których każda dopisuje jedną strofę wiersza. Ten wiersz zostaje wywieszony w sklepie, w jednym z centralnych miejsc, w którym ludzie się codziennie zbierają. Zostaje też wyrapowany



Fot. Paweł Ogrodzki
2014, Zaława
Wiersz kolektywny,
świetlica wiejska w Załawie.

przy ognisku, w czasie imprezy, w której bierze udział cała społeczność: i panie z koła gospodyń wiejskich, i cały aktyw młodzieżowy. To wydarzenie zarówno integruje ludzi, jak i pozwala zaistnieć tej twórczości, która jest – w pewnym sensie – ukryta w domach. Dzięki tego typu działaniom dochodzi do swego rodzaju wrzenia kulturalnego. W wypadku wspomnianego wiersza – badaczka Joanna Łodygowska musiała najpierw wejść w świat tych pań, obejrzeć ich zeszyty i notesy, wyklejanki, posłuchać o tym, jak się spotykają. Poznała twórczość, motywacje i w pewnym sensie też fragmenty „świata wewnętrznego” wiejskich poetek i kolejnych, młodszych kobiet-pisarek. Jak to funkcjonuje? Kto o tym wie, a kto – nie wie? To widać także w innych projektach. Na przykład projekt Agaty Strzałkowskiej, która zajmuje się relacjami pomiędzy osobami starszymi, polegał na zmontowaniu „wędrującej” ławeczki. Badaczka wspólnie z ludźmi z tej wsi obmyślała, jak ją zbudować, jak pomalować, gdzie powinna stać.

K.D.: A skąd w ogóle ten pomysł, żeby zrobić ławeczkę?

T.R.: Ten pomysł oczywiście zrodził się również w czasie badań etnograficznych. Okazało się, że nie ma już takich miejsc, w których niegdyś gromadzili się ludzie, żeby porozmawiać, na przykład w dawnych miejscach wspólnych, na „krzyżówkach” czy „pod kasztanem” – pod cienistym drzewem, które rośnie tam niegdyś przy skrzyżowaniu. Po prostu zmienił się charakter wsi i drogi,



Fot. Tomasz Rakowski
2014, Zaława
Projekt „Ławka”

praktykowany krajobraz wsi; drogi są asfaltowe, w pewnym sensie niebezpieczne, przejeżdżają po nich szybkie samochody. Jednocześnie okazało się, że wiele osób wciąż siada przed swoim domem, samotnie, czasem w dwie, trzy osoby co dzisiaj jest taką namiastką niegdysiejszego zwyczaju spotkania się we wsi.

K.D.: Czyli chodziło o stworzenie takiej ławeczki, która zbuduje więcej relacji między ludźmi?

T.R.: Tak. Chodziło też o odnowienie takiego faktu społecznego, jakim jest przysiadanie na ławeczce. I rzeczywiście podróżowanie po wsi z ławeczką i przysiadanie w kolejnych miejscach, pod jakimś płotem, spowodowało, że taki układ, w których ludzie samotnie siedzą przed domem, uległ przełamaniu. Taka wędrująca ławka niesie wiele znaczeń. To wędrowanie odwołuje się do tradycji przekazywania we wsi pewnych przedmiotów. Na przykład kiedyś, gdy funkcjonowały straże wiejskie, takim przedmiotem przekazywanym z gospodarstwa do gospodarstwa była laska. Ten, kto miał laskę, pełnił rolę, czyli miał za zadanie chodzić w nocy i sprawdzać, czy się nic złego nie dzieje.

K.D.: Rozumiem, że po tym, jak badacze wyjechali, ta ławeczka została we wsi. Czy macie może wieści, jak to dalej funkcjonuje?

T.R.: Tak, ławeczka tam została. Ma zamontowaną linkę do roweru, za pomocą której można ją przypiąć do płotu. Kod do zamka przyklejony jest od spodu, żeby ktoś nie zabrał jej dla żartu, ale wiadomo, że ta ławeczka jest wspólna. Jej obecność w przestrzeni wsi powoduje, że ludzie wychodzą z domów i razem siadają. Oczywiście nie można liczyć na działania mechaniczne, na



Fot. Tomasz Rakowski
2014, Zaława
„Krzyżówki”

to, że ławeczka spowoduje, że ludzie się znów zintegrują, wspólnota się odnowi i że będą razem na niej siedzieć. Pojawia się jednak taki rodzaj efektu, który nazwałbym społeczno-refleksyjnym. Chodzi o to, że nagle trzeba się zastanowić nad tym, dlaczego kiedyś się wszyscy zbierali „pod kasztanem”, „na krzyżówkach”, a dziś tak już nie jest.

K.D.: Powiedziałaś trochę o tym, na czym polega relacja między etnografią a animacją. Który komponent jest ważniejszy?

T.R.: Oba są równie istotne. Dobrze zorganizowany projekt animacyjny, dobrze poprowadzony, poprzedzony jest zawsze rozpoznaniem etnograficznym: czyli od badań terenowych przechodzimy do aranżowania różnych wydarzeń, w czasie których zaczynają się uruchamiać potencjały wspólnotowe, społeczne i kulturalne. Gdyby nie badania nad doświadczeniem ludzi starszych, „wędrująca ławeczka” nie zostałaby skonstruowana. Dzięki niej natomiast ujawniały się kolejne elementy budujące wiedzę o badanym fenomenie społeczno-kulturowym, do których trudno byłoby dotrzeć poprzez bardziej tradycyjne badania. Inaczej mówiąc: to, że zostaje rozpoczęty projekt animacyjny – na przykład Joanna współdziałała z animatorami kultury, z ludźmi teatru – niezwykle ubogaca badania etnograficzne i doprowadza do tego, że odsłania się obraz wsi, który wcześniej był nieznan. Pojawiają się opowieści o tym, gdzie się ludzie wcześniej spotykali, czym się wymieniali, jak śpiewali pieśni, jak je sobie przekazywali. Animacja społeczno-kulturalna ma zatem ważny efekt poznawczy dla etnografii.



Fot. Tomasz Rakowski
2014, Zaława
Szkoła w Cukrówce

K.D.: A jak w Waszych badaniach ujawnia się sfera przenikania tego, co oddolne z tym, co instytucjonalne?

T.R.: Żeby odpowiedzieć na to pytanie, sięgnę po jeszcze jeden przykład: badania dotyczące kultury sportowej we wsi. Badacze – a w szczególności Weronika Najda – spędzają czas z młodzieżą i obserwują aktywność klubu sportowego Hubal w Chlewiskach. Trenowanie i współzawodnictwo wiąże się z bardzo bogatą sferą różnorodnych aktywności: od organizowania się kibiców, po tworzenie rytuałów ważnych dla całej społeczności. Klub Hubal to nie tylko miejsce, w którym można trenować, lecz także przestrzeń, którą można cały czas wymyślać, przekształcać. Budowanie nowych pomieszczeń, montowanie urządzeń, konstruowanie sauny – zaangażowanie w tworzenie klubu jest równie ważne, jak osiągnięcie efektów sportowych. Budynek klubu sportowego jest dzierżawiony od gminy. Obok jest gminny ośrodek kultury, kiedyś tam było kino. Klub ten można by traktować jako coś „zewnętrznego”, „niezależnego”, „państwowego”, ale jak się przyjrzymy bli-

żej – okazuje się, że tak nie jest, że to jest również tworzone spontanicznie i oddolnie. Pomysł na jego działanie powstaje w głowach osób, które postanawiają się zaangażować – to ludzie biorą instytucje w swoje ręce i robią coś z nimi. Klub jest w dużej mierze stworzony przez społeczników i aktywistów, którzy napisali statut, zdobywali stroje, wyremontowali przestrzeń, zdobyli środki, żeby zatrudnić trenera. Jak widzimy świetlicę wiejską z ładnym, nowoczesnym, certyfikowanym placem zabaw i piękną tablicą z napisem „Świetlica wiejska. Gminny Ośrodek Kultury w Chlewiskach” to może nam się wydawać, że „państwo to dało”. Okazuje się, że jest to tylko częściowo prawdziwe, bo ta świetlica też została zbudowana metodą wiejsko-społecznikowską. Kilku aktywistów na przykład znalazło na złomowisku grzejniki, pocięło je – i zrobili ogrzewanie przy wykorzystaniu odpadów, tak naprawdę. Przebudowali trochę tę świetlicę, bo w tym budynku był wcześniej sklep, i zrobili wejście z drugiej strony. To samo w wypadku szkoły, która została zbudowana z okazji rocznicy tysiąclecia państwa polskiego (słynne „tysiąclatki”) – ona jest cały czas budowana przez społeczność. Z okazji 50-lecia szkoły na przykład ustawiono wielki, piękny grill zrobiony z bębnow od pralek przez chłopaka, który ma smykałkę do takich rzeczy i który ciągle coś robi dla tej szkoły. Jeśli przed tą szkołą jest parking wysypany żwirkiem, to nie dlatego, że otrzymano pieniądze z dotacji unijnych i jakieś przedsiębiorstwo dostało zlecenie, aby to zrobić. Pojawił się pomysł i został zrealizowany przez ludzi, zresztą kilkakrotnie to ogrodzenie i ten parking przesuwano, przebudowywano.



Fot. Tomasz Rakowski
2014, Zaława
Grill-samoróbka, szkoła w Cukrówce.

K.D.: Czyli to, co jest „instytucjonalne”, ma bardziej złożoną strukturę niż mogłoby się wydawać?

T.R.: Tak, okazuje się, że to, co uznawaliśmy za instytucjonalne, ma bardzo duży komponent oddolny: jest tworzone przez ludzi w czynie społecznym, w ich czasie wolnym i to częściowo z materiałów, które uznalibyśmy za odpady. Tu się ujawnia nieprawdopodobny poziom inwencji i ludzkiej pracy. Te instytucje państwowe są wypełniane oddolnie – to jest taka podwójność. Jednocześnie sposób funkcjonowania tych instytucji odzwierciedla pewien typ myślenia, z którym

stoi w sprzeczności wszelka roszczeniowość. We wsi oczywiście ujawniają się konflikty, kłótnie, rozgrywki, ale myślenie, że instytucja państwowa ma nam coś dać, ma o coś dbać, że coś powinno być inaczej, jest raczej obce lokalnym sposobom ujmowania relacji z władzami. Łączy się to z wiejskimi tradycjami samoorganizacji, współdziałania, spontanicznego czynu na rzecz wspólnoty. I choć może to nieść ze sobą też konflikty, odtwarza się tam poczucie, że to jest dobro wspólne, że to nasza instytucja, to jest nasze, my o to dbamy – zacierają się opozycje: nasze – instytucjonalne, nasze – państwowe.

K.D.: A jak z tego może płynąć nauka dla decydentów tworzących programy rozwoju społecznego i kulturalnego?

T.R.: Programy, które są tworzone odgórnie, mogą nie tylko być nietrafione, ale – paradoksalnie – mogą być szkodliwe. Nie dlatego, że mogą być źle skonstruowane, nieugruntowane w wiedzy lokalnej, że mogą nie odpowiadać wtedy lokalnej specyfice czy potrzebom, ale przede wszystkim dlatego, że mogą unieważniać tę sferę lokalnej aktywności, o której mówiłem, oraz to, że tam na miejscu ludzie tworzą swoje własne, wartościowe struktury. Te programy mogą tym samym odbierać lokalnej społeczności to, co najważniejsze: poczucie sprawstwa, sensownego działania. Uznanie tych samorządnych struktur wiejskich, które się teraz wykształcają i mają jednocześnie swoje korzenie w historii i kulturze wsi, jest niezwykle ważne dla właściwego prowadzenia, rozwijania instytucji kultury i dla samego działania w kulturze.

„Królowie boiska”. Samoorganizacja wiejskiego klubu sportowego

Piłka nożna narodziła się w Anglii w okresie rewolucji przemysłowej. Szybko stała się ulubionym sposobem spędzania czasu wolnego robotników fabryk, zamieszkujących nowo powstające miasta. Zdaniem autorów książki *Postfutbol. Antropologia piłki nożnej* „piłka nożna była sposobem na kreowanie modelu wspólnoty w przestrzeni, w której dominowały już więzi nowego, miejskiego rodzaju” (Myszkorowski, Czubaj, Drozda 2012: 39). W polskiej wsi piłka nożna pojawiła się w latach 50. XX w., wraz z masowo zakładanymi w okresie PRL Ludowymi Zespołami Sportowymi. Jak pisze Ewelina Szpak (2013: 150), początkowo nie cieszyła się dużą popularnością, co można jej zdaniem tłumaczyć odmiennym rozumieniem czasu wolnego i sportu na wsi i w mieście.

Jadąc pierwszy raz na badania terenowe, chciałam przyjrzeć się aktywności sportowej mieszkańców Załawy i Cukrówki. Szybko okazało się, że w Załawie mieszkają najbardziej zaangażowani działacze Uczniowskiego Klubu Sportowego Hubal, drużyny, która gra w klasie B radomskiego okręgowego związku piłki nożnej. Zainteresował mnie fakt¹, że Hubal Chlewiska do niedawna nie miał nic wspólnego z piłką nożną, ale prowadził sekcję bokserską, a w Chlewiskach mieści się profesjonalna sala do uprawiania tego sportu. Prowadząc badania, szukałam odpowiedzi na pytanie, czym dla działaczy, piłkarzy, zarządu i kibiców jest klub Hubal Chlewiska. Nazwa klubu Hubal wywodzi się od pseudonimu majora Henryka Dobrzańskiego, który w czasie II wojny światowej walczył na tych terenach i jest dobrze znany mieszkańcom okolicy.

Klub bokserski Hubal powstał w 2005 roku. W 2008 roku została otwarta sala sportowa z profesjonalnym ringiem bokserskim w Chlewiskach, ale ponieważ boks jest bardzo kosztownym sportem, sekcja po niedługim czasie zakończyła działanie z powodów finansowych. Klub Hubal przejął pod swoje skrzydła drużynę piłki nożnej Ludowego Zespołu Sportowego Ogniwo Chlewiska, która od tamtej pory występuje pod jego nazwą. W rozmowach z osobami zaangażowanymi w działanie obecnego Hubala pojawiał się wątek wznowienia treningów bokserskich. Z kolei zwykli mieszkańcy pytani przeze mnie o klub, często mówili właśnie o sekcji bokserskiej, która od kilku lat nie istniała.

1. Badania nad samoorganizacją wiejskiego klubu sportowego Hubal były prowadzone w latach 2013–2014 przez Weronikę Najdę i Tomasza Rakowskiego. W niniejszym tekście przedstawiony został materiał zgromadzony przez Weronikę Najdę, stąd pierwszoosobowa narracja badaczki. Analiza, interpretacja i przygotowanie tekstu jest wynikiem współpracy badaczy.

Badania terenowe, etnoanimacja

Podczas badań posługiwałam się metodą wywiadu etnograficznego oraz obserwacji uczestniczącej. Przeprowadziłam także, razem z animatorami z Kolektywu Terenowego Julią Biczysko i Sebastianem Świąderem, projekt animacyjny, którego efektem była wlepka klubu Hubal Chlewiska. Badania połączone były z animacją kultury w myśl koncepcji badań w działaniu (*action research*, zob. Červinkova, Gołębiak 2010); animacja kultury wywodzi się z tradycji nurtu *community arts*, sztuki zaangażowanej na rzecz lokalnych wspólnot, w ramach której artyści współpracują ze społecznościami po to, aby za pomocą narzędzi sztuki wpływać na zastaną rzeczywistość społeczną. Jak pisze Zofia Dworakowska (2008: 20), animatorzy koncentrują się na doświadczeniu i aktywności kulturowej ludzi oraz przyznają im prawo do „samostanowienia i ekspresji”. Połączenie animacji kultury z badaniami etnograficznymi ma na celu rozpoznanie istniejącej sfery kultury i potrzeb społeczności. Według Tomasza Rakowskiego działania animacyjne sprawiają, że „społeczne życie ludzi, pamięci, przedmiotów czy inwencji, wszystkie te «przesłonięte działania» zostają (...) jakby ponownie wywołane” (Rakowski 2013: 48). Poprzedzone odpowiednio dokładnym rozpoznaniem etnograficznym pozwalają dotrzeć do wiedzy, która w warunkach zwykłego badania pozostaje zakryta.

Moje badania dotyczyły pewnej sieci osób, wyodrębnionej na podstawie kryterium związku z klubem sportowym Hubal. Ważne dla moich badań były miejsca związane z klubem, czyli boisko w Pawłowie i sala bokserska – siedziba klubu w Chlewiskach. Pod koniec badań wspólnie z mieszkańcami przeprowadziliśmy projekt animacyjny, który polegał na stworzeniu wlepki klubu sportowego. Tę akcję także uważam za swoje narzędzie badawcze, a sytuacja wspólnego działania pozwoliła mi poznać nieujawnione dotąd sądy i opinie na temat klubu, które rozszerzyły moje spojrzenie na ten temat. Moi rozmówcy to bardzo zróżnicowana i złożona grupa. W jej skład wchodzi działacze klubu, mężczyźni w wieku 35–60, piłkarze spośród których najmłodszy miał 15 lat, a najstarszy – 35. Wielu z nich jeszcze się uczy, ale są tacy, którzy pracują, mają rodziny. Rozmawiałam z rodzicami lub żonami niektórych piłkarzy oraz kibicami Hubala, których spotykałam w Pawłowie podczas meczu lub podczas codziennego bycia w terenie.

Dla zrozumienia i zinterpretowania zjawisk, które obserwowałam w trakcie badań, przydatne były dla mnie takie pojęcia jak „samoorganizacja”, „oddolne tworzenie kultury”, „lokalność”, „współdziałanie”. Inspiracją do tego, jak można rozumieć znaczenie klubu sportowego dla działających w nim ludzi, był dla mnie tekst Weroniki Plińskiej (2008) *Ochotnicza Straż Pożarna – klub kultury* ze zbioru *Lokalnie. Animacja kultury/Community arts*. Ochotnicza Straż Pożarna to organizacja, która ma bardzo jasny i konkretny cel działania. Jednak, jak pisze Plińska (2008), w praktyce, mimo że pożarów nie jest tak wiele, straż wcale nie traci swojej ważności dla mieszkańców Ostałówka, jest bardzo istotnym elementem rzeczywistości kulturowej, zawierającym w sobie wiele „znaczących rzeczy” i będącym powodem do dumy dla mieszkańców, oraz opisywana jest jako coś, bez czego wieś nie może się obejść. Według autora tekstu *The Shifting Meanings of Civil and Civic Society in Poland* Michała Buchowskiego (1996) nie można mówić, że w czasach PRL społeczeństwo obywatelskie w Polsce po prostu nie istniało. Organizacje takie jak Ludowe Zespoły Sportowe czy Koła Gospodyń Wiejskich były miejscami bardzo aktywnej samoorganizacji

i współpracy ludzi, dla których nie miał do końca znaczenia ich państwowy i polityczny charakter. Idee społeczeństwa obywatelskiego realizowano więc na wsi w ramach organizacji państwowych, ponieważ inne praktycznie nie mogły wtedy zaistnieć. W interesujący sposób materiał na temat współpracy na wsi w okresie PRL przedstawiła Maria Biernacka (1962) w książce *Potakówka. Z badań nad współdziałaniem*. Bardzo szczegółowo opisała współpracę sąsiedzką na wielu różnych płaszczyznach inicjowaną przez samych mieszkańców wsi Potakówka od końca XIX do połowy XX w. Widać w tym opracowaniu, jak długą tradycję mają na wsi działania oddolne (wydawnictwo z 1962 r. nie pozostało niestety wolne od wpływu dominującej wtedy ideologii).

Zarząd

Grupą odpowiedzialną za istnienie klubu sportowego jest zarząd. W jego skład wchodzi 7 osób z około 20 członków klubu, jednak tylko kilkoro z nich na co dzień angażuje się w jego sprawy. Są to przede wszystkim dwaj mężczyźni z Załawy, prezes i jeden z członków zarządu, którzy tworzą kadrę organizacyjną i zarządzającą klubu. Prezes decyduje o tym, co się będzie działo w klubie, prowadzi wszystkie rozliczenia i dokumentację. Z kolei jeden z członków zarządu – sołtys Załawy i zarazem też radny w gminie Chlewiska – dba o interesy klubu na forum gminy. Chociaż klub Hubal w pewnym sensie podlega od gminę Chlewiska – jest stowarzyszeniem, finansowanym w konkursach z budżetu gminy – to cały czas impuls do jego działania wyphywa od ludzi, którzy ten klub tworzą, lokalnych społeczników i amatorów sportu. Dowodem na to może być historia powstania hali w Chlewiskach. Od 2005 r. klub działał jako sekcja bokserska w Pawłowie, założona przez lokalnego boksera, który trenował w Radomiu i zajmował czołowe miejsca na mistrzostwach Polski. Grupa osób związana z klubem wyremontowała pustą salę kinową znajdującą się w budynku gminnym w Chlewiskach i zrobiła w niej salę treningową. Nowa sala sportowa wyposażona w ring oraz saunę, spełnia normy potrzebne do prowadzenia profesjonalnych treningów oraz meczów ligowych. Pieniądze na materiały pochodziły z funduszu gminy, ale przy remoncie pracowali za darmo sami członkowie oraz zawodnicy Hubala.

Budowa hali była wyjątkowym przedsięwzięciem dla działaczy klubu. Sala jest dla nich powodem do dumy, który chętnie pokazują i o którym chętnie opowiadają. Przede wszystkim ważny jest dla nich fakt, że wszystko robili sami: konstrukcję ringu, schody, opuszczane gruszki treningowe, a przy tym starali się być jak najbardziej oszczędni. Bardzo uroczyście świętowano otwarcie sali i do dzisiaj ta impreza jest pamiętana przez moich rozmówców z Załawy i Cukrówki, także tych niezwiązanych ze sportem (zaproszono na nie kilku znanych polskich bokserów m.in. Dariusza Michalczewskiego). Takie oddolne, samorzutne działania mieszkańców wsi, którego przykładem jest praca przy powstawaniu sali w Chlewiskach, to zjawisko, które było dostrzegane przez badaczy już od dawna. Maria Biernacka (1962: 16–17) pisała na przykład, że „podstawową cechą takiego współdziałania jest własna, oddolna i społeczna inicjatywa, połączona z dobrowolnością wykonania podjętych zamiarów. Nie obejmuje ona tych form działalności zbiorowej, które były narzucone wsi odgórnie, np. w postaci uciążliwych szarwarków lub innych powinności. W pełni natomiast uwzględnia wszystkie formy działania społecznego, które zostało zaplano-

wane i zorganizowane w gromadzie z uprzednią zgodą większości jej uczestników. Tak pojęta współpraca gromadzka obejmować będzie zarówno budowę dróg, mostów, szkół, domów ludowych, boisk sportowych i innych urządzeń społecznych, jak również troskę o ich właściwe utrzymanie i zabezpieczenie”.

W przypadku klubu Hubal wspólna praca przy budowie ringu wpływa na stosunek, jaki mają do niego działacze. Jest ich wspólnym osiągnięciem, powodem do dumy, czymś własnym, co zostało zrobione przez nich zrobione dla własnego pożytku. Klub jest w ten sposób miejscem szeregu aktywności, które silnie angażują osoby z nim związane i wymagają poświęcenia swojego czasu. Wszystkie działania są podejmowane bezpłatnie. O ilości pracy mówi jeden z rozmówców:

No tak, bo wie Pani, to się tak fajnie wydaje, że to jest klubik taki, zrobią sobie trening, pojedą na mecz i to wszystko. Ale tu jest cała otoczka tego wszystkiego, to jest zgłaszanie zawodników, współpraca ze związkiem radomskim piłkarskim, to jest cała logistyka związana z wyjazdem na mecz, z organizacją meczu ligowego.

Praca w klubie jest także czymś, co wypełnia na co dzień życie działaczy, o czym mogłam przekonać się, mieszkając w Załawie. Co chwila spotykałam kogoś z nich, jak załatwiali różne sprawy związane z działalnością Hubala lub omawiali dotyczące go sprawy, szczególnie podczas wolnych dni. Podczas jednego z nich w sali Hubala na ringu prezes wieszał uprane stroje meczowe zawodników, które prane były w klubie w starej pralce. Następnie pojechał do Radomia po nagrody na turniej piłkarski. Z kolei inny rozmówca opowiadał mi o tym, że zrobił bramki treningowe i planował wykonanie urządzenia do malowania linii.

Można powiedzieć, że członkowie zarządu mają pewną konkretną wizję tego, czym jest klub Hubal, w pewnym sensie został on przez nich „wymyślony”. Zakładając go parę lat temu, napisali jego statut, ustalili logo i barwy, ustalili zasady i cele jego funkcjonowania. Jest dla ludzi w nim działających pewną ważną rzeczywistością kulturową, która przywodzi na myśl to, co Weronika Plińska napisała o jednostce Ochotniczej Straży Pożarnej. Zauważa wielość znaczeń, które niesie ze sobą działanie w OSP: „Ochotnicza Straż Pożarna zaczęła być przez nas postrzegana jako specyficzny klub kultury wyposażony w liczne «rzeczy znaczące»” (Plińska 2008: 91). Pomimo małej ilości pożarów straż była opisywana przez mieszkańców Ostałówka jako niezwykle ważna instytucja, bez której praktycznie nie dałoby się obejść. Podobnie klub nie może być sprowadzony wyłącznie do aktywności sportowych, ale jest pewną wspólną dla nich ideą, która wypełnia codzienne myślenie, napędza do działania, posiada swoje materialne i symboliczne reprezentacje.

Działacze

Osoby, które zajmują się kwestiami organizacyjnymi oraz związanymi z infrastrukturą klubową, to przede wszystkim skarbnik i kierownik drużyny. W klubach działających profesjonalnie zadania, które oni wykonują, należą do obowiązków wielu osób, niekiedy specjalnie do tego przeszkolonych. W klubie takim jak Hubal zajmują się tym „amatorzy”, osoby, które nie mają potwierdzonego przez żadną instytucję wykształcenia w danym kierunku, a ich wiedza wynika z wieloletniej

praktyki. Kierownik drużyny jest obecny na każdym meczu Hubala, zarówno w Pawłowie, jak i na wyjeździe. Tego wymagają przepisy związkowe, zgodnie z którymi na meczu musi stawić się także przedstawiciel klubu niebiorący udziału w grze. To sprawia, że praktycznie każdą niedzielę sezonu kierownik spędza na boisku. Do jego obowiązków należy kontaktowanie się z sędziami, organizowanie zmian zawodników, podpisywanie protokołów meczowych. Przed meczami w Pawłowie kierownik przygotowuje szatnię dla piłkarzy, układa stroje, załatwia sprawy związane z dokumentami; mecze zaczynają się o siedemnastej, ale o czternastej jest już na miejscu. Niekiedy pełni też funkcję ochroniarza, innym razem zmienia na zegarze wynik meczu. Jest bardzo mocno zaangażowany w życie klubu:

W.N.: Czyli musi pan być na każdym meczu?

R.: Znaczy nie to, że muszę. Jakbym nie był, to ktoś mógłby mnie zastąpić. Ale po prostu chcę.

Wcześniej jeszcze pełnił funkcję wiceprezesa w drużynie Ogniwo Chlewiska, ale po tym, jak klub się rozpadł, jak sam mówi, „nie wiedział, co robić w niedzielę” (jednocześnie w wypowiedziach członków rodzin pojawiają się opinie, że „ciągle ich (działaczy) nie ma w domu”).

Większość prac w klubie działacze wykonują samodzielnie. Rzadko korzystają z pomocy osób niezwiązanych z Hubalem. W ich wypowiedziach mocno wyrażone jest przekonanie o konieczności dbania o sprawy klubu, a szczególnie dotyczy to boiska, które wymaga ciągłego podlewania i nawożenia, aby nadawało się do gry. Dlatego wiele uwagi i czasu poświęca się czynnościom związanym z dbaniem o murawę. Tłumaczono mi, że robi się tak ze względów ekonomicznych, z drugiej strony widać tutaj wyraźnie pewną dumę z samodzielności, tego, że klub nie potrzebuje wiele pomocy z zewnątrz, bo działacze potrafią zrobić wiele we własnym zakresie (wyjątkiem spośród stałych prac jest koszenie trawy rosnącej na boisku, ponieważ do tego celu wynajmuje się traktorzystę z gminy).

Gdy pytałam działaczy o to, skąd czerpią wiedzę dotyczącą tego, jak wykonywać niektóre czynności otrzymałam odpowiedź, że z internetu, z doświadczenia, ze szkoły lub pracy zawodowej. Inną metodą zdobywania wiedzy na temat pracy w klubie jest podpatrywanie, jak daną czynność wykonuje się w innych klubach, z tej samej lub wyższej ligi. Tak było w przypadku maszyny do malowania linii na boisku, która miała być własnoręcznie wykonana na wzór tej pożyczonej od Szydłowiejki. Ta samowystarczalność jest tutaj moim zdaniem niezwykle istotna i ważna dla ludzi z Hubala – podkreśla ona fakt, że klub ten jest tworzony przez nich samych. Pomysły powstają i są realizowane we własnym zakresie, w miarę własnych możliwości, a instytucja, jaką jest klub sportowy, daje duże pole wolnego działania. Jest to trochę podobna sytuacja jak w przypadku Kół Gospodyń Wiejskich. Jak pisali badacze tych środowisk „nie ma jednego sztywnego wzorca działalności Kół Gospodyń Wiejskich. Każde koło samo definiuje to, czym się zajmuje” (2014: 20). Jest to właśnie bliskie temu, jak działa klub sportowy: nie ma wyraźnych wskazówek czy zasad dotyczących tego, jak taki klub ma funkcjonować, co należy robić, z jakich funduszy korzystać. Zarówno zatem klub sportowy, jak i Koła Gospodyń posiadają pewne ramy działania (np. określone w statucie czy w dokumentach instytucji), ale wypełniają je oddolnie wytwarzane treści, które mogą być bardzo kreatywnym i zarazem wspólnym działaniem.

Piłkarze

Piłkarze grający w Hubalu pochodzą z wielu różnych, oddalonych od siebie miejscowości. Mają od 16 do 45 lat, na co dzień pracują i utrzymują rodziny lub jeszcze się uczą, czy studiują. Ponieważ są w bardzo różnych sytuacjach życiowych, gra w piłkę dla każdego z nich jest czymś innym. Treningi i mecze w Pawłowie są jednak dla wszystkich odskocznią od codziennych zajęć i codziennego życia, okazją, by stać się kimś innym – zawodnikiem Hubala. Granie w klubie traktowane jako sposób spędzania czasu wolnego. Nie wszyscy, a zwłaszcza dorośli zawodnicy, mogą liczyć na zrozumienie ze strony rodziny. Piłkarze są niekiedy zmuszeni do rezygnacji z gry ze względu na pracę (może to być konieczność podjęcia pracy na drugą zmianę, bądź wyjazdu za granicę). Tak było w wypadku jednego z zawodników, o którym żartowali jego koledzy: „pracuje w Holandii, przyjechał na trochę i trener wziął go na mecz w niedzielę do kadry. Czy masz badania z Holandii? Zadzwoń do Leo Beenhakera. Wypożyczenie z Ajaxu...”. Gra w piłkę jest jednak przede wszystkim przedstawiana jako bardzo pozytywny sposób spędzania czasu wolnego, coś, co robi się dla zdrowia i co jest alternatywą do nic-nierobienia; jednocześnie piłkarze chętnie wspominają huczne świętowanie po meczach, w autokarze po meczu wyjazdowym czy zabawy z okazji ważnego wydarzenia np. ślubu któregoś z zawodników.

Treningi Hubala odbywają się dwa razy w tygodniu na boisku w Pawłowie. Na treningu, na którym byłem, poza zawodnikami byli także dwaj członkowie zarządu Hubala oraz dwaj kibice. Przyłączyli się do rozmów w czasie rozgrzewki, żartowali, obserwowali grę. Jeden z graczy przyjechał na trening ze swoim siedmioletnim synem, którym zajmował się w tym czasie kierownik drużyny. Treningi Hubala mają w ten sposób w równym stopniu znaczenie sportowe, jak też są spotkaniem towarzyskim, piłkarzy i działaczy Hubala łączy bowiem pewna zażyłość – wyraża się ona w sposobie porozumiewania się między sobą, używaniu pseudonimów (na najstarszego zawodnika mówią np. „Tato”), aluzji i określeń nawiązujących do wspólnie przeżytych meczów i imprez, a także pomaganiu sobie nawzajem, podwożeniu na stadion. Dla piłkarzy atmosfera w drużynie ma szczególne znaczenie i jest podawana jako jeden z powodów, dla których grają w klubie.

W wypowiedziach zawodników klubu zaznacza się napięcie pomiędzy grą dla rozrywki, a dążeniami do jak najlepszych wyników i profesjonalizacji gry. Krytykuje się osoby, które nie są wystarczająco zaangażowane, ale z drugiej strony wszyscy zawodnicy twierdzą, że najważniejsza w grze jest przyjemność i konstruktywne spędzanie czasu wolnego. Tylko najmłodszy zawodnik myślał o karierze piłkarskiej w lepszym zespole lub byciu trenerem. Według nich kariera sportowca jest możliwa, o czym świadczy przytaczany mi wielokrotnie przykład Dominika Furmana, który zaczynał swoją grę w piłkę nożną w Szydłowie, czyli najbliższej czwarto-ligowej drużynie, a teraz jest zawodnikiem Legii Warszawa. Niektórzy zawodnicy mają za sobą doświadczenie gry w drużynach wyższych lig. Zazwyczaj jednak względy praktyczne, życiowe zmusiły ich do rezygnacji i porzuceniu na grze w klubie, który był najbliższym ich miejsca zamieszkania. Autorzy *Postfutbolu...* piszą, że w dzisiejszym świecie każdy rodzaj gry w piłkę jest w pewnym sensie nawiązaniem do gry profesjonalnej: „futbol amatorski w dzisiejszym rozumieniu nie ma nic wspólnego z archeofutbolem, ponieważ jego punktem odniesienia, a zarazem umiejscowieniem ambicji zawodników, nie jest amatorstwo jako zbiór pewnych wartości, ale piłka zawodowa. (...) Amatorstwo (...) nie mniej zawsze pozostaje tylko odbiciem profesjonalizmu i w mniej lub bardziej

uświadamiany przez jego praktyków sposób realizuje wzory z futbolu profesjonalnego” (Myszkowski, Czubaj, Drozda 2012: 41–42). W Hubalu odniesienia do zawodowej piłki nożnej można odnaleźć na każdym kroku, chociażby w żartach o graniu przez jednego z zawodników w Ajaxie Amsterdam czy też w sposobie funkcjonowania strony internetowej klubu Hubal – zamieszczane są opisy wszystkich meczów, które w swoim stylu nawiązują do wypowiedzi profesjonalnych komentatorów sportowych. Takim odniesieniem są też stroje, w których zawodnicy pojawiają się na meczach, wcześniej starannie przygotowywane przez kierownika drużyny – czekają na nich w klubie na wieszakach i półkach w szatni. Drużyna ma aż pięć kompletów strojów w różnych kolorach, stanowią pewnego rodzaju przebranie, dzięki któremu piłkarze wchodzą w swoją rolę. Co istotne, na co dzień zawodnicy Hubala często noszą dresy klubowe, co pozwala już na pierwszy rzut oka rozpoznać, kto jest piłkarzem. Zawodnicy żartowali, że stroje te najlepiej nadają się do „roboty koło domu”, często nosili je brudne, podziurawione – nie nadawały się na oficjalne mecze. Jednak piłkarze chętnie manifestują swoją przynależnością klubową poza meczami.

Sposób funkcjonowania piłkarzy i całego środowiska wiejskiego, zogniskowanego wokół klubu, widać znakomicie dobrze podczas meczów Hubala organizowanych na pobliskim, profesjonalnym boisku w Pawłowie. Wszystko rozpoczyna się spotkaniem zawodników w siedzibie klubu, przebierają się w szatni, mają ostatnią odprawę z trenerem. Na boisku piłkarze występują przed swoimi znajomymi, rodzinami, sąsiadami i obcymi im ludźmi; słyszą więc różne reakcje na stadionie, nie zawsze pozytywne. Zawodnicy przestają być w ten sposób anonimowi, ludzie wiedzą o ich udziale w rozgrywkach, znają wyniki meczów, żartują na ten temat. Jednocześnie aura profesjonalizmu, którą nadają stroje, odpowiednio zadbane boisko, cała oprawa biurowa oraz obecność sędziów sprawiają, że mecz staje się wydarzeniem wyższej rangi. Jest to zupełnie inne doświadczenie niż mecze rozgrywane spontanicznie pomiędzy drużynami z różnych wsi (które także są organizowane).

Na koniec sezonu działacze Hubala organizują spotkanie dla wszystkich osób związanych z klubem, podczas którego piłkarze dostają podziękowania i nagrody za grę w mijającym sezonie. Są



Fot. Tomasz Rakowski
2014, Zaława, UKS Hubal
Zakończenie sezonu

na nie zapraszani reprezentanci gminy, założyciele klubu i osoby dla niego ważne, żony i dziewczyny piłkarzy. Każdy zawodnik wychodzi na środek sali, gdzie głośno przybija „piątki” z członkami zarządu oraz dostaje dyplom w nagrodę za grę w danym sezonie. Ten bardzo symboliczny gest dobrze pokazuje relacje, jakie panują pomiędzy zawodnikami i kadrami w klubie. Jest to forma uznania i docenienia obecności każdego z członków ekipy oraz współpracy wszystkich członków klubu. Potem rozpoczyna się część nieoficjalna spotkania, czyli impreza z poczęstunkiem i muzyką. Podczas zabawy po sali biegają dzieci (które mówią do piłkarzy i ich dziewczyn per „wujku”, „ciociu”), impreza przeciąga się do późna, a następnego dnia rano niektórzy piłkarze pojawiają się z powrotem, aby posprzątać.

Takie spotkanie na koniec sezonu jest niezwykle ważnym wydarzeniem – może być interpretowane jako spektakl, który wspólnota odgrywa sama przed sobą, w myśl koncepcji dramatu społecznego stworzonej przez Victora Turnera (2005: 173). Na krótko przestrzeń sali w Chlewiskach staje się sceną, na której rozgrywa się pewnego rodzaju ceremonia, rytuał, ma on na celu utwierdzenie członków drużyny w słuszności tego, co robią na co dzień; to również odnowienie panujących między nimi relacji, wybudowanie ponownie zasad i samego faktu obecności, po to, aby móc kontynuować działania w następnym sezonie.

Kibice

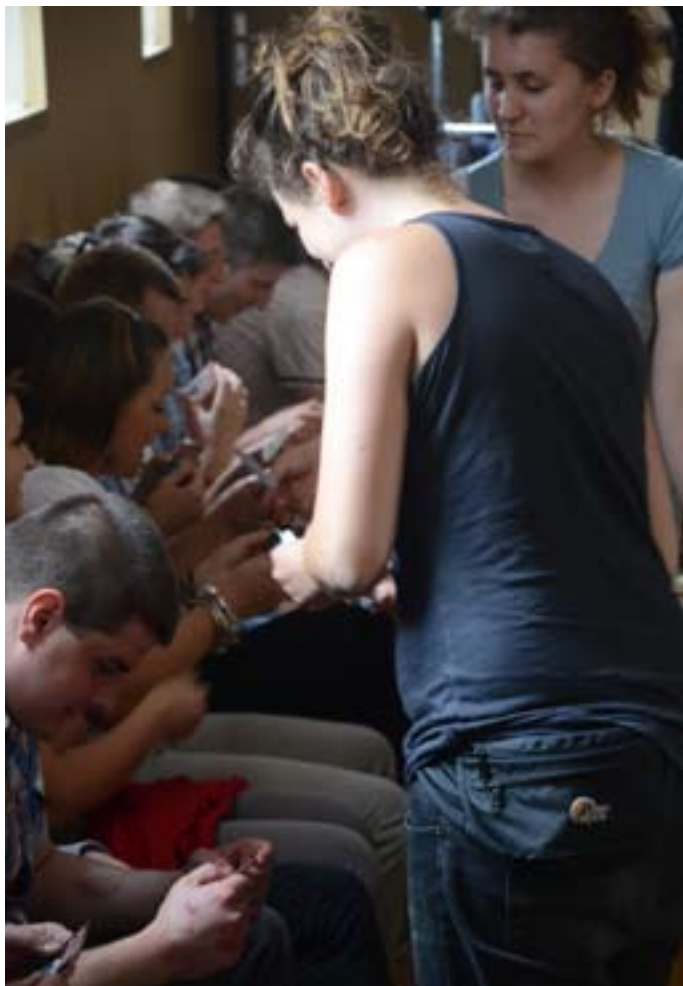
Hubal, jak pewnie każda drużyna futbolowa, ma swoich kibiców. Mecze Hubala w Pawłowie odbywają się co dwa tygodnie w niedzielne popołudnia. Wśród kibiców szczególnie rzuca się w oczy grupa starszych panów, w wieku 45-60 lat, którzy zajmują miejsca w pierwszym rzędzie trybun. Po przyjeździe na stadion witają się „wszyscy ze wszystkimi”, a każda przychodząca osoba podaje rękę wszystkim siedzącym. Grupa ta najbardziej żywiołowo reaguje na to, co dzieje się na boisku, komentuje zagrania zawodników i reakcje sędziów, słysząc tam często też docinki wobec sędziego i piłkarzy. Jako grupa są oni wyraźnie rozpoznawani przez innych uczestników, jak powiedział jeden z rozmówców: „No, najzagorzalsi kibice, oni zawsze są, no nie?”. Mówią na nich „żyleta”, „łóża honorowa”, a na jednego z nich, mężczyznę w średnim wieku, który jest szczególnie aktywny – „sędzia boczny”. Krążą też na jego temat legendy, o tym, jak kłócił się i przepychał z sędzią, co dodaje jeszcze kolorytu jego postaci. Kibice są nieodzownym elementem każdego spotkania rozgrywanego w Pawłowie i widzą w tym swoją powinność, żeby się tam pojawić. To fragment rozmowy: „W.N.: chodzą panowie na mecze? R.: Hohoho proszę pani. Beze mnie meczu nie ma”. Kibice utożsamiają się z klubem, wypełniają swoje „bycie kibicem” rozmaitymi praktykami. Trybuny stają się miejscem spotkania dla ludzi z okolicy, na którym „wypada” się pojawić, a to, co się na nich dzieje przyciąga ludzi niemal w równym stopniu, co samo widowisko piłkarskie – kibice głośno krzyczą, gestykują, układają hasła, są cały czas oglądani przez innych, zgromadzonych na trybunach. Na meczach pojawia się prawie całe lokalne środowisko, przychodzą grupy młodych ludzi, dziewczyny i znajomi piłkarzy. Widać mężczyzn w średnim wieku, chłopców grających w młodszej drużynie, byłych zawodników; część osób jest elegancko ubrana, ponieważ jest to niedziela.

Większość przychodzących na mecze to zatem znajomi, sąsiedzi lub krewni zawodników. Gdy siedziałam przy sklepie w Pawłowie i rozmawiałam z kibicami, akurat przechodził jeden z byłych zawodników, został przez nich nazwany „Lewandowskim”, ze względu na kolor włosów, a po chwili jeden z kibiców dodał: „On to grać nie lubi, ale bramkę by strzelił”. Na mecz przychodzi się po to, żeby popatrzeć na znajomych, kolegów z pracy, ze szkoły czy synów sąsiadów, a w niektórych wypowiedziach pojawia się wprost przekonanie o konieczności kibicowania ludziom, których się zna: jeżeli zatem przyjeżdżają zawodnicy z jednej z wiosek, to za nimi przybywają też kibice. W ten sposób stadion jest dla mieszkańców okolicznych wsi tak zwanym trzecim miejscem, gdzie można wspólnie spędzać czas poza domem i pracą. Taka rola ogólnodostępnych obiektów sportowych w Polsce została opisana przez Aleksandrę Gołdys i Marię Rogaczewską (2011) na podstawie badań nad „orlikami” – zdaniem badaczek ogólnodostępne obiekty sportowe odpowiadają na potrzebę, jaką wywołuje „brak bezpłatnych przestrzeni, w których możemy być razem”. Według moich rozmówców, dzięki temu, że na trybunach wszyscy się znają, nie dochodzi tam do żadnych nieprzyjemnych sytuacji. Ponadto to właśnie jeden spośród kibiców zakłada na czas meczu kamizelkę z logo Radomskiego Związku Piłki Nożnej i pełni funkcję ochroniarza. Ma przy tym posłuch wśród innych Kibiców: „jakby kto się tego, to ochroniarz mówi «uspokój się» i jest spokój, a co go mają bić, jak to sami swoi, wystarczy, że powie i nikt się nie awanturuje. Czasami, jak ktoś jest pijany i chce wejść na boisko, to mu mówi, żeby się uspokoił”. Z drugiej strony kibice Hubala nie spełniają wyobrażeń niektórych osób, z którymi rozmawiałam, dotyczących tego, jacy powinni być prawdziwi kibice, tacy, jakich mają większe drużyny sportowe, ponieważ niepochlebnie wyrażają się o grze zawodników i nie organizują doping, o czym mówi jeden z działaczy: „A co do kibiców to oni raz są zwolennicy, raz przeciwnicy, jak się stoi obok nich blisko to dobrze mówią, a jak się odejdziesz dalej to, jak to się mówi, szpilę wbijają i już by chcieli to wszystko rozwiązać, zlikwidować. (...) Nie ma tu takich fanów”.

Zakończenie i kontynuacja: badania etnoanimacyjne

Podczas dwóch ostatnich wyjazdów do Załawy razem z animatorami z Kolektywu Terenowego Julią Biczysko i Sebastianem Świąderem, przeprowadziliśmy projekt animacyjny, który polegał na zrobieniu wlepki UKS „Hubal” Chlewiska wspólnie z kibicami, działaczami i piłkarzami. Wlepka ta miała być małą naklejką, (ostatecznie miała wymiary 5 na 5 cm), za pomocą której kibice drużyn sportowych wyrażają swoje poparcie dla klubów i zaznaczają swoją obecność w przestrzeni publicznej. Hubal nie miał do tej pory swojej wlepki ani innego kibicowskiego gadżetu, podczas gdy na przystanku w Załawie można było zobaczyć przyklejoną przez kogoś wlepkę Szydłowiarki. Co więcej z rozmów wynikało, że sąsiednie drużyny grające w tej samej lidze mają już swoje wlepki, a nawet swoje szaliki.

Pod względem badawczym i animacyjnym od efektu końcowego ważniejszy był dla nas zdecydowanie proces powstawania wlepki. Był to nasz pomysł, który zdecydowaliśmy się zaproponować rozmówcom poznanym podczas wcześniejszych pobytów w terenie. Pytaliśmy ludzi o to, jak powinna wyglądać, co przedstawiać, jakie elementy koniecznie muszą się na niej znaleźć. Każdy mógł na małej karteczce zaproponować swój wzór, narysować obrazek i napisać hasło. Prosiłiśmy



Fot. Tomasz Rakowski
2014, Zaława, UKS Hubal
Projekt „Wlepka”

o propozycje i pomysły piłkarzy i zarząd Hubala. Na początku zbieraliśmy wszystkie wzory, opinie i sugestie po to, aby zrobić z nich wzornik, na podstawie którego mieszkańcy wskazywali najlepsze ich zdaniem wersje. Wlepka była konkretnym przedmiotem, na którego wygląd mieszkańcy mogli mieć wpływ, dlatego był to dobry punkt wyjścia do rozmów na temat klubu, zwłaszcza, że nasz pomysł budził zdziwienie większości ludzi. Do tej pory wielokrotnie spotykałam się ze stwierdzeniem, że Hubal nie ma „prawdziwych kibiców”, co wynikało z porównywania z drużynami z wyższych lig, takich jak Szydłowiec czy Legia Warszawa. Z drugiej strony o czymś zupełnie innym świadczyły wypełnione trybuny podczas meczów Hubala w Pawłowie. Zbieraliśmy zatem ponownie rozmaite opowieści na temat gry w Hubalu, kibicowania, opinie na temat gry drużyny. Pojawiły się wtedy wśród kibiców wątpliwości, czy klub z „B klasy” w ogóle powinien mieć wlepki, czy Hubal nie jest zbyt słabą drużyną, by ją mieć, a chłopcy, którzy trenowali tam kiedyś boks, uznali, że klub, który funkcjonuje obecnie, to nie jest Hubal, bo Hubal to był klub bokserski. W czasach jego świetności odnosili w nim sukcesy, walczyli w mistrzostwach Polski juniorów, pomagali przy budowie sali w Chlewickach (po tym, jak klub nagle zamknięto, przestali trenować, a salę przejęli piłkarze, co przez bokserów uznawane jest do dziś za bardzo niesprawiedliwe). Gdy nasze wlepki w końcu powstały (jest tam zresztą postać przypominająca pięściarza), wręczyliśmy je podczas oficjalnego zakończenia sezonu Hubala, imprezy, podczas której piłkarze i zarząd nagradzają się za miniony sezon. Nagraliśmy i zrobiliśmy remiks z wykrzycanego przez

kogoś na meczu hasła „Hubal Chlewiska – Królowie Boiska”. Hasło wymyślone na potrzeby wlepki rozbrzmiało tym razem głośno w sali klubowej i każdy mógł krzyknąć je głośno do mikrofonu. Następnego dnia rozdaliśmy wlepki wszystkim osobom, które brały udział przy ich tworzeniu, zrobiliśmy też drugi wzór, który zawierał tylko napis Hubal Chlewiska na białym tle, tak aby każdy mógł dorysować obrazek i dopisać hasło według własnego pomysłu. Projekt ten sprowokował nowe sytuacje, odstąpił nowe pola praktyk i zachowań związanych z klubem sportowym, a także pozwolił na wydobycie nieznanymi wcześniej osądów i przymyśleń.

Bibliografia

Biernacka Maria, *Potakówka: wieś powiatu jasielskiego: 1890–1960: z badań nad współdziałaniem*, Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza, Warszawa 1962.

Buchowski Michał, *The Shifting Meanings of Civil and Civic Society in Poland*, [w:] E. Dunn, C. Hann (red.), *Civil Society: Challenging Western Models*, (red.) E. Dunn, C. Hann, Routledge, Londyn 1996.

Dworakowska Zofia, *Kontrkultura*, [w:] I. Kurz (red.), *TERAZ! Animacja kultury / Culture Animation NOW!*, (red.) Iwona Kurz, Stowarzyszenie „Katedra Kultury” i IKP UW, Warszawa 2008.

Cervinkova Hana, Gołębnik Bogusława Dorota (red.), *Badania w działaniu. Pedagogika i antropologia zaangażowane*. (red.) Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej, Wrocław 2010.

Czubaj Mariusz, Drozda Jacek, Myszkowski Jakub, *Postfutbol. Antropologia piłki nożnej*; Wydawnictwo Naukowe Katedra, Gdańsk 2012.

Gołdys Aleksandra, Rogaczewska Maria, *Co ‘orliki’ robią z Polską? Rozm. przepr. Aleksandra Klich*. „Gazeta Wyborcza”, 2011, nr 117, wydanie z dnia 21/05/2011, s.12.

Plińska Weronika, *Ochotnicza Straż Pożarna - klub kultury*, [w:] I. Kurz (red.), *Lokalnie: animacja kultury/community arts*, (red.) Iwona Kurz, IKP UW, Warszawa 2008.

Koła Gospodyń Wiejskich..., *Koła Gospodyń Wiejskich nie tylko od kuchni. Raport z badania*; Fundacja Pracownia Badań i Innowacji Społecznych „Stocznia”, Warszawa 2014.

Rakowski Tomasz, *Etnografia – animacja – sztuka. Obrona metodologiczna*, „Stan Rzeczy”, 2013, nr 4.

Szpak Ewelina, *Mentalność ludności wiejskiej w PRL: studium zmian*, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2013.

Turner Victor, *Od rytuału do teatru: powaga zabawy*, przeł. Małgorzata i Jacek Dziekanowie, „Volumen”, Warszawa 2005.

4

Aktywności miejskie

Etnografia, kultura i antropologia przestrzeni bliskich

Karolina J. Dudek: Zaczniemy od wprowadzenia, bo mam z Tobą rozmawiać o badaniach, które prowadzimy razem. To trochę dziwna sytuacja. Powiedzmy więc otwarcie, że zamierzamy wyłożyć kilka ważnych kwestii związanych z projektem „Oddolne tworzenie kultury” i modułem „Aktywności miejskie” w formie dialogu, w którym będę odgrywać rolę Adwokata Diabła.

Sławomir Sikora: Antropologia to sztuka zdziwienia. Powinno Ci pójść dobrze.

K.D.: To się okaże. Antropologia, etnografia – to bardzo popularne terminy. Wszyscy już prowadzą badania etnograficzne albo analizują coś z perspektywy antropologicznej: badacze rynku, socjologowie, dziennikarze, filmoznawcy. To może czas wymyślić coś nowego, bo to strasznie już stare i zardzewiałe narzędzia?

S.S.: To fakt: termin „etnografia” stał się synonimem określonego typu badań, do którego sięga dziś wiele dyscyplin i podmiotów. Jednak to, że inni korzystają z naszych metod, nie oznacza, że my sami powinniśmy z nich zrezygnować. W ramach projektu „Oddolne tworzenie kultury” sięgamy do tradycji badań etnograficznych, polegających na przyglądaniu się „kulturze” w wybranych miejscach, ale wykorzystujemy nowe teorie oraz sposoby konceptualizowania dostosowane do współczesności. Dobra etnografia prawie zawsze wychodzi od lokalności – choć dziś w dobie powszechnych migracji (szkoła, praca), internetu, mediatyzacji naszego życia inaczej o niej myślimy – i zakłada zajmowanie się pewnymi zjawiskami przez dłuższy czas. Dlatego pozwala je opisać w sposób pogłębiony, skontekstualizowany i wielowarstwowy. Wracając do Twojego pytania: może i stare, ale nie zardzewiałe. Powiedziałbym raczej, że od czasów Bronisława Malinowskiego antropologia dojrzała jak dobre wino.

K.D.: No dobrze, ale antropologowie na Grochowie? Antropologia kulturowa zapewne wielu osobom kojarzy się raczej z badaniami prowadzonymi gdzieś na odległej wyspie, skoro już wspomnieliśmy o Malinowskim.

S.S.: Antropologia ma długą tradycję kolonialną – zajmowania się innymi gdzie indziej, Oceania, Afryka itd., oraz tzw. „własnymi obcymi” (Staszek Węglarz dość już dawno temu napisał tekst: *Chłop jako obcy*)... niemniej od dłuższego już czasu antropologowie zajmują się również „własną kulturą”, co oczywiście nie wszyscy zauważyli. Bywa, że w opinii społecznej wciąż jesteśmy postrzegani jedynie jako wędrowcy przemierzający wspomniane wyżej, „odległe” terytoria. Temu

obrazowi sprzyja fakt, że przedstawiciele innych dyscyplin niekoniecznie lepiej, ale czasem szybciej, przypisali sobie te nowe obszary zainteresowania. W języku angielskim rodzaj antropologii zajmującej się „własną kulturą” określa się terminem *anthropology at home*. Po polsku nie ma chyba zgrabnego słowa czy wyrażenia, które oddawałoby wieloznaczność angielskiego *home*. Swego czasu korzystałem z terminu „antropologia na własnym podwórku”, ale potem zacząłem używać określenia „antropologia przestrzeni bliskich”, które jak sądzę brzmi nieźle, ale nie niesie za sobą, niestety, prostoty i zarazem wieloznaczności angielskiego zwrotu. Warto podkreślić, że coraz częściej badania antropologiczne prowadzi się w niekonwencjonalnych miejscach. Zatem Grochów, jedna z dzielnic Warszawy, jako miejsce prowadzenia badań jak najbardziej mieści się w dzisiejszych standardach, że tak to kolokwialnie ujmę.

K.D.: I co na tym Grochowie badają antropolodzy?

S.S.: Przyglądamy się temu, w jaki sposób „kultura radzi sobie” w różnych miejscach. „Radzi sobie” jest tu o tyle niefortunnym wyrażeniem, że jako antropolodzy mamy raczej do czynienia z ludźmi, którzy ową kulturę tworzą i współtworzą, oraz ze znaczeniami kulturowymi.

K.D.: I jak jest z tą kulturą na Grochowie? Czy ona tam w ogóle jest?

S.S.: Nasz projekt ma pokazać, że kultura istnieje wszędzie, choć na różne sposoby. Zgodzę się, że ludzie czasem zupełnie poważnie myślą nawet jeśli nie pada to *expressis verbis* że np. na Grochów trzeba „sprowadzić kulturę”. Warto pamiętać, że język (współ)tworzy rzeczywistość, oddziałuje na nią. Dlatego też uznajemy, że np. korzystanie z takich pojęć jak „wykluczeni z kultury” może się wiązać ze współtworzeniem – nawet jeśli nieintencjonalnym – pewnej rzeczywistości, w której istnieją ludzie „mający kulturę” i ci z niej „wykluczeni”. Są to kwestie ważne politycznie, bo z opisu wykorzystującego kategorię wykluczenia wywodzi się następnie wniosek, że ci „mający kulturę” powinni otrzymać dofinansowanie, z pomocą którego dostarczą kulturę tym „wykluczonym”. To niby bardzo szczytne założenie, tylko że beneficjentami takiego systemu nie zawsze są owi „wykluczeni”. Paradoksalnie to bywa mechanizm wspierania elit. Natomiast antropolodzy definiują uczestnictwo w kulturze w innych kategoriach i za pomocą innych pojęć.

K.D.: Czyli jak?

S.S.: Antropolodzy od pewnego już czasu krytycznie podchodzą do samego pojęcia „kultura”. Od dawna dystansują się wobec podziału na kulturę wysoką i niską; z rezerwą podchodzą też dziś do kultury pojmowanej jako zamknięte i koherentne całości. Kultury zawsze miały skłonność do hybrydyzacji i zmiany.

K.D.: Zmiany? W potocznym rozumieniu kultura to coś niezmiennego: jesteśmy Polakami, bo mamy kulturę polską, która jest jedna i niezmienna. Czy mógłbyś tę kwestię rozwinąć?

S.S.: Tu pojawiają się ważne dzisiaj dla nas wszystkich kwestie związane z tradycją, która była pojmowana jako transmisja treści kulturowych, przy czym zakładało się, że pozostawały one niezmienione. Często za „prawdziwą tradycję” uznawano tradycję nieuświadomioną taką, którą się odtwarza niejako bez zastanowienia. Takie ujęcia podkreślają „bierność” uczestnictwa w tradycji, w tym znaczeniu, że w takim ujęciu ludzie nie dokonują wyborów, lecz przejmują pewne zastane wzorce. Przynajmniej od czasu ważnych publikacji Erica Hobsbawma i Terence'a Rangera (*Tradycja wynaleziona*, 1983|2008) czy Pierre'a Nory jesteśmy zdecydowanie bardziej skłonni zwracać uwagę na aktywne czynniki w procesie tworzenia tradycji. Każda tradycja jest w jakimś stopniu wynaleziona. Podobnie podkreślał Tim Ingold, gdy pisał, że choć uczenie się polega na powtarzaniu, to zawsze wiąże się również z improwizowaniem. Zawsze mamy więc do czynienia ze zmianami, które nie zawsze, rzecz jasna, z łatwością dostrzegamy.

K.D.: A w jakim stopniu wynaleziona jest polska tradycja?

S.S.: Zaczniemy od tego, że Polska, która przed wojną była krajem wielokulturowym, po wojnie zarówno na skutek strat, jak i sytuacji politycznej, stała się krajem „wymuszonej jedności” – zwróciła na to uwagę Barbara Kirshenblatt-Gimblett. Dziś natomiast zaobserwować można próby odkrywania tych dawnych, utraconych tradycji i „kultur”. Pojawiają się też nowe wyzwania i zjawiska. Dlatego bardziej adekwatne wydaje się mówienie o dziedzictwie. Upraszczając: dziedzictwem można by nazwać tradycję uświadomioną to, co świadomie uznajemy za warte pielęgnowania zarówno dla nas samych, jak i dla kolejnych pokoleń. Tu powraca też słowo „kultura”, w tym mianowicie znaczeniu – niegdyś w znacznym stopniu ignorowanym przez etnografów – że kultura wiąże się właśnie z własnym, osobistym wysiłkiem, tworzeniem „własnej ścieżki” do kultury: z wyborem. Z tej perspektywy właśnie wszyscy mamy kulturę i trudno nas z niej wykluczyć. Czym jest dziś dziedzictwo? Kiedy zaczynamy je praktykować sami, performatywnie w nim uczestnicząc, czy nie staje się ono również naszym dziedzictwem? Takie rozumienie inspirowane jest m.in. myśleniem Michela de Certeau czy Tony'ego Bennetta.

Niedawno czytałem ciekawy skądinąd tekst, w którym po stwierdzeniu, że dawne podziały m.in. na kulturę wysoką i niską nie są już aktualne, pojawia się konstatacja, że człowiek wykształcony nie zawsze musi być kulturalny. Ten przykład pokazuje, że nawet dystansując się wobec dawnych kategoryzacji, łatwo w ich sidła wpadamy. „Kultura” to termin różnie rozumiany i czasem łatwo i niepostrzeżenie zmieniamy „rejestr”. Raymond Williams, jeden z teoretyków kultury, zapewne w akcie desperacji, rzekł: “Wolałbym nigdy nie usłyszeć tego słowa”.

K.D.: I takie kwestie związane z tworzeniem kultury można też badać na Grochowie?

S.S.: W istocie we wszystkich „miejscach” badań prowadzonych w ramach projektu.

K.D.: A czy mógłbyś podać jakiś konkretny przykład z Grochowa?

S.S.: Proszę bardzo: spacerowanie. Fenomen spacerów miejskich daje się zaobserwować w wielu miastach. Na Grochowie spacery – nie licząc wyspecjalizowanych podmiotów – organizowane

były m.in. przez: Stowarzyszenie An-skiego, Kicia Kocia i Stowarzyszenie Kraina i grupę Proszę Bardzo. W spacerach tych uczestniczą ludzie w różnym wieku, również seniorzy. Przyciągają one zarówno osoby, które od dawna „tu” mieszkają autochtonów grochowskich, jak i osoby osiadłe w tej części Warszawy niedawno, które z różnych przyczyn dopiero teraz znajdują czas, by bardziej świadomie powędrować po okolicy. W istocie takie spacery nie tylko wiążą się z nabywaniem wiedzy, lecz także z jej współtworzeniem: często zdarza się, że to uczestnicy dzielą się z pozostałymi osobami informacjami o dzielnicy. W ten sposób powstaje przestrzeń wymiany. Spacer miejski jest zatem nie tylko bardzo interesującym fenomenem społecznym i kulturowym (współ)wytwarzania wiedzy i „kultury”, dzielenia się, lecz także po prostu sposobem budowania więzi pomiędzy sąsiadami oraz mieszkańcami, którzy wcale niekoniecznie blisko siebie mieszkają... Wspomniałem wcześniej o wadze języka. Warto zwrócić uwagę na to, jak dziś tworzymy fenomen sąsiedztwa właśnie poprzez świadome korzystanie ze słów „sąsiad” i „sąsiedztwo”.

K.D.: Spacer? I co jeszcze?

S.S.: Warto wspomnieć np. o takich ciekawych inicjatywach jak Paca 40, klubokawiarniach Kicia Kocia czy Grochownia. To miejsca, które na różne sposoby tworzą przestrzeń dla innych inicjatyw – innych podmiotów. To metaforycznie „puste” przestrzenie, które można samemu zagospodarować... Ale też o takich inicjatywach jak np. „odnalezienie” Kibucu na Grochowie przez Manię Cieślę i Agatę Maksimowską ze Stowarzyszenia im. Szymona An-skiego. O tym przecież pamiętali jeszcze tutejsi starsi mieszkańcy, ale ta historia nie „żyła” w oficjalnej historii. Instytucje tworzone są również oddolnie. Szczegóły omówione będą w *case studies*, które opublikujemy pod koniec roku.

Miasto Kroków. Spacer Miejski jako narzędzie w działaniach oddolnych i instytucjonalnych

Spacer, czyli nowy fenomen stary jak świat

Spacer nie jest bynajmniej wynalazkiem późnej nowoczesności. Perypatetycy, flaneurzy, spacerowicze miejsca: w różnych epokach spacerowanie miało jednak różnorodny charakter (Solnit 2001). W każdej z nich chodziło o coś więcej niż tylko o sam akt przemieszczania się. Spacer to bowiem nie tylko czynność fizyczna, lecz także kulturowa, polegająca na wytwarzaniu i nadawaniu znaczeń, jak również społeczna – polegająca na tworzeniu wspólnoty spacerujących.

Praktykom związanym ze spacerami miejskimi¹ odbywającymi się w prawobrzeżnej części Warszawy przede wszystkim na Grochowie przyglądaliśmy się od czerwca 2013. Na pierwsze „zwiedzanie spacerem” zorganizowane przez Danutę Kończak z Oddziału PTTK Warszawa Praga-Południe i Centrum Paca 40 wybraliśmy się między innymi po to, żeby dowiedzieć się czegoś więcej na temat miejsca, w którym mieliśmy prowadzić badania². W owym czasie spacerowano jeszcze dość sporadycznie. Trzeba było być czujnym i uważnym, by nie przegapić okazji. Niecały rok później oferta spacerowa była już na tyle bogata, że można było spacerować po prawobrzeżnej Warszawie nawet kilka razy w miesiącu w różnych grupach i z różnymi przewodnikami. Wędrowaliśmy ze Stowarzyszeniem imienia Szymona An-skiego, Klubem Kicia Kocia, Stowarzyszeniem Kraina i Grupą Proszę Bardzo, Butem po Wawie i Praską Ferajną. Nie koncentrowaliśmy się już na tym, by dowiedzieć się czegoś o dzielnicy, staraliśmy się zrozumieć fenomen wspólnego spacerowania, i temu właśnie poświęciliśmy niniejszy tekst³.

-
1. Będziemy posługiwali się pojęciem „spacer miejski” w odniesieniu do wycieczek spacerowych organizowanych przez różne podmioty: niezależnych przewodników, organizacje należące do trzeciego sektora, osoby prywatne i przedsiębiorców; finansowane zarówno oddolnie, jak i z różnych innych źródeł. Nie będziemy próbowali wprowadzić rozróżnienia na spacerowania komercyjne i niekomercyjne, bo – jak pokażemy – sposób finansowania tych aktywności jest dość skomplikowany i bardzo trudno wprowadzić kryteria, które nie budziłyby wątpliwości i dyskusji. Część spacerów jest nieodpłatna, są też spacerowania „kapeluszone” (datek składany jest wedle uznania do kapelusza lub innego „pojemnika”). Niektóre spacerowania finansowane są pośrednio ze środków na działania w mieście lub na kulturę (jest tak w wypadku spacerów organizowanych np. jako zobowiązanie grantowe). Nie wszystkie osoby organizujące spacerowania są formalnie przewodnikami. Słowa „przewodnik” używamy tu na określenie osoby organizującej/koordynującej spacer – przewodnik to ktoś, kto przewodzi. Po deregulacji zawodów nie ma formalnego obowiązku nabywania uprawnień do prowadzenia takiej działalności, choć niektórzy przewodnicy „wbrew duchowi czasu” postanowili takie uprawnienia uzyskać (zob. także Kuraś 2012).
 2. Oddział PTTK Warszawa Praga-Południe i Centrum Paca 40. Oprowdzała Danuta Kończak. 2013-06-15.
 3. Zgodnie z metodologią przyjętą w projekcie w czasie badań wykorzystywaliśmy klasyczne metody etnograficzne (obserwacja uczestnicząca, wywiad etnograficzny), techniki antropologii wizualnej i etnografię internetu. Materiałem źródłowym niniejszego tekstu są notatki terenowe, wywiady etnograficzne, dokumentacja fotograficzna i zapisy filmowe wykonane w czasie spacerów. Obserwowaliśmy też profile Facebook, na których były zamieszczane informacje dotyczące spacerów. Analizowaliśmy również to, w jaki sposób w przestrzeni internetu przekazywane są informacje dotyczące spacerów.



Fot. Sławomir Sikora
2015, Warszawa
Spacer „Słodko gorzki Kamionek”,
18.01.2015.
Przewodnik: Rafał Dąbrowiecki
(Butem po Wawie).

Obserwowaliśmy przebieg spacerów i interakcje, ale też rozmawialiśmy o ich organizowaniu. Naszą uwagę zwróciło to, że wzrostowi podaży nie towarzyszyły problemy z popytem. Wręcz przeciwnie: zaobserwowaliśmy tu szczególne sprzężenie zwrotne – rosnąca liczba ofert przełożyła się na większe uczestnictwo w spacerach. Obserwowaliśmy frekwencję w zimne, zimowe jeszcze dni, i mieliśmy wrażenie, że to niemalże postęp geometryczny. 2 marca 2015 roku jeden z naszych rozmówców, Rafał Dąbrowiecki (Butem po Wawie), zamieścił zdjęcie ze spaceru, na którym przemawiał do grupy ponad setki osób. „To był rekord frekwencyjny” – napisał⁴. „Wygląda jak masowa demonstracja” – skomentował ktoś zamieszczone zdjęcie.

Bez wątpienia taki wzrost liczby spacerów częściowo można by tłumaczyć wprowadzeniem ustawy deregulującej zawód przewodnika w 2012 roku (Kuraś 2012)⁵. Ale sprawa nie jest aż tak prosta, o czym przekonaaliśmy się w trakcie badań.

Perspektywa antropologa, czyli całe mnóstwo pytań

Badanie spacerów miejskich z perspektywy antropologicznej wiąże się z umiejętnym łączeniem uczestnictwa i obserwacji, ale wymaga też poznania perspektywy aktorów⁶. Nasze uczestnictwo

4. <https://pl-pl.facebook.com/ButemPoWawie/photos/a.672876502728295.1073741828.665978930084719/1077908412225100/>, dostęp: 09.04.2015.

5. Wcześniej trzeba było ukończyć najpierw 250-godzinny kurs, który kosztował ok. 1,5 tys. zł., a następnie przystąpić do egzaminu państwowego wymagającego wniesienia opłaty w wysokości kolejnych 300 zł i tylko średnio co czwartej osobie udawało się go zdać (Kuraś 2012).

6. Niniejszy krótki tekst podsumowuje tylko wybrane wątki badań. Przedstawienie odpowiedzi na wszystkie pytania i zaprezentowanie całego zebranego materiału badawczego wymagałoby napisania o wiele dłuższego tekstu i znacznego przekroczenia ram studium przypadku, które przyjęliśmy w ramach projektu „Oddolne tworzenie kultury”. Dziękujemy wszystkim osobom za poświęcony czas, a w szczególności przewodnikom za podzielenie się wiedzą i spostrzeżeniami.

w spacerze różniło się od sposobu, w jaki bierze w nim udział ten, kto wybrał się w celach innych niż badawcze. O ile większość uczestników przychodzi na spacer, żeby miło spędzić czas i poszerzyć zakres wiedzy na temat dzielnicy lub jakiegoś aspektu, któremu poświęcony jest dany spacer, o tyle nas ciekawiło to, co dzieje się w trakcie spacerowania. Czy kolejne wyprawy cieszą się zainteresowaniem? W jakim wieku są ich uczestnicy? Jak przebiegają spacer? Jak rozpoczyna się spotkanie? Czy zdarzają się improwizacje lub modyfikacje wcześniejszych planów? Czy dochodzi do nieoczekiwanych zdarzeń? Jak wygląda zakończenie spotkania? Jak długo trwa spacer? Jak przebiegają interakcje między uczestnikami spaceru a przewodnikiem? Czy wiele osób odłącza się od spacerów?⁷ Zwracaliśmy uwagę na rodzaje aktywności podejmowanych przez uczestników (dopytywanie, komentarze), interakcje z napotkanymi mieszkańcami i ich charakter. Przyglądaliśmy się także sytuacjom, w trakcie których uczestnicy fotografują lub filmują (wykorzystując aparaty/kamery/telefony komórkowe).

Nieco inaczej słuchaliśmy też opowieści w trakcie spaceru. Historia dzielnicy, choć niezwykle ważna, interesowała nas o tyle, o ile pozwalała nam odpowiedzieć na pytania badawcze. Czy był to spacer tematyczny, czy przedstawiający różne ciekawostki historyczne związane z miejscami na trasie spaceru? W jakich miejscach się zatrzymywano? Czy były to miejsca historyczne? Do jakiego zakresu wiedzy odwoływał się przewodnik? Czy kwestionował jakieś narracje, a zwłaszcza uogólnioną narrację historyczną? W jakiej mierze odwoływał się do wiedzy lokalnej? Czy przytaczał zasłyszane historie, wypowiedzi lokalnych autorytetów?

Co jeszcze nas interesowało? Z osobami organizującymi spacer? miejskie rozmawialiśmy o tym, jak tworzyły one scenariusze wycieczek i jak zdobywały wiedzę na temat historii miasta. Chodziło o uzyskanie etnograficznie gęstych narracji na temat podejmowanych działań, współpracy i komunikacji z różnymi podmiotami oraz uzyskiwanego wsparcia. Pytaliśmy też o wykorzystywane narzędzia i sposoby koordynacji działań czy o sposoby tworzenia zapisów zrealizowanych spotkań. Staraliśmy się, aby punktem wyjścia do przeprowadzenia rozmowy był konkretny spacer.

Wspólnota spacerujących i technologia

Spacer, w których uczestniczyliśmy, różniły się nie tylko pod względem wątków tematycznych do czego dalej wrócimy lecz także indywidualnego sposobu prowadzenia spotkań przez przewodników. Zazwyczaj wykorzystywali oni różne kanały rozpowszechniania informacji o planowanych spotkaniach, takie jak profile na Facebooku, newslettery, strony internetowe, ulotki, zdając sobie sprawę z tego, że umożliwiają one dotarcie do różnych odbiorców. Poza krótkim opisem spaceru skrótkowo przedstawiano planowaną trasę. Warto zauważyć, że informowanie o spacerach połączone jest z pewną formą wymiany wiedzy:

7. Notabene, gdy oddalałem się od grupy (SS), by zrobić fotografię, kilkakrotnie byłem zaczepiany przez przechodniów (raz był to nawet imigrant mieszkający od kilku lat w Polsce). Pierwsze postawione pytanie dotyczyło zazwyczaj tego, skąd jesteśmy/przyjechaliśmy. Fenomen wycieczki najwyraźniej zawsze kojarzy się z „byciem spoza”; w tym wypadku można mówić o lepszym poznaniu swojego/bliskiego, ale też przynajmniej w niektórych wypadkach o pewnej „rytualizacji” tej wędrówki.

Może mógłbym to ogłosić w lokalnej prasie, na przykład. Może ktoś by przyszedł. Ale to na pewno Facebook spowodował i dał też te narzędzia. Bo w prasie... to na co jesteś skazany? Nawet jeśli dadzą Ci możliwość ogłoszenia się za darmo, to będą cztery linijki, prawda? A ja, prowadząc własną stronę, mogę też w pewien sposób zainteresować tych ludzi. Wrzucić fajne zdjęcie, zrobić ciekawy opis. To inaczej zupełnie wtedy zaczyna grać, jak człowiek widzi: „Boże! Takie ciekawe miejsce jest na Grochowie? Idę! Muszę to miejsce zobaczyć!”, prawda? Daje to dużo możliwości.

Profile i blogi służące do komunikacji stają się też platformą do zamieszczania różnych ciekawostek historycznych, materiałów wizualnych wprowadzających w tematykę i przestrzeń spaceru.



Fot. Karolina J. Dudek
2014, Warszawa

Spacer „Grochów – dzielnica, która niejedno ma imię”, 28.09.2014.

Przewodnik: Rafał Dąbrowiecki
(Butem po Wawie).

Udostępniane w sieci zapisy wizualne i tekstowe spacerów, tworzone zarówno przez przewodników, jak i przez spacerujących, wytwarzają miejsca – nie są one nigdy „gotowe” i czekające na „odkrycie”, odwiedzenie i sfotografowanie, lecz wytwarzane są właśnie w czasie spaceru.

Warto tu podkreślić rolę technologii jako aktora umożliwiającego i integrującego działania. W nurcie studiów nad nowymi ruchami społecznymi często zwraca się uwagę na to, że internet i media społecznościowe, choć nie wywołują rewolucji, to sprzyjają tworzeniu oddolnych ruchów politycznych i obywatelskich (Castells 2013). W tym sensie współtworzą też spaceru. Nie mogłyby one zaistnieć w obecnej postaci bez udziału internetu i mediów społecznościowych. Internet, a w szczególności Facebook, łączy spacerowiczów nie tylko dlatego, że umożliwia zorganizowanie spotkania o określonej porze i określonym miejscu, lecz także dlatego, że pozwala podtrzymać kontakt, choćby poprzez wymianę czy komentowanie zdjęć. Udostępniane w sieci zapisy wizualne i tekstowe spacerów, tworzone zarówno przez przewodników, jak i przez spacerujących, wytwarzają miejsca – nie są one nigdy „gotowe” i czekające na „odkrycie”, odwiedzenie i sfotografowanie, lecz wytwarzane są właśnie w czasie spaceru, do czego jeszcze wrócimy. Opisy te bywają także wykorzystywane przez mieszkańców do tworzenia własnych spacerów na przykład na potrzeby oprowadzania po Warszawie znajomych lub rodziny, którzy przyjechali z innego miasta. Z naszych obserwacji i rozmów wynika, że bycie przewodnikiem po własnym mieście nie jest wcale łatwe. Wiedza, która postrzegana jest jako ciekawa i atrakcyjna, jest rozproszona w archiwach,

starych gazetach, książkach. Przewodnicy zbierają ją, opracowują i tworzą „własne” opowieści o Warszawie, które stają się materiałem wykorzystywanym dalej przez mieszkańców.

Opowieści miejskie i tematyzacja przestrzeni

„O Grochowiakach, których już nie ma – spacer śladami historii Żydów na Grochowie”, „Grochów Mały i Witolin”, „Grochów - dzielnica, która niejedno ma imię”, „Słodko gorzki Kamionek”, „A Grochów się budzi...”, „Wyznania i religie na Pradze”, „Olszynka i Dworek Grochowski w rocznicę bitwy”, „Szmulowizna – Praga Północy czy Praga Północ”, „Kobiety Pragi” – to kilka przykładowych tytułów spacerów. Spacery często podporządkowane są wybranemu tematowi wiodącemu. W tej samej przestrzeni miasta można się poruszać wielokrotnie i za każdym razem poznawać jej zupełnie różne oblicza związane z różnymi sferami życia: religijne (historię zamieszkałych mniejszości wyznaniowych i religijnych), społeczne (opowieści łotrzykowskie), gospodarcze (historię rozwoju fabryk i zakładów rzemieślniczych). Jak przyznawali przewodnicy, oni sami odkrywali kolejne, często nieoczywiste warstwy miasta:

Gdzieś znalazłem ciekawy obiekt, który mnie zainteresował, czy w ogóle ciekawy fragment miasta, który wcześniej był mi zupełnie obcy. Akurat tutaj na Pradze, pamiętam, że dla mnie takim szokiem była Nowa Praga, która już zupełnie znajduje się poza głównymi szlakami komunikacyjnymi – tam się nie zagląda, bo nie ma po co. I pamiętam, że tak nagle na tej Nowej Pradze się pojawiłem... Chyba gdzieś czytałem jakiś artykuł na temat takich carskich inskrypcji, które się w mieście zachowały. A są takie inskrypcje na przykład na Inżynierskiej, w takiej dawnej fabryce metalurgicznej. Są napisy cyrylicą jeszcze sprzed 1916 roku... (...) Przy Stalowej – tak, jak jest ten dawny bazar, tam jest też taki napis koło sklepu Cynowskiego – to był taki sklep kolonialny też jeszcze sprzed I wojny światowej. I tak się zainteresowałem: kurczę, tam są takie rzeczy? Przecież w ogóle sobie nie zdawałem sprawy, że gdziekolwiek jakiś napis właśnie cyrylicą się zachował! No i zacząłem tak to zgłębiać, tak? I się nagle okazuje, że ta Nowa Praga jest niezwykle interesująca, że nie przypadkowo tam kręcili tego „Pianistę”, bo faktycznie to wygląda jak kawałek Warszawy, której już nie ma. Na przykład ulica Mała „grała getto” w wielu filmach, bo nie tylko w „Pianiście”, ale też w „Dziewczęta z Nowolipek”, „Korczak”, tak? Tam często ta Mała się przewija. Czy „Cafe pod Minogą”, na przykład, też tam było kręcone. Okazuje się, że to jest taki trochę właśnie rezerwat. O, potem się jeszcze pojawił film, pamiętacie?, „Rezerwat”, tak?

Warto podkreślić, że opowiadane historie koncentrują się wokół społeczno-kulturowych wymiarów opowieści. Jedna z rozmówczyń wspominała, że to, co najbardziej zapadło jej w pamięć z jednego ze spacerów, to opowieść o tym, jak kradziono wódkę z fabryki Koneser przy użyciu roweru, w którego ramie ją przewożono. Pojawiają się odwołania do filmów rozgrywających w okolicy czy do biografii „kultowych” pisarzy, mieszkających niegdyś w dzielnicy, i ich powieści.

Narracje towarzyszące niektórym spacerom podporządkowane są nie tyle konkretnemu tematowi, ile raczej specyfice danej przestrzeni. Po jednym ze spacerów przewodnik tłumaczył nam:



Fot. Karolina J. Dudek, Sławomir Sikora, 2014, Warszawa
„Spacer szlakiem QR kodów umieszczonych w ramach projektu «Witryna: Grochów» na terenie Pragi-Południe”, 06.09.2014.
Przewodnik: Ewelina Bartosik (Stowarzyszenie Kraina i grupa Proszę Bardzo).
Wspólne spacerowanie to przemierzanie tych różnorodnych przestrzeni życia. Jest też odkrywaniem multilokalności miasta, która wiąże się z przyjęciem założenia, że każde miejsce (w sensie fizycznym) jest polisemiczne – dla różnych osób może nieść zupełnie odmienne znaczenia.

Dzisiaj był temat terenowy, czyli był groch z kapustą, jakby, było po prostu o wszystkim. Tylko chodziło o to, żeby mniej więcej się zorientować w tym, co to jest za miejsce, tak? Że to są kresy przedwojennej Warszawy, że architektura modernistyczna z okresu międzywojennego, że właśnie PPS-owcy potem gnębieni tu mieszkali i tak dalej, i tak dalej. Więc to, jakby, według takiego klucza.

W przestrzeń miasta, w jego tkanę architektoniczną wpisana jest historia, którą przewodnicy starają się wydobyć i przybliżyć – mury ewokują pewne narracje.

Dzielnica jest narracyjnie uwarstwioną przestrzenią wielorakich światów życia (Bendiner-Viani 2005|2011: 149). Wspólne spacerowanie to przemierzanie tych różnorodnych przestrzeni życia. Jest też odkrywaniem multilokalności miasta, która wiąże się z przyjęciem założenia, że każde miejsce (w sensie fizycznym) jest polisemiczne – dla różnych osób może nieść zupełnie odmienne znaczenia (Rodman 2003, Pink 2008|2011: 114). Miasto to palimpsest.

Miasto i opowiadane historie zazębiają się, stanowią zbiór powiązanych opowieści. Spacerowicze zaś tworzą wspólnotę tekstualną. Terminem tym Charlotte Linde (2009: 170) określiła takie środowisko dyskursywne, które kształtuje rozpoznawalne dla niego historie i tworzone jest przez osoby zaangażowane we wspólne działania. Mogą to być na przykład wspólne działania wielbicieli serialu zrzeszonych w fanclubie i osób biorących udział w dyskusjach na forach internetowych poświęconych temu serialowi. By stać się członkiem takiej wspólnoty nie trzeba znać wszystkich ważnych dla niej tekstów, wystarczy, że zetknięto się z wieloma fragmentami. Poszczególne historie funkcjonują w ramach wspólnoty jako zbiór powiązanych opowieści i stają się źródłem do tworzenia nowych tekstów (Linde 2009: 194).

Słowa, gesty, obrazy. Opowieść przewodnika jako performans

Opowieść przewodnika składa się przede wszystkim ze słów, układających się w historię. Czy zatem przewodnika można by po prostu zastąpić książką albo audio-przewodnikiem? Książka to mogłoby się wydawać wiedza pewna, a przewodnik może się przecież pomylić. Audio-przewodnik można by dalej twierdzić ma zaś tę zaletę, że pozwala wybrać się na wycieczkę w dowolnym momencie – nie wymaga dostosowania się do organizatora. To jednak perspektywa zewnętrzna, kogoś, kto we wspólnym spacerowaniu nie uczestniczył. Skoncentrowanie się jedynie na słowach zamyka pole widzenia i uniemożliwia myślenie o spacerze jako o swego rodzaju sztuce – opowieść przewodnika to performans. Równie ważne jak słowa są też gesty i obrazy, oraz interakcje, ale o tym zaraz.

Dobrym tego przykładem jest zapis fotograficzny z jednego ze spacerów zorganizowanych przez Stowarzyszenie imienia Szymona An-skiego („Letni spacer po kibucu Grochów i okolicach”, 2014-07-27).



Fot. Karolina J. Dudek
2014, Warszawa, Stowarzyszenie imienia Szymona An-skiego, Mania Cieśla, Agata Maksimowska, Spacer: Letni spacer po kibucu Grochów i okolicach, 2014-07-27. W czasie spaceru przewodnicy wykorzystują wydruki dawnych fotografii: zwykłe kartki luzem, materiały zafoliowane albo zebrane w skoroszycie w koszulkach, czasem tablety. Fotografie umieszczają w przestrzeni – wpisują kadry we współczesne, „aktualne” miasto. To namiastka „powtórnego spojrzenia”, a także próba zobaczenia konkretnego miejsca tak jak ono istniało wiele lat wcześniej.

W czasie spaceru przewodnicy wykorzystują wydruki dawnych fotografii: zwykłe kartki luzem, materiały zafoliowane albo zebrane w skoroszycie w koszulkach, czasem tablety. Fotografie umieszczają w przestrzeni – wpisują kadry we współczesne, „aktualne” miasto. To namiastka „powtórnego spojrzenia”, a także próba zobaczenia konkretnego miejsca tak jak ono istniało wiele lat wcześniej. Często wykorzystują też dodatkowe materiały, takie jak mapy, foldery, wydruki z gazet. Wskazują miejsca, kierunki, lokalizują opowieść. Ich ciało poprzez gest wskazania łączy opowieść z realną przestrzenią miasta, obrazami, mapami. „Rzeczywistość nie jest dana w znakach; rzeczywistość mająca znaczenie jest raczej stwarzana w działaniu” – pisał Hubert Knoblauch (2011: 320). Z perspektywy performatyki proces komunikacji składa się – innymi słowy – nie tylko ze znaków, lecz także z towarzyszących im praktyk cielesnych (Knoblauch 2011: 321). Opowieść przewodnika jako rodzaj działania komunikacyjnego jest procesem sytuacyjnym,

przebiegającym w określonej przestrzeni, tworzącym hybrydyczną formę. Opowieść i działanie są technologicznie zapośredniczone. Często obrazy zostają umieszczone w przestrzeni miasta i w trakcie prezentowania ich przez przewodnika zostają refotografowane przez spacerujących. To, co zostało uwiecznione na zdjęciach, zostaje również ponownie sfotografowane. Miasto i miejsca są wytwarzane w tym performatywnym akcie łączącym przewodników, mieszkańców i technologie (zob. także Farías, Bender 2010).

Spacerowicze. Opowieść oddolna

Zwiedzanie miasta kojarzy się przede wszystkim z turystyką: wyjeżdżamy gdzieś, nabywamy przewodnik, zwiedzamy. Spacerujemy miejskie, o których tu piszemy, gromadzą przede wszystkim społeczność lokalną. Biorą w nich udział raczej dorośli niż młodzież. W wielu spacerach brali udział seniorzy, ale też młodzi ludzie z dziećmi w wózkach. Co więcej, porównanie fotografii z kolejnych wypraw nie pozostawia wątpliwości – daje się wyodrębnić grupę stałych bywalców. Niektórych spotykaliśmy też w czasie innych wydarzeń społeczno-kulturalnych w dzielnicy. Podobne spostrzeżenia miały też osoby, z którymi rozmawialiśmy.



Fot. Karolina J. Dudek
2014, Warszawa

Spacer „Grochów – dzielnica, która niejedno ma imię”, 28.09.2014.

Przewodnik: Rafał Dąbrowiecki
(Butem po Wawie).

Zdarzało się, że spacerujący uzupełniali opowieści przewodników lub je kwestionowali i „poprawiali”. Wprowadzane oddolnie wątki dotyczyły często kwestii związanych z codziennym doświadczeniem mieszkańców, z osobistymi wspomnieniami.

Zdarzało się, że spacerujący uzupełniali opowieści przewodników lub je kwestionowali i „poprawiali”. Wprowadzane oddolnie wątki dotyczyły często kwestii związanych z codziennym doświadczeniem mieszkańców, z osobistymi wspomnieniami. Te interakcje miały miejsce także poza spacerami. Jedna z przewodniczek tak o tym mówiła:

Byliście na spacerze i zauważyliście na pewno (...) takich starych grochowiaków. I ci starzy grochowiacy do tej pory, jak mi się zdarzy gdzieś być, na przykład w Kici Koci na jakiejś imprezie czy w ogóle gdzieś tutaj... Kilka razy mi się zdarzyło, że ci starsi panowie, jak oni też tam są, to do mnie podchodzą i coś mi jeszcze

mówią. „Tu sobie przypomniałem, tu było coś tam”. Na przykład, taki starszy pan, to mi opowiadał jeszcze, że on sobie przypomniał, że tu był żydowski dom publiczny... To jak gdyby też jest interakcja. (...) Na przykład ten młody człowiek (...), którego też widzieliśmy na spacerze. Ja pokazałam zdjęcie, a on powiedział: „To jest mój dziadek”. I to takie fajne, bo tutaj na Grochowie trochę jest tak, że się zachowali ludzie, którzy... pradziadek wybudował dom i tak dalej... Jest trochę tej ciągłości.

Zdarza się, że przewodnicy przygotowując się do spacerów, poszukują „lokalnych opowieści” starszych mieszkańców depozytariuszy historii. W tym sensie przewodnicy nie tylko przekazują wiedzę, lecz także „budują wiedzę” i tworzą sieci kontaktów (spacery An-skiego, Kici-Koci), które to umożliwiają. Ta interaktywność chwilami przybiera postać partnerskich dialogów. Jako narzędzie działania organizacji należących do trzeciego sektora czy animacji społeczno-kulturalnej prowadzonej przez różne podmioty spacer sprawdza się zatem co najmniej dwójako. Z jednej strony umożliwia wypracowanie wiedzy na temat historii lokalnej, z drugiej stwarza sytuację umożliwiającą zawiązywanie się nowych znajomości. Jedna z osób tak o tym opowiadała:

Wiele osób się poznało, nowi przewodnicy pewnie tak, ale też takie osoby – takie jak ja – które się w ogóle Warszawą interesują, czy czytają te książki, czytają prasę, chodzą na wycieczki, na wykłady. Myślę, że to jest taka metagrupa. Tak jak jest metajęzyk, tak jest taka metagrupa. (...) Może też jest tak, że jesteśmy zagubieni w mieście? Jakby, wchodząc dalej, że, jakby, potrzebujemy innych, dodatkowych więzi z osobami, które korespondują z naszym systemem myślenia, kochania miasta. Ja mówię tu już zupełnie za siebie, ale poznając wiele osób i gdzieś tam się spotykam na tych różnych spacerach, wycieczkach, wykładach, to już są ci ludzie, z którymi się chce, a nie musi. Ja mam taką interpretację.

Spacer jest więc przestrzenią spotkania zarówno zwykłych mieszkańców, jak i dla lokalnych działaczy i społeczników, dla których spacery są też okazją do tzw. networkingu czy omawiania pomysłów na wspólne działania⁸.

Wytwarzanie miejsc, wytwarzanie miasta

Jednym z wniosków Pierre'a Mayola (2011) płynących z badań przeprowadzonych w robotniczej części Lyonu, było to, że dzielnica to miejsce/obszar, gdzie mieszkańcy znajdują wszystko to, co jest im niezbędne do codziennego życia (to bardzo ciekawa konstatacja, warto zwrócić uwagę na jej plastyczność: ścisłość a jednocześnie płynność). Badania Mayola były egzemplifikacją i kontynuacją rozważań teoretycznych Michela de Certeau, który odgórnej wizji miasta (miasta struktury, „języka” rozumianego jako *langue*, miasta konstruowanego przez „władzę”) przeciwstawił miasto wytwarzane oddolnie – przez samych mieszkańców. Z tej perspektywy każdy z nas ma, wytwarza (!) własne miasto. Po mieście poruszamy się różnymi ścieżkami. Jedne obszary zna-

8. Dobrym przykładem jest pomysł złożenia wniosku w ramach Budżetu Partycypacyjnego o dofinansowanie spacerów, który powstał właśnie w trakcie spacerów. Wniosek został napisany przez Annę Gołębiowską przy wsparciu merytorycznym osób prowadzących spacery. <https://app.twojbudzet.um.warszawa.pl/taskPropose/index?userId=1581>, dostęp: 12.04.2015.

my dobrze, związane są z nimi wspomnienia, znamy też ich historię. O innych wiemy niewiele, w ogóle ich nie odwiedzamy albo jedynie przemierzamy bezwiednie w drodze do miejsca, do którego chcemy dotrzeć.

De Certeau skorzystał z metafory kroków. Kroki – niewidoczne „z zewnątrz” szlaki naszych codziennych wędrówek i peregrynacji – tworzą nasze spersonalizowane miasto. Uznał, że można mówić o metaforycznej ekwiwalencji owych szlaków (kroków) i naszego osobistego sposobu mówienia (języka rozumianego jako parole, akt wypowiedzi). Każdy z nas posługuje się mową odmiennie, choć przecież w zasadzie – tak przynajmniej powszechnie sądzimy – mówimy tym samym językiem. Koncepcja de Certeau, co należy podkreślić, ujmuje wytwarzanie miasta w kategoriach dominacji (władzy, działań strategicznych) i oporu (mieszkańców, którzy wytwarzają w odpowiedzi własne „taktyki”). W tym sensie doskonale nadaje się np. do opisu oporu mieszkańców wobec administracyjnych podziałów na Pradze-Południe, przejawiającego się zarówno w postaci napisów w przestrzeni miasta, jak i w postaci działań na rzecz zmiany nazewnictwa. Wprowadzony administracyjnie⁹ podział na Grochów i Gocławek jest kwestionowany na różnych „płaszczyznach”¹⁰: krytyczne uwagi pojawiały się w trakcie spacerów, są obecne na forach internetowych i portalach społecznościowych¹¹, można je także odnaleźć na samych ulicach, np. w formie zamalowywanych napisów Gocławek na tablicach miejskiego systemu informacyjnego, zalepionych często za pomocą wlepek „Grochów Fanatyczny”; pojawiają się też graffiti i murale, które podkreślają „grochowskość” Gocławka¹² (zob. także Sikora 2013).

Warto tu przywołać uwagi Henri Lefebvre'a dotyczące jego koncepcji/pojmowania przestrzeni. Niezależnie od myśli rozwijanej w słynnej książce Petera Bergera i Thomasa Luckmanna (1966|1983) dotyczącej społecznego tworzenia rzeczywistości, Lefebvre (1974|1991) wprowadził termin „wytwarzanie przestrzeni” (*production of space*). Upraszczając nieco dość skomplikowane i dzielące badaczy kwestie, można mówić o splataniu się trzech czynników (momentów, składników) „wytwarzania przestrzeni”. To przestrzeń percepcji, pojmowania i życia. Są one ze sobą powiązane, dialektycznie splecione i niemożliwe do łatwego analitycznego wyodrębnienia. Pojmujemy przestrzeń za pomocą naszych zmysłów, niemniej nie możemy jej postrzegać „jako takiej”, bez pewnych (uprzednich) myślowych konceptualizacji. „Przestrzeń życia” odnosi się do praktyk życia codziennego i jest powiązana z dwoma wymienionymi momentami (czynnikami) przestrzeni. Nie da się jej „bez uszczerbku” poddać analizie, zawsze pozostawia pewną nadwyżkę. Ważne jest również, aby podkreślić cielesność owych praktyk. Upraszczając: przestrzeń naszego życia jest silnie dialektycznie (i cielesnie) uwikłana w przestrzeń postrzegania i konceptualizacji (Schmid 2008).

9. Uchwała Nr 389/XXXVI/96 Rady Gminy Warszawa-Centrum wraz z załącznikami, http://www.zdm.waw.pl/fileadmin/user_upload/MSI/Obszary_MSI/Gmina%20Centrum%20_v2.pdf, dostęp: 10.04.2015.

10. <http://laboetno.grochow.net/granice-grochowa/>, dostęp: 10.04.2015.

11. Zob. <http://grochowniepragapd.blox.pl/html>, <https://pl-pl.facebook.com/pages/Groch%C3%B3w-nie-Praga-Pd-Praga-nie-Praga-Pn/159904917359149>, dostęp: 10.04.2015.

12. „Grochów Fanatyczny”, „Mów mi Sąsiad”: <https://www.youtube.com/watch?v=F-hUVugOYro>, https://www.youtube.com/watch?v=MT_X2YVWGRc, dostęp: 12.04.2015.

Podsumowanie: spacer miejski jako narzędzie w działaniach oddolnych i instytucjonalnych

W niniejszym tekście staraliśmy się opisać spacer miejski jako performatywny sposób wytwarzania przestrzeni opowieści – nieliniarnej, ucieleśnionej, zapośredniczonej przez różne media i zakorzenionej w fizycznej tkance miasta, w której uogólniona narracja historyczna przeplata się z opowieściami lokalnymi i osobistymi wspomnieniami. To aktywność integrująca społeczność, budująca wiedzę na temat dzielnicy, umożliwiająca dzielenie się znajomością historii lokalnej i wspólne wytwarzanie wiedzy. Nie mniej ważne jest to, że spacer jest formą aktywnego spędzania czasu wolnego, która cieszy się coraz większym zainteresowaniem. Dlatego spacer jest narzędziem animacji społeczno- kulturalnej, po które sięgają różne podmioty.

Spacerowicze, biorący udział w obserwowanych przez nas spacerach, rekrutowali się najczęściej spośród lokalnych mieszkańców (czasem też, rzecz jasna, spośród przybyszów z innych dzielnic Warszawy, niekiedy dawnych mieszkańców Grochowa/dzielnicy). Odwołując się do (przywoływanej już) teorii Henri Lefebvre'a można twierdzić, że spacer miejski jest unikalnym sposobem poznawania (własnej) dzielnicy/miasta. Według Lefebvre'a trzech wyróżnionych „przestrzeni” nie da się odseparować – są one dialektycznie ze sobą związane. „Przestrzeni życia” nie da się więc odseparować od przestrzeni postrzegania i pojmowania. W to konstruowanie własnej przestrzeni życia silnie zaangażowany jest język. Można więc twierdzić, że spacer, „werbalizowanie”, ucieleśnianie przestrzeni, ale też „wtórne” jej przyswajanie (oglądanie własnych i cudzych fotografii, pokazywanie ich rodzinie i znajomym, wpisywanie i czytanie komentarzy na Facebooku) są ciekawym sposobem tworzenia reprezentacji miasta. To w istocie wytwarzanie „miejskości”, wytwarzanie własnego miasta, budowanie relacji z nim (de Certeau 2008; Mayol 2011). Jeśli jak pisał Lefebvre zmiana własnego życia musi się wiązać ze zmianą przestrzeni (Lefebvre 1991: 97 i 190; Merrifield 2000: 173), to można twierdzić, że ten pozornie błały akt, jakim jest spacer, ma zdecydowanie niebłahe konsekwencje. Spacer to performatywny sposób zmiany własnego miasta, dzielnicy, to „taktycznie” podjęte kroki mieszkańców miasta służące wrastaniu, „wplataniu się” w jego tkankę.

Bibliografia

Bendiner-Viani Gabrielle, *Spacerowanie, emocje i zamieszkiwanie. Wycieczki z przewodnikiem po Prospect Heights w Brooklynie*, [w:] M. Frąckowiak, K. Olechnicki, M. Krajewski (red.), *Badania wizualne w działaniu. Antologia tekstów*, Fundacja Nowej Kultury Bęc Zmiana, Warszawa 2011.

Castells Manuel, *Networks of Outrage and Hope. Social Movements in the Internet Age*, Polity Press Cambridge, Malden 2012.

Farías Ignacio, Bender Thomas (red.), *Urban assemblages: how actor-network theory changes urban studies*, Routledge Oxon, New York 2010.

Knoblauch Hubert, *Performans wiedzy: wskazywanie i wiedza w prezentacjach powerpoint*, przeł. W. Walczak, [w:] M. Frąckowiak, K. Olechnicki, M. Krajewski (red.), *Badania wizualne w działaniu. Antologia tekstów*, Fundacja Nowej Kultury Bęc Zmiana, Warszawa 2011.

Kuraś Bartłomiej, *Deregulacja zawodów. Przewodnik miejski otwarty, górski nie*, „Gazeta Wyborcza”, 17.03.2012, http://wyborcza.pl/1,76842,11361124,Deregulacja_zawodow__Przewodnik_miejski_otwarty__gorski.html, dostęp: 10.04.2015.

Lefebvre Henri, *The production of space*, przeł. D. Nicholson-Smith, Blackwell, Oxford (GB), Cambridge (USA) 1991.

Mayol Pierre, *Dzielnica*, [w:] M. de Certeau, L. Giard i P. Mayol (red.), *Wynaleźć codzienność. Tom 2. Mieszkać, gotować*, przeł. K. Thiel-Jańczuk, Wydawnictwo UJ, Kraków 2011.

Merrifield Andy, *Henri Lefebvre, A socialist in space*, [w:] M. Crang, N. Thrift (red.), *Thinking space*, Routledge, London, New York 2000.

Pink Sarah, *Uruchamiając etnografię wizualną. Wytwarzanie szlaków, miejsc i obrazów*, [w:] M. Frąckowiak, K. Olechnicki, M. Krajewski (red.), *Badania wizualne w działaniu. Antologia tekstów*, Fundacja Nowej Kultury Bęc Zmiana, Warszawa 2011.

Schmid Christian, *Henri Lefebvre's theory of the production of space: towards a three-dimensional dialectic*, przeł. B. Goonewardena, [w:] K. Goonewardena i inni (red.), *Space, difference, everyday life: reading Henri Lefebvre*, Routledge, New York 2008.

Sikora Sławomir, *GRAnice GROchowa*, 2013, <http://laboetno.grochow.net/granice-grochowa>, dostęp: 04.10.2015.

Solnit Rebecca, *Wanderlust: a history of walking*, New York, Penguin Books, London 2001.

Uchwała Nr 389/XXXVI/96 Rady Gminy Warszawa-Centrum wraz z załącznikami, http://www.zdm.waw.pl/fileadmin/user_upload/MSI/Obszary_MSI/Gmina%20Centrum%20_v2.pdf, dostęp: 10.04.2015.

Netografia

<http://grochowniepragapd.blox.pl/html>

<http://spacerypowarszawie.pl/>

<http://witrynagrochow.pl/>

<http://www.anski.org/kibuc-grochow>

<http://www.butempowawie.pl/>

<http://www.praskaferajna.waw.pl/>

<https://app.twojbudzet.um.warszawa.pl/taskPropose/index?userId=1581>

<https://pl-pl.facebook.com/pages/Groch%C3%B3w-nie-Praga-Pd-Praga-nie-Praga-Pn/159904917359149>

<https://www.facebook.com/anski.org>

<https://www.facebook.com/events/755677221138072/>

<https://www.facebook.com/groups/704866722873359/>

<https://www.facebook.com/pages/Warszawy-historia-ukryta/203285966475337>

<https://www.facebook.com/pages/Witryna-Groch%C3%B3w/1517770581771214>

<https://www.facebook.com/poWarszawie>

<https://www.facebook.com/praskaferajna>

<https://www.facebook.com/WszystkiespacerypoWarszawie>

Mów mi sąsiad – Kochanie, https://www.youtube.com/watch?v=MT_X2YVWGRc

Sąsiad – Mów mi Sąsiad – Mógówiegie dogo ciegiebiegie.wmv, <https://www.youtube.com/watch?v=F-hUVugOYro>

5

Lokalne wymiar pamięci

Kultura, jedzenie i historia lokalna

Karolina J. Dudek: Czy mogłabyś zarysować obszar tego, czym się zajmujesz w „Kulturze oddolnej”?

Magdalena Zatorska: Badania realizowane w ramach modułu, którego prace koordynuję, dotyczą problematyki pamięci. Interesuje nas to, jakie praktyki upamiętniania miejscowej historii podejmowane są w badanych społecznościach, kto je inicjuje i kto je współtworzy? Jak lokalne polityki administracyjna, ekonomiczna, kulturowa i historyczna kształtują współczesną kulturę pamięci i jak wpływają na praktyki upamiętniania? W jaki sposób pamięć biograficzna i wspomnienia mieszkańców badanych miejscowości oddziałują na pamięć zbiorową? Jest to obszerna tematyka – obejmuje takie zagadnienia jak tożsamość lokalna i narodowa, relacje polsko-żydowskie, różne formy upamiętniania przeszłości Lelowa. Lelów jest bardzo dobrym miejscem do tego rodzaju badań ze względu na swoją długą i ciekawą historię, ale także ze względu na fakt, że w Lelowie wiele się z historią „robi”, wielu jest aktorów społecznych, to znaczy jednostek, grup, instytucji, które podejmują działania w polu pamięci i upamiętniania przeszłości.

K.D.: Zapytam konfrontacyjnie: a co to ma wspólnego z kulturą?

M.Z.: Antropolodzy zazwyczaj ujmują pamięć jako proces i koncentrują się na jej subiektywnym wymiarze. Interesuje nas przede wszystkim to, jak ludzie pamiętają. Jak przekazują sobie pamięć o minionych wydarzeniach czy doświadczeniach? Na przykład jak wygląda przekaz międzypokoleniowy? Jakie elementy przeszłości są utrwalane i przypominane, a jakie ulegają zapomnieniu lub utajeniu? Inaczej mówiąc: jak pamięć i sposoby pamiętania przekładają się na praktyki kulturowe i społeczne i jakie są społeczne konteksty funkcjonowania pamięci. Istotne są w tym kontekście różnorodne działania, które można zebrać pod kilkoma hasłami: upamiętnianie historii lokalnej, działania edukacyjne skierowane do lokalnej społeczności, tworzenie lokalnych izb pamięci, w których przedstawiana jest historia danej miejscowości.

W moim przekonaniu to właśnie splecenie pamięci i tożsamości – zarówno grup, jak i jednostek – najwyraźniej ukazuje, jak wiele problematyka pamięci ma wspólnego z kulturą i jak ważne dla zrozumienia współczesnych praktyk kulturowych są badania nad pamięcią społeczną. Zagadnieniem, którego bez zbadania wzajemnych zależności między pamięcią, kulturą i tożsamością nie da się w pełni zrozumieć, jest wielokulturowość. Może wyjaśnię to na konkretnym przykładzie – tak będzie najłatwiej. W Lelowie, gdzie prowadzimy badania, organizowane jest Święto Ciulimu-Czulentu: Festiwal kultury polskiej i żydowskiej – Lelowskie spotkania kultur, które mieliśmy

okazję obserwować w sierpniu w latach 2014 i 2015. Nazwa tego wydarzenia nawiązuje do dwóch potraw: żydowskiego czulentu i lokalnej potrawy polskiej, czyli ciulimu, która jest, powiedzmy, wariacją na temat czulentu, przygotowywaną od wielu lat w tej miejscowości.



Fot. Jacek Wajszczak

2015, Lelów

Występ zespołu Ziemia

Lelowska podczas XIII festiwalu

Święto Ciulimu-Czulentu.

Na pierwszym planie – menorą, zapalana podczas inauguracji pierwszego i drugiego dnia festiwalu przez władze lokalne i regionalne, członków delegacji chasydzkiej.

K.D.: A jak te potrawy smakują?

M.Z.: To rodzaj gulaszu. Czulent robi się tradycyjnie najczęściej z kaszą, fasolą i koszernym mięsem. A ciulim – z ziemniakami i żeberkami. To są bardzo tłuste dania. Składniki miesza się w garnku i tak przygotowaną potrawę wstawia się do pieca chlebowego na całą noc. Ona w tym piecu sobie „dojrzewa”. I tu pojawia się ciekawa kwestia, bo jak się domyślasz, większość osób nie ma w domu pieców chlebowych. Ci, którzy pieca chlebowego nie mają, albo swój garnek z ciulimem zanoszą do sąsiada posiadającego taki piec, albo do piekarni, wynajmującej za drobną opłatą miejsce w swoim piecu na co dzień służącym do wypieku pieczywa. Przygotowywanie ciulimu integruje lokalną społeczność, bo to także element życia społecznego i towarzyskiego. Sąsiedzi czy znajomi spotykają się u osoby, która posiada piec chlebowy, garnki z ciulimem trafiają do pieca w określonej kolejności i każdy z nich ma swoje miejsce, zależnie od tego do kogo należy i w jakiej relacji ta osoba pozostaje z gospodarzem – czy jest to po prostu sąsiad, czy na przykład krewny, czy też przedstawiciel miejscowej elity.

K.D.: Jak długą tradycję kulinarną ma ciulim?

M.Z.: W opowieściach lokalnych ciulim funkcjonuje jako potrawa przyrządzana z dawien dawna, obecna na stołach podczas świąt rodzinnych, religijnych lub podczas różnych uroczystości. Przy okazji dodam, że czulent jako tradycyjna potrawa żydowska dziś w Lelowie przygotowywany jest właściwie tylko z okazji festiwalu. Wydarzenie to gromadzi co roku – w tym roku po raz dwunasty – kilka tysięcy uczestników i dla wielu osób jest to dobra okazja, by spróbować tej potrawy.

Na uroczystości podczas festiwalu przyjeżdżają również przedstawiciele chasydów lelowskich, którzy choć obecnie zamieszkują głównie w Stanach Zjednoczonych i Izraelu, to bardzo mocno wpisują się w życie Lelowa. Co roku na jorcajt, czyli na rocznicę śmierci pochowanego w Lelowie cadyka Dawida Biedermana, przywódcy duchowego chasydów lelowskich, przybywają do Lelowa pielgrzymki chasydzkie z Izraela, ze Stanów Zjednoczonych. Ale również przy okazji Święta Ciulimu-Czulentu w Lelowie pojawia się delegacja chasydzka.

K.D.: A kto jest organizatorem tego święta? Na ile jest ono współtworzone przez mieszkańców?

M.Z.: Wydarzenie organizuje Gminny Ośrodek Kultury. Ale jak już mówiła wcześniej dr Katarzyna Waszczyńska¹, sposoby uczestnictwa w tego rodzaju wydarzeniach i sposoby współtworzenia ich w planie społecznym są znacznie bardziej złożone i trudno je ująć za pomocą dwóch kategorii: organizatorzy i odbiorcy. Opisanie tego, jak się te relacje układają, jest właśnie jednym z celów badań. Dla części uczestników to święto jest okazją do wysłuchania fajnego koncertu. Jednych interesują występy zespołów popularnych, a inni przyjeżdżają na koncerty klezmerskie. Przede wszystkim jest to jednak okazja do wspólnego biesiadowania – to przestrzeń współbycia. Wielu gospodarzy wystawia swoje produkty, czyli swój ciulim lub czulent, albo inne lokalne specjały, jak na przykład tak zwane gęsie pipki, czyli faszzerowane gęsie szyjki, lub gęsi pipek – faszzerowany gęsi żołądek.

Trzeba tu podkreślić, że jedzenie jest bardzo ważnym elementem tego festiwalu. Z perspektywy antropologicznej jedzenie w ogóle jest ważną częścią kultury, nie tylko dlatego, że w różnych częściach świata ludzie jedzą co innego lub w inny sposób, lecz także dlatego, że w praktykach towarzyszących przygotowywaniu i spożywaniu jedzenia jak w soczewce widoczne są normy kulturowe i sposoby myślenia. Kulturowa ważność jedzenia zdecydowanie wykracza poza kwestię tak zwanych kuchni narodowych. Jak mówi Arjun Appadurai, jedzenie to skondensowany fakt społeczny, co znaczy tu mniej więcej tyle, że jedzenie materializuje relacje społeczne. Antropologia jedzenia jako jedna z dziedzin antropologii kulturowej stanowi odrębny, ciekawy nurt badań.

K.D.: Wspomniałaś o tym, że do Lelowa przyjeżdżają chasydzi. Opowiedz coś więcej o tym. Kiedy zaczęły się te pielgrzymki?

M.Z.: W Lelowie pochowany jest cadyk Dawid Biederman, który zmarł w 1814 roku. Właściwie od tego czasu możemy mówić o pielgrzymowaniu do jego grobu, jednak druga wojna światowa i później okres PRL-u uniemożliwiły pielgrzymki na długie lata. Chasydzi po wojnie zaczęli przyjeżdżać do grobu cadyka dopiero w latach 80. – dopiero wtedy, gdy jego grób został odnaleziony pod podłogą zabudowań Gminnej Spółdzielni, która powstała po wojnie na terenie cmentarza żydowskiego. Wówczas wydzielono część magazynów i udostępniono tę przestrzeń pielgrzymom. Chasydzi przyjeżdżający odwiedzić grób cadyka, wchodzili wtedy przez drzwi GS-u. Później część

1. Zob. rozdział *Życie kulturalne gminy*.

zabudowań została zlikwidowana i teren dawnego cmentarza został ogrodzony. Około dwóch lat temu ufundowany został nowy ohel, czyli grobowiec. Od lat 80. przyjeżdża co roku coraz więcej osób, w tej chwili mówi się o liczbie kilkuset pielgrzymów. To jest stosunkowo mało, jeśli porówna się Lelów na przykład z Leżajskiem, do którego przyjeżdża kilka tysięcy – to jest zupełnie inna skala. A jak się porówna Lelów z dziewięćdziesięciotysięcznym Humanem na Ukrainie, do którego na Rosz ha-Szana (żydowski Nowy Rok) przyjeżdża blisko trzydzieści tysięcy osób – to jasne staje się, że to zupełnie inny typ pielgrzymowania. Warto zaznaczyć, że przed wojną w Lelowie mieszkała liczna społeczność żydowska. Podobnie jak w wielu innych miasteczkach i miejscowościach w niektórych okresach Żydzi stanowili połowę mieszkańców Lelowa. Choć prawdopodobnie w większości nie byli to chasydzi. Ci, którzy dziś odwiedzają Lelów i grób cadyka, to często wcale nie są potomkowie niegdysiejszych mieszkańców tych terenów, których ogromna większość zginęła w wyniku Zagłady. Obecność przyjeżdżających współcześnie Żydów w odbiorze lokalnej społeczności ma zatem co najmniej dwa wymiary. Celem festiwalu, jak podkreślają organizatorzy, jest zbliżenie tych dwóch grup – współczesnych mieszkańców Lelowa i Żydów pielgrzymujących do grobu Dawida Lelowera. Dlatego dla organizatorów festiwalu ważne jest zaprezentowanie dwóch kultur jako z jednej strony odrębnych, z drugiej zaś – jako posiadających w tym konkretnym miejscu wspólną historię, której materialnym uobecnieniem jest kuchnia i tytułowy ciulim i czulent. A naszym zadaniem – jako badaczy – jest opisanie lokalnych praktyk kulturowych z całą ich złożonością, w kategoriach antropologicznych, tak aby nie redukować ich do dwóch haseł takich jak „tradycja” i „wielokulturowość”.

K.D.: Czyli festiwal jest nie tylko spotkaniem dwóch kultur, jak sugeruje jego nazwa, lecz przede wszystkim różnych ludzi i różnych pamięci. A także sytuacją, w której rozbrzmiewają, aktualizują się i materializują różne historie?

M.Z.: Jak wspomniałam na początku, kultura, pamięć i tożsamość splatają się, wzajemnie warunkują. Dzięki obserwacji konkretnych praktyk społecznych i kulturowych możemy powiedzieć więcej o tych procesach. Przy czym – zgodnie z założeniami projektu – interesuje nas w szczególności analiza oddolnych praktyk kulturowych, praktyk instytucjonalnych oraz relacji między nimi. Przyglądając się funkcjonowaniu ciulimu oraz Święta Ciulimu-Czulentu, możemy zaobserwować, jak różnica kulturowa, doświadczana przez wielu naszych rozmówców w kontaktach z chasydami, zostaje wyrażona w kategoriach etnicznych osadzonych w smaku, jedzeniu, kuchni. „Spotkanie dwóch kultur”, o którym była mowa, to sformułowanie charakterystyczne dla dyskursu wielokulturowości w Polsce, posiadającego wiele słabości, jak chociażby tę, że ukrywa formy przemocy symbolicznej zawarte w języku i innych praktykach związanych z reprezentowaniem tego, co żydowskie. Kiedy jednak przyjrzymy się bliżej lokalnej konstrukcji wielokulturowości, okazuje się, że to nie o wielokulturowość jako taką chodzi, lecz o tożsamości: indywidualne, zbiorowe, lelowskie, polskie, żydowskie czy polsko-żydowskie. A widać to dopiero wtedy, gdy spojrzysz na ciulim i Święto Ciulimu-Czulentu jako na elementy szerszej lokalnej kultury pamięci: zróżnicowanej, wielogłosowej, performatywnej, zmiennej, uwikłanej w rozmaite dyskursy; gdy bada się lokalną politykę pamięci i pamięć w jej różnych odstonach – zarówno pamięć prywat-

ną, biograficzną, indywidualną, jak i różne formy pamięci zbiorowej czy zinstytucjonalizowanej, a więc także dziedzictwo czy procesy związane z patrymonializacją.

K.D.: Powiedz jeszcze na zakończenie, jak prowadzone są badania?

M.Z.: Przede wszystkim są to pogłębione wywiady etnograficzne zogniskowane wokół kwestii związanych z historią lokalną i wątków biograficznych: wspomnień i doświadczeń osobistych, pokoleniowych lub opowieści rodzinnych przekazywanych z pokolenia na pokolenie. Ważne jest, żeby rozmawiać z różnymi osobami i uchwycić różne perspektywy oraz różne sposoby działania i uczestnictwa w lokalnych praktykach kulturowych, a także różne sposoby budowania własnej tożsamości. Z jednej strony interesują nas działania osób, które zajmują się kulturą i historią lokalną. Rozmawiamy z przedstawicielami instytucji kultury, administracji lokalnej. To osoby, które kreują lokalny dyskurs historyczny i mają wpływ na politykę społeczno-kulturalną czy turystykę. Z drugiej strony rozmawiamy z mieszkańcami, osobami mieszkającymi w pobliskich wsiach i miasteczkach, a także z tymi, którzy przybywają z odległych miejsc na sam festiwal, na pokaz filmów o tematyce żydowskiej albo na koncert klezmerski. Sposób prowadzenia tych badań jest zatem analogiczny do sposobu realizacji badań w innych modułach, na przykład dra Piotra Cichockiego² i dr Waszczyńskiej³.

2. Zob. rozdział *Tradycjni i medialni*.

3. Zob. rozdział *Życie kulturalne gminy*.

Ciulim lelowski jako lokalne dziedzictwo jedzeniowe¹

Ciulim lelowski, jako danie regionalne znajdujące się na polskiej liście produktów tradycyjnych, służy czasem w Lelowie i okolicach jako desygnator jasno wskazujący lelowską tożsamość, o czym niejednokrotnie przekonywali mnie rozmówcy, mówiąc z satysfakcją i pewnym rozbawieniem, że lelowianie bywają nazywani przez mieszkańców okolicznych miejscowości „ciulimiorzami”. Oprócz tej funkcji, przypisywanej ciulimowi przez społeczność lokalną, zarówno ciulim jako potrawa, jak i zbudowane wokół niego, odbywające się od kilkunastu lat, Święto Ciulimu-Czulentu: Festiwal kultury polskiej i żydowskiej – Lelowskie spotkania kultur stanowią ważne elementy życia społecznego, za pośrednictwem których reprodukowane i przetwarzane są tożsamość oraz pamięć.

Ciulim a wspólnota, lokalność i struktura społeczna

Ciulim to potrawa jednogarnkowa przygotowywana na bazie ziemniaków i żeberek, a następnie zapiekana przez kilkanaście godzin w piecu chlebowym. Nasi rozmówcy z Lelowa przygotowują ją na święta – Wielkanoc, Boże Narodzenie – a także na uroczystości rodzinne, takie jak urodziny, chrzty, komunie. Ciulim to danie, które przyrządza się, gdy syn czy córka przyjeżdża do Lelowa po długiej nieobecności, związanej na przykład ze studiowaniem w innym mieście czy pracą za granicą. Przygotowywanie ciulimu niemal zawsze kojarzy się z rodziną oraz Lelowem – jest to danie serwowane wtedy, gdy cała rodzina wraca do domu i zbiera się przy wspólnym stole.

Sposób, w jaki przygotowuje się ciulim, stwarza przestrzeń do zawiązywania i podtrzymywania relacji społecznych nie tylko w obrębie rodziny, lecz także w społeczności lokalnej. Jako przykład podać można praktyki związane ze wspólnym pieczeniem ciulimu. Kiedyś ciulim pieczono w piecu chlebowym w domu. Współcześnie mało kto taki piec chlebowy posiada, choć zdarza się, że lelowianie budują piece chlebowe specjalnie po to, by przygotowywać w nich ciulim. Jednak większość mieszkańców Lelowa zanoszą garnki z ciulimem do miejscowej piekarni, gdzie za drob-

1. Termin „dziedzictwo jedzeniowe” jest tłumaczeniem anglojęzycznego sformułowania *food heritage*, używanego w literaturze antropologicznej na określenie procesów i praktyk związanych z patrymonializacją jedzenia. Zaproponowane w tekście tłumaczenie terminu *food heritage* na język polski, moim zdaniem, najlepiej oddaje znaczenie tego terminu. Funkcjonujące w języku polskim pokrewne sformułowanie „dziedzictwo kulinarne” jest bowiem zbyt wąskie – budzi skojarzenia z kuchnią elitarną, a ponadto uwikłane jest w europejski dyskurs o dziedzictwie (m.in. UNESCO).



Fot. Jacek Wajszczak
2015, Lelów
Ciulim i czulent przygotowane do degustacji dla jury konkursu kulinarnego, który odbywa się podczas Święta Ciulimu-Czulentu.

ną opłatą ciulim trafia do pieca przemysłowego. Ta praktyka jest powszechna, zwłaszcza przed takimi świętami jak Wielkanoc czy Boże Narodzenie.

Jeśli ktoś posiada własny piec chlebowy w domu i zaprasza gości – rodzinę, znajomych – na wspólne pieczenie ciulimu, to już sam ten fakt oznacza, że ciulim staje się jednym z elementów współtworzących relacje społeczne. Co więcej, sposób, w jaki goście umieszczają swoje garnki z ciulimem w piecu chlebowym, ich rozmieszczenie oraz kolejność odzwierciedlają strukturę i hierarchię lokalnych relacji społecznych. Antropolog Arjun Appadurai, pisząc o jedzeniu i relacjach władzy, mówi, że jedzenie to „wysoce skondensowany fakt społeczny”, ponieważ, ze względu na swoje uniwersalne cechy, posiada szczególny potencjał semiotyczny. Materializuje relacje



Fot. Jacek Wajszczak
2015, Lelów
Wspólne obieranie ziemniaków przed domem jednej z gospodyń z Lelowa. Na drugim planie garnki, w których będzie pieczony ciulim.

społeczne – relacje „solidarności i wspólnoty, tożsamości lub wykluczenia, zażyłości lub dystansu” (Appadurai 1981: 494). Ciulim konstytuuje więc i wzmacnia wspólnotę i lokalność, lokalną strukturę społeczną.

Ciulim jako dziedzictwo

Jednocześnie, ciulim funkcjonuje w Lelowie jako forma lokalnego dziedzictwa jedzeniowego. Świadczy o tym nie tylko status ciulimu lełowskiego jako polskiej potrawy tradycyjnej znajdującej się na liście Ministerstwa Rolnictwa i Rozwoju Wsi. Ciulim to produkt serwowany i sprzedawany jako lokalna tradycja. Informacje na temat ciulimu i jego znaczenia możemy znaleźć na obszernych banerach reklamujących dwie miejscowe restauracje serwujące tzw. kuchnię regionalną; podawany jest on też na lełowskich uroczystościach gminnych, na konferencjach popularnonaukowych organizowanych przez Lełowskie Towarzystwo Historyczno-Kulturalne im. Walentego Zwierkowskiego, jest także jednym z dwóch „głównych bohaterów” sierpniowego Święta Ciulimu-Czulentu.

Święto Ciulimu-Czulentu, festiwal zbudowany wokół biesiady i jedzenia, podobnie jak inne tego rodzaju wydarzenia konstruuje swoją odrębność i wyrabia sobie markę na rynku atrakcji turystycznych dzięki powiązaniu z konkretnym miejscem. Brulotte i Di Giovine używają w tym kontekście pojęcia terroir (franc.: okolica), które zazwyczaj odnosi się do tzw. kuchni elitarniej, a konkretnie do produkcji wina, serów czy kawy. Terroir to pojęcie budzące skojarzenia przestrzenno-geograficzne, używane na określenie unikalnego splotu warunków przyrodniczych i klimatycznych, który decyduje o charakterystyce wyrabianego w danym miejscu produktu spożywczego. Brulotte i Di Giovine tłumaczą jednak, że pojęcie terroir nie odnosi się wyłącznie do biofizycznych warunków środowiska, ale raczej do tego, co moglibyśmy nazwać genius loci, „nie-



Fot. Jacek Wajszczak
2015, Lelów
Święto Ciulimu-Czulentu.
Wspólne jedzenie.

mal genetyczną więzią z ziemią, dzięki której wykształca się szczególny habitus i procesy produkcji niemożliwe do odtworzenia w innym miejscu” (Brulotte, Di Giovine 2014: 10).

Jedną z czołowych polskich antropolożek zajmujących się dziedzictwem w Polsce, Ewa Klekot, pisze: „z perspektywy antropologicznej dziedzictwo to rodzaj narzędzia, które pozwala uporządkować dostępny materiał kulturowy i dokonać jego selekcji w taki sposób, by tożsamość stała się wiarygodna dzięki osadzeniu w konkretnych elementach współczesnej rzeczywistości kulturowej uznawanych za przejawy przeszłości” (Klekot 2014: 47–48). Przyjmując tę definicję, dziedzictwo rozumiem nie jako obiekt czy zbiór obiektów lub praktyk uznanych za wymagające ochrony jako świadectwa przeszłości, lecz jako praktykę społeczną, której oś stanowi proces przywracania poczucia ciągłości między przeszłością a teraźniejszością. Funkcjonowanie dziedzictwa jako współczesnego stosunku do przeszłości, teraźniejszości i przyszłości doskonale tłumaczy cytowany przez Klekot brytyjski archeolog i teoretyk dziedzictwa Rodney Harrison: „Dziedzictwo wcale nie dotyczy głównie przeszłości, lecz naszego stosunku do teraźniejszości i przyszłości. Dziedzictwo nie jest biernym procesem konserwacji tego, co ocalało z przeszłości, lecz czynnym działaniem polegającym na zebraniu razem szeregu obiektów, miejsc i praktyk, wybranych przez nas, by stanowiły zwierciadło dla teraźniejszości, bo łączymy je z konkretnym zestawem wartości, które pragniemy zabrać ze sobą w przyszłość” (Harrison 2013: 4; cyt. za: Klekot 2014: 54).

Klekot pokazuje, w jaki sposób powiązanie dziedzictwa z tożsamością nadaje dziedzictwu wymiar polityczny, bez którego, jej zdaniem, dziedzictwa jako takiego wyobrazić sobie nie można. Dziedzictwo, wytwarzając poczucie ciągłości z przeszłością, legitymizuje wspólnoty wyobrażone, które zawsze mają charakter polityczny, ponieważ są zawieszane w sieci wzajemnych warunkowań i relacji władzy. Leżący u podstaw programów ochrony dziedzictwa usankcjonowany dyskurs dziedzictwa, odnoszący się do wartości estetycznych i naukowych – jak zauważa Klekot, odwołując się do prac australijskiej badaczki Laurajane Smith – maskuje polityczny wymiar dziedzictwa. Ukrywa więc to, że dziedzictwo nie jest świadectwem przeszłości, lecz materializacją zachodniego stosunku do przeszłości, chociaż właśnie „jako świadectwo przeszłości jest w obrębie usankcjonowanego dyskursu o dziedzictwie konstruowane” (Klekot 2014: 50). Inaczej mówiąc, dziedzictwo „działa”, dopóki niejawnie pozostają arbitralne założenia, na jakich opiera się jego społeczno-kulturowa konstrukcja. Podobny, „ukryty” potencjał rozpoznaje Arjun Appadurai w jedzeniu. Pisze, że „jedzenie, ogólnie rzecz biorąc, może posiadać szczególny potencjał semiotyczny ze względu na pewne uniwersalne właściwości [...]. Ale ten szczególny potencjał może się ujawnić jedynie wówczas, gdy pojawią się określone kategorie kulturowe i konkretne konteksty społeczne” (Appadurai 1981: 509).

Esencjalizacja i utowarowienie

Jean i John Comaroffowie wskazują, że jedzenie jako dziedzictwo bardzo często podlega utowarowieniu i standaryzacji (Comaroff i Comaroff 2009). Stanowi to zresztą, jak się wydaje, cechę dziedzictwa jako takiego, uwikłanego w dyskursy prawa, własności, neoliberalizmu i kapitalizmu. Ciulim jako towar sprzedawany jest w Lelowie od dawna, a jego ekonomiczna i symboliczna pozycja wzrasta corocznie podczas Święta Ciulimu-Czulentu. Festiwal jest organizowany przez

Gminny Ośrodek Kultury od 2003 roku. Pomysłodawca tego wydarzenia, ówczesny wójt gminy Lelów Jerzy Szydłowski, tłumaczy, że głównym celem zorganizowania pierwszego festiwalu była promocja otwartości i tolerancji wśród mieszkańców Lelowa w stosunku do chasydów, którzy w latach 80. i 90. zaczęli odwiedzać grób cadyka Dawida Bidermana w Lelowie. Jednocześnie festiwal, jako element strategii rozwoju regionu, miał stymulować rozwój turystyki i wzmacniać pozycję ekonomiczną miejscowości. Warto dodać, że powstanie festiwalu zbiegło się w czasie z, po pierwsze, wzrostem znaczenia dyskursu o wielokulturowości w Polsce, a po drugie, z pojawieniem się rzeczywistych możliwości pozyskania środków finansowych na organizację takiego wydarzenia.



Fot. Jacek Wajszczak
2015, Lelów
Znak wskazujący drogę do ohelu
cadyka Dawida Bidermana
w Lelowie.

Nadmierne koncentrowanie się na wymiarze ekonomicznym w kontekście zarówno dziedzictwa, jak i jedzenia oraz ich utowarowienia, pomija te procesy, które utowarowieniu towarzyszą, ale mają charakter symboliczny lub społeczny (Brulotte, Di Giovine 2014: 3). Jak piszą Comaroffowie, tych trzech wymiarów – ekonomicznego, symbolicznego i społecznego – nie da siebie od siebie oddzielić, a ich splecenie nazywają fuzją kapitałów, dyskutując z Pierrem Bourdieu. Tym, co z pewnością przyciąga turystów na Święto Ciulimu-Czulentu w Lelowie, są żydowskość i lełowskość, utowarowione i sprzedawane m.in. pod postacią jedzenia i alkoholu. Ta forma utowarowienia jednak działa tylko dlatego, że wytwarza i esencjalizuje – zarówno w planie symbolicznym, jak i społecznym – dwie różne etniczności.

Polsko-żydowska przeszłość Lelowa

Według naszych rozmówców, ciulim wywodzi się od czulentu, tradycyjnego dania kuchni żydowskiej, kojarzonego zazwyczaj z kolacją szabasową. Jedna z naszych rozmówczyń opisuje to następująco:

I jeszcze u nich taka tradycja jest... Bo jest sabat. Jest święto, od której? Od czwartej do dziesiątej to jest takie tegie święto, że nie można ani tak ruszyć, o! (rozmówczyni przestawia przedmiot leżący na stole). Tak żeby było. I ja byłam taką małą, nie? I Żydówka była sama. Przyszły dwie... ciemno już było, a tu sabat, nie wolno oświecić [...] nie wolno im nic robić. Nawet światło świecić. Przyszła po mnie i żebym ja jej oświeciła. Wzięła rękę moją w swoją i nakierowała. Ale nie ona to paliła, tylko ja palłam. No. I przez to ten ciulim i ten ciulent. Przez to, że to jest żydowska potrawa. Bo oni właśnie piekli ten ciulim, żeby nic nie robić. Nawet jeść nie gotować. [...] Ale oni piekli ten ciulim na gęsinie. [...] Bo świńskie mięso to jest trefne. To było trefne. A wołowina i tego, byle nie świńskie mięso. I od nich ten ciulim jest. No a my to kładziemy mięso takie, no i jest ciulim dobry, tego. No.

Czulent, podobnie jak ciulim, jest formą gulaszu zapiekanego w piecu chlebowym przez kilkanaście godzin. Piec chlebowy utrzymuje ciepło przez długi czas po wygaśnięciu ognia, dlatego trzymane w nim jedzenie jest ciepłe i gotowe do podania przez wiele godzin po przygotowaniu. W oparciu o badania przeprowadzone w Lelowie można powiedzieć, że ciulim funkcjonuje współcześnie w miejscowej wyobraźni jako źródłowo żydowski przepis, który polskie gospodynie domowe dostosowały do własnej kuchni. Adaptacja dokonana została przez zamianę składników zawartych w oryginalnym przepisie lub rezygnację z niektórych z nich – kasza została zastąpiona przez ziemniaki, mięso koszerne przez żeberka wieprzowe, zrezygnowano też z fasoli i czosnku.



Fot. Jacek Wajszczak

2015, Lelów

Drewniana rzeźba stojąca niedaleko lelowskiej piekarni, przedstawiająca lelowianina niosącego garnek z ciulimem.

Genealogia ciulimu opisywana przez naszych rozmówców jest często wplatana w szerszą opowieść o polsko-żydowskich relacjach w Lelowie i polsko-żydowskiej przeszłości miejscowości. Stanowi element opowieści o pokojowym współistnieniu społeczności polskiej i żydowskiej w Lelowie, wyraźnie obecny podczas Święta Ciulimu-Czulentu, podczas którego padają takie sformułowania jak „spotkanie dwóch kultur”, „wspólna historia Polaków i Żydów”, „wpływy kulturowe”, „przenikanie się”, „koegzystencja” itd. Wydana w Lelowie broszura, zarazem podsumowująca dziesięć lat organizowania festiwalu, jak i promująca go, rozpoczyna się od opisu społecz-

ności chasydów lelowskich i jorcajtu, rocznicy śmierci cadyka Dawida Bidermana, podczas której Lelów odwiedzają pielgrzymi m.in. z Izraela, Wielkiej Brytanii i Stanów Zjednoczonych. Historia Święta Ciulimu-Czulentu jako „nowej tradycji” – bo i tak festiwal bywa postrzegany przez naszych rozmówców – powiązana zostaje ze społecznością żydowską, dla której Lelów, podobnie jak dla obecnych mieszkańców miejscowości, stanowi rodzaj *axis mundi*, choć z zupełnie innych powodów.

Przypominanie o wspólnej polsko-żydowskiej przeszłości dla wielu naszych rozmówców zaangażowanych w organizowanie Święta Ciulimu-Czulentu stanowi cel festiwalu. Jest to okazja do opowiedzenia zarówno o społeczności żydowskiej w Lelowie, jak i współczesnych – bo rozwijających się od lat 80. i 90. – pielgrzymkach chasydzkich. Jako forma przywracania pamięci o lelowskich Żydach festiwal wpisuje się w inne aktywności miejscowych działaczy zajmujących się lokalną historią, kulturą i edukacją, a więc współtworzących kulturę pamięci w Lelowie.

Klekot (2014: 60–61) podkreśla, że „dziedzictwo jest kategorią legitymizującą wspólnotę, co oznacza, że równocześnie działa także wykluczająco: włączając do wspólnoty dziedziców jednych, automatycznie wyklucza z niej tych, którzy nie mają prawa do «wspólnej schedy»”. Jednak pojęcie „wspólnego dziedzictwa” – w kontekście międzyetnicznym lub międzynarodowym – rozszerza wspólnotę i niesie ze sobą wartość współodpowiedzialności za wspólne dobro. Klekot (2014: 61) podkreśla wymiar praktyczny tego zagadnienia: „«wspólne dziedzictwo» działa jako kategoria osłabiająca podziały między istniejącymi wspólnotami symbolicznymi i dlatego wydaje się posiadać duży potencjał jako narzędzie polityki dobrego sąsiedztwa, zarówno na poziomie międzynarodowym, jak i wewnątrzpaństwowym (międzyetnicznym)”.

Doświadczenie różnicy kulturowej

Jako że kuchnia, podobnie jak dziedzictwo, potrafi zarówno jednoczyć, jak i dzielić ludzi, narracje lelowian o ciulimie i czulencie, często, zamiast skupiać się na polsko-żydowskich kontaktach kulinarnych, podkreślają granicę między tymi zbiorowościami. Jedna z rozmówczyń zauważa:

Wie pani co, powiem pani prawdę. Tak, Święto Ciulimu. Ciulim niby od Żydów wyszedł, ale to jest robione z ziemniaków... oni może i tak kiedyś robili, ale oni mają swój czulent! To jest odrębna jedna rzecz od drugiej! To jest odrębna rzecz jedna od drugiej!

Równie emocjonalne bywają opowieści lelowian opisujące smak ciulimu i czulentu. Często powielają one ciekawy schemat: rozmówcy mówią, że ciulim wywodzi się od czulentu, potem, że ciulim jest bardzo smaczny, a czulent – nie. Na końcu zaś okazuje się, że tenże rozmówca nigdy nie próbował czulentu, a co więcej – wcale nie ma na to ochoty.

Odrębność postulowana przez rozmówców jest reprodukowana w samej strukturze festiwalu, którego główne atrakcje – występy muzyczne i taneczne – dzielone są, zgodnie z kategoriami narzucanymi przez etniczność, na „dzień polski” (sobota) i „dzień żydowski” (niedziela). Już sama nazwa Święta Ciulimu-Czulentu sygnalizuje istnienie dwóch odrębnych zbiorowości, definiowanych w oparciu o kuchnię. Warto dodać, że Święto Ciulimu-Czulentu co roku odwiedza delegacja



Fot. Jacek Wajszczak

2015, Lelów

Degustacja ciulimu i czulentu podczas konkursu na najlepszy ciulim i najlepszy czulent, który odbywa się podczas Świąta Ciulimu-Czulentu.

chasydów lelowskich, która uczestniczy w otwarciu drugiego dnia festiwalu oraz w uroczystym zapaleniu menory na scenie festiwalowej. Obecność gości z Izraela jest swego rodzaju atrakcją turystyczną, którą chlubią się organizatorzy, podkreślając, że Świąto Ciulimu-Czulentu to jedyny tego rodzaju festiwal w Polsce, na którym obecni są przedstawiciele społeczności chasydzkiej. Przyjęta przez organizatorów formuła festiwalu, esencjalizująca zarówno polskość, jak i żydowskość, to efekt kompromisu. Wspólne polsko-żydowskie dziedzictwo w Lelowie, którego przypomnienie i upamiętnianie stanowi główny cel Świąta Ciulimu-Czulentu, zaprezentowane zostaje w formie łatwej w odbiorze, zachęcającej do uczestnictwa zgodnie z indywidualnymi potrzebami i zainteresowaniami. Zaciekawienie uczestników festiwalu, z jakim mamy do czynienia



Fot. Jacek Wajszczak

2015, Lelów

Magnesy w stereotypowy sposób przedstawiające Żydów, sprzedawane na jednym ze straganów z pamiątkami podczas Świąta Ciulimu-Czulentu.

w przypadku „lelowskich spotkań kultur”, czasem oznacza otwartość i gotowość na poznanie Innego. Czasem jednak sprowadza się do doświadczenia skrajnej egzotyki, którego językowa ekspresja nasycona bywa przemocą symboliczną: „to kiedy te Żydy wychodzą, żeby można ich było zobaczyć?”.

*

Jedzenie, jak ujmuje to Di Giovine, „stanowi potężne narzędzie artykułowania i negocjowania tożsamości indywidualnych i zbiorowych, zwłaszcza w społecznościach, które doświadczają kryzysu tożsamości” (Brulotte, Di Giovine 2014: 89). Kulturowa konstrukcja lelowskiego ciulimu, ze względu na podkreślaną w niej żydowską genealogię tej potrawy, wytwarza ciągłość kulturową między Polakami a Żydami w Lelowie, która jest wyrażana i przetwarzana podczas corocznych obchodów Święta Ciulimu-Czulentu: Festiwalu kultury polskiej i żydowskiej – Lelowskich spotkań kultur. Jednocześnie, różnica kulturowa doświadczana przez mieszkańców Lelowa, na przykład w interakcji z chasydami przyjeżdżającymi do miejscowości na grób Dawida Bidermana, kształtowana jest zgodnie ze strukturą, jaką nadaje jej etniczność, rozumiana jako proces wytwarzania i reprodukcji różnic klasyfikacyjnych między podmiotami uznawanymi za uczestników wspólnoty a tymi, którzy są umieszczani poza nią. Tym, co pośredniczy w tym procesie, jest jedzenie. Jedzenie jako dziedzictwo zaznacza i podtrzymuje różnicę kulturową oraz współtworzy, a także wzmacnia tożsamość społeczności, która jej doświadcza. Ciulim jako lokalne dziedzictwo jedzeniowe, stanowi więc z jednej strony coś, co konstytuuje niemal organiczną więź między Żydami a Polakami, z drugiej zaś strony – służy lelowlanom jako punkt odniesienia dla grupowej autoidentyfikacji i narzędzie autoprezentacji. Polsko-żydowska przeszłość i polsko-żydowskie dziedzictwo w Lelowie konstruowane w opisany wyżej sposób nie są wyrażane jedynie dyskursywnie. Są wytwarzane, powtarzane i przetwarzane – a także konsumowane – podczas Święta Ciulimu-Czulentu.

Bibliografia

Appadurai Arjun, *Gastro-Politics in Hindu South Asia*, „American Ethnologist”, 1981, nr 8, t. 3, s. 494–511.

Brulotte Ronda L. i Michael Di Giovine (red.), *Edible identities: Food as cultural heritage*, Ashgate Publishing Company, Farnham 2014.

Comaroff Jean i John L. Comaroff, *Etniczność sp. z o.o.*, przeł. Wojciech Usakiewicz, WUJ, Kraków 2011.

Galas Michał i Mirosław Skrzypczyk (red.), *Żydzi lelowscy. Obecność i ślady*, Wydawnictwo Austeria, Kraków 2006.

Gruber Ruth Ellen, *Odrodzenie kultury żydowskiej w Europie*, przeł. Agnieszka Nowakowska, Pogranicze, Sejny 2004.

Harrison Rodney, *Heritage: Critical Approaches*, Routledge, Londyn – Nowy Jork 2013.

Klekot Ewa, *Polityczny wymiar dziedzictwa kultury*, w: red. Grażyna Michałowska, Justyna Nakonieczna, Hanna Schreiber, *Kultura w stosunkach międzynarodowych*. Tom 2, Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2014, s. 46–62.

Pabian Barbara, *Ciulim i tatarczuch – konkursowe specjały kuchni częstochowskiej*, [w:] red. Katarzyna Łeńska-Bąk, *Pokarmy i jedzenie w kulturze: Tabu, dieta, symbol*, Wydawnictwo Uniwersytetu Opolskiego, Opole 2007, s. 351–360.

Smith Laurajane, *Uses of Heritage*, Routledge, Londyn – Nowy Jork 2006.

Świtawa-Trybek Dorota, *Święto kartofla, żymloka i pstrąga, czyli o kulinarnych imprezach plenerowych*, [w:] red. Katarzyna Łeńska-Bąk, *Pokarmy i jedzenie w kulturze: Tabu, dieta, symbol*, Wydawnictwo Uniwersytetu Opolskiego, Opole 2007, s. 339–350.

6

Swojskość i obcość w mieście

Orient i znaki odmienności kulturowej

Karolina J. Dudek: Czy mogłaby Pani Profesor opowiedzieć o tym, jak wpisują się Pani badania dotyczące swojskości i obcości w koncepcję badania oddolnego wytwarzania kultury?

Anna Wieczorkiewicz: Jeśli miałabym w jednym zdaniu ująć cel naszych badań powiedziałabym, że jest nim analiza sposobu, w jaki dokonuje się przetwarzanie znaków odmienności kulturowej praktykowane na gruncie kultury współczesnej; przetwarzanie – a zatem także ich oddolna interpretacja. Sądzimy, że warto przyglądać się przemianom praktyk kulturowych, związanych z lokalnym użytkowaniem, czynionym z tego, co egzotyzowane, gdyż jest to element określania naszej tożsamości.

K.D.: Czym są znaki odmienności kulturowej? Kto decyduje, co jest znakiem, a co nim nie jest?

A.W.: W perspektywie przyjętej w ramach modułu „Swojskość i obcość w mieście” nie da się powiedzieć, że coś *jest* obce (lub swojskie) – definitywnie i raz na zawsze. Wolimy mówić, że coś – rzecz, zjawisko, praktyka społeczna – *staje się obce*, lub że *bywa* postrzegane jako obce w danych okolicznościach, w określonym miejscu i czasie, w interakcjach z tymi a nie innymi uczestnikami. Zawarta w tytule modułu opozycja swojskość/obcość nawiązuje do kategorii istotnych w klasycznej antropologii – do opozycyjnej pary swój/obcy. Jej kulturotwórcza rola polegać ma na określaniu wyznaczników tożsamościowych danej grupy, na określaniu różnych elementów świata pod względem epistemologicznym i aksjologicznym. Obcość jest nacechowana ambiwalencją – to, co obce, nie do końca przewidywalne, budzi lęk, ale i pociąga. Jeśli obcość będzie postrzegana jako *egzotyka*, stanie się atrakcyjna. Wówczas można wykorzystać ją na gruncie kultury konsumpcyjnej do zaczarowywania „magicznego świata konsumpcji” (to ostatnie pojęcie pochodzi z klasycznej pracy Georga Ritzera). Kultura konsumpcyjna stanowi ważny obszar opracowywania znaków odmienności. Sposób ich wykorzystania nie jest jednak raz na zawsze określony. Konsumpcja – jak mówią coraz liczniejsi jej badacze – nie powinna być traktowana jako sfera biernego odbioru określonych produktów, ale jako obszar kreatywności, wyboru i fantazji. To stanowisko rodzi szereg pytań: jaki użytek robią ludzie z różnych produktów, które postrzegają jako egzotyczne? Do czego używają „pieczęci egzotyki”? Co decyduje o trwałości tej „pieczęci”? Jak potraktować sy-

tuację, gdy więź z obszarem kulturowym, z którego pochodzi zjawisko czy przedmiot słabnie, gdy zostaje ona zokcydentalizowana?

K.D.: A dlaczego warto badać „orientalia”? Czy to jest badanie kultury polskiej? Co z perspektywy Pani badań można powiedzieć o naszej kulturze?

A.W.: Orient to – w naszym ujęciu – nie to samo co Wschód; Orient to pewna idea, związana z zespołem wyobrażeń na temat ludzi, miejsc i kultur. Historycznie rzecz biorąc, polskie orientalizowanie miało charakter specyficzny ze względu na to, że impulsy do jego tworzenia szły z dwóch stron. Usytuowanie geopolityczne otwierało nas na skojarzenia z Wschodem tureckim, tatarskim; Zachód, zwłaszcza od czasów Oświecenia, proponował swoją wersję Orientu.

Nasza perspektywa jest wprawdzie antropologiczna, a nie historyczna, nie znaczy to jednak, że lekceważymy fakt żywotności motywów orientalnych w kulturze polskiej. Uważamy, że sposób, w jaki w danym miejscu i czasie wykorzystuje się je, wskazać może na istotne tendencje kulturowe. Dlaczego w którymś momencie tak popularne w Polsce stało się kino Bollywood? Kto dziś się nim interesuje i w czym to zainteresowanie się przejawia? Co sprawia, że joga – praktyka wpisana w filozofię wschodnią – jest jedną z opcji, jaką może wybrać student w ramach zajęć z WF-u? Kto w Warszawie chodzi do restauracji indyjskich? Czym różnią się warszawskie IndiaMarkety od sieciówek?

Te pytania nie tylko wskazują na różne obszary zainteresowań; odnoszą się też do różnych płaszczyzn badawczych, więc wywoływać mogą wrażenie chaosu. Taki jednak jest punkt wyjścia – działamy w przestrzeni kulturowej, w której krążą znaki o różnym charakterze, różnym stopniu złożoności, w różnym stopniu i na różne sposoby ewokujące sens kultury nie-naszej. W takiej przestrzeni badacz nie raz się zagubi – gubienie to wpisane jest w plan intelektualnej przygody, na którą wyruszyliśmy.

K.D.: W projekcie posługujemy się metodą studium przypadku. Jak Pani realizuje to w przypadku swoich badań?

A.W.: W poszczególnych studiach przypadków skupiamy się na wybranych symbolach, miejscach, praktykach kojarzonych z Orientem, głównie z Indiami. Wybraliśmy ten rodzaj znaków odmienności z kilku powodów, spośród których najistotniejszym jest ich wyrazista obecność w różnych przestrzeniach, a także różnorodność, za sprawą której możemy zyskać wgląd w szerokie spektrum praktyk kulturowych. Można by różne praktyki sklasyfikować w dość prosty sposób w ramach ogólnych kategorii, takich na przykład jak zdrowie (fizyczne i psychiczne), rozrywka, konsumpcja. Każdy podział będzie jednak względny i umowny. W istocie granice między kategoriami bywają zamazane, a konotowane sensy – płynne. Z tej niedogodności można jednak uczynić atut: uznajemy zatem, że interesujące są właśnie owe powiązania oraz indywidualne (jakkolwiek kulturowo stymulowane) sposoby ich tworzenia. Wskażę jedynie przykłady takich powiązań. Joga/medytacja/jedzenie: stosowanie jogi wynikać może z zainteresowania duchowością określaną jako wschodnia, dominować w niej wówczas mogą elementy medytacji lub też joga może

w większym stopniu wynikać z dbałości o tak zwaną kulturę fizyczną; często joga wiąże się z określonym reżimem żywieniowym, co bywa tłumaczone poprzez odwoływanie się do języka medycyny.

Podróże/joga; podróże/taniec – pogłębiające się zainteresowanie wschodnią praktyką może skłaniać do podjęcia podróży do krajów, w których – jak sądzi osoba praktykująca – praktyka ta się zrodziła, są najlepsi mistrzowie w tej dziedzinie, najlepsze szkoły, jest najwięcej możliwości poznania tej praktyki w formie „czystej” czy „prawdziwej”.

Przedmioty/podróże: przedmioty rozpoznawane jako orientalne mogą konotować sensy podróży lub też być pamiątkami z podróży.

Przestrzeń domowa/filmy Bollywood/taniec/muzyka: zainteresowanie filmami Bollywood może odzwierciedlać się w wystroju wnętrza, w aranżacji pokoju; często znajduje też kontynuację w zainteresowaniu tańcem i muzyką.

Jeśli w ten sposób będziemy spoglądać na obszar problemowy, to mapowanie zagadnień będzie przypominało rysowanie nakładających się kręgów i wskazywanie ich powiązań.

K.D: Pisała Pani w tekście przedstawiającym obszar badań prowadzonych w ramach modułu *Swojskość i obcość w mieście* (<http://kulturaoddolna.pl/swojskosc-i-obcosc-w-miescie>, dostęp: 19.10.2015) „czasami decydować się będziemy, by podążyć śladem wskazanym przez dany znak kultury”. W jaki sposób znaki odmienności kulturowej mogą prowadzić badacza?

A.W.: Przestrzeń społeczno-kulturowa współczesnego świata z trudem poddaje się opisowi w kategoriach statycznych. Wprawdzie pojęcia takie jak „centrum”, „peryferie”, „granice” nadal są używane, ale badacze społeczni coraz częściej podkreślają konieczność wypracowania języka, który ujmowałby dynamiczne aspekty współczesnego życia kulturowego. W analizach zglobalizowanego świata terminy takie jak „przepływy” i „sieci” zyskują dużą moc eksplanacyjną. Trudno będzie nam zrozumieć, czym jest przedmiot, praktyka, a także, kim jest użytkownik, jeśli wyabstrahujemy jeden element z tej dynamicznej całości. Współczesny świat pocięty jest swoistymi „ruchomymi chodnikami”, którymi przepływają przez przestrzeń (realne i wirtualne) utowarowione znaki innych tożsamości – przedmioty-podróżnicy, przedmioty-wycieczkowi-cze, przedmioty-turyści. Tymi określeniami opatrzyła Celia Lury (1997) przedmioty, kojarzące się z dystansem przestrzennym czy kulturowym. Dojrzała w nich niezbywalnych aktorów w procesie tworzenia i modyfikowania znaczeń kulturowych (Lury 1997). To ujęcie uważała za komplementarne w stosunku do tego, które opisuje ruch ludzi w przestrzeni. Z kolei jeśli chodzi o te ostatnie – czyli ruchy ludzkie – to zachodzą one w przestrzeniach zarówno realnych jak i wirtualnych. W jednej i drugiej dokonuje się negocjowanie sensów kulturowych.

W prowadzonych przez nas badaniach chodzi między innymi o to, by na tożsamości rzeczy, praktyk i ludzi patrzeć jako na tworzące się na przecięciu różnych mobilności. Pokażę Pani kilka zdjęć.

Proszę spojrzeć na przykład na tę rzecz:



Fot. Anna Wieczorkiewicz

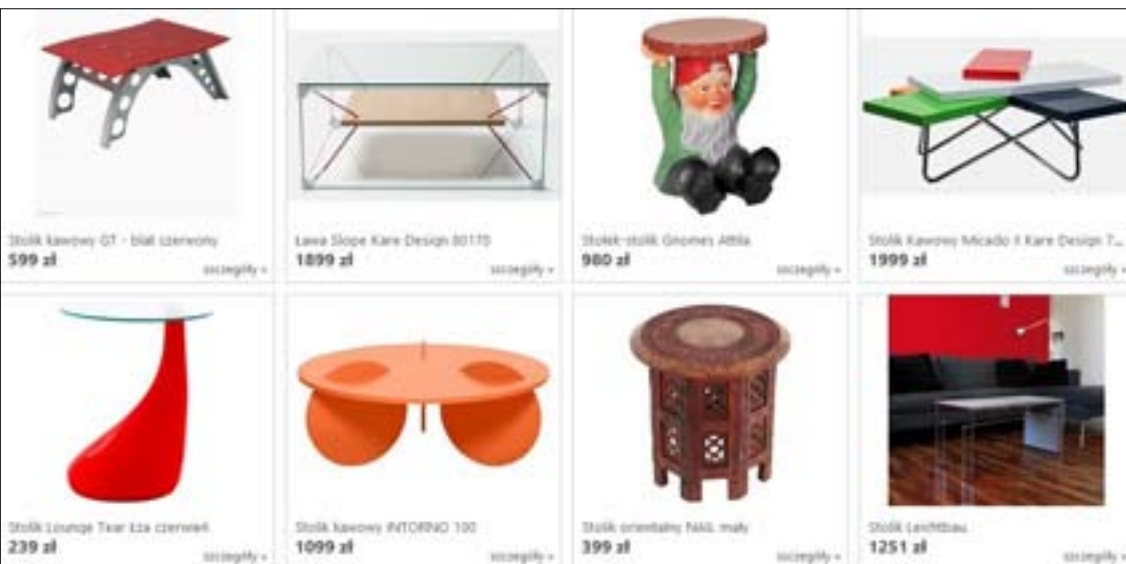
2015, Warszawa

Stolik kupiony na bazarze w Malezji.

Ten stolik kupiłam na bazarze w Malezji od Pakistańczyka-emigranta, potem domowym sposobem przerobiliśmy go tak, by służył też jako lampka. Tego rodzaju stoliki widywałam w wielu krajach Azji. Można je nabyć w różnych rozmiarach i cenach, dają się składać, są więc łatwe w transporcie. Ten przywieźliśmy jako bagaż podręczny. Kojarzy mi się pewną z kawiarnią w Kerali – przy podobnym stoliku pijałam tam *lassi*, korzystając z dobrodziejstw wi-fi.

Tożsamość tego przedmiotu ukonstytuowana została przez kilka mobilności: mobilność turysty-nabywcy, mobilność sprzedawcy-emigranta, mobilność przedmiotu, ale również mobilność wzoru, mobilność funkcji (w przedmiocie tym częściej wykorzystywana jest funkcja lampki niż funkcja stolika), mobilność znaczenia (w swoim obecnym kontekście przedmiot ten silniej konotuje znaczenie podróży do Kerali w Indiach niż podróży do Malezji. Dodatkowym kontekstem jest mobilność w sferze wirtualnej – do kawiarni w Kerali trafiłam dlatego, że łatwo z niej można było wyjść w przestrzeń wirtualną (oferowano *free wi-fi*).

W zasadzie nie trzeba nigdzie jechać, by nabyć taką rzecz – można ją kupić za pośrednictwem polskich stron internetowych. Proszę spojrzeć na przykład na tę ofertę – proszę zwrócić uwagę, jak gładko wpisuje się ów stolik w środowisko oferty konsumpcyjnej. Widzimy go obok stolików o kształtach nowoczesnych i takich, które nawiązują do „sztuki ogródkowej”:



Oprac. Anna Wieczorkiewicz

Źródło:

<http://www.homebook.pl/>

produkty/stoliki-i-lawy/

opcje-kolor-czerwony

Strona sklepu internetowego

oferującego podobny stolik

do tego zakupionego

w Malezji.

Na wirtualnej wystawie tożsamość produktu określona jest wyraźnie: jest to „Mały orientalny stolik NAIL z litego drewna”. Zamieszczony obok krótki opis nieco wyraźniej kreśli projekt znaczenia tego stolika (i przy okazji „projektuje” jego użytkowników).

Mały stolik orientalny NAIL wykonany jest z indyjskiego drewna sheesham. Wyjątkowe rzeźbienie i inkrustacja czynią ten przedmiot naprawdę unikatowym. Stolik ma kolor brązowo-czerwony i zdobiony jest intarsjami z miedzi (<http://www.domrustykalny.pl/stoliki-i-stoliczki,orientalny-stolik-nail-maly,106-k-902-959-pl>, dostęp: 19.10.2015)

O ile przedstawiając stolik, wskazuje się na cechy formalne – pochodzenie (orientalność – może oznaczać zarówno pochodzenie wzoru jak i pochodzenie przedmiotu), wielkość (mały) i materiał (lite drewno – przy okazji sugeruje to solidność), o tyle w rozwinięciu na plan pierwszy wysuwają się dwa przymioty: orientalność i wyjątkowość. Każda z tych cech pojawia się dwukrotnie, jakkolwiek w nieco innej formie. Orientalność powraca jako indyjskość, wyjątkowość jako unikatowość; w zasadzie jednak cechy te zlewają się ze sobą. Orientalność (i indyjskość) jest wyjątkowa i unikatowa. W myśl zasad reklamowej magii, cechy te charakteryzować będą osobę, która zdecyduje się zakupić ten przedmiot – będzie to osoba o wyrafinowanym smaku.

Wskazuje się też na gotowość przedmiotu do natychmiastowego przemieszczenia się i do wejścia w życie potencjalnych nabywców i zaproszenia ich do interakcji. Przeczytam jeszcze fragment:

Przesyłka zawiera: blat z otworami na nogi oraz nogi do samodzielnego montażu (<http://www.domrustykalny.pl/stoliki-i-stoliczki,orientalny-stolik-nail-maly,106-k-902-959-pl>, dostęp: 19.10.2015)

Na tej stronie internetowej widzimy go jako jedną z opcji obok dwóch innych stolików orientalnych, stolika indyjskiego i orientalnego i marokańskiego. Ale możemy go też zobaczyć jako jeden ze „stolików w kolorze czerwonym” (<http://www.homebook.pl/produkty/stoliki-i-lawy/opcje-kolor-czerwony>, dostęp: 19.10.2015.). Jego orientalność daje się wkomponowywać w różne układy.

Historię tę przedstawiłam Pani koncentrując się na przedmiocie. Przy okazji odniosłam swój do-
mowy teren do innego terenu (do Azji), ale wkroczyłam też w obszar wędrówek wirtualnych.

K.D.: Jak jeszcze mógłby tę historię przedstawić antropolog?

A.W.: Można naszkicować tę historię na parę innych sposobów – ogniskując uwagę na użytkowni-
ku, który wdraża różne przedmioty do konstruowania swojej tożsamości i w ten sposób wpływa
na biografie przedmiotów, albo też na praktykach, za sprawą których aktualizują się tożsamości
ludzi i rzeczy. „Biografia przedmiotów” to pojęcie używane w ramach specyficznego nurtu ba-
dań antropologicznych – antropologii rzeczy. Wskazałam na tę wersję opowieści, by pokazać,
jak mapowany jest świat współczesnych „konsumenckich kosmopolitów”. Chodzi tu o ten rodzaj
kosmopolityzmu, który zasadza się na prawie do nabywania dóbr i usług w globalnym świecie
i wymaga określonych kompetencji w wyborze i stosowaniu nabytych produktów. Pojęcie to sto-
sował na przykład szwedzki antropolog Ulf Hannerz (1990). Z kolei używając pojęć związanych
z koncepcją globalnego przemysłu kulturowego – ujęcie to proponowane jest przez brytyjskich
badaczy współczesności Scotta Lasha i Celię Lury – można powiedzieć, że z chwilą gdy indyjskość
– w wielu wersjach, wzorach, konfiguracjach – wpuszczana jest w obieg globalnego przemysłu
kulturowego, ulega symbolicznym przetworzeniom (Lash, Lury 2011). Dokonuje się to zgodnie
z różnymi potrzebami lokalnych użytkowników. Można wprawdzie zżymać się na powierzchow-
ność ludzi, którzy „własność” jakichś egzotycznych „Innych” wykorzystują według własnego widzi-
mienia, pomijając macierzyste genealogie przedmiotów i praktyk, nie respektując symbolicznych
odniesień... Ale można widzieć w tym element twórczy: w istocie w tej perspektywie – uwzględ-
niającej ów element – badacze patrzą dziś na kulturę konsumpcyjną. Za sprawą przedmiotów
i praktyk nie tylko dokonuje się mediatyzacja znaczeń związanych Orientem, indyjsko-
ścią, egzotyką, odmiennością kulturową, lecz także służą one do konstruowania projektów
tożsamościowych.

Bibliografia

Hannerz Ulf, *Cosmopolitans and locals in world culture*, [w:] M. Featherstone (red.), *Global Culture*, Sage, London 1999.

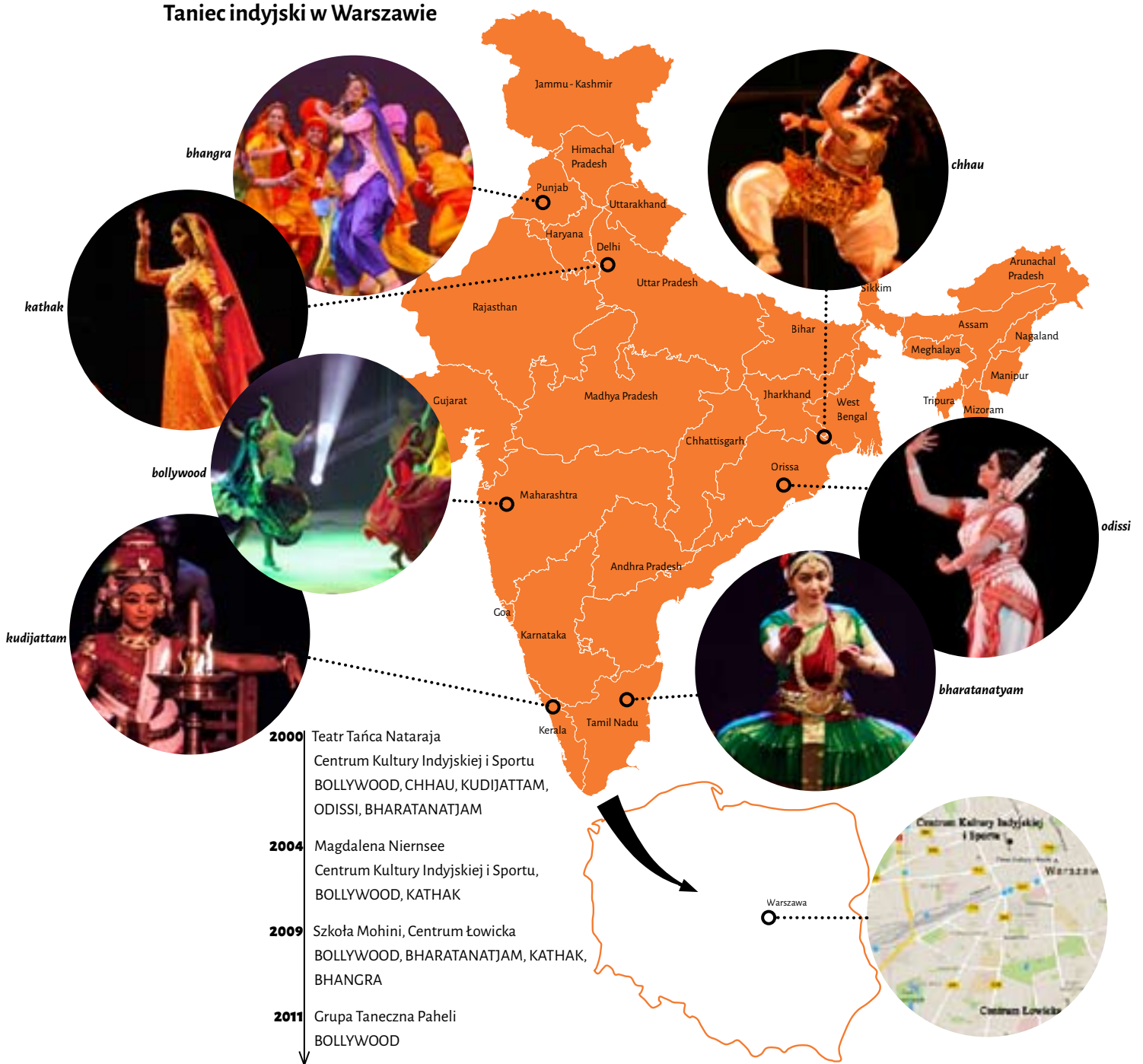
Lury Celia, *The Objects of Travel*, [w:] Ch. Rojek (red.), *Touring Cultures. Transformations of Travel and Theory*, Routledge, London 1997.

Scott Lash, Lury Celia, *Globalny przemysł kulturowy. Medializacja rzeczy*, przeł. J. Majmurek, R. Mitoraj, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2011.

Dwie biografie, jedna pasja. Od praktyk prywatnych do instytucjonalnych

...to zagrało w mojej duszy...

Taniec indyjski w Warszawie



Bhangra – muzyka i taniec folkowy pochodzący z Pendżabu, północnego regionu Indii; obecnie zawiera także elementy zachodniej muzyki pop oraz muzyki bollywoodzkiej.

Bharatanatjam – klasyczny taniec indyjski pochodzący ze stanu Tamilnadu, niegdyś forma tańca świątynnego; charakteryzują go skodyfikowane ruchy, intensywna praca nóg, bogaty język gestów oraz ekspresja twarzy

Bollywood – taniec współczesny powstały w wyniku połączenia stylu zachodniego tańca klasycznego z indyjskimi formami ludowymi, czerpiący dzisiaj wpływ również z innych technik tanecznych oraz ruchowych.

Chhau – taniec półklasyczny wywodzący się ze sztuki walki z użyciem miecza, tarczy i innej broni; bardzo żywiołowy i szybki, naśladuje także sposób poruszania się zwierząt.

Kathak – klasyczny taniec indyjski z północy Indii, charakteryzujący się szybkimi obrotami, pracą stóp oraz liryczną opowieścią prezentowaną za pomocą mimiki twarzy i gestów dłoni.

Kudijattam – klasyczny teatr indyjski pochodzący z Kerali, tańczony do dziś w świątyniach w niezmienionej od starożytnych czasów formie; aktorzy posługują się skodyfikowanym językiem gestów, czy melorecytacją, opierając się na trudnych modułach rytmicznych.

Odissi – klasyczny taniec indyjski ze stanu Orisa; choć ma bardzo skodyfikowaną formę, charakteryzuje się subtelnością i gracją ruchów, łączy w sobie styl świątynnych tancerki *mehari* oraz tańca *gotipua*.

Ilustracja, od której rozpoczyna się niniejszy tekst, w sposób schematyczny pokazuje drogę tańca indyjskiego do Warszawy. Mój punkt widzenia to prawa strona ilustracji – w Warszawie od dwóch lat prowadzę badania dotyczące tańca indyjskiego i to określa moją perspektywę¹. Uwagę skupiam na trzech ośrodkach. Pierwszym jest Teatr Tańca Nataraja – najstarsza szkoła założona przez aktorkę Annę Łopatowską. Drugim – Szkoła Mohini działająca od 2009 roku przy Centrum Łowicka. Trzeci to rozpoczęta w roku 2004 działalność Magdaleny Niernsee, pierwszej w Polsce profesjonalnej tancerki *kathaku*.

Każdy z tych ośrodków uczy zarówno filmowego tańca Bollywood, jak i tańców klasycznych. Teatr Tańca Nataraja prowadzony jest obecnie przez dwie instruktorki – Martę Krzemień-Ojak oraz Zuzannę Kann. W szkole, która działa od 2014 roku we współpracy z Centrum Kultury Indyjskiej i Sportu, oprócz tańców Bollywood można uczyć się klasycznego tańca *bharatanatjam*, *odissi* oraz wywodzącego się ze sztuk walk tańca *chhau*. W tym samym miejscu zajęcia prowadzi Magdalena Niernsee – uczy *kathaku*, wplata go także w bollywoodzkie choreografie. Szkoła Mohini prowadzona przez dwie instruktorki – Kingę Malec oraz Magdalenę Ingot ma w swojej ofercie tańce Bollywood, *bharatanatjam*, *kathak* oraz folkowy taniec *bhangrę*. Oprócz regularnych zajęć szkoły te organizują także warsztaty taneczne, wykłady, oferują też pokazy prywatne.

W niniejszym tekście przedstawię istotne elementy procesu wpisywania tańca indyjskiego w mapę kulturową Warszawy. Moim celem jest odpowiedź na pytania: jak to się stało, że w War-

1. Badania te prowadzę od roku 2014. Mają one charakter etnograficzny, obejmują pogłębione wywiady terenowe, obserwację uczestniczącą (zajęcia stałe, warsztaty, pokazy taneczne), analizę materiałów (własna dokumentacja fotograficzna, strony internetowe szkół, materiały promujące – ulotki, plakaty, foldery informacyjne). Wyniki tych badań przedstawię w oddzielnym tekście.

szawie pojawiły się zinstytucjonalizowane formy nauczania tańca indyjskiego? Czy – znalazłszy się na gruncie polskim – taniec ten podlega dalszej lokalnej obróbce? Jak oddolnie tworzą się pomysły na jego przetwarzanie i na czym to przetwarzanie polega?

Nie zamierzam jednak tworzyć syntetycznego opisu, w którym to ja będę główną narratorką – chcę oddać głos osobom zaangażowanym w proces przenoszenia tej indyjskiej formy kulturowej na grunt polski. Pozwoli mi to pokazać nie tylko samo zjawisko, lecz także sytuację prowadzenia badań. Fragmenty pochodzą z wywiadów z nauczycielkami tańca i tancerkami, które wniosły (i wnoszą nadal) wkład w ten proces – Anny Łopatowskiej i Magdaleny Ingot (wspomniałam już o nich w opisie szkoły tańca). Przedstawią one taniec indyjski z dwóch różnych perspektyw, określonych przez biografie tancerek. Zestawienie tych narracji daje wyobrażenie nie tylko o tym, jak na przestrzeni lat zmieniała się ekspresja tego swoistego przekazu o innej kulturze, jakim jest taniec, jak przekształcił się obszar, w którym się go używa, jak dopasowywały się do siebie tryby jego przetwarzania i krążenia, lecz także otwiera interpretację na zjawiska ogólniejsze i każe pytać o to, jak zmienia się sposób cyrkulacji globalnych treści kulturowych, jak są one oddolnie reinterpretowane na gruntach lokalnych. Jak wiadomo, przepływ różnych treści kulturowych odbywa się coraz szybciej dzięki bezprecedensowej mobilności nie tylko osób i rzeczy, lecz także obrazów, czy idei.

Arjun Appadurai (2005: 52), pisząc o dysjunkcji rozumianej jako rozchodzenie się dróg ekonomii, kultury i polityki, zaproponował model ujmujący relacje między pięcioma wymiarami globalnej cyrkulacji treści kulturowych (etnoobrazów, mediaobrazów, technoobrazów, finansobrazów, ideobrazów). Wskazywał przy tym na proces deterytorializacji, w ramach którego rozmaite zjawiska i formy kulturowe na inne niż dawniej sposoby symbolicznie wiążą się z nowymi miejscami. Nieustannie także zachodzi zmiana możliwości oraz przebiegu krążenia tych zjawisk i form po różnych obszarach świata.

fot. Michał Radwański,
Anna Łopatowska w stroju do
kudijattam





fot. Sebastian Durbacz,
Magdalena Ingot w bollywoodzkiej
stylizacji

Niniejszy tekst pokaże to zjawisko w skali mikro – poprzez zestawienie fragmentów dwóch opowieści biograficznych. Będą to narracje o tym, jak taniec indyjski pojawił się w życiu moich rozmówczyń, by stać się nie tylko ważną częścią ich życia, lecz także materią swoistych przetworzeń.

Pierwszy kontakt

Zacznijmy od momentu zetknięcia się z tańcem indyjskim. Pierwszy kontakt Anny Łopatowskiej z tańcem indyjskim miał miejsce w latach 50.:

Fascynacja sztuką i muzyką hinduską pojawiła się, gdy byłam jeszcze dzieckiem. Wtedy przypadkiem usłyszałam ragę graną na sitarze w zagranicznej stacji radiowej; było to w czasie głębokiej komuny w Polsce, w 1953 roku. Zrobiło to na mnie ogromne wrażenie. Pytałam dorosłych (mój ojciec był muzykiem, pochodził z rodziny muzyków), pytałam więc, co to może być za muzyka. Opowiadałam, jak ona brzmiała, ale nikt nie potrafił mi wyjaśnić. Tęskniłam za tym „czarownym dźwiękiem”, chciałam jeszcze raz coś takiego usłyszeć. Później, jako kilkuletnia dziewczynka, byłam zabrana przez mojego ojca na koncert. Oczywiście nie pamiętam ani z jakiej okazji, ani o co tam chodziło; zapamiętałam tylko, że tańczyły egzotyczne tancerki. Jedna z nich tańczyła taniec arabski, druga – bharatanatjam (o tym, jak się nazywały rodzaje tańców dowiedziałam się dopiero później). Było to dla mnie coś niezwykłego. Myślałam: „O rety, jak to brzmi,

jak to wygląda! A te oczy, te brwi! I ona tymi palcami tak pięknie...!”. Zafascynowałam się więc czymś, co zagrało, co miało odzew w mojej duszy w dzieciństwie. Potem na całe lata w ogóle o tym zapomniałam. W latach 70. zetknęłam się z ludźmi, którzy zajmowali się filozofią hinduską. Były u nich w domu taśmy magnetofonowe, jeszcze wtedy szpulowe, i płyty z muzyką z Indii, której słuchałam wtedy często. Tak stopniowo zaczęła krystalizować się moja potrzeba bliższego poznania sztuki i kultury Indii (...).

Trzydzieści lat później taniec indyjski w zupełnie inny sposób trafił do ówczesnej studentki Magdy Ingot:

Poznałam dziewczynę, która studiowała indologię, i tak się wszystko zaczęło. Wcześniej wiedziałam, że są Indie, ale nie interesowałam się nimi szczególnie... To się zbiegło w czasie z boomem na Indie i Bollywood... (...) Ta koleżanka zaczęła mnie zabierać na imprezy indyjskie, pokazywać muzykę, filmy... I wpadłam na pomysł, że może zapiszemy się na taniec indyjski. Ona na to: „Tak, dobra, dobra...”. Ale potem w następnym semestrze okazało się, że niestety nie ma czasu, że grafik jej nie pasuje, więc się sama zapisałam. I tak to się zaczęło.

W opowieści Anny Łopatowskiej dużą siłą wyrazu ma motyw przypadkowo usłyszanej muzyki, która „zagrała w duszy” słuchającej – to ta, a nie inna przemówiła do małej dziewczynki, ale zdolność odczuwania tej muzyki była już w niej wcześniej. W historii Magdy Ingot przypadek działa inaczej. W środowisku, w którym przebywa studentka, są różne możliwości rozwijania własnych zainteresowań, trzeba tylko wpaść na pomysł ich wykorzystania. W obu sytuacjach Indie przemawiają poprzez przekaz artystyczny – muzykę i taniec.

Droga do Indii tanecznych

Obie rozmówczynie pojechały do Indii, aby z bliska poznawać tajniki tańca indyjskiego. Ich drogi do osiągnięcia tego celu znacznie się różniły, gdyż co innego znalazły „u źródeł”². Oto wspomnienia Anny Łopatowskiej:

W '75, czy '76 poszłam do profesora Krzysztofa Marii Byrskiego³ – na Wydział Indologii na UW, żeby udzielił mi informacji na temat możliwości uzyskania stypendium w Indiach, gdybym chciała uczyć się hinduskiego, klasycznego, świątynnego tańca bharatanatjam. Wtedy pan Byrski zaproponował mi studia na indologii. Niestety, w mojej ówczesnej sytuacji nie było to możliwe – dom, dziecko, praca w teatrze, a poza tym nie miałam ochoty na regularne studia indologiczne. Profesor Byrski udzielił mi jednak paru cennych wskazówek, jak wystąpić o stypendium do ICCRu⁴. Korowody były z tym przez trzy albo cztery lata, ciągle dostawałam odmowy; trzeba pamiętać, że to były wciąż czasy komuny. (...) Postawiłam już kreskę na tych

2. Używam tego pojęcia za rozmówczyniami – słowo „źródło” często pojawiało się w prowadzonych przeze mnie rozmowach z osobami tańczącymi tańce indyjskie.

3. Maria Krzysztof Byrski – profesor, polski orientalista.

4. Indian Council for Cultural Relations.

moich marzeniach, przyjął, że raczej ich nie zrealizuję, zwłaszcza, że właśnie ukończyłam trzydziesty rok życia. I właśnie wtedy, kiedy zrezygnowałam, kiedy straciłam wszelką nadzieję, przyszło pismo, informujące, że mam dziesięć dni na podjęcie decyzji o przyjęciu stypendium i wyjeździe, jeżeli nie pojadę, to wszystko przepadnie bezpowrotnie... Co zrobić? Właśnie zdecydowałam się na drugie dziecko. Ponadto propozycja stypendium dotyczyła kudijattam, starożytnego teatru sanskryckiego, który przetrwał w Kerali. Pan profesor Byrski twierdził, że nie ma kontaktu z tancerkami; dodał też: „Szkoda zawracania głowy, już tyle kobiet z całego świata poświęciło się tej sztuce – czyli tańcowi – a nikt się nie poświęcił kudijattam”. Profesor Byrski był pierwszą osobą z Polski, która zetknęła się z zespołem aktorów kudijattam z Kalamandalam i z innymi artystami Kerali, którzy uprawiali ten rodzaj sztuki. Nie był jednak ani tancerzem, ani aktorem, tylko indologiem, więc nie czuł w sobie powołania do tego rodzaju zajęcia (choć się uczył techniki kudijattam jako pierwszy w Europie, jako pierwszy „biały” spoza Indii). I tak mnie namawiał, tak mnie zachęcał, że zaczęłam poważnie myśleć o studiowaniu kudijattam. W międzyczasie profesor Byrski sprowadził do Polski zespół z Kalamandalam – odbyło się kilka występów w Teatrze Powszechnym w Warszawie. Miałam okazję zobaczyć na żywo owo kudijattam. W czasie warsztatów mogłam spotkać się z aktorami, a także z Guru, z mistrzem; zachciało mu się zrobić mi taki mały egzamin, po którym doszedł do wniosku, że bardzo nadaję się do kudijattam. Zachęcał mnie, żebym się go uczyła. No więc postanowiłam, że jadę studiować kudijattam, a nie bharatanajam – i wyjechałam do Indii, do Kerali Kalamandalam.

Byłam pierwszą kobietą na świecie spoza rodu ćakjarów, czy nambiarów, spoza klanu, spoza Indii, która uczyła się techniki kudijattam.

W tamtych czasach wiedza o tańcu była wiedzą trudno dostępną dla obcokrajowców. Jak więc Annie Łopatowskiej udało się przekonać indyjskich tancerzy, aby ją udostępnił? Na to pytanie, odpowiada żartobliwie:

– Och...mój czar osobisty <śmiech>. Jeszcze w Polsce w Teatrze Powszechnym, po przedstawieniach zespołu kudijattam, prosiłam pana Byrskiego, żeby poszedł ze mną za kulisy, do aktorów i muzyków. Spytałam, czy mogę zobaczyć z bliska makijaże, kostiumy i instrumenty muzyczne. Wtedy Guru grupy, Śri Rama Pajnkulam Ćakjar (obecnie już nieżyjący), członek starożytnego rodu ćakjarów, poprosił mnie: „A zrób to” – miałam mu zaśpiewać ćurnikę w języku, którego nie rozumiałam, w przedziwnej skali melodycznej, wykonać przy tym jakieś ruchy i coś zrobić oczami... Poprosiłam, żeby to powtórzył dwa, czy trzy razy, co niniejszym wykonał a ja to powtórzyłam. Okazało się, że zrobiłam to dość dobrze, gdyż powiedział: „Ona musi przyjechać i uczyć się tego”. (...) Rozpoczęłam więc starania o uzyskanie stypendium. Dostałam zaproszenie kierownictwa Kalamandalam, stwierdzające, że mnie chcą uczyć. Ja sama też napisałam, że chcę pojechać na naukę; wszystko to wystaliśmy za pośrednictwem naszego ministerstwa w Polsce do ICCR-u. No ale tu komuna, a tam bałagan indyjski, dlatego wszystko trwało cztery lata. Już wyglądało na to, że nic z tego nie będzie...

– Czyli oni dopiero potem, po pani wizycie otworzyli się na innych ludzi z zagranicy?

– Nie wiem, czy to ja i czy to w związku ze mną. Myślę, że nie, myślę, że ma to związek z Indiami, które się zmieniają. Nigdy bym nie użyła sformułowania, że Indie się rozwijają – w całej tej kulturze i w społeczeństwie zachodzi raczej jakaś zmiana. Ma ona swoje dobre i złe strony, tak jak wszystko w życiu. Obecne

przemiany przynoszą otwarcie na współczesny szeroki świat kultury zachodniej, dają Hindusom szerszy dostęp do biznesu, ale przy okazji pewne bardzo cenne, tradycyjne, stare wartości zanikają albo ulegają niekorzystnym zmianom, jak sądzę. Na to jednak nie ma rady.

Zanim kobieta z Polski mogła zacząć pobierać nauki u guru tańca indyjskiego, musiała zostać uroczystie, rytualnie przyjęta do jego rodziny:

Manimadhava Ćakjar⁵ mnie "ucórkowił" (zwyczajowo adoptował) – bo taka była dawniej tradycja, że nie można przekazywać wiedzy komuś, kto nie jest rodziną. Więc odbyła się uroczystość w domu Mistrza: Padma Śri Mani Madhawa Ćakjara. Wtedy nie wiedziałam jeszcze, że trzeba przynieść prasad, czyli ofiarę w postaci słodyczy, kwiatów ze świętyni i tak dalej; ale tak po prostu, z odruchu serca przywiozłam Guru wydany w Polsce tuż przed moim wyjazdem album o teatrze polskim. (Wcześniej pracowałam przez rok w Teatrze Narodowym.) Było tam zdjęcie zespołu w czasie akcji scenicznej; jedną z osób stojącą bliżej obiektywu byłam ja, wyraźnie widać było moją twarz. Ucieszyłam się, kiedy zobaczyłam tę książkę w księgarni, kupiłam egzemplarz w języku angielskim. W książce sporo było wiadomości o Grotowskim, bardzo cenionym przez Hindusów, nie tylko w Kalamandali. Grotowski był zresztą u nich w Kalamandalam przed moim przyjazdem, ale tylko jako widz. Podarowałam więc ten album, czym zaskarbiłam sobie serce Mistrza.

Kiedy Magda Inglot wyjeżdżała do Indii miała za sobą jakiś czas nauki w Polsce. Jej droga zdaje się znacznie prostsza, polska studentka nie musiała odnajdywać własnej ścieżki, skorzystała z jednego z wielu istniejących szlaków.

Cały semestr zimowy chodziłam na zajęcia. Potem okazało się, że Magda (Magdalena Niernsee – przyp. JB) od nowego roku, od października, zakłada zespół i że ma grupę zebraną z różnych swoich grup, które uczyła. Powiedziała mi, że jak chcę, to mogę do nich dołączyć. Więc zaczęłam od października chodzić dwa razy w tygodniu na zajęcia zespołowe, a oprócz tego chodziłam jeszcze chyba na pięć innych zwykłych kursów w innych szkołach tańca, żeby nauczyć się różnych choreografii. Zaczęłam też chodzić na bharatanatjam. (...) Studiowałam z Olą Wachacz (jedna z instruktorek tańca indyjskiego – JB). Kiedyś mi zaproponowała: „Jadę do Indii w wakacje, chcesz jechać ze mną?” „Mogę jechać”. To był wyjazd turystyczny połączony z nauką bharatanatjam. Najpierw zwiedzałyśmy, a potem pojechałam do Magdy, która była w Delhi. Korzystając z okazji, że ona już miała nauczyciela, przyłączyłam się do niej. (...) Kapil Sharma pozostał moim nauczycielem do końca. Miałam z nim osobne lekcje oczywiście, bo dopiero zaczynałam. Uczyłam się wtedy chyba sześć tygodni (...). Zaprzyjaźniłam się z całą jego rodziną. Szczególnie jak byłam ostatnim razem (pojechałam wtedy sama), mieszkałam bardzo blisko nich i oprócz lekcji spędzałam z nimi bardzo dużo czasu. (...) Za drugim razem i za trzecim jak byłam w Indiach stwierdziłam, że jak już tam jestem, to mogę też kathaku się trochę nauczyć.

5. Manimadhava Ćakjar – indyjski guru, uważany za najwybitniejszy autorytet m.in. sztuki tańca *kudijattam*, techniki gry aktorskiej w tańcu – *abhinaji* oraz znawcę traktatu *Natjaśastra*.

Indie, do których przyjechała Magda, różniły się od tych, które zastała moja pierwsza rozmówczyni w latach 80. Teraz istniała w Indiach rola, w którą mogła wcielić się osoba przyjeżdżająca z Zachodu po to, by uczyć się tańca; gotowe też były scenariusze nauki. Zmieniły się nie tylko możliwości, lecz także nastawienie samych Hindusów do takich przedsięwzięć – obecnie chętnie uczą cudzoziemców.

Opowieść Anny Łopatowskiej wskazuje stypendialny wyjazd do zamkniętej szkoły jako jedyną możliwość nauki tańca indyjskiego – możliwość ani oczywistą, ani łatwą do realizacji. Opowieść współczesna dowodzi, że nauka *in situ* wpisuje się w dość szerokie spektrum różnych możliwości kontaktu z Indiami, a scenariusze edukacyjne splatają się z turystycznymi.

Anna Łopatowska tak wspomina swój przeciętny dzień jako uczennicy w szkole indyjskiej:

To, o czym opowiadam, to historia, której już nie ma. Treningi polegały na tym, że pierwsza pobudka była o godzinie mniej więcej czwartej. Ponieważ Ćeruthuruti znajduje się około jedenastu, dwunastu stopni od równika, występuje tam równonoc z niewielkimi odchyleniami: słońce wschodzi około szóstej, zachodzi zwykle koło osiemnastej. Dziewczyny wstawały więc dwie godziny przed wschodem słońca. (Ja nie zawsze brałam czynny udział w modlitwach, bo jestem katoliczką i wszyscy to szanowali.) Kiedy dziewczyny wstawały, jeszcze zaspane, przed ablucjami, szły do pomieszczenia, które stanowiło umowną kapliczkę, żeby wziąć udział w modlitwie. Były w tej kapliczce dzwonki, lampki, kadzidła, figurki różnych bogów i bóstwa. Dziewczyny śpiewały, a nauczycielka śpiewu odprawiała z nimi pudzę. Potem, po pudży, w absolutnej ciszy – nie wolno było nic mówić, nie wolno się było odzywać pod groźbą kary fizycznej – ćwiczyły jogę. (...) Dopiero po ćwiczeniach jogi szły do łazienki, myły się, robiły pranie. Później było śniadanie. Zawsze wyglądało prawie tak samo – to była kupa ryżu i daal mahni, czy maharani (różnie na to mówią), czyli daal – rozgotowana soczewica z czosnkiem i przyprawami na bardzo ostro; no i jogurt z wodą. To była podstawa diety tancerki – dużo proteiny i węglowodanów. O godzinie ósmej z minutami zaczynały się zajęcia – polegały na ćwiczeniu przez cztery godziny adawu (nazwa kombinacji kroków – JB). (...)

Mieszkałam w hostelu w Kalamandalam razem z uczennicami różnych technik tanecznych. Nocowałam w pokoju z trzema dziewczynami. Miałam różne zajęcia, między innymi lekcje bharatanatjam. Wszystko, co wiązało się z kudijattam odbywało się w tzw. Starej Szkole w północnej części Ćeruthuruti, blisko rzeki.

Starą Szkołę stanowiły cztery budynki zbudowane na planie klasycznego, keralskiego czworoboku. Pierwszy był dużą salą ze sceną, drugi – domem Guru Padma Śri Mani Madhawy Ćakjara i jego rodziny. Trzeci – zadaszoną wiatą na wysokich fundamentach, stanowiącą miejsce ćwiczeń młodych nambiarów (muzykówów). W czwartym była kuchnia z jadalnią dla uczniów i nauczycieli; jedynie Guru jadał w swoim domu. Na lekcjach z bharatanatyam w Kalamandalam miałam prawo siedzieć – odbywały się one we wspólnym pokoju, gdzie miałam swój kąt; wisiła tam moja moskitiera, był drążek z moimi sari. Nawet jak nie chciałam, to uczyłam się oglądając zajęcia.

Na początku uważałam, że ostre, skondensowane treningi kudijattam, absolutnie mi wystarczały. Myślałam, że nie muszę się zajmować jeszcze bharatanatjam. Upał, trzydzieści parę stopni, czterdzieści prawie, różne niedogodności, które dotyczą tam Europejkę, mającą swoje przyzwyczajenia, sprawiły, że nie miałam ochoty brać sobie jeszcze na głowę czegoś dodatkowego. Ale nie sposób było nie nauczyć się bharatanatjam, jak się w tym siedzi od rana do wieczora. Zajęcia trwały wiele godzin, rano i wieczorem – treningi

w Kalamandali wyglądały zupełnie inaczej trzydzieści pięć lat temu, niż wyglądają teraz. To po prostu tak wyglądało, że ja się uczyłam, żyjąc z nimi w bardzo intymnej – jak dla nas – bliskości. Nauczycielki mnie zachęcały: „Anna, wa, wa, iwide – chodź tu”. Jak dziewczyny same ćwiczyły, to wołały mnie, a potem ja sobie myślę: „Co, ja nie zrobię? Zrobię! Oczywiście, że zrobię!”

Rozmówczyni opowiada także o swoich stosunkach z nauczycielami:

Na pewno jedną z trudności było, że ja zadawałam mistrzowi pytania: dlaczego coś się robi, albo skąd pochodzi taka tradycja. Inne uczennice dziwiły się temu, cicho mówiąc: „Ajajaj oj!”; bo starej daty Guru nie był przyzwyczajony do tego, że ja, kobieta, uczennica z obcego kraju, mogę patrzeć mu prosto w oczy i zadawać pytania. Pytając „A dlaczego tak się robi?”, podważałam autorytet Mistrza i autorytet tradycji. Pytałam z ciekawości, jako osoba, która miała status studenta, badacza kudijattam. Robiłam też notatki, co wydawało im się strasznie dziwne. Dzisiaj już się tam robi notatki, ale wtedy nikomu nie przyszłoby do głowy, żeby przychodzić z zeszytem i z czymś do pisania i robić notatki. To było głupie, próżne, nieprzyzwyczajone – powinnam się nauczyć na pamięć wszystkiego, a nie tak... Jedynym gwarantem tego, by coś przekazać bez pomyłek jest pamięć, a nie jakieś kartki. (...) Cała wiedza, jaką posiadali, była w ich głowach, w ich umiejętnościach. 35 lat temu trzeba było brać od Mistrza to, co on przekazuje, o nic nie pytając. Dzisiaj inaczej się do tego podchodzi, takie pytanie ma jakąś wartość, podobnie jak badania naukowe, pisanie prac na temat jakiejś starożytnej tradycji tanecznej (...) Pytanie „po co” i „dlaczego” nikogo już nie przeraża i nie gorszy.

Magda także wróciła z Indii z zeszytem pełnym notatek, a ponadto z nagraniami zawierającymi muzykę. Ażeby zachować zdobytą wiedzę, mogła filmować to, czego się uczyła. Za dzisiejszą oczywistością sporządzania takiej dokumentacji kryje się proces, za sprawą którego nauczanie cudzoziemca z Zachodu upowszechniło się i przybrało formę pewnego kulturowo akceptowanego scenariusza:

– Z tym moim nauczycielem z bharatanatjam było super, tylko czasem jego dzieci przeszkadzały w lekcji, bo miałam zajęcia u nich na tarasie w domu. W Indiach jest tak, że nauczyciel raczej po prostu siedzi i nie pokazuje kroków, jeśli nie musi.

Za pierwszym razem, nauczył mnie całego systemu kroków i – o ile pamiętam – pierwszej choreografii. Potem, jak już masz warsztat, to on ci mówi: najpierw ten krok, potem tamten, potem ten... I to już idzie ekspresem. Dlatego podczas ostatniego pobytu w cztery miesiące nauczyłam się dziewięciu choreografii. (...) Miałam świadomość, że nie będę się uczyć jednej choreografii przez miesiąc tylko dlatego, bo nie chce mi się jej zapamiętać, albo nie chce mi się jej poćwiczyć, a potem jak przychodzę na lekcje, to musimy powtarzać. Jak przychodziłam na zajęcia, umiałam to, co było wcześniej, więc po prostu szliśmy za każdym razem dalej.

– Pamiętasz te wszystkie choreografie, czy masz je jakoś nagrane?

– Mam je zapisane, czy raczej narysowane. Wtedy jeszcze nie byłam wyposażona w różne elektroniczne gadżety, więc niektóre choreografie mam nagrane, ale raczej fragmentarycznie. Nagrywałam, jak sama ćwiczyłam – jeszcze tam w Indiach lub tutaj w Polsce – jak sobie sama próby robiłam. Mam też przebrane

płyty Kapila z jego pokazów. Bez problemu jestem w stanie je odtworzyć, bo mam taki zeszyt, gdzie są takie ludziki narysowane i notatki, ręka w prawo, noga w lewo <śmiej>.

Jej narracja jest opowiadaniem raczej o przygodzie niż o trudzie. Oczywiście nie znaczy to, że w naukę nie trzeba wkładać pracy – chodzi tu raczej o retorykę, w jakiej toczy się ta opowieść. Możliwość kontaktu osobistego z nauczycielem nadal jest czymś, co adeptka wiedzy tanecznej szczególnie ceni. Sposób przekazywania wiedzy wydaje się rozmówczyni dość „egzotyczny”, odmienny od znanych jej strategii edukacyjnych, choć – jak zobaczymy w dalszym ciągu – skorzysta z lokalnych wzorców, przetwarzanych na własny użytek.

Droga tańca indyjskiego do Warszawy

Zdobyte umiejętności obie rozmówczynie owocnie wykorzystały po powrocie do kraju. W przypadku Anny Łopatowskiej była to wiedza, którą zaczerpnęła wyłącznie u źródeł, natomiast dla Magdy Ingot wyjazd do Indii stanowił element procesu rozpoczętego już w Warszawie; korzystała wówczas z czegoś, co z założenia było jedynie odbiciem dorobku innej kultury.

Dzięki Annie Łopatowskiej taniec indyjski po raz pierwszy zaistniał w przestrzeni kulturalnej tego miasta. (To dzięki jej działalności artystycznej w latach 80. Magda trzydzieści lat później mogła pójść na zajęcia tańca indyjskiego, by z czasem także nauczać innych.). Historię tę opowie dalej twórczyni pierwszej szkoły tańca. Jej wypowiedź pokazuje, jak taniec – niejako oddolnie, będąc przedmiotem indywidualnej fascynacji – wrasta w lokalne środowisko kulturowe, by w końcu jego nauczanie przyjęło formę zinstytucjonalizowaną. Co ciekawe, samo powstawanie instytucji nie zostaje przedstawione jako proces zaplanowany, ale jako twór wyrastający z potrzeb i zainteresowań różnych osób:

– Wróciłam tutaj do Polski. Był grudzień 1983 roku i w ogóle to bharatanatjam wyfrunęło mi z głowy. Zajęłam się swoim życiem prywatnym, pracą w teatrze i tylko sporadycznie występowałam z kudijattam. Wtedy ciągle jeszcze była komuna, więc miejscem prezentacji były najczęściej domy prywatne lub podziemia kościoła na Żytnej (odbywały się tam spotkania ekumeniczne), Muzeum Azji i Pacyfiku, różne instytucje związane ze sztuką, instytuty, uniwersytety w Polsce... Tam prowadziłam warsztaty, wykłady na temat kudijattam i dawałam przedstawienia solowe, czyli čakjarkuttu. Znałam fragment roli čakjarkuttu – jednoosobowego kobiecego przedstawienia. (...)

Pracowałam wtedy też jako nauczycielka w szkole muzycznej na Bednarskiej na wydziale piosenki (...). Kiedyś pokazałam coś uczennicom w czasie naszych zajęć z ruchu scenicznego, a one zawołały: „O rety, niech pani jeszcze coś pokaże!”. No więc pokazałam więcej. A one wtedy zapytały: „Dlaczego pani tego nie uczy?!”. Tak mnie męczyły przez jakiś czas, że postanowiłam nauczyć tego kilka dziewczyn. Oczywiście było potrzebne miejsce...

– Pokazała im pani wtedy taniec kudijattam?

– Nie, nie, bharatanatjam. (...) Przypominam, że kudijattam to nie jest taniec, tylko teatr! Znalazłam miejsce w Muzeum Azji i Pacyfiku na Freta. Zgodzili się, żebym w pewnych godzinach prowadziła zajęcia. Odbywało się to zupełnie za friko, z fantazją.

I tak to się zaczęło. Jedna drugiej przekazywała, że jest coś takiego jak taniec bharatanatjam. Szefowa tego oddziału na ulicy Freta powiedziała: „Słuchaj, zrobimy ulotkę i zrobimy zajęcia”. Wywiesiła w szybie ulotkę. No i to był początek. To było ze 20 lat temu, już nie pamiętam dokładnie, w którym roku.

– A dlaczego nie uczyła pani kudijattam? Za trudne było?

– Bo nie było chętnych. Za trudne, nikomu się nie chce.

– A tutaj na miejscu, w jakim celu dziewczyny przychodziły na zajęcia? W jakim trybie funkcjonowała szkoła? Wiem, że teraz jest tak, że działa się w cyklu rocznym, a pod koniec roku urządza się pokaz.

– Tak, ja to wymyśliłam na początku, gdy zaczęłam prowadzić zajęcia. Nie były one jeszcze regularne i nie nazywało się to szkołą (...). To działało na zasadzie: chcecie się uczyć, to się spotykamy; nie wiedziałyśmy – ani ja, ani one – czy będziemy spotykały się w przyszłym miesiącu (...). Kiedy ówczesna szefowa sali wystawowej w muzeum uznała, że to fajne, a poza tym przyciąga klientów do muzeum (bo o to też chodziło), to pomyślałam, że pokaz będzie dla uczennic nagrodą. (...) W szkołach muzycznych też się tak robi, że dziecko pracuje nad jakimiś utworami i raz na kwartał, czy raz na miesiąc jest tak zwany popis (...). Podobnie młoda dziewczyna ucząca się tańczyć, ma poczucie, że uczy się po coś, że potem coś z tego jest. Ja w ogóle nie lubię takich działań i zajęć, które niczego nie stwarzają i z których nic nie wynika. Na przykład nie lubię aerobiku – niby celem jest wyrzeźbienie ciała, ale dla mnie to za mało. (...)

Wymyśliłam jakąś choreografię, najpierw nauczyłam je takiej prostej choreografii, której sama jako pierwszej się nauczyłam – puszpañdźali, czyli ofiarowanie kwiatków bóstwu, takie bardzo proste, jak dla sześcioletnich dziewczynek, ale urocze, z małą częścią taneczną opartą na abhinai (mimice twarzy – JB). Miałam do tego muzykę nagrałą na taśmie. I to wypaliło. Uszyłam jakieś kostiumy. To było dla nich strasznie fajne. Dyrektorka tego miejsca na ulicy Freta rozpowszechniała informacje o naszych zajęciach pocztą pantoflową, dała jakieś ogłoszenie na szybie (wtedy tylko tak można było) – i ściągnęła całą salę ludzi (widzów). Dziewczyny zatańczyły to puszpañdźali. Liczne emerytki, dzieci, różna młodzież – wszyscy zauważyli: „Coś takiego tutaj!” i „jakie fajne!”

Dalej wieść rozchodziła się pocztą pantoflową, zgłaszały się dziewczyny. Potem przyszło mi do głowy, że właściwie można urządzić coś takiego, jak „Szkoła Tańca Bharatanatjam Anny Łopatowskiej”. Przez kilka lat zajęcia odbywały się w muzeum, potem zaczęło się wynajmowanie sal w szkołach, przedszkolach i tego typu miejscach. Pomysł się rozkręcił. Dowiedzieli się o tym różni ludzie i zaczęli nas zapraszać na imprezy – a to dotyczące wielokulturowości, a to związane z tańcem, z Dniem Dziecka, czy z jeszcze czymś innym... Oczywiście robiłyśmy to wszystko za friko. W pewnym momencie zauważyłam, że zabiera mi to coraz więcej czasu, w związku z czym wprowadziłam opłaty za te zajęcia. Ale w dalszym ciągu wszystko było „na dziko”.

Potem pojawiła się możliwość stworzenia regularnej szkoły z działalnością gospodarczą, z wszystkimi gwarancjami – i z wydatkami niestety również. W końcu w tej formie, w jakiej istnieje w tej chwili, została przejęta przez Martę (Marta Krzemień-Ojak – JB) i Zuzę (Zuzanna Kann – JB) i prowadzona jest wedle ich uznania. Mam do nich absolutnie pełne zaufanie. Formułę tego teatru tańca przejęły ode mnie, ale one są też w pewnym sensie twórczyniami, bo chciały w tym brać udział, bo chętnie się w to ze mną bawiły, bo pokochały ten taniec i związaną z nim działalność – za to jestem im bardzo wdzięczna.

Od roku 2000 szkoła nosi nazwę nawiązującą do postaci tańczącego boga Śiwy: Teatr Tańca Nataraja. W ostatnich latach szkołę przejęły wspomniane powyżej dwie uczennice Anny Łopatowskiej.

Szkoła ta dostarczyła wielu osobom impulsu do rozwoju sztuki tanecznej. Jedną z jej pierwszych uczennic była Magdalena Niernsee, ucząca obecnie w Warszawie kathaku. To do jej zespołu zwanego Alapadma wstąpiła w 2006 roku druga z bohaterek opowieści, Magda, aby kilka lat później, razem z koleżanką z grupy Kingą Malec założyć własny ośrodek – Szkołę Mohini. Wtedy właśnie także Magda mogła zacząć dzielić się swoim doświadczeniem z nowymi uczennicami.

– Zaczęłam bardzo dużo uczyć – i tańców Bollywood, i bharatanatjam. Szybko się to rozwijało: grupa początkująca stała się za chwilę bardziej zaawansowaną, powstała nowa początkująca. Jechało się na fali zainteresowania tańcem Bollywood; on był wszędzie – w Riwierze, szkołach salsy... W całej Warszawie było wiele tych szkół...

– Po ile miałaś osób w grupie?

– Bywały takie nawet po kilkanaście osób, często około dziesięciu, ale duże grupy też były.

– A teraz ile osób liczy grupa? Tak pięć – osiem?

– No tak. Szał minął i zostały osoby, które już wcześniej zaczęły i teraz kontynuują. Nowe osoby przychodzą, bo są zainteresowane Indiami. Raczej nie zdarza się, by człowiek z ulicy pomyślał „pójdę na Bollywood” – a nie na jazz, hip-hop, albo taniec współczesny. Zazwyczaj istnieje przyczyna, że trafia się akurat tutaj. (...) Zazwyczaj coś im się podoba w samych Indiach. Bywa, że trafiają z przypadku – koleżanka namówiła koleżankę albo ktoś tam oglądał filmy [Bollywood – JB], albo kocha Shah Rukha⁶ <śmiech>. Wtedy, jak był ten szzał na Bollywood, to ten Shah Rukh prawie z lodówki wyskakiwał, wszyscy wiedzieli, co to jest Bollywood. Co tydzień była impreza na mieście, jakieś dodatki do gazet... Myślę, że teraz jakby tak na ulicy podejść do ludzi i rzucić hasło „Bollywood”, to wśród starszych osób, w wieku moich rodziców, to nie wiem, czy ktoś by skojarzył (...).

Magda jest świadoma zjawisk, które stymulują jej działania – widzi je jako wynik procesów, które wspominałam na wstępie w związku z koncepcją globalnych przepływów Appaduraia. Efektem takich przepływów jest popularyzacja produkcji kina bollywoodzkiego w Polsce w latach 2007–2008. Mediaobrazy tworzą warunki dla rozwoju pewnych pomysłów biograficznych – takich jak idea, aby spróbować sił w tańcu orientalnym. Jednakże, jak zauważa moja rozmówczyni, zjawiska tego rodzaju bywają efemeryczne. Mimo popularności i dostępności filmów we wspomnianych latach, sama praktyka tańca indyjskiego pozostała zjawiskiem niszowym. Opisane wyżej zdarzenia rozmówczyni wiąże ze swoją biografią:

Tak się szczęśliwie złożyło, że wtedy wszystko dopiero się rozwijało, więc były perspektywy; można było iść do zespołu, można było występować, można było zacząć uczyć... Nie wiem, czy tak szybki rozwój byłby możliwy w jakimś innym tańcu. Jest to jednak taniec niszowy i nie ma wielkiej konkurencji, nie ma też wielu osób, które się tym zajmują; a teraz nie ma też zbyt wielu osób, które by chciały się go uczyć; a wtedy to [działo się] ekspressem.

6. Shah Rukh Khan – jeden z najbardziej znanych aktorów bollywoodzkich.

Taniec indyjski w Warszawie – twórcy i użytkownicy

Czym jest „tradycja” tańców indyjskich w sytuacji, gdy tańczone są one poza Indiami, gdy zaczynają być odtwarzane w nowym środowisku kulturowym? Czy możemy z tej tradycji korzystać i ją przetwarzać? Czy w ogóle mamy prawo cokolwiek z nią robić, czy też winna być ona traktowana jako domena Hindusów? Czy tańce indyjskie stanowią ich własność?

Tego rodzaju pytania zadawałam Annie Łopatowskiej – a są to pytania, które kierują uwagę ku kwestiom własności kulturowej, a zwłaszcza praw różnych podmiotów kulturowych do przekształcania form i symboli wywodzących się z tradycji innych niż ich własna. Twórczyni pierwszej szkoły tańca indyjskiego w Polsce (a zarazem dostarczycielka wzorów, do których odwołują się jej następczyni) tak odniosła się do tej kwestii:

– Oczywiście, że mamy do tego prawo. Dlaczego ja się uśmiecham? Dlatego, że jestem stara i sama kiedyś zadawałam sobie takie pytania. Bardzo poważnie do tych pytań podchodziłam, a z biegiem czasu, wraz z nabywaniem doświadczenia wiem, że takie pytanie jest bałamutne.

– Dlaczego?

– Bo tak naprawdę to nie ma znaczenia. (...) Pani pytanie kiedyś było moim pytaniem. Jechałam do Kerali, głęboko wierząc w to, że przyczyniam się do ratowania starożytnej kultury, która umiera. Kiedyś zaprosił mnie do siebie bardzo bliski krewny keralskiego poety Wallatola Narajany Menona – Kerala Kalamandalam powstała z jego inicjatywy. (To był taki narodowy poeta z Kerali, jak nasz Mickiewicz. Jego pomnik stoi na terenie Kalamandali, a obok parku z budynkami Kalamandali jest prywatny dom rodziny poety). Krewny tego poety zaprosił mnie do siebie na herbatę i zadał mi pytanie: „Po co tu przyjechałaś”. Ja na to odpowiedziałam: „Bo ja chcę się przyczynić do ...” i coś tam mówię dalej... <śmiech ironiczny>. A on zaczął się śmiać i mówi: „Aj, nie dość, że jesteś młoda, to jeszcze jesteś kobietą”. Tak mi odpowiedział. „Nic nie możesz uratować, albo nie uratować, Dejavam Mattan (znaczy: bogowie tylko... w znaczeniu: wszystko w rękach boga) jak ma coś zginąć, to zginie, a jak ma nie zginąć, to twoja pomoc nic nie da”. Poczulałam się bardzo dotknięta. Wtedy wydawało mi się, że to strasznie stary facet; on miał koło sześćdziesiątki, czyli mniej, niż ja teraz. Nie zamierzam się wymądrzać, nie chcę też pani dotknąć, ale rzeczywiście Wallatol (on też się tak nazywał, Wallatol, bo był potomkiem poety) miał rację. To tak naprawdę nie ma żadnego znaczenia. Uważam, że możemy robić ze sztuką to, co chcemy. Jeżeli ktoś chce być prawdziwą tancerką bhara-tanatjam, bo czuje w sercu taką potrzebę, jeśli chce ratować tę sztukę, jeśli chce bronić tego, co najbardziej autentyczne, co najbardziej święte – ma do tego prawo. Jeśli ktoś chce robić fuzje – też ma do tego prawo; tak samo jak ktoś, kto chce to przerabiać, bo uważa, że to się powinno – bałamutne określenie – rozwijać, jeżeli ktoś czuje tu (wskazuje na serce – JB) i ma przekonanie, że chce się czemuś poświęcić, badaniu czegoś, ratowaniu, zmienianiu – ma do tego prawo. Bez względu na narodowość, kulturę, pochodzenie, wiek, kolor skóry, cokolwiek.

Z tymi przekonaniem wiązał się sposób, w jaki tancerka wypracowywała swoje techniki nauczania:

Wybrałam to, co wydawało mi się najbardziej skuteczne w podejściu moich nauczycieli do mnie. (...) Co wzięłam z tych lekcji z Indii? Hierarchię ważności w samej technice tanecznej, bo uważałam, że to jest

bardzo ważne. Wiedziałam, że pewne podstawy wdrożone w sposób prawidłowy, niewymagający później interwencji, zmian, przeróbek i tak dalej, są podstawą w tym tańcu. Wiedziałam, że najtrudniejsze dla początkującej tancerki – czy to dziewczynki, czy nastolatki, czy kobiety – jest uzyskanie właściwej postawy bharatanatjam, tej, którą nazywamy araimandi, czy arthamandala (jakkolwiek ją nazwiemy) – tej pozycji (demonstruje mi pozycję – JB). W pierwszej fazie nauki to jest bardzo trudne, bardzo męczące – i piekielnie nudne. Nie zastosowałam technik, które stosowały tancerki i nauczyciele – i kudijattam, i kathakali, i wszystkich innych technik, które opierają się na tej pracy z ciałem, ponieważ to byłoby zbyt żmudne, wręcz niemożliwe. Co innego, kiedy na naukę w Kalamandali oddaje się dziecko mające lat dziewięć albo dziesięć. Wyrwane z domu rodzinnego, przebywa w tej Kalamandali, uczestniczy w zajęciach ze starszymi od siebie – nawet z osiemnastolatkami. Jest tam właściwie łamane psychicznie. Tak było wtedy; niewiele wiem o tym, jak jest teraz.

Podobne podejście reprezentuje Magda Ingot – ona także starała się dostosować sposób nauczania do predyspozycji polskich odbiorców. Bazowała na swoim doświadczeniu zarówno z Polski, jak i z Indii:

W uczeniu tańców indyjskich przejęłam styl indyjski – czyli zazwyczaj w grupach zaawansowanych już nie pokazuję kroków, tylko tłumaczę, co jak się robi <śmiech>. Jedyne w grupach początkujących pokazuję; ale na przykład, jak prowadziłam grupę, która ćwiczyła już drugi, czy trzeci rok, to uczyłam choreografii w stylu indyjskim. Mówiłam: „Najpierw jest ten krok, potem tamten...”. Nie nauczałam wcześniej żadnego tańca, więc robiłam tak, jak sama byłam uczona. Zebrałam techniki uczenia od wszystkich nauczycieli i w Polsce, i w Indiach.

Obie rozmówczynie podkreślały jednak ogromne znaczenie, jakie ma kontakt ze „źródłem” – naukę w Indiach traktowały jako niezbędną do tego, aby później profesjonalnie zajmować się tańcem w Polsce. Tłumaczą to tak:

Anna Łopatowska:

Jak się tam dłużej przebywa, to nieświadomie przejmuje się sposób bycia i poruszania się, pewną gracją i miękkością, którą się tu traci po powrocie. Dlatego osoby tańczące bharatanatjam w Polsce powinny wyjeżdżać do Indii i tam trenować cokolwiek (mówię o tańcu) u jakiegokolwiek guru, czy nauczycielki po to, żeby nie tracić tej umiejętności.

Magdalena Ingot:

Wydaje mi się, że jeśli ktoś się uczy, to powinien uczyć się też u źródła. Jak się uczysz w Polsce od kogoś, kto się uczył od kogoś innego, to zawsze może coś się zmienić po drodze. Jeśli nie sięgniesz do źródła, to zostajesz z tym, co jest tutaj i nie masz gwarancji, że to naprawdę jest właśnie takie, ani że to już wszystko. A jak pojedziesz tam, to wszystko jest, jak dwa tysiące lat temu <śmiech> Na pewno warto. (...) To widać, że ktoś był uczony taką szkołą indyjską. (...) Wydaje mi się, że jest różnica, czy ktoś z innej, nieindyjskiej kultury uczy się tańca i wszystkiego, co z nim związane od zera, a co innego, jak dorasta w kulturze indyjskiej i w pewnym wieku zaczyna tańczyć, ale już ma całe tło, podstawy teoretyczne.

W swojej działalności artystycznej Magda Ingot w następujący sposób wykorzystuje wspomniane podejście do konkretnych technik tanecznych (jest ono różne w przypadku tańców Bollywood i tańców klasycznych):

W Bollywoodzie po pierwsze czerpie się z teledysku: coś zawsze się podpatrzy, ale niekoniecznie z tej piosenki, którą robimy, może być z innej. Ogląda się teledysk i myśli: „Ale fajny krok, może go gdzieś przy okazji wykorzystam”. Czerpie się też z muzyki jako takiej oraz z tekstu. Wiadomo, że zawsze trzeba znaleźć tłumaczenie – zrozumieć poszczególne słowa, żeby je potem powiązać z gestami. (...) Natomiast nie przyszło by mi do głowy, żeby zmieniać choreografię w klasyce; nie mówię: „Ten gest mi nie pasuje, zrobię sobie inny”. W tym przypadku zmiany polegają tylko na tym, że skraca się po prostu muzykę. Jeśli chcemy wykorzystać własną inwencję twórczą, to robimy semiklasyki; na przykład jeśli muzyka jest z Bollywoodu, ale brzmi bardziej pod kathak, wtedy robi się swoją choreografię techniczną i/lub liryczną, ale opartą na krokach i gestach zaczerpniętych z tańca klasycznego. Czyli wykorzystujesz warsztat, który już masz i stworzysz swoją autorską kompozycję.

W tym miejscu nasuwa się pytanie: na czym polega kontakt polskich odbiorców z tym rodzajem sztuki scenicznej? Na ile odbiorca ten jest w stanie odczuć moc jej działania? Anna Łopatowska podsuwa taką odpowiedź:

Nie ma znaczenia, czy to są Polacy. Zakładamy, że ten taniec świątynny bharatanatjam tańczy tancerka doskonała technicznie, nie musimy znać jej życia duchowego, nie musimy wiedzieć niczego o jej religijności, bo to się i tak nie przenosi na drugą stronę (na widza – JB). Co z tego może wziąć ktoś, kto nie zna tej techniki? Może wziąć to, co wzięłam ja jako dziecko będące z tatusiem w Pałacu Kultury na jakimś występie, kiedy to mnie zauroczyło. Teraz, jako stara kobieta mogę się zastanawiać: co stało się z umysłem i duszą tej małej sześciolatki, czy ośmioletniej dziewczynki, że ją to tak zafascynowało? Co mnie wtedy uderzyło? Nie mam pojęcia, co to było. Przeznaczenie. (...) Myślę, że polski widz, w zależności od tego, kim jest, może zobaczyć, że ten taniec jest piękny, że przekazuje jakieś treści, że tancerka jest warsztatowo znakomita; może też powiedzieć: „O Boże, jakie to jest nudne, nic z tego nie rozumiem! A ta muzyka tak jęczy, tych «jaja», tych glissand jest tyle, że nie da się tego słuchać; jakie głupie miny... Nic z tego nie rozumiem, to jest okropnie nudne, idę na koncert rockowy, albo heavy metalu, bo to mnie kręci”. Na pytanie – „Co mnie kręci?” – trudno odpowiedzieć <śmiech>. Widz na pewno może zobaczyć to, co umie dostrzec, na ile umie dostrzec.

Powstanie pierwszej szkoły tańca indyjskiego w Warszawie jest przykładem oddolnej inicjatywy wyrosłej z potrzeby realizacji indywidualnych zainteresowań. Opowieść biograficzna pokazała, jak ważnym czynnikiem w tym procesie była wyobraźnia, która pozwoliła Annie Łopatowskiej dostrzec u początków swojej fascynacji pewne pole możliwości. Dzięki realizacji tej pasji (która z czasem przybierała formy zinstytucjonalizowane) otworzyła drogę do tańca indyjskiego wielu innym osobom takim jak moja druga rozmówczyni – Magda Ingot. Obie narracje są także przykładem twórczego wykorzystywania i przekształcania obcych kulturowo praktyk i dostosowywania ich do własnego środowiska społeczno-kulturowego. Choć taniec bardzo mocno wpisuje

się w życie prywatne osób, które się nim zajmują, mogą to robić, działając właśnie za pomocą instytucji skupiających grono twórców i użytkowników danego zjawiska (w przypadku tańców indyjskich będą to szkoły tańca, czy Centrum Kultury Indyjskiej i Sportu, w którym organizowane są również inne wydarzenia związane z tańcem i kulturą Indii). Poprzez swoją działalność nie tylko realizują swoje zainteresowania, lecz także stają się aktywnymi uczestnikami budowania i przeobrażania własnej kultury.

Cytowana literatura

Appadurai Arjun, *Nowoczesność bez granic. Kulturowe wymiary globalizacji*, Universitas, Kraków 2005.

Materiały ilustracyjne wykorzystany w infografice:

Bhangra – Fot. jay8085, <https://www.flickr.com/photos/89649959@N00/3437077584>, [CC BY 2.0]

Bharatanatjam – Fot. Ramnath Bhat, <https://www.flickr.com/photos/ramnath1971/8557889875>, [CC BY 2.0]

Bollywood – Fot. Prayitno / Tank you for (8 millions +), <https://www.flickr.com/photos/prayitnophotography/5423612588>, [CC BY 2.0]

Chhau – Fot. Ramesh Lalwani, https://www.flickr.com/photos/ramesh_lalwani/8706736683, [CC BY 2.0]

Kathak – Fot. Annie Dalbéra, <https://www.flickr.com/photos/anniedalbera/3958323652>, [CC BY 2.0]

Kudijattam – Fot. Robinson K B, <https://www.flickr.com/photos/freemind/8487899017>, [CC BY 2.0]

Mapa Indii, <https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/7/74/India-map-en.svg>, Rajeshodayanchal at Malayalam Wikipedia [CC BY-SA 3.0 (<http://creativecommons.org/licenses/by-sa/3.0>)], via Wikimedia Commons.

Odissi – Fot. Augustus Binu, <https://www.flickr.com/photos/134573731@N04/20401298770>, [CC BY 2.0]

Justyna Błędowska – studentka Instytutu Etnologii i Antropologii Kulturowej oraz Instytutu Studiów Iberyjskich i Iberoamerykańskich Uniwersytetu Warszawskiego w ramach Międzyobszarowych Indywidualnych Studiów Humanistycznych i Społecznych. Od 2014 roku prowadzi w Warszawie badania w środowisku osób czynnie zainteresowanych tańcem indyjskim.

dr Piotr Cichocki – antropolog kultury, adiunkt i zastępca dyrektora ds. studenckich Instytutu Etnologii i Antropologii Kulturowej UW, członek Rady Instytutu i Rady Wydziału Historycznego. Koordynator i prowadzący projekty badawcze: w 2009–2011 „Wspólnota lokalna i światłowod”, 2011–2013 „Kreowanie i kupowanie kultury”, „Lokalne konteksty korzystania z serwisów społecznościowych. Studium porównawcze”, którego efektem była praca doktorska pt. *Etnografia wybranych internetowych serwisów społecznościowych. Relacje wirtualności i realności*, która ukazała się w formie książki *Sieć przyjaciół* wydanej przez Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego. Od 2014 roku bada zagadnienia związane z antropologią technologii i muzyki. Jest także producentem muzycznym, członkiem zespołu Owls Are Not i współpracownikiem wielu europejskich zespołów z pogranicza jazzu i muzyki eksperymentalnej.

dr Karolina J. Dudek – doktor nauk społecznych w zakresie socjologii, absolwentka Szkoły Nauk Społecznych przy IFiS PAN, studiów podyplomowych Instytutu Polonistyki Stosowanej UW, zarządzania i stosunków międzynarodowych w Szkole Głównej Handlowej, etnologii na Uniwersytecie Warszawskim. Zajmuje się antropologią zarządzania i historii, socjologią wiedzy, muzealnictwem oraz wizualnością w kulturze. Brała udział w projektach badawczych realizowanych w Instytucie Etnologii i Antropologii Kulturowej UW (MNiSW, MKiDN, EEA grants), Instytucie Socjologii UW (NPRH) oraz w Instytucie Filozofii i Socjologii PAN (NCN Preludium). Sekretarz redakcji „Stanu Rzeczy”.

mgr Małgorzata Kowalska – etnolożka i antropolożka kultury. Pracuje w administracji Instytutu Etnologii i Antropologii Kulturowej UW. Zainteresowania badawcze: dziedzictwo kulturowe, antropologia turystyki, antropologia organizacji (praktyki edukacyjne w organizacji ekologicznej – badania do pracy magisterskiej), antropologia religii (religijność grup protestanckich z okolic Hajnówki – badania do pracy licencjackiej).

Karolina Lipińska – studentka na Wydziale Historycznym w Instytucie Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Warszawskiego. Absolwentka studiów licencjackich, obecnie prowadzi

badania nad zjawiskiem Wicca Tradycyjnego w Polsce w ramach studiów magisterskich na kierunku etnologii i antropologii kulturowej.

Weronika Najda – studiowała w Instytucie Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Warszawskiego, obecnie studentka nauczania języka francuskiego w Uniwersyteckim Kolegium Kształcenia Nauczycieli Języka Francuskiego UW.

mgr Ewa Nizińska – absolwentka matematyki i etnologii na Uniwersytecie Warszawskim, doktorantka w Instytucie Historii PAN. Zainteresowana antropologią pamięci i antropologią rzeczy. Od kilku lat prowadzi badania terenowe w Samborze (Ukraina Zachodnia) i temu miastu poświęci rozprawę doktorską. Asystentka redakcji „Roczników Dziejów Społecznych i Gospodarczych”.

dr Tomasz Rakowski – etnolog, antropolog kultury, lekarz, adiunkt w Instytucie Etnologii i Antropologii Kulturowej UW, współpracuje z Instytutem Kultury Polskiej Uniwersytetu Warszawskiego. Zajmuje się antropologią ubóstwa i bezrobocia, metodologią badań terenowych i badań w działaniu, animacją kultury, antropologią sztuki, oddolnymi mechanizmami rozwojowymi. Autor książki *Łowcy, zbieracze, praktycy niemocy. Etnografia człowieka zdegradowanego* (2009), redaktor prac zbiorowych *Humanistyka i dominacja. Oddolne doświadczenia społeczne w perspektywie zewnętrznych rozpoznai* (wraz z A. Malewską-Szałygin, 2011), *Etnografia animacja sztuka. Nierozpoznane wymiary rozwoju kulturalnego* (2013) oraz *Pretextual Ethnographies. Challenging the Phenomenological Level of Anthropological Knowledge-Making* (wraz z H. Patzer, 2016, w przygotowaniu). Prowadzi badania w Polsce i Mongolii.

dr hab. Sławomir Sikora – adiunkt w Instytucie Etnologii i Antropologii Kulturowej UW. Zajmuje się m.in. antropologią filmu i fotografii, filmem etnograficznym, antropologią refleksyjną. Autor książek: *Fotografia. Między dokumentem a symbolem* (2004) i *Film i paradoksy wizualności. Praktykowanie antropologii* (2012). Publikował w „Kontekstach”, „Kwartalniku Filmowym”, „Kulturze Współczesnej”, „Ludzie”, „Czasie Kultury”, „Dialogu” i „Roczniku Historii Sztuki”. Współautor filmu *Żeby to było ciekawe* (2009) i współredaktor książki *Zanikające granice. Antropologizacja nauki i jej dyskursów* (2009), a także dwóch zeszytów tematycznych „Kwartalnika Filmowego”: „Antropologia filmu” (47-48/2004) i „Film, fotografia i rzeczywistość” (54-55/2006). Koordynator projektów: „Oddolne tworzenie kultury” (<http://kulturaoddolna.pl>) oraz „Obrazy różnorodności kulturowej i dziedzictwa” (<https://nafaz2015.pl>).

dr Katarzyna Waszczyńska – wykłada w Instytucie Etnologii i Antropologii Kulturowej UW. Zajmuje się problematyką etniczną i tożsamościową w Europie Środkowo-Wschodniej oraz zagadnieniami współczesnej działalności regionalnej i tworzenia/kształtowania wspólnoty lokalnej. Interesuje się antropologią rzeczy i muzealnictwa. Jurorka m.in. Mazowieckiego Festiwalu Teatrów Obrzędowych im. Wojciecha Siemiona. Koordynatorka i prowadząca projekt muzealny pt. „Miniatury etnograficzne”, realizowany w latach 2008-2014 w Lelisie i Wachu (woj. mazowieckie), w 2015 roku w Wilamowicach (woj. śląskie). Prowadzi badania w Polsce i w Republice Białoruś.

prof. dr hab. Anna Wieczorkiewicz – absolwentka Etnologii i Antropologii Kulturowej oraz Filologii Polskiej na Uniwersytecie Warszawskim, obecnie prof. zwyczajny w Instytucie Etnologii i Antropologii Kulturowej UW. Przez wiele lat pracowała w Instytucie Filozofii i Socjologii PAN. Pogranicza tych właśnie dziedzin – antropologii, literaturoznawstwa, filozofii i socjologii – określają pole jej zainteresowań. Szczegółowe badania Anny Wieczorkiewicz ogniskują się wokół kulturotwórczego potencjału podróży i turystyki oraz problematyki kulturowego istnienia ciała. Jest autorką książek monograficznych *Wędrowcy fikcyjnych światów. Rycerz, pielgrzym i włóczęga* (1997), *Muzeum ludzkich ciał. Anatomia spojrzenia* (2000), *Apetyty turysty. O podróźniczych kontaktach ze światem* (2008), *Monstruarium* (2009), *Czarna kobieta na białym tle. Dyptyk biograficzny* (2013); opublikowała też liczne artykuły w pismach naukowych i współredagowała parę tomów zbiorowych.

mgr Magdalena Zatorska – absolwentka Instytutu Etnologii i Antropologii Kulturowej UW, doktorantka na Wydziale Historycznym UW oraz studentka Instytutu Filozofii. Przygotowywany temat pracy doktorskiej: *Pielgrzymki chasydów w oczach mieszkańców odwiedzanych miejscowości. Relacje międzyetniczne i międzyreligijne w perspektywie porównawczej (Ukraina – Polska)*. Opiekun naukowy: prof. dr hab. Magdalena Zowczak. Główny wykonawca projektu „Kultura religijna wobec zmian społecznych. Studium porównawcze społeczności lokalnych (Polska – Ukraina)”. Kierownik projektu NCN: Magdalena Zowczak. Realizacja: Badania terenowe na Ukrainie (Murafa, Szarogród).

Spis treści

Kultura 2.015 beta. Pobierz	4
Tradycyjni i medialni	7
<i>Oddolność i rzeczy</i> . Z Piotrem Cichockim o badaniach terenowych rozmawia Karolina J. Dudek	8
Karolina Lipińska, Piotr Cichocki, <i>Medialne rewolucje w kurpiowskich ogrodach</i>	12
Życie kulturalne gminy	20
<i>Kultura lokalnie. O działaniu u siebie</i> . Z Katarzyną Waszczyńską, Małgorzatą Kowalską i Ewą Nizińską o badaniach terenowych rozmawia Karolina J. Dudek	21
<i>Kultura lokalnie. Co robi badacz w terenie?</i> Z Katarzyną Waszczyńską, Małgorzatą Kowalską i Ewą Nizińską o badaniach terenowych rozmawia Karolina J. Dudek	30
Ewa Nizińska, <i>Wirtualne życie kulturalne gminy</i>	33
Działanie w kulturze	44
<i>O oddolności instytucji i wspólnym działaniu</i> . Z Tomaszem Rakowskim o badaniach terenowych rozmawia Karolina J. Dudek	45
Weronika Najda, współpraca: Tomasz Rakowski, „ <i>Królowie boiska</i> ”. <i>Samoorganizacja wiejskiego klubu sportowego</i>	51
Aktywności miejskie	62
<i>Etnografia, kultura i antropologia przestrzeni bliskich</i> . Ze Sławomirem Sikorą o badaniach terenowych rozmawia Karolina J. Dudek	63
Karolina J. Dudek, Sławomir Sikora, <i>Miasto Kroków. Spacer Miejski jako narzędzie w działaniach oddolnych i instytucjonalnych</i>	67
Lokalne wymiary pamięci	80
<i>Kultura, jedzenie i historia lokalna</i> . Z Magdaleną Zatorską o badaniach terenowych rozmawia Karolina J. Dudek	81
Magdalena Zatorska, <i>Ciulim lelowski jako lokalne dziedzictwo jedzeniowe</i>	86
Swojskość i obcość w mieście	96
<i>Orient i znaki odmienności kulturowej</i> . Z Anną Wieczorkiewicz rozmawia Karolina J. Dudek	97
Justyna Błądowska, <i>Dwie biografie, jedna pasja. Od praktyk prywatnych do instytucjonalnych</i>	103
Biogramy	119



INSTYTUT ETNOLOGII I ANTROPOLOGII KULTUROWEJ UW

ISBN 978-83-941414-2-4



9 788394 141424