

Dagnosław Demski
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3977-0294>
Polska Akademia Nauk
Instytut Archeologii i Etnologii

Marginalne dziedzictwo? Lokalne praktyki pasterzy Rabari a polityka reprezentacji kulturowej w Indiach

A marginal heritage? Local practices of Rabari pastoralists and the cultural representation policy in India

Abstract

In the period of heritagisation and tourism, India witnesses changes not only in the centres on the UNESCO World Heritage list, but also the small, local, previously little known sites of religious practices. Small-scale lists of places worth visiting in a given region are compiled, adding to the lists of the wonders of the world or informative lists (tentative lists) of places to visit. This article explores the transformation of an annual ritual performed by the Rabari pastoralist community in the Kutch region of India, analysing it through the lens of heritagisation and spectacularisation. The ritual in honour of the goddess Bhad Mata, once deeply rooted in religious practice and pastoral cosmology, is increasingly reframed as a cultural heritage performance, consumed by tourists, researchers and institutional observers. The author demonstrates how spiritual embodiment and trance, particularly through the figure of the *bhopa* (ritual medium), become not only expressions of devotion, but also sites of meaning production within a changing cultural economy. The paper distinguishes between the emic meanings ascribed to the ritual by its participants and the etic frameworks imposed by external agents, including heritage institutions. It argues that heritage is not a neutral legacy of the past but a dynamic, contested space where identity, memory and agency are continuously negotiated. The case of the Rabari illustrates how heritage remains a living, affective, and politically charged process situated at the crossroads of the sacred, the market, and cultural policy.

Keywords: heritagisation, cultural representation, spectacularisation, shepherds, India

Abstrakt

W dobie procesu heritagizacji i turystyki w Indiach przemianom podlegają nie tylko ośrodki uznane za światowe dziedzictwo UNESCO, ale także mniejsze i lokalne, dawniej nieznanne miejsca praktyk

religijnych. Obok list cudów świata czy list informacyjnych (tentative lists) powstają lokalnie listy miejsc, które warto odwiedzić w danym regionie. Artykuł analizuje proces przemiany dawnego corocznego rytuału pasterzy Rabari z indyjskiego Kaczu w kontekście heritagizacji i spektakularyzacji. Rytuał ku czci bogini Bhad Mata, głęboko zakorzeniony w lokalnej religijności i relacji ze zwierzętami, staje się dziś przedmiotem zewnętrznej obserwacji, estetyzacji i interpretacji jako element szeroko rozumianego procesu „dziedzictwa kulturowego”. Autor ukazuje, jak praktyka religijna ulega przeobrażeniu w widowisko, a ciało *bhopy* staje się medium zarówno duchowym, jak i kulturowym. W pracy została podjęta refleksja nad relacją między znaczeniem nadawanym rytuałowi przez jego uczestników a sensem konstruowanym przez zewnętrznych obserwatorów i instytucje. Analiza ujawnia, że dziedzictwo nie jest neutralnym spadkiem po przeszłości, lecz dynamiczną przestrzenią negocjowania tożsamości, pamięci i sprawczości. Przypadek Rabari ukazuje dziedzictwo jako zjawisko żywe, zmienne i niejednoznaczne, funkcjonujące na styku sacrum, rynku, turystyki i polityki kulturowej.

Słowa kluczowe: heritagizacja, reprezentacja kulturowa, spektakularyzacja, pasterze, Indie

Odebrano / Received: 04.06.2025

Zaakceptowano / Accepted: 04.09.2025

Uwagi wstępne

W ostatnich dekadach pojęcie dziedzictwa kulturowego przestało być wyłączną domeną konserwatorów i historyków sztuki. Stało się przedmiotem intensywnych debat w naukach społecznych, zwłaszcza w antropologii, archeologii czy studiach nad pamięcią (Appadurai i Breckenridge 1992; Kirshenblatt-Gimblett 1998; Macdonald 2009). Jak zauważają badacze tacy jak Laurajane Smith (2006) czy Ewa Klekot (2016), dziedzictwo nie jest już postrzegane jako „naturalny” spadek po przeszłości, lecz jako intencjonalny wybór i społecznie uwarunkowana praktyka, służąca współczesnym celom – politycznym, ekonomicznym, edukacyjnym czy symbolicznym. W tym ujęciu, przeszłość nie tyle „dziedziczymy”, ile ją reinterpreterujemy i inscenizujemy, coraz częściej zgodnie z logiką rynku, polityką państwa, wytycznymi instytucji międzynarodowych oraz lokalnych i regionalnych struktur władzy. Choć zjawisko to wywodzi się głównie z Europy i Ameryki Północnej, dziś ma zasięg globalny, przyjmując w Azji formy dostosowane do lokalnych uwarunkowań. Często są one wynikiem złożonych układów między polityką państwową, interesami wspólnot lokalnych, czynnikami kulturowymi, dziedzictwem kolonialnym i aspiracjami związanymi z budowaniem tożsamości narodowej. W Indiach proces ten ma wyjątkowo złożony charakter, co czyni go szczególnie wartym analizy.

Impulsem do napisania niniejszego artykułu był symboliczny „powrót” do miejsca badań terenowych, prowadzonych przeze mnie w latach 1984-1998 w dystrykcie Kaczh¹.

¹ W ciągu tego okresu odwiedziłem region czterokrotnie, spędzając w tej części Indii łącznie kilkanaście miesięcy.

Analizując dawne notatki, które zacząłem zestawiać ze współczesnymi przekazami medialnymi, zadałem sobie pytanie, czy opisywane przeze mnie w tamtym czasie obrzędy nadal funkcjonują, a jeśli tak, to w jaki sposób zmieniły się one na przestrzeni ostatnich trzech dekad. Rytuał ku czci bogini Bhad Mata² (*Bhāḍa Mātā Mēḷō* – *भड मति मेल*), który miałem okazję obserwować w trakcie pobytu w Indiach, należał do tradycji pasterskich społeczności Rabari. W latach 90. XX w. rytuał był marginalizowany, często lekceważony i ośmieszany przez elity okolicznych miast. Mimo to pełnił on istotną rolę w życiu lokalnej wspólnoty, pomagając jej przetrwać w oparciu o własne, tradycyjne metody. Praktyki z rytuałem związane, choć wciąż żywe w niektórych środowiskach, nie były i nie są uznawane za część „kanonicznego” hinduizmu, lecz spychane na margines przez dominujące nurty. Po upływie ponad trzydziestu lat, w kontekście głębokich przemian społecznych, ekonomicznych i politycznych w Indiach, które zaszły w tym okresie, powracam do pytania o aktualny status rytuału pasterzy Rabari i związanych z nim praktyk. Szczególnie interesuje mnie ich miejsce w procesie, który na potrzeby tekstu określam mianem *heritagizacji* – nadawania wybranym elementom kultury statusu dziedzictwa. To zjawisko jest wielowymiarowe: obejmuje poziom centralny, regionalny, jak również lokalne inicjatywy, często pomijane w analizach akademickich. Właśnie ta mniej widoczna, oddolna perspektywa, stanowi oś niniejszego opracowania.

Termin „heritagizacja” nie został wybrany przeze mnie przypadkowo – w moim przekonaniu umożliwia on uchwycenie szerokiego spektrum działań, obejmujących zarówno oficjalne polityki dziedzictwa kulturowego, jak i nieformalną aktywność lokalnych społeczności. Te ostatnie rzadko mają szansę uzyskać status dziedzictwa narodowego. Co więcej, często są one poddawane procesowi „oczyszczania” z elementów uznanych za niewygodne lub niepożądane z punktu widzenia dominujących narracji. Jak te procesy wyglądają w praktyce, szczególnie na prowincji, pokażę na przykładzie z zachodniej części Indii. Na poziomie indyjskiej prowincji heritagizacja może silnie wpływać na dotychczasowe formy rytuałów i praktyk religijnych, które zaczynają dostosowywać się do zewnętrznych oczekiwań – instytucji państwowych, organizacji turystycznych, wspólnot religijnych czy grup politycznych. Choć zjawisko to ma charakter ogólnokrajowy, szczególnie wyraźnie manifestuje się w regionach pogranicznych, takich jak dystrykt Kaczh – obszar zamieszkały niemal po równo przez wyznawców hinduizmu i islamu. Heritagizacja przybiera tu regionalną, specyficzną formę, nierzadko generując napięcia polityczne i tożsamościowe (Nandwani 2023).

Rozumiem heritagizację jako proces selektywnego pamiętania i reinterpretowania przeszłości, a także jako narzędzie symbolicznej władzy, które może prowadzić do komercjalizacji kultury, zwłaszcza w kontekście turystyki. Jednocześnie oddolne ruchy starają się promować alternatywne formy heritagizacji – często sprzeczne z oficjalnym

² W zależności od kontekstu – lokalnego lub medialnego – wydarzenie funkcjonuje pod różnymi wersjami nazwy.

dyskursem i praktykami. Choć nie zmienia to fundamentalnego sposobu definiowania samego dziedzictwa, pokazuje złożoność mechanizmów i reakcje wywoływane przez wpływ ram instytucjonalnych. Według Ewy Klekot (2016), dziedzictwo to dynamiczny proces konstruowania znaczeń i wartości związanych z kulturą, który jest kształtowany przez społeczeństwo i podlega ciągłym zmianom. W tym kontekście można wyróżnić odmienne jego kategorie: dziedzictwo materialne (np. zabytki, architektura), krajobrazowe (np. pustynne krajobrazy promowane podczas wydarzeń takich jak Biały Rann Festiwal³), niematerialne (np. rytuały, taniec *garba*) oraz wyodrębniane w jego ramach tzw. *żywe dziedzictwo* – folklor i rzemiosło, które coraz częściej podlegają procesom muzealizacji. Heritagizacja dokonywana jest zarówno poprzez oficjalne festiwale⁴, programy państwowe, jak i inicjatywy lokalne, które służą zachowaniu i reinterpretacji przeszłości.

Zanim przejdę do szczegółowej analizy studium przypadku, przedstawię w skrócie kontekst dziedzictwa kulturowego w Indiach. Wyjaśnię ideologiczne założenia i decyzje, które determinują, co ostatecznie zostaje wpisane na oficjalne listy. Następnie omówię specyfikę regionu położonego na peryferiach kraju, dystryktu Kaczh, by w dalszej kolejności przejść do refleksji nad rytuałem społeczności Rabari.

Dziedzictwo kulturowe w Indiach, dystrykt Kaczh

Idea dziedzictwa kulturowego ma zachodnie, miejskie korzenie, a dziś funkcjonuje jako zjawisko o zasięgu globalnym. Wywodząca się z XIX-wiecznych europejskich debat nad ratowaniem zabytkowej architektury, przeniknęła do indyjskich polityk rozwojowych w niemal niezmięnionej, zurbanizowanej formie. W Indiach pojęcie to kształtuje nie tylko wielkie metropolie, lecz także mniejsze ośrodki miejskie i wsie, przejawiając się m.in. w działaniach na rzecz ochrony miejsc takich jak miasta Hampi, Vijayanagar, świątynie w Khajuraho czy Tadž Mahal w Agrze. Dyskurs wytwarzany jest głównie przez elitarne, miejskie instytucje – ministerstwa kultury, uniwersytety i organizacje eksperckie z siedzibami w stolicach – i stanowi kluczowe narzędzie polityki rozwoju, promocji turystyki oraz budowy tożsamości narodowej. Badania pokazują zarazem, że proces ten bywa wykorzystywany do „oczyszczania” przestrzeni wokół uznanych zabytków kosztem lokalnych społeczności (Bloch 2016). Choć obecnie obejmuje także pustynne krajobrazy Kaczh, logika jego wdrażania pozostaje miejska. To urzędnicy i eksperci z Delhi czy Ahmadabadu ustalają kryteria autentyczności i projektują turystyczną infrastrukturę, której estetykę zapożyczono z katalogów wielkomiejskich ośrodków kultury.

Obok oficjalnej listy UNESCO, istnieją także tzw. listy informacyjne (*Tentative List*), obejmujące obiekty oczekujące na zgłoszenie. W Indiach coraz liczniejsze są też

³ <https://www.rannutsav.com/>.

⁴ Jednym z przykładów jest *Pushkar Fair* w Radżastanie – najbardziej znany spośród wielu indyjskich festiwali, łączący elementy sakralne z turystycznym festynem.

inicjatywy regionalne i lokalne, mające na celu zwiększenie widoczności miejsc i wydarzeń istotnych dla danej społeczności. Wpisanie obiektu lub rytuału na jedną z list (niezależnie od jej rangi) często skutkuje jego promowaniem, rozwojem infrastruktury w jego otoczeniu czy wzrostem rozpoznawalności. Dotychczas największe szanse na uznanie miały materialne obiekty historyczne. Przykłady ostatnich wpisów pokazują, jak w praktyce wygląda selekcja i promocja dziedzictwa. W 2021 r. na listę światowego dziedzictwa UNESCO wpisano starożytną osadę Dholavira⁵ w Gudżaracie, podkreślając znaczenie tego regionu. Wśród miejsc uznanych za „cuda świata” znajdują się: świątynia słońca w Modhera, historyczne centrum miasta Vadhnagar. W Kaczh wyróżnia się przyrodnicze formy dziedzictwa: sanktuaria Ghudkhar, Rann of Kutch (sanktuarium dzikiego osła), sanktuarium Ghorad of Kutch, Narayan Sarovar, a także rezerwy pastwisk i mokradeł – Banni oraz Chharidhandh. W Indiach toczy się żywa debata nad tym, co zasługuje na uznanie za dziedzictwo – zarówno w kontekście obiektów historycznych, kolonialnych, postkolonialnych (Guha-Thakurta 2004), jak i w odniesieniu do rozbudowanej sieci świątynnej (Shinde 2012).

Ze względu na fakt, że wiele lokalnych praktyk zostało pominiętych w oficjalnych rejestrach dziedzictwa na rzecz uznanych, „klasycznych” tradycji, na potrzeby niniejszego artykułu używam pojęcia heritagizacji w szerszym niż zwyczajowo znaczeniu – obejmuję nim również lokalne tradycje plemienne i ludowe, w tym te praktykowane przez Dalitów (dawniej tzw. niedotykalnych). Uważam, że tego rodzaju formy kulturowe także podlegają procesom heritagizacji, przy czym przebiega to w odmienny, specyficzny sposób.

Dystrykt Kaczh jest położony przy granicy z Pakistanem. W przeszłości stanowił on feudalne księstwo, rządzone przez dynastię Dżaredża (*Jadeja*). Pod względem ustrojowym należał do kategorii księstw radżpuckich: Radżastan, Gudżarat i południowa część prowincji Sindh w Pakistanie. Cechowała je wszystkie zbliżona struktura społeczna, system zarządzania oraz znacząca rola pasterstwa w gospodarce. Choć feudalne instytucje funkcjonowały także pod rządami brytyjskimi, zostały zniesione po uzyskaniu przez Indie niepodległości (1947). Obecnie dawne struktury władzy radżpuckiej istnieją jedynie w wymiarze symbolicznym. Ze względu na przygraniczne położenie, region ten posiada również ważne znaczenie strategiczne (znajdują się tu bazy wojskowe). Pasterze Rabari są tradycyjnie związani z lokalnymi rodami radżpuckimi⁶. Ich folklor i praktyki religijne zawierają ślady dawnych form życia społecznego. Część zwyczajów stopniowo zanika – przykładem mogą być składane niegdyś ze zwierząt ofiary o charakterze państwowym (książęcym), które współcześnie funkcjonują już tylko w nieoficjalnych kontekstach.

⁵ Dholavira – początkowo jedynie stanowisko archeologiczne (o historii sięgającej 2600 r. p.n.e.), współcześnie ceniony – ze względu na położenie tuż przy granicy z Pakistanem – obiekt dziedzictwa.

⁶ Więcej na temat powiązań pasterzy Rabari z radżputami w Demski 2007.

Lokalność, heritagizacja i globalizacja: przypadek rytuału ku czci Bhad Mata

Coroczny rytuał pasterski ku czci bogini Bhad Mata nie mieści się w ramach oficjalnych kategorii dziedzictwa kulturowego, ale jego powiązanie z miejscem, w którym się odbywa, nadaje mu nowy wymiar obecności w sferze publicznej. Lokalne praktyki coraz bardziej wpisują się w globalne dyskursy dotyczące dziedzictwa kulturowego. Rytuał ten – głęboko zakorzeniony w lokalnej religijności, zbiorowej pamięci i relacjach człowieka ze zwierzętami – ulega obecnie przemianom. Stopniowo nabiera on charakteru widowiskowego, stając się częścią obchodów odbywających się w sąsiedniej, hinduistycznej świątyni Mommai Mata, oddalonej o kilometr od miejsca odprawiania rytuału. Należy podkreślić, że mowa w tym przypadku o dwóch odrębnych ośrodkach kultu: 1) świątynia Mommai Mata, zlokalizowana w wiosce Chakar, znajduje się pod opieką regionalnych elit (dawniej *Hoti Jadeja*), dziś powiązanych z polityką państwową, a nie społecznością pasterzy; 2) Bhad Mata – położona w dolinie, niewielka konstrukcja w stylu hinduistycznym. Ta druga nie ma charakteru świątyni, a odwiedzana jest podczas świąt nawaratri i głównie przez pasterzy Rabari.

W hinduizmie funkcjonuje wiele kategorii bóstw – od powszechnie znanych, przez regionalne, aż po te, związane z określonymi grupami zawodowymi lub kastowymi. W tradycji radżpuckiej konkretne terytoria pozostawały pod opieką lokalnych rodów, które miały własne bóstwa opiekuńcze. Często pełniły one także funkcję patronów wspólnot podporządkowanych dawnym władcom. Choć zdarzało się, że różne grupy posługiwały się tą samą nazwą bóstwa, sposób kultu oraz jego znaczenie mogły różnić się znacząco. Zdarzało się, że dane bóstwo związane było z określoną społecznością, np. pasterzami. Wówczas jego imię oraz symbolika odwoływały się do wartości dla niej istotnych. Takim przykładem jest Mommai Mata – bogini opiekuńcza rodu *Hoti Jadeja*, oraz Bhad Mata – utożsamiana lokalnie z pasterzami wielbłądów. Bhad Mata jawi się zatem jako lokalna manifestacja Mommai Mata, przy czym jest ona dostosowana do symboliki i potrzeb wspólnot pasterskich. Oba kultury, mimo że odnoszą się do tego samego bóstwa, różnią się formami rytuałów, strukturą wspólnoty wyznawców oraz relacją z sacrum. Bhad Mata może być rozumiana jako specyficzny aspekt Mommai Mata – przejawiający się w odmiennym kontekście społecznym i rytualnym. Coroczne święto ku czci Mommai Mata w Chakar, odbywające się w świątyni na wzgórzu, zostało ujęte na oficjalnej liście 64 atrakcji turystycznych regionu⁷ w kategorii miejsc pielgrzymek. Tymczasem tradycyjne obrzędy pasterskie, niegdyś organizowane niezależnie, coraz częściej podporządkowywane są kultowi dominującej świątyni. W konsekwencji wchodzi one w obieg oficjalnego dyskursu, co przekształca ich charakter.

W analizie procesu transformacji zwracam szczególną uwagę na fakt, że rytuał ku czci Bhad Mata odbywa się nieprzerwanie od co najmniej 40-50 lat w tej samej

⁷ Lista opublikowana przez nieznanego autora pt. *Dziennika maga* (2013).

dolinie, położonej za wzgórzem. Na przestrzeni dekad był on przedmiotem badań podejmowanych z różnych perspektyw: m.in. jako element wewnątrzspołnotowych praktyk religijnych, zjawisko na pograniczu hinduizmu i szamanizmu (Demski 2007) oraz w kontekście współczesnych procesów heritagizacji. W niniejszym artykule opieram się zarówno na własnych materiałach etnograficznych, lokalnej prasie, materiałach audiowizualnych oraz krótkich filmach dostępnych online.

W związku z rosnącym zainteresowaniem podtrzymywaniem tradycji, pojawiło się wiele pytań, dotyczących rytuałów i życia pasterzy Rabari. W latach 1990–2000 badacze podkreślali ciągłość praktyk pasterzy, ich unikalny charakter oraz społeczne funkcje w lokalnym kontekście, jak również materialne aspekty ich kultury (Frater 1997). Rytualne elementy, takie jak trans, nawiedzenia, formy predykcji, analizowano w kontekście szerszych zjawisk religijnych Indii Północnych (Bourguignon 1973; Sontheimer 1989). Przeprowadzono wywiady z uczestnikami rytuału – zarówno aktywnymi, jak i biernymi – a także z młodszym pokoleniem, które dostrzegało nadchodzące zmiany. Analizowano związki rytuału z przemianami społecznymi, środowiskowymi oraz migracją do miast (Bharucha 2003).

Szczególną uwagę poświęcono działalności *bhopów* – duchowych pośredników – których praktyki lecznicze i predykcyjne często przekraczały granice kastowe (Gold 1988; Wadley 1976; Demski 2007; 2021). W ramach badań nad zjawiskami religijnymi i transowymi, które nie mieszczą się w klasycznych definicjach szamanizmu, proponuję traktować praktyki *bhopów* jako formy zrytualizowanego kontaktu z tym, co „niewidzialne” lub „niekontrolowane”. Takie medium najczęściej powiązane jest z żeńskimi bóstwami opiekuńczymi, choć wśród pasterzy zdarzają się *bhopowie* związani z bóstwami męskimi oraz z innymi bytami duchowymi. Każde z nich działa w ramach konkretnego kultu, świątyni lub miejsc, pośrednicząc między sferą boską a wspólnotą wiernych.

Dopiero niedawno zaczęto analizować relacje między lokalnymi społecznościami uczestniczących w rytuałach a systemem UNESCO (ICH – *Intangible Cultural Heritage*). Zjawisko to wpisuje się w szerszy trend tzw. gorączki dziedzictwa (ang. *heritage fever*), zauważalnej także w krajach Azji (Salemink 2016; Salemink i Siu-woo 2020). Trend ten stanowi część globalnego procesu heritagizacji, w którym – jak zauważa Rodney Harrison (2013: 69) – „obiekty i miejsca przekształcają się z funkcjonalnych ‘rzeczy’ w eksponaty i elementy ekspozycji”. Dziedzictwo staje się nie tylko przedmiotem ochrony – ale także przestrzenią działania polityki, społeczeństwa, gospodarki. Regina Bendix (2009: 317) zwraca szczególną uwagę na mechanizmy selekcji i konkurencji, które działają na poziomie regionalnym. Przykłady spojrzenia na dziedzictwo z perspektywy badań etnograficznych dostarczają materiałów porównawczych z całego świata (Brumann i Berliner 2016).

Podczas badań terenowych wśród pasterzy Rabari w Kaczhu, w latach 1984–1998, zaobserwowałem zmieniający się kontekst święta. Już wówczas widoczne były dwa zasadnicze procesy: 1) przekształcanie się dawnego rytuału z udziałem *bhopów*

w wydarzenie, określane w lokalnej prasie mianem targu wielbłądów; 2) stopniowe podporządkowanie rytuału dominującej świątyni Mommai Mata, przyciągającej wiernych z różnych środowisk społecznych. Transformacja doprowadziła – i nadal prowadzi – do przesunięcia znaczenia rytuału od wewnątrzspółnotowego obrzędu ku komercjalizacji, ograniczenia elementów sakralnych oraz otwarcia na zewnętrznych widzów.

Kontekst kulturowy rytuału (lata 1984-1998)

Opisywany obrzęd odbywa się w dolinie położonej około 40 km na południe od stolicy regionu Bhudź (Bhuj), pomiędzy wsiami Chakar, Kotra i Mota Bhandra⁸. Ma on miejsce podczas pełni księżyca, przypadającej na przełomie września i października (miesiąc *Aso Punam*), i trwa przez całą noc. W tym czasie pasterze gromadzą się wokół „świątyni”⁹, przyprowadzają wybrane samice wielbłądów, które symbolicznie „kłaniają” się przed wizerunkiem bogini. Na ich czołach, podobnie jak na czołach wiernych w świątyniach hinduistycznych, umieszczany jest czerwony znak *tilak* – znak błogosławieństwa. Wieczorem sprowadzone stada wielbłądów otaczają uczestników zgromadzonych wokół świątyni, co symbolicznie zamyka przestrzeń rytualną. Od zmierzchu do świtu, wewnątrz tego kręgu, śpiewane są pieśni ku czci bogini, tzw. *dhor*. To właśnie zamknięcie przestrzeni przez otaczające ludzi zwierzęta tworzy szczególną scenografię rytuału, nadając mu charakter zbiorowego doświadczenia, w którym uczestniczą zarówno ludzie, jak i zwierzęta, współtworząc zamknięty krąg wspólnoty.

Pieśni *dhor* stanowią specyficzny repertuar, pełniąc rolę modlitwy i prośby o wsparcie w codziennym życiu oraz w pracy. Przywołują postacie związane z mitologią i kultem bogini, nadając obrzędowi sakralny charakter. Nie są jednak jedynie śpiewem religijnym – mają także silny wymiar tożsamościowy i sprawczy. Wspólne śpiewanie jest aktem przynależności do wspólnoty – zarówno religijnej, jak i społecznej – oraz potwierdzeniem symbolicznego miejsca jednostki w porządku społecznym. Poprzez rytm, intonację i powtarzalność, pieśni stają się również formą komunikacji z boskością oraz narzędziem duchowej i emocjonalnej transformacji.

Centralną rolę w rytuale odgrywają bhopowie – osoby postrzegane jako wybrańcy bogini. Społeczność wierzy, że ich gesty, sposób poruszania się, są determinowane przez siły nadprzyrodzone, a ich zadaniem jest pośredniczenie w kontakcie z bóstwem. Działają oni nie jako świadomi aktorzy, lecz jako medium¹⁰ dla obecności boskiej. W języku gudzarati mówi się, że bogini „przychodzi” (*ave che*), lub „odchodzi” (*gaya*

⁸ Jeśli chodzi o szczegółowe informacje na temat historycznego kontekstu terenu, należącego do rdzpunkickiego rodu *Hothi Jadeja*, zob. Demski 2007.

⁹ Notatki z dziennika terenowego (Demski 1992): „Okolo godziny 22:00 cała przestrzeń przed świątynią zaczęła się zagęszczać. Kobiety rozkładały maty, dzieci układały naczynia z mlekiem. Krąg zwierząt otaczał nas niczym pierścień – nikt obcy nie miał już prawa wejść”.

¹⁰ Z notatek terenowych (Demski 1992), z wywiadu z jednym z *bhopów*: „Bhad Mata nie przychodzi zawsze. Czasem jest zła na nas. Ale jak przyjdzie, to widzisz. Ciało nie kłamie.”

che), a jej obecność objawia się poprzez transowe reakcje – zarówno *bhopów*, jak i innych uczestników rytuału, w tym zwierząt.

Szczególne znaczenie ma ruch – sposób, w jaki ciało zachowuje się podczas transu (gudzarati – *dhune*): drzenie, podskoki, wymachiwanie kończynami, dyszenie czy artykulacja nieskładnych dźwięków. Uczestnicy interpretują te manifestacje jako formy komunikacji z bóstwem. Osoby pogrążone w transie często nie pamiętają, co się z nimi działo. Trans traktowany jest nie jako utrata kontroli, lecz jako przepływ obecności, która przemawia przez ciało fragmentarycznie – ruchem, gestem, dźwiękiem. Ciało *bhopy* staje się w tym sensie żywym „tekstem” – medium, przez które wspólnota „czyta” duchowy przekaz. Nie oczekuje się od niego „wyjaśnień”, lecz samej obecności. Pieśni i narracje nawiązują do zbiorowej pamięci, mitologii pasterskich oraz opowieści o opiece bóstwa nad zwierzętami. Pieśni i narracje podkreślają nadprzyrodzoną moc i znaczenie błogosławieństwa dla wspólnoty. Zawierają one także relacje o cudownych ocaleniach i ostrzeżeniach przed konsekwencjami nieposłuszeństwa wobec woli bogini.

Współczesny targ wielbłądów w dolinie (2017-2024)

Po przeanalizowaniu źródeł dostępnych w Internecie, okazuje się, że opisywany w poprzednim podrozdziale obrzęd wciąż jest żywy. Filmy z lat 2017 i 2022, opublikowane przez obecnych tam widzów¹¹, a także materiały prasowe z 28 kwietnia 2025 roku¹², potwierdzają znaczenie świątyni Mommai Mata i corocznego święta. Z doniesień wynika, że lokalne władze, we współpracy z parlamentarzystami, planują budowę asfaltowej drogi do świątyni usytuowanej na wzgórzu – inwestycji szczególnie istotnej w porze monsunowej, gdy wezbrane rzeki utrudniają dojazd. W rozmowach, dotyczących organizacji święta, uczestniczą nie tylko lokalni urzędnicy i dominujące grupy społeczne, ale także przywódcy polityczni, kapłani oraz przedstawiciele społeczności pasterzy Rabari. W podobnym tonie pisała we wrześniu 2024 roku prasa z Mumbaju (*Bombay Samachar*), relacjonując święto określane jako dwudniowy „targ wielbłądów”. W tym czasie, podczas pory deszczowej, półpustynny krajobraz regionu przekształca się w zielone łąki, a pasterze powracają ze stadami, by oddać cześć bogini opiekuńczej wielbłądów.

Jak podają media, centralnym punktem uroczystości jest rytuał prowadzenia wielbłądów¹³ przed oblicze bogini. Zwierzęta symbolicznie pochylają głowy na specjalnie przygotowanej platformie, otrzymując znak z kurkumy na czole i są obdarowywane

¹¹ Film na Facebooku: <https://www.facebook.com/thehindu/videos/watch-why-is-the-camel-fair-at-gujarats-sanosara-special/803928997394948/>, dostęp 24.04.2025.

¹² Zamieszczone w artykule w gazecie codziennej Kutch Mitra, rozmowy z mieszkańcami pod tytułem „Cieszę się, że budowana jest droga asfaltowa z Chakar do świątyni Bhad Mataji” 28 kwietnia 2025: https://kutchmitradaily.com/news/mukhya_samachar/35775_dostep_12.05.2025.

¹³ W gazecie Bombay Samachar wydarzenie opisano jako „Kutch’s Bhed Mataji Mela”, święto poświęcone wielbłądom, w relacji zatytułowanej: „Opowiedz o wyjątkowym Bhatigal Mela”, 19 września 2024

kłączami kokosowymi – symbolami bogini. Traktowane są jak wierni. Kulminacyjnym momentem rytuału jest *darshan* – umożliwienie wielbłądom „spojrzenia” na boginię, co ma zapewnić im zdrowie na cały rok. Obecnie takie bezpośrednie sesje kontaktu z bóstwem odbywają się w przestrzeni prywatnej, niedostępnej dla szerokiej publiczności. Z roku na rok liczba wielbłądów uczestniczących w rytuale nie maleje, co tłumaczone jest rosnącym w ostatnich latach zapotrzebowaniem na ich mleko, sprawiającym, że hodowla tych zwierząt staje się opłacalna. Dawniej hodowane wielbłądy dostarczano armii indyjskiej i były one wykorzystywane na rozległych terenach pustynnych przy granicy z Pakistanem, jednak nowoczesne technologie i pojazdy stopniowo ograniczyły ich wojskową rolę.

W 2024 roku hodowcy¹⁴ z ponad 70¹⁵ miejscowości prezentowali swoje zwierzęta, co świadczy o wyjściu święta poza lokalny kontekst oraz wzrastającym udziale przedstawicieli różnych społeczności z całego regionu – zjawisku wcześniej niespotykanym. W materiałach prasowych podkreślane jest znaczenie przyrodnicze terenów wokół świątyni. Region staje się celem wycieczek dla mieszkańców Kaczu, zwłaszcza w porze monsunowej¹⁶. Malownicze widoki, bujna roślinność i różnorodność krajobrazu sprawiają, że miejsce zyskuje na atrakcyjności turystycznej. Agencje promują je jako przestrzeń łączącą elementy religijne i przyrodnicze. Oprócz świątyni Mommai Maty na wzgórzu, znajdują się tutaj rzeki, źródła, gęste drzewa i pagórkowaty teren. Obszar¹⁷ ten wpisano na listę tras trekkingowych. Podkreśla się, że region ten został „hojnie obdarzony przez naturę”.

Od sanktuarium na pustkowiu do miejskiego widowiska

Jeszcze trzy dekady temu przekaz rytuału kierowany był wyłącznie do członków pasterskiej wspólnoty Rabari. Dziś pojawiła się nowa, zewnętrzna publiczność. Zgodnie z ujęciem Guya Deborda (1994) spektakl nie jest prostą sumą obrazów, lecz społeczną relacją, w której obrazy mediują doświadczenie. Rytuał Rabari staje się więc „spektaklem” w chwili, gdy jego forma i treść zaczynają odpowiadać oczekiwaniom widzów. Kluczowe

o 15:33, <https://bombaysamachar.com/gujarat/bheed-mataji-fair-kutch-celebrates-camels-unique-tradition/>, dostęp 25.04.2025.

¹⁴ W ciągu tego okresu odwiedziłem region czterokrotnie, spędzając w tej części Indii łącznie kilkanaście miesięcy.

¹⁵ Podobne informacje można znaleźć w lokalnej prasie – Utsav Vaidya, Relacja ze święta Bhad Mata, Gujarat Midday 2019, <https://www.gujaratimidday.com/lifestyle-news/culture-and-heritage/article/columnist-utsav-voidya-writes-about-bhad-temple-fair-special-for-camel-104336>, dostęp 24.04.2025.

¹⁶ Relacja Bhakti Bijlani z pobytu w świątyni Mommai Mata w Chakar, Gujarati News 2024, <https://gujaratinews18.com/photogallery/kutchh/momai-mata-temple-near-kotda-chakar-village-full-of-natural-beauty-visit-in-monsoon-hc-local118-1875433.html>, dostęp 24.04.2025.

¹⁷ Film na Instagramie – Joi Barna, Suria Jagan, Kutch the heart of Gujarat and malhar camping (instagram) 2024, https://www.instagram.com/reel/C_7oB6xvagc/, dostęp 24.04.2025.

niegdyś elementy – pokłon przed wizerunkiem bogini, rola *bhopów* jako pośredników, udział wielbłądów, trans i przepowiednie – zostały zmarginalizowane lub całkowicie zniknęły z przestrzeni publicznej. Dzisiejsza funkcja *bhopów* pozostaje niejasna, być może służą już tylko inscenizacji, lecz brak potwierdzonych danych. Z pierwotnego obrzędu przetrwały głównie symbole, takie jak ceremonialny ukłon zwierząt, podczas gdy rytualne zamykanie przestrzeni czy profetyczne praktyki ustąpiły miejsca atrakcyjnym wizualnie formom. Ruchy *bhopów*, rytm bębnów i estetyka świątyni tworzyły niegdyś scenę, na której sacrum stykało się z profanum. Proces heritagizacji i spektakularyzacji – polegający na eksponowaniu, upiększaniu i dramatyzowaniu rytuału w celu przyciągnięcia odbiorców – pozwala wspólnocie zyskiwać rozgłos, lecz równocześnie osłabia jej kontrolę nad własną tradycją. Obecnie obrzęd rozgrywa się często na „bocznej scenie” głównego święta w świątyni na wzgórzu: część otwarta, widowiskowa adresowana jest do przypadkowych turystów, część wewnętrzna – do wtajemniczonych. Zjawiska takie jak trans, nawiedzenie czy ciało jako medium trudno ująć analitycznym językiem bez utraty ich afektywnego wymiaru; dla niewtajemniczonych widzów stają się one jedynie egzotycznym elementem spektaklu, podczas gdy ich prawdziwe znaczenie rodzi się wewnątrz wspólnoty i pozostaje czytelne jedynie dla uczestników.

Turystyka kulturowa, idee dziedzictwa i estetyczne oczekiwania masowej publiczności zmieniają percepcję rytuału. Dla Rabari nawiedzenie nie jest metaforą, lecz realnym doświadczeniem boskiej obecności, zakorzenionym w emocjach, relacjach ze zwierzętami i pamięci przodków. Jednocześnie przemiany społeczne, ekologiczne i ekonomiczne redefiniują tożsamość pasterzy. Pokolenie *bhopów* organizujących święto w latach 90. XX w. już odeszło; ich miejsce zajęli młodszy Rabari, często mieszkający w miastach i pracujący poza tradycyjnym pasterstwem. Kontakt z przeszłością odbywa się więc prywatnie lub poprzez inscenizowane rekonstrukcje. Obrzęd staje się narzędziem odbudowy więzi i (re)definicji wspólnoty w nowych warunkach. Choć Rabari należą do lokalnej społeczności, nie reprezentują grup dominujących, a zmiany, których doświadczają, wynikają zarówno z modernizacji, jak i z polityki kulturalnej na szczeblu ogólnokrajowym i regionalnym. Balansują¹⁸ między zachowaniem ciągłości a dostosowaniem się do wymogów oficjalnego dyskursu kulturowego. Presja rozwijania turystyki – lokalnej i międzynarodowej – stała się głównym motorem przemian. Rozbudowa kompleksu Mommata Mata z infrastrukturą dla pielgrzymów odpowiada masowym gustom i wpisuje się w krajową wizję nowoczesności. W tę transformację zaangażowani są specjaliści od „konsumenckiego” kształtowania przestrzeni (Smith 2006), a także archeolodzy (Dholavira) i ekolodzy zajmujący się dziedzictwem przyrodniczym. Parafrazując Oscara Salemina (2016), lokalne elity odtwarzają rytuały i pieśni narracyjne, jednocześnie otwierając je na turystów i media. Tak też wśród

¹⁸ Potwierdzają to przykłady pasterzy Rabari, którzy wybrali drogę ascezy i wstąpili do sekt hinduistycznych (Demski 2007).

Rabari praktyki religijne stają się stopniowo formą kulturowej ekspresji skierowanej do odbiorcy z zewnątrz – mostem łączącym pustkowie z miastem i sacrum z widowiskiem.

Zakończenie i wnioski

Analiza praktyk ukazuje heritagizację jako proces dynamiczny, złożony, wielowarstwowy i nie-linearny. Dziedzictwo kulturowe nie jest tu statycznym „obiektem ochrony”, lecz nieustannym procesem konstruowania, reinterpretacji i negocjacji znaczeń. Przykład społeczności Rabari pokazuje, że rytuał – choć głęboko zakorzeniony w przeszłości – przede wszystkim funkcjonuje w teraźniejszości, jako praktyka osadzona w bieżących kontekstach społecznych i religijnych. W ciągu ostatnich trzydziestu lat obrzędy odprawiane podczas *navaratri*, pierwotnie lokalne i zróżnicowane, zostały wciągnięte w szerszy, zunifikowany model świętowania – czego przykładem jest taniec *garba* (od 2023 r. na liście niematerialnego dziedzictwa UNESCO). Choć *garba* pierwotnie miała charakter wspólnotowy, w procesie instytucjonalizacji została „esencjalizowana” i zuniwersalizowana, usuwając wiele lokalnych niuansów, wpisując się w wyobrażenia kulturowych decydentów o estetyce i „czystości” hinduizmu. W tej nowej, scenicznej formie symbolicznie reprezentuje także inne praktyki, w tym obrzędy pasterskie, takie jak omawiany rytuał – choć często w sposób uproszczony i oderwany od pierwotnego kontekstu. W rezultacie rytuał Bhad Mata ulega przekształceniu w „produkt kulturowy” – staje się częścią sieci pielgrzymkowych i festiwali, a jego elementy są dostosowywane do logiki dominującej świątyni Mommai Mata. Tradycyjne praktyki, takie jak trans czy mediumiczne przepowiednie, uznawane za kontrowersyjne z perspektywy ortodoksyjnego hinduizmu, zostają wyparte lub pominięte. Tylko niektóre elementy zostają uznane za dziedzictwo – i to głównie te, które odpowiadają estetyce i oczekiwaniom kulturowych decydentów.

Jednocześnie Rabari nie są biernymi „ofiarami spektaklu”. Włączają się w życie miasta, sprzedając mleko, wełnę i hafty, a rytuał dokumentują goście z zewnątrz – telefonami – udostępniając nagrania w mediach społecznościowych. W ten sposób mediatyzacja tworzy nową sferę widzialności, która choć redukuje złożoność doświadczeń do krótkich klipów na Instagramie czy YouTube, pozwala na żywiłowe, społeczne oraz transmitowane w mediach utrwalanie zjawisk ignorowanych przez instytucje. Mimo rosnącego zainteresowania tematyką lokalnych kultów, zjawiska takie jak mediumiczność czy pasterskie rytuały pozostają słabo udokumentowane i marginalizowane, przyciągając jedynie niszową publiczność – w tym turystów poszukujących alternatywnych doświadczeń religijnych. Niemniej jednak ich obecność w mediach społecznościowych, na forach turystycznych i religijnych świadczy o procesie oddolnej dokumentacji, który może wpłynąć na przyszłe formy uznania.

Napięcie między wewnętrzną performatywnością rytuału a jego zewnętrzną reprezentacją odsłania istotę procesu heritagizacji: jest to pole ścierania się interesów, dyskursów i sprawczości. Proces ten wpisuje się w szerszą politykę kulturową

współczesnych Indii – promowaną choćby przez BJP¹⁹ – w której dziedzictwo służy budowie jednolitego, estetycznie wygładzonego wizerunku cywilizacji indyjskiej. Selekcja jest nieunikniona: skromne kapliczki, transowe praktyki czy pasterskie przepowiednie ustępują miejsca „czystym” modelom reprezentacji, czego symbolem bywa wznoszenie nowych, monumentalnych świątyń w miejscach dawnych sanktuariów. Jak podkreśla Laurajane Smith (2006), dziedzictwo to konstrukt społeczno-polityczny, skłonny pomijać oddolne formy pamięci. Rabari doświadczają tego pomijania: ich obrzędy nie zanikają, lecz rzadko zyskują instytucjonalne uznanie, ponieważ nie mieszczą się w dominujących narracjach religijnych ani narodowych. Dziedzictwo pozostaje więc miejscem konfliktu interpretacji, ale i kreatywnego oporu, a przynajmniej reakcji. Pasterze negocjują widzialność na swoich warunkach, adaptując się do logiki turystyki, a zarazem chroniąc sensy ważne dla wspólnoty.

Podsumowując, przypadek Bhad Mata pokazuje, że „dziedzictwo” to równocześnie narzędzie, pole i stawka gry: narzędzie w rękach państwa i rynku, pole spotkania (oraz zderzenia) miasta i wsi, przeszłości i terażniejszości, a zarazem stawka walki o definicję tego, co znaczące. Tak długo, jak rytuał trwa, procesy heritagizacji będą go tłumaczyć, reorganizować i spektakularyzować. Warto jednak dostrzec oprócz ryzyka utraty autentyczności także strategiczne adaptacje i formy oddolnej widzialności, które pozwalają Rabari współtworzyć – a nie tylko odgrywać – własne dziedzictwo.

Bibliografia

- Appadurai A. i Breckenridge C. 1992. “Museums Are Good to Think: Heritage on View in India”. [W:] I. Karp, C.M. Kreamer i S. Lavine (red.), *Museums and Communities: The Politics of Public Culture*. Washington and London: Smithsonian Institution Press, 34-55.
- Bendix R. 2009. Heritage Between Economy and Politics: An Assessment from the Perspective of Cultural Anthropology. [W:] L. Smith i N. Akagawa (red.), *Intangible Heritage*. London and New York: Routledge, 253-269.
- Bharucha R. 2003. *Rajasthan and Oral History, Conversations with Komal Kothari*. New Delhi: Penguin Books.
- Bloch N. 2016. Evicting heritage: spatial cleansing and cultural legacy at the Hampi UNESCO site in India. *Critical Asian Studies* 48, 1-23.
- Bourguignon E. ed. 1973. *Religion, Altered States of Consciousness, and Social Change*. Columbus: Ohio State University Press.
- Brumann C. i Berliner D. (red.) 2016. *World Heritage on the Ground: Ethnographic Perspectives*. New York: Berghahn.
- Debord G. 1994 [1967]. *The Society of the Spectacle*. New York: Zone Books, www.antiworld.se/project/references/texts/The_Society%20_Of%20_The%20_Spectacle.pdf
- Demski D. 1992. Dziennik terenowy z Indii. Niepublikowany.

¹⁹ Prawicowa Indyjska Partia Ludowa sprawuje władzę nieprzerwanie od 1998 roku do dzisiaj.

- Demski D. 2007. *Obrazy hinduizmu: kultura i religia oczami radźputów i pasterzy*. Warszawa: Biblioteka Etnografii Polskiej.
- Demski D. 2021. Etnografia jako „sztuka pomijania” – odsłona II. Migawki z badań terenowych w Gudźaracie (Indie), 1992. *Journal of Urban Ethnology* 19, 237-250.
- Frater J. 1997. *Threads of Identity: Embroidery and Adornment of the Nomadic Rabaris*. Ahmedabad: Mapin Publishing.
- Gold A.G. 1988. Spirit Possession Perceived and Performed in Rural Rajasthan. *Contributions to Indian Sociology (n.s.)* 22 (1), 35-63.
- Guha-Thakurta T. 2004. *Monuments, Objects, Histories: Institutions of Art in Colonial and Postcolonial India*, New York: Columbia University Press.
- Harrison R. 2013. *Heritage: Critical Approaches*. London and New York: Routledge.
- Kirshenblatt-Gimblett B. 1998. *Destination Culture: Tourism, Museums, and Heritage*. University of California Press.
- Klekot E. 2016. Dziedzictwo i jego antropologia. *Rocznik Antropologii Historii* VI (9), 7-13.
- Macdonald S. 2009. *Difficult Heritage: Negotiating the Nazi Past in Nuremberg and Beyond*. London–New York: Routledge.
- Nandwani S. 2023. Heritage and Tourism: Kutch a hidden gem on earth. [W:] G. Japee i P. Oza (red.), *Heritage Management Theory and Praxis*. Pen Pencil Books, 212-236, https://www.researchgate.net/publication/376072325_Heritage_and_Tourism_Kutch_a_hidden_gem_on_earth
- Nieznany autor. 2013. *Dziennik maga. Bhuj, Gujarat: dystrykt Panchayat, Kutch* [Ajñāta Mēja ḍāyari. Bhujā, gujarāta: Jillā pañcāyata, kaccha]. Pṛṣṭha, 45-46.
- Salemink O. 2016. “Described, inscribed, written off: Heritagisation as (dis)connection”. [W:] P. Taylor (red.), *Connected and Disconnected in Vietnam: Remaking Social Relations in a Post-socialist Nation*. Canberra: Australian National University Press, 311-345.
- Salemink O. i Siu-woo Cheung 2020. Guest editorial. *Asian Education and Development Studies*, 1-14.
- Shinde K. A. 2012. Shifting Pilgrim- trails and Temple-towns in India. [W:] P. Daly i T. Winter (red.), *Routledge Handbook of Heritage in Asia*. London: Routledge, 328-338.
- Smith L. 2006. *Uses of Heritage*. London-New York: Routledge.
- Sontheimer G.D. 1989. *Hinduism: The Five Components and Their Interaction*. [W:] G.-D. Sontheimer i H. Kulke (red.), *Hinduism Reconsidered*. New Delhi: Manohar Publications.
- Wadley S.S. 1976. The spirit ‘rides’ or the spirit ‘comes’. [W:] A. Bharati (red.), *The realm of extra-human: Agents and Audiences*. The Hague: Mouton, 233-52.

Źródła internetowe

- Artykuł w gazecie codziennej: Kutch Mitra, rozmowy z mieszkańcami pod tytułem „Cieszę się, że budowana jest droga asfaltowa z Chakar do świątyni Bhad Mataji”, 28 kwietnia 2025, https://kutchmitradaily.com/news/mukhya_samachar/35775, dostęp 12.05.2025.

- Reportaż w gazecie: Bombay Samachar z wydarzenia „Kutch’s Bheed Mataji Mela” pt. „Opowiedz o wyjątkowym Bhatigal Mela”, 19 września 2024 o 15:33, <https://bombaysamachar.com/gujarat/bheed-mataji-fair-kutch-celebrates-camels-unique-tradition/>, dostęp 25.04.2025.
- Informacje z lokalnej prasy: Relacja ze święta Bhad Mata, Gujarat Midday 2019, <https://www.gujaratimidday.com/lifestyle-news/culture-and-heritage/article/columnist-utsav-vaidya-writes-about-bhad-temple-fair-special-for-camel-104336>, dostęp 24.04.2025.
- Relacja w gazecie: Bhakti Bijlani z pobytu w świątyni Mommai Mata w Chakar, Gujarati News 2024, <https://gujaratinews18.com/photogallery/kutchh/momai-mata-temple-near-kotda-chakar-village-full-of-natural-beauty-visit-in-monsoon-hc-local118-1875433.html>, dostęp 24.04.2025.
- Film na Facebooku: <https://www.facebook.com/thehindu/videos/watch-why-is-the-camel-fair-at-gujarats-sanosara-special/803928997394948/>, dostęp 24.04.2025.
- Film na Instagramie: Joi Barna, Suria Jagan, Kutch the heart of Gujarat and malhar camping (instagram) 2024, https://www.instagram.com?reel/C_7oB6xvagc/, dostęp 24.04.2025.
- Reklama festiwalu: Biały Rann <https://www.rannutsav.com/>, dostęp 26.08.2025.

Autor:

Dr hab. Dagnosław Demski, Prof. IAE PAN

e-mail: d.demski@iaepan.edu.pl

Instytut Archeologii i Etnologii PAN

Al. Solidarności 105, 00-140 Warszawa