

KAROLINA DZIUBATA
Instytut Antropologii i Etnologii, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

FRYZURA JAKO SPOŁECZNO-KULTUROWY KOMUNIKAT NIEWERBALNY STUDIUM PRZYPADKU DREDÓW W POLSCE

WPROWADZENIE

Celem niniejszego artykułu jest antropologiczna refleksja nad społeczno-kulturowym znaczeniem dredów jako rodzaju komunikatu niewerbalnego. Komunikat ten może, ale nie musi być wysłany celowo. Społeczny odbiór danej fryzury może być zamierzony lub niezależny od intencji osoby, która ją nosi. Twierdzę, że w drugim z tych przypadków uczesanie postrzegane jest przez pryzmat wyobrażeń stereotypowych. Opierając się m.in. na koncepcjach tożsamości (Ardener 1992), osobowości (Mead 1975), interakcji (Goffman 2010) i założeniach antropologii komunikacji (Winkin 2007), chciałabym przedstawić wyniki badań etnograficznych wśród osób noszących dredy¹. Przeprowadziłam je na przełomie 2016 i 2017 roku i zgromadziłam 10 pogłębionych wywiadów etnograficznych oraz zbiór notatek z nieformalnych rozmów, w których pojawiał się temat włosów i dredów. Rozmawiałam z osobami między 20. a 31. rokiem życia, z których 70% stanowiły osoby studiujące w Poznaniu, Lesznie i Krakowie. Jedna rozmówczyni pracowała na pełen etat, jedna prowadziła własną działalność gospodarczą. Wywiady prowadzone były w Poznaniu, we Wschowie, w Gnieźnie, Sławie, Zielonej Górze, Stęszewie i Krakowie.

Bezpośrednią inspiracją do podjęcia rozważań nad symboliką włosów i dredów były dla mnie badania Ingrid Banks (2000). W książce o tytule *Hair Matters* (z ang. ‘włosy są ważne, włosy się liczą’) przedstawiła bogaty materiał etnograficzny i opartą na nim próbę analizy znaczenia nadawanego włosom i fryzurom przez afroamerykańskie kobiety. Banks zebrała historie dotyczące ich dzieciństwa, rodziny, pracy, szkoły i innych aspektów życia codziennego. Pogłębiona interpretacja roli włosów w społeczno-kulturowym krajobrazie badanej grupy pozwoliła Banks dotrzeć głębiej. Fryzurą stała się punktem wyjścia do badania problemów, z jakimi zmagaly się kobiety, do zrozumienia sposobu, w jaki postrzegają one społecznie konstruowane koncepcje

¹ Tekst powstał na podstawie pracy magisterskiej pt.: „Stereotypizując fryzurę. Społeczno-kulturowe aspekty noszenia dredów w Polsce” przygotowanej pod kierunkiem prof. Waldemara Kuligowskiego i obronionej w 2017 roku w Instytucie Etnologii i Antropologii Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu. Praca opierała się na próbie dziesięciu pogłębionych wywiadów etnograficznych przeprowadzonych z osobami noszącymi dredy.

władzy, płci, klas społecznych, seksualności i piękna. Dostrzegła zróżnicowane relacje, interakcje i napięcia, które kryły się pod kolorem skóry i strukturą włosów.

Czerpiąc z dokonań Banks postawiłam pytania badawcze dotyczące motywacji stojących za wykonaniem dredów (kiedy dana osoba je zrobiła i z jakiego powodu, czy była to spontaniczna decyzja lub czy poprzedzały ją przygotowania, czy zostały zrobione przez profesjonalistę w salonie, czy w domu przez znajomego). Pytałam o zmiany, jakie nastąpiły po ich zrobieniu (reakcje rodziny, przyjaciół, obcych) a także o rolę, jaką włosy odgrywają w ich życiu. Interesowały mnie również doświadczenia związane z postrzeganiem dredów moich rozmówców przez innych ludzi (czy stosowano wobec nich określone wyobrażenia i stereotypy, a jeżeli tak, to jaki mieli do nich stosunek). Świadoma faktu, że próba dziesięciu wywiadów może być zbyt mała na formułowanie ogólnych wniosków, chciałam zaproponować wstępną analizę mechanizmu funkcjonowania fryzury jako fasady, komunikatu niewerbalnego i narzędzia stereotypizacji zależnych od intencji posiadaczy i posiadaczek fryzury oraz narzędzi interpretacyjnych wykorzystywanych przez ich społeczne otoczenie.

W tekście pochylę się nad znaczeniem dredów jako środka komunikacji niewerbalnej, zwrócę uwagę na rolę fryzury w kształtowaniu indywidualnej tożsamości i działanie związanych z nią stereotypów. Odnosić się będę do materiału empirycznego pozyskanego podczas własnych badań, analizując go przy użyciu tekstów z dziedziny „antropologii włosów” – czyli rozważań powstałych w wyniku zainteresowania symboliką włosów i fryzur z perspektywy antropologicznej, oraz pojęć stworzonych przez Ervinga Goffmana (2010) do analizy codziennych interakcji społecznych. Celem prezentacji zróżnicowanych obszarów badawczych i koncepcji analitycznych jest osadzenie wyników badań etnograficznych w szerszym kontekście naukowym oraz analiza sposobów funkcjonowania włosów w procesach komunikacyjnych.

WŁOSY I KOMUNIKACJA NIEWERBALNA

W grudniu 2010 roku szkolna koleżanka zrobiła mi dredy. Byłam wówczas uczennicą trzeciej klasy liceum. Od tamtej pory w całej szkole tylko my dwie miałyśmy taką fryzurę. Nosiłam ją przez sześć lat. W okresie tym spotykałam się z różnymi opiniami i wyobrażeniami na mój temat, które wynikały ze stereotypowego postrzegania osób noszących dredy. Byłam nazywana dziwolągiem i brudasem. Sądzono, że należę do subkultury hipisowskiej lub ruchu Rastafari. Zakładano, że lubię narkotyki i dobrą zabawę. Kiedy rozplątałam dredy i wróciłam do poprzedniego uczesania mówiono mi „komplementy” dotyczące wyglądu, stwierdzano, że wreszcie wyglądam kobieco. Doświadczenia te wzbudziły moje zainteresowanie symboliką fryzury i rolą ludzkich włosów w życiu człowieka. Zastanawiało mnie, jaką rolę dredy odgrywają w komunikacji niewerbalnej.

W szerokim znaczeniu komunikacja niewerbalna oznacza pozasłowne, zamierzone i niezamierzone przekazywanie informacji, do których zaliczyć można dzieła sztuki, wystrój pomieszczeń, ubiór, przedmioty oraz statyczne i dynamiczne cechy

ciała ludzkiego (Jakobson 1989, s. 60). Komunikaty niewerbalne przekazywane za pomocą ciała to przede wszystkim mimika (ruchy wyrazowe mięśni twarzy i oczu wyrażające przeżywane emocje), pantomimika (gesty, ruchy i postawa ciała), wokalizacja (intonacja głosu), kontakt wzrokowy, dystans oraz wygląd fizyczny. Fryzura pojawia się jednak w takich rozróżnieniach bardzo rzadko bądź wcale. Dale Leathers (2009) wskazuje na przykład na ekspresję twarzy, zachowania wzrokowe, komunikację ciałem, głosem oraz dotykiem, analizuje poszczególne gesty, takie jak uniesienie brwi czy uśmiechanie się podczas rozmowy, lecz nie poświęca żadnej uwagi symbolicznym i komunikacyjnym praktykom związanym z włosami. Mimo stwierdzenia, że „wygląd fizyczny jest tym aspektem komunikacji niewerbalnej, który również przekazuje znaczenie” i „wywiera on znaczący wpływ na wizerunek naszego Ja, [który] stanowi główny czynnik w kształtowaniu naszego zachowania i zachowania osób, z którymi jesteśmy w interakcji” (Leathers 2009, s. 163), w jego książce nie znajdziemy refleksji na temat udziału włosów w procesach komunikacyjnych.

Zdaniem Marcina Brockiego (2001) komunikacja niewerbalna od dawna stanowi przedmiot zainteresowania etnologii, chociaż kiedyś problematykę sposobów użytkowania ciała w codziennych interakcjach spychano na badawczy margines. Ciało, rozumiane jako niewerbalne medium ekspresji, wraz ze społecznymi i kulturowymi wymiarami swojego funkcjonowania, interesuje antropologów i antropolożki mniej więcej od początku lat 70. XX wieku (Leathers 2009, s. 18–19). Wśród badaczy i badaczek zajmujących się symboliczną strukturą ciała i technikami jego użytkowania w komunikacji Brocki wskazuje między innymi Raya Birdwhistella i Edwarda Halla (twórców kinezyki i proksemiki), Mary Douglas i Claude’a Levi-Straussa. Nowa jakość, którą do rozważań nad komunikacją niewerbalną wniosła antropologia, to przede wszystkim kontekstualne i procesualne ujmowanie przedmiotu badań. W centrum antropologicznego zainteresowania komunikacją znalazły się procesy nadawania znaczenia poszczególnym praktykom cielesnym w ich kontekście społeczno-kulturowym. Perspektywę tę można z powodzeniem zastosować w badaniach nad kulturowymi praktykami związanymi z ludzkimi włosami.

Określone fryzury, stan włosów, a nawet ich kolor mogą stanowić zamierzony lub niezamierzony komunikat społeczno-kulturowy. W pierwszym przypadku osoba nosząca dane uczesanie jest świadoma jego znaczenia i nosi je w określonym celu. W drugim natomiast znaczenie nadawane jest w sposób zewnętrzny, to znaczy nakładane jest na jednostkę przez otoczenie społeczne niezależnie od jej zamiarów. Według Ervinga Goffmana człowiek znajdujący się w sytuacji bezpośredniego spotkania z innymi ludźmi podejmuje zrytualizowane działania mające na celu kontrolowanie sposobu, w jaki odbierany jest on przez uczestników interakcji. Do działań tych należą wrażenia przekazywane i wrażenia wywoływane. Wrażenie przekazywane to według Goffmana „symbole werbalne lub ich substytuty, [...] stosowane przez jednostkę wyłącznie w celu przekazania tych informacji, które ona oraz inni przypisują tym symbolom” (2010, s. 47). Komunikaty tego rodzaju są bezpośrednie, świadome i celowe, a ich nośnikiem jest przede wszystkim mowa. Wrażenie wywoływane z kolei to forma komunikacji niewerbalnej, teatralnej i kontekstowej, która istnieje

pomimo braku wyraźniej intencji przekazania informacji. Istotną cechą wrażenia wywoływanego, która ma fundamentalne znaczenie w analizach społecznej i kulturowej roli ludzkich włosów, jest to, że może ono zostać wywołane zarówno celowo, jak i całkowicie mimowolnie.

Ilustracją tego rozróżnienia może być doświadczenie związane ze ścięciem włosów przez jedną z autorek antropologicznego bloga „Antropoludens”. We wpisie *Babochłop, chłopiec i krytyczna lesbijka we własnej osobie, czyli o polityczności kobiecych włosów* blogerka opowiada, jak z pozoru nieistotna metamorfoza – zmiana fryzury – miała radykalny wpływ na sposób postrzegania jej przez innych ludzi:

Po stopniowym skracaniu włosów [...] w końcu zdecydowałam się na bardzo krótką fryzurę. Im krótsze miałam włosy, tym więcej dowiadywałam się o swoim otoczeniu. Tuż po dwumiesięcznym pobycie w Wiedniu, wyczerpana panującymi tam nieustannie upałami, w sierpniu 2013 roku udałam się do fryzjera, by nie przejmować się dłużej spoconym czołem i karkiem. [...] Dorobiłam się takich przydomków jak „krytyczna lesbijka” (sformułowany przez kobiety) i „chłopiec” (sformułowany przez mężczyzn). [...] „Chłopcze!” mówili do mnie niektórzy koledzy, dając do zrozumienia, że nie są potencjalnie zainteresowani kobietami z krótkimi włosami, które tracą swą kobiecość i poprzez fryzurę najprawdopodobniej komunikują wojnę wytyczoną wizerunkowi kobiecemu forsowanemu przez popkulturę².

Na podstawie własnych doświadczeń autorka wpisu stwierdziła, że zarówno kobiety, jak i mężczyźni odbierali jej krótkie włosy jako „kontestację heteronormatywnej matrycy i kwestionowanie trwających na mocy tradycji ról społecznych przypisywanych płciom biologicznym”. Otoczenie społeczne postrzegало tę zmianę fryzury jako manifest orientacji seksualnej pomimo zupełnie innych motywacji, na które składały się praktyczność, wygoda, oszczędność czasu i chęć ulżenia sobie w wysokiej temperaturze. Skracając włosy do minimum autorka wykroczyła poza stereotyp kobiety o długich, lśniących włosach i została automatycznie przypisana do kategorii „krytycznej lesbijki” – innego stereotypowego wyobrażenia, zgodnie z którym fryzura nie służy ekspresji indywidualnej wizji piękna, lecz manifestacji orientacji seksualnej i światopoglądu politycznego. Stosując teatralną terminologię Goffmana, główna aktorka spektaklu nie odegrała roli przypisanej jej przez innych ludzi. Przez ścięcie włosów mimowolnie wywołała określone wrażenie – walczącej politycznie, homoseksualnej feministki – które nie było wrażeniem przekazywanym, lecz stereotypowym wrażeniem wywołanym.

Poza rozróżnieniem na wrażenie przekazywane i wywoływane Goffman zwraca uwagę na „standardowe środki wyrazu, które jednostka stosuje celowo lub mimowolnie podczas występu”, nazwane przez socjologa „fasadą” (2010, s. 49). Składają się na nią „dekoracje”, czyli elementy otoczenia znajdujące się poza samymi uczestnikami interakcji, oraz „fasada osobista”, którą badacz dzieli na „powierzchnowość” i „sposób bycia”. Informuje ona o statusie społecznym drugiego człowieka i roli, jaką przyjmuje on w określonej sytuacji. Według Goffmana (2010, s. 50–51) ludzie na ogół oczekują

² <https://antropoludens.wordpress.com/2014/02/12/babochlop-chlopiec-i-krytyczna-lesbijka-we-wlasnej-osobie-czyli-o-politycznosci-kobiecych-wlosow/> (dostęp: 07.04.2020).

zgodności między powierzchownością jednostki a jej sposobem bycia, jednak może się zdarzyć, że kategorie te będą sobie przeczyły. Doświadczył tego przywoływany już w niniejszym artykule Leathers (2009, s. 163):

Wpływ wyglądu fizycznego na tożsamość społeczną stał się dla mnie bardziej oczywisty, kiedy wkroczyłem do mojej klasy w płaszczu kąpielowym i tenisówkach. Moje włosy, które zostały właśnie wysuszone suszarką, sterczały we wszystkich kierunkach. [...] Miałem na oczach okulary przeciwsłoneczne i paliłem długie, czarne cygaro. [...] Ponieważ znaczenia komunikowane przez mój odmienny wygląd były sprzeczne z moją społeczną tożsamością, studenci byli raczej zdezorientowani. [...] Później, kiedy zdali sobie sprawę, że było to tylko przedstawienie, mój wygląd wywołał intensywną i fascynującą dyskusję na temat komunikacyjnych funkcji wyglądu fizycznego.

Relacja Leathersa świadczy o tym, że Goffmanowską koncepcję fasady osobistej można zastosować także w obserwacji społecznych praktyk dotyczących ludzkich włosów. Fryzura może być związana z określonymi wyobrażeniami, które nakładane są na jej właściciela, lub stanowić zamierzony komunikat. Podobnej sytuacji doświadczały osoby, z którymi rozmawiałam w ramach badań empirycznych:

Pytano mnie na przykład o to, czy palę, bo z tym wiąże się ten wygląd, że dredy i muzyka reggae, to ludzie mnie posądzali od razu o to, że muszę palić właśnie marihuanę, a ja tego nie robię. Często na takie pytanie odpowiadałam po prostu, że może tak wyglądam, ale nie palę [kobieta, 24 lata].

Dredy jako element powierzchowności zostały wykorzystane do zbudowania wyobrażenia pozwalającego na skategoryzowanie noszącej je osoby. Wrażenie wywoływane nie oznacza jednak, że posiadacze lub posiadaczki danej fryzury, czyli mimo wolni nadawcy komunikatu, nie są świadomi znaczenia, które może zostać nadane ich włosom. Mogą oni po prostu nosić ją z innego powodu. Podczas moich badań terenowych spotkałam studentkę, która zrobiła dredy ze względów praktycznych – lubiła podróżować, a dredy okazały się odpowiednią fryzurą w związanych z podróżami warunkach sanitarnych. Wychodziła z założenia, że rutynowe mycie, suszenie i układanie włosów utrudniałoby jej podróżowanie:

w tamtym okresie dużo jeździłam autostopem i konieczność codziennego mycia włosów była bardzo kłopotliwa. Poza tym dredy bardzo mi się podobały, ponieważ kojarzyły mi się z buntem, wolnością i powrotem do bardziej naturalnego trybu życia [kobieta, 26 lat].

Przytoczony wcześniej artykuł *Babochłop, chłopiec i krytyczna lesbijka...* pokazuje, w jaki sposób powierzchowność może wpłynąć na postrzeganie człowieka. Opinie na temat autorki budowane na wrażeniu wywołwanym przez fryzurę były rozbieżne z jej zdaniem. Osoby z jej otoczenia, nie zważając na powód zmiany fryzury, nałożyły na nią wyobrażenie, które według nich bardziej odpowiadało jej wyglądowi.

ROLA FRYZURY W KSZTAŁTOWANIU TOŻSAMOŚCI

W połowie lat 70. XX wieku amerykański socjolog George H. Mead zdefiniował osobowość, która „rozwija się w danej jednostce jako rezultat jej związków z całością procesów społecznych i z innymi jednostkami uczestniczącymi w tym

procesie” (1975, s. 189). Dwie dekady później brytyjski antropolog Edwin Ardener przedstawił przełomową w owych czasach teorię tożsamości, którą rozumiał jako zależność pomiędzy jednostkami i grupami. Według Ardenera (1992, s. 23) zależność ta składa się z jednoczesnego procesu utożsamiania i bycia utożsamianym – sposobów, w jakie jednostka identyfikuje sama siebie oraz jest identyfikowana przez innych ludzi. W ramach tak rozumianej relacji osobowość ludzka może istnieć i kształtować się tylko w związku z osobowościami innych członków społeczności. Proces ten obejmuje zarówno sposób bycia jednostki, jak i jej powierzchowność, do której należą włosy.

Rola wyglądu w praktyce życia codziennego wynika ze wzrokocentrycznego charakteru kultury społeczeństw zachodnich. W związku z tym, że wzrok jest jednym z dominujących zmysłów w procesach poznawczych u człowieka, to właśnie za pomocą widzenia dociera do niego większość komunikatów. Obrazy są obecne w procesie socjalizacji, stają się czynnikiem wytwarzającym lub niszczącym więzi społeczne, ułatwiają lub zakłócają przebieg procesów komunikacji i mogą być narzędziem wytwarzania nierówności społecznych (Rogowski 2014, s. 7). Znaczenie reprezentacji wizualnych w życiu codziennym podkreśla antropolożka Sarah Pink (2009, s. 33), twierdząc, że:

Obrazy są „wszędzie”. Przenikają pracę akademicką, życie codzienne, rozmowy, wyobraźnię i sny. Są nieodłącznie splecione z indywidualną i osobistą tożsamością, sposobem opowiadania i historią, stylem życia, kulturą, społecznością i społeczeństwem, podobnie jak ze sposobem definiowania historii, przestrzeni i prawdy (tłum. własne).

Kluczowym fragmentem powyższej wypowiedzi jest rola, jaką obrazy odgrywają w projekcie budowania indywidualnej tożsamości. W kontekście praktyk związanych z włosami będą to przede wszystkim stereotypowe wyobrażenia piękna utrwalane przez media masowe, przemysł filmowy, muzyczny i reklamowy. Ten ostatni stał się przedmiotem badań Barbary Miller, antropolożki, która poddała analizie slogany reklamowe damskich salonów fryzjerskich odwołujące się właśnie do komercyjnych kanonów piękna. Jeden z nich głosił, że „jakość twojego życia zależy od jakości twoich włosów”. Badaczka stwierdziła, że ów slogan stanowi doskonały przykład komercjalizacji i utowarowienia nie tylko włosów, ale także kobiecego piękna w ogóle (Miller 1998, s. 259). Na znaczenie reklam w procesie budowania własnej tożsamości zwróciła uwagę także Noliwe Rooks (1996), wprowadzając termin „polityki włosów” (*politics of hair*). Dokonała ona analizy spotów reklamowych promujących zabiegi kosmetyczne i fryzjerskie pozwalające Afroamerykankom osiągnąć standard piękna, dominujący w Stanach Zjednoczonych w latach 90. XX wieku. Reklamowane w telewizji grzebienie prostujące i prostownice zachęcały młode dziewczyny do zmian wyglądu, które z kolei stanowiły źródło napięć w relacjach rodzinnych – podczas gdy córki prostowały swoje włosy by wyglądać jak białe koleżanki ze szkoły, ich matki odbierały to jako odrzucenie własnej tożsamości. Zjawisko to opisała też bell hooks w eseju *From Black Is A Woman's Color* (1989). Według niej afro, czyli czarne włosy o wełnianej strukturze, stało się w epoce segregacji rasowej najbardziej widocznym

przymiotem i stygmatem ludzi czarnoskórych zaraz po kolorze ich skóry. W efekcie takiego postrzegania fryzury w afroamerykańskiej społeczności powszechne stało się prostowanie włosów. Czarne kobiety chciały zbliżyć się do wyglądu białych, posiadających „dobre włosy” (*good hair*):

Wszyscy to znamy, słyszymy będąc małymi dziećmi. Kiedy siedzimy na kolanach naszych matek i sióstr czeszących nasze włosy. Dobre włosy to włosy, które nie są pokręcone, włosy, które nie są w dotyku jak kłęby wełny, włosy, których czesanie nie zajmuje godzin, włosy, które nie potrzebują tony kosmetyków do ich rozplątania, włosy, które są długie. Prawdziwe dobre włosy to proste włosy jak włosy białych ludzi (hooks 1989, s. 381).

Kategoria „dobrych” i „złych” włosów pojawiła się też w rozważaniach Ingrid Banks, według której rozróżnienie to jest niezbywalną dychotomią obecną w życiu każdej Afroamerykanki (2000, s. 28). Czarne kobiety, z którymi rozmawiała, postrzegały „dobre” włosy jako przywilej. Podczas gdy kobiety o białej skórze, jasnych i prostych włosach nie miały większych problemów ze znalezieniem pracy, Afroamerykanki o naturalnie kręconych włosach spotykały się z ograniczeniami i wykluczeniem społecznym. Jednym ze sposobów poprawienia statusu społecznego była właśnie modyfikacja fryzury – prostowanie włosów.

Zależność tę można analizować z perspektywy wyrosłych na gruncie krytyki postkolonialnej koncepcji mimesis i mimikry kulturowej (Bhabha 1984, s. 125–133). Mimikra, jako element polityki imperialnej, stanowiła dążenie kolonizatorów do „ucywilizowania” kolonizowanych i „ukształtowania ich na obraz Europejczyków” (Ferguson 2002, s. 553). Mimesis natomiast została zdefiniowana przez Michaela Taussiga w książce *Mimesis and Alterity* (1993) jako proces przyjmowania przez członków jednej kultury elementów kultury obcej. Prostowanie naturalnie kręconych włosów było zatem rodzajem kulturowej mimesis – proste włosy miały umożliwić Afroamerykankom zbliżenie się do białego standardu piękna i zmienić ich status społeczny. Z czasem jednak afro stało się symbolem etnicznej niepodległości i środkiem afirmacji tożsamości afroamerykańskiej (Banks 2000, s. 14–18). Znaczenie obu fryzur – afro i prostych włosów – nadawane było zatem w sposób procesualny. Podczas gdy pierwsza z nich stanowiła społeczne ograniczenie wpływające na funkcjonowanie afroamerykańskich kobiet w amerykańskiej strukturze społecznej, druga postrzegana była jako możliwość awansu społeczno-ekonomicznego. Z czasem jednak afro zyskało nowe znaczenie i stało się narzędziem w walce politycznej – stanowiło afirmację własnej tożsamości etnicznej w rasowo podzielonej rzeczywistości Stanów Zjednoczonych.

Zmiany znaczeniowe dotyczą również dredów. Nadawany przez nie komunikat zmienia się w zależności od miejsca występowania, kontekstu kulturowego, a nawet koloru skóry osoby, która je nosi. Stanowią inną fryzurę dla białych, inną dla niebiałych i podporządkowanych. Na przykład według indologa Patricka Olivelle’a (1998, s. 18–23) dredy wędrownych ascetów hinduskich były wyrazem ich wycofania się z dominującego systemu kulturowego i kierującymi nim zasadami kontroli społecznej. Fryzura sadhu, odróżniająca się od powszechnie przyjętego kanonu, stanowiła

artykulację jego ascetycznej tożsamości, a także ucieleśnione świadectwo fizycznego opuszczenia społeczeństwa. Dredy są jednym z elementów wyróżniających członków ruchu Rastafari, w którym postrzegane są jako znak przymierza między Bogiem a ludźmi, symbol siły, jaką posiadał biblijny Samson i nawiązanie do grzywy Lwa Judy, jak określano cesarza Haile Selassie. Wśród moich rozmówców nie znalazła się jednak żadna osoba niebiała ani pochodzenia innego niż polskie, zatem swoje rozważania na temat związków dredów z rasą i rasizmem ograniczam do doświadczeń białych kobiet i mężczyzn w Polsce. Nie odgrywały one wśród nich takiej samej roli, jak wśród Hindusów czy Jamajczyków. Żaden z moich rozmówców nie łączył dredów z przynależnością do ruchu Rastafari lub manifestacją sprzeciwu wobec norm społecznych dotyczących włosów jako elementu ludzkiego ciała. Jedna z moich rozmówczyń stwierdziła coś zgoła przeciwnego – że jako głęboko wierząca katoliczka nie może identyfikować się z Rastafari. Była jednak postrzegana w ten sposób przez innych ludzi. Jej społeczne otoczenie nakładało na jej dredy tożsamość, z którą ona sama się nie identyfikowała.

STEREOTYPIZACJA FRYZURY

Koncepcja fasady osobistej, powierzchowności i sposobu bycia prowadzi do kolejnego aspektu roli fryzury w Goffmanowskim rytuale interakcyjnym – stereotypizacji. Socjolog stwierdza, że nie znając danej osoby, obserwatorzy mogą czerpać wskazówki z jej zachowania i powierzchowności, odnosząc do niej wcześniejsze doświadczenia z osobami podobnymi lub zastosować do niej sprawdzone stereotypy (Goffman 2010, s. 47). Poleganie na posiadanej wiedzy, mylnych wyobrażeniach i stosowaniu stereotypów nie gwarantuje jednak prawidłowego odczytania komunikatu. Aby został on zrozumiany, zarówno nadawca, jak i odbiorca muszą przypisywać danemu symbolowi to samo znaczenie. Jak zauważył amerykański antropolog Christopher Hallpike, autor opublikowanego w latach 1960. XX wieku artykułu *Social Hair*, istniejące w różnych kulturach podobne symbole i praktyki symboliczne mogą posiadać różnorakie znaczenie w każdej z nich (1969, s. 250). W przypadku włosów jesteśmy w stanie zrozumieć jej właściwą symbolikę, jedynie znając społeczny kontekst danej fryzury. Kluczowym w zrozumieniu obserwowanej czynności jest poznanie kontekstu, czego dowodził Clifford Geertz w klasycznym opracowaniu dotyczącym opisu gęstego (2005, s. 17–47). Odkrycie znaczenia nadawanego danej fryzurze możliwe jest tym samym wyłącznie przy jednoczesnym poznaniu społeczno-kulturowego kontekstu jej funkcjonowania i indywidualnych motywacji jednostki. Dopiero poznając okoliczności powstania fryzury oraz znaczenie nadawane jej przez ludzi, badacz odkryje jej rolę w danej społeczności.

Termin „stereotyp” odnosi się do podzielanego przez dużą grupę ludzi i uproszczonego wyobrażenia pewnej kategorii osób (instytucji, zdarzeń), którym najczęściej towarzyszą uprzedzenia determinujące konkretne nastawienie wobec osób objętych tym wyobrażeniem (Bullock, Stallybrass 1983). Według słownika psychologicznego

stereotyp to „uproszczony obraz przedmiotów, sytuacji, sposobów postępowania, utrwalony wielokrotnym powtarzaniem, funkcjonujący w doświadczeniu człowieka” (Bullock, Stallybrass 1983, s. 601). Z perspektywy socjologicznej stereotypy są istotnym elementem życia społecznego. Zapośredniczone przez media masowe docierają do szerokich kręgów społecznych i wpływają na kształtowanie wyobrażeń zarówno o grupie własnej, jak również o innych (Bokszański 1997, s. 8). W słowniku etnologicznym z kolei stereotyp rozważany jest w kategorii etnicznej i rozumiany jako schematyczny, zestandaryzowany obraz danej grupy etnicznej lub cech jej członków związany z ich przynależnością do danej grupy, zwykle zabarwiony emocjonalnie oraz wartościująco (Kwaśniewski 1987, s. 50–51). Wyobrażenia stereotypowe reprezentują zazwyczaj cechę inności, np. etnicznej, religijnej, narodowej, płciowej, wiekowej czy rasowej. Przekonania o dreadach jako fryzurze egzotycznej, noszonej przez osoby otwarte i optymistyczne, lecz także zaniedbane i brudne, to stereotypy rasistowskie. Wyobrażenia na temat dreadów wiążą się zatem z takimi zjawiskami kulturowymi jak m.in. przywłaszczenie kulturowe oraz z problematyką przemocy kolonialnej (zob. Lugones 2007). To zagadnienia złożone, a przez to wymagający odrębnych badań i analizy teoretycznej. Antropologiczne badania nad stereotypami etnicznymi wiążą się z analizą obrazu obcej grupy, którym posługuje się grupa badana, jego uwarunkowaniami oraz mocą sprawczą.

W moich badaniach nad znaczeniem dreadów w większym stopniu interesowało mnie nie to, co o dreadach myślą bliżej nieokreśleni „wszyscy”, lecz jaki stosunek do tych wyobrażeń mają konkretne osoby noszące taką fryzurę. Wachlarz negatywnych i pozytywnych reakcji na dredy, który zaprezentowali mi rozmówcy i rozmówczynie, ujawnił funkcjonujące w Polsce wyobrażenia nie tylko o samej fryzurze, lecz także o płci, grupach wiekowych i zawodowych. Zarówno krytyczne, jak i przyjazne nastawienie wynikało z określonych dyspozycji nabytych w życiu codziennym. Moi rozmówcy i rozmówczynie byli postrzegani jako osoby celowo zaniedbujące się, brudne, buntownicze, ale również optymistyczne, rozgadane i łatwo nawiązujące kontakty. Z wyobrażeniami tego rodzaju najczęściej się nie zgadzali lub deklarowali wobec nich obojętność. Niektórym osobom, zwłaszcza kobietom, nadmierna ciekawość i ciągle zaczepki ze strony obcych ludzi uprzykrzały życie do tego stopnia, że zdecydowały się zmienić fryzurę. Jedna z moich rozmówczyń zapytana o sposób postrzegania jej dreadów przez otoczenie społeczne przypomniała sobie następującą sytuację: „kiedyś tylko zaczepił mnie dziadek w Wolsztynie, taki pijaczek zapytał, czemu się oszpeciłam. Pamiętam, że... za każdym razem pytali, czy się myje dredy, jak się myje dredy. Robaki to chyba nie” [kobieta, 20 lat]. Niejednokrotnie sama byłam w podobnej sytuacji. Pamiętam szczególnie zachowanie pewnej ekspedientki w jednym z poznańskich marketów, która nie mogła uwierzyć, że ukręcony z dreadów kok na mojej głowie to włosy. Chciała ich dotknąć, jednak się na to nie zgodziłam.

Moją uwagę w narracjach badanych zwróciło przede wszystkim odmienne postrzeganie dreadów w zależności od tego, na czyjej głowie się znajdowały. Fryzura ta odbierała „kobiecość” (osoba nosząca dredy nie wpisywała się w społeczne wyobrażenie kobiecości). Mogłoby to wskazywać na maskuliniczny charakter fryzury, gdyby

nie to, że mężczyźni w dreadach spotykali się z wyzwiskami sugerującymi, że są za mało „męscy” – nie wpisywali się zatem w stereotypową kategorię męskości. Dredy wymykają się z ram dymorfizmu płciowego, na którym oparte są heteroseksualne i patriarchalne relacje międzyludzkie (Lugones 2007, s. 190–193). Co ciekawe, tymi samymi wyobrażeniami posługiwali się sami posiadacze i posiadaczki dreadów. Jedna z dziewczyn powiedziała na przykład:

Ja dredy bardzo lubiłam, ale jak potem się pierwszy raz wykąpałam tak naprawdę, to tak stałam pod prysznicem i tak mogłam normalnie spienić [włosy] i potem rozczesać, czułam się jak kobieta z powrotem [kobieta, 21 lat].

Swoimi słowami rozmówczyni potwierdziła to, co wcześniej sugerowała jej rodzina – że dredy w istocie są „niekobiece” i uniemożliwiały codzienne praktyki takie jak mycie i układanie włosów, które dziewczyna wiązała z poczuciem własnej, kobiecej tożsamości. Podobny wątek pojawił się w rozmowie z młodym chłopakiem posiadającym dredy, który stwierdził, że dredy u kobiety są zupełnie czymś innym, niż u mężczyzny. U kobiety stanowią przeciwieństwo długich, gładkich włosów, które, zdaniem mojego rozmówcy, stanowią o jej kobiecości [mężczyzna, 22 lata]. Nawiązując do rozważań Lugones, można zastanowić się, na ile dredy wykraczają poza jednoznaczne kategorie płci oparte na opozycji binarnej (2007, s. 194, zob. też Greenberg 2002).

Siłę stereotypowych wyobrażeń o męskości i kobiecości wyraża chyba najlepiej fakt, że żadna z moich rozmówczyń nie ścięła niechcianych dreadów. Poświęciły sporo czasu na ich rozczesanie i odzyskanie możliwie jak najdłuższych włosów. Podczas gdy mężczyźni bez przeszkód decydowali się ściąć włosy lub całkowicie zgolić głowę, dla kobiet, z którymi rozmawiałam, rozwiązanie to nie wchodziło w rachubę. Prowadzi to do kolejnego aspektu rozważań nad społeczno-kulturową rolą włosów – czyli refleksji nad ich brakiem.

SYMBOLICZNA KASTRACJA I OSTRACYZM SPOŁECZNY

Amerykański psycholog Charles Berg w książce *The Unconscious Significance of Hair* wyłożył tezę, zgodnie z którą istnieje ścisła korelacja pomiędzy fryzurą i seksualnością człowieka, a obcinanie włosów stanowi akt symbolicznej kastracji (Berg 1951). Książka Berga otworzyła dyskusję nad rolą włosów i fryzury w różnych kontekstach kulturowych (zob. Leach 1958). Kilkadziesiąt lat później interesujący głos w dyskusji wokół symboliki praktyk związanych z włosami zabrała francuska socjolożka Mira Niculescu (2011). Zwróciła uwagę na arbitralność, zmienność, kontekstualność i polisemiczność kobiecej fryzury jako komunikatu kulturowego w społeczeństwach pluralistycznych oraz na problemy wynikające jednocześnie z ich błędnej interpretacji. Zdaniem francuskiej socjolożki pozbawione włosów kobiece głowy wywoływały głównie negatywne skojarzenia. Po II wojnie światowej przypominały o doświadczeniach w obozach koncentracyjnych; latach 80. XX wieku kojarzyły się z anarchistycz-

nymi ruchami zbuntowanej młodzieży; współcześnie postrzegana jest najczęściej jako oznaka choroby, orientacji seksualnej lub zaangażowania politycznego, o czym świadczyło m.in. doświadczenie opisane na blogu „Antropoludens” w 2014 roku. Reprezentacje te, zdaniem badaczki, nie dotyczą w tym samym stopniu mężczyzn, których ogolone głowy nie są zjawiskiem marginalnym, a w niektórych środowiskach zupełnie „naturalnym” i modnym. Skojarzenie negatywne mogą wywoływać również dredy, a ich noszenie wiąże się z kontrolą społeczną i niekiedy oficjalnymi sankcjami.

Jedną z instytucji, w której zarówno ogolona głowa, jak i dredy mogą być uznane za „nieodpowiednią” fryzurę, jest szkoła. W styczniu 2018 roku w brytyjskim „Independent” opublikowany został artykuł dotyczący stygmatyzacji łysych kobiet. Dziennikarka Geraldine Walsh przedstawiła w nim historię Niamh Baldwin, mieszkanki Heamoor w Kornwalii, którą za ogolenie głowy spotkał ostracyzm społeczny. Czternastoletnia uczennica Mounts Bay Academy postanowiła ściąć włosy i oddać je na cele charytatywne. Nauczyciele placówki uznali tę zmianę fryzury za sprzeczną ze szkolnym regulaminem, i twierdzili, że wywołuje ona wśród innych uczniów dezorientację i zaniepokojenie. Dyrekcja ukarała uczennicę zabraniając jej udziału w lekcjach do czasu, aż jej włosy nie odrosły do „akceptowalnej” długości³. Podobnymi doświadczeniami związanymi z rolą fryzury w szkole podzielił się ze mną jeden z moich rozmówców. Uczył się w jednym z gnieźnieńskich gimnazjów, do którego kandydował chłopak noszący dredy. Jego fryzura okazała się kontrowersyjna. Powołując się na zapis w szkolnym statucie, dyrekcja placówki postawiła ultimatum – jeżeli kandydat nie zetnie dredów, nie zostanie przyjęty do szkoły. Chłopak nie pozbył się włosów, w związku z czym dyrekcja nie zgodziła się na jego przyjęcie. Dredy nie wpisywały się w szkolną kategorię schludności, zatem stanowiły odchylenie od instytucjonalnie określonych norm wizualnych i higienicznych.

Różnice znaczeń, które wywołuje brak włosów w zależności od głowy, na jakiej się znajdują, wskazuje na ścisłe powiązanie włosów i fryzury z płcią kulturową. Według Niculescu łysa kobieta wymyka się standardowi i nie pasuje do stereotypowego wyobrażenia kobiety i kobiecości. Reinterpretując koncepcję Berga, Niculescu twierdzi, choć nie jest to twierdzenie uniwersalne, że „ogolona głowa jest symboliczną kastracją nie dla mężczyzny, lecz dla kobiety” (2011, s. 313). Badaczka jest również zdania, że w społeczeństwach pluralistycznych, gdzie współistnieją różne systemy znaczeń, a co za tym idzie, także różne definicje symboli, mogą pojawić się nieporozumienia. Podobne znaczenie zostało nadane dredom w narracjach moich rozmówców – społeczne otoczenie osób noszących dredy weryfikowało poziom ich męskości lub kobiecości przez pryzmat fryzury. Koncepcję kontroli społecznej, do której się tutaj odwołuję, zaproponował Christopher Hallpike (1969, s. 260). Czy poprzez fryzurę osoby noszące dredy wychodzą ze strefy kontroli społecznej, jak hinduscy asceci, o których pisał Olivelle? Doświadczenie moich rozmówców świadczy o czymś zupełnie przeciwnym – nosząc fryzurę, która wymyka się społecznie ustalonym standardom i wyobrażeniom, narażali się na jeszcze ściślejszą kontrolę.

³ <https://www.bbc.com/news/uk-england-cornwall-42609102> (dostęp: 12.04.2020).

PODSUMOWANIE

Przeprowadzone przeze mnie badania wśród osób noszących dredy ukazały wielowymiarową problematykę związaną z symboliką włosów i wyobrażeniami nakładanymi na konkretne formy uczesania zarówno przez otoczenie społeczne, jak i samych badanych. Doświadczenie moich rozmówczyń i rozmówców świadczy o tym, że noszenie dredów w Polsce może, ale nie musi, wiązać się ze stosowaniem stereotypów dotyczących określonego zachowania, cech charakteru, a także społecznie skonstruowanych kobiecości ról płciowych. Zarówno dredy, jak i na przykład ogolona głowa, w sposób zamierzony lub niezamierzony stają się formą niewerbalnego komunikatu interpretowanego przez otoczenie społeczne. Interpretacja ta pociąga za sobą szereg reakcji, począwszy od zdziwienia po odrazę.

Parafrazując tytuł książki brytyjskiej antropolożki Emmy Tarlo (2016), ludzkie włosy są „uwikłane” (*entangled*) – w relacje władzy i dominacji, politykę kolonialną, społeczno-kulturowe wyobrażenia płci i procesy tożsamościowe. Badając rolę fryzury, symbolikę włosów i związane z nimi praktyki społeczne jesteśmy w stanie dostrzec problemy skrywające się pod ich powierzchnią. Z perspektywy antropologicznej interesujące badawczo są nie tyle występowanie, forma i wykonanie konkretnej fryzury (choć aspektu tego nie należy całkowicie pomijać), lecz jej społecznie, historycznie i politycznie nadawane znaczenie. Włosy stanowią rodzaj komunikacji niewerbalnej, a treść komunikatu może ulegać zmianie w zależności od kontekstu społeczno-kulturowego i funkcjonujących w danej grupie stereotypów. Długie włosy mężczyzny, ogolona głowa kobiety czy dredy mogą być uznane za symbol ideologicznego protestu wobec obowiązujących norm zachowania i wyglądu. Mogą, ale nie muszą.

BIBLIOGRAFIA

- Ar d e n e r E d w i n 1992, Tożsamość i utożsamienie, [w:] *Sytuacja mniejszościowa i tożsamość*, red. Z. Mach, A. K. Paluch, Prace Socjologiczne z. 15, s. 21–42.
- B a n k s I n g r i d 2000, *Hair Matters: Beauty, Power, and Black Women's Consciousness*, New York University Press, New York–London.
- B e r g C h a r l e s 1951, *The Unconscious Significance of Hair*, Allen & Unwin, London.
- B h a b h a H o m i 1984, Of Mimicry and Man: The Ambivalence of Colonial Discourse, *October*, vol. 28, s. 125–133.
- B o k s z a ń s k i Z b i g n i e w 1997, *Stereotypy a kultura*, Wroclawska Drukarnia Naukowa, Wrocław.
- B r o c k i M a r c i n 2001, *Język ciała w ujęciu antropologicznym*, Wydawnictwo Astrum, Wrocław.
- B u l l o c k A l l a n, S t a l l y b r a s s O l i v e r 1983, *The Fontana Dictionary of Modern Thought*, Harper Collins Publisher, London.
- F e r g u s o n J a m e s G. 2002, Of Mimicry and Membership: Africans and the “New World Society”, *Cultural Anthropology*, vol. 17(4), s. 551–569.
- G e e r t z C l i f f o r d 2005, *Interpretacja kultur. Wybrane eseje*, tłum. M. Piechaczek, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków.
- G o f f m a n E r v i n g 2010, Człowiek w teatrze życia codziennego, [w:] A. Chałupnik (red.), *Antropologia widowisk – zagadnienia i wybór tekstów*, Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa.

- Greenberg Julie A. 2002, Definitional Dilemmas: Male or Female? Black or White? The Law's Failure to Recognize Intersexuals and Multiracials, [w:] T. Lester (red.), *Gender Nonconformity, Race, and Sexuality: Charting the Connections*, University of Wisconsin Press, Madison.
- Hallpike Christopher 1969, Social Hair, *Man*, vol. 4, s. 256–264.
- Hiltebeitel Alf, Miller Barbara 1998, *Hair: its Power and Meaning in Asian Cultures*, New York Press, Albany.
- hooks bell 1989, From Black Is a Woman's Color, *Callaloo*, vol. 39, s. 382–388.
- Jakobson Roman 1989, *W poszukiwaniu istoty języka. Wybór pism*, t. 1, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa.
- Kwaśniewski Krzysztof 1987, Stereotyp etniczny, [w:] Z. Staszczak (red.), *Słownik etnologiczny: terminy ogólne*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa, s. 50–51.
- Leach Edmund 1958, Magical Hair, *Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, vol. 88, nr 2, s. 147–164.
- Leathers Dale G. 2009, *Komunikacja niewerbalna. Zasady i zastosowania*, tłum. M. Trzcińska, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Lugones María 2007, Heterosexualism and the Colonial / Modern Gender System, *Hypatia*, vol. 22, nr 1, s. 186–209.
- Mead George H. 1975, *Umysł, osobowość i społeczeństwo*, tłum. Z. Wolińska, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa.
- Niculescu Mira 2011, Women with Shaved Heads: Western Buddhist Nuns and Haredi Jewish Wives Polysemy, Universalism and Misinterpretations of Hair Symbolism in Pluralistic Societies, [w:] T. Ahlbäck (red.), *Religion and the Body*, Donner Institute for Research in Religious and Cultural History, Åbo, Finland, s. 309–332.
- Olivelle Patrick 1998, Hair and Society: Social Significance of Hair in South Asian Traditions, [w:] A. Hiltebeitel, B. Miller (reds), *Hair: its power and meaning in Asian Cultures*, State University New York Press, Albany, s. 18–23.
- Pink Sarah 2009, *Etnografia wizualna. Obrazy, media i przedstawienie w badaniach*, tłum. M. Skiba, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków.
- Rogowski Łukasz 2014, *Techno-widzenie. Media i technologie wizualne w społeczeństwie ponowoczesnym*, Wydawnictwo Naukowe Wydziału Nauk Społecznych UAM, Poznań.
- Rooks Noliwe 1996, *Hair Raising: Beauty, Culture and African American Women*, Rutgers University Press, New Brunswick.
- Synnott Anthony 1987, Shame and Glory: A Sociology of Hair, *The British Journal of Sociology*, vol. 38, nr 3, s. 381–413.
- Tarlo Emma 2016, *Entanglement: The Secret Lives of Hair*, Oneworld Publications, London.
- Taussig Michael 1993, *Mimesis and Alterity: A Particular History of the Senses*, Routledge, New York–London.
- Winkin Yves 2007, *Antropologia komunikacji. Od teorii do badań terenowych*, tłum. A. Karpowicz, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa.

Źródła internetowe:

- Haberman Clyde 2001, *A Discourse On Hair*, New York Times 26.05.2001, źródło: <https://www.nytimes.com/2001/05/26/nyregion/nyc-at-yale-a-discourse-on-hair.html> (dostęp: 07.04.2020).
- Sznel 2014, „Babochłop”, „chłopiec” i „krytyczna lesbijka” we własnej osobie, czyli o polityczności kobiecych włosów, blog „Antropoludens. Antropologicznym okiem, brzuchem, uchem, paluchem”, źródło: <https://antropoludens.wordpress.com/2014/02/12/babochlop-chlopiec-i-krytyczna-lesbijka-we-wlasnej-osobie-czyli-o-politycznosci-kobiecych-wlosow/> (dostęp: 07.04.2020).
- Wolak Urszula 2010, *Życie usłane włosami*, źródło: <http://e-splot.pl/?pid=articles&tid=640> (dostęp: 23.09.2020).

KAROLINA DZIUBATA

HAIRSTYLE AS A SOCIO-CULTURAL MEANS OF NONVERBAL COMMUNICATION.
A STUDY OF DREADLOCKS IN POLAND

Keywords: hair, hairstyle, identity, stereotype, communication, nonverbal communication, social constructs, gender, mimicry, mimesis, Poland

The aim of this article is an anthropological reflection on the socio-cultural meaning of dreadlocks as a kind of non-verbal communication which can be an intentional or unintentional. The social perception of a given hairstyle may be the result of the intended goal or an opinion independent of the person wearing it. I argue that in the latter case, the hairstyle is perceived through the prism of stereotypical images. I believe that certain hairstyles, depending on the political, historical or cultural context, can constitute an important element of individual identity. The paper uses the concepts of identity (Ardener 1992), personality (Mead 1975), interaction (Goffman 2010) and the assumptions of the anthropology of communication (Winkin 2007) to present the results of ethnographic research among people wearing dreadlocks conducted in 2016–2017.

K.Dz.

Dane Autorki:

Karolina Dziubata

Instytut Antropologii i Etnologii, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

ul. Uniwersytetu Poznańskiego 7, 61-614 Poznań

E-mail: karolina.dziubata@amu.edu.pl

ORCID: 0000-0003-0157-1502