

Nowe kłopoty z kulturą



KULTURA ODDOLNA

Tytuł: Nowe kłopoty z kulturą

Seria: Kultura oddolna

ISBN 978-83-941414-3-1

Redaktor serii: dr hab. Sławomir Sikora

Redakcja naukowa: dr hab. Sławomir Sikora, dr Karolina J. Dudek

Recenzent tomu: dr hab. Adam Pomieciński, prof. UAM

Redakcja językowa i korekta: Michał Głuszek

Projekt graficzny i skład: Natalia Kulka

Fotografia na okładce: Karolina J. Dudek i Sławomir Sikora

Publikacja powstała w ramach projektu badawczego „Oddolne tworzenie kultury. Wielostanowiskowe studium porównawcze”
Zespół badawczy: dr hab. Sławomir Sikora, dr Piotr Cichocki, mgr Maja Dobiasz, dr Karolina J. Dudek, dr Tomasz Rakowski, mgr Agata Rybus, dr Katarzyna Waszczyńska, prof. dr hab. Anna Wieczorkiewicz, mgr Magdalena Zatorska; współpraca mgr Julia Biczysko, mgr Krzysztof Braun, mgr Małgorzata Kowalska, dr Joanna Mroczkowska, mgr Ewa Nizińska, mgr Dorota Ogrodzka, mgr Paweł Ogrodzki, mgr Agnieszka Pajęczkowska, mgr Pola Rożek, mgr Sebastian Świąder, mgr Jacek Wajszczak, oraz studenci IEiAK: Joanna Baranowska, Justyna Błędowska, Katarzyna Ciołek, Tomasz Chwałek, Marcin Damek, Aleksandra Domaradzka, Maciej Eichelberger, Noémie Fontenelle, Karolina Gmyz, Karol Górski, Anna Greszta, Agnieszka Gwiazdowicz, Margarit Harutyunyan, Justyna Jarząbek, Alicja Karasińska, Marta Koziej, Wika Krauz, Weronika Kwiatkowska, Anna Lewicka, Karolina Lipińska, Joanna Łodygowska, Paula Mikołajczyk, Weronika Najda, Oskar Papis, Zuzanna Piątek, Ewa Potępa, Olga Rembielińska, Agata Strzałkowska, Julia Szawiel, Zofia Maria Uszyńska, Zuzanna Walkiewicz, Olga Zając, Karolina Żądełek.

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

Projekt dofinansowany ze środków Ministra Kultury i Dziedzictwa Narodowego

Wydawca: Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Warszawskiego

ul. Żurawia 4

00-503 Warszawa

Warszawa 2016

Książka jest dostępna na licencji Creative Commons-Uznanie autorstwa na tych samych warunkach 3.0 Polska.

Pewne prawa zastrzeżone na rzecz autorów i Instytutu Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Warszawskiego.

Treść licencji jest dostępna na stronie: <http://creativecommons.org/licenses/by-sa/3.0/deed.pl>



nowe
kłopoty
z kulturą

Institut Etnologii i Antropologii Kulturowej
Uniwersytetu Warszawskiego
Warszawa 2016



Antropologiczne
badanie kultury.
Prolegomena

*Kultura, podobnie jak teatr, to improwizacja poddana regułom,
która jednak pozostaje improwizacją.*

Kirsten Hastrup

Kiedy w 2013 roku rozpoczynaliśmy badania w ramach projektu „Oddolne tworzenie kultury. Wielostanowiskowe studium porównawcze”, przyświecało nam kilka celów¹. Przede wszystkim jednak chcieliśmy wykorzystać warsztat etnograficzny do badania oddolnych praktyk kulturowych, praktyk instytucjonalnych oraz relacji między nimi i uchwycić to, jak praktyki kształtowane są przez rozmaite lokalne czynniki i polityki: administracyjne, ekonomiczne, społeczne, kulturowe i historyczne. Najogólniej rzecz ujmując: można by powiedzieć, że chcieliśmy się zająć „kulturą”, wybranymi przypadkami jej funkcjonowania w Polsce w latach 2013–2015. Z takim ujęciem zadania, jakie sobie postawiliśmy, wiąże się jednak pewien problem.

Trudne słowo

Od pewnego już czasu bowiem dla antropologów „kultura” stała się słowem trudnym i nie zawsze wygodnym. Ujawnia się to nawet w tytułach publikacji: kłopoty z kulturą (Clifford 1988|2000), pisanie przeciw kulturze (Abu-Lughod 1991|2014), poza kulturą (Fox, King 2002). Nie chodzi jednak wcale o „wyjście” poza kulturę (cóż miałyby to oznaczać?)... O, nie. Znany brytyjski teoretyk kultury Raymond Williams miał zadeklarować, że wolałby nie znać tego słowa³. Jednocześnie jednak świetnie zdajemy sobie sprawę, że nie da się z niego łatwo zrezygnować⁴, nie tylko dlatego, że antropologia jest nadal *kulturowa*, podobnie zresztą jak np. studia *kulturowe*, choć gwiazda tych ostatnich podobno w Stanach Zjednoczonych przygasa⁵.

Warto niemniej także zauważyć, że rezygnacja z korzystania ze słowa „kultura” wcale nie leży w gestii samych antropologów (czy też innych przedstawicieli nauki czy sztuki). Wprowadzone swego czasu „odgórnio”⁶ pojęcie stało się dobrem powszechnym. Kultura jest dziś narzędziem

1. Por. naszą pierwszą publikację: *Oddolne tworzenie kultury. Perspektywa antropologiczna* (książka do pobrania: <http://kulturaoddolna.pl/publikacje>).

2. „[]Jak ujęliby to fenomenolodzy: kultura jest światem, który – przynajmniej inicjalnie – ludzie zamieszkują” (Lechte 2003, s. 46).

3. „Wolałbym nigdy nie usłyszeć tego słowa” (cyt. za: Bennett, Grossberg, Morris 2005, s. 63). Za inną wersję tego twierdzenia można by uznać przytoczoną przez Michaela Agara historię Johna Grumperza, który zapytany o to, jak można rozpoznać prace antropologiczne spośród innych prezentowanych na pewnej konferencji, miał odpowiedzieć, że to proste: „oni (czyli my, antropolodzy) nigdy nie korzystają ze słowa kultura” (Agar 2006, s. 2).

4. James Clifford napisał nawet, że to pojęcie skompromitowane, bez którego niemniej nie jest sobie w stanie dać rady (Clifford 2000, s. 17–18).

5. Rozmowa prywatna z Tamar El Or, Warszawa 2012.

6. Odwołujemy się tu do dość powszechnego wywodzenia słowa „kultura” (łac. *colo, colere*) od uprawy, kultywowania ziemi. Pojęcie „uprawy” (kultywowania) zostało następnie odniesione do człowieka. Człowiek kulturalny, to człowiek obyty i wyrobiony (*cultivated*).

świadomie wykorzystywanym przez różne podmioty, czasem, można by nawet rzec, dość „instrumentalnie” i w różnych celach. Kultura stała się – mówiąc inaczej – przedmiotem negocjacji, często negocjacji o własne lepsze jutro. Negocjacji, którym czasem antropologdy się przyglądają⁷, choć coraz częściej również aktywnie w nich uczestniczą⁸.

Kultura, kulturowy, kulturować? Od rzeczywistości do czasowości kultury

George Marcus i Paul Rabinow w rozmowie z Jamesem Faubionem i Tobiasem Reesem (Rabinow, Marcus 2008) zaproponowali ucieczkę od rzeczownikowego i esencjalizującego ujęcia kultury: sugerowali korzystanie z form przymiotnikowych i mówienie raczej o znaczeniach kulturowych niż o samej (holistycznie pojętej) kulturze... Warto też zwrócić uwagę na jeszcze jedną istotną kwestię związaną ze słowem „kultura”. Języki europejskie – ale też kierunek, który obrały filozofia i nauka po Kartezjuszu – zdecydowanie bardziej skłaniały się do opisywania **rzeczywistości** jako składającej się z utrwalonych „rzeczy”, rzeczywistości ustrukturuwanej, niejako materialnej i utrwalonej – to ona zyskała znaczenie. Od pewnego czasu zdajemy sobie sprawę, że jest to ścieżka, która nie zawsze oddaje „stan rzeczy”, nawet rzeczy „zyskały” bowiem biografię (Kopytoff 2003), zaś wydarzenia lepiej pojmować i ujmować jako procesy, nadając im wymiar czasowy, albo raczej ich z niego nie odzierając. Na te kwestie zwracali uwagę m.in. Bruno Latour, a także Gilles Deleuze i Félix Guattari, nie mówiąc już o Henri Bergsonie. Sugerowa-

Oczywiście to pierwotne rozumienie dało mocną podstawę do elitystycznego rozumienia kultury: człowiek kulturalny to człowiek wychowany i wykształcony; ci, którzy nie mieli „szczęścia” tego zaznać, byli osobami niewykształconymi czy nieokrzesanymi, czyli „pozbawionymi kultury” (na to ambiwalentne znaczenie słowa „kultura” warto zwrócić uwagę: mówienie o „wykluczonych z kultury” ma również charakter stygmatyzujący; por. np. Barker 2004, Šmajš 2006). Zawężone rozumienie kultury wydaje się czasem jeszcze funkcjonować poza antropologią.

7. Mamy tu na przykład na myśli kończący książkę *Kłopoty z kulturą* esej *Tożsamość w Mashpee*, w którym James Clifford (2000) opisuje doświadczenie siedzenia na sali sądowej i przysłuchiwanie się argumentom stron w sporze o tożsamość, czy też „podmiotowość prawną” plemienia. Ten spór nie toczył się jedynie w imię idei: uznanie podmiotowości (prawnej) plemienia – w istocie ich struktura była dość luźna – wiązało się z możliwością odzyskania ziem, na których niegdyś zamieszkiwali. Możliwość „udowodnienia”, że dysponowali „spójną kulturą”, byłaby ważnym argumentem po stronie „plemiennej”.

Udział antropologów dziś zdecydowanie nie zawsze ogranicza się do biernego przypatrywania się pewnym zjawiskom. Por. też np. rozważania Arjuna Appaduraja (2007), gdzie pojawia się kwestia prospektywnego pojmowania kultury, w imię obrony interesów uboższej części świata. Aktywistyczny czynnik zaznacza się również mocno w niektórych modułach w naszym projekcie.

8. Setha Low na przykład, jedna z badaczek miasta i przestrzeni, deklaruje jednoznacznie, że antropologią jest zawsze zaangażowana (Low 2011). Oczywiście można sobie tu wyobrazić całe spektrum zachowań, od wersji soft, do tych bardziej hard. Por. np. taką wypowiedź: „Stanowisko (...) odnośnie do uczestnictwa w badaniach terenowych czerpie z pojęcia trzeciej przestrzeni, kiedy prowadzący wywiady **nie jest ani całkowicie na pozycji badacza-teoretyka (academic), ani też aktywisty**, lecz raczej **negocjuje ścieżkę pośrednią** (...). «Trzecia przestrzeń» (pojęcie rozwijane przez Edwarda Soję) opowiada się przeciw rozumieniu świata jako wyboru pomiędzy mierzaniem i mapowaniem materialnego świata a podejściem konceptualnym i budowaniem teorii, lecz poprzez zwrócenie uwagi na żywe doświadczenie, które włącza elementy obu wymienionych podejść” (Ricketts Hein, Evans, Jones 2008, s.1276–1277).

nym wyjściem byłoby podkreślenie procesualności i „czasowości” opisywanej rzeczywistości. Powinniśmy potrafić wyobrazić sobie kulturę w wersji czasownikowej (Rapport, Overing 2000, hasło: *culture*). Jedną z pierwszych rzeczy, o które może tu chodzić, jest zdanie sobie sprawy, że kultura jest żywa, że nigdy nie jest statyczna (i dotyczy to także tzw. kultur tradycyjnych, niegdyś zwanych, z uwagi na domniemaną niezmienność, „zimnymi”), że lepiej wyraża się w formie performatywnej, zdecydowanie gorzej zaś wtedy, gdy staje się właśnie zastygłą reprezentacją... To problemy, z których autorzy niniejszej publikacji (i badań) zdają sobie sprawę, choć nie zawsze łatwo je rozwiązać. Bliska jest nam zatem, czerpiąca m.in. z przemysłów Bruno Latoura, zaproponowana przez Marka Krajewskiego relacyjna koncepcja kultury (por. Krajewski 2013), przywołana też szerzej w tekście Magdaleny Zatorskiej (w niniejszej publikacji).

Opisywanie ruchu w kulturze

Jedną z ważnych kwestii, o którą w tym proteście – przeciw wykorzystywaniu słowa „kultura” – chodziło, wiązała się z uświadomieniem sobie, że z językiem, językiem opisu kulturowego, „językiem kultury” może się wiązać również symboliczna opresja (Barthes 1977|1979). Chodzi o to, że opisując kulturę, tworzymy hipostazę i uogólnienie, nadajemy kształt i że ów kształt jest naszą wizją pewnej rzeczywistości, nie zawsze kompatybilną z tym, jak tę własną (opisywaną przez nas) „rzeczywistość” i „kulturę” postrzegają jej „mieszkańcy” (zob. przyp. 2). Stąd pojawienie się terminu „antropologia refleksyjna” i wyczerpanie na kwestie „głosu” w dzisiejszej antropologii: kto i co mówi (por. np. Spencer 2001). Roland Barthes jako lekarstwo na ten opresywny wymiar języka zalecał literaturyzację nauki: większy nacisk na pojedynczość opisu konkretnych wydarzeń, zbliżenie go do subtelności życia, co wiązałoby się jednocześnie z większym otwarciem na jednostkowość doświadczeń, ale także np. emocje. Swoje podejście proponował nazwać „wycieczkami”, bardziej eseistycznymi próbami „dotykania” rzeczywistości – konkretnej, materialnej i zmysłowej (Barthes 1979).

W naszym przypadku owymi barthes'owskimi wycieczkami są studia przypadków, *case studies*. Można je w istocie pojmować właśnie jako wycieczki do owych różnych „miejsc kultury”. Poziom deskryptywnego uogólnienia jest oczywiście różny i uzależniony od konkretnych okoliczności, niemniej pozostaje bliski konkretnemu doświadczeniu zlokalizowanych i ograniczonych „miejsc kultury”, czy może miejsc kulturowych. Warto podkreślić, że wybrana przez nas forma przedstawiania, ucieczka przed nadmiernym uogólnieniem i pozostanie w znacznym stopniu na poziomie opisu konkretnych doświadczeń, jest właśnie odpowiedzią na opisane powyżej problemy, wyłaniające się z praktyki badania kultury. W takich właśnie opisach metoda etnograficzna – po którą sięgnęły również inne nauki – może się najlepiej sprawdzać (zob. także Atkinson, Sohn 2013)⁹.

9. Tytuł tekstu Atkinsona i Sohn jest bliski naszemu projektowi (*Culture from the Bottom Up*), podobnie i ich metodologię można uznać za bliską przyjętej przez nas: „Metodologia case study jest zatem według nas jedynym sposobem, by dotrzeć do fenomenów, które badamy” (Atkinson i Sohn 2013, s. 5).

Sześć przełożeń kultury i nowe kłopoty¹⁰

55 studiów przypadku, które przedstawiamy na stronie internetowej kulturaoddolna.pl, to efekty pracy sześciu zespołów (modułów), kierowanych przez: Piotra Cichockiego (*Tradycyjni i medialni*), Tomasza Rakowskiego (*Działanie w kulturze*), Katarzynę Waszczyńską (*Życie kulturalne w gminie*), Annę Wieczorkiewicz (*Swojskość i obcość w mieście*), Magdalenę Zatorską (*Wymiary pamięci*), oraz Karolinę J. Dudek i Sławomira Sikorę (*Aktywności miejskie*). Każdy z zespołów zajął się badaniem kultury – rozumianej czasownikowo i relacyjnie – w jakimś określonym miejscu. Nasze case studies to przekłady lokalnych sytuacji kulturowych, uwarunkowanych społecznie, administracyjnie, politycznie i historycznie. To bogate źródło danych etnograficznych, prezentujących to, co zostało znalezione przez nas w terenie, i ukazujących przemiany kultury pod wpływem nowych mediów, migracji, systemu globalnych produktów kulturowych. Kolejne rozdziały niniejszej publikacji stanowią swego rodzaju wprowadzenie do tych szczegółowych studiów i objaśniają owe lokalne sytuacje kulturowe, ale jednocześnie są podsumowaniem badań prowadzonych w ramach każdego modułu.

W toku prowadzenia badań, w miarę jak systematyzowaliśmy kolejne materiały terenowe, coraz bardziej stawało się dla nas jasne, że obserwujemy wiele zupełnie nowych zjawisk, a stare ukazują się nam w innym niż dotychczas natężeniu. Napięcia pomiędzy pojęciami, których używaliśmy (np. „oddolność” i „odgórność”), były bardzo silne. Rozmawialiśmy o tym w ramach panelu *Nowe kłopoty z kulturą* zorganizowanego w Muzeum Sztuki Nowoczesnej w Warszawie. Zapis tych rozmów – głos praktyków, którzy teoretyzują na temat działania w kulturze, i głos badaczy, którzy mówią o problemach z opisem tych działań – prezentujemy w charakterze podsumowania niniejszego tomu.

Mamy nadzieję, że przygotowana przez nas lektura będzie dla Czytelników ciekawą podróżą, czy też, by odwołać się do wcześniejszej, zapożyczonej od Barthes'a metafory, zbiorem wycieczek po kulturze i że mimo wszystkich problemów, jakie nastęcza dziś próba zdefiniowania kultury, będą to wycieczki owocne, dające namiastkę doświadczenia obcowania ze światami niekoniecznie odległymi, ale ważnymi na mapie kultury Polski.

Sławomir Sikora i Karolina J. Dudek

10. Chodzi nam tu o koncepcję przekładu Bruno Latoura: przekład, przełożyć, to również przeniesić na inne miejsce, ale to znaczy, że „rzeczy” w nowym, innym kontekście mogą się zachowywać odmiennie (Latour 2010; w polskim tłumaczeniu ta podwójność Latorowskiego rozumienia przekładu, niestety, nie wybrzmiewa). Ale warto tu także pamiętać o Benjaminowskiej koncepcji przekładu (1996).

Bibliografia

- Abu-Lughod Lila, 1991|2014 *Writing Against Culture*, [w:] *Anthropology in Theory. Issues in Epistemology*, red. Henrietta L. Moore, Todd Sanders, Malden – Oxford: Wiley Blackwell.
- Agar Michael, 2006 *Culture: Can You Take It Anywhere?* Invited Lecture Presented at the Gevirtz Graduate School of Education, „International Journal of Qualitative Methods”, 5(2).
- Appadurai Arjun, 2007 *The Capacity to Aspire: Culture and the Terms of Recognition*, [w:] *Global Age. Uncertainty, Solidarity and Innovation*, red. David Held, Henrietta L. Moore, Kevin Young, Oxford: One World.
- Atkinson Dwight, Sohn Jija, 2013 *Culture from the Bottom Up*, „TESOL Quarterly”, vol. 47, nr 4, s. 1–25.
- Barker Chris, 2004 *The SAGE Dictionary of Cultural Studies*, London, Thousand Oaks, New Delhi: Sage Publications.
- Barthes Roland, 1979 *Wykład*, przeł. Tadeusz Komendant, „Teksty”, nr 5.
- Benjamin Walter, 1996 *Anioł historii. Eseje, szkice, fragmenty*, wybór i oprac. Hubert Orłowski, Poznań: Wydawnictwo Poznańskie.
- Bennett Tony, Grossberg Lawrence, Morris Meaghan (red.), 2005 *New Keywords. A Revised Vocabulary of Culture and Society*, Malden – Oxford: Blackwell Publishing.
- Clifford James, 1988|2000 *Kłopoty z kulturą. Dwudziestowieczna etnografia, literatura i sztuka*, przeł. E. Dzurak, J. Iracka, E. Klekot, M. Krupa, S. Sikora, M. Sznajderman, Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Fox Richard G., King Barbara J. (red.), 2002 *Anthropology beyond Culture*, Oxford – New York: Berg.
- Kopytoff Igor, 2003 *Kulturowa biografia rzeczy: utowarowienie jako proces*, przeł. Ewa Klekot, [w:] *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej*, red. Marian Kempny, Ewa Nowicka, Warszawa: PWN.
- Krajewski Marek, 2013 *W kierunku relacyjnej koncepcji uczestnictwa w kulturze*, „Kultura i Społeczeństwo”, nr 1, s. 29–67.
- Latour Bruno, 2010 *Splatając na nowo to, co społeczne. Wprowadzenie do teorii aktora-sieci*, przeł. Aleksandra Derra, Krzysztof Abriszewski, Kraków: Universitas.
- Lechte John, 2003 *Key Contemporary Concepts. From Abjection to Zeno's Paradox*, London: Sage Publications.
- Low Setha, 2011 *Claiming Space for an Engaged Anthropology: Spatial Inequality and Social Exclusion*, „American Anthropologist”, vol. 113, nr 3, s. 389–407.

Rabinow Paul, Marcus George E., wraz z Jamesem D. Faubionem i Tobiasem Reesem, 2008 *Designs for an Anthropology of the Contemporary*, Durham – London: Duke University Press.

Rapport Nigel, Overing Joanna, 2000 *Social and cultural anthropology: the key concepts*, London – New York: Routledge.

Ricketts Hein Jane, Evans James, Jones Phil, 2008 *Mobile Methodologies: Theory, Technology and Practice*, „Geography Compass”, vol. 2, nr 5, s. 1266–1285.

Spencer Jonathan, 2001 *Ethnography After Postmodernism*, [w:] *Handbook of Ethnography*, red. Paul Atkinson et al., London: Sage Publications, s. 443–453.

Šmajs Josef, 2006 *Culture* (hasło), [w:] *Encyclopedia of Anthropology*, red. H. James Bix, Thousand Oaks, London, New Delhi: Sage Publications.



Badanie kultury
oddolnej

Piotr Cichocki

Tradycyjni i medialni. Czyli o lokalnych hierarchiach w kontekście mediów, technologii i materialności

Tematem tego podsumowania jest kwestia relacji pomiędzy ludzkimi jednostkami, obiektami, organizacjami i narracjami w oparciu o rozróżnienie między praktykami oddolnymi a tymi związanymi z władzą w jej różnych formach ujawniania się. Celem tekstu jest przy tym podsumowanie charakteru tych relacji z uwzględnieniem aspektu władzy i własności, w kształcie, w jakim je zaobserwowaliśmy podczas badań terenowych w latach 2013–2015. Zagadnienia te badała dwunastoosobowa grupa etnografów i etnografek w dwóch miastach zachodniej części województwa podlaskiego – Kolnie i Nowogrodzie nad Narwią – i ich najbliższych okolicach. W interesujących nas społecznościach, pozornie leżących w centrum monoetnicznego i jednolitego wyznaniowo świata, od samego początku badań spostrzegliśmy zróżnicowania i granice. Niektóre z nich dzieliły ostro i jednoznacznie obszary, rzeczy i ludzi, inne, nie mniej ważne, byliśmy w stanie zauważyć dopiero w trakcie badań. Do tych pierwszych można z pewnością zaliczyć „etnograficzną” granicę między terenami kurpiowskimi na zachodzie i „drobnośląckimi” (czy, jak woleli rozmówcy, „mazowieckimi”) na wschodzie. Równie widoczne były rozwarstwienia ekonomiczne w ramach lokalnych społeczności, manifestujące się poprzez wygląd domów, gospodarstw, stroje i zachowania ludzi. Wreszcie swój ślad odcisnęły podziały historyczne, uwidaczniające się szczególnie przy przekraczaniu granicy województw podlaskiego i warmińsko-mazurskiego. Była ona niegdyś granicą państwową, a zatem te położone obecnie w centrum Polski tereny funkcjonowały jako strefa przygraniczna. Mniej rzucające się w oczy były inne podziały historyczne, znaczone przez architektoniczne ślady po żydowskich mieszkańcach Kolna i Nowogrodu, w których domach już podczas drugiej wojny światowej zamieszkali ich polscy sąsiedzi¹.

1. Historia ostatnich 80 lat jest istotna również z powodu ogromnej zmiany sieci społecznych, instytucji, sposobów miejskiego gospodarowania w wyniku zagłady żydowskich mieszkańców podlaskich miejscowości. Na podstawie opracowań można odtworzyć w wyobraźni przedwojenne Kolno, w którym kwitło życie społeczne i kulturalne. Istniały duże fundacje filantropijne (m.in. „Chleb dla biednych”), rozwijał się system mikrokredytów dla małych przedsiębiorców, działał Teatr żydowski, a miasto dzięki sieci polskich dostawców i żydowskich dystrybutorów było międzynarodowym ośrodkiem handlu końmi i grzybami leśnymi (Tryczyk 2015, s. 407–412).

Interesowały nas również granice, które dało się zauważyć dzięki systematycznej etnograficznej pracy i porównywaniu wyników badań. Wśród tych najistotniejsze wydały się nam przeciwstawienie tradycji – rozumianej jako przeszłość i jako konstrukt – i nowoczesności, definiowanej poprzez nowość, globalny charakter, obcość, wiążącej się bardzo często z życiem mediów, a także dynamiczne i zmienne rozróżnienie między oddolnymi i odgórnymi praktykami społecznymi, nad którymi refleksja była motywem przewodnim całości projektu „Oddolne tworzenie kultury”.

Splot powyższych kategorii stał się dla nas konceptualnym terenem, w odniesieniu do którego zajmowaliśmy się przede wszystkim kwestiami związanymi z continuum pomiędzy właściwościami oddolności i odgórności, wyznaczanymi przez władzę i miejsce pochodzenia.

Wybór studiów przypadków, które przebadaliśmy, wynikał z powyższych nieoczywistych podziałów, kształtujących lokalną rzeczywistość społeczną, ale również z dynamicznych zmian bieżąco zachodzących na tamtych terenach.

Kilka słów o teorii

Jak wspominałem wyżej, interesowało nas rozróżnienie pomiędzy praktykami odgórnymi, a więc inspirowanymi przez oficjalne instytucje i związane z ponadlokalnym przepływem dóbr, a oddolnymi, czyli inicjowanymi przez jednostki i lokalne społeczności. Kwestie te badaliśmy poprzez pryzmat praktyk wytwarzania, dystrybuowania i konsumowania dóbr materialnych (i niematerialnych), a także organizowania się do podjęcia tych praktyk. Kluczowe dla naszych badań i analiz były pojęcia władzy – odnoszące się do relacji między odgórnością i oddolnością, a także materialności i mediów. Jak wskazuje tytuł całego projektu badawczego, zakładającego badanie „oddolności” i „odgórności”, pojęcie „władzy” – definiujące przecież relacyjnie „górze” i „dół” – zajmowało centralną pozycję w trakcie naszych prac. Jako że artykuł ten nie ma na celu streszczania długich teoretycznych debat nad naturą i charakterem władzy, ograniczę się do odwołania do tekstu Johna Scotta (2006), który syntetycznie podsumowuje wiele z tych dyskusji. Władzę można zdefiniować jako rodzaj stosunku społecznego pomiędzy dwoma sprawczymi podmiotami, z których jeden przybiera rolę zwierzchnią wobec drugiego (Scott 2006, s. 8). Może ona przyjmować formy ekonomiczne, polityczne i ideologiczne (Scott 2006, s. 34). Ten podział znalazł w naszych badaniach pełną realizację w związku z tym, że zajmowaliśmy się relacjami zarówno między wytwórcami, przedsiębiorcami a konsumentami, jak i obywatelami i organami władzy politycznej, wreszcie indywidualnymi i oficjalnymi wyobrażeniami i praktykami. Ponadto, za sugestią Scotta (s. 39) zainteresowaliśmy się także władzą międzyosobową, czyli relacjami w codziennych międzyludzkich interakcjach, w których znajdowały odzwierciedlenie szersze procesy społeczne. Poniżej przedstawię krótkie podsumowanie teoretycznej podstawy refleksji nad związkami władzy, materialności i mediów, na bazie której należy odczytywać prace powstałe w ramach modułu „Tradycyjni i medialni”.

Na nasze badania wpływ miały trzy podejścia teoretyczne z zakresu nauk społecznych. Pierwsze z nich można umiejscowić w ramach nurtu z pogranicza antropologii i medioznawstwa. Jednym z naukowców definiujących takie ujęcie jest Henry Jenkins, który w książce *Kultura konwergencji* przedstawił opis zmian zachodzących w mediasferze ostatnich dziesięcioleci (Jenkins 2007). Analizując przykład Stanów Zjednoczonych, pokazał, w jaki sposób kształtowała się proporcja pomiędzy oddolnie tworzonymi artefaktami kultury a przemysłem kulturalnym w ostatnich 200 latach. W XIX wieku sztuka, ale również duża część materialnych wytworów, były tworzone nieprofesjonalnie, lokalnie, „produkcja kulturowa funkcjonowała głównie na poziomie oddolnym” (Jenkins 2007, s. 134), a „umiejętności twórcze i tradycje artystyczne przechodziły z matki na córkę, z ojca na syna” (tamże). Ważnym aspektem tego rodzaju produkcji kulturowej była nieformalna ekonomia, opierająca się na wymianie lub braku rekompensat. XX wiek to dla odmiany rozwój mediów i związanego z nimi przemysłu kulturowego. Jenkins pisze o zastępowaniu „kultury ludowej przez mass-media” (Jenkins 2007, s. 134), a oznacza to m.in. ustalenie przemysłowych standardów produkcji (odpowiedniej jakości i rodzaju filmów, aranżacji muzycznych, wykonania), profesjonalizację pracy, z którą związane były wynagrodzenia, rozwój infrastruktury i wyraźne oddzielenie producenta od konsumenta. Oznaczało to, że prawie wszystkie wytwory kultury, jak i większość rzeczy codziennego użytku produkowano przemysłowo, profesjonalnie i daleko od miejsc zamieszkania odbiorców.

Wreszcie XXI wiek to według Jenkinsa odwrócenie tej tendencji dzięki nowym technologiom do przetwarzania i redystrybuowania medialnych treści, a więc głównie komputerom i internetowi. Te nowe narzędzia uwalniają treści spod władzy przemysłu medialno-kulturowego i pozwalają na rozkwit oddolnej twórczości. Część wniosków Jenkinsa wymaga adaptacji do polskiego kontekstu społeczno-historycznego (innego rodzaju zmiany demograficzne niż w przypadku amerykańskiej populacji migrantów, dominacja przemysłu medialnego związanego z hegemonicznym państwem, a w mniejszym stopniu rynkiem), jednakże pokazują one interesującą nas relację pomiędzy jednostkami i lokalnymi grupami, medialno-produkcyjną władzą a różnymi obiektami i infrastrukturami (radio, telewizja, internet, rękodzieło), które ją warunkują. Na gruncie polskim z dużym powodzeniem podobną analizę przeprowadzili twórcy raportów *Obiegi kultury* (Filiciak, Hofmokl, Tarkowski 2012) i *Młodzi i media* (Filiciak i in. 2010), koncentrując się na przekształcaniach ról społecznych i władzy pod wpływem upowszechniania się nowych mediów.

Drugie podejście teoretyczne zainspirowane jest tekstami Johna Fiskego (2010), a więc postaci pośredniczącej między badaniami kultury popularnej i mediów a interesującymi nas tutaj antropologicznymi studiami nad konsumpcją, wyrastającymi z takich nurtów jak szkoła frankfurcka, neomarksizm czy antropologiczny funkcjonalizm. Konsumpcja przez współczesnych antropologów i socjologów jest badana jako zjawisko kulturowe, kształtujące indywidualne doświadczenia, jak i organizowanie się zbiorowości (Sassatelli 2007).

Podstawowym założeniem tego rodzaju podejścia jest przeświadczenie, że znaczenia nadawane rzeczom i zjawiskom są różne w zależności od kontekstu ich wytwarzania i konsumowania

(Herzfeld 2011). Znaczenia, akcenty i emocje nadawane na przykład serialowi telewizyjnemu przez jego zróżnicowaną, ale w zasadzie względnie kosmopolityczną (działającą w stolicy lub dużym mieście) ekipę produkcyjną będą różnić się od odczytań, interpretacji i ucieleśnień tego samego serialu w niewielkiej wsi, co pokazuje na przykładzie egipskich produkcji Lila Abu-Lughod (1997). Przy jednoczesnym odróżnieniu tych dwóch kontekstów, ich asymetryczności są one połączone poprzez produkowane/konsumowane dobra, które efektywnie ustanawiają i utrwalają relacje między zbiorowościami. O takim przypadku pisał między innymi Sidney Mintz, badający sposoby, w jakie produkcja i konsumpcja cukru łączyła mechanizmami władzy kapitału odmienne konteksty rolniczej społeczności Karaibów i industrialnej Wielkiej Brytanii (Mintz 1986). Władzę w takim ujęciu można rozumieć jako oscylującą między dynamizmem i trwałością relację łączącą jednostki i grupy społeczne, tworzoną na różne sposoby, z których wyjątkowo istotne są praktyki wytwarzania i uzyskiwania dóbr, a także nadawania im znaczeń. Ponadto, sięgając również po teorie socjologiczne, warto zaznaczyć, że konsumpcja tworzy pewien typ tożsamości, opisywany jako „postawa” charakteryzująca się m.in. przeświadczeniem o fragmentaryzacji doświadczeń życiowych i możliwości ich nasycenia poprzez określone dobra (Bauman 2004).

Wreszcie trzecią inspirującą nas perspektywą była nowa antropologia rzeczy, niekiedy utożsamiana z teorią aktora-sieci (Latour 2010, Law, Hassard 1999). To z niej zaczerpnęliśmy przydatne podczas naszych badań założenie, że rzeczy – materialne i niematerialne – utrwalają i mediują relacje władzy pomiędzy ludźmi, stając się często wykonawcami władzy in situ. Daje to obiektom status aktorów, którzy mogą wpływać w różne sposoby na działania innych ludzkich i nie-ludzkich aktorów. Co więcej, zainteresowały nas etnograficzne propozycje badaczy reprezentujących teorię aktora-sieci, w ramach których postulowano zajmowanie się innowacjami technologicznymi, stanami braku, awariami, technologiami, przyjmowanie przez badacza roli żadnego wiedzy laika (Latour 2010 s. 114–115). Te wszystkie taktyki badawcze miały umożliwić zauważenie właściwej i doniosłej roli obiektów, mediów, technologii i infrastruktury jako aktywnych czynników w relacjach społecznych.

Podsumowując te trzy perspektywy badawcze, postanowiliśmy, traktując je jako wskazówki, zająć się sytuacjami, w których różnego rodzaju obiekty uczestniczą w konstytuowaniu się, zmianach i utrwaleniach hierarchii w relacjach między odgórnymi instytucjami (urzędami, firmami) a jednostkami i lokalnymi społecznościami.

Teoretyczne ujęcia niewiele dla antropologów znaczą, jeśli nie zostaną odniesione do konkretnych kontekstów, wyznaczanych przez geografę, historię czy ekonomię. W przypadku studiów nad mediami, konsumpcją i materialnością w Polsce należy zwrócić uwagę na dynamizm kontekstu, w którym rozwijają się badane zagadnienia.

Zmiany, które zaszły w ostatnich kilkunastu latach, zdają się czynić dzisiejsze codzienne życie i doświadczenia zupełnie odmiennymi od tych, w których uczestniczyli w latach młodości dziadkowie i rodzice naszych rozmówców. Zwykliśmy analizować te zmiany w związku z procesami politycznymi, wojnami, transformacją ustrojową.

Dynamika ta ma jednakowoż drugą skalę, którą dla rozróżnienia od makropolitycznych procesów możemy określić jako wielką liczbę równoległych mikrointerwencji indywidualnych, ludzkich jednostek, obiektów czy narracji. Łatwo uzmysłowić sobie, że przejście wojennego frontu czy reforma rolna miały ogromny wpływ na lokalne społeczności, ale swoją rolę, nie tak dramatyczną, odgrywało również chociażby pojawienie się pierwszego aparatu fotograficznego czy otwarcie pierwszej w miasteczku restauracji.

Moduł badawczy „Tradycyjni i medialni” miał na celu przebadanie tych współczesnych i historycznych mikrointerwencji. Interesowały nas przypadki konkretnych instytucji, technologii i projektów, które pojawiały się w terenie naszych badań w wyniku indywidualnych inicjatyw, biznesowych inwestycji i administracyjnych polityk. Badaliśmy to, jak nowe praktyki przynieszone przez pojawiających się aktorów przeplatają się z regionalnym zróżnicowaniem, z jednej strony ujednociając doświadczenia codziennego życia, z drugiej zyskując lokalne oblicza.

Staliśmy przy tym daleko od stanowiska sugerującego, że lokalne społeczności i jednostki są manipulowane czy ubezwłasnowolnione w procesie zmiany. Należy jednocześnie zauważyć, że równie błędne jest założenie o pełnej sprawczości i suwerenności osób i lokalnych wspólnot wobec odgórnych procesów i przemian (opowiadam się przy tym za społeczno-polityczną podmiotowością i sprawczością jako postulatem do wdrożenia, przy czym istotną rolę w realizacji tego celu może odgrywać antropologia). Faktycznie relacja pomiędzy odgórnymi, ponadlokalnymi wpływami a lokalną adaptacją przybiera dynamiczną formę.

Wcale nie metaforycznym przykładem takiej formy są kredyty bankowe na modernizację gospodarstw rolnych opisywane w studium przypadku przygotowanym przez Macieja Eichelbergera. Rolnicy z okolic Nowogrodu (można przypuszczać, że analogiczna sytuacja ma miejsce w innych regionach kraju) podejmują ryzyko zadłużenia się na dziesięciolecia w celu kupna nowych maszyn rolniczych, budowy stodół i chlewni czy remontów domów, upodabniających je do podmiejskich willi. Większość z nich uzasadnia taką brzemienneą w skutki decyzję tym, że dzięki uzyskanym zasobom mogą w większym stopniu „być na swoim”. Zdają sobie sprawę, że kredyt umożliwi rozwój gospodarstwa, ale też sprawia, że zadłużony i poddany ciągłym kontrolom jakości gospodarz w coraz mniejszym stopniu „jest na swoim”. Co więcej, rozmówcy opowiadali o częstych ich zdaniem przypadkach samobójstw, jawiących się jako honorowe wyjścia z pułapki bankructwa i niemożności spłaty. Niemniej jednak branie kredytów jest powszechną praktyką, w której decyzję zawsze poprzedza kalkulacja. Alternatywą dla tego rozwiązania jest niewielkie gospodarstwo, niepozwalające na osiągnięcie zysków, co w konsekwencji oznacza niski poziom życia rodzin, mniejsze szanse edukacyjne i społeczne dla dzieci gospodarzy.

Ten dość jaskrawy przykład pokazuje, jak trudno oddzielić sprawczość od presji, globalną tendencję od lokalnych wartości. Indywidualne decyzje o wzięciu kredytu są suwerennymi wyborami, jednak wpisują się w tendencję charakteryzującą kraje zachodniego kapitalizmu. Są również powszechną, chociaż ambiwalentnie ocenianą praktyką w lokalnej społeczności. Zjawisko brania kredytów sprawia, że rolnicy są (przypuszczalnie jeszcze bardziej) zintegrowani z siecią

potężnych instytucji i dóbr poprzez finansowe i produkcyjne zależności od szeregu ponadlokalnych czynników, ale starają się owe zależności traktować jako służące upodmiotowieniu własnej rodziny i potwierdzeniu prawa do ziemi. Mamy więc do czynienia ze skomplikowaną grą o różnych możliwych zakończeniach i wieloznacznych sensach. Pozornie przynależy ona do świata ekonomii², jednakże w sposób całościowy wpływa na codzienne życie, łącznie z tym, co w zawężony sposób rozumiemy jako uczestnictwo w kulturze.

Trzeba jednak zauważyć, że te nowe praktyki i ich relacje ze starszymi formami aktywności realizują się na rozmaite sposoby. By zachęcić czytelników do dalszej lektury studiów przypadku wykonanych w ramach modułu „Tradycjni i medialni”, a zarazem uporządkować wnioski z nich płynące, opiszę te zróżnicowane relacje pomiędzy kulturą oddolną a odgórną, pomiędzy „tradycyjnym”³ a medialnym za pomocą umownej klasyfikacji.

Zanim omówię tę klasyfikację, zajmę się dokładniej metodami badawczymi, jakimi posłużyli się etnografowie pracujący w ramach naszego modułu, oraz przedstawię kontekst społeczno-historyczny, w jakim działaliśmy.

Kolno i Nowogród: specyfiki i typowości

Kolno i Nowogród, a także pobliskie wsie m.in. Zabiele, Borkowo (w okolicach Kolna), Morgowniki, Jankowo-Młodzianowo, Jankowo-Skarbowo, Sulimy, Dzierzgi, Chmielewo, Mątewica, Ptaki (w okolicach Nowogrodu) to miejscowości leżące tuż przy etnograficznej granicy pomiędzy Kurpiowszczyzną a tzw. szlachtą, przy czym w zależności od podejścia badawczego granice te były wyznaczane na różne sposoby (Chętnik 1924, 1964, Olędzki 1970). Obecnie wielu starszych mieszkańców głównie ze „szlacheckiej” strony granicy traktuje z niechęcią etnonim „Kurp” („Kurps”), jako pejoratywnie kojarzący się z biedą i zacofaniem. Wskazują przy tym na granicę leżącą ich zdaniem kilkanaście lub kilkadziesiąt kilometrów na zachód. Rozmówcy w średnim wieku najczęściej wzruszają ramionami lub, rzadziej, wspominają o kurpiowskich przodkach kilka pokoleń wstecz, traktując to jako materię przeszłości. Najmłodszy natomiast uczy się o regionalnej tradycji w odniesieniu do Kurpiowszczyzny (w Nowogrodzie) lub za starszymi podkreślają swoją odrębność od tej grupy (jak również Podlasia) i „normalność” (w Kolnie).

2. W ramach badań przyjęliśmy szeroką, antropologiczną definicję pojęcia „kultura”, odnoszącą się do charakteru całości praktyk i dyskursów charakteryzujących dany teren lub zjawisko. Taka definicja integruje rozmaite sfery społecznego życia, łącznie z ekonomią.

3. Podczas badań i analizy byliśmy świadomi tego, że pojęcie tradycji można uznać za historycznie konstruowane, używamy go zatem jako pojęcie emic, czyli za sposobem definiowania go przez rozmówców. Przykładem jest pojęcie „sztuki i kultury kurpiowskiej” (studia przypadku dotyczące nowogrodzkiej Cepelii Marcina Damka i nauczania regionalnego Olgi Rembielińskiej), którą mimo że podlega kodyfikacji od początków XX wieku dzięki działalności etnografów i animatorów kultury, traktuje się jako stały punkt odniesienia w ramach ustalania programów edukacyjnych czy wytwarzania i handlu sztuką ludową.

Tereny przez nas badane są przede wszystkim rolnicze, co widać na pierwszy rzut oka po krajobrazie, a po skierowaniu bliższej uwagi na ludzi – w ich sposobie życia. Duża część rolników zorientowana jest na hodowlę bydła mlecznego, ale zdarzają się hodowle mięsne i uprawy zbóż. Większość gospodarstw zorientowano na produkcję jednego rodzaju surowca. Rolniczy charakter terenów widoczny jest również do pewnego stopnia w miastach, jak chociażby w Nowogrodzie, gdzie część mieszkańców zajmuje się rolnictwem, a najważniejszymi punktami usługowymi są ośrodki handlu maszynami rolniczymi. Mieszkańcy większego, powiatowego Kolna podkreślają swoją miejskość, jednakże miasto funkcjonuje jako centrum administracyjne, usługowe i edukacyjne przede wszystkim dla okolicznych terenów, a producenci rolni bywają znaczącymi adresatami i sponsorami aktywności kulturalnych czy graczy na lokalnej scenie politycznej. Wobec okolic Nowogrodu w pobliżu rzek Narwi i Pisy czyni się starania, by stały się terenami przede wszystkim turystycznymi, a sam Nowogród po części jest „sypialnią” pobliskiej Łomży, co znaczy, że zarówno nowogrodzianie prowadzą życie zawodowe w większym mieście, jak i łomżyniacy przenoszą się w okolice badanej przez nas miejscowości.

By jedynie krótko wspomnieć o sympatiach politycznych mieszkańców badanych terenów, napiszę, że szczególnie ci mieszkający na ich wschodnim skraju przejawiają silnie prawicowe tendencje (o czym statystycznie świadczą wyniki kolejnych wyborów na poziomie lokalnym). Osoby mieszkające w zachodniej części regionu lub stamtąd pochodzące również głosują częściej na konserwatywnych kandydatów, jednak podczas rozmów z nimi rzadziej mieliśmy wrażenie silnego zaangażowania emocjonalnego w kwestie polityczne i historyczne. Należy nadmienić, że w czasach Drugiej Rzeczypospolitej wśród szlachty panowały tendencje silnie nacjonalistyczne z poparciem Narodowej Demokracji, natomiast wśród Kurpiów rozwijał się w większym stopniu ruch ludowy (Brodzicki 1993). Podczas badań mieliśmy wrażenie, że wiele z ówczesnych postaw znajduje kontynuację w dzisiejszych poglądach na kwestie polityczne, ekonomiczne czy kulturowe.

Szczególnie w powiecie kolneńskim od lat utrzymuje się bezrobocie znacząco wyższe niż średnia krajowa⁴, w powiecie łomżyńskim, do którego należy Nowogród, w 2014 roku było od średniej krajowej nieco niższe, ale mówi to raczej o ekonomicznym wpływie Łomży, niż o sytuacji w badanych miejscowościach. Bardzo widoczna jest ekonomiczna migracja do większych miast i przede wszystkim do krajów Europy zachodniej – zarówno sezonowa, jak i na stałe. Niemal każda osoba, z którą rozmawialiśmy, miała kogoś z bliskiej rodziny poza granicami Polski.

Metoda badawcza, którą zastosowaliśmy, opierała się na etnograficznych podstawach, czyli wywiadach otwartych, obserwacjach uczestniczących, skierowanych na zbudowanie relacji i próbę zrozumienia punktu widzenia rozmówców. Taka postawa ułatwiła nam zinterpretowanie badanej problematyki zarówno z perspektywy mieszkańców danych terenów, jak i wiedzy teoretycznej. Dostrzeżliśmy dzięki temu zdecydowanie więcej znaczeń, zjawisk i narracji, które

4. <http://forsal.pl/artykuly/800462,gus-bezrobocie-wedlug-powiatow-kwiecien-2014-r.html>

są niewidoczne z perspektywy badań ilościowych. Uznaliśmy, że zamiast szukać reprezentatywności będziemy starali się podążać za motywami podkreślanymi przez rozmówców jako ważne. Każde studium przypadku było oparte na przynajmniej 30 wywiadach etnograficznych i wystarczającym do zrozumienia problemu zakresie obserwacji. Wadą takiej metody był problem w podejmowaniu tematów trudnych i niewygodnych dla rozmówców, takich jak na przykład pogrom Żydów w Kolnie w 1941 roku współorganizowany przez polskich mieszkańców miasta czy chociażby kwestie przemocy rodzinnej czy rówieśniczej. Obydwa te zagadnienia mogły mieć wpływ na badane przez nas zjawiska, jednakże nie sposób odnieść wrażenia, że zbadać mogłyby je metody kładące nacisk na indywidualną introspekcję, relacyjne, a mniej związane z uczestnictwem w życiu lokalnej społeczności (na przykład połączenie metody etnograficznej, psychologicznej i historycznej).

Istotną rolę w naszych badaniach odgrywały zagadnienia wizualne, dotyczące zarówno przygotowania dokumentacji, jak i zajmowania się obiektami wizualnymi znalezionymi w terenie. Specyficzne sposoby przygotowania i interpretowania materiałów wizualnych wyszczególnione zostały w poszczególnych tekstach przygotowanych w ramach modułu.

Pełna gama praktyk i postaw

Klasyfikacja nie jest ani typową, ani ulubioną metodą etnografów, którzy lubują się raczej w skontekstualizowanych opisach, wskazujących na jednostkowość danych zjawisk i ich lokalne uwikłanie, wreszcie niepowtarzalność procedur badawczych związaną z jednostkowością procesu zdobywania i przekazywania wiedzy. Projekty grantowe jednak rządzą się swoimi prawami, a jednym z nich jest społeczny wymiar ich wyników, słuszną skądinąd konieczność funkcjonowania również poza uczelniami, które w większym stopniu pozwalają na naukową spoistość i bezkompromisowość. Krótko mówiąc, wyniki powinny być stosowalne, proponować gotowe do skopiowania i wdrożenia modele. Pamiętając o tym, proponuję poniższą klasyfikację jako umowny, ale potencjalnie możliwy do tworzenia porównań w innych kontekstach lokalnych, schemat. Jednocześnie klasyfikacja służy przedstawieniu w syntetyczny sposób wyników działania modułu badawczego „Tradycyjni i medialni”, będąc – mam nadzieję – zachętą do zapoznania się ze wszystkimi zaproponowanymi przez badaczki i badaczy studiami przypadków. Analizując przebadane relacje między odgórnymi instytucjami (m.in. urzędami, firmami) a jednostkami i lokalnymi społecznościami, wyróżniliśmy następujące modele ich kształtowania: *dialog*, *inspiracja*, *wojna partyzancka*, *paradoks*, *akceptacja* i *afirmacja*. Poniżej opiszę dokładniej każdą z tych kategorii:

Dialog

Dialog leży u podstaw metody etnograficznej, postulującej równe pozycje badacza i badanych, jak i wymianę pomiędzy nimi wiedzy i doświadczenia (Hastrup 2008). Rzecz jasna dialog w relacjach władzy między różnymi „oddolnościami” i „górami” nie realizował naukowych postulatów, jednakże według naszej oceny dotyczył takich praktyk społecznych, w których osoby i instytucje negocjowały sens i formę danej interakcji, korzystały z niej w sposób wybiórczy, wyciągając z nich to, co stanowiło dla nich wartość, i pomijając resztę.

W ramach naszych badań najpełniej takie dialogiczne relacje obrazują artykuły *Sieć internetowa i sieć społeczna na wsi*⁵ Karola Górskiego oraz *Tani Armani. Sklepy z używaną odzieżą jako przestrzeń pośrednicząca między lokalnością a medialnym światem mody*⁶ przygotowany przez Katarzynę Ciołek i mnie. W przypadku badania lokalnego wykorzystania sieci internetowej zwraca uwagę wielostronny dialog pomiędzy przedstawicielami różnych pokoleń mieszkańców wsi Zabiele, którzy na różne sposoby udzielają sobie pomocy w korzystaniu z tego medium (np. rodzice opłacają połączenia, dzieci uczą starszych obsługi komputera, a niekiedy wykonują za nich bardziej skomplikowane internetowe czynności, a najstarsi utrzymują kontakt z członkami rozproszonej rodziny). Możliwości społeczne internetu są wykorzystywane wybiórczo, ale część z nich służy zacieśnieniu sąsiedzkich więzów czy zaprezentowaniu historii wsi. Z drugiej strony dostarczycielem usługi jest lokalny (podlaski) operator, który przygotował ofertę, uwzględniającą uwarunkowania korzystania z sieci w regionie. Ponadto sam internet jest technologią bardzo elastyczną, umożliwiającą różnorodne jej wykorzystania. W takim wymiarze dialogiczność zawiera się we wzajemnym dostosowaniu, znalezieniu nowego kontekstu komunikacyjnego, jakim jest podłączona do sieci internetowej wieś.

W przypadku sklepów z używaną odzieżą mamy do czynienia z dialogicznym działaniem osób pośredniczących w dystrybucji ubrań. Wielu z właścicieli sklepów negocjuje i wybiera na początku charakter sortu używanego towaru z ogólnopolskich hurtowni, a na samym końcu tworzy w swoich sklepach miejsce spotkań dla (głównie) klientek, którym doradza w kwestiach mody, ale i prowadzi dyskusje o rodzinie, polityce i innych mniej lub bardziej ważnych kwestiach. Ubrania pośredniczą pomiędzy wielkim światem mody i lokalną przestrzenią, podlegają sortowaniu, przymierzaniu, nie narzucają, ale pozwalają na wejście w interakcję i dialog z nimi. Podobnie sieć dystrybucji ubrań miękko wpasowuje się w rozwarstwienia ekonomiczne Kolna, kiedy to lepsze sorty trafiają do sklepów w centrum adresowanych do miejscowej elity, a najtańsze i najpośledniejsze sprzedawane są do małych magazynów na skraju miasta, gdzie zakupów dokonują najbiedniejsi.

5. <http://kulturaoddolna.pl/siec-internetowa-i-siec-spoeczna-na-wsi/>

6. <http://kulturaoddolna.pl/tani-armani-case-study/>

Inspiracja

Na to, że wiele praktyk kulturowych ma swoje źródło w przyrodzonej ludzom kreatywności a kluczową rolę w tym procesie odgrywa indywidualna inicjatywa, zwróciło uwagę wielu badaczy, m.in. Roch Sulima, wspominający o „typach osobowości”, chętnych do podejmowania kulturowego ryzyka (Sulima 2000) a także współautor tego tomu Tomasz Rakowski, piszący wręcz o odwadze podejmowania nowych działań (Rakowski 2009). Tego rodzaju opisy etnograficzne dotyczą sytuacji, w których zainspirowane podpatrzonymi rozwiązaniami lub własną wyobraźnią jednostki podejmują mniej lub bardziej brawurowe próby wykroczenia poza dotychczasową wiedzę lub sposoby robienia rzeczy.

Taki mechanizm obrazuje studium *Medialne rewolucje w kurpiowskich ogrodach*⁷ przygotowane przez Karolinę Lipińską i mnie, przedstawiające lokalną restaurację i jej liczne kulinarne i marketingowe metamorfozy. Osią tekstu jest historia udziału restauracji w programie *Kuchenne rewolucje*, która ukazuje ciągłe poszukiwanie medialnych i globalnych inspiracji przez restauratorów. Można rzec, że właściciele i kucharze bezustannie zonglują lokalnymi i międzynarodowymi tradycjami kulinarnymi, starając się przygotować innowacyjne, ale jednocześnie trafiające w lokalne gusta propozycje. Nie jest to jednak proces w pełni dobrowolny, gdyż w obliczu migracyjnego wyludniania się Nowogrodu i koncentrowania się działalności ekonomicznej w gospodarstwach domowych restauracja walczy nie tylko o zysk, ale również o możliwość utrzymania się na rynku. Poszukiwanie nowych inspiracji jest zatem koniecznością, chociaż nie wiadomo, czy przyniosą one sukces warunkujący rynkowe przetrwanie i utrzymanie statusu właścicieli.

Wojna partyzancka

Metaforę wojny partyzanckiej można znaleźć w książce *Wynaleźć codzienność* Michela de Certeau (2008), opisującej relacje pomiędzy codziennymi praktykami jednostek i zindustrializowaną kulturą masową. Działania wielkich instytucji, formujących krajobraz współczesnego życia można, według de Certeau, nazwać strategiami; natomiast jednostki, pozbawione de facto własności kulturowej, wydeptują w owym krajobrazie swoje indywidualne drogi, co wyrazić można za pomocą pojęcia taktyki. Jedną z takich taktyk de Certeau określa jako wojnę partyzancką, odnosząc się do sytuacji, kiedy jednostka na różne sposoby zmagą się z dominującymi nad nią siłami, nie czyniąc tego jednak w pełni jawnie, a raczej w sposób nieciągły i za pomocą przechwyconych, produkowanych przez potężnego przeciwnika narzędzi.

7. <http://kulturaoddolna.pl/medialne-rewolucje-w-kurpiowskich-ogrodach/>

Przykładem takiej partyzanckiej taktyki jest działanie internetowego portalu Kolno24, opisane w studium przypadku *Lokalny internet. O tym, jak technologia zmienia hierarchie społeczne*⁸ mojego autorstwa. Kolno24, powstałe jako projekt otwarcia nowego typu publicznej debaty w pozbawionym wcześniej tego rodzaju przestrzeni mieście, okazało się dość często stać na kolizyjnym kursie z dążeniami lokalnych władz do kontroli nad informacją. Współtwórca i redaktor serwisu niemal jednoosobowo podejmował trud upubliczniania niewygodnych informacji czy pisania o dyskusyjnych działaniach osób związanych z lokalną władzą, posiłkował się jednakże globalną technologią, zyskami z reklam, które stanowiły jego dochód i wsparciem lokalnej opozycji.

Paradoks

Thomas Hylland Eriksen zwrócił uwagę na to, że antropologowie z chęcią pokazują „niespodziewane analogie i prowokujące kontrasty” (2015, s. 476), po to by stereotypowe przyzwyczajenia zastąpić wiedzą i świadomością. Podstawową różnicą pomiędzy logicznymi czy matematycznymi paradoksami a tymi przedstawianymi przez antropologów jest to, iż te ostatnie pochodzą ze społecznej rzeczywistości i obrazują sprzeczności, jakie wynikają z naszego i rozmówców doświadczenia współczesnego świata.

Sytuację paradoksalną i wskazującą na zaangażowanie w zjawiska społeczne przeciwstawnych hierarchii, sił i systemów znaczeń pokazują studia przypadków *Praca i technologia jako determinanty świata kultury na przykładzie producentów mleka z gminy Nowogród*⁹ Macieja Eichelbergera i *Historia zbiorowości wokół oddziału Cepelii w Nowogrodzie nad Narwią*¹⁰ Marcina Damka. Pierwszy z nich dotyczy wspomnianej już wyżej sytuacji, w której właściciele gospodarstw rolnych biorą duże kredyty w celu poprawienia swojej ekonomicznej i społecznej pozycji. Tym samym zgadzają się, może nie widząc innego wyjścia, na podległość wobec wielu zinstytucjonalizowanych systemów kontroli (bankowego, unijnego, spółdzielczego i innych) w celu rozwoju najważniejszej dla nich wartości – „bycia na swoim”.

Marcin Damek z kolei opisuje historyczny proces kodyfikowania i sprzedawania ludowej sztuki kurpiowskiej produkowanej (ze względu na nasilone wytwarzanie słowo ‘produkcja’ jest tutaj jak najbardziej na miejscu) w okolicach Nowogrodu we wsiach zamieszkałych przez potomków drobnej szlachty, dość wyraźnie oddzielającej się od etnonimu „Kurp”. Proces zachodził w latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych w związku z zinstytucjonalizowanym działaniem lokalnego oddziału Cepelii, który wytworzył szeroką sieć twórców, doskonale poinformowanych w kwestii nieoficjalnych i oficjalnych oczekiwań zarządu spółdzielni i klientów. Twórcy

8. <http://kulturaoddolna.pl/lokalny-internet/>

9. <http://kulturaoddolna.pl/praca-technologie-kultura/>

10. <http://kulturaoddolna.pl/historia-zbiorowosci-wokol-oddzialu-cepelii-w-nowogrodzie-nad-narwia/>

potrafili także sprawnie modyfikować swe rzemiosło w zależności od popytu. Paradoksalne jest samo przyjęcie kurpiowskiej tożsamości mimo zdecydowanie odmiennego pochodzenia, jak i obecna nostalgia za minioną epoką, która zapewniała sprawne funkcjonowanie twórcom ludowym przy jednoczesnym odmówieniu im artystycznej sprawczości.

Cicha akceptacja

Cicha akceptacja jest nieco mniej nacechowaną akademicko wersją pojęcia „nabycia” (*attainment*) stosowanego w antropologii mediów m.in. przez Daniela Millera i Jolynnę Sinanan (2015). Autorzy obszernego opracowania na temat działania kamer internetowych wśród współczesnych internautów posłużyli się tym wywodzącym się z socjologii pojęciem, by opisać sytuację, w której ludzie przyjmują dane rozwiązanie technologiczne lub produkty jako rzecz naturalną czy wręcz coś niewidzialnego w swej codziennej obecności i działaniu. Użycie takich produktów czy technologii nie prowadzi do odkrycia ich kolejnych możliwości czy poszerzenia wiedzy na ich temat, są one raczej w milczący i oczywisty sposób przyjmowane za konieczny środek utrzymania relacji z innymi ludźmi. Tym samym sieci tworzone poprzez nabywanie produktów czy technologiczne infrastruktury są postrzegane jako stały, naturalny – a więc cicho akceptowany – element społecznego krajobrazu.

Taki model sytuacji opisują studia przypadków *Media i współczesna kultura materialna w przestrzeni świetlicy szkolnej*¹¹ Olgi Zając i *Zmiany i trwałość w lokalnym użyciu zdjęć we wsi Zabiele* Margarity Harutyunyan. W obu przypadkach tym niewidzialnym, niezauważalnym akceptowanym reprezentantem odgórnej władzy są globalni producenci technologii, narracji medialnych czy wyrobów takich jak zabawki. Nie są w żaden sposób obecni w terenie naszych badań, ale ich wytwory potężnie zmieniają, formują i utrwalają doświadczenia społeczne naszych rozmówców.

W pierwszym przypadku chodzi tu o zabawki i rozmaite medialne narracje, które stanowią naturalne środowisko doświadczenia, socjalizacji i komunikacji dla najmłodszych z Nowogrodu (i rzecz jasna niemal wszystkich miejscowości w Polsce). Dzieci uznają za stały element społecznego krajobrazu telewizyjne historie stanowiące punkt wyjścia dla ich zabaw czy pomagające w tym zabawki. Można się również spodziewać, że w ich wspomnieniach będą one definiować epokę przypadającą na dzieciństwo, a nie działalność firmy, która je wyprodukowała.

Margarita Harutyunyan pokazuje, jaką rolę w perspektywie historycznej odgrywały rodzinne fotografie, które pojawiły się w życiu codziennym Zabiela ledwie kilkadziesiąt lat wcześniej. Teraz jednak stanowią bardzo ważny czynnik w relacjach rodzinnych, często rozproszonych geograficznie w związku z nasileniem migracji, czy w podkreślaniu historycznej ciągłości rodziny, kiedy prowokowały do wspomnień o zmarłych.

11. <http://kulturaoddolna.pl/swietlica-szkolna-w-nowogrodzie/>

Afirmacja

Do pojęcia afirmacji odwołuję się w odniesieniu do zjawisk opisywanych przez antropologów i filozofów w kategoriach kultu (i niekiedy fetyszu). Pojęcia te przez dziesięciolecia miały negatywny wydźwięk w kontekście używanego w studiach kulturowych pojęcia fetysyzacji, czyli pełnego czci wartościowania przemysłowych dóbr przy jednoczesnym braku zainteresowania sposobami ich produkcji (Strinati 2008). W ostatnich latach jednak pojęcie kultu w studiach nad materialnością zyskuje inne zabarwienie, m.in. dzięki pracom z zakresu teorii aktora-sieci. Bruno Latour w książce *On the Modern Cult of the Factish Gods* (2010) przygląda się jeszcze raz pojęciu fetyszu jako organizującego społeczności pierwotne i wprowadza „faktysz” jako obiekt kultu społeczeństw nowoczesnych. Podobnie studia nad subkulturami wskazują na swoisty kult otaczający wytwory kultury, wokół których organizują się praktyki fanowskie (Jenkins 2007, Ehrenreich, Hess, Jacobs 1997). Afirmacja dotyczy więc swoistej czci i uwielbienia obiektów będących zazwyczaj produktami przemysłu kulturowego, wynalezionej tradycji lub, jak w przypadku latourowskich „faktyszy”, wyspecjalizowanej technologii.

Relacje tego typu przedstawia artykuł *Ekipa to jest [M]kompany. O związkach praktyk oddolnych z instytucjonalnymi, na przykładzie grupy hip-hopowej*¹² przygotowany przez Karolinę Żądek i mnie. Młodzi fani i muzycy lokalnej sceny rap opowiadają w nim, w jaki sposób zaangażowali się w „kulturę hip-hop”, dając do zrozumienia, że wiązało się to z nabyciem nowej tożsamości społecznej i politycznej. Proces ten dokonał się poprzez zdobywanie, uważne słuchanie i analizowanie nagrań pod postacią kaset i płyt z trudem tropionych wśród znajomych i w oddalonych od Kolna galeriach handlowych. Dalszym etapem tego procesu było stopniowe stawianie się lokalnym twórcą muzyki, co z kolei wiązało się z mozolnym zdobywaniem cennego ekonomicznie i symbolicznie sprzętu nagraniowego lub dostępem do niego. Dostęp jest warunkowany i ograniczany przez lokalne instytucje kultury, co oznacza żmudne negocjacje, a niekiedy konflikty pomiędzy niezależnym, oddolnym środowiskiem hip-hopowym a oficjalnymi organizacjami. Działania te nie byłyby możliwe bez pełnej afirmacji globalnej kultury hip-hopowej i warunkujących jej technologii.

Inną formę afirmacji opisuje Olga Rembielińska w artykule *Nauka obyczajów kurpiowskich w szkole imienia Adama Chętnika*¹³. Obiektem swoistej czci jest patron szkoły Adam Chętnik, przedstawiany jako polski i regionalny bohater, ale jednocześnie też kurpiowska przeszłość, tradycje i zwyczaje skodyfikowane w programach edukacji regionalnej, przygotowanych przez nauczycieli. Programy te sprawiają, że najmłodsze pokolenia zaczynają przyjmować kurpiowskość jako własne dziedzictwo, mimo że ich rodzice i dziadkowie się od niego odcinali. Warto

12. <http://kulturaoddolna.pl/hip-hop-case-study/>

13. <http://kulturaoddolna.pl/nauka-obyczajow-kurpiowskich/>

dodać, że programy edukacji regionalnej są dodatkowo punktowanym elementem w ocenie szkół, zatem pojawia się tu również instytucjonalny mechanizm afirmacyjny.

Podsumowanie

Wydawać by się mogło, że takie podsumowanie prowadzi nas do niełatwego, skądinąd jednak pożytecznego wniosku o niepowtarzalności wydarzeń i relacji zawiązujących się w dynamicznej społecznej rzeczywistości. Implikuje to kolejny istotny wniosek, iż zrozumienie każdej indywidualnej sytuacji wymaga wzięcia pod uwagę szerokiej gamy czynników. Dlatego też sugestią badaczy przygotowujących ten projekt jest, by w odniesieniu do zadań, przed jakimi stanąć mogą różnego rodzaju instytucje lub społeczności lokalne, wziąć pod uwagę zorganizowanie badań według formuły przez nas przedstawionej. Jeśli niemożliwe jest zaangażowanie do tego celu profesjonalnych etnografów, namawiam choćby do wdrożenia modelu dialogicznego, spojrzenia na lokalne hierarchie z boku lub nawet ich chwilowe zawieszenie. Celem takich działań jest rozpoznanie licznych głosów osób i organizacji biorących udział w tworzeniu danego zjawiska lub porządku. Efektem zaś – szczerą rozmowa, w ramach której zdefiniowane zostaną wzajemne wyobrażenia, oczekiwania, cele, a być może nawet ustalone nowe procedury działań.

Kolejny wniosek zawiera się w konstatacji, iż relacje pomiędzy odgórnością i oddolnością są niejednoznaczne. W każdym z badanych przez nas przypadków nasi rozmówcy zarówno podlegali jednocześnie różnym formom władzy, jak i dysponowali jej częścią, negocjowali swoje miejsce w hierarchicznych układach, często mając na nie realny wpływ lub skutecznie wykorzystując „wolne miejsca” i niezdefiniowane przestrzenie. Nawet wtedy, gdy odgórne siły i instytucje były niezwykle potężne (jak system kredytowy), rozmówcy wiedzieli, że posiadają pewną władzę, choćby wyboru swojego postępowania. Należy więc pamiętać, że do odgórnych praktyk i instytucji nie powinniśmy podchodzić jak do niezmiennego, naturalnego krajobrazu, ale raczej jak do dynamicznej gry, która, możemy być pewni, z czasem przyniesie zmiany.

Bibliografia

Abu-Lughod Lila, 1997 *The Interpretation of Culture(s) after Television*, „Representations”, nr 59, s. 109–134.

Bauman Zygmunt, 2004 *Socjologia*, przeł. Jerzy Łoziński, Poznań: Wydawnictwo Zysk i S-ka.

Brodzicki Czesław, 1993 *Stosunki społeczeństwa miasta Kolna z Kurpiami*, „Zeszyty Naukowe Ostrołęckiego Towarzystwa Naukowego”, nr 7, s. 86–96, http://mazowsze.hist.pl/28/Zeszyty_Naukowe_Ostroleckiego_Towarzystwa_Naukowego/636/1993/23039/

Certeau Michel de, 2008 *Wynaleźć codzienność. Sztuki działania*, przeł. Katarzyna Thiel-Jańczuk, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.

Chętnik Adam, 1924 *Kurpie*, Kraków: Księgarnia Geograficzna „Orbis”.

1964 *Twórczość ludowa Kurpiów w dziedzinie sztuki*, „Polska Sztuka Ludowa”, t. 18, z. 3, s. 107–126.

Ehrenreich Barbara, Hess Elizabeth, Jacobs Gloria, 1997 *Beatlemania: A sexually defiant consumer culture*, [w:] *The subcultures reader*, red. Ken Gelder i Sarah Thornton, London–New York: Routledge, s. 523–536.

Eriksen Thomas H., 2014 *Możliwości publicznej antropologii*, przeł. Piotr Cichocki, [w:] *Colloquia Anthropologica*, red. Arkadiusz Bentkowski i Michał Buchowski, Poznań: Wydawnictwo Nauka i Innowacje.

Filiciak Mirosław i in., 2010 *Młodzi i Media. Nowe media a uczestnictwo w kulturze*, publikacja internetowa dostępna pod adresem: http://www.ngo.pl/x/520097;jsessionid=AC5313F7708ACC6872DDB177A4AF78_D2#

Filiciak Mirosław, Hofmokl Justyna, Tarkowski Alek, 2012 *Obiegi kultury. Społeczna cyrkulacja treści*, Warszawa, publikacja internetowa dostępna pod adresem: <http://obiegikultury.centrumcyfrowe.pl/>

Fiske John, 2010 *Zrozumieć kulturę popularną*, przeł. Katarzyna Sawicka, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.

Hastrup Kirsten, 2008 *Droga do antropologii. Między doświadczeniem a teorią*, przeł. Ewa Klekot, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.

Herzfeld Michael, 2011 *Zażyłość kulturowa. Poetyka społeczna w państwie narodowym*, przeł. Michał Buchowski, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.

Jenkins Henry, 2007 *Kultura konwergencji. Zderzenie starych i nowych mediów*, przeł. Małgorzata Bernatowicz, Mirosław Filiciak, Warszawa: Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne.

- Latour Bruno, 2010 *Splatając na nowo to, co społeczne*, przeł. Aleksandra Derra, Krzysztof Abriszewski, Kraków: Universitas.
- Law John, Hassard John, 1999 *Actor Network Theory and after*, Oxford: Blackwell Publishing.
- Miller Daniel, Sinanan Jolynna, 2015 *Webcam*, Cambridge, Malden: Polity Press.
- Mintz Sidney W., 1986 *Sweetness and Power: The Place of Sugar in Modern History*, Nowy Jork: Penguin Books.
- Olędzki Jacek, 1970 *Kultura artystyczna ludności kurpiowskiej*, Wrocław: Ossolineum.
- Rakowski Tomasz, 2009 *Łowcy zbieracze, praktycy niemocy: etnografia człowieka zdegradowanego*, Gdańsk: Słowo/obraz terytoria.
- Sassatelli Roberta, 2007 *Consumer Culture. History, Theory and Politics*, Londyn, Thousand Oaks, New Delhi, Singapur: Sage Publishing.
- Scott John, 2006 *Władza*, przeł. Sławomir Królak, Warszawa: Wydawnictwo Sic!
- Strinati Dominic, 1998 *Wprowadzenie do kultury popularnej*, przeł. Wojciech J. Burszta, Warszawa: Wydawnictwo Zysk i S-ka.
- Sulima Roch, 2000 *Antropologia codzienności*, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Tryczyk Mirosław, 2015 *Miasta śmierci. Sąsiedzkie pogromy Żydów*, Warszawa: Wydawnictwo RM.

Życie kulturalne gminy. Przykład gminy Kadzidło

W 1992 roku Maria Wilkin, prezentując wyniki badań życia kulturalnego gmin¹, stwierdziła:

Kondycję kulturalną gmin określa bardzo wiele czynników, ale jej aktywność kulturalna wyznaczana jest przede wszystkim przez organizowane imprezy. I to nie tylko przez ich ilość. Jakość imprez świadczy najlepiej o tym, jak bogatą ofertę mają do dyspozycji mieszkańcy gminy. Dopiero ilościowo-jakościowy wskaźnik dotyczący imprez kulturalnych daje nam pogląd jakim tempem tętni życie kulturalne (Wilkin 1992, s. 128).

Co prawda autorka omawiała również tradycję i rolę zespołów amatorskich (teatralnych i muzycznych), ale to nie one decydowały o stanie kultury gminy, choć z pewnością wpływały na „wskaźnik jakości” imprez. To skoncentrowanie uwagi przede wszystkim na „ofercie”, nie było jednak odosobnione. Generalnie bowiem podjęcie tematu „życia kulturalnego” implikowało analizy dotyczące korzystania z oferty kin, teatrów, muzeów, czytelnictwa, zajęć organizowanych w miejscowych domach kultury. Wątkiem uzupełniającym te dane był opis instytucji, które były zobowiązane do ich przygotowania i realizowania. Z czasem jednak takie rozumienie i postrzeganie „życia kulturalnego” zaczęło ulegać zmianie, zaczęto dostrzegać, że ważnym, a wręcz niezbędnym elementem owego „życia” jest sama społeczność lokalna². I to społeczność, która nie tylko jest odbiorcą „oferty”, lecz także może i chce na nią wpływać, czy wręcz ją współtworzyć. Społeczność lokalna zyskała więc podmiotowość i sprawczość.

Zaczęto też wnikliwiej przyglądać się podejmowanym przez nią działaniom, aktywnościom, praktykom kulturowym. Przy okazji prowadzonych badań (w różnych społecznościach, bo zamieszkujących: Białowieżę, Białystok, Małopolskę, województwo warmińsko-mazurskie) oraz późniejszych opracowań i raportów, powstałych na ich podstawie, podjęto także wyzwanie redefinicji pojęć, w tym pojęcia „kultura”. Zastanawiano się także nad określeniem, czym współcześnie są: „kultura lokalna”, „instytucja/instytucje kultury” oraz „uczestnictwo w kulturze” (Śliwa 2011, Kowalik i in. 2011). Dla pełniejszego opisu badanych zjawisk wykorzystywano m.in.

1. Badania prowadzone były we wszystkich gminach w Polsce i miały charakter statystyczny (Wilkin 1992, s 109).

2. W tekście społeczność lokalna jest rozumiana jako grupa osób zamieszkująca daną gminę.

koncepcję kapitału kulturowego i pól (pola kultury) Pierre'a Bourdieu, czy też „kultury żywej” Barbary Fatygi, kładącej nacisk na badanie praktyk kulturowych (Bukowska i in. 2013; Fatyga i in. 2014; Skowrońska i in. 2014). Cel był zaś jeden: pokazać, że kultura jest zmienna i reaktywna. Powstaje bowiem w ramach relacji i działań tak jednostkowych, jak grupowych oraz w wyniku funkcjonowania instytucji. Poniższy artykuł wpisuje się w ten tok rozumowania. Jego celem jest próba charakterystyki „życia kulturalnego gminy”, na przykładzie gminy Kadzidło. Podstawę empiryczną poczynionych refleksji stanowią badania, prowadzone metodą etnograficzną³, a realizowane w latach 2013–2015 w gminie Kadzidło⁴. Badania nie mogłyby się powieść, a niniejszy tekst nie mógłby powstać bez kwerendy literatury dotyczącej Kurpiowszczyzny i gminy Kadzidło tym bardziej, że teren ten jest dobrze znany badawczo i naukowo⁵.

3. Badania były realizowane przez trzy badaczki: Małgorzatę Kowalską, Ewę Nizińską, Katarzynę Waszczyńską, ze wsparciem merytorycznym i badawczym Krzysztofa Brauna.

4. Należy dodać, że zgodnie z założeniem badania miały być prowadzone tylko w gminie Kadzidło. Wynikało to z chęci ograniczenia terenu badań, tym bardziej, że prace badawcze miały charakter jakościowy i oparte były 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. Założenie to jednak zostało zwerfikowane 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 ramy szersze niż region administracyjny, bo w region kulturowy. Rozmówcami byli przede wszystkim mieszkańcy tego terenu, pozyskiwani dzięki tzw. efektowi „kuli śniegowej” (Babbie 2004, s. 205). W sumie, w latach 2013–2015, zebrano 53 rozmowy (kilkugodzinne, zapisane cyfrowo i za zgodą rozmówców), wykonano także dokumentację fotograficzną, z której udostępniono (za zgodą rozmówców) na stronie: <http://kulturaoddolna.pl/>, w części poświęconej Modułowi *Życie kulturalne gminy*, 161 zdjęć. Dopelnienie stanowi także dokumentacja filmowa (11 materiałów filmowych).

5. Literatura na temat Kurpiowszczyzny jest bardzo obszerna. Dominują w niej opracowania historyczne i etnograficzne. Do kanonu lektur należą prace i artykuły autorstwa Krzysztofa Brauna, Adama Chętnika, Zofii Niedziałkowskiej, Bernarda Kielaka, Ludwika Krzywickiego, Urszuli Kuczyńskiej, Anny Kutrzeby-Pojnarowej, Jacka Olędzkiego, Stanisława Pajki, ks. Władysława Skierkowskiego i in. Analiza tych opracowań pokazuje zmieniające się zainteresowania badawcze autorów, jak również ich stosunek do prezentowanego tematu od zobiektywizowanej wiedzy budowanej na zebranych materiale badawczym (np. *Kurpie. Puszcza Zielona*, red. A. Kutrzeba-Pojnarowa, t.1–3, 1962, 1964, 1965), po prace zabarwione własnym doświadczeniem (np. Stanisław Pajka, *Na drogach życia. Z kręgu ludzi mi życzliwych*, 2010). Literatura dotycząca gminy Kadzidło jest dużo skromniejsza. Tu szczególnie należy wymienić książkę pt. *Dzieje parafii i kościoła pod wezwaniem Ducha Świętego w Kadzidle*, pod red. M. Przytockiej (2012) będącą podsumowaniem dotychczasowych badań na ten temat. Warto też wspomnieć, że na oficjalnej stronie gminy www.kadzidlo.pl, w zakładce Publikacje można znaleźć informacje dotyczące książek, które zostały wydane przez Urząd Gminy w Kadzidle w ramach serii Biblioteczka Kurpiowska. Wśród nich są te dotyczące historii, kultury, osób tu zamieszkujących (np. *Dzieje Kurpiów i Kurpiowszczyzny* 2007), jak i przewodniki turystyczne (np. *Gmina Kadzidło. W samym sercu Kurpiowszczyzny* 2008) czy tomiki wierszy (np. *Poziewaj zietrecku*, autorstwa Marianny Stańkiewicz 2006). Na stronie znajdują się także linki do prac magisterskich – obecnie są 3, z czego dwie dotyczą bezpośrednio gminy: Marty Perzan pt. *Folklor jako element promocji Gminy Kadzidło* (2007) i Katarzyny Sobiech, *Edukacja Regionalna na Kurpiowszczyźnie na przykładzie działalności edukacyjnej gimnazjum w Kadzidle* (2012). Należy także wspomnieć o pracach studentów Instytutu Etnologii i Antropologii Kulturowej UW, które były realizowane w ramach laboratoriów etnograficznych, prowadzonych przez Krzysztofa Brauna (2004–2006), Kamilę Olszewską-Baraniecką (2006–2007), Jacka Żukowskiego (2008–2009), a także pracach magisterskich (patrz: Braun 2014, s. 5–26).

Gmina Kadzidło to jedna z siedmiu tzw. gmin kurpiowskich. Jest to największa gmina w powiecie ostrołęckim i trzecia co do wielkości w województwie mazowieckim. Jej obszar to 259 km², które zamieszkuje 11491 osób⁶. W obrębie gminy znajduje się 25 miejscowości (o charakterze wiejskim), w tym Kadzidło⁷ – centrum samorządowe i kulturalne gminy. Znajdują się tu: Urząd Gminy Kadzidło, Centrum Kultury Kurpiowskiej im. Mieczysława Mieszki, Biblioteka Publiczna im. Wojciecha Woźniaka⁸ oraz „Czytelnia pod Brzozami”⁹, Kino za Rogiem, Zagroda Kurpiowska (Oddział Muzeum Kultury Kurpiowskiej w Ostrołęce), Kościół pod wezwaniem św. Ducha. Działają też jeden ze starszych zespołów folklorystycznych: Zespół Folklorystyczny „Kurpianka-Cepelia”¹⁰. Należy też dodać, że na terenie gminy organizowanych jest kilka imprez folklorystycznych, których celem jest popularyzowanie kultury kurpiowskiej. Wśród nich najbardziej rozpoznawalnymi są: „Wesele Kurpiowskie” i Warsztaty Etnograficzne „Ginące zawody”. Pierwsza z imprez to widowisko, które pokazano po raz pierwszy w 1994 roku, w roku 2000 zyskało miano i rangę Ogólnopolskiego Przeglądu Obrzędów Weselnych, a obecnie jest Międzynarodowym Festiwalem Folklorystycznym. Wartością tej imprezy jest „wciąganie widzów” w wydarzenia weselne przez co stają się „gośćmi-weselnikami”. Druga – organizowana od 2001 roku – ma formę warsztatową, polegającą na prezentacji umiejętności i wyrobów lokalnych twórców ludowych i rzemieślników. Poza tymi imprezami są jeszcze inne, mniej znane poza regionem. Skierowane są bowiem przede wszystkim do społeczności lokalnej, do Kurpiów, choć to się zmienia i coraz częściej ich odbiorcami stają się także turyści i zaproszeni goście spoza Kurpiowszczyzny. Do tej grupy należą: organizowana od 1978 „Niedziela Kadzidlańska”, nawiązująca do dożynek (dopełnionych konkursem na wieniec dożynkowy i turniejem wsi) oraz tygodniowe „Święto Wycinanki Kurpiowskiej”, którego finałem jest spotkanie: „Śladami Kurpiów”. Podczas tego ostatniego prezentowana jest twórczość kurpiowska oraz wręczane są nagrody i dyplomy zasłużonym dla kultury kurpiowskiej. Od dwóch lat organizowany jest również Festiwal Kół Gospodyń Wiejskich, cieszący się coraz większym zainteresowaniem, na co wpływa powiększająca się liczba zakładanych (a nie tylko reaktywowanych) Kół Gospodyń Wiejskich. Również w poszczególnych sołectwach organizowane są imprezy o charakterze folklorystycznym, noszące wspólną nazwę „Niedziela na wsi”. Głównymi organizatorami tych spotkań są władze samorządowe, Centrum Kultury Kurpiowskiej, Biblioteka, czasem dołącza również parafia katolicka czy politycy – najczęściej obecni posłowie. Kalendarz imprez jest zatem dość

6. <http://www.kadzidlo.pl/sources/statystyki.pdf>, dostęp: 1.05.2016 r.

7. <http://www.kadzidlo.pl/informacjeogolne.htm>, dostęp: 1.05.2016 r.

8. Biblioteka ta ma obecnie trzy filie: w Chudku, Dylewie i Wachu.

9. „Czytelnia pod Brzozami” została otwarta dla czytelników w październiku 2014 roku. To skwer literacki, na którym ustawiono niewielki drewniany budynek, przypominający spichlerz kurpiowski, w którym ustawiono półki z książkami. Są one tutaj w wolnym dostępie, choć nad porządkiem czuwa oko kamery. Obok została ustawiona siłownia (na świeżym powietrzu).

10. Zespół ten został powołany w ramach Spółdzielni Rękodziela Ludowego i Artystycznego Cepelia „Kurpianka” w Kadzidle. Członkowie zespołu byli rekrutowani przede wszystkim wśród pracowników i współpracowników „Kurpianki”.

bogaty, co sprawia, że niewiele jest weekendów bez nich. Szczególnie odczuwają to pracownicy Centrum Kultury Kurpiowskiej oraz przedstawiciele władz samorządowych, którzy jako współorganizatorzy są obecni na wszystkich spotkaniach. Przyjęło się zresztą, że ich początek stanowi, tzw. część oficjalna, w trakcie której wygłasza się przemówienia, składa gratulacje, podziękowania. Co prawda nie zawsze jest to dobrze odbierane przez miejscowych uczestników, a opinia, że *wszystkie te prezentacje, przemówienia i tak dalej, niezwiązane z tym co człowiek chciał usłyszeć, to po prostu troszeczkę zniechęca (...)* pewnie tak musi być, bo oni sponsorują, ale za dużo polityki w tym wszystkim – wcale nie jest odosobniona.

W kalendarz imprez i spotkań folklorystycznych wpisują się także inne propozycje, jak choćby: spotkania z ciekawymi ludźmi – historykami, pisarzami, podróżnikami, ale także lokalnymi autorytetami czy twórcami ludowymi – czy też koncerty muzyki poważnej, turnieje sportowe (piłki nożnej, siatkówki). Organizowane są także wyjazdy w różne zakątki Polski, a także za granicę, np. na Litwę. Dominującym jednak wątkiem, wokół którego organizowane są imprezy i spotkania w gminie Kadzidło, jest Kurpiowszczyzna i kultura kurpiowska. Podobnie zresztą jak w gminach sąsiednich: Myszyniec i Łyse. Krzysztof Braun zauważa, że początek tej aktywności związany jest z przełomem transformacji ustrojowej: „Od tego momentu Kurpie zaczęły, bez ograniczeń, funkcjonować w wielu sferach polityki, gospodarki i kultury, promując regionalne dziedzictwo kulturowe”, co sprawia, czego trudno nie dostrzec, że „Kurpie, jako grupa regionalna są, obok Górali i Kaszubów najbardziej rozpoznawalną, najbardziej wyrazistą grupą regionalną naszego kraju”, choć nie zawsze tak było – o czym również pisze Krzysztof Braun w swoim tekście powstałym w ramach modułu¹¹. Wyjaśnia też przyczyny zmian i analizuje kształtowanie się wizerunku współczesnych Kurpiów. A wpływ na niego miały bez wątpienia takie postaci historyczne, jak: księża Władysław Skierkowski i Mieczysław Mieszko, ludoznawca i etnograf Adam Chętnik czy twórczyni ludowa – wycinankarka Czesława Konopkówna, a także te współczesne, jak Zdzisław Bziukiewicz czy Wójt gminy Kadzidło Dariusz Łukaszewski. Ich rolę doceniają eksperci, znawcy Kurpiowszczyzny, którym głos oddaje Ewa Nizińska w swoim *case study*¹².

Na wspomnianą aktywność kulturalną Kurpiów, a dodajmy, że głównie tę artystyczną, nazwaną „sztuką ludową”, wpływ miały władze. W czasach PRL-u – państwowe, które wykorzystywały ją do przekazywania treści socjalistycznych (Braun 2015). Z kolei po 1989 roku, kiedy władza została oddana w ręce samorządów terytorialnych, już nie tylko sztuka ludowa, ale szerzej – kultura regionalna stała się istotnym czynnikiem budowania wspólnot lokalnych oraz wspierania marketingu regionalnego (Brzezińska 2014, s. 137). Znaczące w tym kontekście było również wejście Polski do Unii Europejskiej, spowodowało bowiem „gwałtowne zapotrzebowanie

11. Krzysztof Braun, *Współczesna Kurpiowszczyzna żyje dziedzictwem przeszłości*, dostępne na stronie: <http://kulturaoddolna.pl/zycie-kulturalne/>.

12. *Kurpiowszczyzna oczami ekspertów*, <http://kulturaoddolna.pl/zycie-kulturalne/>.

na regionalność i ludowość [przez co] przyczyniło się do swoistej reifikacji dziedzictwa kultury ludowej” (Brzezińska 2014, s 137).

Jednym słowem władze, szczególnie te samorządowe, mają wpływ na aktywność społeczności lokalnej. Bez wątplenia z taką okolicznością mamy do czynienia w gminie Kadzidło. Obecny wójt gminy Dariusz Łukaszewski postrzegany jest przez wielu (choć nie brak też krytyków i oponentów) jako jeden z „budzicieli Kurpiowszczyzny”. Sam zresztą mówi tak:

Nareszcie wójt zaczął dobrze mówić o Kurpiach. Ja się tych Kurpi uczę nieustannie. Teraz Kurpie są modne; pojawiają się pieniądze unijne, więc tych pomysłów powinno być więcej – cieszę się, że coraz więcej kurpiowskich elementów pojawia się na piknikach.

W rozmowie z wójtem trudno nie odnieść wrażenia, że jego celem jest zapisanie się w historii gminy Kadzidło, a może nawet i całej Kurpiowszczyzny jako jej mecenas:

Widzę też bardzo wyraźnie, że jak powstaje zespół i przez miesiąc, dwa, trzy, cztery nie ma żadnego ruchu ze strojami, z butami, z jakimś wyjazdem, to siłą rzeczy ta energia troszeczkę się splotacza. Natomiast kiedy pojawia się strój, umawiamy ich na wyjazd – sami już dokonują rzeczy niesamowitych. Bo my nie ingerujemy już, czy ta pieśń nam się podoba, czy ona jest ciekawa, dobierają sobie repertuar jak chcą. (...) Czasem przychodzą do mnie, mówią – Panie Darku, w tych sandałkach wyglądamy marnie, stroje cudowne, ale bez butów czujemy się dyskomfortowo.

I choć w cytacie tym mowa o stroju kurpiowskim oraz zespołach folklorystycznych, to trzeba dodać, że Dariusz Łukaszewski jest także inicjatorem wielu wydarzeń niezwiązanych z regionalizmem kurpiowskim. Ich przykładem mogą być spotkania z pisarzami, dziennikarzami, historykami.

Działalność wójta, wspieraną i uzupełnianą przez pracowników Centrum Kultury Kurpiowskiej oraz Biblioteki, można uznać za realizację potrzeb mieszkańców gminy (świadomych obywateli, którzy rozumieją rolę kultury w procesie kształtowania tożsamości jednostkowej, lokalnej, regionalnej i narodowej), ale też indywidualnej wrażliwości na kwestie kultury. Można rozpatrywać ją także w kontekście prowadzonej polityki kulturalnej. Ta ostatnia jednak, jak konstatują Karol Wittels i Michał Bargielski właściwie nie jest obecna na poziomie gminnym (Wittels, Bargielski 2012, s. 50). Argumentem za tą tezą jest – według badaczy – brak w strategiach gminy punktu dotyczącego kultury. W przypadku gminy Kadzidło sytuacja jest jednak inna. Otóż w dokumencie zawierającym Strategię Rozwoju Gminy Kadzidło na lata 2005–2013¹³ kwestia kultury znajduje się wśród czterech celów rozwoju gminy, którym przypisano tzw. kluczowe znaczenie. W dokumencie tym została ona określona jako „ochrona wartości przyrodniczych, kulturowych

13. Uchwała Rady Gminy w Kadzidle nr XXIX, z dnia 31.03.2005 – www.kadzidlo.pl; dostęp: 10.12.2013.

oraz historycznych”¹⁴. Ochrona ta ma polegać na: „rozbudowie i modernizacji obiektów kulturalnych oraz kultywowaniu tradycji kurpiowskich”. Lektura dokumentu przynosi informacje, że wspomniana „modernizacja obiektów kulturalnych” odnosi się przede wszystkim do budynków domów kultury np. w Kadzidle, Chudku; świetlic w Golance, remizy w Dylewie, Kadzidle, a także Zagrody Kurpiowskiej w Kadzidle. Z kolei „kultywowanie tradycji kurpiowskich” mają gwarantować prowadzone warsztaty ginących zawodów, wsparcie twórców lokalnych oraz osób uzdolnionych artystycznie, a także umożliwienie młodym realizowania zainteresowań historią i kulturą gminy. Istotną rolę przypisuje się także promocji kultury kurpiowskiej na zewnątrz. Jeśli zaś chodzi o wskazanie tego, kto ma realizować te zadania, to są to zarówno władze gminne (Rada Gminy i Wójt Gminy), jak i instytucje takie jak kościół czy szkoła, konserwator zabytków i Centrum Kultury Kurpiowskiej im. ks. Mieczysława Mieszki, a także twórcy ludowi. Wreszcie środki na tę działalność mają być pozyskiwane i od podmiotów prywatnych, i od publicznych – w tym władz wojewódzkich, kościelnych czy w ramach programów MKiDN.

Jak zatem widać, dokument gwarantuje działania na rzecz kultury, choć głównie regionalnej. Problemem jednak może być fakt, że dokument ten jest nieaktualny – strategia dotyczy bowiem lat 2005–2013. Poza tym nie raz mogłam się przekonać, że dokument ten jest w zasadzie nieznanym. Nie widać też potrzeby, by go czytać czy aktualizować. Można wręcz odnieść wrażenie, że dla wielu jest czymś zewnętrznym, realizacją wymogów stawianych samorządom gminnym, a nie dokumentem, na który można się powoływać. Nikt jednak nie miał wątpliwości co do znaczenia kurpiowskiej kultury regionalnej i konieczności działań na jej rzecz. Niektóre wpisane w strategię działania – np. remonty domów kultury – zostały zrealizowane, co nie dziwi, bowiem wiele aktywności organizowanych jest w ich ramach, i to zarówno jeśli chodzi o pracujące tam osoby, jak i samą przestrzeń (przykładem może być choćby dom kultury w Chudku).

Powyższa krótka charakterystyka gminy Kadzidło pod kątem wydarzeń kulturalnych (wspomnianej na początku „oferty”) oraz głównych aktorów, którzy je inicjują i organizują, nie wyczerpuje aktywności kulturalnych mających miejsce w tej gminie, ale pozwala zadać pytanie o tytułowe „życie kulturalne” – na czym polega, co jest dla niego charakterystyczne w gminie Kadzidło. Odpowiedź na to pytanie należy rozpocząć od stwierdzenia, że na owo „życie kulturalne” składają się trzy, zazębiające się pola (w rzeczywistości społecznej czasem trudne lub wręcz niemożliwe do rozdzielenia): uczestnictwa w kulturze, aktywności kulturowej oraz trzecie, które równocześnie jest spoiwem w poprzednich – pole regionalności (lokalności por. Robotycki 2012, s. 52), czyli kultury kurpiowskiej. Warto przyjrzeć się tym polom bliżej.

14. „Ochrona wartości przyrodniczych, kulturowych i historycznych” jest ostatnim, czwartym priorytetem. Poprzedzają go natomiast: „poprawa warunków życia mieszkańców”, „kreowanie ładu przestrzennego”, „stała poprawa infrastruktury technicznej gminy”.

I tak, pole pierwsze, nazwane „uczestnictwem w kulturze”, odnosi się przede wszystkim do korzystania z oferty proponowanej przez instytucje kultury. Chodzi tu choćby o udział w imprezach folklorystycznych (przedstawionych powyżej), organizowanych na terenie gminy Kadzidło. Odbiorcy tych imprez to grupa zróżnicowana, widać też, jak zmienia się liczba i wiek uczestników wraz z płynącym czasem imprezy. Jedną z grup odbiorców są bez wątpienia turyści (mniej lub bardziej przypadkowi), a także osoby zainteresowane kulturą kurpiowską lub też tego typu imprezami. Takie wydarzenia jak np. Wesele Kurpiowskie mają dla nich 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), plackiem drożdżowym, *rejbakiem* (babką ziemniaczaną). Z drugiej jednak strony imprezy folklorystyczne to czas i miejsce realizowania indywidualnych taktyk mieszkańców (przynajmniej niektórych), którzy korzystają z okazji, by sprzedawać owe lokalne/regionalne specjały, ale też by promować siebie czy miejscowość, z której pochodzą, lub w której obecnie mieszkają. Mieszkańcy stanowią drugą istotną grupę odbiorców i uczestniczą w imprezach w określony sposób – współorganizując je i/lub prezentując i sprzedając swoje wyroby. Chcąc zaś samemu odpocząć, spotkać się ze znajomymi, krewnymi czy po prostu mile spędzić czas w towarzystwie, wybierają raczej tzw. imprezy towarzyszące, odbywające się wieczorem. Te zaś nie mają już wymiaru regionalnego, a popularny – są to bowiem najczęściej koncerty znanych zespołów, grających muzykę pop. Wybór czasu nie jest tu bez znaczenia. Warto bowiem wyjaśnić, 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 na rozrywkę czy spotkania. Tę „specyfikę” uwzględniają zaś spotkania, których są głównymi odbiorcami, jak na przykład „Niedziele na wsi”, które dzisiaj zastępują dawne zabawy wiejskie, czy „Niedziela Kadzidlańska” – turniej wsi¹⁵.

Do oferty przeznaczonej przede wszystkim dla mieszkańców należy włączyć także spotkania „z ciekawym człowiekiem” oraz koncerty organizowane przez Bibliotekę Publiczną czy Centrum Kultury Kurpiowskiej. Tu jednakże okazuje się, że o ich popularności, atrakcyjności dla mieszkańców gminy Kadzidło może świadczyć frekwencja. Ta zaś nie przekracza kilkunastu osób, często zresztą tych samych. Kwestia ta została także poruszona przez wójta. Sygnalizował, że spotkania te łączą się z niepewnością – czy ktoś przyjdzie. Mimo to, nie rezygnuje on z ich organizacji i poszerza plany związane z tematyką i zapraszanymi osobami. Problemem jednak dla

15. Na temat imprez w gminie Kadzidło, a także kurpiowskiego jedzenia pisze w swoich esejach Małgorzata Kowalska: *Od Weseła Kurpiowskiego do Święta Bursztynu – imprezy kulturalne w gminie Kadzidło oraz Kurpie od kuchni – specyfika Biesiady kurpiowskiej*; dostępne na stronie: <http://kulturaoddolna.pl/zycie-kulturalne/>.

części z ewentualnych odbiorców może być to, że spotkania organizowane są zwykle w tygodniu i tylko w Kadzidle.

Drugie pole – „aktywność kulturowa” – to coś więcej niż korzystanie z gotowej oferty kulturalnej, to także przyczynianie się do jej poszerzenia lub wręcz wpływanie na nią. Dotyczy to spotkań, imprez, aktywności zarówno proponowanych przez instytucje kultury, jak i tych organizowanych poza oficjalnymi instytucjami. Jako przykład można wymienić tu działania podejmowane przez małżeństwo Zdzisława i Laureę Bziukiewiczów w ramach założonego przez nich prywatnego Muzeum Kurpiowskiego w Wachu. Notabene muzeum nie tylko wciąż poszerza swoje zbiory, ale także reorganizuje przestrzeń gospodarstwa. Ulokowane na terenie zagrody państwa Bziukiewiczów, zajmuje dzisiaj stodołę i inne budynki gospodarcze, a także przestrzeń pomiędzy nimi. Zwiedzający, przekraczając furtkę, od razu wchodzi w strefę muzealną. Dodatkowo muzeum jest rozbudowywane o pomieszczenia służące przyjmowaniu gości – głównie wycieczek, które korzystają z bogatej oferty warsztatów. Zdzisław Bziukiewicz był także inicjatorem i organizatorem takich imprez, jak: „Święto Bursztynu” (23.09.2012 r.), „Majówka w Muzeum” (3.05.2013 r.), „Bajania kurpiowskie” (30.06.2013). We wszystkich tych spotkaniach/imprezach zwraca uwagę brak stoisk z artykułami spożywczymi, zabawkami czy konfekcją odzieżową, a także dmuchanych zjeżdżalni, które od jakiegoś czasu towarzyszą imprezom folklorystycznym. Widać w tym przemyślane działanie organizatora:

MK: *Zauważyłam, że nie ma tu takich straganów typu: wata cukrowa itd.*

ZB: *Bo nie wpuszczam.*

MK: *Nie wpuszczasz?*

ZB: *Nie, nie. Zgłaszali się tam, z balonami – jak to mówię: z korkowcami, à la odpust, a w tej chwili ten odpust, to jest typowa chińszczyzna – Azja, i nie wpuszczam – po prostu.*

MK: *A dlaczego?*

ZB: *Bo to mi tu do koncepcji nie pasuje, bo to jest typowa taka impreza folklorystyczna i to nie pasuje. Są odpusty, rynki na to. Albo jedno, albo drugie, bo to momentalnie by się zrobił, taki, no – balonowa impreza.*

MK: *Na innych imprezach są tego typu rzeczy.*

ZB: *Są, i będą, i będzie ich coraz więcej i coraz mniej stoisk twórców ludowych, bo stoiska są sprzedawane, place sprzedawane. Wiadomo, że przyjeżdża ten, co chce zapłacić za to miejsce. Tutaj ja nie sprzedaję, tylko sobie mogę dobrać – ty możesz stanąć czy nie. A po drugie, to ja decyduję – nie?*

Założeniem Zdzisława Bziukiewicza jest z jednej strony wyróżnić organizowane przez siebie imprezy (np. zorganizowanie konferencji naukowej, sprowadzenie wystawy muzealnej, wystawa archiwalnych zdjęć), a z drugiej wypromować przede wszystkim osoby mu znane – twórców z gminy Kadzidło. W ten sposób, jak sam zauważa, tworzą się relacje wzajemności, które będą przynosiły korzyści w przyszłości:

Ta okolica słynie z folkloru, sztuki ludowej itd., bo to jest takie zagłębie – ewenement w skali Polski, bo ma chyba ponad 70 zweryfikowanych twórców ludowych w jednej gminie – to często i całe województwa tyle nie mają. (...) To jest trochę w ten sposób, że tu lata znajomości dużo dają. Już kogoś się zna, z kimś się obcuje. Tak samo ja, gdzieś tam brałem udział [w tym,] co Centrum Kultury w Kadzidle robi, ten zespół Kurpianka wyjeżdżał, też tam pieniędzy za to nie brałem, no to oni też. Jeden – znajomy znajomemu po prostu.

I ocenia podejmowane przez siebie działania:

choć brak tej pogody, ale [imprezy] się udały. Majówka była taka dosyć zimna, w tym roku taka wiosna była, ale jednak to się udało, jednak ktoś tam z zewnątrz docierał, indywidualnie jacyś tam goście docierali, i uczestnicy, którzy zadeklarowali się, to jakoś nie zdarzyło mi się, że nie dotarli. I media też docierały, i sądzę, że tu jakby niektórzy już chcieli, żeby to tutaj było. (...) Wach nie jest Warszawą, tu praktycznie nic się nie dzieje na co dzień oprócz oglądania telewizji, a z drugiej strony, to jest tak jakby i reklama (...) regionu.

Można więc powiedzieć słowami innego rozmówcy, że propozycja Zdzisława Bziukiewicza, realizuje założenie: *Tu na Kurpiach chyba o to chodzi, by te imprezy nie odbywały się w GOK-u [Gminny Ośrodek Kultury – przyp. KW], czy przy GOK-u, tylko na tym autentycznym polu, w tej zagrodzie.*

Warto dodać, że pierwsza z imprez w Muzeum Kurpiowskim w Wachu stała się także początkiem działania zespołu folklorystycznego: Zespołu Pieśni i Tańca „Wach” z Wachu¹⁶. Jego członkowie nie tylko spotykają się na próbach, ale także tworzą zgraną grupę przyjaciół, z którymi spędza się czas wolny po pracy, ale także wyjeżdża na wycieczki. W razie problemów zaś można na siebie liczyć. Jednym słowem przynależność do Zespołu staje się stylem ich życia (por. Nosol 2010). Zespół ma prawie skompletowany strój kurpiowski. Do grupy tanecznej, która była pierwsza, dołączyła grupa śpiewacza. Poszerza się także wykonywany repertuar. Zespół też coraz śmieiej pokazuje się na terenie gminy i poza nią¹⁷.

Innym przykładem aktywności kulturowej może być działanie izb regionalnych na rzecz promocji regionu, ludzi tu mieszkających i ich kultury. Na terenie gminy Kadzidło jest tylko jedna: imienia Czesławy Konopkówny, założona w 1993 roku przez jej krewnych: Stanisławę i Tadeusza Konopków. Jest ona przykładem miejsca poświęconego jednej z ważniejszych osób dla rozpoznawalności Kurpiowszczyzny. I chociaż członkowie społeczności lokalnej nie są tu częstymi gośćmi, to wskazują to miejsce przyjezdnym jako jedno z pierwszych, które trzeba zobaczyć, by

16. Co prawda zespół istniał kilka lat wcześniej, ale zawiesił swoją działalność, z powodu wieku członków.

17. Więcej na ten temat można przeczytać w *case study* Małgorzaty Kowalskiej, *Zarażeni pasją – o zespole Pieśni i Tańca „Wach” z Wachu*, <http://kulturaoddolna.pl/zycie-kulturalne/>.

poznać i zrozumieć Kurpie. Podobną rolę odgrywa założona w 2015 roku Izba Pamięci Biskupa Edwarda Samsela¹⁸.

Nie można również zapominać o aktywności Kół Gospodyń Wiejskich, których w gminie Kadzidło jest coraz więcej. Dawniej zakładane były, by umożliwić kobietom zdobywanie wiedzy i umiejętności. Popularyzowano w nich 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 już nie tylko panie i gospodynie, lecz także panowie. Niekoniecznie też musi być spełniony warunek posiadania gospodarstwa. Zmianie uległa także ich działalność. W wielu przypadkach stają się one organizatorkami/organizatorami spędzania wolnego czasu, a także inicjatorkami podnoszenia kwalifikacji (np. poprzez udział w szkoleniu na temat pisania wniosków unijnych) czy zdobywania różnych, ciekawych umiejętności (np. wyrabiania ozdób z papieru, filcu, malowania ikon itp.)¹⁹.

Poszerzanie oferty i działanie na rzecz kultury można także odnaleźć w zaangażowaniu dwóch wyjątkowych mieszkańców Chudka – Kazimierzu Nurczyku i Stanisławie Dawidzie. Obydwaj zajmują się rzeźbą, choć każdy na swój specyficzny i charakterystyczny sposób. Obydwaj także, w stosunku do społeczności lokalnej – mieszkańców Chudka, Kadzidła i okolic, wypełniają swoistą „służbę” – są animatorami i nauczycielami²⁰.

Do pola „aktywności kulturowej” można również włączyć przygotowywanie imprez i spotkań przez pracownice Biblioteki z Kadzidła oraz jej filii z Chudka, Dylewa, Wachu. Ich zaangażowanie, jak i sama obecność, a nierzadko i współudział, decydują niejednokrotnie o powodzeniu imprez.

Wreszcie pole trzecie – regionalne, bazujące na kulturze kurpiowskiej. Wątki z nim związane pojawiały się już wcześniej, przy okazji imprez i spotkań o charakterze folklorystycznym. Strój, zwyczaje (np. wesele), umiejętności (ginące zawody), ale także muzyka, śpiew, taniec oraz potrawy regionalne to różne przejawy kultury kurpiowskiej, wokół których konstruowana jest współczesna tożsamość kurpiowska. W ciągu ostatnich kilku lat do tego zestawu dołączyła gwara kurpiowska, której awans do statusu języka regionalnego sprawia, że coraz więcej osób decyduje się na jego naukę (dotyczy to tak dorosłych, jak i dzieci). Dla przykładu można dodać, że w roku szkolnym 2014/2015 w gminie Kadzidło, w dwóch szkołach: w Kadzidle i w Wachu wprowadzono lekcje kurpiowskiego. W roku szkolnym 2015/2016 za ich przykładem poszły

18. O potrzebie upamiętnienia i fenomenie działania izb piszę w swoim *case study* pt. *Zachowane w pamięci... izby pamięci w Kadzidle i Myszyńcu*, <http://kulturaoddolna.pl/zycie-kulturalne/>.

19. O Kółach Gospodyń Wiejskich piszę w *case study* zatytułowanym *Współczesne Koła Gospodyń Wiejskich – przykład gminy Kadzidło*, <http://kulturaoddolna.pl/zycie-kulturalne/>.

20. Więcej na ten temat można przeczytać w tekście, również mojego autorstwa, *W służbie społeczności lokalnej. Opowieść o dwóch rzeźbiarzach z Chudka*, <http://kulturaoddolna.pl/zycie-kulturalne/>.

kolejne szkoły. Można więc powiedzieć, że gwara kurpiowska przeżywa swój renesans. Nikogo dzisiaj nie trzeba przekonywać, że warto dostrzec związek między znajomością gwary, inicjatywami lokalnymi, które wokół niej powstają, a identyfikacją z regionem oraz poczuciem tożsamości regionalnej²¹.

Wskazując na pole, w którym działania koncentrują się wokół kultury kurpiowskiej, warto jednak dostrzec, że dochodzi do „folkloryzacji siebie i swojego otoczenia, czyli uprawiania samofolkloryzacji” (Klekot 2014, s. 97). Przykładem może być zakładanie strojów na organizowane imprezy – a należy dodać, że zarówno folklorystyczne, jak i te, które takimi nie muszą być, np. turniej wsi. Oczywiście, może to wynikać z dumy z pochodzenia, przynależenia do regionu czy przekonania o byciu spadkobiercą/spadkobierczynią kurpiowskiego dziedzictwa kulturowego. W takich wypadkach strój staje się tego manifestacją. Wpisuje się więc w regionalizm kurpiowski, który podobnie do gwary kurpiowskiej przeżywa swój renesans. Zakładanie stroju może być jednak postrzegane inaczej – jako swoista walka z „ujednoceniem” kultury popularnej (notabene na koncerty kończące imprezy folklorystyczne nikt już nie przychodzi w stroju). Zakładany na występy przed swoimi, ale przede wszystkim innymi, turystami – pozwala zaznaczyć, że nie jest się mieszkańcem gminy X, ale kurpiowskim mieszkańcem gminy X. Wreszcie może być wynikiem motywacji ekonomicznych – regionalność sprzedawana w stroju staje się bardziej wiarygodna, ale jest też oczekiwana. A zatem przejście sposobu patrzenia na siebie podobnego do tego, które stosują osoby z zewnątrz, jest nie tyle niewiarą w możliwą zmianę tego postrzegania, co świadomym działaniem i choćby w ten symboliczny sposób próbą jego przewyciężenia (por. Klekot 2014, s. 98).

Jak z powyższej charakterystyki i opisu wynika – życie kulturalne gminy Kadzidło jest zróżnicowane: można w nim dostrzec działania grupowe i jednostkowe, zinstytucjonalizowane i nie, takie, które będą przybierały formę imprez, spotkań, aktywności, inicjatyw, działań na rzecz kultury itd. Wszystkie jednak dowodzą, że praktyki kulturowe nie są zarezerwowane tylko dla instytucji kultury. Pokazują również, że nie jest możliwe (ani sensowne) rozdzielanie tego, co instytucjonalne i nie, bo sfery te się przenikają i w rzeczywistości społeczno-kulturowej gminy Kadzidło są współobecne, choćby wówczas, kiedy oferta będąca inicjatywą prywatną albo jakieś działanie (np. chęć skompletowania strojów w zespole „Wach”) mogą być zrealizowane dzięki wsparciu finansowemu czy promocji Urzędu Gminy Kadzidło. Takim swoistym odbiciem życia społecznego i kulturalnego tego terenu jest strona internetowa gminy Kadzidło. Ewa Nizińska w swoim case study przekonuje, że wnikliwa jej analiza pozwala dostrzec „przenikanie się i wzajemne oddziaływanie na siebie strategii władz gminnych, lokalnych centrów (domy

21. O związkach tych, jak i obszarach używania kurpiowskiego pisze Ewa Nizińska w tekście: „Po kurpsiosku”. Obecność i rola gwary kurpiowskiej w gminie Kadzidło, <http://kulturaoddolna.pl/zycie-kulturalne/>.

kultury, szkoły, parafie), a także taktyk poszczególnych mieszkańców, chcących kreować najbliższe otoczenie według indywidualnych pomysłów²².

Na zakończenie można już tylko sparafrazować słowa Marii Wilkin, przytoczone na początku artykułu, że oto dopiero dostrzeżenie zróżnicowania praktyk kulturowych podejmowanych i realizowanych w gminie – dla przykładu w gminie Kadzidło – „daje pogląd, jakim tempem tętni jej życie kulturalne”.

Bibliografia

Babbie Earl, 2004 *Badania społeczne w praktyce*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

Braun Krzysztof, 2014 *Prace badawcze i dyplomowe poświęcone Kurpiowszczyźnie, powstałe w Katedrze Etnografii/ Instytucie Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Warszawskiego w latach 1952–2014*, „Chata: Kurpiologia 2”.

Brzezińska Anna Weronika, 2014 *Różne światy kultury ludowej – perspektywa teoretyczna a działania praktyczne*, [w:] *Kultura ludowa. Teorie. Praktyki. Polityki*, red. Barbara Fatyga, Ryszard Michalski, Warszawa: Instytut Stosowanych Nauk Społecznych, s. 133–154. [http://ozkultura.pl/files/kultura_ludowa.pdf].

Bukowska Xymena i in., 2013 *Kapitał kulturowy w działaniu. Studium światopoglądów społecznych w Białowieży*, Warszawa: Collegium Civitas, Instytut Studiów Politycznych PAN, Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego.

Fatyga Barbara i in., 2014 *Kultura pod pochmurnym niebem. Dynamiczna diagnoza stanu kultury województwa warmińsko-mazurskiego. Raport i rekomendacje praktyczne*, Olsztyn: Centrum Edukacji i Inicjatyw Kulturalnych w Olsztynie.

Klekot Ewa, 2014 *Samofolkloryzacja. Współczesna sztuka ludowa z perspektywy krytyki postkolonialnej*, „Kultura Współczesna”, nr. 1, s. 86–99.

Kowalik Wojciech i in., 2011 *Kultura lokalnie. Między uczestnictwem w kulturze a partycypacją w zarządzaniu*, Kraków: Małopolski Instytut Kultury.

Nosol Przemysław, 2010 *Style życia a uczestnictwo w kulturze. Pytanie o wzajemne relacje i metodologiczny punkt ciężkości w badaniach stylów życia*, „Kultura i Społeczeństwo”, rok LIV, nr 2, s. 21–36.

22. Esej *Wirtualne życie kulturalne gminy* dostępny na stronie <http://kulturaoddolna.pl/zycie-kulturalne/>.

Perzan Marta, 2007 *Folklor jako element promocji Gminy Kadzidło*, praca magisterska obroniona na Uniwersytecie Warmińsko–Mazurskim w Olsztynie.

Robotycki Czesław, 2012 *Spoleczność lokalna a współczesny regionalizm i tożsamość lokalna*, „Zeszyty Etnologii Wrocławskiej”, nr 2(17), s. 19–41.

Skowrońska Małgorzata i in., 2014 *Spacer po utartych ścieżkach. O spotkaniach białostoczan z kulturą*, Białystok: Fundacja Laboratorium Badań i Działań Społecznych „SocLab”.

Sobiech Katarzyna, 2012 *Edukacja Regionalna na Kurpiowszczyźnie na przykładzie działalności edukacyjnej gimnazjum w Kadzidle*, praca magisterska obroniona na Uniwersytecie Mikołaja Kopernika w Toruniu.

Śliwa Marta (red.), 2011 *Strategie dla kultury. Kultura dla rozwoju. Zarządzanie strategiczne instytucjami kultury*, Kraków: Małopolski Instytut Kultury.

Wilkin Maria, 1992 *Życie kulturalne gmin*, [w:] *Barometr kultury*, red. Mirosława Grabowska, Warszawa: Instytut Kultury, s. 109–132.

Wittels Karol, Bargielski Michał, 2012 *Podmioty kultury województwa mazowieckiego 2012 – raport z badania*, [w:] *Kierunek kultura. Uwaga na podmioty!*, red. Wojciech Kłosowski, Warszawa: Mazowieckie Centrum Kultury i Sztuki, s. 21–86.

Tomasz Rakowski

Działanie w kulturze

Etnograficzne „badania w działaniu” we wsiach Zaława i Cukrówka

Celem badawczym naszego kilkunastoosobowego zespołu etnografek i etnografów¹ było od początku uchwycenie samorzutnego, spontanicznego i oddolnego charakteru powstawania treści kultury we współczesnych społecznościach wiejskich Południowego Mazowsza, a dokładniej – w okolicach Szydłowca i Przysuchy, we wsiach Zaława i Cukrówka. Badania były prowadzone w środowiskach wiejskich uznawanych często w dyskursach publicznych i przez samych lokalnych aktorów za peryferyjne, należące do miejsc „gorszych” i pozbawionych dostępu do kultury; były to wsie względnie odizolowane od dużych ośrodków kultury wielkowiejskiej, często dotknięte problemami ekonomiczno-społecznymi takimi jak bezrobocie i wahadłowe migracje zarobkowe. Podstawowym celem naszego działania było wytworzenie wiedzy o aktywności kulturalnej i społecznej, która przyznaje tym środowiskom obecność własnych, choć często ukrytych kompetencji kulturowych i twórczych oraz unika praktyk nieświadomego narzucania i kształtowania zewnętrznej, pochodzącej z wielkowiejskich centrów wizji uczestnictwa w kulturze. Nowy język opisu naszego badania miał mieć w sobie zatem potencjał krytyczny wobec dominujących politycznie i kulturalnie ośrodków/dyskursów, narzucających swoje normy i wizje kreatywności kulturowej (zob. Liep 2001) i przesłaniających często w ten sposób oddolne mechanizmy twórczego działania aktorów w społecznościach lokalnych. Badania dotyczyły zatem przede wszystkim niejawnych wymiarów życia kulturalnego, ekonomicznego i społecznego, które wszakże są kluczowe dla budowania ogólnopolskich strategii polityki kulturalnej na obszarach wiejskich i peryferyjnych.

Nasz projekt badawczy polegał zatem, w największym skrócie, z jednej strony na rozpoznaniu istotnych sfer aktywności społecznej i kulturalnej, a następnie – już w kolejnym roku – na skonstruowaniu i przeprowadzeniu takich działań animacyjnych i artystycznych, które będą w sta-

1. Badania realizowali: Maja Dobiasz, Krzysztof Grzeškowiak, Alicja Karasińska, Wika Krauz, Anna Lewicka, Joanna Łodygowska, Weronika Najda, Paula Mikołajczyk, Zuzanna Piątek, Ewa Potępa, Tomasz Rakowski, Agata Strzałkowska, Julia Szawiel, oraz etnoanimatorzy i etnoanimatorki z Kolektywu Terenowego – Dorota i Paweł Ogrodzcy, Julia Biczysko, Agnieszka Pajączkowska, Pola Rożek, Sebastian Świąder. Całość projektu koordynowali Tomasz Rakowski i Maja Dobiasz (asysta).

nie ową aktywność pobudzić i odsłonić. W kolejnym etapie badań na postawie zgromadzonego materiału powstawały zatem i były wprowadzane w życie „badania w działaniu” (zob. Červinková, Gołębnik 2010) – była to już etnografia połączona ściśle z działaniami animacyjnymi i artystycznymi, przygotowanymi we współpracy z doświadczonymi animatorami z Kolektywu Tere-nowego, której celem było dalsze odkrywanie i zarazem pobudzanie specyficznej formy „sztuki życia” (Willis 2005) mieszkańców wsi, samoorganizacji i aktywności twórczej. Opis tych założeń może jest jak na razie bardzo skrótowy, to jedynie ogólny zarys. Przedstawiamy zatem w kolejnych akapitach poszczególne elementy budujące krytyczny kontekst badań, ich umiejscowienie w przestrzeni, świecie społecznym i we współczesnych ekonomicznych zależnościach oraz specyficzną, wykuwającą się dopiero metodologię badań jako metody etnoanimacyjnej.

Kontekst badań: podmiotowość środowisk wiejskich i historia

Wieś jako miejsce narodzin społecznych napięć funkcjonuje od dawna, jednak wieś współczesna i jej obecne problemy i napięcia pozostają często niewidoczne i trudno jest je na bieżąco i w pełni uchwycić. Doświadczenie lat PRL-u było już dla wsi w dużym stopniu doświadczeniem transformującej się tkanki społecznej, pojawiła się wtedy wewnętrzna migracja do miasta na olbrzymią skalę – ośrodki przemysłowe nieustannie chłonęły z przeludnionych wsi ludzi podążających do pracy w zupełnie nowych warunkach. To olbrzymie przemieszczenie, a wraz z nim wiejskie korzenie ludzi z bloków i kamienic zostało boleśnie odkryte po raz kolejny kilka lat temu. Debata o genealogiach polskiego społeczeństwa wynikła dość nagle, w kilku miejscach naraz. Pisał jeszcze w latach 80. socjolog Jacek Wasilewski (1986) w tekście *Spółeczeństwo polskie – społeczeństwo chłopskie*, że wiejska i chłopska tożsamość narodu w PRL-u wiąże się z podporządkowaniem i pamięcią biedy i niedostatku, a stąd ze skłonnością do skrętnego gromadzenia dóbr materialnych, niepewnością i zależnością od losu. Kilka lat temu powtórzył swoje tezy w miesięczniku „Znak”, potem w „Gazecie Wyborczej” i innych mediach. Z początku wiele to wyjaśniało – nastąpiło odkrycie na nowo silnego konfliktu społecznego, który narodził się w okresie Rzeczypospolitej szlacheckiej i trwał aż do ostatnich lat drugiej RP, i całej historii pogłębiających się nierówności społecznych. Jednocześnie w kolejnych studiach i interpretacjach, począwszy od prac Jana Sowy (2011), następnie Michała Łuczewskiego (2012) i Andrzeja Ledera (2013), znajdziemy analizy potwierdzające doświadczenia głębokiego ekonomicznego podporządkowania chłopów polskich. Po stronie ludności wsi widać też, co więcej, elementy kultury oporu, buntu przeciw eksploatacji, a nawet sprzeciwu wobec polskiego, „pańskiego” przypisania narodowego, podczas gdy chłopska „polskość” i „katolickość” pojawia się dopiero na przełomie wieków i w latach międzywojennych (Łuczewski 2013).

Andrzej Leder (2013) rekonstruuje w ten sposób dalsze przemiany społeczne w Polsce: po wojnie i po okresie „powojnia” dokonuje się według niego cicha, „prześniona” rewolucja. Znikają dwory – ośrodki lokalnej władzy i przewagi, znikają też, po Zagładzie, mieszczańskie warsztaty

i handlowe interesy Żydów; stopniowo w tę próżnię wlewają się ludzie migrujący z biedujących, przeludnionych wcześniej wsi, potomkowie chłopów. Głęboka transformacja „powojnia” zostaje w ten sposób „wyparta” i „zapomniana”, a kiedy przychodzą lata transformacji ustrojowej, okazuje się, że syndrom ten tkwi głęboko w Polakach. W tym ujęciu społeczeństwo polskie i jej rozrastająca się klasa średnia wywodząca się z wiejskich migrantów staje się obciążona pewnym defektem, pewną nawet nieświadomością czy jeszcze mocniej – niedojrzałością. Resentyment, pamięć podporządkowania, elementy zawiści, chciwości i skłonności do gromadzenia dóbr, niechęć do dbania o dobro wspólne – wszystkie te defekty i ubytki są w ten sposób wciąż na nowo odkrywane nie tylko w mieszkańcach wsi, ale także wśród mieszkańców miast, w rodującej się klasie średniej, uformowanej w dużym stopniu właśnie przez migrantów wiejskich. Jest to bardzo silny dyskurs wytwarzany przez środowiska inteligenckie, akademickie, dziennikarskie szczególnie w ostatnich kilkunastu latach, o czym pisałem już gdzie indziej (Rakowski 2008, 2013). Wieś jest widziana jako miejsce dotknięte pewnym „opóźnieniem”, przeczące nowym trendom w kulturze i wręcz stawiające opór procesom modernizacyjnym. Tego typu rozpoznania pojawiają się już w tekstach Jacka Wasilewskiego (choć to jednocześnie też po prostu pewien dobry opis socjologiczny), jednak w wyostrzonej formie przede wszystkim obecne są wciąż w wielu publicznych wypowiedziach humanistów, np. Janusza Majcherka (2012), gdzie mieszkańcy wsi to „hamulcowi modernizacji”, czy nawet u Marii Hałamskiej (2015) w wypowiedzi zatytułowanej „Chłop to nie obywatel”. Praktyki kulturowe ludzi współczesnych wsi przedstawia się standardowo za pomocą obrazów bylejakości i monotonnej codzienności, wolno płynącego czasu i braku dostępu do jakiegokolwiek wartościowej kultury. Szczególnie wyrazistym przykładem jest tutaj film dokumentalny *Czekając na sobotę* (2010), w którym młodzież wiejska oddaje się nudnym, bezcelowym czynnościom, bez pracy, bez zainteresowań – w jednym z ujęć młodzi przeglądają nieustannie wyświetlacze telefonów, w innym demoluja i niszcza stary, rozpadający się, ledwie jeżdżący samochód marki Polonez, w kolejnym okupują beczynnie odrapany przystanek PKS-u, a wszystko to skonstrastowane jest z sobotnim erotycznym show w wiejskich klubach i dyskotekach (przedstawianym jako jedyna ich rozrywka).

Są to rozpoznania, które najczęściej już na wstępie odmawiają tym społecznościom zdolności do własnego, wartościowego sposobu tworzenia kultury, działania, do spontanicznej i wartościowej samoorganizacji. Także badania dotyczące aktywności kulturalnych często poświęcone są temu, co wydaje się dziwaczne, wręcz zabawne, co tworzy rodzaj „śmietnika symbolicznego” – w analizach Tomasza Szlendaka (2011) znajdziemy na przykład obrazy festynów, jaskrawych stoisk, nieczynnych świetlic i gierkowskich domów kultury. Inną perspektywę przyjmują jednak już badacze z Pracowni Badań i Innowacji Społecznych „Stocznia”, którzy w raporcie *Młodzież na wsi* (Strzemińska, Wiśnicka 2011) wskazują na konkretne sytuacje i rozmowy z młodzieżą wiejską: ich ambicje, wybory, codzienne poszukiwania zanurzone są często w innych niż w mieście formach życia społecznego – w sytuacji, gdy zależy się bezpośrednio od lokalnych polityk i polityków i gdy nieraz lokalne uwarunkowania środowiska (frakcje, ugrupowania) wywierają

wpływ na kształt relacji między ludźmi. Inaczej też wiejskie realia przedstawiają autorzy *Praktyk kulturowych klasy ludowej* (Gdula, Lewicki, Sadura 2014), gdzie z jednej strony zarysowane zostały odtwarzane społecznie podziały klasowe, z drugiej sposoby naturalizowania aktywności czasu wolnego w świecie „klasy ludowej”, w tym ludności wsi. Praktyki kulturowe klasy ludowej to najczęściej działania spontaniczne, związane z cielesnością, z fizycznością pracy, z potrzebą odpoczynku, wysokim wartościowaniem „bycia razem” i familiarności, ale tutaj też pojawiają się elementy nieinstytucjonalnej, spontanicznej samoorganizacji – kluby, spotkania kół gospodyń wiejskich, chórów kościelnych itd. Jest to więc studium wskazujące na specyficzność, odrębny styl tworzenia kultury, zwykle właśnie w środowiskach wiejskich.

O aktywności kulturalnej ludzi wsi i rozwoju wiejskich organizacji społeczno-kulturalnych w perspektywie najnowszych trendów piszą ponadto autorzy raportu o Kołach Gospodyń Wiejskich (Mencwel, Milczewska, Wiśniewski 2014) i ich wzrastającej gwałtownie obecności we współczesnych wsiach. Koła są przejawem coraz większej aktywności kobiet-liderek, wytyczających często drogę rozwoju całej miejscowości, organizujących znane przedsięwzięcia – konkursy ogródków przydomowych, odkrywanie lokalnych kulinariów, tworzenie zespołu śpiewaczego, współpraca z ośrodkiem opieki społecznej, szycie nowoczesnych ubrań etnicznych itd. Odkrywany jest w raporcie przede wszystkim wyraźny renesans KGW: „po stagnacji, czy wręcz upadku lat 90. – piszą autorzy – na polskiej wsi nastąpiła fala reaktywacji kół, która trwa do dzisiaj”, jednak wskazują oni jednocześnie na ważny i znany dobrze w środowisku wiejskim fakt: koła gospodyń nie mają instytucjonalnej ramy i wyznaczonej, konkretnej roli. Z jednej strony członkinie kół musiały zatem od samego początku same „wymyślić” swoje zadania i sposób działania, w przeciwieństwie np. do ochotniczych straży pożarnych, które mają jasno określone funkcje; z drugiej zaś musiały ponownie „wymyślać” swoją przynależność: do lat 90. przypisane były zwykle organizacyjne do związku kółek rolniczych, po czym, wraz z likwidacją kółek rolniczych i państwowych parków maszynowych, utraciły w większości przynależność do jakiegokolwiek organizacji. W raporcie zatem możemy zobaczyć, jak funkcjonują obecnie: jako osobne stowarzyszenia, grupy nieformalne, jako organizacje przypisane do gminnych domów kultury czy do nielicznych kółek rolniczych. Jednak ów renesans kół gospodyń wiejskich to nie do końca trafne sformułowanie – po pierwsze okazuje się bowiem, że prawie połowa z nich to organizacje założone przez energiczne osoby z dużych miast, realizujące raczej miejskie wzory „wiejskości”; po drugie zaś koła gospodyń działały i tworzyły życie społeczne wsi również wcześniej: często niezarejestrowane, a więc niewychwytywane przez narzędzia pomiaru. Lata 90. i lata dwutysięczne to zatem częściowo ukryta aktywność kobiecych organizacji wiejskich – o czym opowiadali chociażby pracownicy Fundacji Rozwoju Wsi (według ich kontaktów działalność lokalnych kół wiejskich „nie zgasła” w latach 90. i później).

W naszych badaniach kierujemy się więc właśnie ku takim sferom – często niedostrzeganym, niezauważanym, oddolnym – różnym wymiarom działania, tworzenia kultury poza instytucjami i zarazem w ich obrębie. Aby to dobrze zobrazować, warto wskazać na sposób działania np.

klubu sportowego Hubal w Załawie, świetlicy wiejskiej czy szkoły w Cukrówce. Weronika Najda w swoim case study pokazuje, że wiąże się to z bardzo bogatą sferą różnorodnych aktywności: od organizowania się piłkarzy i działaczy klubu do organizowania się kibiców i rodzin piłkarzy. Klub Hubal to nie tylko miejsce, w którym można trenować, lecz także przestrzeń, którą można cały czas wymyślać, przekształcać. Działacze zajęli się budowaniem nowych pomieszczeń, montowaniem urządzeń, konstruowaniem sauny: całe zaangażowanie w tworzenie klubu jest tu równie ważne, jak osiągnięcie efektów sportowych – został on w dużej mierze stworzony przez społeczników i aktywistów, którzy napisali statut, zdobywali stroje, wyremontowali przestrzeń, zdobyli środki, żeby zatrudnić trenera. Podobnie jest w przypadku świetlicy wiejskiej – okazuje się, że jest ona co prawda częścią państwowej instytucji, ale tak naprawdę świetlica też została zbudowana metodą społecznikowską: sołtys z przyjacielem znaleźli na złomowisku grzejniki, pocięto je – i zrobiono ogrzewanie. W budynku był wcześniej sklep, więc miejscowi społecznicy przebudowali go, zrobili wejście z drugiej strony. W przypadku szkoły, która została zbudowana z okazji rocznicy tysiąclecia państwa (słynne „tysiąclatki”), okazuje się, że ona też jest dobrem wspólnym, jest nieustannie ulepszana przez społeczność – przebudowywane przez mieszkańców są parking i ogrodzenie, a z okazji 50-lecia szkoły ustawiono wielki, piękny grill zrobiony przez syna szkolnej sprzątaczkę z bębnow od pralek.

To, co ktoś mógłby zatem uznać za instytucjonalne, ma zatem bardzo duży komponent oddolny: jest tworzone przez ludzi, w ich czasie wolnym i to częściowo z materiałów, które uznalibyśmy za odpady. Instytucje państwowe są w ten sposób wypełniane oddolnie – to odzwierciedla pewien typ myślenia, z którym stoi w sprzeczności wszelka, zakładana często przez publicystów i badaczy „roszczeniowość” wsi: we wsi oczywiście mogą ujawniać się konflikty, kłótnie, rozgrywki, ale myślenie, że to instytucja państwowa ma coś dać, ma o coś dbać, że coś powinno być inaczej, jest raczej obce tym lokalnym sposobom ujmowania relacji z władzami. W ten sposób dochodzimy do momentu, w którym zauważyć można, że środowiska wiejskie tworzą własne, nieznanne dobrze aktywności społeczne i sposoby oddolnego działania. W badanych wsiach okazuje się więc, że narracje naukowe i publicystyczne wypełnione wizją kultury wsi jako „balastu”, jako czegoś, co przekreśla powstawanie „właściwej” klasy średniej i „właściwego” społeczeństwa obywatelskiego, są przy bliższym, etnograficznym przyjrzeniu się tym środowiskom zupełnie nietrafne. Widać tu bowiem bardzo ciekawe i dynamiczne formy (choć odmienne od typowych, wielkomiejskich) samorządności, spontanicznego działania i wiejskiej samoorganizacji.

Tworzenie praktyk kulturowych wspólnoty – obecność kół gospodyń wiejskich, ochotniczych straży pożarnych, ale też nieformalnych spotkań, „posiad” sąsiedzkich, sobotnich zabaw, organizacji wiejskich świąt – ma też swoją ciągłość kulturowo-historyczną (Szpak 2013), pewną tradycję budowy własnej obywatelskości, o czym pisał też wcześniej Michał Buchowski, odwołując się m. in. do osobistego udziału w działaniach wielkopolskich Ludowych Zespołów Sportowych (Buchowski 1996). Prace historyczne, jak np. studia Eweliny Szpak (2013) czy Dariusza Jarosza

(1998), pokazują jednak też wielokrotnie specyficzny i nieformalny charakter tych praktyk, a jednocześnie tworzenie się w latach PRL-u struktur oporu, przeciwdziałania odgórnym i niekorzystnym zmianom. Możemy też w końcu śledzić działania o charakterze typowej wiejskiej, nieformalnej samoorganizacji – której opis znaleźć można chociażby w przekrojowym studium o współdziałaniu we wsi Potakówka Marii Biernackiej (1962). Opisywane są tam, choć w nieco anachronicznym, a chwilami wręcz propagandowym stylu, działania w ramach chłopskich spółdzielni, struktur samopomocowych, ludowych zespołów sportowych, organizacji młodzieżowych (ZMW „Wici” i inne), ochotniczej straży pożarnej, kótek rolniczych czy kół gospodyń wiejskich – a więc wszelkich wymiarów samorzutnego, spontanicznego tworzenia się struktur pomocy i samoorganizacji, szczególnie od okresu międzywojennego, poprzez czas wojny i pierwsze dekady PRL-u. W naszych współczesnych badaniach okazuje się jak podobnie ważnymi miejscami są ochotnicza straż pożarna i jej remiza, miejscowa szkoła, świetlica wiejska – w tym właśnie sensie, że wszystkie one ogniskują specyficznie nieformalną, oddolną aktywność organizacyjną. Często te budynki były budowane w latach 60. rękami ludzi, w ramach „czynu społecznego”. Jak się wielokrotnie okazywało w trakcie badań, pojęcie to ma jednak zupełnie inny wydźwięk niż ten bardziej powszechny, kojarzony z absurdalną, propagandową akcją państwa ludowego. O „czynach społecznych” opowiada się z dumą i entuzjazmem – to bardziej doświadczenie oporu i samostanowienia niż socjalistycznej podległości (zob. Plińska 2008; Piszczewski 2008).

Kierunki badań, teren i wykształcające się pola badawcze

W ten sposób nasz projekt badawczy lokuje się wewnątrz postgramsciańskich projektów studiów kulturowych (R. Williams, S. Hall, J. Fiske, P. Willis), rozpoznających na różny sposób praktyki kulturowe w kontekście dominacji kulturowej, podporządkowania i oporu (zob. Barker 2005). Dzięki tej pracy badawczej i animacyjnej powstają zatem projekty, w których społeczności lokalne (często wykluczane z publicznego dyskursu) znajdowałyby przestrzenie własnej artykulacji działania w kulturze, rozwijałyby sztukę ekspresji własnej sytuacji z elementami sztuki oporu (*art of resistance*, Scott 1990) czy sztukę przebudowywania w zaskakujący sposób tradycyjnych praktyk społeczno-kulturalnych („przekraczania siebie”, *passing*, Rapport 2010). Jest to też kolejna próba etnograficznego rozmontowania jednostronnego, stereotypowego wizerunku wsi – obrazu niepełności, braku obywatelskich kompetencji, społecznego nieprzygotowania.

W badaniach naszego zespołu istotna jest nie tylko pewna aktywność społeczna. Jest to jednocześnie odkrywanie możliwości twórczych tych społeczności w każdym zakresie, choć z całą świadomością trudnej, mniej uprzywilejowanej – chociażby pod względem pracy i edukacji – sytuacji mieszkańców tych wsi. W badanych społecznościach sięgamy zatem ku działaniom

twórczym, budowanym w trudnej sytuacji dużych presji i wykluczeń strukturalnych (konieczność wyjazdu ze wsi, poszukiwanie szkoły i pracy poza wsią, migracje sezonowe i wahadłowe, ukryte bezrobocie). Człowiek w tej perspektywie nie jest biernym odbiorcą swej sytuacji i zawsze, wręcz odruchowo znajduje, do niej i do świata, komentarz w postaci, jakby to ujął Paul Willis (2005), „poetyckiej reakcji”, od twórczej i często przewrotnej ekspresji swych pragnień, dążeń, aż do spojrzenia krytycznego i refleksyjnego. Nie chodzi zatem, jak już pisałem (Rakowski 2008), o sam komunikacyjny czy ekonomiczny wymiar tych praktyk, chodzi tu też o pewną koncepcję człowieka, do którego nasze zaangażowane badania miałyby zostać skierowane. W naszym ujęciu nie jest on, powtórzę (za Maurice'em Merleau-Pontym), żadnym „próżnującym podmiotem”, nie jest to osoba pozbawiona zdolności do „tworzenia kultury”, „życia społecznego” czy „wiedzy”. Chcielibyśmy zatem, w ramach modułu „Etnograficzne badania w działaniu”, podobnie jak w trakcie warsztatów w Broniowie i Ostałówku (prowadzonych przez studentów Instytutu Kultury Polskiej UW w latach 2004–2009) i w trakcie działań Kolektywu Terenowego (projekty „Prolog” oraz „Etnografia Animacja/Sztuka”), przyznać tym ludziom prawo do posiadania ich trudnych historii, do ich własnych twórczych motywacji, własnych sposobów działania i organizowania się oraz do całego kulturowego asortymentu służącego ekspresji ich życiowego doświadczenia.

Nasze badania prowadziliśmy możliwie szeroko. Najogólniej rzecz ujmując, poświęcone były niejawnym miejscom twórczych i codziennych aktywności mieszkańców Załawy i Cukrówki. Jednocześnie niezwykle istotne było to, by w początkowym etapie uchwycić różne widoczne i niewidoczne z początku formy oddolnych aktywności twórczych i spontanicznej samoorganizacji społecznej. Na tym etapie projekt miał na celu – za pomocą typowo etnograficznych narzędzi – uchwycić „gorące miejsca kultury”, oddolne i autonomiczne sposoby budowania aktywności społecznej i zarazem pewnego lokalnego sposobu uczestniczenia w kulturze. Badania terenowe polegały zatem na etnograficznej konstrukcji i wytworzeniu terenu (Amit 2000), na spotkaniach, rozmowach, obserwacji uczestniczącej, a następnie też na swobodnych wywiadach etnograficznych, rejestracji fotograficznej, prowadzeniu notatek terenowych i dzienników badawczych. Początkowo były to konwencjonalne badania etnograficzne – wywiady i rozmowy, obserwacje. Wszyscy mieszkaliśmy w trakcie naszych 7–10 dniowych pobytów u rodzin z Załawy i Cukrówki.

Ważna jest tu też specyfika samego terenu badawczego: są to wsie sąsiadujące z Broniowem i Ostałówkiem, w których toczyły się w ostatnich latach badania i projekty animacyjno-artystyczne, i w których ludzie dobrze znają poprzednie działania etnograficzne Kolektywu Terenowego. Z Broniowa i Ostałówka wiele informacji docierało więc do Załawy i Cukrówki i mieszkańcy tych wsi byli w pewnym sensie przygotowani na naszą obecność, wyobrażali sobie rozmowy, spotkania i to, co będzie się działo w ramach projektów animacyjnych. Wsie Zaława i Cukrówka są, podobnie jak Broniów i Ostaówek, miejscowościami dotkniętymi od ponad dwudziestu lat bardzo wysokim bezrobociem, nieopłacalnością drobnego rolnictwa i w związku z tym ciągly-

mi sezonowymi migracjami zarobkowymi mieszkańców do większych miast i, wahałowo, do krajów Europy Zachodniej. Należą do wyraźnie ubogiego powiatu szydłowieckiego, do gminy Chlewiska, w której wskaźniki bezrobocia sięgają wciąż 30%². Od Chlewisk, centralnej wsi gminnej oddalone są o kilka kilometrów, a od Szydłowca o kilka-kilkanaście, w zależności od wsi – to miejsca, gdzie praca znajdowana jest na krótko, dorywczo, z wyjątkiem lokalnej administracji i pojedynczych zakładów w Skarżysku czy Stąporkowie, gdzie praca jest względnie stała i etatowa. Jednak jedynie niewielka część osób pracuje w wymienionych miejscach.

Zaława jest dość dużą wsią liczącą około dwustu gospodarstw i ponad trzystu mieszkańców, gdzie uprawą ziemi nie zajmuje się już prawie nikt (są ogródki warzywne, a kilku starszych gospodarzy uprawia kilkuarowe zagony). Większość mieszkańców pracuje w zakładach usługowych, w instytucjach budżetowych, w prywatnych zleceniach murarsko-remontowych, większość ma doświadczenia prac migracyjnych – w Skandynawii, Holandii, w Wielkiej Brytanii. We wsi działa koło gospodyń wiejskich, zespół „Załawianki”, funkcjonuje świetlica wiejska, wyremontowana ostatnio przez sołtysa i jego pomocników w „czynnie społecznym”, administracyjnie podlega ona jednak Gminnemu Ośrodkowi Kultury w Chlewiskach. Część mieszkańców związana jest z organizowaniem życia wokół obiektów sportowych (klub piłkarski „Hubal”). Jest jeden mały sklep, otwierany dwa razy dziennie na kilka godzin. Wieś znajduje się w bliskim sąsiedztwie centrum gminy – około trzech kilometrów od wsi Chlewiska.

Cukrówka jest nieco mniejszą wsią z około stu sześćdziesięcioma gospodarstwami i około dwustu sześćdziesięcioma mieszkańcami. Kilku gospodarzy uprawia ziemię, ludzie pracują w administracji publicznej, w usługach, w zakładach przemysłowych (huta szkła), ale też wiele osób migruje sezonowo do krajów Europy Zachodniej, do robót murarskich, na farmy czy do prac opiekuńczych. We wsi jest jeden sklep i dobrze działająca szkoła z boiskiem sportowym, budowana jeszcze w latach sześćdziesiątych. Działa tu grupa rodziców angażująca się w sprawy szkoły. Do szkoły chodzą tu dzieci z Cukrówki, Broniowa i Załawy, podczas gdy dzieci z pobliskiego Ostałówka dojeżdżają, z powodu lokalnych konfliktów, do szkół w Wysokiej i w Chlewiskach.

Pola badawcze

W trakcie pierwszych pobyków zarysowane zostały wstępne kierunki badań, które potem ewoluowały, zmieniały się – aż następowało właściwe kształtowanie się poszczególnych pól badawczych. I tak początkowo badania etnograficzne poświęcone były kolejno: nieformalnym pracom rękodzielniczym i chałupniczym, nowym sieciom kontaktów społecznych i doświadczeniom

2. Dane przyjęte na podstawie zaktualizowanej dokumentacji Urzędu Gminy Chlewiska i zebrane w opracowaniu *Strategia rozwiązywania problemów społecznych dla gminy Chlewiska 2014-2020* z roku 2014.

migracyjnym, organizowaniu się mieszkańców wokół aktywności i klubów sportowych, obiegom kultury muzycznej i młodzieżowej, oddolnym praktykom konstruktorskim (samoróbki), ozdabianiu domów i obejść, nieformalnym spotkaniom młodych ludzi, budowaniu szerokich wspólnot rodzinnych, praktykom kulinarnym i budowanym przez nie relacjom rodzinno-społecznym, wiejskim, lokalnym wyobrażeniom związanym z kobiecością i relacjom płci kulturowych, a także lokalnym kręgom twórczości poetyckiej i okolicznościowej.

W kolejnych etapach badań te obszary stały się wyraźniejsze i bardziej szczegółowe. Szczególnie dokładnie analizowana była sieć aktywistów wiejskich zorganizowanych wokół klubu sportowego Hubal, środowisko kibicowskie i lokalne praktyki kibicowania drużynie piłkarskiej, analizowano prace społeczne wokół ringu i bokserskiej sali treningowej w Chlewiskach. Kolejne projekty badawcze poświęcone były chałupniczemu pracom ręcznym, budownictwu, praktykom konstruktorskim i murarskim, praktykom instalowania ogrzewania i urządzeń budowanych na własną rękę, lokalnym praktykom rękodzielnictwa i wyrabianiu ozdób z bibuły i krepiny, ze znoszonych przez bezrobotnych i starszych ludzi ruloników zwijanych z gazet („papierowa wiklina”); analizowane były również praktyki wspólnych prac ręcznych wykonywanych między innymi w środowiskach kół gospodyń wiejskich. Przeprowadzone zostały też badania wśród kobiet seniorek z Cukrówki i Załawy tworzących własne formy spotkań i narracji wspomnieniowych, a także kobiet zajmujących się twórczością słowną, tworzących remiksy ballad, modlitw i tekstów przechwyconych z internetu i lokalnych gazetek, blog zbierający lokalne treści typu *fan-fiction*. W środowiskach kobiet z Cukrówki i Załawy prowadziliśmy badania na temat relacji płci, ról i wizerunków kobiecych, praktyk przygotowywania i przerabiania żywności, pełnienia funkcji „karmicielki” rodziny, projektowania nowych potraw, udziału w konkurencjach i festiwalach potraw lokalnych. Badaliśmy też doświadczenia migracji zarobkowych i nieobecności mężczyzn – doświadczenia oczekiwania na pracujących mężczyzn w środowiskach kobiet i przekształcenia więzi rodzinnych. Badania dotyczyły również roli młodych kobiet w środowisku wiejskim, idei i tożsamości kobiecych, sposobów powstawania i dystrybuowania wzorów kobiecości. Kolejne analizy objęły historię rodową i rodzinną Salamagów z Cukrówki, sposoby współdziałania w obrębie rodziny, rywalizację oraz tworzenie się wewnętrznych frakcji i podziałów, organizację zjazdów rodzinnych, spotkań, badania wspólnej historii.

Ważna była też analiza wyborów estetycznych i procesy tworzenia indywidualnych tożsamości związanych z muzyką, jej słuchaniem, pozyskiwaniem i kopiowaniem nagrań. Dwa osobne projekty badawcze dotyczyły też wiejskich estetyk i poczucia tego, co „ładne”. Poprzez eksperyment etnograficzny uzyskano serię wywiadów i rozmów dotyczących wystrojów wewnątrz domów wiejskich, wyglądu obejść, podwórek, brył domów, a całość została zanalizowana w kontekście praktyki i pracy jako nierozzerwalnie splecionych z wiejskimi (lokalnymi) wartościami estetycznymi.

Projekty animacyjno-artystyczne i etnografia

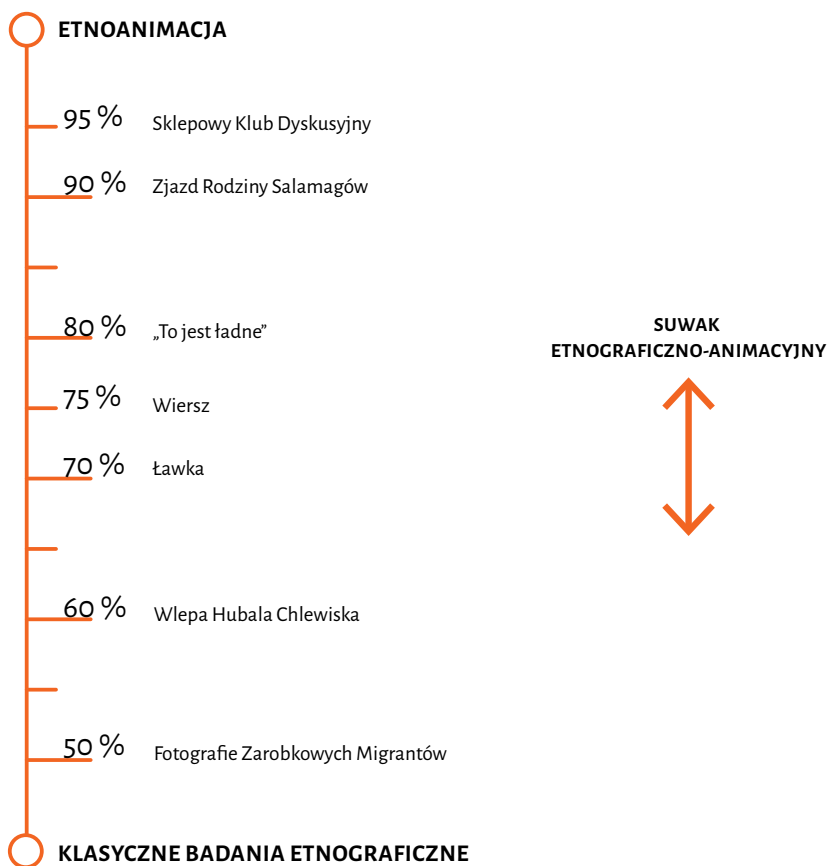
Po odsłonięciu i rozpoznaniu tych wszystkich lokalnych sfer „gorących miejsc kultury” i aktywności społecznej badania etnograficzne zaczęły jednak stopniowo polegać też na jednoczesnym wytwarzaniu, konstruowaniu i przeprowadzaniu takich działań i sytuacji animacyjno-artystycznych, które będą w stanie te obszary aktywności wiejskich pobudzić i odsłonić. W roku 2014 dodatkowo zatem wprowadzone zostały „badania w działaniu” (*action research*, zob. m.in. Červinková, Gołębiak 2010; Skórzyńska 2013). Zostały one przygotowane we współpracy z doświadczonymi animatorami z Kolektywu Terenowego i ze Stowarzyszenia „Katedra Kultury”: Dorotą i Pawłem Ogrodzkimi, Julią Biczysko, Agnieszką Pajączkowską, Polą Rożek i Sebastianem Świąderem. Były to krótkie projekty animacyjno-artystyczne, których celem było, można wstępnie powiedzieć, odkrywanie twórczej i społecznej zarazem sfery życia obydwu wsi, a więc „odgrywanie i pobudzanie kultury” (Alexander 2009). Zapleczem teoretycznym do przeprowadzenia tego typu akcji była koncepcja „zwrotu działaniowego” w naukach społecznych (Reason, Torbet 2010).

Podejście to przeciwstawia się wizji kultury jako z góry zdefiniowanych zasobów, jako czegoś „gotowego”, co można by opisać, wnieść czy implementować. Inspirowaliśmy się tutaj pracami m. in. Wilfreda Carra i Kurta Lewina, w których działania aktywizacyjne są wręcz quasi-naturalnym sposobem powstawania wiedzy i rozumienia procesów społecznych. Projekty animacyjno-artystyczne, takie jak np. projekt zbudowania, konsultowania i noszenia po wsi „ławeczki” inicjującej rozmowy i spotkania towarzyskie (Agata Strzałkowska), stworzenie „Sklepowego Klubu Dyskusyjnego” w sklepie spożywczym w Cukrówce (Wika Krauz), akcja wytwarzania pocztówek i portretów rodzin doświadczających wahadłowych migracji zarobkowych (Julia Szawiel), projekt pisania wiersza kolektywnego z mieszkańcami Załawy i jego wspólnego odśpiewania (Joanna Łodygowska) czy projekt stworzenia wlepek i rapowanego „hymnu” klubu sportowego Hubal (Weronika Najda), miały zatem na celu uchwycenie i opisanie partycypacyjnego świata „epistemologii poszerzonej” – doświadczeń kulturowych powstających tu i teraz, na oczach badaczy, przebiegających jednak według własnej, odmiennej logiki, zaskakującej zarówno dla mieszkańców wsi, jak i dla zespołu etnografów i animatorów, a więc pewnego nowego układu zdarzeń i znaczeń (zob. Fischer-Lichte 2008, s. 223–258).

W trakcie takich etnograficzno-animacyjnych projektów wciąż pozostaje jednak coś trudnego do uchwycenia i do opisania. Powstaje bowiem pewien proces działania, który wymaga ciągłej oceny sytuacji tj. interpretacji i działania, czyli nieustannej rewizji własnych pomysłów, tego, jak się rozumie daną społeczność i jak się w związku z tym organizuje kolejne akcje animacyjne. Za Kurtem Lewinem (2010, s. 9) można powiedzieć, że przypomina to nieustanne korekty sterującego łodzią: gdyby nie ciągła obserwacja i adekwatne, delikatne zmiany kierunku, łódź płynęłaby po okręgu. Z perspektywy Wilfreda Carra (2010) powstaje tak pewna hermeneutyka działania, w której działanie i eksperymentowanie nie jest dodatkiem do uzyskanej

już wiedzy, ale może być wręcz naturalnym środowiskiem jej powstawania. Co więcej, z etnograficznego i badawczego punktu widzenia przekracza w ten sposób ramy typowej, konwencjonalnej obserwacji etnograficznej i przesuwa się w stronę eksperymentalnego współdziałania. Jest to sytuacja, kiedy wiedza jest wytwarzana poza intencjami i dążeniami samego etnografa – jego sposób patrzenia na temat badań kształtowany jest na nowo przez wytworzoną sytuację projektu animacyjnego. Projekt animacyjny pozwala w ten sposób na zaistnienie nowego pola etnograficznego, które jednocześnie ukorzenione jest ciągle w tym, co lokalne i co kulturowe. W ten sposób badania w działaniu i akcje etnograficzno-animacyjne umożliwiają pewien wyjątkowy i bardzo wartościowy wgląd w autonomiczne i niejawne mechanizmy oddolnego tworzenia kultury. To, co oddolne, rozpędza się bowiem i nabiera kształtu („kulturowy cyklotron”) częstokroć właśnie w trakcie działania, w projekcie, w którym i badacz, i ludzie z wioski zostają postawieni w nowej, zmiennej i do pewnego stopnia nieprzewidywalnej sytuacji. W naszych badaniach prawie każdy z obszarów badawczych związany był z działaniem animacyjno-artystycznym, które w pewnym momencie otwierało niedostępne dotąd pole badań etnograficznych. Można by nawet nazwać te sytuacje swoistym etnograficznym konceptualizmem, opisywanym i realizowanym przez Nikolaię Ssorin-Chaikova (2013), w którym, najprościej mówiąc, to, co wywołane i animacyjne („konceptualne”), poprzedzało to, co rozpoznawane było jako materiał badawczy („empiryczne”). Były więc projekty, które tak jak w przypadku „Sklepowego Klubu Dyskusyjnego” Wiki Krauz, „Zjazdu rodziny Salamagów” Alicji Karasińskiej i Krzysztofa Grześkowiaka czy projektu „To jest ładne” Ewy Potępy, po serii wstępnych, konwencjonalnych badań wchodziły w fazę działań animacyjnych i to wtedy dopiero otwierała się właściwa droga do uzyskania wypowiedzi, reakcji czy zachowań (powstających w trakcie akcji-eksperymentu). Są też jednak w naszym zespole prace bardziej konwencjonalne, w których projekt animacyjny był bardziej uzupełnieniem, przedłużeniem rozmów i wywiadów (oraz jednocześnie odpowiedzią na relacje, jakie się zawiązały pomiędzy badaczami a mieszkańcami wioski) niż samodzielnym, etnoanimacyjnym polem badawczym: był to np. projekt Julii Szawiel polegający na przygotowaniu zdjęć-pocztówek rodzin migrantów czy akcja projektowania wlepek klubu Hubal (prowadzona przez Weronikę Najdę).

W ten sposób powstaje pionowa oś, według której rozkładają się nasze działania, rodzaj „suwaka” – suwaka etnograficzno-animacyjnego. Na jego najwyższej części będą się znajdowały projekty konceptualne, w których działanie animacyjne w największym stopniu doprowadziło do otwarcia się pola etnograficznego. W części położonej najniżej znajdują się natomiast projekty bardziej konwencjonalne, etnograficzne, badawcze, gdzie działanie animacyjne było ważnym, ale dodatkowym elementem – uzupełnieniem i rozwinięciem badań i zarazem relacji z ludźmi.



(Na podstawie oprac. T. Rakowskiego i A. Strzałkowskiej)

Pomiędzy tymi dwoma ekstremami znajdziemy więc większość projektów badawczo-animacyjnych, które toczyły się w Załawie i Cukrówce. Co istotne, dopiero w trakcie badań i animacji okazywało się, jaki przebieg miały te procesy poznawcze – autorki projektów dopiero ex post, w trakcie pisania esejów badawczych określały, czy ich projekty lokowały się wysoko na wykresie – bliżej etnoanimacji – czy też nisko – bliżej „klasycznych” badań etnograficznych.

Appendix

Suwak etnograficzno-animacyjny i dobre praktyki animacji kultury

Chcąc zoperacjonalizować sposób rozwijania się działań etnoanimacyjnych w Załawie i Cukrówce, należałoby nie tylko przyrzeć się etapom ich przebiegu. Analiza suwaka etnograficzno-animacyjnego pozwala nam zauważyć, iż niektóre z działań uznawanych za klasyczne działania animacyjne bardziej niż inne wpływają na pogłębienie wiedzy badawczej. Jednym słowem – czasem działanie animacyjne jest dodatkiem do badań etnograficznych, spełnia rolę przedmiotu barteru, podziękowania za poświęcony na rozmowę czas, jest swego rodzaju zwieńczeniem procesu badawczego. Innym razem badanie i działanie są nierozzerwalne, spójne – trudno wyznaczyć między nimi granicę. Bez działania nie odbywa się badanie.

Przeanalizujemy więc niektóre prowadzone w Załawie i Cukrówce działania. Najwyżej na osi plasuje się „Sklepowy Klub Dyskusyjny” prowadzony przez Wikę Krauz, Polę Rożek i Dorotę Ogrodzką w sklepie spożywczym w Cukrówce. Sklep, o którym mowa, położony jest w centrum wsi, na rozwidleniu dróg prowadzących do okolicznych wiosek i do Szydłowca. Jest on też towarzyskim centrum wsi, gdzie można dowiedzieć się szczegółów na temat życia sąsiedzkiego, gminnego czy polityczno-celebryckiego. Potencjał sklepu jako miejsca spotkań został wykorzystany przez etnoanimatorki, które chciały zbadać, jak kobiecość postrzegana jest na wsi. Najpierw odbyły kilka rozmów przygotowawczych, a potem zaprosiły bywalców sklepu do wspólnej rozmowy na z góry określony temat dotyczący kobiecości, seksu, gender itp. Na drzwiach sklepu zawieszono plakat informujący o spotkaniach „Sklepowego Klubu Dyskusyjnego”, codziennie zmieniał się temat dyskusji. Badanie i działanie były więc nierozzerwalnie ze sobą połączone – poruszane w sklepie tematy były odpowiednikami pytań badawczych z etnograficznego wywiadu, a wypowiedzi mieszkańców stały się punktami wyjścia do dalszych, bardziej pogłębionych rozmów.

Równie wysoko na pionowej osi „suwaka” znajduje się „Zjazd Rodziny Salamagów” organizowany przez samych Salamagów oraz Alicję Karasińską, Krzysztofa Grześkowiaka i Agnieszkę Pajączkowską. Etnoanimatorzy chcieli przyrzeć się strukturze rodziny nazywanej przez samych badanych rodem, poznać jej historię i mechanizm tworzący jej silną, lokalną tożsamość.

Wykorzystali do tego tradycję rodzinnych spotkań i dodali do niej dodatkowy, jednak zachowujący „zasadę decorum” element – tworzenie drzewa genealogicznego rodu Salamagów. Początkowo, rozmawiając z wieloma członkami rodziny, odtwarzali rodzinną strukturę, potem nanieśli ją na papier i wykonali wielkoformatowy wydruk. Podczas uroczystego zjazdu zorganizowanego przez Salamagów i etnoanimatorów na terenie szkoły w Cukrówce goście przyklejali zdjęcia w odpowiednie miejsca na wydruku. W taki sposób drzewo „ożyło” podczas rodzinnego spotkania, a wszelkie działania, które doprowadziły do jego powstania, były niezwykle płodne badawczo – wspólne działanie było zarazem badaniem.

Niżej na osi znajdują się działania, które towarzyszyły w jakiś sposób badaniom etnograficznym, jednak w rozumieniu ich inicjatorów i inicjatorek nie były tożsame z badaniami – wyniknęły niejako z rozmów, były do nich dodatkiem. Tak zawiązało się działanie „Fotografie Zarobkowych Migrantów” Julii Szawiel i Pawła Ogrodzkiego, w którym badacze fotografowali członków, a przede wszystkim członkinie rodzin doświadczających emigracji zarobkowej. Najczęściej były to kobiety, których mężowie pracują za granicą, sfotografowane wraz z rzeczami przywiezionymi przez nich z Zachodu – przedmiotami codziennego użytku i prezentami. To działanie było dodatkiem, rodzajem waluty barterowej wymiany, podziękowaniem za opowieści i rozmowy o doświadczaniu rodzinnych emigracji. Portrety wydrukowane były jak pocztówki, które w domyśle można było wysłać z domu do najbliższych za granicą. Działanie to jest dość znane w animacji kultury, nie miało jednak w ocenie inicjatorów przełożenia na całokształt badań. Innym podobnym formalnie działaniem było tworzenie wlepki lokalnego klubu sportowego Hubal Chlewiska, która projektowana była partycypacyjnie przez Weronikę Najdę, Julię Biczysko i mieszkańców wsi na koniec pobytu, ale nie wpłynęła na przebieg badań nad klubem Hubal, społecznikami i działaczami sportowymi.

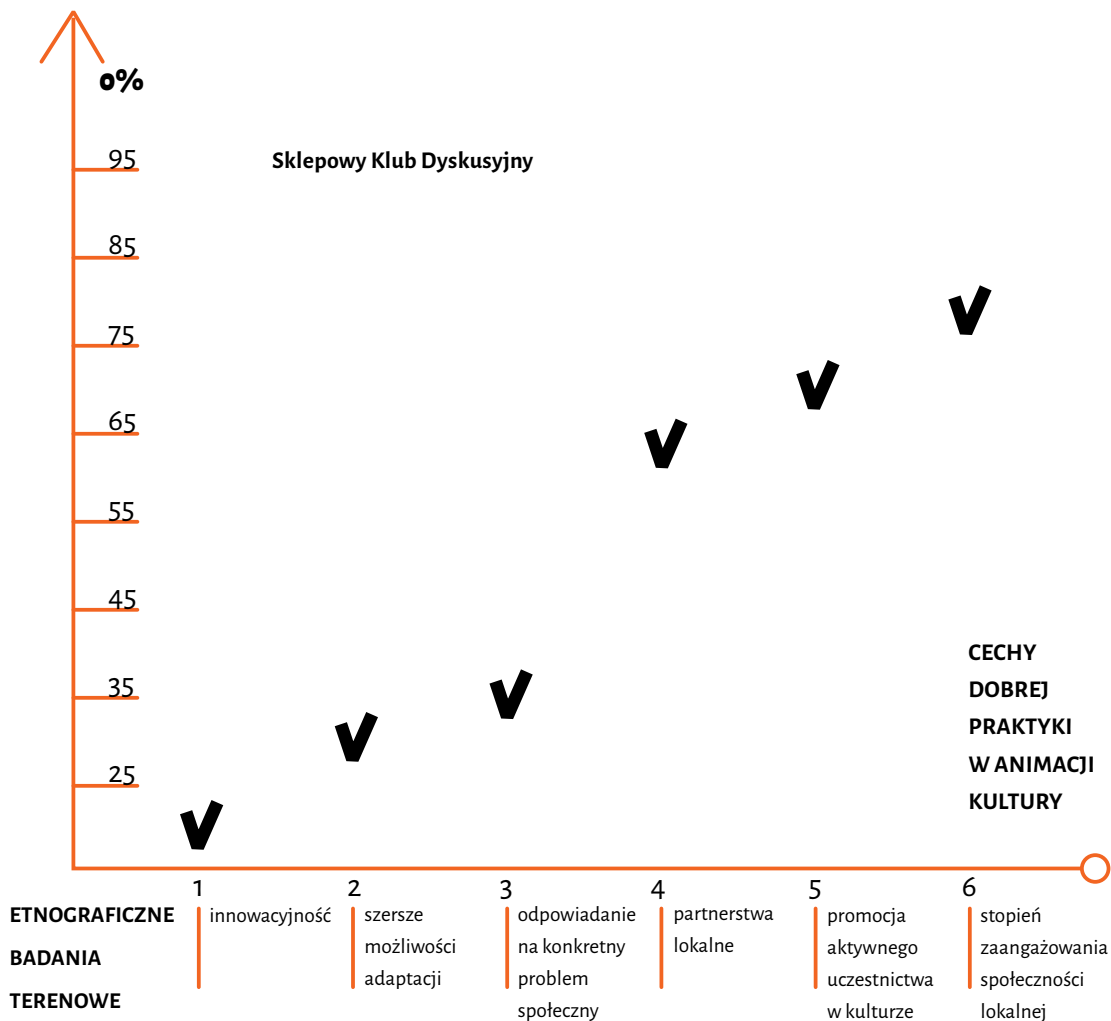
Jak widać, to, co jest klasycznym działaniem animacyjnym, nie zawsze ma w sobie potencjał etnoanimacyjny, bądź nie zawsze może być wykorzystane w taki sposób. Co więc sprawia, że jedne działania w większym, a inne w mniejszym stopniu poszerzają wiedzę etnograficzną? Jakie czynniki muszą zaistnieć, aby działanie było równocześnie badaniem, aby praktyka etnoanimacyjna stała się dobrą praktyką?

Pojęcie „dobra praktyka”, pochodzi ze świata ekonomii, gdzie używa się także angielskiego sformułowania *benchmark* – stopa odniesienia. Choć animacja kultury jest dziedziną często uważaną za mniej wymierną od ekonomii społecznej, okazuje się, że w kwestii systematyzacji dobrych praktyk niewiele się różnią. W przygotowanej przez Narodowe Centrum Kultury publikacji *Edukacja+Animacja* (Dzieńtak, Rogozińska, Stańczuk 2011) prezentującej zestaw dobrych projektów animacyjnych Platformy Kultury i programu Domy Kultury +, w którym znalazł się też realizowany przez nas wcześniej projekt etnoanimacyjny „ShortCut/Cięcie: Prolog”, wymieniono zbiór kryteriów wyróżniania dobrych praktyk, dość spójny z tym, który podają ekonomistki społeczni (Karwińska, Wiktor 2008). Zaprezentowane w publikacji projekty wybrano pod względem „stopnia zaangażowania społeczności lokalnej”, znalazły się tam działania „promujące aktywne uczestnictwo w kulturze, realizowane w partnerstwie lokalnym, posiadające szer-

sze możliwości adaptacji, innowacyjne oraz odpowiadające na konkretny problem społeczny” (Rogozińska 2011). Adaptacyjność i innowacyjność to jakości, które powtarzają się w wielu katalogach dobrych praktyk.

Jak w tym zestawieniu plasują się projekty etnoanimacyjne realizowane w Załawie i Cukrówce? Posłużmy się suwakiem etnograficzno-animacyjnym jako pionową ośią wykresu i przyłożmy do niej oś poziomą z naniesionymi kryteriami wyróżniania dobrych praktyk animacyjnych. Jakie zachodzą między nimi związki?

ETNOANIMACJA I ETNOGRAFICZNIE ZORIENTOWANA ANIMACJA KULTURY



(Odpowiadanie działania etnoanimacyjnego „Sklepowy Klub Dyskusyjny” cechom charakteryzującym dobre praktyki animacyjne. Na podstawie oprac. M. Dobiasz)

Dobre praktyki etnoanimacji

Gdy analizujemy zależności między osiami, da się zauważyć, że te działania, które wykazywały wyższy stopień spójności animacyjno-etnograficznej i znalazły się na górze osi, były zazwyczaj mniej innowacyjne. Innowacyjność rozumiem tutaj za przedstawicielami ekonomii społecznej jako „świeże, nieszablonowe pomysły” (Karwińska, Wiktor 2008). Dyskusje w sklepie czy organizacja zjazdu rodzinnego nie są działaniami nieznanymi lokalnej społeczności. To, że działanie jest organiczne, czy jak napisałam gdzie indziej, utrzymuje „zasadę decorum”, to znaczy wynika z kultury badanych, jest podstawą dobrej praktyki etnoanimacyjnej. Innowacyjność nie polegała tutaj na projektowaniu czegoś, czego jeszcze nie było, lecz właśnie na twórczym potraktowaniu już istniejących zasobów. Co więcej, działania znajdujące się na górze pionowej osi-suwaka, są stosunkowo trudno przekładalne, mało uniwersalne, bo zazwyczaj są wyjątkowo związane z miejscem – innymi słowy są to działania *site specific* – takie, które w dany sposób mogą zaistnieć jedynie w badanej społeczności, w danym miejscu. Adaptowalność – kolejna kategoria opisująca dobre praktyki – jest tutaj również niska.

Działania animacyjne znane z katalogów praktyk, które znajdują się na dole suwaka – pocztówki, wlepki, atelier fotograficzne, mogą być bardzo przydatnymi narzędziami animacyjnymi, jednak gdy mają służyć etnoanimacyjnym badaniom w działaniu, należy planować wokół nich cały proces badawczy i nie traktować ich jako elementu dodatkowego.

„Zjazd Rodzinę Salamagów” i „Sklepowy Klub Dyskusyjny” to działania, w które zaangażowało się wiele osób. Nie oznacza to, że etnoanimacja wymaga działania na dużą skalę, ale wysoki stopień zaangażowania społeczności lokalnej jest na pewno czynnikiem korzystnie wpływającym na etnoanimacyjny proces badawczy. To samo dotyczy kategorii takich jak aktywne uczestnictwo czy działanie w lokalnych partnerstwach i odpowiadanie na konkretne problemy. Działania prywatne czy zorganizowane na mniejszą skalę również mogą być etnoanimacyjne. Projekt „Ławka” dotyczył sytuacji ludzi starszych na wsi i zaangażował kilka osób, a przede wszystkim pana Jagiełłę – wykonawcę ławki wędrującej pod płoty Załawy i prowokującej rozmowy o starości i sąsiedztwie. Projekt „Wiersz” również skierowany był do kilku starszych wiejskich poetek i polegał na ujawnieniu ich twórczości poprzez napisanie wspólnego wiersza o Załawie. Projekty te dotyczyły realnych problemów wsi, choć de facto dotyczyły spraw wąskiej grupy czy kilku wybranych jednostek.

Wnioski

Wybór badawczej metody etnoanimacyjnej niesie ze sobą realne konsekwencje praktyczne. Po wstępnym rozeznaniu etnograficznym należy więc niezwłocznie myśleć o konkretnej metodzie animacyjnej, która włączy społeczność w badawcze działanie. Mogą być to działania sprawdzone już w innych sytuacjach, z innymi społecznościami, znane innym animatorom, umieszczone

w katalogu animacyjnych „dobrych praktyk”, które przeróżne organizacje publikują w postaci broszur służących inspiracji. Ich wybór podlega jednak wielu obostrzeniom. Istotne jest, jak uważam, to, by działania te jak najbardziej wyrastały z lokalnych wzorców kulturowych, były jak najbardziej *site specific*, dostępne badanym i spójne ze znanymi im praktykami kulturowymi, jak najmniej zaś „innowacyjne” i adaptowalne. Etnoanimacyjne badania w działaniu wykraczają poza ideę kulturowego barteru, bo ich ambicją, poza celem animacyjnym i emancypacyjnym, jest uzyskanie głębokiej antropologicznej wiedzy o społeczności. Animacja, pod pewnymi warunkami, ma potencjał modyfikujący etnograficzną metodę badawczą w celu jej pogłębienia, otwarcia na nowe relacje między badanymi i badaczami, możliwość twórczego czerpania ze wspólnego działania. Dzięki splotowi idei animacyjnych i badawczej uważności metoda ta może stać się bardzo twórczą propozycją wzbogacającą dotychczasowe teorie badań w działaniu.

Bibliografia

Alexander Bryant Keith, 2009 *Etnografia performatywna. Odgrywanie i pobudzanie kultury*, przeł. Łukasz Marciniak, [w:] *Metody badań jakościowych*, t. 1, red. Norman K. Denzin, Yvonna S. Lincoln, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

Amit Vered, 2000 *Introduction. Constructing the Field*, [w:] *Constructing the Field: Ethnographic Fieldwork in the Contemporary World*, red. Vered Amit, London: Routledge, s. 1–18.

Barker Chris, 2005 *Studia kulturowe. Teoria i praktyka*, przeł. Agata Sadza, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.

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

Carr Wilfred, 2010 *Filozofia, metodologia i badania w działaniu*, [w:] *Badania w działaniu. Pedagogika i antropologia zaangażowane*, red. Hana Červinková, Bogusława D. Gołębniak, Wrocław: Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej.

Červinková Hana, Gołębniak Bogusława D. (red.), 2010 *Badania w działaniu. Pedagogika i antropologia zaangażowane*, Wrocław: Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej.

Dzieńtak Karolina, Rogozińska Anna, Stańczuk Aleksandra, 2011 *Edukacja+Animacja*, Warszawa: Narodowe Centrum Kultury.

Fischer-Lichte Erika, 2008 *Estetyka performatywności*, przeł. Mateusz Borowski, Małgorzata Sugiera, Kraków: Księgarnia Akademicka.

Gdula Maciej, Lewicki Mikołaj, Sadura Przemysław, 2014 *Praktyki kulturowe klasy ludowej*, Warszawa: Instytut Studiów Zaawansowanych.

Halamska Maria, 2015 *Chłop to nie obywatel. Z prof. Marią Halamską rozmawia Ł. Pawłowski*, „Kultura Liberalna”, nr 2 (314).

Jarosz Dariusz, 1998 *Polityka władz komunistycznych w Polsce w latach 1948-1956 a chłopci*, Warszawa: Wydawnictwo DiG.

Karwińska Anna, Wiktor Dobrosława, 2008 *Przedsiębiorczość i korzyści społeczne: identyfikacja dobrych praktyk w ekonomii społecznej*, Warszawa: Fundacja Inicjatyw Społeczno-Ekonomicznych, *Ekonomia społeczna* teksty t. 6.

Leder Andrzej, 2013 *Prześlona rewolucja. Ćwiczenia z logiki historycznej*, Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej.

Lewin Kurt, 2010 *Badanie w działaniu a problemy mniejszości*, [w:] *Badania w działaniu. Pedagogika i antropologia zaangażowane*, red. Hana Červinková, Bogusława D. Gołębniak, Wrocław: Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej.

Lip John (red.), 2001 *Locating Cultural Creativity*, London: Pluto Press.

Łuczewski Michał, 2012 *Odwieczny naród. Polak i katolik w Żmijce*, Toruń: Wydawnictwo Naukowe UMK.

Majcherek Janusz, 2012 *Hamulcowi modernizacji*, „Gazeta Wyborcza”, 08.08.2012.

Mencwel Jan, Milczewska Katarzyna, Wiśniewski Jan (oprac.), 2014 *Koła Gospodyń Wiejskich – nie tylko od kuchni*, raport, Warszawa: Pracownia Badań i Innowacji Społecznych „Stocznia”.

Pisarzewski Tomasz, 2008 *Wspólnota wiejska – przemiany*, [w:] *Lokalnie: animacja kultury/community arts*, red. Iwona Kurz, Warszawa: IKP UW, s. 85–88.

Plińska Weronika, 2008 *Ochotnicza straż pożarna – klub kultury*, [w:] *Lokalnie: animacja kultury/community arts*, red. Iwona Kurz, Warszawa: IKP UW, s. 89–92.

Rakowski Tomasz (red.), 2013 *Etnografia/animacja/sztuka. Nierozpoznane wymiary rozwoju kulturalnego*, Warszawa: NCK.

Rakowski Tomasz, 2008 *Antropologiczne przesunięcie perspektywy i animacja kultury. Warsztaty badawcze*, [w:] *Lokalnie: animacja kultury/community arts*, red. Iwona Kurz, Warszawa: IKP UW, s. 76–81.

Rapport Nigel, 2010 *Apprehending Anyone. The Non-Indexical, Post-Cultural and Cosmopolitan Human Actor*, „Journal of the Royal Anthropological Institute”, vol. 16, nr 1, s. 84–101.

Reason Peter, Torbet William, 2010 *Zwrot działaniowy. Ku transformacyjnej nauce społecznej*, [w:] *Badania w działaniu. Pedagogika i antropologia zaangażowane*, red. Hana Červinková, Bogusława D. Gołębiak, Wrocław: Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej.

Rogosińska Anna, 2011 *Od redakcji*, [w:] *Edukacja+animacja*, Warszawa: Narodowe Centrum Kultury, s. 5.

Scott James, 1990 *Domination and the Arts of Resistance. Hidden Transcripts*, New Haven: Yale University Press.

Skórzyńska Agata, 2013 *Kto potrzebuje współ-badań? (Participatory) action research jako projekt emancypacji (intelektualistów)*, „Kultura Współczesna”, nr 2, s. 95–111.

Sowa Jan, 2011 *Fantomowe ciało króla. Peryferyjne zmagania z nowoczesną formą*, Kraków: Universitas.

Ssorin-Chaikov Nikolai, 2013 *Ethnographic Conceptualism. An Introduction*, „Laboratorium”, nr 2.

Strzemińska Agnieszka, Wiśnicka Maria (oprac.), 2011 *Młodzież na wsi – raport z badań*, raport, Warszawa: Pracownia Badań i Innowacji Społecznych „Stocznia”.

Szlendak Tomasz, 2011 *Nic? Aktywność kulturalna na wsi i małych miastach*, [w:] *Stan i zróżnicowanie kultury wsi i małych miast w Polsce*, red. Izabela Bukraba-Rylska i Wojciech Burszta, Warszawa: NCK.

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

Wasilewski Jacek, 1986 *Społeczeństwo polskie, społeczeństwo chłopskie*, „Studia Socjologiczne”, s. 40–56.

Willis Paul, 2005 *Wyobrażenia etnograficzna*, przeł. Ewa Klekot, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.

Aktywności miejskie. Kierunek Grochów

Grochów jest wszystkim.

Andrzej Stasiuk

Miasto takie jak Warszawa ma bez wątpienia dobrze rozwiniętą infrastrukturę kulturalną: znajdują się tu kina, teatry, biblioteki, domy kultury, filharmonie i inne przestrzenie, w których odbywają się koncerty, jak i inne wydarzenia „kulturalne”. Istnieje pewien typ dyskursu, który przedstawia stan kultury poprzez wskaźniki określające stopień uczestnictwa w niej mierzony na przykład liczbą sprzedanych biletów, odsetkiem osób deklarujących udział w określonych wydarzeniach. Konstruowanie takiego „obrazu kultury” wiąże się z przyjęciem założenia, że ludzie są biernymi odbiorcami produktów przemysłu kulturalnego, których sprawczość ogranicza się do wyboru produktu i częstotliwości jego nabywania. A gdyby założenia przyjmowane implícite w ramach tego dyskursu radykalnie przeformułować albo wręcz odrzucić? Jaki obraz sfery kultury wyłoni się wówczas?

Ramy projektu badawczego „Oddolne tworzenie kultury. Wielostanowiskowe studium badawcze” zostały właśnie tak skonstruowane, aby stworzyć podbudowę metodologiczną i teoretyczną dla poszukiwań podyktowanych chęcią przekroczenia ograniczeń dominującego dyskursu¹. Zgodnie z założeniami projektu, gdy obserwowaliśmy aktywności miejskie, koncentrowaliśmy się na badaniu oddolnych praktyk kulturowych w przestrzeni miejskiej, praktyk instytucjonalnych oraz relacji między nimi. Interesowały nas różne formy aktywności społeczno-kulturalnych podejmowanych przez mieszkańców, lokalne ośrodki kulturalne, a także wpływ lokalnych czynników kształtujących politykę administracyjną, ekonomiczną, kulturową i historyczną na sposób realizacji tych działań. Dążyliśmy jednocześnie do wskazania zarówno pozytywnych przykładów prowadzenia takiej polityki, jak i lokalnych praktyk, które zasługują na wsparcie instytucjonalne.

Ze względów praktycznych obszar prowadzenia badań ograniczyliśmy przede wszystkim do jednej dzielnicy Warszawy: Pragi-Południe, przy czym koncentrowaliśmy się na Grochowie. Wybraliśmy tę przestrzeń z kilku względów. Po pierwsze dlatego, że była to dzielnica, w której

1. Na temat antropologicznego pojmowania kultury zob. wstęp do niniejszej publikacji.

nie została przeprowadzona diagnoza społeczna, a potrzeby społeczne były stosunkowo słabo rozpoznane². Realizowane badania miały zatem szansę nie powielać istniejących już rozpoznai i wnieść istotną wartość dodaną. Po drugie, dzielnica ta z jednej strony jest – historycznie rzecz ujmując – obszarem obciążonym społeczną marginalizacją, z drugiej zaś podlega dziś procesom gruntownych przekształceń. Dotyczą one zarówno tkanki materialnej miasta i pełnionej przez tę dzielnicę funkcji, jak i sfery społecznej (rewitalizacja, gentryfikacja). Zmiany te mają czasem charakter ambiwalentny i budzą wiele dyskusji oraz niepokoju (o czym szerzej dalej). Jednocześnie przemiany te stanowią istotny kontekst działań lokalnych, realizowanych przez instytucje miejskie, organizacje pozarządowe i samych mieszkańców. Uchwycenie ich dynamiki i różnorodności przy jednoczesnym uwzględnieniu kontekstu i procesu zmian określonej części dużego miasta ma zatem również wymiar uniwersalny. Podobne zmiany zachodzą dziś również w innych miastach Polski (zob. np. Gądecki 2012). Rozpoznanie kontekstu i idiomu południowo-praskiego oraz charakteru praktyk, które się nim ujawniają, jest według nas niezbędne dla zrozumienia zachodzących procesów, a w konsekwencji do właściwego zarządzania kulturą nie tylko w tej części Warszawy, lecz także w innych miastach, gdzie zachodzą podobne przemiany. Naszym celem jest przede wszystkim stworzenie ugruntowanego opisu, który wpisywałby się w nurt badań stosowanych i mógłby się stać się materiałem służącym do konstrukcji lokalnych, dopasowanych rozwiązań (zob. Czarniawska 2006, s. 83).

Grochów

Grochów jest bytem szczególnym: to dzielnica³ o dwóch sercach. Na jego obecnej, wytyczonej w systemie MSI granicy z Gocławkiem znajduje się plac gen. Piotra Szembeka, który można uznać za jedno z nich. „Historyczna tradycja” Grochowa skonstruowana jest wokół pamięci o bitwie pod Olszynką Grochowską, w której brał udział patron placu. W swoim *Tajnym dzienniku* Miron Białoszewski napisał: „zapuściłem się aż na Grochów. (...) Poszedłem w pobliżu [placu Szembeka] na plac 1831 roku. Cichy placyk z drzewami, wylotami kilku uliczek, jedna z nich Zaliwskiego. To było dawno, ale było. 1831 rok, Olszynka. Nie pamiętam, co robił generał Zaliwski, ale zapewne wytykano jego zasługi i wady. Zaszedłem na ulicę Kawczą. W którymś z tych domów zginęła w 1939 roku od bomby moja przyszywana, ale bardzo lubiana ciotka Zosia

2. Taka diagnoza została stworzona w trakcie naszych badań: *Usługi kulturalne w dzielnicy Praga Południe Raport z badania ilościowego*, Wydział Badań i Analiz Centrum Komunikacji Społecznej Urząd m.st. Warszawy, Warszawa, kwiecień 2014, <http://konsultacje.um.warszawa.pl/aktualnosci/jaka-powinna-byc-oferta-kulturalna-w-dzielnicach-warszawy>, dostęp: 03.04.2016; *Badanie usług kulturalnych na terenie dzielnicy Praga-Południe*, Centrum Komunikacji Społecznej m. st. Warszawy oraz Fundacji Pracownia Badań i Innowacji Społecznych „Stocznia”, maj 2014, http://konsultacje.um.warszawa.pl/sites/konsultacje.um.warszawa.pl/files/stocznia_praga_poludnie_raport.pdf, dostęp: 03.04.2016.

3. Zdajemy sobie oczywiście sprawę, że w oficjalnej nomenklaturze Grochów jest jedynie osiedlem – por. dalej.

Romanowska. Ile to lat? Niedługo będzie pół wieku. A ile od 1831 roku do cegły, która zabiła Zosię? Około stu lat. To tylko drugie tyle. Trzeba by obie daty ustawić obok siebie – dosłownie” (Białoszewski 2012, s. 851). Miejsca, o których pisze Białoszewski, to oczywiście (!?) już obszar dzisiejszego Gocławka...⁴ Na placu Piotra Szembeka znajduje się też poświęcony pamięci bitwy grochowskiej Kościół pod wezwaniem Najczystszego Serca Maryi. Kościoły zazwyczaj erygowano w centrum zorganizowanego terytorium człowieka (Czarnowski 1956, Eliade 1993), tu jak widać mamy do czynienia z przypadkiem odmiennym – kościół znalazł się na granicy... Rondo Wiatraczna – zwane przez Mirona Białoszewskiego Wiatrakowym (Białoszewski 2012, s. 107) – jest niewątpliwie centrum komunikacyjnym i drugim sercem Grochowa. To tu zbiegają się ważne trasy komunikacyjne.

Jako część Warszawy Grochów ma już sto lat. Został do niej przyłączony w 1916 roku. Z początkiem roku 2016 wyburzono Uniwersam Grochów i rozpoczęła się zapowiadana od kilku, a nawet kilkunastu lat modernizacja otaczającej go przestrzeni, choć plany dotyczące zapowiadanej przebudowy całego ronda nie są do końca sprecyzowane i znane... przynajmniej powszechnie. Kiedy trzy lata temu zaczynaliśmy nasze badania na Grochowie, to właśnie widok tej pierwszej PRL-owskiej galerii handlowej, z charakterystycznym neonem, nazwanej symbolem Grochowa⁵, stał się dla nas ich rozpoznawalnym znakiem. Achilpowie – pisał dawno już temu ważny niegdyś autor Mircea Eliade o pewnym australijskim ludzie – gdy ich centralny słup kosmiczny upada, siadają bez woli i po kilku dniach umierają (Eliade 1993, s. 62–63). Co stanie się z Grochowem po zniszczeniu jego centralnego symbolu? Oczywiście widać już od pewnego czasu, że świat dawnego Grochowa się kończy, ale jednocześnie Grochów rozkwita nowym życiem...

Krajobraz, również ten symboliczny, nie lubi pustki. W okresie PRL-u bazar „na Szembeku” odgrywał ważną rolę, która nie sprowadzała się tylko do wymiany dóbr materialnych, lecz wiązała się również z funkcjami społecznymi i kulturowymi. Był miejscem doskonale rozpoznawalnym na mapie Warszawy. Zamieranie dwóch bazarów – na Szembeku i tego, który istniał przy Uniwersamie⁶ – utrata ich symbolicznej mocy złączyła się (równie symbolicznie, rzecz jasna) z pojawieniem dwóch klubokawiarni: rozpoznawalnej już dobrze w Warszawie Kici Koci (pro-

4. Tę niezgodę na zawężenie historycznego obszaru Grochowa można obserwować na różnych przykładach. Por. nasz tekst: *Czas, historia i pamięć. Murale, performans i topografia symboliczna* (<http://kulturaoddolna.pl/czas-historia-i-pamiec/>).

5. „Co jest symbolem Grochowa? Idę o zakład, że gdyby ogłoszono plebiscyt, nie wygrałby nad placem Szembeka modernistyczno-neogotycki kościół. Ani słynny pobliski bazar przy Zamienieckiej, będący pierwszym salonem mody w dźwigającej się z pookupacyjnych ruin stolicy. (...) Szans na zwycięstwo nie miałby Andrzej Stasiuk, autor tomu opowiadań *Grochów*, będących najciekawszą próbą literackiego opisu fenomenu tytułowej okolicy. Ranking w cuglach wygrałby Uniwersam – pierwsza i ostatnia działająca do dziś peerelowska galeria handlowa” (Polak 2015). Por. też tytuł: „*Grochów jest stolicą Polski*” – *mówi nam zakochany w Grochowie Cezary Polak*. Rozmawia Igor Nazaruk, http://metrowarszawa.gazeta.pl/metrowarszawa/1,141635,16968701,_Grochow_jest_stolica_Polski___mowi_nam_zakochany.html, 18.11.2014 (dostęp: 14.12.2015).

6. W przypadku tego drugiego sytuacja jest bardziej skomplikowana – jak słusznie zauważył Cezary Polak (mail prywatny), bazar mieści się na trzech działkach, z których tylko jedna należy do Skarbu Państwa, dwie pozostałe są własnością prywatną.

wadzonej przez Cezarego Polaka i Małgorzatę Pilewską) oraz Grochowni⁷. Można bez większej przesady uznać, że Grochów ulega szczególnej gentryfikacji: w ostatnich latach pojawiło się wiele nowych obiektów mieszkalnych, często niewysokich i przyjaznych budynków, budowanych w miejscach pustych lub powstałych na skutek wyburzenia wcześniejszej zabudowy. Wiele z nich nie przytłacza sąsiedztwa i sprawia pozytywne wrażenie estetyczne. Miały też miejsce istotne zmiany przestrzeni publicznej, które bywają różnie oceniane: niektóre budzą kontrowersje i dyskusje. Dobrymi tego przykładami są zakończona już przebudowa placu Szembeka, a także postępująca likwidacja bazaru „na Szembeku”, przy jednoczesnej rozbudowie Centrum Handlowego Szembeka. Różnie oceniana bywa również rewitalizacja głównych parków dzielnicy. Warto też wspomnieć o tym, co pozytywnie odbierane, na przykład o ciekawej inicjatywie zwanej Paca 40, powiązanej z ośrodkami Centrum Animacji Lokalnej (CAL), od początku manifestującej swoją odrębność i chęć poszukiwania „własnej drogi”...

Wspomniana gentryfikacja ma kilka wymiarów: zarówno ekonomiczny, jak i społeczny i kulturowy. Należałoby ją nazwać gentryfikacją umiarkowaną, czy też marginalną (Gądecki 2012). Spora część mieszkańców nowych „plomb” budowlanych wywodzi się spoza Warszawy. To widomy znak mobilności dzisiejszych czasów.

Warto podkreślić, że Grochów do niedawna zachowywał status peryferyjnej i w pewnym sensie odrębnej części Warszawy. W rozmowach – nie tylko przecież w prozie Andrzeja Stasiuka – pojawiają się odwołania do jej „(para)wiejskości”... Nawet sieć miejskich rowerów Veturilo dotarła tu z opóźnieniem... Niemniej Grochów ma też swoje aspiracje: jedna z nich wiąże się z chęcią uzyskania statusu dzielnicy i zastąpienie – niemającej historycznego uzasadnienia – nazwy Praga-Południe właśnie nazwą Grochów⁸.

Badanie aktywności miejskich: przyjęta perspektywa teoretyczna

Koncepcja naszych badań na Grochowie wynikała z ogólnych założeń projektu badawczego: chodziło nam o wypracowanie antropologicznego rozumienia tego, w jaki sposób podejmo-

7. To oczywiście pewien skrót myślowy, niemniej fakt ten jest wart uwagi. Nie rozpisując się tu na ten temat, powiemy tylko, że bazar miał i ma nie tylko potencjał ekonomiczny, ale i kulturowy. Clifford Geertz podkreślał swego czasu jego wagę jako centrum wymiany informacyjnej (Geertz 1978). Klubokawiarnia, co wynika z samej nazwy, to coś więcej niż kawiarnia. Zob. nasze case studies dotyczące działalności Kici Koci (*Kicia Kocia. Instytucja życia codziennego albo wytwarzanie lokalności*, <http://kulturaoddolna.pl/aktywnosci-miejskie>), a także o Placu Szembeka (*Sezonowe formy życia na placu Szembeka. Przestrzeń publiczna i lokalność*, <http://kulturaoddolna.pl/aktywnosci-miejskie>). Po raz pierwszy o tej symbolicznej „zamianie miejsc” mówiłem (Sikora) w wygłoszonym (niepublikowanym) wykładzie habilitacyjnym w 2013 roku. Warto też dodać, że to nie jedyny obecnie istniejące (i znaczące) lokale/kawiarnie w tej okolicy.

8. Por. np. tytuł bloga „Grochów nie Praga Pd. – Praga nie Pn.”, <http://grochowniepragapd.blox.pl/html> prowadzonego przez Rafała Wodzickiego (eksperta eksploatacji), niestrudzonego (choć nie jedyne) orędownika nazwy Grochów. Por. najświeższe wpisy: <http://grochowniepragapd.blox.pl/2016/04/Napisy-kierujaca-na-Grochow-i-Saska-Kepe.html>.

wane są i realizowane praktyki społeczno-kulturowe w mieście, przy czym przyjęliśmy, że na praktyki te należy spojrzeć z perspektywy oddolnej, a uczestnictwo w kulturze zdefiniować w optyce lokalnej i regionalnej. Jak to opisaliśmy we wstępie do niniejszej publikacji, dzisiejszy sposób pojmowania kultury w antropologii uległ znaczącej transformacji: unika się, popularnych niegdyś, esencjalizujących sformułowań. Zamiast tworzyć tylko statyczny opis kultury, zależało nam zatem na uchwyceniu dynamiki zmian kulturowych. Żeby tego jednak dokonać, nie można ograniczyć się tylko do pola „kultury”. Współcześni antropolodzy kultury często przykładają dużą wagę do przemian o charakterze społecznym i ekonomicznym, jakie zachodzą we współczesnym świecie. Działalność artystyczna oraz sztuka stanowią, zgodnie z przyjętą przez nas perspektywą, tylko część złożonego systemu – jedno z wielu pól kulturowej produkcji i reprodukcji. Dlatego dążyliśmy do zidentyfikowania kulturotwórczych praktyk społecznych w wymiarze lokalnym oraz udokumentowania zmian kulturowych w zakresie np. spędzania czasu wolnego, wytwórczości, sposobów wspólnego działania i organizowania się.

Inspirację czerpaliśmy m.in. z teorii Michela de Certeau (2008). Według niego każdy aktor społeczny (czyli obywatel) podejmuje twórcze działania kulturowe, niekiedy w opozycji do oficjalnych działań instytucjonalnych. Rozpoznanie charakteru owych praktyk jest – według nas – niezbędne do właściwego administrowania kulturą. Te kwestie jeszcze powrócą.

Gdy konstruowaliśmy teren naszych badań, przyjęliśmy założenie, że praktyki oddolne realizowane w miastach wytwarzane są w sieciach działań, tworzonych przez aktorów ludzkich i pozaludzkich. Odrzuciliśmy również jedno z głównych pojęć konwencjonalnych teorii organizacji, jakim jest „organizacja”, co na razie może brzmieć nieco enigmatycznie, ale wyjaśni się w dalszej części tekstu, gdy będziemy podawać przykłady z terenu. Wielu badaczy krytykowało model nauk społecznych, który oparty jest na rzeczownikowym ujmowaniu badanych zjawisk, sugerując ujęcia czasownikowe (Czarniawska 2010, s. 26–27, Dudek 2014, s. 231, Rapport i Overing 2000, hasło: *culture*, Sikora 2012, s. 16, 72–73). Barbara Czarniawska zwracała uwagę na to, że Karl Weick już w latach 70. XX wieku proponował zastąpienie ich imiesłowami, a John Law postulował wręcz tworzenie „socjologii czasowników”. W podobnym tonie zachęcała ona do tego, by uwagę poświęcać raczej „organizowaniu”, aniżeli „organizacjom”: „Badać organizowanie to znaczy wstrzymać się od przedwczesnej decyzji w sprawie, czy coś zostało już zorganizowane, czy nie. Badać organizacje to znaczy zapomnieć o tym, że był taki czas, kiedy danej organizacji w ogóle nie było, i że to znów może się wydarzyć” (Czarniawska 2010, s. 27). Założenie, zgodnie z którym organizacje nie istniałyby bez organizowania, otwiera tym samym szerokie pole badań i wiedzie do pojęcia „sieci działań”, które przekraczają organizacje i są cały czas w ruchu⁹.

9. Bliskie są nam zatem metodologiczne założenia Bruno Latoura (2010), a także relacyjna koncepcja kultury Marka Krajewskiego (2013).

Przyjęliśmy także, że w toku realizacji różnych aktywności jednostki korzystają z wcześniejszych doświadczeń, zarówno z własnych, jak i z podpatrzonych wzorów działań, wypracowanych przez innych, w odmiennych kontekstach. Praktyki kulturowe i wzory działań „podróżują”, ale nie przenoszą się same (Czarniawska 2010, s. 163). Najczęściej nie są dokładnie kopiowane, lecz przekładane, dostosowywane do lokalnych warunków (Latour 2010)¹⁰. Jednocześnie w określonych polach organizacyjnych upowszechniają się pewne modele (DiMaggio, Powell 2006). Badanie aktywności miejskich wiązało się z przyjęciem sformułowanej powyżej perspektywy teoretycznej, będącej połączeniem nowego instytucjonalizmu, konstruktywizmu i teorii aktora-sieci, i przeprowadzeniem badań antropologicznych wykorzystujących obserwację uczestniczącą i wywiad etnograficzny. Bezpośrednia obserwacja, w czasie której wykonywaliśmy zdjęcia, krótkie zapisy filmowe i prowadziliśmy swobodne rozmowy, dawała nam dostęp do sfery działania i pozwalała na uchwycenie performatywnych aspektów aktywności miejskich. Prowadzone przez nas wywiady odsłaniały natomiast znaczenia, wyobrażenia oraz sposoby konceptualizowania podejmowanych działań oddolnych i instytucjonalnych, ukierunkowanych na sferę praktyk społeczno-kulturowych.

Case studies

Badaliśmy różne formy aktywności miejskich oraz relacje między nimi. W trakcie prowadzenia badań dążyliśmy do wytworzenia i zgromadzenia materiału terenowego, który pozwoli na udzielenie odpowiedzi na szereg pytań. Jakie działania oddolne są podejmowane? Jak do tego dochodzi? Jak ludzie łączą swoje siły, organizują się, by zabiegać o ważne dla nich rzeczy? Jakie oddolne praktyki kulturowe pojawiają się w odpowiedzi na działania instytucjonalne? W jaki sposób przenikają się sfery działań oddolnych i instytucjonalnych? Jakie są strategie i taktyki (de Certeau 2008)? Szczególnie interesowało nas to, kiedy i w jaki sposób dochodzi do instytucjonalizacji praktyk oddolnych i czy polityka administracyjna, ekonomiczna, kulturowa i historyczna wpływa na te procesy. Koncentrowaliśmy się także na tym, jakie obszary działania polityki kulturalnej, ekonomicznej, administracyjnej, historycznej są szczególnie ważne zarówno dla potrzeb, jak i realizacji działań lokalnych i regionalnych. Jakie są pozytywne przykłady współpracy różnych podmiotów działających oddolnie? Jakie są przykłady dobrych praktyk związanych z instytucjonalnym wspieraniem działań oddolnych?

Prowadziliśmy rozmowy z osobami zaangażowanymi w różnego rodzaju działania, uczestniczyliśmy także w różnorodnych wydarzeniach: od spotkań Dzielnicowej Komisji Dialogu Społecznego, przez plenerowe wydarzenia kulturalne, a skończywszy na wydarzeniach w lokalnych

10. A propos Latourowskiej koncepcji przekładu por. przypis 10 we wstępie do niniejszej publikacji.

klubokawiarniach czy Centrum Paca 40, co szczegółowo opisujemy w przedstawionych case studies. Staraliśmy się podążać za poszczególnymi osobami oraz śledzić przebieg różnych działań i inicjatyw, tak aby móc wyodrębnić istotne zjawiska oraz formy i typy działań czy rekonstruować sieci działań i wskazać głównych aktorów.

Wyłaniające się pola badawcze przecinały się ze sobą w wielu punktach. Ostatecznie zdecydowaliśmy się na wybranie i opisanie kilku zjawisk, skoncentrowanych bądź to wokół pewnego typu **działań, miejsc, bądź wątków historycznych**. Naszym zdaniem w wybranych przypadkach dobrze uwidoczniają się zarówno kwestie związane z przenikaniem się oddolności i tego, co instytucjonalne, jak i to, co związane z lokalnym kontekstem.

Case studies zogniskowane wokół określonego działania dotyczyły np. spacerów miejskich¹¹ – organizowanych przede wszystkim dla warszawiaków zarówno przez przewodników miejskich, jak i przez osoby zaangażowane w działania społeczno-kulturalne związane ze zwiedzaniem przestrzeni, w które niekoniecznie zapuszczają się turyści – a także zakupów jedzenia i różnych produktów przez Kooperatywę Grochowską¹². Teksty te dokumentują istotne zmiany kulturowe w zakresie np. spędzania czasu wolnego w mieście. Spacer miejski to aktywność integrująca społeczność, budująca wiedzę na temat dzielnicy, umożliwiająca dzielenie się znajomością historii lokalnej i wspólne wytwarzanie wiedzy – jako forma aktywnego spędzania czasu wolnego cieszy się coraz większym zainteresowaniem. Jednocześnie jest narzędziem animacji społeczno-kulturalnej, po które sięgają różne podmioty.

W case studies dotyczących jakiegoś konkretnego miejsca pokazujemy wytwarzanie zarówno przestrzeni działań, jak i samej przestrzeni dzięki konkretnym działaniom. Jedno ze studiów poświęciliśmy omówieniu tego, jak plac Szembeka staje się miejscem działań kulturotwórczych i jak jest wykorzystywany, „praktykowany” w sferze codziennych działań¹³. Kolejne trzy opisują działalność Centrum Paca 40, prowadzonego przez Centrum Aktywności Lokalnych, oraz klubokawiarni Kicia Kocia¹⁴. Oba miejsca powstały i stały się przestrzeniami współtworzącymi wiele działań społeczno-kulturalnych w czasie, gdy prowadziliśmy nasze badania. Jak już wcześniej pisaliśmy, badania te nie były jednak prowadzone w paradygmacie badania organizacji, lecz raczej organizowania. Traktowaliśmy wymienione wyżej miejsca jako stale tworzone przez różne działania aktorów z nimi związanych i niezwiązanych, będące nieustannie w proce-

11. Karolina J. Dudek, Sławomir Sikora, *Miasto kroków. Spacer miejski jako narzędzie w działaniach oddolnych i instytucjonalnych*, <http://kulturaoddolna.pl/aktywnosci-miejskie>.

12. Karolina J. Dudek, Joanna Mroczkowska, Sławomir Sikora, *Kooperatywa Grochowska. Jedzenie, ludzie i formularze online*, <http://kulturaoddolna.pl/aktywnosci-miejskie>.

13. Karolina J. Dudek, Sławomir Sikora, *Sezonowe formy życia na placu Szembeka. Przestrzeń publiczna i lokalność*, <http://kulturaoddolna.pl/aktywnosci-miejskie>.

14. Marta Koziej, *Oddolność sterowana*, <http://kulturaoddolna.pl/aktywnosci-miejskie>; Zuzanna Walkiewicz, *Sąsiedzi z Grochowa i sieci działań w Centrum Społecznym*, <http://kulturaoddolna.pl/aktywnosci-miejskie>; Karolina J. Dudek, Sławomir Sikora, *Kicia Kocia. Instytucja życia codziennego albo wytwarzanie lokalności*, <http://kulturaoddolna.pl/aktywnosci-miejskie>.

sie stawania się, nie zaś jako organizacje, w których można zaobserwować określone działania. W każdym z tych ostatnich case studies przestrzeń ujmujemy jako proces – miejsca, które są praktykowane i nieustannie powstają. Jednocześnie teksty te są analizą odbioru różnego typu działań instytucjonalnych w społecznościach lokalnych w mieście.

Wątki historyczne, niezwykle istotne dla tożsamości dzielnicy i jej mieszkańców, związane z bitwą pod Olszynką Grochowską, granicami Grochowa i kibucem Grochów, stały się punktem wyjścia dla tekstów, w których pokazujemy, jak w mieście historia i pamięć są performatywnie wytwarzane i wpisywane w przestrzeń¹⁵. Case studies identyfikują kulturotwórcze praktyki społeczne w wymiarze lokalnym zarówno o formach tradycyjnych, jak i wynikających ze współczesnych przemian w kontakcie z nowymi technologiami.

Jak już wspomnieliśmy, w każdym z wymienionych wyżej studiów przypadku przecinały się różne istotne pola badawcze. To, co z perspektywy przeprowadzonych badań wydaje nam się w szczególności istotne dla rozumienia aktywności miejskich – działań w mieście w sferze społeczno-kulturowej podejmowanych zarówno przez instytucje, jak inicjowanych oddolnie – to: rola języka i wyobrażeń w procesach organizowania działań; rola internetu i mediów audiowizualnych w procesach organizowania działań, komunikowania i tworzenia znaczeń i wspólnot; sposoby wytwarzania i przekształcania przestrzeni oraz wpisywania w nie znaczeń.

Pola badawcze

Język i wyobrażenia. Działanie wy(ob)rażone

Case studies poświęcone działalności Centrum Paca (Centrum Aktywności Lokalnej) autorstwa Zuzanny Walkiewicz i Marty Koziej pokazują, jak ważne w organizowaniu działań są pojęcia i opowieści. Badaczki analizowały sposób myślenia o działaniu w mieście w sferze aktywności sąsiedzkiej, lokalnej i obywatelskiej: wyobrażenia, sposoby i schematy myślenia, które ujawniają się w opowieściach o działaniu. Jakie pojawiają się motywy i wątki? W jaki sposób rozmówcy je łączą? Jakich używają narzędzi, by stworzyć sensowne, przekonujące historie o swoich działaniach? Jakie ujawniają się wyobrażenia na temat mieszkańców, władz, kultury, oczekiwanej oferty kulturalnej? Odpowiedzi na te pytania szczegółowe są niezwykle ważnym elementem opisu oddolnych praktyk kulturowych pojawiających się w reakcji na działania instytucjonalne.

Język jest nie tylko narzędziem komunikacji, lecz także legitymizacji działań. Etykietowanie określonych działań za pomocą pojęć może skutkować ich legitymizacją lub delegitymizacją

15. Karolina J. Dudek, Sławomir Sikora, *Czas, historia i pamięć. Murale, performans i topografia symboliczna*, <http://kulturaoddolna.pl/aktywnosci-miejskie>; Karolina J. Dudek, Sławomir Sikora, *Wytwarzanie historii i pamięci o Kibucu Grochów*, <http://kulturaoddolna.pl/aktywnosci-miejskie>.

(Pawlak 2011). Język, którym ludzie się posługują, wpływa na ich działania (Marody 1987, s. 235). Kształtuje on bowiem sposób widzenia świata, a w konsekwencji – działania podejmowane w tym świecie i w stosunku do niego. Dyskurs warunkuje możliwość realizowania określonych działań i uzyskania wsparcia dla nich. Dlatego odgrywa niezwykle ważną rolę w działaniach wymagających współpracy, ale może być również narzędziem przemocy symbolicznej i wykluczenia. Koziej i Walkiewicz analizują między innymi to, jak negocjowane są znaczenia w sytuacji rozmów prowadzonych w grupach dysponujących odmiennym kapitałem społecznym i kulturowym oraz mówiących różnymi „językami”. Pokazują, że wypracowanie podzielanych znaczeń i wspólnego języka jest kluczowe dla współpracy i zaangażowania ludzi, którzy mają aktywnie włączyć się w działanie i współtworzenie instytucji, a nie tylko być odbiorcami gotowej oferty kulturalnej. Przytaczają liczne przykłady na to, jak osoby działające w Centrum Paca (zarówno pracownicy, jak i wolontariusze) poszukują słów, które oddają specyfikę działań i opisują konflikt związany z tworzeniem znaczeń głównych pojęć wyznaczających kierunek działań.

Internet i technologie. Działanie zapośredniczone

Badania w module „Aktywności miejskie” koncentrowały się nie tylko na tym, co w ramach różnych aktywności w sferze społeczno-kulturowej dzieje się na Grochowie, lecz także na tym, jakimi metodami organizuje się te działania: jak przebiegają procesy komunikacji? Jakie media i formy komunikowania są wykorzystywane? Jak różne media angażowane są w procesach kulturotwórczych?

W case studies omawiamy kilka przykładów tworzenia społeczności i mobilizowania jej do wspólnego działania przez media społecznościowe oraz działań medialnie zapośredniczonych. Tak było w przypadku tworzenia Kici Koci, wymiany wiedzy o historii Grochowa i koordynowania organizacji spacerów, ale narzędzia internetowe istotną rolę odegrały również w opowieściach o tworzeniu kooperatywy i działaniach w Centrum Paca. W istocie – czego doskonale świadomi są nasi rozmówcy – bez Facebooka i mediów społecznościowych niemożliwy byłby taki sukces podjętych przez nich a opisywanych przez nas inicjatyw. Wystarczy poczytać kolejne posty na Facebooku Kici Koci, żeby zrozumieć, że chodzi tu nie tylko o przekazywanie informacji, lecz także o tworzenie paralelnego świata, czy może raczej współ-swiata, bez którego trudno sobie wyobrazić sukces klubokawiarni w realu. Pisaliśmy m.in. o tym, jak Kicia Kocia zaczęła funkcjonować wirtualnie, zanim w pełni otworzono klubokawiarnię. Proces jej „inkubacji” był na żywo śledzony i komentowany. Przestrzeń kawiarni i jej przestrzeń wirtualna są tyleż równoległe, co silnie splecione, przenikają się i wzajemnie „zasilają”. Simulacrum podłączone do Realu? Potyczki z frontu – np. zmagania ze sferą urzędniczą – były relacjonowane ze schludną oszczędnością, usprawiedliwiającą „opóźnienia” (przede wszystkim wobec oczekiwań klientów), miały zaciekać, ale nie zmęczyć.

W case studies poświęconych spacerom miejskim i Kibucowi „Grochów” uwidacznia się rola technologii jako narzędzia zarówno koordynującego działania, jak i tworzenia reprezentacji

rzeczywistości. Historie powstają w prezentowanym przez nas ujęciu dzięki mobilizowaniu świata. Materialne i cyfrowe artefakty, powstające w toku działań, są zapisami stabilizującymi. Istotne jest też wciąganie sprzymierzeńców, którzy w różnorodny sposób wspierają tworzenie historii – technologia jest tu łącznikiem między ludźmi. Jest też swego rodzaju redaktorem powstających zapisów, ponieważ umożliwia łączenie określonych formatów.

Wytwarzanie przestrzeni. Działanie umiejscowione

Działania opisane w case studies związane są z konkretnymi przestrzeniami – są zawsze umiejscowione. Przestrzeń traktowana jest przez nas czasem bezpośrednio, czasem bardziej metaforycznie. Warto zaznaczyć, że od pewnego czasu przestrzeń stała się ponownie przedmiotem wzmożonego zainteresowania przedstawicieli nauk społecznych, w tym oczywiście antropologii. Nigel Thrift tzw. zwrot przestrzenny umiejscowił w połowie lat 80. zeszłego wieku (2006, s. 139). Okres ten zbiega się z czasem publikacji ważnego i odkrywanego dziś ponownie eseju Michela Foucault na temat heterotopii, czyli innych przestrzeni (Foucault 1984|2005)¹⁶. Przestrzeń zdecydowanie nie jest już pojmowana (nie tylko zresztą przez antropologów) jako geometryczna jednorodna „pusta przestrzeń” (czasowa przestrzeń Kartezjusza czy Newtona), którą można dowolnie wypełnić.

Przestrzeń jest wszystkim (the everywhere) myśli współczesnej. To ciało, które schlebia kośćcowi teorii i go otula (flatters). To lek, który należy aplikować wszędzie tam, gdzie rzeczy wydają się lepsze. To inwokacja, która sugeruje, że pisarz jest w prawie i nie musi wiele porzucać. Plastyczność jako wyjaśnienie: termin oczekujący i przygotowany, by ponownie zaśpiewać i zatańczyć (Crang i Thrift 2000, s. 1).

Ten metaforyczny wywód można różnie rozumieć, niemniej warto zdać sobie sprawę, że żyjemy w wielości przestrzeni, a ta najmniej namacalna i dotykalna, np. wirtualna przestrzeń Internetu, telefonów komórkowych oraz innych mediów, jest już nieodłącznie przestrzenią naszej codzienności.

W case study dotyczącym spacerów miejskich opisywaliśmy performatywny sposób wytwarzania przestrzeni opowieści – nielinarnej, ucieleśnionej, zapośredniczonej przez różne media i zakorzenionej w fizycznej tkance miasta, w której uogólniona narracja historyczna przeplata się z opowieściami lokalnymi i osobistymi wspomnieniami. W doświadczeniu spacerowiczów

16. Foucault „poruszył problem centralnego znaczenia przestrzeni nie jako kwestii ontologicznej, lecz politycznej i analitycznej” (Rabinow 2003, s. 355). Oczywiście twórczość Foucaulta dotycząca przestrzeni nie sprowadza się do wymienionego eseju, by wspomnieć tylko opisy tak znaczących heterotopii, jak klinika czy więzienie, a także często omawianą kwestię panoptikonu. Temat przestrzeni nurtował antropologów od dawna, choć dość często poruszali się oni utartymi ścieżkami np. dychotomicznego pojmowania przestrzeni jako opozycji sakralne – świeckie. Warto tu też przypomnieć sięgające lat pięćdziesiątych XX w. badania Edwarda Halla, choć dziś nie wydają się one już w pełni adekwatne (Hall 1969|1976).

przeźren miasta to nakładające się na siebie przestrzenie opowieści, zapisanych w pamięci wspomnień, wrażeń, zapachów i dźwięków, to przestrzeń zmediatyzowana, powielona w obrazach i jednocześnie przez nie wytwarzana. To zarazem kulturowy proces tworzenia tożsamości miasta i jego mieszkańców. W case study, w którym opisywaliśmy przestrzeń placu Szembeka, podkreślaliśmy, że ma ona charakter procesualny – to praktyki tworzą i przekształcają przestrzeń. Materialność przestrzeni jej nie wyczerpuje, lecz otwiera ją dla działań i znaczeń. Podkreślaliśmy wagę zarówno działań oddolnych, jak i inicjowanych odgórnie dla tworzenia przestrzeni publicznej, wspierającej lokalne praktyki kulturowe i odpowiadającej na lokalne potrzeby.

Oddolność/odgórność. Aktywności miejskie i działania „pomiędzy”

Jednym z ważnych pytań badawczych, które postawiliśmy sobie w ramach realizowanego projektu, jest pytanie o relację działań oddolnych i odgórnych. W opisach case studies i wyłaniających się pól badawczych kwestie te były do tej pory marginalnie sygnalizowane. Dlatego na zakończenie chcielibyśmy się do nich jeszcze odnieść.

Pomocne w tych rozważaniach będą uwagi de Certeau zarysowane ciekawie w dwóch spojrzeniach na miasto: odgórnym i oddolnym. By przybliżyć te dwie perspektywy (ale też pokazać ich komplementarność), de Certeau korzysta z metafory języka, jego dwóch „ujęć”: jako struktury i gramatyki, *langue*, oraz mowy, indywidualnych aktów wypowiedzi, *parole* (de Saussure)¹⁷. Choć każdy z nas mówi nieco inaczej, mieścimy się najczęściej z naszym sposobem mówienia w szerszym porządku struktury i gramatyki danego języka. Wychodząc od struktury języka, niewiele da się powiedzieć o pojedynczych aktach mowy. Z poszczególnych wypowiedzi można wnioskować o strukturze¹⁸. Spojrzenie odgórne – z wysokości wieży WTC w Nowym Jorku – pozwala zobaczyć strukturę miasta (to miasto planistów, architektów, „władzy”). Ale miasto tworzą także, albo współtworzą, jego mieszkańcy. To ich „kroki”, obrane szlaki codziennych wędrówek – porównane do aktów wypowiedzi – tworzą mowę miasta, „ich” prywatne miasto. Koncepcje

17. To bardzo nośne porównanie i – choć dziś często odchodzi się już od używania językoznawczych metafor w badaniu kultury, kultury jako tekstu, tak charakterystycznych dla strukturalizmu czy semiotyki – należy się zgodzić z Arjunem Appaduraim, gdy twierdzi, że nawet ci, którym nie po drodze z Claudem Lévi-Strausem i językoznawczymi metaforami, muszą przyznać, że „elementy systemu kulturowego nabierają znaczenia w relacji z innymi i że relacje systemowe są w pewien sposób podobne do tych, które sprawiają, że języki są cudownie uporządkowane i twórcze” (Appadurai 2007, s. 31).

18. Por. Atkinson i Sohn 2013. Odwołując się do klasyka, można by twierdzić, że „Kod nie determinuje zachowania i to, co zostało powiedziane, nie musiało się wydarzyć” (Geertz 2003, s. 48). Podążając dalej za tym porównaniem: można uznać, że o ile dawniej w antropologii bardziej liczyła się struktura (Lévi-Strauss, wczesny Barthes), o tyle dziś zdecydowanie większy nacisk kładziemy na wypowiedzi, czy też konkretne działania poszczególnych osób. To przewartościowanie ciekawie sygnalizują wczesne, sięgające przełomu lat 60. i 70. eseje Paula Ricoeura, który nie zaprzeczając wagi strukturalistycznych rozstrzygnięć, domagał się – już wówczas – położenia większego nacisku na „akty wypowiedzi” (Ricoeur 1985).

de Certeau są ważne, bo doceniają „oddolne” zajmowanie się rzeczywistością, codzienność życia mieszkańców miasta, przez długi czas ignorowane przez „władze”. Tę wrażliwość na opis codzienności miejskiego życia widać szczególnie dobrze w drugim tomie *Wynaleźć codzienność*, napisanym przede wszystkim przez współpracowników de Certeau, Luce Giard i Pierre'a Mayola. Mayol dzielnicę definiuje jako obszar, gdzie ludzie znajdują wszystko, co jest im potrzebne do codziennego życia: to, jednym słowem, namiastka autonomicznego funkcjonalnego miasteczka (de Certeau, Griard i Mayol 2011).

Zarysowane napięcie pomiędzy spojrzeniem odgórnym i oddolnym jest zbieżne z inną konceptualizacją de Certeau. Mówi on o dwóch rodzajach praktyk. Spojrzeniu odgórnemu, „spojrzeniu władzy”, francuski teoretyk przypisał strategię, spojrzeniu oddolnemu – taktyki. Te drugie to bardziej „partyzancki” sposób radzenia sobie w obrębie pola zarysowanego przez (kojarzonych z władzą) strategów¹⁹. W istocie, wedle niektórych odczytań, taktyki nigdy nie wiązałyby się z wytworzeniem miejsca, lecz raczej zawsze miałyby być „manipulacją” w obrębie miejsca zastanego (zdefiniowanego przez „stratega”)²⁰. To raczej technika oporu (niepodporządkowania się, niesubordynacji)²¹, a nie tworzenia, osadzona w dipolu władzy (Low i Lawrence-Zúñiga 2003, s. 32).

Można mieć wątpliwości, czy rzeczywiście takie przyporządkowanie da się dziś jeszcze uznać za adekwatnie oddające stan rzeczy i czy w rosnącym stopniu nie mamy do czynienia z sytuacją, w której podmioty oddolne mogą urastać do rangi aktorów (współ)decydujących. Poważnymi partnerami dyskusji mogą być np. różnego rodzaju stowarzyszenia i organizacje, które stają się podmiotami trudniejszymi do pominięcia w negocjacjach, a tym samym bardziej się liczącymi. Krótko rzecz ujmując: relacja strategia – taktyka jest/bywa oparta na większej wzajemności, a także – wymiennosci. „Oddolni” partnerzy dyskusji zaczynają aktywnie definiować pole własnego działania. Czy takim oddolnym wytworem nie jest klubokawiarnia Kicia Kocia, która choć nie może uniezależnić się od uwarunkowań stworzonych przez panujące prawo (i urzędników), to jednak wytwarza „własne miejsce”? Politycznie świadome podmioty będą potrafiły sobie lepiej radzić z odgórnymi strategiami, stając się bardziej równorzędnymi partnerami toczącej się „rozmowy”...²²

19. Taki podział zarysował się już w samym nazewnictwie: zob. np. miejska partyzantka ogrodnicza, *guerilla gardening*, partyzantka miejska, taktyczny urbanizm: <http://zielonemiasto.org/miejska-partyzantka-ogrodnicza/>, <http://politykawarszawska.pl/a/762>, http://www.wysokieobcasy.pl/wysokie-obcasy/1,96856,16919125,Z_partyzantki_do_urzedu__Ruchy_miejskie_postanowily.html?disableRedirects=true (dostęp 3.12.2015).

20. „[T]aktyką nazywam skalkulowaną czynność charakteryzującą się brakiem własnego miejsca” (de Certeau 2008, s. 37).

21. Militarne konotacje były bliskie de Certeau. Jeśli jednak spróbujemy je zawiesić, wówczas, jak sądzimy, pomysły tego oryginalnego francuskiego myśliciela mogą się wydawać jeszcze bardziej adekwatne w odniesieniu do różnych praktyk społecznych.

22. W bardziej metaforycznym wymiarze za takie tworzenie miejsca można uznać również np. napisanie *Anty-Bezradnika przestrzennego: prawa do miasta w działaniu* (Mergler, Pobłocki i Wudarski 2013), który w zamierzeniu ma edukować i poszerzać świadomość politycznego uwikłania współczesnego człowieka, a tym samym ma na celu redefiniowanie relacji pomiędzy różnymi podmiotami „miejskiej (obywatelskiej) gry”.

Pojęcie „taktyk” i „strategii” wiąże się w znacznym stopniu z proponowanym przez nas rozumieniem oddolności i odgórności. Te dwie ostatnie kategorie rozumiemy nie tyle jako pojęcia klasyfikujące, ile jako pewne aspekty badanych przez nas zjawisk, czy też jako kategorie uwrażliwiające, kierujące uwagę na to, jaką formę przyjmują podejmowane działania. To, co odgórne, może mieć charakter strategii, ale może być także zinstytucjonalizowaną formą oddolności. Natomiast to, co oddolne, może nosić znamiona taktyk, działań rozwijanych w opozycji do działań odgórnych (strategii), ale może być również sposobem na oddolne dopełnienie tego, co instytucjonalne.

Zakończenie

W powyższym tekście zarysowaliśmy główne pytania badawcze, które sformułowaliśmy w module „Aktywności miejskie”, a także ich ważniejsze założenia teoretyczne. Grochów – miejsce naszych badań – okazuje się polem konstruowania „nowego” i przestrzenią transformacji. I dotyczy to w dużej mierze zmiany „myślenia o” i „praktykowania” przestrzeni społecznej, takiej, na której zmianę mieszkańcy (obywatele) mieli (dotychczas) niewielki wpływ (vide przebudowa placu Szembeka), ale też takiej, w której można obserwować przechwytywanie (de Certeau) miasta (np. klubokawiarnia Kicia Kocia, ale też „odzyskiwanie” i osvajanie przestrzeni miejskiej za pomocą spacerów czy odzyskiwania pamięci miejsc: kibuc Grochów). Za ciekawe miejsce przecinania się wpływów „odgórnych” i „oddolnych” można by uznać Centrum Społeczne Paca 40, ale też patriotyczne działania i akcje związane z pamięcią o bitwie pod Olszynką Grochowską... Wszystkie te fenomeny, w większości przypadków będące produktami ostatnich lat, w interesujący sposób pokazują zmiany, jakie zaszły w myśleniu o mieście, działaniach społeczno-kulturalnych, o przestrzeni społecznej, ale też o podmiotowości współczesnych mieszkańców.

Bibliografia

Appadurai Arjun, 2007 *The Capacity to Aspire: Culture and the Terms of Recognition*, [w:] *Global Age. Uncertainty, Solidarity and Innovation*, red. David Held i Henrietta L. Moore przy współpracy Kevina Younga, Oxford: One World, s. 29–35.

Atkinson Dwight, Sohn Jija, 2013 *Culture from the Bottom Up*, "TESOL Quarterly", s. 1–25.

Białoszewski Miron, 2012 *Tajny dziennik*, red. i przypisy Marianna Sokołowska, Kraków: Znak.

Certeau Michel de, 1980|2008 *Wynaleźć codzienność. Sztuka działania*, przeł. Katarzyna Thiel-Jańczuk, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.

Certeau Michel de, Giard Luce, Mayol Pierre, 2011 *Wynaleźć codzienność. Tom 2. Mieszkać, gotować*, przeł. Katarzyna Thiel-Jańczuk, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.

Crang Mike, Thrift Nigel (red.), 2000 *Thinking Space*, London: Routledge.

Czarniawska Barbara, 2006 *Zmiana kadru: zarządzanie Warszawą na przełomie wieku*, „Problemy Zarządzania”, nr 1(11), s. 78–90.

Czarniawska Barbara, 2010 *Trochę inna teoria organizacji. Organizowanie jako konstrukcja działań*, Warszawa: Poltext.

Czarnowski Stefan, 1956 *Podział przestrzeni i jej rozgraniczenie w religii i magii*, przeł. Nina Assorodobraj, [w:] tenże, *Dzieła*, t. 3, Warszawa.

DiMaggio Paul J., Powell Walter, 2006 *Nowe spojrzenie na „Żelazną klatkę”: instytucjonalny izomorfizm i racjonalność zbiorowa w polach organizacyjnych*, przeł. Aleksandra Lompart, [w:] *Współczesne teorie socjologiczne*, t.1, wybór i oprac. Aleksandra Jasińska-Kania, Lech M. Nijakowski, Jerzy Szacki, Marek Ziółkowski, Warszawa, s. 600–612.

Dudek Karolina J., 2014 *Wykorzystanie metod narracyjnych w badaniach nad organizowaniem*, [w:] *Pomiędzy i wewnątrz. Instytucje, organizacje i ich działania*, red. Mikołaj Pawlak, Łukasz Srokowski, Warszawa: IPSiR UW, s. 231–248.

Eliade Mircea, 1993 *Sacrum mit historia*, przeł. Anna Tatarkiewicz, Warszawa: PIW.

Foucault Michel, 1984|2005 *Inne przestrzenie*, przeł. Agnieszka Rejniak-Majewska, „Teksty Drugie”, nr 6, s. 117–125.

Gądecki Jacek, 2012 „I Love NH”: *Gentryfikacja starej części Nowej Huty?*, Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN.

Geertz Clifford, 1978 *The Bazaar Economy: Information and Search in Peasant Marketing*, „The American Economic Review”, Vol. 68, nr 2, s. 28–32.

Geertz Clifford, 2003 *Opis gesty – w stronę interpretatywnej teorii kultury*, przeł. Sławomir Sikora, [w:] *Badanie kultury*.

Elementy teorii antropologicznej, t. I, red. Marian Kempny i Ewa Nowicka, Warszawa: Wyd. Naukowe PWN, s. 35–58.

Hall Edward, 1969|1976 *Ukryty wymiar*, przeł. Teresa Hołowska, Warszawa: PIW.

Krajewski Marek, 2013 *W kierunku relacyjnej koncepcji uczestnictwa w kulturze*, „Kultura i Społeczeństwo”, nr 1.

Latour Bruno, 2010 *Splatając na nowo to, co społeczne. Wprowadzenie do teorii aktora-sieci*, przeł. Aleksandra Derra i Krzysztof Abriszewski, Kraków: Universitas.

Low Seta M., Lawrence-Zúñiga Denise, 2003 *Locating Culture*, [w:] *The Anthropology of Space and Place: Locating Culture*, red. Seta M Low. i Denise Lawrence-Zúñiga, Malden i Oxford: Blackwell Publishing, s. 1–47.

Mergler Lech, Pobłocki Kacper, Wudarski Maciej, 2013 *Anty-Bezradnik przestrzenny: prawo do miasta w działaniu*, Warszawa: Wydawnictwo: Fundacja Res Publica im. Henryka Krzeczakowskiego [do pobrania ze strony: http://publica.pl/wp-content/uploads/2013/08/Antybezradnik_www.pdf].

Marody Mirosława, 1987 *Technologie intelektu. Językowe determinanty wiedzy potocznej i ludzkiego działania*, Warszawa: PWN.

[Nazaruk Igor], 2014 „Grochów jest stolicą Polski” – mówi nam zakochany w Grochowie Cezary Polak. Rozmawia Igor Nazaruk, http://metrowarszawa.gazeta.pl/metrowarszawa/1,141635,16968701,_Grochow_jest_stolica_Polski_mowi_nam_zakochany.html, 18.11.2014 (dostęp: 14.12.2015).

Pawlak Mikołaj, 2011 *Termin „integracja” jako narzędzie legitymizacji. Neoinstytucjonalna analiza uprawomocniania działań w polu organizacyjnym obsługi i pomocy imigrantom w Polsce*, „Studia Migracyjne – Przegląd Polonijny”, 37, 2(140), s. 59–80.

Polak Cezary, 2015 *Universam. W Sylwestra pożegnamy symbol Grochowa*, wyborcza.pl, 26.12.2015, <http://warszawa.wyborcza.pl/warszawa/1,34862,19393586,universam-w-sylwestra-pozegnamy-symbol-grochowa.html> (dostęp: 26.12.2015).

Rabinow Paul, 2003 *Ordonnance, Discipline, Regulation: Some Reflections on Urbanism*, [w:] *The Anthropology of Space and Place: Locating Culture*, red. Seta M. Low i Denise Lawrence-Zúñiga, Malden i Oxford: Blackwell Publishing.

Rapport Nigel, Overing Joanna, 2000 *Social and cultural anthropology: the key concepts*, Londyn i Nowy Jork: Routledge.

Ricoeur Paul, 1985 *Egzystencja i hermeneutyka. Rozprawy o metodzie*, Warszawa: PAX.

Sikora Sławomir, 2012 *Film i paradoksy wizualności. Praktykowanie antropologii*, Warszawa: DiG.

Thrift Nigel, 2006 *Space, „Theory, Culture & Society”*, Vol. 23(2–3), s. 139–146.

Źródła internetowe:

Badanie usług kulturalnych na terenie dzielnicy Praga-Południe, Centrum Komunikacji Społecznej m. st. Warszawy oraz Fundacji Pracownia Badań i Innowacji Społecznych „Stocznia”, maj 2014, http://konsultacje.um.warszawa.pl/sites/konsultacje.um.warszawa.pl/files/stocznia_praga_poludnie_raport.pdf, dostęp: 30.04.2016

„Grochów nie Praga Pd. – Praga nie Pn.”, <http://grochowniepragapd.blox.pl/html> [blog prowadzony przez Rafała Wodzickiego]

<http://zielonemiasto.org/miejska-partyzantka-ogrodnicza/>, <http://politykawarszawska.pl/a/762>,

http://www.wysokieobcasy.pl/wysokie-obcasy/1,96856,16919125,Z_partyzantki_do_urzedu__Ruchy_miejskie_postanowily.html?disableRedirects=true (dostęp 3.12.2015)

Lokalne wymiary pamięci

Lelów leży na granicy Jury Krakowsko-Częstochowskiej, w województwie śląskim, w powiecie częstochowskim. Jest siedzibą gminy obejmującej 17 sołectw. Choć współcześnie w samym Lelowie mieszka około 2 tysięcy osób¹, miejscowość była ważnym ośrodkiem miejskim w przeszłości – w XIV wieku Lelów został stolicą powiatu znajdującego się w obrębie województwa krakowskiego. Kilkusetletnia historia miejscowości i jej niegdysiejsze znaczenie polityczne i gospodarcze stanowią punkt odniesienia dla współczesnych ambicji Lelowa. Jak możemy przeczytać na stronie internetowej gminy, „Obecnie Lelów powoli się rozwija. (...) Aspiracje Lelowa wciąż nie są jednak zaspokojone. Być może w przyszłości stanie się znaczącym ośrodkiem kulturalnym naszego terenu”². Analizując sposób konstruowania wizerunku Lelowa przez lokalne władze, warto zwrócić uwagę na znaczenie, jakie nadają one polsko-żydowskiej przeszłości miejscowości. Wyidealizowana wizja polsko-żydowskiej przeszłości stanowi ważny element wielu narracji prezentujących lokalne dziedzictwo. Jak można przeczytać w jednej z publikacji promocyjnych gminy:

Lelów, miejsce przesiąknięte nie tylko bogatą przeszłością, ale i wielokulturowością. Tu przez ponad cztery stulecia żyli obok siebie Polacy i Żydzi. Tu stykał się katolicyzm z judaizmem, a zwyczaje, kultura i tradycje obu narodów splatały się i wzajemnie uzupełniały. Lelowskie uliczki tętniły życiem i gwarem, a na rynku i na jarmarkach słychać było te niezwykle mieszankę słów wypowiedzaną na przemian po polsku i jidysz. Dziś w Lelowie nie ma już społeczności żydowskiej i zdawać by się mogło, że holocaust i historia powojennych lat zatarły pamięć o wielokulturowym świecie. Starsi mieszkańcy jednak pamiętają swoich żydowskich sąsiadów i z żalem wspominają, że tamten świat nagle odplynął. Dziś ponownie można usłyszeć jidysz i spotkać Żydów w Lelowie. Przybywają tu dwukrotnie: w sierpniu – na „Święto Ciulimu i Czulentu” i na jorcajt – rocznicę śmierci cadyka Dawida Bidermana, by modlić się na jego gro-

1. Przedstawiciele miejscowych instytucji społeczno-kulturalnych utrzymują, że realna liczba mieszkańców miejscowości jest mniejsza i wynosi około 1 500 mieszkańców. Według danych Urzędu Statystycznego w Katowicach liczba mieszkańców całej Gminy Lelów w 2014 roku wyniosła 4 965 osób, http://katowice.stat.gov.pl/vademecum/vademecum_slaskie/portrety_gmin/powiat_czestochowski/gmina_lelow.pdf, dostęp: 10.12.2015.

2. Strona Gminy Lelów, <http://www.lelow.pl/index.php/gmina-lelow-prawe/historia.html>, dostęp: 15.12.2015.

bie. Podobno wśród katolickich mieszkańców Lelowa panuje przekonanie, że dzięki ich modłom cadyk będzie nadal błogostawił swojemu miastu³.

Lelów przez wiele lat był ważnym centrum rozwoju chasydyzmu. Działał tu cadyk Dawid Biderman (1746-1814), uczeń Elimelecha z Leżajska. Dawid Biderman zapoczątkował dynastię chasydzką, której członkowie jeszcze przed końcem XIX wieku przenieśli się poza granice Polski, a ośrodkami rozwoju ruchu, wraz z upływem lat, stały się Jerozolima, Bnei Brak i Nowy Jork (Gawron 2006). Grób cadyka Dawida Bidermana w Lelowie, w latach 90. XX wieku odnaleziony i odrestaurowany po zniszczeniu przez hitlerowców, współcześnie stanowi cel pielgrzymek chasydów, mieszkających na stałe m.in. w Izraelu, Stanach Zjednoczonych, Wielkiej Brytanii.

Rozwijający się od lat 90. ruch pielgrzymkowy stanowi prawdopodobnie kontynuację tradycji przedwojennej – wspomnienia najstarszych mieszkańców Lelowa wskazują, że miejscowość w latach 30. odwiedzana była przez chasydów. Niewiele jednak wiadomo o przedwojennej strukturze religijnej żydowskiej społeczności samego Lelowa. Historycy nie podają, jaki procent lelowskich Żydów można zaliczyć do zwolenników chasydyzmu ani jak układały się relacje między zwolennikami tego nurtu religijnego a innymi wyznawcami judaizmu. Według badań historycznych wspólnota żydowska w Lelowie funkcjonowała już w XVI wieku, z tego okresu pochodzą pierwsze wzmianki o Żydach w Lelowie (Zarubin 2006). W wieku XIX i na początku XX wieku Żydzi stanowili 50–60 procent populacji miejscowości. Niemal cała społeczność żydowska Lelowa została zgładzona w obozie śmierci w Treblince w 1942 roku (Gawron 2006).

Żydowska historia Lelowa stanowi ważny punkt odniesienia dla lokalnej polityki pamięci. Wyrazem znaczenia, jakie się jej nadaje, jest odbywające się co roku w lecie Święto Ciulimu-Czulentu: Festiwal kultury polskiej i żydowskiej – Lelowskie spotkania kultur. Festiwal, organizowany przez Gminny Ośrodek Kultury od 2003 roku, stał się wizytówką miejscowości, która na idei współistnienia w przeszłości kultur polskiej i żydowskiej buduje lokalną markę. Koncertom muzyki klezmerskiej, pokazom filmów o tematyce żydowskiej i widowiskom miejscowych zespołów folklorystycznych, tanecznych i muzycznych towarzyszą występy polskich zespołów muzyki popularnej (na przykład Baciary czy Golec uOrkiestra), a także dyskotekowe rytmy wesołego miasteczka, kolorowe kramy z pamiątkami i zabawkami dla dzieci, specjały kuchni regionalnej, których można skosztować na miejscu, degustacja alkoholi. Festiwal stanowi atrakcję zarówno dla mieszkańców Lelowa i okolic, stając się okazją do wspólnej zabawy, jak i dla turystów, przyciągając w ostatnich latach około 5 tysięcy osób⁴.

Motywy przewodnim lelowskiego festiwalu stały się tytułowe ciulim i czulent, dwie potrawy serwowane w Lelowie jako specjały regionalne. Czulent jest popularną potrawą kuchni żydow-

3. Fragment publikacji promocyjnej *Lelów na skrzyżowaniu szlaków i kultur* wydanej na zlecenie Urzędu Gminy Lelów, autor tekstu Waldemar Ranuszkiewicz, Bydgoszcz: Wydawnictwo camVERS s.c., brak roku wydania.

4. Szacunki organizatorów z 2014 roku.

skiej, w różnych wariantach występującą wszędzie tam, gdzie zamieszkiwali Żydzi – w Polsce, w Europie i w innych regionach świata (Roden 1996). Przypomina gulasz. Wyróżnia się technologią przygotowania, polegającą na wielogodzinnym, powolnym zapiekaniu – tradycyjnie w piecu chlebowym – które nadaje daniu specyficzny aromat. Czulent wstawiony do pieca w piątek przed szabasem był gotowy do podania w sobotę na obiad. Technologia, decydująca o wyjątkowości czulentu, jak tłumaczą Raymond Sokolov (1988) i Eric Mason (2008), jest osadzona w kontekście religijnym judaizmu. Potrawa ta ma znaczenie religijne wykraczające poza zazwyczaj przywoływany wymiar praktyczny, związany z powstrzymywaniem się od pracy, w tym gotowania, w szabas. „Tym, co wszystkie wymienione (...) dania [różne wersje czulentu], mają wspólnego, jest to, że «wszystkie one [są] gorące i zakryte», «gotowane w czasie, kiedy śpisz lub się modlisz»” (Sokolov 1988, s. 91). Ta praktyka i ten sposób przygotowywania posiłku mają według Sokolova swoje źródła w Talmudzie.

Ciulim lelowski od 2006 roku znajduje się na liście produktów tradycyjnych Ministerstwa Rolnictwa i Rozwoju Wsi. Na stronie ministerstwa, a także w licznych publikacjach promujących Gminę Lelów, przytaczana jest opowieść mówiąca o tym, że ciulim wywodzi się od czulentu przygotowywanego co tydzień przez lelowskich Żydów. Choć obie potrawy różnią się składnikami (ciulim przygotowuje się na bazie ziemniaków i żeberek wieprzowych, czulent zaś – w wersji serwowanej współcześnie przez lelowskie restauracje i Koła Gospodyń Wiejskich – z kaszy, fasoli i koszerne mięsa), to, jak tłumaczą autorzy tekstu, technologia pozostaje ta sama: „Mieszkańcy Lelowa narodowości polskiej, obserwując zachowanie ortodoksyjnych Żydów i chcąc dostosować się do kanonów chrześcijańskiego powstrzymania się od pracy w czasie świąt, od niepamiętnych czasów tworzyli własną potrawę upodobnioną sposobem przygotowania do chasydzkiej, ale na bazie produktów wieprzowych”⁵.

Ciulim przedstawiany jest przez lelowskie władze, miejscowych ekspertów, a także wielu mieszkańców Lelowa jako potrawa zaczerpnięta od żydowskich sąsiadów, dostosowana przez polskie gospodynie do funkcjonujących w ich domach tradycji kulinarnych. Faktyczna geneza ciulimu pozostaje jednak nieznaną. Potrawa mogła powstać bez inspiracji tradycją żydowską⁶. Niezależnie jednak od tego, jak zrodził się ciulim, funkcjonuje on w miejscowej wyobraźni z jednej strony jako przepis źródłowo żydowski, z drugiej zaś jako ważny składnik lokalnej tożsamości, której istotnym komponentem jest polskość ujmowana w kategoriach etnicznych. Lelowianie szczerzą się tradycją przygotowywania ciulimu, przyrządzają tę potrawę na ważniejsze święta, a niektórzy budują nawet piece chlebowe specjalnie na potrzeby wypieku ciulimu. Na Świąt

5. Opis ciulimu lelowskiego na liście produktów tradycyjnych Ministerstwa Rolnictwa i Rozwoju Wsi: <http://www.minrol.gov.pl/ja-kosc-zywnosci/Produkty-regionalne-i-tradycyjne/Lista-produktow-tradycyjnych/woj.-slaskie/Ciulim-lelowski>, dostęp. 10.01.2016.

6. Niejednokrotnie podczas badań spotykaliśmy się z terminami czulim lub ciulent, nie były one jednak używane na tyle często, by można było wykluczyć przejęzyczenia. Nazwa potrawy może wskazywać na żydowski źródłosłów, nie wiemy jednak, jakim określeniem w odniesieniu do czulentu posługiwali się lelowscy Żydzi. Co więcej, słowo ciul ma własne konotacje – na Śląsku termin ten ma znaczenie pejoratywne, jest formą obelgi, a także określeniem na męski członek.

cie Ciulimu-Czulentu ciulim reprezentuje miejscową tradycję, określaną przez lelowian jako tradycja zarazem „polska” i „lelowska”, podczas gdy czulent serwowany przy okazji festiwalu reprezentować ma tradycję żydowską. Ciulim, za sprawą żydowskiej genealogii, stał się symbolem polsko-żydowskich relacji i polsko-żydowskiej historii miejscowości, ale zarazem potrawa ta ucieleśnia poczucie odrębności kulturowej (i etnicznej) Polaków od Żydów w Lelowie. Służy konstruowaniu zarówno kulturowej ciągłości, jak i kulturowej różnicy i jako tego rodzaju mediator wykorzystywana jest w budowaniu lokalnej marki i kształtowaniu strategii rozwoju turystycznego⁷.

Na festiwalu żydowskość prezentowana jest przede wszystkim przez kuchnię (potrawy „kuchni żydowskiej” – m.in. czulent) oraz sztukę (występy muzyczne i taneczne, plastykę, na przykład warsztaty wycinanki żydowskiej). Uwypuklanie estetycznego wymiaru kultury, która prezentowana jest jako dziedzictwo, stanowi jeden z ważnych elementów procesu patrymonializacji. Mechanizm ten opisuje Ewa Klekot, omawiając funkcje folkloryzmu na gruncie rynku turystycznego i rynku dóbr kultury w kontekście Polski ostatnich lat:

Sfolkloryzowana ludowość pozwala zapanować nad żywiołem odmienności i różnicowania: jako narzędzie polityki wieloetnicznych państw totalitarnych (ZSRR), a także jako towar na półkach globalnego supermarketu kultury. Folkloryzm ukrywa nierówności, ukazując je jako różnice i to różnice niegroźne, bo sprowadzone do poziomu estetyki (Klekot 2014b, s. 98).

W przypadku festiwalu żydowskość prezentowana jest w formie przystępnej, lekkiej, co doskonale pasuje do konwencji imprezy, która ma być okazją do spotkania towarzyskiego i zabawy. Bardziej złożone zagadnienia polsko-żydowskich relacji organizatorzy starają się poruszać w piątkowy festiwalowy wieczór, organizując co roku projekcję filmu o tematyce żydowskiej, połączoną z dyskusją moderowaną przez filmoznawcę z Uniwersytetu Jagiellońskiego. Zarazem jednak Święto Ciulimu-Czulentu, jak przekonują organizatorzy, ma za zadanie także upamiętniać lelowskich Żydów i, jak możemy przeczytać na stronie Gminnego Ośrodka Kultury, „ma przypominać wspólną historię Polaków i Żydów, pokazuje przenikanie się kultur, uczy tolerancji i wzajemnego zrozumienia”⁸.

Sformułowanie „lelowskie spotkanie kultur”, które często pojawia się w wypowiedziach przedstawicieli lokalnych władz i organizatorów festiwalu w odniesieniu do Święta Ciulimu-Czulentu⁹, odwołuje się jednak nie tylko do polsko-żydowskiej przeszłości Lelowa. Samo Święto

7. Konstruowanie dziedzictwa żydowskiego w Polsce, między innymi w kontekście rozwoju turystyki, omawia na przykładzie krakowskiego Kazimierza Erica Lehrer w książce *Jewish Poland Revisited: Heritage Tourism in Unquiet Places* (2013).

8. Strona internetowa Gminnego Ośrodka Kultury w Lelowie, <http://www.goklelow.pl/historia/swietociulimuczulentu>, dostęp: 15.12.2015.

9. Obecne jest również w pełnej nazwie wydarzenia: Festiwal Kultury Polskiej i Żydowskiej Święto Ciulimu-Czulentu: Lelowskie Spotkania Kultur.

Ciulimu-Czulentu narodziło się kilkanaście lat temu, ewoluując ze spotkania mieszkańców Lelowa z chasydami coraz częściej i na coraz większą skalę odwiedzającymi miejscowość. Pielgrzymki chasydzkie do Lelowa, rozwijające się od lat 80. i 90. XX wieku, stanowią temat obecny we wszystkich publikacjach gminy na temat lelowskich Żydów. Publikacje popularnonaukowe podkreślają znaczenie postaci cadyka, albumy fotograficzne pokazują chasydów modlących się, tańczących lub spacerujących po wąskich uliczkach miasteczka, foldery promujące gminę wymieniają jorcajt (rocznicę śmierci) Dawida Bidermana jako jedną z atrakcji turystycznych, obok sierpniowego festiwalu, a ohel cadyka znajduje się na mapie miejscowych pomników.

Ciulim i zbudowana wokół niego opowieść o polsko-żydowskich relacjach w Lelowie stanowią ważne elementy tego, jak budowane jest lokalne dziedzictwo (por. np. Brulotte, DiGiovine 2014). Obejmuje ono znacznie więcej niż tylko wątki żydowskie. Wizerunek miejscowości kształtowany jest w odniesieniu do długiej historii osadnictwa na tych terenach, którą potwierdzają odkrycia archeologiczne. W publikacjach na temat Lelowa przeczytać możemy o czasach, gdy Lelów był stolicą powiatu, do którego należała niewielka wówczas Częstochowa, o zamku króla Kazimierza, którego pomnik możemy zobaczyć na lelowskim rynku, czy o bitwie pod Mełchowem podczas powstania styczniowego, w której ranny został Adam Chmielowski, późniejszy brat Albert. Te kluczowe dla lelowskiej tożsamości tematy, pojawiające się w wielu lokalnych kontekstach, w połączeniu z mechanizmami konstruowania lelowskiego dziedzictwa, pozwalają naszym zdaniem przyrzeć się wielu ważnym elementom współczesnych praktyk związanych z uczestnictwem w kulturze. Praktyk realizujących potrzeby pamiętania i upamiętniania, odkrywania historii i przypominania wątków zatartych w pamięci lub zapomnianych, potrzeby budowania własnej tożsamości zarówno przez poszerzanie wspólnoty, jak i zaznaczanie odrębności grupy uznawanej za własną. Praktyki pamięci to część szerszych procesów kulturowych, takich jak estetyzacja kultury (Featherstone 1998), patrymonializacja (Klekot 2014a, Smith 2006) czy utowarowienie tożsamości (Comaroff i Comaroff 2011), które opisujemy na konkretnych przykładach w przygotowanych case studies.

Współcześnie w Lelowie działają dwie instytucje zajmujące się organizacją życia kulturalno-społecznego – Gminny Ośrodek Kultury i Lelowskie Towarzystwo Historyczno-Kulturalne im. Walentego Zwierkowskiego. Lelowskie Towarzystwo Historyczno-Kulturalne zrzesza zarówno osoby zawodowo zajmujące się naukami historycznymi, jak i historyków amatorów. Organizuje konferencje popularnonaukowe, publikuje, zajmuje się upamiętnianiem ważnych w lokalnej pamięci wydarzeń i miejsc, takich jak wybuch drugiej wojny światowej czy bitwa pod Mełchowem 1863 roku¹⁰. Działają w nim osoby zainteresowane historią i aktywnie współtworzące lokalną politykę pamięci. Ich działalność związana jest także z wydobywaniem historii mówionej, na przykład ze zbieraniem wspomnień na temat ważnych postaci Lelowa, z odzyskiwaniem

10. Więcej o działalności Towarzystwa dowiedzieć się można ze strony <http://www.lthk.pl>.

pamięci o żydowskiej społeczności miasteczka czy próbą ustalenia, jak przebiegał i jak zapisał się w pamięci mieszkańców początek drugiej wojny światowej.

Oddolne tworzenie kultury i oddolne tworzenie pamięci zazwyczaj kojarzą się z praktykami nieformalnymi lub niewidocznymi na pierwszy rzut oka – praktykami pamięci podejmowanymi przez jednostki lub niewielkie grupy, dotyczącymi wydarzeń lub miejsc rzadko upamiętnianych w obrębie pamięci oficjalnej, kształtowanej przez lokalne lub ponadlokalne władze czy grono ekspertów. W Lelowie jednak, miejscowości bardzo małej, ale o silnej i wciąż rozwijającej się i zróżnicowanej kulturze pamięci, za znacznie ciekawsze uznaliśmy takie obszary lokalnej pamięci, które uwidaczniają wzajemne oddziaływania różnych aktorów społecznych. Celem naszych badań było zidentyfikowanie kulturotwórczych praktyk społecznych w zakresie upamiętniania – w wymiarze lokalnym i regionalnym, o formach zarówno tradycyjnych, jak i wynikających ze współczesnych przemian – i zrozumienie, jak różne rodzaje pamięci współistnieją ze sobą i wzajemnie na siebie oddziałują. Interesowały nas przy tym oddolne praktyki kulturowe, praktyki instytucjonalne oraz relacje między nimi. Przyglądając się praktykom upamiętniania miejscowej historii podejmowanym w badanej społeczności, temu, kto je inicjuje i kto je współtworzy, staraliśmy się zanalizować, jak lokalne polityki – administracyjna, ekonomiczna, kulturowa i historyczna – kształtują współczesną kulturę pamięci, jak wpływają na praktyki upamiętniania oraz w jaki sposób pamięć biograficzna i wspomnienia mieszkańców badanych miejscowości, a także przyjmowane przez nich strategie tożsamościowe oddziałują na miejscową politykę pamięci.

*

U podstaw tak sformułowanego tematu badań leży procesualne rozumienie kultury, zasygnalizowane przez Karolinę Dudek i Sławomira Sikorę we wstępie do niniejszego tomu. Zalety perspektywy, która opiera się na takim szerokim rozumieniu kultury, przedstawił Marek Krajewski w tekście *W kierunku relacyjnej koncepcji uczestnictwa w kulturze* (Krajewski 2013). Krajewski pokazuje w nim, jak wraz ze zmianami kontekstu cywilizacyjnego¹¹ nieadekwatne stały się definicje kultury o charakterze substancjalnym. Autor, inspirując się teoriami relacyjnymi, takimi jak teoria aktora-sieci Bruno Latoura (ANT, actor-network theory), w miejsce definicji o charakterze substancjalnym proponuje relacyjną definicję kultury. Kultura to „sposób powiązania elementów konstytuujących określoną zbiorowość”, porównywany przez Krajewskiego do „przepisu”, w ramach którego poszczególne elementy zbiorowości pozostają w określonych stosunkach wobec siebie. Kultura jest w tym ujęciu własnością relacji między elementami zbiorowości,

11. Nowa sytuacja cywilizacyjna, rozwój nowych technologii doprowadziły do wielu istotnych przesunięć w polu kultury, które uległo zróżnicowaniu; zmienił się status tradycyjnych instytucji kultury, a zakres tzw. „kulturowego obywatelstwa” się poszerzył (Krajewski 2013, s. 44–48).

„własnością sieci wiązań”, „specyficzną [ich] konfiguracją”. Kulturę postrzega się tutaj zarówno jako efekt procesu „splatania tego, co społeczne”, jak i jako jeden z czynników wpływających na jego przebieg, ponieważ zgodnie z założeniami tej koncepcji każdy element zbiorowości jako taki też ma charakter sieciowy¹².

Gdy mówimy o zbiorowościach ludzkich, kultura w tym ujęciu to nie tylko działalność artystyczna i sztuka, lecz ogół życia społecznego, „to wszystko, co sprawia, iż człowiek żyje inaczej niż pozostałe stworzenia, to nasz wyjątkowy sposób adaptowania się do rzeczywistości” (Krajewski 2013, s. 43). Tym samym uczestnictwo w kulturze rozumiane jest na gruncie sformułowanej przez Krajewskiego koncepcji w nowy sposób – utożsamiane jest z uczestnictwem w życiu społecznym. Uczestnictwo w kulturze to „oddziaływanie pewnego elementu (jednostki, grupy, ale też przedmiotu, organizmu żywego itp.) na sposób powiązania ze sobą części konstytuujących określoną zbiorowość” (Krajewski 2013, s. 50). Krajewski wyraźnie wiąże uczestnictwo w kulturze z zagadnieniami *sprawczości (agency)*. Samą sprawczość definiuje jako „relacjogenność” – możliwość wpływania na istniejące powiązania i zdolność tworzenia nowych powiązań w obrębie danej zbiorowości. „Uczestnictwo w kulturze to tyle, co podtrzymywanie, modyfikowanie, konstruowanie, destruowanie sieci stosunków konstytuujących pewną całość społeczną” (Krajewski 2013, s. 49).

Ujmowanie uczestnictwa w kulturze jako udziału w życiu społecznym niesie ze sobą ważną konsekwencję. Wszelkie próby zmiany rzeczywistości społecznej leżące u podstaw polityk kulturalnych powinny być, zdaniem Krajewskiego, poprzedzone refleksją i dyskusją nad tym, jakie formy uspołecznienia warto wspierać. Próby „inżynierii społecznej” „powinny rozpocząć się od identyfikacji tego, co składa się na określoną zbiorowość oraz rekonstrukcji relacji wiążących te elementy składowe, a także opierać się na modelowym wyobrażeniu zmian, jakie może za sobą pociągnąć wprowadzenie do tego rodzaju sieci nowego aktora” (Krajewski 2013, s. 37). Wprowadzane w życie rozwiązania realizujące sformułowany wcześniej program zmiany społecznej nie mogą mieć charakteru punktowego; muszą brać pod uwagę relacyjny charakter kultury, a więc wzajemne powiązanie elementów składających się na daną zbiorowość.

Polem, w którym uobecniają się napięcia między działaniami aktorów społecznych różnego typu, jest pamięć społeczna. Pojęcie pamięci społecznej definiowano na wiele sposobów. Na potrzeby naszych badań przyjęliśmy ogólne rozumienie tego terminu, które pozwala cało-

12. Krajewski, przedstawiając relacyjną definicję kultury, podkreśla jej ponadludzki charakter. Zaznacza, że „kultura nie jest przypisana tylko ludzkim zbiorowościom, człowiekowi, ale pojawia się wszędzie tam, gdzie mamy do czynienia z powiązaniem i relacjami, a więc również w świecie przyrodniczym oraz w tym nieożywionym. Zwierzęta oraz rośliny, a także obiekty materialne, podobnie jak my, grupują się (są grupowane) w zbiorowości składające się z różnorodnych elementów powiązanych ze sobą specyficznymi stosunkami. Oznacza to, iż podstawowa różnica między nami a światem przyrodniczym polega nie na tym, że my posiadamy kulturę, która jest zasadniczo nieobecna w świecie zwierząt i roślin, ale na odmiennościach w sposobie wiązania ze sobą składowych tych rzeczywistości” (Krajewski 2013, s. 34).

ściowo objąć praktyki pamięci, a zarazem jest w stanie uchwycić bardzo ważną cechę pamięci jako takiej – jej społeczny charakter. Magdalena Saryusz-Wolska, tłumacząc pojęcie pamięci społecznej w pracach Haralda Welzera, używa sformułowania: „zbiór istniejących w społeczeństwie praktyk, których celem jest zbudowanie wspólnego wyobrażenia o przeszłości i kształtowanie zbiorowej tożsamości”¹³ (Saryusz-Wolska 2009, s. 33). Welzer, analizując opowieści biograficzne oraz pamięć rodzinną, pokazuje na przykład, jak indywidualne historie opowiedane przez członków rodziny zapośredniczone są przez społecznie i kulturowo ukształtowane formy narracyjne.

Pojęcie pamięci społecznej potraktować można jako wspólną ramę obejmującą zróżnicowane praktyki pamięci. Wyszczególnianie spośród nich różnych typów pamięci czy różnych wymiarów jej funkcjonowania, ma – siłą rzeczy – charakter abstrakcyjny. Pozwala to jednak na wykorzystanie analitycznych walorów teorii pamięci. Jednym z takich abstrakcyjnych pojęć jest „pamięć lokalna”. Używając go, chcemy pokazać, że w pewnych sytuacjach tym, co kształtuje pamięć i nadaje jej strukturę, jest lokalność. Pamięć lokalna zawsze będzie pamięcią społeczną, lokalność zaś wypukla społeczny charakter wielu praktyk.

Aleida i Jan Assmannowie systematyzują trzy wymiary pamięci – pamięć komunikacyjną, zbiorową i kulturową. Pamięć komunikacyjna to pamięć indywidualna. Termin „komunikacyjna” wypukla społeczny wymiar pamięci indywidualnej – fakt, że nie jest ona prywatna czy samowystarczalna. „Podobnie jak język, pamięć wrasta w człowieka z zewnątrz i nie ulega wątpliwości, że język stanowi jej najważniejszy fundament” (Assmann 2013, s. 43). Koncepcja pamięci zbiorowej sformułowana przez Aleidę Assmann opiera się na konstruktywistycznym założeniu, że jest ona „tworzona” – w sposób mniej lub bardziej przemyślany, z wykorzystaniem pamięciowych znaków i symboli, rytuałów, praktyk, miejsc. Pamięć zbiorowa to pamięć instytucji i organizacji, które „wytwarzając” pamięć, tworzą spójną narrację o własnej tożsamości, w której nie ma wiele miejsca na labilność, pęknięcia i fragmentaryczność, cechujące pamięć indywidualną (komunikacyjną). Najistotniejszy jest tutaj symboliczny fundament pamięci zbiorowej: „pamięć zbiorowa (...) opiera się na symbolicznych znakach, które utrwalają, uogólniają i ujednocniają wspomnienie oraz umożliwiają jego przekaz z pokolenia na pokolenie” (Assmann 2013, s. 49).

Pojęcie pamięci kulturowej ma charakter metaforyczny, co wyraźnie podkreśla Magdalena Saryusz-Wolska. Wynika to z faktu, że nie możemy przypisać pamiętania kulturze, a także – że pamięć kulturowa to pamięć obecna często w sztuce, literaturze, a jej badanie ma charakter interpretacyjny i często sięga na przykład do tradycji badań nad dyskursem (Saryusz-Wolska 2009, s. 18–19). Pamięć kulturowa pojawia się wtedy, gdy zaczyna wygasać pamięć komunikacyjna, to

13. Magdalena Saryusz-Wolska pisze o tym, że termin pamięć społeczna Welzer wprowadza po to, aby objąć nim pamięć komunikacyjną i pamięć kulturową zdefiniowane przez Assmannów, traktując te kategorie jako narzędzia analityczne, a nie pojęcia, którymi można jednoznacznie opisać praktyki pamięci (Saryusz-Wolska 2009, s. 33).

znaczy gdy odchodzą bezpośredni świadkowie historii. Wówczas, „żywa pamięć przeszłości”, jak powiedziała by Jan Assmann, przenosi się w sferę zewnętrzną, w przestrzeń publiczną, ulega instytucjonalizacji, rytualizacji i materializacji, stając się fundamentem zbiorowej tożsamości. Pamięć kulturowa w powyższym rozumieniu bywa czasem wiązana z pojęciem „miejsc pamięci”, zaproponowanym przez Pierre'a Norę (Nora 2009, por. Poczykowski 2010, s. 33). Jak pokazuje Magdalena Saryusz-Wolska, prace Nory miały wpływ na pomysły rozwijane przez Assmannów (Saryusz-Wolska 2009, s. 13). Propozycja Pierre'a Nory – badanie „miejsc pamięci” – wynika z poczucia „zerwania z przeszłością” i „rozpadu pamięci”: „Istnieją *lieux de mémoire*, miejsca pamięci, ponieważ nie ma już *milieux de mémoire*, rzeczywistych środowisk pamięci” (Nora 2009, s. 4). W języku zaproponowanym przez Assmannów można intuicje Nory odnieść do czasu i przestrzeni „pomiędzy” pamięcią komunikacyjną a kulturową.

Andrzej Szpociński proponuje definiowanie „miejsc pamięci” jako „zinstytucjonalizowan[ych] for[m] zbiorowych wspomnień przeszłości”. Szpociński podkreśla, że „o miejscach pamięci jako elemencie kultury historycznej mówić można dopiero wtedy, gdy kojarzenie *loci* z takimi a nie innymi treściami (*imagines*) zaczyna być regulowane kulturowo, to znaczy wtedy, gdy określonym *loci* przypisywane mogą być tylko niektóre, a nie dowolne treści (*imagines*)” (Szpociński 2008, s. 13). Szpociński proponuje, by:

(...) o miejscach pamięci mówić jedynie wówczas, gdy: po pierwsze, pewne zdarzenia, osoby, wytwory kulturowe postrzegane są w potocznej świadomości jako własność określonych grup lub zbiorowości, a po drugie, gdy postrzegane są one jako depozyt (symbol) nie tylko jednej konkretnej wartości, lecz rzeczy w ogóle ważnych dla wspólnoty, jako rodzaj miejsca, w którym znajdują się i mogą być odnajdywane coraz to inne cenne wartości (Szpociński 2008, s. 15).

W ujęciu Szpocińskiego badanie „miejsc wspomnień” to „analiza instytucjonalnych ram kreowania, podtrzymywania i transmisji pamięci przeszłości”:

Przyjmuje się tu założenie, że konkretne kształty, jakie pamiętana przeszłość może przyjmować, oraz pełnione przez nią funkcje (społeczne, kulturowe, polityczne) w znacznej mierze zależą od tego, kto, jakie i jak zorganizowane grupy, instytucje, autorytety pełnią rolę przewodnika w społecznych praktykach jej ożywiania (Szpociński 2008, s. 12).

Towarzyszy nam przekonanie, wyrażane przez wielu badaczy problematyki pamięci we współczesności, o ważności przeszłości dla tożsamości współczesnych społeczeństw. W polskim kontekście społeczno-kulturowym przekłada się to między innymi na upolitycznienie problematyki pamięci, na które zwraca uwagę Magdalena Saryusz-Wolska:

W konsekwencji takiego podejścia umacnia się założenie o nierozłącznej relacji pamięci i tożsamości zbiorowej, w tym wypadku narodowej. Jest to istotna konkluzja, gdyż wobec zróżnicowania teorii pa-

mięci zbiorowej jedna rzecz wydaje się wspólna im wszystkim: zbiorowe pamiętanie krystalizuje zbiorową tożsamość (Saryusz-Wolska 2009, s. 20).

Splecenie zagadnień pamięci i tożsamości wyraźnie widać w analizach dziedzictwa i patrymonializacji. Według Ewy Klekot dziedzictwo zawsze silnie wiąże się z tożsamością, ponieważ posiada istotny wymiar polityczny. Jego znaczenie wynika z faktu, że dziedzictwo służy legitymizacji wspólnot wyobrażonych, które funkcjonują w sieci wzajemnych uwarunkowań i relacji władzy. Dziedzictwo pełni funkcje legitymizujące, ponieważ wytwarza poczucie ciągłości z przeszłością, stając się narzędziem „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 2014a, s. 47). Dziedzictwo w tym ujęciu to nie zbiór obiektów lub praktyk posiadających status świadectw przeszłości, lecz „stosunek do przeszłości” – praktyka społeczna oraz proces, polegające na wytwarzaniu poczucia ciągłości między współczesnością a przeszłością i powiązane z określonym zestawem wartości. Z takiego podejścia do badanej problematyki wynika promowanie przez Klekot terminu „patrymonializacja”, który podkreśla procesualny wymiar dziedzictwa, a więc eksponuje mechanizm, w oparciu o który pewne obiekty lub praktyki zyskują status świadectw przeszłości, a inne nie. Usankcjonowany dyskurs dziedzictwa (Smith 2006), znajdujący się u podstaw programów ochrony dziedzictwa, skonstruowany jest tak, by przez odwołanie do wartości naukowych i estetycznych maskować jego polityczny wymiar – z jednej strony konstruuje dziedzictwo jako świadectwo przeszłości, z drugiej zaś maskuje mechanizm, w oparciu o który ta konstrukcja się odbywa.

Praktyki związane z konstruowaniem lewowskiego dziedzictwa i budowaniem lokalnej marki służą zarówno celom wizerunkowym, jak i budowaniu lokalnej tożsamości. To splecenie odrębnych, zdawałoby się, porządków tożsamości i ekonomii Jean i John Comaroffowie nazywają przemysłem tożsamościowym i wiążą go z mechanizmem utowarowienia. Utowarowienie tożsamości i kultury nie polega na ich „degradacji” do statusu towaru; w wyniku ponownej kontekstualizacji praktyk i przedmiotów nadawane są im nowe sensy.

Nieskończoność (...) procesu [przekształcania odrębności w pełnowymiarową gospodarkę tożsamościową] wynika również z tego, że siły uogólniające zawarte zarówno w oficjalizacji tożsamości, jak i utowarowieniu kultury są zapośredniczone przez pragmatykę codziennego życia. Tu właśnie, na gruncie konkretnej egzystencji żywe podmioty ludzkie naginają do siebie uogólniające tendencje rynku, a jednocześnie są przez nie naginane. Właśnie takimi środkami kultura i utowarowienie tworzą się nawzajem – można powiedzieć, że w koprodukcji (Comaroff i Comaroff 2011, s. 172–173).

*

Podczas badań staraliśmy się uwzględnić tych aktorów społecznych, którzy kreują lokalny dyskurs historyczny i mają wpływ na miejscową politykę pamięci. Znalazły się w tym gronie zarówno lokalne instytucje samorządowe, edukacyjne i instytucje kultury, jak i osoby zajmujące się kulturą i historią lokalną, miejscowi „aktywiści”, inicjatorzy przedsięwzięć ekonomicznych wykorzystujących lokalne konstrukcje dziedzictwa jako atrakcję turystyczną i – zarazem – produkt przemysłu turystycznego.

Badaniami objęliśmy wydarzenia odbywające się cyklicznie, które mają upamiętniać przeszłość Lelowa – Święto Ciulimu-Czulentu oraz rekonstrukcję bitwy pod Mełchowem 1863 roku. Do tego rodzaju wydarzeń, które wielu rozmówcom przypominają o lokalnej przeszłości, zalicza się także jorcajt, rocznica śmierci cadyka Dawida Bidermana. W tym dniu grób cadyka odwiedzają chasydzy pielgrzymi, a jednocześnie do Lelowa przybywa grono osób zainteresowanych kulturą żydowską i dziedzictwem żydowskim, w tym profesjonalni fotografowie lub fotografowie amatorzy. Dla niektórych z nich wizyta w Lelowie podczas jorcajtu jest niezwykłym plenerem fotograficznym, wyzwaniem, jeśli chodzi o interakcję z fotografowanymi ludźmi, nostalgicznym zakrzywieniem czasoprzestrzeni, dzięki któremu mogą uchwycić Lelów sprzed II wojny światowej i Zagłady. Nadają temu spotkaniu wiele znaczeń, które omawiamy w case studies.

Chcąc zrealizować założenia badania kultury oddolnej, poszukiwaliśmy także różnego rodzaju aktorów nieinstytucjonalnych. Tematem naszych rozmów były nie tylko inicjatywy aktorów instytucjonalnych i ich odbiór, sposoby uczestnictwa w nich, ale i szerokie pole praktyk pamięci i upamiętniania, a także niepamięci, zapomnienia: sprawy objęte milczeniem, funkcjonujące w sieci niedopowiedzeń, pozostające poza dyskursem (Connerton 2008). Naszymi rozmówcami byli mieszkańcy Lelowa i okolicznych miejscowości, a także osoby przyjezdne, przebywające w Lelowie w celach turystycznych (goście Święta Ciulimu-Czulentu oraz osoby przyjeżdżające na jorcajt). Rozmawialiśmy także z odwiedzającymi miejscowość chasydami.

Szczególną grupę wśród naszych rozmówców stanowiły osoby starsze, pamiętające drugą wojnę światową lub okres międzywojenny. Podczas badań towarzyszyło nam poczucie – rozpoznawane i przez Pierra Nore, i przez Aleidę i Jana Assmannów, jak też wielu innych badaczy pamięci – o nieuchronnym końcu pamięci komunikacyjnej, o odchodzeniu świadków historii.

Chcieliśmy dowiedzieć się, jak przeszłość Lelowa konstruuje różni aktorzy społeczni, współtworzący lokalną kulturę pamięci. Jak wygląda wizerunek Lelowa kreowany przez lokalne władze, a jak tę przeszłość tworzą inni mieszkańcy Lelowa? Jak współuczestniczą oni w działaniach organizowanych przez władze i jak je współtworzą? Jak konstruowana jest różnica kulturowa, doświadczana przez naszych rozmówców w kontaktach z chasydami? Jak to doświadczenie wpływa na stosunek rozmówców do lokalnego dziedzictwa? Jak jest ono konstruowane przez poszczególnych aktorów życia społecznego?

Analizując napięcia między wymiarem instytucjonalnym a wymiarem nieformalnym inicjatyw, takich jak Święto Ciulimu-Czulentu czy powstanie Izby Tradycji, dostrzec można ich performa-

tywny potencjał. Izba może się stać przestrzenią spotkania i inspiracją do dzielenia się rodzinnymi wspomnieniami o Lelowie i jego mieszkańcach; przedmioty „ożywają” dzięki działaniu ludzi, którzy wplatają je w swoje opowieści, i stają się pełnoprawnymi aktorami życia społecznego; Świąto staje się „nową tradycją”, która jest okazją do wspólnego biesiadowania, zapraszania rodziny i znajomych spoza Lelowa, a także inspiruje na przykład do przygotowywania czulentu, który dotychczas postrzegano jako danie należące do obcej tradycji kulinarnej.

Na przykładzie zagadnień, którym poświęcone są poszczególne case studies, staramy się pokazać, jak przez naszych rozmówców konstruowane są lokalna wspólnota, miejscowa tradycja i lelowskość jako wartości. Analiza sposobu konstruowania lelowskości, żydowskości i polskości w Lelowie, zarówno na Świącie Ciulimu-Czulentu, jak i w innych lokalnych kontekstach (jak na przykład powstanie Izby Tradycji), pokazuje procesy splecenia tożsamości i rynku, utowarowienie dziedzictwa, tożsamości i kultury. Dzięki temu prześledzić możemy na przykład, w jaki sposób konstruuje się żydowskość w Lelowie, by ją włączyć do wspólnego dziedzictwa, a zarazem móc odrzucić jako obcą. Przedstawiamy praktyki związane z konstruowaniem lokalnego dziedzictwa, analizując je w szerokich kontekstach pamięci o przeszłości Lelowa i jego mieszkańcach, pamięci i niepamięci o społeczności żydowskiej i jej Zagładzie, a także w kontekście doświadczeń rozmówców płynących z kontaktu z współcześnie odwiedzającymi Lelów chasydami.

Podczas badań staraliśmy się zrozumieć polifonię i pluralizm pamięci w Lelowie i pamięci o Lelowie. W polu pamięci społecznej w Lelowie widoczne są napięcia, przejawiające się na przykład w zróżnicowanych reakcjach na przypominanie żydowskiej historii miejscowości. Lelów to też świetne laboratorium do obserwowania procesów i mechanizmów cechujących pamięć zbiorową, opisywanych między innymi przez Aleidę Assmann, takich jak dążenie do stworzenia spójnej narracji o przeszłości czy opowieść o wyidealizowanej polsko-żydowskiej przeszłości Lelowa. Zarazem Lelów to miejsce, gdzie jak na dłoni widać powiązanie przeszłości i terażniejszości, objawiające się zarówno instrumentalizacją pamięci, jak i takimi jej „użyciami”, które mają charakter sensotwórczy i kulturotwórczy. Te wszystkie „użycia” pamięci pozwalają dostrzec i opisać – co staramy się robić w case studies – powiązanie pamięci i innych pól produkcji kulturowej, a konkretnie zagadnień związanych z tożsamością, innością i obcością, dziedzictwem oraz rozwojem przemysłu turystycznego.

Bibliografia

- Assmann Aleida, 2013 *Między historią a pamięcią: Antologia*, red. nauk. i postłowie Magdalena Saryusz-Wolska, Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.
- Brulotte Ronda L., Di Giovine Michael (red.), 2014 *Edible Identities: Food as Cultural Heritage*, Farnham: Ashgate Publishing Company.
- Certeau Michel de, 2008 *Wynaleźć codzienność: Sztuki działania*, przeł. Katarzyna Thiel-Jańczuk, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Connerton Paul, 2008 *Seven Types of Forgetting*, „Memory Studies”, nr 1, s. 59–71.
- Comaroff Jean, Comaroff John L., 2011 *Etniczność sp. z o.o.*, przeł. Wojciech Usakiewicz, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Featherstone Mike, 1998 *Postmodernizm i estetyzacja życia codziennego*, przeł. Przemysław Czapliński, Jacek Lang, [w:] *Postmodernizm. Antologia przekładów*, red. Ryszard Nycz, Kraków: Wydawnictwo Baran i Suszczyński, s. 299–332.
- Gawron Edyta, 2006 *Lelowscy Żydzi w XIX i XX wieku*, [w:] *Żydzi lelowscy. Obecność i ślady*, red. Michał Galas i Mirosław Skrzypczyk, Kraków: Wydawnictwo Austeria, s. 27–45.
- Klekot Ewa, 2014a *Polityczny wymiar dziedzictwa kultury*, [w:] *Kultura w stosunkach międzynarodowych. Tom 2, Pułapki kultury*, red. Grażyna Michałowska, Justyna Nakonieczna, Hanna Schreiber, Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, s. 46–62.
- Klekot Ewa, 2014b *Samofolkloryzacja. Współczesna sztuka ludowa z perspektywy postkolonialnej*, „Kultura współczesna” 1/2014, s. 86–99.
- Krajewski Marek, 2013 *W kierunku relacyjnej koncepcji uczestnictwa w kulturze*, „Kultura i społeczeństwo”, nr 1, s. 29–67.
- Lehrer Erica, 2013 *Jewish Poland Revisited: Heritage Tourism in Unquiet Places*, Bloomington – Indianapolis: Indiana University Press.
- Lehrer Erica (red.), 2014 *Na szczęście to Żyd: Polskie figurki Żydów // Lucky Jews: Poland's Jewish figurines*, przeł. Aleksandra Bilewicz, Kraków: Korporacja Ha!art.
- Mason Eric, 2008 *Cooking the Books. Jewish Cuisine and the Commodification of Difference*, [w:] *Edible Ideologies. Representing Food and Meaning*, red. Kathleen LeBesco i Peter Naccarato, Albany: State University of New York Press, s. 105–125.

Nora Pierre, 2009 *Między pamięcią a historią: Les lieux de Mémoire*, przeł. Paweł Mościcki, „Tytuł roboczy: archiwum”, s. 4–12.

Poczykowski Radosław, 2010 *Lokalny wymiar pamięci: Pamięć zbiorowa i jej przemiany w północno-wschodniej Polsce*, Białystok: Wydawnictwo Uniwersytetu w Białymstoku.

Roden Claudia, 1996 *The Book of Jewish Food. An Odyssey from Samarkand to New York*, Nowy Jork: Knopf.

Saryusz-Wolska Magdalena (red.), 2009 *Pamięć zbiorowa i kulturowa: Współczesna perspektywa niemiecka*, Kraków: Universitas.

Smith Laurajane, 2006 *Uses of Heritage*, London – New York: Routledge.

Sokolov Raymond, 1988 *A Simmering Sabbath Day Stew: The Worldwide Diaspora of a Culinary Concept*, „Natural History”, nr 97.

Szpociński Andrzej, 2008 *Miejsca pamięci (lieux de mémoire)*, „Teksty drugie”, t. 4, s. 11–20.

Zarubin Przemysław 2006 *Żydzi lelewscy w dobie staropolskiej*, [w:] *Żydzi lelewscy. Obecność i ślady*, red. Michał Galas i Mirosław Skrzypczyk, Kraków: Wydawnictwo Austeria, s. 11–25.

Swojskość i obcość w mieście. Marka „Orient”

W temat, któremu poświęcony jest niniejszy tekst, wprowadzają zamieszczone obok zdjęcia. Pierwsze z tych zdjęć zostało zrobione na warszawskiej ulicy, drugie pokazuje fragment prywatnego mieszkania, trzecie to zrzut ekranu komputera. W tych trzech przestrzeniach – publicznej, prywatnej i wirtualnej – widać motywy w różnym stopniu i na różne sposoby kojarzące się z orientalną egzotyką: wystawę sklepu oferującego produkty określone jako indyjskie, drewniane rzeźbione pudełko, zestaw ofert związanych z praktyką jogi wywołany na ekranie komputera. Dlaczego znalazły się one w tych miejscach? Jakie znaczenie miały dla osób, które przyczyniły się do ich zaistnienia w takich układach? Co mówią tym, którzy przypadkiem rzucą na nie okiem?









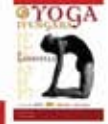









A w szerszej perspektywie: co mogą powiedzieć nam o kulturze, która w swoją przestrzeń włącza znaki kojarzące się z innymi kulturami? Jakie procesy kryją się za takim ich zastosowaniem? Powyższe zdjęcia emblematyzują zespół zjawisk, które interesowały badaczy pracujących w ramach modułu „Swojskość i obcość w mieście”. Analizowaliśmy różne sposoby wykorzystywania i przetwarzania znaków odmienności kulturowej praktykowanych na gruncie kultury współczesnej. Innymi słowy, interesowało nas funkcjonowanie tych znaków w ramach różnego rodzaju praktyk oraz ich oddolna reinterpretacja. Praktyki te – wpisane w szersze układy ekonomiczne, stymulowane instytucjonalnie – na różne sposoby były przetwarzane przez ich użytkowników. Widzieć w tym można przejawy oddolnej aktywności kulturowej o dużym potencjale.

Teren

Szukaliśmy miejsc (rozumianych nie tylko jako miejsca fizyczne, ale i jako pola wytwarzania sensów), w których tego rodzaju znaki pełnią istotne funkcje kulturowe. Główne stanowiska badawcze zakładaliśmy w Warszawie – w sferze prywatnej i publicznej, a także w miejscach, gdzie granica między nimi się zaciera. Warszawa to także obszar, wyznaczający badaczom ich horyzont pojęciowy – to miejsce, z którego patrzymy na świat.

Granice naszego terenu były jednak względne – w wielu przypadkach decydowaliśmy się na jego poszerzanie zarówno w przestrzeni realnej, jak i wirtualnej. Ograniczenie badań do prze-



| | | | |
|---|---|--|---|
| <ul style="list-style-type: none"> • Pokrowce na maty • Klocki do Jogi • Wałki do Jogi • Paski do Jogi • Kocce do Jogi • Inne Akcesoria | <p>JOGA DVD dla początkujących START płyty DVD 3h nauki i ćwiczeń 1 Waga: 0,20 kg</p>  <p>Krótki opis  Cena: 54,00 zł</p> <p>Waż:   Dodaj do listy do koszyka</p> | <p>Zestaw: Mata do jogi Lotus Pro II + Półrowiec YOGA BAG Waga: 1,90 kg</p>  <p>-10% Krótki opis  Cena: 220,00 zł</p> <p>Waż:   Dodaj do listy do koszyka</p> | <p>DVD Gabriela Gublaro Yoga Izengara 85 min Waga: 0,20 kg</p>  <p>-11% Krótki opis  Cena: 79,00 zł</p> <p>Waż:   Dodaj do listy do koszyka</p> |
| <p>DVD I KSIĄŻKI</p> | <p>Mata do jogi Kłask RAINBOW 183 cm Nowe Kolory Waga: 1,80 kg</p>  <p>Krótki opis  Cena: 89,00 zł</p> | <p>Mata do jogi LOTUS PRO KOMFORT 183 cm • NAJLEPSZY WYBÓR DLA PAŃ! Waga: 1,40 kg</p>  <p>Krótki opis  Cena: 169,00 zł</p> | <p>Wałek do jogi STANDARD Waga: 4,80 kg</p>  <p>Krótki opis  Cena: 65,00 zł</p> |
| <p>ZDROWY SEN</p> | | | |
| <p>REHABILITACJA</p> | | | |
| <p>MEDYTACJA I RELAKS</p> | | | |
| <ul style="list-style-type: none"> • Poduszki do medytacji • Maty do medytacji • Zestawy do medytacji | | | |
| <p>BIŻUTERIA</p> | | | |
| <p>MUZYKA</p> | | | |

strzeni naszego miasta byłoby sztuczne w sytuacji, gdy migrują zarówno użytkownicy znaków odmienności, jak i znaki, praktyki, idee. Oznaczałoby też zamknięcie oczu na zjawiska, które są kluczowe dla sposobu, w jaki te znaki istnieją, na dynamikę przepływów, na relacyjny charakter krystalizowania się sensów.

Wybór przypadków: znaki Orientu

Przypadkiem, na którym skupiliśmy uwagę, były „znaki Orientu”.

Pierwszym z powodów przemawiających za tym wyborem jest ich wielość i różnorodność – dają się one zauważyć w licznych wytworach i praktykach występujących w obszarze kultury Zachodu. W efektywny sposób pobudzają mechanizm ponownego zaczarowywania świata na cele komercyjne¹. Symbole wykorzystywane w ramach tego mechanizmu nierzadko odwołują się do specyfiki miejsc i kultur uważanych za egzotyczne, bazują przy tym na wyrazistych, łatwych do uchwycenia skojarzeniach.

Orient interesuje nas jednak nie tyle jako konkretne miejsce geograficzne, ile jako pewna idea, żywa w kulturze Zachodu. Żywotność tej idei to drugi z powodów naszego wyboru. Myśl o kulturach Wschodu jako źródle, z którego Zachód może zaczerpnąć ożywczą energię, bywała pracowana w różnych okresach – w dobie romantyzmu, w czasach kontrkultury lat 60. XX wieku, czy New Age'u. Oczywiście kontakty sięgają czasów znacznie wcześniejszych, ale to romantyzm ustalił nową perspektywę: Wschód zaczął się jawić jako miejsce, do którego wędruje się nie tylko ze względu na korzyści handlowe i polityczne, ale w poszukiwaniu szczególnego rodzaju mądrości – takiej, która w świecie Zachodu została zapomniana. Zainteresowanie Wschodem przybierało różne postacie. Widoczne jest w nurcie rozważań filozoficznych, zwłaszcza u przedstawicieli niemieckiego romantyzmu (Johanna Gottfrieda Herdera, Friedricha Schlegla, Georga W.F. Hegla, Arthura Schopenhauera, Friedricha Nietzschego). Wytwarzało układy instytucjonalne, nakierowane na syntetyzowanie różnych formuł wiedzy i mądrości (takie jak Towarzystwo Teozoficzne założone w roku 1875). Wszystko to jednak w istocie utrzymywało dyskurs o zasadniczej odmienności tego, co Wschodnie i co Zachodnie.

1. Mówiąc o ponownym zaczarowaniu świata, odwołuję się do klasycznej pracy Georga Ritzera *Magiczny świat konsumpcji*. Streszcza ono w sobie historię nowoczesnej racjonalizacji świata, zastępowania elementu magicznego koncepcją nauki i związanymi z nią strategiami działania – te procesy opisywał wcześniej Max Weber. Nieoczekiwanym efektem tego zjawiska z czasem okazuje się ponowne zaczarowanie świata i powstawanie „świętyń konsumpcji” (Ritzer 2001).

Wytwarzanie dychotomii Wschód/Zachód

Sprawczość w wytwarzaniu nowoczesnej dychotomii Wschód/Zachód nie powinna być przyznana tylko jednej stronie. Wiele form kulturowych opatrywanych mianem orientalnych powstało w wyniku dynamicznie ujmowanej sytuacji kontaktu². Tę dynamikę w obrazowy sposób przedstawił Agehananda Bharati³ w opublikowanym w roku 1970 artykule *The Hindu Renaissance and its Apologetic Patterns*. Zaproponował tam metaforyczny termin „efekt pizzy” – odnosi się on do zjawiska polegającego na tym, że pewne elementy danej kultury dostają się poza jej obszar, tam zostają przepracowane, rozwinięte, zmodyfikowane i potraktowane jako wyraziste i symbolicznie nasycone; następnie w tej postaci przemieszczają się w miejsce „źródłowe” i zaczynają być traktowane jako „typowe”, „symboliczne”, wyrażające specyfikę danej kultury, a nawet zawierające w sobie jej ducha. Wówczas nierzadko dostrzega się w nich treści, które niegdyś wydawały się banalne i niegodne uwagi⁴. Także pojęcie duchowości, rozumiane jako istotna kategoria kulturowa nowoczesności, wyłania się w drugiej połowie XIX wieku, zrodzone za sprawą kompleksowych procesów globalizacji politycznej i ekonomicznej oraz kulturowego integrowania się różnych obszarów świata (van der Veer 2001).

Taka perspektywa każe zwracać baczną uwagę na wieloraką i wieloaspektową mobilność, która dotyczy nie tylko ludzi jako aktorów społecznych, ale także zjawisk i idei. Pojęciem mobilności, jako wyznaczającym perspektywę badań prowadzonych w ramach modułu VI, zajmę się nieco dalej. Teraz natomiast zatrzymam się dłużej przy innych kluczowych pojęciach – orientalizmie i orientalizowaniu.

2. Za jedno z wydarzeń emblematycznych dla ustalania się tej dychotomii uważa się moment, kiedy to przybyły z Indii Bengalczyk swami Wivekananda na zgromadzeniu Parlamentu Religii Świata w Chicago w roku 1893 wygłosił mowę na temat hinduizmu (Vivekananda, b.d.). Obraz, jaki przedstawił, apelował do żywotnych potrzeb zachodniego społeczeństwa – zamazywał przy tym niektóre elementy hinduizmu (te, które raziłyby wiktoriańską obyczajowość), a eksponował inne. Jak ujmuje to Gavin Flood, Wivekananda „jest częściowo odpowiedzialny za rozpowszechnienie przekonania o istnieniu duchowego Wschodu i materialnego Zachodu. Wierzył w duchową wyższość Wschodu i przyznawał pierwszeństwo Zachodowi w kwestiach materialnych, technologicznych i naukowych. Ta dychotomia przyczyniła się do wzmocnienia obrazu Indii jako 'innego' dla Zachodu, wbrew rzeczywistości, która jest o wiele bardziej złożona, jako że obie kultury zawierają silne składniki 'duchowe' i 'materialne'” (Flood 2008, s. 271–272).

3. Agehananda Bharati to zakonne imię Leopolda Fischera, z urodzenia wiedeńczyka, znawcy sanskrytu, pracującego przez ponad trzy dziesięciolecia na amerykańskim Syracuse University, wykładającego też w Indiach, Tajlandii, Japonii.

4. Metafora odwołuje się do kulturowej historii włoskiej pizzy – jedzenia biedaków, które w środowisku emigrantów w Stanach Zjednoczonych, zwłaszcza tych pochodzących z południa Włoch, zostało wzbogacone i przybrało bardziej wyrafinowane formy, a powracając do kraju pochodzenia w tej zmodyfikowanej postaci, spopularyzowało się i nasyciło nową symboliką (Bharati 1970, s. 273, przyp. 19; zob. też: Bharati 1980).

Orient płynny i ruchomy

Mówiąc o orientalizowaniu, nawiązując oczywiście do klasycznej pracy Edwarda Saïda *Orientalizm*, w której pisze on o Oriencie jako o dyskursywnie skonstruowanym projekcie kulturowym, stanowiącym jednocześnie narzędzie i efekt imperialnej ekspansji: Orient, będący „rodzajem języka, myśli i obrazów” (Saïd 1991, s. 118), jest wbudowany w zachodnie struktury wiedzy i praktyki władzy. Ten dyskurs tworzony przez Zachód ustanawia ontologiczną i epistemologiczną różnicę między Wschodem a Zachodem:

orientalizm odcina się w gruncie rzeczy od realnego Wschodu: sens orientalizmu zależy w znacznie większej mierze od Zachodu i opiera się na zachodnich technikach przedstawiania, które czynią Orient jasnym i zrozumiałym w ramach orientalistycznego dyskursu. Przedstawienia te zawdzięczają swoją użyteczność systemowi zachodnich instytucji, tradycji, konwencji, uzgodnionych kodów – a nie odległemu, amorficznemu Wschodowi (Saïd 1991, s. 49).

Przekazane w renesansowym spadku figury języka dotyczącego Orientu to, zdaniem Saïda, „jego obcość, jego odmienność, jego egzotyczna zmysłowość”; czas gramatyczny tworzący ten dyskurs to czas „wieczysty teraźniejszy” (Saïd 1991, s. 117).

Koncepcja Saïda ma już swoje lata – wspomniana książka po raz pierwszy opublikowana została w roku 1978. Od tamtego czasu inspirowała, pobudzała do dyskusji, a zarysowane w niej koncepcje spotykały się z różnymi propozycjami reinterpretacyjnymi. Obecnie coraz częściej zwraca się uwagę na to, że pojęcie Orientu uległo destabilizacji (choć oczywiście nie straciło swej retorycznej mocy – nadal stanowi podstawę mocnych argumentów w wielu rodzajach dyskursów). Jak pisze Arjun Appadurai:

Nowa globalna ekonomia kulturowa musi być postrzegana jako złożony, alternatywny ład zachodzących na siebie treści, którego nie można już dłużej wyjaśniać w kategoriach istniejących modeli centrum–peryferie (...). Złożoność obecnej globalnej gospodarki ma związek z dysjunkcją, zasadniczym rozchodzeniem się dróg ekonomii, kultury i polityki (...) (Appadurai 2005, s. 51).

Tłumacząc różnice kulturowe, badacze próbują na nowe sposoby korzystać z kategorii przestrzennych – a sprzężone ze sobą pojęcia Wschodu/Zachodu do tych nawiązują (choć oczywiście nigdy nie sprowadzały się wyłącznie do nich). Jak zauważają Akhil Gupta i James Ferguson „«dystans» między bogatymi w Bombaju i bogatymi w Londynie może okazać się mniejszy niż ten dzielący różne klasy w «tym samym» mieście” (Gupta, Ferguson 2004, s. 282).

Prosty układ skojarzeń rozpada się. Efektem wspomnianej przez Appaduraia dysjunkcji jest „odrywanie się” wyobraźni od statycznie rozumianego miejsca (wyobraźnia rozumiana jest tu jako funkcja kultury). Nie znaczy to jednak, że miejsce zostaje wyciśnięte ze swojej symboliki. Zwiększa się natomiast mobilność symboli i trybów, w jakich może dojść do kontaktu z nimi.

Nie da się zatem *in extenso* stosować pomysłów Saïda w odniesieniu do współczesnego świata, jakkolwiek nadal stanowią one cenną inspirację badawczą. Obecnie oczywistymi kontekstami,

które trzeba mieć na uwadze, gdy zamierza się rozważać współczesne praktyki orientalizowania, są kultura konsumpcyjna i kultura popularna, przy czym rozumiane są one nie jako sfery biernej recepcji, ale jako obszary, w których toczy się wytężona praca symboliczna. Na swój sposób wyznaczają one układy dominacji i podporządkowania i w związku z tym określają pole wolności dla różnych form ekspresji, a następnie wytwarzają obszary subwersji.

Dla współczesnych użytkowników kultury charakterystyczna jest zdystansowana, zabarwiona sceptycyzmem postawa w stosunku do znaków Orientu. Rewersem sceptycyzmu bywa jednak gotowość wejścia w „inny świat”, który w określonych okolicznościach może nadać jakość indywidualnym biografom.

Ażeby ukonkretnić te stwierdzenia, w następnym rozdziale odniosę je do przykładów z terenu. Nie przedstawię szczegółowej analizy – czynią to studia poszczególnych przypadków opracowane w ramach modułu – zaznaczę natomiast konteksty ich wzajemnych powiązań.

Współczesne konteksty orientalizacji

Osoby, z którymi rozmawiali badacze, nierzadko kpiły z pamiątek dla turystów, z dystansem odnosiły się do warszawskich „sklepów indyjskich”⁵, nie wierzyły w „prawdziwe smaki” orientalnych restauracji; innymi słowy – zakładały symulakryczność orientalnych przestrzeni, tworzonych w ramach kultury konsumpcyjnej Zachodu. Przykładem niech będzie wypowiedź jednej z rozmówczyń dotycząca jej wizyty w sklepie indyjskim:

Szczerze mówiąc, to owszem, pachniało Orientem, ale pachniało też kiczem. Trochę za dużo wszystkiego... To miało swój urok, niewątpliwie. Jakieś tam kadzidełka... Nie wiem, czy ja nie szukałam takiej chusty, brzęczącej, do tańca brzucha czy czegoś takiego, jakichś kadzidełek chyba... Są to miejsca, które mają swój urok i dobrze, że są w tej Warszawie (J]-W17)⁶.

Wyraźny jest tu dystans w stosunku do oferowanego przez sklep „innego” świata – traktuje się go z ironiczną pobłażliwością. Świat ten daje się opisać w kategoriach wskazanych przez Saida – jako obcy, odmienny, egzotycznie zmysłowy, przy czym cechy te są niezmiennie osadzone na fundamencie wrażeń zmysłowych. (Rozmówcy często powtarzali uwagi o wielobarwności, silnych zapachach, specyficznej muzyce, poczuciu stłoczenia). Jednakże zapach Orientu i zapach kiczu mieszają się ze sobą. Inna rozmówczyni, zapytana o indyjskie sklepy w Warszawie, mówiła:

5. Zob. tekst Agaty Rybus i Oskara Papisa *Warszawskie India Markety jako symulakra Indii*.

6. Cytuję wywiady powstałe w ramach prac modułu VI. Kodowanie wywiadów: inicjały badacza, numer wywiadu. Cytowani badacze: Oskar Papis, Justyna Błędowska, Justyna Jarząbek.

W takim sklepie biżuterii jest dosyć sporo – bo to łatwo wyeksponować – i jeszcze jakieś figurki, jakieś słoniki takie ... z takim, wiesz, typowym zdobieniem... nie potrafię tego określić. Ale wiesz, o co chodzi? Takie kolorowe... takie specyficzne... że – nie wiem – widzisz, mogłeś nie znać kultury, ale widziałeś kiedyś bajkę i nagle widzisz takie: „O tak, to jest związane z Indiami”. Co nie? Są takie rzeczy (OP-W2).

Może się wydawać, że w obszarze kultury konsumpcyjnej Orient działa poprzez coś, co dość łatwo rozpoznać, ale trudno byłoby wskazać zestaw konkretnych cech, za sprawą których przedmioty, zjawiska czy wydarzenia stają się orientalne. Rzeczy indyjskie są „jakieś-takie” – specyficzne, kolorowe; ich charakter rzuca się w oczy zwłaszcza wtedy, gdy znajdują się w dużej ilości na małej przestrzeni. Jako wyraźnie „inne” oferują swój udział w kulturowych grach w oswojanie/wyobcowywanie estetyzowanych znaków odmienności.

Oczywiście chodzi tu o estetyzację w ściśle określonym znaczeniu – pojęcie to określa tendencję kultury konsumpcyjnej, w ramach której heterogeniczne znaki i symbole (także te kojarzone z innymi kulturami) wnikają w strukturę życia codziennego, nabierając nowych znaczeń, kojarząc się z innymi projektami użytkowania (Featherstone 1996)⁷. Dawniejsze sensy – ich refleksy, reinterpretacje – wykorzystane zostają w procesie semiozy.

Granice gry takimi właśnie znakami odmienności dają się rozciągać:

Nie wiem, może to było jakieś sześć-siedem lat temu; wylądowałam w takim klubie orientalnym. I w ogóle – po prostu oczarowała mnie magia Orientu. Ta muzyka, ten klimat, który tam był – tak naprawdę wszystkie te przedmioty, które tam były. Te lampy, stoły... Oni to wszystko mieli sprowadzane, (...) zrobili to według takich miejsc tamtejszych i bardzo mnie to oczarowało (JJ-W13).

Ta wizyta wspomniana została przez rozmówczynię, gdy opowiadała o swoim zamiłowaniu do tańca, szczególnie orientalnego. Zainteresowanie to wskazało jej ścieżkę biograficzną: ponieważ potrzebowała odpowiednich strojów do tańca, zaczęła przygotowywać je dla siebie. Z czasem szycie strojów stało się wykonywaną przez nią z pasją profesją. Ta historia pokazuje, że symulakryczne, umagiczniane i z założenia nieprawdziwe światy dają się przekładać na konkretne, praktyczne projekty biograficzne.

Sceptycyzm i świadomość zapośredniczeń stojących za orientalizującym motywami, wątkami, aranżacjami nie muszą wykluczać gotowości do pójścia za fascynacją kojarzoną z którąś z kultur Wschodu – tańcem indyjskim, japońską mangą, jogą... Osoby, które z przekąsem wyrażały się o komercjalizowanym Oriencie, nierzadko z zapamiętaniem oddawały się tego rodzaju pa-

7. Mike Featherstone wskazał trzy warianty pojęcia estetyzacji: w pierwszym odnosi się ono do subkultur artystycznych, zmierzających do zatarcia granic między sztuką a życiem codziennym, historycznie wiąże się z okresem dadaizmu, awangardy i surrealistycznego; drugie nawiązuje do idei przekształcenia życia w sztukę. Trzecim jest to właśnie, które wskazałam powyżej (Featherstone 1996).

sjom. Moment wejścia w „inny świat”, a jednocześnie zachowania swej „tutejszej tożsamości” widoczny jest w wypowiedzi młodej kobiety, która w Warszawie tańczy tańce indyjskie. Tancerka tak opowiada o strojach i makijażu scenicznym:

To mi na pewno bardzo pomaga (...) trochę się staję inną osobą. Właśnie ten mocny makijaż, ten kostium – ja w jakiś sposób czuję się trochę bezpieczniejsza nawet w tym wszystkim. A poza tym pozwala mi też wczuć się w to wszystko i jakoś też tak w atmosferę. Ja nie wyglądam jak Hinduska na pewno, więc te elementy symboliczne mogą mnie bardziej jakoś tak we właściwe miejsce wprowadzić. Ten taniec bez stroju tak samo jest ładny, ale pewne rzeczy zyskują dopiero ten smak (JuB-W17).

Specyficzna estetyka kojarzona z teatralnymi aspektami tańców indyjskich⁸ i specyficzna estetyka warszawskich sklepów indyjskich opisywane są przez rozmówców w podobnych kategoriach – z naciskiem na wielobarwność i wielozmysłowość, które zdają się otwierać drzwi do jakiegoś „innego świata”. To, co znajduje się za tymi drzwiami, miewa różną wartość.

W przypadku warszawskich sklepów indyjskich napotykamy ścianę komercji:

Indie w pigułce. Wszystko jest... naćkane jest wszystkiego. Tak, żebyś miał kawałek Indii, na małym areale tak naprawdę. Żeby poznać Indie, to trzeba poznać i slumsy, i jedną dzielnicę, i kolejną. Potem kulturę taką i taką. A to jest tylko taki symbol. (...) Tu masz kupować. Tutaj oni sobie stawiają te słonie i tak dalek, żeby i oni się poczuli fajnie i żeby klienci mieli jakąś podjarę z tego. Wchodzą i: „O, to jest zupełnie inne niż H&M” (OP-W05).

W drugim przypadku znajdujemy rozwinięcie w postaci całościowego świata fantazji, którą można zabarwić życie:

Jednak jest to Orient, czyli jakaś egzotyka, w której jest pewna doza prowokacji, makijaż przerysowany i częściowo jest się odśloniętym – przykładowo, te krótkie bluzeczki, których ja bym w życiu nie założyła poza kontekstem występu, ale to jest w pewnej konwencji, więc dopóki jesteśmy faktycznie na scenie, czujemy się całkiem na miejscu w tych strojach (JuB-W21).

Innymi słowy – scena tańców indyjskich daje to, na co w życiu poza tą sceną nie ma miejsca; w ten sposób rozszerza się pole doznawania świata. Jak mówiła inna tancerka: „taniec indyjski jest o wiele bogatszy, jeżeli chodzi o emocje. Bo (...) możesz pokazywać i taką miłość czułą i delikatną, i wściekłość, i różne rzeczy, cały wachlarz emocji” (JuB-W18).

8. Więcej na ten temat w tekście Justyny Błędowskiej *Jak Sawa się stroi, a Śiwa tańczy. Geneza warszawskich stylizacji scenicznych do tańców indyjskich*.

Działa tu ten rodzaj wyobraźni, na który wskazywał Appadurai:

[W] miarę nasilania się procesów deterytorializacji osób, obrazów i idei, ich waga niespostrzeżenie wzrosła. Więcej ludzi na całym świecie zaczęło postrzegać swoje życie przez pryzmat możliwych sposobów życia oferowanych przez wszystkie rodzaje mass mediów. Znaczy to, że fantazja jest teraz praktyką społeczną; w wielu społeczeństwach uczestniczy na wiele sposobów w społecznym wytwarzaniu wielu ludzkich biografii (Appadurai 2005, s. 83–84).

W przypadku Bollywood (zarówno filmów, jak i tańca) fantazja traktowana jest jako funkcja kultury działająca w różnych trybach. Z jednej strony rozmówcy zakładają, że filmy Bollywood i taniec Bollywood to specyficznie indyjskie eskapistyczne narzędzie radzenia sobie Hindusów z rzeczywistością w ich świecie:

Wiesz co, ja myślę, że to jest dla nich taka bajka, utopia, żeby oderwać się od tej codzienności, którą oni mają... No, nie oszukujmy się, chociażby wartość tych wszystkich strojów, tych wszystkich gadżetów, których oni tam używają, jest tak gigantyczna, że tam przeciętny Hindus to nawet nie ma jednej setnej w wypłacie takich dochodów (JuB-W11).

Z drugiej jednak strony to narzędzie eskapizmu, przeniesione w środowisko polskie, daje się z powodzeniem zastosować, ale inaczej interpretowana jest praktyka jego wykorzystania. Jak ujęła to ta sama rozmówczyni: „Wiesz co, on [taniec Bollywood – AW] jest kolorowy, kobiecy bardzo, fajne są te stroje też, ruchy... To jest dla mnie trochę taka odskocznia – że mogę tak przejść do takiej trochę bajki z życia i mogę się powygłupiać. I jeszcze ktoś chce na to patrzeć” (JuB-W11).

Nie jest to ucieczka, ale wycieczka w świat „takiej trochę bajki”; wynika nie ze specyfiki lokalnego życia i z jego ciemnych stron, lecz stanowi sposób na dodanie rzeczywistości jeszcze jednego wymiaru. (Jak mówi jedna z tancerek o tańcu Bollywood: „ta żywiołowość, która jest tam, ta energia i tak naprawdę to masa radości, zabawy i to, że można tak naprawdę wiele rzeczy na tysiąc sposobów zobaczyć, każdy następny raz może wyglądać zupełnie inaczej” (JuB-W11)).

W tym ujęciu Bollywood na różne sposoby i w różnych trybach pozwala dopełniać lokalne światy. Tworzy też specyficzne ścieżki komunikacji międzykulturowej. Dla warszawskich tancerek Indie istnieją jako źródłowe miejsce ich praktyki: jeśli tylko mogą, to jeżdżą tam doskonalić swoje umiejętności, chętnie sprowadzają stamtąd stroje. Oryginalność rozumieją jednak w sposób, który zostawia im pole dla własnej kreatywności⁹.

9. Dokładniej przeczytać o tym można w tekstach Justyny Błędowskiej *Dwie biografie, jedna pasja. Od praktyk prywatnych do instytucjonalnych oraz Jak Sawa się stroi, a Śiwa tańczy. Geneza warszawskich stylizacji scenicznych do tańców indyjskich*.

Orientalizujące ubrania i przebrania

Współczesne gry w Orient polegają na tym, by dawać się uwodzić; ale bywają to też gry w zacieranie granic gry. (Granice – jak dowodzili Johan Huizinga i Roger Caillois, klasycy prac poświęconych kulturotwórczym funkcjom gry i zabawy – są konstytutywne dla ich istoty [Caillois 1997, Huizinga 1985]). Caillois mógłby nazwać ten rodzaj gier mianem mimikry:

Mimicry prezentuje wszystkie (poza jedną) znamienne cechy gry i zabawy: swobodę, umowność, „zawieszenie”, ściśle określone miejsce i czas. Nie występuje tu natomiast ciągłe podporządkowanie się kategorycznym i precyzyjnym regułom.(...) zamiast tych reguł mamy do czynienia z oderwaniem się od rzeczywistości, z naśladowaniem jakiejś innej rzeczywistości. Mimicry to nieustanna inwencja. Jest tu tylko jedna jedyna reguła gry: dla aktora polega ona na tym, aby urzekął widza, nie dopuszczając, by jakiś błąd wywiódł tamtego z iluzji; dla widza – by poddał się iluzji, przystając od pierwszej chwili na to, że dekoracja, maska, cały sztuczny świat, który mu się „podaje do wierzenia” jest czymś bardziej rzeczywistym niż rzeczywistość (Caillois 1997, s. 30).

Wydaje się jednak, że chodzi tu o coś więcej. Te gry stanowią swoisty rodzaj praktykowania wielokulturowości. Zwróćmy się znów w stronę naszego terenu. „Istnieje jakaś taka magia tego przebrania – mówi tancerka o swoim scenicznym kostiumie do tańców indyjskich. – Nie wiem, czy to jest tylko fantazja bycia taką trochę księżniczką w tym stroju, kiedy wszystko jest takie nienaturalne, a zarazem bardzo ładne i jakby nie z tej rzeczywistości, magiczne” (JuB-W21).

Miłośniczka japońskiej popkultury opowiada o swojej pasji:

A tak poza tym oglądaniem anime i czytaniem mang, interesuję się cosplayem. Jak jest coś, co można kupić w Internecie i co dana postać nosiła, na przykład jakiś dziwny pierścień, to takie rzeczy też mam... (...) To jest w pewien sposób zabawa w przebieranki, aczkolwiek cosplay to już pewna forma sztuki jednak.... Chodzi w niej o to, żeby wybrać postać, i wtedy cosplayer stara się jak najlepiej ją odwzorować, to znaczy... Stara się wyglądać identycznie jak cosplayowana przez siebie postać. Chodzi tutaj najbardziej o wygląd, o strój... Wiele rzeczy się robi, żeby dojść do tego podobieństwa, korzysta się ze specjalnych makijaży, zmienia się nawet włosy i kolor oczu perukami, my to – znaczy cosplayerzy – peruki nazywamy często wigami. No i soczewki – od jakiegoś czasu, bo wcześniej nie słyszałam, żeby trzeba było... Ale teraz to coraz więcej ludzi soczewki zakłada... (JJ-W3).

Cosplayowe przeistoczenie (które staje się symulakrycznym odbiciem świata anime i mangi) i przebieranie się do tańców Bollywood (przynależnych jakoby do fikcyjnej, kompensacyjnej rzeczywistości innej kultury) można interpretować metaforycznie – jako nakładanie pewnych kostiumów kulturowych. Czerpie się przy tym z określonego obszaru kultury (w tych wypadkach – kultury popularnej), w odniesieniu do niego „fantazjuje” się własną biografie.

Orientalizacja życia codziennego może dokonywać się w różnych modusach – od swobodnego sięgania po estetyzowane elementy kojarzące się z Orientem i stosowania ich jako ornamentów własnego życia, poprzez okazjonalne wchodzenie w obszary gier w Orient, aż do obrócenia fantazji w materię codzienności (jakkolwiek gracz zachowuje umiejętność odróżnienia fantazji od świata realnego). W tym ostatnim przypadku niegdysiejsza fantazja nie tylko dostarcza zewnętrznego sztafażu dla określonej stylistyki (ubioru, wystroju przestrzeni prywatnej), ale też organizuje codzienność w różnych jej szczegółach, nadaje rytm czasowi (na przykład – od występu do występu, od konwentu do konwentu), wpisuje jednostkę w określone wspólnoty emocjonalne (Maffesoli 2008).

W powyższych przykładach ubiór stanowi tylko jeden z elementów zjawiska znacznie szerszego. Na jego przykładzie łatwo można pokazać wspomnianą wielorakość trybów orientalizacji. Na przykład w cosplayu można widzieć swoistą krytykę mody jako całościowego społecznie obowiązującego systemu (w tym sensie, w jakim o systemie mody pisał Roland Barthes (2005)). Jest to taki rodzaj krytyki, który nie zmierza do całkowitego zburzenia systemu – podważa go lekko, by zagnieździć się w powstających wówczas szczelinach. Całkowite zburzenie odebrałoby sens grze.

Specyfikę tych praktyk przebierania się widać wyraźnie, gdy zestawia się je z sytuacjami, w których orientalizujące elementy ubioru używane są w sposób klasycznie barthesowski. Na takie użycie wskazywała na przykład jedna z osób zainteresowanych Chinami (posiadająca też specjalistyczne wykształcenie w tym kierunku i wykorzystująca je w pracy zawodowej):

To jest łańcuszek i na tym łańcuszku jest znaczek. Nie jest duży, wręcz przeciwnie, jest takich niewielkich rozmiarów. A i tak, jak ktoś wie, to się zorientuje, prawda? To też pomaga troszkę wychwytywać ludzi, którzy się Chinami interesują, językiem chińskim albo tak po prostu – o, masz coś ciekawego na szyi. Ale noszę je głównie dlatego, że je lubię. To już nawet nie po to, żeby zwrócić uwagę, ale dlatego, że są ładne (JJ-W17).

Rozmówczyni uwypukla w swej wypowiedzi tę funkcję ubioru, która polega na wyważonym zaznaczaniu tożsamości tego, kto go nosi: element biżuterii wpisuje się w lokalny kontekst, ale jednocześnie dyskretnie wyróżnia właścicielkę.

Normy decorum jeszcze wyraźniej widać w sytuacjach, gdy chodzi o cały strój, wyraźnie kojarzący się z obcą kulturą:

Mam jedną bluzkę taką chińską, taką do bioder. Długą chińską spódnicę, to jest taka tradycyjna ze stójką, i z takim rozcięciem po bokach (...). Przeważnie jak trzeba się pokazać gdzieś na jakimś... no nie tyle ewencie, ale kiedy jest prośba, żeby to na siebie włożyć, bo jest na przykład organizowany jakiś dzień chiński. D zdarzało mi się też pożyczać, zarówno koszulki, jak i te sukienki innym osobom, a także kilka prezentów poszło. (...) Natomiast w Polsce się na pewno w takich rzeczach na co dzień nie chodzi (JJ-W17).

W przypadku przebierania się do tańców Bollywood czy cosplayu gra się całymi światami, które pozwalają rozgrywać życie w pewnych stylistykach, a także dopełniać je o dodatkowy modus fantazji. Natomiast ostatni przykład wskazuje na zupełnie inną sytuację: Chiny to dla rozmówczyni spójny system kulturowy, znany jej dobrze z doświadczenia (osoba ta wielokrotnie bywała w Chinach), odrębny pod względem norm obyczajowych od tego, który obowiązuje w Polsce, i wytwarzający inne formy habitusu. Nie da się automatycznie przenosić zestawów artefaktów i znaczeń z jednego świata kulturowego do drugiego. Przenoszenie i stosowanie musi być rozważne i uwzględniać lokalne specyfiki (obie – zarówno chińską, jak i polską). Prywatną przestrzeń domową można nasycić znakami innej kultury, można też pić chińską herbatę na sposób chiński. Natomiast przestrzeń publiczna to obszar wrażliwy na ubraniową egzotykę, dopuszczający ją w określonym natężeniu i w konkretnych okolicznościach. Przeważnie bardziej stosowna bywa ona w stanie „rozpuszczonym” – daje się wówczas interpretować jako wygodna lub elegancka, modna czy też oryginalna. Widać to też w wypowiedzi innej rozmówczyni:

Na przykład takie te indyjskie spódnice, bardzo dobre na lato są, bo są zwiewne, przewiewne, wygodne, można sobie wygodnie usiąść, iść na spacer, gdzieś po drodze jest kawałek fajnego trawniczka, drzewka, ptaszki śpiewają, no to mogę się tam rozsiąść w tej spódnicy wygodnie, nic mnie tam nie ciśnie, nie uwiera. Właściwie w okresie właśnie takim wiosenno-letnim, to często, często w takim klimacie właściwie się ubieram. (...) One [Hiduski – AW] się chronią od słońca tymi chustami i tak dalej, no to już jakby mają opracowane – ten strój... Ale zimą bym się tak nie ubrała... (JJ-W13).

Nabywcy i użytkownicy dóbr wykazują się dużą sprawnością w klasyfikowaniu określonych przedmiotów na różnych skalach; uwzględniana jest zarówno stosowność w odniesieniu do przestrzeni społecznej, jak i stopień natężenia różnych cech (takich jak orientalność czy egzotyka):

W lecie lubię sobie założyć jakąś tam na przykład tunikę i legginsy. To znaczy chyba więcej ubrań mam normalnych, niż takich typowo orientalnych, bardziej jeżeli chodzi o biżuterię. Mam... bardziej taką tribalową. To jakby ewoluuje – od jakichś kolczyków, które są orientalne albo indyjskie, albo jakieś tam, po takie różne, po takie tribalowe (JJ-W16).

Czasem elementy orientalizujące ujmowane są w kategoriach motywów i wzorów, swobodnie krążących po różnych obszarach – ten rys daje się zauważyć w tej opowieści o spodniach, które nosi jedna z rozmówczyń:

Kupiłam w sklepie w Libanie też. Ale to są afrykańskie już wzory. Tak, to są afrykańskie wzory (...) Ale mam różne, też z indyjskimi wzorami. Na przykład jak te, tutaj, widzisz? (...) To są już indyjskie wzory, raczej. Chociaż pewnie kupione w Maroku (JJ-W1)¹⁰.

Sądzę, że nawet te dość wyrywkowe przykłady pokazują, że orientalizowanie może przebiegać w różnych trybach i może pełnić różne funkcje. Opis w kategoriach statycznych nie chwyciłby istoty tych zjawisk. Pojęcie Orientu i orientalizacji, które wyłaniać się będzie z kolejnych studiów przypadków odbiegnie zatem od tego, które wskazał Said. Ten Orient będzie efektem relacyjnych układów i globalnych przepływów¹¹ sprawiających, że – jak ujmowali to Akhil Gupta i James Ferguson – „wytwory kultury i praktyki kulturowe nie «stoją w miejscu»” (2004, s. 271). Mogłoby się wydawać, że jeśli tylko otworzymy się na „infiltrację egzotyki” dokonującą się dzięki jej rozbudowanym sieciom, możemy korzystać z wielu motywów i praktyk zaczerpniętych z różnych kultur lub jedynie kojarzących się z nimi – możemy nadać barwę i jakość naszemu życiu codziennemu. Możemy też je wykorzystać do eksperymentowania z różnymi wersjami naszej tożsamości. (Decyzje, takie jak wybór mebli do mieszkania, wybór diety czy religii, nie wydają się bowiem nieodwołalne. Jeśli się nie sprawdzą, zwykle można dokonać przemeblowania życia). W taki też sposób patrzyliśmy na interesujący nas teren, w którym szukaliśmy współczesnych znaków oswojonej obcości czy też odmienności kulturowej. O ile Said traktował orientalizowanie jako praktykę uruchamiającą dyskurs z gruntu fałszywy (jako odnoszący się nie do rzeczywistych mieszkańców Wschodu, tylko do wyobrażeń o nich), o tyle tutaj nie nadawaliśmy temu pojęciu wydźwięku negatywnego – traktowane było jako kategoria pozwalająca opisać wytwarzanie znaczeń w różnych obszarach życia kulturowego.

Na zakończenie wskażę pojęcia, które doprecyzowują perspektywę badawczą przyjętą w ramach modułu „Swojskość i obcość w mieście”.

Aspekty mobilności

Perspektywą, która najsilniej określa proponowany tu sposób ujmowania badanych zjawisk, jest ta stworzona za sprawą **mobilności ludzi, przedmiotów, obrazów, idei** (Urry 2007; Lash, Urry 1994).

10. Więcej na ten temat w moim tekście *Współczesne mikronarracje o Oriencie. Przedmioty orientalizujące w codziennych praktykach*.

11. Odwołuję się tu do ujęcia Arjuna Appaduraja, który wyróżnił pięć wymiarów globalnej cyrkulacji treści kulturowych. Określa je jako „(a) *etnoobrazy*, (b) *mediaobrazy*, (c) *technoobrazy*, (d) *finansoobrazy*, (e) *ideoobrazy*. Przyrostek -obraz podkreśla płynne, nieregularne kształty tych krajobrazów, kształty charakteryzujące w równie istotny sposób międzynarodowy kapitał, jak i międzynarodowe style ubioru” (Appadurai 2005, s. 51–52). Składają się one na globalną ekonomię kulturową – złożony układ zachodzących na siebie i pozostających w nieustannym ruchu treści. Zgodnie z tą propozycją obcość i swojskość winniśmy ujmować w sposób dynamiczny – jako nieustannie re-konstruowaną, interakcyjną, ustanawianą w konkretnych sytuacjach.

Krążenie ludzi to perspektywa, która wydaje się najbardziej oczywista. Najwyrazistsze są takie formy ruchu jak migracje zarobkowe, migracje spowodowane niepokojami politycznymi i wojnami oraz podróże turystyczne. My zwrócimy uwagę na te ostatnie, w tworzonym przez nie dominium dokonuje się bowiem szczególnie intensywna obróbka znaków odmienności kulturowej.

Pewnym problemem (z badawczego punktu widzenia) jest zacieranie się wyrazistych granic podróży. Czy podróżą w świat Orientu jest wyjście do restauracji indyjskiej w trakcie wycieczki do któregoś z miast europejskich? Czy może nią być przygotowanie przyjęcia, na którym poda się gościom potrawy wykonane ze składników przywiezionych z podróży? Jakim rodzajem podróży jest pokaz zdjęć z własnej podróży na Wschód? Gdzie wyznaczamy granice naszej podróży, gdy umieszczamy te zdjęcia na Facebooku, sprawiając, że nasza podróż zaczyna podróżować w przestrzeni wirtualnej? W tym miejscu można przejść ku kolejnym rodzajom mobilności:

Krążenie przedmiotów coraz częściej uważane jest za nieodłączny element dynamiki kultury (Lury 1997, Appadurai 1986, Kopytoff 2003, Ateljevic, Doorne 2001). Wskazuje się na niebagatelną rolę rzeczy w globalnej cyrkulacji treści kulturowych, w procesach redefiniowania tożsamości indywidualnych i zbiorowych. W tej perspektywie kultura współtworzona jest za sprawą mobilności przedmiotów obdarzonych sprawczością. Chodzi tu o mobilność w dwojakim tego słowa znaczeniu: fizyczną (przedmioty zmieniają swoje miejsce) oraz semantyczną (w toku biografii przedmiotu zmienia się nadawane mu znaczenie). Ujęcie to wiąże się z propozycją Arjuna Appaduraia i Igora Kopytoffa, którzy uczyli patrzeć na przedmioty pod kątem ich społecznych biografii. Przedmioty to niezbywalni aktorzy społeczni w procesie tworzenia i modyfikowania krążących w świecie kulturowym znaczeń (Lury 1997). Dla nas szczególnie interesujące będzie szukanie zasady, na jakiej tworzą się skojarzenia przedmiotu z dystansem przestrzennym i kulturowym.

Przedmioty – działające nie tylko w swej materialnej „oryginalnej” postaci, ale także poprzez swoje reprezentacje wizualne i werbalne – stają się współuczestnikami różnych sytuacji. Dlatego **krążenie obrazów** (rozumianych szeroko – jako reprezentacje) wchodzi w zakres tej perspektywy.

Krążenie idei to trzeci rodzaj mobilności, który musimy uwzględnić. Związek idei z praktykami, takimi jak na przykład joga czy medytacja, wydaje się oczywisty. W przypadku innych znaków indyjskości może być mniej widoczny, ale nie można wykluczyć jego istnienia. Zetknięcie się z pewnymi praktykami na gruncie rodzimym bywa istotną motywacją do podjęcia fizycznej podróży do Indii rozumianych jako ideowe źródło tych praktyk (np. „do źródeł” narodzin jogi, uprawianej zrazu jako ćwiczenie fizyczne i duchowe oferowane przez kulturę terapeutyczną, z czasem otwierające się ku różnym możliwościom dopełnienia tych funkcji). Wyrazistym przykładem ideowego pobudzania do podróży były lata 60. XX wieku, kiedy to zachodnia kontrkultura skierowała swoją uwagę na religię i filozofię Wschodu, szukając tam wartości, uważanych za zagubione przez Zachód. Warto jednak pamiętać o tym, że mniej więcej w tym samym czasie hinduscy guru udają się na Zachód (co w połowie lat 60. XX wieku ułatwione zostało

poprzez zniesienie limitów imigracyjnych do Stanów Zjednoczonych). Niewątpliwie przyczyniło się to do rozwoju hinduizmu globalnego, traktowanego jako zakorzeniony historycznie, ale zmienny zespół powiązanych ze sobą, otwartych na różne oddziaływania, mobilnych wierzeń, przekonań i praktyk (Flood 2008).

W Polsce krążenie idei nie wiązało się tak silnie z mobilnością fizyczną w kierunku Indii, ale miało istotne znaczenie dla kulturowego oblicza epoki. Pozwalało tworzyć obszary emancypacji indywidualnej i zbiorowej w sytuacji uważanej za politycznie opresyjną (Jawłowska 2008). New Age nadał nowy impuls tym poszukiwaniom – przetwarzał różne elementy idei kojarzonych z Orientem i wprowadzał je w obieg kultury popularnej. Tworzyły się wówczas i popularzywały praktyki pozwalające zręcznie wpisywać idee w style życia, kojarzyć je z elementami czerpanymi z innych (nie orientalnych) źródeł.

Warto zastanowić się, w jaki sposób wykorzystuje się te idee w czasach, gdy z jednej strony dokonuje się ich intensywna obróbka na gruncie kultury konsumpcyjnej, z drugiej zaś – wiązane są one ze strategiami terapeutycznymi.

Globalny przemysł kulturowy

Krążenie estetyzowanych znaków winniśmy ujmować w perspektywie globalnej. Pomocna w jej uzyskaniu jest propozycja Scotta Lasha i Celi Lury (Lash, Lury 2011). W książce o **globalnym przemyśle kulturowym** przedstawili oni krytyczne rozwinięcie myśli Theodora Adorna i Maxa Horkheimera. Adorno i Horkheimer w latach 40. XX wieku w pracy *Dialektyka oświecenia* ukazywali współczesną im kulturę jako zorganizowaną według logiki przemysłowej: jest ona mechanizmem racjonalnym, a jednocześnie narzędziem kontroli społeczeństwa – twierdzili. Ich osąd był ostry:

Uderzająca jedność makro- i mikrokosmosu prezentuje ludziom model ich kultury: fałszywą jedność tego, co ogólne, i tego, co szczegółowe. Wszelka kultura masowa pod rządami monopolu jest identyczna (...). Standardy wywodzą się pierwotnie z potrzeb konsumentów: dlatego też są akceptowane bez sprzeciwu. Otóż w rzeczywistości jest to zamknięte koło manipulacji zwrotnych potrzeb, coraz silniej przerośnięte tkanką jednolitego systemu (Horkheimer, Adorno 1994, s. 138–139).

Monopolistyczne przedsiębiorstwa produkują przedmioty kultury, a w procesie tym działa zasada akumulacji. Kultura staje się towarem, zanika przy tym jej różnorodność.

Lash i Lury czynią z tych stwierdzeń krytyczny użytek, wskazując na przemiany, jakie od czasu powstania *Dialektyki oświecenia* zaszły w globalizujących się społeczeństwach, zwłaszcza w obszarze produkcji i konsumpcji kulturowej:

Kultura – czy to w odniesieniu do praktyk dominacji, czy oporu – nie działa już przede wszystkim jako nadbudowa. Nie działa już jako hegemoniczna ideologia, zestaw symboli i reprezentacji. W rodzącej się na naszych oczach nowej erze globalnego przemysłu kulturowego kultura – dominująca zarówno nad gospodarką, jak i nad życiem codziennym – przestaje być procesem reprezentacji, ulegającym urzeczowieniu (Lash, Lury 2011, s. 15, podkr. aut.).

Wyprodukowanie przedmiotu, wypuszczenie go na rynek to dopiero początek określania jego tożsamości i charakteru relacji z konsumentem:

Produkty znajdujące się w obiegu nie są już identycznymi przedmiotami – statycznymi, abstrakcyjnymi, ściśle określonymi przez intencje ich producentów. Przedmioty kultury wymykają się spod kontroli ich wytwórców; w ramach procesów cyrkulacji przechodzą przez szereg przekształceń, translacji, transpozycji i metamorfoz. W ramach tej cyrkulacji (Lee, LiPuma 2002) przedmioty kultury osiągają swoją własną dynamikę; to w ramach tego ruchu tworzy się wartość dodana (Lash, Lury 2011, s. 15–16).

W sferze kultury konsumpcyjnej toczy się praca nieustannego przetwarzania przez użytkowników form i znaczeń związanych z przedmiotami i praktykami.

Potencjał marki „Orient”

W rozważaniach Lasha i Lury ważne jest pojęcie **marki**. To ono konstytuuje różnicę między przemysłem kulturowym a globalnym przemysłem kulturowym. Pierwszy koncentruje się na towarze, drugi na marce:

Towar jest produkowany. Marka jest środkiem produkcji. Towar jest jednostkowym, abstrakcyjnym, ściśle określonym produktem. Marka tworzy i konkretyzuje się w wielu różnych produktach. Towary nie mają historii, marki – tak. Towary nie wchodzą w żadne stosunki, marka tworzy się wyłącznie w stosunkach, jest siecią relacji między wieloma produktami (Lash, Lury 2011, s. 15–16).

Autorzy pojmują markę w jej znaczeniu rynkowym, ale i kulturowym. Potraktujmy jednak to pojęcie szerzej i spytajmy: Czy Orient może być marką? W jaki sposób przedmioty i praktyki kojarzone z kulturą Wschodu „znakują” projekty biograficzne? Czemu służy to znakowanie? Jak tworzy się sieć relacji między różnymi oznakowanymi tą marką „produktami”?

Na te pytania próbowaliśmy odpowiedzieć w trakcie badań. Interesował nas sposób, w jaki rozmówcy opisują symbole, miejsca i praktyki kojarzone z Orientem, jaką rolę przyznają im w swoim życiu, jak określają ich potencjał rozwojowy, w jakim stopniu czuli się dysponentami ich sensów, na czym polegają ich strategie reinterpretacji tych znaków, miejsc i praktyk. Zmierzaliśmy do zrozumienia ich perspektywy, więc czekaliśmy na informacje o tym, co oni sami

określą jako istotne dla codziennych praktyk – ciekawiło nas, jakie zagadnienia zostaną przez nich rozwinięte.

Obszary tych działań w zasadzie dałoby się sklasyfikować w ogólniejszych kategoriach, 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.

Bibliografia

Appadurai Arjun, 1986 *Introduction: commodities and the politics of value*, [w:] *The Social Life of Things: Commodities in Cultural Perspective*, red. A. Appadurai, Cambridge: Cambridge University Press.

Appadurai Arjun, 2005 *Nowoczesność bez granic. Kulturowe wymiary globalizacji*, przeł. Zbigniew Pucek, Kraków: Universitas.

Ateljevic Irena, Doorne Stephen, 2001 *Culture, economy and tourism commodities. Social relations of production and consumption*, „Tourist Studies”, vol. 3, nr 2, s. 123–141.

Barthes Roland, 2005 *System mody*, przeł. Maciej Falski, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.

Bharati Agehananda, 1970 *The Hindu Renaissance and its Apologetic Patterns*, „The Journal of Asian Studies”, vol. 29, nr 2, s. 267–287.

Bharati Agehananda, 1980 *Indian Expatriates in North America and neo-Hindu Movements*, [w:] *The Communication of Ideas*, red. Vinayshil Gautam, J. S. Yadava, New Delhi: Concept Publishing Company.

Caillois Roger, 1997 *Gry i ludzie*, przeł. Anna Tatarkiewicz, Maria Żurowska, Warszawa: Oficyna Wydawnicza Volumen.

Featherstone Mike, 1996 *Postmodernizm i estetyzacja życia codziennego*, przeł. P. Czapliński, J. Lang, [w:] *Postmodernizm. Antologia przekładów*, red. R. Nycz, Kraków: Wydawnictwo Baran i Suszczyński.

Flood Gavin, 2008 *Hinduizm. Wprowadzenie*, przeł. Małgorzata Ruchel, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.

Gupta Akhil, Ferguson James, 2004 *Poza „kulturę”: przestrzeń, tożsamość i polityka różnicy*, przeł. Jerzy Giebułtowski, [w:] *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej. Kontynuacje*, red. Marian Kempny, Ewa Nowicka, Warszawa: PWN, s. 267–283.

Horkheimer Max, Adorno Theodor, 1994 *Dialektyka oświecenia. Fragmenty filozoficzne*, przeł. Małgorzata Łukasiewicz, Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN.

Huizinga Johan, 1985 *Homo ludens. Zabawa jako źródło kultury*, przeł. Maria Kurecka, Witold Wirpsza, Warszawa: Czytelnik.

Jawłowska Aldona, 2008 *Kontrkultura w poszukiwaniu nowych koncepcji człowieka i ludzkiego świata*, [w:] *Wolność w systemie zniewolenia*, red. Aldona Jawłowska, Zofia Dworakowska, Warszawa: ISNS UW.

Kopytoff Igor, 2003 *Kulturowa biografia rzeczy – utowarowienie jako proces*, przeł. Ewa Klekot, [w:] *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej*, red. Marian Kempny, Ewa Nowicka, Warszawa: PWN, s. 249–274.

Lash Scott, Urry John, 1994 *Economies of Signs and Spaces*, London: Sage Publications.

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

Lee Benjamin, LiPuma Edward, 2002 *Cultures of Circulation: The Imaginations of Modernity*, „Public Culture” 14(1), s. 191–213.

Lury Celia, 1997 *The Objects of Travel*, [w:] *Touring Cultures. Transformations of Travel and Theory*, red. Chris Rojek, John Urry, London: Routledge.

Maffesoli Michel, 2008 *Czas plemion. Schyłek indywidualizmu w społeczeństwach ponowoczesnych*, przeł. Marta Bucholc, Warszawa: PWN.

Ritzer George, 2001 *Magiczny świat konsumpcji*, przeł. Ludwik Stawowy, Warszawa: Muza.

Said Edward W., 1991 *Orientalizm*, przeł. Witold Kalinowski, Poznań: Państwowy Instytut Wydawniczy.

Urry John, 2009 *Socjologia mobilności*, przeł. Janusz Stawiński, Warszawa: PWN.

Veer Peter van der, 2009 *Spirituality in Modern Society*, „Social Research”, vol. 76, nr 4, s. 1097–1120.

Vivekananda, b.d. *Complete Works of Swami Vivekananda*, http://www.ramakrishnavivekananda.info/vivekananda/complete_works.htm (data dostępu: 01.03.2016).



Debata
„Nowe kłopoty
z kulturą”

Rozmawiali: Arek Gruszczyński, Katarzyna Kuzko-Zwierz, Mirosław Skrzypczyk
Moderacja: Karolina J. Dudek

Część 1. Jak działać w kulturze?

Karolina Dudek: Dobry wieczór. Chciałam państwa serdecznie powitać w imieniu moich kolegów z Instytutu Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Warszawskiego realizujących projekt „Oddolne tworzenie kultury – wielostanowiskowe studium badawcze”, dofinansowany przez Ministra Kultury i Dziedzictwa Narodowego. Dzisiejsze spotkanie jest próbą zebrania wątków, które się pojawiały w trakcie naszych trzyletnich badań. Będziemy się starali usystematyzować spostrzeżenia, podzielić się wnioskami i pokazać, jaki sposób myślenia o kulturze wypracowaliśmy. Będziemy rozmawiać o tym, czy kultura tworzona jest oddolnie czy odgórnie. Jak w różnych instytucjach i organizacjach rozumiana jest kultura? Jakie modele działania w kulturze są realizowane? Jakie są ramy – społeczne, kulturowe, ekonomiczne, polityczne – tych działań? Jakie nowe kłopoty z kulturą można by wskazać? I co w sposobach tworzenia kultury zmieniają nowe media, nowe sposoby organizowania i zarządzania oraz nowe sposoby finansowania kultury (np. granty, środki europejskie)?

Część pierwszą spotkania poświęcimy rozmowie o tym, jak działać w kulturze. Będzie to rozmowa z praktykami, którzy pracują w bardzo różnych instytucjach, mają różne doświadczenia, które jednak w pewnych miejscach się spotykają. Opowiedzą nam, jak działają w kulturze. Może zacznę od ich przedstawienia: Katarzyna Kuzko-Zwierz jest kierownikiem w Muzeum Warszawskiej Pragi, oddziale Muzeum Warszawy. To będzie ciekawa perspektywa, która pokaże nam, jak nowa instytucja kultury, jednocześnie wpisująca się w działania większej, dłużej już działającej, radzi sobie z kulturą i jak ją tworzy. Mamy też gościa spoza Warszawy, pana Mirosława Skrzypczyka, który jest postacią niezwykłą, ale może nie będę zdradzać tajemnicy, bo myślę, że pan Skrzypczyk o wiele ciekawiej opowie o swoich doświadczeniach, niż ja bym mogła je przedstawić. I trzecią osobą, którą zaprosiliśmy, jest pan Arek Gruszczyński, który z kolei zajmuje się kulturą w sferze bliskiej sztuce, ale jednocześnie wykraczającej poza instytucje sztuki i będącej blisko działań społecznych. Może w takim razie oddam im głos: prosiłabym państwa o podzielenie się swoimi doświadczeniami zawodowymi. Zaczniemy od pana Mirosława Skrzypczyka, który opowie nam o swoich pierwszych doświadczeniach i o tym, jak przełożyły się one na pewien model działania, oraz o współpracy z różnymi instytucjami kultury i nauki.

Mirostław Skrzypczyk: Jestem przede wszystkim nauczycielem, pracuję w Zespole Szkół w Szczekocinach. Szczekociny to miejscowość mająca niespełna cztery tysiące mieszkańców, położona przy trasie Kielce–Częstochowa. Mieszkam natomiast w Lelowie, pobliskiej, jeszcze mniejszej miejscowości, liczącej niespełna tysiąc mieszkańców. Dlatego też podzielię się swoimi przemyśleniami na temat kultury i swoimi doświadczeniami w jej tworzeniu z perspektywy człowieka mieszkającego na prowincji. Z jednej strony należę do Lelowskiego Towarzystwa Historyczno-Kulturalnego – przez dziewięć lat byłem jego wiceprezesem, a od roku jestem prezesem – a z drugiej strony tworzę środowisko szkolne i o szkole przede wszystkim chciałbym opowiedzieć jako swoistym inkubatorze kultury, miejscu, gdzie o kulturze się dyskutuje i ją interpretuje, ale jednocześnie takim miejscu, gdzie kulturę się tworzy.

Jestem nauczycielem języka polskiego, więc zainteresowania kulturą są w moim przypadku bardzo naturalne; bliska jest mi bowiem idea zajmowania się kulturą poprzez szkołę, w szkole, w związku ze społecznością lokalną... Moim zdaniem niezwykle ważne jest uprawianie edukacji humanistycznej na sposób performatywny. Jeśli mówi się dzisiaj o słabej kondycji humanistyki, którą rzeczywiście da się mocno odczuć w szkole na prowincji, to wydaje mi się, że humanistyka zaangażowana może być jednak wielką siłą. Tym, co spowodowało, że zrozumiałem, że trzeba wyjść ze szkoły i wyprowadzić – tu sięgam też do etymologii łacińskiej słowa „edukacja” – moich uczniów ze szkoły w środowisko lokalne, w to, co dzieje się na zewnątrz, była tematyka żydowska. I myślę, że tutaj nie jestem odosobniony, gdy spotykam się z ludźmi, którzy współpracują z Forum Dialogu czy też Centrum Edukacji Obywatelskiej, ludźmi, którzy są działaczami społecznymi – lubię zresztą słowo „działacz” – widzę, jak wiele osób zaczynało swoją działalność od tematyki żydowskiej.

Wydaje mi się, że bezpośrednią inspiracją do zajęcia się tą tematyką był w moim przypadku również przyjazd do Szczekocin w 2003 roku rodziny Bornsteinów, którzy poszukiwali rodzinnej miejscowości ojca i swoich korzeni. Okazało się, że w tej miejscowości, która do II wojny światowej była miasteczkiem polsko-żydowskim, zamieszkanym w połowie przez Polaków-chrześcijan i w połowie przez Polaków-żydów, nie ma właściwie śladów społeczności żydowskiej. Nie ma też żadnych upamiętnień, a w książkach właściwie nic się nie pisze o tych ludziach. Bornsteinowie zobaczyli też kompletną profanację i wyparcie zbiorowej traumy – na starym cmentarzu żydowskim w latach 80. zostały wybudowane przez Urząd Miasta i Gminy szalety publiczne, a w latach 90. wybudowano prywatny dom. Bornsteinowie zaczęli działać, żeby zburzyć szalety i żeby przypomnieć żydowską historię Szczekocin, a ja zrozumiałem wtedy, że szkoła nie może być obojętna na to, co się dzieje, i że nie mogę zamknąć się razem z uczniami w klasie i czytać książek o Żydach, patrzeć na Żydów z daleka. Wydawało mi się wtedy, że mam obowiązek i że szkoła jako centrum życia prowincjonalnego ma pewien obowiązek i musi się zaangażować w zmianę – zmianę świata i zmianę tej rzeczywistości.

Szkoła zaczęła organizować projekty dla uczniów, nauczycieli i lokalnej społeczności na temat (nie)obecności Żydów szczekocińskich, m.in. „Żydzi szczekocińscy. Odkrywanie śladów i przywracanie pamięci”, „Żydzi szczekocińscy. Osoby, miejsca, pamięć”. Z tych projektów oraz ze

współpracy z rodziną Bornsteinów i Organizacją Żydów Szczekocińskich, działającą w Izraelu, wyrósł Szczekociński Festiwal Kultury Żydowskiej, organizowany corocznie od 2008 roku. Festiwal łączy koncerty muzyki żydowskiej z działaniami o charakterze edukacyjnym i artystycznym. Akcje artystyczne są organizowane wspólnie przez Zespół Szkół w Szczekocinach i Muzeum Sztuki w Łodzi (szczególną rolę odegrali dr Barbara Kaczorowska, artystka i edukatorka, oraz dr Leszek Karczewski, kierownik Działu Edukacji Muzeum). Do realizacji projektów są zapraszani zarówno uczniowie, nauczyciele, jak i mieszkańcy oraz goście przyjeżdżający na festiwal. Pierwsza z akcji artystycznych zatytułowana „Powidoki” polegała na przygotowaniu frotaży, dla których podstawą były szczątki odnalezionych w różnych częściach Szczekocin macew. Podczas uroczystości na cmentarzu frotaże zostały rozwieszane na sznurach, które trzymali uczniowie i mieszkańcy. Białe płachty zastępowały macewy, które kiedyś znajdowały się na tym miejscu. Podczas następnego festiwalu został zrealizowany projekt artystyczny „Tożsamość miejsca”, w ramach którego uczniowie podążali śladami żydowskich mieszkańców Szczekocin, zbierali piasek, żwir, pył z odwiedzanych miejsc. Te materiały posłużyły później do stworzenia kart książki *The Baedeker from Szczekociny*. Założeniem następnego projektu artystycznego było – zgodnie z jego nazwą – „uobecnianie nieobecnych”, czyli symboliczne przywrócenie choć na chwilę obecności dawnych mieszkańców miasteczka. Uczestnicy akcji wykonali szablony z twarzami byłych żydowskich mieszkańców Szczekocin, które następnie namalowali specjalną farbą w różnych miejscach miasta. Portrety właściwie prawie niewidoczne w dzień, objawiały się dopiero nocą. Podczas festiwalowego spotkania na cmentarzu utworzono żywą instalację – każdy uczestnik trzymał przed sobą karton z namalowanym białym szablonem oraz korektor. Pozostali obecni odrywali fragmenty kart, na których zapisywali białym pisakiem swoje refleksje, myśli, modlitwy, a na koniec, wzorem żydowskiej tradycji, wkładali kartki pomiędzy kamienie. Podczas kolejnej edycji festiwalu w 2014 roku odbyła się akcja artystyczna o oksymoronicznym tytule „Dialogi jednostronne”. Punktem wyjścia dla tej akcji była refleksja nad jednokierunkowym przekazem z przeszłości do przyszłości i przekształcenie go w wielogłosową odpowiedź. Akcja artystyczna umożliwiawała otwarcie się uczestników na cudzą historię i przygotowała ich do podzielenia się własną. Inspiracją do stworzenia w przestrzeni cmentarza żydowskiego audioinstalacji artystycznej była historia mówiona, zapis autentycznych relacji mieszkańców Szczekocin. Towarzysząca ostatniej edycji festiwalu akcja artystyczna pt. „Rozwijanie całunu” polegała w pierwszej części na przygotowywaniu przez uczniów kart z papieru czerpanego, którego budulcem były notatki, zapiski i drukowane fragmenty książek o Żydach szczekocińskich i Szczekocinach. Karty uczniów przypięto do płótna, które jako całun zostało rozwinięte na cmentarzu żydowskim podczas pierwszej części festiwalu. Swoje karty mogli również wykonać mieszkańcy oraz festiwalowi goście – na zakończenie gry miejskiej „Wędrówka po szczekocińskim sztetlu” uczestnicy zgromadzili się obok mostu nad Pilicą, przez który w 1942 roku przechodzili szczekocińscy Żydzi w drodze do Treblinki. Uczestnicy przechodzili przez most na drugą stronę i stamtąd brali jakąś drobną rzecz (kamień, piasek, listek...), wlepiali ją do swojej karty papieru, którą potem zabierali do domu.

Mogę powiedzieć, że bardzo dużo zmieniło się w rzeczywistości szczekocińskiej, myślę, że w dużej mierze za sprawą szkoły i jej działań. Oczywiście to nie jest łatwa działalność, szkoła spotyka się z różnymi odpowiedziami społeczności lokalnej, ale wydaje mi się, że to jest tak ważne i tak istotne, że należy po prostu działać, należy zmieniać rzeczywistość. To był właściwie taki pierwszy ważny projekt, który otworzył moją szkołę – mnie, moich kolegów nauczycieli i moich uczniów – na różnego rodzaju działania w kulturze i na działania artystyczne. Zorganizowaliśmy też niezwykle ciekawy dla mnie samego, zatytułowany „Awangarda w Szczekocinach”, do którego pretekstem była niewielka świadomość mieszkańców, że w Szczekocinach w latach 1924–26 mieszkali Katarzyna Kobro i Władysław Strzemiński i że Władysław Strzemiński uczył w gimnazjum w Szczekocinach rysunku, a w czasie wojny w tej samej miejscowości przebywał i malował Henryk Stażewski. Pomyślałem, że coś należy zrobić, żeby przypomnieć o tych postaciach, ale nie chodziło mi tylko o przypomnienie, chodziło mi o to, żeby mieszkańcy Szczekocin i moi uczniowie poznali sztukę współczesną, żeby sami się w jakiś sposób w te działania zaangażowali. Do współpracy przy każdym projekcie, który wymyślamy w szkole, zapraszamy partnerów z instytucji zewnętrznych. Gdy przeprowadzaliśmy „projekt żydowski”, naszymi naturalnymi partnerami były Katedra, obecnie Instytut Judaistyki Uniwersytetu Jagiellońskiego i Organizacja Żydów Szczekocińskich działająca w Izraelu. Przy projekcie „Awangarda w Szczekocinach” takim partnerem stało się Muzeum Sztuki w Łodzi. Przez cały rok działań artystycznych na jakiś czas udało się wyprowadzić Muzeum Sztuki w Łodzi do Szczekocin. Jeździliśmy również do Łodzi na warsztaty i zajęcia, wywoziłem wtedy do Łodzi właściwie wszystkie pokolenia mieszkańców od emerytów do przedszkolaków; wtedy też w muzeum była wystawa poświęcona Władysławowi Strzemińskiemu. Edukatorzy z Muzeum Sztuki przyjechali do Szczekocin i przez wiele miesięcy pracowali z uczniami, nauczycielami, mieszkańcami Szczekocin, a potem zrealizowaliśmy jeszcze dwa performansy: jeden to „Performans solarystyczny”, podczas którego malowaliśmy powidoki miasta na takiej olbrzymiej, stumetrowej folii, w którą opakowaliśmy Szczekociny, drugi – „Performans neoplastyczny”, w czasie którego Szczekociny na jeden dzień zamieniły się w wystawę neoplastyczną: mieszkańcy chodzili ubrani w kolory neoplastyczne, wystawy sklepowe były tak poukładane, aby eksponowały kolory neoplastyczne, była także przygotowana pizza neoplastyczna, lody neoplastyczne.

Opowiem jeszcze o jednym projekcie, który wydaje mi się niezwykle ważny, to znaczy o historii mówionej. Od 2007 roku realizuję projekt „Szczekocińska historia mówiona” polegający na nagrywaniu najstarszych mieszkańców Szczekocin, Polaków i Żydów, i to jest niezwykle dla mnie doświadczenie, bo to jest szansa usłyszenia głosu ludzi starszych, tych, którzy pewnie nigdy nie spisaliby swoich wspomnień – wraz z ich śmiercią odeszłaby opowieść. To jest również niesamowita szansa na spotkanie młodych ludzi ze starszymi osobami, na rozmowę, bycie razem – to jeden z projektów, który mi się chyba najbardziej udał. W oparciu o relacje historii mówionej powstała w szkole mediateka i ze zgromadzonych w niej nagrań może korzystać każdy. Materiały posłużyły już jako podstawa artykułów naukowych, warsztatów edukacyjnych i artystycznych

nych, a przede wszystkim książki *Szczekociny w opowieściach mieszkańców. Czasy przedwojenne i wojna*.

W tej chwili prawie zakończyliśmy projekt nagrywania najstarszych mieszkańców, bo właściwie nie pozostało już wielu rozmówców. Rozpoczęliśmy natomiast nowy projekt zatytułowany „Kombinat. Szczekociny”, w ramach którego nagrywamy pracowników i osoby związane z Kombinatem Szczekociny, spółdzielnią rolniczą, która powstała w latach 50. i działa do dzisiaj. Niesamowite jest to, jak w opowieściach tych ludzi odbija się historia PRL-u, zupełnie inaczej pokazywana, inaczej widziana. Kombinat Szczekociny w latach 70. przeżywał swój rozkwit, ponieważ prezes tej spółdzielni był wówczas bardzo mocno związany z Edwardem Gierkiem, znali się jeszcze z czasów śląskich Gierka. Potem nastąpił regres działalności kombinatu. Osoby, które mieszkają lub pracują w kombinacie, z jednej strony są dumne z niego i z tego, co tam robiły, a z drugiej – czują się w pewien sposób napiętnowane, ponieważ zdarzają się przypadki, że są nazywane „ludźmi z kołchozu, z getta”. Próbujemy więc ich niewypowiedzianą historię wydobyć, tym samym podjąć wyzwanie opowiedzenia na nowo przeszłości miasteczka i zarazem potraktowania historii mówionej jako narzędzia w następnych działaniach o charakterze artystycznym i teatralnym.

Karolina Dudek: Arku, a czy mogłabym ciebie w takim razie poprosić o kilka słów dotyczących twojej ścieżki zawodowej i doświadczeń, które są związane z różnymi instytucjami warszawskimi? Jak ta ścieżka wyglądała?

Arek Gruszczyński: Mój przedmówca powiedział o swoich doświadczeniach pracy z lokalną społecznością. Jeżeli chodzi o moją ścieżkę zawodową, to już na pierwszym roku studiów zacząłem pracować – byłem wolontariuszem w „Krytyce Politycznej”. Poznanie tego środowiska było formujące – wykrystalizowały się moje poglądy. Potem przez ponad 3 lata pracowałem z Bogną Świątkowską z Fundacji Bęc Zmiana. Brałem udział we wszystkich projektach, które od grudnia 2010 roku do lipca 2014 realizowała fundacja. Bęc Zmiana zajmuje się wieloma aspektami życia kulturalnego – wydaje książki, produkuje wystawy, spektakle, organizuje spacer, wykłady, wizyty studyjne, prowadzi sklep i wydawnictwo. Wydaje również czasopismo, no i bierze udział w „grantozie”. Fundacja Bęc Zmiana współpracowała też z podmiotami biznesowymi, i to dosyć dużymi, jak koncerny samochodowe, realizując razem projekty kulturalne i społeczne. W Fundacji następowała rotacja, jeżeli chodzi o stanowiska: każdy był księgarzem, każdy był producentem, każdy był dziennikarzem. No, nie każdy był prezesem fundacji, ale wpływ na to, jaki kierunek ona obiera, był dosyć duży i każdy w pewnym zakresie podejmował decyzje, dotyczące realizowanych projektów czy doboru partnerów, z którymi fundacja współpracowała. Tuż po tym przez kilka miesięcy pracowałem w tej instytucji, w której rozmawiamy, czyli w Muzeum Sztuki Nowoczesnej, przy festiwalu „Warszawa w budowie”. Potem wylądowałem w Domu Kultury na warszawskim Bemowie. To dzielnica, która jest bardzo daleko od centrum, mieszka w niej ponad sto tysięcy ludzi, a jedyną przestrzenią publiczną dedykowaną kulturze jest Dom

Kultury. Kiedy tam zaczynałem pracować, ona została niejako... szukam słowa... Nie wiem, została przejęta w wyniku politycznych afer, które wtedy na Bemowie miały miejsce. Mogą sobie państwo o tym poczytać w internecie, nie będę o tym mówił. Zastaliśmy razem z Marcinem Jasińskim – który był pełnomocnikiem prezydent Warszawy do spraw programu rozwoju kultury i został dyrektorem tego domu – dom kultury, który powiełał wszystkie możliwe stereotypy związane z takimi instytucjami: regularnie odbywały się tam przeglądy kabaretów i festiwale disco-polo, nie były natomiast prowadzone żadne projekty związane ze społecznością lokalną, które byłyby nastawione na długoterminową pracę z różnymi grupami aktywnymi na Bemowie, albo z takimi, które mogłyby stać się aktywne. My wtedy postanowiliśmy dosyć radykalnie zerwać z dotychczasowym repertuarem tej instytucji i skupiliśmy się, i skupiamy do dzisiaj, na bardzo szeroko pojętej pracy z mieszkańcami Bemowa. Działamy dość krótko, bo zaledwie od piętnastu miesięcy chyba, więc dopiero zaczynamy naszą przygodę z tą dzielnicą, ale okazało się, że tam jest bardzo wiele grup nieformalnych, które próbowały coś zrobić w Domu Kultury, ale zawsze odbijały się od zamkniętych drzwi, spotykały się z niechęcią, z niezrozumieniem. Uważano, że projekty, pomysły proponowane przez mieszkańców nie są kulturą, ale jakimiś działaniami, które nie mieszczą się w tym dosyć wąskim pojęciu kultury, przyjętym wówczas w tej instytucji. Kiedy te osoby dowiedziały się, że się zmienił dyrektor, przyszły po raz kolejny, przychodzą nadal i okazuje się, że razem można coś zrobić. Takim przykładem jest Osiedle Przyjaźń na Jelonkach, jest to wspaniałe miejsce drewnianych domków, które powstały dla budowniczych Pałacu Kultury na przełomie lat 40. i 50. Tam do dzisiaj mieszkają w jednej części studenci różnych uczelni, a w drugiej – zwykli ludzie. I mieszkanki skupione tam wokół jednej liderki, dosyć charyzmatycznej, postanowiły aktywizować innych mieszkańców tego osiedla, prawdopodobnie dlatego, że istnieją dosyć uzasadnione obawy, że to osiedle zostanie zburzone za kilka lat. Pojawiły się roszczenia do tych terenów a deweloperzy chcą wykupywać te nieruchomości i chcą tam budować oczywiście grodzone osiedla – tam za chwilę będzie metro, więc to jest bardzo atrakcyjna lokalizacja. Mieszkańcy się bardzo zmobilizowali, żeby zbudować silną wspólnotę mieszkańców osiedla poprzez działania artystyczne związane z kulturą i projekty społeczne. I razem z Narodowym Centrum Kultury od roku realizujemy projekt regrantingowy – kilka osób, które są najbardziej aktywne, razem z naszymi animatorami, zawodowcami, przeszło kilkunastotygodniowe szkolenie z pisania wniosków, rozliczania, prowadzenia grupy, projektów, pisania diagnozy lokalnej, czyli wykorzystywania narzędzi animatorów kultury. Następnie pięć grup otrzymało od nas pieniądze na realizację swoich projektów. Są to bardzo różne projekty, na przykład wykłady osób, które mieszkają na Osiedlu Przyjaźń – część tego osiedla jest zamieszkała przez emerytowanych pracowników naukowych. Od kilku tygodni, co sobotę wygłaszają wykłady, na które przychodzą inni mieszkańcy tego osiedla. Mieszkańcy założyli również swoją gazetę, która informuje o najważniejszych wydarzeniach, bibliotekę plenerową, wokół której animują wydarzenia związane z rozwojem czytelnictwa, a także uczą się śpiewu. Realizują takie projekty, które wzmacniają wspólnotę. I tutaj pojawia się pewne połączenie między nami a innymi panelistami, ponieważ te osoby również badają historię i tożsamość

tego osiedla – przez nagrywanie wspomnień, budowanie wirtualnej mapy związanej ze wspomnieniami osób, które mieszkają albo mieszkają na Osiedlu Przyjaźń. To oczywiście jest nieraz bardzo zabawne, ponieważ wśród studentów, którzy się przewinęli przez Osiedle Przyjaźń, są takie postaci jak prezydent jednego z afrykańskich krajów czy Leszek Balcerowicz. Oczywiście to mieszkańcy zbierają wspomnienia tych osób, które przez kilka lat mieszkają jako studenci na tym osiedlu. My jako instytucja pełniemy przy tym projekcie tylko funkcję towarzyszącą. Daliśmy pewne narzędzia mieszkańcom i w tym momencie już widzimy, że oni potrzebują od nas jedynie pomocy związanej z zapleczem administracyjnym, z obsługą księgową projektów, ale nie potrzebują żadnych narzędzi wspierających budowanie wspólnoty, ponieważ świetnie to robią sami bez naszej pomocy. To tylko jeden obszar, na którym mieszka kilka tysięcy osób, a tych innych obszarów, które są trudniejsze do animacyjnej eksploracji, jest wiele, ponieważ na Bemowie jest bardzo dużo osiedli strzeżonych. W takich przestrzeniach bardzo trudno jest wykonać nawet ten pierwszy krok, bo po prostu nie da się wejść za bramę, a co dopiero spotkać tych mieszkańców w jakichś sytuacjach formalnych bądź nieformalnych. W przyszłym roku będziemy też realizować nowe projekty. Jest taka część Bemowa, Boernerowo, jedna z najstarszych, gdzie architektura jest podobna do zabudowy na Osiedlu Przyjaźń. Mam nadzieję, że to się uda, bo nikogo tam na razie nie znamy, dopiero będziemy wykonywać pierwsze gesty. Razem z Marcinem Maseckim, DJ-em Lenarem i Wojciechem Zrałkiem-Kossakowskim będziemy nagrywać audycje radiowe dotyczące tej właśnie części Bemowa. Bardzo ważne też jest oczywiście to, że musimy w jakiś sposób organizować wydarzenia typu: pokaz filmu, koncert, spektakl teatralny. Zawsze dbamy o to, żeby przy okazji tych wszystkich wydarzeń odbywały się warsztaty tematyczne dla mieszkańców i mieszkańek Bemowa. Jeżeli mamy koncert muzyki folkowej, etnicznej, to na przykład twórcy z danego zespołu przez pół dnia prowadzą międzypokoleniowe warsztaty muzyczne. Teraz razem z TR Warszawa realizujemy taki projekt teatru dokumentalnego. Przy okazji spektakli, które powstają u nas i są przez nas produkowane, mieszkańcy Bemowa pracują wspólnie z Romanem Pawłowskim i Marcinem Wierzchowskim nad swoim własnym spektaklem. Próby już trwają, warsztaty są w stadium zaawansowanym.

Karolina Dudek: Katarzyno, twoje doświadczenia są zbieżne z doświadczeniami przedmówców. Właściwie zanim jeszcze powstało muzeum, już działało. Ludzie, którzy je dzisiaj tworzą, prowadzili projekty lokalnie we współpracy ze społecznością, również takie związane z tworzeniem tożsamości i historią lokalną. Czy mogłabyś o tym opowiedzieć?

Katarzyna Kuzko-Zwierz: Tak, moje doświadczenia są zbieżne zarówno ze względu na zainteresowanie tożsamością lokalną, jak i historią mówioną jako jedno z tych narzędzi, czy sposobów pracy, które były i są dla nas bardzo ważne. Tak jak przedmówcy zaczęły może od ścieżki, którą ja z kolei doszłam do pracy w kulturze. U mnie to się zaczęło od miejsca, czyli od dzielnicy – warszawskiej Pragi. W dwa tysiące drugim roku jako studentka zamieszkałam przy ulicy Stalowej i zaczęłam przyglądać się tej okolicy, w której mieszkam, poznawać ją w różnych od-

słonach. Szczególną rolę w poznawaniu tego miejsca miały studia. Jestem absolwentką Instytutu Etnologii i Antropologii Kulturowej, więc miałam do czynienia ze świetną moim zdaniem formułą laboratorium etnograficznego, czyli dwuletniego czasu poznawania narzędzi pracy etnografa, antropologa i wprawianiu w posługiwanie się nimi. Bardzo ważnym elementem tego warsztatu jest obserwacja uczestnicząca, czyli w jakimś sensie po prostu branie udziału w życiu społeczności czy miejsca, które staje się polem zainteresowań badawczych. Kolejnym elementem są wywiady, wywiady pogłębione, nastawione na dotarcie, zrozumienie i poznanie tego, co stanowi sedno kultury lokalnej – w moim przypadku „praskości”, doświadczenia Pragi jako szczególnej części miasta. To był mój sposób wchodzenia w Pragę. Przygotowując pracę licencjacką, poświęconą m.in. klimatowi tej dzielnicy, poczuciu lokalnej tożsamości, bardzo dużo rozmawiałam z mieszkańcami tej części miasta, ze swoimi sąsiadami, z tymi osobami, które udało mi się poznać podczas różnych spotkań i lokalnych wydarzeń.

To były zatem z jednej strony studia i praca naukowa, próba spojrzenia w taki usystematyzowany sposób, ale też oczywiście emocje związane z tym miejscem i obserwacjami, własne wiązanie się z nim. Stąd udział w różnego rodzaju projektach kulturalnych i społecznych, czyli działanie w kulturze, które jest tematem naszej rozmowy. W tym czasie uczestniczyłam między innymi w międzynarodowym Kongresie PlaNet, którego hasłem było „Top down, bottom up”, czyli też to, co jest tematem waszego projektu – działanie, które może być zarówno zaproponowane „z góry”, ale również wypływa „od dołu”, bezpośrednio z potrzeb danej społeczności. Organizowaliśmy wówczas warsztaty dla studentów urbanistyki i architektury oraz kierunków społecznych, których tematem była Praga i procesy, które można tu zaobserwować. Przez kilka miesięcy brałam też udział w działaniach stowarzyszenia „Mierz wysoko”, które były nastawione na pracę z dziećmi z ulicy Brzeskiej, a właściwie na takie po prostu bycie razem, spędzanie czasu na zabawach. Na początku nie była to nawet pomoc chociażby w odrabianiu lekcji, chociaż stowarzyszenie dzisiaj prowadzi też taką działalność, ale przede wszystkim po prostu bycie na Brzeskiej, oferowanie swojego czasu i jakaś propozycja spędzenia go w twórczy sposób. Zawsze stowarzyszenie pojawiało się z jakimiś akcesoriami do zabawy, do gry, do zagospodarowania czasu.

Z tego punktu – bycia osobą zainteresowaną Pragę i w jakiś sposób zaangażowaną w to, co się tu dzieje – trafiłam do instytucji: do Muzeum Warszawskiej Pragi, które zaczęło się tworzyć a w centrum jego zainteresowań była historia i specyfika tej dzielnicy. Najpierw to był taki dość luźny związek, który przekształcił się w zatrudnienie na etat. Zaczynałam od pracy jako asystent, czyli najniższego stopnia kariery muzealnej. Dzisiaj jestem kierowniczką oddziału, więc jest to przejście też pełnej drogi w instytucji, z którą jestem związana prawie od początku jej istnienia.

Muzeum formalnie powstało w dwa tysiące szóstym roku, wtedy zmaterializowała się idea utworzenia tego oddziału Muzeum Historycznego Miasta Stołecznego Warszawy, taka wówczas była pełna nazwa centralnej instytucji, która dzisiaj nazywa się Muzeum Warszawy i której podlega Muzeum Warszawskiej Pragi. Od formalnej decyzji do rozpoczęcia faktycznej działal-

ności droga była dosyć długa. Obejmowała wszelkie kwestie związane z przyznaniem lokalizacji – muzeum mieści się przy ulicy Targowej 50/52, przy samym Bazarze Różyckiego, a więc w sercu Starej Pragi – a potem intensywnym remontem budynków, które w ten sposób zyskiwały zupełnie nową funkcję. Od 2008 roku działało biuro tymczasowe, które na początku mieściło się po przeciwnej stronie ulicy Targowej, później na ulicy Żąbkowskiej. W Koneserze, dawnej wytwórni wódek, mieliśmy też salę wystaw czasowych, gdzie mogliśmy organizować spotkania i większe wydarzenia.

Ten czas, od roku 2008 do 2014, kiedy mogliśmy się faktycznie przeprowadzić na Targową 50/52 do naszej docelowej siedziby, to był czas pracy nad programem muzeum, nad budową kolekcji, bo to, co być może tutaj jest różniące i też ciekawe jako jakiś punkt do rozmowy, to jest specyfika muzeum jako instytucji. Ma ono ustawowo wpisane w swoją działalność właśnie gromadzenie obiektów, ich opracowywanie, czyli pracę naukową na tym zbiorze, i oczywiście upowszechnianie, i pracę „wychodzenia na zewnątrz”. Więc to był czas gromadzenia przyszłych eksponatów. Choć być może w pierwszej chwili nie brzmi to zbyt pociągająco, było to bardzo ważnym elementem naszej działalności, budującym instytucję nie tylko w sensie materialnym, lecz także społecznym. Było to bowiem poszukiwanie interesujących rzeczy w antykwariatach, na targach staroci czy u kolekcjonerów, ale przede wszystkim szczególny rodzaj współpracy z mieszkańcami Pragi, prawobrzeżnej Warszawy. Rozpoczynając działalność, muzeum zwróciło się do nich z apelem, aby przynieśli swoje pamiątki, rzeczy wytworzone na Pradze, związane z jej historią, żeby podzieliли się wspomnieniami, swoją Pragą, własnym byciem w tym miejscu, historiami rodzinnymi. Ważna była ta warstwa materialna, czyli obiekty, które faktycznie w ten sposób trafiły i trafiają do muzealnego zbioru, ale też relacje, które nagrywaliśmy i które nadal nagrywamy, tworzące archiwum historii mówionej. Było to na pewno działanie włączające mieszkańców w budowanie instytucji – coś, co uważam za podstawę naszego działania w ogóle. To nie jest muzeum budowane tylko i wyłącznie przez pracowników, zbudowane z infrastruktury, ale także oparte na zaangażowaniu w tę ideę osób związanych z miejscem, w którym muzeum się znajduje. I teraz, pomijając wiele historii i wiele wątków, które są z tym związane, myślę, że bardzo ciekawe jest zaznaczenie tego momentu, w którym obecnie jesteśmy jako muzeum. Chodzi o przejście od fazy pracy organicznej w bardzo bliskim kontakcie z ludźmi – ciągłego spotykania się na przykład podczas nagrań i rozmów o tym, jakie to miejsce ma czy może być – do faktycznego otwarcia muzeum z wystawą stałą, która jest zbudowana oczywiście w jakiejś części i z tych obiektów, i z tych historii, ale jednak jest czymś zaproponowanym niejako odgórnie, całościową propozycją kuratora czy pracowni, która jest autorem koncepcji. I tutaj myślę, że to jest moment wyzwania dla nas: jak rozwijać swoją działalność jako instytucja, żeby z jednej strony być muzeum, które kolekcjonuje obiekty i które skupia się na własnej pracy badawczej czy proponuje pewne wizje, ale z drugiej strony, nie zapomnieć o tych korzeniach, czyli być instytucją, która pracuje bardzo lokalnie i blisko mieszkańców, z ludźmi. Otwarcie wystawy stałej Muzeum Warszawskiej Pragi i budowanie programu, który jej towarzyszy, to taki nowy początek działalności, ale oczywiście na tym nie koniec.

Może jeszcze wspomnę o pierwszej wystawie czasowej „Podarować rzecz do muzeum”. To jest swego rodzaju podziękowanie dla tych wszystkich, którzy odpowiedzieli na apel, wzięli udział w tej akcji. Wystawa składa się z kilkudziesięciu obiektów wybranych z ponad tysiąca pięciuset, które trafiły do nas właśnie jako dary od mieszkańców. Jest to też punkt wyjścia do myślenia o dalszym kształtowaniu kolekcji. W fazie organizacji właściwie wszystko było interesujące, staraliśmy się dotrzeć do wszystkiego, co jest dostępne, i do tych najstarszych mieszkańców, których wspomnienia być może nigdy nie zostałyby zarejestrowane. Teraz chyba jesteśmy w momencie większego ukierunkowania tematycznego, wprowadzania bardziej wnikliwej selekcji i skupienia na konkretnych projektach. Chciałabym wspomnieć krótko o jednym z nich. Rozpoczęliśmy w tym roku cykl „Wykonano na Pradze. Rzemieślnicy”. Jest to tylko jeden z kilku ważnych dla nas projektów, ale chciałabym powiedzieć przede wszystkim o nim, bo wydaje mi się, że wyraża najlepiej założenia, które kształtują także inne nasze działania. To jest projekt zakładający współpracę z lokalnymi rzemieślnikami, działającymi na prawym brzegu Warszawy, spotkania w ich pracowniach i warsztatach. Często są to starsze osoby, które, jak same o sobie mówią, niedługo skończą działalność ze względu na wiek albo trudności związane z utrzymaniem lokalu. W tej sytuacji zależy nam oczywiście na dokumentacji tego zjawiska charakterystycznego dla Pragi, dla prawego brzegu. Nie jest to jednak podstawowym założeniem. Naszym celem jest też tworzyć pomosty i połączenia, a także stwarzać nowy potencjał istnienia takich miejsc, poprzez zapraszanie do spotkania z rzemieślnikami w ich naturalnym środowisku, do wejścia do warsztatów, przyjrzenia się ich pracy. Chcemy z jednej strony propagować tę działalność, dotrzeć szerzej z informacją o niej, a z drugiej strony być może doprowadzić do pojawienia się kontynuatorów. Mamy już na swoim koncie jeden sukces: doprowadziliśmy do spotkania tradycyjnych szewców ze spółdzielni obuwniczej Stopa, która działa od lat czterdziestych, z projektantką z ASP, która w swoim dyplomowym projekcie namówiła ich na stworzenie nietypowych butów, pięciu par mokasynów wyścigowych, które były pokazywane na pokazach mody i jest to przykład, jak chcielibyśmy podchodzić do tego tematu, jak podchodzimy. To znaczy, bardzo ważne jest dla nas i łączenie pokoleń, i pokazywanie potencjału tego, co wydaje się już być może często archaiczne i skazane na niepowodzenie. Jest też w tym taki rys muzealny, w sensie podejścia do rzeczy, do przedmiotu, tego, co jest robione ręcznie albo tego, co można naprawić zamiast wymieniać to na coś nowego. Tutaj przykładem może być zakład parasolniczeki z ulicy Skaryszewskiej, z którą też współpracujemy. Spotkanie z nią będzie pierwszym z nowego cyklu, planowanego na przyszły rok, w ramach którego będziemy prowadzić warsztaty typu repair cafe i będziemy zachęcać do łaskawszego spojrzenia na rzeczy zepsute czy uszkodzone, naprawiania przedmiotów, uczenia się sposobów przywracania ich do użytku. I może na tym skończyć.

Karolina Dudek: Pozwolę sobie na wypunktowanie kilku wątków, które pojawiały się w waszych wypowiedziach. Mówiliście o działaniu bardzo lokalnie, o aranżowaniu sytuacji spotkań międzypokoleniowych, które angażują i tych najmłodszych, i tych najstarszych, o tworzeniu

tożsamości i zachęcaniu społeczności lokalnej do tego, żeby sama się organizowała, poprzez dostarczenie narzędzi i stworzenie przestrzeni do działania. Mówiliście też o tym, co pan Skrzypczyk trafnie nazwał „edukacją performatywną”, o takim performatywnym aspekcie związanym z osobistym zaangażowaniem. Co, przy tak zakrojonych ramach, najmocniej kształtuje te działania? Co w waszej codziennej pracy wyznacza ramy działania, których nie można przekroczyć? Gdzie są jakieś mechanizmy blokujące?

Arek Gruszczyński: No, to jest trudne pytanie, ponieważ my jeszcze nikomu nie odmówiliśmy. Oczywiście pewną granicą jest konstytucyjny zakaz propagowania treści faszystowskich. My trochę jesteśmy jakby po drugiej stronie: jesteśmy przedstawicielami instytucji. Proponujemy jakieś działania, wydarzenia, projekty – staramy się animować społeczności lokalne. Cały czas, codziennie rozmawiam z osobami, które są po drugiej stronie, czyli na przykład szukają instytucji, w której mogliby znaleźć partnera dla realizacji swojego pomysłu. I one często odbijają się pięć razy od drzwi sekretarek albo dyrektorów jakichś instytucji i nie mogą zrealizować wystawy, spektaklu, spotkania, nie mogą wynająć sobie przestrzeni na próby do jakiegoś swojego małego projektu. My co tydzień dostajemy chyba z pięć takich pytań, na przykład czy jakaś grupa nieformalna z Białołęki czy Dolnego Mokotowa może u nas ćwiczyć do spektaklu. Czyli jest taka potrzeba wśród osób zajmujących się na co dzień kulturą, które nie są przypisane do jakiejś instytucji, do jakiegoś ogromnego projektu finansowanego przez Biuro Kultury albo Ministra Kultury i Dziedzictwa Narodowego, ale po prostu działają, zajmują się czymś fajnym w czasie wolnym. Oczywiście ważne też jest, jak się działa po tej drugiej stronie: kiedy nie jest się przypisanym do instytucji, nie ma się w niej etatu, nie jest się animatorem kultury, nie jest się dyrektorem jakiejś instytucji kultury, to bardzo ważne jest usieciowienie. Usieciowienie osób, które są w tym polu, które nas interesuje, to jest bardzo ważna kwestia. Jeżeli chodzi o pole sztuk wizualnych, które też jest mi w jakiś sposób bliskie, bo i przez Fundację Bęc Zmiana, i przez to, czym zajmuję się jako dziennikarz, to widzę, że to usieciowienie jest bardzo, bardzo silne. Są artyści, kuratorzy, instytucje, galerie i jest publiczność, czyli ten obieg jest dosyć hermetyczny. To usieciowienie wewnątrz struktur związanych z jakimiś konkretnymi dziedzinami jest ważne, ale to oczywiście nie opiera się na zasadzie „kolesiostwa” – nie to mam na myśli – choć ta granica jest dosyć płynna. Chodzi mi tu raczej o doświadczenia pracy z jakimiś ludźmi, w zespole, przy jakimś projekcie – wtedy oczywiście jest większa szansa na realizację kolejnych pomysłów. Patrząc z jeszcze z innej strony: bardzo trudno zacząć funkcjonować w ramach takich hermetycznych sieci. Istnieje pewne niebezpieczeństwo, że te sieci będą wykluczać jakieś osoby, które przychodzą po raz pierwszy, nie znają odpowiedniej liczby osób. To są te mechanizmy związane z budowaniem grupy. I wtedy oczywiście bardzo ważna jest strategia instytucji czy nawet szerzej – trzeciego sektora, instytucji parakulturalnych, które działają przy dużym biznesie – już takie też się pojawiają dzięki Bogu w Polsce. Ich rola polega wtedy na tym, by pozwalać różnym grupom na eksperymenty w ramach tych instytucji, w ramach tych sieci, żeby nie wykluczać. Nie wiem, czy odpowiedziałem na pytanie.

Karolina Dudek: Tak.

Katarzyna Kuzko-Zwierz: To ja może się do tego odniosę, bo jako instytucja kultury jesteśmy w tej chwili w momencie określania strategii właśnie w tym zakresie. Jako muzeum chcielibyśmy bardzo być miejscem otwartym. To jest dokładnie to, o czym mówię, w tym sensie, żeby muzeum mogło być nie tylko miejscem pracy pracowników tej instytucji, lecz także polem działania, miejscem, gdzie można się spotkać, gdzie można prowadzić własne projekty, próby, spotkania nieformalne. Faktycznie, wydaje mi się, że jest to duża przeszkoda w działaniu w kulturze, jeśli nie ma się jakoś sformalizowanego bytu, i ciągle niewiele jest takich miejsc, które coś takim grupom nieformalnym oferują, udostępniają swoją przestrzeń bez opłat i dodatkowych warunków. Natomiast to rodzi też wyzwanie: konieczność określenia tego, kogo zapraszamy, na jakich zasadach, czy nie faworyzujemy w ten sposób jakichś grup. A my właśnie stoimy teraz przed nim – musimy określić jakieś ramy współpracy. Jeśli chodzi o to, co jest moim zdaniem ważne we wszelkim działaniu, także w kulturze, to jest to zapał i konsekwencja w dążeniu do celu. Zwykle jest tak, że napotyka się różne trudności, one pojawiają się nie tylko w świecie zewnętrznym, lecz także wewnątrz własnej instytucji. Myślę, że to ma miejsce zwłaszcza wtedy, kiedy działa się w ramach dużej instytucji. Są sprawy formalne, finansowe, prawne, które trzeba rozstrzygnąć i które nie zależą bezpośrednio do realizujących projekt. Wówczas niezmiernie ważny jest zapał, czy jakaś nieustępliwość w realizacji tego, co się zamierzyło, chociaż myślę, że czasami jest trudno i przychodzą takie momenty kryzysowe...

Karolina Dudek: Kiedy rozmawialiśmy wcześniej, wspomniał pan o tym, dlaczego organizuje pan festiwal w szkole, a nie przez stowarzyszenie. Powiedział pan, że zarówno działanie w szkole, jak i w stowarzyszeniu ma swoje plusy i minusy. Opowiedziałby pan o tym teraz szerzej?

Mirosław Skrzypczyk: Szkoła, szczególnie na prowincji, jest nadal ważnym miejscem. Jest oczywiście ważnym punktem odniesienia i ma swoją określoną pozycję w środowisku lokalnym, z czego do tej pory bardzo korzystałem i korzystam. Współpracuję ze stałym gronem moich kolegów nauczycieli, ale także z moimi uczniami, którzy nieustannie się zmieniają, pojawiają się ciągle nowi, co też jest fantastycznym doświadczeniem. Fakt, że osoby tworzące projekty są związane ze szkołą i ją reprezentują, bardzo ułatwia kontakty ze społecznością lokalną. Z drugiej strony pewnym problemem i niebezpieczeństwem jest oczywiście to, że te projekty realizuję właśnie z moimi uczniami. Spotykam się z nimi do południa na zajęciach szkolnych, po południu podczas realizowania projektów, co może prowadzić do zwyczajnego znużenia. To jest w ogóle problem małych społeczności lokalnych. Wszystkie projekty szczekocińskie, a było ich kilkanaście, są kierowane do tej samej grupy, co wiąże się również z tym, że popełnienie jakiegokolwiek błędu naznacza następny projekt. Co prawda zmieniają się uczniowie, ale nie zmienia się społeczność lokalna. Jakikolwiek poważniejszy błąd jest potem olbrzymim utrudnieniem w następnych działaniach. Nie ukrywam również, że zajmuję się tematami, które nie

są ani łatwe, ani oswojone w małych miejscowościach, czyli na przykład tematyką żydowską, która jest jednym z ważniejszych elementów moich działań. I to oczywiście skutkuje etykietowaniem zarówno mnie, jak i szkoły w pewnym zakresie, co jednocześnie blokuje działania. Jeśli na przykład zaczynaliśmy od tematyki żydowskiej i ona ciągle jest podejmowana w kolejnych projektach, jesteśmy kojarzeni przede wszystkim z tą tematyką. To jest duże wyzwanie i przeszkoda... Ja lubię pracę w pewnej bliskości, ale też zdaję sobie sprawę z trudności, jakie mogą się pojawić, bo tego nieustannie doświadczam.

Karolina Dudek: W ramach projektu „Oddolne tworzenie kultury” zajmujemy się badaniem tego, jak z jednej strony kultura funkcjonuje czy też jest wytwarzana w instytucjach, z drugiej strony badamy to, co jest zupełnie oddolne (poza instytucjami), a ponadto badamy jeszcze tę sferę pomiędzy. Staramy się też pokazać, że tak naprawdę w tej sferze pomiędzy dzieje się najwięcej, jak wynika z naszych badań, i to, co wydaje się instytucjonalne, jest właśnie w dużej mierze tworzone oddolnie – to wątek, który pojawia się też w państwa wypowiedziach. To, co jest oddolne, czasami potrzebuje wsparcia instytucjonalnego, żeby zaistnieć. Jakie są państwa obserwacje? W której przestrzeni najczęściej tych działań zachodzi? Która przestrzeń jest sferą największej aktywności? Kto i co napędza działanie?

Mirosław Skrzypczyk: To jest bardzo trudne pytanie... Wydaje mi się, że niezależnie od tego, czy działania podejmuje instytucja, stowarzyszenie czy szkoła, siłą napędzającą wszelkie inicjatywy są afekty. To znaczy różnego rodzaju intensywności, poruszenia emocjonalne, przeżycia, osobiste zaangażowanie, odczucia prowokujące do myślenia... Jeśli zastanawiam się nad szkołą, która jest jednak pewną instytucją – dobrze zakorzenioną i dość mocno zbudowaną, to zmiany wywołują przede wszystkim pojedynczy nauczyciele, konkretni ludzie, dla których działanie i pewne sprawy są istotne. Ich pasja, fascynacja, zaangażowanie. Bardzo mi zależy na rozszczelnianiu szkolnej struktury – ja oczywiście korzystam ze szkoły, z jej siły, znaczenia, z jej obecności w środowisku, ale też próbuję cały czas tę szkołę rozszczelnić, a uczniów wyprowadzać ze szkoły w świat z jego współczesnymi problemami. To jest możliwe po prostu dzięki konkretnym ludziom. Wydaje mi się, że rozszczelnianie i wyprowadzanie jest szansą na edukację performatywną.

Katarzyna Waszczyńska: Jeśli można, to chciałabym podzielić się refleksją na ten temat. Jestem uczestniczką grantu „Oddolne tworzenie kultury. Wielostanowiskowe badania kultury”. Razem z Małgorzatą Kowalską i Ewą Nizińską prowadziłyśmy badania etnograficzne na Kurpiowszczyźnie i przyglądałyśmy się kulturze gminy początkowo gminy Kadzidło, a potem również Myszyniec i Łyse. Kurpiowszczyzna to region dobrze opisany w literaturze. Szczególnie dotyczy to tematów związanych z kulturą regionalną i regionalizmem. Większość badaczy, ekspertów ocenia, że sytuacja Kurpi jest w tym względzie dobra. Z kolei sami zainteresowani,

członkowie społeczności lokalnej nie są już tego aż tak pewni. I w tym momencie warto wspomnieć o szkole i niektórych nauczycielach, którzy podejmują działania na rzecz kurpiowszczyzny. Starają się pokazać, że kultura lokalna, ta kurpiowska, może być potencjałem, na którym można i warto budować. Przykładów jest wiele, choćby dialekt kurpiowski. Jeszcze do niedawna był on traktowany jako coś zupełnie zbędnego i niepotrzebnego. Tym bardziej, że i samo nazwanie „Kurp” traktowano pejoratywnie. Na pytanie zaś: gdzie mieszkają Kurpie, odpowiadało: gdzieś tam... dalej, ale nie tu (nawet jak się było na terenie, określonym etnograficznie jako kurpiowski). Od jakiegoś czasu to się zmienia. Dzisiaj wręcz oczywiste jest używanie określeń: Kurp, kurpiowski, podobnie jak korzystanie z dialektu kurpiowskiego. Ten ostatni pojawia się chociażby na tablicach stawianych na wjeździe do gmin. Można na nich przeczytać: „zitajta do nas” – „witajcie u nas”. Jest także wykorzystywany na oficjalnych stronach internetowych gmin przykładem może być strona gminy Kadzidło. Obecny jest również właśnie w szkole, w ramach lekcji regionalnych. Nie chodzi mi tu jednak o lekcje, które były wynikiem ministerialnego projektu edukacji regionalnej z połowy lat 90. XX wieku, ale o autorskie zajęcia nauczycieli, którzy realizują je w swoim czasie wolnym. Z takimi zajęciami spotkałyśmy się w Zespole Szkół im. Księdza Jerzego Popiełuszki w Wachu. Praktycznie co sobota można na nie przyjść. Nauczycielka, która je prowadzi, notabene od kilkunastu już lat i bez żadnego dodatkowego wynagrodzenia, jest pasjonatką. Jak tłumaczyła: dla niej nagrodą są kolejne pokolenia, które udało się zainteresować kurpiowszczyzną. Różnymi sposobami stara się zachęcić do poznawania kultury, muzyki, pieśni, gadki kurpiowskiej. We wrześniu 2014 roku wprowadziła do swoich zajęć także naukę dialektu kurpiowskiego. I to właśnie, między innymi, jej działania sprawiły i sprawiają, że pochodzenie kurpiowskie, mówienie po kurpiowsku zaczęto postrzegać jako wartość, a nie tylko łatkę, nie jako stygmat. Dzisiaj jest coraz więcej rodziców, którzy decydują się, by ich dzieci chodziły na te spotkania. Widzą w nich szansę i nowe możliwości, jakie mogą dać młodym ludziom.

Mirosław Skrzypczyk: Jeszcze tylko dodam, że nauczyciele są mocno związani ze swoim środowiskiem. To jest siła i słabość jednocześnie. Tam mieszkają, żyją, znają to środowisko znakomicie, są jego częścią – co jest wartością, ale jednocześnie utrudnia przyjęcie zewnętrznej perspektywy i krytycznego spojrzenia. Wydaje mi się więc istotne skonfrontowanie i spotkanie tego wewnętrznego punktu widzenia ze spojrzeniem z zewnątrz. Kiedy na przykład współpracuję z artystami, których zapraszam do Szczekocin, i razem coś wspólnie organizujemy, zwracam dużą uwagę na odpowiedzialność. Moje projekty podejmują złożone problemy: traumy, wyparcia... Zawsze podkreślam więc konieczność zajęcia postawy odpowiedzialnej, przypominam o tym, żebyśmy nie zajmowali pozycji kolonizatorów i nie działali z perspektywy wyższościowej. To, co robimy, musi być mocno związane z życiem tych ludzi i moich uczniów w tym środowisku, z odpowiedzialnością za te osoby. I myślę, że nauczyciele to doskonale rozumieją. Ponadto spotkanie spojrzenia zewnętrznego i wewnętrznego rodzi naprawdę coś ważnego i wartościowego dla obu stron.

Katarzyna Kuzko-Zwierz: Biorąc pod uwagę to, co państwo mówili o indywidualnym zaangażowaniu wynikającym z afektu, zaangażowaniu osób, które pracują już w kulturze, chciałam jeszcze jedno dopowiedzieć. Jeśli się zwróci uwagę, z jakich obszarów czy skąd do pracy w kulturze przychodzą ci ludzie, to wynika to bardzo często z jakichś działań projektowych podejmowanych społecznie, wolontariacko, w trzecim sektorze, czy właśnie z jakiejś własnej pasji. Gdyby tak na to spojrzeć, to chyba jednak są to działania oddolne.

Arek Gruszczyński: Nie będę taki zgodny z wami i powiem, że z mojego doświadczenia, w tym pracy poza instytucjami, wynika, że to, co jest ważne, i to, co napędza różnego rodzaju działania, to jest po prostu pojawiający się problem. Ostatnio mieliśmy taki przypadek u nas w instytucji. Kiedy we wrześniu były te złowieszcze manifestacje, które sprzeciwiały się obecności imigrantów, uchodźców w Polsce, to zauważyliśmy, że takim problemem – który dotyczy nas bezpośrednio i osób, które przychodzą do domu kultury i które są głównymi odbiorcami tego, co my robimy – jest to, że młodzież gimnazjalna i licealna nie ma żadnych hamulców i używa w internecie mowy nienawiści, hejtuje wszystko, co jest związane z tematem uchodźców. Zastanawialiśmy się w naszym zespole pracowników, animatorów Domu Kultury, co z tym zrobić. Postanowiliśmy regularnie, w każdej szkole, która jest na Bemowie, organizować warsztaty antyksenofobiczne i związane z mową nienawiści. Myśleliśmy też, co dalej z tym zrobić, bo oczywiście poziom edukacji jest bardzo ważny, ale jest też sfera domu, w którym się rozmawia o tych tematach, wymienia się poglądy. Oczywiście bardzo trudno jest edukować osoby dorosłe. Z naszego doświadczenia wynika, że łatwiej jest edukować osoby, które są w gimnazjum i na emeryturze – to bardzo wdzięczne grupy wiekowe, które są bardzo zainteresowane edukacją i takimi tematami. Liczy się też to, jaki zespół pracuje wewnątrz instytucji. Jeżeli jest jakichś czterech marudzących i dwie osoby, którym się chce, to się za dużo nie robi. Ważne jest, aby zespół był zgrany. To oczywiście jest związane ze strategiami wewnątrz instytucji, kogo się dobiera, z kim się pracuje. W Domu Kultury nie zwolniliśmy żadnej osoby, która tam pracowała, co było dla nas bardzo ważne. Ważne dlatego, że bardzo często okazuje się, że są osoby, które są tak trochę podduszane przez instytucję, toną w papierach, zadawnionych sporach. I nagle można zacząć pracować z takim zespołem i stosować praktykę samokształcenia. My mamy regularne spotkania z animatorami kultury z innych ośrodków, w czasie których uczymy różnych rzeczy. Poznajemy nowe pojęcia, jeździmy na jakieś konferencje. Ważne jest tworzenie środowiska wewnątrz instytucji.

Katarzyna Waszczyńska: Przepraszam, ale wydaje mi się, że trochę czym innym jest działalność domu kultury w dużym mieście, nawet w tak specyficznej dzielnicy Warszawy, jaką jest Bemowo, a zupełnie czym innym jest działalność domu kultury w małej miejscowości. Zgadzam się, że wszystko zależy od pracowników domu kultury, od tego, jak są oni aktywni, jak są „zakręcenii” i przekonani o potrzebie podejmowanych przez siebie działań. Wydaje mi się jednak, że równie ważni są odbiorcy. Owszem, instytucja kultury, jaką jest dom kultury, powinna z jednej

strony wychowywać odbiorcę swoich działań, ale z drugiej – umieć go usłyszeć i dostosowywać swoje działania do jego zainteresowań. Co pewnie nie jest takie proste. Państwo cały czas podkreślacie, że rolą instytucji kultury jest wyjście do odbiorcy, ale czy tak się dzieje? W tym kontekście chciałabym krótko opowiedzieć o gminie Kadzidło i Centrum Kultury Kurpiowskiej, które jest współorganizatorem wielu imprez kulturalnych. Wśród nich znaleźć można takie, które są skierowane do odbiorcy spoza regionu, choćby turyści (tu jako przykład podam „We-sele Kurpiowskie”), a także takie, które są adresowane do „swojego” (tu przykładem może być „Niedziela Kadzidlańska”). Są również imprezy organizowane w konkretnych miejscowościach i społecznościach lokalnych, to tzw. „Niedziele na wsi”. Dawniej, kiedy je wprowadzano, miały stanowić konkurencję dla zabaw wiejskich, aż w końcu je wyparły. Łatwiej było bowiem pójść na zorganizowaną „odgórnie” imprezę, niż samemu coś zrobić. Dzisiaj „Niedziele na wsi” stanowią nierzadko jedyną propozycję wspólnego spędzania czasu wolnego. Tak dzieje się szczególnie tam, gdzie zlikwidowano świetlicę wiejską. Obserwując te spotkania i rozmawiając na ich temat z uczestnikami i organizatorami, można dostrzec zachodzące zmiany. Coraz częściej bowiem okazuje się, że ich inicjatorem jest sama społeczność, a w sprawy organizacyjne włącza się lokalne Koło Gospodyń Wiejskich (paradoksalnie wcale nie złożone z samych kobiet i obecnie niekoniecznie gospodyń, ale także aktywnych mężczyzn; w tej formie organizacyjnej postrzega się bowiem możliwość zdobycia dodatkowych umiejętności oraz dofinansowań, np. unijnych). Centrum Kultury Kurpiowskiej pełni zaś rolę doradczą, pomaga w planowaniu atrakcji. Zdarza się także, że pracownicy Centrum prowadzą część spotkania, ale tylko tę główną, tzw. oficjalną, na którą przyjeżdżają władze lokalne. Notabene chciałabym zaznaczyć, że w przypadku gminy Kadzidło władze lokalne odgrywają dość istotną rolę. Nie wiem, jak jest w stronach pana Skrzypczyka, ale kadzidlańskie władze samorządowe starają się zasłużyć na miano „mecenásów kultury”, w tym tej regionalnej. Być może wiele podejmowanych przez nie inicjatyw wynika, mniej lub bardziej, z chęci zdobycia poparcia wyborczego, ale nie zmienia to faktu, że wspierają i prowadzą działania proregionalne i promocyjne. Sprzyjają również integracji społeczności lokalnej. W „Niedzielach na wsi” ważna jest część oficjalna, w którą wpisany jest regionalizm (występują lokalne zespoły folklorystyczne), ale też istotne jest to, co następuje po niej: zabawa, dyskoteka, i to niekoniecznie w rytm muzyki kurpiowskiej, wspólne zjedzenie kiełbasek czy ziemniaków z ogniska, wypicie piwa, porozmawianie z sąsiadem... Łatwo dostrzec, że im spotkanie dłużej trwa, tym bardziej zmienia się wiek i liczba odbiorców. Oczywiście, w taką rozrywkę trudno włączyć całą społeczność, ale jakiś procent z pewnością. Przykład Centrum Kultury Kurpiowskiej z Kadzidła i jego pracowników dowodzi, że oprócz realizacji swojego, ustalonego programu, dla którego szukają odbiorców (ale i których sobie wychowują), potrafią też współpracować z odbiorcami, wspierają ich, pomagają w realizacji pomniejszych inicjatyw. I tu warto wrócić do kwestii wychodzenia instytucji kultury do odbiorcy. Domy kultury, podobnie jak muzea, powinny dostrzegać, że odbiorca ich działań zmienia się, zmieniają się jego oczekiwania. To zaś wymaga nie tyle nowej i odpowiednio dostosowanej oferty kulturalnej, ile umiejętności otwarcia się na odbiorcę i jego propozycje, pomysły, idee. Chodzi po prostu o to, by dostrzec,

że może on być współtwórcą oferty kulturalnej, już nie mówiąc o tym, że również świadomym uczestnikiem kultury.

Mirosław Skrzypczyk: Odniosę się jeszcze do roli władz lokalnych, do tego, co pani mówiła. Tu muszę powiedzieć o sile humanistyki i sile języka humanistyki oraz szkoły. Zawsze staram się, żeby większość pieniędzy na moje projekty została zdobyta z zewnątrz. Podczas realizacji projektów oczekuję jednak wsparcia, zaangażowania i współudziału gminy, nie tylko finansowego, ale przede wszystkim doświadczeniowego. Bardzo zależy mi na tym, aby z inicjowanymi przeze mnie projektami gmina, mieszkańcy i uczniowie mogli się identyfikować.

Warto jeszcze dodać, że w Szczekocinach współpracowałem z dwoma różnymi burmistrzami i jeszcze nie zdarzyła się taka sytuacja, żeby odmówili mi udziału w jakimś projekcie. Myślę, że przekonała ich przede wszystkim opowieść o tym, że projekt ma sens. Oznacza to więc, że można dogadać się z urzędnikami. Oni posługują się co prawda innym językiem, ale w takich sytuacjach spotkania staram się jednak zaproponować mój język opowieści. To jest wielka szansa.

Karolina Dudek: Może te słowa podchwycę i zaproponuję język naszej opowieści, to znaczy nauk humanistycznych i społecznych. Koncepcja tego spotkania zakładała dyskusje panelową podzieloną na dwie części: na państwa opowieść i komentarz antropologiczno-socjologiczny. Przejdźmy zatem do części następnej. Serdecznie dziękuję za udział!

Muzeum Sztuki Nowoczesnej, 03.11.2015 Warszawa

**Rozmawiali: prof. dr hab. Wojciech J. Burszta, prof. dr hab. Joanna Kurczewska,
dr Piotr Cichocki, dr Tomasz Rakowski, dr hab. Sławomir Sikora,
dr Katarzyna Waszczyńska, mgr Magdalena Zatorska.**
Moderacja: Karolina J. Dudek

Część 2. Wytwarzanie kultury?

Karolina Dudek: W drugiej części dyskutować będziemy o tym, jak zmieniło się rozumienie kultury i jakie nowe kłopoty z kulturą dostrzegają badacze. Komentarze wygłoszą prof. dr hab. Joanna Kurczewska (Instytut Filozofii i Socjologii PAN) i prof. dr hab. Wojciech J. Burszta (Uniwersytet SWPS). Antropolodzy z Instytutu Etnologii i Antropologii Kulturowej UW opowiedzą m.in. o badaniach prowadzonych w ramach projektu „Oddolne tworzenie kultury. Wielostanowiskowe studium porównawcze”. Pojawiła się sugestia, aby wprowadzić układ alfabetyczny wystąpień. A zatem, Panie Profesorze, jak z perspektywy antropologa można by skomentować te kwestie, o których rozmawialiśmy wcześniej, w części pierwszej?

Wojciech Burszta: Dobrze. Dziękuję przede wszystkim za zaproszenie. Ja chciałbym tu wystąpić w takiej podwójnej roli, bo wprawdzie zajmuję się kulturą od wielu dziesięcioleci teoretycznie, ale to nie znaczy, że tylko teoretycznie, i chciałbym trochę o tym opowiedzieć. Najpierw jednak poprowadzę to uwagę, że właściwie to, co usłyszałem, potwierdza moją pewność, że ostatnich dziesięć lat to jest okres niesamowicie dobry, jeśli chodzi o badania nad kulturą w ogóle, i to nad kulturą tak rozumianą, jak państwo tutaj zaproponowaliście. A więc nie chodzi o zastanawianie się, wielkie debaty, jak to było jeszcze na Kongresie Kultury Polskiej: jak rozumieć kulturę. Powstały piękne dwie książki, wszyscy się rozjechali, oczywiście się nie porozumieli. Ale zaczyna się coś w tej sferze dziać i niewątpliwie ministerstwo w ciągu tych ostatnich lat swój wkład w to ma. To po pierwsze. No i teraz, jeśli chodzi o badania. Miałem przyjemność uczestniczyć w rozmaitych projektach i bez przerwy występuję w roli recenzenta różnych grantów, jestem zapraszany do debat, więc mogę kilka takich rzeczy wymienić. Ogólnopolskie badania nad kulturą wielkich miast, którymi kierowałem, były prezentowane na ostatnim Kongresie Kultury Polskiej. Ich dopełnieniem były potem badania małych miast i wsi. One były oparte na pewnej bardzo precyzyjnie dobranej metodologii i metodyce, raporty z obu badań są opubli-

kowe przez Narodowe Centrum Kultury¹, można tam sięgnąć. No i z dużym zadowoleniem z Basią Fatygą i Tomkiem Szlendakiem, z którym przygotowaliśmy te badania, zauważyliśmy, że ten pomysł, taki rodzaj spojrzenia chwycił. Mieliśmy przyjemność prezentować nasze założenia w różnych miejscach, np. w Szczecinie czy Warszawie, kiedy te miasta starały się o tytuł kulturalnej stolicy Europy. Widać było, że jest potrzeba najpierw rozpoznania, co się u nas w sferze praktyk kultury dzieje. To po pierwsze. Potem pojawił się program listy niematerialnego dziedzictwa Polski UNESCO, w momencie, kiedy Polska w końcu podpisała konwencję w tej sprawie. W ślad za tym oczywiście poszły badania w wielu regionach kraju. Oczywiście są to bardzo różne badania, co wyszło już w poprzedniej dyskusji. Co innego Bemowo, co innego Kurpie, co innego jeszcze inna część Polski.

Sam dobrze wspominam badania z 1999 roku i późniejsze nad stosunkami polsko-niemieckimi, dla których pretekstem było powołanie Euroregionu Pro Europa Viadrina z siedzibą w Gorzowie Wielkopolskim. Zaczęliśmy od rzeczy najbardziej banalnych, no bo od czegoś trzeba było zacząć – wspólne zawody wędkarskie na przykład, takie delikatne rzeczy, żeby ludzie się troszkę „pomacali”, żeby zobaczyć, czy w ogóle będzie zainteresowanie. Pomagali nam rozmaici regionalni działacze z obu stron i tak ta paleta spotkań coraz bardziej się rozszerzała, rozszerzała, w ślad za tym Polacy zaczęli się osiedlać na terenie Niemiec, a Niemcy – wcale nie w takiej masie, jak się wówczas obawiano – po tej stronie granicy. Nagle powstał zupełnie nowy klimat. To były badania, które wiązały się z tym, co dzisiaj jest bardzo modne: miejscami pamięci, ale miejscami pamięci szczególnie traktowanymi, a mianowicie z odkopywaniem wspólnej pamięci, wspólnych miejsc pamięci albo takich miejsc, które mogą się stać wspólne. To się wiązało z renowacją rozmaitych dworków, parków na terenie gminy Witnica i przyległych gmin, dalej próbą odpominania pomników niemieckich, które gdzieś tam zakopane w ziemi przetrwały (w ten sposób udało się na przykład odnaleźć popiersie Schleiermachers, twórcy hermeneutyki urodzonego w Gorzowie Wielkopolskim) i wiele podobnych inicjatyw. I jeszcze to poszło dalej, mianowicie przeniosło się na wsie w województwie lubuskim, gdzie zostało zrealizowanych kilkanaście wspólnych projektów polsko-niemieckich, wydano monografie tych wsi po niemiecku i po polsku, Niemcy dostarczali zdjęć sprzed drugiej wojny światowej, odszukiwano historie rodzinne i tak dalej. No i gdzieś rzeczywiście ten wspólny wysiłek zaowocował, tak uważam, bardziej pogłębioną refleksją nad własną tożsamością ludzi, którzy tam są. Swoją drogą, to znowu przeniosło się na rozmaite działania związane ze sztuką, które wyzyskują ten pamięciologiczny aspekt. Zupełnie inna sytuacja jest w centrum Polski, jeszcze inna była na Mazurach, kiedy z Bozussią robiliśmy tam podobne rzeczy, wiążące się z renowacją cmentarzy ewangelickich i tak

1. *Kultura miejska w Polsce z perspektywy interdyscyplinarnych badań jakościowych*, Wojciech J. Burszta, Mirosław Duchowski, Barbara Fatyga, Albert Hupa, Piotr Majewski, Jacek Nowiński, Mirosław Pęczak, Elżbieta Anna Sekuła, Tomasz Szlendak, Narodowe Centrum Kultury 2010; *Stan i zróżnicowanie kultury wsi i małych miast w Polsce. Kanon i rozproszenie*, red. Izabella Bukraba-Rylska, Wojciech J. Burszta, Narodowe Centrum Kultury 2011.

dalej. Mnóstwo tego w każdym razie jest i, co jest dla mnie najistotniejsze w tym wszystkim, nie są to właśnie debaty teoretyczne, kłótnie, tylko rozmaity sposób aktywizowania tych zjawisk, które zwykliśmy nazywać kulturą. I kulturą codzienną, i kulturą ludową, i kulturą pamięci – niezależnie od tego, jak to nazywamy, chodzi o ten rezonans, prawda? Żeby instytucje, o których tutaj mówiliśmy, żeby one oczywiście się przekształcały – myśmy w naszym raporcie o tym szczegółowo pisali – i już dzisiaj widzę, że sytuacja jest może nie diametralnie różna, ale zdecydowanie lepsza. Wtedy te instytucje były w trzech czwartych praktycznie martwymi tworam, które na takim jałowym biegu, w tym starym modelu jeszcze operowały. Rzeczywiście w różny sposób te efekty się uwidaczniają, po prostu zaczyna docierać do ludzi, zaczynają oni rozumieć – jak rozumieją, to już jest zupełnie inna kwestia – ale zaczynają powtarzać, że kultura jest ważna. Nasza kultura jest ważna. I to nie w takim sensie, jak dla neoliberalistów kultura jest ważna, bo można na niej zarobić, chociaż przy okazji też, dlaczego nie. Ale ważniejsze jest docenienie elementu dziedzictwa regionalnego, tożsamości regionalnej. Opisywaliśmy także kulturę eventową – tę działającą się od maja do września – tu widać wyraźnie to wzmożenie, prawda? Tych działań... wiele ośrodków zamienia się w takie centra wówczas, myśmy na przykładzie Żyrardowa na przykład to obserwowali. Ale to już też się zmieniło po tych sześciu-siedmiu latach. W ślad za tym idą pewne bardziej trwałe inicjatywy. Coraz większa liczba ludzi zaczyna, takiego słowa użyję, „aktywizować się”. Coraz większa liczba ludzi zaczyna też rozumieć czas wolny jako czas właśnie na kulturę. Dla mnie to, co państwo tu robicie w ramach tego projektu, jest kolejnym dowodem na to, że ten proces cały czas trwa. I powiedziałbym na koniec, że rodzi się wśród ludzi zwykłych świadomość metakulturowa. W tym sensie, że oni doceniają po prostu, że to jest fajna rzecz to, co robimy, do czego się tam dokopujemy, a zwłaszcza jak to się podoba i sprawia, że region, wieś buduje na tym swoją markę, bo oni już zaczynają używać przecież takich określeń. Że pewne zjawiska stanowią to, co Tomek Szlendak nazwał takimi „kotwicami kulturowymi” dla określonych miejscowości. To tylko się z tego cieszyć.

Joanna Kurczewska: Ja również dziękuję za zaproszenie. Chciałabym się jako badaczka przedstawić. Jestem z wykształcenia socjologiem, historykiem idei z pasją do tradycji. Osobą, która w ostatniej dekadzie uległa zaczarowaniu antropologią kulturową. Obecnie usiłuję badać powiązania pomiędzy kulturami lokalnymi a kulturami narodowymi, koncentrując się na relacjach między marką lokalną, regionalną i narodową. Całkiem ostatnio wraz z moim zespołem badawczym zajęliśmy się społecznym konstruowaniem marek lokalnych i regionalnych w różnego typu środowiskach kulturowych. W tych badaniach raz jeszcze okazało się, że społeczności lokalne są ciekawym polem społecznym i polem badawczym do wielowymiarowych badań kultury. Pozwalają nie tylko obserwować stawanie się kultury, ale i śledzić zmiany w instrumentarium teoretycznym obsługującym badania empiryczne. Oczywiście jest to stanowisko dość powszechne, ale dobrze je przypomnieć, bo gwarantuje ono bogate, zróżnicowane zasoby danych i interpretacji aktywności lokalnych. Dzięki niemu badania miejsc pamięci wspierają teoretycznie diagnozowanie animacji kulturalnej w społecznościach lokalnych. A rekonstruowa-

nie instytucji upamiętniania i instytucji zapominania lokalnego pozwala badaczowi pamięci społecznej na rozwinięcie teoretycznych skrzydeł. Społeczności lokalne są bowiem poręczne i empirycznie, i teoretycznie, gdyż pozwalają badaczom jakoś ogarnąć *embarras de richesses* i podejść teoretycznych, i zjawisk i procesów, z którymi się spotykamy jako aktywni obywatele nie tylko kultury, gdyż żyjemy w między-epoce....

Reprezentuję w tej dyskusji socjologię, dyscyplinę naukową, której „śmierć cywilną” ogłosił prof. Wojciech Burszta. Myślę, że na razie jeszcze socjologia istnieje, bo ciągle coś w jej ramach konstruujemy, np. kulturę, i nie wiem, kiedy dojdzie do prawdziwej śmierci tej dyscypliny, ale my póki co dekonstruujemy „tylko” społeczeństwo. Tak, tak, tak. Dekonstruujemy społeczeństwo na rzecz uspołecznienia, ale niedługo może zaczniemy też dekonstruować kulturę, zazdroszcząc antropologom odwagi w zrywaniu ze statycznymi wyobrażeniami podmiotów i przedmiotów kultury. W dekonstrukcji społeczeństwa i rekonstrukcji jednostki wielu socjologów zaczęło dostrzegać możliwość stawiania istotnych pytań badawczych, np. o to, kim jest aktor społeczny w sytuacji lokalności, czym jest organizacja społeczna, a czym inicjatywa, gdy w centrum uwagi stawia się praktyki kulturalne jednostek i grup. Tego rodzaju pytania, np. pana, który mówił o Bemowie, zwracają uwagę na kłopot ludzi badających społeczeństwo obywatelskie: jak należy rozumieć inicjatywę? Co znaczy dla aktorów lokalnych to, że inicjatywa kulturalna się instytucjonalizuje, a co znaczy, że jest ona podstawą sieciowości? Jakich inicjatyw kulturalnych to dotyczy? Kiedy i jak stają się one organizacjami opartymi na budowaniu dużych projektów? Przez cały czas tutaj mówimy, jak nie tylko ocieplić przez afekty organizację, czyli szkołę, ale jak zrobić z niej to, co socjologowie najbardziej kochają, a mianowicie instytucję życia społecznego. Instytucje społeczne, pojmowane jako powtarzalność pewnych praktyk kulturalnych, są chronione nie tylko przez organizacje formalne i ich spójne projekty, lecz także przez ludzi – autorytety otwarte na potrzeby społeczności lokalnej. Kiedy pan mówi o Szczekocinie, to miałam uczucie, że jest tam to wszystko, prawda? W tym oglądzie mamy ład społeczny i polityczny, stabilny, w którym wszystko jest na miejscu w jego przestrzeni; dobrze wiadomo, gdzie jest dół, góra. W gruncie rzeczy mamy scentralizowany ogląd społeczeństwa narodowego, państwa narodowego, które co prawda zostało zdeformowane przez Unię Europejską, ale nadal dysponuje przejrzystym układem terytorialnych społeczności lokalnych ze ściśle dobranymi aktorami lokalnymi. Ostatnio, nie tylko dla animatorów kultury, lecz także dla ekspertów i badaczy mówienie o działaniach kulturalnych w kategorii „odgórne” – „oddolne” wydaje się w jakimś sensie nie trafne. Gdy, badając społeczności lokalne, mówimy o przepływie pieniędzy, to mamy na myśli wygodny projekt z ministerstwa. Jest wtedy fajnie, ale zapominamy, że chodzi w tym wszystkim o dobry pomysł. Sądzę, że w takich sytuacjach sensowniej jest odkrywać objawy podmiotowości i to na wszelkie możliwe sposoby, np. przy pomocy mediów. Teraz, badając lokalność, trzeba pytać: czy nadal żyjemy w świecie, gdzie podział „odgórne” – „oddolne” jest sensowny, czy może należy wymyślić jakiś inny język i poodróżnić zjawiska i procesy raczej ze względu na typy zinstytucjonalizowania jakiegoś działania. Mamy np. inicjatywę ad hoc i trzeba ją zrozumieć. Warto wtedy pytać o inicjatywę na różne sposoby, czy jest ona oparta na pewnym pomysle, czy

mamy jakiś pomysł na systematyczną aktywność społeczną itd. Kiedy podawaliście państwo przykłady warsztatów, to ciekawe jest to rozróżnianie tych warsztatów: skąd one są, jak ludzie je nazywają czy postrzegają. Wydaje mi się, że w między-epoce szukamy kotwic, o których mówił tutaj profesor Burszta, ale ich najczęściej nie potrafimy odnaleźć. To znakomite, znakomite określenie, ale również pani profesor Barbara Czarniawska używa innego inspirującego teoretycznie terminu: „przerabianie” instytucji. Teraz żyjemy w takiej między-epoce kulturalnej, w której przerabiamy języki mówienia o kulturze i o społeczeństwie. Oczywiście wszyscy tutaj znakomicie o tym wiemy i nie tylko my... Co to znaczy? Znaczy tyle, że pan Skrzypczyk, zastanawiając się, do czego prowadzi nadmierna bliskość w szkole i miejscowości, zastanawia się, co to znaczy budować otwartość i jak przekształcać szkołę, aby była bardziej otwarta. Wychodzenie ze szkoły to bardzo dobre określenie, mówi o działaniach na instytucjach, mówi się też na przykład o wychodzeniu z muzeum. My przez cały czas z czegoś wychodzimy i do czegoś szybciej czy wolniej wracamy. Więc są tam projekty narzucone z góry czy z zewnątrz i inicjatywy bardzo świeże, nieśmiałe, wynikające z poczucia bliskości u ludzi, którzy coś chcą „zrobić na miejscu”. W gruncie rzeczy ta Pana inicjatywa może być przeformatowana, za bardzo sformatowana. Dzieje się tak na przykład, gdy przywiązujemy szczególną wagę do przypisania tego, co badamy, do mocnych lub słabych tradycji lokalnych, do mocnych i słabych społeczności lokalnych. Przepraszam, ale sama się do tego formatowania przyczyniłam, kiedy wypisywałam teksty na temat lokalności. Gdy ceniłam bliskość i oddolność inicjatyw i traktowałam je jako dobre wskaźniki mocnych tradycji lokalnych i społeczności lokalnych. Obecnie jestem wobec tych wskaźników bardziej krytyczna, bo może będzie w jakiejś miejscowości tradycja, która będzie zamykała społeczność (np. negatywnie etykietowała wielokulturowość i budowała mechanizmy obronne). Był u profesora Burszty taki wątek wspomnieniowo-badawczy, który wiele wyjaśniał. Chciałabym zrobić to samo, czyli odwołać się do własnych socjologicznych badań społeczności lokalnych i działań kulturalnych. Kiedyś badałam tę samą małą społeczność lokalną i to na przestrzeni wielu lat. Muszę teraz coś wyznaczyć: bardzo lubię sprawdzać poprzez różne wywiady pracę pewnych kategorii badawczych. Tak też zadawałam takie pytanie: czy mógł(a)by Pan(i) wymienić jakąś działalność oddolną? Po raz pierwszy pytałam o to w późnych latach 80., gdy, jak to się mówi, nowy ustrój wyglądał już spoza struktur formalnych w społecznościach lokalnych. Badany, zamiast jakoś odpowiadać, odwdzieczył się pytaniem: „No przepraszam, jak mam pani, prywatnie odpowiedzieć?”. Więc „oddolne” mojemu rozmówcy kojarzyło się i z niepewnością, i dużymi emocjami. W latach 1993–1994 w tej samej społeczności inny badany, kiedy zadałam to samo pytanie, zareagował: „Oddolne, to znaczy, o co pani pyta? Czy to, co robi samorząd? Czy wiąże się to ze szkołą?”. Ta wypowiedź, jak widać, dotyczy już organizacji życia lokalnego i, proszę zwrócić uwagę, organizacji tradycyjnych, nastawionych na kooperację. Teraz, w zeszłym roku, ktoś mi na to samo pytanie powiedział (a był to ktoś z grupy inicjatorów akcji „Wielokulturowe małe miasto”): „Oddolne? Proszę pani, wszystko teraz jest oddolne i to jak oddolne. Te odgórne to oczywista oczywistość”. Te wszystkie przypomnienia z badań wywołał tytuł naszego spotkania, naszej dyskusji. Podział odgórne – oddolne w odniesieniu do społeczności

lokalnej wydaje mi się mało inspirujący teoretycznie. Stoi za nim bardzo tradycyjny ogląd społeczeństwa i państwa nowoczesnego.

Zachęcałabym do takiego myślenia o kulturze, lokalności, w której wyjątkowo ważne są instytucje. Widzę, że może to pomóc myśleć o instytucjach wywodzących się z różnych gatunków podejść instytucjonalnych. Dzięki tej pomocy łatwiej zajmować się taką historią, budowaniem logik rozwoju instytucji. Dzięki nim łatwiej pytać o to, kim jest ten aktor społeczny. Obecnie trzeba być wrażliwym na próby synchronizacji naszej wiedzy lokalnej z wiedzą o uniwersalnych mechanizmach. Wtedy osiągniemy lepsze formy wiedzy, którą bym nazwała idiomatyczną, gdy koncentrujemy się na case'ach. To, co mamy zrobić tutaj, to doprowadzić – nie tyle uwspólnić – do określenia typów wiedzy o tym, jak łączyć dwa gatunki wiedzy.

Na koniec chciałabym wrócić do projektów. To jest duży problem: co robić z projektami? Teraz, kiedy badam markę, muszę odróżniać projekty ze względu na instytucje, aktorów indywidualnych, stopień niezależności. Jest istotne, które z nich są wymyślane przez różnego typu samorządy czy władzę państwową, lokalną. Przez cały czas dzisiaj słyszałam o sieciowości, usiecieniu, np. pan, który mówił o Bemowie. Wydaje mi się, że diabeł tkwi w szczegółach, czyli w kooperacji między instytucjami. Instytucje mają bardzo różne pola organizacyjne, specjalizacje itd. Trudno po doświadczeniach w życiu optymistycznie na te instytucje i powiązania między nimi patrzeć. Oto przykład: inicjatywy kulturalne i społeczne, kooperacja między instytucjami są lepiej integrowalne przez jedne Ministerstwa a gorzej przez inne. To samo dotyczy lokalnych aktorów i ich komentarzy na temat aktywności lokalnej, ich postaci, zadań. Wszystkie te interpretacje razem wzięte, jakie (nie tylko z powodu występowania innych aktorów i relacji między nimi) dotyczą aktywności ludzi i ich instytucji, mówią, a właściwie krzyczą o tym, że aktywność to cholernie trudna sprawa, że trzeba, gdy się ją bada, ograniczyć zaufanie do zastanych wzorców badania, np. do wzorca: „oddolna aktywność”, „oddolne tworzenie kultury” w ułdzonej społeczności lokalnej, z jednej strony przez „odgórność”, z drugiej przez lokalne dziedzictwo, choć nie monumentalne jak narodowe, lecz antykwaryczne. Mówiąc krótko i propagandowo: trzeba na wszelkie dostępne nam sposoby intelektualne i emocjonalne pytać, jak się tę aktywność praktykuje, jak się ją odśłania. Myślę, że prof. Burszta daje w tej dziedzinie dobre wskazówki. Ja mogę tylko nudzić tradycyjnymi pytaniami z socjologicznej *ars amandi* terytorialnej lokalności społecznej.

Karolina Dudek: Dziękuję. Może teraz poproszę jeszcze moich kolegów o kilka słów komentarza. Pani Profesor poruszyła kwestię nieprzystawalności języka, który opisuje doświadczenie pracy w instytucji, „w kulturze”, „robienia kultury” – możemy wymyślić wiele terminów na określenie tego, co robią rozmówcy z pierwszego panelu. W naszym projekcie posługujemy się różnymi pojęciami, w które próbujemy ubrać te doświadczenia i nasze obserwacje. Jakie mogłybyście wskazać doświadczenia, związane właśnie z szukaniem słów na określenie aktorów biorących udział w wytwarzaniu kultury czy też działań, które definiujemy jako działania w polu

kultury, lub w odniesieniu właśnie do tego, co było powiedziane w panelu pierwszym. Jak jest z tą pracą kategorii badawczych?

Tomasz Rakowski: Akurat do mnie dotarł mikrofon (śmiejch)

Wojciech Burszta: Nieprzypadkowo.

Tomasz Rakowski: Ja bym powiedział tak prosto, że może tutaj lepszym sformułowaniem niż „oddolne” jest „nieformalne” albo „niejawne” – bo „oddolne” to bardzo szerokie pojęcie i można pomyśleć, że w ogóle tym, co „oddolne”, po prostu zajmuje się antropologia. Problemem jest jednak to, że nasze działania i badania, które toczą się w środowiskach wiejskich, są cały czas obciążone bardzo mocno pewnym dyskursem, który się ciśnie na usta i pojawia w różnych opracowaniach, przedstawiającym obszary wiejskie – a w szczególności te dotknięte różnymi problemami: bezrobocia, migracji zarobkowych itd. – jako miejsca, gdzie niewiele się dzieje, gdzie mamy do czynienia z pewnego rodzaju ubytkiem praktyk kulturalnych; jeśli są tam jakieś aktywności kulturalne, to są one traktowane prześmiewczo, jako coś takiego pstrokatego, tandetnego, jaskrawego, jarmarcznego. I muszę stwierdzić, że niektóre analizy profesora Szlendaka niestety zawierają ten element, muszę to powiedzieć, bo myśmy ze studentami krytycznie teksty profesora analizowali. W każdym razie problem polega tutaj na tym, że tak naprawdę z punktu widzenia antropologicznego nie ma takiej sytuacji, w której by nie była wytwarzana pewnego rodzaju oddolność, nieformalność i która jednocześnie nie byłaby też pewną reakcją na poczucie presji – ekonomicznej, społecznej, „cywilizacyjnej”. Mieszkańcy wsi są zatem dla nas wciąż i zawsze bardzo aktywnymi podmiotami. Konfrontują się oni przecież ze swoją peryferyjną, nawet w sensie symbolicznym, pozycją. Sądzę, że takie sformułowanie tej sytuacji to mówienie o czymś w rodzaju „sztuki życia” Paula Willisa i że jest ono tutaj najbardziej adekwatnym ujęciem. Czyli – podobnie jak Willis – uważam, że ludzie nie pozostają bezczynni wobec doświadczenia jakiegoś wykluczenia czy pozostawania gdzieś na uboczu. I teraz całe to nasze przedsięwzięcie badawcze, czyli moduł „Działanie w kulturze”, polegał na tym, żeby rozpoznać właśnie te „gorące miejsca kultury”, sfery kultury nieformalnej, takiej, która jest w jakiś sposób niejawna, a jednocześnie bardzo, bardzo aktywna. I by traktować te środowiska, tych ludzi jako – w pewnym sensie – bardzo silnych partnerów. Mimo że właśnie to wszystko dzieje w sferze niejawnej, nieformalnej. O co tutaj chodzi? Dobrym przykładem są wiejskie instytucje. Są one tworzone w zupełnie innym kontekście. Szkoły bardzo często były tam budowane w czynie społecznym, a same czyny społeczne są czymś, o czym mówi się z dumą. Budynki te i ich otoczenie są więc nadal cały czas „społecznie” przebudowywane, przereмонтowywane przez samych mieszkańców. Takie szkoły są więc niby formalną, państwową instytucją, ale jednocześnie są czymś, co należy bardziej do tradycyjnej, wiejskiej samoorganizacji, czyli do form współdziałania, o czym pisała niegdyś Maria Biernacka. I jeśli chodzi np. o historię wiejskiego klubu sporto-

wego Hubal – Weronika Najda przygotowała na ten temat znakomita pracę – to okazuje się, że tak naprawdę to wszystko jest robione pomysłami i rękami wiejskich aktywistów. I choć klub oczywiście jest instytucją formalną, to tak naprawdę jest wytwarzany, wymyślany całkowicie oddolnie, przez lokalnych działaczy. Tak samo zresztą możemy popatrzeć na prężnie działające w tych miejscowościach Koła Gospodyń Wiejskich czy Ochotnicze Straże Pożarne. Tylko że z Kółkami Gospodyń jest o tyle ciekawie, że nie mają one jasno zdefiniowanej funkcji, są więc tym bardziej za każdym razem wymyślane na nowo przez tworzące je osoby. Natomiast Ochotnicze Straże Pożarne to struktury formalne, państwowe, wkomponowane w krajowy system ratownictwa, ale jednocześnie właśnie też bardzo mocno samoorganizacyjne – ludzie w straży znacznie więcej robią niż to, do czego są z definicji przysposobieni, organizują spotkania, prace, wspólne wydarzenia. A więc koła gospodyń są obecnie znacznie bardziej „instytucjami do wymyślenia”. To współdziałanie i oddolne tworzenie instytucji jest jednak typowe – jeśli się spojrzy na świetlicę wiejską we wsi Zaława, to się wydaje w pierwszym momencie, że to jest obiekt państwowy. A jeśli się temu przyjrzeć uważnie, to widać, że tak naprawdę to jest stary sklep, który został przebudowany przez wiejskich społeczników, że znaleźli na złomie jakieś grzejniki, pocięli je na części, zrobili z tego według własnego pomysłu całkowicie własny system grzewczy, przemurowali to, przebudowali na własny pomysł i tam się to wszystko teraz dzieje, tam się spotykają panie z zespołu śpiewaczego, tam są różnego rodzaju wydarzenia. I to jest coś, co zadaje kłam myśleniu, że oto mamy do czynienia z jakąś rzeczywistością nieciekawą, pustą, jarmarczną, nieco tandetną, kulturowo byle jaką. I że trzeba koniecznie tutaj tworzyć w związku z tym jakieś formy działania w kulturze, które by przychodziły z zewnątrz, z „wielkich ośrodków”. Nasz moduł polegał właśnie na takich badaniach i na takim działaniu, by ten stereotyp przełamać. Były to „badania w działaniu” i było to bardzo ciekawe, to coś bardzo nowego. I dla mnie, i dla wszystkich nas współbadaczy i współbadaczek. Wyglądało to tak, że jedenaścioro badaczy prowadziło badania dotyczące struktur wiejskiej samoorganizacji czy owych „gorących miejsc kultury”, np. różnych nieformalnych praktyk związanych z materialnością, z budowaniem domów, z ich ozdabianiem. Były to też prace związane z migracjami zarobkowymi, ze słuchaniem muzyki przez młodych ludzi i używaniem sprzętów muzycznych, z różnego rodzaju praktykami kulinarnymi kobiet, z doświadczeniem starości na wsi. Też np. z historią dużej rodziny w jednej z wsi, która stworzyła własny, silny klan, dyskurs sukcesu, która wypełniała tę wieś, mimo że nie była aż tak wielką rodziną, jakby się na początku wydawało. Ale o co właściwie chodziło w tych badaniach w działaniu? Otóż przede wszystkim o to, że do tradycyjnych, konwencjonalnych badań terenowych po kilku pobytach badawczych dołączyliśmy działania animacyjno-artystyczne. Badaczki i badacze współpracowali wówczas z doświadczonymi animatorami kultury z grupy Kolektyw Terenowy, którą mam zresztą przyjemność współtworzyć. Tak więc wszystkie te badania były wsparte projektami animacyjnymi. I teraz, po napisaniu prac etnograficznych okazało się, że w wielu przypadkach to dopiero projekty animacyjne – takie na przykład, jak zorganizowanie przez Alicję Karasińską i Krzysztofa Grześkowiaka zjazdu rodziny Salamagów (i stworzenia drzewa genealogicznego z wklejanymi zdjęciami), jak stworzenie

przez Wikę Krauz dyskusyjnego klubu w sklepie wiejskim w Cukrówce czy też jak stworzenie wiersza kolektywnego z mieszkańcami wsi przez badaczkę Joannę Łodygowską, która zajmowała się w ogóle taką właśnie spontaniczną, półamatorską twórczością literacką – że to one w ogóle wytwarzały przestrzeń badawczą. Czyli że poprzez działania animacyjne tworzyła się jakby nowa przestrzeń badawcza, nowe środowisko kultury. Dowiadaliśmy się czegoś innego, i czegoś więcej, niż gdybyśmy prowadzili tylko i wyłącznie konwencjonalne, tj. typowo etnograficzne badania. I tu najciekawszym momentem było też samo zakończenie naszych prac, kiedy badacze i badaczki oceniali *ex post*, refleksyjnie, w jakim stopniu ich wiedza etnograficzna dotycząca tych środowisk była wywołana, wydobyta przez działania animacyjne, a w jakim stopniu to działanie było tylko dodatkiem, uzupełnieniem, czy po prostu pewną podzięką skierowaną do tej społeczności. I to coś, to podsumowanie nazwaliśmy suwakiem animacyjnym, czy też suwakiem etno-animacyjnym, który pokazuje, w jakim stopniu animacja i działanie przekłada się na etnografię i w którym miejscu na skali etnografia-animacja te projekty się lokują. I to tutaj pojawiają się właśnie też modele tych nowych zupełnie sytuacji, kiedy najpierw wytwarza się badaną rzeczywistość i następnie to ona staje się właściwym polem badawczym. Tę metodę można by nazwać, za Nikolaiem Ssorin-Chaikovem, „etnograficznym konceptualizmem”, czyli pewnym polem poznawczym, w którym to, co „konceptualne”, poprzedza to, co „empiryczne”. Jednocześnie jest jednak też odwrotnie, to badania „konwencjonalne”, etnograficzne były zwykle w ogóle punktem wyjścia dla działań animacyjno-artystycznych. Sądzę przy tym, że nie ma tutaj żadnej różnicy jakościowej pomiędzy metodą konwencjonalną i działaniową. Tak to wygląda w skrócie. To było bardzo ważne, ciekawe, wspólne doświadczenie.

Piotr Cichocki: Może w takim razie opowiem o module, który współtworzyłem z kilkunastoma osobami, z kilkunastoma młodymi badaczami. My przyjęliśmy troszeczkę inną perspektywę, z nieco innego punktu siedzenia. Teoretycznym pytaniem, które sobie zadaliśmy, było to, w jaki sposób obiekty i quasi-obiekty mediują relacje władzy pomiędzy różnego rodzaju aktorami społecznymi. Już tłumaczę to na język mniej teoretyczny: przebadaliśmy przede wszystkim to, w jaki sposób rzeczy, przedmioty, technologie, media kształtują relacje pomiędzy różnego rodzaju instytucjami, organizacjami i również niezależnymi jednostkami czyli osobami niezorganizowanymi w oficjalne instytucje. Zbadaliśmy również rzeczy, przedmioty, technologie, które mogą tworzyć nowego rodzaju reprezentacje danych społeczności. Miejscem naszych badań były dwie gminy na pograniczu Kurpiowszczyzny i Podlasia: gmina Kolno i Nowogród. Może tutaj słowo o tych miejscach, jako że tło społeczne właściwie już tutaj bardzo różnicuje wnioski, które wyciągnęły poszczególne moduły podczas badań. Otóż tereny tych gmin można podzielić, powiedzmy, na trzy obszary. Z jednej strony są to tereny, które ulegają silnemu uturystycznieniu, co w efekcie znaczy, że młodzi ludzie nie interesują się już gospodarstwami swoich dziadków albo rodziców, kupują te tereny i gospodarstwa osoby pochodzące na przykład z Warszawy, i tam spędzają lato, albo osoby z Łomży, które postanawiają dojeżdżać z pracy kilkadziesiąt kilometrów. To jest jeden rodzaj krajobrazu, który spotkaliśmy. Drugi rodzaj to

tereny miejskie albo tereny troszeczkę większych wsi, które niestety można nazwać miastami w dobie upadku, kryzysu, nie wchodząc tutaj w żadne popularne dyskursy polityczne. Chodzi przede wszystkim o taką sytuację, w której zakłady przemysłowe, które wcześniej działały dość intensywnie w tamtych dwóch miejscowościach, przestały istnieć, większość osób w wieku od dwudziestu do trzydziestu kilku lat jest bezrobotna, a pozostali są poza granicami Polski albo w innym rejonie kraju. Z trzeciej strony są to obszary intensywnie zmieniającego się rolnictwa, to znaczy, intensyfikacji monokultur. A więc zamiast gospodarstw, które etnograficznie możemy kojarzyć jako nastawione na wielostronną produkcję, są to gospodarstwa, które przede wszystkim produkują albo mleko, albo mięso jednego typu. Te trzy rodzaje krajobrazów, takiego spięcia czy połączenia między społecznościami a krajobrazami przebadaliśmy właśnie z perspektywy obiektów i tego, w jaki sposób obiekty są tworzone przez ludzi, w jaki sposób są przez nich odbierane, w jaki sposób kształtują relacje pomiędzy ludźmi. Można to podzielić według bardzo umownej klasyfikacji, w ramach której przyjrzelśmy się na przykład towarom kupowanym, sprowadzanym, reinterretowanym i reinterretującym lokalną kulturę. Tutaj bardzo ciekawym przykładem jest praca, którą mogą znaleźć państwo na stronie kulturaoddolna.pl. Chodzi o tekst Olgi Zajęc, która zajmuje się tym, co można znaleźć w pokoju uczniów klas podstawowych i gimnazjalnych. Autorka przygląda się i opisuje różnego rodzaju zabawki, przedmioty, które zostały oczywiście kupione w sklepach, które są głównym punktem odniesienia dla dzieci. Są to przedmioty, które tworzą imaginariusz dziecka, pozwalają na rozwijanie scenariuszy codziennych zabaw, fantazji, wszystkie te przedmioty wyprodukowano z daleka od badanych przez nas gmin, podobnie zabawki odwołują się do narracji medialnych stworzonych w jeszcze innych, równie oddalonych miejscach. Właśnie zabawki zaczynają tworzyć symboliczny, kulturowy punkt odniesienia, tym punktem odniesienia przestaje stopniowo być to, co mówią nauczyciele czy rodzice.

Z drugiej strony interesowały nas technologie, i tutaj na „Kulturze oddolnej” pojawia się tekst Karola Górskiego, który bada to, jak młodzi ludzie ze wsi Zabele używają internetu, do czego im właściwie służy, jak reorganizuje relacje sąsiedzkie i rówieśnicze, z drugiej strony jest tam również mój tekst, w którym opisuję działanie portalu „Kolno 24” i tego, w jaki sposób reorganizuje lokalną politykę i demokrację. W takiej skali, którą rzeczywiście możemy rozumieć jako lokalną, oddolną. Opisane zostały także sposoby wytwarzania surowców i tworzenie różnego rodzaju towarów, wyrobów w tej lokalnej skali, a więc na przykład Maciej Eichelberger i Stefan Waliszewski przebadali produkcję mleka i tego, jak skoncentrowanie się na produkcji jednego surowca zupełnie zmienia relacje społeczne w ramach wiejskiej społeczności, tworzy nowe klasy posiadające i nowe rozwarstwienia w ramach tej społeczności.

Te wszystkie przykłady pokazują, że badanie materialności i technologii może być nowym narzędziem do rozpoznania zmian zachodzących w naszej dynamicznej rzeczywistości. Kiedy pojęcia zawodzą, odpowiedzią jest solidna etnografia rzeczy i powiązań, w których uczestniczą. Najwłaściwiej więc mówić o kolejnych przykładach, kolejnych podejściach.

Interesowały nas również takie quasi-objekty, można je nazwać w odniesieniu do innych teorii „towarami kulturalnymi”. Takim obiektem jest na przykład muzyka. W tym przypadku akurat muzyka hip-hopowa opisywana przez Karolinę Żądetek, która skoncentrowała się na grupie lokalnych hiphopowców, tworzącej swoje własne dźwięki, ale jednocześnie przekształcających swoje biografie społeczne, stawiających sobie nowe cele życiowe w odniesieniu do muzyki i kultury hiphopowej, którą poznali dzięki nagraniom, a więc obiektom – kasetom, płytom, plikom cyfrowym. Obecnie tworzą swoją własną muzykę, w której przekazują różnego rodzaju społeczne i polityczne komunikaty wymierzone w ogólnie pojętą władzę, utożsamiają się z oddolnością. Ta zmiana jednak również wiąże się z interakcją z obiektami, bowiem muzyka produkowana jest za pomocą technologii – programów i przedmiotów do nagrywania i montowania muzyki. Wreszcie interesowały nas również pojęte jako obiekty czy quasi-objekty różnego rodzaju procedury biurokratyczne. Przykładem są tu projekty, o których również tutaj rozmawialiśmy wcześniej, czyli to, jak na przykład projekty lokalnej edukacji tworzone wspólnie przez nauczycieli, zgodnie z wytycznymi ministerialnymi również zaczynają zapoczątkowywać pewne wątki regionalne w szkole, wśród młodzieży czy wśród właśnie grupy lokalnych ideologów. I jakie z tego wysnuliśmy wnioski? Otóż włączając do badań kolejnego aktora, włączając tego pozaludzkiego aktora – obiekty, rzeczy, przedmioty – mogliśmy stwierdzić czy zaobserwować, że ta kultura pojęta czy to wąsko, jako różnego rodzaju materialne i niematerialne dziedzictwo kojarzące się z terenem, czy też szerzej, jako ogół relacji i praktyk związanych z władzą, na pewno nie jest jednolita, to raczej arena zmagania. Kultura jest traktowana często właśnie jako takie pole, o które należy rywalizować, o które trwa nieustanna walka, z jednej strony partyzancka, z drugiej – walka z użyciem prawomocnych kapitałów, prawomocnego oręża, mówię tutaj właśnie o środkach stosowanych przez odgórne, oficjalne instytucje. Są to takie zmagania, które tylko pozornie tworzą jednolity i stały obraz, który możemy skojarzyć z daną wsią, z danym regionem, z danym miastem. I wydaje się właśnie, że ta jedność i stałość to raczej ideologiczny mit, który jest określany przez tych, którzy zdobywają symboliczną i polityczną dominację. W związku z tym w tej optymistycznej, rozumiejącej postawie, która uprawomocnia i zauważa różnego rodzaju aktorów społecznych, jest jednak mimo wszystko nuta pesymizmu z mojej strony. Mówię to również jako badacz internetu, który w ostatnich latach może obserwować, na ile te różnego rodzaju oddolności mogą doprowadzić do sytuacji, w której – kiedy naprawdę usłyszymy niektóre ukryte wcześniej głosy – może nam pójść mocno w piętę: możemy usłyszeć rzeczy przykre i niewytłumaczalne. Może to być bolesne i trudne. Jako intelektualiści z łatwością mówimy o postawie rozumiejącej. Ale na przykład, ponownie odwołując się do tekstu Karoliny Żądetek, która opisuje społeczność lokalnych hiphopowców, warto zwrócić uwagę na bardzo ciekawy dylemat, związany z pewnymi postawami politycznymi, czasem jawnie nacjonalistycznymi. Pomimo daleko idących różnic w poglądach politycznych, Karolina była w stanie wytworzyć taką przestrzeń dialogu i badań, w ramach której rozmawiali przede wszystkim właśnie o hip-hopie, o tym, w jaki sposób tworzy się muzyka, w jaki sposób jej rozmówcy tworzą muzykę i jakiego rodzaju społeczność wokół niej tworzą. Okazuje się jednak, że ta muzyka jest

również narzędziem do aktywizowania politycznego tej społeczności młodych ludzi. Również narzędziem do przekazywania pewnej ideologii społecznej i politycznej. Karolina wspomina na przykład w swoim tekście o tym, że być może spotkają się na Marszu Niepodległości, ale zapewne z różnych stron barykady. Wydaje mi się, że takie naprawdę ważne i szczerze spojrzenie na tę oddolność niekoniecznie daje nam same pozytywne odpowiedzi na to, czym ona jest. To również coś, z czym w pewnym momencie możemy się zderzyć, z czym przyjdzie nam się zmierzyć, jako z takim sposobem praktykowania społeczeństwa, który nie da możliwości prowadzenia dialogu. Narzędzia, które my wytwarzamy, również są nacechowane w jakimś stopniu pewnym ideologicznym i politycznym dyskursem, tak że być może to czyni nasze badania jeszcze bardziej interesującą i ryzykowną ontologicznie dyscypliną, która cały czas jest otwarta i poznawczo, i społecznie.

Katarzyna Waszczyńska: Mówiłam już trochę o badaniach na Kurpiowszczyźnie, więc teraz postaram się nie powtarzać. Chciałabym też rozpocząć od tego, że zgadzam się ze zdaniem pani profesor Joanny Kurczewskiej, że powinniśmy mówić raczej o typach inicjatyw i celach, jakie są stawiane tym inicjatywom, niż o instytucjonalności czy o różnych instytucjach i ich działaniach. Rzeczywiście to, co obserwowaliśmy w gminach Kadzidło, Myszyniec, tyse, to szereg różnych inicjatyw. Jedne były podejmowane przez instytucje kultury, takie jak Centrum Kultury Kurpiowskiej, inne były inicjowane przez osoby prywatne. Działania tych ostatnich wynikały, w dużym stopniu, z ich zainteresowań i pasji. Jedną z takich osób jest pan Zdzisław Bziukiewicz – kurpiowski bursztyniarz, który zorganizował muzeum na terenie swojej posesji, w dawnych zabudowaniach gospodarskich. Nazwał je Prywatnym Muzeum Kurpiowskim w Wachu. W zbiorach tego muzeum znajdują się między innymi: przedmioty codziennego użytku, narzędzia, sprzęty rolnicze. Kolekcja cały czas się powiększa. Muzeum Zdzisława Bziukiewicza (a w zasadzie też jego żony Laury) zwraca uwagę umiejscowieniem, liczebnością i różnorodnością zbiorów, ale także tym, że jest otwarte dla każdego, a właściciele chętnie nie tylko oprowadzają i opowiadają o historii lokalnej, lecz także zachęcają do udziału w prowadzonych przez siebie warsztatach czy spotkaniach tematycznych. To wszystko sprawia, że muzeum to zaczęło stanowić konkurencję dla Zagrody Kurpiowskiej w Kadzidle, Muzeum Kultury Kurpiowskiej oraz jego filii w Kadzidle. I nie chodzi tylko o zbiory, ale także propozycje edukacyjne. Aktywność Zdzisława Bziukiewicza zwróciła uwagę muzealników (przede wszystkim regionalnych), którzy zamiast nawiązać z nim współpracę, zaczęli krytykować jego działania oraz ideę „muzeum w stodole”. Chcąc temu zaradzić, pan Zdzisław zdecydował się na uporządkowanie zbiorów zgodnie z regułami muzealnictwa. Tak powstał spis inwentarzowy, a poszczególne obiekty zyskały numery inwentarzowe i dokumentację fotograficzną. Zbieracz określił również, czemu mają służyć jego zbiory i muzeum: mają stanowić świadectwo dla przyszłych pokoleń oraz opowiadać o tym, jak wyglądało życie na wsi kurpiowskiej. Ten ostatni cel realizują także podejmowane przez małżeństwo Bziukiewiczów inicjatywy. Kierują je do sąsiadów, społeczności lokalnej, ale też osób z zewnątrz. Co jednak zwraca uwagę, to fakt, że starają się, by organizo-

wane przez nich spotkania nie przybierały formy eventów, nie ma tu też festiwalizacji, obecnej na głównych imprezach Kurpiowszczyzny (np. Weselu Kurpiowskim, Miodobranium). Jest zaś chęć pokazania Kurpiowszczyzny w sposób „eksperycki”, ale też interesujący dla odbiorcy. I choć mówi się, że „nie wozi się drew do lasu”, to jednak wśród uczestników wcale nie małą grupę stanowią osoby miejscowe, które przychodzą zobaczyć, jak to wygląda, i posłuchać, co i jak się o nich mówi. Przykład Zdzisława Bziukiewicza i jego aktywności potwierdza więc, że mówienie o uczestniczeniu w kulturze to bardziej mówienie o „inicjatywach i ich celach”, niż o instytucjach i ich działalności.

Druga sprawa to kwestia „oddolności i odgórnosci” inicjatyw, działań. Zgadza się z Tomkiem [Rakowskim], który mówi, że jest to złożone. Pierwsze rozmowy i uczestniczenie w spotkaniach, imprezach pokazały, że bardziej mamy do czynienia z „zawieszeniem” pomiędzy tym, co można nazwać „odgórnym”, a tym, co można nazwać „oddolnym”. Owszem, na początku wydawało się łatwo odróżnić te sfery, uznaliśmy bowiem, że za „odgórne” będziemy uważać inicjatywy Centrum Kultury Kurpiowskiej, a za „oddolne” – choćby wspomniane działania Zdzisława Bziukiewicza. Gdy weszliśmy jednak głębiej w życie kulturalne gminy, w czasie kolejnych wyjazdów, okazało się, że nie jest to takie proste. Za przykład może posłużyć działalność nauczycielki (opowiadałam już o niej), która prowadzi lekcje regionalne. Odbywają się one na terenie szkoły i w pewnym sensie realizują „odgórne” wytyczne edukacji regionalnej. Z drugiej jednak strony, nauczycielka ta sama wyszła z taką inicjatywą, przekonała do niej dyrekcję i uzyskała zgodę, by w czasie wolnym od zajęć (w sobotę) takie zajęcia się odbywały. Swoją postawą zaś sprawiła, że przychodzi na nie coraz więcej dzieci. Ostatnio wprowadziła naukę dialektu kurpiowskiego. I tu znów, z jednej strony można powiedzieć, że realizuje ona założenia „odgórne”, jest to bowiem inicjatywa Związku Kurpiów, wspieranego przez władze samorządowe gminy Kadzidło, ale z drugiej – kurpiowski wykorzystywała wcześniej, był elementem poznawania historii i kultury lokalnej, a teraz skorzystała jedynie z nowych materiałów edukacyjnych. Ta sama nauczycielka jest także inicjatorką powołania zespołu śpiewaczo-tanecznego we wsi Wach. Jest to zespół folklorystyczny – co wpisuje się i w zainteresowania nauczycielki, ale też w specyfikę kurpiowską, opartą właśnie na folkloryzmie. Kiedy jednak bliżej przyjrzymy się zespołowi i jego członkom, to okaże się, że jest on czymś zdecydowanie więcej. Jest bowiem formą spędzania czasu wolnego, jest takim „czasem na kulturę”, ale też czasem spędzanym z przyjaciółmi. Zresztą członkowie zespołu spotykają się nie tylko na próbach, ale także poza nimi, np. przy grillu, razem też jeżdżą na wycieczki. Jeśli zaś jest potrzeba, to mogą na siebie liczyć. Tak więc poszukiwanie tego, co jest „odgórne”, a co „oddolne”, i rozgraniczanie ich mija się z tym, co można nazwać „rzeczywistością społeczno-kulturową” (w każdym razie tą przez nas obserwowaną), choćby dlatego, że owa „odgórnosc” i „oddolność” jest współobecna i przenika się. Poza tym określenia te szufladkują, skupiając uwagę tylko na jednym wątku, przez co umykają inne, równie ważne, jeśli nie ważniejsze.

W centrum naszych zainteresowań badawczych znalazły się praktyki kulturotwórcze – inicjatywy, aktywności, działania kulturalne podejmowane i realizowane w gminie. I tu konieczne są

dwie uwagi. Pierwsza dotyczy terenu, który został dookreślony poprzez odniesienie do jednostki administracyjnej – gminy. Już w trakcie pierwszych rozmów okazało się, że takie wydzielenie terenu jest ograniczające i uniemożliwia podążanie za interesującymi wątkami. Zrezygnowaliśmy więc z kierowania się granicami administracyjnymi. W konsekwencji zaś nasz teren dookreślany jest przez jego przynależność do regionu kulturowego, a nie administracyjnego. Druga uwaga odnosi się bezpośrednio do przedmiotu badań. Co prawda, nawet w tytule naszego modułu znalazło się stwierdzenie, że jest nim „życie kulturalne gminy”, ale rejestrowaliśmy również działania, które bliższe byłyby określeniu „w gminie” (przykładem mogą być spotkania z historią – np. z historykami z IPN – z podróżnikami, poetami, koncerty, realizowane z inspiracji wójta gminy Kadzidło we współpracy z Gminną Biblioteką Publiczną w Kadzidle). W tym kontekście chyba warto przywołać propozycję prof. Barbary Fatygi, by postrzegać kulturę jako „kulturę żywą”: zmienną, reaktywną, powstającą w ramach relacji i działań zarówno jednostkowych, jak i grupowych oraz w wyniku funkcjonowania instytucji. Przyjęcie tej propozycji być może pozwoliłoby pełniej opisać „życie kulturalne gminy” z jego inicjatywami, aktywnościami, działaniami, z dostrzeżeniem różnych praktyk kulturowych...

Magdalena Zatorska: To ja może zacznę od tego, że na sali siedzi Mirek Skrzypczyk, który jest moim wielokrotnym rozmówcą ...

Karolina Dudek: I ja może dodam, że właśnie zbuntował się przeciw określeniu „aktywny aktor” (śmiej).

Magdalena Zatorska: To przepraszam, ale o tym też będzie. Nasz zespół prowadzi badania w Lelowie, czyli w tej miejscowości, o której mówił Mirek w pierwszej części naszej debaty. Lelów ma około ośmiuset mieszkańców, w dokumentach oficjalnych pojawia się liczba około dwóch tysięcy, ale wiele osób zameldowanych w Lelowie nie mieszka w nim na stałe. Badania, które prowadzimy, dotyczą pamięci społecznej w Lelowie. To jest świetne miejsce, żeby tego rodzaju badania prowadzić, dlatego że w Lelowie wiele się z pamięcią „robi”. Dla mnie to znaczy mniej więcej tyle, że istnieje wielu aktorów społecznych, którzy się poruszają w polu pamięci, współtworzą lokalną kulturę pamięci. Praktyki pamięci są między innymi niezwykle istotnym elementem budowania marki Lelowa. Pozycjonuje się on jako miejscowość o historii i tradycji polsko-żydowskiej, której wyrazem ma być potrawa regionalna – lełowski ciulim. Może nie będę opowiadać tu o samym terenie, ale chciałabym krótko odnieść się do kwestii oddolności i instytucjonalności, o której była wcześniej mowa. Dla mnie te terminy są przede wszystkim pojęciami analitycznymi. Myślę, że w badaniach antropologicznych takich jak nasze nie chodzi o to, by klasyfikować praktyki jako oddolne lub odgórne, tylko by szukać w tych praktykach, które obserwujemy, które badamy, „napięć” między tym, co oddolne, a tym, co instytucjonalne, sformalizowane, w jakiś sposób zobiektywizowane. Te napięcia wydają mi się właśnie najciekawsze. Gdy w ten sposób ukierunkujemy swoją uwagę, łatwiej nam dostrzec zmianę, proces,

dynamikę tego wycinka rzeczywistości społecznej, który chcemy zrozumieć. Zgadzam się z Tomkiem Rakowskim, który mówił o tym, że dla antropologów właściwie nie ma takiej przestrzeni, w której nie można by znaleźć jakiejś sfery oddolności czy sfery nieformalnej. Wydaje mi się, że te pojęcia są nam potrzebne właśnie po to, aby uwidaczniać praktyki, które pozostają w sferze „niewidocznej” – czasem niedostrzegane, czasem ignorowane lub niedoceniane, czasem pomijane celowo, dlatego że burzą spójność przyjmowanej perspektywy, „nie pasują do układanki”. Pomijanie niepasujących narracji czy praktyk widać szczególnie dobrze, moim zdaniem, w tych obszarach rzeczywistości społecznej, które są wyraźnie upolitycznione, to znaczy związane z relacjami władzy. Do takich sfer należą tożsamość oraz pamięć. W naszych badaniach staramy się przyrzeć różnym rodzajom pamięci o Lelowie i jego mieszkańcach. Praktyki zinstytucjonalizowane związane między innymi z upamiętnianiem przeszłości Lelowa, takie jak Święto Ciulimu i Czulentu, które jest w Lelowie organizowane co roku od kilkunastu już lat, czy inicjatywy Lelowskiego Towarzystwa Historyczno-Kulturalnego, staramy się rozpatrywać na tle szerszej pojmowanej pamięci społecznej – pamięci zróżnicowanej i polifonicznej.

Odpowiadając na pytanie Karoliny o inne kategorie poza oddolnością, którymi można by uchwycić to, czym się zajmujemy, chciałabym odwołać się do pojęcia „taktyk” Michela de Certeau. De Certeau w „Chodzeniu po mieście” pokazuje na przykład, jak poruszając się po przestrzeni, której strukturę ukształtował dyskurs urbanistyczny, szukamy nowych ścieżek, skrótów, ad hoc wymyślamy nowe trasy, dostosowując otaczającą nas przestrzeń do siebie, niejako „naginając ją”. Perspektywę proponowaną przez de Certeau można z łatwością przenieść na różne inne pola życia społecznego, w tym – na pamięć. W przypadku pamięci domeną „taktyk” może być niepamięć – na przykład próby sprzeciwienia się wersji pamięci oficjalnej, wyrażające się w praktykach oporu wobec dominującej narracji pamięci lub na przykład w milczeniu na tematy, które są eksponowane w lokalnym dyskursie pamięci.

Sławomir Sikora: Chodzenie po mieście to również nasza działka. I pomysły de Certeau, o których wspomniała Magda, są nam bardzo bliskie. Do przeczytania na stronie jest już m.in. case, w którym zajmujemy się współczesnymi spacerami miejskimi. Mają one zresztą bardzo różne postaci. Ale warto zaznaczyć, że w pewien sposób wątek spacerów rezonuje z kilkoma naszymi tematami, przede wszystkim dzięki podmiotom zaangażowanym i odwołującym się do takich działań, myślę tu np. o Stowarzyszeniu im. Szymona An-skiego, Kici Koci czy o Paca 40². To „sieć” bliskich sobie „instytucji”. To, co warto podkreślić, to fakt, że spacer jest pewną formą praktyki, ucieleśnionej praktyki. I to ważne. Nasz obszar miejski to przede wszystkim Grochów. I kiedy myślę o naszym module, to sądzę, że bardzo ważną kwestią okazuje się tu przestrzeń i miejsce. Oddolne „tworzenie” miejsc, wytwarzanie nowych miejsc, ale też odzyskiwanie, czyli mimo

2. Karolina J. Dudek, Sławomir Sikora, *Miasto Kroków. Spacer Miejski jako narzędzie w działaniach oddolnych i instytucjonalnych*, <http://kulturaoddolna.pl/miasto-krokow-spacer-miejski/>.

wszystko również „wytwarzanie” „starych”. Przypomnę tu ważne działania związane ze wskrzeszeniem pamięci o Kibucu na Grochowie, które też opisaliśmy. To miejsce udało się Stowarzyszeniu An-skiego ponownie przywrócić szerszej świadomości mieszkańców Grochowa i Warszawy, dzięki działaniom m.in. Mani Cieśli i Agaty Maksimowskiej. Próbowaliśmy prześledzić, jak to „zostało zrobione”. Ale warto też tu wspomnieć np. o Cezarym Polaku, upominającym się o „filmowy Grochów” przy wielu okazjach, nie tylko spacerowych. Chodzi o małe grochowskie żydowskie Hollywood, które istniało na obszarze kibucu. No i jedna z kluczowych kwestii na Grochowie, choć to oczywiście pewien skrót myślowy – badamy Grochów, który zmienia swoje oblicze: z miejsca znanego ze słynnego bazaru „na Szembeku” (na który przyjeżdżali ludzie z całej Warszawy), staje się miejscem znanym m.in. dzięki klubokawiarni Kicia Kocia (do której przyjeżdżają ludzie z całej Warszawy) i dzięki wspaniałej promocji, w którą Polak umiejętnie wprzegł m.in. postać Mirona Białoszewskiego. Sława klubokawiarni wykracza na pewno poza lokalność. Warto zastanowić się nad zmianą, która tu zaistniała. Niegdyś „centrum kultury” był bazar – według Clifforda Geertza miejsce przekazywania i dystrybucji różnego rodzaju informacji, a nie tylko wymiany ekonomicznej – dziś jest to klubokawiarnia, która jest też w tym przypadku bardzo szczególnym centrum wymiany i dystrybucji, może użyję wielkiego słowa: kultury.

Ale nie chciałbym mówić tutaj tylko o naszym module, lecz spróbować zastanowić się również nad drobnym podsumowaniem... może to nie jest zresztą najlepsze słowo. Zacznę jednak od dygresji. Przeczytałem jakiś czas temu, nie pamiętam teraz gdzie, że socjologia dzisiaj kocha kulturę i że słowo „kultura” stało się jej drogim, a antropologia, przeciwnie, dość często dziś się do niego – z różnych powodów – dystansuje. I u Pani Profesor właściwie chyba nie padło w wypowiedzi słowo „kultura”, natomiast...

Joanna Kurczewska: Wcześniej padło.

Sławomir Sikora: Wcześniej było, ale potem Pani często odwoływała się do instytucji, natomiast u Wojtka Burszty i owszem. Ale to tylko na marginesie. Rzeczywiście, proszę zwrócić uwagę, po pierwsze, tutaj cały czas mówimy o kulturze, która jest mało zhierarchizowana, w tym również sensie, że pojęcie „kultury” ma tu szczególną płynność. Tomek nawiązał chyba do tego, że rzeczywiście w niektórych analizach, nawet wówczas, gdy pierwotnie odrzuca się podział na kulturę wysoką i masową, czy też wysoką i niską, to zdarza się, że potem nagle te odniesienia do hierarchiczności wracają. To widać wyraźnie u niektórych piszących o kulturze. W naszych wypowiedziach tak się chyba nie dzieje – i to jest ciekawe i ważne. Po drugie, ja tu się upomnę jeszcze o Jeana Roucha, to mój ulubiony filmowiec. To on zastosował w praktyce i wprowadził coś, co nazwał antropologią opartą na współpracy, antropologią podzielaną, *anthropologie partagée*. To dzisiaj ważny nurt w antropologii, a w naszej rozmowie pojawiły się mocne odwołania do tego typu modeli pracy. Rouch zaczął to robić w Afryce w latach 50., co na owe czasy było absolutnym ewenementem. Natomiast teraz coraz częściej mówi się właśnie o współpracy,

kooperacji, kooperatywach, wspólnym działaniu, oczekiwaniu na pomysły oddolne, tworzeniu niejako „pustej przestrzeni”, w której ludzie mogą „zaistnieć” z własnymi pomysłami i inicjatywami. Taką właśnie przestrzenią otwartą jest w naszym module np. centrum „Paca 40”, ale taką też przestrzeń kreują na różne sposoby – same w istocie będąc inicjatywami oddolnymi – klubokawiarnie Grochownia czy Kicia Kocia, które w swoim modelu prowadzenia działalności zakładają również zapraszanie ludzi do tego, by realizowali własne pomysły w ich przestrzeniach. Byłoby przesadą przypisywać antropologii tę zasługę wypromowania wspólnotowości, ale w niektórych swoich pomysłach była ona w awangardzie.

Trzecia ważna rzecz to niewątpliwie to, że właściwie prawie we wszystkich głosach pojawia się odniesienie do miejsca i przestrzeni, które zaczynają być ważne dla myślenia o rzeczywistości. W wielu przypadkach wypłynęło też to, co samo w sobie może być problemem badawczym, że właściwie antropolog często zajmuje się zagadnieniami, które trudno zdefiniować wcześniej, przed wyruszeniem w teren: problem rodzi się w zetknięciu z danym terenem, jest on tam wyszukiwany, czy też niejako „samoistnie” wypływa. Chyba we wszystkich naszych modułach ujawnia się to, że nasze tematy badawcze próbujemy znaleźć na miejscu i dzięki temu są one zawsze silnie umiejscowione. Ruszamy w teren z pewnymi założeniami wyjściowymi, niemniej „prawdziwe tematy” pojawiają się dopiero w trakcie prowadzenia badań. I to też często się tutaj pojawiało. Kolejna rzecz to konstatacja, że antropologia jest też miejscem obecności ludzi o różnych wrażliwościach. To chyba też było widać tutaj: że każdy badacz nieco inaczej podchodził do swojego „obszaru”, odnajdując te „gorące miejsca”, problemy, kwestie. Za Geertzem można by powtórzyć, że choć badamy „faktyczne miejsca”, to w istocie to, co badamy, to przede wszystkim „problemy”, które właśnie dzięki lokalnemu zakorzenieniu ukazują własną specyfikę. To chyba też ważne. Powiem może jeszcze, że rzeczywiście w antropologii mamy problem z tym, czym jest dzisiaj kultura. Pojawił się tu termin „kultura żywa”. Jeśli, jak zauważył W. J. T. Mitchell, problemem dziś stało się to, że rzeczy ożywają, jeżeli zaczynamy myśleć o sieciowości – to pojawiało się w trakcie naszej debaty dość często – to zaczynamy myśleć zupełnie inaczej o rzeczywistości, zaczynamy odrzeczawiać, czy może raczej odprzedmiotawiać rzeczywistość. To mógłby być jeden z wniosków. Tego paradoksalnie wcale nie należy pojmować w kontrze do tego, o czym mówił Piotr, gdy mówił o rzeczach i o swoich badaniach. Rzeczy oczywiście są i pozostają ważne, ale nie są już urzeczowione, nie są martwe, są często uczasownikowane, właśnie usieciowione, pojawiają się jakby w kontekstach, właśnie w sieciach, w relacjach, w silnej relacji z człowiekiem, pośredniczą też między ludźmi. Tyle bym powiedział...

Wojciech Burszta: Tylko słowo jeszcze chciałbym dodać, bo zapomniałem o tym powiedzieć, że mnie osobiście najbardziej podoba się określanie kultury jako *praxis* i to nawet w takim rozumieniu czysto marksistowskim, czyli pewien ogół aktywności i nawykowych, i nienawykowych, i takich, które się dopiero rodzą. Ale tak naprawdę kultura jest rzeczą aktywną i dlatego też właśnie najlepiej ją badać relacyjnie. No i ja bym poszedł tym tropem. *Praxis*, czyli kultura żywa. Tylko jak słyszę kultura żywa, to jakoś dla mnie nieżywa, to jakaś taka, no... grecka, tak?

A jeśli tutaj siedzimy, to co, czy my teraz nie jesteśmy reprezentantami kultury żywej? A w tej koncepcji to nie o to chodzi.

Głos z sali: Bo tutaj jest kultura żywa, ale do tego żwawa.

Sławomir Sikora: Myślę, że to, co jeszcze wynika z tej dyskusji, to fakt, że kultura zmienną jest. Jest ładne określenie Marshalla Sahlinsa, który powiada, że z kulturą jest jak z pewną znaną składiną rdzeka: za każdym razem, gdy do niej wkraczamy, jest już czymś innym. W tym sensie próbujemy dziś unikać reifikacji, do której mamy skłonność, to jest oczywiście trudne, bo zachaczamy wówczas o kwestię pojedynczości, kwestie emocji, cielesności, umiejscowienia i tak dalej. To tyle. Może jakieś pytania?

Joanna Kurczewska: Nie pytanie z mojej strony, ale dopowiedzenie do tego, co Pan powiedział o rozumieniu kultury. Może kultura to nie tyle *praxis*, co raczej praktyki kulturalne w ujęciu Raymonda Williama? To by nas chyba połączyło.

Wojciech Burszta: O, to bardzo blisko.

Joanna Kurczewska: Bardzo blisko. Ja myślę, że to, co my tutaj robimy przez cały czas naszej debaty, to nic innego jak przerabianie instytucji. Mówiliśmy, jak instytucje generować, ożywiać, jak otwierać na ludzi. To właśnie jest bardzo ważne bez względu na język teoretyczny wypowiedzi czy rodzaj badań, które prowadziliśmy. To jest szalenie ważne, bo to, co i jak mówiliśmy, składa się na „gęsty opis” aktywnej kultury i dynamicznej lokalności, opis, który wspólny mistrz antropologów, socjologów i filozofów mógłby – chyba – polubić!

Mirosław Skrzypczyk: Jeśli można, ja niedawno usłyszałem, profesor Ryszard Nycz użył takiego określenia „kultura jest czasownikiem”. Kultura jest dzisiaj czasownikiem. Wydaje mi się, że to nie jest złe też określenie dla tego, co się właściwie dzieje. A jeśli chodzi o oddolność i odgórność, to też odnosząc do tego, co Pani Profesor mówiła, wydaje mi się, że szalenie dla mnie na przykład interesujące jest to, czy to jest coś długiego czy krótkiego. Czy długie czy krótkie trwanie działania? Czy to jest jednostkowe czy powtarzalne? To wydaje mi się szalenie istotne i szalenie ważne, oczywiście bez wartościowania, co jest ważniejsze, co jest istotniejsze. Ale – czy krótkie, czy długie? Czy trwające, czy znikające po prostu?

Karolina Dudek: Bardzo serdecznie dziękuję za udział w dzisiejszym spotkaniu.

Biogramy

prof. dr hab. Wojciech J. Burszta – profesor zwyczajny, kierownik Katedry Antropologii Kultury na Uniwersytecie SWPS w Warszawie, kieruje także Zakładem Badań Narodowościowych Instytutu Sławistyki PAN w Poznaniu, prezes Instytutu im. Oskara Kolberga, redaktor naukowy półrocznika „Sprawy Narodowościowe”, przewodniczący Rady Naukowej kwartalnika „Przegląd Kulturoznawczy”, przewodniczący Komitetu Nauk o Kulturze PAN; wykładowca w Państwowej Wyższej Szkole Zawodowej w Gorzowie; antropolog kultury, kulturoznawca i eseista piszący o rzeczach poważnych i ulotnych. Stypendysta Fulbrighta i Fundacji Kościuszkowskiej, wykładał w Yale, Chicago i Paryżu. Interesuje się muzyką rockową, futbolem angielskim, miłośnik i znawca kryminałów. Od 2005 roku osiadł w Milanówku; w roku 2015 ukazała się jego najnowsza książka „Preteksty”.

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 światłowód”, 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 rzeczywistości”, 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.

mgr Maja Dobiasz – antropolożka i animatorka kultury. Od wielu lat zaangażowana w projekty badawcze i animacyjne min. na Południowym Mazowszu oraz na Dolnym Śląsku. Doktorantka w Instytucie Kultury Polskiej UW. Koordynatorka projektów kulturalnych i antydyskryminacyjnych w Centrum Edukacji Obywatelskiej. Prezeska Stowarzyszenia Badawczo-Animacyjnego Flâneur. Autorka książki „Antropozoficzna cywilizacja uzdrowienia. Mit, utopia, rzeczywistość” będącej efektem wieloletnich badań nad polską antropozofią.

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). Współpracuje jako konsultant i badacz z interdyscyplinarnymi zespołami zajmującymi się projektowaniem przestrzeni dla międzynarodowych organizacji. Zastępca redaktora naczelnego „Stanu Rzeczy”.

Arkadiusz Gruszczyński – animator kultury w domu kultury na warszawskim Bemowie, dziennikarz, stały współpracownik „Gazety wyborczej”, „Dwutygodnika” i „Magazynu Kontakt”. Student Instytutu Dziennikarstwa Uniwersytetu Warszawskiego. Wcześniej związany z Krytyką Polityczną, Fundacją Bęc Zmiana i Muzeum Sztuki Nowoczesnej (festiwal Warszawa w Budowie).

prof. dr hab. Joanna Kurczewska – socjolog i historyk idei, pracuje w Instytucie Filozofii i Socjologii PAN. Uczy od lat m.in. w Szkole Nauk Społecznych przy IFiS PAN. Zajmuje się socjologią historyczną, socjologią teoretyczną, historią myśli społecznej, pograniczem socjologii kultury i socjologii polityki. W ramach tych dyscyplin szczególnie interesuje ją szeroko rozumiana problematyka narodowa, (w tym zwłaszcza ideologii narodowych, kultury narodowej i relacji między państwem i narodem) oraz zagadnienia różnych form wspólnotowości, zmiany społecznej i relacji między tradycją a nowoczesnością. Jest m.in. autorką książek: „Technokraci i ich świat społeczny”, „Patriotyzm(y) polskich polityków”, redaktorką prac zbiorowych, m.in. „Kultura narodowa i polityka” oraz „Oblicza lokalności”. Ostatnio prowadzi badania empiryczne i studia teoretyczne nad wyobrażeniami społecznymi i kulturowymi granic i pograniczy, oraz nad zjawiskami dyskryminacji społecznej i narodowej, kultury demokratycznej – lokalnej i regionalnej, wielokulturowości, a także nad rolą emocji we współczesnych ideologiach.

mgr Katarzyna Kuzko-Zwierz – antropolożka, od marca 2015 roku kierowniczką Muzeum Warszawskiej Pragi, oddziału Muzeum Warszawy. Doktorantka w Instytucie Kultury Polskiej Uniwersytetu Warszawskiego, członkini Pracowni Studiów Miejskich IKP UW. Przygotowuje dysertację na temat historii mówionej jako obiektu muzealnego. Interesuje się miejskimi praktykami i opowieściami. Mieszkanka i miłośniczka prawej strony Warszawy.

dr Tomasz Rakowski – doktor, etnolog, antropolog kultury, lekarz, adiunkt w Instytucie Etnologii i Antropologii Kulturowej UW, współpracuje z Instytutem Kultury Polskiej Uniwersytetu

Warszawskiego. Zajmuje się antropologią społeczności zdegradowanych i zubożałych, metodologią badań terenowych, rzeczami/materialnością w badaniach antropologicznych. Autor wielu artykułów naukowych oraz książki „Łowcy, zbieracze, praktycy niemocy. Etnografia człowieka zdegradowanego” (2009), która otrzymała m.in. Nagrodę Znak i Hestii im. ks. Józefa Tischnera oraz Nagrodę im. Jerzego Giedroycia. Zrealizował wraz zespołem projekt badawczo-animacyjny „Prolog. Nierozpoznane wymiary rozwoju kulturalnego” w roku 2011, a obecnie kieruje programem Narodowego Centrum Kultury „Etnografia animacja sztuka. Nierozpoznane wymiary rozwoju kulturalnego”. Prowadzi badania w Mongolii (kierownik grantu NCN pt. Lokalne formy rozwoju).

dr hab. Sławomir Sikora – adiunkt w Instytucie Etnologii i Antropologii Kulturowej UW. 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”. Zajmuje się m.in. antropologią filmu i fotografii, filmem etnograficznym, antropologią refleksyjną.

mgr Mirosław Skrzypczyk – nauczyciel języka polskiego w Zespole Szkół w Szczekocinach, Prezes Lelowskiego Towarzystwa Historyczno-Kulturalnego im. Walentego Zwierkowskiego. Organizator sesji popularnonaukowych, warsztatów edukacyjnych, kursów dla nauczycieli i projektów poświęconych tematyce żydowskiej (m.in. „Żydzi szczekocińscy. Przywracanie pamięci i odkrywanie śladów”, „Polacy i Żydzi razem – wielokulturowość ziemi lelowskiej”). Jeden z głównych organizatorów Szczekocińskiego Festiwalu Kultury Żydowskiej i współorganizator „Święta Ciulimu i Czulentu. Lelowskie Spotkania Kultur”. Laureat nagrody „Chroniąc Pamięć” (2011) i nagrody im. ks. Stanisława Musiała za rok 2013. Autor, współautor lub redaktor książek, m.in. „Żydzi lelowscy. Obecność i ślady”, „Żydzi szczekocińscy. Osoby, miejsca, pamięć”, „Chasydzi lelowscy. Spotkania w drodze”, „Pinkes Szczekocin” (polska edycja).

dr Katarzyna Waszczyńska – etnolog, doktor, 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 Lelisze 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

| | |
|--|-----|
| <i>Sławomir Sikora, Karolina J. Dudek, Antropologiczne badanie kultury. Prolegomena</i> | 5 |
| Badanie kultury oddolnej | 13 |
| <i>Piotr Cichocki, Tradycjni i medialni. Czyli o lokalnych hierarchiach w kontekście mediów, technologii i materialności</i> | 14 |
| <i>Katarzyna Waszczyńska, Życie kulturalne gminy. Przykład gminy Kadzidło</i> | 30 |
| <i>Tomasz Rakowski, Działanie w kulturze (z appendixem Mai Dobiasz: Suwak etnograficzno-animacyjny i dobre praktyki animacji kultury)</i> | 43 |
| <i>Sławomir Sikora, Karolina J. Dudek, Aktywności miejskie. Kierunek Grochów</i> | 62 |
| <i>Magdalena Zatorska, Lokalne wymiary pamięci</i> | 78 |
| <i>Anna Wieczorkiewicz, Swojskość i obcość w mieście. Marka „Orient”</i> | 92 |
| | |
| Debata „Nowe kłopoty z kulturą” | 111 |
| Część 1. Jak działać w kulturze?..... | 112 |
| <i>Rozmawiali: Arek Gruszczyński, Katarzyna Kuzko-Zwierz, Mirosław Skrzypczyk. Moderacja: Karolina J. Dudek</i> | |
| Część 2. Wytwarzanie kultury?..... | 129 |
| <i>Rozmawiali: Wojciech J. Burszta, Piotr Cichocki, Joanna Kurczewska, Tomasz Rakowski, Sławomir Sikora, Katarzyna Waszczyńska, Magdalena Zatorska. Moderacja: Karolina J. Dudek</i> | |
| | |
| Biogramy | 148 |



INSTYTUT ETNOLOGII I ANTROPOLOGII KULTUROWEJ UW

ISBN 978-83-941414-3-1



9 788394 141431