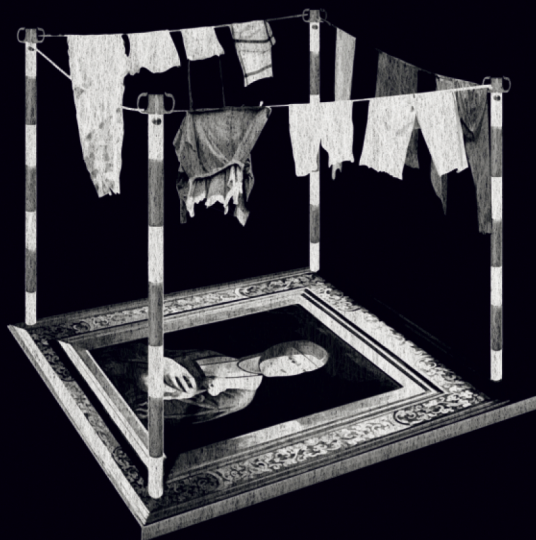


STUDIA ETNOLOGICZNE i ANTROPOLOGICZNE

TOM 23

NUMER 2



UNIWERSYTET ŚLĄSKI
WYDAWNICTWO

STUDIA **ETNOLOGICZNE** **i ANTHROPOLOGICZNE**

TOM 23

NUMER 2

Redaktor Naczelny / Editor-in-Chief

Maciej Kurcz

Zastępca Redaktora Naczelnego / Deputy Editor-in-Chief

Magdalena Szalbot

Rada Naukowa / Academic Board

Zygmunt Kłodnicki

(przewodniczący / President)

Gabor Barna

Zuzana Beňušková

Letiza Bindi

Marcin Brocki

Irena Bukowska-Floreńska

Kinga Czerwińska

Daniel Drapala

Anna Drożdż

Zenon Gajdzica

Karel C. Innemée

Petr Janeček

Iwona Kabzińska-Stawarz

Petr Lozoviuk

Katarzyna Marcol

Stepan Pavluk

Agnieszka Pieńczak

Aleksander Posern-Zieliński

Marek Rembierz

Klaus Roth

Halina Rusek

Małgorzata Rygielska

Tadeusz Siwek

Rastislava Stoličná

Grzegorz Studnicki

Miroslav Valka

Stanisław Węglarz

Jiří Woitsch

Piotr Zawojski

Zespół redakcyjny / Editorial Team

Magdalena Szalbot (sekretarz / Editorial Secretary), Ewa Cudzych,

Grzegorz Błahut, Anna U. Pilśniak

Redaktorzy numeru / Issue Editors

Maciej Kurcz, Magdalena Szalbot

Creative Commons Uznanie autorstwa-Na tych samych warunkach 4.0

Międzynarodowe (CC BY-SA 4.0) / Creative Commons Attribution-ShareAlike 4.0

International (CC BY-SA 4.0)



ISSN 2353-9860

Czasopismo elektroniczne, dystrybuowane bezpłatnie. Do końca 2017 roku SEiA ukazywały się również w wersji drukowanej (ISSN 1506-5790) / SEiA are electronic journal, distributed free of charge. Until the end of 2017, SEiA are also published in print (ISSN 1506-5790)

Oficjalna strona internetowa / Official website

<https://journals.us.edu.pl/index.php/SEiA>

Czasopismo jest indeksowane w bazach / The journal is indexed in the databases

Central and Eastern European Online Library, The Central European Journal of Social Sciences and Humanities, Directory of Open Access Journals, Reference Index for the Humanities and Social Sciences (ERIH PLUS), Most Wiedzy

Redakcja / Contact

Uniwersytet Śląski w Katowicach, Wydział Humanistyczny, Instytut Nauk o Kulturze
ul. Bielska 62, 43-400 Cieszyn, tel.: (+48) 33 854 61 50, e-mail: seia@us.edu.pl



Studia Etnologiczne i Antropologiczne, t. 23, nr 2
ISSN 2353-9860 (czasopismo elektroniczne)



ARTYKUŁY

Maciej Kurcz

O kolonialnym Sudanie z perspektywy Sienkiewicza i *W pustyni i w puszczy*.
Między unieważnieniem a afirmacją

Józef Bremer

Dekolonizacja wiedzy w erze cyfrowej

Karolina Rak

W stronę drogi środka. O roli Mahmuda Muhammada Tahy w sudańskiej myśli
społeczno-politycznej w kontekście namysłu nad przesłaniem islamu

Ewa Anna Kozik

Obecność *sacrum* w przestrzeni domowej – na przykładzie Ruchu
Szentsztackiego w gminie Suszec

Natalia Majewicz

Alienacja *versus* akceptacja. Spojrzenie na środowiska imigranckie we
francuskim *cinéma de banlieue* w latach 1995–2019

Karolina Bielecka

Rodzina jako (nie)oczywista sieć powiązań międzyludzkich.
Dzieciństwo dorosłych ludzi jako przyczynek do etnograficznych badań nad
współczesną polską rodziną

Informacje dla autorów

Information for the authors



Studia Etnologiczne i Antropologiczne, t. 23, nr 2
ISSN 2353-9860 (electronic journal)



ARTICLES

Maciej Kurcz

On colonial Sudan from the perspective of Sienkiewicz's *In Desert and Wilderness*. Between invalidation and affirmation (PL)

Józef Bremer

Decolonisation of knowledge in the digital age (PL)

Karolina Rak

Towards the middle ground: On the role of Mahmud Muhammad Taha in Sudanese socio-political thought in the context of his reflections on the message of Islam (PL)

Ewa Anna Kozik

The presence of the *sacrum* in the homespace – based on the Schönstatt Movement in the Municipality of Suszec (PL)

Natalia Majewicz

Alienation *versus* acceptance. Looking at immigrant communities in the French *cinéma de banlieue* from 1995 to 2019 (PL)

Karolina Bielecka

The family as a (not) obvious network of interpersonal relations. Adult childhood as a contribution to ethnographic research on the contemporary Polish family (PL)

Information for the authors (PL / EN)

ARTYKUŁY

ARTICLES

Maciej Kurcz

Uniwersytet Jagielloński w Krakowie

 <https://orcid.org/0000-0002-9505-7311>



Studia Etnologiczne i Antropologiczne, t. 23, nr 2
ISSN 2353-9860 (czasopismo elektroniczne)
<https://doi.org/10.31261/SEIA.2023.23.02.01>

O kolonialnym Sudanie z perspektywy Sienkiewicza i *W pustyni i w puszczy* Między unieważnieniem a afirmacją

On colonial Sudan from the perspective of Sienkiewicz's *In Desert and Wilderness*
Between invalidation and affirmation

Abstract: The article addresses the question of the entanglement of the novel *In Desert and Wilderness* in the colonial discourse concerning Anglo-Egyptian Sudan. The author presents and analyses several extremely important motifs of imperial narratives reproduced by Henryk Sienkiewicz in his African novel. In addition, he argues for a new critical, commented edition that will allow pupils and students to look at the novel from the perspective of our “dream of colonialism”.

Keywords: Sienkiewicz, Anglo-Egyptian Sudan, ethnology, colonial discourse

Słowa kluczowe: Sienkiewicz, Sudan Anglo-Egiptowski, etnologia, dyskurs kolonialny

W pustyni i w puszczy to dla mnie książka w pewnym sensie formacyjna. Jej lektura zaszczerpiła we mnie fascynację zamorskimi krajami, a także przekonała ostatecznie do przyjemności z czytelnictwa. Od razu spieszę dodać, że jestem etnologiem specjalizującym się w Sudanach (dwóch). Oczywiście dzisiaj patrzę na powieść już zupełnie inaczej. Mój krytycyzm wobec Sienkiewicza i jego afrykańskich opowieści jest jednak umiarkowany. *W pustyni i w puszczy* to przecież prosta i jasna opowieść, przeznaczona dla młodych czytelników. Nie twierdzę, że Sienkiewicz był rasistą (choć pewnie można byłoby przedstawić na to kilka dowodów). Jego powieści niepodobna odmówić wartości artystycznej czy nawet tego, że nie ma wiele w niej do powiedzenia na tematy aktualne. Doskonale zdaję sobie także sprawę, iż nie można wyłączyć utworu poza kontekst społeczny i historyczny epoki oraz oceniać podług naszej wrażliwości czy standardów. W innym przypadku rasizm okaże się nie tylko problemem Sienkiewicza i podobnych powieściopisarzy, ale nawet też takich jak Joseph Conrad (zob. Curtler, 1997). Ponowne odczytywanie powieści powinno się traktować bardzo poważnie. W równym stopniu, co bogata zawartość książki, powinna nas zainteresować fascynująca możliwość poznania dróg, którymi podążali europejscy entuzja-

ści kolonializmu i imperializmu. Paradoksalnie – to dzisiaj największy „walor” powieści Sienkiewicza. Może stanowić przykład utrzymywania się w naszym kraju idei kolonialnych, które głęboko zakorzeniły się w popularnej literaturze, zwłaszcza przeznaczonej dla dzieci. Warto przypomnieć niezwykle popularny niegdyś cykl Alfreda Szklarskiego o przygodach Tomka. Ów bohater pobudzał wyobraźnię i kształtował charakter polskiej młodzieży w czasach PRL. To dzięki Sienkiewiczowi w polskiej literaturze zadawania się figura bystrego i energicznego młodzieńca-podróżnika. Ten nasz bohater staje w obronie uciśnionych tubylców, strzela do dzikich zwierząt, no i oczywiście ratuje niewiasty. W naszym społeczeństwie większość rodziców i nauczycieli wciąż jeszcze bezkrytycznie podchodzi do lektury powieści czy kolonializmu i imperializmu w ogóle. Dla mnie z kolei, etnologa od lat zajmującego się Sudanem, książka ta jest skarbnicą stereotypów na temat tego właśnie zakątka Afryki, zwłaszcza w odniesieniu do kultury anglosaskiej. Sudan, podobnie jak wiele krajów afrykańskich, jest tworem imperializmu europejskiego. Nie chodzi tutaj tylko o sprawę granic, ale o złożone procesy niszczenia i tworzenia zarazem, które znacząco wpłynęły na to, co rozumiemy dziś pod nazwą Sudan. W odniesieniu do Bliskiego Wschodu procesy te doskonale opisał i zanalizował Edward Said (1978), a Sienkiewicz, pisząc powieść, miał do dyspozycji bogatą literaturę dotyczącą Sudanu doby końca XIX wieku, która wyrosła na kanwie takich wydarzeń, jak tragedia Gordona oraz powstanie Mahdystów. Wydarzenia te zyskały ogromny wpływ na sztukę: znalazły oddźwięk w dziełach powieściopisarzy, poetów czy malarzy. Wkrótce po upadku Chartumu w 1885 roku doszło zwłaszcza do rozkwitu literatury o Gordonie (tzw. *Gordon literature*). Bezsprzecznie miano bestsellera zyskał dziennik generała, ale także wiele powieści powstałych na kanwie jego tragicznego losu, jak na przykład *The Dash for Khartoum* (1892) oraz *With Kitchener in the Soudan* (1903) autorstwa Georga A. Henty’ego. Do *opus magnum* literatury o Gordonie należały jednak przede wszystkim: *Fire and Sword in the Soudan* Rudolfa Slatina (Arnold, London 1896, polskie wydanie 1901); *A Prisoner of Khaleefa* Charlesa Neufelda (Chapman&Hall, London 1899); *Ten Years Captivity in the Mahdi’s Camp 1882–1892* ojca Josepha Ohrwaldera (Sampson Low, Marston & Company, London 1892); czy wreszcie słynna *The River War* pióra jeszcze słynniejszego Winstona Churchilla (Longmans, Green and Co., London 1899). Szczególnie interesujący ze względu na Sienkiewiczowską powieść wydaje się jednak nurt literatury dla młodzieży – niezwykle popularny w Wielkiej Brytanii na przełomie XIX i XX wieku. Można wspomnieć w tym kontekście o *The Four Feathers* Alfreda E.W. Masona z 1902 roku czy o przywołanej już *The Dash for Khartoum: A Tale of the Nile Expedition* George’a A. Henty’ego z 1892 roku. Znaleźć w nich możemy

większość wątków czy figur literackich obecnych w powieści Sienkiewicza. Są tam między innymi: porwanie, robinsonady po sudańskich bezdrożach, zstąpienie do otchłani czy inicjacja do męskości.

Anglosaska literatura dla młodzieży tego okresu przeznaczona była dla młodzieży płci męskiej i wychwalała przymioty charakteru typowe dla przedstawiciela rasy białej – Anglosasów w szczególności, fizycznie i intelektualnie predystynowanych do rządzenia światem. Intelektualnie zaś literatura ta była silnie podbudowana społecznym darwinizmem. Centralnym punktem opowieści była „militarna przygoda” na rubieżach imperialnego świata, przedstawiana jako wstęp do dorosłości, swego rodzaju akcelerator okcydentalizmu i męskości (Singh, 2004).

W moim artykule chciałbym prześledzić i zanalizować kilka niezwykle ważnych motywów imperialnych dotyczących Sudanu, a reprodukowanych przez Henryka Sienkiewicza w jego afrykańskiej powieści.

Genesis

Na powstanie kolonialnego Sudanu – zarówno w wymiarze politycznym, jak i kulturowym – miały zasadniczo wpływ dwa wydarzenia: śmierć Gordona oraz bitwa pod Omdurmanem. To pod ich wpływem na przełomie XIX i XX wieku zaczęto portretować ów kraj jako liminalną, przejściową krainę, zawieszoną między dwoma, obcymi Europejczykom, kręgami kulturowymi. Dla Anglików była to mieszanka wybuchowa, która czyniła z Sudanu obszar nieprzewidywalny i zło-wrogi, uchodzący do pewnego stopnia za kwintesencję „nieopanowanego chaosu” Afryki. Groziły w nim więc mrozące krew w żyłach choroby: malaria, żółta febra, śpiączka afrykańska oraz inne zabójcze dla Europejczyków schorzenia (wkrótce Sudan wyrósł na centrum badań nad chorobami tropikalnymi). I, co być może najważniejsze, niewolnicy – w oczach ówczesnej opinii publicznej istne przekleństwo ludzkości, z którego tylko Europie udało się w końcu uwolnić.

Irredenta Mahdystów, ruchu odnowy religijno-społecznej, który wyrósł z ogólnego niezadowolenia z rządów egipskich w Sudanie w drugiej połowie XIX wieku, doprowadziła do zainteresowania Sudanem przez Wielką Brytanię. Niegdyś ruch ten widziany był jako ogromne zagrożenie. Za sprawą swego uniwersalizmu niósł bowiem uzasadnione obawy w stosunku do Egiptu jako następnego celu fanatyków z Sudanu (nasuwają się w tym miejscu skojarzenia z działalnością tzw. Państwa Islamskiego). Ucieleśnieniem strachu przed Sudanem i muzułmańskim fanatyzmem była postać Charlesa Gordona. W dużej mierze właśnie dzięki tragicznym losom Gordona Sudan zyskał łatkę kraju nieobliczalnego, dzikiego, który niczym czynny wulkan w każdej chwili gotowy był przy-

nieść zniszczenie. Przypadek Gordona sprawił, iż do cech typowych dla Sudańczyków zaliczono przemoc i fanatyzm. Henry C. Jackson, prominentny urzędnik kolonialny, tak wyjaśnia to zjawisko w swoich wspomnieniach: „Od pokoleń mieszkańcy Sudanu żyją w atmosferze wojny albo zagrożenia nią, ciesząc się tylko krótkimi okresami niepewnego pokoju” (Jackson, 1954b: 73¹). Innym razem, we wstępie do *The Fighting Sudanese*, pisze: „Sudan to kraina wojowników od co najmniej 750 r. p.n.e, którzy narzucili swą władzę Tebaidzie, a następnie doprowadzili do podboju całego Egiptu. Przez wieki ludność Sudanu nieustannie wojowała [...]” (Jackson, 1954a: 1). Warto zauważyć, iż przypisywanie Sudańczykom opresyjnych cech nie było też pozbawione pewnej ambiwalencji. Było dowodem ich prymitywizmu czy dzikości, ale też legitymizowania się duchem rycerskości. Propagatorem tej niezwykle cenionej przez Brytyjczyków cnoty był sam Rudyard Kipling, który określił Sudańczyków „wybornymi wojownikami” (*first-class fighting man*) i dał temu wyraz w popularnym poemacie *Fuzzy Wuzzy*. Ostatecznie postać sudańskiego wojownika weszła do panteonu brytyjskiego militarysty, gdzie znajduje się obok budzących trwogę, ale też i szacunek Pasztunów czy Zulusów. U Sienkiewicza próżno jednak szukać choćby odrobiny pochwały dla muzułmanów czy samego Mahdiego. Ich wizerunek w powieści pozostaje na wskroś negatywny.

Podobnie archetypiczna była słynna bitwa pod Omdurmanem we wrześniu 1898 roku. Wrzawa, która wybuchła wokół tragedii Gordona i Chartumu, musiała zaowocować zdecydowanymi działaniami Londynu. W 1897 roku dokonano inwazji na Sudan. Ze względu na pamięć o Gordonie nazwana została rekonkwistą. Głównodowodzącym (Sirdarem) armii angielsko-egipskiej został Herbert Horatio Kitchener – młody, dobrze zapowiadający się oficer Jej Królewskiej Mości. Teren znał dobrze (wcześniej był członkiem nieudanej ratowniczej ekspedycji Wolseleya), a Sudańczycy nie stawiali praktycznie żadnego oporu. Oddziały ekspedycyjne posuwały się powoli acz zdecydowanie na południe. Do decydującego starcia doszło pod samym Omdurmanem – stolicą Mahdystów.

Triumf ten kosztował wiele ludzkich istnień. Sam Winston Churchill uważał, iż w bitwie nie było nic z *dulce et decorum* (Churchill, 1899). Według szacunkowych danych straty Mahdystów wynosiły blisko 96%. Po bitwie doliczono się ponad 10 tysięcy zabitych. Dla porównania, po drugiej stronie było mniej niż 400 ofiar i zaledwie 48 żołnierzy straciło życie (Wright, 2012). Z całą pewnością liczbę poległych Sudańczyków należałoby zwiększyć, gdyż z relacji świadków wiemy o bardzo wielu rannych, którzy umierali jeszcze długo po tragicznej bitwie. Ich liczba musiała być znaczna, skoro sami Anglicy przyznawali, że sposób

1 Jeśli nie zaznaczono inaczej, tłumaczenie cytatów na język polski – M.K.

traktowania rannych jeńców był „niegodny”. Major Adamson, lekarz wojskowy, wspominając krajobraz po bitwie, pisał: „[...] wzdłuż obu brzegów rzeki leżeli martwi lub ranni derwisze, a znaczna liczba sępów krążyła nad ciałami i cierpliwie czekała na śmierć tych, którzy jeszcze żyli” (Wright, 2012). Sama bitwa nie była majstersztykiem taktyki wojennej. Nie chodzi tu o to, że Sudańczycy walczyli jak Afrykańczycy: chaotycznie, bez jakiegokolwiek dowodzenia – o czym można przeczytać w beletrystyce na temat tego wydarzenia. Obie strony popełniły liczne błędy (Wright, 2012). Szalę zwycięstwa przechyliła techniczna przepaść dzieląca derwiszy i wojsko angielsko-egipskie. To ostatnie miało do dyspozycji ręczne karabiny, heliografy, przycumowane na rzece kanonierki, przede wszystkim jednak karabiny maszynowe Maxim – w niedalekiej przyszłości symbol imperialnego oręża Wielkiej Brytanii. Sudańczycy zaś musieli polegać głównie na przestarzałych muszkietach, włóczniach czy mieczach. Bez względu na fakty, wiktoria omdurmańska uznana została za jedną z największych bitew imperialnej Brytanii. Przez Winstona Churchilla, naocznego świadka tego wydarzenia, nazwana została „największym triumfem, jaki osiągnięto rękami nauki nad barbarzyństwem” (Churchil, 1899). Bitwa stała się kanwą wielu filmów: Alexandra Korda *The Four Feathers* (1939), *Storm over the Nile* (1955), *Young Winston* Richarda Attenborough czy *Khartoum* – żeby wymienić najbardziej znane. Całą kampanię opisywano jako „wojnę sprawiedliwą”, będącą zasłużoną karą za śmierć bohaterskiego Gordona. Niosła ze sobą także wyraźny walor ideologiczny – unaoczniała opinii publicznej konieczność stawienia oporu barbarzyńskiemu fanatyzmowi, który niczym epidemia mógł ogarnąć i inne społeczeństwa. Była to zatem poniekąd także wojna-przestroga, *pour decourage les authres*. Ważny w końcu także okazał się wymiar technologiczno-symboliczny. Rzeź spod Omdurmanu była początkiem w sieci kolonialnego terroru. Wytyczyła ścieżkę działań administracyjnych w Sudanie, opartych na przemocy oraz technologii.

Przyroda

W powieści *W pustyni i w puszczy* ogromne znaczenie mają opisy przyrody. To fakt powszechnie znany.

Ziemia tu była wilgotna i miękka, zarośnięta ciemnozieloną trawą, mchami i paprocią. Gdzieniegdzie leżały stare, spróchniałe pnie, pokryte, jakby kobiercem, prześlicznymi storczykami o pstrych podobnych do motyli kwiatach z również pstrym dzbankiem w środku korony. Gdzie dochodziło słońce, tam ziemia złościła się od innych dziwnych storczyków, drobnych i żółtych, w których dwa płatki kwia-

tu wznosząc się po bokach płatka trzeciego czyniły podobieństwo do głowy zwierzątka, o dużych, ostro zakończonych uszach. W niektórych miejscach las podszyty był krzakami dzikiego jaśminu, upiętymi w girlandy z cienkich pnączów kwitnących różowo. Płytkie parowy i wgłębienia porastały paprocie zbite w jeden nieprzenikniony gąszcz: to niskie i rozłożyste, to wysokie, z pniami poowijanymi jakby kądzielą, sięgające aż do pierwszych konarów drzew i rozpostarte pod nimi w delikatną, zieloną koronkę (Sienkiewicz, 1981: 195).

To oczywiście tylko jedna z wielu opowieści o sudańskiej przyrodzie, która w powieści nie pojawia się przypadkowo.

Afrykański ekosystem odgrywał w europejskich generalizacjach na temat Afryki ogromne znaczenie. Inaczej: był integralną częścią dyskursu o Afryce – korpusu wiedzy, który zaprzęgnięty został do ugruntowania w Europejczykach poczucia wyższości i posłannictwa w zakresie kolonizowania zamorskich terytoriów. Według Edwarda Saida (1978: 119) Europejczycy wszędzie na świecie dążyli do zgeneralizowania krajobrazu. Proces ten polegał na redukcji szerokiego spektrum zjawisk do ich mniejszej liczby. Bogactwo środowiskowe dało się przez to łatwiej opisać i zrozumieć. To jednak nie wszystko. Afryka była kontynentem szczególnym. Z jednej strony uchodziła za skrajnie nieprzyjazną i niezdrową dla człowieka krainę, z drugiej – za niewyobrażalnie piękną. Słowem, w pełni uosabiała idee „tropików” – obszaru krańcowego gorąca, zabójczych chorób i wielu innych niebezpieczeństw (Adams, 2003: 295).

O Afryce myślano przez pryzmat mitu Edenu, rajskiego ogrodu, niekniętego przez cywilizację. Podróż Stasia i Nel po Sudanie jest niczym podróż do źródeł, do świata pierwotnego. To głównie zasługa przesadnie długich opisów przyrody: „Dzieci patrzyły z podziwem na ten dziewiczy las, na który może jeszcze nigdy nie spojrzali oczy białego człowieka” (Sienkiewicz, 1981: 196). Co charakterystyczne, opisywany przez Sienkiewicza świat jest prawie bezludny. To kolejny element pewnej popularnej swego czasu konwencji. Semilog Tzvetan Todorov (1996) zauważył, iż Europejczycy już od czasów wielkich odkryć geograficznych w relacjach z podróży stosunkowo niewiele miejsca poświęcali ludziom – kolonialnym „natywnym” – *in extenso* zaś koncentrowali się na naturze. W powieści znamienne jest, iż zmienia się krajobraz, ludzie – nie. To wciąż ci sami, czarni, prymitywni, półnaczy tubylcy. Są bezimienni, nie mają tożsamości. Nie mają imion, nie mówią, nie odczuwają emocji. To Beduini, derwisze, dzikusy... Wszyscy oni stanowią nierzadko tylko dodatek do barwnych i dynamicznych opisów przyrody. Tworzą symboliczną antytezę Europejczyków. Kontrastują także z bogatą i wszechobecną przyrodą. Przyroda Sudanu była piękna, ale też ją demonizowano. Co charakterystyczne, dualizm ten współgrał z treściami

przekazu kulturowego na temat tego kraju. Inaczej mówiąc: ważną rolę w wyobrażeniach o Sudanie odgrywała pogoda. Ta wręcz uległa fetyszyzacji. Sudan to kraina niewyobrażalnego gorąca. Klimat zmieniał się jakoby wraz z przekroczeniem granicy.

Po zejściu z gór na obszar graniczny z Sudanem stwierdzamy, że cywilizacja chrześcijańska ustąpiła miejsca pogańskim osadom murzyńskim. Znajdujemy się w kraju stożkowatych, krytych trawą chattek i tak doskwierającego upału, że mąci się człowiekowi w głowie – kraju długich, wlokących się, monotonnych dni, które już od prehistorycznych czasów dławiły ludzkie ambicje [...] zaczynamy odczuwać efekt surowych przestrzeni Sudanu.

– pisze o podróży do Sudanu Alan Moorehead (1985: 31). Ten sam zabieg zastosował w swej powieści Henryk Sienkiewicz, naturalizując w pewien sposób brzegowe punkty tego obszaru, jak Asuan czy Khartoum.

Afryka w miniaturze

Przesadna waloryzacja przyrody miała też i inne konsekwencje. Sprawiała, że traktowano ludzi jako nierozłączny element ekosystemu, ludzko-przyrodnicze kontinuum. Zasadniczo inaczej niż w przypadku Europejczyków. Ci – jak wiadomo – przynajmniej od drugiej połowy XIX wieku chcieli widzieć się raczej w opozycji do świata natury. Stąd właśnie zazwyczaj Afrykanie pozbawieni są ludzkich cech: osobowości, języka, nie mają imion, nie mówią, nie odczuwają emocji – pozostają symboliczną „antytezą Europy”. Dlatego też w owym czasie morfologiczna odmienność, kultura plemienna nie były epistemologicznie inne od studiowania egzotycznej flory i fauny. Natywni byli po prostu integralną częścią świata przyrodniczego. Jak sądzę, dobrym tego przykładem było „Sudan Notes and Records” – naczelne naukowe pismo Sudanu Anglo-Egipskiego, w którym materiały z zakresu historii czy etnografii były zamieszczane wraz z ciekawostkami przyrodniczymi.

Rola przyrody w opowieściach o Sudanie była wyjątkowa. To zasługa różnorodnego ekosystemu tego zakątka Afryki, który w potocznym wyobrażeniu Brytyjczyków uchodził za alegorię całego kontynentu. W czasie kolonialnym powstało wrażenie, iż poszczególne jego fragmenty mogą być przedstawiane jako metafory całości. Tak stało się w przypadku kolonii i protektoratu Nigerii, Związku Południowej Afryki czy właśnie Sudanu Anglo-Egipskiego. Były to wszystko obszary, które w wyobrażeniach Brytyjczyków funkcjonowały jako zwarte i paralelne ekosystemy. Takie „Afryki w miniaturze”. Uosabiały jakoby wszystkie

cechy kontynentu, całą jego różnorodność i w wymiarze przyrodniczym, i kulturowym. Stąd też w odniesieniu do pewnych regionów odnaleźć możemy sporo analogii, jeśli chodzi o metody sprawowania władzy, terminologię czy nawet sposoby spędzania wolnego czasu.

Jednym z takich zjawisk były robinsonady po kraju, nazywane trekami. W przypadku Sudanu wojaże odbywano w kawalkadzie, na grzbiecie wielbłąda, statkiem czy później terenowym samochodem. Wojaże te należały zarówno do dezyderatu spędzania wolnego czasu, jak i były formą sprawowania władzy. Była to oczywista konieczność wynikająca z ogromu terytorialnego kolonialnego Sudanu – wielokrotnie większego od Wielkiej Brytanii, a rządzonego przez garstkę urzędników (Daly, 1986). Jak zauważyła Rosemary Kenrick (1987: 96), urzędnik kolonialny spędzał średnio połowę swojej służby w podróży, na objeździe podlegających mu obszarów. W oparciu o ten system mobilnej władzy zorganizowane były sądownictwo czy opieka zdrowotna. Podróże te były wreszcie bogato dokumentowane na kliszy fotograficznej czy na kartach pamiętnika (*trek diaries*). W Sudanie, podobnie jak w Afryce Południowej – z nie do końca jasnych dla mnie powodów – nazywano owe podróże trekami, a nie „safari”, jak w całej Afryce Wschodniej. Słowo *trek*, pochodzenia holenderskiego, rozpowszechnione było, jak wiadomo, szeroko w Afryce Południowej na określenie dalekiej podróży krowim zaprzęgiem (Kenrick, 1987: 86). Być może termin ten spopularyzowany został przez jakiegoś urzędnika, który trafił do Sudanu z Kraju Przylądkowego. A może chodziło tutaj o jakiś inny rodzaj podobieństwa?

Imperialni superbohaterowie

Tak jak w całej Afryce, tak i w Sudanie, demonizowano panujące tam warunki zdrowotne. Ich źródłem były: „południowy klimat” oraz „tropikalne choroby”. Biali nie tylko w Sudanie, ale i w całej Afryce byli niejako skazani na egzystencję na antypodach wytrzymałości swojej rasy, skutkiem czego było przekonanie, iż Sudan to kraj dla ludzi żelaznego zdrowia. Europejczycy podróżujący po tym obszarze, w potocznej wyobraźni, jawią się nierzadko niczym prawdziwi herosi. Nie tyle stawiają skutecznie czoło licznym trudnościom, ile wykazują typowo dla swojej rasy inne umiejętności, jak sprawowanie władzy czy związane z edukacją. Byli to tacy „imperialni superbohaterowie”. W Sudanie żywym potwierdzeniem tej opinii miały być postacie z panteonu europejskiego imperializmu w tym kraju, jak: Rudolf Karl von Slatin czy Reginald Wingate. Obaj wszakże dożyli sędziwego wieku w dobrym zdrowiu. Zdaniem wielu była to właśnie zasługa ich ponadprzeciętnej aktywności fizycznej oraz surowych sudańskich doświadczeń (Daly, Hogan, 2005: 301).

„Imperialni superbohaterowie” to oczywiście specjalność *par excellence* brytyjska. Ale weszła do kanonu postaci światowej literatury podróżniczej. W tym sensie Stasia Tarkowskiego, zdrowego i wysportowanego młodzieńca, można uznać za typowego bohatera swej epoki. W przypadku Wielkiej Brytanii możemy wprost mówić o relacji między pojawieniem się wysportowanej elity (takich „imperialnych sportsmenów”) a podbojami w dalekich krajach. Korona brytyjska potrzebowała zastępu ludzi młodych, idealistycznych poszukiwaczy przygód. Charakteryzować mieli się doskonałym wykształceniem, zdobytym najlepiej w Oxfordzie albo Cambridge. Wreszcie od kandydata do służby kolonialnej wymagano doskonałego zdrowia, w myśl starej łacińskiej zasady „w zdrowym ciele, zdrowy duch”. Z tego powodu także w kolonialnym Sudanie ogromną popularność zyskał sport. I to w ściśle wiktoriańskim tego słowa rozumieniu: jazda konna, polo, ale w pierwszej kolejności – myślistwo. Ta rozrywka była *numerus primus* w tym kraju aż do jego dekolonizacji (Collins, 1972: 293–303). Polowano z lubością zarówno na ptactwo doliny Nilu, jak i na grubego zwierza z terenów położonych bardziej na południe: bawoła, nosorożca, krokodyła, słonia, żyrafę, lwa czy antylopę (*Sudan Almanac*, 1949: 96–98). Każdy bez wyjątku „kolonialny turysta” mógł pochwalić się bogatą kroniką myśliwskich przygód.

Jeśli Stasia – pełnego energii młodego człowieka – uznać możemy za typowego kolonizatora, to irytująco filigranowa Nel uchodzić może za przykład antybohaterki imperialnych opowieści – kobiety, która nigdy nie powinna znaleźć się na afrykańskich szlakach. To swego rodzaju literacki dowód na niezwykle popularną w czasach kolonialnych supozycję, iż Afryka nie jest w żadnym wypadku dla kobiet. Te do dalekich, zamorskich podróży się po prostu nie nadawały: „Staś był rad, że spędzą noc na pustyni, ale Nel odczuła pewien zawód, albowiem poprzednio była pewna, że zastanie tatusia w Gharak” (Sienkiewicz, 1981: 36).

Ogromne znaczenie w trwaniu zmaskulinizowanej opowieści o Sudanie odegrała zmytyzowana przemoc i jakoby fanatyzm religijny tubylców, których symbolem, jak informowałem, była postać generała Gordona. Odpowiedzią na rzekomo naturalną agresję Sudańczyków była administracja kolonialna, która przez długi czas pozostawała skrajnie zmilitaryzowana (*Sudan Political Service*, 1930). Pierwsi trzej generalni gubernatorzy: Horatio H. Kitchener, Reginald Wingate oraz Lee O.F. Stack, byli żołnierzami. Także urzędnicy niższego szczebla byli Brytyjczykami, eksżołnierzami armii egipskiej (Daly, 1986). Dotyczyło to początkowo całego kraju, z czasem ograniczyło się do Południa – tzw. niebezpiecznego pogranicza (*Frontier of Insecurity*) – jak określano w nomenklaturze kolonialnej dzisiejszy Sudan Południowy. Cywilom długo nie wolno było przebywać na tych obszarach, w szczególności na południe od Sennaru (Collins, 1984: 14). Służba w Sudanie uchodziła za niebezpieczne zajęcie

do tego stopnia, że oficerowie służący w Sudanie, niczym średniowieczni rycerze-zakonnicy, musieli kierować się ściśle określonymi, bardzo purytańskimi zasadami. Z tego między innymi powodu bardzo długo nie mogły towarzyszyć im żadne kobiety (Boddy, 2007: 64–69). Młodzi urzędnicy byli zniechęceni do zawierania małżeństw w czasie trwania służby. Tych, którzy się wyłamywali, na różny sposób szykanowano: usuwano ze służby, oddelegowywano na dalekie posterunki czy odmawiano im urlopu. W konsekwencji jeszcze w latach 20. XX wieku brytyjscy urzędnicy zawierali małżeństwa w tajemnicy przed przełożonymi, a ich żony przebywały w Sudanie półoficjalnie (Kencrick, 1987: 21).

Wróćmy jednak do figury stereotypowego kolonizatora. Oprócz sprawności fizycznej do jego zalet należała także ponadprzeciętna żywotność umysłu – władza przede wszystkim. Znow cechę tę bez trudu odnaleźć można u Sienkiewiczowskiego bohatera. Staś zastanawia się zatem: „Uwolnić Furubę – pobić Samburów, ale nie pozwolić Wa-himom na zbyt krwawy odwet, a potem nakazać spokój i pogodzić walczących. Wydawało mu się to rzeczą konieczną i nie tylko dla niego, ale i dla Murzynów – najkorzystniejszą. [Tak ma być – i tak się stanie!]...” (Sienkiewicz, 1981: 318). Na figurę literacką kolonizatora składają się także cechy idealistyczne. I tak nasz bohater jest miłośnierny, chociaż tubylcy nie do końca na to zasługują. To kolejny niezwykle popularny wątek obecny w literaturze czy szerzej – w dyskursie kolonialnym:

I serce ścisnęło mu się przykrym uczuciem, jakie budzi zawsze niewdzięczność ludzka. Przecie on ujmował się za tym Kalim i bronił go wówczas, gdy Gebhr znęcał się nad nim... Nel była zawsze dla niego dobra i płakała nad jego niedolą, a oboje obchodzili się z nim jak najlepiej. On zaś uciekł!... Stasiowi znow przypominały się podróże afrykańskie czytane w Port-Saidzie i opowiadania podróżników o głupocie Murzynów, którzy porzucają ładunki i uciekają nawet wówczas, gdy ucieczka grozi im niechybną śmiercią (Sienkiewicz, 1981: 175–176).

Opowieść tę można uznać za echo pseudonaukowej teorii o infantylności afrykańskich ludów. Czarny był kimś na wzór dziecka, a więc nie mógł być złym człowiekiem. Postać Stasia dobitnie pokazuje, jak prezentowały się relacje białych z czarnymi. Ich cechą był paternalizm. Implikował poddaństwo tubylczej ludności w imię uniwersalnych zasad relacji ojciec – dziecko. W dyskursie kolonialnym Afrykańczyk osiągał status dziecka, któremu potrzebna była kuratela zewnętrzna (Vorbrich, 2012: 213). Idąc dalej tym tropem, scena uwolnienia słonia (Kinga) ze skalnej pułapki przywodzi na myśl z kolei humanitaryzm względem zwierząt (idei przyświecającej Europejczykom w Afryce (i na świecie) po dziś dzień). Wszystko, mówiąc krótko, sprawia,

iż mamy w powieści do czynienia z nasyceniem imperialnym stereotypem przedstawiciela „białej rasy”.

W stronę dzikości

Dla XIX-wiecznego Europejczyka podróżowanie po Afryce było doświadczeniem liminalnym. To znaczy: miało głębszy sens i oznaczało stopniowe przechodzenie ze świata cywilizowanego do dzikiego, wychodzenie poza granice normalności, gdzieś poza nawias cywilizacji oraz fizycznych możliwości przedstawicieli białej rasy. Afrykańska podróż była formą transgresji, która uchodziła w szczególności za dar Europejczyków. Tylko oni bowiem, mimo wrogiego i krańcowo obcego otoczenia, byli nie tyle w stanie zachować swoją tożsamość, ile także nieść ogarek cywilizacji wśród „barbarzyńskich” ras. Z oczywistych względów w pierwszej kolejności był to przywilej mężczyzn. Dla nich był to rytuał męskości, element stylu, w wielu przypadkach tożsamy z przejściem do dorosłości. Dowodem na to jest niezliczona wręcz literatura (np. *The Four Feathers* Alfreda E.W. Masona z 1902). Zjawisko to ujawnia się w pełni w Sienkiewiczowskiej powieści. Dla Stasia Tarkowskiego odyseja sudańska była także czymś transformującym. Wywołała głębokie zmiany – od wyglądu, po charakter. To z powodu specyfiki tego obszaru, niepodobnego do jakiegokolwiek innego. Mimo tak obcego otoczenia i niebezpieczniejszych doświadczeń udało mu się ostatecznie pozostać sobą: Polakiem, chrześcijaninem, wreszcie przedstawicielem rasy białej. Sienkiewicz uczynił ze Stasia bohatera literatury imperialnej. Jak przystało na Europejczyka, był odważny, niezłomny, pojętny i kreatywny. I to – dodajmy – mimo swojego młodego wieku... górował zawsze nad tubylcami; był wysportowany, przewyższał umiejętnościami jeździeckimi i myśliwskimi tak derwiszy Mahdiego, jak i czarnoskórych Nilotów. Znamienna jest metamorfoza tej postaci w momencie oswobodzenia z rąk Mahdystów. Za sprawą bohaterskiego czynu Staś z chłopca przemienia się w mężczyznę. To jednak nie wszystko; przestaje być jeńcem – bezwolnym i lęklwym, a staje się kolonizatorem, który bez cienia wątpliwości ma świadomość swojego posłannictwa. Bez trudu organizuje życie swoje i podopiecznych. Co rusz znajdujemy namacalne dowody jego kreatywności: „Nowa siedziba, którą Staś nazwał: Krakowem, została urządzona w przeciągu trzech dni” (Sienkiewicz, 1981: 220). Jego autorytet nie budzi wątpliwości wśród tubylców. Sienkiewicz dobitnie informuje dlaczego: „[...] był [Kali – M.K.] za to całym sercem wdzięczny swoim nowym państwu i natychmiast po wieczery padł na twarz przed Stasiem i Nel na znak, że pragnie

do końca życia zostać ich niewolnikiem, a następnie złożył równie pokorną czołobitność strzelbie Stasia, rozumiejąc widocznie, że bezpieczniej jest zjednać sobie łaskę tak groźnego narzędzia” (Sienkiewicz, 1981: 136). Według Henryka Sienkiewicza przywództwo wynikało także z innych uwarunkowań typowych dla przedstawicieli czarnej rasy: „[...] póki mahometanizm nie wypełnił ich dusz nienawiścią do niewiernych i okrucieństwem, są raczej bojaźliwi i łagodni” (Sienkiewicz, 1981: 303). W tym świecie właśnie Staś nie tyle mógł, ile musiał wziąć na siebie brzemię przywódcy. Nie tylko wymagała tego potrzeba chwili – dalsza podróż na południe, ale także chęć opieki nad ciemno-skórnymi czarnoskórymi, którzy jakoby bez niego kroczyliby wprost na zatrącenie. Gdziekolwiek się nie pojawia – czyni dobro. *Transire bene faciendo* – oto jego dewiza. Bez znaczenia czy jest to bezbronny eksniewolnik, czy uwięziony w skalnej pułapce słoń. Po oswobodzeniu się z rąk kidnaperów Staś przeistacza się więc w typowego kolonizatora, którego liczne odpowiedniki możemy znaleźć na kartach powieści podróżniczych przełomu XIX i XX wieku.

Podróż bohaterów *W pustyni i w puszczy* opisana została po części w konwencji katabasis, „zstąpienia do otchłani”. Podróż w głąb Sudanu przynosi poznanie kolejnych kręgów zła, których ukoronowaniem jest Chartum opanowany przez derwiszy. Tak stolicę Sudanu opisywał Sienkiewicz:

Ślady walki, lubo od szturmowania upłynął już miesiąc, widać było wszędzie wzdłuż wału, wewnątrz sterczały gruzy zburzonych domów, na które zwrócił się pierwszy impet zdobywców, a w fosie zewnętrznej pełno było trupów, których nikt nie myślał grzebać. [...] Wśród trupów roily się małe szare jaszczurki ludzkie, które przed nadchodzącymi ludźmi chowały się szybko pod te szczątki ludzkie, często do ich ust lub między wyschnięte żebra. [...] zewsząd ozwały się groźne okrzyki. Straszne, tatuowane twarze pochylały się nad Stasiem i nad Nel. Niektórzy z dzikich wybuchali na ich widok śmiechem i uderzali z radości dłońmi po biodrach, inni złorzeczyli im, niektórzy ryczeli jak dzikie zwierzęta, wyszczerzając białe zęby i przewracając oczyma, w końcu poczęto im grozić i sięgać ku nim nożami. Nel, na wpół przytomna, w strachu tuliła się do Stasia, on zaś osłaniał ją, jak umiał, w przekonaniu, że nadchodzi ostatnia dla nich obojga godzina (Sienkiewicz, 1981: 99–100).

Podobnymi obrazami Sienkiewicz malował Omdurman – leżącą na przeciwnym brzegu Nilu Białego stolicę Mahdystów.

Omdurman zaś wyglądał na wielkie obozowisko dzikich. Fort, który wznosił się w północnej stronie osady, został z rozkazu Gordona zburzony. Zresztą, jak okiem sięgnąć, miasto składało się z okrągłych stoż-

kowatych chat skleconych ze słomy dochnu. Wąskie, cierniowe płotki oddzielały te budy od siebie i od ulicy. [...] Ludność chroniła się pod dachy tylko w czasie deszczu lub wyjątkowych upałów, poza tym przesiadywała, paliła ognie, gotowała strawę, żyła i umierała na dworze (Sienkiewicz, 1981: 102).

Pełno też żebraków roilo się koło straganów z żywnością. Pierwszym jednak przedmiotem, jaki zwrócił uwagę dzieci, była głowa ludzka zatknięta na wysokim bambusie wkopanym w środku rynku. Twarz tej głowy była wyschnięta i prawie czarna, natomiast włosy na czaszce i brodzie białe jak mleko (Sienkiewicz, 1981: 104).

„I na chwilę wszczął się znów piekielny hałas. Ozwały się głosy umbai i bębnow. Wojownicy uderzali mieczami o miecze i dzidami o dzidy. Zapał wojenny szerzył się jak płomień” (Sienkiewicz, 1981: 107). W tych opisach powieść bliska jest takim klasykom jak: Pieśń XI z *Odysei* Homera, *Eneida* Wergiliusza, *Boska komedia* Dantego czy *Jądro ciemności* Conrada.

Zakończenie

Sudan kolonialny doczekał się przeogromnej literatury fabularnej na swój temat (dość przywołać raz jeszcze powieści Georga A. Henty’ego) – jej częścią jest Sienkiewiczowskie *W pustyni i w puszczy*. Powieść dokładnie, tak jak jej anglosaskie inspiracje, powinno się traktować jako moralną przypowieść przeznaczoną dla młodych chłopców. Sienkiewicz, pisząc *W pustyni i w puszczy*, dołączył do programu umoralniającego polską młodzież przełomu XIX i XX wieku. Wszystko w imię hasel epoki: utylitaryzmu i pracy organicznej. Dzięki powieści do wzoru chłopca dodany został walor imperialny. To znaczy doszło do połączenia wysokich zalet charakteru i intelektu z nieprzeciętną sprawnością fizyczną i żelaznym zdrowiem – tak oto narodził się swego rodzaju imperialny rycerz. Oczywiście postulat ten jest dziś już paradygmatycznie martwy – tak jak martwe pozostają zasadniczo idee imperialne i kolonialne. Książka jednak nie powinna ulec zapomnieniu czy, jak kto woli, „unieważnieniu”. Byłoby to bardzo niesprawiedliwe i przeciwnie skuteczne. Na *W pustyni i w puszczy* powinno się spojrzeć innymi oczami – w nowym krytycznym, komentowanym wydaniu. Ułatwiłoby to omawianie tekstu z uczniami i studentami przez pryzmat naszego „marzenia o kolonializmie” – pragnienia zaszczepienia w Polkach, w swego czasu „narodzie bez państwa”, etosu odpowiedniego dla przedstawicieli białej rasy. Sienkiewicz być może uważał, iż jest to prawo (a może i obowiązek) każdego europejskiego narodu.

Bibliografia

- Adams W., 2003, *Nature and colonial mind*, in: W. Adams, M. Mulligan, eds., *Decolonizing nature: strategies for conservation in post colonial era*. Earthscan, London, Sterling, s. 16–51.
- Adams W., Mulligan M., eds., 2003, *Decolonizing nature: strategies for conservation in post colonial era*. Earthscan, London, Sterling.
- Boddy J.P., 2007, *Civilizing women. British crusades in colonial Sudan*, New York, Princeton University Press.
- Churchill W.S., 1899, *The river war: An historical account of the reconquest of the soudan*, London, Longman's Green.
- Collins R.O., 1972, *The Sudan Political Service, a portrait of the „imperialists”*, „African Affairs”, vol. LXXI, no. 284, s. 293–303.
- Collins R.O., 1984, *Shadows in the grass. Britian in the Southern Sudan 1918–1956*, New Haven, Yale University Press.
- Conrad J., 2011, *Jądro ciemności*, przeł. M. Heydel, Kraków, Wydawnictwo Znak.
- Curtler H.M., 1997, *Achebe on Conrad: Racism and greatness in “Heart of Darkness”*, „Conradiana”, Vol. 29, no. 1, s. 30–40.
- Daly M.W., 1986, *Empire of the Nile. The Anglo-Egyptian Sudan 1898–1934*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Daly M.W., Hogan J.R., 2005, *Images of empire. Photographic sources for the British in the Sudan*, Leiden, Brill.
- Kenrick R., 1987, *Sudan tales: Reminiscences of wives in the Sudan political service, 1926–56*, Cambridge, Oleander Press.
- Jackson H.C., 1954a, *The fighting Sudanese*, London, Macmillan.
- Jackson H.C., 1954b, *Sudan days and ways. Behind the modern Sudan*, London, Macmillan.
- Moorehead A., 1985, *Nad Nilem Białym i Błękitnym*, tłum. J. Schwakopf, Warszawa, PIW.
- Said E., 1978, *Orientalism*, New York, Pantheon Books.
- Sienkiewicz H., 1981, *W pustyni i w puszczy*, Warszawa, PIW.
- Singh R.B., 2004, *Goodly is our heritage: Children's literature, empire, and the certitude of character*, Lanham, MD, Scarecrow Press.
- Sudan Almanac*, 1949, Khartoum, Public Relations Office, Sudan Government.
- Sudan Political Service, 1930, *Sudan political service 1899–1929 (Compiled from official records)*, Khartoum, Civil Secretary's Office, Sudan Government.
- Todorov T., 1996, *Podbój Ameryki – problem innego*, przeł. J. Wojcieszak, Warszawa, Fundacja Aletheia.
- Vorbrich R., 2012, *Plemienna i postplemienna Afryka. Koncepcje i postaci wspólnoty w dawnej i współczesnej Afryce*, Poznań, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza.
- Wright W., 2012, *Battle story: Omdurman 1898*, Gloucestershire, The History Press, Stroud.

.....

Maciej Kurcz, absolwent etnologii i archeologii UJ, antropolog kulturowy. Specjalizuje się w problematyce przemian kulturowych we współczesnej Afryce zarówno w aspekcie „tradycyjnych” społeczności wiejskich, jak i środowisk miejskich tego obszaru. Autor ponad 50 prac dotyczących Sudanu, w tym książek: *Za trzecią kataraktą. Życie codzienne wsi północnosudańskiej* (Wrocław–Kraków, PTL 2007) oraz *Urban Now: a Human in the Face of Borderlineness and Urbanisation in Juba, South Sudan* (Berlin, Peter Lang GmbH 2021), będących plonem badań terenowych w Sudanie i w Sudanie Południowym.

.....

Józef Bremer

Uniwersytet Ignatianum w Krakowie

 <https://orcid.org/0000-0001-9664-8896>



Studia Etnologiczne i Antropologiczne, t. 23, nr 2
ISSN 2353-9860 (czasopismo elektroniczne)
<https://doi.org/10.31261/SEIA.2023.23.02.02>

Dekolonizacja wiedzy w erze cyfrowej

.....

Decolonisation of knowledge in the digital age

Abstract: Digital technology offers new opportunities to foster decolonial action related to the creation of knowledge. However, the underlying artificial intelligence systems of this technology still bear the marks of a colonial past and are themselves calling for decolonisation. Only the balanced use of the knowledge of the Global South and the Global North will contribute to the creation of multiple knowledge. In this article, the author presents the issues of knowledge decolonisation and then points out the necessity to epistemically reveal the colonising elements present in artificial intelligence.

Keywords: decolonisation of knowledge, digital age, artificial intelligence, multiplicity of knowledge

Słowa kluczowe: dekolonizacja wiedzy, era cyfrowa, sztuczna inteligencja, wielorakość wiedzy

.....

Wstęp

Pochodzący z Puerto Rico, a pracujący na Uniwersytecie Kalifornijskim, socjolog Ramón Grosfoguel odróżnia, za Aníballem Quijano, „kolonializm” (*colonialism*) od „kolonialności” (*coloniality*):

Używam terminu „kolonializm” w odniesieniu do „sytuacji kolonialnych” wymuszonych obecnością administracji kolonialnej, takich jak okres klasycznego kolonializmu [za: Quijano, 1988], terminu „kolonialność” używam w odniesieniu do „sytuacji kolonialnych” w obecnym okresie, w którym administracje kolonialne zostały prawie wyeliminowane ze światowego systemu kapitalistycznego. Przez „sytuacje kolonialne” rozumiem kulturowy, polityczny, seksualny i ekonomiczny ucisk / wyzysk podporządkowanych grup rasowych / etnicznych przez dominujące grupy rasowe / etniczne, z lub bez istnienia administracji kolonialnych¹ (Grosfoguel, 2011).

W swojej tradycyjnej formie kolonializm po raz pierwszy zaczął nabierać kształtu około 500 lat temu i na zawsze zmienił krajobraz gospo-

¹ Jeśli nie zaznaczono inaczej, w niniejszym artykule cytaty obcojęzyczne zostały przełożone na język polski przeze mnie – J.B.

darczo-kulturowy świata. Kolonializm europejski był ideologią wyrażającą konkretne interesy, a jego filarami były: osadnictwo, wojsko, tania siła robocza i pozyskiwanie minerałów. Nie istnieje jeden model dekolonialnego działania, który można by dzisiaj przyjąć i realizować, ale z pewnością jednym z nich jest „dekolonizacja wiedzy” (*decolonization of knowledge*) w erze cyfrowej. Od czasów Franciszka Bacona i Tomasza Hobbesa do Michaela Foucaulta powtarzana jest teza, że wiedza to władza (Rodríguez García, 2001). Już ponad pół wieku temu panafrykaniści Frantz Fanon sugerował, że dominacja nad ziemią i ciałem nie jest ostatecznym celem represji kolonialnych, lecz jest nim „[...] kontrola świadomości, zamiar postrzegania siebie w zachodnich ramach odniesienia. Umysł uwiedziony w ten sposób nie sprzeciwi się żadnej formie neokolonializmu” (Fanon, 1963: 210).

W dalszych analizach będę używać dwóch sformułowań: „Globalna Północ” (*Global North*), jako konstrukt teoretyczny wskazujący na trwałe struktury władzy i wiedzy wynikające z historycznego kolonializmu (Arun, 2020), oraz „Globalne Południe” (*Global South*), którego historia jest związana z pojęciem Trzeciego Świata (*Third World*). Odnosiło się ono do krajów z postkolonialną historią w Ameryce Łacińskiej, Azji i Afryce. Pojęcie Globalnego Południa wymaga rozszerzenia i doprecyzowania, tak aby uwzględniało różne rodzaje zmarginalizowanych, pozbawionych praw populacji. Nie ma ono charakteru geograficznego, gdyż dwa największe kraje Globalnego Południa – Chiny i Indie – leżą na półkuli północnej, a pierwsze z nich uprawia rodzaj polityki neokolonialnej (De Freitas, 2023).

Zagadnienie dekolonizacji wiedzy w erze cyfrowej rozpatrzmy na bazie opracowań dotyczących Ameryki Łacińskiej i Afryki. Dekolonizacja wiedzy, według Waltera Mignolo, polega na uznaniu źródeł i geopolitycznych lokalizacji wiedzy, przy jednoczesnym potwierdzeniu tych sposobów i praktyk wiedzy, które zostały odrzucone przez dominację określonych, tj. europejskich, form. Jego zdaniem wiedza jest historyczna i „musi być geograficzna w swojej historyczności” (Mignolo, 2002: 67). Zdaniem Achile Mbembe dekolonizacja wiedzy oznacza zakwestionowanie hegemonicznej zachodniej epistemologii, która tłumi wszystko, co zostało przewidziane, pomyślane i sformułowane poza wiedzą Globalnej Północy. „Jest to proces, który niekoniecznie porzuca pojęcie uniwersalnej wiedzy dla ludzkości, ale który obejmuje ją poprzez horyzontalną strategię otwartości na dialog między różnymi tradycjami epistemicznymi” (Mbembe, 2015).

Celem niniejszego artykułu jest ukazanie współczesnej zależności pomiędzy wiedzą a władzą z perspektywy dekolonizacji. Kieruję się hipotezą badawczą, że korzystanie z szeroko rozumianej sztucznej inteligencji wspomaga proces dekolonizacji wiedzy w krajach Globalnego Południa.

Celem jej weryfikacji zarysuję z jednej strony różnice pomiędzy dekolonizacją wiedzy w pracach odnoszących się głównie do Ameryki Południowej a opracowaniami autorów związanych z badaniem dekolonialności w Afryce. Z drugiej strony wskażę, że wszyscy ci autorzy w swoich pracach podkreślają konieczność dekolonizacji eurocentrycznej wiedzy i opowiadają się za przedstawianą przez Mignolo wielorakością wiedzy jako projektem uniwersalnym, prowadzącym do dekolonizacji wiedzy eurocentrycznej. Po krótkim scharakteryzowaniu ery cyfrowej omówię pojawiające się w niej kwestie globalizacji wiedzy związane z wykorzystaniem sztucznej inteligencji. Będąc technologią przyszłości, jest ona intuicyjnie postrzegana jako neutralne i obiektywne narzędzie, a więc niejako predysponowane do używania w programach dekolonizacji wiedzy. Okazuje się jednak, że rozwijanie sztucznej inteligencji może być różnie (arbitralnie) wykorzystywane i może prowadzić do „sytuacji kolonialnych” (Grosfoguel, 2011). Tym samym sztuczna inteligencja wymaga „dekolonizacji”, co staram się pokazać na kilku przykładach.

W niniejszym tekście została wykorzystana metoda krytycznej analizy tekstów naukowych cytowanych autorów, którzy zajmują się procesami dekolonizacji wiedzy i rozwoju sztucznej inteligencji.

Dekolonizacja: wiedza to władza

Wprowadzenie terminu „dekolonizacja” do języka naukowego przypisuje się niemieckiemu ekonomistcie Moritzowi Juliusowi Bonnowi (1873–1965), który w 1932 roku w artykule *Imperializm* dla *Encyclopaedia of the social sciences* wypowiadał się wprost na ten temat: „Na całym świecie rozpoczął się okres kontrkolonizacji, a dekolonizacja szybko postępuje” (Bonn, 1932: 605).

W zachodnich ośrodkach akademickich studia postkolonialne są uprawiane od lat 80. XX wieku. Zajmują się one badaniami i krytyczną analizą dorobku naukowego autorów z krajów, które uzyskały niepodległość w XX wieku. Pozostając w zakresie pojęcia Globalnego Południa, widać, że kolonizacja i dekolonizacja Ameryki Łacińskiej przebiegały inaczej niż te same procesy w Afryce i Azji. W latach 1808–1826 cała Ameryka Łacińska, z wyjątkiem kolonii na Kubie i Portoryko, wymknęła się z rąk mocarstw iberyjskich, które panowały na tym kontynencie od XVI wieku (Kittleson, 2023). Po 1945 roku, w ciągu dwóch zaledwie dziesięcioleci, Francja i Portugalia utraciły większość swoich kolonii w Afryce (Huillery, 2009). W wielu byłych krajach kolonialnych nadal używa się języka: francuskiego, hiszpańskiego lub portugalskiego – jako języka oficjalnego.

Zajmujący się głównie Ameryką Łacińską krytycy, tacy jak: Mignolo, Catherine Walsh, Grosfoguel i Quijano, rozumieli, że konieczne jest opracowanie koncepcji, które będą się różnić od ujęć azjatyckich i afrykańskich. Krytyczna analiza kolonializmu uwzględniająca specyfikę Ameryki Łacińskiej była pierwotna i trudno było ją bezkrytycznie przejąć oraz rozwijać przez naukowców afrykańskich czy indyjskich. Według Mignolo:

Dekolonialność z konieczności podąża za kolonialnością, wywodzi się z niej i reaguje na nią oraz na trwający proces i stan kolonialny. Jest formą walki i przetrwania, epistemiczną i opartą na egzystencji reakcją i praktyką – zwłaszcza ze strony skolonizowanych i rasistowskich podmiotów – przeciwko kolonialnej matrycy władzy we wszystkich jej wymiarach (Mignolo, Walsh, 2018: 17).

Mignolo używa terminu „zwrot dekolonialny” (*decolonial turn*), czyniąc świadomość kolonialności częścią naszej globalnej współczesności. Nie tylko zastępowanie rdzennych populacji, ale także ich sposobów poznawania świata pozostawało w centrum procesu podboju Globalnego Południa przez kraje europejskie; lokalne tradycje rozwijania wiedzy, odtwarzanie systemów naturalnych i umieszczanie człowieka w pojęciach tradycyjnej kosmologii – wszystko to było stopniowo zastępowane zachodnimi ideami natury, kultury i postępu, postrzeganymi jako chrześcijańska, europejska i biała monopolizacja. U podstaw takiego postępowania leżał między innymi wymóg uniwersalności i powszechnej ważności jednego typu wiedzy, który, zdaniem Mignolo, należy zastąpić wielorakością wiedzy (*pluriversalism*). Chodzi o koncepcję filozoficzną mającą wyjaśnić czasowości, które są ukryte pod powtarzającym się uniwersalizmem w twierdzeniach dotyczących wiedzy, które zawsze ujawniają się jako należące do określonej czasoprzestrzeni (Mignolo, 2011: 4–5).

To właśnie tego rodzaju uniwersalna matryca wiedzy, jak twierdzą Walsh i Mignolo, pozostała nawet po odejściu kolonizatorów i to właśnie ją miałyby zastąpić w pełni emancypacyjny ruch w sensie zwrotu dekolonialnego. Zwrot dekolonialny jest zatem niezbędny, a jego celem jest wyparcie wiedzy i ufundowanej na niej władzy, umożliwiające w ten sposób zrozumienie i uznanie za uzasadnione innych form bycia w świecie. Jednym z głównych argumentów, na który wskazuje Mignolo w swoich pracach, jest potrzeba wzmocnienia kategorii i pojęć, które mogłyby pomóc w czytaniu literatury i meandrów polityki latynoamerykańskiej. Jak podkreśla Walsh, dekolonialność oznacza tym samym opór i odmowę, czyli ciągłe zmaganie się z kolonializmem, który został kiedyś narzucony grupom podwładnych, począwszy od XVI wieku, a później ukryty pod nazwą nowoczesności. Podobnie twierdzi

Grosfoguel. Według niego kolonialności władzy towarzyszy „epistemiczna hierarchia, która uprzywilejowuje zachodnią wiedzę i kosmologię” (Grosfoguel, 2007: 217), i którą to krytykuje za „ukrywanie lokalnej i partykularnej perspektywy pod abstrakcyjnym uniwersalizmem” (Grosfoguel, 2007: 214). Tak więc, poza dekolonialnym dążeniem do analizy pojęć i kategorii pochodzących z „sytuacji kolonialnej” Ameryki Łacińskiej, a nie z Globalnej Północy, głównym tematem studiów dekolonialnych jest dla Mignolo i innych rozumienie nowoczesności jako nierozzerwalnie związanej z kolonialnością. W niniejszym artykule nowoczesność postrzegamy z perspektywy ery cyfrowej.

Mbembe w swoich afrykańskich badaniach skupia się na krótszym przedziale czasowym aniżeli Mignolo, Walsh i Grosfoguel, bo obejmującym w zasadzie okres od końca XIX wieku do współczesności. W przeciwieństwie do wspomnianych badaczy zajmuje się on zarówno europejskimi rządami w wielu koloniach, na które podzielona była Afryka, jak i przebiegiem wojen antykolonialnych (Watson, 2023; Venkatasawmy, 2015). Mówiąc o Afryce, należy zauważyć, że kolonializm lekceważył jej etniczny i plemienny podział. Granice nowych państw były wytyczane arbitralnie, z uwzględnieniem jedynie potrzeby i woli kolonizatorów. Autorzy afrykańscy zauważają ponadto, że gdy nadszedł czas dekolonizacji, postkolonialni przywódcy afrykańscy zabiegali o jedność między wieloma grupami etnicznymi. W rezultacie aktualna polityka wielu krajów afrykańskich pozostaje pod wpływem uwarunkowań plemiennych, kulturowych i tych wynikających z przynależności etnicznej (Mlambo, Masuku, Mthembu, 2024). Te ostatnie doprowadziły po części do narodzin dzisiejszych państw narodowych. Według autora esejów o dekolonizacji, wydanych pod znamienym tytułem *Out of the dark night* (Mbembe, 2021), wejście w erę postkolonialną wymaga przede wszystkim „doświadczenia decentralizacji” (Mbembe, 2021: 4) i odzyskania „wiedzy o sobie samych” przez społeczności zdekolonizowane (Mbembe, 2021: 44). Konieczne jest odwołanie się do „wspólnego tworzenia” jako kluczowego narzędzia antykolonialnego, które umożliwi prowadzenie polityki „wspólnotowości” (Mbembe, 2021: 64) i „solidarności” (Mbembe, 2021: 73). Celem tych działań jest „dekompozycja świata”, aby to, co zostało przez kolonializm zamknięte, mogło się wyłonić i na nowo rozkwitnąć (Mbembe, 2021: 61).

W rozdziale pierwszym cytowanych powyżej esejów Mbembe mówi o roli religii. Będąc zwawcą twórczości Karola Marksa i Foucaulta, podkreśla, że współczesna europejska marginalizacja religii i amnezja dotycząca skutków kolonizacji są ze sobą powiązane na kilka sposobów. Kolonizatorzy uważali afrykańską wiedzę wyrażaną w kosmologicznych opowiadaniach za prymitywne przeszkody dla nowoczesności. Dlatego byli w stanie ukryć kolonializm pod maską procesu cywilizacyjnego

i swoiście sekularyzacyjnego – przynosząc zarazem nowoczesną, uniwersalną wiedzę do Globalnego Południa. W tym samym czasie drapieżnie wydobywali bogactwa z kolonii i panowali nad dystrybucją wiedzy. Rozczarowanie, jakie kolonialiści pozostawili w Afryce, odnosi się według Mbembe również do reszty świata, który jest obecnie definiowany przez kapitalizm bez granic (*borderless capitalism*).

Jego zdaniem punktem wyjścia do myślenia o dekolonizacji jest dostrzeżenie jej jako wieloaspektowego wezwania zmierzającego do zmiany charakterystycznych, dominujących na danym obszarze stosunków kolonialnej władzy (Mbembe, 2015). Na konieczność uwzględnienia wielu aspektów dekolonizacji wskazuje Fabian Klose, według którego termin „dekolonizacja” obejmuje rozkład władzy kolonialnej na peryferiach i w metropolii z uwzględnieniem jej wymiarów politycznych, gospodarczych, kulturowych i społecznych (Klose, 2014; Shankar, 2001; Smith, 2001; Pereboom, 2008; Kalter, 2011: 30). Jednym z istotnych narzędzi współczesnej dekolonizacji jest globalny rozwój cyfryzacji.

Dekolonizacja rozumiana jako proces uzyskiwania niepodległości politycznej i prawa do własnej flagi nie zakończyła automatycznie kolonializmu w sensie ścisłym, ciągle istnieje opisana przez Grosfoguela „sytuacja kolonialności”. Kolonialnej dominacji nigdy nie udało się osiągnąć wyłącznie poprzez opanowanie gospodarki, wykorzystanie technologii i utrzymywanie w koloniach własnego wojska. Kluczem do skutecznego skolonizowania jest wiedza, zgodnie ze wspomnianą we wstępie tezą, że wiedza to władza. Zdaniem filozofa Dominica Fiormontego chodzi naturalnie o właściwe określenie, co jest wiedzą, a co nią nie jest, jaki typ wiedzy należy propagować i rozwijać poprzez edukację, wytwory technologii, kultury i nauki. Wszystkie one wpływają na poziom interakcji geopolitycznych (Fiormonte, 2023). W obszarze tak szeroko rozumianej wiedzy – co podkreślają autorzy piszący na ten temat – proces dekolonizacji Globalnego Południa nadal trwa.

Era cyfrowa

W roku 1989 pojawiła się ogólnoswiatowa sieć WWW (World Wide Web), ubogacana o coraz większą gamę aplikacji opracowanych i aktualnie kontrolowanych przez duże firmy, takie jak Google, Apple, Facebook (Meta), Amazon i Microsoft. W ciągu ostatnich dwudziestu lat największe korporacje zbudowały własne platformy umożliwiające zarządzanie dostawcami, łączenie się z klientami oraz komunikację wewnętrzną, tzn. udostępnianie danych swoim pracownikom na całym świecie. Pojawił się zróżnicowany zestaw publicznych platform internetowych, dzięki którym można połączyć każdego użytkownika,

gdziekolwiek się znajduje. Symbolem ery cyfrowej są algorytmy, z których korzystanie może wzmacniać zarówno procesy dekolonizacyjne, jak i procesy oraz procedury utrwalające kolonialność, co z kolei może prowadzić do form neokolonializmu, inwigilacji i inżynierii społecznej (Thomas, Wilson, 2024). „Imperium algorytmów” (*algorithmic empire*) wywiera wpływ na struktury kulturowe, estetyczne, społeczne, prawne, ekonomiczne i inne, które kształtowały się przez wieki i charakteryzowały historię ludzkości aż do początków XXI wieku (Fiormonte, 2023). W wielu krajach Globalnego Południa nastąpiło skokowe przejście od „życia bez telefonu” do posiadania smartfona, zapewniającego nie tylko komunikację, ale także indywidualny dostęp do szeroko rozumianej wiedzy. Liczba posiadaczy telefonów komórkowych wzrosła w całej Afryce w niezwykłym tempie (Kenny, 2016).

Zasadniczo cyfryzacja oznacza przejście od technologii analogowych do cyfrowych. Upraszczając: technologie analogowe opierają się na spotkaniu osoby z osobą, a cyfrowe to spotkanie osoby z algorytmami, np. z chatem GPT. Steve Cloutman, dyrektor zarządzający firmy Ventiv Technology, opisał cyfryzację jako:

[...] proces celowego przejścia od procesów ręcznych lub analogowych, takich jak przykładowo zarządzanie danymi dotyczącymi odnowienia ubezpieczenia komercyjnego za pomocą poczty elektronicznej i arkuszy kalkulacyjnych, do procesów cyfrowych, i tam, gdzie to możliwe, zautomatyzowanych, bez żadnych zmian rzeczowych w samych procesach (Thomas, 2019).

Narzędzia cyfrowe można wykorzystywać do przyspieszenia wykonywanych dotychczas przez człowieka powtarzalnych zadań i wyeliminowania ludzkich błędów. Technologie cyfrowe (internet, internet rzeczy, telefonia komórkowa, robotyka itp.) wpływają na myślenie, decyzje, komunikację i działania zarówno dyrekcji firm, jak i zwykłych obywateli (Lengsfeld, 2019). Czas poprzedzający erę cyfrową nazywany jest „epoką przedcyfrową”, coraz częściej mówi się także o mającej wkrótce nadejść „epoce postcyfrowej”. Thomas Runge opisuje ją jako erę, w której inteligentni ludzie będą mogli inteligentnie korzystać z inteligentnych maszyn, celem usprawnienia swoich osobistych decyzji, pomnażając tym samym dobrobyt wszystkich i wzmacniając demokrację (Runge, 2020). Jej nastanie Runge przewiduje w optymistycznym wariacie na ok. 2030 rok.

Dzięki cyfryzacji można błyskawicznie tworzyć modele odzwierciedlające powiązania pomiędzy Globalną Północą a Globalnym Południem. Podawane przez McKinsey Global Institute statystyki dotyczą 131 krajów i obejmują dane odnoszące się do przepływu towarów, usług, finansów i migracji ludności (McKinsey Global Institute, 2016). Odpowiednie algorytmy analizują na bieżąco wspomniane dane, uwzględniając wiel-

kość kraju i jego potencjał ekonomiczny. Z raportu z 2024 roku wynika, że nie wszystkie kraje w pełni wykorzystują swoje możliwości w tym zakresie. We wszystkich wspomnianych wymiarach najściślej ze sobą są połączone zaawansowane gospodarki Globalnej Północy. W przeszłości globalne transfery były zdominowane przez wymianę towarów, obecnie zaczynają dominować globalne przepływy oparte na wiedzy (*knowledge intensive*). Przykładowo, przepływy produktów opartych na wiedzy rosną 1,3 raza szybciej niż wymiana towarów wytworzonych dzięki ludzkiej sile roboczej. Chociaż gospodarki krajów Globalnej Północy dominują w łącznych przepływach wiedzy, to transfery wiedzy w samych Chinach są już drugimi co do wielkości na świecie.

Coraz więcej krajów Globalnego Południa zwiększa wprawdzie swój udział we wspomnianej wymianie, jednak różnica w stosunku do zaawansowanych gospodarek zmniejsza się bardzo powoli. Wynika to chociażby z faktu, że nadal jedynie około 35% populacji w krajach Globalnego Południa ma dostęp do internetu (w porównaniu do około 80% ludności krajów Globalnej Północy) (The World Bank, 2018). Cyfryzacja stwarza więc zarówno szanse, jak i stawia wyzwania dla krajów rozwijających się, dla ich postępu społeczno-gospodarczego i naukowego (Chukwunonso, 2024). Coraz wydajniejsze platformy cyfrowe stają się kluczem do ery nowej globalizacji, a co za tym czasem idzie – do nowej „sytuacji kolonialnej”.

Populacje Globalnego Południa stają z jednej strony przed szansą wykorzystania globalnych sieci algorytmów do nabywania i wymiany wiedzy, z drugiej zaś strony są wystawione na zagrożenia z tym związane. Lista tych ostatnich obejmuje obawy przed dyskryminacją, uprzedzeniami, uciskiem, wykluczeniem. Nie zawsze i nie za wszystkim muszą jednak stać stronniczość i uprzedzenia, gdy chodzi o używanie *Artificial Intelligence* (AI). W latach 2018–2019 niektórzy autorzy piszący o AI zauważali przykładowo, że systemy rozpoznawania twarzy są stronnicze w tym sensie, że wykorzystywane przez nie algorytmy mogą być nieobiektywne, co skutkuje tym, że popełniają o wiele mniej błędów przy identyfikacji twarzy białych mężczyzn, a dużo więcej podczas rozpoznawania twarzy czarnoskórych kobiet. Ostatnie udoskonalenia w zakresie rozpoznawania twarzy pokazują, że owe rozbieżności były w dużej mierze wynikiem niedopracowania kilku kwestii technicznych (Baker, 2022). Trudności w rozwijaniu rodzimej wiedzy pojawiają się także w związku z korupcją i strukturalnymi nierównościami społecznymi w niektórych krajach Globalnego Południa. Tego rodzaju problemy – zamierzone lub niezamierzone – mogą się nasilać wśród ubogich i bezbronnych grup społecznych występujących w każdym kraju, szczególnie w krajach Globalnego Południa, a zwłaszcza wśród grup pozbawionych dostępu do sieci jako instytucjonalnej możliwości wsparcia swojego rozwoju. Zagwarantowa-

nie dostępu do sieci należałoby dzisiaj traktować jako jedną z kategorii powszechnie uznawanych za prawa człowieka.

Era cyfrowa niesie za sobą formę „sytuacji kolonialnej”, którą Mbembe nazywa kolonializmem technomolekularnym (*technomolecular colonialism*) (Mbembe, 2020; 2022: 32). Świat jest postrzegany nie jako możliwy do skolonizowania w klasycznym sensie, ale jako swego rodzaju rozległy zakres danych oczekujących na wyekstrahowanie, przechwytywanie i zalgorytmizowanie. Cyfryzacja jest terminem ogólnym, opisującym radykalne zmiany, jakie zaszły w XXI wieku w społeczeństwach, kulturze, ekonomii i gospodarce w powiązaniu z szybkim rozwojem informatyzacji. Żyjemy w epoce opanowanej przez algorytmiczne technologie cyfrowe, uczenie maszynowe (*Machine Learning*, ML) i inne formy angażowania sztucznej inteligencji. Wykorzystują one ogromne zbiory danych i mają kluczowe znaczenie dla nowej formy kapitalizmu – kapitalizmu cyfrowego (Ricaurte, 2022; Jung, 2023). Potrzebuje on „surowych materiałów”, którymi może być wszystko, co da się zalgorytmizować: od danych dotyczących neuronalnego poziomu zachowań konkretnej grupy ludzi po globalną dynamikę pozyskiwania pierwiastków ziem rzadkich, potrzebnych do rozwijania nowoczesnych technologii – samochodów elektrycznych, turbin wiatrowych, telefonii komórkowej.

Aby modele uczenia maszynowego były dokładniejsze, wymagają ciągłych przepływów danych. Jednak maszyny są w swoim działaniu asymptotyczne, nigdy nie osiągają pełnej precyzji, co uzasadnia ekstrakcję (*extraction*) coraz większej ilości danych od tak wielkiej liczby osób, jak to tylko możliwe, w celu napędzania rafinerii sztucznej inteligencji (Crawford, 2021: 114). Algorytmy istnieją i działają na wielu poziomach. Mają one zarówno charakter techniczny, jak i społeczny, kulturowy oraz funkcjonalny (Bucher, 2018). Technomolekularny kolonializm, o którym mówi Mbembe, bazuje na magnetycznej sile technokolonialnego rynku, a najpotężniejsze firmy i państwa silne gospodarczo są na nim obecne i stale wzmacniają swoją pozycję poprzez wykorzystanie i rozwój technologii AI.

Naukowcy z Globalnego Południa mają ułatwiony dostęp do osiągnięć naukowych Globalnej Północy i mogą w nich partycypować. Studenci z Globalnej Północy mogą studiować w innych krajach, a studenci z Globalnego Południa mogą się kształcić online z dowolnego miejsca na ziemi. Pomaga im w tym znajomość języków byłych państw kolonialnych. Kontakt z innymi społecznościami akademickimi może motywować ich do aktywniejszej pracy, ale także wzmacniać chęć robienia szybszej kariery i umożliwiać emigrację zarobkową do krajów Globalnej Północy. Okazuje się, że dzisiejsza scyfryzowana wersja globalizacji wiedzy staje się coraz bardziej złożona i szybko się rozwija, a proponowane dzięki niej możliwości skłaniają do przemyslenia na nowo

klasycznego pojęcia dekolonizacji. Należy przy tym pamiętać, że media społecznościowe tworzą nie tylko globalne społeczności biznesmenów i naukowców, lecz także umożliwiają łączenie się w sieci skupiające różnego rodzaju ekstremistów. Rozwiązanie tych i podobnych kwestii będzie wymagało ochrony przed cyberprzestępczością i jeszcze większej koordynacji międzynarodowej.

Wielorakość wiedzy

Wspomniane raporty instytutu McKinseya uwidaczniają nierównomierność pomiędzy Globalną Północą a Globalnym Południem w kwestii rozwoju technologii, wymiany towarów czy udziału w globalnej cyfryzacji. Podobnie ma się sprawa z rozwojem nauki i nabywanej wiedzy w globalnym obszarze akademickim. Wiedza generowana w Globalnej Północy do dziś uważana jest za niekwestionowany punkt odniesienia w wielu dyscyplinach akademickich. To ona definiuje standardy tego, co jest uważane za prawdziwie i rzetelnie naukowe. Tym samym ta specyficzna, w zasadzie regionalna forma generowania wiedzy uległa przez wieki globalizacji. Dominacja zachodniej wiedzy jest również problematyczna w takich obszarach, jak polityka czy władza, ponieważ jej wcześniejsze upowszechnianie było ściśle powiązane z projektami kolonialnymi i imperialnymi.

W świecie akademickim Globalnej Północy spotyka się coraz więcej interesariuszy, którzy w swoich działaniach deklarują zaangażowanie w „dekolonizację wiedzy”. Jednocześnie, patrząc na sposób uprawiania przez nich dekolonialnej nauki, widzimy, że deklaracje te nadal pozostawiają wiele do życzenia od strony formalnej i materialnej, nie mówiąc już o ich realizacji. Trudno im bowiem zaistnieć w zderzeniu z kryteriami obowiązującymi w świecie akademickim Globalnej Północy. Za pomocą utrwalonych mechanizmów naukowcy z Północy zachęcają i nagradzają zindywidualizowane lub zespołowe wysiłki badawcze mierzone liczbą publikacji, obligują też do nieustannego konkurowania, specjalizacji i profesjonalizacji (Pereira, 2016). Środowisko akademickie Globalnej Północy dysponuje odpowiednimi laboratoriami, ma dostęp do baz naukowych i intratnych projektów. To z kolei przekłada się na skuteczność pozyskiwania od innych podmiotów środków finansowych na badania, wpływa na rankingi czasopism, *impact factor*, liczbę cytowań itd. W proces ewaluacji publikowanych wyników badań naukowych już dzisiaj angażuje się systemy sztucznej inteligencji (Chawla, 2022). Narzędzia oceniające wytwarzanie wiedzy muszą podlegać stałemu udoskonalaniu, zanim efekty ich ewaluacji będą mogły zostać przekazane odpowiednim decydentom. W przyszłości, w epoce postcyfrowej, narzędzia te

będą mogły zastąpić ocenę przeprowadzaną przez człowieka w ramach konkretnych dyscyplin badawczych lub przynajmniej wspomagać go w tym procesie. Ponadto aktualne jest pytanie, na ile kryteria oceniające uwzględniają rezultaty prac naukowych pochodzących z Globalnego Południa.

Mówiąc o wpływie technologii cyfrowej na potocznie rozumiane wytwarzanie i dystrybucję wiedzy, Mbembe idzie jeszcze dalej i stwierdza, że „technologia stała się biologią i neurologią. Stała się rzeczywistością figuratywną, wstrząsając wszystkimi podstawowymi relacjami ludzi ze światem” (Mbembe, 2024: 4). Technologia oraz leżąca u jej podstaw wiedza kształtują nie tylko naszą świadomość, nasze relacje społeczne, lecz również odbijają się na naszej biologii, uściślijmy – na funkcjonowaniu naszego mózgu i skorelowanego z nim umysłu. Tak zwany zwrot neurologiczny (*neurological turn*) trzeba – jego zdaniem – widzieć w kontekście kulturowym, przyrodniczym i humanistycznym w ogóle (Mbembe, 2021: 85).

W tak funkcjonującej „sytuacji kolonialnej” to, co uważa się za naukę dekolonialną, z łatwością może się stać nauką podobną do krytykowanej, zachodniej formy uprawiania nauki. Nie będziemy wtedy mieli do czynienia z tworzeniem wiedzy wielorakiej, o której pisze Mignolo, a z podmiotami zabiegającymi o uznanie w akademickim świecie Globalnej Północy, korzystającymi z danych z Globalnego Południa (Two Convivial Thinkers, 2024). W takim wypadku będziemy nadal mieli do czynienia w nauce z hegemonią zachodnich pojęć i kategorii podanych jedynie lekkiej modyfikacji. Tego typu nastawienie do procesu generowania wiedzy jest kwestionowane przez niektórych badaczy wywodzących się z krajów Globalnego Południa. Z drugiej strony naukowcy z Globalnej Północy stawiają pod znakiem zapytania alternatywne podejścia i interpretacje badań naukowych lub tekstów, a jednocześnie zauważają, że naukowcom z Globalnego Południa nieobce są praktyki zawłaszczania własności intelektualnej, hybrydyzacje lub mieszanie danych pochodzących z wiedzy wytworzonej na Zachodzie czy w krajach rozwijających się. Nigeryjski uczony Olugbemiga Samuel Afolabi pisze:

W Afryce proces tworzenia wiedzy został zmaćniony, wyparty i ostatecznie podporządkowany ortodoksyjnym zachodnim formom i strukturom edukacyjnym ustanowionym przez władze kolonialne (Afolabi, 2020: 93).

Te często narzucone formy i struktury zachodniego tworzenia wiedzy zostały utrzymane przez świadome, ale subtelne zmiany kulturowe wywołane filozofią uprawianą przez Zachód i obecne w niej formy weryfikowania i uzasadniania. Chodzi o uzasadnienia dotyczące przykładowo

używania języka, tłumaczeń, metod stosowanych w badaniach, pytania o równoważność różnych rodzajów wiedzy i ich conceptualizacji. Afolabi zaznacza, że dekolonizacja ma związek ze zmianą indywidualnej świadomości oraz celowym demontażem struktur, a także wartości kolonialnych.

Dekolonizacja wiedzy, na którą zwracają uwagę Mignolo, Walsh, Mbembe i Afolabi, jest podstawą tego przedsięwzięcia. „Sytuacja kolonialna” jest utrzymywana poprzez ciągle jeszcze nauczanie i wspieranie zachodniego sposobu rozumienia prawowierności, obiektywności, uniwersalności i powszechnej ważności uprawiania nauki. Niektóre z tych form nosiły znamiona defraudacji, w których przywłaszczona wiedza zachodnia została wykorzystana do krytyki naukowej hegemonii Globalnej Północy (Gosepath, 2023). Jednak kwestia dominacji wiedzy zachodniej nie ma charakteru czysto historycznego czy socjologicznego. Decyzja społeczna o tym, jaka wiedza jest uważana za istotną, determinuje również to, w jakie nośniki wiedzy i którzy eksperci są lub będą wyposażeni w symboliczną władzę nad jej dystrybucją. Dekolonizacja musi objąć sam proces powstawania i rozwoju wiedzy, która z kolei, według Mignolo, winna się opierać na różnorodnych tradycjach i systemach naukowych, aby móc wytworzyć coś faktycznie nowego. Należy promować holistyczny zrównoważony rozwój wiedzy, co oznacza również, że w tworzenie i wymianę wiedzy wielorakiej muszą być włączani jej przedstawiciele wywodzący się z różnych środowisk geograficznych, kulturowych, społecznych i politycznych.

Epistemiczne ujawnienie / obnażenie (*disenclosure*) sztucznej inteligencji

Dzięki WWW powstało w miarę jednolite medium prowadzące do nowego, postcyfrowego społeczeństwa. Z jednej strony sieć i jej siostrzane technologie stały się platformą, dzięki której można zbierać dane dotyczące na przykład preferencji politycznych w wielu krajach, systemów gospodarki i edukacji, opieki zdrowotnej. Można zarówno wpływać na obowiązujące zachowania i normy społeczne, jak i propagować nowe. Z drugiej strony, jak wynika z raportu instytutu McKinseya, udział poszczególnych krajów w tej globalnej platformie jest bardzo zróżnicowany. Każdy rodzaj przepływu informacji pozostaje zdominowany przez małą grupę krajów Globalnej Północy (Gniniguè, Wonyra, Tchagnao, Bayale, 2023). Przed krajami Globalnego Południa stoi zadanie nadrobienia zaległości w tym zakresie.

Zaangażowana w ten przepływ sztuczna inteligencja jest często uważana za bardziej obiektywną, pozbawioną emocji i uprzedzeń – i to w licznych zakresach – aniżeli nasze ludzkie zdolności poznawcze i oceniające. Wynika to z „samozadowolenia poznawczego”, dzięki któremu użytkownicy AI wykazują większe zaufanie w moc obliczeniową jej systemów bez jednoczesnego zwracania uwagi na analizę metod prowadzących do uzyskiwanych wyników (Jarrahi, Askay, Eshraghi, Smith, 2023). Zdaniem Warmholda Mollemy (2024), skupiając się na kwestiach wiedzy, widzimy, że obecne formy kolonialności prowadzone za pomocą narzędzi AI same potrzebują epistemicznej (kognitywnej) dekolonizacji, gdyż systemy społeczne, w których intensywnie wykorzystywana jest sztuczna inteligencja, wzmacniają zachodni globalizm i uniwersalizm, narzucając światu jego wartości. Manifestując się w sferze cyfrowej, są one przejawem współczesnego cyfrowego kapitalizmu.

Wymaga to wysiłku zmierzającego do nowej konceptualizacji, której celem będzie „dekolonizacja” sztucznej inteligencji. Pojawiają się zatem dwa pytania: Jaka jest możliwość zniesienia granic epistemicznych wznoszonych na etapach projektowania różnych rodzajów AI, jej tworzenia i rozwoju w krajach Globalnej Północy? oraz Jaka jest możliwość dekolonizacji wiedzy z perspektywy wiedzy pochodzącej z Globalnego Południa? W najgorszym przypadku sztuczna inteligencja spowoduje zamieranie jednej formy wiedzy z powodu akceptacji błędnego aksjomatu o globalizmie wiedzy.

Nierówne wymiany dokonujące się między kulturami zawsze oznaczały śmierć wiedzy podporządkowanej kultury, a tym samym śmierć grup społecznych, które ją posiadały. W najbardziej skrajnych przypadkach, takich jak ekspansja europejska, epistemobójstwo (*epistemicide*) było jednym z warunków ludobójstwa. Utrata pewności epistemologicznej, która obecnie dotyka współczesną naukę, ułatwiła identyfikację zakresu i wagi epistemobójstwa popełnianego przez hegemoniczną eurocentryczną nowoczesność (De Sousa Santos, 2016: 92).

Jako przykład eurocentryzmu w perspektywie historycznej Mbembe wskazuje na Hegla i jego rasistowskie wywody o szczególnych, pejoratywnych cechach „afrykańskiego charakteru” (Mbembe, 2016: 91).

Sztuczna inteligencja zaprojektowana na potrzeby Globalnej Północy wyklucza jednocześnie jednostki spoza tego tła politycznego, kulturowego i społeczno-ekonomicznego. Klasyfikująca, porządkująca, predykcyjna moc sztucznej inteligencji staje się w ten sposób hegemonicznym kulturowym węzłem wiedzy, przyćmiewając wiedzę pochodzącą z innych niż Globalna Północ obszarów. Na jeden z aspektów tego stanu rzeczy, na konieczność jego pokazania wskazują naukowcy zajmujący się epistemicznym ujawnieniem funkcjonowania AI. Epistemiczne ujawnienie na-

leży rozumieć jako podgatunek ujawniania (*disenclosing*) świata wszystkim, którym *de facto* systemy sztucznej inteligencji odmawiają otwartego epistemologicznego dostępu do niego, wykorzystując swoją dominację administracyjną, hermeneutyczną, i epistemiczną. Ogólnie rzecz biorąc, sztuczna inteligencja odzwierciedla w ten sposób hegemonię poznawczą cyfrowej kolonialności.

Sabelo Ndlovu-Gatsheni z Uniwersytetu w Bayreuth (Niemcy), który zajmuje się między innymi kwestiami epistemicznymi z perspektywy Globalnego Południa, trafnie zauważa:

Mobilizacja i wdrażanie niezachodnich sposobów myślenia, tworzenia i działania jest podstawą konstrukcji wieloświata (*pluriverse*). Różne ontologie i epistemologie porządkowałyby wówczas ten wieloświat. Problemem konstytutywnym dla obecnego historycznego bezkrólestwa nie jest brak idei, ale problem czerpania idei z pojedynczej „prowincji” świata i przekształcania ich w wiedzę uniwersalną (Ndlovu-Gatsheni, 2019: 222).

Konstrukcja wieloświata (*pluriverse*) musi być procesem zachodzącym równocześnie z tworzeniem wiedzy wielorakiej (*pluriversalism*). Ujawnienie epistemiczne, podobne do ujawnienia sprawcy, odpowiada „odczarowaniu” sztucznej inteligencji i pokazaniu, gdzie nie dorasta do tego procesu. Sprowadza się do pokazania, że AI nadal potrzebuje wsparcia ze strony ludzkiej inteligencji. Decyzje algorytmiczne nie są bowiem „statystyczną eureka” wyłaniającą się z czarnych skrzynek, ale raczej instancjami w przestrzeniach podejmowania decyzji i przewidywań skonfigurowanych przez ludzkie relacje władzy. Mamy tutaj do czynienia z epistemicznym statusem przewidywań w ramach uczenia maszynowego, które w literaturze nazywa się „zaczarowanym determinizmem” (*enchanted determinism*; Campolo, Crawford, 2020: 4). Omawiając algorytmy programu AlphaGo – wykorzystującego głębokie sieci neuronowe poddawane uczeniu maszynowemu – Alexander Campolo i Kate Crawford mówią o „zaczarowanym determinizmie”. Ponieważ nie do końca rozumiemy, jak te algorytmy działają, są one mistyfikowane, a uzyskane za ich pomocą wyniki są traktowane jako deterministycznie pewne. W tym konkretnym przypadku chodzi o pewność wykonywania ruchów w grze Go prowadzących do wygrania danej partii (zob. Bremer, 2016b).

Z tych rzekomych pewników wyłaniają się zarówno narracje o interwencjach obliczeniowych jako uniwersalnych rozwiązaniach, jak i narracje o działaniach prowadzących do wyimaginowanych, totalnie kontrolowanych społeczeństw, jako gorszych od każdego cywilizowanego społeczeństwa, które faktycznie istnieje. Do obu narracji należy podchodzić podejrzliwie, ponieważ implikują one intensyfikację używa-

nia sztucznej inteligencji do wydobywania wzorów z dużej ilości często chaotycznych danych i konkretnego ich segregowania. Wzorce te z kolei często pozwalają traktować większość gospodarek lokalnych, regionalnych, a nawet krajowych jako miejsca, z których można wydobyć bogactwa – dane, zasoby, pieniądze, siłę roboczą itp.

Z jednej strony zwolennicy sztucznej inteligencji obiecują nam lepszy świat, o który musimy nieustannie zabiegać. Z drugiej strony należy wykorzystać wszelkie zasoby wiedzy – badawcze i rozwojowe – aby, zdaniem wielu specjalistów, zapobiec takiemu rozwojowi sztucznej inteligencji, który siałby spustoszenie wśród ludności Północy i Południa (Newton, 2023). Obie narracje nakładają się na siebie, ponieważ wyrażają poglądy długoterminowe, które intensyfikują inwestycje kapitałowe w gospodarkę cyfrową, których zabezpieczeniem są niesprawiedliwości kolonialne, oraz starają się minimalizować przyszłe cierpienia, nie uwzględniając rzeczywistych problemów globalnego świata. Często w tworzeniu tego typu narracji biorą udział naukowcy z Globalnej Północy, którzy albo propagują potencjalne dobrodziejstwa ze strony AI, albo biją na alarm, że AI staje się zagrożeniem dla ludzkości, a w podtekście – że staje się zagrożeniem dla dominacji Globalnej Północy nad Globalnym Południem.

Mollema opisuje narracje, które w fałszywy sposób uzasadniają praktyki kolonialnego wykluczania i krzywdy dotkniętych grup społecznych, które powstrzymują rozwój i wdrażanie sztucznej inteligencji widziane z perspektywy Globalnego Południa. Jego zdaniem epistemiczne ujawnienie (*disenclosure*) powinno dotyczyć upodmiotowienia i wzmocnienia pozycji „nędzarzy / nieszczęśników AI” (*the wretched of AI*) w taki sam sposób, w jaki dekolonializm zmierza do przywrócenia faktycznej wolności „nędzarnikom Ziemi” czasów kolonializmu. Celem tych działań jest powstrzymanie praktyk narzucania owego globalizmu poprzez używanie AI. Nieszczęśnicy AI to grupy społecznie marginalizowane i atakowane za pomocą AI, czego przykładem może być przemoc administracyjna wywierana w Holandii przez system SyRI (*System Risk Indication*), który obrabia duże zbiory danych obywateli i ich profiluje. Dane te są następnie przechowywane, analizowane i zestawiane ze sobą przez różne organy i instytucje państwowe. Dane podatkowe tych osób mogą być porównywane z informacjami o tym, kto otrzymuje pomoc publiczną i wsparcie socjalne. Przykładowo SyRI uruchomiłby alarm, gdyby ktoś otrzymał zasiłek mieszkaniowy, ale nie był zameldowany pod danym adresem (Rachovitsa, Johann, 2022). Obrońcy praw obywatelskich twierdzą, że SyRI czyni z tak wyprofilowanych obywateli osoby hipotetycznie podejrzane, a tym samym narusza *Europejską konwencję praw człowieka*. Działanie tego typu algorytmów można przenieść na kraje Globalnego Południa, gdzie dyskryminacja może przebiegać rasowo, na przykład afrykańskie społeczności mogą być profilowane etnicznie, co będzie

przykładem przemocy epistemicznej. Podobny typ przemocy może dotyczyć wyprofilowane grupy, których wartości i wiedza są dyskredytowane i niedostatecznie reprezentowane.

Wnioski

Historia kolonializmu pokazuje, że wiedza i technologia są ze sobą ściśle powiązane: tak jak kiedyś rozwój wiedzy doprowadził do wynalezienia maszyny parowej, tak dzisiaj jej zdobycze zaowocowały stworzeniem sztucznej inteligencji (Dwivedi, Kshetri, Hughes, Slade [i in.], 2023). Pojawienie się technologii komputerowych, a co za tym idzie: rozwój komunikacji na niespotykaną dotąd skalę, gromadzenie danych (internet, WWW) – wszystko to dodało nowego impulsu do podjęcia na nowo i w nowej „sytuacji kolonialnej” badań nad dekolonizacją. Wcześniej dotyczyły one wprawdzie problemu wiedzy, ale skupiały się na kwestiach społeczno-gospodarczych, na nierównym traktowaniu, na skutkach rasizmu czy na ograniczonym dostępie do technologii.

Kontynuacja procesów dekolonizacji w erze cyfrowej zwraca się przeciwko dominacji cyfrowego kapitalizmu. Po zadaniu istotnych pytań dotyczących uniwersytetów, wiedzy i dekolonizacji, należy się zastanowić nad tym, w jaki sposób technologie cyfrowe mogą się przyczynić do tworzenia wieloświata, w tym także do oczekiwanej wielorakości projektów naukowych. Moim zdaniem na chwilę obecną kwestie neurologiczne / neuronaukowe, o których wspomina Mbembe, nie wydają się związane z podstawowymi obawami na temat sztucznej inteligencji i dekolonizacji. Z szerszej perspektywy omówiono te tematy w innym miejscu (zob. Bremer, 2016b). Problemem są nadal utrzymujące się lub podtrzymywane nierówności społeczno-ekonomiczne między Północą a Południem, skutkujące brakiem perspektyw rozwoju i przyczyniające się do migracji całych grup młodych ludzi. Nierówności tego typu są obecne także wśród mieszkańców krajów Globalnej Północy.

Wracając do postawionej w tym artykule hipotezy badawczej, pokazałem, w jaki sposób postęp technologiczny w zakresie sztucznej inteligencji wspiera tworzenie wiedzy globalnej i co należy zrobić, aby wesprzeć dekolonizację wiedzy w erze cyfrowej prowadzącą do wiedzy wielorakiej. Zaznaczyłem również, że chociaż dostęp do internetu i sztuczna inteligencja stwarzają nowe możliwości i dają poczucie sprawczości, należy zachować ostrożność wobec dość powszechnie przyjmowanego poglądu, że media cyfrowe, dzięki swojej rzekomo obiektywnej, technicznej naturze, automatycznie prowadzą do dekolonizacji wiedzy i wspierają demokrację.

Według omawianych autorów, tworzenie wiedzy wielorakiej jest jednym z warunków prowadzących do osiągnięcia globalnej sprawiedliwości społecznej. Konieczna jest synteza wiedzy, która uwzględniałaby wielość różnych perspektyw i geograficznych kontekstów jej powstawania. Głosy płynące z Globalnego Południa odnośnie do tworzenia i rozpowszechniania wiedzy należy uwzględniać przede wszystkim tam, gdzie spotykamy się z algorytmami sztucznej inteligencji, których używanie może się przyczyniać do rasizmu, segregacji obywateli, wspierania nierówności czy służyć do manipulacji zachowaniami społecznymi. Tworzenie wiedzy leżącej u podstaw systemów sztucznej inteligencji i technologii cyfrowych należy konfigurować, uwzględniając wspomnianych „nieszczęśników sztucznej inteligencji”.

Antropologiczne systemy wartości, obejmujące wiedzę jako jedną z podstawowych wartości, powinny się stać fundamentem leżącym u podstaw tworzenia algorytmów, co powinno zapobiec sytuacjom, w których twórcy oprogramowania zaczną wykorzystywać w szkodliwych celach informacje o mniejszościach (owych „nieszczęśnikach”) jako jedno ze swoich źródeł danych. W etycznie dostosowanych algorytmach systemy wartości i technologie cyfrowe przecinają się i regulują sposób, w jaki dane są wykorzystywane przy tworzeniu tychże algorytmów. Dopiero po dokonaniu tego rodzaju dekolonizacji sztucznej inteligencji będzie można mówić o zmianie „sytuacji kolonialnej” i o wykorzystaniu algorytmów sztucznej inteligencji do tworzenia wiedzy wielorakiej w rozumieniu Mignolo, Mbembe czy innych autorów.

Na marginesie powyższych rozważań należy zauważyć dodatkową kwestię. Proponowana wielorakość wiedzy budzi pewne wątpliwości. Z jednej strony należy zgodzić się z postulatem uznania i docenienia lokalnych, kulturowo ukształtowanych perspektyw poznawczych. Z drugiej strony trudno zaakceptować tę wielorakość jako ostateczny cel tworzenia wiedzy. Gdyby tak było, jakiemu celowi miałby służyć dialog, o którym mówi Mbembe, jako wymiana informacji między formami wiedzy lokalnej, a nawet: czy taki dialog byłby w ogóle możliwy? Mając takie narzędzie jak sztuczna inteligencja, powinniśmy dążyć do holistycznego rozumienia świata i budowania wspólnej perspektywy – która nie byłaby kolejną globalizacją jednej z lokalnych perspektyw. Jeśli jednak wielorakość ma być czymś nieprzezwyciężalnym, wówczas wszelka wymiana i dialog zakończy się wycofaniem we własne, wąskie perspektywy. W ten sposób wielorakość i różnorodność, które są wartością, mogą przekształcić się we fragmentację i izolację, co nigdy nie przyniesie korzyści przy generowaniu wiedzy. Kwestia ta wymaga jednak osobnego opracowania.

Bibliografia

- Afolabi O.S., 2020, *Globalisation, decoloniality and the question of knowledge production in Africa*, „Journal of Higher Education in Africa”, vol. 18, no. 10, s. 93–109, <https://www.jstor.org/stable/48618313> [dostęp: 05.04.2024].
- Arun C., 2020, *AI and the Global South: Designing for other worlds*, in: M.D. Dubber, F. Pasquale, S. Das, eds., *The Oxford handbook of AI*, Oxford, Oxford Academic, s. 588–606, <https://doi.org/10.1093/oxfordhnb/9780190067397.013.38>.
- Baker S., 2022, *The flawed claims about bias in facial recognition*, „Lawfare”, 2 February, <https://www.lawfaremedia.org/article/flawed-claims-about-bias-facial-recognition> [dostęp: 11.04.2024].
- Bonn M.J., 1932, *Imperialism*, in: E.R.A. Edwin, A. Johnson, eds., *Encyclopaedia of the social sciences*, vol. 7, New York, The Macmillan Company, s. 605–613, <https://archive.org/details/in.ernet.dli.2015.460531/page/n627> [dostęp: 11.04.2024].
- Bremer J., 2016a, *Interdyscyplinarne znaczenie neuronauk*, Kraków, Akademia Ignatianum w Krakowie, Wydawnictwo WAM.
- Bremer J., 2016b, *Neuronaukowy i potoczny obraz osoby w kognitywistyce*, Kraków, Akademia Ignatianum w Krakowie, Wydawnictwo WAM.
- Bucher T., 2018, *If... then: Algorithmic power and politics*, New York, Oxford Academic.
- Campolo A., Crawford K., 2020, *Enchanted determinism: Power without responsibility*, „Artificial Intelligence, Engaging Science, Technology, and Society”, vol. 6, s. 1–19, <https://doi.org/10.17351/ests2020.277>.
- Chawla D.S., 2022, *AI system not yet ready to help peer reviewers assess research quality*, „Nature”, 19 December, <https://www.nature.com/articles/d41586-022-04493-8> [dostęp: 11.04.2024].
- Chukwunonso J.N., 2024, *Digitalization in developing countries: Opportunities and challenges*, „Nigerian Journal of Arts and Humanities”, vol. 4, no. 1, s. 1–11, <https://nigerianjournalsonline.com/index.php/NJAH/article/view/4443> [dostęp: 11.04.2024].
- Colonialism, 2005, in: *Collins English dictionary*, <https://www.collinsdictionary.com/dictionary/english/colonialism> [dostęp: 11.04.2024].
- Crawford K., 2021, *Atlas of AI: Power, politics, and the planetary costs of Artificial Intelligence*, New Haven (CT), Yale University Press.
- De Freitas M.V., 2023, *The impact of Chinese investments in Africa: Neocolonialism or cooperation?*, „Policy Brief”, no. 30/23, s. 1–10, <https://econpapers.repec.org/paper/ocpppaper/pb30-23.htm> [dostęp: 11.04.2024].
- De Sousa Santos B., 2016, *Epistemologies of the South: Justice against epistemicide*, New York, Routledge.
- Dwivedi Y.K., Kshetri N., Hughes L., Slade E.L. [i in.], 2023, *Opinion Paper: “So what if ChatGPT wrote it?” Multidisciplinary perspectives on opportunities, challenges and implications of generative conversational AI for research, practice and policy*, „International Journal of Information Management”, vol. 71, <https://doi.org/10.1016/j.ijinfomgt.2023.102642>.
- Fanon F., 1963, *The wretched of the earth*, New York, Grove Press 1963.
- Fanon F., 1985, *Wyklęty lud ziemi*, przeł. H. Tygielska, Warszawa, Państwowy Instytut Wydawniczy.

- Fiormonte D., 2023, *Technodiversity as the key to digital decolonization*, „The UNESCO Courier”, no. 2, s. 38–41.
- Gniniguè M., Wonyra K.O., Tchagnao A.-F., Bayale N., 2023, *Participation of developing countries in global value chains: What role for information and communication technologies?*, „Telecommunications Policy”, vol. 47, no. 3, 102508, <https://doi.org/10.1016/j.telpol.2023.102508>.
- Gosepath S., 2023, *The need for global philosophy*, „Yearbook for Eastern and Western Philosophy”, vol. 6, no. 1, s. 183–198, <https://doi.org/10.1515/yewph-2023-0026>.
- Grosfoguel R., 2007, *The epistemic decolonial turn: Beyond political-economy paradigms*, „Cultural Studies”, vol. 21, no. 2–3, s. 211–223, <https://doi.org/10.1080/09502380601162514>.
- Grosfoguel R., 2011, *Decolonizing post-colonial studies and paradigms of political economy: Transmodernity, decolonial thinking, and global coloniality*, „Transmodernity: Journal of Peripheral Cultural Production of the Luso-Hispanic World, School of Social Sciences, Humanities, and Arts, UC Merced”, vol. 1, no. 1, <http://escholarship.org/uc/item/21k6t3fq> [dostęp: 05.07.2024].
- Huillery E., 2009, *The black man's burden: The cost of colonization of French West Africa*, „HAL Sciences Po”, hal-01066201, s. 1–34, <https://sciencespo.hal.science/hal-01066201> [dostęp: 11.04.2024].
- Jarrahi M.H., Askay D., Eshraghi A., Smith P., 2023, *Artificial intelligence and knowledge management: A partnership between human and AI*, „Business Horizons”, vol. 66, no. 1, s. 87–99, <https://doi.org/10.1016/j.bushor.2022.03.002>.
- Jung M., 2023, *Digital capitalism is a mine not a cloud: Exploring the extractivism at the root of the data economy*, „Transnational Institute”, 10 February, <https://www.tni.org/en/article/digital-capitalism-is-a-mine-not-a-cloud> [dostęp: 11.04.2024].
- Kalter Ch., 2011, *Die Entdeckung der Dritten Welt: Dekolonisierung und neue radikale Linke in Frankreich* (Globalgeschichte, Bd. 9), Frankfurt am Main, Campus Verlag.
- Kenny E., 2016, *Phones mean lies: Secrets, sexuality, and the subjectivity of mobile phones in Tanzania*, „Economic Anthropology”, vol. 3, no. 2, s. 254–265, <https://doi.org/10.1002/sea2.12062>.
- Kittleson R., 2023, *The independence of Latin America*, „Encyclopaedia Britannica”, <https://www.britannica.com/place/Latin-America/The-independence-of-Latin-America> [dostęp: 11.04.2024].
- Klose F., 2014, *Dekolonisation und Revolution*, „Europäische Geschichte Online”, <http://ieg-ego.eu/de/threads/europa-und-die-welt/herrschaft/fabian-klose-dekolonisation-und-revolution> [dostęp: 11.04.2024].
- Lengsfeld J., 2019, *Digital era framework. Ein Bezugsrahmen für das Digitale Informationszeitalter*, Bad Waldsee, <https://joernlengsfeld.com/url/digital-era-framework-en> [dostęp: 11.04.2024].
- Mbembe A., 2015, *Decolonizing knowledge and the question of the archive*, „Platform for Experimental, Collaborative Ethnography”, 14 August, <https://worldpece.org/content/mbembe-achille-2015-%E2%80%99Cdecolonizing-knowledge-and-question-archive%E2%80%99D-africa-country> [dostęp: 11.04.2024].

- Mbembe A., 2016, *Africa in the new century*, „The Massachusetts Review”, vol. 57, no. 1, s. 91–104, <https://doi.org/10.1353/mar.2016.0031>.
- Mbembe A., 2020, *Meditation on the second creation*, „e-flux Journal”, no. 114, December, <https://www.e-flux.com/journal/114/364960/meditation-on-the-second-creation/> [dostęp: 11.04.2024].
- Mbembe A., 2021, *Out of the dark night: Essays on decolonization*, New York, Columbia University Press.
- Mbembe A., 2022, *The earthly community: Reflections on the last utopia*, Rotterdam, V2 Publishing.
- Mbembe A., 2024, *Brutalism*, Durham–London, Duke University Press.
- McKinsey Global Institute, 2016, *Digital globalization: The new era of global flows*, <https://www.mckinsey.com/capabilities/mckinsey-digital/our-insights/digital-globalization-the-new-era-of-global-flows> [dostęp: 11.04.2024].
- Mignolo W., 2002, *The geopolitics of knowledge and the colonial difference*, „The South Atlantic Quarterly”, 2002, vol. 101, no. 1, s. 57–96, <https://doi.org/10.1215/00382876-101-1-57>.
- Mignolo W., 2011, *The darker side of western modernity: Global futures, decolonial options*, Durham–London, Duke University Press.
- Mignolo W., Walsh C., 2018, *On decoloniality: Concepts, analytics, praxis*, Durham (NC), Duke University Press.
- Mlambo V.H., Masuku M.M., Mthembu Z., 2024, *The new scramble for Africa in a post-colonial era and the challenges of inclusive development: A semi-systematic literature review*, „Development Studies Research”, vol. 11, no. 1, art. 2306387, <https://doi.org/10.1080/21665095.2024.2306387>.
- Mollema W.J.T., 2024, *Decolonial AI as disenclosure*, „Open Journal of Social Sciences”, vol. 12, s. 574–603, <https://doi.org/10.4236/jss.2024.122032>.
- Ndlovu-Gatsheni S.J., 2019, *Discourses of decolonization/decoloniality*, „Papers on Language and Literature”, vol. 55, no. 3, s. 201–226.
- Newton J., 2023, *Voices of hope and alarm: Leading experts consider the implications of AI*, „UCLA Blueprint”, <https://blueprint.ucla.edu/feature/voices-of-hope-and-alarm/> [dostęp: 11.04.2024].
- Pereboom M.L., 2008, *Decolonization*, in: P.N. Stearns, ed., *The Oxford encyclopedia of the modern world*, vol. 2, Oxford, Oxford University Press, s. 428–430, <https://www.oxfordreference.com/view/10.1093/acref/9780195176322.001.0001/acref-9780195176322-e-421> [dostęp: 11.04.2024].
- Pereira M.D.M., 2016, *Struggling within and beyond the Performative University: Articulating activism and work in an “academia without walls”*, „Women’s Studies International Forum”, vol. 54, s. 100–110, <https://doi.org/10.1016/j.wsif.2015.06.008>.
- Quijano A., 1998, *La colonialidad del poder y la experiencia cultural latinoamericana*, in: R. Briceño-León, H.R. Sonntag, eds., *Pueblo, época y desarrollo: la sociología de América Latina*, Caracas, Nueva Sociedad, s. 139–155.
- Rachovitsa A., Johann N., 2022, *The human rights implications of the use of AI in the digital welfare state: Lessons learned from the Dutch SyRI case*, „Human Rights Law Review”, vol. 22, no. 2, ngaco10, <https://doi.org/10.1093/hrlr/ngaco10>.

- Ricaurte P., 2022, *Ethics for the majority world: AI and the question of violence at scale*, „Media, Culture & Society”, vol. 44, no. 4, s. 726–745, <https://doi.org/10.1177/01634437221099612>.
- Rodríguez García J.M., 2001, *Scientia potestas est – knowledge is power: Francis Bacon to Michel Foucault*, „Neohelicon”, vol. 28, s. 109–121, <https://doi.org/10.1023/A:1011901104984>.
- Runge T., 2020, *Postdigital: Wie wir Künstliche Intelligenz schlauer machen, ohne uns von ihr bevormunden zu lassen*, Hamburg, Murmann Publishers.
- Shankar S., 2001, *Decolonization*, in: J.C. Hawley, ed., *Encyclopedia of postcolonial studies*, Westport (CT)–London, Greenwood Press, s. 131–139.
- Smith T., 2001, *Decolonization*, in: J. Krieger, ed., *The Oxford companion to the politics of the World*, Oxford, Oxford University Press, s. 193–194, <https://www.oxfordreference.com/view/10.1093/acref/9780195117394.001.0001/acref-9780195117394-e-0179> [dostęp: 11.04.2024].
- The World Bank, 2018, *Connecting for inclusion: Broadband access for all*, <https://www.worldbank.org/en/topic/digitaldevelopment/brief/connecting-for-inclusion-broadbandaccess-for-all> [dostęp: 11.04.2024].
- Thomas D., 2019, *What is digital age*, „Ventiv”, 22 August, <https://www.ventivtech.com/blog/what-is-the-digital-age> [dostęp: 11.04.2024].
- Thomas D., Wilson C.L., 2024, *Imperial algorithms: Contemporary manifestations of racism and colonialism*, „American Journal of Community Psychology”, vol. 73, no. 1–2, s. 7–16, <https://doi.org/10.1002/ajcp.12744>.
- Two Convivial Thinkers, 2024, *(Un)Doing performative decolonisation in the global development 'imaginaries' of academia*, „Global Discourse”, vol. 14, issue 2–3, s. 355–379, <https://doi.org/10.1332/20437897Y2023D000000010>.
- Venkatasawmy R., 2015, *Ethnic conflict in Africa: A short critical discussion*, „Transcience”, vol. 6, no. 2, s. 26–37, <http://hdl.handle.net/1959.13/1330910> [dostęp: 11.04.2024].
- Watson D.C., 2023, *Rethinking inter-communal violence in Africa*, „Civil Wars”, s. 1–30, <https://doi.org/10.1080/13698249.2023.2180924>.

.....

Prof. dr hab. Józef Bremer, Uniwersytet Ignatianum w Krakowie, filozof i kognitywista. Publikacje: *The pilgrim's identity in liquid modernity*, „Perspektywy Kultury” 2023, vol. 41, no. 2/1, s. 321–339; *The Turing test, or a misuse of language when ascribing mental qualities to machines*, „Forum Philosophicum” 2022, vol. 27, no. 1, s. 6–25 (współautor M. Flasiński); *Wittgenstein's tractatus as poetic philosophy and philosophical poetics*, „Poetics Today” 2021, no 42 (4), s. 519–540 (<https://doi.org/10.1215/03335372-9356837>); *Wittgenstein's remarks concerning the accessibility of foreign cultures*, „Wittgenstein-Studien”, 2017, vol. 8, no. 1, s. 159–184.

.....

Karolina Rak

Uniwersytet Jagielloński, Kraków

 <https://orcid.org/0000-0002-6245-8733>



Studia Etnologiczne i Antropologiczne, t. 23, nr 2
ISSN 2353-9860 (czasopismo elektroniczne)
<https://doi.org/10.31261/SEIA.2023.23.02.03>

W stronę drogi środka O roli Mahmuda Muhammada Tahy w sudańskiej myśli społeczno-politycznej w kontekście namysłu nad przesłaniem islamu

.....

Towards the middle ground: On the role of Mahmud Muhammad Taha in Sudanese socio-political thought in the context of his reflections on the message of Islam

Abstract: Sudanese-born Mahmud Muhammad Taha is a fascinating, unorthodox, yet marginal voice in the sociopolitical debate of the Muslim world. This text briefly outlines his biography, involvement, and a synthesis of the key elements of his thought presented in his most important work, *The second message of Islam*. His reflection on the condition of the Muslim ummah, embedded in a bold interpretation of the sacred sources, continues as part of his legacy, even after the demise of the movement he created.

Keywords: Sudan, Islam, Quran, Islamic thought

Słowa kluczowe: Sudan, islam, Koran, myśl muzułmańska

.....

Wstęp

Urodzony w Sudanie Mahmud Muhammad Taha¹ zajmuje szczególne miejsce w społeczno-politycznej debacie świata muzułmańskiego. Jego przydomek *Ustaz*² – nauczyciel, najlepiej opisuje nie tylko to, jakim był człowiekiem, ale też znaczenie, jakie przypisywali ci, którzy cenili jego autorytet, jego refleksjom nad kondycją duchową muzułmanów.

Jego postać i ruch, na czele którego stał, bywają przedstawiane jako przykład działań *non-violence* w krajach muzułmańskich. W ramach debaty o kondycji muzułmańskich społeczeństw Taha zaprezentował refleksje nie tylko odważne i nieortodoksyjne, ale też stanowiące alternatywę dla rosnącego w siłę ruchu fundamentalistycznego.

Od bycia młodym więźniem politycznym przez tworzenie awangardowego ruchu społeczno-politycznego po śmierć, która dla adeptów

1 Dalej Mahmud Taha.

2 W tekście użyto uproszczonej transkrypcji imion, nazwisk i nazw arabskich.

jego myśli była męczeńska, Taha pozostaje myślicielem, który pomimo marginalizacji pozostawił po sobie oryginalną propozycję interpretacji boskiego objawienia w kontekście relacji Boga z człowiekiem. Niniejszy tekst stanowi krótki zarys biografii Mahmuda Tahy, jego zaangażowania, ale też przede wszystkim syntezę najważniejszych założeń kluczowej prezentacji jego myśli zawartej w pracy *The second message of Islam*.

Mahmud Muhammad Taha

Mahmud Muhammad Taha urodził się około 1909 lub 1911 roku³ w mieście Rufa (An-Naim, 1987: 2; Mahmoud, 2001: 66), znajdującym się w odległości 150 km na południe od stolicy Sudanu – Chartumu. Jego rodzina należała do klanu Rikabiyyun, a sam Taha był prawnikiem lidera bractwa Qadiriyya Muhammada al-Hamima, uchodzącego za jedną z czołowych postaci sudańskiego islamu (Mahmoud, 2001: 67; Mahmoud, 2007: 12). Początki klanu miały sięgać Husayna bin Alego – wnuka proroka Muhammada, co stanowiło o dodatkowej nobilitacji rodu (Mahmoud, 2001: 67). Region Gezira, z którego wywodził się Taha, był istotnym centrum sufizmu, ale też edukacji – wspomniana Rufa była pierwszą miejscowością, w której formalną edukację mogły otrzymywać dziewczęta (Howard, 1988: 84).

Po śmierci obojga rodziców opiekę nad Tahą, jego dwiema siostrami i bratem sprawowali krewni (An-Naim, 1988: 9). Choć wychowywany był w tradycji sufickiej, Mahmud Taha nie identyfikował się jednoznacznie z żadnym konkretnym bractwem (Mahmoud, 2001: 67). Jako pierwszy w rodzinie otrzymał formalną edukację, ukończył w 1936 roku studia inżynierskie w Gordon Memorial College, uczelni, która po latach przekształcona zostanie w Uniwersytet w Chartumie (An-Naim, 1987: 2; Magnarella, 1982: 14; Mahmoud, 2001: 66; Howard, 2021: 2). Taha przystąpił również do utworzonego w 1938 roku Graduates Congress, którego członkowie zaangażowani byli w działania narodowowyzwoleńcze.

Po studiach pracował w departamencie sudańskiej kolei, jednak zrezygnował z piastowanego stanowiska, ponieważ ówczesne przepisy dotyczące osób w służbie cywilnej nie pozwalały mu podejmować działalności politycznej (Mahmoud, 2001: 66; Mahmoud, 2007: 13). O wczesnym etapie kariery Mahmuda Tahy Mohamed Mahmoud pisze, że naznaczona była „ostrym sprzeciwem wobec sił Kondominium, głęboko zakorzenionym przywiązaniem do islamu i gotowością do przyjęcia modernizmu wyrażanego przez niektóre zachodnie koncepcje i instytucje” (Mahmoud, 2001: 66).

3 Dokładna data nie jest znana ze względu na brak oficjalnych rejestrów.

Republikanie

Polityczny klimat lat czterdziestych był bardzo niespokojny. Dwoma zasadniczymi frakcjami w walce o wyzwolenie spod brytyjskiej dominacji i niepodległość Sudanu były Umma Party, której przedstawiciele byli zwolennikami ruchu Mahdiego, oraz Democratic Unionist Party, której członkowie dążyli do wzmocnienia relacji z Egiptem (Howard, 2021: 2). Mahmud Taha, nie identyfikując się z poglądami żadnego ze wspomnianych ruchów, w październiku 1945 roku stworzył, wraz z dziesięcioma osobami, Partię Republikańską (*Al-hizb al-dżumhuri*) (An-Naim 1987: 3; Howard, 1988: 85; Mahmoud, 2001: 68; Mahmoud, 2007: 13).

Zasadniczym postulatem partii miało być stworzenie republiki sudańskiej, opartej na muzułmańskich ideałach. W pierwszej partyjnej broszurze poruszono cztery zasadnicze kwestie programowe związane z polityką, ekonomią, edukacją oraz kwestię kobiet (Mahmoud, 2001: 70). Republikanie po dłuższych naradach postanowili nie wchodzić w koalicję ze znacznie większymi i wpływowymi partiami oraz ugrupowaniami, świadomi, że taki ruch pogroziłby ich tożsamość, a ich postulaty programowe uległyby zmarginalizowaniu (Howard, 2016: 19–20).

Partia Republikańska wpisywała się w szeroko pojęty nurt muzułmańskiego modernizmu, a jej fundamentalnym założeniem była wizja radykalnej transformacji społeczeństwa (Mahmoud, 2007:14). Tę muzułmańskość w tożsamości dostrzec można nawet na poziomie prezentacji poglądów – manifest partii zatytułowany *Mów: To jest moja droga* stanowi nawiązanie do kluczowej koranicznej inwokacji (Howard, 2016: 13). Członkowie ugrupowania podkreślali rozdźwięk pomiędzy tradycyjnie pojmowanym szariatem a współczesnymi uwarunkowaniami. W swojej misji podkreślali konieczność nie tyle reformy, ile raczej rewizji zasad szariatu (Fluehr-Lobban, 1987: 275).

Choć w sudańskiej tradycji, głęboko osadzonej w sufizmie, przewodnicy duchowi odgrywali ważną rolę, Taha nie wpisywał się w takie klasyczne podejście, co zresztą widać nawet w używanym przez niego tytule – lokalnie był znany jako *Al-Ustaz*, czyli nauczyciel (Howard, 1988: 83; Mahmoud, 2001: 65; Howard, 2021: 3).

Mahmud Taha stał w zdecydowanej opozycji do poglądów działającego w Sudanie Bractwa Muzułmańskiego, propagując pokojową transformację opartą na odnowie islamu poprzez zmianę podejścia do klasycznych źródeł jurysprudencki. W opublikowanej w 1967 roku pracy *Muszkilat asz-Szarq al-Awsat* („Problem Bliskiego Wschodu”) dostrzec można było elementy wspólne dla islamistów, takie jak podkreślanie konieczności duchowego i intelektualnego przebudzenia, jednak Taha odcinał się od takich postulatów jak wykorzystywanie dżihadu, przychylając się raczej do pokojowych rozwiązań (Mahmoud, 2007: 22–23).

W obliczu narastających postaw ekstremistycznych Taha i jego zwolennicy starali się tworzyć zręby społeczności, odmiennie interpretując islam. Partia Republikańska wpisywała się w typową dla tego okresu narrację opartą na dychotomicznym ujęciu uduchowionego Wschodu i materialistycznego Zachodu (Mahmoud, 2007: 15). O materialnym postępie Taha pisał, że oznacza czerpanie przyjemności z lepszego standardu życia, zaznaczał, że jeśli człowiek dąży do tych wygod kosztowności własnej wolności, to mimo postępu i udogodnień wcale nie jest człowiekiem cywilizowanym (Taha, 1987: 52). Zachodnia cywilizacja jawiła się sudańskiemu intelektualistom jako posiadająca dwie, niezwykle sprzeczne twarze. Z jednej strony Zachód dążył do postępu zarówno materialnego, jak i naukowego, z drugiej jednak cechował się bezradnością, jeśli chodzi o pogodzenie potrzeb jednostki z potrzebami całego społeczeństwa (Taha, 1987: 52–53).

Innym wątkiem poruszonym przez Tahę, a wpisującym się w powszechną debatę muzułmańską było odniesienie do koncepcji współczesnej *dżahiliji* – zgodnie z którą społeczeństwa muzułmańskie znajdują się w analogicznej duchowo kondycji do społeczności sprzed zwiastowania przesłania islamu (Mahmoud, 2007: 16).

Jak podkreśla Mohamed Mahmoud, postawa ideowa Tahy może być oceniana jako typowa dla idealisty o umyśle reformatorskim, który wierzył, że może tak po prostu „powrócić do pierwotnego i pozbawionego zniekształceń źródła, z którego mógłby czerpać, i odtworzyć pierwotny moment założycielski” (2007: 18). Za przykład posłużyć może wizja państwa przedstawiona w partyjnym dokumencie *Usus dustur as-Sudan*, czyli „Podstawy konstytucji Sudanu” (Mahmoud, 2001: 74). W myśl dokumentu miałyby być to republika demokratyczno-socjalistyczna oparta na koranicznych zasadach. Problem konkretyzacji wizji widać już w definicji demokracji prezentowanej przez Tahę, o której pisał, że jest „prawem popełniania błędów” (Rosen, 2008: 236).

Epizod z Rufy

Od samego początku istnienia ruchu miały miejsce próby aresztowań Mahmuda Tahy i jego zwolenników, jednak kluczowym w jego biografii miał się okazać „epizod z Rufy”. Podłożem tego wydarzenia było zakazanie praktyki obrzezania zwanego faraonicznym⁴ (Mahmoud, 2001: 71). Pod wpływem nacisku brytyjskiej opinii publicznej postanowiono nie tylko zakazać takiej formy obrzezania, ale także wprowadzić do sudańskiego kodeksu karnego penalizację tego czynu (Mahmoud, 2001: 71).

4 Polegającym na całkowitym usunięciu zewnętrznych żeńskich narządów płciowych.

Socjolog i badacz ruchu republikańskiego Steve Howard, opierając się na źródłach z tego okresu, stwierdza, że zaangażowanie opinii publicznej było raczej wypadkową sensacyjnego charakteru samej praktyki niż powodowane realnymi obawami o życie i zdrowie lokalnych kobiet i dziewcząt (Howard, 2016: 14). W 1946 roku Mahmud Taha został aresztowany za protest pod więzieniem, do którego trafiła kobieta za obrzezanie córki (Mahmoud, 2001: 72). Taha absolutnie nie popierał tym gestem praktyki obrzezania, był jednak zdania, że Brytyjczycy nie mogą ingerować w sudańską moralność poprzez narzucanie własnej legislacji. Podkreślał, że takie zwyczaje jak obrzezanie będą obecne w społeczeństwie, dopóki dziewczęta oraz kobiety nie otrzymają równych praw i dostępu do edukacji (Mahmoud, 2007: 17; Howard, 2016: 14).

Co więcej, Taha i jego zwolennicy uznali te działania za celową próbę dyskredytacji sudańskiego społeczeństwa, tak by jawiło się ono jako zacofane i barbarzyńskie, czego wyrazem miała być wspomniana praktyka (Mahmoud, 2001: 71; Mahmoud, 2007: 17). Działanie to miało według nich stanowić uderzenie w podwaliny sudańskiego ruchu niepodległościowego⁵. Republikanie wyrażali przekonanie, że obyczaj obrzezania typu faraonńskiego był tak głęboko osadzony w praktykach codzienności, że tylko edukacją można go skutecznie wyeliminować⁶ (An-Naim, 1987: 3; Mahmoud, 2001: 71).

Republikanie: od partii do ruchu

Doświadczenie *khalwy* – duchowej izolacji, skupionej wokół modlitwy, postu oraz medytacji, które Mahmud Taha kontynuował po wyjściu z więzienia, stanowiło punkt zwrotny w jego życiorysie (An-Naim, 1987: 4; Howard, 1988: 85; Mahmoud, 2001: 74; Howard, 2021: 2). To doświadczenie, które rezonuje z duchowym odosobnieniem praktykowanym przez proroka Muhammada, miało także wpływ na styl przywództwa samego Tahy, podkreślającego znaczenie indywidualnej relacji człowieka z Bogiem (Mahmoud, 2001: 85).

Taha z wspomnianego okresu izolacji wyszedł w roku 1951, a powstała w 1945 roku Partia Republikańska przeszła transformację w organizację o charakterze ideologiczno-religijnym (An-Naim, 1987: 5, 10). Jej sposób działania był charakterystyczny dla regionu, w którym wiele bractw sku-

⁵ Warto podkreślić, że zdaniem Mohameda Mahmouda dla ruchu republikańskiego praktyki związane z kobiecym ciałem nie stanowiły szczególnie istotnego elementu debaty społecznej (2001: 73).

⁶ Mohamed Mahmoud uważa, że paradoksalnie, poprzez podjęte działania w imię honoru sudańskich kobiet Taha nieumyślnie przyczynił się do utrwalenia praktyk, które uderzały w ich autonomię (2001: 72–73).

piało się wokół jednego charyzmatycznego intelektualnego i duchowego przywódcy, jednak na ich tle Taha zaprezentował bardziej filozoficzną perspektywę niż program działania (El-Tigani Mahmoud, Fluehr-Lobban, 2006: 117).

W przeciwieństwie do działań podejmowanych przez rosnących w siłę Braci Muzułmanów⁷, Republikanie działali w sposób bezpośredni, starając się docierać do ludzi poprzez spotkania i rozmowy, jednocześnie cały czas indywidualnie pracując nad zrozumieniem przesłania, przedstawionego przez Tahę (Howard, 1988: 89). Jest to o tyle istotne, że duża część dwudziestowiecznej debaty nad kondycją gminy muzułmańskiej skupiona była na krytyce bezmyślnego podążania za przepisami, które coraz mniej przesiąknięte były duchem społeczności wiernych z początku zwiastowania islamu.

Z końcem lat 60. doszło do zmian w obrębie ruchu Republikanów (Magnarella, 1982: 14). Na krótko przyjęto nazwę *Ad-Da'wa al-islamijja al-dżadida* (Nowa Misja Muzułmańska/New Islamic Mission), która była używana przez ich przeciwników jako sugestia, że Taha i jego poplecznicy propagują jakąś dewiację islamu (Magnarella, 1982: 14; Mahmoud, 2001: 68; Mahmoud, 2007: 18). Ostatecznie ugrupowanie zaczęło używać nazwy Republikanie lub Bracia Republikanie (An-Naim, 1988: 10; Mahmoud, 2007: 18)⁸.

Zdecydowany rozwój ruchu widoczny był zwłaszcza w latach 70. oraz na początku lat 80. XX wieku. Jego zaplecze stanowili pochodzący głównie z środkowej oraz północnej części kraju młodzi i wykształceni ludzie wywodzący się z niższej i średniej klasy zurbanizowanej (Mahmoud, 2001: 84–85). Ruch republikański był awangardowy i reprezentował nowy typ bractwa, mającego mocno ugruntowaną tożsamość duchową i pozostającego w stanie oczekiwania (Mahmoud, 2007: 31). Ugrupowanie Mahmuda Tahy było zarówno bractwem, jak i polityczno-religijnym ruchem i miało charakter mocno socjalizujący członków, których zaangażowanie w działania społeczne było kluczowe.

Jednym z problemów, które miały stanowić o słabości ruchu, była niewystarczająca dla wyrobienia samodzielności granica wolności. Mahmud Taha wierzył w zasadę opieki *wisaya*, zgodnie z którą osoba, która zyskała już duchową i intelektualną dojrzałość, ma prawo opieki nad

7 Jak zaznacza Steve Howard, „Bracia Muzułmańscy czerpali siłę w Sudanie z handlu i działalności handlowej oraz międzynarodowych powiązań, korzystając z nowego boogactwa, jakie przyniósł boom naftowy w Zatoce Perskiej na początku lat 70., a także z handlu walutami na czarnym rynku” (2016: 16)

8 Można się spierać, czy określanie ruchu jako braterstwa w sytuacji obecności i zaangażowania kobiet jest słuszne (zwłaszcza biorąc pod uwagę to, jak istotne programowo była nie tylko poprawa warunków życia kobiet w lokalnym społeczeństwie, ale i nacisk na ich aktywny udział w podejmowanych działaniach).

innymi ze względu na ich niedojrzałość (Mahmoud, 2007: 34). Rezultatem wspomnianej opieki i przewodnictwa było, zdaniem Mohameda Mahmouda, zubożenie ruchu pod kątem możliwości intelektualnych i duchowych, co miało znamienity wpływ na bezsilność ugrupowania po śmierci Tahy w 1985 roku (Mahmoud, 2007: 34).

Gdy Mahmud Taha opublikował *Ar-risala ath-thaniya min al-islam* (*The second message of Islam*), zaczęły się wzmożone represje w stosunku do jego osoby wynikające poniekąd z założeń przedstawionych w książce. Zdaniem Tahy nie cały Koran miałby mieć charakter uniwersalny i ponadczasowy, a tylko ta część, która stanowiła objawienie mekkańskie. Przez lata bywał oskarżany o apostazję za prezentowanie tego typu poglądów.

Na czele garstki swoich zwolenników protestował przeciwko wprowadzeniu szariat w dosłownym odczytaniu prezydenta Dżafara Muhammada An-Numajriego, uważając, że ten rodzaj interpretacji może być szkodliwy (Howard, 2021: 4). W 1983 roku generał an-Numajri wprowadził szariat, a wraz z nim przede wszystkim ostre kary koraniczne znane jako *hudud* (Mahmoud, 2001: 79). Mahmud Taha zwracał uwagę na historyczny kontekst tych przepisów, podkreślając, że ich surowość wynikała ze specyfiki młodej społeczności tworzonej przez proroka Muhammada i uwarunkowań, w których powstawała.

25 grudnia 1984 roku Republikanie wydali ulotkę zatytułowaną „To albo potop”⁹, w której potępił zmiany legislacyjne z poprzedniego roku. Podkreślali, że „naruszają one szariat i samą religię” (An-Naim, 1987: 11–12; Mahmoud, 2001: 81; Sadig, 2010: 237–238). Istotnym aspektem, któremu poświęcono miejsce w broszurze, było realne zagrożenie dla jedności narodowej wynikające z dyskryminacji osób niebędących muzułmanami (Howard, 2021: 4).

Z początku ulotka nie wywołała żadnych reakcji, jednak dość szybko wniesiono przeciwko niemu oskarżenie o „podżeganie do buntu, podważanie konstytucji, podżeganie do bezprawnej opozycji wobec rządu i zakłócanie spokoju publicznego... a także członkostwo w nielegalnej organizacji [...]” (Mahmoud, 2001: 81; An-Naim, 1987: 12–13).

W styczniu 1985 roku Mahmud Taha został uznany za apostatę i skazany na śmierć przez powieszenie. Publiczna egzekucja odbyła się 18 stycznia 1985 roku na dziedzińcu więzienia w Chartumie, na oczach dziesięciu tysięcy widzów (Mahmoud, 2001: 65). Po egzekucji ciało Tahy miało zostać przetransportowane helikopterem w nieznane miejsce¹⁰, a ruch Republikanów uległ rozproszeniu.

9 Tłumaczenie broszury można znaleźć we wstępie A. An-Naima do przekładu *The second message of Islam*.

10 Mohamed Mahmoud podkreśla, że anonimowy pochówek był częścią sudańskiej kultury militarnej (Mahmoud, 2001: 66).

Abdullahi Ali Ibrahim w niezwykle szczegółowym studium *Manichean delirium: Decolonizing the judiciary and Islamic renewal in the Sudan, 1898–1985* zastanawia się nad rolą Hasana at-Turabiego i Bractwa Muzułmańskiego w tworzeniu atmosfery nagonki na osobę Mahmuda Tahy. Przywołuje słowa At-Turabiego, który egzekucję Tahy miał określić jako wspaniały mord lub ofiarę (Khalid, 1986: 113, za: Ibrahim, 2008: 274). W tym kontekście Ibrahim przywołuje także słowa Abdalwahaba el-Affendi Osmana, który podkreślał, że Bractwo Muzułmańskie w znacznej mierze traktowało Republikanów jako niegroźnych ekscentryków (Ibrahim, 2008: 275).

Kluczowe dla postrzegania Mahmuda Tahy było oskarżenie go o apostazję w 1968 roku. Taha odmówił udziału w procesie, powołując się na prawo do wolności słowa. Pomimo tego, że wyrok nie miał wówczas żadnych reperkusji, spowodował wieloletni resentyment środowisk muzułmańskich sędziów (kadich) wobec Tahy. Do około 1982 roku Republikanie z Tahą na czele mniej lub bardziej wspierali politykę An-Nu-majriego, jednak wraz ze wzrostem wpływu środowisk naciskających na zwiększenie islamizacji społeczeństwa i wprowadzenie szariatu, sytuacja Tahy i jego zwolenników znacznie się pogorszyła (Ibrahim 2008, 296), a wpływ na tragiczny dla Tahy werdykt z 1985 roku miał nieustający konflikt pomiędzy nim a muzułmańskim establishmentem, z sędziami na czele (Ibrahim, 2008: 308).

Drugie przesłanie islamu jako wkład we współczesną myśl muzułmańską

Kluczowym dla duchowej refleksji Mahmuda Tahy (ale i dla późniejszych oskarżeń o herezję) były przemyślenia zawarte w pracy *The second message of Islam*, niewielkiej książce wydanej w 1967 roku. Rozumienie objawienia koranicznego, które zaprezentował, znacznie odbiegało od muzułmańskiej ortodoksji. Stanowiło natomiast niezwykle ciekawe i istotne studium boskiej relacji z człowiekiem i przejawów tejże, zawartych w świętej księdze.

Według Mahmuda Tahy jednym z dylematów ludzkości miałyby być konflikt pomiędzy potrzebą całkowitej wolności jednostki a potrzebą społecznej sprawiedliwości dla dobrego działania całego społeczeństwa. Islam w jego przekonaniu miałyby gwarantować ten delikatny balans w ramach swojego systemu społecznego (Mahmoud, 2007: 20).

W rezultacie nieudanych projektów politycznych poszczególnych państw powracało pytanie o to, dokąd zmierzają muzułmańskie społeczeństwa. Uderzający jest fakt, jak bardzo dyskusje prowadzone w tym

czasie przypominały tematykę prac początku XX wieku. Co więcej, kwestie, takie jak podejście do tradycji, „sakralizacja” *fiqhu*, czyli jurysprudence, czy wpływ takiego działania na skostniały charakter myśli muzułmańskiej do dziś są obecne w dyskusji o konieczności odnowy duchowej.

W pewnym sensie książka Taħy znakomicie wpisująca się (i nadal wpisuje) w ową dyskusję. On także widział rozwiązanie w kluczowym dla tego okresu hasle – *Al-islam huwa al-hall* („Islam jest rozwiązaniem”), jednak jego definiowanie islamu oraz interpretacja istoty przesłania tej religii okazać się miała niezwykle kontrowersyjna i lata później stanowiła podstawę do skazania go na śmierć.

Dla Mahmuda Taħy islam istnieje pod dwoma postaciami – początkową, w której człowiek zaledwie zaczyna pojmować ideę poddania się woli bożej oraz końcową i w pełni zrealizowaną, która, w opinii sudańskiego intelektualisty, w skali całej muzułmańskiej społeczności i jej zrozumienia jeszcze nie nadeszła (Taħa, 1987: 46).

Tak pojmowany islam Taħa podzielił na dwa stadia, na które składają się trzy etapy. Pierwsze stadium to etap *aqida* (dogmatu) i dzieli się na *islam*, *iman* (wiera) oraz *ihsan* (udoskonalanie). Kolejne stadium to *haqiqa* (prawda/wiedza), w ramach której Taħa wprowadza pojęcia *ilm al-yaqin* (nauka o pewności), *ilm ‘ayn al-yaqin* (nauka o stopniu pewności) oraz *ilm haqq al-yaqin* (nauka o prawdzie pewności) (Taħa, 1987: 45–46). W myśl tak pojętego podziału „stadium dogmatu jest etapem społeczności wierzących, który jest odbiciem pierwszego posłannictwa islamu. Stadium wiedzy to etap społeczności muzułmanów, który jest odbiciem drugiego posłannictwa islamu” (Taħa, 1987: 46).

Opierając się na tym podziale, Taħa dokonał dalszego rozróżnienia, w tym kontekście na dwie grupy: *Al-mu’minin* (dosł. wierzący) i *Al-muslimin* (muzułmanie, poddani). Według niego różnica znajduje się w gradacji, bowiem „niekoniecznie każdy wierzący jest muzułmaninem [w znaczeniu: nie osiągnął jeszcze zrozumienia islamu, jako kompletnego poddania woli bożej – K.R.], ale każdy muzułmanin jest wierzący” (Taħa, 1987: 124). W tak prezentowanej koncepcji dostrzec można echa sufizmu, w ramach którego szariat jest wymiarem tego, co dostrzegalne, namacalne, natomiast prawda (*haqiqa*) stanowi przedmiot głębszego poznania i refleksji (Mahmoud, 2001: 67–68).

Stadium dogmatu *iman* jest więc niejako zastępczą formą islamu, która trwać będzie tak długo, aż ludzie zrozumieją ducha zesłanego im objawienia. Mahmud Taħa uważał, że ludzie przyjęli zaledwie zręby nauki, płynącej z objawienia Proroka, jednak nie jej ducha. Sam islam w swojej pełnej postaci okazał się systemem wymagającym niezwykle samoświadomości wolności człowieka realizowanej w Bogu i poniekąd trudnym do realizowania dla ludzi, którzy oczekiwali od religii wyłącznie systemu zasad i nakazów, regulujących życie w jego najbardziej prozaicznych

aspektach. Mahmud Taha zdawał się więc mówić, że społeczność nie dojrzała do przyjęcia objawienia w jego pełnej formie (Taha, 1987: 129–130).

To rozróżnienie Mahmud Taha ukazał najpełniej w swoim rozumieniu Koranu, pisząc o jego dwuczęściowym układzie. Odbiciem *al-iman*, tłumaczonego jako wiara, miałoby być objawienie medyneńskie (Taha, 1987: 125).

Wersety medyneńskie miałyby stanowić pierwsze przesłanie islamu i wedle Tahy skierowane miały być do społeczności w Medynie, jeszcze nieuporządkowanej i potrzebującej jasnych wskazówek dotyczących postępowania w myśl objawionej im religii (Taha, 1987: 125). Pierwsze przesłanie islamu miało więc posłużyć przede wszystkim wyratowaniu ludzi pozostających pod wpływem pierwotnej *dżahiliji* z VII wieku (Taha, 1987: 57).

Kluczowym elementem tej myśli jest podkreślenie momentu pojmowania samego posłannictwa islamu. Taha podkreślał, że „pierwsze posłannictwo bierze pod uwagę ludzkie słabości i ograniczone możliwości oraz element wojny, konieczny we wczesnym islamie” (Taha, 1987: 145). Kontrowersję wzbudził jednak, stwierdzając, że czasowy charakter tej części objawienia jest podstawą do uznania jej historycznego wymiaru oraz niewiążącego charakteru dla muzułmanów.

Według Mahmuda Tahy wersety mekkańskie są powszechnie uważane za uniwersalny przekaz dla ludzkości, a ich adekwatność jest ponadczasowa (Taha, 1987: 125, 130). Prawdziwe boskie prawo musi być uniwersalne, a przez to ewoluujące, ponieważ życie podlega ciągłym zmianom. Zdaniem Tahy w momencie pierwszego objawienia mekkańskiego Bóg dał ludzkości szansę przyjęcia islamu, w jego pełnym wymiarze, a gdy zawiedli i dowiedli, że nie dorastają do jego standardów, otrzymali objawienie dostosowane do swoich możliwości w postaci objawienia medyneńskiego (Taha, 1987: 130).

Mahmud Taha podkreślał formy zwracania się do ludzi w świętej księdze. W okresie medyneńskim dominować miała forma – „o wierzący!”. Taha interpretował ten zabieg jako sposób podkreślenia momentu historycznego, tego, że Prorok Muhammad zwraca się w tych miejscach do konkretnej społeczności. Wersety mekkańskie często zaczynają się natomiast zwrotem „o ludzkości!” – co wedle Tahy można uznać za dowód na uniwersalny charakter tej części Koranu i tego, że jest ona przeznaczona dla każdego, bez względu na czas i miejsce (Taha, 1987: 124–125).

Z tego Taha wywodził niektóre zasady, które w jego opinii w kontekście objawienia mekkańskiego nie mają już zastosowania. Objawienie medyneńskie ze swoimi przepisami było ukróceniem źle stosowanej wolności i wprowadzeniem obostrzeń, które miały służyć ćwiczeniu charakteru (Taha, 1987: 57, 129). Przykładem takiego toku myślenia jest chociażby interpretacja idei *dżihadu* (Taha, 1987: 133–134). Miecz był

właśnie takim narzędziem przeciw wypaczeniom, które miały miejsce w pierwszych latach misji Proroka. Podobnie Taha interpretował ideę hidżabu, zwracając uwagę na to, że oryginalnie objawienie skupione było na idei zachowania skromności (*as-sufur*), natomiast zasłonę można by rozumieć jako środek do celu (Taha, 1987: 143).

„Drugie przesłanie”, jak nazywa je Mahmud Taha, zawarte w surach mekkańskich wskazuje na fundamentalne prawa znajdujące się w Koranie. Taha, opierając się na tych zasadach, dostrzegał możliwość powstania dobrego społeczeństwa. Musiałoby ono być zbudowane na zasadzie trzech równości: ekonomicznej, politycznej i społecznej, która jest ugruntowana zarówno przez wartości socjalistyczne, jak i demokratyczne, a cechować by się miała „brakiem klas społecznych i dyskryminacji opartej na kolorze skóry, wyznaniu, rasie czy płci” (Taha, 1987: 153).

W odniesieniu do objawienia koranicznego Mahmud Taha podkreślał, że fragmenty medyneńskie zawierają ściśle i wytłumaczone już wskazówki, natomiast objawienie mekkańskie stanowi niejako zarys zasad i prawideł działania świata. Taha podkreślał również, że Koran nie może zostać ostatecznie objaśniony, ponieważ jest on częścią dążenia człowieka w kierunku Boga w wieczności (*itlaq*; Taha, 1987: 147). Według Tahy można zatem uznać, że księga została ukończona, ale nie stało się tak z procesem jej objaśniania, który nie może być ograniczony czasem.

Islam stanowi końcowy etap i tu Taha podkreśla, że mimo identycznej nazwy ten etap jest odmienny od pierwotnego islamu (Taha, 1987: 46). Dążeniem człowieka w islamie powinno być całkowite poddanie Bogu w myśl wersetu 102 z sury III Rodzina Imrana: „O wy, którzy wierzycie! Bójcie się Boga bojaźnią jemu należną i nie umierajcie inaczej, jak tylko będąc całkowicie poddanymi” (*Koran*, 1986: 76)

Zakończenie

Mahmuda Muhammada Tahę można postrzegać jako człowieka „trzeciej drogi”. W sporze wobec zachodniej sfery wpływów i wartości nie podzielał ani stanowisk radykalnie Zachód odrzucających, ani takich, które nawoływały do pełnej z nim identyfikacji (Mahmoud, 2001: 70). W okresie rosnących politycznych napięć pomiędzy środowiskami reprezentującymi różne narracje i interesy Taha prezentował postawę otwartości. Co więcej, jak podkreśla Abdel Salam Sidahmed (1997: 118), to postępowe poglądy prezentowane w takich kwestiach jak prawa człowieka, ze szczególnym uwzględnieniem praw kobiet czy potencjału socjalizmu dodawały jego działalności atrakcyjności.

Na tle innych myślicieli muzułmańskich XX wieku Mahmud Muhammad Taha pozostaje postacią dość awangardową, marginalną – Steve

Howard pisze wręcz o relegowaniu do przypisów (Howard, 2016: 7) – co więcej, jego śmierć była także znaczącym ciosem dla całego ruchu Republikańców. Pozostaje jednak jego namysł nad kondycją muzułmańskiej ummy wpisany w niezwykle odważną interpretację świętych źródeł.

Bibliografia

- An-Naim A., 1987, *Introduction*, in: M.M. Taha, *The second message of Islam*, Syracuse, Syracuse University Press.
- An-Naim A., 1988, *Mahmud Muhammad Taha and the crisis in islamic law reform: Implications for interreligious relations*, „Journal of Ecumenical Studies”, vol. 25, no. 1, s. 1–21.
- El-Tigani Mahmoud M., Fluehr-Lobban C., 2006, *Islamic thought between formal conservatism and indigenous liberalism: Lessons from the Sudanese heritage*, in: *Islamic democratic discourse: Theory, debates and the philosophical perspectives*, ed. M.A. Muqtedar Khan, Lanham, Lexington Books.
- Fluehr-Lobban C., 1987, *Islamic law and the society in the Sudan*, Routledge, London.
- Howard S., 2016, *Modern muslims. A Sudan memoir*, Athens, Ohio University Press (e-book).
- Howard S., 2021, *On the path of the prophet in unsettled times: Sudan's republican brotherhood looks abroad*, „Religions”, 2.02.2021, s. 100, <https://doi.org/10.3390/rel12020100>.
- Howard W.S., 1988, *Mahmud Muhammad Taha: A remarkable teacher in Sudan*, „Northeast African Studies”, vol. 10, no. 1, s. 83–93.
- Ibrahim A.A., 2008, *Manichaeism delirium: Decolonizing the judiciary and Islamic renewal in the Sudan, 1898–1985*, Leiden–Boston, Brill.
- Kepel G., 2003, *Święta wojna. Ekspansja i upadek fundamentalizmu muzułmańskiego*, Warszawa, Wydawnictwo Dialog.
- Khalid M., 1986, *Al-Fajr Al-Kadhib*, Cairo, Dar al-Hilal.
- Koran, 1986, przekł. J. Bielawski, Warszawa, Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Magnarella P., 1982, *The Republican Brothers: A Reformist movement in the Sudan*, „The Muslim World”, vol. 72, issue 1, s. 14–24, <https://doi.org/10.1111/j.1478-1913.1982.tb03229.x>.
- Mahmoud M., 2001, *Mahmud Muhammad Taha and the rise and demise of the Jumhuri Movement*, „New Political Science”, vol. 23, no. 1, s. 65–88, <https://doi.org/10.1080/07393140120030340>.
- Mahmoud M., 2007, *Quest for divinity. A Critical examination of the thought of Mahmud Muhammad Taha*, Syracuse, Syracuse University Press.
- Packer G., 2006, *The moderate martyr*, „New Yorker”, 3.09, <https://www.newyorker.com/magazine/2006/09/11/the-moderate-martyr> [dostęp: 12.01.2024].
- Rosen L., 2008, *Varieties of muslim experience encounters with arab political and cultural life*, Chicago, University of Chicago Press.
- Sadig H.B., 2010, *Ustadh Mahmoud Mohamed Taha and islamic reform. A Story in the embodiment and communication of absolute individual freedom*, in:

Ethics & evil in the public sphere: media, universal values & global development: essays in honor of Clifford G. Christians, eds. R.S. Fortner, M. Fackler, C.G. Christians, Cresskill (N.J.), Hampton Press.

Sidahmed A.S., 1997, *Politics and islam in contemporary Sudan*, London, Routledge.

Taha M.M., 1987, *The second message of Islam*, Syracuse, Syracuse University Press.

.....

Karolina Rak, dr, orientalistka, arabistka, literaturoznawczyni. Zajmuje się współczesnymi zagadnieniami społecznymi i kulturowymi szeroko pojętego Bliskiego Wschodu i Afryki Północnej. Zajmuje się dyskursem muzułmańskim, ze szczególnym naciskiem na debatę intelektualną w XX wieku oraz arabskim feminizmem. W ramach działań promocji wiedzy prowadzi społecznościowy profil Niswiyya. Jest autorką monografii *Odnowa muzułmańska z perspektywy propozycji Muhammada Asada na tle dyskursu o stanie świata islamu* (Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2016).

.....

Ewa Kozik

Uniwersytet Śląski w Katowicach

 <https://orcid.org/0000-0003-1129-0536>



Studia Etnologiczne i Antropologiczne, t. 23, nr 2
ISSN 2353-9860 (czasopismo elektroniczne)
<https://doi.org/10.31261/SEIA.2023.23.02.04>

Obecność *sacrum* w przestrzeni domowej – na przykładzie Ruchu Szensztackiego w gminie Suszec

.....

The presence of the *sacrum* in the homespace – based on the Schönstatt Movement in the Municipality of Suszec

Abstract: The purpose of this article is an anthropological and phenomenological description of religious experience among members of the Catholic vangelistic Schönstatt Movement, centered on the miraculous representation of Our Lady of Triflescence, which began its activity in 1914 on the initiative of Josef Kentenich, and which today develops on every continent by setting the task of joining religiosity with everyday life. The main religious practice of the Schönstatt Movement is to move chapels with copies of the miraculous picture from home to home. The text concerns the community of the Municipality of Suszec in Upper Silesia, where the author conducted field research, i.e. conversations with members of the Schönstatt Movement and participating observations in their parish. The reflection covers issues related to the mutual relations between the *sacrum* and the *profanum* and the way they are perceived by people associated with the Movement. In particular, attention is devoted to specific religious behavior resulting from the sense of the presence of the sacred in a space more strongly associated with the profane, i.e. at home. The accounts of Schönstatt Movement members and their attitudes towards this form of religiosity are presented. The text refers to the theories popular in the anthropology of religion and religious studies, which enable the recognition of the phenomenon of the sacred and a description of its features.

Keywords: everyday life, *sacrum*, religious experience, religiosity, Marian cult, sensualism

Słowa kluczowe: codzienność, *sacrum*, doświadczenie religijne, religijność, kult maryjny, sensualizm

.....

Szensztat wynaleziony

Celem niniejszego tekstu jest opis praktyk religijnych w gminie Suszec na Górnym Śląsku, związanych z zaangażowaniem jej mieszkańców w Ruch Szensztacki. W swoich rozważaniach chciałabym skupić się przede wszystkim na prezentacji zachowań o charakterze religijnym, które realizują się w przestrzeni domowej, a zarazem obrazują charakter współczesnej polskiej religijności. Fenomeny zaobserwowane pod-

czas uczestnictwa w życiu religijnym suszczan zostaną poddane próbie wyjaśnienia na podstawie kilku teorii przez antropologów religii, antropologów codzienności oraz fenomenologów.

Szensztat to katolicki ruch ewangelizacyjny założony w 1914 roku przez młodego niemieckiego duchownego Josefa Kentenicha, pracującego wówczas jako wychowawca w seminarium pallotyńów w niemieckiej miejscowości Schönstatt w Nadrenii-Palatynacie. Wśród członków Ruchu Szensztackiego powtarzana jest opowieść o tym, jak Josef Kentenich, członek Stowarzyszenia Apostolstwa Katolickiego (pallotyń) i ojciec założyciel Ruchu, podczas przeglądania katolickiej prasy został zainspirowany historią sanktuarium w Pompejach oraz działalnością adwokata Bartolo Longo, który ożywił życie duchowe i religijne wokół pompejańskiej bazyliki. Josef Kentenich stwierdził wtedy, że Schönstatt powinien zająć się tym samym co Pompeje, a mianowicie skupić się na postaci i kulcie Matki Boskiej, prosząc ją o wybaczenie i opiekę nad Europą, nad którą krążyło widmo rychłej wojny¹. Josef Kentenich najpierw sam powierzył Matce Boskiej swoje życie, a następnie stworzył osobny kult Matki Boskiej Trzykroć Przedziwnej.

Pallotyń zachęcał swoich uczniów oraz innych duchownych do wspólnego oddawania czci Maryi w kapliczce św. Michała Archanioła, w której spotykała się działająca już w Schönstatt Sodaliczka Mariańska. Jego gorliwość doprowadziła do faktycznej intensyfikacji kultu maryjnego, czego zwieńczeniem było zakupienie w miejscowym antykwariacie przez Kentenicha wizerunku Matki Bożej z Dzieciątkiem Jezus na rękach. Dzieciątko Jezus na obrazie Matki Boskiej Trzykroć Przedziwnej rękami obejmuje Maryję, wtulając się w nią, zaś Maryja trzyma Dzieciątka na wysokości pasa. Matka na obrazie nie podtrzymuje dziecka od dołu, w rezultacie nogi Dzieciątka Jezus opadają swobodnie, a jego twarz skierowana w stronę patrzącego na obraz wyraża dziecięcą ufność i spokój (zob. fot. 1).

Współbraciom Josefa Kentenicha trudno było zrozumieć, dlaczego wybrał akurat ten wizerunek i dlaczego wokół niego miał od tamtej pory skupiać się ewangelizacyjny Ruch Szensztatu. Natomiast sam jego inicjator twierdził, że zakupiony obraz jest znakiem Bożej łaski oraz jej przychylności wobec rozpoczętych w Schönstatt działań. Maryja na obrazie uzyskała tytuł Matki Trzykroć Przedziwnej Zwycięskiej Królowej Szensztatu, a pod obrazem zamieszczono słowa: „Sługa Maryi nigdy nie zginie”. Przez następne lata kult wspomnianego obrazu, nazywanego w późniejszym czasie cudownym, rozwijał się bardzo szybko, co można wyjaśnić nie tylko głęboką wiarą jego założyciela i jego wychowanków, ale również potrzebami duchowymi osób znajdujących się w okolicy

1 Ruch Szensztacki w Polsce, <https://szensztat.pl/> [dostęp: 20.08.2019].

miejsowości Schönstatt, którzy, przeczuwając wybuch I wojny światowej, potrzebowali oparcia, poczucia bezpieczeństwa i wspólnotowości, co odnajdywali, uczestnicząc w rozwijającym się Ruchu².



Fot. 1. Matka Boska Trzykroć Przedziwna, źródło: parafiakryry.pl [dostęp: 10.12.2022].

Posługując się terminologią antropologiczną, zapoczątkowany przez Josefa Kentenicha ruch religijny można określić mianem tradycji wynalezionej, której cechą charakterystyczną jest tworzenie narracji o dzieństwie kulturowym w taki sposób, że stosunkowo nowe fenomeny zaczynają funkcjonować w potocznym wyobrażeniu jako trwała, znacząca i istotna dla danej grupy społecznej tradycja (Hobsbawm, Ranger, 2008: 9–23). Nieznany wcześniej obraz Matki Boskiej i zorganizowanie jego kultu było działaniem, które zaowocowało powstaniem tradycji religijnej. Okazała się ona konstytutywna dla pałatynatu w Schönstatt.

Josef Kentenich nie wymyślił kultu maryjnego jako takiego, jednak jego inicjatywa będzie tutaj rozpatrywana jako przykład tradycji wynalezionej, która pojawiła się w najodpowiedniejszym dla siebie czasie, skutecznie odpowiadając na potrzeby wiernych. Eric Hobsbawm i Terrence Ranger tradycjami wynalezionymi nazywali te, których trudno doszukać się w historii danej grupy etnicznej, narodowej lub religijnej. Część z nich czerpie inspiracje z wydarzeń historycznych, jednak interpretuje je w nowatorski sposób, dopasowując wybrane treści do własnych po-

2 *Ruch Szensztacki w Polsce*, <https://szensztat.pl/> [dostęp: 20.08.2019].

trzeb (Hobsbawm, Ranger, 2008: 9–23). Josef Kentenich również tego dokonał, stworzył kolejną odsłonę kultu maryjnego, nadając mu status prawdziwości ustanowionej odwiecznością istnienia, choć wszystkie swoje działania koncentrował wokół nieznanego wcześniej obrazu.

Innym wyróżnikiem wynalazczości Ruchu Szensztackiego są jego założenia, którymi kieruje się do dzisiaj, a jest rozpowszechniony na każdym kontynencie. Szukając informacji na temat Ruchu, dowiadujemy się przede wszystkim, że ma on na celu łączenie życia religijnego z życiem codziennym. Stąd też wziął się zwyczaj przenoszenia licznych kopii obrazu Matki Boskiej Trzykroć Przedziwnej w pielgrzymiej wędrówce od domu do domu i jej „odwiedzin” w rodzinach, które dołączywszy do Ruchu, deklarują chęć przyjęcia Maryi do siebie na dwa lub trzy dni w każdym miesiącu. Emblematem Ruchu Szensztackiego jest kapliczka w kształcie domu umieszczona w okręgu, z którego rozchodzą się cztery promienie odpowiadające czterem stronom świata, co ma podkreślać pielgrzymkowy i ewangelizacyjny charakter działalności osób skupionych wokół wędrującego wizerunku Matki Boskiej (zob. fot. 2). Mowa o „wędrującej” kapliczce, ponieważ ze względu na ewangelizacyjny wymiar Ruchu Szensztackiego przyjęto w nim praktykę przekazywania sobie kapliczek z kopiami cudownego obrazu Matki Boskiej Trzykroć Przedziwnej pomiędzy jego członkami.

Ruch Szensztacki dotarł do Polski w 1946 roku dzięki Instytutowi Sióstr Maryi, założonemu na terenie Otwocka-Świdra (koło Warszawy), którego celem było rozszerzenie kultu w krajach Europy zgodnie z ideą Josefa Kentenicha. Kult ten zaczął rozszerzać się po założeniu Instytutu Ojców Szensztackich w 1981 roku. Sam zwyczaj nawiedzania wiernych przez wizerunki maryjne jest znany od lat 50. XX wieku. Wówczas to odbyła się peregrynacja Matki Boskiej Częstochowskiej i towarzyszyły jej uroczystości nawiedzenia. Pierwsza peregrynacja odbyła się 26 sierpnia 1957 roku. Podczas tej uroczystości miało miejsce symboliczne dotknięcie oryginalnego obrazu z wizerunkiem Matki Boskiej Częstochowskiej z jego kopią, która następnie była przewożona i pokazywana w różnych kościołach na terenie Polski, rozpoczynając od archikatedry warszawskiej. Celem wędrówki kopii częstochowskiego wizerunku Matki Boskiej było duchowe przygotowanie wiernych do obchodów Jubileuszu Chrztu Polski. Pomysłodawcą peregrynacji i uroczystych nawiedzin był kardynał Stefan Wyszyński.

Szensztacki cel łączenia codzienności z *sacrum* jest przedmiotem zainteresowania w niniejszym tekście, w którym chciałabym przedstawić, w jaki sposób mieszkańcy gminy Suszec na Górnym Śląsku w powiecie pszczyńskim interpretują własne doświadczenie religijne będące wynikiem uczestnictwa w Ruchu Szensztackim. Z perspektywy antropologii codzienności chciałabym przybliżyć, jak interpretują oni obecność

sacrum w przestrzeni domowej oraz jak opisują własne doświadczenie religijne wynikające z poczucia bliskości z Matką Bożą Trzykroć Przedziwną, której symbolem stał się jej wędrujący wizerunek. Swoje rozważania oparę na koncepcji religijności współczesnej oraz wynikach obserwacji uczestniczących i wywiadów fokusowych przeprowadzonych wśród członków Ruchu Szensztackiego w gminie Suszec, które zostały wykonane w marcu i kwietniu 2018 roku.



Fot. 2. Emblemat Ruchu Szensztackiego, źródło: misjonarzesopot.pl [dostęp: 10.12.2022].

Gmina Suszec ma charakter wiejski, a precyzyjniej: rolniczo-górnictwa, a na jej terenie znajduje się pięć parafii rzymsko-katolickich. Pod względem kultury religijnej słynie z szeroko rozwiniętego kultu maryjnego. Poza omawianym tutaj Ruchem Szensztackim, na terenie gminy Suszec powszechny jest między innymi kult tzw. Branickiej Maryjki, ogniskujący się wokół historii cudownie ocalałego z nawałnicy leśniczego Johana Lukasa. Rozpowszechniony jest również kult Matki Boskiej Fatimskiej, której kapliczka znajduje się na osiedlu w Suszcu, a przy której każdego trzynastego dnia miesiąca wierni gromadzą się, by wspólnie odmawiać *Różaniec*.

Obserwacja uczestnicząca polegała na przebywaniu w domach członków Ruchu Szensztackiego podczas przyjmowania przez nich wędrującej kapliczki z wizerunkiem Matki Boskiej Trzykroć Przedziwnej, a co za tym idzie: udział w rodzinnych modlitwach przy kapliczce i obserwację zachowań respondentów w stosunku do przedmiotu peregryna-

cji. W wywiadach fokusowych wzięło łącznie udział dwadzieścia osób³, z czego cztery nie były członkami Ruchu Szentsztackiego, niemniej chciały wyrazić swoją opinię na temat tej praktyki religijnej. Przeprowadzono dwa wywiady fokusowe. W pierwszym udział brało trzynaście osób, które łączyły stosunki sąsiedzkie oraz koleżeńskie. Były to osoby związane z parafią św. Stanisława w Suszcu oraz z parafią pw. M.M. Kolbego w Rudzicze. W drugim wywiadzie wzięło udział siedem osób związanych z parafią św. Stanisława w Suszcu, której dawny proboszcz Krzysztof Winkler wprowadził do parafii kult Matki Boskiej Trzykroć Przedziwnej, Królowej Szentsztatu. Wywiady odbyły się w domach respondentów, gdzie w swobodnej i miłej atmosferze podjęto refleksję na temat sposobu interpretowania obecności świętego wizerunku w przestrzeni domowej. Wszyscy respondenci znali badaczkę – parafiankę z Suszca, dlatego rozmowy były przeprowadzone w atmosferze szczerości, akceptacji i zrozumienia. W celu zachowania anonimowości osób biorących udział w rozmowach, wypowiedzi zostały opatrzone skrótem „SUZ” (oznaczałoby tutaj mieszkańca gminy Suszec) oraz numerem odpowiadającym każdemu z rozmówców.

Antropologia codzienności i fenomenologia *sacrum*

Antropologia codzienności, pomimo swojej rosnącej popularności wśród młodych badaczy zajmujących się kulturą żywienia, nowymi mediami i szeroko rozumianym „stylem bycia”, pozostaje nadal nieoczywistą przestrzenią naukowych rozważań. Dzieje się tak dlatego, że codzienność, czyli to, co „tu i teraz” jest zawsze naszym tłem, jest przezroczysta, dlatego potrzebuje niezwykle wnikliwego oka, które dostrzeże jej bogactwo (Sulima, 2000). Pierwsze, intuicyjne skojarzenia z codziennością naprowadzają na trop zwyczajności, nieuniknionej namacalności doświadczeń i wrażeń. Religioznawcy sferę opisywaną przez antropologię codzienności zwykli nazywać *profanum*, często używając tej kategorii w opozycji do *sacrum*, czyli elementów rzeczywistości, którym przypisuje się transcendentny wymiar/elementów rzeczywistości charakteryzujących się transcendentnym wymiarem i które wymykają się doświadczeniu codzienności oraz mają znamiona cudowności (Kehrer 1996). W literaturze *sacrum* jest definiowane w tak różnorodny sposób, że chcąc posługiwać się tym pojęciem, najlepiej wskazać czynnik,

3 Ze względu na ochronę danych osobowych respondentów nie podaję szczegółowych danych dotyczących ich wieku oraz wykonywanego zawodu. Społeczność suszczan jest mocno zintegrowana, dlatego podanie większej ilości informacji mogłoby przyczynić się do niespełnienia warunku anonimizacji osób biorących udział w badaniu.

w stosunku do którego (lub pod wpływem którego) opisywana świętość nabiera właściwych sobie cech.

Takimi czynnikami lub elementami rzeczywistości, za pomocą których możemy wskazać sferę *sacrum*, mogą być na przykład przestrzeń i poczucie obecności sił nadprzyrodzonych w obecności określonych przedmiotów lub w danych sytuacjach. Architektura sakralna, opisy doświadczeń religijnych dokonujących się w świątyniach i innych przestrzeniach posiadających charakter *sacrum*, udowadniają, że w takich miejscach wyraźnie odczuwa się inne napięcie, odmienny *genius loci* od sfery *profanum*. Nie jest ono konstytuowane przez jakiekolwiek mierzalne lub weryfikowalne charakterystyczne cechy, lecz przez samo nastawienie i doświadczenie osób odwiedzających dane miejsce o charakterze sakralnym, chciałoby się powiedzieć: „przeżywających dane święte miejsce”. Patrząc z antropologicznej perspektywy, można powiedzieć, że to człowiek staje się twórcą swoich świętych miejsc, których atmosfera oraz samonarzucający się kod postępowania sprzyja modlitwie i przeżywaniu wiary, doświadczeniu obecności bóstwa (Zimnica-Kuzioła, 2013; Otto, 1999).

Takie święte miejsca są tworzone przez człowieka również w przestrzeni domowej, w której odbywają się najbardziej prozaiczne z ludzkich czynności. Dom to przede wszystkim miejsce prywatne, które nie powinno wymuszać jakiegokolwiek innego zachowania osób w nim mieszkających, poza spontanicznymi odruchami mającymi zaspokoić ich podstawowe potrzeby. Dom, czyli miejsce, w którym się budzimy, przygotowujemy do pracy, gotujemy, dbamy o higienę, gdzie przeklinamy i nie wstydzimy się głośno śmiać. Modlitwa w domu jest zgoła czymś innym od tej w świątyni, jednak etnografia odnotowała wiele przykładów, w których niektóre materialne fenomeny *sacrum* z powodzeniem odnajdywały swoje miejsce w przestrzeni domowej. Wystarczy wspomnieć o figurkach św. Wawrzyńca stawianych nad kuchenką, wizerunkach św. Floriana (Bielak, 2017: 7–11), mającego chronić dom przed pożarami i powodzią, oraz o tak zwanych „świętych kącikach”, które jeszcze sto lat temu znajdowały się w każdej chłopskiej chacie, co dziś chętnie reprodukowane jest w muzeach etnograficznych i skansenach. Dany fragment przestrzeni domowej posiadający cechy świętości sprawia, że domownicy w jego pobliżu zaczynają zachowywać się inaczej, wywiera swoisty wpływ na użytkowników danej przestrzeni. W Suszcu znajduje się wiele przydrożnych kapliczek, a w domach respondentów, poza wspomnianym wędrującym wizerunkiem Matki Boskiej z Szensztatu, znajdują się liczne przedstawienia Matki Boskiej, świętych (m.in. św. Floriana) oraz wizerunek Jezusa Miłosiernego. Jednak stosunek do wspomnianych wizerunków okazuje się różny w zależności od tego, czy jest symbolem *sacrum*, obrazu zawieszonego na jednej ze ścian, czy „odwiedza” dom tak jak kapliczka Matki Boskiej Trzykroć Przedziwnej.

To, czym jest w danym kontekście *sacrum*, zależy do tego, z czym je porównujemy, co stanowi tło oraz punkt odniesienia wobec tego, co zostaje przez nas zinterpretowane jako wyjątkowe, czyli w pewnym sensie obce, odmienne od tego, co znamy i z czym stykamy się na co dzień (Kajfosz, 2009: 159–160). *Sacrum* i *profanum* istnieją w stałej zależności, jedno ustanawia drugie na podstawie sposobu, w jaki człowiek odbiera świat, co dyktowane jest przez kulturę, język i religię. Dlatego też *sacrum* nie może być utożsamiane z niczym stałym, nieustanna relacja z tym, co profaniczne, uniemożliwia ulokowanie go gdziekolwiek na stałe. Wszystko zależy od konkretnego kontekstu i sytuacji, w której znajduje się człowiek i w której rozpoznaje coś jako zwykłe albo jako wyjątkowe, wykraczające poza granice jego codziennego doświadczenia (Kajfosz, 2009: 160). Jedno można jednak uznać z całą pewnością: *sacrum* i jego egzemplifikacje w postaci obrazów, figur czy kapliczki, bez względu na to, w jakim kontekście się znajduje, czy jest to świątynia, kapliczka przy drodze, cmentarz czy dom, ma wpływ na zachowanie oraz samopoczucie osób, które funkcjonując w określonym uniwersum symbolicznym, rozpoznają dane fenomeny jako świętość napełniającą ich niecodziennymi doznaniem (Hemka, Ołędzki, 1990).

Dokładnie na tym chciałabym się skupić w dalszej części tekstu: na fenomenologicznym opisie odczuć, wrażeń i zachowań, jakie w mieszkańcach gminy Suszec wywołuje obecność *sacrum* w ich własnych domach. Wydaje się, że ze względu na niestały charakter *sacrum* tylko w ten sposób możemy podejmować się prób jego charakterystyki (Csordas, 1997). W tym momencie korzystam z metod, jakimi posługiwał się również Alfred Schütz, fenomenolog, który w swoich analizach, skupiających się na życiu codziennym, nie ograniczał się do samego opisu zjawisk, ale starał się również zrozumieć sposoby ich percepcji oraz wskazać ich wzajemne koherencje (Schütz, 1962). W ten sam sposób chciałabym przystąpić teraz do opisu fenomenu *sacrum* w postaci domowych, mobilnych kapliczek z obrazem Matki Boskiej Trzykroć Przedziwnej, funkcjonującego w codzienności mieszkańców gminy Suszec.

Tym, co sprowokowało niniejszą refleksję nad codziennością w odniesieniu do poczucia obecności *sacrum*, jest nastawienie członków Ruchu Szensztackiego do obrazu Matki Boskiej, który przyjmują pod swój dach, a także sposoby ich zachowania oraz osobiste relacje, w których w niezwykle wymowny sposób ujawnia się ludzka potrzeba waloryzowania przestrzeni. W trakcie czasowego goszczenia w domu cudownego obrazu sfera *profanum* i *sacrum* przenikają się. Kontekst uczestnictwa w Ruchu Szensztackim sprawia, że w odczuciu jego członków przestrzeń domowa zostaje zawłaszczona przez ów materialny symbol *sacrum*, którym jest wędrujący wizerunek Matki Boskiej Trzykroć Przedziwnej (zob. fot. 3).



Fot. 3. Przykład umiejscowienia kapliczki z wizerunkiem Matki Boskiej Trzykroć Przedziwnej w przestrzeni domowej, źródło: <https://szensztat.katowice.pl/2018/11/18/suszec-odwiedziny-matki-bozej-w-polskim-auxiliarze/> [dostęp: 21.03.2023].

Gość w dom, Bóg w dom?

Celem rozmów przeprowadzonych z członkami Ruchu Szenstackiego w Suszcu było odnotowanie specyficznych zachowań w przestrzeni domowej wywołanych obecnością *sacrum*, które „odwiedza” (SUZ 4)⁴ dom i „gości” (SUZ 16) w nim. Cudzyśłów nie jest tutaj przypadkowy. Mieszkańcy Suszca używają specyficznego dyskursu, mówiąc o przyjmowaniu wędrującej kapliczki. Sfera językowa ujawnia ich nastawienie wobec tego fenomenu odczucia obecności *sacrum*, które za sprawą udostępnienia Maryi miejsca w swoim domu, znosi niektóre aspekty świętości, o których pisał Rudolf Otto. Dwa przeciwstawne bieguny doświadczenia religijnego, *mysterium tremendum* i *mysterium fascinans* (Otto, 1999), tracą moc swojego oddziaływania. Ci sami ludzie, którzy w kościele wołają wspólnie „Matko Boska!”, zwracając się do Maryi z szacunkiem i bojaźnią – w domu, przy wędrującej kapliczce Matki Boskiej Trzykroć Przedziwnej, mówią „nasza Maryjka” (SUZ 2); „mamy gościa” (SUZ 7); „Maryjka siedzi sama” (SUZ 1); „Trzeba jej zrobić miejsce na stole, bo pijemy teraz kawę” (SUZ 1).

Przytoczone przykłady zaczerpnięte są z licznych obserwacji uczestniczących, podczas których pierwszym zdumieniem było niezwykle oso-

4 Tekst ujęty w cudzyśłów stanowi przykład wypowiedzi informatorów. Transkrypcje zostały wykonane zgodnie z gwarą śląską, która dominuje wśród mieszkańców gminy Suszec.

bowe i poufałe traktowanie Matki Boskiej Trzykroć Przedziwnej na obrazie umieszczonym w wędrującej kapliczce. Okazało się, że goszczenie u siebie Matki Boskiej poprzez przyjmowanie pod swój dach wędrującej kapliczki, nie jest traktowane symbolicznie, a raczej dosłownie. Goszczenie „Maryjki” opisywano jako swoisty obowiązek, ponieważ gość to zawsze gość: wymaga więc uwagi, poświęcenia mu czasu, porzucenia dla niego codziennych zajęć lub włączenia go w nie. Ten wymiar *sacrum* oraz zachowania, jakie wywołuje ono wśród członków Szensztatu, nie przypomina tego, co obserwujemy w kościele podczas nabożeństw. Tam również „Maryjka”⁵ wysłuchuje swoich wiernych, jednakże według relacji suszczan ich wyznania nie dotyczą wtedy tego, o czym mają odwagę opowiedzieć w swoim domu, wówczas gdy „przy kawie” usiądą przed wędrującym obrazem i w myślach lub na głos zdecydują się opowiedzieć gościowi o prozie życia.

Jedna z młodszych członkiń Ruchu Szensztackiego (zajmująca się na co dzień pracą biurową) opowiedziała mi, jak po całym dniu pracy, kiedy reszta rodziny poszła już spać, nalała sobie lampkę czerwonego wina z zamiarem odprężenia się i odpoczynku po długotrwałym stre-sie. Wyznała, że tamtego wieczoru nie czuła, że jest sama, więc usiadła naprzeciwko cudownego obrazu i, pijąc wino, zaczęła w myślach zwierzać się „Paniynce” ze spraw, którymi na ogół nie zajmowała się w codziennych modlitwach (SUZ 13). Starsze osoby przyznawały, że preferują ustalo-ne modlitwy, takie jak *Różaniec*, *Anioł Pański* lub *Koronka do Miłosierdzia Bożego*, jednak ze względu na domową przestrzeń ich modlitwy stawały się bardziej „swojskie” (SUZ 14), bliższe codziennym troskom, w pewnym sensie bardziej błahe, a zarazem bliższe życiu ze względu na swoją nie-ustającą aktualność i namacalność.

Poczucie realnej obecności Matki Boskiej w domostwie za sprawą goszczenia u siebie jej wizerunku, przyjmowana jest jako pewnik. Sam wizerunek, niewyróżniający się od innych przedstawień ikonicznych, traktowany jest zatem jak żywa osoba. Dlatego Matka Boska nie może stać tyłem do domowników i powinna być odwrócona od ekranu te-lewizora, na którym przecież mogą wyświetlać się nieestosowne sceny. Większość członków Ruchu preferuje przenoszenie kapliczki z miejsca na miejsce, żeby „Maryjka” nie była sama.

„I czasami to jo tak grzesza, bo przichodzi wieczór, chca se siednąć i godom: »Paniynko, a chcesz też piwa?«” (SUZ 5)

„I my się tu razym do ni modlymy, ale jak przidzie pora, to babka biere Jom pod pachę i idymy na *M jak miłość*.” (SUZ 3)

⁵ Tak powszechnie mówi się w Suszcu o Matce Boskiej Szensztackiej, ale również o figurze Matki Boskiej w lesie na Branicy.

Ludzie zwracają się do niej bezpośrednio, niejako dyskutując o codziennych sprawach. Moi rozmówcy przyznawali, że rozmowy te trudno by nazwać modlitwami czy aktami strzelistymi (Szczych, 2014). Obrazowi Matki Boskiej w przestrzeni domowej towarzyszą uczucie bliskości, poczucie przynależności, jak gdyby za jego sprawą „Maryjka” stawała się kolejnym członkiem rodziny i gościem honorowym.

Jedynie cztery osoby przyznały, że regularnie przygotowują specjalne miejsce dla kapliczki, swego rodzaju ołtarze ze świecami i kwiatami. Członkowie Ruchu twierdzą, że zawsze pojawia się u nich potrzeba stworzenia takiego miejsca, jednak w praktyce „wolą mieć Maryjkę obok siebie” (SUZ 2), dlatego nawet w przypadku tworzenia dla niej honorowego miejsca, które sprzyjałoby ciszy i modlitwie, „Maryjka brana jest pod pachę” (SUZ 16), by „czynnie” uczestniczyć w życiu domowników. Podczas wywiadu jedna z respondentek zwróciła się do bliskiej osoby tymi słowami:

„Prziniyś Jom [Maryjkę – E.K.] tu, niech posłucho!” (SUZ 2)

Zjawisko to nie jest niczym nowym, bo to, co udaje się zaobserwować wśród członków Ruchu Szentsztackiego, to obraz współczesnej, katolickiej religijności, która poprzez zanurzenie w codzienności tworzy wyjątkowy rodzaj doświadczenia religijnego. Możemy je właśnie definiować jako poczucie obecności *sacrum*, a jednocześnie próby jego oswojenia.

Interpretacje

Z relacji moich respondentów wynika, że podczas tych kilku dni, kiedy wędrująca kapliczka jest w ich domach, czują, jak zmienia się przestrzeń, zdają sobie sprawę, że domostwo nabiera wtedy jak gdyby innych właściwości, choć trudno jest im je zdefiniować. Ta konstatacja przychodzi często dopiero wtedy, gdy „Maryjka” zostaje odprowadzona do kolejnego domu, mija wtedy poczucie obecności *sacrum*. Według relacji członków Ruchu, doświadczają oni w tych momentach uczucia pustki i osamotnienia.

Podczas wywiadu osoby te zgodnie przyznały, że trudno jest mówić im o wędrującej kapliczce jedynie jako o przedmiocie, ponieważ opisywane tutaj doświadczenie obecności *sacrum* określali jako zbyt narzucające się i niemożliwe do zignorowania. Z jednej strony przyznawali, że podczas odwiedzin kapliczki w ich domach zadawali sobie pytania, jak mogliby pić alkohol, przeklinać, a czasem nawet i pracować, skoro „Maryjka się patrzy” (SUZ 7), z drugiej zaś strony, jak pokazały wcześniejsze przykłady, wielu z nich zachowuje się w obecności wizerunku Matki Bożej swobodnie, włączając obecność *sacrum* do codziennych czynności,

również towarzyskich. Relacja ta sprzyjała przemianie sformalizowanej modlitwy w zwierzenia, jak odpowiadała o tym młoda pracowniczka biurowa (SUZ 13). Przenoszenie wędrującej kapliczki w różne miejsca w swoich domach uzasadniano też tym, że „Maryjka” nie może być sama.

Jednakże to domowe doświadczenie religijne ma również inne od-słony, niekoniecznie idące w parze z popularyzacją kultu Matki Boskiej Trzykroć Przedziwnej. W gminie Suszec znalazły się bowiem osoby prze-ciwne takim formom kultu maryjnego, które wyznawały: „nie lubię takiej szopki” (SUZ 8). Kilka relacji wskazywało, że „goszczenie w domu Matki Boskiej” (SUZ 15) kojarzy się z profanacją, a dom odbierany jest jako miejsce niegodne świętości. Jedna z rozmówczyń, utrzymująca samo-dzielnie swojego uzależnionego od alkoholu brata, powiedziała wprost, że „nie chce gorszyć Maryjki” (SUZ 9). Inne osoby twierdziły też, że za-wsze po odwiedzinach kapliczki mają wyrzuty sumienia, że mogli zrobić dla niej coś więcej, przyjąć ją bardziej godnie i lepiej się zachowywać.

Znaleźli się również i tacy, którzy instynktownie wyczuwali wynalaz-czość owego kultu i otwarcie zadawali pytanie: „W czym Matka Boska wędrująca w postaci licznych kapliczek może być lepsza od Matki Bo-skiej Częstochowskiej lub Licheńskiej” (SUZ 10)? Te rozważania dotyka-ją problematyki kultu maryjnego w ogóle, który ma tak wiele odmian, że zajmując się nim badawczo, chciałoby się mówić nie o kulcie, lecz o kultach. Jednakże na potrzeby niniejszego tekstu zostanmy przy tym, że mowa o jednym, choć niezwykle zróżnicowanym kulcie skupionym wokół osoby Matki Jezusa Chrystusa.

W poruszonym tutaj zagadnieniu szczególną uwagę zwracają refleksje członków Ruchu Szentsztackiego, które nie były wolne od wątpliwości. Ich wypowiedzi wskazywały na to, że stając się częścią Szentsztatu, zmuszeni byli do samodzielnej interpretacji tego rodzaju praktyk religijnych. Niezwykle obrazowy był dla mnie dialog trzech członków Ruchu Szentsztackiego, eme-rytów z gminy Suszec związanych z górnośląską kulturą górniczą:

SUZ 19: „No i też tak Baśka godała, że ona to yno w częstochowską wierzy...”

SUZ 8: „Zwłaszcza, że ta jest niemiecka!”

SUZ 6: „To wszystko jest jedna Paniynka, tylko, że ta nas nawiedzo... tak se chodzi od chałpy do chałpy”.

W tych wypowiedziach ujawnia się charakter współczesnej religij-ności katolickiej, którą dawniej nazwalibyśmy religijnością ludową. Być może najodpowiedniejszym określeniem byłaby „religijność codzienna”. Jest to rodzaj przywiązania i sposób odczuwania sfery *sacrum* oraz ak-tywne, automatyczne i intuicyjne włączanie jej w przestrzeń codzien-ności, której symbolem jest dom. Jest to specyficzna relacja pomiędzy *orbis*

interior a *orbis exterior* – sensualizm doświadczenia religijnego, w którym ukazuje się złożoność religijności typu ludowego, która ma zdolność do prostego, intuicyjnego przekraczania granic pomiędzy *sacrum* a *profanum* (Stomma, 1986). Współczesna religijność katolicka ma zdolność łączenia sprzecznych elementów w spójną całość, wiara niweluje różnice, tworząc w religii synkretyzm zdolny funkcjonować w dowolnym środowisku (Zimnica-Kuzioła, 2013). Jest to rodzaj religijności bardzo luźno związanej z dogmatami, religijności, która pozwala członkom Ruchu Szensztackiego poczuć obecność *sacrum* w przestrzeni domowej.

Zróznicowane relacje członków Ruchu Szensztackiego są przykładami tego, co Alfred Schütz nazywał wiedzą potoczną, pozwalającą spontanicznie łączyć ze sobą różne punkty widzenia, które w refleksji mogłyby okazać się sprzeczne (Schütz, 1962). W perspektywie fenomenologicznej trudno oprócz tego mówić o rzeczy samej w sobie, jako że sposób, w jaki jest ona postrzegana, określony jest przez sytuację, w której znajduje się odbiorca i która określa jego sposób percepcji zjawiska (Niżnik, 1977).

Reasumując tę część rozważań, trzeba stwierdzić, że możemy wyróżnić dwa rodzaje przeżywania „odwiedzin” (SUZ 3) wędrującej kapliczki z wizerunkiem Matki Boskiej Trzykroć Przedziwnej. Pierwszy z nich polega na traktowaniu tego symbolu *sacrum* w kategorii gościa, któremu należy się specjalne traktowanie, któremu należy przygotować specjalne miejsce, zapalić świece i przynieść świeże kwiaty. Osoby reprezentujące ten punkt widzenia przyznawały, że unikają używania wulgaryzmów w obecności Maryi, a nawet powstrzymują się od wykonywania prozaicznych czynności podczas kilkudniowego goszczenia wędrownej kapliczki z obrazem. Mają tutaj na myśli takie czynności jak rozmowy na trywialne, codzienne tematy, przebieranie się, słuchanie muzyki oraz spożywanie posiłków w tym samym pomieszczeniu, w którym znajduje się kapliczka. Wedle drugiej strategii wizerunek Matki Bożej był traktowany w sposób personalny, jak członek rodziny, z którym rozmawia się o wszystkim i przy którym można wykonywać różnorakie czynności. Bez względu na sposób interpretacji i sposób przeżywania tego doświadczenia, obecność wędrującej kapliczki wymaga od członków Ruchu Szensztackiego ponownego odniesienia do codzienności, czyli tego, jak w codzienności mogą realizować różne wymiary religijności.

Religia przeżywana a przestrzeń

Ze względu na to, że zdecydowana większość moich rozmówców zdradzała, że „Maryjka” podczas odwiedzin traktowana jest jak członek rodziny i przyjaciółka, a zarazem ktoś, w obecności kogo czujemy się nieswojo, zauważam potrzebę pochylenia się nad tym, co w literaturze

określane jest jako religia przeżywana, która odwołuje się zarazem do praktyki, ponieważ obejmuje zarówno zewnętrzne wymiary religijności, takie jak udział w nabożeństwach, przywiązanie do materialnych manifestacji i konceptualizacji *sacrum*, jak i do przeżycia, czyli doświadczenia religijnego (Niedźwiedź, 2014: 331). W religii przeżywanej uwzględnia się również jej wpływ na stosunki społeczne, tożsamość oraz identyfikację z innymi członkami danego wyznania. Związki społeczne oraz stosunki pomiędzy wyznawcami tej samej religii wyrażają się w symbolach charakterystycznych dla tej grupy oraz w sytuacjach i zachowaniach religijnych (Niedźwiedź, 2014: 332). Koncepcja religii przeżywanej odwołuje się też do doświadczenia ciała oraz jego związku z przestrzenią, jego odniesień do danej przestrzeni. Wszystko, o czym była mowa do tej pory, dotyczy procesu sakralizacji przestrzeni, w tym wypadku domowej (*orbis interior*), która poprzez styczność z *sacrum* prowokuje nowe zachowania religijne (Niedźwiedź, 2015). Stefan Czarnowski, opisując religię, zaznaczył, że kult obrazów znaczy dla wyznawców coś o wiele większego niż samo skupienie wokół wizerunku. Liczy się to, że staje się on symbolem w najczystszej postaci, ponieważ wizerunki w percepcji osoby wierzącej stają się streszczeniem przedstawianych postaci, tym samym mają one udział w ich istocie. Ujmuje to tak:

W tym zespoleniu przedstawienia rzeczy świętej z jej wizerunkiem, tak daleko idącym, że dochodzącym nieomal do utożsamienia, przejawia się niewątpliwie pewna mentalność religijna, mało lub zupełnie niezdolna do rozróżnienia rzeczy świętej od jej wyrazu, czynności obrzędowej od wywołanego przez nią lub towarzyszącego jej wzruszenia, symbolu lub reprodukcji od treści istotnej i wzoru (Czarnowski, 1956: 100).

Sensualizm doświadczenia religijnego zakłada, że będzie ono także doświadczeniem realnym, namacalnym, dziejącym się w jakiejś przestrzeni i determinującym zarazem jej charakter. Pojęcie sensualizmu religijnego pozwala nam lepiej zrozumieć relacje członków Ruchu Szentsztackiego, którzy w różnorodny sposób próbowali poradzić sobie z poczuciem obecności *sacrum* w przestrzeni domowej, które wynikało przecież z zauważenia pewnych różnic, które dokonywały się w ich zachowaniach, potrzebach, refleksjach, ale też w trudnym do opisania wrażeniu, które zazwyczaj mamy, mówiąc, że czujemy się gdzieś „jak w domu”. Dom odwiedzany przez materialną manifestację świętości przechodzi przemianę, która nie jest jednak odnotowywana na podstawie rozbudowanych przemyśleń czy dyskusji, ale zawiera się w odczuciach natury percepcyjnej, poprzez dostrzeżenie, że „w domu jest jakoś inaczej” (SUZ 7), „bez Maryjki jest pusto” (SUZ 5), „dom jest spokojniejszy i cichszy, kiedy nas odwiedza” (SUZ 6). Przeżywanie religii w ten sposób dotyczy percepcji

w takim stopniu, w jakim dotyczy ono przestrzeni, o której wspomniałam wcześniej, wskazując, czym różni się *sacrum* w miejscu intencjonalnie dla niego przeznaczonym, czyli w świątyni, od *sacrum* realizującego się w przestrzeni domowej.

W zrozumieniu tego materialnego fenomenu *sacrum*, jakim są wędrujące kapliczki Matki Boskiej Trzykroć Przedziwnej, może pomóc pojęcie sensualistycznej nierozróżnialności, wprowadzone przez Joannę Tokarską-Bakir, która rozwinęła koncepcję Stefana Czarnowskiego, zarazem kwestionując ją z fenomenologicznego punktu widzenia (Tokarska-Bakir, 2000). Nierozróżnialność ta wyjaśnia, dlaczego członkom Ruchu łatwiej jest się zwracać do wędrujących kapliczek niż do wiszącego „od zawsze” na ścianie w sypialni wizerunku Matki Boskiej Częstochowskiej, dlaczego to właśnie temu wizerunkowi nadawane są cechy ludzkie, a nawet traktuje się go jak członka rodziny. „Wędrowanie” wspomnianego wizerunku, inaczej nazywane „odwiedzinami” lub „wizytą Paniynki” nadaje mu cech ludzkich, w wyniku czego zacierą się poczucie, że wędruje jedynie wizerunek, a nie sama świętość.

Zachodzi nierozróżnialność pomiędzy znakiem a jego przedmiotową formą, która sprawia, że wędrujące kapliczki Matki Boskiej Trzykroć Przedziwnej nie są odbierane jako znak obecności *sacrum*, ale jako *sacrum* w swej istocie. Wizerunek Matki Boskiej Częstochowskiej, który „od zawsze” znajduje się na ścianie, jest znakiem, który może znajdować się w takiej przestrzeni jak małżeńska sypialnia, natomiast według relacji respondentów Matka Boska Trzykroć Przedziwna odbierana jako gość w przestrzeni domowej, nie powinna znajdować się w miejscach takich jak sypialnia, gdzie mogłaby „być świadkiem” nieestosownych sytuacji. W myśl semiotyki Charlesa Peirce’a obraz „Paniynki” występuje tutaj jako znak ikoniczny, co znaczy, że odbierany jest jako tożsamy z tym, co przedstawia (Peirce, 1958). Reprezentacja Maryi w szensztackim obrazie w percepcji odbiorcy jest rzeczywistą Maryją.

Religijna legitymizacja sprawia, że wędrujące kapliczki, przechodząc z rąk do rąk, stają się realnymi, namacalnymi elementami życia społecznego w danym kręgu sąsiedzkim, a tym samym są bliżej codzienności. Matka Boska w opisywanym obrazie przestaje być kimś obok lub ponad ludźmi i ich codziennością, a staje się częścią rodziny i społeczności. Według relacji członków Ruchu, Madonna wkraczająca w codzienność uświęca ją, jednocześnie nabierając cech charakterystycznych dla tej codzienności, dla świata życia. Nie tylko więc przestrzeń zawłaszczana jest przez *sacrum*, ale również samo *sacrum* staje się od tej przestrzeni zależne, ulega jej. Wszystkie te procesy rozgrywają się w obszarze przeżycia religijnego, które wyraźnie ulega zewnętrznym uwarunkowaniom. To, gdzie się modlimy, z kim, w jakiej intencji, w jakiej pozycji i w jakim stroju, bywa istotniejsze od samej modlitwy.

Zakończenie

Niniejszy tekst nie miał na celu ukazania nowego zjawiska ani odnotowania jakiegokolwiek niezwykłości w całokształcie katolickiej religijności, raczej chodziło o wzbogacenie stanu wiedzy na temat religijności ludowej o kolejne studium przypadku. Zwrócenie uwagi na Ruch Szentszacki w gminie Suszec motywowane było docelową chęcią ponownego pochylenia się nad niezwykle bogatym krajobrazem polskiej kultury religijnej. W analizie wywiadów fokusowych wykorzystałam dobrze znane i powszechnie stosowane koncepcje zaczerpnięte z antropologii religii, wzbogacając je o konkretny przykład z życia.

Kultura to inaczej sposób bycia w świecie, strategia postępowania określona wzorami, normami, zakazami i nakazami, a zarazem symbole, materialne i niematerialne dziedzictwo – czym również jest kultura religijna, która nabywana jest niezależnie od ewentualnego zaangażowania. Jak zaznaczał Stefan Czarnowski, nie jest ona tym samym, co wynikałoby z katechizmu i choć obejmuje ona wszystko, co zwykliśmy nazywać doświadczeniem religijnym, wykracza również poza nie (Czarnowski, 1956: 90–101). Analiza doświadczenia religijnego wśród członków Ruchu Szentszackiego stanowi kolejny przykład sposobu funkcjonowania religijności przeżywanej, wzbogaca również debatę nad kultem maryjnym w Polsce i przede wszystkim stanowi kontynuację rozważań nad relacją ciała i przestrzeni, a także oddziaływania świętości na obie z tych sfer. Najważniejszym wnioskiem z przeprowadzonych badań fokusowych jest jednak kwestia różnicy pomiędzy obiektami przynależącymi do sfery *sacrum*. Skłonność mieszkańców gminy Suszec do nadawania wędrującemu wizerunkowi cech ludzkich oraz ich wrażliwość na odczuwanie obecności Matki Boskiej Szentszackiej w przestrzeni codziennej świadczy o tym, że praktyka wędrowania i przekazywania sobie kapliczki z wizerunkiem Maryi nadaje mu inny status. Ten rodzaj *sacrum*, które staje się gościem i uczestniczy w życiu rodzinnym, staje się bliższe codzienności, a tym samym bliższe życiu. Przestaje być znakiem obecności *sacrum*, a staje się samą świętością, odczuwaną sensualnie.

Bibliografia

- Bielak A., 2017, *Święty Florian w polskiej tradycji ludowej*, „Pismo Folkowe”, nr 132, s. 7–11.
- Csordas T.J., 1997, *The sacred self. A cultural phenomenology of charismatic healing*, Oakland, University of California Press.
- Czarnowski S., 1956, *Dzieła. Studia z historii kultury*. Warszawa, Państwowe Wydawnictwo Naukowe.

- Hemka A., Olędzki J., 1990, *Wrażliwość mirakularna*, „Polska Sztuka Ludowa”, nr 1(44), s. 8–14.
- Hobsbawm E., Ragner T., 2008, *Tradycja wynaleziona*, przeł. F. Godyń, P. Godyń, Kraków, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Kajfosz J., 2009, *Magia w potocznej narracji*, Katowice, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego.
- Kehrer G. 1996, *Wprowadzenie do socjologii religii*, przeł. J. Piezga, Kraków, Zakład Wydawnictw CZSR.
- Niedźwiedź A., 2014, *Od religijności ludowej do religii przeżywanej*, w: *Kultura ludowa. Teorie, praktyki, polityki*, red. B. Fatyga, R. Michalski, Warszawa, Instytut Stosowanych Nauk Społecznych, s. 327–338.
- Niedźwiedź A., 2015, *Religijność przeżywana. Katolicyzm i jego konteksty we współczesnej Ghanie*, Kraków, Libron.
- Niżnik J., 1977, *Fenomenologiczny nurt socjologii wiedzy*, „Studia Filozoficzne”, nr 135, s. 83–97.
- Otto R., 1999, *Świętość: elementy irracjonalne w pojęciu bóstwa i ich stosunek do elementów racjonalnych*, przeł. B. Kupis, Warszawa, Thesaurus Press.
- Peirce C.S., 1958, *Collected papers of Charles Sanders Peirce*, eds. C. Hartshorne, W. Burks, Cambridge, Mas., Harvard University Press.
- Stomma L., 1986, *Antropologia kultury wsi polskiej XIX wieku*, Warszawa, Instytut Wydawniczy PAX.
- Sulima R., 2000, *Antropologia codzienności*, Kraków, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Schütz A., 1962, *Collected papers I*, The Hague, Martinus Nijhoff.
- Szczych J., 2014, *Akty strzeliste jako wyrazy wiary i pobożności chrześcijańskiej*, „Tarnowskie Studia Teologiczne”, nr 2, s. 101–111.
- Tokarska-Bakir J., 2000, *Obraz osobliwy. Hermeneutyczna lektura źródeł etnograficznych*, Kraków, Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych Universitas.
- Zimnica-Kuzioła E., 2013, *Polski homo religiosus. Doświadczenie religijne w relacjach potocznych*, Łódź, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego.

Inne źródła

- Emblemat Ruchu Szentsztackiego*, misjonarzessopot.pl [dostęp: 10.12.2022].
- Matka Boska Trzykróć Przedziwna*, parafiakryry.pl [dostęp: 10.12.2022].
- Przykład umiejscowienia kapliczki z wizerunkiem Matki Boskiej Trzykróć Przedziwniej w przestrzeni domowej*, <https://szentsztat.katowice.pl/2018/11/18/suszc-odwiedziny-matki-bozej-w-polskim-auxiliarze/> [dostęp: 21.03.2023].
- Ruch Szentsztacki w Polsce*, <https://szentsztat.pl/> [dostęp: 20.08.2019].
- Wypowiedzi respondentów.

.....

Ewa Kozik, dr – absolwentka etnologii na Uniwersytecie Śląskim oraz religioznawstwa na Uniwersytecie Jagiellońskim. Asystentka naukowo-dydaktyczna na Wydziale Sztuki i Nauk o Edukacji Uniwersytetu Śląskiego. Prowadzi badania netograficzne, w których łączy klasyczną metodę etnograficzną z narzędziami etnolingwistyki, semiotyki i socjologii wiedzy. Jej największą pasją jest pogłębianie wiedzy o człowieku i wszelkich jego przejawach w świecie, dlatego specjalizuje się w takich tematach jak religijność ludowa, teorie spiskowe i fake newsy. Jej naukowym dociekaniom przyświeca przekonanie, że kultura, czyli rzeczywistość kreowana przez człowieka i jego sposób życia, jest systemem, w którym wszystkie elementy są ze sobą powiązane, a brak któregośkolwiek z nich wymusza powstanie czegoś nowego, co wypełni pustkę.

.....

Natalia Majewicz

Badaczka niezależna

 <https://orcid.org/0009-0005-2189-4458>



Studia Etnologiczne i Antropologiczne, t. 23, nr 2
ISSN 2353-9860 (czasopismo elektroniczne)
<https://doi.org/10.31261/SEIA.2023.23.02.05>

Alienacja *versus* akceptacja Spojrzenie na środowiska imigranckie we francuskim *cinéma de banlieue* w latach 1995–2019

.....

Alienation *versus* acceptance. Looking at immigrant communities in the French *cinéma de banlieue* from 1995 to 2019

Abstract: Searching one's own identity in a foreign culture is one of the indispensable elements of the modern world. The purpose of this paper is to characterize the way in which *cinéma de banlieue* portrays dominant problems faced by immigrants in everyday life in France. Methodologically, the article is based on the research tools proposed by Manon Grodner and centers around three domains of public discourse, such as democracy, society and laicity. In particular, the focus is on the antagonistic picture of men and women. The research covers the period from 1995, the official date of the beginning of this cinematic movement, to 2019, the year of the release of the film *Banlieusards*.

Keywords: *cinéma de banlieue*, immigrants, identity, alienation, social problems

Słowa kluczowe: kino podmiejskie, imigranci, tożsamość, alienacja, problemy społeczne

.....

Wstęp

Cinéma de banlieue, określane w języku polskim mianem kina podmiejskiego, jest jednym z najważniejszych nurtów współczesnej kinematografii społecznie zaangażowanej. Na terenie Republiki Francuskiej wśród widzów cieszy się ogromną popularnością, przede wszystkim ze względu na komentatorski przekaz odnośnie do polityki imigracyjnej obecnego rządu. Ponadto filmy te odzwierciedlają pełen wachlarz nastrojów społecznych panujących w wielkomiejskich przestrzeniach, takich jak Paryż, Lyon czy Marsylia. Celem niniejszego artykułu jest scharakteryzowanie sposobu, w jaki „kino podmiejskie” ukazuje dominujące problemy, z jakimi borykają się imigranci w życiu codziennym we Francji. Badania obejmują okres od roku 1995, czyli oficjalnej daty początku tego ruchu kinematograficznego, do roku 2019, kiedy odbyła się premiera filmu *Banlieusards*. Sprecyzowane ramy czasowe pozwalają zaobserwować ewolucję tego nurtu na przestrzeni trzech dekad.

Pod względem metodologicznym badania opierają się na założeniach francuskiej filmoznawczyni Manon Grodner, która w książce zatytułowanej *Le « cinéma de banlieue » : représentation des quartiers populaires? Enjeux d'un cinéma entre réalité et fantasme* [„Kino podmiejskie: reprezentacja popularnych dzielnic? Wyzwania kina pomiędzy rzeczywistością a fantazją”¹] podkreśla rolę dyskursu medialnego kreowanego wokół problemów imigrantów. Ponadto wskazuje na wpływ współczesnej polityki, postaw wobec sekularyzmu i nastrojów społecznych na recepcję filmów z nurtu kina podmiejskiego (Grodner, 2020). Dlatego też część badawcza jest oparta na trzech domenach dyskursu publicznego, takich jak demokracja, społeczeństwo oraz laickość w odniesieniu do dwóch grup – męskich protagonistów oraz kobiecej rzeczywistości w enklawach zdominowanych przez patriariat.

Wpływ sytuacji geopolitycznej na kształtowanie nurtu

Francja od wielu lat sytuuje się w czołówce państw pod względem liczby osiedlających się tam obcokrajowców. Alexis Spire zwraca uwagę na fakt, że masowe napływy cudzoziemców miały miejsce już po drugiej wojnie światowej, kiedy Francja potrzebowała siły roboczej do odbudowy kraju (Spire, 2020). W rezultacie do kraju zaczęło masowo przybywać wielu obywateli z francuskich kolonii, takich jak Maroko, Tunezja i Algieria. Znaleźli pracę, często zakładali rodziny, łączyli się z obywatelami francuskimi i ostatecznie próbowali osiedlić się na stałe w regionie. Jednak sytuacja szybko ewoluowała na niekorzyść imigrantów. Okazało się, że po odbudowie kraju nie ma dla nich stałej pracy. Państwo nie potrzebowało już taniej siły roboczej, nie zapewniało innych możliwości zarabiania pieniędzy. Nowicjusze czasami nie posiadali wystarczających kwalifikacji, aby zajmować dobrze płatne stanowiska. W rezultacie kraj pogrążał się w coraz większym chaosie.

Według statystyk Ministerstwa Spraw Wewnętrznych liczba imigrantów w 2021 roku kształtowała się następująco: 733 070 imigrantów otrzymało wizę, 85 844 uzyskało zezwolenie na pobyt ze względów rodzinnych, zaś 87 694 przyjechało na studia. Dodać należy, że o azyl wystąpiło ponad 120 000 osób, a ostatecznie obywatelstwo otrzymało ponad 94 000 osób (*Immigration : les chiffres pour 2021*). Polityka migracyjna jest obecnie jednym z najczęściej dyskutowanych zagadnień w dyskursie medialnym. Środowiska lewicowe opowiadające się za udzielaniem pomocy imigrantom sprzeciwiają się ugrupowaniom prawicowym, które często otwierają krytykując pomoc udzielaną cudzoziemcom. Sytuacja

1 Wszystkie tłumaczenia, o ile nie zaznaczono inaczej, pochodzą od Autorki tekstu.

imigrantów, a w szczególności konflikt na linii obywatel – rząd, wywarły istotny wpływ na rozwój nowego nurtu we francuskim kinie. Reakcja twórców filmowych nie jest zaskakująca, biorąc pod uwagę gatunki filmowe, które powstały kilkadziesiąt lat wcześniej, mowa tu o społecznie zaangażowanych filmach fabularnych i dokumentalnych o tematyce etnicznej.

Kondycja państwa francuskiego, a w szczególności postawa władz odpowiedzialnych za utrzymanie porządku wobec imigrantów, zainteresowała szerokie grono francuskich reżyserów. Choć przedmieścia dużych miast od wielu lat stanowiły tło dla fabuł filmów realizowanych we Francji, to oficjalne początki kina podmiejskiego sięgają połowy lat 90., co potwierdza Carole Milleliri następującymi słowami:

L'année 1995 marque la naissance officielle du cinéma de banlieue en tant que catégorie de réception. Le film *La Haine* (Mathieu Kassovitz, 31 mai 1995) suscite une réflexion nouvelle sur l'existence d'un ensemble spécifique dans le cinéma national et sur le nom à lui attribuer (Milleliri, 2011)².

Warto przyrzeć się specyfice nowego trendu. Manon Grodner definiuje ten nurt jako mieszkankę rzeczywistości z fantazją (Grodner, 2020). Z jednej strony według nomenklatury filmoznawstwa kino podmiejskie dotyczy filmów pełnometrażowych, zatem w jego podstawach dominować powinny elementy fabularne. Z drugiej strony, to kino czerpie również inspiracje z kina dokumentalnego. Nieraz stanowi odpowiedź na prawdziwe wydarzenia, które miały i nadal mają miejsce w tak zwanych gettach pod Paryżem, Marsylią czy Lyonem. To komentarz do ataków, zabójstw i zamieszek ulicznych. Co więcej, filmy te przedstawiają walkę pomiędzy organami ścigania a imigrantami. Są to często brutalne obrazy, które mają wywołać u widza skrajne emocje. Mają one na celu pobudzenie dyskusji i skłonienie do refleksji na temat aktualnej sytuacji w kraju.

Wyznaczniki *cinéma de banlieue*

Badacze kinematografii wyróżniają kilka elementów definiujących kino podmiejskie. Jak sugeruje termin, tłem muszą być przedmieścia. Na co dzień „bohaterem” jest biedna dzielnica, w której dominantę stanowią

2 „Rok 1995 to oficjalne narodziny kina podmiejskiego jako kategorii recepcji. Film *La Haine* (Mathieu Kassovitz, 31 maja 1995) prowokuje do nowej refleksji nad istnieniem określonej grupy w kinie narodowym oraz nad nazwą, jaką należy jej nadać”.

imigranci z różnych regionów świata (Grodner, 2020: 36). Najczęściej bohater wraz z rodziną mieszka w lokalu komunalnym. Mieszkania są przeludnione i nie nadają się do normalnego życia. Bohaterowie pochodzą z niższych warstw społecznych i na ogół nie mają wykształcenia niezbędnego do zdobycia dobrze płatnej pracy. Jeśli odniesiemy się bardziej szczegółowo do sylwetki bohatera, można zaobserwować zaskakujący trend: w tego typu filmach bohater ma zazwyczaj negatywny wizerunek i można go wręcz określić mianem złooczyńcy. Wbrew konwencji większości filmów fabularnych, kino podmiejskie kreuje wizerunek bohatera, dla którego widz nie czuje współczucia. Są to postaci wyalienowane, na ogół żyjące na marginesie społeczeństwa, pozostające w konflikcie z prawem. Oczywiście, niektórzy reżyserzy starają się oddać wewnątrz protagonisty lub stworzyć jego złożoną osobowość, ale jest to raczej wyjątek niż reguła.

Według Manon Grodner kolejnym wyznacznikiem kina podmiejskiego jest szeroko rozwinięta prezentacja problemu społecznego. Na pierwszy plan wysuwają się: przemoc, bieda i bezrobocie (Grodner, 2020: 48). Często reżyserzy odwołują się także do przestępstw narkotykowych i zabójstw na zlecenie. Ponadto wydarzenia mają w tle walkę z dyskryminacją, alienacją i stereotypami. Warty uwagi jest także antagonistyczny wizerunek mężczyzny i kobiety. Co ciekawe, w kinie podmiejskim bohaterem jest najczęściej mężczyzna wywodzący się z mniejszości etnicznej, zaangażowany w nielegalną działalność. Jest silny i chętnie ucieka się do brutalnych rozwiązań. Zupełnie inaczej jest z reprezentacją kobiet, które wydają się słabe i wycofane: na ogół nie pracują zarobkowo, lecz opiekują się liczным potomstwem. Są całkowicie uzależnione od mężczyzny, który dominuje w domu.

Justyna Hanna Budzik i Marta Kasprzak wskazują, że elementem często pojawiającym się w narracji kina podmiejskiego jest różnica kulturowa, która przejawia się na poziomie języka (Budzik, Kasprzak, 2020: 163). Przede wszystkim mieszkańcy „getta” przedstawieni są jako osoby słabo znające język francuski. Używają prostych konstrukcji, często niepoprawnych gramatycznie. Dialogi zawierają pojedyncze słowa z ich języka ojczystego. Z kolei w filmach, których tematem przewodnim jest „dojrzewanie we francuskim getcie”, bohaterowie posługują się slangiem i bardzo potocznym stylem, nie tylko w rozmowach z rówieśnikami, ale także w kontaktach z kadrą pedagogiczną.

Na uwagę zasługuje sposób przedstawienia zwyczajów danej kultury. Twórcy chętnie wykorzystują motywy religijne, aby pokazać, w jaki sposób kultywowane są święta i tradycje charakterystyczne dla danego obszaru kulturowego. Zwykle ścieżka dźwiękowa zmienia się w tych sekwencjach. Jest bardziej wyrafinowana, odzwierciedlająca koloryt kraju, z którego pochodzą protagoniści. W kinie podmiejskim dominują

dźwięki diegetyczne, które przywołują naturalny obraz okolicy. Dlatego najczęściej słychać: krzyki na ulicy, dźwięk tłuczonej szyby i pisk opon samochodowych. Warto dodać, że szczególną uwagę na rolę piosenki w kinie podmiejskim zwraca Krzysztof Loska, który dostrzega, że jedną z głównych cech analizowanego nurtu filmowego jest wykorzystanie mieszanki różnych stylów muzycznych, takich jak reggae, rap i hip-hop (Loska, 2020: 252–263). Ponadto teksty piosenek będące tłem dla wydarzeń, wpisują się w nurt zaangażowany. Przenoszą słuchacza do rzeczywistości podmiejskich blokowisk, pełnego przemocy i wykluczenia społecznego.

Wyszczególnione cechy można określić jako kluczowe wyznaczniki kina podmiejskiego. Oczywiście niektórzy filmowcy odchodzą od tej normy i tworzą własną, odrębną koncepcję. Wymienione elementy można jednak określić jako stale poszerzający się kanon. Warto mieć na uwadze, że jest to trend stosunkowo młody, który wciąż ewoluuje wraz z premierami nowych filmów.

Męski świat na przedmieściach

Patriarchalny system wartości nieustannie przewija się przez podmiejskie kino, w którym szczególnie widoczne jest przywiązanie do nadrzędnej roli mężczyzny. Dodać trzeba, że dominacja i idea nieustannej walki to elementy, które często towarzyszą bohaterom. Podążając za słowami Carole Milleliri, kino podmiejskie jest gatunkiem „niestabilnym”, gdyż narracje filmów podmiejskich ewoluują wraz ze zmianami społecznymi i politycznymi, co podkreśla w następujący sposób:

Tel qu'il est pensé par la réception critique, ce genre-ci constituerait un ensemble cinématographiquement pertinent, car il construit une vision évolutive de la banlieue de film en film, en tension avec un imaginaire collectif alimenté par les représentations médiatiques, mais aussi en corrélation avec des événements politiques et sociaux (Milleliri, 2011)³.

Zamieszki uliczne, demonstracje przeciwko francuskiemu rządowi czy opór imigrantów wobec rasistowskich zachowań policji to tematy często podejmowane przez reżyserów kina podmiejskiego. Ponadto spo-

3 „W opinii krytyków gatunek ten stanowi kinematograficznie istotną całość, ponieważ konstruuje ewoluującą wizję przedmieść z filmu na film, w napięciu ze zbiorową wyobraźnią karmioną medialnymi reprezentacjami, ale także w korelacji z wydarzeniami politycznymi i społecznymi”.

sób, w jaki imigranci są reprezentowani w mediach, zarówno w telewizji, jak i prasie oraz radiu, wpływa również na odbiór filmów tego gatunku przez publiczność. Przykładowo: stacje telewizyjne recenzujące filmy tego stylu przedstawiają film w pozytywnym lub negatywnym świetle, w zależności od przyjętej linii programowej. Filmy kina podmiejskiego emitują stacje telewizyjne z grupy France Télévisions, przede wszystkim France 5, która faworyzuje programy i filmy o charakterze społecznym, oraz Culturbox, który stawia na tematykę kulturalną, ukazującą tradycje i zwyczaje całego świata. Zwolennicy przyjmowania imigrantów i pomagania im w integracji z obcym krajem zazwyczaj odbierają te filmy z dużą empatią i zrozumieniem. Warto przyrzeć się, jak kreowani są bohaterowie niektórych filmów, poczynając od oficjalnego zapoczątkowania tego nurtu w 1995 roku.

Najbardziej reprezentatywnym przykładem jest *La Haine* za sprawą reżysera Mathieu Kassovitza, uważanego za założyciela tego nurtu. Film miał swoją premierę we Francji 31 maja 1995 roku, a polska publiczność mogła go zobaczyć w styczniu 1996 roku. Przedstawia on dzień z życia trójki młodych imigrantów: Vinza, Saïda i Huberta. Choć nie podzielają tej samej wiary ani nie mają tego samego kraju pochodzenia, ani tego samego koloru skóry, wszyscy trzej trzymają się razem, ponieważ tworzą wspólnotę „Innych”. Od początku do końca ich portrety są jawnie pesymistyczne. Atmosfera strachu i niepewności towarzyszy bohaterom od pierwszej minuty, gdyż dzień wcześniej chłopiec pochodzenia arabskiego o imieniu Abdel został ranny podczas zamieszek z francuską policją. Atrybutem tria jest pistolet, z którym nigdy się nie rozstają. Vinz jest bardzo agresywny, płonie żądzą zemsty i w odwecie chce zabić. W rozmowach w domu wszystkie kobiety traktuje pobłażliwie. Wyśmiewa ich żydowskie tradycje religijne, z których sam się wywodzi. Jego *spiritus movens* jest postać de Niro z filmu *Taxi* do tego stopnia, że przed lustrem ćwiczy najbardziej emblematyczne hasło: „Mówisz do mnie?”. Choć jest młodym, zagubionym chłopcem z przedmieść, nie budzi sympatii widza. Wszyscy się go boją, jego sarkastyczny uśmiech tylko wzmacnia niechęć do bohatera. Jego okrzyki nienawiści wobec białych dziennikarzy, którzy przygotowują filmy dokumentalne o zamieszkach ulicznych, jeszcze bardziej zniechęcają ludzi do postrzegania bohatera jako osoby znajdującej się w niekorzystnej sytuacji. Vinz jest taki, ponieważ nie może uciec z błędnego koła tytułowej nienawiści. Ze swoimi krótkimi włosami, skórzaną kurtką i pistoletem za pasem jest przykładem antybohatera, z którym opinia publiczna nie chce się identyfikować.

Hubert, pochodzący z Afryki, jest handlarzem narkotyków. Jego marzeniem jest ucieczka z „murów getta”. Nie uważa kobiet w swoim domu za osoby, z którymi należy się liczyć. Jego siostra chciałaby, żeby traktował ją na równi ze sobą i pomagał jej w odrabianiu zadań domowych.

Matka chce, żeby wznowił naukę i wstąpił na francuski uniwersytet. Jednak on jest zbyt zaślepiony własnymi nieszczęściami i pragnieniem ucieczki od świata niesprawiedliwości, aby zwracać uwagę na problemy swojej rodziny. Trzecim bohaterem jest Saïd, chłopak pochodzenia arabskiego. Widzi tylko nienawiść w oczach policjantów, którzy biją i zatrzymują bez postawienia zarzutów. W kontaktach z nim policjanci ukazani są jako rasiści, którzy wykorzystują swoją pozycję społeczną do kontrolowania imigrantów. Poniżając mniejszości etniczne, mają wrażenie, że przejmują nad kimś władzę absolutną. Jego rozpacz osiąga szczyt, gdy widzi przygotowany w ramach kampanii społecznej plakat z hasłem: „Świat jest Twój”. Saïd postanawia zastąpić słowo „ty” słowem „my”, wyrażając w ten sposób swoją gorycz z powodu bycia osobą niechcianą i prześladowaną przez rasistów. Musi czuć, że przejmuje kontrolę nad swoim życiem.

Trójka bohaterów to postacie skazane na zagładę, żyjące w ciągłym zawieszeniu, tracące wszelką nadzieję na zmianę. Nie ma dla nich miejsca w świecie, w którym mniejszości etniczne są odizolowane od pełnoprawnych obywateli patrzących czasami na nich z odrazą. Jednocześnie są antybohaterami, którzy nie robią nic, aby dostosować się do obecnych standardów. Nie przestrzegają zasad, kradną, biją się i sprzedają narkotyki. To nie są postacie, z którymi widz może sympatyzować. Zachowują się agresywnie w stosunku do białych Francuzek. Niepokoją, budzą strach, są niebezpieczni. Vinz, Saïd i Hubert to trio, które zawsze czeka, aż ktoś odmieni za nich ich mroczny los. Zob. fot. 1.



Fot. 1. Trzech protagonistów: Vinz, Saïd i Hubert, Publicity image

Źródło: https://europeanfilmawards.eu/en_EN/film/hate.5403 [dostęp: 12.10.2023].

Drugim badanym filmem jest *Samba*, którego premiera odbyła się we Francji 15 października 2014 roku, a w Polsce można go było oglądać od 20 lutego 2015 roku. Za reżyserię odpowiadali Olivier Nakache i Eric Toledano. To duet reżyserski najbardziej znany z filmu *Nietykalni*, w którym Omar Sy, podobnie jak w *Sambie*, gra główną rolę. Trzeba przyznać, że ich zainteresowanie problematyką imigrantów we Francji wynika z pochodzenia obu reżyserów. Olivier Nakache jest Żydem o algierskich korzeniach, natomiast rodzina Érica Toledano wyemigrowała z Maroka do Francji. Dzięki temu widać szczególną więź, jaka tworzy się pomiędzy reżyserami a głównym bohaterem. Rozumieją problemy francuskiego imigranta, dzięki czemu mogą się z nim identyfikować.

Samba to wyjątkowy pod względem konstrukcyjnym film. Cała fabuła opiera się na jednym bohaterze i jego przeznaczeniu. Już na wstępie wyłania się tu wielki indywidualizm, co jest niezwykle rzadkie w kinie podmiejskim, które na ogół przedstawia problemy niewidocznej w społeczeństwie grupy „Innych”. Głównym bohaterem jest młody człowiek z Senegalu, który przybył do Francji z nadzieją na lepsze życie. Od około dziesięciu lat mieszka w Paryżu w towarzystwie wujka, który od 25 lat przebywa na terytorium Republiki „legalnie”, co podkreśla się kilkakrotnie. Widz poznaje Sambę, w momencie gdy jest on zgorzkniały, nie traci jednak nadziei, że przepisy migracyjne obrócą się na jego korzyść. Bohater od miesięcy stara się o oficjalny kontrakt, aby otrzymać niezbędne dokumenty, aby czuć się legalnie we Francji. Ciężko pracuje w branży restauracyjnej za niewielką płacę. Jego wysiłki idą jednak na marne. Samba zostaje zatrzymany przez policję. Choć wolontariusze w urzędzie migracyjnym z entuzjazmem próbują przekonać Sambę, że ich celem jest obrona praw imigrantów, nikt im nie wierzy. Wujek Samby daje wolontariuszce całą torbę dokumentów, zaświadczeń i faktur. Jak odkrywa: „Imigranci mają mnóstwo papierów, ale nie tych właściwych”. Samba czuje się bezradny. Podjęto decyzję: musi opuścić terytorium Francji. Jednak główny bohater ma silny charakter, jest bardzo wytrwały i uparty w dążeniu do celu. Nie ma zamiaru się poddać. Choć nielegalnymi środkami, stara się za wszelką cenę walczyć o miejsce we francuskim społeczeństwie (zob. fot. 2).

Bazując na cechach charakteru głównego bohatera, można stwierdzić, że w żaden sposób nie odpowiada on stereotypowemu obrazowi imigranta, jaki ukazywały wcześniejsze produkcje, takie jak *La Haine* czy *Wesh wesh qu'est-ce qui se passe?* Samba to miły i pracowity Senegalczyk, który większość swoich dochodów wysyła rodzinie. Potrafi kochać, dużo się śmieje, nie chce nikogo skrzywdzić. Po prostu szuka swojego miejsca na świecie. Jego największym problemem jest brak poczucia własnej tożsamości. Ciągłe zmienia nazwisko, narodowość, opowiada legendy o swoim pochodzeniu. W ostatniej scenie mówi do Alice, młodej

Francuzki, w której jest zakochany: „Nie wiem już, kim jestem”. Alice za wszelką cenę chce mu pomóc. Pracuje jako wolontariuszka w stowarzyszeniu pomagającym rozwiązywać problemy imigrantów. Pomimo swoich wysiłków Samba nieustannie czuje się wyobcowany, ponieważ nie może odnaleźć własnej tożsamości w świecie, w którym, aby przetrwać, musi udawać kogoś, kim nie jest.



Fot. 2. Wolontariuszki pomagają Sambie wypełnić dokumenty emigracyjne, Gaumont Distribution

Źródło: <https://www.programme.tv/news/audiences/206239-audiences-tv-succes-pour-le-film-samba-sur-tfi-leader-de-la-soiree/> [dostęp: 10.09.2023].

Problemy, przed którymi staje bohater, mają charakter uniwersalny, nawiązują do sytuacji pierwszej dekady XXI wieku we Francji, gdzie widoczny jest wyraźny podział na „białych” i „Innych”. Warto jednak zwrócić uwagę, że w latach 60. czy 70. XX wieku polityka imigracyjna była znacznie bardziej korzystna dla imigrantów, co potwierdzają komentarze samego Omara Sy, który podczas jednego z wywiadów stwierdził, że musiał zmierzyć się z taką imigracją, jakiej doświadcza się dzisiaj, a z jaką on „na szczęście” nie miał osobistych doświadczeń (Pajon, 2014). Można zatem stwierdzić, że *Samba* jest filmem zaangażowanym społecznie, który w fikcyjny sposób przywołuje fakty i politykę emigracji we współczesnej Francji. Poprzez jednego bohatera ukazuje problemy milionów „niewidzialnych” ludzi.

Trzecim analizowanym dziełem jest *Banlieusards*. W tym filmie występuje trzech męskich protagonistów malijskiego pochodzenia. Premiera odbyła się 12 października 2019 roku. Za reżyserię odpowiadali Kery James i Leïla Sy. Bracia z przedmieść, których z pozoru powinno łączyć wiele cech, są od siebie zupełnie różni. Postać Soulaymaana jest daleka od stereotypowego obrazu imigranta – dobrze wykształcony student prawa, który w wolnych

chwilach stara się wspierać matkę w codziennych obowiązkach. Jako wolontariusz pomaga w szkole dla imigrantów, gdzie uczy dzieci poprawnej ortografii i retoryki, nawet odkrywa przed nimi piękno języka Moliера. Jako przyszły prawnik chce pokazać światu, że chłopak z mieszkań komunalnych może funkcjonować na równi z bogatym Francuzem.

Demba ma wszystkie stereotypowe cechy imigranta z przedmieść. Jest zamieszany w handel narkotykami, morderstwa i kradzieże. Jego sposób myślenia również wpisuje się w ten model, gdyż kładzie nacisk na pieniądze i chęć rywalizacji o wpływy w sąsiedztwie. Najmłodszy z braci – Noumouké, wydaje się najbardziej zagubiony we francuskim świecie. Ma wrażenie, że nie pasuje do żadnego miejsca. Ani do zachodnioeuropejskich standardów, do których Soulaymaan stara się go zachęcać, ani do półświatka gangsterów, w którym działa Demba. Jest rozdarty pomiędzy dwiema skrajnościami. Miał incydent z kradzieżą i został wydany ze szkoły. Odkrywa jednak, że legalne i uczciwe życie pozwala mu przezwyciężyć trudności. Dostrzega, że warto coś w życiu zrobić, żeby mieć perspektywę na przyszłość i dlatego przystępuje do egzaminów.

Zdaniem Hervé Claude’a Kebaniego ci bohaterowie reprezentują trzy strony sporu, który może odnosić się do obecnej debaty we Francji. Postawy reprezentowane przez trzech braci potwierdzają, że aby odnieść sukces, obie strony muszą współpracować. Z jednej strony zaangażowanie rządu w pomoc imigrantom, a z drugiej – przestrzeganie obowiązujących przepisów i ciężka praca, aby dostosować się do francuskich standardów, i na przykład studiowanie, aby móc wykonywać określony zawód i zarabiać tyle, by normalnie funkcjonować (Kebani, 2020). Trzej bracia reprezentują trzy różne stanowiska, które pozornie się wykluczają, jednak w rzeczywistości kreacja tej trójki bohaterów jest zaproszeniem do dyskusji na temat kondycji grup społecznych tworzących enklawy. Bohaterowie stają przed dwoma wyjściami: albo stać się ofiarami, przyjmując postawę bierną, albo walczyć o dobre życie, ciesząc się szacunkiem.

Świat przedstawiony w *Banlieusards* nie jest już błędnym kołem (Tuyens, 2019). Bohaterowie odkrywają uniwersalną prawdę. Wytrwałością i silną wolą można pokonać mury przedmieść i osiągnąć uzasadniony sukces.

Podmiejska przestrzeń. Nie dla kobiet?

Od końca XX wieku do drugiej dekady XXI wieku sposób reprezentacji imigrantek znacząco się zmienił. W kinematografii lat 90. kobiety pochodzenia północnoafrykańskiego można określić jako niewidzialne, ponieważ przedstawieni zostali mężczyźni bohaterowie. W *La Haine* kobiety odgrywają marginalną rolę. Pojawiają się w filmie epizodycznie. Są to członkinie „najbliższej” rodziny, czyli matka, babcia i siostry Vinza,

Huberta i Saïda. Jednak ukazane są tak beznamiętnie, że widz nawet nie zauważa ich obecności. Jest to przykład radykalnego macyzmu (Luciano, 2022). To mężczyźni dominują i dyktują warunki, podczas gdy od kobiet oczekuje się jedynie zajmowania się domem i polegania wyłącznie na męskich członkach rodziny.

Warto wspomnieć o filmie *Samba*, w którym epizodycznie pojawiają się postaci imigrantek, ponieważ główny nacisk położony jest na losy głównych bohaterów płci męskiej oraz kobiet pochodzenia francuskiego, które pracują jako wolontariuszki w organizacji pomagającej imigrantom. Świat imigrantek jest tu marginalizowany do minimum. Pojawia się jedynie kobieta pochodzenia północnoafrykańskiego o imieniu Gracieuse. Kiedy Samba opuszcza ośrodek dla uchodźców, obiecuje przyjacielowi, że odnajdzie jego dziewczynę i przekaże jej wieści o ukochanym. Jednak jej rola ogranicza się do krótkich rozmów z Sambą, gdy na krótko pojawia się między nimi intymna relacja. Warto zauważyć, że nawet w tym momencie uwaga kamery nie jest skupiona na uczuciach kobiety, ale na protagoniście i przyszłych konsekwencjach ich romansu.

Kobiety są tylko dodatkiem do męskiego świata zdominowanego przez brutalność. Są zniewolone i często całkowicie podporządkowane mężczyznom, którzy dominują przez całe ich życie. W hierarchii społecznej plasują się na bardzo niskim poziomie. Przypisuje się im rolę społeczną, zgodnie z którą muszą posłusznie wypełniać wszystkie obowiązki nałożone przez mężczyznę – najpierw ojca, potem męża, a później także męskich potomków. Jednakże jest też widoczna druga strona medalu. Społeczeństwo coraz bardziej otwiera się na problemy kobiet, które są gotowe walczyć o swoje prawa, nawet jeśli czasami kończy się to pozbawieniem ich wolności. Christiane Pessevant zwraca uwagę na pewne istotne momenty, które są komentowane na arenie międzynarodowej i które tym samym pozostawiły ślad w kinematografii, na przykład marokańskie protesty w Rabacie, gdzie kobiety ze wszystkich warstw społecznych walczyły o równe prawa, zostały uwiecznione w filmie dokumentalnym *El Batalett, Femmes de la Médina* w reżyserii Dalili Ennadre, marokańskiego pochodzenia, jednej z uznanych reżyseerek filmowych zajmującej się tematami zaangażowanymi społecznie, zwłaszcza prawami kobiet (Passevant, 2001: 171–175). Jest to film dokumentalny z 2000 roku, opisujący życie rdzennych Marokanek, które mieszkają w Casablance od urodzenia. Wizerunek tych kobiet jest wolny od stereotypów, gdyż wykraczają one poza utarte schematy, pragnąc wolności dla siebie i swoich dzieci, równego traktowania i praw, których są pozbawione ze względu na płeć. Marokanki chcą przyszłości dla swojego kraju zgodnie ze standardami europejskimi. Ponadto mają wielką nadzieję, że ich dzieci będą mogły inspirować się kulturą Zachodu i będą miały takie same możliwości rozwoju jak ich rówieśnicy mieszkający w krajach europejskich.

Kobiety pochodzenia północnoafrykańskiego i arabskiego są często przedstawiane jako „kusicielki”, których należy unikać. Dążenie do zniewolenia kobiet jest postrzegane jako zapobieganie wszelkiemu złu i pokusom, na które narażeni są mężczyźni. Warto zwrócić uwagę na film *Lilly*, zrealizowany w 2001 roku przez egipskiego reżysera Marwana Hameda. Głównym bohaterem jest Abdel'al, zajmujący ważne stanowisko w meczecie w egipskiej dzielnicy. Jego zadanie nie jest łatwe, gdyż jest to dzielnica, w której handel narkotykami jest wszechobecny. Mężczyzna wyrusza jednak z misją sprowadzenia mieszkańców na właściwą drogę. Temat konfliktu między kobietami i mężczyznami pojawia się w tym filmie kilkakrotnie. Christiane Passevant komentuje tę sytuację w następujący sposób:

Lilly de Marwan Hamed (Égypte, 2001, 40 mn), décrit l'impossibilité des relations entre hommes et femmes en raison des images et des fantasmes véhiculés par la religion, sur la beauté maléfique des femmes et leur identification au péché, à la tentation, au mal. La femme tentatrice est un danger et l'homme doit y mettre bon ordre. Les femmes doivent se montrer soumises et ne désirer aucune autonomie, encore moins exprimer un désir susceptible de les rendre indépendantes (Passevant, 2001: 172)⁴.

Ta „niezależność” kobiet jest punktem wyjścia większości konfliktów pojawiających się w społeczeństwach patriarchalnych. W filmie *Lilly* nacisk położony jest na ideę „naprawiania kobiet” – to stereotypowe spojrzenie na kobietę jako na nieustanną kusicielkę, która uwodzi mężczyzn i w efekcie poddaje ich zagładzie. Jednak reżyserzy zajmujący się kinem świadomym społecznie nie chcieli dostosowywać się do modelu, którym posługiwali się stereotypowi twórcy filmowi.

Reżyserką, która zajmuje się pozycją kobiet w tradycjonalistycznych prowincjach, jest Deniz Gamze Ergüven. Debiut tej francusko-tureckiej reżyserki to film *Mustang*, którego premiera odbyła się w 2015 roku. Jest to produkcja filmowa, która została wielokrotnie nagrodzona i nominowana do Oscara. Opowiada o losach młodych dziewcząt, które wkraczają w dorosły świat, utrzymywane w kulturze patriarchy. Historie bohaterek tworzą bardzo poruszający obraz, który może zachęcić do dyskusji na temat praw kobiet na całym świecie. W tym filmie główne role odgrywają

4 „Lilly Marwana Hameda (Egipt, 2001, 40 min) opisuje niemożność relacji między mężczyzną i kobietą ze względu na obrazy i fantazje przekazywane przez religię, na temat złego piękna kobiet i ich identyfikacji z grzechem, z pokusą, ze złem. Kusząca kobieta stanowi zagrożenie i mężczyzna musi zaprowadzić porządek. Kobiety muszą sprawiać wrażenie uległych i nie mogą pragnąć żadnej autonomii, a tym bardziej wyrażać pragnienia, które mogłoby je uniezależnić”.

muzułmanki. Jest to jedna z najważniejszych reprezentacji feministycznego światopoglądu, autorstwa kobiety pochodzenia muzułmańskiego.

Warto także wspomnieć o twórczości algierskiej reżyserki Mounii Meddour, która na stałe mieszka i pracuje we Francji. Jej film z 2019 roku zatytułowany *Papicha* przedstawia losy młodego studenta o imieniu Nedjma na tle wydarzeń historycznych. To bardzo burzliwy okres w historii Algierii, a mianowicie wojna domowa. Bohaterką jest zbuntowana kobieta, która chce sama decydować o tym, jak się ubiera, i o swoich prawach. To portret kobiety łamiącej tabu, pragnącej niepodległości zarówno dla siebie, jak i wszystkich kobiet żyjących w ucisku.

Należy dać kobietom autonomię jako bohaterkom filmów (Scheibling, 2020: 222). Zdaniem Julie Scheibling zasadne jest skupienie się na czynnikach determinujących postawy wobec kobiet. Do lat 90. utrzymywał się pogląd, że kobiety powinny odgrywać marginalne role w filmach o mniejszościach etnicznych, bo jest to „męski świat”, w którym kobiety są jedynie uzupełnieniem. Pogląd ten potwierdził film *La Haine*. Kobiety znajdowały się w cieniu męskich bohaterów jako proste uzupełnienie wizerunku męża, ojca i głowy rodziny. Jednak imigrantki, zarówno we Francji, jak i w krajach postkolonialnych, stają się coraz bardziej znaczącymi postaciami, robiąc ogromne wrażenie na opinii publicznej. Ich zniewolenie, ból i ciężka praca stopniowo wychodzą na światło dzienne.

Warto zwrócić uwagę na sposób, w jaki kobiety są reprezentowane w *Banlieusards*. Film zaczyna się od poranka w mieszkaniu rodziny Traoré, a dokładniej od szeregu prac domowych wykonywanych przez matkę – głowę rodziny, gdyż w domu nie ma ojca. Fotografia mężczyzny w średnim wieku, na którą członkowie rodziny często patrzą z tęsknotą, może sugerować, że mężczyzna zmarł niedawno. Wyeksponowana jest zatem postać kobieca, wyczerpana, zmartwiona i posiadająca cienie pod oczami. Widz obserwuje kobietę myjącą twarz, następnie zakładającą na głowę tradycyjną chustę, żarliwie modlącą się, a następnie wykonującą swoje codzienne czynności. Szczególnie znamienna jest realizacja tej sceny na samym początku filmu. Choć punktem wyjścia są trzy bracia i trudy codziennego życia na przedmieściach, uwidatniony zostaje charakter matki. Na tym etapie akcji nie jest jedną z wielu malijskich imigrantów, ale konkretną bohaterką, której historię widz chce poznać. Ta kobieta w średnim wieku musi każdy dzień zaczynać od serii badań lekarskich, ponieważ jest bardzo chora. Jest odpowiedzialna za swoich dwóch synów, z którymi mieszka. Najstarszy to bystry i przyzwoity student prawa o imieniu Soulaymaan oraz jego młodszy brat, który nie radzi sobie z trudnościami nastoletniego życia. Należy zauważyć, że kobieta nadal ma trzeciego syna o imieniu Demba. Jednak jego relacje z matką są bardzo skomplikowane. Matka nie akceptuje sposobu, w jaki Demba zarabia na życie, gdyż zajmuje się on handlem narkotykami i inną nie-

legalną działalnością. Wizyta w szpitalu to kluczowy moment w relacji Demby z matką. Demba odwiedza matkę, która przeszła mikroudar. To dla nich przełomowy moment, który ostatecznie kończy się wybaczeniem przez matkę wszystkich krzywd, jakie wyrządził jej syn.

Należy zaznaczyć, że *Banlieusards* to film, w którym ukazana jest siła kobiety w roli matki, a nawet mentorki, której zdanie trzeba brać pod uwagę. Na uwagę zasługuje scena rozgrywająca się w autobusie. Dwóch nastolatków-imigrantów zakłóca porządek publiczny głośną muzyką. Kierowca autobusu udzielał im kilkukrotnej reprimendy, ale bezskutecznie. Chłopcy grożą sobie nawzajem, przygotowując się do walki. Sytuacja wygląda jednak zupełnie inaczej, gdy kobieta, czyli matka trójki bohaterów, wprost prosi ich o ściszenie głośnika. Nie kłócą się, przyjmują to bez sprzeciwu. Po raz kolejny nacisk położony jest na siłę kobiecego autorytetu. Chłopcy nie posłuchali kierowcy, który jako odpowiedzialny za pasażerów ma większe uprawnienia i posłuchali obcej kobiety. Czuli do niej szacunek, bo była jedną z nich, czyli „imigrantką”, która jest „Inna” w europejskim świecie. Warto jednak zadać sobie pytanie, od czego zależą postawy społeczne wobec płci żeńskiej. Można przypuszczać, że sytuacja opisana w autobusie była raczej wynikiem pochodzenia etnicznego. Kobieta w średnim wieku i dwójka nastolatków należą do świata „Innych”. Są wyalienowani w świecie zachodnioeuropejskim. Ich korzenie sięgają krajów Maghrebu, stąd potrzeba kontaktu z innymi imigrantami, którzy przybyli do Francji. Jednocześnie asymilacja oznacza także podporządkowanie się obowiązującym regułom wewnętrznym. Starsza kobieta ma prawo zwrócić uwagę młodym chłopcom i oni muszą ją szanować, bo według hierarchii społecznej matka zasługuje na szacunek. Mélinée Le Priol, dziennikarka pisząca artykuły dla magazynu „La Croix”, zwraca uwagę na ogromne znaczenie roli matki w świecie muzułmańskim, o czym świadczy następujący cytat:

«Voici comment il faut se comporter avec sa maman », « Rappelez-vous l'importance de la mère en islam »... Une rapide recherche sur Internet suffit à s'en convaincre : pour un musulman, respecter sa mère est essentiel. Citations à l'appui, une foule de médias communautaires rappellent les origines prophétiques de cette injonction. Ainsi, à la question « Avec qui dois-je être plus charitable ? », Mohammed, le prophète de l'islam, aurait répondu : « Ta mère, ta mère, ta mère et ensuite ton père. » Dans un autre hadith (propos prêtés au prophète ou à ses compagnons), il intime à un disciple : Reste auprès (de ta mère), car le Paradis est à ses pieds (Le Priol, 2019)⁵.

5 „»Tak należy zachowywać się wobec matki«, »Pamiętaj, jak ważna jest matka w islamie«... Wystarczy szybkie wyszukiwanie w Internecie, aby się przekonać: dla muzułmanina szacunek do matki jest niezbędny. Odnosząc się do cytatów, wiele mediów społecznościowych przypomina prorocze pochodzenie tego nakazu. A zatem na pytanie

Wspieranie matki i okazywanie jej szacunku to elementy zakorzenione w tradycji, co odzwierciedla scena przedstawiona w autobusie pomiędzy kobietą w średnim wieku a młodymi imigrantami. Ponadto szacunek dla matki w środowisku rodzinnym wielokrotnie objawia się w zachowaniu Soulaymaan, która chętnie pomaga jej w obowiązkach domowych, zwłaszcza gdy kobieta przebywa w szpitalu. To ona stara się opiekować najmłodszym bratem, pomagając mu w odrabianiu zadań domowych i przygotowując dla niego posiłki.

Jednak jest też druga strona medalu, która dotyczy głównie młodych imigrantek. W produkcjach filmowych kina podmiejskiego i kina arabskiego, podejmujących tematykę młodych kobiet, są one na ogół przedstawiane jako niewykształcone wyrzutki społeczeństwa, w wielu przypadkach zmuszane do prostytucji lub sprzedaży narkotyków. W filmie *Banlieusards* warto zwrócić uwagę na postać Sofii, z którą Noumouké się przyjaźni. Dziewczyną od początku kieruje chęć zysku. Sofia namawia przyjaciółkę, aby włamała się do jednego z mieszkań i ukradła pieniądze potrzebne do ucieczki z domu. Dziewczyna od początku wychowywana jest w środowisku gangsterów. Nie zna legalnych sposobów zarabiania pieniędzy. Nie zna innego świata, czyli świata poza murami przedmieść. Jest przykładem zagubionej bohaterki, której nie da się uratować.

Trzeba zaznaczyć, że kino francuskie prezentuje kobiety pragnące wyzwolić się z patriarchalnego świata i zredukować rolę tradycji zakorzenionych od pokoleń. Jednak bohaterki zmagają się z wieloma przeciwnościami losu. Jednym z najbardziej reprezentatywnych przykładów jest seria filmów zatytułowanych *Aïcha*. Wspomniany serial zrealizował francuski reżyser algierskiego pochodzenia Yamina Benguigui. W swoich filmach stara się zwrócić szczególną uwagę na problem definiowania własnej tożsamości, związany z równowagą pomiędzy dwiema kulturami. Z jednej strony jej bohaterowie utożsamiają się z tradycjami kraju, do którego wyemigrowali, z drugiej strony – starają się podtrzymywać zwyczaje przekazywane im z pokolenia na pokolenie. *Aïcha*, tytułowa bohaterka pochodzenia algierskiego, mieszka we Francji w patriarchalnej rodzinie. Przyjmując europejskie zwyczaje, napotyka wiele trudności w zarządzaniu swoim życiem. Według Leslie Kealhofer-Kemp w serialu *Aïcha* Yaminy Benguigui *Aïcha* to postać „rozdarta” pomiędzy tradycyjnym modelem rodziny a życiem w pogoni za marzeniami – dobrą pracą i romantycznym związkiem z Patrickiem, przyjacielem z dzieciństwa, którego rodzina nie akceptuje (Kealhofer-Kemp, 2014: 147). Zatem pró-

»Wobec kogo powinienem być bardziej miłosierny?«, Mahomet, prorok islamu, miał odpowiedzieć: »Twojej matki, twojej matki, twojej matki, a potem twojego ojca«. W innym hadisie (uwaga przypisywana prorokowi lub jego towarzyszom) mówi uczniowi: Trzymaj się blisko (swojej matki), bo raj jest u jej stóp».

by asymilacji nie kończą się pełnym powodzeniem, co jest implikowane przez utrwalone nawyki i postawy wyniesione z pierwotnego środowiska.

Podsumowanie

Przedstawione dotychczas analizy filmów *cinéma de banlieue* pozwalają na wskazanie trzech dominujących aspektów dyskursu publicznego we Francji, takich jak: demokracja, laickość oraz społeczeństwo. Na pierwszy plan wysuwa się konflikt na tle kulturowym, ze względu na odmienność norm i reguł życia społecznego w krajach postkolonialnych i we Francji. W niniejszym opracowaniu skupiono się na wybranych aspektach funkcjonowania na przedmieściach, w tym przede wszystkim na roli męskich protagonistów w patriarchalnym systemie społecznym. Należy pamiętać, że wątki oparte na życiu podmiejskim zawsze mają męską konotację. Pomimo ewolucji w reprezentacji imigrantek, którą zaobserwowali filmowcy na przestrzeni ostatnich trzydziestu lat, na pierwszym planie nadal dominują mężczyźni bohaterowie. Koncentrujemy się na ich konfliktach z prawem, nieporozumieniach społecznych i przemocy (Scheibling, 2020: 224). Choć świat kina coraz częściej stara się skupiać na losie imigrantek, to wciąż są to jedynie symptomy zmian. Kery James i Leïla Sy w *Banlieusards* pokazują, że można odejść od utartych schematów, a także pokazać, jak ważne są kobiety w enklawach imigrantów. To jednak dopiero początek zmian, które mają trwać przez kolejne dziesięciolecia.

Bibliografia

- Budzik J.H., Kasprzak M., 2020, *O pewnej tendencji (współczesnego) kina francuskiego... „Kino przedmieść” i jego wizualne parateksty na przykładzie „Nienawiści” Mathieu Kassovitz’a i „Nieustraszonej” Danielle Arbid, „Panoptikum”, vol. 23, s. 150–167.*
- Grodner M., 2020, *Le « cinéma de banlieue » : représentation des quartiers populaires? Enjeux d’un cinéma entre réalité et fantasme*, Paris, L’Harmattan, Logiques sociale.
- [s.a.], 2021, *Immigration : les chiffres pour 2021*, Vie Publique, <https://www.vie-publique.fr/en-bref/283396-immigration-les-chiffres-pour-2021> [dostęp: 16.10.2023].
- Kealhofer-Kemp L., 2014, *La banlieue au féminin : l’image des femmes maghrébines et d’origine maghrébine dans la série Aïcha de Yamina Benguigui*, „Migrations Société”, vol. 151, no. 1, s. 141–152.
- Kebani H.C., 2020, *Critique « Banlieusards » de Kery James : Un questionnement pertinent*, <https://www.justfocus.fr/cinema/critique-banlieusards-de-kery-james-un-questionnement-pertinent.html> [dostęp: 5.10.2023].

- Loska K., 2020, *Wielokulturowa przestrzeń miejska w „kinie blokowisk” (cinéma de banlieue)*, „Ethos. Kwartalnik Instytutu Jana Pawła II”, vol. 26, no. 4, s. 252–263.
- Luciano L., 2022, *La Haine : analyse d'un succès cinématographique*, <https://lejournalucl.com/2022/02/16/la-haine-analyse-dun-succes-cinematographique/> [dostęp: 3.10.2023]
- Milleliri C., 2011, *Le cinéma de banlieue : un genre instable*, « *Sérialité : densités et singularités* », vol. 3, <https://journals.openedition.org/map/1003?lang=en> [dostęp: 5.11.2023].
- Pajon L., 2014, *Omar Sy : « Je ne suis pas un acteur noir »*, <https://www.jeune-afrique.com/42146/culture/omar-sy-je-ne-suis-pas-un-acteur-noir/> [dostęp: 8.10.2023].
- Passevant Ch., 2001, *Cinéma, religion et condition des femmes au Maghreb et au Moyen-Orient*, „L'Homme & la Société”, vol. 4, no. 142, s. 171–175.
- Priol M., 2019, *Islam: le rôle de transmission des mères, pourtant peu formées*, <https://www.la-croix.com/Religion/Islam/meres-centrales-transmission-lislam-peu-formees-2019-11-27-1201063018> [dostęp: 18.10.2023].
- Scheibling J., 2020, *Les représentations des femmes maghrébines dans le cinéma français postcolonial*, „Hommes & Migrations”, no. 1331, s. 220–224.
- Spire A., 2020, *The weight of France's colonial past on immigration policy*, in: *Europe between migrations, decolonization and integration (1945–1992)*, eds. G. Laschi, V. Deplano, A. Pes, <https://hal.science/hal-02867003/document> [dostęp: 1.11.2023].
- Tuypens D., 2019 « *Banlieusards* » : *nous ne sommes pas voués à l'échec*, <https://www.solidaire.org/articles/banlieusards-nous-ne-sommes-pas-voues-l-echech> [dostęp: 15.09.2023].

Filmografia

- Aïcha*, reż. Y. Benguigui, scen. M.M. Barsaoui, Cinetelefilms (Habib Attia), Dolce Vita Films (Marc Irmér), Dorje Films (Flaminio Zadra), 13 Prods (Chantal Fischer), France, 2008–2011.
- Banlieusards*, reż. K. James, L. Sy, scen. K. James, Netflix, France, 2019.
- El Batalett, Femmes de la Médina*, reż. D. Ennadre, scen. D. Ennadre, L'Yeux ouverts, Maroc, France, Belgique, 2000.
- Intouchables*, reż. i scen. O. Nakache, E. Toledano, Gaumont, France, 2011.
- La Haine*, reż. i scen. M. Kassovitz, Canal+, Cofinergie 6, Egg Pictures, France, 1995.
- Lilly*, reż. M. Hamed, scen. M. Hamed, Y. Idriss, Cairo, Égypte, 2001.
- Mustang*, reż. D. Gamze Ergüven, scen. D.G. Ergüven, A. Winocour, CG Cinéma, France, Turquie, Qatar, Allemagne, 2015.
- Papicha*, reż. i scen. M. Meddour, Jour2Fête, France, Algérie, 2019.
- Samba*, reż. i scen. O. Nakache, E. Toledano, Gaumont, France, 2014.
- Taxi Driver*, reż. M. Scorsese, scen. Paul Schrader, Columbia Pictures, USA, 1976.
- Wesh wesh qu'est-ce qui se passe ?*, reż. i scen. R. Ameur-Zaïmeche, M. Benaroudj, Sarrazink Productions, France, 2001.

.....

Natalia Majewicz – absolwentka dziennikarstwa i komunikacji społecznej, filmoznawstwa i wiedzy o nowych mediach oraz filologii francuskiej na Uniwersytecie Jagiellońskim. Lektorka języka francuskiego. Jej zainteresowania badawcze koncentrują się wokół postaci Innego, etnofikcji oraz francuskiego kina społecznie zaangażowanego.

.....

Karolina Bielecka

Uniwersytet Łódzki

 <https://orcid.org/0009-0009-3303-9749>



Studia Etnologiczne i Antropologiczne, t. 23, nr 2
ISSN 2353-9860 (czasopismo elektroniczne)
<https://doi.org/10.31261/SEIA.2023.23.02.06>

Rodzina jako (nie)oczywista sieć powiązań międzyludzkich Dzieciństwo dorosłych ludzi jako przyczynek do etnograficznych badań nad współczesną polską rodziną

.....

The family as a (not) obvious network of interpersonal relations. Adult childhood as a contribution to ethnographic research on the contemporary Polish family

Abstract: The aim of my article is to present and analyse ethnographic data on the transformation of the concept of family in contemporary Polish society. In order to understand this contemporaneity it is necessary to refer to the past. I will show the changes in the various stages of family life formation by outlining three phases of social development: pre-industrial, industrial and post-industrial. This procedure will contribute to the interpretation of the issue I am interested in concerning the influence of childhood experiences on the creation of the family in adult life. My conclusions may serve to create a new definition of the family, which will be open to the changes taking place in the understanding of the family in the 21st century.

Keywords: family, familiarity, childhood, intimate ethnography, stages of social development

Słowa kluczowe: rodzina, rodzinność, dzieciństwo, etnografia intymna, fazy rozwoju społecznego

.....

Wstęp

Niniejszy artykuł powstał na podstawie badań etnograficznych, przeprowadzonych w ramach Programu Studenckich Grantów Badawczych (edycja 2022/2023) na Uniwersytecie Łódzkim¹. Zostały one zatytułowane w sposób następujący: *Rodzina we wspomnieniach. Ujęcie inspirowane antropologią doświadczenia i emocji*.

1 Badania etnograficzne przeprowadziłam z osobami, które zamieszkiwały tymczasowo bądź na stałe obszary Łodzi (Łódź Śródmieście). Respondenci mieścili się w przedziale wiekowym od dwudziestu jeden do około osiemdziesięciu lat. Udało mi się zebrać w trakcie trwania Programu Studenckich Grantów Badawczych UŁ dwadzieścia wywiadów – wzięło w nich udział dwudziestu jeden mieszkańców miasta w tym: siedemnaście kobiet oraz czterech mężczyzn.

Moje zainteresowania dotyczące zagadnień z zakresu familiologii stały się przyczynkiem do realizacji autorskiego projektu, polegającego na przeprowadzeniu badań o charakterze antropologicznym. Korzystając z dorobku tej dziedziny jako młoda badaczka postanowiłam nakierować badania na zagadnienia powiązane z życiem rodzinnym. Zebrany w tenże sposób materiał etnograficzny uświadomił mi znaczenie wpływu dzieciństwa na kreację dorosłego życia w kontekście rodzinności.

Dokonując analizy poniżej prezentowanych danych², starałam się ukazać czytelnikowi cel badań – uchwycenie przede wszystkim wpływu modelu rodziny, z której wywodzą się badani, na kształt rodziny przez siebie założonej bądź dopiero co zakładanej³. Poddając badaniom kilka współczesnych rodzin, chciałam skonfrontować rzeczywistość z definicjami powstałymi na gruncie nauk: społecznych i humanistycznych.

Obraz współczesnych rodzin dopełniła charakterystyka rozmaitych form życia rodzinnego, z jakimi możemy się spotkać w wyżej wymienionych naukach (Sikorska, 2019: 11–13). Podział ten w artykule będzie stanowił istotny punkt odniesienia, ponieważ w dalszych rozważaniach połączy się z głównym problemem, wykazując, iż doświadczenia naszych przodków, żyjących w innych historycznie czasach, przekładają się na współczesność poprzez „pionierów rodzinności”, którymi są osoby wchodzące w dorosłość i dorośli już członkowie rodzin. Właśnie ci ostatni chcą na własny sposób przekształcić swoje życie rodzinne, tak aby w następstwie zachodzących przemian zaakcentować w nim istotność między innymi funkcji emocjonalnej, przodującej nad pozostałymi. Biorąc zatem pod uwagę zachodzące „przyspieszenie historii” (Nora, 2001: 39–40) i dynamiczne zmiany kulturowe (w dziedzinach: materialnej, społecznej i duchowej), stoję na stanowisku, że równocześnie z nimi definicje powinny także się zmieniać. Rodzina jest więc strukturą czułą, reaguje na bodźce i szybko doświadcza przemian – dyktowanych w znacznej mierze przez kulturę, ekonomię, politykę i wiele innych czynników zewnętrznych.

Rozmyślając nad przyjęciem metody badawczej, doszłam do wniosku, że problem ten najlepiej rozważyć, korzystając ze stworzonych dotychczas analiz, ukazujących istniejące formy rodzinne, aby w następnym etapie porównać je z materiałem, który przedstawia środowisko, w którym aktualnie żyją badani. Takie zestawienie, rozpatrywane w duchu doświadczeń z dzieciństwa, czyli rodzin pochodzenia, dało możliwość zaobserwowania powstających odstępstw od ogólnie przyjętej „normy”.

2 Materiał ten wykorzystałam również w pracy licencjackiej pt. *Współczesna polska rodzina w perspektywie etnografii intymnej. Modele i interpretacje*, którą napisałam pod kierunkiem dr. Sebastiana Latochy oraz obroniłam w 2024 roku w Instytucie Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Łódzkiego. Niniejszy artykuł i moją pracę licencjacką łączy ta sama podstawa empiryczna.

3 W odniesieniu do oczekiwań względem jej przyszłej formy.

Wszystkie zebrane „historie” starałam się umiejscowić w kontekście społeczno-kulturowym, by móc stwierdzić, czy naleciałości z wcześniejszych modeli rodzinnych nadal stanowią integralną część współczesności, a może stały się jedynie ciężącymi nad współczesnymi rodzinami widmami pozostałymi po wcześniejszych pokoleniach.

Sposób realizacji badań

Aby zrealizować obrany cel badawczy, zastosowałam triangulację danych. David Silverman uważa ją za „próbę »prawdziwego« spojrzenia na sytuację w wyniku zespolenia odmiennych perspektyw jej oglądu lub różnych wyników” (Silverman, 2008: 260). Jest to proces łączenia kilku metod badawczych prowadzący do podniesienia jakości wyników badań (Janczewski, 2013: 54). W tym przypadku były to: (1) pogłębione wywiady etnograficzne, które przeprowadziłam od kwietnia do lipca 2023. Odbływały się one w duchu etnografii intymnej⁴, badacz może stać się niejako terapeutą, ponieważ rozmowy dotyczą tematów ukrytych głęboko w osobowości (Garapich, 2023b: 161). W ten sposób starałam się dostrzec do przyczyn tkwiących w doświadczeniach z dzieciństwa – takich, a nie innych współczesnych koncepcji rodzinności; (2) jawne obserwacje uczestniczące, odbywające się w trakcie spotkań z badanymi; (3) kwerendy mające na celu operacjonalizację stanu badań nad koncepcjami rodziny.

Osią spajającą „twarde dane” z emocjonalnością respondentów stała się wspomniana etnografia intymna, łącząca relacje postpamięciowe z określonym kontekstem historycznym (Rylko-Bauer, Waterston, 2023: 134–135). Etnografia intymna skupia się zatem na figurze Intymnego Innego, czyli tak określonego członka rodziny lub osób pozostających w emocjonalnie bliskim kontakcie. Skorzystałam z tej metody, ale mimo że wsłuchiwałam się w osobiste historie badanych, niejako w nich uczestniczyłam, badanym wydawałam się emocjonalnie daleka. Opierając się na dorobku amerykańskich założycielek tej subdyscypliny, próbowałam: (1) ujrzyć człowieka zawieszzonego w sieci znaczeń i powiązań historycznych; (2) dostrzec los pojedynczego człowieka na szerszym tle społeczno-historycznym. Pozwoliło mi to nadać sens doświadczeniom, dotyczącym poszczególnych badanych. Wyjątkowość, jaka kryje się w etnografii intymnej, polega na „łączeniu metody naukowej z emocjami – tego, co wydaje się pozornie uniwersalne, z unikatowym. Otworzyło to drogę do spojrzenia na rodzinność nie tylko od strony technicznej

4 Etnografia intymna jest stosunkowo nową subdyscypliną antropologii kulturowej, gdyż została ona zapoczątkowana w roku 2001 przez dwie amerykańskie antropolożki Barbarę Rylko-Bauer i Alisse Waterston (2023: 134–135).

(wchłanianiu modeli rodzinnych wynikających z potrzeb społeczno-gospodarczo-politycznych), ale również wejrzeniu w głębi człowieka (wgląd w doświadczenia i emocje, kształtujące formy rodzinne) aktywnie przyczyniającego się do przemian” (Garapich, 2023a: 132–133).

Ów prąd badawczy pozwala zrozumieć proces kształtowania się poszczególnych modeli rodzinnych na przestrzeni kolejnych epok, gdyż cechuje się on procesualnością. Ten rodzaj etnografii służy dotarciu do samego początku historii rodzinnej człowieka. Subdyscyplina ta „jest [zatem – K.B.] wyjątkowym sposobem włączania nauki w osobistą opowieść o sobie samym” (Garapich, 2023b: 167). Świadectwem przemian modeli rodzinnych w moim artykule stają się zatem „barwne” historie ludzi, którzy dokonują owych zmian. To właśnie ich doświadczenia z dzieciństwa wpływają na kształtowanie form rodzinnych – pozostających w centrum zainteresowania tego artykułu.

Rodzina. Między zdrowym rozsądkiem a realiami współczesności

Nie da się ukryć, iż „rodzina” stanowi złożone pojęcie – wymyka się ścisłym definicjom. Talcott Parsons proponuje, by rodzinę pojmować jako byt charakteryzujący się „ograniczeniem jej do dwóch pokoleń – rodziców i dzieci (jednego lub dwojga), niezależnością ekonomiczną i wyizolowaniem od rodzin pochodzenia oraz szerszego środowiska społecznego” (Kwak, 2019: 129). Wydawałoby się, że „każda rodzina, w powszechnej opinii, powinna być oparta na związku seksualnym między kobietą a mężczyzną, jej członkowie powinni wspólnie mieszkać, w rodzinie powinny być też dzieci i musi być ona w miarę trwała” (Szlendak, 2010: 94). Tak przedstawiał się obraz „zdroworozsądkowej” (normatywnej) koncepcji rodziny. Jednak zmiany kulturowe wpłynęły na rekonfigurację jej potocznej definicji. W materiale zebrany w trakcie wywiadów znajduje się wiele potwierdzeń nieprzystawalności tej „zdroworozsądkowej” kreacji oraz ciągłej stereotypizacji wiedzy o rodzinie:

Słyszę, że rodzina to żona, mąż i dzieci. Z tym się nie mogę zgodzić, bo nie każdemu jest dane posiadanie dziecka, niekoniecznie to musi być chłopak i dziewczyna (EABKJ 15118)⁵.

5 Cytowane fragmenty oznaczone sygnaturą EABKJ oraz następujące po niej cyfry oznaczają, iż źródłem cytowania jest fragment pogłębionego wywiadu etnograficznego, który został wykonany przeze mnie, a podczas zdeponowania go w Etnograficz-

Poza tym rodzina stanowi konstrukt społeczno-historyczny – silnie objawia się to w świecie zachodnim. W zależności od epoki historycznej dominowały inne wzory kulturowe. W naukach społecznych i humanistycznych wyróżnia się trzy podstawowe modele rodzinności: przedindustrialny, industrialny i postindustrialny (Szacka, 2003: 93–116).

Przyjmuje się, że „mimo różnorodności form współczesnych małżeństw, a także sposobów ich sankcjonowania, w każdym społeczeństwie odróżnia się uznane społecznie i sformalizowane związki mężczyźni i kobiet od innych związków” (Szacka, 2003: 372–373).

Ludzie są ściśle związani z modelami rodzinności występującymi w kulturach i społeczeństwach, w których odbyła się ich socjalizacja. Stanowią one podstawowy punkt odniesienia. Jednak wiek XXI uświadamia badaczom rodziny, że wzory – wydawałoby się – priorytetowe ulegają diametralnym przemianom: „Mniej [skupiamy – K.B.] się na egzekwowaniu wzorców normatywnych, bardziej zaś na zaspokajaniu potrzeb emocjonalnych przez miłość, wzajemny szacunek, przywiązanie i zaufanie” (Marianiński, 2021: 659). Transformacja ta stała się zapalnikiem prowadzącym do zmiany akcentów w kulturze zachodniej. Na poziomie materiału z moich badań przybrała postać konstatacji: „**Nie wolno stawiać niczego na piedestał. W rodzinie człowiek po prostu powinien czuć się potrzebny**” (EAKBJ 15125; podkr. – K.B.).

Jak zakłada Witold Wrzesień w publikacji *Jednostka – rodzina – pokolenie. Studium relacji międzypokoleniowych w rodzinie*:

W interesującym nas okresie kształtowania tożsamości społecznej pokolenia dorastających dzieci, sieć wzajemnych zależności, interakcji oraz towarzyszących im emocji w rodzinie ulega prawie „rewolucyjnym” przekształceniom, które prowadzą do tworzenia nowej jakości relacji wzajemnych na linii rodzice – dzieci oraz szeregu innych wyłaniających się zestawień, w których istotna jest relacja pomiędzy istotami poczuwającymi się do **bycia rodziną** (2003: 29; podkr. – K.B.).

W przywołanej wypowiedzi zaznaczyłam sformułowanie „bycie rodziną”, ponieważ rozgraniczenie na *being family* (bycie rodziną) oraz *doing family* (praktykowanie rodziny) przekłada się na sposób definiowania owej rodziny oraz wpływa na kierunek analiz dotyczących jej podejścia do życia.

Kształtują się zatem dwa podejścia rozumienia rodzinności. Pierwszy z nich, według mnie, nawiązuje do modelu występującego w fazie preindustrialnej, drugi zaś jest odpowiednikiem fazy industrialnej oraz

nym Archiwum Bronisławy Kopczyńskiej-Jaworskiej (w formie pisemnej – transkrypcji) uzyskał własną sygnaturę, z której korzystam na potrzeby tego artykułu.

postindustrialnej. Rozgraniczając te sposoby rozumienia rodzinności, należy odnieść się do postaci Talcotta Parsonsa – jednego z teoretyków zakładających, iż *being family* odnosi się do: kwestii definiowania rodziny oraz funkcji i ról, jakie są spełniane przez jej członków; funkcji rodziny w systemie społecznym (jest to niejako teoria rodzinności). W tym nurcie podkreśla się wartość życia rodzinnego, które spełniało wymagania rodziny nuklearnej, która była pożądana i uznawana za „normalną”. Zatem rodzina w tym systemie była traktowana jako „przykładowy wzór”, tylko jego spełnienie definiowało autentyczne bycie rodziną. Założenie *doing family* współtworzyli badacze, którzy zajmowali się sferą rodzinną, korzystając z odmiennej perspektywy interpretacyjnej. Poruszali się oni w kręgu: feministycznym, odnosili się do teorii praktyk rodzinnych, koncepcji układów rodzinnych, socjologii pary, a także praktyk intymności. Przełożyło się to na bardziej emocjonalne pojmowanie rodziny, która stała się przestrzenią otwartą – inkluzywną w stosunku do „tradycyjnego” modelu (Sikorska, 2019: 40–53). Obie te kategorie niosą ze sobą przesłanie wykazujące odmienną percepcję rodziny: bycie jest ustaleniem dogmatów rodzinnych, a praktykowanie to aktywne działanie na rzecz społeczności rodzinnej.

Chcąc zwrócić uwagę na występowanie obydwu tych kategorii, posłużę się dość obszernym opisem jednej z faz rozwoju społecznego – to właśnie w fazie postindustrialnej bycie i praktykowanie rodziny wzajemnie się dopełniają, tworząc współczesne modele rodziny.

Rodzina w społeczeństwie postindustrialnym

Rozwój cywilizacyjny, nabierając tempa, doprowadził do zmniejszenia znaczenia przemysłu na rzecz gospodarki usługowej, zwiększając przy tym przepływ informacji i rozwój technologiczny, który powiększył obszary pracy umysłowej kosztem pracy fizycznej. Migracje ludzi stały się codziennością. Sfera życia prywatnego i rodzinnego zaczęła charakteryzować się znaczną swobodą. Pomogło temu zwiększenie dostępu do dóbr materialnych oraz kulturalnych i powszechny dostęp do usług (Krzysteczko, 2006: 135–136). Ważne społecznie stały się wartości, między innymi takie jak: sprawiedliwość, prawo do wolności przekonań, światopoglądu, równych zasad dla kobiet i mężczyzn. Dzięki temu kobiety w znacznym stopniu zaczęły skupiać się na własnej karierze; ich rola w gospodarstwie domowym przekształciła się znacząco. Dążyły one do niezależności i samorealizacji. Wiek XXI to stulecie indywidualizacji. Jednostka skupiła się na samorozwoju, który miał zapewnić jej pozycję w społeczeństwie. Jednak przyczynił się on do opóźnienia momentu założenia własnej rodziny. Posiadanie dziecka nie stanowi

o ważności i bycie rodziny. „Dzieciocentryzm” i rola potomka jako osoby zapewniającej spokojną starość straciły na znaczeniu. Do kręgu osób postrzeganych jako członkowie rodziny wstąpili nie-ludzie, którzy z upływem czasu „wślizgują się” do grona akceptowanych istot, z którymi tworzenie rodziny będzie stawało się powszechnym modelem oraz formą uzupełnienia luki w rodzinie.

Polska noblistka w książce *Moment niedźwiedzia* używa terminu „heterotopia”⁶, przenosząc człowieka do miejsc odmiennych, pozostających w opozycji do tych, które znamy. Odnosząc się do więzi, pisarka stwierdza, iż są one w społeczeństwie ponowoczesnym odmiennie pojmowane. Heterotopia pozwala na to, by więzi między ludźmi tworzyły się poprzez własny wybór. Połączenie jednostek poprzez pokrewieństwo zaczyna tracić na znaczeniu, życie z osobami połączonymi poprzez więzy krwi nie jest koniecznością. Współcześnie żyjący ludzie wybierają na „bliskich krewnych” te osoby (także zwierzęta i rzeczy), które są im bliskie w zakresie na podłożu: wyznawanych idei, gustu oraz podobnych struktur myślowych (postrzeganie świata). Zatem przestrzeń wspólnoty rodzinnej nie opiera się już *stricte* na rodzinie (jako miejscu i strukturze społecznej), plemieniu bądź narodzie, lecz dotyczy kręgów, tj.: przekonań, idei, pasji czy nawet miejsc pracy (Tokarczuk, 2012: 22–23).

Współczesność, określana również ponowoczesnością, wprowadziła do form rodzinnych przekształcenia. Systemy polityczne stały się bardziej otwarte na rekonfigurację życia intymnego. Zawieranie małżeństwa bądź tworzenie związków nie opiera się na przymusie. Większą rolę w ponowoczesności odgrywa miłość oraz silna więź emocjonalna. Standardowy model rodziny ustąpił miejsca alternatywnym wariantom życia rodzinnego. Przypomina to wspomniane już heterotopie rozumiejące „rodzinę” nie jako uśrednione dobro, które należałoby odtwarzać, ale jako miejsce spotykania się ludzi o podobnych wartościach (Tokarczuk, 2012: 23). Taka sytuacja wynika z dynamicznego rozwoju potrzeb emocjonalnych i seksualnych człowieka. W heterotopii związek między stosunkiem seksualnym a prokreacją nie jest widoczny. Seks sam w sobie ma stać się przyjemnością i środkiem do zacieśniania więzi, zaś rozmowa o dzieciach poddawana jest tabuizacji, gdyż rodziny bezdzietne stają się wzorem społecznym (Tokarczuk, 2012: 28). Taką właśnie sytuację obserwujemy obecnie w społeczeństwie współczesnym, gdyż wiąże

6 Termin ten został wprowadzony przez francuskiego filozofa, historyka i socjologa – Michaela Foucaulta, który w tekście *Inne przestrzenie* zaproponował rozmaite pojmowanie „miejsc” (przestrzeni). Odwołując się zarówno do autora wyżej wymienionego tekstu, jak i noblistki korzystającej z koncepcji heterotopii, warto podkreślić fakt, iż heterotopia w niniejszym artykule jest rozpatrywana w ramach jednej konkretnej postaci – heterotopii dewiacyjnej (postrzega się ją jako miejsce, w którym styl życia jednostek różni się od normatywnego modelu).

się to z integralną częścią działań społecznych rozciągniętych pomiędzy dążeniem do idealizacji świata (utopia) a wątpieniem w jego prawomocność (heterotopia). Heterotopie, pozostając przestrzeniami osobliwymi, posiadają nadto walor swego rodzaju kontrmiejsc, czyli miejsc, w których „wszystkie inne rzeczywiste miejsca, jakie można znaleźć w ramach kultury, są jednocześnie reprezentowane, kontestowane i odwracane” (Foucault, 2005: 120). Takim miejscem poddanym procesom odwracania i kontestowania jest rodzina. Jej nowe modele nie uzyskały jeszcze standaryzacji prawnej podobnej do tej, która obowiązuje dla form „tradycyjnych”. Współcześnie rodziną może być: „kobieta i jej dwanaście kotów. Albo trzy przyjaciółki plus partner jednej z nich [...]. Albo dwie homoseksualne pary mieszkające w secesyjnej willi, o którą trzeba dbać. W tym ostatnim przypadku także willa jest członkiem rodziny” (Tokarczuk, 2012: 23).

Różne konteksty nie zaprzeczają istotności tych związków w systemie społecznym. Jednak poprzez brak ściśle określonych norm opierają się one w znacznej mierze na kategoriach zaufania i odpowiedzialności. Alternatywne formy życia rodzinnego mogły zaistnieć, gdyż szereg osób preferujących wybrane modele było w stanie wytworzyć metody umacniające ich status. W okresie ponowoczesnym dąży się do ukazywania innych form życia rodzinnego, które są zbieżne z formą tradycyjną, ale podkreślają zmianę w obrębie postępu cywilizacyjnego, który w widoczny sposób przekłada się na kształtowanie podstawowej grupy społecznej (Czekajewska, 2014: 23–29).

Mówiąc o alternatywnych modelach rodziny, należałoby wymienić na przykład takie, które funkcjonują na zasadzie związku: patchworkowego, kohabitacyjnego, typu LAT (*living apart together* – czyli inaczej małżeństwo wizytowe – bycie osobno razem), typu DINKS (*dual carrer family* – podwójny dochód, żadnych dzieci), a także singli (w socjologii również może się to odnosić do samotnego rodzica), związki homoseksualne (Walęcka-Matyia, 2014: 123–124). Prócz takich modeli odnaleźć można powiązanie człowieka z nie-ludźmi (szeroko pojmowany świat ożywiony i nieożywiony).

Rodzina w XXI wieku formuje się w kręgu osób mających podobne zainteresowania, na przykład rodzina zawodowa, grupa przyjaciół/sąsiadów, układ sieciowy seniorów (krewni, powinowaci, przyjaciele i sąsiedzi).

Wymieniony powyżej model społeczeństwa postindustrialnego stanowi podstawę do analizy kondycji współczesnej rodziny, która jako byt dynamiczny jest układem różnych wzorów kulturowych i społecznych.

Zmiana modelu rodziny w świetle współcześnie pozyskanego materiału etnograficznego

W tym miejscu zwrócę uwagę na doświadczenia moich rozmówców. Zakres wiekowy, w jakim znajdowali się moi rozmówcy, był szeroki. Najmłodszego i najstarszego rozmówcę dzieliło około 60 lat. Wybór interlokutorów w tak różnym wieku nie był przypadkowy. Miałam na celu zbadanie wpływu doświadczeń z okresu dzieciństwa na wytwarzanie w dorosłym życiu tychże osób określonych modeli rodzinnych. Ze względu na małą próbę badawczą w analizie zebranego materiału nie rozdzielałam narracji moich rozmówców. Korzystając z etnografii intymnej, chciałam wskazać na „małe”, jednostkowe historie, które potwierdziłyby, że rodzina jest bytem procesualnym i mimo rozbieżności wiekowej wskazuje na chęć przemian w poszukiwaniu odpowiednich do preferencji modeli rodzinnych. Aby głos rozmówców jak najpełniej wybrzmiał w tym artykule, posłużę się obszernymi cytowaniami⁷ – fragmenty wywiadów zostały przeze mnie przedstawione w takiej postaci, by adekwatnie zaprezentować postawy przyjmowane przez badanych. Dodatkowo opatruję je komentarzami, podkreślając problemy, które przyczyniły się do chęci zmiany (przez moich rozmówców) modelu rodziny, w której się wychowali, i próby stworzenia własnej formy rodzinności. Ponadto tworzę opis sylwetek badanych, wskazując, jakie postawy wobec modeli rodzinności przyjmują poszczególne grupy wiekowe i czy dane założenia nakładają się w tych grupach.

Przedstawiam siedem historii rodzinnych oraz siedem sylwetek rozmówców, aby zaprezentować trzy różne typy wpływu modelu rodziny pochodzenia na kształt nowej, własnej rodziny: (I) pełnej kontestacji, (II) częściowej kontestacji oraz (III) kontynuacji.

Typ pełnej kontestacji (I) Historie pierwsza, druga i trzecia

Historia pierwsza

Wie pani, że bardzo starałam się zupełnie inaczej prowadzić mój dom niż dom, w którym żyłam. [...] U mnie w domu była rodzina pro-

⁷ Cytaty, których używam, zostały zanonimizowane. Postanowiłam, by słyszalny w nich był dwugłos. Słyszymy, a zarazem widzimy w formie zapisu odpowiedzi badanych, jak i pytania, które zadawałam (te, wyróżnione są tekstem półgrubym). Pozwala to czytelnikowi mieć wgląd w przepływ narracji.

wadzona w taki bardzo sposób tradycyjny, konserwatywny, gdzie tata był panem domu, najważniejszą osobą. Mama przez większość czasu nie pracowała, zajmowała się domem, chociaż też pracowała, ale więcej nie pracowała niż pracowała. Moja rodzina była bardzo... Zdanie rodziców było święte. My – jako dzieci – nie mieliśmy prawa głosu. I ja postanowiłam zupełnie inaczej prowadzić swoją rodzinę [...]. To są zupełnie inne role, to jest zupełnie inny świat. Żyliśmy w zupełnie innym świecie i moja mama była innego typu mamą, była taką mamą bardziej tradycyjną. Odnajdującą się bardzo w tym systemie patriarchalnym. [...] **Jak pani czuła się w rodzinie?** Przyznam, że dobrze do chwili, w której nie poszłam do szkoły, to było fajnie w rodzinie. Było dużo... Może to się zbiegło z tym, że moje siostry się porodziły. Było dużo takiego wsparcia, potem jak weszłam w wiek szkolny, to przestało być tak fajnie, zaczęła się presja, naciski, coś trzeba, czegoś nie trzeba, takie wychowanie się zaczęło, ograniczanie, niezrozumienie przez rodziców, co było trudne też w wieku nastoletnim, potem nie czułam się dobrze w rodzinie, w mojej rodzinie jako dziecko, nie czułam się dobrze jako dziecko, czułam się niezrozumiana, teraz jako dorosła osoba to już wiem, z czego to wynikało. Właśnie z rodzaju modelu rodziny, w jakim moja rodzina funkcjonowała i za pioruna nie chcę takiego modelu u siebie, bo uważam, że to krzywdzące. [...] A ja nie! Tworzę innego typu rodzinę i nie chciałabym takiego wzoru jak moja mama, aczkolwiek nie uważam ją za złą matkę. Uważam, że to, co robiła i jak żyła, jak funkcjonowała, to żyła najlepiej, jak mogła w swoich warunkach, które były jej dane. Zresztą moja mama obecnie też realizuje inny wzorzec matki, bo ma dużą autorefleksję wobec tego, co kiedyś robiła, teraz zrobiłaby inaczej. To coś innego teraz jej pasuje. Ja raczej nie korzystam z doświadczeń macierzyństwa mamy, ale dużo na ten temat rozmawiamy. I mówi, że szkoda, że kiedyś nie było czegoś takiego, albo nie było wiedzy na dany temat, bo też by to zrobiła inaczej, ale kiedyś myślano tak, a nie inaczej, więc tutaj sporo sobie rozmawiamy, ale nie, nie chciałabym realizować wzoru macierzyństwa swojej mamy. [...] **Jak pani czuła się, nie idąc w ślady mamy?** Bardzo dobrze, bardzo dobrze. Ja zawsze chciałam założyć własną rodzinę. Mmm... I założyłam ją dość późno, bo po trzydziestce, więc się czułam psychicznie, fizycznie i mentalnie gotowa na to. No więc bardzo dobrze się czułam podczas zmiany ról. Wyjście z roli córki, której bardzo nie lubiłam, ponieważ u mnie w domu było dość konserwatywne. Trzeba było robić to, co rodzice chcieli. Byłam grzeczną, posłuszną dziewczynką i dobrą uczennicą, ale czułam, że nie mam własnej sprawczości i prawa do własnego zdania. A już we własnej rodzinie mogę żyć, jak chcę. [...] Mam związek partnerski, gdzie traktujemy siebie na równi, po równi się dzielimy obowiązkami zarówno domowymi, jak i opieką nad dzieckiem, i sprawami zawodowymi. I nasze dziecko też nie traktujemy jako dziecko, które nie ma prawa głosu, tylko jako partnera, bo jest naszym członkiem rodziny, więc żyjemy po partnersku, u nas nikt nie rządzi, a nikt nie słucha. Tylko razem

podejmujemy wspólne decyzje. Więc na poziomie myślenia w rodzinie to jest zupełnie inny świat, ale jakieś takie wzorce, to na poziomie takim bardziej takiej organizacji, mam jak moja mama, że segreguje pranie przed, że denerwuje mnie, jak coś nie jest od razu wytarte, ale to są takie bardziej schematyczne rzeczy (EABKJ 15116).

W tej historii – zarówno na płaszczyźnie idei, jak i praktyki społecznej – mamy do czynienia z kontestacją modelu rodziny, z której pochodzi rozmówczyni. Jak wynika z cytowanej wypowiedzi, był to model tradycyjny, z podziałem ról społecznych charakterystycznym dla okresu przedprzemysłowego i przemysłowego (patriarchat, dzieci podporządkowane rodzicom itd.). Zmiany w obrębie kultury pozwoliły na zmianę wzorca rodzinnego, porzucenie modelu patriarchalnego na rzecz innego wzoru. Rozmówczyni wciela w swoim życiu rodzinnym wartości, których brakowało jej w rodzinie, w której się wychowała. Tymi fundamentami są: partnerstwo, dialog i równość. Własna rodzina, jaką stworzyła rozmówczyni, jest przeciwieństwem tej, którą pamięta z dzieciństwa. To przykład świadomej kontestacji wzoru kulturowego. Zmiana modelu jednak może być dziełem przypadku, a nie planu.

Historia druga:

Mama moja była bardzo rygorystyczna, tata był uosobieniem, taki był łagodny. Ja raczej charakter taty mam. Pokój, pogoda ducha, jestem bardzo pogodną osobą. Mama tą ręką trzymała rygor. Proszę sobie wyobrazić, że ja nigdy nie byłam na żadnej zabawie, [na – K.B.] jakieś lata siedemdziesiąte przypadła moja młodość, nigdy nie byłam na żadnej zabawie. Był rygor. Dwudziesta druga... Jak już zaczęły się osiemnastki i koleżanki zapraszały mnie, to godzina dwudziesta druga ja musiałam w domu być, jak się najlepsza zabawa zaczynała, ja musiałam być w domu. Musiałam zdążyć, nie być później niż godzina dwudziesta druga, to był ostateczny termin. [...] Nie, ja dużo moim dzieciom tłumaczyłam i wiedziały, jaka była sytuacja u mnie w domu i ja im nie zabraniałam. No moja córka poszła pierwszy raz na dyskotekę, mając osiemnaście lat, z koleżanką, oczywiście poszły gdzieś na Piotrkowską, jak się nie zaczynało jeszcze nic, było mało ludzi, a jak zaczęli się ludzie młodzi schodzić, to popatrzyła i uciekła, przyjechała do domu. Powiedziała, że to nie jest dla niej. Po prostu nie wiem, dlaczego ja ufałam swoim dzieciom. Moja córka była bardzo spokojną dziewczynką (EABKJ 15127).

Historia trzecia:

To znaczy, moi rodzice są bardzo mocno wierzący, są zielonoświątkowcami. Chrześcijańsko nas wychowywali i po prostu ja się nie zgadzam

z dużą ilością rzeczy, które robili i mówili, bo po prostu ja nie wierzę w to samo, co oni, a oni są tak mocno... Znaczy byli, teraz już są trochę mniej, bo mam sporo rodzeństwa i widzę różnicę w tym, jak wychowywali mnie i mojego brata starszego. Jest pomiędzy nami różnica dwóch lat. A na przykład [między – K.B.] mną a moją najmłodszą siostrą jest dwanaście lat różnicy, więc... Więc nie wiem. Wydaje mi się, że byli za bardzo skupieni na tej wierze i nie wiem, na Kościele. To mi czasem mocno doskwierało. **A teraz ty nie chciałabyś przekazywać dalej, tworząc swoją rodzinę, takich wartości swoich rodziców?** Nie. Na pewno nie. W sensie no, bo ich wartości bardzo mocno związane są z Kościołem, a ja nie jestem wierząca. Nie wiem też, czy chcę mieć dzieci przez to, jak zostałam wychowana. [...] Wszyscy mówią... „No, kiedyś będziesz miała własną rodzinę” i tak dalej. Kiedyś o tym myślałam, ale od dość dłuższego czasu niechętnie o tym myślę. I nie wydaje mi się, że w ciągu najbliższych lat zakładałabym swoją własną rodzinę. [...] I nie wiem, poczułam taką straszną ulgę, kiedy już mieszkałam sama. Nie byłam w tej roli dziecka i nie czułam tej kontroli nade mną cały czas. Bo nie wiem, w Kościele Zielonoświątkowym bardzo mocny nacisk kładzie się na posłuszeństwo, że dzieci muszą się bezwzględnie słuchać rodziców we wszystkim i to mnie tak uciskało, więc czułam się dużo lepiej, kiedy już się wyprowadziłam z domu. I dużo moich znajomych mówiło mi, że jakby wyglądałam i czuję się dużo lepiej, jak się już wyprowadziłam (EABKJ 15133).

Religia w życiu rodzinnym odgrywała i czasami nadal odgrywa ważną rolę. Może spajać rodzinę, ale i być „kością niezgody”. Rygoryzm religijny połączony z rygoryzmem wychowania w przypadku trzeciej rozmówczyni był przyczyną odejścia od Kościoła oraz decyzji o życiu poza rodziną pochodzenia i niezakładaniu nowej, własnej.

Podsumowaniem tego rodzaju wpływu modelu rodziny pochodzenia na kształt własnej nowej rodziny są słowa innego rozmówcy:

Nie jestem zwolennikiem tego, żeby dzieci wychowywać tak czy inaczej. Twarde wychowanie, bo wtedy wyrosną na porządnym ludzi. Nie... Mieszkałam w Łodzi i miałam dużo znajomych, przyjeżdżali spoza. Jakie były efekty zerwania się z łańcuchów? Żadnych hamulców, hamulce w domu były bardzo restrykcyjne (EABKJ 15125).

Niekiedy zbyt duża dyscyplina rodziców w stosunku do dzieci negatywnie oddziałuje na różne aspekty życia dzieci.

Sylwetki rozmówców, którzy prezentują typ pełnej kontestacji:

Historia pierwsza opowiadana jest przez kobietę mającą około 45 lat. W jej opowieści da się odczuć brak aprobaty do poprzedzającego jej dorosłe życie modelu rodzinnego. Respondentka jawnie sprzeciwia się wartościom, jakie były realizowane w czasach jej dzieciństwa. Dorastając, czuła niezadowolenie związane z dalej trwającym współcześnie patriarchalnym podejściem występującym w rodzinie. By nie powiełać wzorców, w których się wychowywała, postanowiła sięgnąć po przeciwstawiające się współczesne „modele” zachowań. Porzuciła ona hierarchiczne funkcje rodziny na rzecz partnerstwa – przejawia się ono jako wspólne działanie dążące do zaspokojenia psychicznych i fizycznych potrzeb osób współtworzących rodzinę. Wnioskuje, że mogła ona tego dokonać, gdyż obecne normy kulturowe, społeczne i prawne zmieniły się na tyle, że w większym stopniu jest możliwość wyrażania „siebie” i własnych potrzeb. „Intymna Inna”, jaką spotkałam, świadomie odwracała się od krzywdzących ją systemów.

Historia druga stanowi wycinek biografii kobiety w wieku około 60 lat. Tak samo jak jej poprzedniczka, zakładając własną rodzinę, postanowiła zmienić reguły wychowawcze. W młodości w rodzinie, w jakiej żyła, panował rygor. Według jej rodziców miało to zachować niejako porządek. Jednak system, w którym brakowało zaufania, odbijał się negatywnie na życiu prywatnym kobiety. Doznawszy takiego traktowania, postanowiła być innym rodzicem, obdarzając swoje dzieci zaufaniem.

Historia trzecia została opowiedziana przez kobietę w wieku 21 lat. W niej również dostrzegamy rygoryzm, tym razem związany jest on z życiem religijnym, które doprowadzało do „ucisku”, gdyż nie tylko dogmaty wiary, ale i światopogląd kobiety były zbieżne pomimo wychowania w wierze. Niezrozumienie na tle wyznawanych wartości doprowadziło do „spięcia” pomiędzy rodzicami a moją rozmówczynią. Uderzające staje się tu wyznanie, które pokazuje, iż to, co nas spotkało w dzieciństwie, może stać się tak silnym bodźcem, iż doprowadzi do zamknięcia się „Intymnego Innego” na tyle, żeby, obserwując to, co miało miejsce w czasie dorastania, wywołało niejako lęk przed niespełnieniem wymagań względem drugiej osoby, przyczyniający się do odwiedzenia od myśli o założeniu tzw. rodziny nuklearnej.

Wszystkie te narracje, choć opowiadane przez osoby w różnym wieku i na różnych etapach życia, wskazują na jeden wspólny punkt. Współczesność, jaką obserwujemy w rodzinie, polega na dążeniu do poprawiania tego, co było dla nas samych postrzegane jako „łańcuchy” ograniczające nasze postępowanie i rozwój w zgodzie ze sobą samym. Zatem niezależnie od wieku chcemy czuć się na równi z innymi członkami rodziny,

mieć przestrzeń dla siebie i mieć poczucie, iż nasze wybory pomimo obranej życiowej drogi zostaną zaakceptowane.

Typ częściowej kontestacji (II)

Historia czwarta i piąta

Z analizy zebranego materiału empirycznego wynika, że nie zawsze kontestacja zastanego modelu rodzinności musi być na tyle duża, że na poziomie deklaracji i praktyki da się uchwycić diametralne różnice między relacjami rodzinnymi. Świadczą o tym kolejne, przytoczone poniżej historie.

Historia czwarta:

Podstawowy wzorzec rodziny w naszej kulturze! Pod tytułem kobieta w domu z dziećmi zajmuje się i ogarnia wszystko, a mężczyzna nieobecny i zajmujący się, powiedzmy, sprawami dużymi, takimi jak: kredyt, mieszkanie. A kobieta ogarniająca codzienne sprawy, żeby coś było w lodówce, nakarmić wszystkich, oporządzić i tak dalej, i tak dalej. Kobieta jako ta dbająca o wszystkich, mężczyzna jako ten, o którego się dba. **Co pani sądzi o tym wzorcu?** Myślę, że jest toksyczny. [...] To znaczy, w przypadku moich rodziców to się sprawdziło, oni są małżeństwem już od kilkudziesięciu lat i są naprawdę coraz lepszym małżeństwem. Natomiast mam jeszcze starszą siostrę i obie z siostrą mamy generalnie poczucie, że jest to dość przerażający wzorzec, którego nie chcemy naśladować i obie w pewnym sensie z tym walczymy, żeby nie żyć jak nasi rodzice. To jest dosyć głęboko wdrukowane i obie z automatu powtarzamy ten schemat kobiety dbającej i ogarniającej i tak dalej, i tak dalej. Mimo że w wersji świadomej my tego nie chcemy. Nie, nie! My chcemy inaczej, my chcemy związek partnerski, żeby również o nas dbano, każda z nas chce zrobić jakąś swoją karierę, ale gdzieś tam jesteśmy bardzo mocno zakotwiczone w tym wzorcu poczucia winy, że ja chodzę i dziecko jest niezaopiekowane, jakby dziecko zupełnie ojca nie miało. [...] **Ciekawi mnie też pani doświadczenie posiadania rodzeństwa. Jakie emocje się z tym wiążą?** Jak byłam dzieckiem to generalnie, myślę wstecz o swoim dzieciństwie, to ono jest całe wypełnione moją starszą siostrą, dlatego że miałyśmy wspólny pokój, wspólne zabawy, wspólny świat. Do każdej gry miałyśmy własne odrębne zasady, które tylko my znałyśmy. Porozumiewałyśmy się wzrokiem, co nie zmienia faktu, że siostra mnie całkiem mocno dęczyła. Również namawiając do tego dzieci znajomych i to nie jest urojenie, bo w dorosłym wieku oni mnie przepraszali, tak że mam świadomość, skąd to się wzięło, bo moja siostra była dęczona w szko-

le i ona to przenosiła na mnie. [...] A co pani robi, żeby nie powtarzać tego wzorca? Czy pani ma jakieś metody, żeby się z niego wyrwać? No próbuję, próbuję... I tutaj trafiłam na drugą pułapkę, która nazywa się kobieta idealna, która daje radę ze wszystkimi rzeczami i jest: sukces w pracy, sukces w domu, zrobione paznokcie, hobby, sport i po prostu... Jeszcze wizaż, wszystko naraz. [...] Bardzo długo próbowałam po omacku i byłam sfrustrowana, bo strasznie słabo mi to szło, ani nie spełniałam oczekiwania mojej rodziny pochodzenia, ani mojej własnej, dotyczących tego, jak mam żyć, bardzo pomogła mi terapia. Polecam! [...] I bardzo pomógł mi mój mąż, który jest bardzo zdrowo nastawiony, to taka osoba, która mnie bardzo wspiera w przekonaniu, że tak, mam prawo do własnych uczuć. I jak coś jest niezrobione, to nie muszę tego robić. Jak odpocznę, to zrobię, jak nie zrobię, to trudno (EABKJ 15117).

Rozmówczyni reprezentuje typ pośredni między kontestacją a akceptacją modelu rodziny pochodzenia w kontekście kształtu nowej, własnej rodziny. Z jednej strony sprzeciwia się dawnemu modelowi, w którym ojciec spełnia się w sferze publicznej, jest nieobecny w domu, a matka jako opiekunka domowego ogniska żyje w sferze prywatnej. Z drugiej strony, rozmówczyni nie umie żyć inaczej, niż została wychowana. W tym przypadku kontestacja modelu rodziny pochodzenia ma miejsce na poziomie ideologii, ale w praktyce pewne elementy tego modelu są kontynuowane w nowej rodzinie.

Wprowadzenie w życie własnej koncepcji rodziny doprowadziło do zmiany wzorca domowego z ojcem jako głową rodziny. Początkowo miała miejsce reprodukcja niechcianego modelu będącego przedmiotem sprzeciwu rozmówczyni. Dopiero po czasie udało się jej stworzyć oczekiwany związek partnerski.

Nie zawsze częściowa kontestacja musi oznaczać niemoc przekroczenia wzoru zaczerpniętego z rodziny pochodzenia. Częściowa kontestacja może być wynikiem wyboru pomiędzy tymi aspektami, które osoba tworząca nową własną rodzinę chce kontynuować, a tymi, które odrzuca jako niechciane, na co wskazuje kolejna historia i następujący jej fragment:

Historia piąta:

No na pewno, na pewno jest sporo takich sytuacji, w których chcę, żeby to było prowadzone jak w mojej rodzinie, ale nie wszystko. Może nie wszystko, można powiedzieć. Niektóre rzeczy chcę, żeby było lepiej. Są takie sytuacje, że dobrze by było to kontynuować, żeby moje dzieci też, też, no tak odczuwały, jak i ja kiedyś może. [...] No na pewno przekazywanie swoim dzieciom wiary chciałabym kontynuować i jak

mi się wydaje, na razie udaje mi się to kontynuować [...]. Szczerze pani no wszystko już powiedziałam... No... Najważniejsze, żeby ta rodzina się trzymała w zgodzie i miłości, to na pewno. I jeszcze w dobrych, że tak powiem, w wierze. To też dużo daje. [...] Jest na pewno największym spoiwem, bardzo dużym spoiwem dla rodziny (EABKJ 15131).

Cytowana powyżej rozmówczyni była osobą, która nie chciała zagłębiać się w szczegóły. Odpowiadała zdawkowo i bardzo ogólnikowo. Możemy jednak wnioskować, że nie wszystkie wartości, jakie istnieją w jej rodzinie pochodzenia, powinny jej zdaniem być kontynuowane. Ważne dla niej okazały się te konteksty rodzinności, które powiązane są z wiarą. Jest to kolejna wypowiedź świadcząca o wpływie religijności na kondycję rodziny. W tym wypadku jest ona postrzegana jako spoiwo, dające miłość i poczucie przynależności. Ten tok rozważań wprowadza i głęboko osadza rodzinę jako wspólnotę połączoną ze sobą poprzez wspólnie wyznawane wartości i ich przekazywanie.

Sylwetki rozmówców, którzy prezentują typ częściowej kontestacji:

Historia czwarta, przedstawiona przez około 40-letnią kobietę, może uświadamiać procesualność i nie do końca przewidywalną dynamikę kształtowania się pożądanego modelu rodziny – uciekając od jednego modelu rodziny, możemy pogubić się w kolejnym. Elementem, jaki wybrzmiał najsilniej, to wizja „kobiety idealnej” – wykracza ona poza stereotypową sylwetkę kobiety w rodzinie utożsamianej z „kurą domową”, lecz wraz z postępem społeczno-kulturowym i równouprawnieniem wymaga od kobiety bycia doskonałą w każdej sferze – od rodzinnej po zawodową. Możemy wnioskować, że ma to negatywny wpływ na rodzinę, gdyż tego typu presja wywierana na kobietę przekładała się na jej zdrowie psychiczne. Dlatego warte uwagi w jej wypowiedzi jest także podkreślenie partnerstwa, wspólnego dzielenia się obowiązkami. Pomimo chęci uwolnienia się od modelu rodziny „tradycyjnej” moja rozmówczyni podświadomie w pierwszym małżeństwie powielala wzorzec patriarchalny. Dopiero kolejne małżeństwo przyniosło realne poczucie bycia razem i współtworzenia rodziny w sposób, w który każdy wchodzący w jej skład krewny czuł się komfortowo. Nawiązując do sytuacji dręczenia przez siostrę, dodam, iż wpłynęła ona na decyzję posiadania tylko jednego dziecka. Wynika to z poczucia niesprawiedliwości, jakiej rozmówczyni doświadczyła w dzieciństwie i lęku przed powtórzeniem się sytuacji, w której faworyzowane jest tylko jedno z rodzeństwa.

Historia piąta, dotycząca kobiety w wieku około 55–60 lat, uwypukla znaczenie wiary w życiu rodziny. Ta wartość była przekazywana z pokolenia na pokolenie. Enigmatyczne stwierdzenie: „są takie sytuacje, że do-

brze by było to kontynuować, żeby moje dzieci też, też, no tak odczuwały, jak i ja kiedyś może” – brak chęci rozwinięcia wypowiedzi może świadczyć o tym, że narratorka zdaje sobie sprawę z tego, iż jej dzieci mogą nie chcieć pewnych wartości przekazywać dalej, choć ona dalej je kultywowała. W tym wypadku zauważalna jest także chęć odchodzenia od systemów nieodpowiadających oczekiwaniom, jednak poprzez ich głębokie zakorzenienie w świadomości zostają one wprowadzane w krąg rodziny, którą tworzymy w dorosłym życiu.

Typ kontynuacji (III) Historia szósta i siódma

Pierwsza rozmówczyni z tej grupy wspomina swoje dzieciństwo przez pryzmat liberalnego podejścia swoich rodziców do wychowywania dzieci. Ten model jest kontynuowany w jej nowej, własnej rodzinie. Również druga historia wskaże na te elementy życia rodzinnego, które znajdują się w obrębie pozytywnie postrzeganych i wpływają na chęć powielenia czy też kontynuacji w dorosłym życiu zinternalizowanych wcześniej wartości. Ciekawym przykładem tego typu postaw są przytoczone poniżej fragmenty szóstej i siódmej historii.

Historia szósta:

Tylko wie pani, to, co pamiętam, to, co wyniosłam z domu, to najwięcej wyniosłam od rodziców. Ojciec, wie pani, wyładał na uniwersytecie, to nas tak, wie pani... Poza tym bardzo dobrzy byli moi rodzice dla nas. To wie pani, nie gonił nas w ogóle do nauki i czego się nauczycie, to jest wasze, musicie to osiągnąć sami. [...] To przenosiłam później na moją córkę, która też studiowała. Geografię turystyki kończyła, ale niestety na drugim roku zaszła w ciążę i na drugim roku naukę przerwała. I na tym się skończyło, a później zaraz było drugie dziecko i trzecie dziecko. I została bez większego wykształcenia (EABKJ 15130).

Historia siódma:

Chciałam zapytać też, czy pani z domu rodzinnego do swojego życia przeszczepiła jakieś przyzwyczajenia bądź wzorce? Jak wychodzimy, znaczy moje dzieci jak były w domu czy teraz. Nawet na taki krótki spacer. To było buzi, do widzenia. Na dzień dobry mówiło się, przychodziło, buzi. Tak zostało. [...] **To u pani było już wcześniej w domu?** Tak, tak. Zawsze się żegnaliśmy i witaliśmy (EABKJ 15129).

Dialog, wolność, równość, partnerstwo, zaufanie to słowa klucze relacji między rodzicami i dziećmi zarówno w przypadku rodziny pochodzenia, jak i w nowej własnej rodzinie rozmówczyni.

Sylwetki rozmówców, którzy prezentują typ kontynuacji:

Historia szósta opowiadana jest przez najstarszą z rozmówczyń (kobieta w wieku około 70 lat). Wskazywała ona, że model rodziny, w jakim się wychowała, towarzyszył jej przez całe życie. Sposób wychowywania jej rodziców był na tyle efektywny i dający poczucie bezpieczeństwa, że postanowiła kontynuować go również w swojej rodzinie. Danie wolnej ręki i poczucia, że do tego, co wartościowe, musimy dochodzić sami, kształtowało poglądy i determinowało dalszy rozwój narratorki.

Historia siódma została opowiedziana przez 60-letnią kobietę. Wycinek, który prezentuję, odnosi się do serdecznych gestów, które są praktykowane w jej rodzinie. Zaspokajają one potrzebę bliskości i poczucia więzi członków jej rodziny.

Zmierzając do podsumowań, należy zauważyć, że opisane i analizowane sytuacje miały miejsce w konkretnych domach i nie wiadomo, jak zarysowane w artykule modele oraz zachowania sprawdziłyby się w odniesieniu do innych ludzi. Chcę przez to powiedzieć, iż ciężko jest znaleźć w badaniach dotyczących współczesnej rodzinności stałe punkty. Można próbować tworzyć pewne analizy i teorie, jednak zmiany, jakie obserwujemy, zachodzą w różnym tempie i w stosunkowo różnych przestrzeniach. Doświadczenie ludzi kreuje wyłaniające się modele rodzinności. Zadaniem badaczy jest prowadzenie szerszych badań i projektów w celu odkrywania w nich pewnych prawidłowości umożliwiających tworzenie innowacyjnych kategorii, pomocnych w opisie kolejnej fazy rozwoju społecznego, w którym nieodłącznie znajduje się rodzina. Kwestią czasu będzie wydzielenie kolejnego większego zakresu czasowego opisującego teraźniejszą rodzinę.

Materiał etnograficzny podpowiada, że „wyniesiony z domu” model rodzinności nie tyle jest przekazywany w linii prostej z pokolenia na pokolenie, lecz jest modyfikowany. Może on zatem:

1. Być podstawą do stworzenia modelu alternatywnego, odwrotnego, kontestującego w teorii i praktyce relacje między członkami rodziny, jakie panowały w rodzinie pochodzenia.
2. Stanować przedmiot krytyki, która nie przekłada się na płaszczyznę praktyki społecznej lub przedmiot świadomego wyboru pewnych aspektów składających się na całość.
3. Być matrycą czy wzorem dla nowej własnej rodziny.

Podsumowanie

Polska rodzina w XXI wieku jawi się jako grupa osób, które mają zapewnić sobie wzajemnie przestrzeń życiową i emocjonalną. Idealna rodzina, zdaniem badanych, kojarzy się z: ciepłem, wsparciem, pomocą, poczuciem solidarności i radości z bycia razem, partnerstwem, spokojem, szczęściem, dialogiem, odpowiedzialnością, stabilizacją, tolerancją i równością. Są to słowa klucze otwierające drogę do innego modelu rodziny, przeciwnego w stosunku do rodziny tradycyjnej. Na podstawie analizy materiału etnograficznego stwierdzam, że rodzina jest wypadkową tego, czego człowiek doświadczył w okresie dzieciństwa i młodości w ramach rodziny pochodzenia. Łączy w sobie: (1) elementy, jakie jednostka wyniosła z domu rodzinnego i przeniosła do wytworzonego przez siebie układu rodzinnego, opierającego się na zaspokojeniu potrzeb emocjonalnych, oraz (2) elementy nowe, których nie było w rodzinie pochodzenia i dlatego jednostka dba o to, aby nie zabrakło ich we własnym domu. Zawsze jednak dom rodzinny jest punktem odniesienia dla trzech typów historii rodzinnych: kontestacji, częściowej kontestacji i kontynuacji.

Na zakończenie tych refleksji zacytuję wypowiedź, która – w optyce przemian zachodzących w obrębie koncepcji rodzinności – stanowi istotę współczesnej definicji rodziny: „Jak dla mnie, każdy może tworzyć taką rodzinę, jaką chce” (EABKJ 15117). Upadek wielkich narracji w ponowoczesności (Lyotard, 1997) pozostawia ludziom dużo wolności w tej materii.

Bibliografia

- Czekajewska J., 2014, *Przemiany życia rodzinnego. Studium etyczne*, Toruń, Wydawnictwo TAKO.
- Foucault M., 2005, *Inne przestrzenie*, tłum. A. Rejniak-Majewska, „Teksty Drugie: Teoria literatury, krytyka, interpretacja”, nr 6 (96), s. 117–125.
- Garapich M.P., 2023a, *Etnografia intymna*, „Czas Kultury”, nr 3 (218), s. 132–133.
- Garapich M.P., 2023b, *Pisanie i rozmawianie z umarłymi, czyli ćwiczenia z etnografii intymnej – autorskie uwagi na marginesie „Dzieci Kazimierza”*, „Czas Kultury”, nr 3 (218), s. 160–169.
- Janczewski R., 2013, *Triangulacja jako metoda badawcza w naukach o obronności*, „Obronność – Zeszyty Naukowe Wydziału Zarządzania i Dowodzenia Akademii Obrony Narodowej”, nr 2 (6), s. 49–59.
- Krzysteczko H., 2006, *Modele i wartości rodziny dawnej i współczesnej*, w: *Rodzina. Historia i współczesność*, red. B. Kieryś, Kraków, Oficyna Wydawnicza „Impuls”, s. 129–138.

- Kwak A., 2019, *Od rodziny nuklearnej Talcotta Parsonsa do wielości form życia rodzinnego współcześnie*, „Rocznik Nauk Społecznych”, nr 4, s. 129–146.
- Lyotard J.-F., 1997, *Kondycja ponowoczesna. Raport o stanie wiedzy*, tłum. M. Kowalska, J. Migasiński, Warszawa, Wydawnictwo Aletheia.
- Mariański J., 2021, *Dom rodzinny w opinii młodzieży polskiej*, w: *Małe miasta. Dom polski w refleksji badawczej*, red. M. Zemło, Białystok–Dynów–Supraśl, Wydawnictwo Uniwersytetu w Białymstoku, s. 619–664.
- Nora P., 2001, *Czas pamięci*, tłum. W. Dłuski, „Res Publica Nowa”, nr 7, s. 37–43.
- Rylko-Bauer B., Waterston A., 2023, *Etnografia intymna – łączenie opowieści, pamięci i historii*, tłum. M.P. Garapich, „Czas Kultury”, nr 3(218), s. 134–159.
- Sikorska M., 2019, *Praktyki rodzinne i rodzicielskie we współczesnej Polsce – rekonstrukcja codzienności*, Warszawa, Wydawnictwo Naukowe Scholar.
- Silverman D., 2008, *Prowadzenie badań jakościowych*, tłum. J. Ostrowska, Warszawa, Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Szacka B., 2003, *Wprowadzenie do socjologii*, Warszawa, Oficyna Naukowa.
- Szlendak T., 2010, *Socjologia rodziny. Ewolucja, historia, zróżnicowanie*, Warszawa, Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Tokarczuk O., 2012, *Moment niedźwiedzia*, Warszawa, Wydawnictwo Krytyki Politycznej.
- Wałęcka-Matyja K., 2014, *Role i funkcje rodziny*, w: *Psychologia rodziny*, red. J. Janicka, H. Liberska, Warszawa, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, s. 95–114.
- Wrzesień W., 2003, *Jednostka-rodzina-pokolenie. Studium relacji międzypokoleniowych w rodzinie*, Poznań, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Adama Mickiewicza.

Transkrypcje wywiadów: Etnograficzne Archiwum im. Bronisławy Kopczyńskiej-Jaworskiej IEiAK UŁ, sygn.: EABKJ 15115–15134.

.....

Karolina Bielecka, lic. – etnolożka i antropolożka kulturowa, czynna członkini studencko-doktoranckiego koła naukowego etnologów Uniwersytetu Łódzkiego „WAGABUNDA”, absolwentka Wydziału Filozoficzno-Historycznego na Uniwersytecie Łódzkim. Aktualnie studentka drugiego stopnia łódzkiej Etnologii i Antropologii Kulturowej oraz studentka Podyplomowego Studium Muzeologicznego na Uniwersytecie Jagiellońskim. Interesuje się antropologią społeczną, mitologią słowiańską oraz zagadnieniami z zakresu wampiryzmu w kulturze oraz przemian jakie zachodziły w ich obrębie. Debiutująca autorka tekstów naukowych.

.....

Informacje dla autorów



Studia Etnologiczne i Antropologiczne, t. 23 nr 2
ISSN 2353-9860 (czasopismo elektroniczne)

Czasopismo prowadzi nabór tekstów w trybie ciągłym, a do numerów tematycznych – zgodnie z harmonogramem zamieszczonym na stronie: <https://www.journals.us.edu.pl/index.php/SEIA/index> (Call for Papers).

Objętość tekstu przeznaczonego do publikacji jako artykuł punktowany powinna wynosić od 12 do 17 stron znormalizowanego wydruku, objętość tekstu innego typu (jak recenzja, sprawozdanie) – maksymalnie 8 stron znormalizowanego wydruku.

Tekst powinien być zapisany w pliku edytora Word, LibreOffice Writer lub OpenOffice Writer, z zachowaniem parametrów: format A4, marginesy 2,5 cm każdy, strony opatrzone numerami w dolnej stopce, czcionka Times New Roman 12 pkt., interlinia 1,5 wiersza. Nowy akapit należy rozpoczynać od wcięcia (1,0 cm).

Opracowanie w języku polskim

Wymagane elementy opracowania

Punkty 1f–1i, 3 dotyczą tylko artykułów.

1. Informacje wprowadzające, zamieszczone na pierwszej stronie opracowania, w następującej kolejności:

- a) imię i nazwisko autora
- b) pełna nazwa ośrodka, który autor reprezentuje
- c) ORCID
- d) tytuł opracowania
- e) nieobowiązkowo: tytuł opracowania w tłumaczeniu na język angielski
- f) abstrakt w języku polskim lub angielskim (maksymalnie 700 znaków, licząc ze spacjami)
- g) nieobowiązkowo: słowa kluczowe w tłumaczeniu na język angielski
- h) słowa kluczowe w języku polskim (maksymalnie 5 słów)

i) w pierwszym przypisie dolnym (oznaczonym gwiazdką: *, z odnośnikiem po tytule artykułu): informacja o źródłach finansowania badań przedstawionych w opracowaniu (pełna nazwa grantu lub grantów, badań statutowych, z dokładnymi nazwami instytucji finansujących badania, czas realizacji itd.).

2. Tekst główny.

3. Bibliografia.

4. Biogram w języku polskim i ewentualnie w języku angielskim (stopień naukowy, miejsce pracy, obszar zainteresowań naukowych, najważniejsze publikacje, adres e-mail). Podanie biogramu jest jednoznaczne ze zgodą na jego opublikowanie. Redakcja zastrzega sobie prawo do wprowadzenia w biogramie niemerytorycznych zmian.

Cytaty

Cytaty krótkie ujmuje się w cudzysłów i zamieszcza w ciągu tekstu wywodu odautorskiego.

Cytaty obszerne (liczące powyżej 40 słów) zapisuje się jako tzw. cytaty blokowe, czyli: bez cudzysłowu, jako odrębne akapity, złożone mniejszą czcionką (11 pkt.), z jednowierszowym odstępem przed cytatem i po nim.

W uzasadnionych przypadkach jako cytaty blokowe można zapisać cytaty krótkie.

Podając cytaty z publikacji obcojęzycznej, a w tłumaczeniu własnym, należy zamieścić stosowną informację.

Wprowadzając w cytacie wyróżnienie, należy zamieścić stosowną informację.

Opuszczenie w cytacie oznacza się wielokropkiem w nawiasie kwadratowym. Przed nawiasem lub po nim należy wstawić znak interpunkcyjny, zgodnie ze źródłem:

plan tygodniowy [...], jak również miesięczny

przede wszystkim komunikacji. [...] W początkowym okresie

nie stwierdzono [...]. Naukowcy

Znaki pisma niełacińskie

Alfabety cyrylickie:

- w opisach bibliograficznych należy stosować zapis za pomocą alfabetu danego języka; dodatkowo nazwisko lub nazwiska rozpoczynające opis bibliograficzny należy podać w transkrypcji:

[Bełowa O.W.] Белова О.В., 2001, *Славянский бестиарий. Словарь названий и символики*, Индрик, Москва.

- w odsyłaczach nazwiska należy podawać tylko w transkrypcji:

(Bełowa, 2001: 34)

- w tekście odautorskim należy stosować zapis w transkrypcji; w uzasadnionych wypadkach można podać równocześnie zapis oryginalny;
- obowiązują zasady transkrypcji zawarte w słowniku ortograficznym języka polskiego PWN, dostępne online pod adresem: <https://sjp.pwn.pl/zasady/Transliteracja-i-transkrypcja-slowianskich-alfabetow-cyrylickich;629693.html>.

Pozostałe systemy pisma:

- zarówno w opisach bibliograficznych, jak i w tekście odautorskim należy stosować zapis w transliteracji; w uzasadnionych wypadkach można podać równocześnie zapis oryginalny;
- tablice transliteracyjne dotyczące alfabetów greckiego i hebrajskiego są dostępne na stronie NUKAT: <https://centrum.nukat.edu.pl/pl/warsztat/transliteracja>.

Odsyłacze bibliograficzne – wytyczne ogólne

W SEiA źródła wskazuje się za pomocą odsyłaczy bibliograficznych wewnątrztekstowych, w formacie: (autor, rok: numer strony). Podstawą sporządzania odsyłaczy jest bibliografia.

Odwołania do strony lub stron podaje się po roku publikacji, po dwukropku:

(Święch, 2005: 46, 58–59)

Nazwiska autorów lub redaktorów jednej publikacji oddziela się przecinkiem:

(Clifford, Marcus, 1986: 178)

Odwołania dotyczące poszczególnych autorów oddziela się średnikiem. Nazwiska autorów lub redaktorów przywołuje się w kolejności alfabetycznej, a daty wydania publikacji tego samego autorstwa – w kolejności chronologicznej:

(Pisarek et al., 2017; Święch 2005, 2009a, 2009b, 2019)

Jeśli nazwisko występuje w tekście wyводу, to w nawiasie podaje się tylko rok publikacji i odwołanie do strony lub stron:

Katarzyna Trzeciak (2018: 168) dostrzega w tej analizie nawiązania do myśli Jacques'a Rancière'a.

W odsyłaczach nie stosuje się odwołań „ibidem”, „tamże”, „idem”, „tegoż” itp.

Bibliografia – wytyczne ogólne

Bibliografia może zawierać wyłącznie pozycje przywołane w opracowaniu.

Opis bibliograficzny publikacji sporządza się na podstawie jej strony tytułowej. Informacje, które są zawarte w publikacji, podaje się w języku oryginału (np. „red.”, „ed.”, „eds.”, Hrsg.”, „tłum.”, „přel.”, „transl.”, „Übers.”, „t.”, „vol.”, „Teil”, „Bd.”, „nr”, „č.”, „no.”, „Nr.”).

W wypadku publikacji zwartych należy podać informację o wydawcy.

Jeśli w publikacji nie podano informacji o roku wydania, miejscu wydania, wydawcy, należy to zaznaczyć, stosując skróty łacińskie, odpowiednio: „s.a.”, „s.l.”, „s.n.”.

Numerację odnoszącą się do tomów, części, zeszytów, numerów czasopisma itp. zapisuje się zawsze cyframi arabskimi, niezależnie od zapisu źródłowego.

W tytułach angielskojęzycznych (z wyjątkiem tytułów czasopism) dużymi literami zapisuje się tylko te słowa, w których przypadku taki zapis wynika z zasad ortografii (np. na początku zdania, w nazwach własnych):

Does meat come from animals? A multispecies approach to classification and belonging in Highland Guatemala

Jeśli publikacji został nadany DOI, to należy go podać (w formie hiperłącza, jako ostatni element opisu bibliograficznego, kończąc kropką):

Yates-Doerr E., 2015, *Does meat come from animals? A multispecies approach to classification and belonging in Highland Guatemala*, „American Ethnologist”, vol. 42, no. 2, s. 309–323, <https://doi.org/10.1111/amet.12132>.

Opisy bibliograficzne publikacji tego samego autora szereguje się chronologicznie. Jeśli publikacje ukazały się w tym samym roku, to do roku wydania kolejnych publikacji uszeregowanych alfabetycznie dodaje się kolejne litery alfabetu:

Świątek J., 2005, *Tajemniczy świat wiatraków*, Łódź, Polskie Towarzystwo Ludoznawcze.

Świątek J., 2009a, *Czy maszyny mają duszę? Rzecz o personifikacji młynów wietrznych*, w: *Problemy muzeów związane z zachowaniem i konserwacją zbiorów. Międzynarodowa Konferencja Konserwatorska, temat: Konserwacja zachowawcza i kreacja konserwatorska zabytków techniki, Szreniawa, 14–15 października 2008, Szreniawa, Muzeum Narodowe Rolnictwa i Przemysłu Rolno-Spożywczego*, s. 11–21.

Świątek J., 2009b, *Współczesne problemy kolekcjonerstwa w muzealnictwie etnograficznym*, „Etnografia Nowa”, nr 1, s. 45–52.

Podstawowe wzory odsyłaczy i opisów bibliograficznych

Książka autorska:

(Sulima, 2000: 158–159)

Sulima R., 2000, *Antropologia codzienności*, Kraków, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.

Praca pod redakcją:

(Clifford, Marcus, 1986: 178–179)

Clifford J., Marcus G.E., eds., 1987, *Writing culture. The poetics and politics of ethnography*, California, University of California Press.

Opracowanie zamieszczone w książce (w opisie w bibliografii należy podać zakres stron):

(Blaxter, 1976: 121)

Blaxter M., 1976, *Social class and health inequalities*, w: C. Carter, J. Peel, eds., *Equalities and inequalities in health*, London, Academic Press, s. 120–135.

Opracowanie zamieszczone w czasopiśmie (w opisie w bibliografii należy podać zakres stron):

(Robotycki, 2011: 41)

Robotycki C., 2011, *Ludowe i amatorskie pisanie o historii*, „Konteksty – Polska Sztuka Ludowa. Antropologia kultury – etnografia – sztuka”, nr 1 (292), s. 40–44.

Tekst w dzienniku:

(Radziwinowicz, 2020)

Radziwinowicz W., 2020, *Ormianie przegrali wojnę*, „Gazeta Wyborcza”, 12 listopada.

Tekst opublikowany na stronie internetowej (jeśli tekst został opatrzony datą publikacji, to należy ją podać; obowiązkowe jest podanie hiperłącza oraz daty dostępu):

(Bafia, 2018)

Bafia S., 2018, 17 marca, *Konne wyścigi górskich kumoterek na liście niematerialnego dziedzictwa kultury*, Polska Agencja Prasowa, <https://www.pap.pl/aktualnosci/news,1333611,konne-wyscigi-goralskich-kumoterek-na-liscie-niematerialnego-dziedzictwa-kultury.html> [dostęp: 14.02.2021].

Praca dyplomowa:

(Jawoszek, 2011: 33)

Jawoszek A., 2011, „Boszniacy. Literackie narracje tożsamościowe”, praca doktorska, opieka nauk. D. Gil, Wydział Filologiczny, Uniwersytet Jagielloński w Krakowie.

Autor/redaktor – przypadki szczególne:

– autorów/redaktorów więcej niż trzech:

(Pisarek M. et al., 2017: 388)

Pisarek M. et al., 2017, *Żywność tradycyjna i regionalna jako motyw przewodni plenerowych imprez kulinarnych na Podkarpaciu*, w: D. Orłowski, red., *Przestrzeń turystyki kulturowej*, Warszawa, Wyższa Szkoła Turystyki i Języków Obcych, s. 373–390.

– brak informacji o autorze/redaktorze:

(Nowruz, 2013)

Nowruz, *the Iranian New Year*, 2013, PAAIA – Public Affairs Alliance of Iranian Americans. www.paaia.org/CMS/Data/Sites/1/PDFs/nowruz-2013-presentation.pdf [dostęp: 22.04.2016].

Materiały audiowizualne:

(*Śmierć jak kromka chleba*, 1994)

Śmierć jak kromka chleba [film], 1994, reż. K. Kutz, Polska, Społeczny Komitet Realizacji Filmu Fabularnego o Tragedii w Kopalni „Wujek”, Studio Filmowe Tor, Telewizja Polska.

Akt prawny, dokument:

(Rozporządzenie Ministra Edukacji Narodowej z dnia 30 maja 2014 r.)

Rozporządzenie Ministra Edukacji Narodowej z dnia 30 maja 2014 r. zmieniające rozporządzenie w sprawie podstawy programowej wychowania przedszkolnego oraz kształcenia ogólnego w poszczególnych typach szkół. Dz.U. 2014, poz. 803.

Materiały archiwalne:

Opisy bibliograficzne materiałów archiwalnych należy wyodrębnić i zamieścić przed bibliografią.

Jeśli dokument nie posiada paginacji, zamieszcza się informację: „s.p.”.

Wzory:

– pierwszy odsyłacz:

(Archiwum Diecezjalne w Gdańsku [dalej: ADG], sygn. KM/78: 98)

(archiwum własne [dalej: AW], R1: 3)

(Archiwum Polskiego Towarzystwa Ludoznawczego we Wrocławiu [dalej: APTLW], nr inw. 329: s.p.)

– kolejny odsyłacz:

(ADG, sygn. KM/79: 54)

(AW, R24: 6)

(APTLW, nr inw. 329: s.p.)

– opisy bibliograficzne:

Archiwum Diecezjalne w Gdańsku, księgi metrykalne:

– sygn. KM/78, śluby, Strzelno, 1885–1944, t. 12;

– sygn. KM/79, śluby, Strzelno, 1944–1960, t. 1.

Archiwum Instytutu Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Łódzkiego, transkrypcje wywiadów z badań własnych, sygn. 13584–13587, 13589–13591, 13593, 13594.

Archiwum Polskiego Towarzystwa Ludoznawczego we Wrocławiu,
nr inw. 329, I. Webersfeld-Chruścielowa, „Pies w wierzeniach ludowych”.

Archiwum własne autora, transkrypcje wywiadów z badań własnych:

- R 1, Iwan P., 57 lat, Wierchowina (gospodarz);
- R 2, Maria P., 55 lat, Wierchowina (gospodyni);
- ...
- R 35, Sasza, 50 lat (*watah*, połonina Kręta).

Materiał ilustracyjny

Fotografie, ilustracje, wykresy itp. należy zamieścić w odpowiednim miejscu w artykule, opatrując podpisem, według wzoru (jeśli źródłem jest publikacja itp., należy podać pełny opis bibliograficzny; pozycję należy wpisać również do bibliografii):

Fot. 1. Obozowisko Pasztunów, zachodni Pakistan (fot. J. Stolarski, lipiec 2005)

Il. 1. Tradycyjny strój zamężnej Pasztunki

Źródło: K. Wolski, 1978, *Pakistan. Dzieje ziemi i państwa*, Warszawa, Książka i Wiedza, s. 57.

Wykres 1. Język matczyzny respondentów

Źródło: Opracowanie własne.

Należy podać także ewentualne pozostałe informacje, których zamieszczenia wymaga właściciel praw autorskich i pokrewnych do danego materiału.

Fotografie, ilustracje itp. należy przekazać jako osobne pliki, w formacie: .jpg, .gif, .bmp, .png lub .tif. Pliki powinny mieć rozdzielczość co najmniej 300 dpi (przy wymiarze w skali 1:1, tzn. jeśli na potrzeby publikacji zdjęcie ma być powiększone, rozdzielczość powinna być odpowiednio większa).

Wykresy należy przekazać jako osobne pliki, w formacie np. .docx, .xls, .xlsx. Plik powinien być edytowalny (musi zawierać metadane).

Prawa autorskie

Autorzy są odpowiedzialni za uzyskanie i przekazanie Redakcji SEiA pozwolenia na publikację zamieszczonych w swoim opracowaniu materiałów ilustracyjnych i tekstowych, jeśli wymagają tego przepisy ustawy o prawie autorskim i prawach pokrewnych (por. oświadczenie autora opracowania:

https://wydawnictwo.us.edu.pl/sites/wydawnictwo.us.edu.pl/files/oswiadczenie_autora-artykul_w_czasopismie-cc.pdf; ustawa o prawie autorskim i prawach pokrewnych: <http://isap.sejm.gov.pl/isap.nsf/DocDetails.xsp?id=WDU19940240083>).

Złożenie tekstu do druku oznacza zgodę na druk bez otrzymania honorarium autorskiego.

Redakcja zastrzega sobie prawo do ostatecznej decyzji o zakwalifikowaniu tekstu do druku.

Opracowanie w języku innym niż polski

Wymagane elementy opracowania

Opracowanie w języku angielskim

Punkty 1e–1g, 3 dotyczą tylko artykułów.

1. Informacje wprowadzające, zamieszczone na pierwszej stronie opracowania, w następującej kolejności:

- a) imię i nazwisko autora
- b) pełna oryginalna nazwa ośrodka, który autor reprezentuje
- c) ORCID
- d) tytuł opracowania
- e) abstrakt (maksymalnie 700 znaków, licząc ze spacjami)
- f) słowa kluczowe (maksymalnie 5 słów)

g) w pierwszym przypisie dolnym (oznaczonym gwiazdką: *, z odnośnikiem po tytule artykułu): informacja o źródłach finansowania badań przedstawionych w opracowaniu (pełna nazwa grantu lub grantów, badań statutowych, z dokładnymi nazwami instytucji finansujących badania, czas realizacji itd.).

2. Tekst główny.

3. Bibliografia.

4. Biogram (stopień naukowy, miejsce pracy, obszar zainteresowań naukowych, najważniejsze publikacje, adres e-mail). Podanie biogramu jest jednoznaczne ze zgodą na jego opublikowanie. Redakcja zastrzega sobie prawo do wprowadzenia w biogramie niemerytorycznych zmian.

Opracowanie w języku innym niż polski i angielski

Punkty 1f–1i, 3 dotyczą tylko artykułów.

1. Informacje wprowadzające, zamieszczone na pierwszej stronie opracowania, w następującej kolejności:

- a) imię i nazwisko autora
- b) pełna oryginalna nazwa ośrodka, który autor reprezentuje
- c) ORCID
- d) tytuł opracowania
- e) tytuł opracowania w tłumaczeniu na język angielski
- f) abstrakt w języku angielskim (maksymalnie 700 znaków, licząc ze spacjami)
- g) słowa kluczowe w tłumaczeniu na język angielski
- h) słowa kluczowe w języku opracowania (maksymalnie 5 słów)
- i) w pierwszym przypisie dolnym (oznaczonym gwiazdką: *, z odnośnikiem po tytule artykułu): informacja o źródłach finansowania badań przedstawionych w opracowaniu (pełna nazwa grantu lub grantów, badań statutowych, z dokładnymi nazwami instytucji finansujących badania, czas realizacji itd.).

2. Tekst główny.

3. Bibliografia.

4. Biogram w języku opracowania i w języku angielskim (stopień naukowy, miejsce pracy, obszar zainteresowań naukowych, najważniejsze publikacje, adres e-mail). Podanie biogramu jest jednoznaczne ze zgodą na jego opublikowanie. Redakcja zastrzega sobie prawo do wprowadzenia w biogramie niemerytorycznych zmian.

Cytaty

Cytaty krótkie ujmuje się w cudzysłów i zamieszcza w ciągu tekstu wводу odautorskiego.

Cytaty obszerne (liczące powyżej 40 słów) zapisuje się jako tzw. cytaty blokowe, czyli: bez cudzysłowu, jako odrębne akapity, złożone mniejszą czcionką (11 pkt.), z jednowierszowym odstępem przed cytatem i po nim.

W uzasadnionych przypadkach jako cytaty blokowe można zapisać cytaty krótkie.

Podając cytaty z publikacji obcojęzycznej, a w tłumaczeniu własnym, należy zamieścić stosowną informację.

Wprowadzając w cytacie wyróżnienie, należy zamieścić stosowną informację.

Opuszczenie w cytacie oznacza się wielokropkiem w nawiasie kwadratowym: [...]. Przed nawiasem lub po nim należy wstawić znak interpunkcyjny, zgodnie ze źródłem.

Znaki pisma niełacińskie

Alfabet cyryliczny:

- w opisach bibliograficznych należy stosować zapis za pomocą alfabety danego języka; dodatkowo nazwisko lub nazwiska rozpoczynające opis bibliograficzny należy podać w transkrypcji albo w transliteracji, zależnie od przyjętej zasady, np.:

[Belova O.W.] Белова О.В., 2001, *Славянский бестиарий. Словарь названий и символики*, Индрик, Москва.

- w odsyłaczach nazwiska należy podawać tylko w transkrypcji albo w transliteracji:

(Belova, 2001: 34)

- w tekście odautorskim należy stosować zapis w transkrypcji albo w transliteracji, zależnie od przyjętej zasady; w uzasadnionych wypadkach można podać równocześnie zapis oryginalny;
- obowiązują zasady transkrypcji lub transliteracji odpowiednie do języka artykułu;
- w wypadku artykułu w języku angielskim obowiązują zasady transliteracji opracowane przez American Library Association i Library of Congress, zob. <http://www.loc.gov/catdir/cpsd/roman.html>.

Pozostałe systemy pisma:

- zarówno w opisach bibliograficznych, jak i w tekście odautorskim należy stosować zapis w transliteracji; w uzasadnionych wypadkach można podać równocześnie zapis oryginalny;

- obowiązują zasady transliteracji odpowiednie do języka artykułu;
- w wypadku artykułu w języku angielskim obowiązują zasady transliteracji opracowane przez American Library Association i Library of Congress, zob. <http://www.loc.gov/catdir/cpsd/roman.html>.

Odsyłacze bibliograficzne – wytyczne ogólne

Opracowanie w języku angielskim

W tekstach angielskojęzycznych obowiązuje tzw. styl Chicago; zob. *Chicago manual of style*, wariant “author and date”, https://www.chicagomanualofstyle.org/tool_citationguide/citation-guide.html.

Opracowanie w języku innym niż angielski

W SEiA źródła wskazuje się za pomocą odsyłaczy bibliograficznych wewnątrztekstowych, w formacie: (autor, rok: numer strony). Podstawą sporządzania odsyłaczy jest bibliografia.

Odwołania do strony lub stron podaje się po roku publikacji, po dwukropku:

(Święch, 2005: 46, 58–59)

Nazwiska autorów lub redaktorów jednej publikacji oddziela się przecinkiem:

(Clifford, Marcus, 1986: 178)

Odwołania dotyczące poszczególnych autorów oddziela się średnikiem. Nazwiska autorów lub redaktorów przywołuje się w kolejności alfabetycznej, a daty wydania publikacji tego samego autorstwa – w kolejności chronologicznej:

(Pisarek et al., 2017; Święch 2005, 2009a, 2009b, 2019)

Jeśli nazwisko występuje w tekście wyводу, to w nawiasie podaje się tylko rok publikacji i odwołanie do strony lub stron:

...Jan Święch (2005: 33)...

W odsyłaczach nie stosuje się odwołań „ibidem”, „tamże”, „idem”, „tegoż” itp.

Bibliografia – wytyczne ogólne

Bibliografia może zawierać wyłącznie pozycje przywołane w opracowaniu.

Opis bibliograficzny publikacji sporządza się na podstawie jej strony tytułowej.

W artykule angielskojęzycznym, niezależnie od języka opisywanej publikacji, informacje w opisie następujące po tytule podaje się w języku angielskim, stosując odpowiednie skróty (np. „ed.”, „eds.”, „transl.”, „vol.”, „no.”).

W artykułach w językach innych niż angielski, informacje, które są zawarte w opisywanej publikacji, podaje się w języku oryginału (np. „red.”, „ed.”, „eds.”, Hrsg.”, „tłum.”, „přel.”, „transl.”, „Übers.”, „t.”, „vol.”, „Teil”, „Bd.”, „nr”, „č.”, „no.”, „Nr.”).

W tytułach angielskojęzycznych (z wyjątkiem tytułów czasopism) dużymi literami zapisuje się tylko te słowa, w których przypadku taki zapis wynika z zasad ortografii (np. na początku zdania, w nazwach własnych):

Does meat come from animals? A multispecies approach to classification and belonging in Highland Guatemala

W opracowaniach angielskojęzycznych elementy opisu oddziela się następująco:

Sulima, Roch. 2000. *Antropologia codzienności*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.

W opracowaniach w innych językach elementy opisu oddziela się przecinkami:

Sulima R., 2000, *Antropologia codzienności*, Kraków, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.

Publikacja zwarta – należy podać informację o wydawcy.

Praca pod redakcją – nazwiska redaktorów podaje się jako pierwszy element opisu.

Publikacja niesamoistna (np. artykułu w pracy zbiorowej, czasopiśmie) – należy podać zakres stron, na których znajduje się dana publikacja.

Tekst opublikowany na stronie internetowej – jeśli tekst został opatrzony datą publikacji, to należy ją podać; obowiązkowe jest podanie hiperłącza oraz daty dostępu.

Jeśli w publikacji nie podano informacji o roku wydania, miejscu wydania, wydawcy, należy to zaznaczyć, stosując skróty łacińskie, odpowiednio: „s.a.”, „s.l.”, „s.n.”.

Jeśli publikacji został nadany DOI, to należy go podać (w formie hiperłącza, jako ostatni element opisu bibliograficznego, kończąc kropką).

Numerację odnoszącą się do tomów, części, zeszytów, numerów czasopisma itp. zapisuje się zawsze cyframi arabskimi, niezależnie od zapisu źródłowego.

Opisy bibliograficzne publikacji tego samego autora szereguje się chronologicznie. Jeśli publikacje ukazały się w tym samym roku, to do roku wydania kolejnych publikacji uszeregowanych alfabetycznie dodaje się kolejne litery alfabetu.

W pozostałym zakresie należy stosować zasady sporządzania opisów bibliograficznych odpowiednie do języka artykułu.

W opracowaniach angielskojęzycznych obowiązuje tzw. styl Chicago; zob. *Chicago manual of style*, wariant "author and date", https://www.chicagomanualofstyle.org/tool_citationguide/citation-guide-html.

Materiał ilustracyjny

Fotografie, ilustracje, wykresy itp. należy zamieścić w odpowiednim miejscu w artykule, opatrując podpisem.

W wypadku materiałów nieautorskich, w podpisie należy zamieścić informację o autorstwie. Pod podpisem należy zamieścić źródło. Jeśli źródłem jest publikacja itp., należy podać pełny opis bibliograficzny (pozycję należy wpisać również do bibliografii). Należy podać także ewentualne pozostałe informacje, których zamieszczenia wymaga właściciel praw autorskich i pokrewnych do danego materiału.

Fotografie, ilustracje itp. należy przekazać jako osobne pliki, w formacie: .jpg, .gif, .bmp, .png lub .tif. Pliki powinny mieć rozdzielczość co najmniej 300 dpi (przy wymiarze w skali 1:1, tzn. jeśli na potrzeby publikacji zdjęcie ma być powiększone, rozdzielczość powinna być odpowiednio większa).

Wykresy należy przekazać jako osobne pliki, w formacie np. docx, .xls, .xlsx. Plik powinien być edytowalny (musi zawierać metadane).

Prawa autorskie

Autorzy są odpowiedzialni za uzyskanie i przekazanie Redakcji SEiA pozwolenia na publikację zamieszczonych w swoim opracowaniu materiałów ilustracyjnych i tekstowych, jeśli wymagają tego przepisy ustawy o prawie

autorskim i prawach pokrewnych (por. oświadczenie autora opracowania: https://wydawnictwo.us.edu.pl/sites/wydawnictwo.us.edu.pl/files/oswiadczenie_autora-artykul_w_czasopismie-cc.pdf; ustawa o prawie autorskim i prawach pokrewnych: <http://isap.sejm.gov.pl/isap.nsf/DocDetails.xsp?id=WDU19940240083>).

Złożenie tekstu do druku oznacza zgodę na druk bez otrzymania honorarium autorskiego.

Redakcja zastrzega sobie prawo do ostatecznej decyzji o zakwalifikowaniu tekstu do druku.

Information for the authors



Studia Etnologiczne i Antropologiczne, t. 23, nr 2
ISSN 2353-9860 (czasopismo elektroniczne)

The journal calls for papers on an on-going basis, and for thematic issues – according to the schedule posted on: <https://www.journals.us.edu.pl/index.php/SEIA/index> (Call for Papers).

The volume of the text for publication as a scientific article should be between 12 and 17 pages of standardised print, the volume of the text of another type (like report, review) should be 8 pages of standardised print at most.

The text should be saved in a Word, LibreOffice Writer or OpenOffice Writer file, with the following parameters: A4 format, margins of 2.5 cm each, pages numbered at the bottom footer, 12-point Times New Roman font, spacing 1.5 lines. A new paragraph should be started with an indent (1.0 cm).

Papers in English

The required elements of the paper

Points 1e–1h and 3 apply only to articles.

1. Introductory information, placed on the first page of the paper, in the following order:

- a) author's first name and surname
- b) full original name of the centre the author represents
- c) ORCID
- d) title of the paper
- e) abstract in English (maximum 700 characters, including spaces)
- f) keywords (maximum 5 words)
- g) optionally: keywords translated into Polish
- h) in the first footnote (marked with an asterisk: *, with a reference after the article title): information on the sources of financing of the research presented in the paper (full name of the grant(s), statutory research, with precise names of institutions financing the research, time of conduct etc.)

2. Main body of the text.
3. Bibliography.
4. Biographical entry (academic degree, place of work, area of scientific interest, major publications, e-mail address). Providing a biographical entry implies consent for its publication. The editorial staff reserves the right to make non-substantial changes in the biographical entry.

Quotations

Short quotations are put between quotation marks and placed within the text of the author's disquisition.

Long quotations (more than 40 words) are written as the so-called block quotations, i.e. without quotation marks, as separate paragraphs, in smaller font (11 points), with an extra space before and after the quotation.

In justified cases short quotations may be written as block quotations.

When giving short quotations from foreign language publications, in own translations, an appropriate note information must be included.

When putting special typeface in the quotation, an appropriate note information must be included.

An omission in a quotation is indicated by an ellipsis in square brackets: [...]. A punctuation mark should be inserted before or after the brackets, according to the source.

Non-Latin characters

Cyrillic alphabets:

- bibliographic descriptions should use the alphabet of the given language; in addition, the name(s) beginning the bibliographic description should be given in transliteration:

[Belova O.W.] Белова О.В., 2001, *Славянский бестиарий. Словарь названий и символики*, Индрик, Москва.

- in references names must be given in transliteration only:

(Belova, 2001: 34)

- transliteration should be used in the author's text; where appropriate, the original text may be given at the same time;

- transliteration rules developed by the American Library Association and Library of Congress should be followed, c.f. <http://www.loc.gov/catdir/cpsd/roman.html>.

Other writing systems:

- both in biographical descriptions and in the author's text use transliterated text; where appropriate, the original text may be given at the same time;
- transliteration rules developed by the American Library Association and Library of Congress should be followed, c.f. <http://www.loc.gov/catdir/cpsd/roman.html>.

In-text citations and bibliography – general guidelines

In papers in English, sources are cited in the “author and date” system, in-text citations and bibliography are prepared in accordance with Chicago style; see *Chicago manual of style*, https://www.chicagomanualofstyle.org/tools_citationguide/citation-guide-2.html.

The bibliography may include only items referred to in the paper.

The bibliographic description of a publication is prepared on the basis of a title page. Regardless of the language of the publication, the information following the title must be given in English, using appropriate abbreviations (e.g. “ed.”, “eds.”, “transl.”, “vol.”, “no.”).

In the book, provide information about the publisher.

If the publication does not specify the year of publication, place of publication or publisher, this should be indicated by using the Latin abbreviations, respectively: “s.a.”, “s.l.”, “s.n.”.

The numbering relating to volumes, parts, notebooks, journal issue, etc. are always written in Arabic numerals, regardless of the source notation.

In English-language titles (except for the titles of journals), words are capitalised only where required by spelling rules (e.g. at the beginning of sentences, in proper names):

Does meat come from animals? A multispecies approach to classification and belonging in Highland Guatemala

If a DOI has been assigned to the publication, it must be provided (in the form of a hyperlink, as the last element of the bibliographic description, ended with a full-stop):

Yates-Doerr, Emily. 2015. "Does meat come from animals? A multispecies approach to classification and belonging in Highland Guatemala." *American Ethnologist* 42, no. 2: 309–323. <https://doi.org/10.1111/amet.12132>.

Bibliographic descriptions of publications by the same author are arranged chronologically. If publications appeared in the same year, successive letters of the alphabet are added to the year of publication in alphabetical order:

Święch, Jan. 2005. *Tajemniczy świat wiatraków*. Łódź: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze.

Święch, Jan. 2009a. "Czy maszyny mają duszę? Rzecz o personifikacji młynów wietrznych." In *Problemy muzeów związane z zachowaniem i konserwacją zbiorów. Międzynarodowa Konferencja Konserwatorska, temat: Konserwacja zachowawcza i kreacja konserwatorska zabytków techniki, Szreniawa, 14–15 października 2008*, 11–21. Szreniawa: Muzeum Narodowe Rolnictwa i Przemysłu Rolno-Spożywczego.

Święch, Jan. 2009b. "Współczesne problemy kolekcjonerstwa w muzealnictwie etnograficznym." *Etnografia Nowa* 1: 45–52.

Basic models of references and bibliographic descriptions

Author's book:

(Sulima 2000, 158–159)

Sulima, Roch. 2000. *Antropologia codzienności*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.

Translated book:

(Lahiri 2016, 178–179)

Lahiri, Jhumpa. 2016. *In other words*. Translated by Ann Goldstein. New York: Alfred A. Knopf.

Edited by:

(Clifford and Marcus 1986, 178–179)

Clifford, James, and George E. Marcus. Eds. 1987. *Writing culture: The poetics and politics of ethnography*. California: University of California Press.

A paper included in a book (specify the number of pages in the description in the bibliography):

(Blaxter 1976, 121)

Blaxter, Mark. 1976. "Social class and health inequalities." In *Equalities and inequalities in health*, edited by John Peel, J.O. Carter, 120–135. London: Academic Press.

A paper included in a journal (specify the number of pages in the description in the bibliography:)

(Robotycki 2011, 41)

Robotycki, Czesław. 2011. "Ludowe i amatorskie pisanie o historii." *Konteksty – Polska Sztuka Ludowa. Antropologia Kultury – Etnografia – Sztuka* 1(292): 40–44.

Text in a journal:

(Radziwinowicz 2020)

Radziwinowicz, Waław. 2020. "Ormianie przegrali wojnę." *Gazeta Wyborcza*, November 12, 2020.

A text published on a website (if the text has a date of publication, this should be given; it is mandatory to provide a hyperlink and the date of access):

(Bafia 2018)

Bafia, Szymon. 2018, March 17. "Konne wyścigi góralskich kumoterek na liście niematerialnego dziedzictwa kultury." Polska Agencja Prasowa. Accessed May 1, 2020. <https://www.pap.pl/aktualnosci/news,1333611,-konne-wyscigi-goralskich-kumoterek-na-liscie-niematerialnego-dziedzictwa-kultury.html>.

Diploma dissertation:

(Jawoszek 2011, 33)

Jawoszek, Agata. 2011. *Boszniacy. Literackie narracje tożsamościowe*. PhD diss. D. Gil. Kraków: Wydział Filologiczny, Uniwersytet Jagielloński w Krakowie.

Illustrative material

Photographs, illustrations, diagrams, etc. should be inserted in an appropriate place in the article, with a caption, according to the model (if the source is a publication, etc., a full bibliographic description should be given; the item should also be written in the bibliography):

Photo 1. Pashtuns' camp, western Pakistan (fot. J. Stolarski, July 2005)

Il. 1. Traditional costume of a married Pashtun woman

Source: Krzysztof Wolski. 1978. *Pakistan. Dzieje ziemi i państwa*, 57. Warszawa: Książka i Wiedza.

Chart 1. Respondents' native tongue

Source: Own study.

Also any other information required by the owner of copyright or related rights in the material must be included.

Photographs, illustrations etc. should be submitted as separate files, in the format: .jpg, .gif, .bmp, .png or .tif. The files should have a minimum resolution of 300 dpi (at a scale of 1:1, i.e. if the photo is to be enlarged for the purpose of publication, the resolution should be appropriately greater).

Charts should be submitted as separate files, in a format, for example, docx, .xls, .xlsx. A file should be editable (must contain metadata).

Copyrights

The authors are responsible for obtaining and submitting to the SEiA Editorial Office permission to publish the illustrative and textual materials if required under the Copyright and Neighbouring Rights Act (c.f. the paper's author's statement: https://wydawnictwo.us.edu.pl/sites/wydawnictwo.us.edu.pl/files/oswiadczenie_autora-artykuł_w_czasopismie-cc.pdf; the Copyright and Neighbouring Rights Act: <http://isap.sejm.gov.pl/isap.nsf/DocDetails.xsp?id=WDU19940240083>).

Submitting a text for printing means permission for printing without receiving a royalty.

The editorial staff reserves the right to a final decision to qualify the text for printing.

Papers in languages other than English

The required elements of the paper

Paper in Polish

Points 1f–1i and 3 apply only to articles.

1. Introductory information, placed on the first page of the paper, in the following order:

- a) author's first name and surname
- b) full name of the centre the author represents
- c) ORCID
- d) title of the paper
- e) optionally: title of the paper translated into English
- f) abstract in Polish or English (maximum 700 characters, including spaces)
- g) optionally: keywords translated in English
- h) keywords in Polish (maximum 5 words)
- i) in the first footnote (marked with an asterisk: *, with a reference after the article title): information on the sources of financing of the research presented in the paper (full name of the grant(s), statutory research, with precise names of institutions financing the research, time of conduct etc.)

2. Main body of the text.

3. Bibliography.

4. Biographical entry in Polish and optionally in English (academic degree, place of work, area of scientific interest, major publications, e-mail address). Providing a biographical entry implies permission to its publication. The editorial staff reserves a right to make non-content related changes in the biographical entry.

Papers in languages other than Polish and English

Points 1f–1i and 3 apply only to articles.

1. Introductory information, placed on the first page of the paper, in the following order:

- a) author's first name and surname
 - b) full original name of the centre the author represents
 - c) ORCID
 - d) title of the paper
 - e) title of the paper translated into English
 - f) abstract in English (maximum 700 characters, including spaces)
 - g) keywords translated in English
 - h) keywords in the language of the Paper (maximum 5 words)
 - i) in the first footnote (marked with an asterisk: *, with a reference after the article title): information on the sources of financing of the research presented in the paper (full name of the grant(s), statutory research, with precise names of institutions financing the research, time of conduct etc.).
2. Main body of the text.
 3. Bibliography.
 4. Biographical entry in the language of the paper and in English (academic degree, place of work, area of scientific interest, major publications, e-mail address). Providing a biographical entry implies permission to its publication. The editorial staff reserves a right to make non-content related changes in the biographical entry.

Quotations

Short quotations are put between quotation marks and placed within the text of the author's disquisition.

Long quotations (more than 40 words) are written as the so-called block quotations, i.e. without quotation marks, as separate paragraphs, in smaller font (11 points), with an extra space before and after the quotation.

In justified cases short quotations may be written as block quotations.

When giving short quotations from foreign language publications, in own translations, relevant information must be included.

When putting special typeface in the quotation, an appropriate note information must be included.

An omission in a quotation is indicated by an ellipsis in square brackets: [...]. A punctuation mark should be inserted before or after the brackets, according to the source.

Non-Latin characters

Papers in Polish

Cyrillic alphabets:

- bibliographic descriptions should use the alphabet of the given language; in addition, the name(s) beginning the bibliographic description should be given in transcription:

[Bełowa O.W.] Белова О.В., 2001, *Славянский бестиарий. Словарь названий и символы*, Индрик, Москва.

- in references names must be given in transcription only:

(Bełowa, 2001: 34)

- transcription should be used in the author's text; where appropriate, the original text may be given at the same time;
- applicable are the transcription rules in the PWN dictionary of Polish spelling, available at: <https://sjp.pwn.pl/zasady/Transliteracja-i-transkrypcja-slowianskich-alfabetow-cyrylickich;629693.html>.

Other writing systems:

- both in biographical descriptions and in the author's text use transliterated text; where appropriate, the original text may be given at the same time;
- transliteration tables concerning Greek and Hebrew alphabets are available at the website of NUKAT: <https://centrum.nukat.edu.pl/pl/warsztat/transliteracja>.

Papers in languages other than Polish and English

Cyrillic alphabets:

- bibliographic descriptions should use the alphabet of the given language; in addition, the name(s) beginning the bibliographic description should be given in transcription or transliteration, depending on the adopted rule, e.g.:

[Belova O.W.] Белова О.В., 2001, *Славянский бестиарий. Словарь названий и символы*, Индрик, Москва.

- in references names must be given only in transcription or transliteration:

(Belova, 2001: 34)

- use transcription or transliteration in the author's text, depending on the adopted rule; where appropriate, the original text may be given at the same time;
- applicable are transcription or transliteration rules appropriate for the language of the article.

Other writing systems:

- both in biographical descriptions and in the author's text use transliterated text; where appropriate, the original text may be given at the same time;
- applicable are transliteration rules appropriate for the language of the article.

In-text citations – general guidelines

SEiA sources are indicated by means of in-text bibliographic cross-references, in the format: (author, year: page number). The basis for references is the bibliography.

References to a page or pages are given after the year of publication, after a colon:

(Święch, 2005: 46, 58–59)

Names of authors or editors of one publication are separated by a comma:

(Clifford, Marcus, 1986: 178)

References concerning particular authors are separated by a semicolon. Names of authors or editors are cited in alphabetical order and the dates of publication of individual publications by the same author are cited in chronological order:

(Pisarek et al., 2017; Święch 2005, 2009a, 2009b, 2019)

If a name occurs in the text of the argument, only the year of publication and a reference to the page or pages are given in brackets:

...Jan Święch (2005: 33)...

“Ibidem”, “idem”, “thereof” etc. are not used in references.

Bibliography – general guidelines

The bibliography may include only items referred to in the study.

The bibliographic description of a publication is prepared on the basis of a title page. Information included in the publication are given in the language of the original (e.g. “red.”, “ed.”, “eds.”, “Hrsg.”, “tłum.”, “přel.”, “transl.”, “Übers.”, “t.”, “vol.”, “Teil”, “Bd.”, “nr”, “č”, “no.”, “Nr.”).

In English-language titles (except for the titles of journals), words are capitalised only where required by spelling rules (e.g. at the beginning of sentences, in proper names):

Does meat come from animals? A multispecies approach to classification and belonging in Highland Guatemala

Particular elements of the description are separated with comas:

Sulima R., 2000, *Antropologia codzienności*, Kraków, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.

Book – provide information about the publisher.

Work edited by – names of the editors are given as the first element of the description;

Clifford J., Marcus G.E., eds., 1987, *Writing culture. The poetics and politics of ethnography*, California, University of California Press.

Non-autonomous publication (e.g. an article in a joint publication, journal) – the pages where the given publication is included should be specified at the end.

A text published on a website – if the text has a date of publication, this should be given; it is mandatory to provide a hyperlink and the date of access.

If the publication does not specify the year of publication, place of publication or publisher, this should be indicated by using the Latin abbreviations, respectively: “s.a.”, “s.l.”, “s.n.”.

If a DOI has been assigned to the publication, it must be provided (in the form of a hyperlink, as the last element of the bibliographic description, ended with a full-stop):

Yates-Doerr E., 2015, *Does meat come from animals? A multispecies approach to classification and belonging in Highland Guatemala*, “American Ethnologist”, vol. 42, no. 2, p. 309–323, <https://doi.org/10.1111/amet.12132>.

The numbering relating to volumes, parts, notebooks, journal issues, etc. are always written in Arabic numerals, regardless of the source notation.

Bibliographic descriptions of publications by the same author are arranged chronologically. If publications appeared in the same year, successive letters of the alphabet are added to the year of publication in alphabetical order.

Within the remaining scope, follow the rules of preparing bibliographic description relevant for the language of the article.

Illustrative material

Photographs, illustrations, charts, etc. should be placed in an appropriate place in the article and provided with a caption.

In the case of non-proprietary material, the caption should provide information about the author. Place the source under the caption. If the publication is a source etc., a full bibliographic description should be provided (the item should also be written in the bibliography). Also any other information required by the owner of copyright or related rights in the material must be included.

Photographs, illustrations etc. should be submitted as separate files, in the format: .jpg, .gif, .bmp, .png or .tif. The files should have a minimum resolution of 300 dpi (at a scale of 1:1, i.e. if the photo is to be enlarged for the purpose of publication, the resolution should be appropriately greater).

Charts should be submitted as separate files, in a format, for example, docx, .xls, .xlsx. A file should be editable (must contain metadata).

Copyrights

The authors are responsible for obtaining and submitting to the SEiA Editorial Office permission to publish the illustrative and textual materials if required under the Copyright and Neighbouring Rights Act (c.f. the paper's author's statement: https://wydawnictwo.us.edu.pl/sites/wydawnictwo.us.edu.pl/files/oswiadczenie_autora-artykul_w_czaso_pismie-cc.pdf; the Copyright and Neighbouring Rights Act: <http://isap.sejm.gov.pl/isap.nsf/DocDetails.xsp?id=WDU19940240083>).

Submitting a text for printing means permission for printing without receiving a royalty.

The editorial staff reserves the right to a final decision to qualify the text for printing.

Redakcja tekstów w języku polskim / Copy editing of the texts in Polish
Katarzyna Więckowska

Korekta tekstów / Proofreading
Adriana Szaforz

Projekt okładki i strony tytułowej / Cover and title page design
Anna Krasnodębska-Okreglicka

Grafika na pierwszej stronie okładki / Front cover art
Krzysztof Marek Bąk

Projekt stron działowych / Division pages design
Anna U. Piłśniak

Opracowanie graficzne / Layout
Małgorzata Pleśniar

Łamanie / Typesetting
Tomasz Kielkowski

Złożono krojami / Fonts used in the layout
Fake Smiths, Minion Pro, Myriad Pro

Redakcja SEiA i Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego składają podziękowania
Panu Profesorowi Krzysztofowi Markowi Bąkowi za udostępnienie grafiki
zamieszczonej na okładce oraz Panu Laurentowi Savoie (Paintblack Éditions),
twórcy kroju Fake Smiths, za zgodę na wykorzystanie kroju.

The editorial team and Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego would like to thank
Professor Krzysztof Marek Bąk for sharing the art used in the cover design
and Mr Laurent Savoie (Paintblack Éditions), designer of the Fake Smiths typeface,
for permission to use the typeface.

Exlibris – Krzysztof Marek Bąk
kmbakexlibris.wixsite.com/exlibris
<https://www.instagram.com/krzysztof.marek.bak/>

Paintblack Éditions
paintblackeditions.org
https://www.instagram.com/paintblack_font

Wydawca / Publisher
Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, ul. Bankowa 12B, 40-007 Katowice
wydawnictwo@us.edu.pl, wydawnictwo.us.edu.pl
Ark. druk. 9,25. Ark. wyd. 9,5



SEiA

Egzemplarz bezpłatny

ISSN 2353-9860



9 772353 986300

Więcej o książce

