

Recenzja rozprawy doktorskiej mgr Karoliny Dziubatej *Folklorizm jako forma ochrony niematerialnego dziedzictwa kulturowego? Studium przypadku wybranych weselnych widowisk obrzędowych z Wielkopolski z perspektywy antropologii folkloru*

W przedstawionej mi do oceny rozprawie doktorskiej postawiono oryginalny, ciekawy i – w moim przekonaniu – bardzo ważny problem badawczy. Sprowadza się on do trzech zasadniczych kwestii: pytania o funkcje weselnych widowisk obrzędowych, pytania o relacje zachodzące między kategoriami folkloru, folkloryzmu oraz niematerialnego dziedzictwa kulturowego i wreszcie pytania o społeczne, ekonomiczne i polityczne konteksty i uwikłania działań podejmowanych w zakresie kultywowania i ochrony lokalnych tradycji.

Wiele napisano już na temat relacji folkloru do folkloryzmu. W ostatnich latach mamy też do czynienia z wysypem publikacji na temat dziedzictwa niematerialnego, co niewątpliwie związane jest z ratyfikacją przez Polskę konwencji UNESCO dotyczącej jego ochrony. Karolina Dziubata proponuje jednak zaskakująco świeże i w znacznej mierze nowatorskie spojrzenie na te zagadnienia. Nowatorstwo to polega na tym, że teorie folkloru i folkloryzmu wpisuje ona w dyskurs ochrony niematerialnego dziedzictwa, w przekonujący sposób pokazując, że ich zastosowanie może prowadzić do efektów niezwykle płodnych poznawczo. Takie podejście jest wartościowe również z tego powodu, że w dyskursie tym – świadomie lub nie – marginalizuje się lub wręcz eliminuje pojęcia folkloru i folkloryzmu. Przyczyny takiego stanu rzeczy są nie do końca jasne (moda terminologiczna?, poprawność polityczna?, dewaluacja pojęcia folkloru jako czegoś niepoważnego?) i wymagałyby osobnych analiz. Autorka nie podejmuje tego wątku, jednak skutecznie odzyskuje dorobek folklorystyki dla badań nad dziedzictwem, pokazując zarazem dobitnie, że jego pomijanie jest poważnym nieporozumieniem, by nie powiedzieć absurdem. Niewątpliwie absurdalna jest bowiem sytuacja, kiedy depozytariusze dziedzictwa powszechnie i intuicyjnie określają je mianem

folkloru, a komisje oceniające aplikacje o jego wpis na listę UNESCO, sugerują im usunięcie tego słowa z wniosków.

W powyższym kontekście ważnym i cennym wątkiem rozprawy są analizy dotyczące kształtowania się sposobów rozumienia pojęć folkloru i folkloryzmu w obiegu akademickim oraz w potocznej praktyce językowej. Karolina Dziubata dostrzega tu bowiem coś, co do tej pory chyba umykało uwadze (większości) badaczy. Osobiście nazwałbym to swoistą ironią postępu metodologicznego badań społecznych. Chodzi mianowicie o to, że pojęcie folkloru, obce reprezentantom kultur tradycyjnych i narzucone im przez badaczy (a więc w dzisiejszej nomenklaturze opresyjne), zostało ostatecznie przez tych pierwszych (a właściwie przez ich potomków) zinternalizowane. Problem w tym, że internalizacja ta nastąpiła w kontekście i wyniku działań, które późniejsza (bardziej wyrafinowana metodologicznie) folklorystyka i antropologia określały już mianem folkloryzmu, czyli zjawisk stawianych w opozycji do folkloru, będących niejako jego zaprzeczeniem. Koncepcja folkloryzmu nie została jednak przyswojona przez praktykujące go społeczności i grupy, a samo słowo „folkloryzm” pozostało żargonowym określeniem, którego znajomość nie wykracza poza wąski krąg specjalistów. W konsekwencji mamy dziś sytuację paradoksalną. Depozytariusze dziedzictwa – na określenie działań uznawanych przez badaczy za przejawy folkloryzmu – posługują się pojęciem folkloru, odwołując się przy tym do XIX-wiecznego paradygmatu jego definiowania w kategoriach prawdy, autentyczności i tradycji przodków. Tymczasem eksperci i akademicy podążając za metodologicznymi wskazówkami sformułowanymi na gruncie krytyki postkolonialnej, nie tylko sami rezygnują ze stosowania terminów „folklor” i „folkloryzm”, ale też formułują dyrektywy, które mają zniechęcić do ich używania samych użytkowników. Pytanie czy współczesna antropologia i instytucje zajmujące się ochroną dziedzictwa – które na poziomie deklaracji podkreślają podmiotowość przedstawicieli lokalnych społeczności i chcą oddawać im głos – nie dokonują tu przypadkiem kolejnego aktu symbolicznej przemocy? Autorka rozprawy nie udziela odpowiedzi na to pytanie, jednak przedstawione przez nią analizy oraz liczne przykłady, w tym cytaty z wypowiedzi jej rozmówców, znakomicie naświetlają tę problematykę i stanowią inspirację do dalszych przemyśleń.

Ważnym i oryginalnym wkładem Karoliny Dziubatej do badań nad zjawiskiem folkloryzmu jest także analiza napięć i konfliktów, jakie zachodzą pomiędzy zespołami czy lokalnymi społecznościami, a także w ich obrębie. Z pozoru jest to rzecz dość oczywista i dobrze znana (każdy, kto z bliska i nieco dłużej przygląda się działalności zespołów folklorystycznych, musi się z tym prędzej czy później zetknąć), na gruncie badań



folklorystycznych i antropologicznych zagadnienie to nie zostało jednak poddane systematycznej obserwacji. Szczególnie cenne wydaje mi się tu wykorzystanie koncepcji gradacji autentyczności Rajko Muršiča. Jak pokazuje autorka, pojęcie autentyczności jest wręcz kluczowe dla sposobu, w jaki depozytariusze dziedzictwa rozumieją własne praktyki kulturowe, i stanowi punkt odniesienia dla formułowanych przez nich dystynkcji. Okazuje się bowiem, że choć termin „folklorizm” nie został wcielony do ich języka, to jednak w praktyce porządkowania rzeczywistości społecznej funkcjonuje tu silne rozróżnienie na folklor, którego głównym wyznacznikiem jest właśnie autentyczność i prawdziwość, oraz jego stylizacje, czyli to co w nomenklaturze akademickiej przyjęło się nazywać właśnie folkloryzmem. W konsekwencji – jak pisze Karolina Dziubata – działania zespołów motywuje „silna potrzeba autentyczności przy jednoczesnej obawie wobec bycia uznanym za zespół stylizowany, a co za tym idzie, awersja wobec »oficjalnego« folkloryzmu” (s. 148), to zaś skłania członków zespołów do podejmowania takich działań, zarówno w sferze praktyki występów scenicznych jak i retoryki, które polegają na „przesuwani[u] granicy między autentycznością a stylizacją w ten sposób, by w obszarze autentyczności znalazł się „swój”, a w obszarze stylizacji „obcy” zespół” (s. 148). Wniosek ten ma w moim przekonaniu kapitalne znaczenie, pokazuje bowiem, że sposób porządkowania lokalnej rzeczywistości odwołujący się do tradycyjnej opozycji „swój-obcy” został przeniesiony w sytuację nowoczesną, przy czym „obcość” wyznaczana jest tu już nie za pomocą markerów charakterystycznych dla myślenia mityczno-magicznego, ale poprzez uruchomienie kategorii wypracowanej na gruncie badań akademickich (XIX-wiecznego ludoznawstwa).

Na marginesie warto zauważyć, że w tym miejscu znów mamy do czynienia z pewnym paradoksem i przypadkiem metodologicznej ironii. Kierując się sugestiami Reginy Bendix autorka proponuje „dekonstrukcję języka autentyczności i odrzucenie jego stosowania w celach opisowych” (s. 212), co wydaje się postulatem słusznym. Problem jednak w tym, że badani używają pojęcia autentyczności właśnie do zwerbalizowania znaczeń, jakie przypisują swoim działaniom i jest to dla nich pojęcie niezwykle istotne. Rezygnacja z jego stosowania rodzi pytanie o fundamentalne różnice między językiem badanych a językiem badaczy. Niby jedni i drudzy mówią po polsku, ale rozumienie kluczowych pojęć okazuje się zaskakująco odmienne. Jak wybrnąć z tego paradoksu?

Wskazane powyżej wątki analiz oraz płynące z nich wnioski uważam za najważniejsze osiągnięcia doktorantki zawarte w przedstawionej pracy, która również w całościowej ocenie prezentuje się bardzo dobrze. Napisana jest w sposób przejrzysty i uporządkowany, na ogół

poprawny pod względem językowym (choć tu pojawiają się pewne potknięcia) i sprawny retorycznie. Autorka rozpoczyna od zarysowania perspektyw teoretycznych i metodologicznych swoich badań, następnie przechodzi do opisu ich przedmiotu, po czym prezentuje analizy dotyczące poszczególnych problemów i aspektów związanych z organizacją weselnych widowisk obrzędowych i działalnością zespołów folklorystycznych. Kompozycja pracy jest więc spójna i logiczna, a jedyne zastrzeżenie w tym zakresie można mieć do umieszczenia podrozdziału *Folklorizm i folklor jako znaczące i znaczone: próba analizy strukturalnej* w rozdziale poświęconym funkcjom widowisk obrzędowych; semiotyczna analiza pojęć folkloru i folkloryzmu zdecydowanie lepiej pasowałaby do rozdziału czwartego, w którym przedstawiono sposoby rozumienia folkloru w dyskursie akademickim i praktyce społecznej. Przedstawiona do oceny rozprawa pozwala stwierdzić, że jej autorka dobrze opanowała warsztat badawczy z zakresu antropologii kulturowej i folklorystyki, posługuje się nim w sposób sprawny, jest świadoma różnorodnych uwarunkowań i ograniczeń procesu badawczego, potrafi panować nad obszernymi danymi w postaci źródeł zastanych oraz materiałów wytworzonych w trakcie badań etnograficznych, i poddawać je efektywnej analizie pod kątem postawionych problemów. Na uznanie zasługuje też sposób podejścia autorki do członków badanych przez siebie zespołów, których traktuje jako „partnerów badawczych” i odnosi się do nich z empatią.

Wysoki poziom ocenianej rozprawy nie oznacza, że jest ona zupełnie pozbawiona słabszych stron. Wskazałbym tu przede wszystkim na trzy kwestie.

Przede wszystkim, prezentowane w rozdziale pierwszym i czwartym rekonstrukcje sposobów definiowania i rozumienia pojęcia folkloru w zasadzie zupełnie pomijają dorobek folklorystyki zagranicznej. Niestety, czy nam się to podoba czy nie, przywoływane w pracy koncepcje polskich folklorystów nie znalazły szerszego oddźwięku w badaniach międzynarodowych, a debaty i spory na temat definicji folkloru przez wiele lat prowadzone były przede wszystkim na gruncie amerykańskim. Oczywiście nie chodzi o to, by streszczać tu szczegółowo owe debaty, ale w kontekście podjętego przez autorkę tematu badań, ewidentnie zabrakło np. „klasycznej” definicji Ben-Amosa, który stwierdza, że “folklore is artistic communication in small groups” (D. Ben-Amos, “Toward a definition of folklore in context”, *Journal of American Folklore* 1971, vol. 84). Definicja ta, kładąca nacisk na komunikację w trybie face-to face i estetyczne aspekty folkloru, byłaby dobrym punktem odniesienia dla rozważań nad relacją między folklorem a jego scenicznymi opracowaniami przygotowywanymi przez lokalne społeczności. Z kolei dla przełamania owego



„konserwatywnego” paradygmatu w folklorystyce kluczowe są zwłaszcza prace Simon Bronner, które zostały podsumowane w artykule „Toward a definition of folklore in practice” (*Cultural Analysis*, 2016, vol. 15/1).

Z kolei jeśli chodzi o dorobek polskiej folklorystyki, to zaskakujący jest brak odniesienia do słynnej „lubelskiej rozmowy o folkloryzmie”, publikowanej na łamach *Literatury Ludowej* (1987, nr 4/6). Zapis tej debaty zawiera wiele istotnych i w znacznej mierze reprezentatywnych opinii i koncepcji, które powinny zostać uwzględnione w sytuacji, gdy folkloryzm staje się przedmiotem naukowego namysłu a zarazem stanowi jedną z głównych kategorii analitycznych.

Innym mankamentem ocenianej pracy jest bezrefleksyjne wprowadzenie do analizy kategorii symulakrum (s. 145, 151). Trudno powiedzieć, w jakim znaczeniu autorka używa tego pojęcia, brak tu bowiem odniesienia do koncepcji Jeana Baudrillarda, z której się ono wywodzi. Trzeba przy tym pamiętać, że w jego ujęciu, symulakrum to coś w rodzaju uszkodzonego czy pustego znaku, który pozbawiony został płaszczyzny znaczonej. Jeśli założyć, że autorka tak właśnie rozumie to pojęcie, to jej rozważania stają się wewnątrznie sprzeczne, bowiem stwierdzenia, że „spektakl folklorystyczny staje się symulakrum przeszłości” (s. 145), a „weselne widowiska obrzędowe ziemi szamotulskiej, Regionu Kozła i Biskupizny [...] to wielozmysłowe symulakra rozpoznane jako dziedzictwo kulturowe elementów folkloru tradycyjnego” są podważane przez prezentowane w innych miejscach analizy (zwłaszcza semiotyczno-strukturalną analizę pojęć folkloru i folkloryzmu), które jasno pokazują, że widowiska obrzędowe (przynajmniej dla ich organizatorów i społeczności lokalnej) są pełne różnorodnych znaczeń i odniesień, a więc na pewno nie są symulakrami w baudrillardowskim sensie.

Pewien niedosyt w moim odczuciu pozostawia również analiza jednego z kluczowych dla pracy problemów, mianowicie uwikłania działalności zespołów folklorystycznych i praktyk folkloryzmu w kontekst polityczny i ekonomiczny. Rozumiem oczywiście, że centralnym zagadnieniem jest tu – jak wskazuje autorka – „wpływ polityki i systemu ochrony niematerialnego dziedzictwa UNESCO na funkcjonowanie folkloru tradycyjnego i folkloryzmu” i ta kwestia zostaje w pracy omówiona szczegółowo i w sposób satysfakcjonujący. Warto jednak pamiętać, że UNESCO oraz jego krajowe agendy nie są jedynymi aktorami biorącymi udział w tych polityczno-ekonomicznych praktykach związanych z dziedzictwem. Zarówno ideologiczne manipulacje i państwowy mecenat okresu PRL-u, jak i dynamiczne zmiany związane z ustrojową transformacją warto byłoby naświetlić

bardziej szczegółowo i systematycznie, miały one bowiem istotny wpływ na to, w jakim punkcie na mapie kulturowych praktyk znajdują się dziś zespoły folklorystyczne i jaka jest ich obecna kondycja. Zastanawia mnie chociażby to, że autorka dość obszernie omawia przypadek subwersywnych ruchów neo-folklorystycznych w krajach nadbałtyckich, nie dostrzega natomiast podobnych zjawisk w Polsce. Mam tu na myśli rozwijający się od lat 90. XX w. w opozycji do folkloryzmu i państwowych form wspierania kultury ludowej ruch domów tańca (zwany też ruchem muzyki tradycyjnej lub ruchem *in crudo*), który w istotny sposób przekształcił pejzaż praktyk związanych z ochroną niematerialnego dziedzictwa. Zjawisko to jest zasygnalizowane w pracy, ale jedynie w sposób marginalny, podczas gdy ma ono moim zdaniem kluczowe znaczenie dla omawianych tu problemów. Różnego rodzaju stowarzyszenia i fundacje tworzone przez młodych ludzi z dużych miast z jednej strony w pewnym sensie eksploatują kapitał lokalnych tradycji, których depozytariuszami są m.in. zespoły folklorystyczne, z drugiej strony – paradoksalnie – stanowią dla tych ostatnich konkurencję, rywalizując o te same zasoby ekonomiczne i symboliczne (granty, stypendia, nagrody, obecność w mediach, prestiż społeczny). W wielu przypadkach rodzi to silne napięcia i prowadzi do konfliktów. Bardziej wnikliwej analizy domagałyby się też lokalne układy polityczne i prowadzona przez władze gmin czy powiatów polityka kulturalna, tożsamościowa czy działania z zakresu promocji regionu. Nasuwają się tu chociażby pytania, czy zmiany władz na szczeblu krajowym i/lub lokalnym – zwłaszcza związane ze zmianą opcji politycznej – mają jakiś wpływ na sposób funkcjonowania zespołów przygotowujących widowiska obrzędowe, a także jaką rolę odgrywają w tym zakresie inni aktorzy o politycznym potencjale, np. kościół katolicki czy ochotnicze straże pożarne.

Podsumowując, pragnę stwierdzić, że przedstawiona mi do oceny praca, reprezentuje wysoki poziom merytoryczny i metodologiczny oraz spełnia ustawowe wymagania stawiane rozprawom doktorskim. Warto podkreślić, że jej autorka przedstawiła nie tylko rzetelne analizy i satysfakcjonujące wyjaśnienia postawionych problemów badawczych, ale zarazem sformułowała ważne postulaty i propozycje metodologiczne w zakresie badań nad dziedzictwem kulturowym, stanowiące istotny wkład w rozwój naukowej refleksji nad tym zagadnieniem. W związku z powyższym wnioskuję o dopuszczenie mgr Karoliny Dziubatej do publicznej obrony rozprawy doktorskiej.

dr. hab. Piotr Grochowski, prof. UMK

