

INSTYTUT ARCHEOLOGII I ETNOLOGII  
POLSKA AKADEMIA NAUK

jOURNAL OF URBAN ETHNOLOGY

23/2025

ETNOLOGIA, ANTROPOLOGIA MIASTA





INSTYTUT ARCHEOLOGII I ETNOLOGII  
POLSKA AKADEMIA NAUK

JOURNAL OF URBAN ETHNOLOGY  
23/2025

ETNOLOGIA, ANTROPOLOGIA MIASTA



**Redaktor naczelny / Editor-in-chief:** dr hab. Róża Godula-Węclawowicz, prof. IAE PAN (etnologia)

**Sekretarz redakcji / Editorial secretary:** dr Alicja Soćko-Mucha (etnologia)

**Redaktor tematyczny / Topic editor:** dr hab. Grażyna Ewa Karpińska, prof. UŁ (etnologia)

**Redaktor języka polskiego / Polish language editor:** mgr Jarosław Michalak

**Rada naukowa / Scientific Council:**

dr hab. Marcin Brocki (Uniwersytet Jagielloński, Kraków); Dr. Iwona Dudek-Blaise (Centre national de la recherche scientifique, Marseille); doc. Ph Dr. Jan Horský, Ph.D. (Univerzita Karlova v Praze, Praha); Ph.D. Laurie Koloski, prof. emerita (University of William&Mary, Williamsburg, VA, USA); dr hab. Katarzyna Majbroda (Uniwersytet Wrocławski); dr hab. Adam Pomieciński, prof. UAM (Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu); prof. dr hab. Aleksander Posern-Zieliński, prof. emeritus (Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu); Peter Salner, PhD., DrSc. (Slovenská akadémia vied, Bratislava); doc. PhDr. Blanka Soukupová, CSc. (Západočeská univerzita v Pilzni)

**Autor zdjęcia na okładkę / Cover photograph:** Róża Godula-Węclawowicz

**Opracowanie graficzne okładki / Cover design:** Teresa Witkowska

**Recenzenci / Board of Reviewers:**

prof. dr hab. Janusz Barański (Uniwersytet Jagielloński); dr Agnieszka Bednarek-Bohdziewicz (Uniwersytet Gdański); dr Rafał Beszterda (Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu); Prof. PhDr. Zuzana Beňušková, CSc. (Slovenská akadémia vied); prof. PhDr. Alexandra Bitušíková, CSc (Univerzita Mateja Bela v Banskej Bystrici); dr hab. Natalia Bloch, prof. UAM (Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu); Devika Chawla, PhD (Ohio University); dr Bartłomiej Chromik (Uniwersytet Warszawski); dr Krystian Darmach (Uniwersytet Łódzki); dr hab. Dagnosław Demski, prof. IAE PAN (Polska Akademia Nauk); dr hab. Anna Engelking, prof. IS PAN (Polska Akademia Nauk); dr hab. Tomasz Ferenc (Uniwersytet Łódzki); dr Kamila Fiałkowska (Uniwersytet Warszawski); dr Arkadiusz Jefowicki (Muzeum Narodowe Rolnictwa i Przemysłu Rolno-Spożywczego w Szreniawie); dr hab. Barbara Klich-Kluczewska, prof. UJ (Uniwersytet Jagielloński); dr hab. Katarzyna Kość-Ryżko, prof. IAE PAN (Polska Akademia Nauk); prof. dr hab. Waldemar Kuligowski (Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu); dr hab. Maciej Kurcz (Uniwersytet Jagielloński w Krakowie); dr Anna Kurpiel (Uniwersytet Wrocławski); dr hab. Inga Kuźma (Uniwersytet Łódzki); dr Sebastian Latocha (Uniwersytet Łódzki); dr hab. Izabella Main, prof. UAM (Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu); dr hab. Monika Milewska (Uniwersytet Gdański); dr Elżbieta Mirga-Wójtowicz (Uniwersytet Warszawski); prof. dr hab. Cezary Obracht-Prondzyński (Uniwersytet Gdański); dr Katarzyna Orszulak-Dudkowska (Uniwersytet Łódzki); dr Sabina Owsianowska (Akademia Kultury Fizycznej im. Bronisława Czecha w Krakowie); dr Aleksandra Paprot-Wielopolska (Uniwersytet Gdański); ks. prof. dr hab. Jacek Jan Pawlik; Doc. PhDr. Blanka Soukupová, CSc (Univerzita Karlova); dr hab, Katarzyna Smyk (Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie); dr hab. Agnieszka Szczepaniak-Kroll, prof. IAE PAN (Polska Akademia Nauk); dr hab. Patrycja Trzeszczyńska, prof. UJ (Uniwersytet Jagielloński w Krakowie)

**Korekta języka angielskiego/ Proofreading:** Klaudyna Michałowicz

**Opracowanie graficzne, skład:** Studio DTP Academicon | [dtp@academicon.pl](mailto:dtp@academicon.pl) | [dtp.academicon.pl](http://dtp.academicon.pl)

**Druk:**

Journal of Urban Ethnology jest ewaluowane przez: Web of Sciences – Emerging Sources Citation Index; EBSCO; ERIH PLUS; Index Copernicus – International Journals Master Lists; Ministerstwo Edukacji i Nauki

Artykuły z poszczególnych numerów są dostępne on-line:

<http://journals.iaepan.pl/jue/index> oraz <http://rcin.org.pl/dlibra/publication?id=75042&tab=3>

Pismo założone w 1992 r., do 2001 r. wydawane przez Muzeum Niepodległości w Warszawie, następnie do 2010 r. przez Polskie Towarzystwo Etnologii Miasta. Od grudnia 2012 r. prawnym właścicielem tytułu jest Instytut Archeologii i Etnologii Polskiej Akademii Nauk.

Journal of Urban Ethnology is evaluated by: Web of Sciences – Emerging Sources Citation Index; EBSCO; ERIH PLUS; Index Copernicus – International Journals Master Lists; Ministry of Education and Science

Papers from JUE's previous issues are available online at:

<http://journals.iaepan.pl/jue/index> and <http://rcin.org.pl/dlibra/publication?id=75042&tab=3>

Established in 1992, until 2001 the periodical was published by the Museum of Independence in Warsaw; later, until 2010, by the Polish Association for Urban Ethnology. Since December 2012, the legal ownership of the title has belonged to the Institute of Archaeology and Ethnology of the Polish Academy of Sciences.

**Adres / Address:**

Journal of Urban Ethnology  
Pracownia Etnologii w Krakowie IAE PAN  
ul. Sławkowska 17  
31-016 Kraków  
Polska  
e-mail: [jue@iaepan.edu.pl](mailto:jue@iaepan.edu.pl)  
tel. : +48 12 422 48 65  
<http://journals.iaepan.pl/jue/index>

Journal of Urban Ethnology © Copyright 2025. All papers are copyright to their authors and Institute of Archaeology and Ethnology Polish Academy of Sciences.

Wszystkie artykuły w Journal of Urban Ethnology 23/2025 są udostępniane na zasadach Open Access zgodnie z licencją CC-BY wersja 4.0 (<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/legalcode.pl>)

All papers published in the Journal of Urban Ethnology 23/2025 are accessed following Open Access regulations as defined by the CC-BY ver. 4.0 license (<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/legalcode.pl>).

**PL ISSN 1429-0618**

**e-ISSN 2719-6526**



# SPIS TREŚCI – CONTENTS

## Miasto osobiste

### Personal city

<b>Krystian Darmach</b>	
„Miasto osobiste” w kontekście nocy i autoetnografii . . . . .	9
<i>The “personal city” in the contexts of night and autoethnography</i>	
<b>Joanna Krajewska</b>	
„Moja ulica” w obcym mieście – doświadczenie londyńskie . . . . .	23
<i>“My street” in a foreign city – a London experience</i>	
<b>Anna Duda</b>	
Osobiste podróże do wyobrażonej Ameryki Mrągowa . . . . .	45
<i>Personal journeys to the imagined America of Mrągowo</i>	

## Dziedzictwo kulturowe

### Cultural heritage

<b>Ewa Baniowska-Kopacz</b>	
„Czy tu mieszkają komuniści?” Trudne dziedzictwo krakowskiej Nowej Huty . . . . .	59
<i>“Do communists live here?” The difficult heritage of Cracow’s Nowa Huta</i>	
<b>Katarzyna Kość-Ryżko</b>	
Monumenty w przestrzeni miejskiej jako narzędzia transformacji pamięci i tożsamości narodowej. Refleksje na przykładzie pomnika Armii Radzieckiej w Sofii . . . . .	79
<i>Monuments in urban space as tools for the transformation of memory and national identity. Reflections on the example of the Monument to the Soviet Army in Sofia</i>	
<b>Agnieszka Szczepaniak-Kroll</b>	
Praktyki, przedmioty i afekty jako narzędzia w kreowaniu współczesnego dziedzictwa przez grupy etnokulturowe. Przykład poznańskich Bambrów . . . . .	109
<i>Practices, objects and affects as tools in the creation of contemporary heritage by ethnocultural groups. The example of the Bambers of Poznań</i>	
<b>Tymoteusz Król</b>	
Opowieści o etnogenezie a inne wyznaczniki odrębności etnicznej Wilamowian . . . . .	133
<i>The tales of ethnogenesis vs. other determinants of the Vilamovians’ ethnic distinctiveness</i>	

**Mohammedi Louiza, Gueliane Nora**

- Tiskriwin in Aylan, Algeria: revitalising traditional neighbourhood committees for modern challenges ..... 147  
*Tiskriwin w Aylan, Algieria: rewitalizacja tradycyjnych komitetów sąsiedzkich w obliczu współczesnych wyzwań*

**Dagnosław Demski**

- Marginalne dziedzictwo? Lokalne praktyki pasterzy Rabari a polityka reprezentacji kulturowej w Indiach ..... 159  
*A marginal heritage? Local practices of Rabari pastoralists and the cultural representation policy in India*

**Miscellanea****Anna Romanowicz**

- So different, yet so similar: theoretical reflections about intimate relationships in urban middle class India ..... 175  
*Tak różne, a tak podobne: teoretyczne refleksje na temat związków intymnych wśród miejskiej klasy średniej w Indiach*

**Olena Martynchuk**

- Experimental ethnography and the experience of urban space. A case study of young Ukrainian migrants in Poznań ..... 189  
*Etnografia eksperymentalna wobec doświadczeń przestrzeni miejskiej. Studium przypadku ukraińskiej młodzieży w Poznaniu*

**Emilia Pach**

- Zadomawianie przez działanie: analiza wsparcia świadczonego ukraińskim migrantkom wojennym w ujęciu etnograficznym ..... 211  
*Habituation to a place through action: an analysis of support rendered to female Ukrainian war migrants in an ethnographic perspective*

**Kamil Ludwiczak**

- Wspólnota wspólnot. Etnograficzny portret parafii łódzkiego śródmieścia ..... 229  
*A community of communities. An ethnographic portrait of a central Łódź parish*
- Informacje dla autorów / Information for Contributors ..... 243

Krystian Darmach  
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1102-6260>  
Uniwersytet Łódzki  
Wydział Studiów Międzynarodowych i Politologicznych

## „Miasto osobiste” w kontekście nocy i autoetnografii

### The “personal city” in the contexts of night and autoethnography

#### Abstract

Inspired by the category of “personal city”, in the article I present reflections about my own experiences related to living and exploring urban places and spaces that are important to me. I refer the considerations on this concept to the context of the night and the specific type of method and narrative style associated with autoethnography. Therefore, I walk through the downtown area of Łódź, referring to both my own biographical roots and the more general framework of memory, and I recall the example of night wanderings in New York, as well as the night aspects of feeling and recognising space in the context of a personal, intimate research attitude. Recalling Andrzej Majer’s category, I refer to other concepts that go along with it: memory, cultural determinants of emotions, sensual and narrative search for the phenomenology of places and spaces.

**Keywords:** personal city, night ethnography, memory, autoethnography

#### Abstrakt

Zainspirowany kategorią „miasta osobistego”, w artykule prezentuję przemyślenia na temat własnych doświadczeń związanych z zamieszkiwaniem i poznawaniem ważnych dla mnie miejskich miejsc i przestrzeni. Rozważania na temat tej koncepcji odnoszę do kontekstu nocy oraz szczególnego rodzaju metody i sposobu narracji związanej z autoetnografią. Przechadzam się zatem łódzkim śródmieściem, odnosząc się do zarówno własnych biograficznych umocowań, jak i bardziej ogólnych ram pamięci oraz przywołuję przykład nocnych nowojorskich wędrówek, nocnych aspektów odczuwania i rozpoznawania przestrzeni w kontekście osobistej, intymnej postawy badawczej. Przywołując kategorię Andrzeja Majera, odnoszę się do innych współgrających z nią koncepcji: pamięci, kulturowych uwarunkowań emocji, zmysłowego i narracyjnego poszukiwania fenomenologii miejsc i przestrzeni.

**Słowa kluczowe:** miasto osobiste, nocna etnografia, pamięć, autoetnografia

Odebrano / Received: 10.02.2025

Zaakceptowano / Accepted: 04.09.2025

## Wprowadzenie

Scena 1. Otwarcie. Z pozoru zwyczajna sytuacja. Idę ulicą, rozpadało się. Wchodzę do pobliskiej kawiarni na ulicy Traugutta. Kawa. Po szybie spływają krople deszczu. Spoglądam przez nią na ulicę, którą świetnie znam. Zmieniała się bardzo, jak całe centrum miasta, ale atmosferę ma tę samą. Nawet nie będę próbował jej teraz opisać. Kaskada wspomnień odbija się od każdej fasady, pęknięcia, koloru, od każdej cegły. Pomimo zmian, kolejny metr ulicy to swoista narracja, mikrohistorie własnego, osobnego, wspólnotowego zamieszkiwania miasta, rozpoznawania go i anektowania, kształtowania siebie w nim, wobec niego, razem.

Ta niespodziewana kawa to moment samotnej refleksji. Spotkanie z miejscem, znanym, opatrzonym, ale wciąż tajemniczym, ciekawym, zadającym pytania, prowokującym do myślenia o związkach tożsamości z historią, historią miasta i własną biografią wrośniętą w przestrzeń (na przykład śródmieścia). Czuję się dobrze. Prospekt ulicy, budynki, rodzaj architektury to niemal ekstensja domu. Używam zrozumiałych i dobrze zakorzenionych w kulturze pojęć w funkcji metafory, by całą tę przestrzeń materii, łańcuchy zdarzeń i znaczeń wpisać w bliski, osobisty idiom. Idiom, ale czytelny, powszechny, uniwersalny. Między wnętrzem kawiarni a ulicą rozgrywa się dialektyczny spektakl, w którym zarówno wyobrażenia, pamięć, jak i konkretny układ materii wchodzi w hermeneutyczny dialog. Mokra szyba przesłania i odsłania warstwy mnie i warstwy kultury. To, co indywidualne, przenika się ze zbiorowym, ogólne z nietypowym, idiosynkratycznym. Doświadczenia i emocje plus refleksja tworzą „coś”, co nazwać możemy „miastem osobistym”.

Spoglądam na nową kostkę układającą się w geometryczny wzór, oglądam wyremontowany front eleganckiej kamienicy, donice, chude drzewka, kilka zaparkowanych samochodów, w szybach odbijają się skuleni przed deszczem przechodnie, mury nasiąkają i ciemnieją, zapach deszczu, mokrego tynku miesza się z muzyką i zapachami kawiarni. Zwracam uwagę na te fragmenty ulicznego obrazka, bo zawsze wywołują emocje, autorefleksję na temat więzi ze środowiskiem, otoczeniem, przygodnością. Zapachy mokrego asfaltu, wiosenne powietrze, przechodzenie tędy tysiące razy samemu i ze znajomymi, by siedzieć gdzieś obok w zakamarku podwórka, na schodach przed wejściem do domu kultury, to wszystko jest obecne w pamięci, rezonuje z teraźniejszością, szczególnie wobec zadania antropologicznego przemyślenia naszych relacji z miastem. Te przestrzenie przez lata mi towarzyszyły, stanowiły tło zwyczajnych i niezwykłych dziennych zdarzeń, oddziaływały bezrefleksyjnie, były przezroczyste i osobliwe. Wydawało mi się, że znam tę okolicę, przejściówki, załomy, skryte murki. Dobrze się w okolicy poruszałem, wiedziałem, gdzie, kto i co? Co się dzieje. Gdzie można wejść, gdzie jest spokojnie, gdzie lepiej nie wystawać. Ale tak naprawdę dopiero noc, nocny kontekst miasta pogłębił więzi z miejscem/miastem, ukazał je w innym świetle, poszerzył poznanie. Noc ze swym subwersyjnym potencjałem pozwala na zaistnienie innego rodzaju wydarzeń, odwraca i „miesza porządki”, angażuje jeszcze inne emocje, splata i łączy ludzi na odmienne sposoby.

Próbuję to osobiste doświadczenie miasta sprowadzić do sedna, do istoty sprawy (jeśli można jeszcze obronić taki sposób myślenia), odpowiedzieć na pytanie o to, co jest tu najważniejsze? Namysł i wspomnienia podpowiadają mi, że chodzi o ludzi. Relacje z ludźmi, wspólne doświadczenia, wspólne, metodyczne i systematyczne spędzanie czasu, rozmowy, imprezy, przesiadywanie, spacer, przeżycia. Poznawanie nowych osób, rozpoznawanie mieszkających w okolicy, rejestrowanie sąsiadów, jak i charakterystycznych dla miejsca postaci. Więzy i znajomości podwórkowe, sympatie i towarzystwo, które krąży po terytorium, anektuje je fizycznie i symbolicznie. Zawsze kojarzyło się to z nocą i nocnym miastem stającym się w tym czasie areną przygody, przyjemności, frywolnego przebywania razem, znajdowania nieoczywistości w oczywistym krajobrazie codzienności. Odślaniał się wtedy odmienny modus okolicy i odmienny modus przebywania w niej. Na ulicy Traugutta zbieraliśmy się pod wieczór, zaraz obok ulicy, w przejściu do równoległej Moniuszki, pod drzewem przy pomniku Juliana Tuwima, gdzie w cieniu jego popiersia stało butelkowane piwo, siedzieliśmy na niskim murku i rozmawialiśmy, przechodziły panie wracające z pracy w pobliskim banku, nikt się nami nie interesował poza znajomymi, ktoś dochodził, ktoś gdzieś musiał iść, siedzieliśmy tak wspólnie, paląc wspólne papierosy, rozmawiając Bóg wie o czym, co dzień o tym samym, opowiadając sobie dzień, noc poprzednią; być może brzmi to nazbyt nostalgicznie (do tej postawy jeszcze powrócę), ale czasu nikt nie pilnował, nie było obowiązków, te szkolne raczej nie były wymagające, więc spadały z zegara godziny, aż robiło się naprawdę ciemno i trzeba było gdzieś wyruszyć... zazwyczaj było wiadomo, co i gdzie się dzieje: koncert, spotkanie z resztą towarzystwa w innym miejscu niedaleko, krążenie po pubach, zaglądnienie, wystawianie przed drzwiami, grupowe pilotowanie terenu, przenosiny na pasaż Rubinsteina i to poczucie, niebywałe, wiszące w powietrzu przecucie, że coś ciekawego się zdarzy, zdarzyć musi, kogoś się spotka, kogoś ważnego, dziewczynę (która odmieni bieg zdarzeń, życia), kogoś z zewnątrz, trafi na imprezę. Te miejskie nocne cyrkulacje, ruchy spiralne po zaułkach centrum, obrzeżach śródmieścia często kończyły się także na ulicy Traugutta w nieistniejących już od lat delikatesach *Sabayon*. Oferowały one nam bułkę i coś na ciepło z mikrofali tuż przed rozejściem się do domu. Wzdłuż chodnika, po skosie, prawie na całej długości ulicy stały samochody, których karoserie lśniły w deszczu i odbijały światła delikatesów, okien Hotelu Grand, reflektory przejeżdżających pojazdów. Miraż.

Nie trzeba przypominać ani nikogo do tego przekonywać, ale warto to podkreślić, że kolory, swoisty ich zestaw, smaki, zapachy, ludzie, ich *feeling*, ich charakter i osobowość, zachowanie, dziedzictwo architektoniczne tworzą ową niepowtarzalność, *eidos* miejsca, *in situ*, nieuchwytnie w logicznych definicjach *genius loci*. To jest ów podstawowy budulec, kamień węgielny osobistego miasta, mikrokosmosu składającego się z pierwiastków i związków nieobecnych na uproszczonych geograficznych czy socjologicznych mapach. Miasta, które jest piętrowe, nielogiczne, w nocy za każdym razem inne, szkicowane i zamazywane, ulice kończą się i zaczynają w nieodgadniony

sposób, trasy łączą ze względu na osobliwe i subiektywne parametry, znaczenie nadaje dziewczyna, kobieta lub chłopak, dziewczyna, ważna osoba. Wyobraźnia i przestrzeń to jeden organizm, na poły abstrakcyjny i konkretny jak miejski beton. Przestrzeń naszpikowana jest własnymi znaczeniami, łatwymi do zdekodowania dla tych, którzy dzielają wysoki kontekst, po prostu nasze życie. Omawiane powyżej aspekty tworzą znany nam topos. To rodzaj znanej nam dobrze w literaturze naukowej kategorii „małej ojczyzny”<sup>1</sup>. Miejski *Homeland*, *Heimat*. Miejskie przestrzenie, przestrzenie publiczne łączą się ze sferą prywatną, rzeczywistością stworzoną w wyobraźni indywidualnego istnienia. Rozpoznawanie tej niewyraźnej granicy to nieustanna podróż między owymi sferami i odniesieniami.

Miasto i ja. Miasto ja. Moje miasto. Gdzie się zaczyna? Od spojrzenia, czy dotyku? Może od tej nieuchwytnej atmosfery, którą wyczuwamy, wchłaniamy, doświadczamy bez pośrednictwa pojęć i kategorii. Jest już nasze, a może my jesteśmy jego. Wchłaniają nas bramy, podwórka, ulica, dzielnica, fragmenty miasta. Nasze, swojskie, swoje miasto jest metaforą pozwalającą nie na pojęciowe przeniesienie, lecz zakorzenienie w przestrzeni, zakotwiczenie. Miasto osobiste to nie urbanistyka, plan, obszar, tylko wypadkowa zmiennych czynników, drobiazgów, zachwyty, twarzy, zapachów, przede wszystkim ludzi, przeżyć. Podmiotów pozostających w ko-relacjach – odnawianych i negocjowanych.

Tę kategorię („miasta osobistego”) wprowadza do polskiej literatury Andrzej Majer, postrzega ją i definiuje jako część szerszego terytorium, które jest symbolicznie zawłaszczane, wydzielane poprzez zakorzenienie, socjalizację, osobne przeżycia i trwałe kontakty z ludźmi (Majer 2015). Nie chcę tu referować szerzej źródeł tej koncepcji, bo ze względu na temat numeru pojawi się wiele do niej odwołań, bardziej interesuje mnie operacjonalizacja pojęcia, wykorzystanie jej do refleksji, do wywołania zbioru danych gotowych do antropologicznej interpretacji. Wreszcie językowego potencjału związanego z opisem miasta, który owa koncepcja wyzwala. Wchodzi w bliskie oddziaływanie z autoetnografią, angażuje subiektywność, bezpośredniość, której moim zdaniem brakuje we współczesnych badaniach i języku humanistyki. Koncepcja *mikropolis* i *miasta osobistego* będzie wyłaniać się powoli z tego tekstu oraz tekstów towarzyszących, odnosząc się do kwestii uniwersalnych, jak i partykularnych, lokalnych miejsc. To niezwykle interesujące i słabo rozpoznane na gruncie studiów miejskich, w jaki sposób jednostki nawigują i interpretują przestrzeń miasta. Jaki jego obraz tworzą, powielają, opowiadają, do jakich scenariuszy kulturowych sięgają. Gdzie i dlaczego zgrywiają się biografie? Jaką rolę odgrywa w tym generacyjny czynnik, demograficzny, historyczny? Wykrawanie prywatnego miasta może się odbywać na zasadzie refleksyjnej waloryzacji lub na podstawie najczęściej nieuświadomionych działań, wyboru drogi do szkoły, pracy, pokazywania się w mieście i chowania przed miastem. Czynnikiem nawigacji

<sup>1</sup> Tę kategorię jako jeden z pierwszych prezentuje i analizuje Stanisław Ossowski (1984: 26-27).

może być estetyka, przyjemność, strach i odraza, dobre i złe skojarzenia. Poddanie się grupie. Rozpatrując to jeszcze głębiej, wchodzimy w pole emocji i miasto staje się także intymne, zarezerwowane dla nas, podzielane w wąskim gronie, czasem tylko w parze lub zupełnie, skrajnie osobiście. Emocjonalne więzi tworzymy ze swoistymi miejscami, mogą one być dla innych zupełnie banalne, ale dla nas z rozmaitych względów wyjątkowe; tworzymy je z osobami, które stają się dla nas personifikacją miejskiego, dzielnicowego, środowiskowego spleenu. Prywatność tworzy się także poprzez rutynę, rutynowe działania osadzone w otoczeniu, które też tę rutynę kształtują: odległość do sklepu, pobliski park, skwer, podwórko z widokiem na okna budynku itp.

### **Indywidualne mapowanie miejskich przestrzeni**

Bezwidnie, w niewypowiedziany sposób tworzymy osobiste, personalne geografie<sup>2</sup>. Mamy wytworzone percepcyjne odruchy, przyzwyczajenie wiedzie nas przez powszednie życie. Wyznaczamy trasy i miejsca ze względu na ich osobiste znaczenie, upodobania, bywamy w nich najczęściej, przebywamy tam z przyjemnością, obserwujemy zmiany i przede wszystkim czujemy się bezpiecznie. Rozpoznajemy ludzi, czujemy się za miejsce odpowiedzialni. Te trajektorie są praktyczne i wiążą się z przyjemnymi doznaniem. Na osobistą geografie okolicy może składać się ulubiona ławka w parku, murek na skwerze, kawiarnia lub miejsce, gdzie lubimy zjeść, poobserwować ulicę, z kimś porozmawiać, ulica, która ma sentymentalny walor. Powtarzalność, bliskość i pamięć wpisują owe miejsca i zakamarki na wewnętrzną mapę bezpieczeństwa i przewidywalności. Zabieramy ją zawsze ze sobą, staje się punktem odniesienia, wyznacza cykle biografii, ważne z jakiegoś powodu fragmenty życia.

Scena 2. Podczas pisania tego tekstu, kategoria osobistego miasta przywołuje obrazy jego fragmentów, które do dziś rezonują w opowieściach i wspomnieniach wśród znajomych. Wspomnienia te mają także swój walor poznawczy, pozwalają zastanowić się nad zmianami miejskiej przestrzeni i zmianami sposobów korzystania z niej (szczególnie w aspekcie wspólnotowym, koleżeńskim). Noc pozwalała nam eksplorować miejsca w centrum, ale schowane za budynkami, nie na widoku. Zakamarki. Podwórko za Kinem Charlie, gdzie po prostu staliśmy godzinami bez względu na pogodę i rozmawialiśmy. Beżowe mury kina były bez okien, po drugiej stronie stały śmietniki, świeciła jedna słaba pastelowa lampa, na wprost blok z kuchennymi oknami zwróconymi w stronę podwórka, rzucały wątle ciepłe światło zza firanek i zasłonek z falbanami. Beton i przytulność mieszkań. Mozaika znaków. Graffiti. Zza ściany kina dochodząca z filmu muzyka. Nieokreślone zapachy tynku, cegły, alkoholu

<sup>2</sup> Na temat map mentalnych jako narzędzia badawczego służącego różnym dyscyplinom (od pedagogiki po antropologię miasta) powstało dużo literatury przedmiotu, zazwyczaj dotyczy ona opisu tworzenia i wykorzystywania „map mentalnych” jako pomocy w określaniu charakteru miasta, zmiennych i nieoczywistych wyobrażeń na jego temat. Zob. Grodecka 2020; Lynch 2011.

i papierosowego dymu, popękana klinkierowa kostka, bluszcz. Beztroskie „trwonienie czasu”, tak by się wydawało, ale więzi, które się wtedy tworzyły, pozostają do dziś, ten spędzony razem czas tworzy kontekst rozumienia miejsca, mianownik przynależności i znajomości miasta. Gdy już naprawdę się rozpadało, przenosiliśmy się na tyły wieżowca ZUS w centrum, tam pod zadaszeniem przy małej ławce służącej pracownikom za palarnię staliśmy dalej. Bez zapowiedzi, dość spontanicznie ktoś zawsze przychodził, sprawdzał, kto jest, zostawał lub wszyscy szliśmy dalej. Schronienie dawał park Sienkiewicza. Plac zabaw, zjeżdżalnia, ławka służyły za arenę rozmów, razem, w podgrupach. Miejsce było bezpieczne, widać było, kto się zbliża, czy patroluje teren straż lub policja. Nigdy nie było kontroli, legitymowania. Przesiadywanie trwało do pierwszych promieni słońca. Miasto zyskiwało oniryczny charakter. Te nocne trasy i zakamarki to było performowanie przyjaźni i młodości, kontestowanie oficjalnych miejsc rozrywki na rzecz miasta wyobrazonego, zawłaszczonego na własnych warunkach. Teraz, gdy wiele z tych miejsc nie istnieje, pewne pokolenie przechowuje w pamięci rodzaj miejskiego, z pozoru nieistotnego dziedzictwa, miejsc zwyczajnych, nieużytków, miejsc „dziwnych”.

Tutaj dotykamy kwestii wspomnień i pamięci kształtujących postawę i percepcję swoistych lokalizacji. Nie mówię tu o koncepcji *miejsc pamięci*, ich zbiorowego, symbolicznego wymiaru, o którym sporo już w humanistyce napisano. Ten wymiar, na pierwszy rzut oka, jednostkowy, indywidualny wydaje się bardziej ciekawy, uniwersalne jest w nim to, że spotkają nas w życiu podobne rzeczy: będziemy poznawać istotne dla nas osoby, spotkamy miłość, stanie się coś ważnego, co prawdopodobnie odmieni bieg naszego życia, doświadczymy straty, zachwytu, zabawy; skończymy szkołę, urodzi się dziecko itd., wszystkie te zdarzenia odbędą się w konkretnym miejscu, będą z nim związane, pośrednio i bezpośrednio. Miasto jest jednocześnie tłem i bohaterem tych zdarzeń i osobliwości. Matrycą i rezerwuarem pamięci. Za murami, schodkami, fasadami, klatkami, podwórkami kryją się postacie: koleżeństwo z podstawówki, pan od oranżady, dozorczyńni, gołębiarz, znany aktor, nauczycielka. Do tego dochodzą rytuały codzienności, bieg miejskiego życia, życia dzielnicy, które stanowią o swoistości i swojskości doświadczenia, o jego unikalności. W tym sensie kultura i osobowość kształtują się i warunkują nawzajem.

Ostatecznie indywidualna pamięć i miejsce wzajemnie się konstytuują. Pamięć nadaje głęboki sens miejscom, a miejsca zapewniają namacalne ramy zapamiętywania. Niezależnie od tego, czy chodzi o osobiste wspomnienia związane z domem, czy zbiorowe narracje osadzone w okolicznych krajobrazach, ludzkie doświadczenie jest kształtowane przez przestrzenne wymiary pamięci. Zrozumienie tej wzajemnej zależności jest moim zdaniem niezbędne w antropologii, ponieważ ujawnia, w jaki sposób ludzie konstruują tożsamość, historię i przynależność w odniesieniu do miejsc, w których żyją i które pamiętają, chcą zapamiętać, w dowolnej formie przekazać.

Jednym ze sposobów splatania się pamięci i miejsca jest ucieleśnione doświadczenie, o którym tu opowiadam w kolejnych *scenach*. Jednostki nie tylko przywołują wydarzenia w izolacji, ale zapamiętują je poprzez zmysłową interakcję z przestrzeniami, w których miały miejsce te zdarzenia. Samotny spacer starą ulicą w sąsiedztwie, spacer romantyczny, słyszenie echa znajomych głosów lub zapach przygotowywanego dania z dzieciństwa przywołują zwykle silne wspomnienia, więcej – odtwarzają świat społeczny. Takie doświadczenia podkreślają, że pamięć ma charakter nie tylko poznawczy, ale także zmysłowy i przestrzenny. Pamięć nie jest jedynie wewnętrznym procesem poznawczym, lecz sięga poza, jest osadzona w krajobrazach i środowiskach, w których żyjemy, w atmosferze miejsca, w nastroju. Antropologia i filozofia od dawna dostrzegają zawily związek między pamięcią a miejscem, badając, w jaki sposób osobiste i zbiorowe wspomnienia kształtują przestrzenie fizyczne i społeczne. Miejsca służą jako swoiste magazyny znaczeń, wyzwalaają wspomnienia i wzmacniają tożsamość poprzez materialne i symboliczne skojarzenia.

Pamięć i miejsce są także głęboko uwikłane w migrację i przesiedlenie. Dla osób zmuszonych do opuszczenia swoich domów z powodu wojny, konieczności ekonomicznej lub zmian środowiskowych wspomnienia o miejscu stają się kluczową częścią ich tożsamości. Migranci, diaspory często odtwarzają elementy swoich utraconych krajobrazów poprzez praktyki kulturowe, opowiadanie historii, a nawet naśladownictwo architektoniczne w nowych lokalizacjach, ilustrując, jak pamięć podtrzymuje poczucie przynależności nawet na nieznanym terytoriach.

### **Miasto intymne – emocjonalne więzy z przestrzenią miejską**

Miasto może być „kompanem”, zausznikiem, czasem jedynym przyjacielem (jak głosi tekst znanej piosenki poświęconej Los Angeles). By odpocząć, zdystansować się, pomyśleć, wychodzimy na spacer, włóczymy się znanymi ulicami, gdzieś przysiadzimy poobserwować ludzi. Swojskość owego świata zapewnia poczucie komfortu (*orbis interior*), potwierdza tożsamość, identyfikację, wywołuje sens bezrefleksyjnej przynależności do otoczenia. Sąsiedztwo, poczucie bycia u siebie, czucia się – jak mówi znane powiedzenie – jak w domu. To dobre i dobrze rozpoznane emocje nakładające się i wynikające z krajobrazu okolicy, prospektu ulicy, ulicy, która ewokuje także poczucie nostalgii. Nostalgii, która nas zakorzenia, sprzyja myśleniu o życiu jako kontynuacji, nawet kontynuacji przekraczającej pokolenia, zagnieżdżonej w lokalności, z jej zwyczajami, osobnością. Emocji szczególnego rodzaju dostarcza rzecz jasna rozrywkowa aktywność nocna. We własnym środowisku wymieniamy się wspomnieniami zdarzeń, emocjami wspólnej zabawy i odkrywania miejskich zakamarków, klubów. Koncerty w miejscach, które nie istnieją, miejsca skupiające określone środowisko, generację, podzielane treści, które stają się emocjonalnym kapitałem. Noc w dobitny sposób tworzy kontekst emocji wspólnych, sytuacji odczytywanych tylko przez partycypujące we wspólnocie osoby. Noc, nocne miejskie wędrówki często wiążą się także z muzyką, wspólnym słuchaniem,

piosenkami, które po latach potrafią ewokować uczucia i wspomnienia. Miasto osobiste ma zatem także swoje muzyczne tło, dla każdego pokolenia inny akompaniament, zapętlające się z ludźmi i materią teksty i dźwięki:

Sometimes I feel like I don't have a partner  
Sometimes I feel like my only friend  
Is the city I live in, the city of angels  
Lonely as I am, together we cry.

I drive on her streets 'cause she's my companion  
I walk through her hills 'cause she knows who I am  
She sees my good deeds and she kisses me windy  
I never worry, now that is a lie.  
Under the bridge downtown  
Is where I drew some blood  
Under the bridge downtown  
I could not get enough  
Under the bridge downtown  
Forgot about my love  
Under the bridge downtown  
I gave my life away

Here I stay...<sup>3</sup>

Miasto to pejzaż emocjonalny, nieustannie, dynamicznie kształtowany przez ruch, wspomnienia i interakcje jego mieszkańców. Czy to poprzez zadowolenie z przebywania na dobrze znanej ulicy, radość, czy nostalgię za parkiem z dzieciństwa, czy też wyobcowanie wobec bezosobowego miejskiego horyzontu (*skyline*), emocje są – o czym staram się przekonać – osadzone w naszym miejskim doświadczeniu. Zrozumienie miast z punktu widzenia antropologii kulturowej wymaga uznania i interpretacji nie tylko ich struktur materialnych, ale także wymiarów afektywnych, które czynią je żywymi i niemal czującymi bytami. Miasta to przecież nie tylko budynki, ulice, kamienice, mury, ciągi samochodów, dotyczą przede wszystkim ludzi, mieszkańców, turystów i ich interakcji. Życie w mieście sprzyja zarówno intymności, jak i anonimowości, kształtując także sposób okazywania i dzielenia się emocjami. Prace dobrze nam znanego Ervinga Goffmana na temat codziennych interakcji sugerują, że ludzie poruszają się w przestrzeni publicznej poprzez „zarządzanie wrażeniami”, dostrajając swój stan emocjonalny do oczekiwań społecznych (Goffman 2020). Chociaż przestrzenie publiczne mogą zachęcać do spontanicznych spotkań i dzielenia się zabawą, radością – na przykład podczas

<sup>3</sup> Fragment tekstu piosenki *Under the Bridge* zespołu Red Hot Chili Peppers: [https://www.tekstowo.pl/piosenka,red\\_hot\\_chili\\_peppers,under\\_the\\_bridge.html](https://www.tekstowo.pl/piosenka,red_hot_chili_peppers,under_the_bridge.html) (dostęp: 03.02.2025).

festiwali ulicznych – mogą być także miejscami „emocjonalnej kontroli”, gdzie nadzór i normy społeczne regulują nasze zachowanie oraz ekspresję uczuć.

Miasto to wielowarstwowy, emocjonalno-afektywny teren, w którym rozmaite przestrzenie wywołują odmienne uczucia. Place publiczne, parki, skwery, podwórka i tętniące życiem rynki mogą stworzyć poczucie przynależności i spokoju, podczas gdy opuszczone budynki lub przepełnione systemy transportu mogą wywoływać wyobcowanie i niepokój. Koncepcja „produkcji przestrzeni” socjologa Henriego Lefebvre’a sugeruje, że środowiska miejskie nie są neutralne (Lefebvre 1994); kształtują je władza, historia i relacje społeczne, wpływając na sposób przeżywania emocji w różnych kontekstach. Sposób, w jaki ludzie poruszają się po mieście – czy to pieszo, samochodem, czy środkami transportu publicznego – również pośredniczy w ich emocjonalnym zaangażowaniu w miejski krajobraz. Miasta noszą także – co warto zauważyć i podkreślić – emocjonalne piętno swojej przeszłości. Niektóre dzielnice mogą dźwigać ciężar historycznej traumy (na przykład miejsca wysiedleń, przemocy), podczas gdy inne stają się nostalgicznymi punktami orientacyjnymi wypełnionymi osobistymi i zbiorowymi wspomnieniami, wyobrażeniami. Koncepcja *topofilii* (miłości do miejsca) socjologa miejskiego Yi-Fu Tuana podkreśla, w jaki sposób przywiązanie do określonych lokalizacji sprzyja powiązaniom emocjonalnym (Tuan 1990). Natomiast gentryfikacja i dość szybki rozwój, przemiana miast mogą zakłócać te połączenia, prowadząc do poczucia straty i wysiedlenia wśród długoletnich mieszkańców dzielnicy (szczególnie centrum). W ten sposób dochodzimy do kolejnego aspektu, który zwykle wywołuje refleksję na temat własnego w mieście, osobnego umocowania. Chodzi o kontekst zmiany (która niejako „naturalnie” wpisana jest w miejską urbanistykę, rozwój i historię), zmianę, która przybiera różne tempo i przebieg: może to wynikać zarówno z czynników lokalnych, jak i globalnych, związane jest z remontami infrastruktury, gentryfikacją, zmianą statusu przestrzeni, polityką kulturalną itd.

### **Miasto w czasie zmiany – kiedy intymność i prywatność poddawane są próbie**

Sąsiedztwo się zmienia: remont, wymiana elementów infrastruktury, wyburzenie kamienicy, parking, a czasem zmiana struktury społecznej. Z powyższych powodów tracimy ważne dla nas punkty orientacyjne, intymne i nieoczywiste połączenia, konotacje. Poddajemy refleksji zmiany, których doświadczamy. Przywołujemy stare, zwyczajowe nazwy. To także ciekawy aspekt miasta osobistego, osobne jego nazywanie, czytelne czasem dla wąskiej grupy osób. Nazwy i frazy idiomatyczne, które rozpoznawane są dla mieszkańców dzielnicy albo szerszej mieszkańców miasta. Frazy i historie o folklorystycznym charakterze. Tworzyło to zawsze środowisko i społeczność, które poddawane są dzisiaj próbie ze względu na procesy gentryfikacji, zmianę charakteru miejskich centrów na przykład poprzez obecność przygodnych turystów zajmujących na parę dni mieszkania rewitalizowanych kamienic.

Gentryfikacja rodzi fundamentalne pytania o to, kto ma prawo do miasta. Badawcze rozpoznania pomagają nam dostrzec, że zmiany miejskie są nieuniknione – kształtują je polityka, globalne siły ekonomiczne i wybory społeczne, które decydują o tym, kto zostanie, a kto zostanie wyparty. Zrozumienie tych procesów przez pryzmat osobistej relacji z miejscem może podkreślić znaczenie społecznej, naszej sprawczości w planowaniu urbanistycznym. Stawiając na pierwszym miejscu głosy osób najbardziej dotkniętych współczesnymi przemianami, miasta mogą realizować program włączający mieszkańców w procesy kształtowania otoczenia, a nie ich wykluczający, dla osiągnięcia doraźnych, wysokich zysków finansowych. Z punktu widzenia antropologii i studiów miejskich gentryfikacja to nie tylko inwestycje gospodarcze, ale także dynamika władzy, rodzaj kulturowego wymazywania tkanki miejskiej, lokalności i coraz większe rozwarstwienie społeczne. Co więcej, przesiedlenia, wewnętrzne migracje, związane z gentryfikacją w nieproporcjonalny sposób dotyczą społeczności marginalizowane, w tym rodziny o niskich dochodach, rozmaite mniejszości w wielokulturowych metropoliach i przede wszystkim osoby starsze. Grupom tym często brakuje zasobów politycznych i gospodarczych, by przeciwstawić się tym zmianom, co prowadzi do dalszej przymusowej migracji, ucieczki do mniej pożądanym i niedofinansowanym obszarów, a co za tym idzie utraty/straty „własnego miasta” (bardzo często w wielu miastach europejskich słyszałem głosy osób starszych, dawnych mieszkańców sprowadzające się do stwierdzenia, że: *to nie jest już moje miasto, nie rozpoznaję go, ani ludzi, ani miejsc* itd.).

Oczywiście przyzwyczajamy się do nowych warunków, jesteśmy w stanie wypracować nowy rodzaj intymności z miejscem, ba, nawet w zupełnie nowym miastem i potrafimy to zrobić zaskakująco szybko oraz intensywnie. Wyjazd, odmiana, podróż to czynniki sprzyjające refleksji i zmianie postawy.

Scena 3. Jest około godziny 21. Już zaszło słońce, ale wokół jest jasno, migają wszędzie światła, z góry, z dołu, z boku. Dźwięki klaksonu mieszają się z kaskadą światła i reflektorów. Przechadzam się powoli w dół ulicy. Znam już trochę tę dzielnicę, Hell’s Kitchen, Upper West Manhattan, krążę po 8 Alei, ten nocny spacer, dystans i obserwacje sprawiają, że przypominają mi się emocje z dzieciństwa, pierwsze samotne spacerki, gdy wracałem od dziadków do domu dwie przecznice dalej, pierwsze samodzielne rozpoznania, przyjemność powrotu przez wieczorne ulice Starego Polesia, kilkaset metrów, a zupełnie nowy i ciekawy świat, podobnie jak podczas spaceru górnym Manhattanem. Miejsce o innej charakterystyce, ale podobna emocjonalność, dodatkowo z perspektywy odległości i czasu powracają postaci: dziadek, który odbierał mnie ze szkoły, przeprowadzał przez ulice, parki, skwery. Powracają obrazy rodzinnego miasta powiązane z twarzami osób bliskich, ich gestami, uczuciem, nawet zapachem wieczornej ulicy, kasztanowców, woni gotowania, szumem samochodów, a w górze światła w oknach, sztywne firany i odbłaski telewizorów; teraz, gdy powoli schodzę kolejnymi przecznicami w dół Manhattanu, zatrzymuję się i oglądam ten uliczny teatr, wchodzę do pizzerii, biorę coś do picia, wystaję pod sklepem, obserwuję ludzi, siadam na parapecie, później

na ławce przed ulubioną kawiarnią, piję kawę i czuję, że noc „przybliża” mi miasto, paradoksalnie, tak jak potrafi wyobcować nasze rodzime i znane nam miejsca, tak inne miasto, ogromną metropolię potrafi oswoić, wpisać w ponadnarodowy, uniwersalny idiom miejsc po zmroku, miejsc przyjaznych, gdzie roi się od restauracji, klubów, knajp, kawiarni, gdzie tłum porywa swoją energią i czujemy się mimo wszystko bezpiecznie. Narożny sklep spożywczy, jakiś głośnik, dzwonek przy drzwiach, gazety, papierosy, napoje, rozmowy przy kontuarze, rozmowy na zewnątrz, wszystko to uruchamia skojarzenia filmowe, sceny, obrazy z literatury, z artykułów prasowych. Inne, nowe dla nas miasto też może stać się naszym miastem osobistym, zyskać osobisty, intymny wymiar jeszcze zanim je odwiedzimy, poznamy naocznie, zmysłowo, we własnym doświadczeniu. W ten sposób od dzieciństwa poznawałem Nowy Jork, poprzez muzykę, literaturę, filmy, opowieści, fragmenty. Z owych fragmentów i legendy budowałem swoje wyobrażenia, które z kolei kształtowały moją postawę, zainteresowania (w tym te naukowe). Zanim odwiedziłem Manhattan, miałem już konkretny obraz miasta, obraz, który zastana rzeczywistość przerosła, ale pewne komponenty, elementy były już przyswojone, znane, przemyślane. Rozpoznawałem ulice, znaczące dla mnie miejsca, miejsca kultury, ważne dla światowej kultury i ważne dla mnie osobiście. Kolejne pobyty, zdarzenia, ludzie oraz recepcja lokalnej rzeczywistości przez pryzmat biografii i literatury wytworzyły osobistą przestrzeń doświadczenia, przestrzeń, w której mieszczą się zarówno konteksty łódzkie, autobiograficzne, jak i nowojorskie. Czas, przestrzeń, 8 Aleja wiodły niczym pomost przez obrazy pamięci i splątane skojarzenia, bo gdy kształtowała się osobna relacja z własnym miastem i dzielnicą, wszyscy szukaliśmy wokół *inności*, wyraźnych zwiastunów zachodniego świata, globalnych odniesień, klubów, pubów, sieciowych restauracji, muzyki, imprez techno z zagranicznymi wykonawcami, sklepów z kolorowymi napojami, kultowymi spodniami, rzeczy z „innego świata”, świata dalekiego, lepszego, wyobrazonego, wtedy nieosiągalnego. Ten „inny świat” ówczesnej rzeczywistości, symbolicznym dopełnieniem naszej identyfikacji.

## Konkluzje

Podzielane historie, unikalne narracje, wspólne emocje wskazują na uniwersalny charakter miasta osobistego. Kategoria proponowana przez Majera jest niezwykle ciekawa, jeśli potraktujemy ją jako poważne narzędzie badawcze, dzięki któremu zaczęliśmy odkrywać warstwy miasta dotychczas nieopisane, niewypowiedziane, spoza mapy makrosocjologicznych uogólnień, statystycznych zestawień. Pozwala ona „wejść w miasto” (głębiej, bardziej jakościowo), czytać je w bliskim związku z człowiekiem, jego emocjami, myśleniem, tożsamością wykuwającą się przecież na lokalnych ulicach, w dzielnicach. Kategoria ta pokazuje także, jak miasto odzwierciedla osobiste ścieżki, wewnętrzne podróże, marzenia, zmagania, przyzwyczajenia, strategie osvajania i poruszania się w mieście. Koncepcja ta wskazuje także na konieczność pielęgnowania, zachowywania i opowiadania o intymnych relacjach z miejscem jako konstytutywnych

dla naszego komfortu, relacjach, które czynią miejskie życie głęboko ludzkim, ba, humanistycznym. Miasto może stać się kanwą, ramą opowieści, narracji zarówno o zbiorowym, społecznym, jak i indywidualnym charakterze, z połączenia, krzyżowania się tych dwóch planów powstaje „pełniejszy” i żywy obraz miasta, przekraczający podręcznikowe opracowania.

Kategoria, którą tu rozważamy, może stanowić ramę autorefleksji, poszukiwania tematów poprzez autobiograficzne odniesienia, refleksję na temat własnych uczuć i emocji, ich kulturowego uwarunkowania. W tym sensie odzwierciedlamy i dokumentujemy czasy, w których żyjemy, odnosimy się do społecznych ram pamięci, waloryzowanych pozytywnie w danym okresie historycznym, z własnej subiektywnej perspektywy czynimy pryzmat oglądu miasta i jego przemian. Stąd użycie w tekście komponentów autoetnograficznych. Chciałbym zwrócić na nie uwagę, przywołać jako wartościowe źródło antropologicznego rozpoznania. Autoetnografia to termin dobrze już (wydaje się) osadzony w rodzimej antropologii kulturowej, nie wymaga kolejnego omówienia<sup>4</sup>, w prezentowanym tu kontekście może być traktowany jako narzędzie badawcze, element autorefleksji i poznawczych poszukiwań, jako strategia badawcza polegająca na prowadzeniu wywiadów odwołujących się do osobistych doświadczeń, może stanowić także paradygmat wyznaczający wszelkie działania i interpretacje. Połączenie refleksji o własnym doświadczeniu z badaniem narracji w formie autoetnografii może dać bardzo ciekawe rezultaty dotyczące opisu/interpretacji współczesnego miasta, także stanowić źródło dla przyszłych opracowań, dokonywanych z zupełnie innych pozycji poznawczych i analitycznych. Tym bardziej, jeśli badawcze konteksty odniesiemy do czasu nocy, opowieści o nocnym mieście i jego roli w budowaniu tożsamości lokalnej wciąż są nierozpoznanym terenem. Ich anegdotyczny charakter może rzucać ciekawe światło na miasto w poszczególnych okresach historycznych: w czasie politycznych przemian, upadku, gospodarczego kryzysu, rewitalizacji, odnowy czy migracyjnej fali.

## Bibliografia

- Goffman E. 2020. *Człowiek w teatrze życia codziennego*. Warszawa: Wydawnictwo Aletheia.
- Grodecka A. 2020. *Umysł filologa. Studia o literaturze mózgu i dydaktyce*. Warszawa: Wydawnictwo Neriton.
- Lefebvre H. 1992. *Production of Space*. New Jersey: Wiley-Blackwell.
- Lynch K. 2011. *Obraz miasta*. Kraków: Archivolta.
- Majer A. 2015. *Mikropolis. Socjologia miasta osobistego*. Łódź: Wydawnictwo UŁ.
- Ossowski S. 1984. Analiza socjologiczna pojęcia ojczyzny. [W:] tenże, *O ojczyźnie i narodzie*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Tuan Y-F. 1990. *Topophilia*. New York: Columbia University Press.

<sup>4</sup> W sposób wyczerpujący to zagadnienie przedstawia Anna Kacperczyk: <https://czasopisma.uni.lodz.pl/socjak/article/view/12740> (dostęp: 07.02.2025).

**Źródła internetowe:**

[https://www.tekstowo.pl/piosenka,red\\_hot\\_chili\\_peppers,under\\_the\\_bridge.html](https://www.tekstowo.pl/piosenka,red_hot_chili_peppers,under_the_bridge.html)

<https://czasopisma.uni.lodz.pl/socjak/article/view/12740> (dostęp: 07.02.2025)

**Autor:**

dr Krystian Darmach

e-mail: [krystian.darmach@uni.lodz.pl](mailto:krystian.darmach@uni.lodz.pl)



Joanna Krajewska  
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1449-8132>  
Politechnika Wrocławska  
Wydział Architektury

## „Moja ulica” w obcym mieście – doświadczenie londyńskie

### “My street” in a foreign city – a London experience

#### Abstract

In the summer of 2008, I came to London with the intention of finding a job in my profession. The place where I stayed became “my street”, to which I returned with sentiment in the following years, not only in my thoughts. In this article, I attempted to analyse my personal relationship with that place. The work contains an autoethnographic description and a reflection on the source of the emotional attitude to a temporary place of residence abroad from the perspective of a migrant and a tourist. The interpretative background is provided by Adam Majer’s concept of the “personal city” and the theory of place attachment derived from environmental psychology.

**Keywords:** my street, private city, place attachment, urban studies, migration, London

#### Abstrakt

Latem 2008 roku przyjechałam do Londynu z zamiarem znalezienia pracy w zawodzie. Miejsce mojego pobytu stało się „moją ulicą”, do której z sentymentem wracałam, nie tylko myślami, przez kolejne lata. W artykule podjęłam próbę analizy osobistej relacji z tym miejscem. Praca zawiera opis autoetnograficzny oraz refleksję nad źródłem emocjonalnego stosunku do czasowego miejsca zamieszkania za granicą z perspektywy migrantki-turystki. Tło interpretacyjne stanowi koncepcja „miasta osobistego” Adama Majera oraz teoria przywiązania do miejsca wywodząca się z psychologii środowiskowej.

**Słowa kluczowe:** moja ulica, miasto osobiste, przywiązanie do miejsca, studia miejskie, migracja, Londyn

Odebrano / Received: 19.03.2025

Zaakceptowano / Accepted: 04.09.2025

## Wprowadzenie

W przestrzeni obcego miasta przybysz oswaja dostępne sobie fragmenty, pośpiesznie nadając im znaczenia; przywiązuje się do tego, co poznał, choćby pobieżnie, w odróżnieniu od nieznanego mu topografii pozostałej miejskiej tkanki. Jak czytamy u Deborah Stevenson:

Miasta to przestrzenie „rozlicznych przeciwieństw”, które wywołują wiele reakcji emocjonalnych i zarówno zbiorowych, jak i indywidualnych form zaangażowania. Nie tylko składają się z miejsc sprzeczności – pamięci i doświadczenia, strachu i zażyłości – ale (...) wręcz zbudowane są na styku tego typu przeciwieństw i zestawień. (...) Związek miasta, przestrzeni zbudowanej i emocji to skomplikowany i słabo rozpoznany obszar studiów miejskich. **Uczucia kryją się w mikroprzestrzeniach codzienności i w nich nabierają kształtu.** Również systemy tożsamości, znaczenia i przynależności, społecznie wytwarzane i ustanawiane, odgrywają kluczową rolę w symbolicznej i fizycznej delimitacji miejsca (Stevenson 2019: 145; pogrubienie autorki).

Cytowany tekst odnosi się do emocji w ujęciu socjologicznym, a także do praktyk ich uzewnętrzniania w przestrzeni miejskiej. W artykule skupiam się na „mikroprzestrzeniach codzienności” (Stevenson 2019: 145) oraz na intymnych związkach miasta, przestrzeni zbudowanej i emocji ujmowanych z perspektywy indywidualnej. Podejmuję analizę przyczyn przywiązania emocjonalnego do czasowego miejsca zamieszkania za granicą na przykładzie własnych doświadczeń jako migrantki<sup>1</sup> w Londynie. Podczas zaledwie kilku tygodni pobytu zdążyłam zżyć się z najbliższym otoczeniem. Ulicę, przy której wówczas mieszkałam, jeszcze długo traktowałam jako „swoją” – nie w znaczeniu posiadania, czy nawet dogłębnego poznania, ale w odniesieniu do uczuć, jakie wiązały się z tym miejscem.

## Metoda badawcza

Praca powstała w oparciu o autoetnografię oraz studia literatury przedmiotu. Przedstawiona refleksja na temat osobistych związków z miejscem w przestrzeni obcego miasta wpisuje się w studia miejskie; analiza została dokonana w perspektywie „mikro”.

Według badaczy zarówno cel, jak i granice badań studiów miejskich są „rozmyte”, a sam obszar badań nie poddaje się zdefiniowaniu poprzez charakterystyczne teorie lub metodologie (Paddison 2001: X za: Stevenson 2019: 11). Socjolog Andrzej Majer, badający związki emocjonalne z miejską przestrzenią, wskazywał (za Hanną Liburą), że takie metody badawcze jak wywiady czy ankiety nie pozwalają dotrzeć do istoty intymnej relacji jednostki z daną przestrzenią; rozumienie tych kwestii jest zależne od przyjętej metodologii (Majer 2016: 16, por. Libura 1990: 36). Jako autor książki „Mikropolis. Socjologia miasta osobistego” sam zastosował autoetnografię, opisując Łódź

<sup>1</sup> W zasadzie mój ówczesny status był niejasny – byłam jednocześnie migrantką, turystką i miejskim włóczęgą. Pozwoliło to swobodnie „zanurzyć się” w miasto i poznawać je z różnych perspektyw.

swojego dzieciństwa z perspektywy własnych doświadczeń, zgodnie z paradygmatem interpretacyjnym (Majer 2016: 10); jak pisał:

Rozważania o mikropolis wychodzą poza zwyczajowe granice socjologii miasta w stronę znacznie pojemniejszej, wielodyscyplinowej „nauki o miastach” i przyjmują optykę mikrosocjologiczną. Ich przewodnią myślą jest subiektywizm ujmowania codziennej rzeczywistości, minionej i aktualnej (...) w obrębie dominującej orientacji socjologii miasta perspektywy mikro i życia codziennego, będące z natury kategoriami bliskiego dystansu, są prawie nieobecne (Majer 2015: 9).

Miasto osobiste może odnosić się do osobistych reminiscencji z przeszłości (na przykład wspomnień z kamienicy w centrum Łodzi) (...) (Majer 2015: 15).

Z uwagi na powyższe kwestie, przyjęta przeze mnie metoda autoetnografii osadzonej w wybranych kategoriach analitycznych wydaje się właściwym wyborem metodologii dla podjętego tematu badawczego. Praca zawiera, osobno: opis „mojej ulicy” i charakterystykę pobytu w Londynie, w tym przywołany „mikrokosmos” domu na emigracji, oraz część analityczną – refleksję dotyczącą moich związków emocjonalnych z opisywanym miejscem, wraz z dyskusją z przedstawionymi na początku koncepcjami interpretacyjnymi. Dystans czasowy kilkunastu lat, jaki dzieli mnie od przedstawionych miejsc i zdarzeń, pozwolił na „przepuszczenie” ich przez filtr pamięci, dzięki czemu opis zawiera to, co zachowało się we wspomnieniach, a zatem stanowi ekstrakt subiektywnej relacji. Zastosowana perspektywa „mikro” koncentruje uwagę na detalach, które dzięki temu, że zostały zauważone i zapamiętane, złożyły się na obraz indywidualnego doświadczenia.

## Przegląd literatury

Dokonując przeglądu literatury dotyczącej badań nad emocjonalnymi związkami człowieka i przestrzeni miejskiej, skoncentrowałam się na koncepcji „miasta osobistego” („mikropolis”) wprowadzonej przez Adama Majera i rozwijanej w polskiej socjologii miasta<sup>2</sup>, oraz na teorii przywiązania do miejsca (ang. *place attachment*) wywodzącej się z psychologii środowiskowej.

Dla Andrzeja Majera „miasto osobiste”

(...) to metafora mająca na celu odzwierciedlenie sposobu widzenia i doświadczania miejskiej przestrzeni i zbiorowości mieszkańców, polegającego na kompresji całości do znacznie mniejszej struktury złożonej z obrazów, skojarzeń lub wrażeń odpowiadających skali percepcji jednostek, czyli mikro lub osobistej (Majer 2016: 10).

<sup>2</sup> Koncepcji tej, jako kategorii analitycznej, użył m.in. Tomasz Nawrocki, opisując swoje rodzinne miasto Katowice (Nawrocki 2018), a także Krzysztof Bierwiazonek, badając kwestie tożsamości miejskiej i sąsiedztwa (Bierwiazonek 2018).

W odniesieniu do stosowanej zamiennie kategorii „mikropolis”, łódzki socjolog wyjaśniał, iż

(...) jest to zawłaszczony indywidualnie fragment przestrzeni, będący terytorium pochodzenia lub przebywania, z którym można czuć się związanym przez zamieszkiwanie, poczucie wspólnoty i nadanie mu specjalnych cech aktualnego środowiska zamieszkania, a także przez osobiste kontakty, związki i zależności w obrębie kręgu bliskich społecznych partnerów (Majer 2016: 26).

Badacz wyróżnia trzy wymiary „mikropolis”: przestrzenny, socjologiczny oraz „trzeci, konceptualny wymiar miasta osobistego, jakim są wyobrażenia na jego temat i sposób jego odzwierciedlenia się w zbiorowej świadomości” (Majer 2015: 16); ten ostatni składa się z podobszarów: literaturowego, mitycznego i empirycznego obrazu miasta (Majer 2015: 16-17).

Za przestrzenny wymiar „mikropolis” można uznać obszar możliwości fizycznego poznania. W ujęciu socjologicznym Majer odnosił kategorię „miasta osobistego” przede wszystkim do (rodzinnego) domu oraz sąsiedztwa i związanego z nimi grona najbliższych – rodziny, sąsiadów, przyjaciół, a także do wspólnoty osób o podobnym światopoglądzie:

Mikropolis w perspektywie socjologicznej to środowisko, w którym przeważają „ciepłe” i przyjazne stosunki społeczne, panuje wspólnota języka, zwyczajów, obyczajów, podobny jest styl życia, tego samego rodzaju wrażliwość lub sposób postrzegania świata. Pośród wielu przeniósł bliskich semantycznie „małej ojczyźnie” najlepiej klimat takiego środowiska oddaje fraza „mały, bezpieczny świat” (Majer 2016: 18).

I dalej:

Miasto osobiste oznacza przynależność do określonej pod względem społeczno-kulturowym wspólnoty (...) Będzie to przede wszystkim grupa etniczna, zbiorowość wyznaniowa, grupa sąsiedzka lub dobrowolne zrzeszenie. Nikt nie jest tu anonimowy, uczestnicy rozpoznają się i interesują sobą, z każdym można spotkać się „twarzą w twarz”. (...) System więzi spajających członków wspólnoty opiera się na posiadaniu wspólnych wartości i zbieżnych przekonań (Majer 2016: 19-20).

Mikropolis Majera można postrzegać w kategoriach „swojskości”:

to fragment miasta uznawany za „swój” i część jego mieszkańców – rodzina, przyjaciele, koledzy, znajomi, sąsiedzi – również traktowani jako „swoi” (Majer 2015: 7).

(...) „Moje miasto”, „moja ulica”, „moi koledzy” – wszystko to obejmowane jest prawnym lub symbolicznym aktem posiadania ze względu na spędzone tu dzieciństwo, długotrwałe zamieszkiwanie, wieloletnią pracę, stałe przebywanie lub codzienne kontakty (Majer 2015: 16).

Wreszcie, przez „miasto osobiste” Majer rozumie „wspólnotę pochodzenia i krąg znajomościowy”, które w sytuacji emigracji „zabiera się wszędzie ze sobą”; jak pisze: „Stając się obywatelami świata, pozostajemy nadal do niego przypisani” (Majer 2016: 21).

Jednak w nowo poznawanym mieście „swoimi” określa się te obszary, z którymi relacje podmiotu bywają dość powierzchowne, ale odróżniają to, co oswojone, od nieznanego<sup>3</sup>. Można tak również określać miejsca, wobec których żywi się szczególne emocje. Zatem w stosunku do sytuacji migranta lub turysty koncepcja Andrzeja Majera tylko częściowo ma zastosowanie jako kategoria analityczna – wówczas, gdy pisze on:

Z psychologicznego i socjologicznego punktu widzenia termin „miasto osobiste” ma sens obejmujący afektywne relacje (postawy, uczucia, emocje, nastawienia, opinie i inne psychospołeczne związki) z częścią albo z całością miasta (Majer 2016: 16),

a także:

Prawie każdy ma w większym czy mniejszym mieście „swoje” miejsca, z którymi łączą go subiektywne uczucia lub emocje i traktuje je jako własne (osobiste) (Majer 2015: 8).

Dla migranta lub turysty miasto, do którego przybywa, może stać się „mikrokosmosem” dopiero na skutek długotrwałego (lub wielokrotnego) przebywania i „zapuszczenia korzeni”. W takiej sytuacji, w odniesieniu do związków emocjonalnych z fragmentami miejskiej przestrzeni, bardziej przydatną może okazać się teoria przywiązania do miejsca.

Badaniami kwestii przywiązania do miejsca szeroko zajmuje się psychologia środowiskowa (m.in. Altman i Low 1992; Scannell i Gifford 2014; Giuliani 2003; Brown, Altman i Werner 2012; Lewicka 2011; Manzo i Devine-Wright 2021). Zgodnie z definicją sformułowaną w obrębie tej dziedziny, „[p]rzywiązanie do miejsca to pozytywne więzi, jakie ludzie tworzą z miejscami, wynikające z powiązań afektywnych, behawioralnych i poznawczych między jednostkami lub grupami a ich otoczeniem społeczno-fizycznym” (Brown, Altman i Werner 2012: 2; tłum. autorki). Jak podawała Maria Lewicka w 2011 roku, badania nad przywiązaniem do miejsca podejmowały „wszystkie gałęzie nauk społecznych, w tym psychologia środowiskowa, socjologia, psychologia społeczności, geografia człowieka, antropologia kulturowa, gerontologia, demografia, urbanistyka, nauki o rekreacji i turystyka, ekologia, leśnictwo, architektura i planowanie oraz ekonomia” (Lewicka 2011: 207, tłum. autorki). Książka *Place Attachment Advances in Theory, Methods and Applications* w interdyscyplinarny sposób przedstawia tę teorię w kontekście wyzwań współczesnego świata – m.in. transnarodowości lub przymusowej migracji (Manzo i Devine-Wright 2021).

Studia nad tym zagadnieniem są poświęcone przywiązaniu do miejsca zamieszkania (w tym: przymusowych migrantów – m.in. Boğaç 2009; migrantów zarobkowych – m.in. Lynnebakke i Aasland 2022, Trąbka 2019 [badania jakościowe]; migrantów, którzy wrócili do ojczyzny – m.in. Huggins 2024, Trąbka, Klimavičiūtė *et al.* 2022; studentów – m.in. Khaidzir i Kamal 2023 [badania ilościowe]), a także przywiązaniu

<sup>3</sup> Przykładem może być określenie „mój hotel” lub „moja ulica” wobec miejsc, gdzie spędziło się nocleg na wyjeździe turystycznym.

do innych miejsc – w tym do miejsc historycznych (m.in. Wang 2023, *historicengland*) oraz w kontekście rewitalizacji miejskiej przestrzeni (m.in. Falanga 2022). Badania te są prowadzone z różnych perspektyw, m.in. z perspektywy studiów migracyjnych (np. Di Masso *et al.* 2019; Gustafson 2014; Toruńczyk-Ruiz i Brunarska 2018; Trąbka 2019), jako przedmiot studiów nad turystyką<sup>4</sup> (związek z marketingiem turystycznym – zob. m.in. Dwyer, Chen i Lee 2019 oraz Vada, Prentice i Hsiao 2019) lub z uwagi na zarządzanie miejskim dziedzictwem (Falanga 2022; Wang 2023).

Agnieszka Trąbka opisała to zjawisko w odniesieniu do polskich migrantów w Londynie i Oslo, zwracając przy tym uwagę, że w badaniach nad przywiązaniem do miejsca mało uwagi poświęca się migrantom zagranicznym<sup>5</sup> (Trąbka 2019). Badaczka podkreśla złożoność i wieloaspektowość analizowanego zagadnienia w kontekście migracji oraz jego dynamiczny charakter (Trąbka 2019: 67). Cytując Pera Gustafsona, wskazuje, że

różne formy mobilności umożliwiają ludziom utrzymywanie i rozwijanie więzi z wieloma miejscami — obecnymi i przeszłymi miejscami zamieszkania, domami podstawowymi i drugimi, miejscami rekreacyjnymi itd. (Gustafson 2014: 45, za: Trąbka 2019: 68, tłum. autorki).

Powołując się na wyniki badań poprzedników, Agnieszka Trąbka wyróżnia cztery wymiary *place attachment*, którymi są: „zależność od miejsca”, „miejsce odkryte”, „tożsamość miejsca” oraz „miejsce odziedziczone” (Trąbka 2019: 72). Dla dalszej analizy istotne będą dwa pojęcia. Pierwszym jest „miejsce odkryte”, wobec którego aspekt przywiązania nie wiąże się z długością pobytu, natomiast występuje chęć poznania miejsca i aktywnego uczestnictwa w jego wydarzeniach (Lewicka 2013 za: Trąbka 2019: 68); odnosi się do sytuacji, w której migranci „czerpią radość, przyjemność estetyczną i poczucie całkowitej kontroli (ang. *mastery*) z celowego zapoznawania się z miastem jako takim” (Trąbka 2019: 70, tłum. autorki). Drugie to „tożsamość miejsca”, rozumiana jako „głębsza więź emocjonalna, która powstaje, gdy miejsce zyskuje symboliczne znaczenie dla osoby i staje się częścią jej tożsamości”<sup>6</sup> (Williams i Vaske 2003 za: Trąbka 2019: 68, tłum. autorki). Trąbka uważa, że z uwagi na skalę zjawiska migracji, należy kontynuować badania nad jej wpływem na kwestię przywiązania do miejsca (Trąbka 2019: 68).

<sup>4</sup> Badacze wskazują, iż „Intensywność więzi emocjonalnej, jaką turysta ma z danym miejscem, waha się od natychmiastowej, sensorycznej do długotrwałej, głęboko zakorzonionej sympatii” (Altman i Low 1992 za: Dwyer, Chen i Lee 2019: 646).

<sup>5</sup> W tym samym czasie powstała interesująca praca badawcza na temat przywiązania do miejsca w kontekście migracji: *Between fixities and flows: Navigating place attachments in an increasingly mobile world* (Di Masso *et al.* 2019).

<sup>6</sup> Badania Agnieszki Trąbki pokazały, iż „[z]azwyczaj to poczucie bycia częścią miasta i włączenia go do swojej tożsamości pojawiało się po co najmniej trzech lub czterech latach, jednak często trwało to dłużej, szczególnie u osób po trzydziestce lub czterdziestce” (Trąbka 2019: 71).

Krótki czas, jaki spędziłam w Londynie, a także moja postawa wobec własnej sytuacji wyjazdowej, nie pozwalają jednoznacznie zakwalifikować mnie do kategorii emigrantki. Jednak fakt, iż analizuję przywiązanie do miejsca czasowego pobytu za granicą oraz przedstawiona strategia radzenia sobie w krótkim okresie po przyjeździe do kraju przyjmującego, wpisuje mój przypadek w nurt badań nad migracjami.

Literatura na temat polskich migrantów w Londynie<sup>7</sup> jest obszerna i przedstawia tę problematykę w ujęciu różnych dyscyplin. Przyczyny wyjazdów do Wielkiej Brytanii badali, z perspektywy ekonomicznej – między innymi Marek Okólski i John Salt (2014), wykorzystując dane statystyczne, a także (podkreślając koncentrację Polaków w stolicy) Grażyna Kowalewska, Anna Rutkowska-Miczka, John Gordon Simister i Yontem Sonmez (2016), skupiający się na kwestii zatrudnienia i zarobków. Socjolożka Elżbieta Czapka prowadziła badania (metodą jakościową) wśród młodych Polaków, którzy zdecydowali się na wyjazd do Londynu, próbując dokonać charakterystyki tych migracji<sup>8</sup>, w tym ewentualne plany powrotu do kraju (Czapka 2008). Kwestię adaptacji Polaków do życia w Londynie z perspektywy psychologicznej (metoda jakościowa, interpretacyjna analiza fenomenologiczna) analizowali Paul O'Brien oraz Rachel Tribe, wskazując, że korzyści z migracji, jakimi były dla respondentów większe możliwości samorealizacji, łączyły się z doświadczeniami odłączenia (O'Brien i Tribe 2014). Agnieszka Szczepaniak-Kroll oraz Anna Szymoszyn z Instytutu Archeologii i Etnologii PAN prowadziły badania antropologiczne (metodą jakościową) dotyczące sukcesu<sup>9</sup>, jaki odnieśli w Londynie i Berlinie migranci z Polski (Szczepaniak-Kroll 2020; Szymoszyn 2020).

Z uwagi na przyjętą optykę, nakierowaną na kwestię moich związków z miejscem zamieszkania w Londynie, problematykę migracji włączam do analizy jako kontekst interpretacyjny dla niniejszej refleksji, uważając jednak studia miejskie za nadrzędny obszar badań.

Dokonany przegląd bogatej literatury przedmiotu wykazał niewielką liczbę pozycji prezentujących wyniki analiz, jakie dotyczyłyby indywidualnego przywiązania do

<sup>7</sup> Jak podawała Elżbieta Czapka w 2008 r., Londyn już od kilku lat był „jednym z głównych miast emigracyjnych dla Polaków, niezależnie od ich wieku, wykształcenia, zawodu i miejsca zamieszkania w Polsce” (Czapka 2008: 95). W 2018 roku Polacy należeli do trzeciej najliczniejszej grupy migrantów w Londynie (144 tys. zarejestrowanych mieszkańców), po imigrantach z Indii i Bangladeszu (Szczepaniak-Kroll 2020: 181).

<sup>8</sup> Poczyniła przy tym interesujące spostrzeżenie, iż „[r]ozmawiając z młodymi emigrantami można odnieść wrażenie, że wyjazd do Wielkiej Brytanii traktują raczej jako wyjście do pracy niż emigrację” (Czapka 2008: 104).

<sup>9</sup> Rozumianego jako udane życie w kraju osiedlenia oraz zaspokojenie potrzeby dobrostanu i szczęścia (rodzinnego, zawodowego i społecznego) (Szymoszyn 2020: 195-196), z akcentem na integrację (Szczepaniak-Kroll 2020: 169).

miejsca zamieszkania migranta zarobkowego<sup>10</sup> lub turysty. Biorąc pod uwagę potrzebę prowadzenia pogłębionych badań nad tymi zagadnieniami, podjęłam się refleksji nad emocjonalną więzią z miejscem czasowego zamieszkania za granicą na przykładzie osobistych związków z „moją ulicą” w Londynie.

Oprócz zarysowanej wcześniej problematyki badawczej, którą podejmuję, niniejszą pracę traktuję jako swego rodzaju dokument obrazujący to, jaki był „Londyn przyjmujący” pierwszej dekady XXI wieku, w okresie intensywnego napływu migrantów z Polski; jakie możliwości bytowe oferował oraz jaki był „mikrokosmos” emigranckiego domu, który dane mi było poznać.

### **„Moja ulica” w Londynie – część opisowa**

Pod koniec lata 2007 roku pierwszy raz odwiedziłam Londyn prywatnie w celach turystycznych<sup>11</sup>. Zatrzymałam się u kuzynki, która przybyła tam po akcesji Polski do Unii Europejskiej<sup>12</sup>; mieszkałam wówczas w jednej z zachodnich dzielnic miasta. Przez dziesięć dni zwiedzałam brytyjską stolicę od rana do wieczora (głównie dzielnice centralne) – włóczyłam się ulicami, odwiedzałam najświetniejsze muzea, widziałam karnawałową paradę na Notting Hill. Pogoda była słoneczna, sezon turystyczny. Cieszyło mnie, że codziennie jadę do centrum tą samą linią autobusową, której trasa biegła wzdłuż Hyde Parku. Chłonełam atmosferę Londynu, to połączenie wielkomiejskości ze spokojem historycznych zaułków. Jakiś czas po powrocie postanowiłam, że wrócę, aby spędzić tam co najmniej całe kolejne lato i „zanurzyć się” w życiu miasta.

W czerwcu 2008 roku przyjechałam do Londynu z zamiarem znalezienia pracy lub stażu zawodowego na czas wakacji. Byłam wówczas w Polsce na studiach doktoranckich. Pragnąc zdobyć pracę w Londynie, zależało mi na zdobyciu nowego doświadczenia – życia za granicą, oraz na podniesieniu kwalifikacji zawodowych. Brałam pod uwagę ewentualne przedłużenie pobytu na czas nieokreślony. Rok wcześniej przynajmniej kilkorgu znajomym ze studiów udało się znaleźć za granicą – między innymi w Londynie – zatrudnienie w branży architektonicznej, zatem żywiłam nadzieję, iż mnie również się powiedzie. Oprócz danych kuzynki, którą odwiedziłam rok wcześniej, miałam

<sup>10</sup> Zauważono, że Polacy za granicą najczęściej mieszkają w polskich enklawach (dzielnicach z koncentracją ludności polskiej lub wieloosobowych mieszkaniach), dotyczy to jednak głównie sytuacji migrantów zarobkowych na początku ich pobytu w Anglii (Czapka 2008). Agnieszka Szczepaniak-Kroll zwróciła jednak uwagę, iż tzw. grupa rozproszona – imigranci nieskoncentrowani w dzielnicach licznie zamieszkałych przez Polaków i nie angażujący się w działalność o charakterze etnicznym – była wcześniej pomijana w badaniach dotyczących polskich migrantów (Szczepaniak-Kroll 2020: 171).

<sup>11</sup> Wcześniej miałam okazję zobaczyć miasto przez kilka dni podczas wycieczek zorganizowanych, były to jednak pobyty bardzo krótkie, z szybkim tempem zwiedzania.

<sup>12</sup> Podaje się, że od maja 2004 r. do marca 2009, po przyłączeniu dziesięciu państw do UE, ok. 66% (ponad 600 tys. osób) imigrantów zarejestrowanych w Wielkiej Brytanii stanowili Polacy (Szczepaniak-Kroll 2020: 183, por. Office for National Statistics 2011 za: O'Brien i Tribe 2014: 440).

dane kontaktowe (adresy mailowe, dane facebook’owe lub numery telefonu) kilkorga dalszych znajomych (w tym także znajomych znajomych) mieszkających w Londynie; wszyscy byli imigrantami – niektórzy z krótkim, inni z wieloletnim stażem. Szczęśliwym trafem<sup>13</sup>, przez tydzień mogłam mieszkać w spokojnej dzielnicy na południowym zachodzie miasta i w tym czasie musiałam poszukać sobie nowego miejsca na dalszy pobyt<sup>14</sup>. Pierwszą opcją była propozycja dołączenia do grupy migrantek zarobkowych z Polski, które wspólnie wynajmowały mieszkanie<sup>15</sup>. Miałam jednak poczucie, że trudno mi będzie zintegrować się z tymi osobami, a warunki noclegowe nie były atrakcyjne. Dodatkowo zaś dzielnica była uważana za dość niebezpieczną. Chciałam poszukać innych opcji, żeby dać sobie możliwość wyboru.

Pod koniec pierwszego tygodnia pobytu znalazłam się w nieznanym mi wcześniej północnej dzielnicy miasta, aby odwiedzić tamtejszą bibliotekę i poszukać informacji na temat możliwych miejsc pracy<sup>16</sup> (był to pomysł znajomego, który znał ten rejon miasta). Był to rejon oddalony od tzw. polskich dzielnic w Londynie lub obszarów przypisywanych innym mniejszościom etnicznym. Wejście do biblioteki mieściło się od strony bocznej ulicy. Gdy patrzyłam na znajdującą się tam zabudowę wiktoriańską<sup>17</sup>, pomyślałam, że „fajnie byłoby tu zamieszkać” – okolica wydawała się spokojna, w pobliżu znajdował się niewielki park (a w zasadzie teren trawiasty otoczony alejami drzew); czuło się kameralną atmosferę *neighborhood*. Jednak z uwagi na dobrą lokalizację (m.in. stosunkowa bliskość centrum, dogodne połączenia komunikacją miejską, bliskość parku; przewaga historycznej, niskiej zabudowy – co dla mnie również stanowiło atut), można było przypuszczać, że koszty najmu będą wysokie.

Dzień lub dwa później kupiłam gazetę „The Loot”, w której publikowano drobne ogłoszenia (to również była sugestia znajomego). Ku mojemu wielkiemu zdumieniu znalazłam wśród nich informację o pokoju do wynajęcia w budynku na tej samej ulicy, przy której znajdowała się wspomniana biblioteka (!). Od razu postanowiłam zobaczyć to mieszkanie, ale chciałam jeszcze obejrzeć kilka innych pokoi z ogłoszeń, żeby mieć porównanie i nie podejmować decyzji zbyt pochopnie.

<sup>13</sup> Pokój znalazłam przypadkiem: zaufanie, jakim obdarzył mnie znajomy w Polsce, pozwoliło mu zarekomendować mnie jego koleżance, Polce od kilku lat mieszkającej w Londynie, która wybierała się na tygodniowy urlop i szukała kogoś, kto w tym czasie mógłby zająć jej pokój (schorowana właścicielka mieszkania nie chciała zostać na ten czas sama w domu).

<sup>14</sup> Kuzynka mieszkała już wówczas w innej dzielnicy niż poprzednio; nie brałam pod uwagę, że się u niej zatrzymam; zamierzałam liczyć na siebie.

<sup>15</sup> Jedną z nich poznałam rok wcześniej w Polsce przez wspólną koleżankę.

<sup>16</sup> W tym czasie nie miałam dostępu do Internetu, a w bibliotece można było dostać wydrukowaną listę interesujących mnie firm.

<sup>17</sup> Nie znam konkretnej daty budowy tych kamienic, jednak ich cechy architektoniczne pozwalają przypuszczać, że powstały w okresie panowania królowej Wiktorii, tj. w latach 1837-1901 (por. Parsons Joinery).

Pokój w jednym z wiktoriańskich, dwupiętrowych domów szeregowych przy „mojej” ulicy znajdował się na poddaszu; prowadziły doń strome schody, charakterystyczne dla mieszkań w tego typu budynkach. Niewielkie okienko lukarny, z krótkimi zasłonami po obu stronach, wychodziło na ulicę. W dość przestronnym wnętrzu znajdowały się stare, stylowe meble w kolorze ciemnego drewna<sup>18</sup>. Ściany oraz sufit miały jasnożółty kolor, który w półcieniu przybierał odcień zielonkawy. Czarna wnęka nieczynnego kominka była obramowana również na czarno. Nad nią postawiono lustro z drewnianymi kolumnkami po obu stronach tafli. Drewnianą podłogę niemal w całości przykrywał szary płat wykładziny. Obok znajdowały się drzwi do schowka (nie pamiętam, czy kiedykolwiek je otworzyłam). Mimo pewnej surowości tego wnętrza i panującego nastroju „retro”, a może właśnie dzięki niemu, od razu poczułam, że chciałabym tam zamieszkać. Ta „archaiczna” przestrzeń była dość fascynująca: można sobie było wyobrazić, ile historii zdarzyło się już w tych ścianach. Miałam wrażenie, że zajmując ten pokój, będę niemal jak bohaterka jakiejś powieści, którą „pisałam” sama, tworząc nowy rozdział swojego życia. Przede wszystkim jednak towarzyszyła mi ekscytacja, że oto mam możliwość wynajęcia pokoju właśnie przy tej ulicy, którą tak niedawno „odkryłam”.

Tego dnia obejrzałam jeszcze dwa pokoje na wynajem w innych dzielnicach, jednak decyzja właściwie została już podjęta. Serdeczna znajomość z właścicielką pierwszego mieszkania, gdzie zajmowałam pokój – wykształconą Angielką, osiemdziesięciodwuletnią Joan, która mimo podeszłego wieku i problemów ze zdrowiem aktywnie uczestniczyła w wybranych wydarzeniach kulturalnych, pozwoliła zdobyć zaufanie nowej właścicielki i być może ostatecznie przesądziła o wynajęciu mi kolejnego lokum: *Landlady* skontaktowała się telefonicznie z Joan z pytaniem o jej opinię na mój temat.

Oprócz mnie w wiktoriańskim domu pokoje wynajmowały jeszcze dwie dwudziestokilkuletnie dziewczyny z innych krajów Europy. Jedna z nich, jak się zdawało, zdążyła już „zapuścić korzenie” w Londynie – miała tam chłopaka i dość rzadko bywała w domu; w ciągu przeszło miesiąca widziałam ją może kilka razy. Druga, muzułmanka, przyjechała do brytyjskiej stolicy bez zamiaru pozostania na dłużej; uczyła się lub studiowała, a równolegle pracowała w lokalu gastronomicznym; podczas mojego pobytu zdążyłyśmy się zaprzyjaźnić i jeszcze przez jakiś czas po moim powrocie do kraju utrzymywałyśmy kontakt. Właścicielka domu, nasza *Landlady*, niezamężna, szczupła starsza kobieta<sup>19</sup> o sarkastyczno-wesołym usposobieniu, z upodobaniem do gromadzenia przedmiotów, które „kiedyś jeszcze mogą się przydać”, zajmowała przestrzeń na parterze połączoną z wyjściem na niewielki ogród oraz obszerny pokój na wyższej kondygnacji. Punktem wspólnym dla wszystkich i miejscem spotkań była otwarta kuchnia, znajdująca się na pierwszym piętrze. Mieściła jeden ciąg blatu roboczego z urządzeniami kuchennymi,

<sup>18</sup> M.in. cztery siedziska – każde inne, niektóre z podłokietnikami, w tym fotel bujany; jedno z krzeseł raczej nie nadawało się już do użytku.

<sup>19</sup> Wcześniej mieszkała tam z matką.

szafki, stary, wieloboczny stolik pokryty kolorową ceratą i kilka krzesel; okno wychodziło na ogród. Właścicielka przychodziła tam czasem, by porozmawiać z którąś z nas; sama miała osobną kuchnię, na dole. Na półce przy telefonie stacjonarnym, między kuchnią a schodami, leżał zeszyt do komunikowania się mieszkanki – można tam było wpisywać wiadomości, które chciało się przekazać pozostałym lokatorkom. W domu obowiązywał język angielski; drugą zasadą było: „żadnych mężczyzn”.

Nie zapamiętałam dźwięków ani zapachów, jakie tam panowały; pamiętam tylko, że sama ulica była cicha, z rzadka przejeżdżał nią jakiś samochód. Podczas mojego pobytu nie działo się tam nic zapadającego w pamięć. Wówczas było dla mnie najważniejsze, by otoczenie zapewniało bezpieczeństwo i poczucie prywatności. W domu panował spokój. Mieszkanie było jednak dość akustyczne: przez ściany i stropy można było usłyszeć głośne rozmowy telefoniczne, zatem, szanując swój komfort i prywatność, starałyśmy sobie wzajemnie nie przeszkadzać. Goszczenie w pokojach większej liczby znajomych niż jedna lub dwie osoby nie miało miejsca. Funkcjonowałyśmy osobno, w atmosferze wzajemnej życzliwości. Ktoś z sąsiadów czasem krzątał się przed domem; ktoś mógł nas pozdrowić uprzejmym zwrotem grzecznościowym. *Landlady* przekazywała nam czasem plotki z życia sąsiedzkiego, z których zapamiętałam kłótnie, jakie toczyła z kobietą posiadającą przyległy od tyłu ogród. Gdy w mieszkaniu działo się coś, co dotyczyło nas wszystkich (na przykład naprawy sprzętu domowego, z którego korzystałyśmy) lub gdy trzeba było pomóc właścicielce, wówczas czułyśmy zaangażowanie.

Nie był to pierwszy zagraniczny adres, z jakim mogłam się czuć związana; wcześniej wynajmowałam pokoje w akademikach podczas odbywania praktyki zawodowej, odwiedzałam również prywatnie rodzinę i przyjaciół w różnych krajach. Tym razem jednak pierwszy raz, samodzielnie, wynajęłam za granicą własny pokój. Środowisko było wielokulturowe, a właścicielka, Walijka (podkreślała to, choć mieszkała w Londynie od ponad czterdziestu lat), mieszkała z nami, co tworzyło lokalny kontekst społeczny. Uczestniczyłam w życiu tego domu, byłam częścią tej małej, „wewnętrznej” społeczności.

Mając własny adres zamieszkania, założyłam kartę biblioteczną<sup>20</sup>. Mogłam wówczas swobodnie korzystać z poczty internetowej i była to zazwyczaj pierwsza aktywność po opuszczeniu domu<sup>21</sup>. Te dwa punkty na jednej ulicy – miejsce zamieszkania i biblioteka – zostały powiązane. Czułam przez to pewne „zakotwiczenie” w mieście, a droga łącząca te lokalizacje stała się „moją ulicą”. Z biblioteką wiązały się silne emocje – oczekiwałam wiadomości, każdego dnia przychodziłam tam w nastroju oczekiwania. Wynajmowany pokój był natomiast w zasadzie jedynym miejscem, gdzie mogłam być sama i pozwolić sobie na przeżywanie wszystkich emocji.

<sup>20</sup> Podanie adresu było warunkiem koniecznym do założenia karty.

<sup>21</sup> Choć przywozłam z Polski własny laptop, w domu nie miałam Internetu, tymczasem chciałam codziennie rozsyłać podania o pracę i sprawdzać wiadomości.

We wspomnieniach zawsze przywołuję tę ulicę jako statyczny kadr widziany od strony biblioteki – z zakrętem drogi biegnącej lekko pod górę i rzędem wiktoriańskich domów z lewej strony. Budynki te nie odróżniają się niczym szczególnym od setek podobnych londyńskich kamienic: większość z nich ma ściany z nieotynkowanej, czerwonej cegły i dwukondygnacyjne ryzality, zaś okna i drzwi podkreślone białymi opaskami; wzdłuż chodnika biegnie niewysoki murek. Druga strona ulicy w pamięci jest ograniczona do plamy zieleni rosnących tam drzew i krzewów. Za drewnianym płotem, naprzeciwko mojego okna, znajdował się powojenny dom czynszowy z nieotynkowanej cegły. Nie poświęcałam mu wiele uwagi<sup>22</sup>. Dalsza część ulicy, prowadząca w kierunku rozległego zieleńca, była przeze mnie rzadziej uczęszczana i nie traktuję jej z sentymentem. W czasie II wojny światowej część zabudowy została zbombardowana, a powstałe w ten sposób luki po wojnie wypełniono nowymi ceglanyymi budynkami mieszkalnymi. „Moją ulicę” stanowił więc w zasadzie tylko krótki odcinek drogi i rząd kamienic, wśród których był dom z wynajętym przeze mnie pokojem.

W owym czasie byłam w Londynie typowym miejskim wędrowcem, włóczącym się kilometrami przez ulice metropolii<sup>23</sup>. Upajałam się byciem w tym mieście – powolnym, zupełnie swobodnym eksplorowaniem wybranych dzielnic, samodzielnym poznawaniem przestrzennych tajemnic (a wręcz odkrywaniem ich) nieograniczonym czasem, który zwykle muszą kontrolować turyści zorganizowani. Coś, co nieznanym, potęguje odbieranie przez nas bodźców, zaciekawia, „domaga się” poznania. Odczuwałam to, co zauważyła Rebecca Solnit:

Miasto zawsze zawiera w sobie więcej, niż ktokolwiek z mieszkańców mógłby poznać, a wielkie miasto sprawia, że to, co nieznanne, i to, co możliwe, pobudza wyobraźnię (Solnit 2018: 261-262).

Londyn był dla mnie szczególnie fascynującym miastem do eksploracji: zachowana w dużym procencie architektura z minionych epok sąsiadująca z najnowocześniejszymi budynkami, gęsta i nieregularna siatka ulic, tradycje rojalistyczne, a także aura tajemniczości i przygody, jaką nadały miastu powieści m.in. Charlesa Dickensa czy Artura Conan Doyle’a – to wszystko sprawiało, że z przyjemnością „zanurzałam się” w miejską przestrzeń.

W pokoju na poddaszu nie spędzałam zbyt wiele czasu. Oprócz rzeczy osobistych wprowadziłam tam tylko jeden nowy element: nad łóżkiem powiesiłam plakat reklamujący sztukę współczesną (być może dla równowagi z resztą wyposażenia). Piękna pogoda pozwalała na przebywanie cały dzień poza domem. Aby wykorzystać pobyt,

<sup>22</sup> Początkowo nawet takie sąsiedztwo wydawało mi się potencjalnie niebezpieczne, gdyż wyobrażałam sobie, że mieszkają tam „przypadkowi” ludzie w przeciwieństwie do właścicieli kamienic w zabudowie szeregowej (było to spowodowane tym, co wcześniej słyszałam o okolicach budynków czynszowych w Londynie).

<sup>23</sup> Podczas tego pobytu zdarzały się oczywiście także spotkania towarzyskie oraz wycieczki poza miasto, jednak w przeważającym czasie miałam okazję do samotnego zwiedzania.

niemal codziennie zwiedzałam nowe okolice, wyznaczając sobie cele i dokumentując te wędrowki na fotografiach. Szłam w dół moją ulicą do głównej drogi, gdzie znajdował się przystanek autobusowy, a nieraz dalej, do stacji metra. Nie przywiązałam się do miejsca codziennych zakupów<sup>24</sup>, które było usytuowane przy głównej drodze, ani do innych miejsc w okolicy<sup>25</sup>. Szczególnie lubiłam natomiast wsiadać do autobusu (jeśli tylko była możliwość, siadałam na piętrze, za przednią szybą), który wiozł mnie w kierunku London Bridge<sup>26</sup>. Interesowała mnie zarówno nowa, jak i stara architektura, kameralne place i dziedzińce, mniej znane muzea (np. Muzeum Dzieciństwa) oraz wszystkie spotykane po drodze zakamarki. Chłoniłam atmosferę metropolii, w której nakładały się echa świetności Imperium<sup>27</sup>, przemysłowe dziedzictwo i współczesny rys miasta globalnego. Nie sposób wymienić wszystkich tych miejskich obrazów – tworzą barwny kolaż cichych i gwarnych ulic, słynnych i anonimowych budowli, twarzy o rysach zdradzających różne pochodzenie etniczne, i niezliczonych artefaktów muzealnych. Wyjazd, który w założeniu miał zaowocować pracą w zawodzie, przerodził się w wyjazd studyjny, co wykorzystałam w dalszej pracy naukowej.

Z tamtego czasu pamiętam siebie w ruchu, przemierzającą nieśpiesznie miejską przestrzeń z aparatem fotograficznym<sup>28</sup>. Jednak wówczas, po kilku tygodniach bezskutecznego poszukiwania pracy i samotnych wędrowek, czułam się jak postać z wideoklipu – jak gdybym stała w miejscu, podczas gdy obok mnie obrazy metropolii przesuwają się w zawrotnym tempie. Miałam poczucie, że inni mają swoją codzienną rutynę, obowiązki, cele. Moją rutyną było wysyłanie ogłoszeń, miejskie wędrowanie i czekanie. W końcu, po sześciu tygodniach pobytu, skończyły się środki na utrzymanie. Dzięki znajomej miałam możliwość podjęcia pracy nie w zawodzie, co pozwoliłoby mi na przedłużenie pobytu, jednak zdecydowałam się wrócić do Polski, gdzie zaproponowano mi powrót do pozostawionego w czerwcu biura.

Tak dobrze mieszkało mi się na „mojej ulicy”, że czułam się związana z tym miejscem i chciałam do niego wrócić (choć już nie z zamiarem pozostania w Londynie na dłużej). Zatrzymałam się tam podczas dwóch kolejnych pobytów – wiosną (kilka dni) i latem<sup>29</sup> (tydzień) w 2010 roku. Kiedy po dwuletniej przerwie skontaktowałam

<sup>24</sup> Był to sieciowy supermarket, którego wnętrza oraz pracujących w nim osób nie pamiętam.

<sup>25</sup> Pamiętam, że lubiłam naleśniki sprzedawane na wynos z pojazdu stojącego w pobliżu stacji metra, na rogu parku.

<sup>26</sup> Trasę tę (w odwrotnym kierunku), przez sentyment, powtórzyłam podczas co najmniej jednego z późniejszych pobytów, kiedy nie mieszkałam już w tamtej dzielnicy.

<sup>27</sup> Przede wszystkim Brytyjskiego, lecz także ślady rzymskiego *Londinium*.

<sup>28</sup> Podobnie zauważyła Agnieszka Trąbka: „Dla wielu osób udzielających wywiadów hobby takie jak spacer, jazda na rowerze czy fotografia stanowiły sposób na zapoznanie się z Oslo i Londynem” (Trąbka 2019: 70).

<sup>29</sup> Wówczas pierwszy tydzień spędziłam u kuzynki, a noclegi na „mojej ulicy” wynajęłam na drugą połowę pobytu.

się z moją *Landlady*, z właściwym sobie dowcipem odpowiedziała: „Oczywiście, że cię pamiętam – to ty jesteś tą dziewczyną, która zepsuła sfluczkę!”. Pokój na poddaszu był wówczas zajęty<sup>30</sup>, zmieniły się zagraniczne lokatorki; jedną z nich była starsza ode mnie Polka, która powracała tam wielokrotnie. Poza tym jednak dom i ulica były takie, jak przedtem. Właścicielka, nazywana też przez nas Babcia, wygospodarowała dla mnie miejsce w niezamieszkałym, pełnym rozlicznych przedmiotów pokoju na piętrze, za symboliczną opłatą. Nowe towarzystwo okazało się wesołe i sympatyczne. Znowu miałam okazję uczestniczyć w sprawach tego domu, takich jak np. wspólne pozbycie się starego dywanu, co spowodowało dużą wesołość. Wyjeżdżając wiosną, poprosiłam moją *Landlady* o przysługę – załatwienie w moim imieniu pewnej sprawy w mieście, którą spełniła. Latem, przed wyjazdem, zorganizowałam w kuchni dla wszystkich mieszkanki pożegnalny wieczór, na który Babcia przyniosła butelkę francuskiego wina, przez lata trzymanego „na specjalną okazję”.

### „Moja ulica” w Londynie – refleksja

Zawsze myślę o opisanym miejscu jako o „mojej ulicy”, którą odwiedzałam jeszcze podczas kolejnych pobytów w Londynie – w 2015 oraz 2018 roku<sup>31</sup>. Za każdym razem fotografowałam ją od strony biblioteki. Znamienne, że moje przywiązanie dotyczy jedynie fragmentu wnętrza urbanistycznego – przemierzanego codziennie krótkiego odcinka drogi, pierzei domów szeregowych stanowiących tło dla tej pieszej trasy oraz strefy wejściowej do biblioteki po drugiej stronie ulicy. Przywoływany obraz ulicy jest statyczny, wręcz pozbawiony życia. Stoi to w opozycji do pełnych barwnych postaci i „uspołecznionych” wspomnień Andrzeja Majera (2015) – w moim doświadczeniu „moja ulica” jest niemal zupełnie pozbawiona sąsiedzkich relacji; nie uczestniczyłam w nich i w zasadzie nie zwracałam na nie uwagi, toczyły się gdzieś poza mną. Wynikało to zapewne z faktu krótkiego czasu mojego pobytu w Londynie oraz z tej przyczyny, iż większość dnia spędzałam w innych dzielnicach miasta, stąd trudno było zaobserwować stosunki panujące w sąsiedztwie. Na tym pierwszym etapie emigranckiego życia budowanie relacji międzyludzkich ograniczało się dla mnie do przestrzeni domu, którego zasady funkcjonowania znałam, i w którym miały miejsce spontaniczne interakcje między mieszkankami, w odróżnieniu od anonimowości panującej na zewnątrz. Tylko tam toczyły się sprawy, które bezpośrednio mnie dotyczyły. W sensie przywoływanym przez Majera (2015, 2016) opisywana ulica była więc „moją”, gdyż znajdował się przy niej „mój” emigrancki dom, wówczas „mój” skrawek przestrzeni w Londynie, ten swoisty „mikrokosmos” (por. Majer 2015). Jest to jednak warto podkreślić, że można przywoływać w pamięci również statyczne obrazy pewnych miejsc, a ich trwałość – co

<sup>30</sup> Na krótki termin wynajęcie pokoju byłoby zresztą niemożliwe.

<sup>31</sup> W późniejszych latach nie zdecydowałam się już jednak na kontakt z właścicielką kamienicy; dom oglądałam jedynie z zewnątrz.

więcej: upewnianie się na przestrzeni lat o ich niezmienności, jak to robiłam w Londynie, odwiedzając „moją ulicę” – daje nam ontologiczne poczucie bezpieczeństwa.

Mój związek z opisywanym miejscem w pierwszej kolejności opierał się na poczuciu, że to niejako ono „wybrało” mnie, jakby zostało mi „przeznaczone” – prawdopodobieństwo wynajęcia pokoju akurat w tamtej okolicy i dokładnie w tamtym terminie wydawało się nikłe, a jednak okoliczności sprawiły, że stało się to możliwe. Taka optyka zawiera w sobie pierwiastek irracjonalny, a nawet metafizyczny, silnie oddziałujące w sferze emocji. Wiele jednak wskazuje, iż właśnie to sprawia, że łatwiej nam jest podejmować pewne życiowe decyzje. Ten wymiar „magiczny” przywiązania do miejsca, który można określić jako „miejsce przeznaczone”, może stanowić kolejną kategorię wyjaśniającą przywiązanie do miejsca, a poniekąd rozszerzającą pojęcie „miejsca odkrytego” stosowane przez badaczy (por. Trąbka 2019).

Andrzej Majer, cytując Martina Heideggera, wskazuje, iż „[c]złowiek »jest« o tyle, o ile »mieszka«, czyli zajmuje w przestrzeni osobiste miejsce” (Heidegger 1977: 142 za: Majer 2016: 23). Idąc tym tropem, można zatem stwierdzić, iż oficjalne przypisanie adresu zamieszkania, oznaczające związek z konkretnym wycinkiem miejskiej przestrzeni – do którego codziennie się wraca, gdzie ma się własne łóżko i rzeczy osobiste – „legitymizuje” niejako obecność migranta w obcym mieście i daje mu poczucie „bycia” w tamtejszej przestrzeni w rozumieniu Heideggerowskim<sup>32</sup>. To sprawiało, że nie czułam się jedynie turystką w metropolii, którą pragnęłam poznawać, a kimś, kto tam *zamieszkał*, co przynosiło mi zadowolenie. Jest pewna przyjemność w nazywaniu „swoim” nowo zaanektowanego skrawka przestrzeni, miejsca dopiero co zamieszkanego, które pozwala „zakotwiczyć się” w mieście, które sami wybraliśmy jako miejsce pobytu. W ten sposób wyraża się symbolicznie poczucie przynależności.

Dom, w którym znalazłam zakwaterowanie, okazał się miejscem wielokulturowym. Jak szybko się okazało – żadna z jego lokatorek, nawet właścicielka, nie pochodziła z Londynu; jednak z uwagi na obowiązek porozumiewania się w języku angielskim, dominowała kultura brytyjska. Elżbieta Czapka wskazywała, iż młodzi emigranci z Polski na początku bytności w Anglii najczęściej mieszkają z Polakami – wspólnie wynajmują mieszkania, a nawet przebywają w tzw. polskich dzielnicach (Czapka 2008: 96). Własne doświadczenie oraz moje obserwacje wskazują jednak, że nieraz świadomie wybiera się opcję zakwaterowania w środowisku wielokulturowym lub w prywatnych mieszkaniach, razem z ich właścicielami, między innymi dlatego, by mieć możliwość ćwiczenia porozumiewania się w obcym języku lub dla doświadczenia „lokalności”. Ja sama byłam w Londynie „wolnym atomem” (Szczepaniak-Kroll 2020: 171), a funkcjonowanie niezależnie od środowiska polonijnego pozwalało na odczuwanie wrażenia głębszego „zanurzenia się w życiu miasta”. Taka postawa znajduje odzwierciedlenie w przeprowadzonych badaniach – osoby należące do tzw. grupy rozproszonej szybciej

<sup>32</sup> W odróżnieniu od funkcjonowania jedynie w charakterze gościa bądź intruza.

przyswajają kompetencje kraju przyjmującego i łatwiej się integrują (Szczepaniak-Kroll 2020: 171).

Samodzielnie podjęta decyzja o wyborze pokoju na wynajem dała mi poczucie sprawczości. Pozwoliło to odczuć satysfakcję z „poradzenia sobie” w obliczu wyzwania, przed jakim stanęłam w pierwszych dniach pobytu za granicą: oto udało mi się w krótkim czasie znaleźć miejsce, w którym czułam się dobrze zarówno pod względem otoczenia fizycznego, jak i relacji społecznych (por. Szymoszyn 2020); stąd ulicę, przy której zamieszkałam, łatwo mogłam nazywać „moją”. Jednocześnie nie udałooby się to bez zgromadzonego wcześniej kapitału społecznego – kręgu zaufanych osób w Polsce i w kraju przyjmującym, które gotowe były pomóc.

Nie bez wpływu na moje emocje (ekscytacja i zadowolenie) był również fakt, iż budynek, w którym wynajmowałam pokój, reprezentował „archetypowy” przykład architektury wiktoriańskiej, stanowiącej w moim wyobrażeniu „najbardziej londyński” typ zabudowy mieszkaniowej. Można zatem w tym przypadku mówić także o przywiązaniu z uwagi na historyczne dziedzictwo tego miejsca, na jego silną tożsamość i magiczny urok, pozwalający doświadczyć podróży w czasie (Wang 2023). Ujawnia się w tym również konceptualny wymiar miasta osobistego – w Londynie szukałam takiego oblicza angielskiej stolicy, jakie znałam z przedstawień w tekstach kultury, jaki zdążyłam zbudować sobie w wyobraźni, i jakiego oczekiwałam doświadczyć. Przyjemność estetyczna, jaką odczuwałam w stosunku do miejsca zamieszkania, a także przebywając w wielu innych miejscach Londynu, oraz pragnienie dogłębnego poznawania miasta, to jeden z charakterystycznych aspektów „miejsca odkrytego” (Trąbka 2019: 70), wpływający na przywiązanie. Co więcej, jak pokazały badania aktywności ludzkiego mózgu – miejsca nasycone znaczeniami są w stanie stymulować silne reakcje emocjonalne i neurologiczne, a tym samym mogą pozytywnie wpływać na dobre samopoczucie psychiczne (historicengland).

Pokój na poddaszu dawał mi ponadto poczucie bezpieczeństwa. „Mały, bezpieczny świat” przywołany w opisie „mikropolis” (Majer 2016: 18) ograniczał się w zasadzie do przestrzeni mieszkalnej i jej lokatorek. Dom był rodzajem azylu – przede wszystkim z uwagi na dobre, a nawet serdeczne relacje, jakie panowały między mieszkankami. Ulica na odcinku od domu do biblioteki była jakby przedłużeniem tej bezpiecznej strefy. Stała obecność Właścicielki<sup>33</sup>, przy jednocześnie jasno wytyczonych granicach prywatności, kuchnia stanowiąca „serce” domu, forma komunikacji (zeszyt), wspólne uczestnictwo w sprawach związanych z mieszkaniem i wzajemna pomoc (np. naprawy elementów wyposażenia) – wszystko to sprawiało, że (do pewnego stopnia) panowała tam atmosfera domowości (por. Szewczyk 2018). Ponadto, z uwagi na osobę *Landlady*, można było czuć większą więź z lokalnym kontekstem społecznym. W mieście-molochu

<sup>33</sup> Istotna była zarówno różnica pokoleniowa – obecność w domu kogoś starszego, jak w rodzinie, jak i świadomość, że jest ktoś, kto nie przebywa w mieszkaniu tymczasowo i czuwa nad całością.

takim jak Londyn świadomość, że jest „bezpieczna przystań” i grono życzliwych osób, była niezwykle istotna i wzmacniała pozytywne konotacje z „moją ulicą”. Przywiązanie do miejsca pozwala zaś zmniejszyć poczucie samotności, niepewności i izolacji społecznej (Hogg 2009; Kaplan i Kaplan 1982 za: Falanga 2022). I choć współdzielenie mieszkania z innymi lokatorami na pierwszym etapie emigracji może być postrzegane jako trudność (Szymoszyn 2020), ja, wręcz przeciwnie, odbierałam to jako atut.

W analizowanym przypadku sentyment, jaki odczuwam w stosunku do „mojej ulicy”, wiąże się także z faktem, iż mój pobyt w Londynie połączony z poszukiwaniem pracy był zamknięty w określonych ramach czasowych. Miałam wówczas poczucie „stanu zawieszenia”, oczekiwania i braku innych zajęć niż miejska włóczęga. Był to dla mnie czas liminalny. Wspomnienia związane z wyjazdem i obraz mnie samej w tamtym okresie wraz z przeżywanymi wówczas emocjami (czułam, że jestem u progu zmiany, która nie nadeszła), zostały niejako „zamknięte w kapsule czasu”.

Miejsce zamieszkania, które obieramy za granicą, ma zwykle związek (a potem – kojarzy się) z istotną zmianą w życiu – łączy się z tym czasem w przeszłości, który miał dla nas szczególne znaczenie. W tym sensie określenie „moje” w odniesieniu do danego fragmentu przestrzeni może w istocie dotyczyć osobistych przeżyć danego człowieka i odnosić się do związku miejsca z ważnym momentem jego biografii (można tu użyć angielskiego określenia *milestone*). Sentyment może zatem wiązać się z faktem, iż odwołujemy się do przeszłości, przywołując w pamięci to, kim wówczas byliśmy oraz to, kim pragnęliśmy się stać. W ten sposób niejako dane miejsce może stanowić *znak* odnoszący się do osobistych wspomnień jednostki.

## Podsumowanie

W sytuacji, w której młoda osoba zmienia miejsce zamieszkania, „mikropolis” może być jej domem rodzinnym, do którego wraca, lub po części może to być każda z zamieszkiwanych okolic. Wiele miejsc, z różnych powodów i w różnych kontekstach, można nazywać „swoimi”, gdyż wiążą się z osobistymi wspomnieniami. Dla migranta lub turysty przez pewien czas stanowią „bazę”, punkt zaczepienia w obcym świecie lub miejsce ciągłych powrotów. W ten sposób każdy może mieć wiele miejsc, do których czuje silne przywiązanie.

Mikropolis może być centralnym punktem prywatnie wytworzonej i zbudowanej z uczuciowych relacji przestrzeni; w równym stopniu Paryża, Krakowa, Łodzi lub dowolnego wycinka jakiegokolwiek miasta. Każdy użytkownik kreuje osobiste miasto na bazie tego, co jest mu aktualnie dane. Może je przekształcać, nadawać swoje znaczenia lub nową tożsamość. W ten sposób mikropolis – miasto osobiste, jest również zwierciadłem, w którym przeglądają się i odbijają jego twórcy (Majer 2015: 25).

Każde miejsce, które uznajemy za „swoje”, trwale wzbogaca nas i rozszerza nasze poznanie. Jakaś „część Londynu” – „moja ulica” – została we mnie i jest elementem mojej biografii, a może nawet – mojej tożsamości. Określenie wycinka miejskiej przestrzeni jako „swoj” bierze się ze stosunku emocjonalnego, jaki się z nim wiąże, ze stanu

„przeżywania” danego miejsca. To miejsce jest „moje” w znaczeniu symbolicznym – dotyczy jednostkowych przeżyć i doświadczeń; nadałam mu *własne* znaczenie.

## Bibliografia

- Altman I. i Low S. M. (red.). 1992. *Place Attachment*. Springer.
- Bierwiazzonek K. 2018. Mikropolis w perspektywie badań nad tożsamością przestrzenną i sąsiedztwem. *Miscellanea Anthropologica et Sociologica* 19(1), 269-286. <https://czasopisma.bg.ug.edu.pl/index.php/maes/article/view/2807/2262>, 17.03.2025.
- Boğaç C. 2009. Place attachment in a foreign settlement. *Journal of Environmental Psychology* 29(2), June 2009, 267-278. [https://www.researchgate.net/publication/229123174\\_Place\\_attachment\\_in\\_a\\_foreign\\_settlement](https://www.researchgate.net/publication/229123174_Place_attachment_in_a_foreign_settlement), 10.02.2025.
- Brown B., Altman I. i Werner C. M. 2012. *Place Attachment*. [https://www.researchgate.net/publication/288162884\\_Place\\_Attachment](https://www.researchgate.net/publication/288162884_Place_Attachment), 26.02.2025.
- Czapka E. 2008. Młodzi polscy emigranci zarobkowi w Londynie. *Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Szczecińskiego „Studia Sociologica”* 18(nr 517), 95-106.
- Di Masso A., Williams D. R., Raymond C. M., Buchecker M., Degenhardt B., Devine-Wright P., Alice Hertzog A., Lewicka M., Manzo L., Shahrad A., Stedman R., Verbrugge L. i von Wirt T. 2019. Between fixities and flows: Navigating place attachments in an increasingly mobile world. *Journal of Environmental Psychology* 61, 125-133. [https://pure.eur.nl/ws/portalfiles/portal/48290574/Repub\\_125258.pdf](https://pure.eur.nl/ws/portalfiles/portal/48290574/Repub_125258.pdf), 5.03.2025.
- Dwyer L., Chen N. i Lee J. 2019. The role of place attachment in tourism research. *Journal of Travel & Tourism Marketing* 36(5), 645-652. <https://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/10548408.2019.1612824>, 16.02.2025.
- Falanga R. 2022. Understanding place attachment through the lens of urban regeneration. Insights from Lisbon. *Cities* 22(March 2022), Article 103590. <https://doi.org/10.1016/j.cities.2022.103590>
- Giuliani M. V. 2003. Theory of Attachment and Place Attachment. [W:] M. Bonnes, T. Lee i M. Bonaiuto (red.), *Psychological theories for environmental issues*. Aldershot, 137-170. [https://www.researchgate.net/publication/228091197\\_Theory\\_of\\_Attachment\\_and\\_Place\\_Attachment\\_In\\_M\\_Bonnes\\_T\\_Lee\\_and\\_M\\_Bonaiuto\\_Eds\\_Psychological\\_theories\\_for\\_environmental\\_issues](https://www.researchgate.net/publication/228091197_Theory_of_Attachment_and_Place_Attachment_In_M_Bonnes_T_Lee_and_M_Bonaiuto_Eds_Psychological_theories_for_environmental_issues), 10.02.2025.
- Gustafson P. 2014. Place attachment in the age of mobility. [W:] L. Manzo i P. Devine-Wright (red.), *Place Attachment Advances in Theory, Methods and Applications*. Routledge, 37-48.
- Heidegger M. 1977. Czym jest metafizyka? [W:] *Budować, mieszkać, myśleć. Eseje wybrane*. Warszawa: Czytelnik.
- Hogg M. A. 2009. Managing Self-Uncertainty Through Group Identification. *Psychological Inquiry* 20(4), 221-224.
- Huggins L. 2024. Place Attachment and the Meaning of Home for Immigrants. *InPACT* 2025, 319-321. <https://inpact-psychologyconference.org/wp-content/uploads/2024/05/202401OP066.pdf>, 14.03.2025.

- Kaplan S. i Kaplan R. 1982. *Humanscape: environments for people*. Ulrich's Books.
- Khaidzir M. i Kamal M. 2023. Sense of Place: Place Identity, Place Attachment, and Place Dependence Among University Students. *International Journal of Academic Research in Business and Social Sciences* 13(10), 1020-1033. [https://www.researchgate.net/publication/374949410\\_Sense\\_of\\_Place\\_Place\\_Identity\\_Place\\_Attachment\\_and\\_Place\\_Dependence\\_Among\\_University\\_Students](https://www.researchgate.net/publication/374949410_Sense_of_Place_Place_Identity_Place_Attachment_and_Place_Dependence_Among_University_Students), 16.02.2025.
- Kowalewska G., Rutkowska-Miczka A., Gordon Simister J. i Sonmez Y. 2016. Where and Why in the UK? The Case of Polish Migrants. *Olsztyn Economic Journal* 11(2), 137-150. [https://www.researchgate.net/publication/332361687\\_Where\\_and\\_Why\\_in\\_the\\_UK\\_The\\_Case\\_of\\_Polish\\_Migrants](https://www.researchgate.net/publication/332361687_Where_and_Why_in_the_UK_The_Case_of_Polish_Migrants), 14.03.2025.
- Lewicka M. 2011. Place attachment: How far have we come in the last 40 years? *Journal of Environmental Psychology* 31(3), 207-230. <https://doi.org/10.1016/j.jenvp.2010.10.001>.
- Lewicka, M. 2013. Place inherited or place discovered? Agency and communion in people-place bonding. *Estudios de Psicología*, 34, 261-274.
- Libura H. 1990. *Percepcja przestrzeni miejskiej*. Warszawa: Uniwersytet Warszawski. Instytut Gospodarki Przestrzennej. [https://www.euroreg.uw.edu.pl/dane/web\\_euroreg\\_publications\\_files/3647/31.\\_percepcja\\_przestrzeni\\_miejskiej.pdf](https://www.euroreg.uw.edu.pl/dane/web_euroreg_publications_files/3647/31._percepcja_przestrzeni_miejskiej.pdf), 10.02.2025.
- Lynnebakke B. i Aasland A. 2022. Striking roots: Place attachment of international migrants, internal migrants and local natives in three Norwegian rural municipalities. *Journal of Rural Studies* 94, 488-498. <https://www.sciencedirect.com/science/article/pii/S0743016722001802>, 10.02.2025.
- Majer A. 2015. *Mikropolis. Socjologia miasta osobistego*. Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego. <http://dx.doi.org/10.18778/7969-856-1>, 6.02.2025.
- Majer A. 2016. *Miasto w osobistym wymiarze*. Studia Miejskie 21. [https://www.studiamiejskie.uni.opole.pl/wp-content/uploads/2016/09/S\\_Miejskie\\_21\\_2016-Majer.pdf](https://www.studiamiejskie.uni.opole.pl/wp-content/uploads/2016/09/S_Miejskie_21_2016-Majer.pdf), 6.02.2025.
- Manzo L. i Devine-Wright P. (red.) 2021. *Place Attachment Advances in Theory, Methods and Applications*. Routledge.
- Nawrocki T. 2018. Katowice – moje miasto osobiste. *Miscellanea Anthropologica et Sociologica* 19(1), 252-268. [https://rebus.us.edu.pl/bitstream/20.500.12128/12131/1/Nawrocki\\_Katowice\\_moje\\_miasto\\_osobiste.pdf](https://rebus.us.edu.pl/bitstream/20.500.12128/12131/1/Nawrocki_Katowice_moje_miasto_osobiste.pdf), 16.03.2025.
- O'Brien P. i Tribe R. 2014. Exploring Polish migrants' adaptation to life in the UK: an interpretative phenomenological analysis. *International Journal of Culture and Mental Health* 7(4), 439-451. <https://doi.org/10.1080/17542863.2013.844185>
- Office for National Statistics. 2011. *Polish people in the UK*. Newport: Author.
- Okólski M. i Salt J. 2014. Polish emigration to the UK after 2004; why did so many come? *Central and Eastern European Migration Review* 3(2), 11-37. <http://www.ceemr.uw.edu.pl/vol-3-no-2-december-2014/articles/polish-emigration-uk-after-2004-why-did-so-many-come>, 14.03.2025.
- Paddison R. 2001. Preface. [W:] R. Paddison (red.), *Handbook of Urban Studies*. London - New York: Sage, IX-XI.

- Scannell L. i Gifford R. 2014. The Psychology of Place Attachment. [W:] R. Gifford (red.), *Environmental Psychology: Principles and Practice*. Optimal Books, 272-300. [https://www.researchgate.net/publication/279718543\\_The\\_psychology\\_of\\_place\\_attachment](https://www.researchgate.net/publication/279718543_The_psychology_of_place_attachment), 10.02.2025.
- Solnit R. 2018. *Zew włóczęgi. Opowieści wędrownie*. Kraków: Karakter.
- Stevenson D. 2019. *Miasto*. Gdańsk: Wydawnictwo Części Proste.
- Szczepaniak-Kroll A. 2020. Polacy w Berlinie i Londynie: różne oblicza sukcesu migracyjnego. Część 1. *Journal of Urban Ethnology* 18, 167-193. <https://journals.iaepan.pl/jue/article/view/2575/2517>, 15.03.2025.
- Szewczyk J. 2018. *Rozważania o domu*. Białystok: Oficyna Wydawnicza Politechniki Białostockiej. [https://pb.edu.pl/oficyna-wydawnicza/wp-content/uploads/sites/4/2022/07/Szewczyk\\_Rozwazania-o-domu.pdf](https://pb.edu.pl/oficyna-wydawnicza/wp-content/uploads/sites/4/2022/07/Szewczyk_Rozwazania-o-domu.pdf), 17.03.2025.
- Szymoszyn A. 2020. Polacy w Berlinie i Londynie: różne oblicza sukcesu migracyjnego. Część 2. *Journal of Urban Ethnology* 18, 195-216. <https://journals.iaepan.pl/jue/article/view/2576>, 15.03.2025.
- Toruńczyk-Ruiz S. i Brunarska Z. 2018. Through attachment to settlement: social and psychological determinants of migrants' intentions to stay. *Journal of Ethnic and Migration Studies* 46(2). 3191-3209.
- Trąbka A. 2019. From functional bonds to place identity: Place attachment of Polish migrants living in London and Oslo. *Journal of Environmental Psychology* 62, April 2019, 67-73. <https://www.sciencedirect.com/science/article/abs/pii/S0272494418306674>, 16.02.2025.
- Trąbka A., Klimavičiūtė L., Czeranowska O., Jonavičienė D., Grabowska I. i Werwińska-Wiśnicka I. 2022. Your heart is where your roots are? Place attachment and belonging among Polish and Lithuanian returnees. *Comparative Migration Studies* 10 art. nr 29 (2022), 1-16. <https://doi.org/10.1186/s40878-022-00301-4>.
- Vada S., Prentice C. i Hsiao A. 2019. The influence of tourism experience and well-being on place attachment. *Journal of Retailing and Consumer Services* 47, March 2019, 322-330. <https://doi.org/10.1016/j.jretconser.2018.12.007>
- Wang Y. 2023. Exploring multiple dimensions of attachment to historic urban places, a case study of Edinburgh, Scotland. *International Journal of Heritage Studies* 29(5), 428-440. <https://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/13527258.2023.2193817>, 26.02.2025.
- Williams D. i Vaske J. 2003. The measurement of place attachment: Validity and generalizability of a psychometric approach. *Forest Science* 49(6), 830-840. [https://www.researchgate.net/publication/233712735\\_The\\_Measurement\\_of\\_Place\\_Attachment\\_Validity\\_and\\_Generalizability\\_of\\_a\\_Psychometric\\_Approach](https://www.researchgate.net/publication/233712735_The_Measurement_of_Place_Attachment_Validity_and_Generalizability_of_a_Psychometric_Approach), 3.03.2025.

### Źródła internetowe:

historicengland: <https://historicengland.org.uk/research/heritage-counts/heritage-and-society/attachment-historic-places/>, 16.02.2025.

---

Parsons Joinery: <https://parsonsjoinery.com/blog/characteristics-of-georgian-victorian-and-edwardian-properties>, 15.03.2025.

**Autorka:**

dr inż. arch. Joanna Krajewska

e-mail: [joanna.krajewska@pwr.edu.pl](mailto:joanna.krajewska@pwr.edu.pl)



Anna Duda

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9902-7929>

Uniwersytet Jagielloński

Instytut Studiów Międzykulturowych

## Osobiste podróże do wyobrażonej Ameryki Mrągowo

### Personal journeys to the imagined America of Mrągowo

#### Abstract

This article aims to explore the festival heritage of Mrągowo, which since the 1980s has contributed to shaping an image of an “imagined America”. Using concepts from the anthropology of tourism, particularly Visiting Friends and Relatives (VFR) tourism, the study examines journeys to a “personal city” – a space linked to individual memories of a specific historical reality. Mrągowo’s version of America is also interpreted as an “imagined homeland” – a vision of freedom longed for by the citizens of the People’s Republic of Poland at the time. The analysis considers both physical travels, in the form of tourist visits, and symbolic journeys, as during festival days the city’s residents immerse themselves in a different, imagined space. To answer the research questions, qualitative methods were used, including in-depth interviews and a semiotic analysis of Mrągowo’s urban landscape.

**Keywords:** VFR tourism, festival heritage, imagined America, Mrągowo

#### Abstrakt

Celem artykułu jest zwrócenie uwagi na dziedzictwo festiwalowe Mrągowo, które od lat 80. XX w. pielęgnuje obraz tzw. Ameryki wyobrażonej. Odwołując się do zagadnień teoretycznych antropologii turystyki ze szczególnym uwzględnieniem turystyki VFR, artykuł ukazuje podróże do tzw. miasta osobistego, osadzonego we wspomnieniach określonej rzeczywistości. Ponadto Ameryka Mrągowo ujęta jest w metaforyczne ramy „wyobrażonej ojczyzny” – ojczyzny wolnej, której tak bardzo wówczas pragnęli obywatele PRL-u. Uwzględnione są zatem podróże w znaczeniu dosłownym – przyjazdy turystyczne, jak i metaforyczne podróże mieszkańców Mrągowo, którzy również w trakcie dni festiwalowych przynoszą się do zupełnie innej, bo wyobrażonej przestrzeni. W celu uzyskania odpowiedzi na postawione pytania badawcze przeprowadzono badania jakościowe – wywiady swobodne pogłębione oraz analizę semiotyczną mrągowskiej przestrzeni.

**Słowa kluczowe:** turystyka VFR, dziedzictwo festiwalowe, Ameryka wyobrażona, Mrągowo

Odebrano / Received: 28.02.2025

Zaakceptowano / Accepted: 04.09.2025

(...) miasta dzielą się na dwa inne rodzaje: na te, które poprzez lata i przemiany nadal narzucają pragnieniom własną formę, i na te, w których pragnienia bądź zdołają zatrzeć kształt miasta, bądź kształt miasta je zaciera.

(Italo Calvino, *Niewidzialne miasta*)

Celem artykułu jest zwrócenie uwagi na dziedzictwo festiwalowe Mrągowa, które od lat 80. XX w. pielęgnuje obraz tzw. Ameryki wyobrażonej jako kraju nieograniczonych możliwości i wolności. Współcześnie wizja ta stanowi źródło wielu kontrowersji, jednak jednocześnie jest ona gwarantem ciągłości tradycji Międzynarodowego Pikniku *Country & Folk*. Badania terenowe odsłoniły wielopłaszczyznowość problemu badawczego, wynikającego właśnie z licznych dysonansów pojawiających się w (re)interpretacji tego dziedzictwa. W związku z powyższym niniejszy tekst zostanie zawężony do turystyki *VFR* (*Visting Friends and Relatives* – Odwiedziny Przyjaciół i Krewnych<sup>1</sup>), przez pryzmat której ukazana zostanie perspektywa osób, dla których festiwal ten jest jedną z głównych wakacyjnych destynacji od kilkudziesięciu lat. W dni festiwalowe jednak do wyobrażonej Ameryki podróżują nie tylko stricte zjeżdżający z całej Polski turyści, ale również mieszkańcy Mrągowa, którzy także czują się w tym czasie wyjątkowo, niczym w innej rzeczywistości geograficznej. Ciepła, rodzinna, swojska atmosfera wokół mrągowskiego amfiteatru pozwala ująć niniejszą przestrzeń w ramy miasta osobistego. Jak pisze Andrzej Majer: „Charakterystyka miasta osobistego nie pretenduje także do generalizacji, jest bowiem osadzona we wspomnieniach określonej rzeczywistości, której dziedzictwo i codzienność są subiektywnie odtwarzane” (2015: 11).

Narracja wokół Mrągowa oraz Międzynarodowego Pikniku *Country & Folk* zmieniła się wraz ze zmieniającą się rzeczywistością geopolityczną. W latach 80. XX w. festiwal był fenomenem na skalę ogólnopolską. W dobie PRL-u muzyczna przestrzeń Mrągowa nawiązująca do wolnej Ameryki nie tylko była ucieczką przed komunistyczną rzeczywistością, ale także wyrazem buntu. Powiewająca flaga USA, podarte koszule i kowbojki stały się znakiem rozpoznawczym festiwalu. Nad całym miastem unosiła się mieszanek zachodnich dźwięków – przede wszystkim muzyka *country*, ale także utwory Janis Joplin, The Beatles, The Rolling Stones itp. Po 1989 r. wydarzenie zaczęło się komercjalizować, w dużej mierze za sprawą transmisji telewizyjnych. Przez hasła wolnościowe i dźwięki Zachodu zaczęło chwilami przebijać się *disco-polo*. Oczywiście utwory te nie zdominowały Pikniku, zakorzenionego przede wszystkim w muzyce *country*, jednak, jak podkreślali ówczesni dziennikarze na łamach „Gazety Olsztyńskiej” czy „Gazety Warmii i Mazur” – mniej więcej w latach 90. XX w. atmosfera festiwalu radykalnie zaczęła się zmieniać, co zresztą również potwierdzają mieszkańcy Mrągowa i stali bywalcy. Znaczenie festiwalu zaczęło stopniowo maleć, co wywołało nostalgię

<sup>1</sup> W dalszej części pracy angielski termin *tourism VFR* stosowany będzie w tłumaczeniu polskim jako turystyka OPK.

(Prayag i Chiappa 2020) za atmosferą towarzyszącą jego pierwszym edycjom, a wraz z nią sentyment do czasów młodości.

Pomimo kulturowej zmiany, od samego początku festiwal miał i nadal ma wiernych fanów, którzy przyjeżdżają do Mrągowa od 43 lat. Czekają na ten jedyny moment w roku, kiedy zakładają kapelusz kowbojski i ruszają w stronę miejsca, które stało się ich własnym miastem – mikropolis (Majer 2015), do której prowadzą wszystkie drogi<sup>2</sup>.



Fot. 1. Mrągowo, symbol narodowy USA w przestrzeni publicznej.

Fot. Anna Nowakowska, 2022.

Celem niniejszego artykułu jest próba odpowiedzi na pytanie: Jakie czynniki sprawiły, że Mrągowo jest dziś dla stałych bywalców festiwalu „małą ojczyzną”, do której powracają i dlaczego Jaszczurcza Góra<sup>3</sup> stała się ich drugim domem? Dlaczego wyobrażona Ameryka jest im tak bliska i dlaczego tak bardzo bronią jej nieskazitelnego obrazu?

<sup>2</sup> Utwór Cezarego Makiewicza „Wszystkie drogi prowadzą do Mrągowa” jest nieoficjalnym hymnem Pikniku *Country*.

<sup>3</sup> Przestrzeń namiotowa w pobliżu amfiteatru, gdzie odbywają się koncerty.

## Perspektywa badawcza

W artykule podsumowującym 50 lat antropologii turystyki Nelson Graburn (2024), jeden z pionierów tej subdyscypliny, wskazał na ogromną rolę, jaką odgrywa *tourism VFR* (turystyka OPK). Polega ona na ponownym odwiedzeniu społeczności, z której się pochodzi, aby utrzymać kontakt z rodziną i przyjaciółmi z młodszych lat. Inne formy obejmują odwiedzanie miejsc pochodzenia rodziców lub przodków oraz podróżowanie do miejsc budzących skojarzenia z rodzinnymi stronami (Graburn 2024).

Sabine Marschall zwraca uwagę, że wyrażenie opisujące turystykę jako „wyjazd z domu i powrót” obecnie przestało mieć swoje odzwierciedlenie w rzeczywistości. Wynika to z pewnych komplikacji, które obecnie niesie ze sobą pojęcie „domu” w kontekście globalizacji, zwiększonej mobilności czy migracji. Jak zauważa, obywatele świata mogą mieć kilka domów: domy wakacyjne, domy o charakterze symbolicznym lub zupełny brak stałego miejsca zamieszkania (Marschall 2017). Motywacje turystyczne w tym przypadku mogą być powodowane chęcią powrotu do korzeni, napędzane tęsknotą i poczuciem nostalgii. Są to jednak nie tylko powroty do ojczyzny prawdziwej, ale także tej symbolicznej lub wyobrażonej. Warto tu zwrócić uwagę na etymologię angielskiego słowa ojczyzna, tj. *homeland*, łączącego w sobie słowa „dom” i „ziemia”. W kontekście tematu niniejszego artykułu wyobrażona Ameryka Mnągowa ujęta zostanie w metaforyczne ramy *imagined homeland*. W latach 80. XX w. miała być to bowiem namiastka ojczyzny, jakiej pragnęli Polacy, festiwalowicze zjeżdżający się z całej Polski, celebrujący mit amerykańskiego *road trip* na wzór bohaterów Kerouaca z książki „W drodze”, poszukujących esencji prawdziwej wolności.

Turystyka OPK, jak sama nazwa wskazuje, odnosi się jednak głównie do relacji pomiędzy ludźmi. To rodzaj turystyki, gdzie motorem napędowym jest tęsknota za przyjaciółmi lub rodziną, których nie widzi się na co dzień, tęsknota za atmosferą, przeszłością, młodością i wreszcie tęsknota za miejscem – miastem osobistym. Drugim domem, gdzie człowiek czuje się swojsko i naturalnie. Duyvendak (2011) używa wręcz pojęcia *home as heaven* (dom jako niebo), wskazując na sferę prywatną człowieka odzwierciedlającą strefę komfortu i prawdziwe poczucie bezpieczeństwa. Nelson Graburn w tym kontekście nawiązuje do japońskiego określenia: *furusato mairi* czyli „powrotna pielgrzymka do dawnej wioski [rodzinnej społeczności]”. Jest to spojrzenie na tego typu sentymentalne podróże z perspektywy uświęconej (Graburn 2011), jako wkroczenie w przestrzeń, która dla powracających ma szczególne znaczenie i często liminalny charakter (Andrews i Roberts 2012; Sharpley 2022).

Na przestrzeń festiwalową należy więc patrzeć przez pryzmat aksjonormatywnych wymiarów (Dostlieva *et al.* 2022), gdzie przyjęte wartości wpływają na politykę kulturalną, społeczne dyskursy oraz strategie promocyjne. W przypadku mągowskiego festiwalu niewątpliwie zostały one zakorzenione w koncepcie tzw. Ameryki wyobrażonej (Anderson 1991; Szymkowska-Bartyzel 2015), odwołującym się nie tyle do prawdziwego obrazu Stanów Zjednoczonych, ile do wyidealizowanego konstruktu

kulturowego, opartego na mitach, stereotypach i popkulturze. Jak zauważa Jolanta Szymkowska-Bartyzel: „Ameryka wyobrażona” jest zawsze atrakcyjna, zawsze kusząca, jest to – jak nazwał ją Dick Hebdige – „Ameryka mityczna”, w której nie ma miejsca na amerykańskie slamsy, nietolerancję, rasizm czy bezduszny kapitalizm” (2015: 28).

W kontekście antropologii turystyki koncept Ameryki wyobrażonej należy niewątpliwie odnieść do pojęcia tzw. turystycznej wyobraźni (Gravari-Barbas i Graburn 2016). Jonathan Culler nazywa turystów „armią semiotyków” (1981), którzy biorą czynny udział w tzw. tworzeniu mitu miejsca (*myth place-making*) (Selwyn 1996; Crouch *et al.* 2005; Banaszekiewicz i Duda 2019) lub też inaczej miejsc wyobraźni (*lieux d’imagination*) (Reijnders 2011). Wyobraźnia turystyczna znajduje swoje odzwierciedlenie w tzw. „spojrzeniu turysty”, a tym samym w zachowaniach performatywnych (Urry i Larsen 2011) oraz w postaci symulakrycznych przestrzeni tworzonych przez organizatorów turystyki (Gravari-Barbas *et al.* 2020).

## Metodologia

Przeprowadzone badania miały charakter multimodalny. Za pomocą fotografii zarejestrowana została przestrzeń miejska oraz zachowania performatywne festiwalowiczów (turystów i mieszkańców). Profesjonalny dyktafon posłużył rejestracji dźwięków festiwalu. Za pomocą tego narzędzia przeprowadzona została również sonda uliczna. Ponadto telefonem komórkowym zostały nagrane filmiki, aby następnie móc dokładniej odtworzyć przestrzeń pod względem wizualnym. Przeprowadzone zostały również wywiady swobodne z „kantrowcami”<sup>4</sup>, mieszkańcami oraz organizatorami. Badania zostały przeprowadzone w ciągu trzech edycji festiwalu, w latach 2021–2023. W niniejszym artykule wykorzystane zostaną jedynie fragmenty wywiadów odnoszące się bezpośrednio do stałych bywalców Pikniku, jak i mieszkańców, którzy mają szczególnie, emocjonalny stosunek do przestrzeni festiwalowej. W ten sposób zarysowany zostanie ich stosunek do miasta osobistego.

Za pomocą fotografii niektóre z wypowiedzi zostaną zobrazowane, aby ukazać koloryt wydarzenia. Ponadto, w niektórych przypadkach przeprowadzona zostanie analiza semiotyczna zdjęcia, pozwalająca odczytać przestrzeń nie tylko pod kątem emocjonalnym, ale również symbolicznym. Tym samym dokonana zostanie denotacja i konotacja (Barthes 2008) zdjęcia, czyli dosłowne znaczenie znaku oraz to bardziej skonwencjonalizowane. Jak jednak podkreśla Elżbieta Wiącek: „Pojęcia >denotacja< i >konotacja< są więc narzędziami analizy przydatnymi nie do tego, by wyróżniać

<sup>4</sup> Kantrowcy to miłośnicy muzyki *country* w Polsce, którzy sami określają się tym mianem, podkreślając swoje przywiązanie do wartości, stylu i atmosfery charakterystycznych dla kultury amerykańskiego Południa. Kantrowcy wyróżniają się specyficznym stylem ubioru (kapelusze, koszule w kratę, kowbojki, dżinsy, frędzle), nierzadko zamiłowaniem do tańca liniowego i spotkań na festiwalach *country*.

konteksty, w których ideologia jest w języku obecna bądź nieobecna, lecz by wyróżniać poziomy, na których przecinają się ideologie i dyskursy” (2015: 45).

Bardzo bogaty materiał fotograficzny skatalogowany został według następujących kategorii: przestrzeń festiwalowa, przestrzeń miejska, przestrzeń parku rozrywki. Oczywiście niektóre z kategorii się na siebie nakładały, wówczas istotne było *punctum* zdjęcia, czyli w myśl Rolanda Barthesa element fotografii, który „wybiega ze sceny jak strzała i przeszywa” (2008:51). Badacz porównuje *punctum* do użądlenia, jest to coś, co często w niewytłumaczalny sposób przykuwa naszą uwagę. Jak zauważa Gillian Rose:

(...) semiolodzy wybierają te obrazy, które wydają im się najbardziej ciekawe pod względem konceptualnym. (...) Semiologia przyjmuje zatem bardzo często postać szczegółowych studiów przypadku niewielkiej liczby obrazów, a siła (lub słabość) tych prac wynika raczej z ich analitycznej spójności i ciekawej interpretacji, niż z możliwości zastosowania tej metody do szerokiego spektrum materiału (2015: 106).

### **Mrągowska Ameryka wyobrażona jako miasto osobiste**

W Mrągowie tak naprawdę są dwie „Ameryki wyobrażone” – pierwsza trwa nieprzerwanie od lat 80. XX w. To Ameryka pierwszych edycji festiwalu, która dziś wywołuje nostalgię – to „Ameryka walcząca”, „Ameryka mityczna”, zakorzeniona głęboko w sercach ówczesnych obywateli Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej. Ta Ameryka została zdominowana dziś przez kategorię sentymentalizacji. Według Waldemara Kuligowskiego: „oznacza to powroty do emocji i uczuć, czasem zapośredniczone przez ponowne doświadczenie obecności w jakimś konkretnym istotnym niegdyś miejscu” (2015: 36). Druga Ameryka to stworzenie Mrongoville, parku tematycznego na wzór XIX-wiecznej wioski Dzikiego Zachodu. Przestrzeń ta jednak nie wzbudza emocjonalnego przywiązania i pozostaje jedynie rekonstrukcją wyobrazonego mitu. Mrongoville było próbą stworzenia hiperrzeczywistej przestrzeni (Baudrillard 2005). Aby jednak taka symulacja mogła się powieść, musi być bardziej „realna” niż sama rzeczywistość – intensywniejsza, pełniejsza, sugestywniejsza. W tym przypadku ten warunek nie został spełniony. Symulacja pozostała wtórna, nieprzekonująca – i jako taka została odrzucona.

W dobie PRL-u metaforą wymarzonej ojczyzny i wolności stała się Ameryka. Przestrzeń Pikniku *Country* miała w wizjonerski sposób pokazywać Polskę. Początkowo uczestnicy koncentrowali się na przyszłości, pełni nadziei i oczekiwań. Obecnie ich uwaga skupia się na przeszłości, a przedmiotem refleksji staje się minione doświadczenie. Przewrotnie można zaryzykować stwierdzenie, że kantrowcy nie tyle odwołują się do wytworów kultury amerykańskiej, ile ich corocznym celem jest odtworzenie wyjątkowej atmosfery pierwszych edycji, czasów trudnych, ale w których „było o co walczyć i w których wszyscy byli młodzi”.

Pierwsza Ameryka to Ameryka osobista. Festiwalowicze, w tym także muzycy, przyjeżdżają do Mrągowa, które bardzo dobrze znają. Nierzadko podkreślają walory

miejsca wynikające z mazurskiego krajobrazu, jednak to, co jest najbardziej istotne, to atmosfera. Jeden z respondentów mówi:

W większych miastach człowiek jest bardziej wyobcowany, a tu już jest inny świat. Tu ludzie przyjeżdżają i wszyscy są tacy jacyś uprzejmi dla siebie. Wszyscy się uśmiechają. (...) Cały czas będę wracał do tego, że ludzie tworzą ten klimat. (...) Coś jest w powietrzu, pieron wie co to jest.

Tę właśnie atmosferę podkreślają respondenci, zauważając, że nawet jeżeli w samym amfiteatrze „nic się nie będzie działo” – nie będzie *stricte* festiwalu muzycznego, „to i tak ludzie będą się zjeżdżali i jak co roku ustawiali namioty na Jaszczurczej Górze”.



Fot. 2. Mrągowo, zestawienie symboli narodowych – polskich i amerykańskich.  
Fot. Anna Nowakowska, 2022.

W semiotycznej perspektywie fotografia 2 uwydatnia jeszcze inną, bardziej kontrowersyjną specyfikę przestrzeni pola namiotowego na Jaszczurczej Górze. Na pierwszym planie widnieje dwóch mężczyzn ubranych na czarno. Jeden z nich ma na plecach symbol polskiego orła oraz kowbojski kapelusz. Mężczyźni zmierzają w stronę namiotów oraz samochodu pomalowanego w barwy flagi Konfederacji. Interpretując konotacje tego zdjęcia w kontekście lokalnym, a więc w specyfice Mrągowa, symbolika flagi Konfederacji może być odczytywana na różne sposoby. Często stanowi wyraz prawicowych lub nacjonalistycznych przekonań. Wśród młodszych odbiorców budzi jednak kontrowersje i ma pejoratywne konotacje związane z dyskryminacją oraz rasizmem. W przypadku stałych bywalców pola namiotowego nie zawsze oznacza postawy

nacjonalistyczne. Część z nich odwołuje się raczej do symboliki amerykańskiego Południa, gdzie narodziła się muzyka *country*; dla innych jest znakiem buntu i niezależności charakterystycznym dla lat 80. XX wieku. Są również tacy, którzy traktują ją na równi z flagą amerykańską, nie zastanawiając się nad jej głębszym znaczeniem.

Podczas gdy o uczestnictwie w innych festiwalach muzycznych decyduje najczęściej program wydarzenia, w przypadku Pikniku *Country* najważniejsze stają się dziś relacje społeczne – spotkanie znajomych i doświadczenie polskiego Nashville, jak niegdyś nazywano Mrągowo. Jaszczurcza Góra i okolice to faktycznie miasto w mieście, mimo iż przestrzeń nie jest wydzielona. Namioty, nad którymi powiewa flaga amerykańska, proste kuchenki elektryczne, motocykle, na których przyjeżdżają uczestnicy odwołują do życia prostszego, wyrwanego z utartych społecznych ram. Dni festiwalowe załamują czas i przestrzeń, tym bardziej, jeżeli jest to przestrzeń naznaczona nostalgią. Dla wielu osób pod koniec lipca utwór Cezarego Makiewicza „Wszystkie drogi prowadzą do Mrągowo” nabiera mocy i wiarygodności. Jedna z respondentek mówi:

Są naciski na władze miasta, żeby jakoś bardziej docenić Piknik Country i jego historię. W końcu to wydarzenie trwa od 40 lat i dla wielu osób wiele znaczy, co było widać, jak w -40lecie było masowe granie piosenki „Wszystkie drogi prowadzą do Mrągowo”. Super to było! Około 50 gitar i wszyscy grali tę samą piosenkę.

Jaszczurcza Góra to oficjalne miejsce spotkań kantrowców. W ramach jednak turystyki OPK organizowane są także małe koncerty i posiadówki przy gitarze w gościach, a w podmrągowskich wsiach stawia się małe sceny, gdzie zwoływani są znajomi i przyjaciele na amatorskie śpiewy i tańce. W przypadku mieszkańców wychowanych w tradycji Pikniku można mówić o naturalnym sposobie organizacji czasu, podporządkowanym rytmowi tego wydarzenia.

Ponadto przestrzeń festiwalowa poszerzona jest na całe miasto, gdzie ustawione są dwie sceny, na których w ciągu dnia grają różni polscy wykonawcy. Jest to opcja dla wszystkich mieszkańców i turystów, którzy niekoniecznie chcą kupować bilety do amfiteatru na koncerty polskich i zagranicznych gwiazd *country*. To trwający przez trzy dni miejski festyn, w trakcie którego po strojach można poznać, jak bardzo mieszają się ze sobą różne grupy: kantrowców (skórzany kapelusz, często skórzana kamizelka, koszula w kratę, charakterystyczny pasek z klamrą, kowbojki), turystów (np. kolorowy kapelusz ze straganu), mieszkańców wchodzących w konwencję kowbojską lub niekoniecznie, jednak bardzo swobodnie poruszających po festiwalowej przestrzeni.



Fot. 3. Mrągorwo, piknikowe stylizacje. Fot. Anna Nowakowska, 2023.

Na czas Pikniku również wystawy sklepowe zmieniają swój wizualny charakter. Manekiny w sklepach z ubraniami przebrane są za kowbojów i kowbojki, witryny sklepów z kosmetykami również mają dodatkowy akcent – obok kremów i perfum często położony jest skórzany kapelusz lub np. dostawiona figurka konia w kapeluszu. Na schodkach scen lub ważniejszych instytucji kultury porzucane są kostki siana.

Jest jednak jeszcze jedna Ameryka wyobrażona, która nie stała się częścią miasta osobistego, do której nikt nie ma emocjonalnego stosunku. Jest to Mrongoville – park rozrywki, wybudowany za blisko 8 mln zł, dofinansowany z UE kwotą 4,5 mln zł. Oddany do użytku w 2008 r., został uznany przez Polską Organizację Turystyczną za najlepszy produkt turystyczny roku. W miasteczku westernowym znajduje się posterunek szeryfa, *saloon*, bar meksykański, budynek miejskiego ratusza, dworzec i torowisko z lokomotywą, stajnia, hotel, strzelnica. Pomimo ogromnego potencjału, ze względu na brak inwestorów i dzierżawców Mrongoville przez lata popadało w ruinę. W ostatnich latach zostało nieco odświeżone, jednak wciąż jest to przestrzeń, w której niewiele się dzieje. Otoczenie XIX-wiecznej architektury rodem z Dzikiego Zachodu powinno przyciągać osoby, często przebrane na wzór amerykańskich pionierów, a jednak to Jaszczurcza Góra oddalona o około kilometr pozostaje wciąż głównym miejscem namiotowym. Podczas trwania Pikniku, w Mrongoville organizowane są czasem pokazy konne i jest to miejsce docelowe tzw. parady samochodów. Wówczas przestrzeń na

chwile się ożywia. Za przykład może posłużyć fotografia 4 ukazująca budynki parku rozrywki Mrongoville, pozwalająca odsłonić jeszcze inne ukryte znaczenia. Widzimy Saloon z charakterystycznym ogródkiem piwnym z napisem Tyskie oraz przejazd konny. Jeden z mężczyzn trzyma flagę Konfederacji. Dokonując konotacji – piasek i kurz tworzą tu przestrzeń rodem z pierwszych amerykańskich westernów, gdzie kowboj z charakterystyczną flagą Konfederacji głosi chęć oddzielenia się amerykańskich stanów południowych. Nawiązania do kultury popularnej same się nasuwają. W dużej mierze to ona zbudowała obraz Ameryki wyobrażonej Mrongoville, bardzo mocno zakorzenionej w stereotypach. Jednocześnie respondenci – bez względu na to czy są to rekreacyjni turyści, czy stali bywalcy bardzo często nawiązują do takich bohaterów serialowych jak John Dutton, Dr Quinn, czy Chuck Norris.



Fot. 4. Mrągowo, kowboje w Mrongoville. Fot. Anna Nowakowska, 2023.

Mrongoville jest przykładem tego, jak atrakcja turystyczna o wielkim potencjale ze względu na historię miasta i zanurzenie w kulturze amerykańskiej, nie przyjęła się, prawdopodobnie z powodu niefortunnego odczytania nastrojów piknikowych. Festiwalowe tradycje i rytuały są niezmiennie od kilku dekad. Zdaniem wielu to właśnie komercjalizacja festiwalu zepsuła wyjątkową atmosferę pierwszych edycji. Kantrowcy wolą grać na podwórkach swoich znajomych – często właścicieli wynajmowanych mieszkań – lub w różnych zakątkach Jaszczurczej Góry, zamiast wkraczać w symulakryczną przestrzeń (Baudrillard 1998), która nie jest ich. Przestrzeń, która nie jest częścią ich miasta osobistego.



Fot. 5. Mrągowo, wóz amerykańskich pionierów w Mrongoville. Fot. Anna Nowakowska, 2023.



Fot. 6. Mrągowo, parada samochodów zmierzająca do Mrongoville. Fot. Anna Nowakowska, 2023.

O tym, że dziś miasto osobiste kantrowców tworzą bardziej sentyment i nostalgia wobec Ameryki wyobrażonej pierwszych edycji niż sama Ameryka, świadczą słowa jednego z respondentów: „Kiedyś wszyscy chcieli jechać do Ameryki, uciekać (...) A potem zobaczyłem Amerykę i pomyślałem, że Amerykę to my mamy teraz w Polsce. W Europie i w Polsce jest Ameryka”. Ameryka w latach 80. i 90. XX, ze względu na sytuację geopolityczną, ruch wizowy i koszty wyjazdu nie była łatwo dostępna, co sprzyjało tworzeniu różnych, nigdy niezwyfikowanych wyobrażeń. Dziś obraz mitycznej Ameryki, przede wszystkim wśród młodych ludzi niekoniecznie nadal rezonuje. Co jednak ciekawe – nawet jeżeli pod tym względem nastąpiła zmiana kulturowa, to nie dotyczy to Mrągowa i Pikniku Country. Mrągowska Ameryka wyobrażona została zamrożona po to, aby osobiste miasto kantrowców mogło istnieć.

## Wnioski

Przeprowadzone w Mrągowie badania ukazały, jak skomplikowanym konstruktem kulturowym jest wyobrażona Ameryka. Niniejszy artykuł pozostawia dysonanse wynikające z różnicy pokoleniowej, a stara się odpowiedzieć na pytanie o to, jakie czynniki sprawiają, że utrwalone narracje nie ulegają reinterpretacjom – są odporne na zmieniający się świat i próby komercjalizacji miasta.

Pierwszym czynnikiem jest turystyka OPK i chęć spotykania się z osobami z czasów młodości lub po prostu wspólnego biesiadowania z osobami w swoim wieku. Co więcej, celem tych podróży nie zawsze bywa scena amfiteatru, ale np. podwórko przyjaciela, które pod koniec lipca, w okresie festiwalowym od rana do wieczora jest przepełnione gitarowymi dźwiękami. Wraz ze spotkaniami istotne jest przestrzeganie wewnętrznych długich tradycji i rytuałów, np. przygotowanie odświętnych strojów, stałe punkty spotkań, powtarzający się repertuar muzyczny wśród poszczególnych grup znajomych itp. Z tego względu można dostrzec niechęć wobec większych zmian albo brak akceptacji wszelkich nowinek.

Drugim czynnikiem jest zniuansowana historia PRL-u, która była źródłem tęsknoty za wolnością i to uczucie zostało zapamiętane. Odzwierciedleniem tego uczucia w Mrągowie była właśnie flaga amerykańska, a dziś nostalgia, która nakazuje pielęgnować te wspomnienia w tej właśnie konkretnej przestrzeni. Mrągowskie miasto osobiste kantrowców jest sentymentalne – wracają, bo chcą, tęsknią, muszą – bo czują powinność. Problemem jest brak dziedziców. Wiedzą, że jak oni przestaną przyjeżdżać, to wydarzenie nie przetrwa. Średnia wieku festiwalowiczów to ok. 50 lat i nawet jeżeli pojawiają się młode osoby, to nie rozumieją istoty Pikniku *Country*, ukrytej głęboko we wspomnieniach osób dojrzałych, ukrytej właśnie w ich mieście osobistym.

## Bibliografia

Anderson B. 1991. *Imagined communities: Reflections on the origin and spread of nationalism*. London and New York: Verso Books.

- Andrews H. i Roberts L. (red.) 2012. *Liminal Landscapes. Travel, Experience and Spaces Inbetween*. London and New York: Routledge.
- Banaszkiewicz M. i Duda A. 2019. To be a S.T.A.L.K.E.R. On architecture, computer games and tourist experience in the Chernobyl exclusion zone. [W:] M. Gravari-Barbas, N. Graburn i J.F. Staszak (red.), *Tourism fictions, simulacra and virtualities*. London & New York: Routledge, 197-210.
- Barthes R. 2008. *Światło obrazu. Uwagi o fotografii*. Warszawa: Aletheia.
- Baudrillard J. 1998. *Ameryka*. Warszawa: Sic!
- Baudrillard J. 2005. *Symulakry i symulacja*. Warszawa: Sic!
- Crouch D., Jackson R. i Thompson F. (red.) 2005. *The media and the tourist imagination: Converging cultures*. London & New York: Routledge.
- Culler J. 1981. Semiotics of tourism. *The American Journal of Semiotics* 1(1), 127-140.
- Dostlieva L. et al. (red.) 2022. *Uwierzyć w festiwal. Aksjonormatywne wymiary współczesnych festiwali muzycznych w Polsce*. Warszawa: Książka i Prasa.
- Duyvendak J. 2011. *The Politics of Home*. New York: Palgrave MacMillan.
- Graburn N. 2011. Tourism as ritual: A general theory of tourism. [W:] V. Smith i M. Brent (red.), *Hosts and guests revisited: Tourism issues of the 21st century*. London: Cognizant Communications, 42-52.
- Graburn N. 2024. Tourism, pilgrimage and the sacred: At home or away. *Annals of Tourism Research* 104 (103719), 1-7.
- Gravari-Barbas M. i Graburn N. (red.) 2016. *Tourism imaginaries at the disciplinary crossroads. Places, practices, media*. London and New York: Routledge.
- Gravari-Barbas M., Graburn N. i Staszak J.F. (red.) 2020. *Tourism fictions, simulacra and virtualities*. London and New York: Routledge.
- Kuligowski W. 2015. Sentymentalizacja, topofilia i pokoleniowość: Jarocin re-study. *Czas Kultury* 31(4), 32-42.
- Majer A. 2015. *Mikropolis. Socjologia miasta osobistego*. Łódź: Wydawnictwo UŁ.
- Marschall S. (red.) 2017. *Tourism and Memories of Home: Migrants, Displaced People, Exiles and Diasporic Communities*. Bristol: Channel View Publications.
- Prayag G. i Del Chiappa G. 2020. Nostalgic feelings: motivation, positive and negative emotions, and authenticity at heritage sites. *Journal of Heritage Tourism* 18(3), 349-364.
- Reijnders S. 2011. *Places of imagination. Media, tourism, culture*. Farnham: Ashgate.
- Rose G. 2015. *Interpretacja materiałów wizualnych. Krytyczna metodologia badań nad wizualnością*. Warszawa PWN.
- Selwyn T. 1996. *The tourist image: Myths and mythmaking in tourism*. Chichester: John Wiley.
- Sharpley R. 2022. *Routledge Handbook of the Tourist Experience*. London and New York: Routledge.
- Szymkowska-Bartyzel J. 2015. *Nasza Ameryka wyobrażona. Polskie spotkania z amerykańską kulturą popularną po 1918 r.* Kraków: Księgarnia Akademicka.
- Urry J. i Larsen J. 2011. *The tourist gaze 3.0*. London: Sage Publications LTD.
- Wiącek E. (red.) 2015. *Semiotyczna mapa Małopolski*. Kraków: Księgarnia Akademicka.

**Autorka:**

dr Anna Duda

e-mail: [ania.duda@uj.edu.pl](mailto:ania.duda@uj.edu.pl)

Ewa Baniowska-Kopacz  
ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8091-6315>  
Instytut Archeologii i Etnologii  
Polska Akademia Nauk

## „Czy tu mieszkają komuniści?” Trudne dziedzictwo krakowskiej Nowej Huty

### “Do communists live here?” The difficult heritage of Cracow’s Nowa Huta

#### Abstrakt

Pytanie: „Czy tu mieszkają komuniści?” stało się dla autorki pretekstem, by zastanowić się nad potoczną percepcją dziedzictwa miasta/dzielnicy Nowa Huta (NH) w Krakowie (Polska). Rozważania metodologicznie są osadzone w koncepcji dysonansowego dziedzictwa i usankcjonowanego dyskursu dziedzictwa. Prezentowane materiały zostały pozyskane w czasie klasycznych badań etnograficznych. Badanym obszarem były m.in. „communism tours”.

**Słowa kluczowe:** trudne dziedzictwo, usankcjonowany dyskurs dziedzictwa, „communism tour”, badania etnograficzne, Nowa Huta – Kraków, Polska

#### Abstract

The question “Do communists live here?” became a pretext for the author to reflect on the common perception of the heritage of the city/district of Nowa Huta (NH) in Cracow (Poland). Methodologically, the considerations are embedded into the concept of the dissonant heritage and the authorised heritage discourse. The presented materials were obtained during classic ethnographic research. The research area included, among others, the “communism tours”.

**Keywords:** dissonant heritage, authorised heritage discourse, “communism tour”, ethnographic research, Nowa Huta – Cracow, Poland

Odebrano / Received: 23.03.2025

Zaakceptowano / Accepted: 04.09.2025

Pytanie zawarte w tytule: „czy tu mieszkają komuniści?” zostało zadane przez turystów z USA zwiedzających Nową Hutę<sup>1</sup>. Odzwierciedla ono potoczne, stereotypowe wyobrażenie o Nowej Hucie (dalej NH), a także jej mieszkańcach. Świadczy także o skutecznym kreowaniu wizerunku dzielnicy, w której dążono do realizacji idei stworzenia modelowej, socjalistycznej/komunistycznej<sup>2</sup> społeczności robotniczej, której podstawowymi cechami miały być ateizm i wyzwolenie z więzów tradycji. Miała ona zamieszkać w budowanym dla niej wzorcowym, zaplanowanym od podstaw socjalistycznym mieście. Zatem źródeł tego wizerunku należy szukać w ideologii państwa polskiego początku lat 50. XX wieku, ale także w okresie już po przemianach systemowych rozpoczętych obradami Okrągłego Stołu w 1989 roku. Może to być zaskakujące, niemniej jednak przełom XX i XXI wieku przyniósł z jednej strony trwającą do dziś dyskusję nad czasami Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej (dalej PRL), a z drugiej rozwój turystyki intensywnie eksplorującej „modę na komunizm” i czerpiącej z dziedzictwa „peerelowskiego komunizmu”. Polska i NH, obok innych miast należących do państw byłego Układu Warszawskiego, stały się idealnym miejscem dla rozwoju tego typu turystyki (cf. Knudsen 2010: 139-140; Whigham 2014; Owsianowska i Banaszkiewicz 2015; Banaszkiewicz, Graburn i Owsianowska 2016).

## Cel i metody badań

Celem artykułu jest refleksja nad dziedzictwem NH, jego potocznym odbiorem, czyli kliszami, w których odbija się kreowany z wykorzystaniem nowohuckiego dziedzictwa wizerunek dzielnicy. W artykule skupię się na okresie zapoczątkowanym obradami Okrągłego Stołu, który zaowocował przemianami ustrojowymi, „wybuchem” różnych przejawów przedsiębiorczości, w tym wspomnianym intensywnym rozwojem turystyki.

Prezentowane w artykule materiały zbierane były (od 2018 roku) metodą klasycznych badań etnograficznych, z przewagą charakterystycznych dla podejścia *emic*

<sup>1</sup> Zadano je w czasie oprowadzania wycieczki przez najbardziej reprezentacyjną część Nowej Huty – Aleję Róż, w czasie opowieści o nieistniejącym pomniku Lenina (eNHa, 29.11.2024).

<sup>2</sup> W artykule będę odwoływać się do ofert turystycznych, które w odniesieniu do Nowej Huty (NH), czy szerzej czasu PRL-u, stosują różną terminologię. Co więcej, różnice te pojawiają się na stronach internetowych tej samej firmy i dla tej samej oferty turystycznej, ale sporządzonych w różnych wersjach językowych. Na przykład w wersji angielskiej informacja o Nowej Hucie brzmi „Krakow's Communist district & steelworks”, w polskojęzycznej „pierwsze socjalistyczne miasto” (przykład ze strony: *Crazy Guides*, 17.03.2025). Chociaż w odniesieniu do czasów PRL-u i NH uważam za niewłaściwe mówienie o komunizmie (niezależnie od języka wypowiedzi), w dalszym tekście będę używać tego terminu, ujmując go w cudzysłów w kontekście czasów i obszaru PRL-u. Przede wszystkim dlatego, że używają go osoby, instytucje, które organizują oprowadzania turystyczne, opowiadają o Nowej Hucie, PRL-u. Próba ominięcia tego terminu w takich przypadkach byłaby zakłamanie, a wywód czyniłaby niezrozumiałym. O złożoności zagadnienia zobacz zapis dyskusji w IBL PAN, zwłaszcza wypowiedź Tomasza Żukowskiego na stronie 243 (*Dyskusja Ośrodka Studiów Kulturowych i Literackich nad Komunizmem IBL PAN: Komunizm i PRL dzisiaj*, 2013; cf. Spałek 2021).

wywiadów narracyjnych i rozmów nieformalnych oraz z praktycznie ciągłą obserwacją, wynikającą z mojej stałej obecności na tym terenie. Obszar objęty badaniami jest bowiem miejscem mojego urodzenia i zamieszkania. Toczące się dyskusje na temat NH, czy to w kontekście utworzonego Parku Kulturowego, czy kolejnych wystaw realizowanych w Muzeum Nowej Huty, stają się spontanicznymi tematami rozmów (czasem krótkiej wymiany zdań), których wysłuchuję lub w których uczestniczę. W części wykorzystuję także relacje znane mi z rodzinnych opowieści<sup>3</sup>. Zebrane materiały są zatem wynikiem zarówno prowadzonych badań, doświadczeń rodzinnych (cf. Marciniak 2011), jak i mojej stałej obecności na tym terenie i zaangażowania w codzienne życie społeczności, której jestem częścią. Realizowane prace wpisują się zatem w badania autochtoniczne (Smith L.T. 2014: 137-166), a odwoływanie się do doświadczeń rodzinnych ma cechy autoetnografii (Jones 2014: 175-218). Obydwa podejścia prócz zalet (m.in. dostęp do autochtonicznej wiedzy, spostrzeżeń, bezpośredniość rozmów) niosą pewne zagrożenia (m.in. kwestie familiarności, zaufania, które zachodzą obustronnie). Staram się minimalizować potencjalne ryzyka, weryfikując zebrane materiały i sporządzone notatki (z różnych zdarzeń zaistniałych także bez mojego intencjonalnego, badawczego działania), w trakcie planowych rozmów badawczych<sup>4</sup>.

Zanim przejdę do bohatera artykułu, czyli dziedzictwa NH, pragnę zatrzymać się przy tytułowym terminie „trudne dziedzictwo”. Stosunkowo często pojawia się on w kontekście tej dzielnicy Krakowa. Stosowanie go zwłaszcza przez przedstawicieli różnych instytucji, mających jeśli nie decydujący, to znaczny wpływ na opowieść o NH<sup>5</sup>, zadecydowało o wprowadzeniu go do tytułu i dalszych rozważań.

Koncepcja „trudnego dziedzictwa” (*difficult heritage*) Sharon Macdonald (2009), pierwotnie odnosiła się do procesów zachowywania i interpretowania dziedzictwa nazizmu. Z czasem zaczęto jednak ujmować szerzej tę kategorię, rozciągając jej znaczenie na spuściznę, której „(...) wolelibyśmy – jako ludzkość, jako konkretna grupa

<sup>3</sup> Stanowią one dobrą ilustrację procesów osadniczych w Nowej Hucie, zaprezentowanych w artykule Barbary Klich-Kluczewskiej *Nowa Huta skąd przychodzimy* (2009).

<sup>4</sup> W rozmowach uczestniczyło 30 osób. W przypadku cytowania wypowiedzi rozmówców, podaję płeć (M – mężczyzna, K – kobieta) i rok urodzenia, ewentualnie orientacyjny rok urodzenia (np.: 1945 lub ok. 1945) oraz datę przeprowadzonej rozmowy. Wywiady były prowadzone z nowohuckimi osadnikami, ich dziećmi; z wysiedlonymi autochtonami, ich dziećmi oraz z przedstawicielem Fundacji Promocji Nowej Huty, która także organizuje wycieczki po NH (*eNHa trip*, 10.01.2025). W tym przypadku odwołanie do wywiadu ma zapis: eNHa, 29.11.2024. Wykorzystuję także materiały ze spotkania zorganizowanego przez Radną Miasta Krakowa Elżę Dydyńską-Czesak, którego tematem był ewentualny wpis NH na listę światowego dziedzictwa UNESCO (zapis: Debata, 21.12.2024).

<sup>5</sup> Przykładem może być wypowiedź przedstawicielki Wydziału Kultury Urzędu Miasta Krakowa. Prezentując program ARCHETHICS realizowany w ramach programu unijnego Urbact, który koordynuje wspomniana jednostka UMK, wyjaśniła, że projekt dotyczy „dysonansowego dziedzictwa, które jest trudne, ponieważ pozostało jako spuścizna po reżimach totalitarnych” (Nowohucka Kronika Filmowa nr 828, 30.05.2025; zob. od 3 minuty 46 sekundy nagrania).

i jako jednostki – nie dziedziczyć po przodkach i wymazać z pamięci” (Owsianowska i Banaszkiewicz 2015: 13; Macdonald 2006: 9). Zarówno w tym pierwotnym, jak i rozszerzonym znaczeniu *difficult heritage* nawiązywała do wcześniejszej koncepcji Tunbridge’a i Ashwortha *Dissonant Heritage* wprowadzonej w 1996 w książce pod tym samym tytułem (Tunbridge i Ashworth 1996). Warto zauważyć, że w polskiej literaturze przedmiotu brakuje jednoznacznie sprecyzowanego sposobu definiowania terminu *dissonant heritage*, co powoduje, że funkcjonują różne tłumaczenia: dziedzictwo dysonansowe, ambiwalentne, dysharmonijne, problematyczne, niewygodne, kłopotliwe (Biskupska i Ciechorska-Kulesza 2024), a także trudne. Co istotne, obejmują one różne rodzaje sytuacji historyczno-kulturowych<sup>6</sup>, którym towarzyszy przekonanie interpretujących, że właśnie „to” dziedzictwo przeszłości należy uznać za dysonansowe.

Tunbridge i Ashworth zwrócili uwagę na fakt, że dziedzictwo z natury jest przeszczerzeniem dysonansu, polem potencjalnego konfliktu: ponieważ każde dziedzictwo jest czyjeś i jest odczytywane z czyjejs perspektywy, bądź z punktu widzenia czyichś politycznych i/lub ekonomicznych interesów (Tunbridge i Ashworth 1996: 27). Terminem tym obejmuje się dziedzictwo, które sprawia problemy, bowiem jest różnie postrzegane, oceniane, któremu przypisuje się różną wartość lub jej odmawia. Zazwyczaj podłożem sporów jest wspomniana „przynależność dziedzictwa” do jakiejś grupy; wiązanie go z aktualnymi lub minionymi napięciami społecznymi, politycznymi; z traumatycznymi wydarzeniami i z koniecznością uporania się z przeszłością i pamięcią o niej. Dotyczy spuścizny rodzącej dyskusje. Tym samym staje się obszarem potencjalnych wykluczeń, przemilczeń czy zaniedbań w zakresie dziedzictwa (cf. Owsianowska i Banaszkiewicz 2015: 10-13).

Ustalenia Tunbridge’a i Ashwortha prowadziły do rozszerzenia rozumienia dziedzictwa o obszary wychodzące poza nobilitujące, pozytywne jego ujęcia. Otworzyło to drogę do wspomnianej koncepcji Sharon Macdonald i dalej – do rozwoju krytycznych studiów nad dziedzictwem (*critical heritage studies*; cf. *Kultura i Społeczeństwo* 2024), w tym do zwrócenia uwagi przez Laurajane Smith na istnienie „autoryzowanego (usankcjonowanego) dyskursu dziedzictwa” (*authorised heritage discourse*; Smith 2006; 2016), związanego z instytucjonalizacją: dziedzictwa, pamięci, promowaniem określonej wizji przeszłości. Jego przedstawiciele cechuje decyzyjność i sprawczość<sup>7</sup>, a nawet

<sup>6</sup> Mieści się tutaj zarówno przeszłość obciążoną dehumanizacją, eksterminacją określonych grup społecznych, etnicznych czy narodowych (przykładami może być spuścizna kolonialna czy nazizmu), ale także dziedzictwo intensywnych procesów industrializacji czy w warunkach polskich schedę czasu PRI-u (cf. Smith 2006; Smith 2016; Biskupska i Ciechorska-Kulesza 2024).

<sup>7</sup> Zalicza się tu m.in. UNESCO, instytucje konserwatorskie, muzea, lokalne władze, a także niektórych przedstawicieli nauk „zawłaszczających” dyskurs heritologiczny (najczęściej są to przedstawiciele historii, historii sztuki, archeolodzy, spośród których rekrutują się członkowie różnych gremiów do ochrony dziedzictwa) i realizujących pieczę w zgodzie z historycznymi koncepcjami, określanymi przez Ashwortha paradygmatami ochrony i konserwacji (Ashworth 2015: 21-34).

hegemonia w toczących się dyskusjach na temat danego dziedzictwa. Usankcjonowany dyskurs dziedzictwa ukrywa lub delegitymizuje dyskusje o interpretacji przeszłości i teraźniejszości, zwłaszcza jeśli dotyczą one mniejszości czy grup nieelitarnych, nieprominentnych, pomijanych (Smith 2016: 28–30). Jednym z celów nurtu krytycznych studiów nad dziedzictwem jest dążenie do wysłuchania i oddania głosu jednostkom i grupom z jakiegoś powodu wykluczonym, pomijanym.

Dziedzictwo rozumiem zatem jako proces kulturowy, któremu towarzyszy czynne (najczęściej kreatywne) pamiętanie, zapominanie; to proces „(...) który ułatwia orientację w sytuacji zmiany społecznej i kulturowej oraz jej ocenę, a także umożliwia poruszanie się we współczesnych kwestiach politycznych i społecznych” (Smith 2016: 26). Cytowana autorka zaznacza, że praktyki i sposoby zarządzania dziedzictwem definiowanym przez pryzmat „rzeczy”, „zabytku” czy „niematerialnego, jednostkowego wydarzenia” oznaczają zamrożenie kultury, petryfikację jej chwilowych stanów lub jej degenerację. Definicja dziedzictwa jako rzeczy, miejsca lub pojedynczego wydarzenia sprzyja skoncentrowaniu uwagi na ochronie konkretnych wizji przeszłości i jej pamięci (Smith 2016: 27). Warto także za Sharon Macdonald zauważyć, że dziedzictwo nierzadko staje się narzędziem władzy, a jego kształt i dynamika w bardzo dużym stopniu zależą od aktualnej polityki pamięci (Macdonald 2018).

Istotny z punktu widzenia poruszanej w artykule problematyki jest związek, jaki zachodzi pomiędzy dziedzictwem i turystyką. Lata 90. XX wieku przyniosły rozwój tzw. turystyki alternatywnej, czyli realizowanej wokół określonych tematów, problemów. Jednym z jej rodzajów jest organizowanie wycieczek do miejsc naznaczonych trudną przeszłością. W jej nurcie pozostaje zwiedzanie miejsc dziedzictwa kulturowego ukierunkowanego na komunistyczną przeszłość krajów byłego Układu Warszawskiego. Upadek żelaznej kurtyny spowodował gwałtowny rozkwit tego rodzaju podróży do wszystkich państw bloku wschodniego i systematycznie wzrastający napływ turystów z Europy zachodniej czy USA zainteresowanych ich komunistyczną przeszłością (Knudsen 2010: 139–140).

### **Trudne dziedzictwo – przypadek Nowej Huty**

Dzieje Polski od zakończenia II wojny światowej po rok 1989 często ujmuje się w ramy trudnego, niechcianego, odrzucanego dziedzictwa. Wprowadza się oficjalne interpretacje tego czasu, przedstawiające spójną historię narodu walczącego z narzuconym reżimem (Ziębińska-Witek 2020). W kontekście tak prowadzonej narracji problematyczne stają się obiekty lub ich zespoły, które z racji okoliczności ich powstania postrzegane są jako niechciane symbole przeszłości. Generują one dyskusje, różnicują postawy interesariuszy, na zwolenników ich likwidacji lub zachowania. W takich przypadkach zaliczenie do kategorii trudnego, kłopotliwego, dysonansowego dziedzictwa, co wiąże się z określoną interpretacją przeszłości, niejednokrotnie jest kontestowane przynajmniej przez część jego interesariuszy. Prezentowanym dalej przykładem jest NH w Krakowie.

Miała ona być zapleczem mieszkaniowym (w założeniu samodzielnym miastem) dla przyszłych pracowników wznoszonego kombinatu metalurgicznego na północnym wschodzie Krakowa. Na terenach kilkudziesięciu wsi posiadających historię sięgającą średniowiecza zbudowano kombinat i położone w pobliżu miasto – NH. Pierwszy blok mieszkalny wzniesiono w 1949 roku, a w 1951 powstające miasto włączono do Krakowa, tworząc nową, dużą dzielnicę. Warunki, w jakich powstawała, a także cele ideologiczne ówczesnych władz sprawiły, że stała się swoistym laboratorium. Realizowano eksperyment społeczny, zmierzający do stworzenia nowego miasta, nie tylko w wymiarze urbanistycznym i architektonicznym, ale przede wszystkim społecznym. Przyszli mieszkańcy mieli stać się społeczeństwem robotników, wyzwolonych z tradycyjnych układów kulturowych.

Za przełomowy zarówno w historii Polski, jak i NH należy uznać rok 1989, który przyniósł obrady Okrągłego Stołu rozpoczynającego przemiany ustrojowe oraz dyskusje o czasach PRL-u przybierające różną intensywność i *de facto* trwające do dzisiaj. Lata 90. XX wieku to kryzys ekonomiczny w całej Polsce (szczególnie dotkliwie odczuwany w ośrodkach przemysłowych, m.in. w NH), prywatyzacja i odchodzenie od centralnie zarządzanego przemysłu, likwidacje zakładów pracy i duże bezrobocie. Dla NH to czas zapomnienia dzielnicy, pomijania jej w decyzjach związanych z remontami, inwestycjami, modernizacjami. Rosnące bezrobocie, zubożenie mieszkańców sprawiły, że w przestrzeni publicznej Krakowa narastała „czarna legenda” miejsca. Jednym z jej elementów było przeciwstawianie inteligentkiego Krakowa – robotniczej NH i wzmożone przypomnianie jej „komunistycznego” pochodzenia (Golonka-Czajkowska 2013: 301-325). Stanowiło to powrót do narracji z lat 50. XX wieku i przywołanie kreowanego wizerunku z początku istnienia dzielnicy, któremu towarzyszyła zdecydowana niechęć wobec powstającej NH (Klich-Kluczevska 2009: 22-23) jako miejsca stworzonego z myślą o zniszczeniu konserwatywnego Krakowa. Powolne odkrywanie dzielnicy przyniósł wiek XXI. Lokalne władze i instytucje, a także działania nowohuckich aktywistów odegrały ważną rolę w procesie wydobywania dzielnicy z „cienia”, ale i kształtowania narracji o dziedzictwie kulturowym NH. Warto w tym miejscu zaznaczyć, że wprawdzie NH jest strukturą miejską o krótkim czasie istnienia (za początek jej powstania uznaje się rok 1949), jednak mieszkańców – depozytariuszy nowohuckiego dziedzictwa cechuje sentymentalne przywiązanie do miejsca, poczucie dumy z przynależenia do budowniczych miasta lub dziedziczenia prawa do tego miana (cf. Knudsen 2010: 142; Golonka-Czajkowska 2013; Myczkowski *et al.* 2015-2020: 56; Baniowska-Kopacz 2022: 87-99). Z dystansem patrzą na zachodzące zmiany, w tym na krytykę czasu minionego. Postrzegają ją jako brak zrozumienia tamtych czasów i brak szacunku dla ich wysiłku przy budowie miasta.

Uznanie walorów architektury, układu urbanistycznego, ale także lokalnej społeczności, doprowadziło do ustanowienia w najstarszej części dzielnicy Parku Kulturowego Nowa Huta (2019) oraz utworzenia muzeów. W roku 2005 powstało Muzeum Dzieje Nowej Huty, a w 2008 Muzeum PRL-u (później w organizacji), które w 2019 r.

połączono, tworząc Muzeum Nowej Huty, Oddział Muzeum Krakowa (Wąchała-Skindzier 2023).

Czas od narodzin dzielnicy po współczesność to okres różnych narracji – począwszy od kreacji wizji miasta socjalistycznego, poprzez lata „walki o krzyż” i nowohucką „Arkę”<sup>8</sup>, robotnicze strajki w kombinacie, kryzys lat dziewięćdziesiątych i ograniczenie działalności kombinatu. Początek XXI wieku to powrót do narracji o NH jako wzorcowym, idealnym mieście stworzonym przez PRL.

W działalności wystawienniczej nowohuckich muzeów widoczne są wszystkie wymienione typy opowieści o NH. Zwracam na nie uwagę, ponieważ muzea są najbardziej predysponowane do zbierania, przechowywania materialnych śladów przeszłości, stających się muzealnymi eksponatami, „konkretami pamięci” (Assman 2008: 53). Wspólna przestrzeń wystawiennicza artefaktów pozwala na porządkowanie i prezentowanie ich w taki sposób, by stały się przedmiotami znaczącymi, nośnikami określonych treści, prowadzącymi do wzmacniania ich dziedzictwo-twórczego potencjału. Muzeum, poprzez kreowane w jego przestrzeni historie, ma potencjał, by stać się Augé’owskim miejscem antropologicznym (Augé 2010), a więc tożsamościowym, kształtującym pamięć, wpływającym na wartościowanie przeszłości i wybieranie z niej tych elementów, które instytucjonalnie zalicza się do dziedzictwa kulturowego<sup>9</sup>.

Nie tylko jednak lokalne muzea wywierały wpływ na opowieść o NH. Udział w tym procesie mają także różne organizacje i firmy z branży turystycznej. Ich intensywny rozwój przypada na początek XXI wieku. W przypadku Polski wzrastający napływ turystów z Europy zachodniej i USA był związany z rozwojem turystyki tematycznej i zainteresowaniem państwami leżącymi po drugiej stronie żelaznej kurtyny (Whigham 2014; Banaszekiewicz, Graburn i Owsianowska 2016). Oferty turystyczne powstających firm obejmowały prócz klasycznego zwiedzania Krakowa<sup>10</sup> także alternatywne propozycje jego poznawania, które były ukierunkowane na NH (cf. Banaszekiewicz 2010; Banaszekiewicz i Semik 2019). Oferty te skupiały/-ją się na narracji ukazującej dzielnicę w perspektywie miasta „komunistycznego”. Obejmują (w zależności od

<sup>8</sup> „Walką o krzyż” określa się starania o uzyskanie pozwolenia na budowę Kościoła w NH, które rozpoczęto w latach 50. XX w. Cofnięcie zgody w 1960 r. i próby usunięcia krzyża postawionego w miejscu planowanego kościoła spowodowały starcia mieszkańców z milicją. Pierwszy nowohucki kościół zwany „Arką” lub „Arką Pana” został konsekrowany 15.05.1977 r.

<sup>9</sup> Problematykę nowohuckich muzeów omawia artykuł pt. *Problematyka dziedzictwa kulturowego neo-regionu – przypadek Nowej Huty. Prezentacje nowohuckich muzeów* (Baniowska-Kopacz 2024b).

<sup>10</sup> W skład którego zalicza się zwiedzenie Wawelu, wybranych muzeów, przejście „Drogą Królewską”, ewentualne zakupy w Sukiennicach i zwiedzenie kopalni soli w pobliskiej Wieliczce. Zazwyczaj w programach wizyt turystycznych jest zwiedzenie „Miejsca pamięci i muzeum Auschwitz-Birkenau byłego niemieckiego nazistowskiego obozu koncentracyjnego i zagłady”.

wybranego operatora i opcji) zwiedzenie „Pałaców Dożów”<sup>11</sup>, schronów znajdujących się w ich podziemiach, Alei Róż (miejsca, gdzie stał pomnik Lenina), czołgu przed Muzeum Czynu Zbrojnego<sup>12</sup> na os. Górali, kościoła „Arka Pana”, a także ewentualny posiłek w restauracji „Stylowej”. Najdłużej (od 2004 roku) oprowadzanie po NH realizuje grupa Crazy Guides, a proponowane przez nią różne warianty zwiedzania występują pod nazwą *Communism tour of Nowa Huta district* (20.02.2025). Na portalu „Get Your Guide” również znajdujemy podstronę dedykowaną Nowej Hucie, z szeroką ofertą różnych tras wycieczkowych po dzielnicy, jednak w zdecydowanej większości prezentowanej w zgodzie z wizją miejsca będącego kwintesencją czasów PRL-u<sup>13</sup>. Ten typ oferty jest kierowany głównie do zagranicznych turystów, dla których „communism tour” zdaje się być najbardziej interesującym, ale też zapewne najbardziej rozreklamowanym, a przez to znanym. Jak można przeczytać na oficjalnej stronie Crazy Guides, zarówno ich oferta turystyczna, jak i sposób jej realizacji zyskał dużą popularność, której dowodem są podane linki do artykułów w takich gazetach jak *The Guardian* i *Financial Times* (UK), *La Repubblica* (Włochy), *Dagbladet* (Norwegia), *Universal* (Chile), *Der Spiegel* i *Berliner Zeitung* (Niemcy), *Le Nouvel Observateur* (Francja), *El Mundo* i *Europa Press* (Hiszpania), MSN Travel (USA)<sup>14</sup>. Ich działalność stała się także przedmiotem analiz zawartych w pracach naukowych (m.in. Knudsen 2010; Whigham 2014). Należy zauważyć, że oprowadzanie po NH w wykonaniu Crazy Guides jest formą inscenizacji. Ważną w nich rolę odgrywają rekwizyty rodem z PRL-u takie jak strój przewodników (robocze ubrania, gumowce, dresy charakterystyczne dla schyłkowego PRL-u czy lat 90. XX wieku, stanowiące przykłady stroju codziennego), zaaranżowane scenki z życia tamtych czasów („konik”, czyli osoba handlująca walutą na ulicy miasta, handel obwoźny). Do artefaktów z czasów PRL-u przede wszystkim należy zaliczyć

<sup>11</sup> „Pałacami Dożów”, a czasem „Watykanem” potocznie nazywa się dwa budynki („Z”, czyli zarządu i „S”, czyli socjalny) dawnego centrum administracyjnego kombinatu. Zostały one wzniesione w połowie lat 50. XX wieku (projekt Janusza Ballenstedta, Janusza i Marty Ingardenów) i są zaliczane do jednych z najlepszych przykładów socrealizmu w Polsce. Ich potoczna nazwa wynika z nawiązania do renesansowej architektury pałacowej. W czasie wycieczki można zobaczyć architekturę, a w budynku „Z” oryginalne wyposażenie wnętrz, zaprojektowane przez Profesora krakowskiej Akademii Sztuk Pięknych Mariana Sigmunta.

<sup>12</sup> Muzeum Czynu Zbrojnego zostało przejęte w 2022 roku przez Muzeum Armii Krajowej w Krakowie (w czasie pisania artykułu na oficjalnych stronach Muzeum AK brak było informacji o przejściu opieki nad muzeum i czołgiem).

<sup>13</sup> *Get Your Guide. Atrakcje i wycieczki – Nowa Huta*, 09.12.2022.

<sup>14</sup> Treść informacji podana przez MSN Travel (USA): „Communism tour of Kraków, Poland You’ll have a cracking time in Kraków, Poland’s second largest city, whatever you do, but to really get under the city’s surface why not go on a Communist tour? The tours take place in a vintage Trebant (a Polish Fiat 125 or Soviet Lada are also available) and include a visit to a traditional restaurant in the communist district of Nowa Huta and a visit to a genuine, unchanged communist-era apartment” (*Crazy Guides – Relacje prasowe*, s. 1-2, 17.03.2025).

używane samochody (z trabantem na czele, a także Ładą, Uazem, Nysą, „Maluchem” czy Polonezem), przyozdabiające je gadżety z dawnych czasów (np. maskotka psa kiwającego głową), a także poczęstunek w lokalnej restauracji z obowiązkową wódką i ogórkiem kiszonym (cf. Knudsen 2010; Whigham 2014). Do czasu pandemii Crazy Guides w ofercie *de Lux* organizowali wizytę w zainscenizowanym mieszkaniu, po którym oprowadzał jego „mieszkaniec” (w stroju z epoki) i częstował gości – wódką i kiszonym ogórkiem<sup>15</sup>. Opis tej atrakcji przedstawiony jest w artykule Britty Timm Knudsen (2010: 147)<sup>16</sup>. Atmosferę tamtych czasów mają oddawać filmy propagandowe odtwarzane w czasie wizyty w mieszkaniu (Knudsen 2010: 147). Oferta i sposób oprowadzania innych firm (np. eNHa) jest zdecydowanie bardziej tradycyjny, chociaż trasa wycieczki, pojawiające się rekwizyty czy odtwarzanie archiwalnych nagrań, filmów na oryginalnym sprzęcie<sup>17</sup> jest bardzo podobne. Ofertę przebiegu wycieczek, krótki opis miejsc prezentuje się na stronach www zazwyczaj w wersji polsko- i anglojęzycznej, które często różnią się zarówno stosowaną terminologią, jak i treścią opisu (cf. przypis 2). Co warto zauważyć, wycieczki typu „communism tour” nie są zbyt popularne wśród Polaków. Z dwóch powodów. Pierwszy – ich potencjalni uczestnicy zazwyczaj pamiętają tamte czasy, co sprawia, że oferta nie jest dla nich atrakcyjna (eNHa, 29.11.2024). Drugi powód jest ekonomiczny. Są one stosunkowo drogie, co wynika ze sposobu ich organizacji. Mają charakter indywidualny lub organizowane są dla małych grup. Są związane z aranżacją tury, z wykorzystaniem archiwalnych pojazdów, wstępem do miejsc zazwyczaj niedostępnych. Cena jest także uzależniona od wybranej wersji wycieczki, liczby uczestników oraz jej organizatora. Głównymi ich uczestnikami są obcokrajowcy – najczęściej obywatele USA, Wielkiej Brytanii, Francji, Włoch, Hiszpanii.

<sup>15</sup> Pandemia znacząco ograniczyła ruch turystyczny, co potwierdzają oficjalne dane dostępne na stronach UMK, a także moje badania terenowe (eNHa, 29.11.2024). Wprowadzony w tym czasie rygor sanitarny spowodował likwidację cieszącej się zainteresowaniem oferty zobaczenia „autentycznego, komunistycznego” mieszkania i jego mieszkańca.

<sup>16</sup> B.T. Knudsen tak opisała mieszkanie: apartament został wyreżyserowany jako „staromodne” mieszkanie z lat 50./60./70. XX wieku w Nowej Hucie. Znajdują się w nim ciężkie drewniane meble ze starą, zniszczoną tapicerką; szafka ze szklanym frontem eksponująca pamiątki komunistyczne i ikonografię: książeczkę członkowską partii komunistycznej, małe flagi, posąg Lenina i ogromny telewizor; a na ścianach znajdowały się stare owalne drewniane ramy z portretami w sepii i dywanami jako dekoracjami. Zauważalne były również małe bieżniki i sztuczne kwiaty w wazonach (tłumaczenie i zaznaczenie autora; cf. Knudsen 2010: 147).

<sup>17</sup> Badania terenowe w czasie „Zajrzyj do Huty’2024”. W turze uczestniczyło 10 osób, w tym dwóch obcokrajowców (towarzyszyli swoim polskim znajomym). Zwiedzenie „typowego nowohuckiego mieszkania” było jednak oferowane tylko przez Crazy Guides.

Jak już wspomniałam, rozwijanie działalności skupionej pierwotnie<sup>18</sup> na „communism tour” zbiegło się w czasie z dużym zainteresowaniem „komunistyczną” przeszłością Polski i całego regionu, które obserwowano we wszystkich krajach byłego Układu Warszawskiego. Jak słusznie zaznaczyła Britta Timm Knudsen, życie za żelazną kurtyną, jego codzienność, poprzez swoją inność w stosunku do tego, co znali turyści „z zachodu”, stało się rodzajem nowego orientalizmu (Knudsen 2010: 151). Zainteresowanie „post-komunistyczną” egzotyką było/jest zaspokajane wycieczkami do „komunistycznego” miasta i pojawiającymi się w czasie ich trwania eksponatami rodem z epoki, a także swoistymi przedstawieniami czy opowieściami, które mają oddać klimat dawnych „komunistycznych” czasów.

Współczesnym ofertom turystyki nowohuckiej towarzyszą propozycje poznania historii tych terenów z okresu przed wybudowaniem NH i kombinatu (np. *Przewodnik po Krakowie. Historia Nowej Huty – zwiedzanie Krakowa*, 09.12.2022; *Wypoczynek w Krakowie. Nieznane oblicze Nowej Huty – dworki nowohuckie*, 09.12.2022; *Norwa Huta żegna robotnicze korzenie i szuka nowych*, 10.10.2022). Są one jednak mniej popularne, rzadziej wybierane przez turystów (zwłaszcza zagranicznych). Jeden z moich rozmówców, przewodnik po NH przyznał, że zdarzyło się, że poproszono o zorganizowanie zwiedzania NH, które miało także objąć zachowane ślady czasów przednowohuckich; zaznaczył jednak, że jest to rzadkością<sup>19</sup>. Czasami przednowohuckimi najczęściej zainteresowani są Polacy.

## Refleksje z badań terenowych

Z przeprowadzonych rozmów z nowohucianami wynika, że opowieści<sup>20</sup> o ich mieście po części są akceptowane, a po części, jeśli nie odrzucane, to „chłodno” przyjmowane. Zwracano uwagę na sposób ukazywania rzeczywistości czasów PRL-u, w tym słabe niuansowanie postaw, zbyt duże uproszczenia w ukazywaniu tamtych czasów. Jeden z moich rozmówców stwierdził:

Sluchając, oglądając te opowieści o Nowej Hucie i PRL-u, to można pomyśleć, że wszyscy byli albo komunistami albo prześladowanymi opozycjonistami, i że wszyscy strajkowali... a teraz wszyscy są ofiarami PRL-u. Teraz to nawet ksiądz w kościele mówi o komunie ile zła przyniosła, ale wtedy

<sup>18</sup> Współczesna oferta tej firmy, a także innych jest rozwijana i pojawiają się w niej propozycje zorganizowania imprezy firmowej, urodzinowej, gry miejskiej czy wizyty w Zakopanem, Ojcowskim Parku Narodowym itp. (cf. *Crazy Guides*, 17.03.2025; *eNHa trip*, 10.01.2025).

<sup>19</sup> O zwiedzanie poprosiła międzynarodowa firma, posiadająca swój oddział w Krakowie. Miało w niej uczestniczyć kilkadziesiąt osób, w tym większość stanowili obcokrajowcy. W tym przypadku czasy przednowohuckie reprezentował zachowany kompleks klasztoru Cystersów, wraz z kościołem św. Bartłomieja, dworek Jana Matejki i wczesnośredniowieczny Kopiec Wandy (eNHa, 29.11.2024).

<sup>20</sup> Wystawy muzealne, jak i samo Muzeum PRL-u w rozmowach z Polakami zazwyczaj stawały się impulsem inicjującym tematy związane z dyskusją o czasach PRL-u, a także związane z życiem, pracą, pochodzeniem moich rozmówców, wspomnieniem ich domów rodzinnych i zamieszkania w NH.

kościół były pełne [ludzi]<sup>21</sup>. A w tej komunie kończyliśmy studia, bawiliśmy się, przeżyaliśmy dobre i złe chwile, ale nie dlatego, że to był PRL, czyli jak to się dzisiaj mówi komuna, tylko dlatego, że takie jest życie... Były w PRL-u złe rzeczy, nawet bardzo złe, ale były też dobre... To było moje życie i nie rozumiem dlaczego ktoś chce je przekreślić... (M, 1944, 29.10.2023).

W podobnym duchu wypowiadali się także inni rozmówcy, reprezentujący młodsze pokolenie, często mieszkańcy NH od urodzenia (osoby w wieku 50-60 lat). Zwracano uwagę na:

- „zbyt mocne” – w opinii rozmówców – akcentowanie socjalistycznego rodowodu dzielnicy i pielęgnowanie narracji o jej budowie celem przeciwstawienia, czy wręcz zniszczenia, „konserwatywnego, starego Krakowa” (cf. Myczkowski *et al.* 2015-2020: 56);
- niedostrzeganie pozytywnych stron związanych z budową kombinatu, które dały impuls dla rozwoju całego miasta, a zwłaszcza szkół wyższych;
- pomijanie faktu, że industrializacja była etapem niezbędnym, związanym z odbudową kraju po olbrzymich zniszczeniach II wojny światowej;
- a także, że reformy przeprowadzone po jej zakończeniu przyniosły konieczny awans społeczny dużej części polskiego społeczeństwa (cf. Szcześniak 2023).

Największe jednak zaskoczenie wzbudzało przenoszenie politycznej kreacji miasta socjalistycznego rodem z lat 40./50. XX wieku na społeczność, która w nim zamieszkała. Pomijanie faktu, że mieszkańcy NH w większości pochodzili z województw krakowskiego, kieleckiego i rzeszowskiego<sup>22</sup>, a więc z regionów cechujących się do dzisiaj tradycyjnym światopoglądem, w którym m.in. przywiązanie do autorytetu kościoła było nadrzędnym. W tym kontekście nie powinno zaskakiwać, że mieszkańcy NH rozpoczęli starania o pozwolenie na budowę kościoła już w latach 50. XX w., co było inicjacją procesu zmiany odgórnych planów, których celem było zbudowanie idealnego miasta socjalistycznego i stworzenie nowego, socjalistycznego, ateistycznego człowieka i takiej społeczności. W perspektywie czasu kościoły, o które walczyli nowohucianie, „Arka” i kościół pw. Św. Maksymiliana Marii Kolbego<sup>23</sup>, stały się ośrodkami: spotkań opozycjonistów z NH i całej Polski (między innymi uczestniczył w nich późniejszy prezydent Lech Wałęsa); organizowania pomocy aresztowanym, internowanym; organizowania „podziemnych” form życia intelektualnego i kulturalnego.

<sup>21</sup> Jest tu zawarta aluzja do współczesnych licznych aktów apostazji i pustoszenia kościołów w Polsce.

<sup>22</sup> Strukturę pochodzenia mieszkańców Nowej Huty zbadał Edmund Piasecki. Wykazał, że byli to mieszkańcy województw: 57,4% krakowskiego, 9,8% kieleckiego, 9,3% rzeszowskiego, 3,7% katowickiego, 2,9% warszawskiego, 2,6% byłego łwowskiego, 2% łódzkiego, po około 1% stanowili ludzie przybyli z woj. lubelskiego, poznańskiego, bydgoskiego, białostockiego (Piasecki 1971: 40-47).

<sup>23</sup> Regularnie odbywały się w nim czwartkowe msze św. za Ojczyznę skupiające tysiące wiernych (z całej Polski, nie tylko NH i Krakowa), domagających się zmian i zniesienia stanu wojennego.

Wypowiedzi rozmówców wskazują na dwie istotne sprawy. Pierwsza, że dyskusja o dziedzictwie NH w gruncie rzeczy koncentruje się na pytaniu: jak opowiadać o czasach PRL-u i jego dziedzictwie. Druga, iż jednostronne ukazywanie dziejów NH (a szerzej czasów PRL-u) powoduje, że wielu ludzi czuje się wykluczonych, piętnowanych za to, że żyli w tamtym czasie, realizowali się zarówno zawodowo, jak i rodzinnie. W czasie jednej z dyskusji o czasach PRL-u moi rozmówcy (należący do jednej rodziny) niemal się skłócili, kiedy jeden z jej członków stwierdził, że miał szczęśliwe dzieciństwo, młodość; jak zwrócił uwagę, że jego mamę, gdy owdowiała, stać było na zapewnienie im wykształcenia i dobrego startu w życiu. Ta uwaga ostatecznie przeważała i pozostałe osoby przyznały, że ich dzieciństwo, młodość, które przypadały na czasy PRL-u, również były szczęśliwe. Rozmowa ta jednakże ukazała, że współcześnie nie jest „w dobrym tonie” mówić pozytywnie o tamtych czasach; że może to narażać na kłopoty i posądzenia o podejrzaną (w znaczeniu agenturalną na rzecz PRL-u) działalność.

W reportażu Renaty Radłowskiej pojawia się wypowiedź „nowego” mieszkańca NH, który stwierdza w odniesieniu do „starych”<sup>24</sup>: „Paradoks: są dumni z Nowej Huty, ale się jej wstydzą. Czego? Dobrze przepracowali życie, a potem wmawiano im, że budowali system” (Radłowska 2013). W przeprowadzonych rozmowach nie spotkałam się ze wspomnianym wstydem. Była to raczej ostrożność w wypowiedziach na temat czasów PRL-u, wynikająca ze świadomości współczesnego krytykowania wszystkiego, co pochodzi z tamtych czasów. Dopiero dłuższe rozmowy, refleksje o różnych sytuacjach z życia, wzajemne poznanie prowadziło do np. ujawnienia, że mój rozmówca ma medal przyznany w czasach PRL-u za wnioski racjonalizatorskie<sup>25</sup>.

Warto zaznaczyć, że problem z ustaleniem narracji o PRL-u był także jednym z głównych powodów braku akceptacji dla kolejnych wersji scenariusza wystawy stałej Muzeum PRL-u (później w organizacji). Żaden z nich nie został zrealizowany (cf. Wąchała-Skindzier 2023; Ziębińska-Witek 2020). Także istniejące Muzeum Nowej Huty prezentuje jedynie wystawy czasowe. Stały charakter ma „Atomowa groza” prezentowana w schronach przeciwlotniczych, znajdujących się pod budynkiem Muzeum i „Podziemna Nowa Huta” (ekspozycja w schronie, os. Szkolne 37). Otwarcie wystawy stałej jest planowane na rok 2028, po zakończonym remoncie budynku muzeum<sup>26</sup>.

<sup>24</sup> W przywołanym reportażu „nowy” mieszkaniec to osoba, która nie miała wcześniej żadnych związków z NH, decyzję o zamieszkaniu podjęła jako dorosła osoba. „Stary” to niekiedy budowniczy dzielnicy lub jej mieszkaniec od urodzenia (Radłowska 2013).

<sup>25</sup> Była to osoba zawsze bezpartyjna, wywodząca się z rodziny chłopskiej o przedwojennych tradycjach ludowych, bardzo religijna. Opuszczenie rodzinnej wsi i osiedlenie w NH nie spowodowało u tej osoby zerwania z tradycjami wyniesionymi z domu rodzinnego. Równocześnie przywiązanie to nie stało na przeszkodzie budowaniu własnej kariery w czasach PRL-u i odczuwaniu satysfakcji z uznania dla jego propozycji poprawiających warunki pracy (M, ok. 1935, 20.02.2024).

<sup>26</sup> Cf. *Modernizacja i rozbudowa dawnego kina Światowid...*, 20.02.2025).

Warto w tym miejscu zwrócić uwagę, że wycieczki typu „communism tour” realizowane przez różne firmy turystyczne, w nieco odmiennych wariantach, operują wspólnym elementem, którym jest „autentyzm miejsca”. „Autentyzm” oczywiście jest w pewnym stopniu kreowany przez organizatorów wycieczki, czego w mojej opinii najwyraźniejszym przykładem był pokaz typowego, nowohuckiego mieszkania i jego właściciela (Knudsen 2010: 147). Opisane przez Knudsen wyposażenie mieszkania, zwłaszcza miniaturowe flagi czy figurki Lenina (!), są tu szczególnie zaskakujące.

Z obserwacji, a także spontanicznych rozmów toczących się między zwiedzającymi i wymienianych opinii po oprowadzaniu po „Pałacach Dożów”, a zwłaszcza budynku „Z”, wynika, że największe wrażenie wywarło uczucie, jakby budynek został nagle opuszczony, a całe jego wyposażenie (dokumenty, mapy, nagrania z wartowni, meble i inne wyposażenie wewnątrz) zostało w pośpiechu pozostawione<sup>27</sup>. Efekt ten, niewątpliwie wykorzystywany, choć nie do końca wykreowany przez organizatorów zwiedzania, w znacznej mierze wynika z tego, że dawne centrum administracyjne kombinatu nie jest muzeum. Brak tu widocznej „wypolerowanej troski” o każdy detal. Zwiedzający zasadniczo mogą wszystko, co jest na trasie, obejrzeć z bliska, a nie zza krępujących barier. Swoista patyna, jakiej tutaj doświadczają zwiedzający, niewątpliwie mocno na nich oddziałuje.

Jak zaznacza Knudsen, wyjątkową cechą koncepcji turystycznej w wersji „communism tours” jest to, że prezentowane miejsca są częścią przestrzeni życiowej, a pokaz/inscenizacja w ramach zwiedzania odbywa się w kontekście codziennej przestrzeni życiowej. Nadaje to szczególną aurę codziennej rzeczywistości i intymnej bliskości doświadczenia komunistycznej przeszłości („intimate closeness of the communist experience”, Knudsen 2010: 140).

Kerry Whigham za Adrianem Franklinem przypomina, że turystyka nie tylko jest wypoczynkiem, ale także, że jest określoną czasoprzestrzenią samotworzenia, samokreowania. To moment spotkania, kiedy światy turystów i gospodarzy oddziałują na siebie, co skutkuje rozpowszechnianiem, utrwalaniem określonych wizerunków i kryjących się za nimi tożsamości kulturowych (Whigham 2014). Kultura goszcząca reprezentowana przez np. przewodników, muzealników dokonuje przeglądu swoich zasobów i wybiera określone aspekty swojej kultury, które następnie prezentuje turystom, sprawując nad nimi kuratelę i umacniając własne (lub wykreowane) tożsamości. Gospodarz, czyli człowiek stąd, który zna miejsce i jego historię, w czasie trasy turystycznej „wystawia”, „inscenizuje” kulturę dla gości, którzy zazwyczaj odbierają to, co oglądają, jako coś autentycznego (nieinscenizowanego). Turysta, obserwując kulturę gospodarza, tworzy dla siebie jej wyobrażenia i zabiera ze sobą to, co uznaje w tych obrazach za kulturę gospodarza. Wyjeżdża z przeświadczeniem autentycznego doświadczenia, przeżycia; zdobycia prawdziwej, bo nabytej u źródła wiedzy. Ten poznany w czasie wyprawy

<sup>27</sup> Zwiedzanie zorganizowane przez eNHa w czasie „Zajrzyj do Huty” we wrześniu 2024 roku.

wizerunek odwiedzonego miejsca, jego tożsamości jest następnie rozpowszechniany i powielany w rodzimym środowisku turysty za każdym razem, gdy odtwarza on filmy, pokazuje zdjęcia, pamiątki lub opowiada historie o swoich podróżach (cf. Whigham 2014; Knudsen 2010).

Obydwie cytowane powyżej autorki, które poświęciły swoje badania „communism tour” w wykonaniu Crazy Guides, zwracają uwagę, że przewodnicy świadomie nie zajmują stanowiska wobec przeszłości. Ich celem nie jest ocena PRL-u, a raczej zmierzenie się z rodzącą dyskusję historią Polski okresu 1945-1989 i pokazanie (zainteresowanym turystom), jak głęboki wpływ miał on na Polskę. Uwagi te można rozszerzyć także na działania innych przewodników, np. działających w ramach Fundacji Promocji Nowej Huty (*eNHa trip*, 10.01.2025). Jednakże Kerry Whigham w podsumowaniu swoich rozważań zauważa, że kultury przyjmujące mogą być tak ostrożne, jak to możliwe w sposobie ukazywania przeszłości, opowiadania o niej, a i tak nie będą mieć kontroli nad tym, jak turyści zinterpretują to, co zobaczą. W odniesieniu zaś do „communism tour”, stwierdza, że wśród uczestników tych wycieczek z pewnością są ludzie, którzy zastanawiają się, jak przewodnicy mogą nadal tak wspierać radziecki socjalizm (Whigham 2014).

## Podsumowanie

NH jest nierozzerwalnie związana z czasami PRL-u, a dyskusje, które wzbudza, dotyczą w istocie narracji o czasie istnienia państwa do 1989 roku. Jednostronna opowieść będąca najczęściej odzwierciedleniem promowanych, oficjalnych interpretacji czasu PRL-u (Ziębińska-Witek 2020: 60) utrwała usankcjonowany dyskurs dziedzictwa i równocześnie usuwa inne możliwe jego prezentacje (Smith 2006). W przypadkach kontrowersyjnych elementów przeszłości następuje ich wydzielenie w kategorii „trudnego dziedzictwa” (Smith 2016: 28). Często do niej jest włączana NH. W tym przypadku „trudność” wynika z faktu, że jest miastem/dzielnicą o „złym rodowodzie” – zbudowaną z woli niechcianej władzy. Pokłosiem tej narracji była dyskusja tocząca się przed obchodami 60-lecia NH w 2009 roku. Postawiono wówczas kwestię, czy powstanie NH jest w ogóle powodem do świętowania (Radłowska i Kozik 2008). W 2024 roku obchodzono 75-lecie powstania NH. W oficjalnych, publicznych dyskursach brak jest już takiej polemiki, jednakże wypowiedzi różnych osób zaangażowanych w przygotowanie uroczystości ukazują, że kularowo toczyły się dyskusje przypominające te sprzed 15 lat<sup>28</sup>. Innym przykładem toczących się dyskusji, tym razem na forum ogólnopolskim, jest powracająca systematycznie (zazwyczaj przy okazji wyborów) sprawa Pałacu Kultury i Nauki w Warszawie. Został on wybudowany w latach 1952-1955. Był „darem” narodu radzieckiego dla narodu polskiego, ale Polacy postrzegali go jako symbol dominacji ZSRR. Współcześnie jest siedzibą wielu przedsiębiorstw i instytucji

<sup>28</sup> Debata, 21.12.2024.

użyteczności publicznej, a w 2007 r. został wpisany do polskiego rejestru zabytków. Mimo to niemal cyklicznie pojawiają się pomysły jego wyburzenia (Lewicki 2010: 151). Zarówno w przypadku dyskusji toczących się przy okazji NH, jak i Pałacu zawsze pojawia się w tle kontekst czasów PRL-u i jego oceny.

Posługując się kategorią trudnego dziedzictwa, można powiedzieć, że jest ono w kontekście nowohuckim trudne podwójnie. Z jednej strony NH została instytucjonalnie przypisana do tej kategorii, a z drugiej historyczna narracja związana z tą kategorią jest trudna do akceptacji dla wielu nowohucian i jest przez nich kontestowana. Równocześnie należy zauważyć, że świadków budowy NH i kombinatu, naturalnych spadkobierców dziedzictwa NH jest coraz mniej, że są to osoby w podeszłym wieku, które nie mają możliwości skutecznego, sprawczego prezentowania wersji dziejów im znanej i popartej ich życiorysami. Uczestniczą w uroczystościach takich jak kolejne urodziny NH, jednakże dyskusja o tamtych czasach toczy się poza nimi, najczęściej pomiędzy różnymi instytucjami i ich przedstawicielami<sup>29</sup>.

Ustanowienie Parku Kulturowego Nowa Huta, którego celem jest chronienie, ale też pogłębienie wiedzy o walorach architektonicznych i urbanistycznych dzielnicy (cf. Baniowska-Kopacz 2024a) sięgających do tradycji europejskich miasta idealnego, miasta ogrodu (Komorowski 2017: 153-155) czy koncepcji jednostki sąsiedzkiej (*neighbourhood unite concept*) Clarence'a Perry'ego (Beiersdorf i Komorowski 2010: 18), nie zmienia dominującej narracji o trudnym dziedzictwie NH, czyli o NH jako symbolu PRL-u, a mówiąc potocznym językiem – czasów „komuny”. Jak zauważa Smith, usankcjonowany dyskurs dziedzictwa zaciemnia procesy zachodzące przy zarządzaniu dziedzictwem, przede wszystkim ukrywając lub delegitymizując dyskusje o interpretacji przeszłości i teraźniejszości (Smith 2016: 30). Promowana interpretacja historii ma pełnić funkcje tożsamościowe dla jednostek i całych społeczności, pomija jednak cały zespół postaw społecznych uznanych za niepasujące do niej (Ziębińska-Witek 2020: 60-61; Szcześniak 2023)<sup>30</sup>. Jest także związana z komodyfikacją dziedzictwa (Tunbridge i Ashworth 1996) i adresowaniem opowieści o nim do określonych, często

<sup>29</sup> Strony toczących się dyskusji wymienia przywołana już przedstawicielka Wydziału Kultury UMK – są to lokalni aktywiści, przedstawiciele instytucji kultury w NH, przedstawiciele Rady Dzielnicy Nowa Huta i przedstawiciele urzędu (UMK) (Nowohucka Kronika Filmowa nr 828, 30.05.2025; zob. od 4 minuty 33 sekundy nagrania).

<sup>30</sup> Jak np. nikle społeczne zaangażowanie w walkę z obowiązującym ustrojem, przyjmowanie postawy biernego obserwatora. Opór nie był jedynym podejściem do sytuacji powojennej. Rozwinęła się także adaptacja. Władze, choć postrzegane jako obce, realizowały jednak pewne wartości narodowe i przeprowadzały reformy, spełniając oczekiwania znacznej części polskiego społeczeństwa (Ziębińska-Witek 2020:61; Szcześniak 2023). W przypadku tematów strajków „zapomnianym” czy świadomie „wymazanym” jest cały zespół postaw społecznych, które zostały uznane za niewygodne z perspektywy narracji tożsamościowej. Pomija się, że większość postulatów Solidarności dotyczyła raczej świadczeń socjalnych niż kwestii politycznych, strajk miał na celu „socjalizm z ludzką twarzą”, niekoniecznie liberalny kapitalizm. Prowadzona narracja nie pozwala na niejasności i spory, które

zagranicznych odbiorców, których losy powojenne były odmienne w porównaniu do losów mieszkańców państw Europy Środkowo-Wschodniej. Egzemplifikacją są „communism tour” realizowane na terenie NH. Ta popularyzowana narracja nie pozwala na niejasności i spory, które są codziennością występującą w relacjach depozytariuszy, jak i w komentarzach historyków (Ziębińska-Witek 2020: 60-61).

Pytanie: „czy tu mieszkają komuniści?”, jak pisałam na początku, jest stereotypowym wyobrażeniem NH, z którym należy wiązać raczej turystów zagranicznych aniżeli polskich. Jest ono wynikiem zbiegu dwóch trendów wspomnianych na początku artykułu: mody na „komunizm” i gwałtownego rozwoju branży turystycznej w Polsce korzystającej z rozwoju turystyki alternatywnej i intensywnie eksploatującej dziedzictwo czasu PRL-u. Przewodnicy po NH pozycjonują swoje działania także jako formę promocji dzielnicy (Whigham 2014; Knudsen 2010; eNHa, 29.11.2024). Jednak wycieczki po NH to także praca przynosząca środki do życia. Zatem zainteresowania turystów mają decydujący wpływ na kierunki rozwoju branży turystycznej i poszukiwanie miejsc oraz sposobu na informacyjny i wyróżniający się (przyciągający klientów) przekaz, zaspokajający poszukiwanie „komunistycznej” egzotyki. Działania firm oprowadzających turystów po NH z pewnością w pełni przyczyniły się do „odkrycia” dzielnicy. Ale miały także wkład do popularyzacji jej wizerunku jako najlepszego przykładu „komunistycznego” miasta/dzielnicy. Turyści wyjeżdżają z określonym wyobrażeniem miejsca, które poznali i multiplikują go w swoich środowiskach wspomnieniami wspomaganymi zdjęciami, filmikami udostępnianymi na portalach społecznościowych. Stanowią one potwierdzenie prawdziwości zdobytej wiedzy i przeżyć. Ich wspomnienia, wyobrażenia miejsc zaczynają być własnym życiem, a wizerunek miejsca narasta zgodnie z efektem „śnieżnej kuli”; już bez udziału pierwotnych uczestników spotkania w czasie „communism tour”. Finalnie wizerunek powraca do miejsca, gdzie został zainicjowany – w analizowanym przypadku w postaci tytułowego pytania – „czy tu mieszkają komuniści?”, wypowiedzianego w nowohuckiej Alei Róż. Owsianowska i Banaszkiewicz zwracają uwagę, że „(...) istotę dziedzictwa możemy uchwycić nie poprzez opisywanie atrybutów miejsc i obiektów, lecz poprzez charakteryzowanie motywacji turystów oraz ich percepcji” (Owsianowska i Banaszkiewicz 2015: 14). Percepcję ujawniło pytanie zagranicznych turystów zawarte w tytule artykułu.

Zamiast słów zakończenia pytanie – czy o taki efekt, o taki wizerunek NH, o taką prezentację dziedzictwa NH chodziło władzom miasta, muzealnikom, aktywistom? I co na to mieszkańcy NH, depozytariusze nowohuckiego dziedzictwa? Warto postawić to pytanie i w zależności od odpowiedzi kontynuować działania, które będą ten wizerunek utrwalać lub podjąć działania, które będą go dywersyfikować.

---

obecnie dominują zarówno w relacjach bezpośrednich świadków, jak i komentarzach zawodowych historyków zajmujących się tamtym okresem (Ziębińska-Witek 2020: 60).

## Bibliografia

- Augé M. 2010. *Nie-miejsca. Wprowadzenie do antropologii hipernowoczesności*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Ashworth G. 2015. *Planowanie dziedzictwa*. Kraków: MCK.
- Assman J. 2008. *Pamięć kulturowa. Pismo, zapamiętywanie i polityczna tożsamość w cywilizacjach starożytnych*. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego.
- Banaszkiewicz M. 2010. Nowa Huta – nowy produkt turystyczny? [W:] M. Banaszkiewicz, F. Czech i P. Winskowski (red.), *Miasto: między przestrzenią a koncepcją przestrzeni*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 195-210.
- Banaszkiewicz M., Graburn N. i Owsianowska S. 2016. Tourism in (Post)socialist Eastern Europe. *Journal of Tourism and Cultural Change* 15(2), 109-121. Doi: <https://doi.org/10.1080/14766825.2016.1260089>
- Banaszkiewicz M. i Semik Z. 2019. Schrony w Nowej Hucie jako kłopotliwe dziedzictwo: pomiędzy edukacją a rozrywką. *Turyzm* 29/1, 7-15. Doi: <http://dx.doi.org/10.18778/0867-5856.29.1.01>
- Baniowska-Kopacz E. 2022. Miejska zielen jako element zadowolenia – przykład najstarszych osiedli krakowskiej Nowej Huty. [W:] J. Janto (red.), *Socializmus a Mesto*. Bratislava: Univerzita Komenskeho v Bratislave, 87-99.
- Baniowska-Kopacz E. 2024a. Park Kulturowy Nowa Huta w świetle dokumentów miejskich i UNESCO oraz badań etnologicznych. *Łódzkie Studia Etnograficzne* 63, 199-216. Doi:10.12775/LSE.2024.63.11
- Baniowska-Kopacz E., 2024b. Problematyka dziedzictwa kulturowego neoregionu – przypadek Nowej Huty. Prezentacje nowohuckich muzeów. *Prace Etnograficzne*, 52 (2024), 69-93. Doi: <https://doi.org/10.4467/22999558.PE.24.006.21676>
- Beiersdorf Z. i Komorowski W. 2010. Nowa Huta lat pięćdziesiątych. Dziedzictwo – zagrożenia i perspektywy. [W:] B. Szmygin i J. Haspel (red.), *Zabytki drugiej połowy XX wieku – waloryzacja, ochrona, konserwacja / Das Erbe Der Nachkriegszeit Erhalten und Erneuern – Denkmale Der Moderne und Gegenmoderne / Architecture of The Second Half of The 20th Century – Studies and Protection*. Warszawa-Berlin: ICOMOS Polska / ICOMOS Deutschland, 17-28.
- Biskupska K. i Ciechorska-Kulesza K. 2024. Kłopotliwe dziedzictwo – Konteksty, Interpretacje, Działania. *Kultura i Społeczeństwo* 2024/1, 3-16.
- Dyskusja Ośrodka Studiów Kulturowych i Literackich nad Komunizmem IBL PAN: Komunizm i PRL dzisiaj*. 2013. *Teksty Drugie* 3, 227-244.
- Golonka-Czajkowska M. 2013. *Nowe miasto, nowych ludzi. Mitologie nowohuckie*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Jones S. H. 2014. Autoetnografia. Polityka tego, co osobiste. [W:] N. K. Denzin i Y. S. Lincoln (red.), *Metody badań jakościowych, Tom 2*. Warszawa: PWN, 175-218.
- Klich-Kluczevska B. 2009. Nowa Huta skąd przychodzimy. [W:] K. Jurewicz (red.), *Moja Nowa Huta. Wystawa jubileuszowa*. Kraków: Muzeum Historyczne Miasta Krakowa, 7-27.

- Knudsen B. T. 2010. The past as staged-real environment: communism revisited in The Crazy Guides Communism Tours, Krakow, Poland. *Journal of Tourism and Cultural Change* 8(3), 139-153. Doi: <https://doi.org/10.1080/14766825.2010.510195>
- Komorowski W. 2017. Heritage conservation for urban planning and architecture of Nowa Huta of the years 1949–1959. *Journal of Heritage Conservation* 49, 153-162. Doi: 10.17425/WK49CONSERVATION.
- Kultura i Społeczeństwo*. 2024. Kłopotliwe dziedzictwo. Styczeń – marzec 68(1), 3-279. <https://czasopisma.isppan.waw.pl/kis/issue/view/197>.
- Lewicki J. 2010. Ochrona architektury z 2 połowy XX wieku w Polsce. Teoria i praktyka konserwatorska. [W:] B. Szmygin i J. Haspel (red.), *Zabytki drugiej połowy XX wieku – waloryzacja, ochrona, konserwacja / Das Erbe Der Nachkriegszeit Erhalten und Erneuern – Denkmale Der Moderne und Gegenmoderne / Architecture of The Second Half of The 20th Century – Studies and Protection*. Warszawa-Berlin: ICOMOS Polska / ICOMOS Deutschland, 149-159.
- Macdonald S. 2006. Undesirable heritage: Fascist material culture and historical consciousness in Nuremberg. *International Journal of Heritage Studies* 12(1), 9-28.
- Macdonald S. 2009. *Difficult Heritage. Negotiating the Nazi Past in Nuremberg and Beyond*. New York: Routledge.
- Macdonald S. 2018. Heritage. [W:] H. Callan (red.), *The International Encyclopedia of Anthropology*, John Wiley & Sons, 1-12. Doi:10.1002/9781118924396.wbiea1709
- Marciniak Ł. 2011. Metody doświadczenia osobistego (Personal experience methods). [W:] K.T. Konecki i P. Chomczyński (red.), *Słownik socjologii jakościowej*. Warszawa: Difin, 181-183.
- Myczkowski Z., Chajdys K., Forczek-Brataniec U., Latusek K., Marcinek R., Nosalska P., Rymsza-Mazur W., Siwek A. i Wielgus K. 2015-2020. *Plan ochrony Parku Kulturowego Nowa Huta, Etap I (2015). Część 1 (tekst)*. Kraków: Urząd Miasta Krakowa i Politechnika Krakowska.
- Owsianowska S. i Banaszekiewicz M. 2015. Trudne dziedzictwo a turystyka. O dysonansie dziedzictwa kulturowego. *Turystyka Kulturowa* 11, 6-24.
- Piasecki E. 1971. Proces imigracji. [W:] S. Panek i E. Piasecki (red.), *Nowa Huta. Integracja ludności w świetle badań antropologicznych*. Materiały i Prace Antropologiczne 80, 23-51.
- Radłowska R. 2013. O Nowej Hucie reportaż. *Gazeta Wyborcza. Piątek Ekstra* (28.02.2013), <https://wyborcza.pl/piatekekstra/7,129155,13478974,o-nowej-to-hucie-reportaz.html>
- Radłowska R. i Kozik R. 2008. Kto się boi Nowej Huty. *Gazeta Wyborcza – Kultura* (06.02.2008), <http://wyborcza.pl/1,75410,4901763.html>
- Smith L. T. 2014. Na grząskim gruncie. Badania tubylców w erze niepewności. [W:] N. K. Denzin i Y. S. Lincoln (red.), *Metody badań jakościowych, Tom 1*. Warszawa: PWN, 137-166.
- Smith L. 2006. *Uses of Heritage*. London–New York: Routledge.
- Smith L. 2016. Zwierciadło dziedzictwa: narcystyczna iluzja czy zwielokrotnione odbicie? *Rocznik Antropologii Historii* VI(9), 25-44
- Spalek R. 2021. *O totalitaryzmie i komunistach w PRL. Przystanek Historia* (02.07.2021), <https://przystanekhistoria.pl/pa2/tematy/komunizm/83660,O-totalitaryzmie-i-komunistach-w-PRL.html>

- Szcześniak M. 2023. *Poruszeni. Awans i emocje w socjalistycznej Polsce*. Warszawa: Krytyka Polityczna.
- Tunbridge J.E. i Ashworth G.J. 1996. *Dissonant Heritage. The Management of the Past as a Resource in Conflict*. Chichester, New York: Wiley.
- Wąchała-Skindzier M. 2023. *PRL w narracji muzealnej 1987-2017*. Kraków: Księgarnia Akademicka.
- Whigham K. 2014. Performing a future (in) performing a past: Identity, cultural performance, and the Utopian impulse. *Tourist Studies* 14(2), 203-224. Doi: <https://doi.org/10.1177/1468797614532184>
- Ziębińska-Witek A. 2020. Musealisation of communism, or how to create national identity in historical museums. *Muzeológia a kultúrne dedičstvo* 8(4), 59-72. Doi: 10.46284/mkd.2020.8.4.5

### Źródła internetowe

- Communism tour of Nowa Huta district*: <https://www.crazyguides.com/krakow-tours/communism-tour-of-nowa-huta-district> (dostęp: 20.02.2025).
- Crazy Guides*, <https://www.crazyguides.com/> (dostęp: 17.03.2025).
- Crazy Guides – Relacje prasowe, s. 1*, <https://www.crazyguides.com/press-releases/#tabs-1> (dostęp: 17.03.2025).
- Crazy Guides – Relacje prasowe, s. 2*, <https://www.crazyguides.com/press-releases/#tabs-2> (dostęp: 17.03.2025).
- eNHa trip*, <https://fundacjanh.org/pl/projekt-enha-trip/> (dostęp: 10.01.2025).
- Get Your Guide. Atrakcje i wycieczki – Nowa Huta*, (oferta wycieczek po NH w dniu 09.12.2022), <https://bit.ly/3Gg4Aot> (dostęp: 09.12.2022).
- Nowohucka Kronika Filmowa nr 828, [https://kinosfinks.okn.edu.pl/multimedia-876-nkf\\_nr\\_828.html?fbclid=IwZXh0bgNhZW0CMTEAAR5UFdKRiG12YXqJv\\_IcQPwz318APbm1P-fRyzBe8iL2egPZiARVqKIaQXPSaXg\\_aem\\_o2Oy5ZdLVeoRNmBx4Z9iDw](https://kinosfinks.okn.edu.pl/multimedia-876-nkf_nr_828.html?fbclid=IwZXh0bgNhZW0CMTEAAR5UFdKRiG12YXqJv_IcQPwz318APbm1P-fRyzBe8iL2egPZiARVqKIaQXPSaXg_aem_o2Oy5ZdLVeoRNmBx4Z9iDw) (dostęp 30.05.2025).
- Modernizacja i rozbudowa dawnego kina Światowid na potrzeby Muzeum Nowej Huty*, <https://muzeumkrakowa.pl/oddzialy/modernizacja-i-rozbudowa-dawnego-kina-swiatowid-na-potrzeby-muzeum-nowej-huty> (dostęp: 20.02.2025).
- Nowa Huta żegna robotnicze korzenie i szuka nowych*. „Polityka” – fotoreportaż: <https://www.polityka.pl/fotoreportaze/1799608,1,nowa-huta-zegna-robotnicze-korzenie-i-szuka-nowych.read> (dostęp: 10.10.2022).
- Przewodnik po Krakowie. Historia Nowej Huty – zwiedzanie Krakowa*, <https://www.krakow-przewodnicy.pl/zwiedzanie/historia-nowej-huty.htm> (dostęp: 09.12.2022).
- Wypoczynek w Krakowie. Nieznane oblicze Nowej Huty – dworki nowohuckie* (21.11.2016), <https://www.bwkrakow.pl/nablogu/nieznane-oblicze-nowej-huty-dworki-nowohuckie> (dostęp: 09.12.2022).

### Autorka:

dr Ewa Baniowska-Kopacz

e-mail: [e.baniowska@iaepan.edu.pl](mailto:e.baniowska@iaepan.edu.pl)



Katarzyna Kość-Ryżko  
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6103-2474>  
Ośrodek Etnologii i Antropologii Współczesności  
Instytut Archeologii i Etnologii PAN

## **Monumenty w przestrzeni miejskiej jako narzędzia transformacji pamięci i tożsamości narodowej. Refleksje na przykładzie pomnika Armii Radzieckiej w Sofii**

### **Monuments in urban space as tools for the transformation of memory and national identity. Reflections on the example of the Monument to the Soviet Army in Sofia**

#### **Abstract**

Several decades have passed since the fall of communism in the countries of Central and Eastern Europe, yet in some of them monuments dedicated to the Soviet Army still stand firmly on their pedestals. In general, however, relics of the previous system arouse strong emotions and become objects of protests, debates, political discussions, as well as actions aimed at their removal or destruction. In this context, the Monument to the Soviet Army in Sofia stands out in particular as one having an exceptionally rich and interesting history that entered its next phase in December 2024, when, after many years of social pressure and legal proceedings, its dismantling began. In this article, I discuss the history of the creation of the Monument to the Soviet Army in Sofia and its fate after the fall of communism, and I also cite the activities of various (creative and artistic, ideological and destructive) groups involved in its transformations. I also take into account the generational perspective and discuss the main dimensions of the conflict over the monument. The main thesis of the article is that objects of post-socialist heritage, which are a testimony to a past that is not always heroic and glorious, and therefore rejected, negated and displaced from the place they occupy in historical space and consciousness, can become an important tool for the transformation of memory and the shaping of national identity.

**Keywords:** monuments of the Soviet Army, post-socialist heritage, national identity, transformation of memory, artistic interventions, heritology, dissonant heritage

#### **Abstrakt**

Od czasu obalenia komunizmu w państwach Europy Środkowo-Wschodniej minęło już kilka dekad; mimo to w niektórych z nich monumenty poświęcone Armii Radzieckiej do dzisiaj stoją niewzruszenie

na swoich postumentach. Na ogół jednak relikty poprzedniego ustroju budzą silne emocje i stają się obiektami protestów, debat, dyskusji politycznych, a także działań mających na celu ich usunięcie lub zniszczenie. Na tym tle szczególnie wyróżnia się Pomnik Armii Radzieckiej w Sofii, mający wyjątkowo bogaty i ciekawy życiorys, który w grudniu 2024 roku wszedł właśnie w kolejną fazę. Wtedy bowiem, po wielu latach nacisków społecznych i postępowań sądowych przystąpiono do jego demontażu. W artykule omawiam historię powstania Pomnika Armii Radzieckiej w Sofii oraz jego losy po upadku komunizmu, a także przytaczam działania różnych grup zaangażowanych w jego przekształcenia (twórcze i artystyczne oraz ideologiczne i dewastacyjne). Uwzględniam także perspektywę pokoleniową i omawiam główne wymiary konfliktu o wspomniany monument. Główną tezą artykułu jest, że obiekty dziedzictwa post-socjalistycznego, będące świadectwem nie zawsze heroicznej i chlubnej przeszłości, stąd też odrzucane, negowane i wypierane z zajmowanego przez nie miejsca w przestrzeni i świadomości historycznej, mogą stać się istotnym narzędziem transformacji pamięci oraz kształtowania tożsamości narodowej.

**Słowa kluczowe:** pomniki Armii Radzieckiej, dziedzictwo postsocjalistyczne, tożsamość narodowa, transformacja pamięci, interwencje artystyczne, heritologia, dziedzictwo dysonansowe

Odebrano / Received: 17.03.2025

Zaakceptowano / Accepted: 04.09.2025

## Wprowadzenie

„Wichry historii” bywają zmienne i nie raz zmiatały z piedestałów tych, którzy zdawali się niezniszczalni. Pod ich naporem dokonują się przemiany ustrojowe, stąd nie dziwne, że potrafią zachwiać w posadach – dosłownie i w przenośni – nawet spiżowe posągi. Te ostatnie rzadko kiedy są tylko kamieniem i brązem – częściej bywają także ideą, opowieścią, próbą utrwalenia porządku świata. Z czasem, okryte niesławą monumenty, znienawidzone za czasy i wydarzenia, które uosabiają, przypominają odarte z masek twarze fałszywych bohaterów, traktowanych jako *personae non gratae*. Stanowią niechciane dziedzictwo, budzą ambiwalentne uczucia i katalizują emocje (na ogół negatywne), które powstają w reakcji na rzeczywistość (nieakceptowaną przeszłość lub trudną terażniejszość). Uparta obecność „pomników” w zmieniającym się krajobrazie miejskim i społecznym, pomimo negatywnej retoryki i okazywanej niechęci względem nich, może być odbierana jak ironia losu lub drwiący chichot ze strony tych, którzy powołali je do życia. Metaforycznie rzecz ujmując, trwają one niczym „zdekspirowani agenci na posterunku”, niemogący pogodzić się z tym, że ich misja dobiegła końca, a system, któremu służyli, upadł. Porzuceni i zapomniani, wystawieni na publiczny osąd, zostali zdani na łaskę i niełaskę tłumu, stając się nierzadko pośmiewiskiem lub ofiarą niewybrednych ataków. Nie wszystkim dane było odejść z godnością i pomimo niecichnących od lat głosów, że już dawno powinni udać się na zasłużoną emeryturę, to jednoznaczności w tym względzie brak. Podobnie jak lapidariów zdolnych pomieścić relikty postsocjalistycznej sztuki i propagandy, które adekwatnie do idei, która je stworzyła, przytłaczają swoją gigantycznością i gabarytami.

Pomniki w przestrzeni publicznej pełnią rolę nie tylko świadków historii, ale także nośników pamięci i określonych wartości, które kształtują postrzeganie przeszłości i „aktywnie” uczestniczą w teraźniejszości dziejącej się wokół nich. Stają się emblematami miast, używają „wizerunku” różnym akcjom i wydarzeniom, bywają tłem codziennego życia zwykłych obywateli. W ten symboliczny sposób familiaryzują się i bywają elementem identyfikacji z danym miejscem. W przypadku jednak dziedzictwa postsowieckiego, jak omawiany tutaj pomnik Armii Radzieckiej w Sofii, sytuacja nieco się komplikuje. Obecność monumentów z okresu komunizmu to nie tylko swoiste memorandum czasów i wydarzeń, które reprezentują, ale też dowód postaw i zachowań społecznych w obrębie własnego narodu, które mogą budzić zastrzeżenia i wątpliwości. Ich architektoniczno-artystyczne świadectwa, zlokalizowane nierzadko w centralnej i reprezentacyjnej części miast, a także wizualna forma i symboliczna treść, odporne na upływający czas i etap historii danego państwa, mogą drażnić, irytować, rodzić sprzeciw i konsternację. Skutkiem tego stają się przedmiotem wielu dyskusji i obiektem kontrowersji, prowadzących nierzadko do konfliktu między potrzebą ochrony dziedzictwa historycznego a koniecznością reinterpretacji historii i transformacji przestrzeni miejskiej. Jak dowodzi licznie powstająca w ostatnim czasie literatura z zakresu trudnego i kontestowanego dziedzictwa, w tym postsocjalistycznego<sup>1</sup>, sytuacje takie nie należą do rzadkości, zwłaszcza w Europie Środkowo-Wschodniej (por. Tunbridge 2018: 49-81). W opinii zaś Dereka Aldermana, Jordana Brashera i Owena Dwyera, doświadczonych badaczy geografii kulturowej i człowieka (*cultural and human geography*), złożoność i konfrontacyjność relacji między spadkobiercami określonego patrymonium nie powinna dziwić, ponieważ, jak twierdzą:

Dziedzictwo z natury jest dysonansowe, podatne na niezgodę, dysharmonię i nieporozumienia. Wyrażanie swojego dziedzictwa niezmiennie oznacza, że jakaś inna, odmienna identyfikacja z przeszłością zostaje wydziedziczona, wykluczona lub zdegradowana (Alderman, Brasher i Dwyer 2020: 44).

Spuścizna po socjalizmie, w postaci pomników licznie rozsianych po wszystkich państwach byłego bloku wschodniego, to również pamiątka po „zimnej wojnie”, zamkniętych granicach, partyjniactwie, cenzurze, pustych półkach sklepowych, strachu i zniewoleniu. Monumentalne socrealistyczne konstrukcje rzeźbiarskie w państwach Europy Środkowo-Wschodniej to przede wszystkim jednak symbol dominacji ZSRR i narzuconej ideologii komunistycznej<sup>2</sup>. Nawet w czasach, gdy w oficjalnej nomenklaturze

<sup>1</sup> Więcej szczegółowych przykładów i ich omówienia w pracach Ewy Ochman (2010) i Aleksandry Kuczyńskiej-Zonik (2018).

<sup>2</sup> Interesującym przykładem procesu wywłaszczania „żołnierzy radzieckich” z przestrzeni publicznej i symbolicznej jest opisany przez Siobhan Kattago (2015) kasus monumentów wojennych w Estonii.

słownej obiekty te funkcjonowały jako „pomniki wdzięczności Armii Czerwonej”<sup>3</sup>, w społecznym i potocznym nazewnictwie określano je nierzadko ironicznie lub pejoratywnie, zwłaszcza po 1989 roku i po transformacji ustrojowej. Wśród popularnych przemianowań, które w kilku przypadkach na trwałe weszły do codziennego języka, można wymienić sofijski Pomnik Okupacyjnej Armii Czerwonej (w skrócie MOAC), który zastąpił oficjalną nazwę pomnik Armii Radzieckiej. Inne zbiorowe określenia na postsocjalistyczne monumenty to: Pomniki hańby (sformułowanie używane przez środowiska antykomunistyczne negujące symbolikę radzieckiej supremacji); Pomniki „z wdzięczności” lub „niewdzięczności” (sarkastyczne odniesienie do języka propagandy narzucającego postawę uniżoności za rzekome dobrodziejstwo ustroju wprowadzonego siłą). Lokalnie występują również inne nieoficjalne przezwiska i epitety, którymi określa się monumenty poświęcone Armii Radzieckiej, np. „Czerwony Kolos” (popularne w Bułgarii i na Węgrzech), „Iwan” (Jelenia Góra, Polska) (por. Firszt 2018), „Alosza” (Drzewiecka 2011: 261), „Ruski pomnik” (sformułowanie akcentujące związek monumentu z ZSRR, bez rozróżnienia narodowości radzieckich żołnierzy), „Pomnik Braterskiej Pomocy” lub alternatywnie „Pomnik Braterskiej Przemocy” (ironiczne określenie wskazujące na przymus sojuszu i obecności Armii Czerwonej oraz stosowanej przez jej zwierzchników taktyki „przyjaźni bez wyboru”). W literaturze przedmiotu spotkać można także symboliczne uogólnienia, którymi obejmowane są monumenty postsocjalistyczne, najczęstsze z nich to: „pomniki kolonializmu” (nazwa stosowana przez historyków i badaczy postkolonialnych, w których interpretacji stanowią one symbol dominacji ZSRR nad krajami satelickimi) (por. Saifullayeu 2025: 239-240), „pomniki propagandy” (nazwa podkreślająca ich funkcję jako narzędzia indoktrynacji ideologicznej). Wymienione strategie językowej „demilitaryzacji i pacyfikacji” obiektów pokomunistycznego dziedzictwa, obecnych w przestrzeni publicznej i symbolicznej danego narodu przez lata zmuszonego do ich tolerowania, a nawet okolicznościowej afirmacji, to przykład tego, jak zmieniający się kontekst polityczny i społeczny wpływa na percepcję miejsc pamięci, ich waloryzację i stopień identyfikacji z przesłaniem, które reprezentują.

Pomimo upływających dekad od czasu obalenia komunizmu w państwach Europy Środkowo-Wschodniej, a w przypadku części z nich również akcesji do Unii Europejskiej, w niektórych krajach monumenty poświęcone Armii Radzieckiej do dzisiaj stoją niewzruszenie na swoich postumentach (np. na Węgrzech i Słowacji) (por. Jędrzejczyk 2022; Kuczyńska-Zonik 2022). Na ogół jednak, relikty poprzedniego ustroju budzą silne emocje i stają się obiektami protestów, debat, dyskusji politycznych, a także działań mających na celu ich usunięcie lub zniszczenie (Höppner 2022). Równocześnie jednak

<sup>3</sup> Najczęstsze oficjalne nazwy pomników Armii Czerwonej, poza wymienioną w tekście, to: Pomnik Wyzwolenia, Pomnik Armii Radzieckiej (stosowane w Bułgarii, Czechach, Słowacji, na Węgrzech), Pomnik Wyzwolicielei (w miastach takich jak Ryga, Budapeszt, Sofia) (por. Czarnecka 2015: 8-10).

pojawiają się głosy, często należące do młodszej generacji<sup>4</sup>, że obiekty te zdążyły już zintegrować się przestrzennie (urbanistycznie i architektonicznie) oraz symbolicznie z tkanką miejską, a ponadto są zabytkami i dziełami sztuki (w ich powstanie nierzadko zaangażowani byli wybitni artyści), stąd należy je objąć opieką konserwatorską i ochroną prawną. Jako część miejscowego pejzażu kulturowego, stanowią także atrakcję turystyczną. Ich interpretację utrudnia zaś fakt, że są elementem pamięci zbiorowej i historycznego dziedzictwa o niejednoznacznej naturze. Dla jednych są miejscami pamięci o ofiarach wojny, poświęceniu żołnierzy i roli ZSRR w walce z nazizmem, a dla innych – nieakceptowanymi dowodami zakłamywania historii, przemilczania represji komunistycznych oraz wrogiego i niszczyielskiego reżimu, którego kontynuacją jest, zdaniem niektórych, putinowska Rosja.

Obserwując wspomniane zjawiska oraz towarzyszące im wydarzenia, o których więcej w dalszej części artykułu, nasuwa się pytanie: czy kontrowersje związane z post-socjalistycznymi pomnikami Armii Radzieckiej są tylko objawem sporu o pamięć i interpretację historii, czy też są formą przepracowywania głęboko zakorzenionej traumy społecznej? Jednym z celów tego tekstu jest, między innymi, analiza zmiennej funkcji, jaką spełniają one w wymiarze społecznym, politycznym i kulturowym oraz ich roli pośredniczącej w transformacji pamięci (*transformation of memory*) (por. Assman 2008) i tożsamości narodowej (zob. Koselleck 2020). Obiektem, stanowiącym swoiste *exemplum* interpretacyjne, jest pomnik zlokalizowany w Sofii oraz towarzyszące mu dyskursy i ich różne płaszczyzny (ideologiczna, edukacyjna, konserwatorska, artystyczna). Śledząc losy pomnika na przestrzeni ostatnich trzydziestu kilku lat (od czasu zmiany ustrojowej), a także wsłuchując się w narracje na jego temat, stajemy się świadkami pokoleniowej zmiany w społeczeństwie bułgarskim w podejściu do przeszłości i identyfikacji z narodowym dziedzictwem historycznym. Opisane w tekście współczesne konteksty funkcjonowania monumentu upamiętniającego Armię Czerwoną są przykładem sposobów, w jakie pomniki mogą być wykorzystywane jako narzędzia polityki pamięci. Zarówno władza, jak też różne grupy społeczne próbują nierzadko kształtować historię oraz postawy społeczne za pomocą symboli w przestrzeni publicznej, których nośnikami i wyrazicielami na dużą skalę są właśnie miejsca i obiekty komemoratywne. Można wręcz powiedzieć, że za ich pośrednictwem „ucieleśniają one przeszłość” (por. Macdonald 2021: 129).

---

<sup>4</sup> Za „młodsze pokolenie” przyjmuję tutaj osoby urodzone po 1989 roku. Przede wszystkim są to ludzie, którzy nie mieli bezpośredniego kontaktu z rzeczywistością sowiecką i mogą postrzegać pomniki post-sowieckie przede wszystkim przez pryzmat ich symboli, estetyki, opowieści krewnych, edukację szkolną.

## Okoliczności powstania sofijskiego monumentu

Pomnik Armii Radzieckiej w Sofii jest jednym z najważniejszych symboli postsowieckiego dziedzictwa w Bułgarii. Powstał w latach 1952-1954<sup>5</sup>, z okazji upamiętnienia wyzwolenia Bułgarii przez Armię Czerwoną, i wkrótce potem stał się obiektem zarówno szacunku, jak i krytyki. Monumentalna, wysoka na około 10 metrów, kompozycja została wykonana z brązu i granitu, w typowym dla socrealizmu stylu, który miał wzbudzać podziw i szacunek dla władzy oraz głoszonej idei. Zlokalizowano ją w Ogrodzie Książęcym, w pobliżu bulwaru „Car Oswoboditiel”, na centralnym placu miasta, w sąsiedztwie Uniwersytetu Sofijskiego i Orlego Mostu. Wokół pomnika znajdują się przestrzenie zielone, które zawsze były ważnym miejscem spotkań, zarówno dla obywateli, jak i turystów. Monument przedstawia grupę osób, wśród których wyróżniają się radzieccy żołnierze w różnych postawach bojowych. Centralną figurą jest żołnierz w mundurze Armii Czerwonej, który trzyma w dłoni karabin maszynowy i w domniemaniu „ogłasza zwycięstwo nad faszyzmem” (por. Baloutzova 2011: 90-95). Wokół niego stoją postaci przedstawiające różne grupy społeczne, w tym: bułgarski robotnik, kobieta w stroju ludowym, oficer radziecki oraz matka z dzieckiem, symbolizujący solidarność między narodami socjalistycznymi. Ogólna wymowa symboliczna tej części pomnika to: wyzwolenie pracującego narodu bułgarskiego od autorytarnego reżimu i faszyzmu przy zdecydowanej pomocy Armii Radzieckiej (fot. nr 1).

To jednak tylko część całego kompleksu rzeźbiarskiego, który obejmuje również inne elementy. Relief wschodni, zatytułowany „Październik 1917”, wykonany na podstawie rysunku Borysa Angeluszewa, przedstawia marynarzy, żołnierzy, robotników oraz dziewczęta Armii Czerwonej (por. *Pametnikāt na Sāvetskata...* 2023). Płaskorzeźba południowa, pod nazwą „Zaplecze”, której towarzyszy inskrypcja *Wszystko dla frontu, wszystko dla zwycięstwa*, wyobraża naród radziecki wspierający swoją armię. Od strony zachodniej pomnika znajduje się kolejny relief, noszący tytuł: *Wielka Wojna Ojczyzniana Związku Radzieckiego*, który obrazuje bojowy zapał Armii Czerwonej podczas wojny. Całość kompozycji ma formę „37-metrowej ściętej piramidy” (OTP „Balkanturist” 1998), umieszczonej na wysokim cokole pokrytym licznymi inskrypcjami wychwalającymi wkład ZSRR w „wyzwolenie” Bułgarii.

Projekt monumentu opracował i wykonał zespół pod kierownictwem rzeźbiarza Iwana Funeva, w którego skład wchodził również: Danko Mitow, Iwan Wasilew, Luben Nejkow i Boris Kapitanow. Kolektyw rzeźbiarski tworzyli: Iwan Funev, prof. Lubomir Dalczew, Mara Georgiewa, Waska Emanuiłowa, Wasil Zidarow i Petar Dojczinow. Artystą grafikiem odpowiedzialnym za całościową kompozycję pomnika był Boris Angeluszew (por. Hristov 2023; *Deset mln. lv. za...*2014).

<sup>5</sup> Odświeżenie pomnika miało miejsce dziesięć lat po wkroczeniu Armii Czerwonej do Bułgarii we wrześniu 1944 roku.



Fot. 1. Sofia, Bułgaria, widok ogólny na pomnik Armii Radzieckiej w Ogrodzie Książęcym w Sofii (Knyazheska gradina). Fot. Katarzyna Kość-Ryżko 2023.

### **Rewizja przeszłości i stopniowe „wydziedziczenie” postsocjalistycznych reliktyw**

Pomnik Armii Radzieckiej w Sofii, pomimo że w sferze symbolicznej zakorzeniony w historii II wojny światowej, to w wymiarze realnym przez większość społeczeństwa postrzegany był przede wszystkim jako symbol dominacji ZSRR w Bułgarii. Warto

podkreślić, że decyzja o budowie monumentu zapadła w kontekście zimnej wojny oraz powojennego dyktatu komunistycznego i obecności ZSRR w Bułgarii (por. Tsvetkov 2017: 775-1036). Wiąże się z tym główna przyczyna stopniowego „wydziedziczenia” tego pomnika po transformacji ustrojowej i rewizji pamięci społecznej, w wyniku których dziedzictwo postsocjalistyczne ulegało zarówno celowej, jak i niezamierzonej degradacji (por. Alderman, Brasher i Dwyer 2020: 39-40). Ze wspomnianymi czynnikami związana jest też główna linia sporu pomiędzy oponentami i obrońcami pomnika. W świetle współczesnej historiografii koronnym argumentem tych pierwszych jest fakt, że Bułgaria, będąca w okresie II wojny światowej częścią Osi, pomimo nacisków ze strony Niemiec, nie wypowiedziała wojny Związkowi Radzieckiemu<sup>6</sup>. Zamiast tego we wrześniu 1944 r. ogłosiła neutralność i nakazała wojskom niemieckim opuszczenie kraju, po czym przystąpiła do ich rozbrajania<sup>7</sup>. Nie powstrzymało to jednak Związku Radzieckiego od wypowiedzenia wojny Cesarstwu Bułgarii dnia 5 września 1944 r. (Vezenkov 2014: 43-44). Umieszczony na pomniku napis: *Armii Radzieckiej wyzwolicieli – od wdzięcznego narodu bułgarskiego*, postrzegany jest jako propagandowe fałszowanie historycznych faktów i kłamstwo ideologiczne, i od lat wywołuje animozje między różnymi stronnictwami politycznymi oraz wśród znacznej części Bułgarów<sup>8</sup> (por. Tsvetkov b.d.).

W rzeczywistości bowiem Armia Czerwona nie stoczyła w Bułgarii walk i nie poniosła strat. Co więcej, zdaniem polemistów, podpisanie traktatu pokojowego w Paryżu w 1947 r. spowodowało realną okupację kraju przez władzę radziecką i likwidację opozycji bułgarskiej na wiele kolejnych lat (por. Baloutzova 2011: 95-96). Niezgodę historyków krajowych i zagranicznych budzi także upowszechniana latami interpretacja symbolicznego przesłania pomnika, głosząca że: „symbolizuje on wyzwolenie Bułgarii spod »monarcho-faszystowskiego reżimu«” (por. Daskalov 2011: 165-172; Baloutzova 2011: 96). W opinii współczesnych badaczy, jest to „kontrowersyjna teza marksistowskiej

<sup>6</sup> Antropologiczną próbą analizy i interpretacji panslawistycznego podłoża aprobaty ideologii nazizmu w XX-wiecznej Bułgarii jest książka Marii Todorovej, pt.: *Imagining the Balkans* (2007).

<sup>7</sup> Armia Radziecka wkroczyła do Bułgarii w 1944 r. w trakcie ofensywy przeciwko wycofującej się armii niemieckiej. Do tego czasu Bułgaria była w wojnie sojusznikiem III Rzeszy, a neutralność ogłosiła 26 sierpnia 1944 r., gdy wojska radzieckie zbliżyły się już do jej granic. Następnie zaś nakazała wojskom niemieckim opuszczenie kraju, a 8 września 1944 r. wypowiedziała Niemcom wojnę. Wcześniej jednak (5 września 1944 r.) ZSRR jednostronnie wypowiedział ją Królestwu Bułgarii i rozpoczął inwazję jej terytorium. Mimo tego nie było realnych działań wojennych między obydwojma państwami, co stanowi jedną z przyczyn niezgody na napis umieszczony na frontalnej tablicy pomnika, który w odbiorze znacznej części bułgarskiego społeczeństwa zafalszowuje prawdę historyczną i stawia bułgarski naród w pozycji zależnościowej (wynikającej z rzekomego zobowiązania do wdzięczności i lojalności) (por. Marinov i Vezenkov 2014: 469-555).

<sup>8</sup> Tematu skomplikowanych relacji bułgarsko-rosyjskich oraz postaw rusofilskich u części bułgarskiego społeczeństwa dotyczy podcast Łukasza Kobeszko, analityka Ośrodka Studiów Wschodnich, pt. „Bułgaria. Zrywając więzi z Rosją” (Kobeszko 2023).

historiografii z okresu zimnej wojny”, bowiem, ich zdaniem: „ustrój w Bułgarii w latach 1934-1944 był autorytarny, ale nie faszystowski” (Daskalov 2011: 145-146).

Kontrargumentacja obrońców pomnika sprowadza się zasadniczo do racjonalizacji i poszukiwania konsensusu przez porównania i analogie. Po pierwsze, zauważają oni, że podobne obiekty „komemoratywne” znajdują się także w innych krajach Europy, gdzie przetrwały transformację, zyskały nową wymowę w odmiennych warunkach i świadczą o pewnym okresie w przeszłości oraz stanowią atrakcję turystyczną. Po drugie, pomniki te są wyrazem szacunku dla ofiar poniesionych przez Armię Radziecką, składającą się z żołnierzy różnych narodowości, którzy ramię w ramię walczyli i ginęli w imię przywrócenia pokoju w Europie. Ponadto, są one wyrazem ogólnego docenienia wkładu sowieckich żołnierzy w zwycięstwo Aliantów nad nazistowskimi Niemcami podczas II wojny światowej na wszystkich frontach (por. Iordachi 2014: 360-365; *Njagulov 2014: 201-203*).

Eskalacja sporów wokół sofijskiego pomnika Armii Radzieckiej przybrała na sile po 1989 r. i upadku komunistycznego ustroju. Gros emocjonalnych dysput i publicznych wystąpień w Bułgarii dotyczyło reinterpretacji postsocjalistycznego dziedzictwa (por. Dandolov 2014: 275-278). Podnoszono, że ochrona pomnika upamiętniającego okryte niesławą czasy, zwłaszcza w suwerennym państwie aspirującym do Unii Europejskiej, to ewenement i kompromitacja na arenie międzynarodowej. Podkreślano, że nie ma żadnego uzasadnienia, aby symbolika sowiecka (czerwona gwiazda, sierp i młot, mundury żołnierzy, flagi itp.) była eksponowana w reprezentacyjnym centrum stolicy demokratyzującego się państwa, w miejsce jego własnych emblematów narodowych. Znamienny głos w tej kwestii zabrał także w 1993 roku jeden z jego twórców – rzeźbiarz Lubomir Dalczew – przyznając, w liście otwartym opublikowanym w gazecie „Trud”, że monument Armii Radzieckiej nie powinien być powstać i należy go usunąć<sup>9</sup>. Swoją wypowiedź uzasadnił zadając retoryczne pytanie:

Czy zatem słuszne jest, aby na naszej bułgarskiej ziemi nadal stały pomniki – symbole niewolnictwa i okrucieństwa, niesprawiedliwości i upokorzenia, strachu i podejrliwości? (*Lyubomir Dalchev... 2023*).

<sup>9</sup> List otwarty Lubomira Dalcheva został nadesłany do gazety „Trud” jeszcze w 1993 r., jednak opublikowano go dopiero po ponad dziesięciu latach, dn. 28.07.2004 r. Warto wspomnieć, że rzeźbiarz ten był jednym z wybitniejszych i bardziej rozpoznawanych w świecie artystów bułgarskich (zmarł w 2002 r. w Stanach Zjednoczonych niemalże w przededniu swoich setnych urodzin). Pomimo że opuścił on swój kraj jeszcze w latach 60. XX w., będąc u szczytu sławy, to przez długie lata towarzyszyło mu poczucie niezrozumienia i uraza, którą zachował do końca i nigdy już nie wrócił do Bułgarii na stałe. Pozostawał jednak w żywym kontakcie z ojczyzną i śledził zachodzące w niej przemiany. Wcześniej też zaczął żałować swojego twórczego zaangażowania w destrukcyjny społecznie ustrój komunistyczny, czemu dał wyraz w listach słanych w latach 90. do bułgarskich gazet, w których domagał się usunięcia („zniszczenia”) dwóch kompozycji rzeźbiarskich swojego autorstwa: Kopca Bractwa w Płowdiwie (*Bratska Mogila*) i Pomnika Armii Radzieckiej w Sofii (Goleshevska 2020: 425-434; por. Georgiev 2010).

Bułgarski filozof i dziennikarz Toni Nikolov, redaktor naczelny „Portalu Kultura” i czasopisma „Kultura”, który w wywiadzie udzielonym Bułgarskiemu Radiu Narodowemu podjął się komentarza Listu Dalczeva, w następujący sposób odniósł się do sporu o pomnik:

Pomnik Armii Radzieckiej nie jest pomnikiem wojskowym, nie jest dziedzictwem kulturowym, nie znajduje się na liście Ministerstwa Kultury, nie jest wpisany do Traktatu o przyjaznych stosunkach z Federacją Rosyjską, nie ma go nigdzie! (Georgiev 2010).

Podsumowując zaś swoją wypowiedź dodał:

(...) żaden naród nie pozwoli i nie zaakceptuje takiej parodii – tolerowania pomników wychwalających ich ciemńzycieli. I nigdzie na świecie nie ma takiego absurdu, jaki komuniści chcą nam narzucić (Georgiev 2010).

Za swoisty paradoks współczesnych czasów oraz obecnej moralności uznał zaś fakt, że nawet ten osobliwy testament wielkiego bułgarskiego rzeźbiarza – niefortunnego twórcy skompromitowanego po latach monumentu – nie jest argumentem, który trafiłby do przekonania zwolennikom pomnika Armii Radzieckiej w Sofii (Georgiev 2010; por. Genova 2019: 459-468).

Brak zdecydowanej reakcji władarzy miasta na toczące się latami dyskusje na temat przesłanek przemawiających za usunięciem lub pozostawieniem monumentalnej kompozycji rzeźbiarskiej wzmagał ambiwalentne uczucia względem niej i coraz bardziej dzielił bułgarską opinię publiczną. Doprowadziło to do powołania w 2010 roku oficjalnego komitetu – tzw. inicjatywy obywatelskiej – na rzecz rozbiórki pomnika Armii Radzieckiej. W skład tej organizacji weszło wiele znanych osobistości bułgarskiej sceny kulturalnej i politycznej. Inicjowali oni szereg medialnych wydarzeń i akcji pod pomnikiem, które zapisały się w pamięci społecznej miejscowej ludności znamienymi hasłami, np.: „Mur berliński upadł, pomnik okupacyjny stoi!” (9.11.2010); „Świętujemy przestrzeń miejską wolną od kłamstw!” (2.04.2011); „Mur upadł, pomnik nadal stoi” (9.11.2012) (*Grazhdanska initsiativa* ... 2012; por. *50 dushi poiskaba*... 2015). Przejawem determinacji na rzecz usunięcia pomnika było też powołanie specjalnego funduszu przeznaczonego na ten cel, który w całości został zgromadzony dzięki darowiznom przekazywanym przez obywateli (por. *Grazhdani otnovo poiskaba* 2012; *50 dushi poiskaba*...2015).

W konsekwencji długotrwałych nacisków społecznych i regularnych akcji protekcyjnych, o których więcej w dalszej części artykułu, Rada Miasta Sofii dwukrotnie wydawała decyzję o demontażu monumentu i jego relokacji. Mimo to, ze względów politycznych zwlekała z jej realizacją aż do 2023 r. Stało się to możliwe dopiero po trzydziestu latach od pierwszych publicznych sprzeciwów i prób „wyrugowania” niechcianego

pomnika „z serca”<sup>10</sup> bułgarskiej stolicy (Todorov 2023; por. *Government Says...* 2023). Nie obyło się jednak bez pikiet i skandali. Ostatecznie przeważył argument bezpieczeństwa, a dokładnie informacja o zagrożeniu stwarzanym przez kompozycję rzeźbiarską nadwerżoną czasem i warunkami atmosferycznymi. Ekspertyza przygotowana przez rzeźbiarza Marina Markova wykazała, że konstrukcja metalowych figur ma liczne pęknięcia, gdyż pomnik nigdy przez 70 lat swojej egzystencji nie był remontowany, a jego obecny stan techniczny zagraża przechodniom (por. Veleva 2023). W pierwszej kolejności postanowiono więc przystąpić do rozbiórki najwyższych położonych elementów pomnika. Jakkolwiek trudno ocenić, czy oficjalna przyczyna przystąpienia do demontażu pomnika Armii Radzieckiej była rodzajem alibi usprawiedliwiającego radykalne kroki, czy rzeczywiście wiązała się z katastrofalną kondycją kontrowersyjnego monumentu, to nie wyciszyła ona konfliktu i dywagacji nad słusznością podjętej decyzji (Rusenova 2023). Z zaskoczeniem bowiem można było śledzić w prasie, po tylu latach walki o usunięcie rzeźby, pełne troski i niepokoju o jej integralność wypowiedzi obserwatorów rozbiórki i pracowników mediów. Relacjonowali oni z przejęciem przebieg prac, dziwiąc się, że proces ten jest brutalny i nieodwracalny w swoim charakterze, czego wyrazem są zadawane pytania: „Czy naprawdę musieli to ciąć? A konkretnie za pomocą szlifierki kątowej?”, „Czy w takiej postaci uda się rzeźbę poddać restauracji, a potem ponownie wystawić?” (Veleva 2023; por. Petrova 2023). Podekscytowanie i wątpliwości pobrzmiwały także w komentarzach na temat realizacji tego bezprecedensowego zadania, poniżej jeden z nich:

Brak profesjonalizmu był widoczny na przykład w ostatni poniedziałek, gdy radzieckiemu żołnierzowi odebrano pierwszą część ciała – rękę z pistoletem maszynowym Szpagin. Wszystko wydarzyło się w ciemnościach, a pracownik świecił latarką telefonu w stronę innego pracownika, który wycinał figurę szlifierką kątową. Plan bezpieczeństwa i higieny pracy, w którym określono warunki demontażu, wyraźnie stwierdza, że nie przewiduje się pracy w ciemnościach, dlatego też nie zapewnia się oświetlenia (Veleva 2023).

Schyłek dotychczasowej egzystencji pomnika Armii Radzieckiej, jak przystało na jego burzliwą historię, również nie przebiegał spokojnie (por. Dimitrova 2023). Wydarzenia towarzyszące dekonstrukcji symbolu bułgarskiej zależności od ZSRR relacjonowała, między innymi, Violeta Rusenova, dziennikarka Bułgarskiej Telewizji Narodowej:

Rozpoczęto demontaż pomnika Armii Radzieckiej, ścięto szczyt pomnika. Dzieje się to na tle protestów, którym przez cały dzień towarzyszą emocje, skrajne oceny polityczne i komentarze. Blokada Orłowskiego Mostu, kordon policji, ranny poseł BSP, marsze w obronie. Wszystko to

<sup>10</sup> Zwrot ten ma w tym kontekście podwójny wydźwięk i oznacza nie tylko centrum miasta, ale też centrum uwagi, symbol politycznego podziału, obiekt troski i silnego afektu oraz miejsce znaczące identyfikacyjnie dla mieszkańców Sofii.

stoi w jawnej sprzeczności z oceną wydaną przez władze regionalne, które uznały, że zabytek jest niebezpieczny i konieczna jest jego pilna renowacja (Rusenova 2023).

Oficjalnie rozbiórkę pomnika rozpoczęto w nocy 12 grudnia 2023 roku od odcięcia ręki radzieckiemu żołnierzowi trzymającemu karabin, którego figura znajdowała się w głównej części kompozycji. Prace kontynuowano podczas kolejnych dni i zdejmowano części pozostałych rzeźb z cokołów. Gdy główne figury zostały już usunięte, 19 grudnia 2023 Sąd Administracyjny w Sofii (ACSC) wydał decyzję o wstrzymaniu demontażu pomnika, podając jako przyczynę wpłynięcie dwóch odwołań od podjętej uchwały (złożonych przez ruch „Stand Up BG” Mai Manolowej i partii „Odrodzenie”) (por. Dimitrova 2023). Od tego czasu wokół pomnika rozstawiono wysokie ogrodzenie. Natomiast rok po rozpoczęciu demontażu, jak podaje jeden z popularnych bułgarskich portali informacyjnych „Epicenter”, Naczelny Sąd Administracyjny (NSA) odrzucił oba odwołania (*One year since the dismantling...* 2024). W wydanym orzeczeniu uzasadniono, że wspomniane organizacje nie mają interesu prawnego, aby żądać wstrzymania rozbiórki, w związku z czym decyzja wydana w pierwszej instancji na ich korzyść została uchylona. W konsekwencji rząd został zobligowany do wyasygnowania kwoty, oszacowanej na podstawie przeprowadzonych badań rynkowych, na sfinansowanie niezbędnych działań naprawczych i restauracji figur pomnika oraz całego kompleksu<sup>11</sup>.

Według informacji podanych do publicznej wiadomości, zdemontowane części monumentu zostaną przewiezione, w miarę dostępności miejsca, na teren Muzeum Sztuki Socjalistycznej oraz w pobliże wioski Lozen niedaleko Sofii (Veleva 2023; por. *One year since...* 2024). Władze miasta nadal jednak szukają odpowiedniej dla Pomnika przestrzeni ekspozycyjnej w przyszłości, a w tym czasie, jak brzmi oficjalne stanowisko, trwają prace renowacyjne.

## **Działania performatywne i sposoby wykorzystania „skompromitowanego pomnika”**

Transformacja polityczna związana z upadkiem komunizmu w 1989 roku w państwach Europy Środkowo-Wschodniej spowodowała również konieczność „rozliczenia się” z postsowieckim dziedzictwem, którego spadkobiercami stały się społeczeństwa tych krajów. Jednym z wyróżników obalonego ustroju były bowiem liczne obiekty sztuki zaangażowanej ideologicznie. Choć nie sposób odmówić niektórym z nich

<sup>11</sup> Według informacji prasowych szacowane koszty naprawy pomnika wynoszą 2,548 mln BGN. Warto w tym miejscu wspomnieć, że pierwotnie, w grudniu 2023 r., rząd przeznaczył na rewitalizację monumentu 260 000 BGN. Stało się to możliwe, gdyż zgodnie z ustawą o majątku państwowym Pomnik Armii Radzieckiej jest prywatną własnością państwa, a gubernator obwodu sofijskiego, jako przedstawiciel instytucji państwowej, ma obowiązek zarządzania tą nieruchomością (zmiana statusu Pomnika ze stanu własności publicznej na prywatną została podjęta przez Radę Ministrów 2.08.2023) (por. Petrova 2023).

kunsztu warsztatowego, a nawet wizjonerstwa, będących ubocznymi efektami talentu ich twórców, to w większości przypadków nie zachwycają one, ani historyków sztuki, ani „masowego odbiorcy”, do którego z zasady były kierowane. Podobnie wyglądał kazuś pomnika Armii Radzieckiej w Sofii, będącego wzorcowym przykładem dzieła z kategorii *sui generis* „pomników wdzięczności Armii Radzieckiej”<sup>12</sup>. Jak zauważa Irena Grzesiuk-Olszewska, specjalistka w dziedzinie rzeźby jako określonego medium kultury, pomnik jest zawsze *signum temporis*, świadczy zarówno o społeczności, której jest poświęcony, i tej, która zainicjowała jego powstanie, jak też o wartościach społecznych, politycznych, państwowych, narodowych oraz ogólnoludzkich epoki, w jakiej powstał (Grzesiuk-Olszewska 1995: 5-6). I w jakiej trwa – jak można by dodać

Mówiąc o sofijskim pomniku Armii Radzieckiej, warto również zwrócić uwagę, że wraz z dekomunizacją państwa i jego administracji stopniowo tracił on swój pierwotny patetyczno-heroiczny charakter i coraz częściej stawał się obiektem konfrontacji z oponentami poprzedniego układu sił politycznych. Z czasem zaś, kompozycja rzeźbiarska oraz jej najbliższe otoczenie stały się popularną areną aktywizmu społecznego. Miejsce to zaczęło przyciągać ludzi pragnących wyrazić swój bunt i sprzeciw wobec bieżących wydarzeń geopolitycznych, gospodarczych, społecznych i innych. Manifestujący różnią się pod względem głoszonych poglądów, przynależności generacyjnej, stosowanych środków przekazu i stosunku do postsocjalistycznego dziedzictwa oraz reprezentowanego przez niego etosu. Łączy ich jednak wspólna przestrzeń pomnika Armii Czerwonej, jako miejsca ekspresji światopoglądowej. Powszechniejącą praktyką kulturową staje się zaś wykorzystywanie i „używanie” sofijskiego pomnika Armii Radzieckiej do nowych celów ideologicznych i artystycznych (w tym happeningów, performensów i *street artu*) (fot. nr 2). Efekty tych działań spotykają się z różnym przyjęciem i bywają skrajnie oceniane, a ich wizualne realizacje niejednokrotnie sprawiają sporo kłopotu i bywają kwalifikowane jako akty wandalizmu, chuligaństwa lub nawet bezczeszczenia (miejsca pamięci, dobra wspólnego, dziedzictwa przeszłości)<sup>13</sup> (por. *Otnovo zalyaha Pametnika...* 2023).

<sup>12</sup> O genezie wspomnianego określenia i jego znaczeniu propagandowym w polskim kontekście historycznym pisze Dominika Czarnecka (2015: 17-18).

<sup>13</sup> Wielokrotnie zdarzało się, że niektóre części pomnika zamalowywano graffiti o tematyce politycznej (najczęściej antykomunistycznej) lub społecznej (antywojennej, proekologicznej, antyrasistowskiej, antydyskryminacyjnej). Na ogół jednak malunki te pozbawione są większej złożoności lub głębszego przesłania i noszą znamiona czynów niszczycielskich wobec mienia publicznego. Ponadto są przykładem agresji instrumentalnej skierowanej wobec obiektów o dużym nośniku symbolicznym. Zachowania takie na ogół mają cel destrukcyjny, manifestacyjny lub są rodzajem projekcji i przeniesienia emocji żywionych wobec podmiotu, który dany obiekt reprezentuje (Reykowski 2002: 276-278; Kubacka-Jasiecka: 2006: 95-97, 110-113).



Fot. 2. Sofia, Bułgaria, afterparty z okazji Dnia Równości przy pomniku Armii Radzieckiej.  
Fot. Vassil Donev 2022.

W otoczeniu pomnika regularnie przez lata dochodzi też do wystąpień i manifestacji bezpośrednio korelujących z pierwotną wymową pomnika Armii Radzieckiej. Miejsce to szczególnie upodobałi sobie zwolennicy lewicowych partii politycznych, przedstawiciele rusofilskich organizacji, socjalistycznych ruchów społecznych oraz sympatycy prorosyjsko zorientowanych partii w Bułgarii (por. Ganczew 2015). Gromadzili się oni zwyczajowo przy monumencie w rocznice znaczących wydarzeń z okresu komunistycznego, składali kwiaty i wieńce, a także organizowali koncerty i wiece polityczne akcentujące bliskie relacje Bułgarii z ZSRR oraz upamiętniające tradycje z czasu Ludowej Republiki Bułgarii (por. *Antifashisti pred pametnika...* 2011; *Protestāt na BSP i rusofilski sili...* 2023).

Szczególną uwagę mediów międzynarodowych oraz portali internetowych zaskarbiły sobie jednak działania artystyczne i happeningi organizowane przy pomniku Armii Radzieckiej w Sofii, w których „występował on” w roli znaczącego tła lub mimowolnego pierwszoplanowego aktora. Ze względu na charakter, formę oraz sposoby oddziaływania wydarzenia te można podzielić na kilka umownych kategorii: interwencyjne, plastyczne (w nurcie sztuki zaangażowanej), performatywne, wiecowo-hajdparkowe<sup>14</sup>.

<sup>14</sup> Określenie to nawiązuje do potocznego znaczenia londyńskiego parku królewskiego, w którym tradycyjnie znajdowało się wydzielone miejsce (tzw. *Speaker's Corner*) pełniące rolę forum dla swobodnego wypowiedzania wszelkich poglądów w imię wolności słowa, pod warunkiem nieobrażania monarchy.

Kilka z tych inicjatyw odbiło się szczególnie głośnym echem i na długo zapisało się w pamięci mieszkańców Sofii. Do najbardziej znanej akcji należy ta z czerwca 2011 r., podczas której część figur wchodzących w kompleks rzeźbiarski przemalowano na postaci przypominające amerykańskich bohaterów popkultury, np. Maskę, Jokera, Wolverina, Świętego Mikołaja, Supermana, klauna Ronalda McDonalda (symbol McDonald's), Wonder Woman i inne. Flaga trzymana przez jedną z figur posągu została pomalowana w barwy amerykańskie, a poniżej dodano napis: *Wrytmie czasu (BULGARIA: Soviet army... 2011; Sofia Graffiti Fans... 2011)*. (fot. nr 3). Działanie to wzbudziło szeroki odzew społeczny, również międzynarodowy, i choć jego autor formalnie pozostał anonimowy, to przez niektórych porównywany był do Banksy'ego. Byli też i tacy, którzy uznali go za szkodnika społecznego. Ostatecznie graffiti usunięto w ciągu jednej nocy, a prokuratura wszczęła śledztwo w sprawie chuligaństwa<sup>15</sup>.



Fot. 3. Sofia, Bułgaria, akcja „W rytmie czasu” i przemalowanie postaci pomnika przez aktywistów z grupy Destructive Creation. Fot. Mstislav Legenda 2011.

Kolejnym głośnym wydarzeniem artystyczno-aktywistycznym była akcja z lutego 2012 r., w wyniku której monument zyskał miano „Pomnika anonimowej armii”.

<sup>15</sup> Historia tego performansu stała się kanwą krótkometrażowego filmu dokumentalnego pt. „In Step with the Time” (2012) autorstwa Antrona Partaleva. Film zdobył w 2013 r. II nagrodę w międzynarodowym konkursie filmowym In Out Festival w Polsce (Centrum Sztuki Współczesnej ŁAŻNIA GDAŃSK) (*Centrum Sztuki Współczesnej* 2013).

Zorganizowano ją na fali protestów, jakie przetoczyły się wówczas w Europie i Stanach Zjednoczonych pod nazwą Anty-ACTA. Na znak solidarności z demonstrantami przeciwko umowie ACTA na twarzach postaci z pomnika umieszczono maski Guya Fawksa używane jako symbol grupy Anonymous<sup>16</sup>.

W tym samym roku pomnik Armii Radzieckiej w Sofii stał się również obiektem symbolicznej solidarności z protestami rosyjskiej grupy Pussy Riot, na znak czego na głowach niektórych postaci z kompozycji rzeźbiarskiej umieszczono kolorowe kominiarki. Rok później, 1 lutego 2013 r., w Dzień Pamięci Ofiar Komunizmu w Bułgarii, monument posłużył do ich upamiętnienia, a wymownym symbolem tego stały się twarze trzech postaci z pomnika pomalowane w barwach narodowych Bułgarii: na białą, zieloną i czerwoną (por. *S byalo, zeleno, cherveno...* 2013)<sup>17</sup>. Akcja ta, podobnie jak wcześniejsze i późniejsze, wzbudziła kontrowersje i była szeroko komentowana w mediach krajowych i zagranicznych. Przez część obserwatorów została uznana za „wypowiedź artystyczną”, ale niektórzy widzieli w niej celową „prowokację polityczną”<sup>18</sup>.

Jeszcze większym echem w przestrzeni publicznej odbiła się instalacja artystyczna z sierpnia 2013 roku nazwana „Przeprosinami za Pragę '68”, której celem było upamiętnienie czeskiego zrywu wolnościowego i wyrażenie przeprosin za udział bułgarskich wojsk w jego tłumieniu. Z tej okazji pomnik Armii Radzieckiej w Sofii pomalowano na różowo, a na cokółkach umieszczono napisy w języku bułgarskim i czeskim: *България се извинява!!!* i *Bulharsko se omlouvá!!!* (*Bułgaria przeprasza!!!*) oraz *Извинете се, бе* (*Przepróście, no!*) i *Ппара ,68* (*Praga ,68*). Wydarzenie to także spotkało się ze sporym rozgłosem medialnym, tym bardziej, że towarzyszyła mu aura skandalu z międzynarodowym kontekstem w tle. Przyczyniła się do tego reakcja Rosji, która i tym razem dała się sprowokować bułgarskim aktywistom i oficjalnie zażądała od władz Bułgarii ukarania sprawców oraz podjęcia działań zapobiegających podobnym incydentom w przyszłości. Z zajścia pod pomnikiem Armii Radzieckiej dyplomatycznie tłumaczył się Minister spraw zagranicznych Bułgarii Krištian Vigenin, który namawiał do „powściągliwych

<sup>16</sup> Wydarzenie to zostało skomentowane przez jego uczestników na Facebooku, o czym donosi przywołany artykuł prasowy, następującymi słowami: „Bohaterowie przeszłości obudzili się w maskach Guya Fawksa na znak protestu przeciwko temu, że ACTA będzie cenzurować bohaterów teraźniejszości i przyszłości. A gdy przeszłość również oświadczy się przeciwko teraźniejszości... wtedy musimy uratować przyszłość. Razem przeciwko ACTA” (*Sofiya osamna s Pametnik ...* 2012).

<sup>17</sup> Dzień ten tradycyjnie jest okazją do refleksji nad bułgarską historiografią, czego wyrazem może być wypowiedź udzielona przez prof. Evelinę Kelbechevą (wykładającą na Uniwersytecie Amerykańskim historię nowożytnej Europy, Europy Wschodniej, Bałkanów i Bułgarii): „Są dwie rzeczy, o których nie ma ani jednego słowa w podręcznikach (...). Podczas publicznych debat koledzy, głównie z Uniwersytetu Sofijskiego, nie pozwolili sobie na dwie rzeczy. To właśnie okupacja sowiecka (1944–1947) doprowadziła do największego kryzysu finansowego i gospodarczego w nowożytnej historii Bułgarii (...). Fakt ten nie występuje w żadnym podręczniku języka bułgarskiego” (*1 fevruari – Den za...* 2022).

<sup>18</sup> W tym drugim przypadku była to przede wszystkim opinia środowisk bliskich Rosji oraz ich przedstawicielstwa w Bułgarii.

reakcji” i przekonywał, że Bułgaria ma międzynarodowy obowiązek utrzymania takich pomników (por. *Vigenin: Moskva...* 2013; *Chistyat izvinienieto...* 2013). Równocześnie jednak część społeczeństwa otwarcie wyrażała swoją opinię na ten temat, czego wyrazem są komentarze prasowe, jak np. w jednym z artykułów zatytułowanych: „Moskwa nie wytrzymała nerwowo. Sofia została skrytykowana za »różowe przeprosiny«, dziękowali młodzi ludzie w Pradze”, gdzie można przeczytać:

Po raz pierwszy Rosja pozwala sobie na tak ostrą i publiczną reakcję w związku z monumentalnym kłamstwem. Dwa lata temu namalowano na nim postacie z amerykańskich komiksów, ale Moskwa nie zareagowała wówczas publicznie. Jeszcze przed przyjęciem przez Rosję agresywnej postawy, Prokuratura Miejska w Sofii wszczęła bezpośrednie śledztwo przeciwko nieznanemu sprawcy, chociaż w innych podobnych przypadkach wszczynano zwykle postępowanie (...). Mimo oburzenia ze strony Rosji, anonimowy protest osób ubranych na różowo w centrum Sofii odbił się szerokim echem we wszystkich najważniejszych światowych mediach. Nie pozostały one obojętne również wobec Czechów (Hristov 2013).

Kolejna interwencja artystyczna o znamionach protestu politycznego, jaka odbyła się przy opisywanym monumencie, miała miejsce 23 lutego 2014 roku i przeprowadzono ją w związku z wydarzeniami na Ukrainie. Na tę okoliczność pomnik został pomalowany w barwy narodowe tego państwa i udekorowany napisami: Слава Україні (*Chwała Ukrainie*), Долю рѣцете от Украйна (*Ręce precz od Ukrainy*) i Капутін („Kaputin” – gra słów odnosząca się do „Putina” i „kaputt”). Stanowiło to symboliczny i wymowny gest solidarności z obywatelami Ukrainy oraz wyraz sprzeciwu wobec agresywnej polityki Rosji w regionie. Akcja ta wpisała się w szerszy kontekst napiętych, od dłuższego już czasu, stosunków między Bułgarią a Rosją, co także polaryzowało społeczeństwo bułgarskie i miejscową scenę polityczną. Zdjęcie pomalowanego pomnika zostało jednak uznane za fotografię dnia przez serwis „Euronews” i nadano mu tytuł „Bułgaria: Chwała Ukrainie” (*Pametnikăt na sãvetskata...* 2014) (fot. nr 4). Oburzenie Rosji, jak nietrudno sobie wyobrazić, było ogromne, o czym informowały media w kraju i za granicą. Ministerstwo Spraw Zagranicznych Rosji dzień po zajściu wydało oświadczenie, które spowodowało lawinę komentarzy i wzajemnych pretensji. W jednym z artykułów opisujących konsekwencje dyplomatyczne tej akcji można przeczytać:

„Wiadomość o kolejnym przypadku wandalizmu wobec pomnika Armii Radzieckiej w centrum stolicy Bułgarii – Sofii, w nocy 23 lutego, została przyjęta w Rosji z głębokim oburzeniem” – poinformowało rosyjskie Ministerstwo Spraw Zagranicznych w komentarzu. Ministerstwo Spraw Zagranicznych Bułgarii wystosowało notę protestacyjną z prośbą o „przeprowadzenie szczegółowego dochodzenia w sprawie tego chuligańskiego incydentu, pociągnięcie do odpowiedzialności osób odpowiedzialnych za bezprawne działania i podjęcie odpowiednich działań w celu przywrócenia porządku na pomniku” – poinformował departament. Moskwa liczy, że oficjalne władze Bułgarii

„podejmą wszelkie niezbędne środki, aby zapobiec profanacji pamięci żołnierzy radzieckich, którzy polegli w imię wyzwolenia Bułgarii i Europy od nazizmu” (Vasilieva 2014).



Fot. 4. Sofia, Bułgaria, pomnik Armii Radzieckiej pomalowany w kolory ukraińskiej flagi narodowej. Bullphoto, zbiory dnes.bg 2014.

Wkrótce po wspomnianej „interwencji artystycznej” miały miejsce kolejne, między innymi, w związku z inwazją wojsk rosyjskich na Krym. Pomimo zaostrego nadzoru nad atakowanym monumentem, który stał się nieomal alegorią ścierających się nurtów światopoglądowych w Bułgarii, nie udało się go uchronić przed kolejnymi akcjami aktywistów, ale też zwykłych wandalów. Jedna z bardziej spektakularnych prób „przejścia pomnika” dla celów politycznych skończyła się jednak aresztowaniem sprawców. Paradoksalnie, nie spowodowało to ich kompromitacji, ale przysporzyło im zwolenników. Mowa o nocnej akcji z 7 września 2014 roku, podczas której cztery osoby, w tym kandydatka na posłankę Marta Georgiewa reprezentująca blok Reformatorski, zostały przyłapane i zatrzymane po tym, jak napisały na pomniku „Okupanci!”. Reprezentująca młode pokolenie aspirujących polityków Georgiewa, swój czyn określiła „przesłaniem politycznym” i uzasadniała słowami: „Dla nas to nie jest zabytek, nie ma żadnej wartości. Nazywamy to tak. Ma on wartość jedynie dla ambasady rosyjskiej” (Strahil Angelov... 2014).

Niechęć wobec monumentu Armii Radzieckiej w Sofii przybrała na sile i ekspresji po 2022 roku, od czasu wybuchu wojny w Ukrainie wywołanej przez Rosję. Regularne akty symbolicznej agresji projektowanej na rzeźbę, jako wyraz sprzeciwu politycznego

i ideologicznego<sup>19</sup> (por. fot. nr 5), a także działania niszczycielskie niemotywowane poglądami politycznymi, ale osobistą frustracją lub bezmyślnością, doprowadziły do tego, że pomnik notorycznie był oblewany farbą, sprejowany, uszkodzony, zamazywany różnymi napisami. Wymuszało to na magistracie miejskim i jego administracji ciągłą czujność i gotowość do usuwania szkód i czyszczenia pomnika, co okazywało się przedsięwzięciem skomplikowanym logistycznie i kosztownym. Ostatecznie, jak już wspomniałam, rada miejska Sofii zdecydowała, że monument należy zdemontować i usunąć z centralnego placu stolicy. Mimo to, zanim przystąpiono do realizacji tej trudnej decyzji, ale też odważnej, minęło sporo czasu.



Fot. 5. Sofia, Bułgaria, graffiti na pomniku Armii Radzieckiej upamiętniające zbrodnię katyńską z 5 marca 1940 r. Fot. Julian Popov 2014.

<sup>19</sup> Jeden z mężczyzn, który zniszczył tablicę umocowaną na pomniku w nocy z 22 na 23 lutego 2023 r., a podczas aresztowania okazało się, że to nie pierwszy incydent z jego udziałem w tym miejscu, swój czyn tłumaczył „protestem przeciwko wojnie rozpoczętej przez Władimira Putina rok wcześniej”. W mediach zaś przyznał, że sprowokowało go brzmienie napisu na pomniku, gdyż, jak powiedział: „Gdyby napisano tam, że pomnik jest poświęcony Radzieckiej Armii od wdzięcznej Partii Komunistycznej Bułgarii, nie miałbym nic przeciwko, ale wykorzystywanie całego narodu jest nieuczciwe” (*Vāzrasten mǎzh...* 2023; por. *Mǎzh schupi...* 2023).

## Różnice pokoleniowe w podejściu do pomnika Armii Radzieckiej

W Raporcie z socjologicznych badań przedwyborczych, przeprowadzonych w październiku 2023 roku przez Centrum Analiz i Marketingu Julija Pawłowa, wśród pytań sondujących szanse kandydatów na wygraną w wyborach do Rady Miejskiej znalazły się również pytania dotyczące stosunku ankietowanych do przeszłości. Jedno z nich dotyczyło pomnika i tego, co zdaniem respondentów należy z nim zrobić. Dziennikarka Maya Mladenova, która komentowała wyniki ankiety dla portalu OFFNews, podała, że wśród *1003 dorosłych obywateli Sofii* 30,7% badanych opowiedziało się za pozostawieniem monumentu w dotychczasowym miejscu, 27,8% uważa, że lepsze byłoby przeniesienie go do muzeum, dla 22% preferowanym rozwiązaniem jest zburzenie go, a pozostałe 19,5% uważa, że nie ma własnego zdania na ten temat (Mladenova 2023). Odzwierciedlone w wynikach sondażu różnice jeszcze wyraźniej zaznaczają się przy uwzględnieniu kategorii wiekowej.

Zdaniem niektórych badaczy, sentyment starszego pokolenia do tego monumentu oraz idąca z nim często w parze nostalgia za socjalizmem to fenomen, który trudno wyjaśnić wyłącznie osobistym doświadczeniem oraz edukacją i indoktrynacją, jaką przeszła ta generacja<sup>20</sup> (por. Macdonald 2021: 161; Rikev 2022: 69). Niektórzy mówią wprost o „syndromie sztokholmskim”, a inni o „braku dojrzałości obywatelskiej” i „ignorancji historycznej”, które prowadzą do przekonania, że: „(...) niektóre dyktatorskie formy rządów są skuteczniejsze niż demokracja” (Zhikov 2023). Historyk bułgarski Aleksander Stojanow uważa, że wspomniane czynniki w pewnym stopniu tłumaczą, dlaczego: „Pomniki radzieckie w Bułgarii nie przypominają o minionym złu, lecz są obiektami kultu” (Zhikov 2023). W jego opinii, stanowi to natomiast jeden z głównych powodów uzasadniających, że ich miejsce powinno być w muzeum, a nie w przestrzeni miast, gdyż stwarza to ryzyko powrotu „starych czasów” i „pojawienia się nowych towarzyszy” (Zhikov 2023). W tym znaczeniu, brak zdecydowanej reakcji władz miasta i społeczeństwa wobec niechcianych i konfliktowych relikwów przeszłości świadczyć może o mentalnym uzależnieniu i braku suwerenności politycznej i narodowej. Afirmacja postsowieckiego dziedzictwa przez część społeczeństwa oraz jej niechęć wobec dekomunizacji przestrzeni publicznej odczytywana bywa z kolei przez reprezentantów młodej i średniej generacji Bułgarów jako deprawująca wychowawczo i konserwująca nieprawdziwą narrację historyczną. W opinii niektórych młodych ludzi postawa taka promuje tożsamość zbiorową, z którą oni się nie identyfikują (por. Rikev 2022: 70).

<sup>20</sup> W tym samym wywiadzie z Aleksandrem Stojanowem, przeprowadzonym na antenie Bułgarskiego Radia Narodowego przez Georgi Zhikova, stwierdza on, że większość ludzi, która występuje w obronie Pomnika Armii Radzieckiej, to „historyczni analfabeci”, którzy „(...) nie mają prawdziwego pojęcia o przeszłości, którzy żyją w jakichś fikcyjnych fabułach, które Bułgarska Partia Komunistyczna całkiem skutecznie przepuściła przez system edukacji przez dziesięciolecia. Obecnie jesteśmy świadkami zgniłego zbioru owoców, jakie przynosi totalitarny system edukacyjny w Bułgarii” (Zhikov 2023).

W tym kontekście obrona przed dysonansem poznawczym<sup>21</sup>, jaki wzbudza niejednoznaczne interpretacyjnie dziedzictwo oraz towarzyszące mu sprzeczne emocje, może odbywać się przez negację, konwersję znaczeń, dewaluację lub symboliczne przejście i zawłaszczenie. Podejście do postsocjalistycznego dziedzictwa kulturowego w Bułgarii, jakie reprezentują jego obrońcy, deklarujący silną więź z nim, może prowadzić w dłuższej perspektywie do osłabienia międzygeneracyjnego zaufania i utraty autorytetu przez średnie i starsze pokolenie, które traci wiarygodność, jako zdolne do właściwego osądu obecnej sytuacji geopolitycznej.

Międzygeneracyjne różnice identyfikacyjne (prozachodnie vs prorosyjskie) to element złożonego procesu transformacji polityczno-społecznej, jaką przechodzi od kilku dekad Bułgaria. Niepoślednią rolę w nim odgrywa również religia i instytucjonalny autokefaliczny Bułgarski Kościół Prawosławny (por. Wasilewski 1988, 53-55; Ławreszuk 2009, 184-186). Pomimo że formalnie jest on niezależny od Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego, to wykazuje bliskie relacje z nim zarówno historycznie, jak i współcześnie oraz pozostaje pod silnym wpływem ideologicznym tego ostatniego<sup>22</sup> (*Prawosławne Seminarium...* 2021).

Choć dla większości młodych Bułgarów narracja zwolenników pomnika kierujących się pobudkami ideologicznymi jest mało atrakcyjna i nieprzekonująca, to i wśród nich są zadeklarowani rzecznicy jego pozostawienia w dotychczasowym miejscu. Z racji dystansu czasowego nie budzi on w nich tak silnych emocji, jak u starszej części społeczeństwa, ale jest postrzegany jako zabytek epoki, z którego estetyką nie tyle polemizują, co wykorzystują we właściwy sobie sposób<sup>23</sup> i interpretują z dużą dowolnością. Istotną rolę w tym procesie (re)adaptacji dziedzictwa historycznego odgrywają media i sztuka, które chętnie relacjonują i komentują protesty i happeningi związane z pomnikiem, co znacząco wpływa na jego postrzeganie. Młodzież często traktuje te wydarzenia jako okazje do wyrażania i promowania siebie oraz własnych poglądów. Dla niektórych zaś jest to po prostu interesujące zjawisko kulturowe i element miejskiego krajobrazu, których nie poddają głębszej refleksji historycznej lub ideologicznej. Nie można również pominąć faktu, że współczesne pokolenie Bułgarów przynależy do globalnej wspólnoty rówieśniczej, dla której lokalne kwestie polityczne i identyfikacyjne bywają mniej zna-

<sup>21</sup> Dysonans poznawczy definiowany jest jako stan dyskomfortu psychicznego spowodowany jednoczesnym występowaniem dwóch sprzecznych wizji przeszłości. Prowadzi on do dezorientacji poznawczej, napięcia emocjonalnego i konfliktu wewnętrznego. Wywołać go może przekaz informacyjny ingerujący w utrwalone w pamięci lub przekazie historycznym wydarzenia lub zachowania określonych osób (Festinger 1964: 45-47).

<sup>22</sup> Warto zaznaczyć, że w ostatnich dekadach Bułgaria uległa znaczącej sekularyzacji, a ostatni spis powszechny z 2021 roku ujawnił stopniowy spadek liczby osób deklarujących się jako wierzący (*Prebroyavane* 2021; por. Karadzov 2022; *Natsionalen Statisticheski Institut* 2024).

<sup>23</sup> Jak pisze jeden z badaczy, stołeczny pomnik to „miejsce spotkań, picia, palenia, jazdy na deskorolce i rolkach” (Rikev 2022: 71).

czące niż wyzwania uniwersalne i ponadpaństwowe (np. zmiany klimatyczne, prawa człowieka, bezpieczeństwo w świecie).

Nieprzypadkowo też młodzi ludzie stanowili większość spośród tych, którzy sugerowali mniej radykalne rozwiązania wobec pomnika Armii Radzieckiej i alternatywne możliwości jego funkcjonowania. Obok propozycji przeniesienia rzeźby do muzeum lub stworzenia parku pamięci, gdzie będzie pełniła ona rolę edukacyjną, a nie propagandową, rozważano również, aby z założenia dedykować takie miejsce trudnym aspektom historii Bułgarii i jej relacjom z ZSRR. Pojawiły się także pomysły zmiany inskrypcji i zastąpienia sowieckich odniesień bardziej neutralnymi lub związanymi z Bułgarią. Zmiany te pozwoliłyby zachować strukturę pomnika, ale poddać reinterpretacji jego wymowę. Wśród projektów zgłaszanych przez różne pokolenia Bułgarów znalazła się również sugestia dodania nowych elementów (takich jak tablice informacyjne, wizualizacje i rewitalizacja otoczenia), w celu stworzenia szerszego kontekstu krytycznego dla dziedzictwa i skłonienia do dialogu społecznego na jego temat (Yordanowa 2011; por. Avramov 1991/2023).

### **Twarzą w twarz z pomnikiem, czyli sztuka mediacji z przeszłością**

Jeszcze w 1991 roku bułgarski historyk i krytyk sztuki Dimitar Awramov, w swoim błyskotliwym i prowokacyjnym esejem poświęconym „propagandzie w brązie i kamieniu”, pisał o problematycznym losie pomników epoki totalitarnej, w następujący sposób:

Nie ma perspektyw na rozwiązanie sporu – przynajmniej w najbliższej przyszłości. Ponieważ nie jest ona podsycana przez naturalne różnice w zasadach estetycznych, przez argumenty i rozważania artystyczne, lecz przez prymitywne lub „świeżokrweste” motywy polityczne. Jest jasne: komuniści (dzisiejsi socjaliści) chcą, aby te pomniki pozostały nienaruszone, ponieważ są częścią ich historii partyjnej, a dla niektórych – ich osobistej biografii; ponieważ widzą w nich wspaniałe symbole własnych zmagania o władzę i prawie półwiecza dominacji politycznej; ponieważ, czy przyznają to, czy nie, w tych rzeźbach z brązu i granitu instynktownie wyczuwają „wiecznych gwarantów” ich niezliczonych przywilejów, które czynią ich życie pod każdym względem wygodnym, dostatnim i przyjemnym, kosztem wszystkich innych nieszczęsnych poddanych ich państwa (Avramov 1991/2023).

Przytoczony wyżej fragment wypowiedzi Awramova może stanowić ekspresyjną ilustrację zmuśnionego procesu zmiany (mentalnościowej i kulturowej), jaką przechodzą, czy też powinny przejść, kraje doświadczone przez komunizm i jego deprawujący moralnie i etycznie wpływ. Kryzys tożsamościowy, jaki w większym lub mniejszym stopniu przechodziła większość państw Europy Środkowo-Wschodniej po zmianie ustroju, jawi się w tej sytuacji jako naturalny i zrozumiały. Jego dynamikę i strategię radzenia sobie z nowymi wyzwaniami, w tym też z własną historią i dziedzictwem, w symboliczny sposób reprezentować może również omawiany tutaj pomnik. Jego losy i złożony kontekst powstania oraz funkcjonowania przed kilkadziesiąt lat w centralnym

miejscu stolicy metaforycznie opisują również, w jakimś stopniu, kondycję i przemianę bułgarskiego społeczeństwa. Dyskursywność narracji, w jakie jest on uwikłany, pokazuje, jak głęboko pamięć zbiorowa determinuje i kształtuje tożsamość oraz związane z nią postawy (afiliacyjne, lojalnościowe, aksjonormatywne). Egzemplifikuje to także, jak silnym narzędziem oddziaływania na samoidentyfikację narodową i świadomość historyczną mogą być miejsca pamięci w przestrzeni publicznej. Ich cicha obecność często nieuświadomiana jest na co dzień przez mijających je ludzi; po latach jednak okazuje się, że silnie wrosły one w układ urbanistyczny miasta i stały się tłem wielu przemian społecznych i historycznych dokonujących się w ich otoczeniu i „cieniu”.

Pełne ambiwalencji podejście do zdezaktualizowanych obiektów komemoratywnych to cecha obcowania z trudnym i niejednoznacznym dziedzictwem. Konflikt między zwolennikami opcji „zapamiętać i zachować” oraz „zapomnieć i zniszczyć” ma podłoże zarówno w przesłankach obiektywnych, jak i subiektywnych, osobistych. Racje pokolenia świadków (ewentualnie osób mających wśród swoich bliskich ofiary reżimów symbolizowanych w artystycznej formie przez monumenty) przeciwstawiane bywają racjom generacji wychowanych w dyskretnym towarzystwie danych pomników. Dla tych ostatnich często stanowią one małoistotny znaczeniowo „drugi plan” ich dorastania i codziennego życia, rodzaj dekoracji o określonej estetyce, która nie konotuje się w pamięci z żadnym negatywnym wydarzeniem. Prędzej już jako przestrzeń ekspresji zbiorowego przeżywania buntu, gniewu, solidarności. Tym niemniej, i dla nich likwidacja monumentu może być rodzajem osobistej utraty i pozbawienia czegoś cennego – symbolicznego miejsca, gdzie przeżywali jednoczącą siłę zbiorowości zaangażowanej we wspólny akt protestu i oporu. Ingerencja w tę publiczną przestrzeń to również ingerencja w ich pamięć, która istnieje niejako równolegle i niezależnie od pamięci i doświadczeń ich przodków.

## Zakończenie

Obiekty postsocjalistycznego dziedzictwa są szczególnie podatne i narażone na wyparcie ze społecznej oraz zbiorowej świadomości, a także z publicznej sfery, poprzez ich fizyczną i materialną anihilację (destrukcję bądź demontaż). Działania te, podejmowane na ogół w konsekwencji długich dyskusji, nacisków społecznych i konfliktów nierokujących na osiągnięcie konsensusu, to rozwiązania radykalne, ale też – w jakimś stopniu – skuteczne.

Pozbycie się z publicznego widoku drażniących i dywersyfikujących opinii publiczną obiektów pamięci to najczęstsza taktyka radzenia sobie z niejednoznacznością i dyskomfortem, spowodowanymi historią własnego narodu, a może również poczuciem winy i wstydu. Nie sposób jednak z całą pewnością stwierdzić, na ile jest to metoda godna rekomendowania. Choć niweluje ona część problemów *in situ*, to rodzi nowe (chociażby w relacjach międzynarodowych), nie powstrzymuje też sentymentu i nostalgii za minioną rzeczywistością, która bez „naocznych” jej śladów w sposób niebezpieczny i wypaczający fakty bywa romantyzowana.

W przypadku monumentów, które są dziełami wybitnych artystów, nawet gdy nie są one z perspektywy czasu upostaciowieniem idei politycznie słusznych, decyzja o ich zachowaniu lub dekonstrukcji jest podwójnie trudna i obciążona odpowiedzialnością. Wiąże się także z kwestią własności (formalnej i prawnej) oraz pytaniem, do kogo należą monumenty i miejsca pamięci w znaczeniu dosłownym i przenośnym oraz czy głos powinien być decydujący, jeśli chodzi o ich losy. Większość z nich pozostaje pod opieką instytucji państwowych, ministerstw kultury, samorządów lokalnych lub innych organów administracyjnych. Nie można również pominąć roli społeczeństwa jako współwłaściciela kulturowego, któremu przysługuje prawo decydowania o przeznaczeniu i interpretacji własnego dziedzictwa. Istotną rolę w zarządzaniu dziedzictwem kulturowym mają także eksperci oraz przedstawiciele instytucji kultury: pracownicy muzeów, galerii, konserwatorzy zabytków, historycy sztuki itp. Z jednej strony pełnią oni rolę strażników pamięci, chroniących wartość artystyczną pomników w oparciu o obiektywne kryteria i profesjonalną wiedzę, ale z drugiej, nierzadko bywają stroną w konflikcie społecznym o przyszłość danego obiektu.

Rola pomników w kształtowaniu i zachowaniu pamięci narodowej jest niebagatelna, stąd też mechanizmy zarządzania postsocjalistycznym dziedzictwem kulturowym w krajach Europy Środkowo-Wschodniej są niejednorodne. Poszczególne państwa indywidualnie decydują o tym, które symbole historyczne pozostawiają, a które usuwają z przestrzeni publicznej, choć w obrębie państw członkowskich Unii Europejskiej decyzje te są dosyć spójne (por. Kuczyńska-Zonik 2022; Jędrzejczyk 2022; Furdyna 2022).

Spór o pomnik Armii Radzieckiej w Bułgarii to przykład złożonego konfliktu o charakterze symbolicznym, społecznym i politycznym. Pytanie, które nasuwa się w konkluzji niniejszych rozważań, brzmi, w jaki sposób wypełniona zostanie pustka po sofijskim pomniku oraz innych reliktach postsocjalistycznego dziedzictwa. W tym zaś konkretnym przypadku: Jak zagospodarowana zostanie przestrzeń, którą zajmował pomnik Armii Radzieckiej i czy rzeczywiście zostanie ona zwrócona, jak było to nagłaśniane w mediach publicznych, bułgarskim bohaterom narodowym i patriotom? Na pewno będzie to znacząca decyzja dla dalszej polityki historycznej Bułgarii, wyznaczająca nowe strategie upamiętniania i budowania narracji o przeszłości, a także modelująca tożsamość narodową na najbliższe dekady.

## Bibliografia

- Alderman D., Brasher J. i Dwyer O. 2020. Memorials and Monuments. [W:] A. Kobayashi (red.), *International Encyclopedia of Human Geography*. Oxford: Elsevier, 39-47. DOI: <https://doi.org/10.1016/B978-0-08-102295-5.10201-X>
- Assman A. 2008. Transformations between History and Memory. *Social Research: An International Quarterly* 75(1), 49-72. DOI: <https://10.1353/sor.2008.0038>
- Baloutzova S. 2011. *Demography and Nation: Social Legislation and Population Policy in Bulgaria*. Budapest-New York: Central European University Press.

- Czarnecka D. 2015. „Pomniki wdzięczności” Armii Czerwonej w Polsce Ludowej i w III Rzeczypospolitej. Warszawa: Instytut Pamięci Narodowej, Komisja Ścigania Zbrodni przeciwko Narodowi Polskiemu.
- Dandolov F. 2014. *Europeanization as a cause of Euroscepticism – comparing the outlooks of parties in Eastern and Western Europe: Bulgaria (Ataka), Romania (PRM), the Netherlands (PVV) and Germany (die Republikaner)* (PhD Thesis in open access). Bath: University of Bath. Microsoft Word - DANDOLOV\_PHILIP\_PhD\_Dissertation\_June\_2014.doc, 27.11.2024.
- Daskalov R. 2011. *Debating the Past: Modern Bulgarian Historiography—From Stambolov to Zhirovkov*. Budapest-New York: Central University Press.
- Drzewiecka E. 2011. Rosja. [W:] G. Szwat-Gylybowa (red.), *Leksykon tradycji bułgarskiej*. Warszawa: Slawistyczny Ośrodek Wydawniczy, 261.
- Festinger L. 1964. *Conflict, decision, and dissonance*. California: Stanford University Press.
- Genova I. 2019. The public Role of Monumental Art. [W:] I. Bratoeva-Darakchieva, I. Genova, C. Levy, J. Spassova-Dikova, T. Stoilova-Doncheva, S. Tasheva i E. Traykova (red.), *Bulgarian 20<sup>th</sup> Century in Arts and Culture*. Sofia: Institute of Art Studies, 459-468.
- Goleshevska N. 2020. Revoljutsiya i evolyutsiya vǎv vizualniya ezik na Lyubomir Dalchev. Refleksii vǎrhu skulpturnoto nasledstvo na avtora v gr. Ruse. [W:] T. Evtimova, S. Vasileva, K. Ilieva, V. Yordanova, R. Konstantinova i T. Sanova (red.), *Revoljutsiya sreshtu evolyutsiya ili za modelite na razvitie. Sbornik s dokladi ot mezhdunarodna nauchna konferentsiya*. t. 1. Ruse: Regionalna biblioteka „Lyuben Karavelov“, 425-435.
- Grzesiuk-Olszewska I. 1995. *Polska rzeźba pomnikowa w latach 1945-1995*. Warszawa: Wyd. Neriton Logo.
- Iordachi C. 2014. Fascism in Southeastern Europe: A Comparison between Romania’s Legion of the Archangel Michael and Croatia’s Ustaša. [W:] R. Daskalov i D. Mishkova (red.), *Entangled Histories of the Balkans. Transfers of Political Ideologies and Institutions*, t. 2. Leiden: Brill, 355-468. DOI: [https://doi.org/10.1163/9789004261914\\_006](https://doi.org/10.1163/9789004261914_006)
- Kattago S. 2015. Monumenty wojenne i polityka pamięci: Radziecki pomnik wojenny w Tallinie. [W:] T. Ferenc i M. Domański (red.), *Pomniki wojenne: Formy, miejsca, pamięć*. Łódź: Akademia Sztuk Pięknych, 176-203. W wersji ang. zob. S. Kattago 2009. War memorials and the Politics of Memory: The Soviet War Memorial in Tallinn, *Constellations*, t. 16, nr 1, [http://culturahistorica.es/kattago/war\\_memorials.pdf](http://culturahistorica.es/kattago/war_memorials.pdf)
- Kosseleck R. 2020. Pomniki wojenne jako podstawa tożsamości tych, którzy przeżyli. *Stan Rzeczy. Teoria społeczna. Europa Środkowo-Wschodnia* 2 (19), 103-153.
- Kubacka-Jasiecka D. 2006. *Agresja i autodestrukcja z perspektywy obronno-adaptacyjnych dążeń Ja*. Kraków: Wyd. Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Kuczyńska-Zonik A. 2018. Dissonant Heritage. Soviet Monuments in Central and Eastern Europe. [W:] A. Mrozik i S. Holubec (red.), *Historical Memory of Central and East European Communism*. New York: Routledge, 101-121.
- Ławreszuk M. 2009. *Prawosławie wobec tendencji nacjonalistycznych i etnofiletystycznych*. Warszawa: Semper.

- Macdonald S. 2021. *Krainy pamięci. O dziedzictwie i tożsamości we współczesnej Europie*. Kraków: Międzynarodowe Centrum Kultury.
- Marinov T. i Vezenkov A. 2014. Communism and Nationalism in the Balkans: Marriage of Convenience or Mutual Attraction? [W:] R. Daskalov i D. Mishkova (red.), *Entangled Histories of the Balkans. Transfers of Political Ideologies and Institutions*, t.2. Leiden: Brill, 469-555. DOI: [https://doi.org/10.1163/9789004261914\\_007](https://doi.org/10.1163/9789004261914_007)
- Njagulov B. 2014. Early Socialism in the Balkans. Ideas and Practices in Serbia, Romania and Bulgaria. [W:] R. Daskalov i D. Mishkova (red.), *Entangled Histories of the Balkans. Transfers of Political Ideologies and Institutions*, t. 2. Leiden: Brill, 199-280. DOI: [https://doi.org/10.1163/9789004261914\\_004](https://doi.org/10.1163/9789004261914_004)
- Ochman E. 2010. Soviet War Memorials and the Re-construction of National and Local Identities in Post-Communist Poland. *Nationalities Papers* 38(4), 509-530.
- Reykowski J. 2002. Genetyka agresji. [W:] S. Amsterdamski (red.), *Człowiek i agresja. Głosy o nienawiści i przemocy*. Warszawa: Wydawnictwo Sic!, 276-283.
- Rikev K. 2022, Pomniki armii radzieckiej w Bułgarii jako instrument w narodowej debacie nad historyczną pamięcią i zapomnieniem, *Kultura Słowian. Rocznik Komisji Kultury Słowian PAU*, 17, 67-80, DOI 10.4467/25439561KSR.22.005.16357.
- Saifullayev A. 2025. Is the Decolonisation of Eastern Europe Possible? The Cases of Ukraine and Belarus. [W:] G. Mink i I. Reichardt (red.), *The end of the soviet world? Essays on post-communist political and social change. Three Revolutions*, t. 4. Hannover-Stuttgart: Ibidem Verlag, 239-267.
- Todorova M. 2007. *Imagining the Balkans*. Oxford: Oxford University Press.
- Tsvetkov P. S. 2017. *Pod syankata na Stalin i Hitler: Vtorata svetovna vojna i sãdbata na evropeyskite natsii, 1939–1941*, t. 1-5. Sofiya: Institut za balkanistika s Tsentãr po trakologiya, Bãlgarska akademiya na nauki.
- Tunbridge J. 2018. *Zmiana warty. Dziedzictwo na przelomie XX i XXI wieku*. Kraków: Międzynarodowe Centrum Kultury.
- Vezenkov A. 2014. *9 septemvri 1944 g*. Sofiya: Ciela.
- Wasilewski T. 1988. *Historia Bułgarii*. Warszawa: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.

### Źródła internetowe

- 1 fevruari – Den za pochit na zbertvite na komunizma. Adekvatni li sa uchebnitsite ni po istoriya 2022, „Bãlgarsko Natsionalno Radio”, 1 luty 2022, <https://bnr.bg/hristobotev/post/101594587>, 20.02.2024.
- 50 dushi poiskaha da se butne Pametnika na Sãvetskata armiya. DSB organizira protesta, „Epicenter” 5 września 2015, <https://epicenter.bg/article/DSB-pak-prizovava-da-se-mahne-Pametnika-na-Savetskata-armiya/135573/2/48>, 23.12.2024.
- Antifashisti pred pametnika na Sãvetskata armiya, „BNT Noviny” 22 czerwiec 2011, [https://bntnews.bg/bg/a/55454-antifashisti\\_pred\\_pametnika\\_na\\_syvetskata\\_armija](https://bntnews.bg/bg/a/55454-antifashisti_pred_pametnika_na_syvetskata_armija), 24.11.2024.

- Avramov D. 2023, *Izkustvo-ili-propaganda-v-bronz-i-kamã/ („Vek 21”, nr 22-25/ 1991)*, <https://kultura.bg/web/izkustvo-ili-propaganda-v-bronz-i-kamã/>, 23.11.2024.
- BULGARIA: Soviet army monument gets superhero makeover*, „Reuters Screenocean” 20 czerwiec 2011, <https://reuters.screenocean.com/record/600817>, 21.02.2024.
- Centrum Sztuki Współczesnej* 2013, <https://www.laznia.pl/wydarzenia/in-out-festiwal-nagrody-685/>, 21.02.2024.
- Chistyat izviniето ot pametnika na sävetskata armiya prez noshtta* 2013, „News.bg”, 22 sierpnia 2013, <https://news.bg/bulgaria/chistyat-izviniето-ot-pametnika-na-savetskata-armiya-prez-noshtta.html>, 21.02.2024.
- Dimitrova Z. 2023, *Kak shte se sähranyava demontiraniyat Pametnik na Sävetskata armiya?*, „BNR90” 18 grudzień 2023, <https://www.bta.bg/en/news/bulgaria/587313-government-says-bgn-260-000-is-set-aside-for-repair-and-recovery-of-soviet-army->, 22.11.2024.
- Deset mln. lv. za nay-skãpiya pametnik u nas – na Sävetskata armiya* 2014, „Ploshtad SLAVEYKOV” 9 września 2014, <https://www.ploshtadslaveikov.com/Десет млн. лв. за най-скъпия паметник у нас - на Съветската армия - Площад Славейков>, 14.11.2024.
- Firszt S. 2018, „Iwana” mógł przyćmić „Walter”, <https://www.jelonka.com/iwana-mogl-przycmic-walter-76186>, 12.12.2024.
- Furdyna M. 2022, *Pomniki sowieckie na Węgrzech dawno trafiły od muzeum, ale jeden wciąż stoi w centrum Budapesztu*, 23 październik 2022, <https://dzieje.pl/rozmaitosci-historyczne/pomniki-sowieckie-na-wegrzech-dawno-trafiły-od-muzeum-ale-jeden-wciaż-stoi>, 22.11.2024.
- Ganczew M. 2015, *Hilyadi stolichani praznuvaha Denya na Pobeda*, „Rusofil” 10 maja 2015, <https://rusofili.bg/хиляди-столечани-празнуваха-деня-на-п/>, 9.11.2024.
- Georgiev R. 2010, *Bratskata Mogila – kulturen tsentyr Bratska?*, <https://vplovdiv.com/bratskata-mogila-kulturen-tsentyr/>, 18.11.2024.
- Government Says BGN 260,000 Is Set Aside for Repair and Recovery of Soviet Army Monument in Sofia*, „Bulgarian News Agency” 14 grudnia 2023, <https://www.bta.bg/en/news/bulgaria/587313-government-says-bgn-260-000-is-set-aside-for-repair-and-recovery-of-soviet-army->, 10.12.2024.
- Grazhdani otново poiskaha säbaryaneto na pametnika na Sävetskata armiya*, „Dnevnik” 9 listopada 2012, [https://www.dnevnik.bg/bulgaria/2012/11/09/1943980\\_grajdani\\_otново\\_poiskaha\\_subarianeto\\_na\\_pametnika\\_na/](https://www.dnevnik.bg/bulgaria/2012/11/09/1943980_grajdani_otново_poiskaha_subarianeto_na_pametnika_na/), 23.11.2024.
- Grazhdanska initsiativa za demontirane na pametnika na sävetskata armiya*, Facebook 12 stycznia 2012, [https://www.facebook.com/groups/demontirane/?locale=bg\\_BG](https://www.facebook.com/groups/demontirane/?locale=bg_BG), 23.11.2024.
- Höppner S. 2022, *Historia. Czy usuwać radzieckie pomniki?*, „Deutsche Welle” 18 sierpień 2022, <https://www.dw.com/pl/problematyczne-dziedzictwo-czy-usuwa%C4%87-radzieckie-pomniki/a-62859046>, 22.11.2024.
- Hristov H. 2013, *Nervite na Moskva ne izdãrzhaha, skastri Sofiya za „rozovoto izviniето”, mladexhi v Praga blagodaryat*, <https://desebg.hristo-hristov.com/iniciativi/1401-2013-08-22-18-41-25>, 21.02.2024.

- Hristov J. 2023 *Kak e izgledhdal terenät okolo PSA i kakvo e imalo na nego, predi pametnikät da go okupila*, <https://debati.bg/Как е изглеждал теренът около ПСА и какво е имало на него, преди паметникът да го окупира - Дебати>, 14.11.2024.
- Jędrzejczyk A. 2022, *30 zdemontowanych sowieckich pomników w Europie i 50 „zbezczeszczonych”*, „OKO.press” 22 maja 2022, <https://oko.press/30-zdemontowanych-sowieckich-pomnikow-w-europie-i-50-zbezczeszczonych-raport-zdjecia-wideo>, 26.11.2024.
- Karadzhev Maksim, 2022, *Vyavashhtite ili ateistite sa poveche v Bälgariya (kakvo pokaza "Prebroyavane 2021")*, [https://www.dnevnik.bg/bulgaria/2022/12/25/4426400\\_viarvashtite\\_ili\\_ateistite\\_sa\\_poveche\\_v\\_bulgariia/](https://www.dnevnik.bg/bulgaria/2022/12/25/4426400_viarvashtite_ili_ateistite_sa_poveche_v_bulgariia/), 23.11.2024.
- Kobeszko Ł. 2023, *Bulgaria. Zrywając więzi z Rosją* (podcast), [https://open.spotify.com/episode/0pBGyRBWpnp45sSSt3eBcN?si=hYURrIqNQ\\_WspG1tDbGnUw&nd=1&dlsi=a341516c0e514af4](https://open.spotify.com/episode/0pBGyRBWpnp45sSSt3eBcN?si=hYURrIqNQ_WspG1tDbGnUw&nd=1&dlsi=a341516c0e514af4), 15.11.2024.
- Kuczyńska-Zonik A. 2022, *Sowieckie pomniki wciąż istnieją w Europie Środkowej. Środa z Instytutem Europy Środkowej*, „Kurier Lubelski” 27 kwietnia 2022, <https://kurierlubelski.pl/sowieckie-pomniki-wciaz-istnieja-w-europie-srodkowej-sroda-z-instytutem-europy-srodkowej/ar/c1-16310287>, 17.10.2024.
- Lyubomir Dalchev, *edin ot avtorite na figurite, opredelya pametnika kato edin ot zhalonite na robstvoto* 2023, „Fakti” 13 grudzień 2023, <https://fakti.bg/bulgaria/839874-lubomir-dalchev-edin-ot-avtorite-na-figurite-opredela-pametnika-kato-edin-ot-jalonite-na-robstvoto>, 15.11.2024.
- Măzh schupi plochata na pametnika na Săvetskata armiya v Sofiya 2023, „BGT1 Noviny” 23 luty 2023), <https://bntnews.bg/news/mazh-schupi-plochata-na-pametnika-na-savetskata-armiya-v-sofiya-1224561news.html>, 10.10.2024.
- Mladenova Maya, 2023, *Pārvi dannii za Sofiya: Vasil Terziev vodi s 10% na Hekimyan, bie i na balotazh*, <https://offnews.bg/politika/parvi-danni-za-sofia-vasil-terziev-vodi-s-10-na-hekimian-bie-i-na-b-809856.html/>, 12.12.2024.
- Natsionalen Statisticheski Institut, *Struktura na naselenieto po veroizpovedanie*, <https://www.nsi.bg/Census/StrReligion.htm>, 23.11.2024.
- OFFNews, 2023, Galăp: 53% ot bälgarite sa religiozni, 42% u nas ne vyarvat v ad i ray, <https://offnews.bg/obshtestvo/galap-53-ot-balgarite-sa-religiozni-42-u-nas-ne-viarvat-v-ad-i-raj-797409.html>, 23.11.2024.
- One year since the dismantling of the Monument to the Soviet Army in Sofia*, “Epicenter” 12 grudnia 2024, <https://epicenter.bg/en/article/Edna-godina-ot-demontazha-na-Pametnika-na-Savetskata-armiya-v-Sofiya/370134/2/0>, 14.12.2024.
- Otnovo zalyaha Pametnika na Săvetskata armiya v Sofiya s boya*, „BNT 1 Nowiny” 09 sierpnia 2023, <https://bntnews.bg/news/otnovo-zalyaha-pametnika-na-savetskata-armiya-v-sofiya-s-boya-snimki-1243793news.html>, 13.12.2024.
- ОТР „Balkanturist” - klon sofija 1998, *Sofiya – obikolka na grada 1968 g.* 1998, [https://www.omda.bg/public/biblioteka/obikolka\\_sofia\\_1968/obikolka\\_sofia\\_balkantourist\\_1968\\_4.htm](https://www.omda.bg/public/biblioteka/obikolka_sofia_1968/obikolka_sofia_balkantourist_1968_4.htm), 11.11.2024.

- Pametnikāt na Sāvetskata armiya - 30 godini obekt na politicheski sporove i porugatelstva* 2023, „Epitsentār.bg” 24 luty 2023, <https://epicenter.bg/Пааметникът на Съветската армия - 30 години обект на политически спорове и поругателства>, 14.11.2024.
- Pametnikāt na sāvetskata armiya dnes e s nadpis "Slava na Ukrayna"* 2014, „Dnievnik” 23 luty 2014, [https://www.dnevnik.bg/istorii\\_na\\_denia/2014/02/23/2247599\\_pametnikut\\_na\\_suvetskata\\_armiia\\_dnes\\_e\\_s\\_nadpis\\_slava/](https://www.dnevnik.bg/istorii_na_denia/2014/02/23/2247599_pametnikut_na_suvetskata_armiia_dnes_e_s_nadpis_slava/), 25.11.2024.
- Petrova T. 2023, *5 neudobni vāprosa za demontazha na Pametnika na sāvetskata armiya*, „Seg” 23 grudzień 2023, <https://www.segabg.com/category-observer/5-neudobni-vuprosa-za-demontazha-na-pametnika-na-suvetskata-armiya>, 24.11.2024.
- Prawosławne Seminarium Duchowne w Warszawie, *Patriarchat bułgarski*, <https://psd.edu.pl/wp-content/uploads/2021/05/Patriarchat-Bulgarski.pdf>, 13.12.2024.
- Protestāt na BSP i rusofilski sili za Pametnika na sāvetskata armiya v snimki*, „Булевард България” 9 marca 2023, <https://boulevardbulgaria.bg/articles/bsp-pazi-pametnika-na-savetskata-armiya-s-zhiva-veriga>, 24.11.2024.
- Prebroyavane 2021, *Statisticheski spravochnik "Prebroyavane 2021"*, <https://www.nsi.bg/bg/content/20892/> публикация/статистически-справочник-преброяване-2021, 23.11.2024.
- Rusenova V. 2023, *Zapochna demontazhāt na Pametnika na Sāvetskata armiya, otryazaha vārha na monumenta*, „BNT 1 Aktualności”, 12.12.2023, <https://bntnews.bg/news/zapochna-demontazhat-na-pametnika-na-savetskata-armiya-otryazaha-varha-na-monumenta-snimki-1259482news.html>, 5.12.2024.
- S byalo, zeleno, cherveno otsvetiha Pametnika na Sāvetskata armiya* 2013, „24 часа”, 1 luty 2013 г., <https://www.24chasa.bg/bulgaria/article/1750209>, 21.11.2024.
- Sofia Graffiti Fans Mourn Soviet Memorial's New Look*, „Balkan Insight”, 22 czerwiec 2011, <https://balkaninsight.com/2011/06/22/soviet-army-monument-in-sofia-washed-clean-overnight/>, 21.02.2024.
- Sofiya osamna s Pametnik na Anonimnata-armiya* 2012, „Haskovo Net” 11 luty 2012, <https://www.haskovo.net/news/96872/sofiya-osamna-s-pametnik-na-anonimnata-armiya>, 21.11.2024.
- Strabil Angelov kām arestuvanata ot RB: Vie ste bolni hora* 2014, „Novini.bg” 11 październik 2014, <https://novini.bg/bylgariya/politika/235490>, 14.11.2024.
- Todorov S. 2023, *After 30 Years of Debate, Bulgaria Dismantles Red Army Monument*, „Balkan Insight” 12 grudnia 2023, <https://balkaninsight.com/2023/12/12/after-30-years-of-debate-bulgaria-dismantles-red-army-monument/>, 10.12.2024.
- Tsvetkov P. S. b.d., *Kakvo se sluchva na Bālgariya prez septemvri 1944 g.*, <https://www.decommunization.org/Articles/Tzvetkov2.htm>, 21.11.2024.
- Vasilieva E. 2014, *Rusiya: Nakazanie za otsveteniya pametnik na Sāvetskata armiya*, „Serwis informacyjny Dnes.bg” 24 luty 2014, <https://www.dnes.bg/a/2-svyat/216933-rusiya-na-kazanie-za-otsveteniya-pametnik-na-savetskata-armiya>, 24.02.2024.
- Vāzrasten māzh schupi plochata na Pametnika na sāvetskata armiya* 2023, „OffNews” 22 luty 2023, <https://offnews.bg/obshtestvo/vazrasten-mazh-schupi-plochata-na-pametnika-na-savetskata-armia-795944.html?ref=toest.bg>, 10.10.2024.

- Veleva D. 2023, *A točno s ägloshlayf li? Otvovori na väprosite, koito si zadavate za sävetskiya pametnik*, „Radio Wolna Europa” 18 grudnia 2023 r., <https://www.svobodnaevropa.bg/a/pametnik-fleks-savetska-armia/32732064.html>, 24.11.2024
- Vigenin: *Moskva da ne dramatizira za rozoviya pametnik 2013*, „Novini.bg” 22 sierpnia 2013, <https://novini.bg/bylgariya/politika/153256>, 21.02.2024.
- Yordanowa L. 2011, *Osnovni tezi - Tryabva li pametnikät na sävetskata armiya v Sofiya da bäde demontiran?*, „Kapital”, [https://www2.capital.bg/interaktiv/debati/11\\_triabva\\_li\\_pametnikut\\_na\\_suvetskata\\_armiia\\_v\\_sofia\\_da/1023419\\_triabva\\_li\\_pametnikut\\_na\\_suvetskata\\_armiia\\_v\\_sofia\\_da/](https://www2.capital.bg/interaktiv/debati/11_triabva_li_pametnikut_na_suvetskata_armiia_v_sofia_da/1023419_triabva_li_pametnikut_na_suvetskata_armiia_v_sofia_da/), 26.11.2023.
- Zhikov G. 2023, *Aleksandär Stoyanov: Sävetskite pametnitsi v Bälgariya ne napomnyat za minaloto zlo, a sa obekt na preklonenie*, <https://bnr.bg/vidin/post/101924068/aleksandar-stoanov-chervenata-armiya-osvobodi-balgariya-ot-suverenitet>, 23.11.2024.

**Autorka:**

dr hab. Katarzyna Kość-Ryżko, prof. IAE PAN  
e-mail: k.kosc-ryzko@iaepan.edu.pl

Agnieszka Szczepaniak-Kroll  
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6577-8425>  
Instytut Archeologii i Etnologii PAN

## **Praktyki, przedmioty i afekty jako narzędzia w kreowaniu współczesnego dziedzictwa przez grupy etnokulturowe. Przykład poznańskich Bambrów**

### **Practices, objects and affects as tools in the creation of contemporary heritage by ethnocultural groups. The example of the Bambers of Poznań**

#### **Abstract**

The Bambers (Polish : Bambrzy), descendants of immigrants from Upper Franconia, have been co-creating the cultural landscape of Poznań for three hundred years. They pass down their rich heritage from generation to generation, emphasising various elements that influence the group's identity. Since the 1990s, they have been experiencing a cultural renaissance, part of the process known as ethnisation. This article analyses, according to Sharon Macdonald's concept, the actions, objects and affects employed by the Bambers since the systemic transition in Poland to keep up a connection with the past necessary to maintain their heritage. These efforts demonstrate that the Bambers do not merely strive to reconstruct the past, but interpret it to ensure the continuity of their shared identity. Their activities align with contemporary understandings of heritage, which focus on utilising the past for contemporary purposes. The text is based on the author's own qualitative research.

**Keywords:** heritage, places of memory, Bambers, ethnocultural group, use of history

#### **Abstrakt**

Bambrzy, potomkowie imigrantów z Górnej Frankonii, od trzystu lat współtworzą krajobraz kulturowy Poznania. Swoje bogate dziedzictwo przekazują z pokolenia na pokolenie, akcentując różne jego elementy, wpływające na tożsamość grupy. Od lat 90. XX w. Bambrzy przeżywają swoisty renesans kulturowy, wpisujący się w proces tzw. etniczacji. W artykule przeanalizowane zostały, zgodnie z koncepcją Sharon Macdonald, działania, przedmioty oraz afekty, którymi od czasu przełomu systemowego w Polsce Bambrzy posługują się, by podtrzymać więź z przeszłością, niezbędną dla zachowania ich dziedzictwa. Operując nimi, nie dążą oni jedynie do rekonstrukcji przeszłości, lecz interpretują ją, by zapewnić trwanie wspólnej tożsamości. Ich działania wpisują się we współczesne rozumienie dziedzictwa, polegające na wykorzystaniu przeszłości na potrzeby teraźniejszości. Tekst oparty został na jakościowych badaniach własnych autorki.

**Słowa kluczowe:** dziedzictwo, miejsca pamięci, Bambrzy, grupa etnokulturowa, wykorzystanie historii

Odebrano / Received: 04.12.2024

Zaakceptowano / Accepted: 04.09.2025

\*\*\*

Upadek tzw. żelaznej kurtyny zapoczątkował wiele zmian w Europie Środkowo-Wschodniej, nie tylko o charakterze politycznym, ale także społecznym i kulturowym. Przejawem jednej z nich był widoczny w Polsce „renesans” lokalnego dziedzictwa. Z perspektywy już ponad 30 minionych lat możemy stwierdzić, że okazał się on procesem długofalowym, stale ewoluującym. Obecnie jego wyrazem są dynamicznie rozwijające się tożsamości osób i grup, związane z przynależnością do mniejszości etnokulturowych, których rozkwit nastąpił na skutek towarzyszącej przemianom systemowym tzw. etniczacji życia społecznego (Nowak 2011). Rozwój spuścizny zamieszkujących terytorium Polski mniejszości etnicznych, narodowych czy etnokulturowych mających obce korzenie, jak również społeczności adoptujących dziedzictwo niemające już swoich depozytariuszy, był początkowo reakcją na zmianę etnicznej polityki państwa polskiego. Jeszcze przed 1989 r. była ona zorientowana na homogenizację kulturową obywateli, świadomie ignorowała odmienne korzenie wielu z nich. Po tym okresie obrano całkowicie odmienny kurs. Mniejszości, poszukując swojego miejsca w nowym ustroju, a jednocześnie stawiając opór przeciw coraz bardziej w kolejnych latach pogłębiającej się, unifikującej globalizacji i dehumanizującej modernizacji, zwróciły się ku sprawdzonym, przez długie lata po II wojnie światowej uśpionym, lecz wcześniej mocno ugruntowanym bliskim więzom religii, języka, pokrewieństwa, tradycji. Umacniała je w tym silnie rozwijająca się idea regionalizmu, skłaniająca do pogłębiania tożsamości lokalnych, obecnie często już silniejszych niż narodowe<sup>1</sup>. W rezultacie zachodzących zmian dziedzictwo tego typu grup od trzech dekad jest intensywnie odkrywane, odpamiętywane, na nowo interpretowane, niejednokrotnie przez nie zawłaszczane.

Dla podkreślenia zasadności podejmowanych działań na jego rzecz depozytariusze szukają uzasadnienia w historii. Ma ona legitymować i wspierać wyznaczony przez nich zasadniczy cel, jakim jest dalsze trwanie spuścizny i jej rozwój. W artykule przeanalizowany zostanie sposób wykorzystania przeszłości przez jedną z najprężniej działających dziś w Polsce grup etnokulturowych<sup>2</sup> – poznańskich Bambrów, wpisujących się w tę

<sup>1</sup> Pokazują to m.in. badania autorki nad Polakami obecnie mieszkającymi w Niemczech, omówione m.in. w książce „Polacy sukcesu. Doświadczenia migrantów w stolicach Europy Zachodniej” (Szczepaniak-Kroll 2024).

<sup>2</sup> Tego rodzaju społeczności są zwykle bardzo niewielkie i mocno zakorzenione w świecie lokalnym, ale zachowują pewne elementy swego dawnego (np. imigracyjnego) dziedzictwa w postaci kulturowanej „od święta” tradycji, wnoszonej jako swoiste „wiano” do kulturowej specyfiki swego mikroregionu. Najważniejszymi elementami budującymi (często reaktywującym) tożsamość tworzących je ludzi są

falę odnowy. W ostatnich latach Bambrzy stali się symbolem Wielkopolski, w odczuciu ich samych i większości mieszkańców regionu uosabiają jej mityczną pracowitość, gospodarność i oszczędność. Jak pokazują archiwalia i przekazy rodzinne, w ich dziejach niewiele doszukać się można negatywnych elementów, co skwapliwie wykorzystują, budując swoistą „własną markę” (Murzyn-Kupisz 2012: 237-263). Z historii potomkowie imigrantów czerpią nie tylko po to, by odtworzyć określone fragmenty dawnej kultury, ale także, by nadać im nowy kształt i współczesne znaczenie, coś poprzez nie zilustrować, uzasadnić.

### Podstawy metodologiczne

Funkcja komemoratywna towarzyszy europejskiemu myśleniu o przeszłości od wieków. Aktualna definicja dziedzictwa kulturowego sformułowana została jednak dopiero w minionym stuleciu, gdy stało się ono przedmiotem interdyscyplinarnego dyskursu naukowego. W rezultacie tego namysłu dziś mocno akcentuje się, że dziedziczenie, mimo iż sięga w przeszłość, odbywa się w teraźniejszości oraz nie ogranicza się jedynie do namacalnych dóbr kultury, uznanych za wartościowe przez ekspertów. Był to zwrot w myśleniu charakterystycznym dla XIX w., w którym dziedzictwo traktowano przede wszystkim jako materialną spuściznę poprzednich epok, wyrażającą się najpełniej w zabytkach, wymagających z tego powodu restauracji i ochrony (Purchla 2012). Na początku XXI w., w 2003 r. konwencja UNESCO, uwzględniając tę szerszą perspektywę, formalnie zdefiniowała niematerialne dziedzictwo kulturowe jako „praktyki, wyobrażenia, przekazy, wiedzę i umiejętności – jak również związane z nimi instrumenty, przedmioty, artefakty i przestrzeń kulturową – które wspólnoty, grupy i, w niektórych przypadkach, jednostki uznają za część własnego dziedzictwa kulturowego”, przy czym to „niematerialne dziedzictwo kulturowe, przekazywane z pokolenia na pokolenie, jest stale odtwarzane przez wspólnoty i grupy w relacji z ich otoczeniem, oddziaływaniem przyrody i ich historią oraz zapewnia im poczucie tożsamości i ciągłości, przyczyniając się w ten sposób do wzrostu poszanowania dla różnorodności kulturowej oraz ludzkiej kreatywności”<sup>3</sup>. Tę definicję jeszcze bardziej zaktualizowała „Konwencja Ramowa Rady Europy w sprawie znaczenia dziedzictwa kulturowego dla społeczeństwa” z 2005 r. Zgodnie z nią dziedzictwo to „zbiór zasobów odziedziczonych z przeszłości, które społeczności identyfikują, niezależnie od przynależności własnościowej, jako odzwierciedlenie i wyrażanie ich stale ewoluującego systemu wartości, przekonań, wiedzy i tradycji” (za: Skaldawski 2017: 10).

---

podobne dzieje rodzinne i przechowywana w nich pamięć (o wspólnym pochodzeniu przodków, za: Posern-Zieliński 2019: 15-41).

<sup>3</sup> Tekst definicji znajduje się m.in. na stronie Narodowego Instytutu Dziedzictwa: Niematerialne dziedzictwo kulturowe - NID (dostęp: 26.08.2024).

Z obydwu przytoczonych dokumentów wynika, że w opinii ich twórców historia jest niezwykle istotnym źródłem dziedzictwa, z różnych powodów i w różnej formie wykorzystywanym. Dziedzictwo, zwracając się ku niej, odzwierciedla stosunek społeczeństwa do świata dawniej cenionych wartości, próbując je reinterpretować, „sięga po przeszłość i tworzy coś nowego” (Kirshenblatt-Gimblett 2011: 126). Okazuje się ono tym, co ludzie pamiętają jako znaczące, rozumiejącą interpretacją, która z przeszłości niczyjej i obojętnej przeistacza ją w przeszłość czyjąś, emocjonalnie określoną (Benton 2010: 1). David Lowenthal (1998: 106) nazywa je nawet z tego powodu „bękarcim bratem historii”, podkreślając w ten sposób, że podczas gdy historia stara się zachować obiektywny dystans wobec przeszłości, dziedzictwo interpretuje ją, pełniąc inne funkcje. Trudno się z tym nie zgodzić, co nie oznacza, iż należy rozdzielać obydwa podejścia.

W prezentowanym artykule, opartym na wieloletnich i wielostanowiskowych badaniach terenowych, pamięć, historia i dziedzictwo traktowane są komplementarnie. Historia pełni rolę tła, kontekstu, dla wspomnień przechowywanych w indywidualnej pamięci komunikacyjnej żyjących pokoleń (Assmann 2015) decydujących o tym, jakie zachowane z przeszłości elementy staną się dziedzictwem. Oznacza ono zatem kontynuację, ciągłość, a jednocześnie jest procesem, w którym istotne okazują się pamięć i wybór, wpływające na tożsamość dziedziczącego, a często także jego otoczenia.

Laura-Jane Smith słusznie stwierdza, że „dziedzictwo jest przede wszystkim praktyką społeczną, a nie obiektem materialnym [...], procesem zaangażowania, aktem komunikacji i tworzenia znaczeń zarówno w, jak i dla teraźniejszości” (za: Nowacki 2012: 42-43). Stanowi ono zatem żywą materię poddającą się zmianom. Z tego powodu należy traktować je bardziej czasownikowo niż rzeczownikowo, jak twierdzą Jo Littler i Roshi Naidoo (2004: 330-341) oznacza ono wykorzystanie przeszłości jako zasobu kulturowego, politycznego i ekonomicznego dla teraźniejszości. Nie jest przy tym obojętne, kto z niego korzysta. Dziedzictwo bowiem, jak pisał Krzysztof Kowalski (2013: 18-20), zawsze do kogoś należy, nie ma dziedzictwa bez dziedziczącego, jeśli ma ono przetrwać, musi być przez kogoś akceptowane, komuś potrzebne. W tym ujęciu treści, interpretacje i reprezentacje jego zasobów są wybierane zgodnie z wymaganiami teraźniejszości i przekazywane z myślą o wyobrażonej przyszłości.

W artykule zgodnie z powyższymi stwierdzeniami koncentrować się będę na procesie dokonywania wyborów i nadawania znaczeń zapamiętanym fragmentom przeszłości oraz reprezentacjach w związku z tym tworzonych w grupie, konsekwentnie budującej w oparciu o nie swoją tożsamość (Graham 2002; Graham, Asworth i Tunbridge 2000). Pisząc o wykorzystaniu historii na potrzeby „stanowienia dziedzictwa”, odwołam się zwłaszcza do koncepcji Sharon Macdonald (2011: 127), która mówi, że obecnie przeszłość jest odczuwana, doświadczana i wyrażana poprzez przedmioty, oraz praktyki, którym towarzyszą określone afekty – radość, smutek, melancholia. To w oparciu o nie kształtowany jest bieżący obraz dziedzictwa.

Moją analizę oparłam o materiał z wielostanowiskowych badań własnych w Polsce i w Niemczech, prowadzonych stale od lat dziewięćdziesiątych XX w. m.in. w ramach projektu naukowego MNiSW oraz umowy o współpracy między Instytutem Archeologii i Etnologii PAN oraz Otto-Friedrich-Universität w niemieckim Bambergu. Wykorzystałam informacje z wywiadów autobiograficznych, narracyjnych przeprowadzonych z członkami rodzin bamberskich oraz z rozmów nieformalnych z Bambrami. Uwzględniłam także obserwacje uczestniczące, poczynione w ramach moich działań wpisujących się w nurt antropologii zaangażowanej. Od lat 90. XX w. stale towarzyszę bowiem Bambróm w ich aktywnościach – m.in. biorę czynny udział w bamberskich imprezach (od 2024 r. na zaproszenie Towarzystwa Bambrów Poznańskich w stroju bamberskim – w Procesji Bożego Ciała i Święcie Bamberskim), wygłaszam prelekcje o ich historii i kulturze w instytucjach naukowych i placówkach kultury – często na prośbę TBP, pomagam również w jego kontaktach z mieszkańcami i władzami niemieckiego Bambergu, wspieram członków grupy w przygotowywaniu różnego rodzaju wydarzeń. Wspólnie zorganizowaliśmy dwie konferencje w 2019 i 2024 r. (we współpracy z Urzędem Miasta Poznania i Instytutem Antropologii i Etnologii UAM). Dzięki tym aktywnościom cieszę się zaufaniem grupy i mam okazję poznawać jej specyfikę, problemy, osiągnięcia, idee i strategie działania w najbliższy z możliwych sposobów. W 2019 r. za moją aktywność zostałam nagrodzona przez TBP medalem za zasługi dla poznańskich Bambrów.

W artykule uwzględniłam również wnioski płynące z analizy dokumentów zastanych (Jemieliński 2012; Rapley 2010), osobistych i urzędowych – materiałów odnalezionych w trzech archiwach zlokalizowanych w Bambergu – Staatsarchiv, Stadtarchiv i Erzbischöfliches Archiv, oraz w poznańskich archiwach – Państwowym i Archidiecezjalnym.

### **Geneza renesansu poznańskich Bambrów**

Bambrzy zamieszkują w Wielkopolsce od ponad 300 lat. Przybyli w XVIII w. z niemieckiego miasta Bamberg, zlokalizowanego w Górnej Frankonii i z jego okolic (napływali od 1719 r. do lat siedemdziesiątych XVIII w.). Celem imigrantów było zasiedlenie i zagospodarowanie podpoznańskich wsi, zniszczonych przez działania wojenne toczące się od XVII w. do 1716 r., wyludnionych w wyniku powracającej w latach 1709-1711 zarazy morowej oraz klęsk żywiołowych. Władzom miasta bardzo zależało na tym, by szybko doprowadzić do ponownej odbudowy obszarów podmiejskich, stanowiły one bowiem zaplecze żywnościowe dla poznaniaków. Tymczasem, jak się okazało na początku XVIII w., 40% tych terenów zostało całkowicie lub częściowo zrujnowanych, po dżumie były one niemal całkowicie – w 88% wyludnione (Topolski 1998: 658).

Przyczyn, dla których magistrat z zaproszeniem skierował się właśnie do Bambergu, należy dopatrywać się w kontaktach handlowych i międzykościelnych (Paradowska 1998). Aby przyciągnąć imigrantów, zapewniono im niezwykle korzystne

warunki życia<sup>4</sup>, dzięki którym już pod koniec XVIII w. stali się najzamożniejszymi mieszkańcami podpoznańskich wsi: Lubonia (kontrakt z miastem w 1719 r.), Dębca i Bonina (1730), Rataj i Wildy (1746 i 1747), Jeżyc i Górczyna (1750-1753) oraz nieco bardziej oddalonych Czapur (1747) i Wiórka (1754)<sup>5</sup>. Już krótko po przybyciu frankońscy osadnicy bezproblemowo zintegrowali się z polskimi współmieszkańcami, stopniowo także napływającymi do ich wsi, czym obecnie szczycą się ich potomkowie, wskazując na osiągnięcia swoich przodków w tak pożądanym także dziś procesie inkorporacji migrantów. Wówczas pomocne okazało się wspólne katolickie wyznanie i ogrodniczo-rolnicza profesja, wskazywane jako podstawowe cechy charakteryzujące tę grupę. Jak wynika z archiwaliów, Polacy obdarzyli Bambrów zaufaniem i przez kilka dziesięcioleci powierzali im najbardziej odpowiedzialne funkcje, jakie można było pełnić na wsi – ławników i sołtysów. Większość bamberskich miejscowości na początku XX w. została włączona w obręb Poznania (w latach 1900-1922), stając się jego dzielnicami (Szczepaniak-Kroll 2010).

Imigrantom udało się zachować pamięć o swoich korzeniach przez ponad 300 lat, długo pielęgnowali wybrane elementy kultury przyniesione z Bambergu, wyróżniające ich od otoczenia, a jednocześnie harmonijnie wpisujące się w wielkopolski krajobraz kulturowy. Przykładowo we własnym gronie modlili się z książeczek do nabożeństwa przywiezionych z dawnej ojczyzny, czcili świętych popularnych w swojej ojczyźnie – św. Rocha i św. Wawrzyńca, kontynuowali także obchody niektórych świąt w tradycyjnej formie, przykładem mogą być procesje wokół pól w dniu Bożego Ciała, mające zapewnić urodzaj. Zwyczaje te uległy następnie dyfuzji z polskimi. Bambrzy spolonizowali się dopiero pod wpływem Kulturkampfu wprowadzonego w zaborze pruskim przez kanclerza Otto von Bismarcka, wbrew intencjom władz definiując swoją tożsamość jako polską (Szczepaniak-Kroll 2010).

W swoich długich dziejach potomkowie imigrantów kilkakrotnie mierzyli się z niesprzyjającymi im warunkami. Najtrudniejszy okazał się dla nich wiek XX, a szczególnie okres II wojny światowej, gdy okupanci starali się wmówić im z racji korzeni, że są Niemcami, choć przodkowie Bambrów w momencie przybycia identyfikowali się raczej w kategoriach etnograficznych niż etnicznych. Ich emigracja miała bowiem miejsce jeszcze przed okresem kształtowania się świadomości narodowej w warstwie chłopskiej. Bardzo trudny dla potomków przybyszów z Bambergu był także wspomniany okres realnego socjalizmu, kiedy polityka państwa polskiego doprowadziła do marginalizacji grupy. O ich swoistym odrodzeniu zdecydowało przypadkowe wydarzenie, które dziś funkcjonuje jako mit założycielski stowarzyszenia skupiającego potomków osadników – Towarzystwa Bambrów Poznańskich.

<sup>4</sup> Szerzej na ten temat, np.: Szczepaniak-Kroll 2002; Szczepaniak-Kroll 2004.

<sup>5</sup> Osadnicy przybywali falami, ale pomiędzy nimi i po ich zakończeniu także docierały do Poznania pojedyncze osoby. Migracja zakończyła się w latach siedemdziesiątych XVIII w.

## Praktyki, przedmioty, afekty za prezesury prof. Marii Paradowskiej

W 1993 r. prof. dr hab. Maria Paradowska z Instytutu Archeologii i Etnologii PAN, która 30 lat wcześniej poświęciła Bambrów swoją pracę magisterską, została poproszona przez Towarzystwo Miłośników Miasta Poznania o wygłoszenie referatu na ich temat. Według relacji uczestników zebrania spotkał się on z tak dużym zainteresowaniem, że badaczka musiała powtórzyć prelekcję jeszcze raz, w innym terminie. Po obydwu zebraniach, jak wspominała także prof. Paradowska, wiele osób pochodzących z rodzin bamberskich chciało podzielić się swoimi wspomnieniami związanymi z przodkami, czekały one w tłumie na taką możliwość. W efekcie zapadła decyzja o utworzeniu stowarzyszenia skupiającego potomków osadników – Koła Bambrów Poznańskich. Powołano je jeszcze w 1993 r., pierwszym przewodniczącym został Bamber – Jan Sznajder, a honorową prezeską Maria Paradowska. Następnie w 1996 r. z powodów strukturalnych Koło przekształciło się w Towarzystwo Bambrów Poznańskich (dalej TBP). Prezeską TBP tym razem została Maria Paradowska, która piastowała to stanowisko do końca życia (zm. w 2011 r.).

Wykład stał się nowym początkiem najnowszej historii Bambrów, a opowieść o nim pełni dziś funkcję mitu założycielskiego, opowieści o wydarzeniach przełomowych dla istnienia tej wspólnoty (Kołakowski 2005: 9), symbolicznej genezy odrodzenia Bambrów. Samo spotkanie okazało się natomiast obrzędem przejścia, rozpoczynającym powstawanie nowego ładu i nowej tożsamości (Kurczewski 2009: 241). Mit przekazywany obecnie już kolejnym pokoleniom spełnił typowe dla siebie funkcje: spoił grupę, uporządkował, wyjaśnił i „uszlachetnił” wyznaczone przez TBP cele oraz działania zorientowane na ich realizację<sup>6</sup>. Można go uznać za pierwszy element z kategorii „wydarzenia”, wyróżnionej przez Sharon Macdonald (2011), wydobywającej grupę po kilkudziesięciu latach z niebytu i racjonalizującej jej podtrzymywanie związku z przeszłością.

Liderka TBP prof. Paradowska miała znaczący wpływ na dalsze losy potomków imigrantów, to ona wytyczyła kolejne kierunki ich działań na rzecz zachowania dziedzictwa. Istotne znaczenie miał fakt, że w latach 90. XX w. stała się najbardziej cenioną badaczką specjalizującą się w tej tematyce i działania na rzecz Bambrów wspierała świadomie autorytetem naukowym<sup>7</sup>. Stowarzyszenie pod jej przewodnictwem skoncentrowało się w pierwszej kolejności na popularyzacji elementów kultury, mających przyciągnąć uwagę do tej grupy, wzbudzających ciekawość i sympatię w otoczeniu (wspomniane przez Sharon Macdonald afekty), a co za tym idzie poparcie dla jej rozwoju.

<sup>6</sup> Funkcje za Ratke-Majewska (2019).

<sup>7</sup> Jej najbardziej znana książka *Bambrzy. Mieszkańcy dawnych wsi miasta Poznania*, która powstała na podstawie pracy magisterskiej, ukazała się 15 lat po napisaniu, w 1975 r., gdy ociepleni uległy stosunki polsko-niemieckie. Nie spotkała się wówczas z dużym zainteresowaniem. Ponownie wydano ją w 1989 r. na fali opisywanych w artykule zmian. Tym razem wyprzedzała się w całości. Publikację przetłumaczono także na język niemiecki, patrz: Paradowska 1994.

Bambrzy sięgnęli do historii, początkowo nie tej najstarszej, sprzed 300 lat, lecz nowszej, za to szczególnie przemawiającej do wyobraźni. Intuicyjnie wybrano z niej element kultury najbardziej barwny i do dziś wyróżniający osadników – strój bamberski. Ubiór ten – damski (męski stosunkowo szybko uległ zanikowi) – nie został przyniesiony przez imigrantów, lecz powstał w XIX w. Zawierał elementy zaczerpnięte ze strojów frankońskich, łużyckich, lubuskich, wielkopolskich, nawiązywał do stylu *biedermeier*. Był niezwykle strojny i kosztowny, dlatego najczęściej jedynie zamożni mieszkańcy podpoznańskich wsi mogli sobie pozwolić na jego zakup. Szybko stał się zatem symbolem imigrantów z Górnej Frankonii, wyróżniających się swoimi migracyjnymi korzeniami, a jednocześnie kulturowo bliskich poznaniakom. Charakterystycznym elementem wersji odświętnej ubioru była suknia, złożona z kaftana i kilkuwarstwowej spódnicy, ozdobiona koronkowym fartuchem (ze schowaną pod nim kieszenią) i skrzyżowaną na piersiach chustą, przystrojona biżuterią z koralu, ozdobnymi bandami, batystowym haftowanym krzyżkiem, bukietkiem kwiatów na piersiach. Szczególną uwagę zwracał także kornet – utkany kwiatami, wstążkami i kokardami, noszony przez niezamężne dziewczęta oraz haftowany czepiec, zdobiący głowy zarówno pańien, jak i mężatek (Minksztym 2015).

Strój Bambrerek, który cechowało bogactwo użytych materiałów, kolorów i ozdób, bezpośrednio nawiązywał do podstawowej cechy Bambrów – ich zamożności. Przez kilka pokoleń Bamberki zakładały go, by uświetnić ważne uroczystości katolickie, związane z obrzędowością doroczną, szczególnie na procesję Bożego Ciała. Podkreślały jednocześnie w ten sposób silny związek z religią katolicką (koralu noszone przez kobiety zawsze przyozdabiał krzyż). W latach 90. XX w. Towarzystwo Bambrów Poznańskich, zdając sobie sprawę, jak istotny jest to element z przeszłości dla ich terażniejszości i przyszłości, zaczęło gromadzić i odnawiać bamberskie stroje, wcześniej dziedziczone w rodzinach, a u schyłku XX w. przekazywane do jego zbiorów zarówno przez członków stowarzyszenia, jak i osoby niezrzeszone.

Bambrzy starali się także ożywić dawną tradycję noszenia odświętnych ubiorów w czasie Bożego Ciała, z tego powodu zlecieli uszycie nowych strojów, starając się możliwie jak najdokładniej odtworzyć ich historyczne elementy. Wzorowali się na ubiorach archiwalnych, w tym zgromadzonych w Muzeum Etnograficznym w Poznaniu<sup>8</sup>, wykorzystywali dawne fotografie ze zbiorów Muzeum Historii Miasta Poznania oraz Biblioteki Uniwersyteckiej, przedstawiające Bamberki, najczęściej w odświętnych odsłonach. Kornety wykonały doświadczone modystki, które przygotowywały tego rodzaju przystroje jeszcze przed II wojną światową na zlecenie rodzin bamberskich, z kolei suknie uszyła profesjonalna firma obsługująca grupy rekonstrukcyjne – Hero Collection.

W efekcie Bamberki w zrekonstruowanych strojach ponownie pojawiły się na uroczystościach Bożego Ciała, w tym na centralnej miejskiej procesji, podkreślając swe

<sup>8</sup> Ubiory pochodziły ze zbiorów Heleny i Wiesławy Cichowicz. Po raz pierwszy zaprezentowane zostały w 1911 r., za: Paradowska 1993: 311-335.

historyczne korzenie. Co warto podkreślić, z czasem włączyły się w obchody innych świąt, nie tylko o charakterze religijnym, ale także świeckim, ważnych dla miasta, regionu i państwa, jak np. doroczny Poznański Jarmark na placu Starego Rynku czy obchody Dnia Niepodległości. Dzięki temu kontekst jego zakładania znacznie się poszerzył. Bambrzy oczekiwali, że ubiór noszony przez kobiety stanie się nieodłącznym elementem kultury Poznania i z czasem to życzenie się spełniło. Dziś strój można zaliczyć do kategorii najważniejszych rzeczy, wyróżnionej przez Sharon Macdonald (2011), a jego noszenie w specyficznych okolicznościach do praktyk, poprzez które Bambrzy zachowywali więzi z przeszłością, poczucie ciągłości, kontynuacji.

Udział Bamberki w różnych imprezach oraz akcją gromadzenia bamberskich artefaktów – nie tylko strojów – nagłaśniały media. Dzięki temu TBP udało się przy okazji zebrać także wiele innych rodzinnych pamiątek, przede wszystkim elementów wystroju wnętrz i sprzętów gospodarskich, które przekazywali im poznaniacy o bamberskich korzeniach. Przez długi czas były one przechowywane w prywatnych domach, garażach, a nawet w siedzibach firm, które dostrzegły potencjał w tej grupie i włączyły się w sponsorowanie renowacji należących do niej artefaktów. Członkowie TBP od początku liczyli jednak na powstanie miejsca godnego do ich ekspozycji.

U schyłku XX w. Bamberki w swoich strojach częściej brały udział w imprezach miejskich, państwowych czy komercyjnych niż uroczystościach religijnych. Pojawiały się m.in. na targach książki, turystyki, uatrakcyjniały nawet wydarzenia polityczne dużego formatu, jak spotkanie Trójkąta Weimarskiego, w czasie którego witały prezydentów Jacques'a Chiraca, Aleksandra Kwaśniewskiego i kanclerza Helmuta Kohla<sup>9</sup>. Dzięki staraniom prof. Paradowskiej wzięły udział w spotkaniu premiera Jerzego Buzka z kanclerzem Niemiec Gerhardem Schröderem w Czerniejewie koło Gniezna 27 kwietnia 2000 r., jak również zjeździe milenijnym premierów Polski, Węgier, Czech, Słowacji i Niemiec w Gnieźnie 28 kwietnia 2000 r. Bambrzy zyskiwali w ten sposób ponadgraniczną popularność (Szczepaniak-Kroll i Szymoszyn 2019)<sup>10</sup>. Kobiety w swoich przyciągających uwagę sukniach zagrały w kręconych przez Niemców filmach dokumentalnych (6 sierpnia 2005, 5 września 2005 r.). Pierwszy, pt. „Polska-Bawaria”, zrealizowała ekipa z Monachium, w reżyserii historyka dr. H. Schwarzenbecka. Drugi film powstał z inicjatywy Deutsche Nordfunk z Hamburga, stanowił część serii „Östlich der Oder” i nosił tytuł: „Durch das Posener Land” (wyświetlany w ARD)<sup>11</sup>. Ich historyczny strój stawał się niezwykle atrakcyjnym, nowoczesnym narzędziem popularyzacji

<sup>9</sup> W 2018 r. przypominała o tym fakcie „Gazeta Wyborcza”: P. Bojarski, *20 lat temu mieliśmy szczyt weimarski w Poznaniu. Przyjechali na sandacza, proszę i piwo od Kulczyka*, „Gazeta Wyborcza” 2018, 26 II, <http://poznan.wyborcza.pl/poznan/7,109268,23063201,20-lat-temu-mielismy-szczyt-weimarski-w-poznaniu-pryjechali.html> (dostęp: 24.01.2019).

<sup>10</sup> Szerzej na ten temat: Szczepaniak-Kroll i Szymoszyn 2019: 208-224.

<sup>11</sup> Z notatek prof. Paradowskiej, *Spuścizna prof. Paradowskiej Archiwum PAN*, Poznań, P. III-151.

grupy nawet za granicą, a przy okazji transmisji dziedzictwa do kolejnych pokoleń, jako powszechnie podziwiany, warty zachowania.



Fot. 1. Bambrzy w czasie procesji Bożego Ciała. Fot. A. Szczepaniak-Kroll 2024.

Dzięki szeroko zakrojonym działaniom zarządu TBP, którego członkowie zaczęli występować w mediach – radiu i telewizji, ich dziedzictwem widzianym przez pryzmat doświadczeń konkretnych rodzin bamberskich zainteresowali się pozostali poznaniacy. Prezeska – prof. Paradowska zadbała o to, by tak się stało od początku ponownego zaistnienia grupy w mieście. W prelekcjach, wywiadach, przeznaczonych dla szerokiego audytorium kreśliła obraz Bambrów w sposób odwołujący się do wyobraźni, używając

stwierdzeń mocno zapadających w pamięci. Do dziś cytuje się jej słowa o tym, że w żyłach co czwartego poznaniaka „płynie bamberska krew” – tu nawiązywała do znacznej liczebności przybyszów i ich niebagatelnej roli w zwiększaniu populacji mieszkańców<sup>12</sup>. Stwierdzenie prof. Paradowskiej (które szybko podchwyciły media) pośrednio odwoływało się do faktów historycznych – wprawdzie liczba Bambergczyków, którzy osiedlili się w Poznaniu i okolicach, szacowana była na 400-500 osób (Paradowska 1998: 61), podczas gdy liczba mieszkańców miasta i jego przedmieść w tym czasie wynosiła 1600 osób (wg danych z 1733 r.) (Topolski 1998: 660). Prof. Paradowska nie wzięła jednak pod uwagę m.in. wydarzeń w kolejnych stuleciach, mogących wpłynąć na wyliczenia. Dla Bambrów i poznaniaków precyzja nie miała znaczenia. W stwierdzeniu prezesa TBP chodziło o wywołanie określonych pozytywnych emocji, czyli wymienionych przez Sharon Macdonald (2011) afektów i ten efekt został osiągnięty.

Z tego samego powodu prof. Paradowska, w mediach, do których bardzo często była zapraszana, wspominała o tzw. cudzie polonizacyjnym, czyli rzekomej szybkiej polonizacji Bambrów, co nie odpowiadało faktom. Nastąpiła ona dopiero pod koniec XIX w., a więc ponad 180 lat od przybycia pierwszych osadników. Świadczyło to o bardzo długim okresie niesprecyzowania tożsamości narodowej. Silnie nacechowane emocjonalnie stwierdzenie, mające podkreślić np. źródła późniejszego zaangażowania Bambrów w działania zbrojne w ramach Powstania Wielkopolskiego czy ich martyrologię w czasie II wojny światowej (niezbadanych dotąd przez historyków, lecz relacjonowanych w bamberskich rodzinach), udokumentowane przez rodziny, czyniło natomiast potomków osadników bliskimi i to od kilku pokoleń. Dzięki badaczce rozpowszechniła się również legenda przekazywana wcześniej w rodzinie Handschuh, mówiąca o tym, że nestorkę tego rodu do Poznania przywiózł jej ojciec na taczce, z powodu braku środków na inny rodzaj transportu. Ta opowieść podkreślała z kolei kontrast między wyjściową sytuacją migrantów – ubogich ludzi a ich późniejszym sukcesem migracyjnym. Rozbudzała wyobraźnię i podziw jej odbiorców.

Wszystkie przytoczone stwierdzenia mitologizowały Bambrów. Zawierały cechy typowe dla mitu historycznego, o którym Jerzy Maternicki pisał, że „jest przekazem określonych wartości, pragnień i nadziei, mówi nie tyle o tym, co było, ile – jak być powinno. W ten sposób przyobleka w kostium historyczny »ponadczasowe« wzorce zachowań, przyjęte i uświęcone przez jego nosicieli” (1989: 9). Bamberskie mity wywoływały społeczne konsekwencje: zmniejszały poczucie obcości przybyszów z odległego regionu, wpisywały ich w stereotypowy obraz mieszkańców Wielkopolski: prawych, pracowitych Polaków, choć o nieco odmiennych korzeniach. Dla samych potomków imigrantów, pierwszy raz w historii i stosunkowo krótko skupionych w swoim stowarzyszeniu,

<sup>12</sup> Przykładowe artykuły prasowe podejmujące ten temat: Poznań: Co czwarty poznaniak to Bamber. Mieszkają tu od 300 lat. Z tej okazji wydano album ze starymi fotografiami | Głos Wielkopolski (gloswielkopolski.pl); <https://poznan.naszemiasto.pl/poznan-parada-bambrow-przeszla-przez-miasto-zobacz-zdjecia/ar/c1-7284127>

stawały się spoiwem, czynnikiem wzrostu ich dumy z osiągnięć przodków. Mity połączone z afektami odgrywały więc niezwykle ważną rolę w ugruntowywaniu pozycji bamberskiego dziedzictwa tak wewnątrz grupy, jak i poza nią.

Emocje podkreślane były również przez rytuały, szczególnie towarzyszące Świętu Bamberskiemu – obecnie w opinii potomków imigrantów najmocniej ich integrującemu. Po raz pierwszy odbyło się ono w 1995 r. i od tego momentu organizowane jest zawsze w pierwszy weekend po 1 sierpnia w centrum Starego Rynku. Obecnie przyciąga tysiące poznaniaków oraz turystów – niektórzy z nich przyjeżdżają do miasta specjalnie po to, by wziąć w nim udział. Święto posiada stały scenariusz, do obowiązkowych punktów obchodów należy odczytanie kontraktu, zawartego przez pierwszych osadników z Luboniem z 1719 r., przekazanie Bambrów kluczy do bram miasta przez przedstawicieli Wydziału Kultury Urzędu Miasta Poznania oraz udekorowanie kwiatową girlandą pomnika-studzienki, przedstawiającego Bamberkę w odświętnym stroju. Po zakończeniu części oficjalnej odbywają się występy zespołów muzycznych, degustacje poznańskich smakołyków, konkursy i zabawy dla dzieci.

Z obserwacji i rozmów z Bambrami wynikało, że towarzyszące świętu rytuały pełniły od jego powstania ważne społeczne funkcje, jak międzypokoleniowa transmisja wartości kulturowych, wytwarzanie więzi między uczestnikami, wzmacnianie solidarności Bambrów z Poznaniem i poznaniaków z Bambrami, tworzenie więzi z przodkami. W analizowanym przypadku, zgodnie z terminologią Krzysztofa Koneckiego (1992), *de facto* mamy do czynienia z kilkoma rodzajami rytuałów. Pierwszy to nagradzający, dostarczający przywódcom okazji, aby udratyzować, podkreślić osiągnięcia i zachowania, które społeczność szczególnie ceni i które są zgodne z obowiązującymi w grupie normami i wartościami. Jednocześnie jest to rytuał integracyjny – ukierunkowany na wywołanie poczucia wspólnoty i podtrzymywanie ciągłości funkcjonowania grupy. Możemy mówić tu także o rytuale odnowienia, służącym ugruntowaniu powstałej już społecznej struktury i zwiększającym efektywność jej funkcjonowania.

Warto jeszcze przez chwilę skupić się na dwóch wspomnianych i niezwykle ważnych artefaktach, używanych w scenariuszu Święta Bamberskiego, nawiązujących do przeszłości: wspomnianej studziencie-pomniku oraz pierwszym kontrakcie zawartym z Luboniem. Pomnik ufundowany został w 1915 r. przez poznańskiego zamożnego żydowskiego restauratora Leopolda Goldenringa w celach reklamowych. Na początku pełnił przede wszystkim pragmatyczną funkcję poidła dla koni i psów, a obecnie jest używane jako cembrowina dla fontanny. Wińczy ją figura kobiety w bamberskim stroju. Do dziś nie udało się ustalić, dlaczego to właśnie motyw Bamberki wykorzystano jako ozdobę, możemy jedynie domniemywać, że chodziło o symbol gospodarności, wysokiej jakości, solidności<sup>13</sup>. Funkcję – symbolu imigrantów z Górnej Frankonii, a jednocześnie

<sup>13</sup> Figurę Bamberki wykonał rzeźbiarz Józef Wackerle. Modelka pozująca rzeźbiarzowi – Jadwiga Jakubczyk nie wywodziła się z bamberskiej rodziny, była kelnerką w winiarni Goldenringa.

jednego z głównych miejsc ich pamięci – *lieux de memoire* (Nora 1989: 7-24) pomnik zaczął pełnić dopiero od czasu ogłoszenia święta tej grupy i wyznaczenia miejsca, na którym się znajduje, jako centrum obchodów. Artefakt usytuowany na Starym Rynku (w historii kilkakrotnie zmieniało się miejsce jego lokalizacji) podkreśla w tej chwili także prestiż grupy, koncentrując uwagę mieszkańców Poznania i turystów.

Podobną funkcję pełni najstarszy kontrakt z 1719 r., będący jednym z elementów kanonicznych z przeszłości Bambrów, dokumentujących ich poznańską genezę. Treść kontraktu pokazuje, że władze Poznania od początku liczyły na zakorzenienie przybyszów w nowym miejscu, nie oczekiwały jedynie sezonowych pracowników, dlatego zaproponowały opisane w dokumencie niezwykle atrakcyjne warunki osadnicze, jak przydziały ziemi oddane w darmowe użytkowanie, oczynszowanie, wolnizny, tj. zwolnienie z podatków<sup>14</sup>. Choć lektura pozostałych kontraktów zawartych przez osadników z innych miejscowości, wówczas podpoznańskich, dostarcza także wielu interesujących informacji o sytuacji migrantów tuż po ich przyjeździe, współcześni Bambrzy nie bez powodu skupili się na pierwszym dokumencie. Rozpoczął on bowiem – także w sposób symboliczny, polski wątek ich historii i zwracał uwagę na dalszy awans społeczny.

Kontrakt wraz ze strojem, studzienką, a także wieloma innymi powstałymi dzięki Bambróm w Poznaniu budynkami, krzyżami i kapliczkami, znanymi dziś mieszkańcom miasta, a także zwyczajami i tradycjami wszedł do kanonu bamberskiej kultury – kanonu rozumianego, jak pisał Andrzej Szpociński (1996: 70), jako „zbiór elementów kultury, wytworów kulturowych (dzieł, mitów, legend, wydarzeń), oraz postaci, o których członkowie danej wspólnoty »wiedzieć coś powinni«, a więc będących autorytetem dla grupy. Wpisał się on w proces charakterystyczny po 1989 r., nazwany przez Bogusława Bakułę (2011) rekanonizacją, czyli przemieszczania, wstawiania kanonów na poprzednie miejsce, z którego zostały usunięte.

Włączenie archiwalnego dokumentu przez Towarzystwo Bambrów Poznańskich do scenariusza obchodów Święta Bamberskiego wskazywało, że dla jego członków niezwykle istotne było, by ich starania o nadanie ich dziedzictwu odpowiedniej rangi podbudowane zostało „twardymi faktami” z odległej przeszłości – „dowodami” na zaistnienie określonych zdarzeń, wokół których zbudowano mity, anegdoty, hasłowe skróty, charakteryzujące grupę, do których odnosiły się przedmioty zgromadzone przez Bambrów. Te kwestie okazały się ważne przede wszystkim dla prof. Maria Paradowskiej, nie tylko prezeski TBP, ale także badaczki. Zdawała sobie ona sprawę ze znaczącej luki w wiedzy dotyczącej szczególnie okresu sprzed migracji pierwszych Bambrów do Poznania. Przed nią wspominał o nim jedynie Max Bär – niemiecki pracownik

<sup>14</sup> Kontrakty przechowywane są w Archiwum Państwowym w Poznaniu, kserokopie znajdują się w Archiwum PAN w Poznaniu. Z kompletnym tekstem I kontraktu można się zapoznać on-line w Archiwum Komisji Prawniczej T11, Wilkierz miasta Poznania dla wsi Lubonia, [http://dir.icm.edu.pl/Archiwum\\_Komisji\\_Prawniczej/Tom\\_11/219](http://dir.icm.edu.pl/Archiwum_Komisji_Prawniczej/Tom_11/219)

poznańskiego archiwum, autor opracowania pt. „Die Bamberger bei Posen” (1882), zredagowanego pod koniec XIX w. Prace badawcze nad tym zagadnieniem prof. Paradowska powierzyła zatem swojej asystentce – autorce artykułu, wówczas doktorantce w Instytucie Archeologii i Etnologii PAN.

Studia etnohistoryczne nad tym wątkiem, prowadzone w Niemczech w latach 2000–2005<sup>15</sup>, okazały się bardzo owocne, przyniosły wiele odkryć rzucających nowe światło na proces migracji z Górnej Frankonii, nie tylko do Poznania, ale także, jak się okazało, do Rosji i na Węgry. W trzech archiwach – Staatsarchiv, Stadtsarchiv i Archiv des Erzbistums Bamberg przeszukane zostały księgi protokołów bractw zawodowych, kartoteki mieszkańców miasta, spisy członków cechów płacących podatki, protokoły dworskich arcybiskupów von Schönborn sprawujących władzę w okresie migracji do Poznania, rachunki z poszczególnych miejscowości. Prace badawcze pogłębiły wiedzę na temat m.in. okoliczności wyjazdów, charakterystyki społeczno-kulturowej osadników, poszerzyły listę miejsc, z których się wywodzili, a wreszcie pozwoliły zrekonstruować listę nazwisk osób udających się do Poznania<sup>16</sup>. Poznańscy Bambrzy z dużym zainteresowaniem przyjęli informacje o wcześniej nieznanym im faktach, przez długi czas rzadko włączali je jednak do skierowanej do poznaniaków i turystów narracji o swojej historii. Z pewnością wpływ na to miała prof. Paradowska, która jako naukowiec dążyła do tego, by zbadać przeszłość tej grupy, ale jako prezeska TBP wolała skupić się na promowaniu bliskiego mieszkańcom miasta obrazu osadników – przedsiębiorczych wielkopolskich rolników, katolików. Do tej kwestii Bambrzy powrócili dopiero niedawno (o czym będzie jeszcze mowa).

W 2003 r. dzięki staraniom TBP powstało Muzeum Bambrów Poznańskich. Rozpoczęło ono kolejny etap najnowszej historii Bambrów. To w nim zgromadzono sprzęty wcześniej pozyskane przez TBP, w tym najstarsze bamskie artefakty, wśród nich znalazły się m.in. książeczki do nabożeństwa przywiezione z Frankonii (z 1686 i 1707 r., dary rodzin Walter i Jeske), czepek chrzcielny z XVIII w., elementy najstarszego stroju kobiecego, dokumenty osobiste z archiwów rodzinnych itd. Na parterze muzeum pokazane zostały modelowe wnętrza domu zamożnego gospodarza bamskiego z XIX w., gdy potomkowie osadników przeżywali okres największej prosperity<sup>17</sup>. Dla Bambrów najważniejszy był fakt, że placówka stała się centrum ich życia organizacyjnego, a z czasem centralnym węzłem ich zbiorowej pamięci (Szczepaniak-Kroll 2023), w którym nie tylko zebrane zostały darzone przez nich sentymentem artefakty, ale które inicjowało szereg aktywności na rzecz dziedzictwa, rozbudzało afekty potomków imigrantów

<sup>15</sup> Prace prowadzone były w ramach umowy między Otto-Friedrich-Universität w Bambergu i IAE PAN w Warszawie.

<sup>16</sup> Szerzej efekty prac badawczych omówione zostały w artykułach i w książce: Szczepaniak-Kroll 2000, Szczepaniak-Kroll 2002, Szczepaniak-Kroll 2010.

<sup>17</sup> Szerzej na ten temat: Szczepaniak-Kroll 2023.

i zwiedzających. Muzeum zyskało dzięki staraniom Zarządu TBP wyjątkową formułę. To w nim znalazło swoją siedzibę Towarzystwo Bambrów Poznańskich<sup>18</sup>, którego zarząd objął kierownictwo nad tą placówką, decydując w kolejnych latach o jej działaniach. W funkcjonowanie tej instytucji zaangażowali się członkowie TBP, nie zatrudniono na etacie ani jednego profesjonalnego pracownika – muzealnika (choć społeczni kustosze przeszli przeszkolenie u profesjonalistów).

### **Przeszłość dla terażniejszości za prezesury Ryszarda Skibińskiego**

Za czasów prof. Paradowskiej – prezeski, ale i badaczki, czyli do 2011 r. rozdzielano jeszcze działalność muzealną od innych działań TBP. Gromadzeniem eksponatów, tezauryzacją i ich ekspozycją zajęli się Bambrzy, korzystający z profesjonalnego instruktażu Muzeum Etnograficznego. W placówce kontynuowano wcześniej rozproszoną działalność edukacyjną, promocyjną, integrującą potomków imigrantów (rozpoczęto m.in. cykliczne spotkania wszystkich członków TBP). Po przejęciu kierownictwa przez Ryszarda Skibińskiego sytuacja się zmieniła, muzeum stało się „naczyniem połączonym” z TBP.

Jeśli chodzi o działalność typowo muzealną, Bambrzy uatrakcyjnili relacje o historii swojej grupy przekazywane przez kustoszy, wywodzących się z ich środowiska, wprowadzili poznańską gwarę, dodali anegdoty, zainicjowali mini-konkursy dla zwiedzających. Stworzyli takie atrakcje, jak pokaz zakładania kolejnych elementów stroju bamberskiego przez członkinię TBP, połączony z ich omówieniem. Ponadto poszerzona została działalność edukacyjna – w muzeum regularnie odbywają się prelekcje otwarte nie tylko dla członków stowarzyszenia na temat zagadnień związanych z przeszłością i współczesnością Poznania, jak również promocje książek poświęconych Wielkopolsce, a nawet konferencje (współorganizowane przez Bambrów), pod takimi tytułami jak „300 lat Bambrów w Poznaniu: wkład małych wspólnot migracyjnych w dziedzictwo kulturowe Polski” (w 2019 r.) czy „Meandry lokalnego dziedzictwa. Dziedzictwo akceptowane, adoptowane, dysonansowe i trudne” (w 2024 r.). Jest to rezultat zacieśniającej się współpracy z władzami miasta i naukowcami, a także rosnącej refleksji wśród członków grupy na temat samego dziedzictwa i jego historycznej roli w kulturze.

Od kilku lat szczególnie dwie praktyki, wspomniane przez Sharon Macdonald (2011), związane z muzeum są dla Bambrów ważne. Placówka aktywnie włączyła się w obchody niezwykle popularnej w Poznaniu imprezy – Nocy Muzeów, w czasie której nie tylko można do późnych godzin zwiedzać ekspozycję, ale także wziąć udział w konkursach i zabawach tematycznych, dotyczących przeszłości i terażniejszości regionu. Trafiają one w gusta poznaniaków, dzięki czemu jest to w tej chwili jedno ze szczególnie lubianych przez nich miejsc kultury. Jak wynika z relacji bamberskich przewodników, artefakty muzealne, historia, przeszłość często wzbudzają wśród zwiedzających dyskusje

<sup>18</sup> Wcześniej przez długie lata korzystali z gościnności IAE PAN w Poznaniu i Muzeum Etnograficznego w Poznaniu.

o podobieństwach i różnicach z przedmiotami znanymi im z rodzinnych domów, wywołując emocjonalne reakcje.

Drugim niezwykle ważnym wydarzeniem jest korowód. W 2019 r. dodano go po raz pierwszy jako element inicjujący Święto Bambińskie. Jest to pochód rozpoczynający się w Muzeum Bambrów, wiodący na Stary Rynek, będący wizualizacją podróży przodków z Frankonii, a symbolizujący migrację do Polski. Oprócz odświętnie ubranych Bamberek obecnie biorą w nim udział mężczyźni, którzy chcąc towarzyszyć swoim partnerkom już w 2017 r. z historycznych elementów ubiorów typowych dla Wielkopolski utworzyli męski strój bambiński, dowodząc, że jeśli dziedzictwo nie spełnia potrzeb teraźniejszości, niezbędne są kreatywne działania, także inspirowane przeszłością. W korowodzie występują także wozy ciągnięte przez zwierzęta zaprzęgowe, wiozące członków grupy, co ma jeszcze bardziej przemawiać do wyobraźni uczestników. Wydarzenie wzbogacają nowe postacie i przedmioty, mające szansę szybciej niż kiedykolwiek w historii stać się artefaktami. Od dwóch lat na czele pochodu pojawia się „złota Bamberka”, czyli kobieta w stroju w całości uszytym w kolorze złotym, niosąca tzw. szuńdy (nosidło) z konwiami na wodę. Została ona wykreowana według pomysłu najmłodszych członkiń TBP i już dziś wielu mieszkańcom miasta trudno sobie bez niej wyobrazić to święto. Ta przyciągająca uwagę postać stanowi uosobienie sukcesu a także współcześnie promowanej kobiecej przedsiębiorczości i niezależności (handlem produktami ogrodniczymi i rolniczymi zajmowały się u Bambrów w przeszłości głównie kobiety i ten fakt eksponowany jest dopiero od niedawna). Pochód kończy jeszcze jedna, tym razem kilkumetrowa, stylizowana postać Bamberki, podkreślająca doniosłą rolę tej grupy w historii miasta, skonstruowana specjalnie na tę okazję, wzbudzająca równie pozytywne, emocjonalne reakcje uczestników, co złota jej odpowiedniczka.

Korowód inicjuje Święto Bambińskie, które z kolei rozpoczyna kilkudniowy Festiwal Poznańskich Tradycji, z Bambrami jako lejtmotywem. W tym czasie odbywają się debaty z naukowcami, dotyczące zagadnień związanych z regionem i przeszłością tej grupy, np. na temat tradycji kulinarnych Wielkopolski, migracji, wielokulturowości, towarzyszą im imprezy tematyczne, np. w bieżącym roku szkicowanie poznańskich zabytków. Święto trwające kilka dni ma ludyczną oprawę – z warsztatami i konkursami dla dzieci, występami zespołów folkowych. Jego celem jest integracja uczestników i wzbudzenie szacunku dla inności poprzez odwołanie do przeszłości. Poszczególne zdarzenia festiwalu dokumentowane są m.in. przez TBP na Facebooku, Instagramie, a w ostatnich latach także na platformie YouTube, co wpływa na ich popularność szczególnie wśród młodszych pokoleń.

Zarząd od kilku lat większą niż w okresie prezesury prof. Paradowskiej uwagę kieruje ku migracyjnym korzeniom przodków. Świadczy o tym nie tylko korowód. To zainteresowanie ma bezpośredni związek z przystąpieniem Polski do Unii Europejskiej i w jej następstwie otwarciem granic, zwiększeniem się mobilności oraz rozwojem transnarodowych stylów życia. Wymienione wydarzenia skutkowały u Bambrów

nasileniem się ponadgranicznych relacji z regionem pochodzenia, które nawiązane zostały jeszcze za czasów prof. Paradowskiej. Wówczas były to kontakty dość sformalizowane, natomiast za prezesury Ryszarda Skibińskiego (od 2011 r. do dziś) rozwinęły się i stały się bardziej swobodne. Od tego czasu znacząco wzrosła częstotliwość wzajemnych wizyt. Osiągnęły one szczyt w 2019 r., gdy w Poznaniu świętowano jubileusz 300 lat obecności Bambrów w Wielkopolsce. Wówczas goście z Niemiec kilkakrotnie odwiedzili Poznań, wzięli udział m.in. w Świącie Bamberskim, Biesiadzie Bamberskiej, koncercie z udziałem władz miasta i hierarchów kościelnych z Bambergu i Poznania. Współpracujące z Bambrami stowarzyszenie Junge Gärtnerverein podarowało TBP podczas wspólnego spotkania w Muzeum Bambrów zabytkową taczkę wypełnioną warzywami, symbolicznie i dowcipnie odnoszącą się do wspólnych korzeni. Z kolei np. w 2003 r. Bambrzy z Poznania wzięli udział w tygodniowej wycieczce do Bambergu, a w 2024 r. tygodniowej pielgrzymce do miejsc kultu w Górnej Frankonii. Obecnie coraz więcej członków TBP podróżuje do tego regionu indywidualnie, prywatnie, z rodzinami, odwiedzając zaprzyjaźnionych jego mieszkańców. Wspólna historia stała się w tym wypadku pretekstem do obecnych działań na rzecz bamberskiej kultury w wymiarze translokacyjnym, wyrazem realnego budowania tzw. transnarodowych przestrzeni społecznych (np. Pries 2001), w których, jak pokazuje ten przykład, także dawne migracje mogą odegrać swoją rolę.

Znaczący wpływ na współczesne podejście Bambrów do ich migracyjnego niematerialnego dziedzictwa kulturowego miał kryzys migracyjny, rozpoczęty w 2015 r. Wywołał on ogólnoeuropejską dyskusję nad zagadnieniem integracji migrantów – problemem uniwersalnym w skali globalnej. W Poznaniu, w mediach w związku z tym przypominano, że Bambrzy także byli migrantami, którzy bezproblemowo się zintegrowali. Tę grupę zaczęto stawiać za wzór dla współczesnej integracji, niestety bardziej koncentrując się na skutku, a mniej na przyczynie, jaką było stworzenie przybyszom szans dla rozwoju, na co dzisiejsi migranci rzadko mogą liczyć. Podkreślanie sukcesu Bambrów także na tym polu przyczyniło się do jeszcze większego wzrostu ich dumy także z tego aspektu ich przeszłości.

W 2018 r. tradycje Bambrów Poznańskich z inicjatywy zarządu Towarzystwa Bambrów Poznańskich znalazły się na *Krajowej liście niematerialnego dziedzictwa kulturowego*, co jest pierwszym i niezbędnym krokiem do wpisu na *Listę światowego dziedzictwa UNESCO*. Wśród wymienionych na niej elementów wskazano: tradycję noszenia stroju bamberskiego, działalność Towarzystwa Bambrów Poznańskich, udział Bambrów w dorocznej procesji Bożego Ciała i korowodzie z okazji urodzin ul. Święty Marcin. To ostatnie święto odbywa się 11 listopada, w towarzyszącym mu pochodzie biorą udział m.in. poznańskie zespoły muzyczne, teatry uliczne, w tym dniu wypieka się w Poznaniu tradycyjne rogale świętomarcińskie. Korowód otwierają Bambrzy, symbolicznie, jako depozytariusze ważnej części lokalnego dziedzictwa, podążający tuż za postacią bohatera tego dnia – św. Marcina, jadącego na koniu. Starania o wpis na *Krajową*

*listę*, podjęte przez potomków osadników, pokazały najpełniej ich świadomość wartości posiadanego dziedzictwa i pragnienie, by było ono doceniane także poza grupą, nie tylko w regionie wielkopolskim, w Polsce czy za zachodnią granicą, ale znacznie dalej.



Fot. 2. Korowód z okazji Świąta Bamberskiego. Fot. A. Szczepaniak-Kroll 2024.

Za swoje działania zarząd TBP i członkowie zostali uhonorowani wieloma nagrodami. W 2019 r. z okazji jubileuszu 300 lat podpisania pierwszego kontraktu Bambrzy otrzymali „Nagrodę Oskara Kolberga za zasługi dla kultury ludowej”, a władze Poznania ustanowiły rok 2019 „Rokiem Bambrów Poznańskich”, w dowód uznania ich wkładu w kulturę miasta. Te fakty świadczą o niewątpliwej akceptacji bamberskiej spuścizny,

o jej afirmacji. Otwierają także przed Bambrami drogę do osiągnięcia kolejnych celów wyznaczanych przez TBP, w tym głównego, jakim jest wpis na „Listę światowego dziedzictwa UNESCO”. Wokół niego koncentrują się teraz ich działania.

## Podsumowanie

Opisane w artykule sposoby operowania przeszłością na rzecz zachowania dziedzictwa przez jedną z najprężniej działających w Polsce grup etnokulturowych rozpoczęte zostały w ważnym dla Europy Środkowo-Wschodniej momencie historycznych przemian, które były dla ich uczestników niezwykle trudnym doświadczeniem, wiązały się z tzw. „kulturowym chaosem”, „kryzysem przejścia” (Tarkowska 1993: 4; Tarkowska 2016: 51). Przeobrażenia polityczne i ekonomiczne sprawiały, że rzeczywistość, w której żyli wówczas Polacy, okazała się trudna i nieprzewidywalna. Według wielu badaczy skutkowały one dalszym trwaniem pewnych znanych, zakorzenionych idei, ideologii i praktyk socjalizmu (Hann 2004). Przykład poznańskich Bambrów pokazuje jednak, że w niektórych sferach życia, także kulturowego miały charakter zasadniczy, dla małych grup etnokulturowych były spełnieniem tęsknoty za możliwością wyrażania swojej prawdziwej tożsamości, potrzebą przewyciężenia szkód, wynikających z zerwania wielowiekowej ciągłości. W efekcie rozpoczęty wówczas proces renesansu kulturowego przynosi obecnie niespodziewanie pozytywne efekty w odczuciu tych, którzy są dziećmi spuścizny pozostawionej przez przodków i którzy dokonują jej reinterpretacji.

Przypadek opisanej w artykule grupy wydaje się przeczyć dość rozpowszechnionym opiniom współczesnych badaczy (Giddens 1990, Urry 2009), że w dzisiejszym świecie, w rezultacie globalnych transformacji dochodzi do zanikania lokalnych kultur, a te, które pozostały, coraz rzadziej budzą skojarzenia z niewielką, jednorodną kulturowo, samowystarczalną, wewnątrznie zintegrowaną i trwałą wspólnotą zamieszkującą jedno zwarte, wyraźnie wyodrębnione terytorium czy miejsce (Bauman 2008). Jak słusznie zauważa Marcin Lubaś (2016), nie zanikają one, ale ulegają przeobrażeniom, stając się bardziej otwartymi, często występują w nowych formach. Historia, ale i zindywidualizowana pamięć o rozgrywających się w niej osobistych losach frankońskich imigrantów, pozostaje źródłem ich tożsamości, wyrażającym się w tradycjach starych, przekazywanych z pokolenia na pokolenie i nowych (Lubaś 2016), wynalezionych, skonstruowanych (Hobsbawm i Ranger 2009).

U poznańskich Bambrów więź z historią podtrzymywana jest przez działania, przedmioty i afekty. Aby zachować i rozwijać swoje dziedzictwo, stale poszerzają oni zbiór „łączników” z przeszłością. Praktyki, takie jak noszenie stroju, obchodzenie Święta Bamberskiego, organizowanie prelekcji i konferencji o własnej kulturze i historii, podtrzymywanie relacji z niemieckim Bambergiem, zabiegi o wpis na „Krajową listę...” odnoszą się do istniejących śladów z przeszłości, dostrzegalnych dla zmysłów oznak, które pozostawiają po sobie dawniej rozgrywające się zjawiska, jak strój, kontrakt, studzienka-Bamberka, złota Bamberka, artefakty z muzeum bamberskiego

(Connerton 2012: 50). Mają także postać, o której nie wspomniała Sharon Macdonald: „nieformalnie opowiadanych historii o charakterze narracyjnym” (Connerton 2012: 92), czyli opowieści, mitów, anegdot, skrótowych stwierdzeń, odwołujących się mniej lub bardziej swobodnie do utrwalonej w dokumentach archiwalnych przeszłości. Jak pisał Marcin Lubaś, „rytuały i narracje, praktyki i obyczaje, normy i artefakty kulturowe, tworzące wcześniej akceptowany świat przeżywany danej społeczności, stają się dziś dla jej członków przedmiotem symbolicznej reprezentacji, wyrazem wspólnej tożsamości, ale zarazem tematem publicznej dyskusji” (2008: 41). Renesans dziedzictwa, nie tylko Bambrów, ale wielu innych grup etnokulturowych, jak np. Kosznajdrzy czy Wilamowianie, dla nich samych oznacza powrót do normalności, a równocześnie konieczność podejmowania stale nowych działań na rzecz uatrakcyjniania form jego przekazu i popularyzowania.

Ślady pełnią niezwykle ważne społeczne funkcje: konsolidują grupę wokół minionych wydarzeń i mobilizują ją do starań o podtrzymywanie pamięci o przeszłości w coraz szerszych kręgach. Kontynuacji, zachowaniu ciągłości historycznej i kulturowej, trwaniu owych śladów służą coraz bardziej odpowiadające potrzebom obecnym czasów „ceremonie upamiętniające”, takie jak Święto Bamberskie, korowód z okazji urodzin ul. Św. Marcin czy Procesja Bożego Ciała oraz „praktyki cielesne” (Connerton 2012: 92), np. zakładanie stroju bamberskiego w czasie ważnych uroczystości, dziś nawet przez osoby nie będące potomkami Bambrów, lecz utożsamiające się z ich dziedzictwem. Niezwykle ważną rolę w budowaniu „mostów z historią” odgrywają w przypadku grup etnokulturowych ich liderzy, potrafiący interpretować je zgodnie z współczesnymi oczekiwaniami reprezentowanej grupy i otoczenia. Dzięki nim fakty historyczne i wspomnienia zostają uwspólnotowione lokalnie, a w jeszcze szerszym wymiarze prowadzą do pluralizacji przeszłości. Bambrzy są przykładem, że może się ona dokonywać bezkonfliktowo i nie wywoływać dysonansu, choć oczywiście znane są także inne przypadki.

## Bibliografia

- Assmann J. 2015. *Pamięć kulturowa. Pismo, zapamiętywanie i polityczna tożsamość w cywilizacjach starożytnych*. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego.
- Bakula B. 2011. Kanon, antykanon, postkanon w dyskursie o tożsamości kultur w Europie środkowej i wschodniej (1991–2011). *Porównania* 9, 13–43.
- Bär M. 1881. *Die Bamberger bei Posen*. Posen: Joseph Jolowicz.
- Bauman Z. 2008. *Wspólnota. W poszukiwaniu bezpieczeństwa w niepewnym świecie*. Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Benton T. 2010. *Understanding Heritage and Memory*. Manchester: Manchester University Press.
- Connerton P. 2012. *Jak społeczeństwa pamiętają*. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego.
- Giddens A. 1990. *The Consequences of Modernity*. Oxford: Polity Press.

- Graham B. 2002. Heritage as knowledge: capital or culture? *Urban Studies* 39, 1003-1017.
- Graham B., Ashworth G. J. i Tunbridge J. E. 2000. *A Geography of Heritage: Power, Culture and Economy*. London: Arnold.
- Hann C.M. (ed.) 2004. *Postsocialism: Ideologies, and Practices in Eurasia*. London-New York: Taylor & Francis e-Library.
- Hobsbawm E. i Ranger T. 2009. *Tradycja wynaleziona*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Kirshenblatt-Gimblett B. 2011. Od etnologii do dziedzictwa. Rola muzeum. *Etnografia Nowa* 3, 125-136.
- Jemielnik D. 2012. *Badania jakościowe. Metody i narzędzia*. Warszawa: Wydawnictwo PWN.
- Konecki K. 1992. *W japońskiej fabryce*. Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego.
- Kołąkowski L. 2005. *Obecność mitu*. Warszawa: Prószyński i S-ka.
- Kowalski K. 2013. *O istocie dziedzictwa europejskiego – rozważania*. Kraków: Międzynarodowe Centrum Kultury.
- Kurczewski J. 2009. *Ścieżki emancypacji. Osobista teoria transformacji ustrojowej w Polsce*. Warszawa: Wydawnictwo Trio.
- Littler J. i Naidoo R. 2004. *White past, multicultural present: heritage and national stories*. [W:] H. Brocklehurst, R. Phillips (red.), *History, Nationhood and the Question of Britain*. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 330-341.
- Lowenthal D. 1998. *The Heritage Crusade and the Spoils of History*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lubaś M. 2008. Tradycjonalizacja kultury: o zaletach i ograniczeniach koncepcji „tradycji wymyślonych”. [W:] G. Kubica-Heller, M. Lubaś, *Tworzenie i odtwarzanie kultury: tradycja jako wymiar zmian społecznych: studia z dziedziny antropologii społecznej*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 33-69.
- Lubaś M. 2016. Idea lokalności we współczesnej antropologii społeczno-kulturowej. [W:] Z. Topolinjska, M. Markovik, A. Pančevska (red.), *Relation Village > Town on the Slavic territory today (linguistic – sociological analysis)*. Skopje: Macedonian Academy of Sciences and Arts Research Center for Areal Linguistics, 55-68.
- Macdonald S. 2011. *Krainy pamięci. O dziedzictwie i tożsamości we współczesnej Europie*. Kraków: Międzynarodowe Centrum Kultury.
- Maternicki J. 1989. Mitologizacja i demitologizacja historii. Z rozważań nad charakterem i społeczną funkcją historiografii oraz edukacji historycznej. *Przegląd Humanistyczny* 33(3), 1-17.
- Minksztytm J. 2015. *Strój bamburski. Atlas Polskich Strojów Ludowych II/6 „Wielkopolska”*. Poznań: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze.
- Murzyn-Kupisz M. 2012. Dziedzictwo kulturowe w kontekście rozwoju lokalnego. [W:] M. Murzyn-Kupisz (red.), *Dziedzictwo kulturowe a rozwój lokalny*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Ekonomicznego w Krakowie, 237-263.
- Nora P. 1989. Between Memory and History: Les Lieux de Mémoire. *Representations. Special Issue: Memory and Counter-Memory* 26, 7-24.

- Nowacki M. 2012. Dziedzictwo i turystyka: relacje i ewolucja koncepcji. [W:] B. Włodarczyk i B. Krakowiak (red.), *Kultura i turystyka. Wspólne korzenie*. Łódź: Regionalna Organizacja Turystyczna Województwa Łódzkiego, 42-43.
- Nowak J. 2011. *Społeczne reguły pamiętania. Antropologia pamięci zbiorowej*. Kraków: Nomos.
- Paradowska M. 1993. Bambrzy w Poznaniu wczoraj i dziś. *Kronika Miasta Poznania* 61, 311-335.
- Paradowska M. 1994. *Die Bamberger im Posener Land: Geschichte und Kultur einer deutschen Einwanderung (ab 1719) im Wandel der Zeit*. Bamberg: Bayerische Verlagsanstalt.
- Paradowska M. 1998. *Bambrzy. Mieszkańcy dawnych wsi miasta Poznania*. Poznań: Media Rodzina of Poznań.
- Posern-Zieliński A. 2019. Tożsamość zagrożona i odbudowana. Specyfika małych grup etnokulturowych. [W:] A. W. Brzezińska, A. Szczepaniak-Kroll i A. Szymoszyn (red.), *300 lat Bambrów w Poznaniu. Wkład małych wspólnot migracyjnych w dziedzictwo kulturowe Polski*. Poznań-Warszawa: Wydawnictwo Miejskie Poznania, Instytut Archeologii i Etnologii PAN, 15-41.
- Pries L. 2001. *Transnationale Migration*. Bielefeld: Transcript Verlag.
- Purchla J. 2012. Naród – dziedzictwo - pamięć. *Zagadnienia Sądownictwa Konstytucyjnego* 2(4), 59-68.
- Rapley T. 2010. *Analiza konwersacji, dyskursu i dokumentów*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Ratke-Majewska A. 2019. Mity założycielskie bez granic w kontekście narodów Ameryki Łacińskiej. *Politeia* 58(1), 283-299.
- Skaldawski B. 2017. Działania na rzecz zachowania dziedzictwa jako istotny element polityki kulturalnej państwa. [W:] A. Chabiera, A. Dąbrowski, A. Fortuna-Marek, A. Koziół, M. Lubaś, P. Nowak, B. Skaldawski i K. Stępnik (red.), *Dziedzictwo kulturowe w badaniach. Polacy wobec dziedzictwa. Raport z działań społecznych*. Kraków: Narodowy Instytut Dziedzictwa, Instytut Socjologii Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Szczepaniak-Kroll A. 2000. Report from a Scientific Visit to Bamberg. *Ethnologia Polona* 21, 131-136.
- Szczepaniak-Kroll A. 2002. The Problem of Emigration from Bamberg to Poland, Russia, and Hungary in the 18<sup>th</sup> Century. *Ethnologia Polona* 23, 85-112.
- Szczepaniak-Kroll A. 2004. The Role of the Bambers in the Economic and Cultural Life of Poznań in the 18th Trough the 20th Centuries. *Ethnologia Polona* 25, 43-65.
- Szczepaniak-Kroll A. 2010. *Tożsamość poznańskich rodzin pochodzenia niemieckiego. Losy Bajerskich i Dittrichów (XVIII-XX w.)*. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie.
- Szczepaniak-Kroll A. 2023. *Muzeum wychodzi z murów, czyli o wyjątkowości Muzeum Bambrów Poznańskich*. Poznań: Wydawnictwo Miejskie Poznania, Towarzystwo Bambrów Poznańskich.
- Szczepaniak-Kroll A. 2024. Doświadczenia polskich migrantów w Berlinie. [W:] A. Posern-Zieliński, A. Szczepaniak-Kroll, A. Szymoszyn, Ł. Kaczmarek i R. Beszterda, *Polacy sukcesu. Doświadczenia migrantów w stolicach Europy Zachodniej*. Toruń: Oficyna Wydawnicza Kucharski, 83-174.

- Szczepaniak-Kroll A. i Szymoszyn A. 2019. Maria Paradowska – inicjatorka renesansu Bambrów w krajobrazie kulturowym Poznania i propagatorka wiedzy o Bambrach. [W:] A. Brzezińska, A. Szczepaniak-Kroll i A. Szymoszyn (red.), *300 lat Bambrów w Poznaniu. Wkład małych wspólnot migracyjnych w dziedzictwo kulturowe Polski*. Poznań: Wydawnictwo Miejskie Poznania, Instytut Archeologii i Etnologii PAN, 208-224.
- Szpociński A. 1996. Uniwersum kultury jako kategoria badawcza. *Kultura współczesna* 3-4 (11-12), 70-80.
- Tarkowska E. 2016. Kultura i niepewność. *Kultura i społeczeństwo* 4, 43-53.
- Tarkowska E. 1993. Chaos kulturowy albo o potrzebie antropologii raz jeszcze. [W:] A. Jawłowska, M. Kempny, E. Tarkowska (red.), *Kulturowy wymiar przemian społecznych*. Warszawa: Instytut Filozofii i Socjologii PAN, 153-161.
- Topolski J. 1998. *Dzieje Poznania* 1/2 2, Warszawa – Poznań: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Urry J. 2009. *Socjologia mobilności*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

#### **Źródła prasowe:**

- „Gazeta Wyborcza”: P. Bojarski, *20 lat temu mieliśmy szczyt weimarski w Poznaniu. Przyjechali na sandacza, prosię i piwo od Kulczyka*, „Gazeta Wyborcza” 2018, 26 II, <http://poznan.wyborcza.pl/poznan/7,109268,23063201,20-lat-temu-mielismy-szczyt-weimarski-w-poznaniu-przyjechali.html> (dostęp: 24.01.2019).
- Kim są Bambrowie z Poznania? - Podróże (onet.pl) (dostęp: 28.08.2024).
- | Po fyrtlach Poznania | (poznanskiefyrtle.pl) (dostęp: 28.08.2024.)

#### **Inne materiały źródłowe:**

- Spuścizna prof. Paradowskiej Archiwum PAN*, Poznań, P. III-151.
- Wilkieze 1719. *Wilkieze miasta Poznania dla wsi Lubonia*, W oryginale: Continuatio actorum spectabilis iudicii dispensatorilis urbis Sacrae Maiestatis Posnaniae, metropolis Maioris Poloniae. Actum feria secunda in crastino festi sancti Lucae Evangelistae, die Sciliet 19na mensis octobris anno Domini 1739no. on-line w Archiwum Komisji Prawniczej T11, Wilkieze miasta Poznania dla wsi Lubonia, [http://dir.icm.edu.pl/Archiwum\\_Komisji\\_Prawniczej/Tom\\_11/219](http://dir.icm.edu.pl/Archiwum_Komisji_Prawniczej/Tom_11/219)

#### **Autorka:**

dr hab. Agnieszka Szczepaniak-Kroll  
e-mail: a.szczepaniak-kroll@iaepan.edu.pl



Tymoteusz Król  
ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1408-6530>  
Instytut Sławistyki PAN w Warszawie  
Centrum regionálních studií, Ostravská univerzita

## Opowieści o etnogenezie a inne wyznaczniki odrębności etnicznej Wilamowian<sup>1</sup>

### The tales of ethnogenesis vs. other determinants of the Wilamovians' ethnic distinctiveness

#### Abstract

The tale of the Wilamovians' Flemish ethnogenesis of has been an important part of their narrative about themselves since at least the 19th century. It provides evidence of their distinctiveness from both Germans and Poles. It also appears when presenting other markers of Wilamovian distinctiveness, such as folk dress and the Wymysorys language, or when talking about the past shared by the members of the group. Emphasising non-German ancestry was particularly important when telling about the Second World War and the post-war persecutions. Every story, even about distant times, is constructed in the present and is influenced by what is happening today. For the oldest generation, the Wilamovian culture is a relic of the past, unchanged since the arrival of the first settlers. Young people involved in revitalisation of Wymysorys language, on the other hand, emphasise the uniqueness of their culture. The narrative of the oldest and youngest generations is united by the message that they are different from both Germans and Poles. Thus, it is a form of alternative storytelling to the nationalist discourse that divides people into national categories.

**Keywords:** Wilamowice, Wymysorys language, ethnogenesis, ethnic group

#### Abstrakt

Opowieść o flamandzkim pochodzeniu co najmniej od XIX w. jest ważnym elementem narracji Wilamowian o samych sobie. Stanowi ona dowód ich odrębności zarówno od Niemców, jak i od Polaków. Pojawia się ona również podczas prezentowania innych wyznaczników wilamowskiej odrębności, np. stroju, języka, czy podczas opowiadania o wspólnej historii. Podkreślanie nieniemieckiego pochodzenia było szczególnie ważne podczas opowiadania o II wojnie światowej i powojennych prześladowaniach. Każda opowieść, nawet dotycząca odległych czasów, konstruowana jest we współczesności i ma wpływ

---

<sup>1</sup> Tekst powstał w ramach projektu badawczego „Z Flandrii, przez Niemcy, do Polski. Analiza teorii etnogenezy Wilamowian”, finansowanego przez Narodowe Centrum Nauki, nr 2021/41/N/HS3/01679.

to, co dzieje się współcześnie. Dla przedstawicieli najstarszego pokolenia wilamowska kultura to relikw przeszłości, niezmienny od czasów przybycia pierwszych osadników. Młodzi ludzie zaangażowani w rewitalizację języka wilamowskiego podkreślają natomiast niezwykłość i niepowtarzalność swojej kultury. Narrację najstarszej i najmłodszej generacji łączy przesłanie, że różnią się oni tak od Niemców, jak od Polaków. Jest to więc forma opowieści alternatywnej wobec nacjonalistycznego dyskursu, narzucającego ludziom kategorie narodowe.

**Słowa kluczowe:** Wilamowice, język wilamowski, etnogeneza, grupa etniczna

Odebrano / Received: 31.01.2025

Zaakceptowano / Accepted: 04.09.2025

W wielu tekstach naukowych dotyczących Wilamowian<sup>2</sup> dostrzegano co prawda ich liczne odrębności, ale nie używano kategorii grupy etnicznej. Stosowano natomiast różne strategie narracyjne. Niektórzy prezentowali Wilamowian jako hermetycznie zamkniętą społeczność będącą skansenem staroniemieckich form kulturowych (cf. Hanslik 1909; Karasek-Langer 1931). Inni usiłowali dekonstruować wilamowską odrębność, pisząc, że odrębny język, strój, zajęcia ludności (handel) oraz poczucie własnej odrębności to za mało, by mówić o „odrębnej kulturze” (cf. Libera i Robotycki 2001; Lipok-Bierwiazczonek 2001).

Badacze etniczności pisali o różnych cechach, które łączą członków danej grupy, np. nazwa zbiorowa, wspólny mit pochodzenia, wspólna historia, wspólna kultura, przywiązanie do terytorium, poczucie solidarności (Smith 2009: 31-43). Bliskie jest mi podejście<sup>3</sup> tych autorów, którzy zwracali uwagę na poczucie własnej odrębności w stosunku do innych grup, z którymi pozostaje się w kontakcie (Barth 2004; Obrębski 2005). Józef Obrębski pisał, że „faktem podstawowym i zasadniczym, decydującym o istnieniu grupy etnicznej w ogóle [jest] poczucie odrębności i świadomość istniejących różnic w stosunku do innych grup u tych osobników, z których się ta grupa składa” (Obrębski 2005: 157), natomiast często świadomość ta dotyczy takich cech jak wspólna kultura, wspólne terytorium, język etc. Dla Wilamowian podstawowym wyznacznikiem ich odrębności jest ich flamandzkie lub holenderskie (nie niemieckie i nie polskie) pochodzenie.

W tym artykule pokażę, w jaki sposób legenda o flamandzkim pochodzeniu Wilamowian łączy się z wybranymi wyznacznikami wilamowskiej etniczności – wspólną

<sup>2</sup> Szczegółowy wykaz ponad 200 publikacji o kulturze, języku i historii Wilamowic z lat 1945-2022 jest dostępny w publikacjach: Król, Mętrak i Żak 2020 oraz Król, Mętrak i Żak 2022.

<sup>3</sup> Wyniki moich badań na temat etniczności Wilamowian opublikowałem już w innych tekstach (Król 2022a; Król 2022b; Król 2022c; Król 2023a; Król 2024).

kulturą, religią, przywiązaniem do terytorium oraz wspólną historią (dotyczącą czasów II wojny światowej i powojennych prześladowań).

## Metodologia i inspiracje teoretyczne

Podczas rozmów prowadzonych w celu dokumentacji (w latach 2004-2016<sup>4</sup> nagrałem ponad 1500 godzin z ok. setką osób) języka wilamowskiego moi rozmówcy najczęściej wyrażali dwie potrzeby. Pierwszą, która pojawiała się na niemal każdym spotkaniu, było opisanie i opublikowanie historii dotyczących powojennych prześladowań Wilamowian<sup>5</sup>. Nawet podczas nagrywania słownika języka wilamowskiego, gdy prosiłem moje rozmówczynie o przykład zdania do każdego słowa, większość przykładów dotyczyła wysiedleń i zakazu używania języka wilamowskiego (cf. Król 2024: 61-62)<sup>6</sup>.

Drugą potrzebą artykułowaną przez moich (głównie starszych) rozmówców była chęć dowiedzenia się, skąd pochodzili pierwsi Wilamowianie: „Ale weźcie i zaczniście szukać, skąd my pochodzimy, na pewno muszą być jakieś dokumenty, musicie jechać tam do Belgii, albo do Alzacji”<sup>7</sup>. Kiedy dzieliłem się moimi planami na napisanie projektu o analizie teorii etnogenezy Wilamowian, często słyszałem pytania: „A to wiadomo już, skąd pochodzimy?”. Był to dla mnie sygnał, że jest to istotna sprawa dla członków tej społeczności.

<sup>4</sup> Moje pierwsze wywiady przeprowadzałem jako dziecko już w 2004 r. Choć metody były zupełnie amatorskie, zebrany wówczas materiał stanowi ciekawe źródło porównawcze. Podczas pisania tego tekstu korzystałem również z nagrań prof. Tomasza Wicherkiewicza z lat 1989-1993 i Doroty Latour z 1995 r., a także wywiadów z lat 1997-1998 przeprowadzonych przez studentów krakowskiej etnologii, znajdujących się obecnie w archiwum IEIAK UJ.

<sup>5</sup> W tym miejscu polemizuję z innym tekstem opublikowanym na łamach tego pisma, w którym autorka Maria Małanicz-Przybylska pisała, że „kwestie krzywdy i nierozliczonych rachunków jako ważny składnik budowania lokalnego dziedzictwa pojawiały się przede wszystkim w ustach liderów wilamowskości” (2021: 94). Należy jednak podkreślić, że autorka, jak sama przyznała, analizowała głównie materiał zebrany na potrzeby publikacji dotyczącej muzyki w Wilamowicach oraz „różnego rodzaju wypowiedzi medialne liderów wilamowskości” (2021: 83). Drugim ważnym czynnikiem wpływającym na różnicę w wynikach naszych badań mogło być to, że jako rodzimy użytkownik języka wilamowskiego (a nie, jak autorka błędnie napisała – osoba, która nauczyła się tego języka w gimnazjum, cf. 2021: 86) miałem dostęp do narracji wewnątrzgrupowej, a nie tej wykreowanej dla osób z zewnątrz, czego przykładem może być wypowiedź mojej rozmówczynie, która po opuszczeniu jej domu przez jednego z badaczy stwierdziła: „Nie jesteśmy Polakami. Jesteśmy Wilamowianami. Polakom musimy mówić, że jesteśmy, bo jak nam grają, tak musimy tańcować, ale w głębi serca – nigdy” K/1925-1929/2008. Analizę opowieści Wilamowian o volksliście i powojennych prześladowaniach zawarłem w książce „Góry, pagórki, przykryjcie nas” (Król 2024).

<sup>6</sup> Przykładem tego, że materiał zebrany przez językoznawców w celu dokumentacji językowej może być ciekawym źródłem wiedzy o historii mówionej, są badania dialektologów na Warmii i Mazurach (Sobolewska 2021; Welpa-Siudek 2021).

<sup>7</sup> K/1935-1939/2016. Ze względu na anonimizację, cytowane wypowiedzi są zakodowane: płeć/zakres lat urodzenia/rok zarejestrowania wypowiedzi.

Jako etnolog i folklorysta nie mam narzędzi do tego, by potwierdzać lub wykluczać poszczególne hipotezy o proveniencji trzynastowiecznych osadników. Dlatego w ramach prowadzonego przeze mnie projektu analizuję to, w jaki sposób Wilamowianie opowiadają o początkach swojej grupy etnicznej oraz jak przedstawiają ich media.

### **„Mit flamandzki” – wspólne pochodzenie**

Wiara we wspólne, flamandzkie lub holenderskie pochodzenie została nazwana przez niektórych badaczy „mitem flamandzkim” (por. Libera i Robotycki 2001; Lipok-Bierwiaczonek 2002; Lipok-Bierwiaczonek 2008). Idea wspólnego pochodzenia ma „podstawowe znaczenie dla tożsamości, a co za tym idzie – interpretowanie historii jest ważne z punktu widzenia ideologii, których rolą jest uzasadnianie, umacnianie i utrzymywanie konkretnych tożsamości etnicznych” (Eriksen 2013: 93). Do analizy opowieści o początkach Wilamowic używam narzędzi folklorystycznych. Jak pisała folklorystka Janina Hajduk-Nijakowska:

istotą tradycyjnego pojmowania przeszłości jest jej postrzeganie poprzez teraźniejszość. Po prostu jest ona każdorazowo odtwarzana z inspiracji doświadczeń współczesnych. Co więcej, odtwarzanie lokalnej przeszłości realizowane jest w ścisłym nawiązaniu do śladów materialnych najbliższego otoczenia, śladów zaświadczyjących o zaistniałych wcześniej zdarzeniach. Z kolei powtarzalność pewnych sytuacji w życiu społecznym powoduje, że relacje dawniejsze nakładają się na nowsze i z czasem powstają konkretne schematy budowy wypowiedzi o różnych typowych wydarzeniach, obficie oczywiście wykorzystujące funkcjonujące w obiegu stereotypy (Hajduk-Nijakowska 2005: 65).

Moim celem nie jest ocenianie prawdziwości bądź nieprawdziwości tej legendy, ale analiza jej znaczenia dla konstruowania tożsamości przez Wilamowian we współczesności.

### **Przywiązanie do terytorium**

Moi rozmówcy wielokrotnie deklarowali przywiązanie do terytorium, jakim są Wilamowice<sup>8</sup>. Wybór miejsca przez osadników na założenie miejscowości nie był, zdaniem moich rozmówców, przypadkowy: „Najpierw osiedlili się w Starej Wsi, ale tam się im nie podobało, bo same góry doliny, to przyszli do Wilamowic, bo tu jest równo, ładnie”<sup>9</sup>. Istotne jest tutaj, że Stara Wieś zwana była w średniowieczu „Starymi Wilamowicami”, a w j. wilamowskim do dzisiaj „Wymysdiöf”, czyli „wieś Wilhelma”. Wiadomości te, publikowane wielokrotnie w tekstach naukowych i popularnonaukowych czytanych przez Wilamowian, weszły do społecznego obiegu. Dodatkowym czynnikiem

<sup>8</sup> Granice wyobrażone nie pokrywają się jednak z administracyjnymi – część Starej Wsi zwana Pole Wilamowskie uznawana jest przez wiele osób za „swój” teren, podczas gdy należąca do Wilamowic „Granicza Jawiszowska” często postrzegana jest jako Jawiszowice.

<sup>9</sup> K/1935-1939/2021.

związanym z przeniesieniem się na równinny teren miał być strach przed wodą. Opowieść o „wielkiej wodzie”, czyli powodzi, która miała nawiedzić Flandrię w XIII w., jest ważnym elementem relacji o wilamowskiej etnogenezie. Zgodnie z nią w Starej Wsi mogły im zagrażać powodzie, a w Wilamowicach nie. Dowodem ma być to, że od początku istnienia miejscowości w Wilamowicach nie odnotowano żadnej powodzi. Taki wybór miejsca bywa też przedstawiany jako dowód na rozsądek osadników: „To przyszli mądrzy ludzie, głupcy ludzie by tyłu kilometrów nie przeszli, i wybrali też dobre miejsce, tak, że tu nigdy nie było powodzi ani niczego”<sup>10</sup>.

## Religia

Choć Wilamowianie dziś w większości są katolikami, szczytą się nawet posiadaniem własnego świętego – Józefa Bilczewskiego, to są świadomi, że ich przodkowie przez kilka pokoleń byli kalwinistami. Wyznanie ewangelicko-reformowane zostało przyjęte przez Wilamowian ok. 1550 r. za namową ówczesnego właściciela wsi. Choć od lat 30. XVII w., kiedy właścicielem Wilamowic został człowiek zaciekle zwalczający protestantyzm, liczba ewangelików w Wilamowicach spadała, to wyznanie to było obecne wśród Wilamowian aż do poł. XVIII w. (Bem 2020; Urban 1959).

Wilamowice powstały w XIII w., a więc przed reformacją, jednak wątek protestanckiego wyznania pierwszych osadników pojawiał się często, szczególnie w pierwszych latach moich badań: „Oni jak tu przyszli, to musieli nie być katolikami, bo w ogóle nie ma kolęd po wilamowsku”<sup>11</sup>; „Moja babka modliła się po niemiecku, ona się nawet spowiadać po polsku nie umiała”<sup>12</sup>. Istotny był również wątek prześladowań religijnych, które miały spowodować ucieczkę i osiedlenie się w Wilamowicach<sup>13</sup>, a także kojarzenie przez moich rozmówców kalwinizmu z Niderlandami. Niemałe znaczenie dla żywotności tego wątku mieli zapewne regionaliści i lokalni działacze, a także teksty naukowe i publicystyczne, które stały się dodatkowym pasem transmisyjnym dla tekstów folkloru, jakimi są opowieści o wilamowskiej etnogenezie. O protestanckim pochodzeniu Wilamowian opowiadał mi również poeta piszący w języku wilamowskim Józef Gara (1929-2013). Natomiast młodzi członkowie tej wspólnoty, z którymi rozmawiałem w trzeciej dekadzie XXI w., wspominali o przejściu na kalwinizm jako wyborze dokonany przez Wilamowian długo po założeniu miejscowości.

<sup>10</sup> K/1920-1924/2024.

<sup>11</sup> K/1930-1934/2004.

<sup>12</sup> K/1920-1924/2007.

<sup>13</sup> W literaturze dotyczącej historii ewangelicyzmu w zachodniej Małopolsce pojawiają się wzmianki o tym, że Wilamowice zostały założone przez prześladowanych protestantów (Kolatschek 1860: 1-2), wiadomo jednak, że Wilamowice istniały już w XIII w., a więc kilka wieków przed reformacją.

## Kultura

Jak pisał norweski antropolog społeczny Thomas Hylland Eriksen, „etniczność to trwałe i systematyczne, wzajemne komunikowanie różnic kulturowych przez grupy uznające swoją odrębność. Pojawia się wszędzie tam, gdzie różnice kulturowe odgrywają ważną rolę w interakcjach społecznych, i dlatego powinna być badana na poziomie życia społecznego, a nie kultury symbolicznej” (Eriksen 2013: 92). Bez różnic nie ma etniczności, ale różnice między ludźmi nie są przyczyną powstawania różnic etnicznych. Ludzie nie są po prostu inni, ale działają, żeby odróżnić się od innych. Odróżnianie się od innych jest więc procesem, a nie obiektywną kategorią nadaną z góry (Sökefeld 2007: 31). Z tej perspektywy mniej ważne jest to, czy dane zjawiska kulturowe występują wyłącznie w Wilamowicach, czy znane są też poza nimi. Istotniejsze jest za to, które z nich uznane zostały przez samych Wilamowian za odpowiednie do wyrażania swojej tożsamości i związanej z nią odmienności kulturowej. A o wyjątkowości wilamowskiej kultury moi rozmówcy byli przekonani:

Okolice nie handlowały. To ino Wilamowice miały. I te wszystkie pasiaki i te chustki wilamowskie, to ino Wilamowice. Bo tamci nic nie mieli, bo nie mieli nic, bo oni nie mają, żeby był tak rozbudowany folklor i żeby coś mieli. Takie chustki ino jedwabne, czy coś<sup>14</sup>.

My jesteśmy jedna jedyna miejscowość, co ma swój język<sup>15</sup>.

My jesteśmy inni ludzie, całkiem inni, z językiem, z ubiorem, z gospodarką, z życiem, w ogóle inni, bo my tu przyszli z Zachodu, z tą kulturą<sup>16</sup>.

Spośród wielu zjawisk kulturowych wymienianych przez moich rozmówców jako te „typowe flamandzkie” przedstawię trzy, które, jak wynika z mojej obserwacji, były dla nich najważniejsze: język, strój oraz sposób zarobkowania.

Język wilamowski już w XIX w. był opisywany jako odmienny zarówno od polskiego, jak i niemieckiego i przypisywano mu holenderskie lub angielskie pochodzenie (Bukowski 1860; Temple 1860; Łepkowski 1863). Na pocz. XIX w. rozpowszechniona była również hipoteza o tym, że Wilamowianie to potomkowie Burgundów i Wandalów (cf. Mehoffer 1843: 22; Augustin 2007: 225-226). Przez cały wiek XX wśród naukowców, dziennikarzy, a także polityków toczyły się liczne dyskusje dotyczące pochodzenia, jak również statusu języka wilamowskiego. Współcześni językoznawcy określają wilamowski jako odrębny język germański, wywodzący się ze śląskiego dialektu języka niemieckiego (cf. Chromik 2020; Król, Olko i Wicherkiewicz 2017).

<sup>14</sup> K/1940-1944/2024.

<sup>15</sup> K/1920-1924/2011.

<sup>16</sup> K/1920-1924/2022.

Echa tych dyskusji docierały do Wilamowic za pośrednictwem tekstów, radia i telewizji, a im więcej było głosów o bliskości języka wilamowskiego do języka niemieckiego, tym silniejsza była narracja o ich wzajemnym oddaleniu.

W większości zebranych wypowiedzi to właśnie język jest bezpośrednim dowodem na odrębność Wilamowian zarówno od Polaków, jak i od Niemców: „Z tym językiem tu przyszli i się osiedlili w XIII wieku”<sup>17</sup>; „Mówi się, że w Anglii mamy też taką troszkę mowę, z Holandii mamy mowę, z Belgii mamy mowę, bo jeden przyjechał stąd, jeden stąd”<sup>18</sup>. Na pytanie, jakim językiem mówicie, na początku moich badań słyszałem, jak starsze osoby odpowiadały „flamandzkim”. Wyjazdy zespołu regionalnego do Belgii w latach 70. i 80. XX w. oraz pojawienie się w Wilamowicach flamandzkich naukowców i dziennikarzy – m.in. Hugo Ryckeboera i Rinalda Neelsa, wpłynęły na ożywienie wzajemnych, wilamowsko-flamandzkich kontaktów. Jak wspominała jedna z uczestniczek takich wyjazdów: „Jest dużo słówek podobnych, wilamowskich i flamandzkich. Ja byłam w Belgii, to tam jak mówili, ja wyłapywałam, które słówko było flamandzkie, znaczy wilamowskie. Tylko im mówiłam, żeby mówili pomału”<sup>19</sup>, po czym podała kilka przykładów. Słyszałem również opowieści na temat żołnierzy z Wilamowic, którzy stacjonując w Belgii w czasie I wojny światowej słyszeli tam język bardzo zbliżony do wilamowskiego<sup>20</sup> (cf. Król 2023a: 7).

Zdaniem moich rozmówców, o odmienności kultury wilamowskiej świadczy również strój<sup>21</sup>: „We Wilamowicach był bardzo piękny strój. Pochodzi z daleka, bo my prawdopodobnie jesteśmy z Anglo-Sasji, kto wie skąd należymy, komu należymy”<sup>22</sup>. Wiele osób zauważyło podobieństwa między elementami stroju wilamowskiego a tymi z regionów zachodniej Europy: „Byliśmy we Francji, w Alzacji, to pokazali nam w muzeum chustki. A ja im mówię, przyjdźcie do Wilamowic, to wam przyniosę cały stos takich chustek”<sup>23</sup>. Podobnie, jak w przypadku języka, zarejestrowałem również opowieść o młodym mężczyźnie z Wilamowic, żołnierzu Wehrmachtu, który stacjonując w Amsterdamie zobaczył kobietę w stroju wilamowskim. Myśląc, że to jego matka, pobiegł za nią. Gdy się odwróciła, okazało się, że „to nie była jego matka, ale ubrana, jak po wilamowsku, tylko miała buty z drewna”<sup>24</sup>. Jeśli historie te dotyczyły zachodniej Europy, najczęściej Wilamowianie interpretowali to jako poszlakę świadcząca o pochodzeniu pierwszych osadników: „Widzisz, widocznie stamtąd [z Alzacji – T.K.]

<sup>17</sup> M/1915-1919/2008.

<sup>18</sup> K/1920-1924/1995.

<sup>19</sup> K/1925/1929/2017.

<sup>20</sup> K/1925-1929/2022.

<sup>21</sup> O stroju wilamowskim oraz o jego funkcji wyróżniającej Wilamowian powstało wiele publikacji (Chromik, Król, Małanicz-Przybylska 2020; Filip 2003; Majerska-Sznajder 2020).

<sup>22</sup> K/1920-1924/1995.

<sup>23</sup> K/1935-1939/2023.

<sup>24</sup> K/1920-1924/2024.

też musieli jacyś przyjść<sup>25</sup>. Niektórzy (zwłaszcza, jeśli chodziło o inne części Europy) dostrzegali w tym zaradność i mobilność wilamowskich handlarzy: „Widzisz, nawet tu dojechali i stąd brali towar”<sup>26</sup>, usłyszałem podczas wycieczki do Kowna w 2012 r., gdy Wilamowianie zobaczyli tam wilamowskie wstążki.

Wśród opowieści Wilamowian – zarówno tych o charakterze wspólnotowym, jak i indywidualnym, pojawiały się takie, według których ludzie napotkani w dalekich krajach zarówno mówili w języku zbliżonym do wilamowskiego, jak i chodzili w podobnych strojach. Dotyczy to zarówno tych napotkanych w domniemanym miejscu pochodzenia (zachodnia Europa), jak i na innych terenach, np. w Afryce:

Ten jeden profesor z Belgii, to on najpierw mówił, że my nie są Flamandami. Ale potem powiedział, że był w Afryce, i tam też są tacy ludzie, jak my, co też wyszli z Flamandii. I mówią podobnie, jak my i noszą takie chustki kraciate, jak my mamy odzieżaczki. I pokazywał mi nawet zdjęcie<sup>27</sup>.

Kolejnym wyznacznikiem wilamowskiej odrębności kulturowej jest handel. Zamiłowanie Wilamowian do handlu podkreślali liczni autorzy niemiecko-, jak i polskojęzyczni (Augustin 2007; Kuhn 1981; Latosiński 1909; Łepkowski 1863; Rzeszowski 1908). Podkreślanie swojej przedsiębiorczości było również mocno obecne w analizowanych wypowiedziach Wilamowian z różnego okresu, w niektórych podkreślano, że owa „żyłka handlarska” została przywieziona przez pierwszych osadników: „Nos tak Polacy nie lubieli, bo my handlowali, a kto im bronił, mogli też handlować”<sup>28</sup>; „Oni to przywieźli stamtąd, z tej Holandii, tą żyłkę handlarską”<sup>29</sup>; „Ta żyłka handlarska wilamowska, to przechodzi z pokolenia na pokolenie”<sup>30</sup>; „[mieszkańcy okolicznych wsi – T. K.] może więcej tego dziadostwa mieli, może po prostu byli biedniejsi. A Wilamowian handlował, to jechoł, to przywiózł coś, żeby zarobić”<sup>31</sup>; „nie znosili nas, przezywali hołdy-bołdy, wysmiewali ubiory, spódnice, przezywali Niemcami, Białymi Żydami, zowiszczyli [zowiscili], że handlują, obrzucali kamieniami”<sup>32</sup>. Należy podkreślić, że handlarze byli jedynie jedną z grup zawodowych w Wilamowicach. Mieli jednak na tyle silną pozycję, że widoczne jest to w handlarskiej konwencji opowiadania, którą zaobserwowałem w zebranych relacjach (Król 2023b).

Moi najmłodszy rozmówcy, z których większość w jakimś stopniu znała język wilamowski i nosiła strój, oprócz opowieści o tradycji, podkreślali również własne modyfikacje. Na przykład szycie strojów z materiałów przywiezionych z wycieczek do

<sup>25</sup> M/1950-1954/2023.

<sup>26</sup> K/1965-1969/2012.

<sup>27</sup> K/1925-1929/2023.

<sup>28</sup> K/1925-1929/2004.

<sup>29</sup> M/1920-1924/2007.

<sup>30</sup> M/1965-1969/2025.

<sup>31</sup> K/1940-1944/2025.

<sup>32</sup> K/1935-1939/1998. Wywiad z archiwum IEIAK UJ.

dalekich krajów (również Meksyku), czy ich różne modyfikacje, a także nowe słówka wprowadzane do języka wilamowskiego, często z popkultury. W swoim życiu codziennym widzieli natomiast legendarną „żyłkę handlarską”: „Jak gdzieś jadę na wycieczkę, to zawsze idę patrzeć, jakie są ceny, no tak już mam, Wilamowianką jestem”<sup>33</sup>; „On tak umi handlować, jak stary Wilamowian”<sup>34</sup>; „No nie byłabym Wilamowianką, jakbym na tym nie zarobiła”<sup>35</sup>. Byli też bardziej świadomi wpływu działania ich pokolenia na kształt wilamowskiej kultury.

## Wspólna historia – II wojna światowa i prześladowania powojenne

Flamandzkie pochodzenie było szczególnie ważne w przypadku opowieści o II wojnie oraz najtrudniejszym dla Wilamowian okresie, czyli o prześladowaniach powojennych. Nie analizuję tutaj zachowań Wilamowian w tym czasie, ale opowieści o nich. Z moich badań wynika, że część mieszkańców miasta tworzy wilamowskocentryczną wspólnotę pamięci (Król 2024). Jest to grupa cechująca się specyficzną narracją, która opiera się na czterech punktach węzłowych, do których należy volkslista, zakaz używania języka i stroju wilamowskiego, aresztowania oraz wywózki do obozów i wysiedlenia.

Według rozmówców ich prześladowcy, których większość była Polakami z okolicznych wsi, nie rozumieli, że kultura wilamowska nie była niemiecka, tylko flamandzka, a gdyby to wiedzieli, można byłoby uniknąć prześladowań Wilamowian. „Że my są skądsik z Niemiec pochodzenia, bo kto tam downij wiedzioł o jakimś innym państwie”<sup>36</sup>. Brak wiedzy na ten temat uważali za przejaw głupoty ówczesnych władz Wilamowic, w których zasiadali nie Wilamowianie, a Polacy: „Czytać, pisać nie umieli, a burmistrzami byli”<sup>37</sup>; „Ady to była hołota, tak pieprzyli, że to germańskie, a gdzie germańskie, jak to flamandzkie, ale to czytać, pisać nie umiało, to skąd to mieli wiedzieć”<sup>38</sup>. Jeden z rozmówców tak opowiadał o polskich sąsiadach, którzy prześladowali jego matkę za noszenie stroju wilamowskiego:

A po przewrocie nie było wolno. Mama szła do kościoła po wilamowsku, to tu od [nazwisko sąsiada] ci chłopcy prali kamieniami na nie, to ino tak się odziewaczką zasłaniała. Nie było... nie chcieli. No tacy byli, „że germańskie”. A to wcale nie germańskie, bo to jes, jakby byli mądrzy, to wiedzą, że to wilamowskie, że tu przyszli tysiąc... Dwieście... coś roku. 1250 ksiądz przyszoł i kościół<sup>39</sup>.

<sup>33</sup> K/1995-1999/2021.

<sup>34</sup> K/2000-2004/2024.

<sup>35</sup> K/2000-2004/2024.

<sup>36</sup> K/1920-1924/1995.

<sup>37</sup> K/1945-1949/2016.

<sup>38</sup> M/1930-1934/2012.

<sup>39</sup> M/1930-1934/2008.

Według jednej z relacji, zrozumienie dla odmienności Wilamowian miał wykazać jeden z radzieckich generałów, który zwolnił 30 wilamowskich dziewcząt z transportu na Ural:

Ja zostałam zawieziona do Wadowic, stamtąd transporty szły na Rosję. Pan generał, który nas wypuścił, co tu Bielsko wyswobodził, to nas trzydzieści osób wypuścił takich młodych dziewczynek (...) co my się nie uczyli niemieckiego w szkole, tylko polską mowę. Generał to stwierdził, że tu Wilamowice takie są, że tu przybyli [osadnicy – T. K.] i tyn generał z Wadowic nas wypuścił. I takie szczęścieśmy mieli od tego pana<sup>40</sup>.

Według Lipok-Bierwiazzonek „mit flamandzki nabrał wyrazistości po drugiej wojnie światowej, przywoływany chętnie w obronie wilamowian przed negatywną opinią o nich jako Niemcach, którzy podpisali w czasie okupacji volkslistę” (Lipok-Bierwiazzonek 2002: 179). Podobną opinię wyrazili również Libera i Robotycki (2001). W oczach moich rozmówców nawet jeśli ktoś prześladował ich za domniemaną niemieckość, był w błędzie, gdyż ich język i strój nie były niemieckie.

Chciałbym jednak zwrócić uwagę na istotną różnicę, jaką dostrzegłem w opowieściach o flamandzkim pochodzeniu w kontekście wojny i okresu powojennego: spojrzenia na kwestię wspólnego pochodzenia Wilamowian i mieszkańców Starej Wsi. W kontekście wojny i okresu powojennego moi rozmówcy podkreślali odrębność Wilamowian od okolicznych mieszkańców, nie wspominając o tym, że osadnicy najpierw osiedlili się w Starej Wsi: „Bo my jesteśmy Wilamowianie, a w Starej Wsi, Dankowicach to już są Polacy”<sup>41</sup>. Nieliczne osoby poruszały ten temat: „Oni tak samo jak my, byli Flamandowie, a po wojnie Wilamowianów wysiedlali”<sup>42</sup>. Kiedy dopytywałem, zdarzały się też wypowiedzi, które podawały w wątpliwość owo legendarne wspólne pochodzenie: „No ci pierwsi Wilamowianie, to się tam osiedlili, ale tam się im nie podobało, to oni chyba wszyscy potem stamtąd poszli dalej do Wilamowic, nik nie został. Bo przecież tam nie mają stroju, ani tego języka ani niczego”<sup>43</sup>. Niektórzy z moich rozmówców podkreślali z kolei, że „Starowsianie to był najgorszy naród dla Wilamowianów. Najbarżj nos prześladowali”<sup>44</sup>.

## Wnioski

Opowieści o przeszłości mają aktualny charakter pod tym względem, że „opowiadają o niej zawsze przez pryzmat aktualnie wyznawanych wartości, aktualnych przyzwyczajęń poznawczych, sposobów widzenia i wszystkiego, co dominuje w chwili

<sup>40</sup> K/1920-1924/1995.

<sup>41</sup> K/1920-1924/2014.

<sup>42</sup> K/1920-1924/2009.

<sup>43</sup> K/1925-1929/2023.

<sup>44</sup> M/1935-1939/2020.

obecnej” (Kajfosz 2009: 23). Wyobrażenie, że pierwsi osadnicy, którzy zakładali Wilamowice w XIII w. mówili, ubierali się i zachowywali się tak samo, jak te osoby, które pamiętają współcześni Wilamowianie, to przykład tego, że „W przeszłość – reaktualizowaną w opowiadaniu – projektowane są (...) aktualne kategorie, stanowiące przejaw paradygmatu, w którego ramach owa reaktualizacja się dokonuje” (Kajfosz 2009: 23). W opowieściach o przeszłości, również tej zamierzchłej, jak okres późnego średniowiecza, istotne są doświadczenia. A o doświadczeniu, które odbyło się w przeszłości, opowiada się zawsze w kontekście współczesności, kultury i polityki, w której jest się zanurzonym (Lehmann 2007: 10). W przypadku opowieści o wojnie i powojennych prześladowaniach, w których to Polacy z okolicznych wsi przedstawiani byli jako negatywni bohaterowie, wątek wspólnego pochodzenia Wilamowian i mieszkańców Starej Wsi schodził więc na dalszy plan bądź był podawany w wątpliwość.

Moje obserwacje mają charakter długotrwały – zebrane przeze mnie materiały obejmują ponad 20 lat. Gdyby dodać do tego jeszcze materiały innych badaczy, którymi posługuję się porównawczo, jest to okres 35 lat<sup>45</sup>. W tym czasie niektóre wątki opowieści się wzmocniły, inne zaczęły tracić znaczenie. Starsi, urodzeni przed II wojną światową mówili o niezmienności kultury wilamowskiej, przedstawiając ją jako relikw przyniesiony przez XIII-wiecznych osadników. Zgodnie z tą wizją Wilamowianie mieli być kontynuatorami tego, co otrzymali od swoich przodków. Tymczasem wśród najmłodszego pokolenia – zaangażowanego w rewitalizację języka wilamowskiego, czytającego publikacje (również te naukowe dostępne dzięki OA), pojawia się coraz więcej głosów podkreślających kreatywność Wilamowian – świadomość ich wyborów. Protestantyzm czy handel stają się w tej narracji dowodem na ich przedsiębiorczość i dostosowywanie się do sytuacji, a nie bezrefleksyjne przywiązanie do spuścizny przodków.

Współcześnie istnieje kilkudziesięciosobowa grupa młodych Wilamowian, którzy używają stroju i języka. Są oni ich świadomymi użytkownikami, którzy taką drogę wybrali (cf. Dołowy-Rybińska 2017). Kiedy spotykają inne osoby znające ten język, mówią po wilamowsku również na co dzień, ale w kontaktach z osobami spoza tej grupy używają go w określonych sytuacjach, jako atrybut swojej tożsamości (cf. Šatava 2009). Widzą, że również za ich sprawą, zarówno strój, jak i język ulega przemianom. Być może to jest jednym z czynników, który wpływa na zmianę narracji: z „Flandrów z Wilamowic” do „najmniejszej grupy etnicznej w Polsce”. Chętniej opowiadają oni o tym, jak bardzo Wilamowianie są wyjątkowi, niż o tym, że robią to samo, co mieszkańcy współczesnej Flandrii i Holandii.

Taka zmiana narracji świadczy o tym, że „[k]onwencjonalność tekstu nie jest trwała. Często miewa czasowy, koniunkturalny charakter. Tekst, który był tekstem folkloru

<sup>45</sup> Mowa o materiałach z badań terenowych Tomasza Wicherkiewicza z UAM z lat 1989-1993, filmu Doroty Latour z 1995 r. oraz wywiadów przeprowadzonych przez studentów Instytutu Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Jagiellońskiego w latach 1997-1998.

wczoraj, nie musi być nim dziś”, jeśli utraci swój systemowy charakter (Kajfosz 2009: 22), a „środowisko przykrawa sobie utwór według swoich potrzeb i znowu wszystko, co zostało odrzucone przez środowisko, po prostu nie istnieje jako fakt folklorystyczny, wychodzi z użycia i obumiera” (Bogatyriew i Jakobson 1975: 170).

Opowieść o flamandzkim pochodzeniu, choć może zniknąć z pierwszego planu narracji Wilamowian o samych sobie, na długo pozostanie jej ważnym elementem. Z moich badań wynika jednak, że dziś jesteśmy świadkami częściowego osłabienia „flamandzkiego mitu”. Dzieje się tak jednak nie dlatego, że młodzi mieszkańcy miasta odchodzą od wilamowskości – wręcz przeciwnie, wykorzystują oni dostęp do tekstów różnego rodzaju, które krytycznie analizują. Narrację najstarszej i najmłodszej generacji łączy przesłanie, że różnią się oni zarówno od Niemców, jak i od Polaków. Choć przesłanie to wydaje się bardziej niezmiennie niż sama opowieść o początkach Wilamowic, było ono ignorowane przez wielu autorów piszących o tej grupie etnicznej.

## Bibliografia

- Augustin F. 2007. *Kroniki żywieckie od czasów zamierzbłych do 1845 r. Wydali: Stanisław Grodzicki, Dzdzisław Jedynek, Rafał Kosiński, Zofia Rączka, Wacław Zyzak*. Żywiec-Kraków: Towarzystwo Naukowe Żywieckie, Towarzystwo Wydawnicze „Historia Iagellonica”.
- Barth F. 2004. Grupy i granice etniczne. [W:] M. Kempny, E. Nowicka (red.), *Badania kultury. Elementy teorii antropologicznej. Kontynuacje*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Bem K. 2020. *Calvinism in the Polish Lithuanian Commonwealth, 1548–1648: The Churches and the Faithful*. Leiden–Boston: Brill Academic Press.
- Bogatyriew P. i Jakobson R. 1975. Folklor jako swoista forma twórczości. [W:] P. Bogatyriew, *Semiotyka kultury ludowej*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 168–182.
- Bukowski J. 1860. *Gedichte in der Mundart der deutschen schlesisch-galizischen Gränzbewohner, resp. von Bielitz-Biala*. Bielitz.
- Chromik G. 2020. Wilmesau/Wilamowice – die noch existente Sprachinsel im schlesisch-kleinpolnischen Grenzraum und die Legende über ihren niederländischen Ursprung. *Linguistica* 60, 45–63.
- Chromik B., Król T. i Małanicz-Przybylska M. (red.) 2020. *Wilamowianie i ich stroje*. Warszawa: Centrum Zaangażowanych Badań nad Ciągłością Kulturową.
- Dołowy-Rybińska N. 2017. „Nikt za nas tego nie zrobi”. *Praktyki językowe i kulturowe młodych aktywistów mniejszości językowych Europy*. Toruń: Fundacja na rzecz Nauki Polskiej, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.
- Eriksen T. H. 2013. *Etniczność i nacjonalizm. Ujęcie antropologiczne*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Filip E.T. 2003. Elementy stroju świadczące o odrębności wilamowiczan (powiat bielski) w świetle dawnych inwentarzy i testamentów. [W:] Z. Kłodnicki (red.), *Pogranicza kulturowe i etniczne w Polsce*. Wrocław: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, Uniwersytet Wrocławski, 195–205.

- Hajduk-Nijakowska J. 2005. *Żywioł i kultura: Folklorystyczne mechanizmy osławiania traumy*. Opole: Wydawnictwo Uniwersytetu Opolskiego.
- Hanslik E. 1909. *Biala, eine deutsche Stadt in Galizien. Geographische Untersuchung des Stadtproblems*. Wien-Teschen-Leipzig: Kommissionsverlag von Karl Prochaska.
- Kajfosz J. 2009. *Magia w potocznej narracji*. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego.
- Karasek-Langer A. 1931. Drimlein und Schleier in Wilmesau. Ein Beitrag zur Trachtengeographie des beskidischen Raumes. *Schaffen und Schauen* 7(5), 1-8.
- Kolatschek J. A. 1860. *Geschichte der evangelischen Gemeinde zu Biala in Galizien. Als Beitrag zur Geschichte des österreichischen Protestantismus überhaupt nach den Quellen mit Hinzufügung der wichtigen Urkunden*. Teschen: Buchdruckerei von Karl Prochaska.
- Król T. 2022a. „Ale to chyba nie jest wilamowskie”: Mniej znane wyznaczniki odrębności kulturowej Wilamowian. *Adeptus* 2022(19), Article 2746. <https://doi.org/10.11649/a.2746>
- Król T. 2022b. Volkslista i powojenne prześladowania. Analiza opowieści wspomnieniowych Wilamowian z perspektywy folklorystycznej. *Wrocławski Rocznik Historii Mówionej* 12, 120-140.
- Król T. 2022c. Świątowanie w opowieściach wspomnieniowych Wilamowian o powojennych prześladowaniach. *Kultura i Społeczeństwo* 66, 79-99.
- Król T. 2023a. The image of the first Vilamovians in the narrative of the Wymysorys-centric communication community. *Sprawy Narodowościowe: Seria nowa* 2023(55), Article 3083.
- Król T. 2023b. Farmers and traders: two ethe of work, two conventions of storytelling in memory-based stories told by the Vilamovians about the Second World War and the post-war persecutions. *Łódzkie Studia Etnograficzne* 62, 123-143.
- Król T. 2024. *Góry, pagórki, przykryjcie nas. Analiza obrazów swoich i obcych w opowieściach Wilamowian o volksliście i powojennych prześladowaniach*. Wilamowice – Wrocław: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze.
- Król T., Mętrak M. i Żak A. 2020. Bibliografia adnotowana publikacji dotyczących kultury Wilamowic i języka wilamowskiego z lat 2001-2020. *Adeptus* 2020(16), Article 2363. <https://doi.org/10.11649/a.2363>
- Król T., Mętrak M. i Żak A. 2022. Bibliografia adnotowana publikacji dotyczących kultury Wilamowic i języka wilamowskiego z lat 1945-2000 i 2020-2022. *Adeptus* 2022(19), Article 2751. <https://doi.org/10.11649/a.2751>
- Król T., Olko J. i Wicherkiewicz T. 2017. Awakening the Language and Speakers Community of Wymysiöeryś. *European Review* 26(1), 179-191.
- Kuhn W. 1981. *Geschichte der deutschen Sprachinsel Bielitz (Schlesien)*. Würzburg: Holzner Verlag.
- Latośński J. 1909. *Monografia miasteczka Wilamowic: Na podstawie źródeł autentycznych*. Kraków: Drukarnia Literacka pod zarządem L.K. Górskiego.
- Lehmann A. 2007. *Reden über Erfahrung. Kulturwissenschaftliche Bewusstseinsanalyse des Erzählens*. Berlin: Dietrich Reimar Verlag.
- Libera Z., Robotycki Cz. 2001. Wilamowice i okolice w ludowej wyobraźni. [W:] A. Barciak (red.), *Wilamowice: Przyroda, historia, język, kultura oraz społeczeństwo miasta i gminy*. Wilamowice: Urząd Gminy Wilamowice, 371-399.

- Lipok-Bierwiazzonek M. 2001. Tradycje kultury ludowej. Wprowadzenie. [W:] A. Barciak (red.), *Wilamowice: Przyroda, historia, język, kultura oraz społeczeństwo miasta i gminy*. Wilamowice: Urząd Gminy Wilamowice, 263-266.
- Lipok-Bierwiazzonek M. 2002. Wilamowice: Mit flamandzki, stereotypy i rzeczywistość kulturowa. *Studia Etnologiczne i Antropologiczne* 6, 175-188.
- Lipok-Bierwiazzonek M. 2008. *Świat najbliższy. Szkice antropologiczne o Górnym Śląsku, tradycji i kulturze*. Tychy: Śląskie Wydawnictwa Naukowe Wyższej Szkoły Zarządzania i Nauk Społecznych im. ks. Emila Szramka.
- Lepkowski J. 1863. *Przegląd zabytków przeszłości z okolic Krakowa*. Kraków: Gebethner i Wolf.
- Majerska-Sznajder J. 2020. Strój ludowy w Dankowicach. [W:] A. Barciak i K. Kamiński (red.), *Dankowice. Przeszłość i teraźniejszość. Przyczynki do monografii Dankowic jako typowej wsi pogranicza*. Dankowice: Towarzystwo Miłośników Dankowic, 315-326.
- Małanicz-Przybylska M. 2021. Intensywna praca dziedzictwa – działania liderów w miasteczku Wilamowice. *Journal of Urban Ethnology* 19, 81-96.
- Mehoffer J. 1843. *Der Wadowicer-Kreis im Königreiche Galizien*. Wien: H. F. Müller.
- Obreński J. 2005. Problem grup i zróżnicowań etnicznych w etnologii i jego socjologiczne ujęcie. [W:] A. Engelking, J. Obreński (red.), *Dzisiejsi ludzie Polesia i inne eseje*. Warszawa: IFiS PAN, 153-172.
- Rzeszowski L. 1908. Die deutschen Kolonien an der Westgrenze Galiziens. *Zeitschrift für österreichische Volkskunde* Jg. 14, 178-199. Lemberg.
- Smith A.D. 2009. *Etniczne źródła narodów*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Sobolewska K. 2021. Język świadków historii. Relacja z Mazur. [W:] E. Horyń, E. Młynarczyk i P. Żmigrodzki (red.), *Język polski – między tradycją a współczesnością*. Kraków: Uniwersytet Pedagogiczny im. Komisji Edukacji Narodowej w Krakowie, 292-305.
- Sökefeld M. 2007. Problematische Begriffe: „Ethnizität“, „Rasse“, „Kultur“, „Minderheit“. [W:] W. Heller, J. Becker, B. Belina i W. Lindner (red.), *Ethnizität und Migration. Einführung in Wissenschaft und Arbeitsfelder*. Berlin: Dietrich Reimer Verlag, 31-50.
- Šatava L. 2009. *Jazyk a identita etnických menšin. Možnost zachování a revitalizace*. Praha: SLON.
- Temple R. 1860. Die deutschen Colonien im Kronlande Galizien. *Mittheilungen der Kaiserlich-Königlichen Geographischen Gesellschaft*, 196-204.
- Urban W. 1959. *Chłopi wobec reformacji w Malopolsce w drugiej połowie XVI w.* Kraków: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Wełpa-Siudek A. 2021. Język świadków historii. Relacja z Warmii. [W:] E. Horyń, E. Młynarczyk i P. Żmigrodzki (red.), *Język polski – między tradycją a współczesnością*. Kraków: Uniwersytet Pedagogiczny im. Komisji Edukacji Narodowej w Krakowie, 306-316.

**Autor:**

dr Tymoteusz Król

e-mail: tymoteusz.krol@ispan.edu.pl

Mohammedi Louiza

Lab ETAP, University of Blida1

Department of Architecture, University of Tizi-Ouzou, Algeria

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5950-4367>

Gueliane Nora

Department of Architecture, University of Tizi-Ouzou, Algeria

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4754-0242>

## Tiskriwin in Aylan, Algeria: revitalising traditional neighbourhood committees for modern challenges

### Tiskriwin w Aylan, Algieria: rewitalizacja tradycyjnych komitetów sąsiedzkich w obliczu współczesnych wyzwań

#### Abstract

This article takes as its geographical context the M'Zab, a region known for its social, doctrinal and historical particularities, but also for its own institutional organisation. These institutions include *tiskra/tiskriwin*, the traditional version of neighbourhood committees that have been adapted to modern forms of association. The aim is therefore to look back at these neighbourhood committees, their origins, their organisation and their role in a Mozabite town. The research underscores the integral role of *tiskriwin* in promoting local solidarity and cultural continuity in the M'Zab valley. Despite evolving under national policies, these associations retain traditional wisdom and community support, ensuring their ongoing relevance in neighbourhood governance and social cohesion. To achieve this, in addition to documentary research, we carried out field surveys. The survey took place mainly in the *ksar* of Ghardaïa, with some return visits to the town of Béni Isguen. The aim was to find out how these *tiskriwin* were structured and managed, and what roles they fulfilled. By analysing all these sources, interviews and documents, we were able to understand how the *tiskriwin* were organised and what role they played within their communities.

**Keywords:** Aylan, Imzabiyen, Tiskriwin, institutional, organisation

#### Streszczenie

Artykuł ten osadza swoje rozważania w kontekście geograficznym M'Zab, regionu znanego ze swoich społecznych, doktrynalnych i historycznych szczególności, ale także z własnej organizacji instytucjonalnej. Instytucje te obejmują *tiskra/tiskriwin*, tradycyjną wersję komitetów sąsiedzkich, które zostały dostosowane do nowoczesnych form stowarzyszeń. Celem jest zatem przyjrzenie się tym komitetom

sąsiedzki, ich pochodzeniu, organizacji i roli w mieście Mozabitów. Badania podkreślają integralną rolę *tiskriwin* w promowaniu lokalnej solidarności i ciągłości kulturowej w dolinie M'Zab. Pomimo ewolucji pod wpływem polityki krajowej, te stowarzyszenia zachowują tradycyjną mądrość i wsparcie wspólnotowe, zapewniając ich ciągłą istotność w zarządzaniu sąsiedztwem i spójności społecznej. Aby to osiągnąć, oprócz badań dokumentacyjnych, przeprowadziliśmy badania terenowe. Ankieta miała miejsce głównie w ksarze Ghardaïa, z kilkoma powrotnymi wizytami w mieście Béni Isguen. Celem było zrozumienie, jak te *tiskriwin* były strukturalizowane i zarządzane oraz jakie pełniły role. Analizując wszystkie te źródła, wywiady i dokumenty, udało nam się zrozumieć, jak były zorganizowane *tiskriwin* i jaką rolę odgrywały w swoich społecznościach.

**Słowa kluczowe:** Aylan, Imzabiyen, tiskriwin, instytucjonalne, organizacja

Odebrano / Received: 17.09.2024

Zaakceptowano / Accepted: 30.09.2025

## Introduction

The geographical setting of this research was the M'Zab valley or , in the terminology used by the Mozabites to designate the M'Zab, the *aylan*. It is a region of southern Algeria located in the Wilaya of Ghardaïa occupied by an ethnic and doctrinal minority, the Imzabiyen or Mozabites, of Zenet Berbers, who are Tamzabt-speaking and adepts of Ibadism (Merghoub 1972, Ibn Khaldoun 1999, Masqueray 1878, Ersilia 2002, Aillet 2012, Cherifi 2015, Prevost 2017, Gueliane 2019). In addition to its social, doctrinal and historical particularities, the region is known for its exceptional built heritage, which led to its classification as a UNESCO World Heritage Site in 1982. It is also known for its own institutional organisation, promoting a time-honoured self-organisation and strong social solidarity, which have played a key role in the group's survival.<sup>1</sup> One of the various forms of organisation, are the *tiskra/tiskriwi*, a traditional Mozabite version of neighbourhood committees.

This research work aims to explore the history, structure and impact of these neighbourhood committees within the Mozabite community. In order to achieve this, both documentary research and a comprehensive field survey were conducted, the latter taking place mainly in the *ksar* of Ghardaïa (a *ksar*, plural *ksour*, is a fortified Saharan city; cf. (Gueliane 2019, Mahrouf 2011, ChekhabAbudaya 2012 and 2018), with some insights into the town of Béni Isguen. During our visits to the town, we had meetings with the presidents of three associations: the Ba Ayoub Amimoun neighbourhood association, the *taskra* neighbourhood association, and the Tađamoûn wa Tarqiya (Solidarity and Promotion) association of the Salem Ou'issa neighbourhood. It should be noted that this is not a monograph on associative work in the M'Zab, but rather a focus on

<sup>1</sup> The M'Zab has a hierarchy of religious and customary institutions that are still in place even today, in parallel with state institutions (Merghoub 1972, Cherifi 2015, Gueliane 2020).

the neighbourhood associations known as the *tiskriwin* and their dynamism. The aim was to find out how these associations were structured and managed, and what roles they fulfilled. By analysing all these sources, interviews and documents, we were able to understand how *tiskriwin* were organised as institutions and how they promoted the idea and practice of social solidarity.

In the M'Zab, associative work appeared in its modern form during the 1930s, with emergence of the reform movement (Jomier 2012). Unable to express its ideas within the traditional social organisation of the time, that is, under the domination of the conservatives, the movement found refuge in associative work as the means of organizing and propagating the movement's ideas throughout Algeria (Földessy 1994). In the same vein, Augustin Jomier (Jomier 2012: 184) demonstrates in his work on the reform movement that "the use of associations rather than mosques in the development of reformist action was observed throughout Algeria and in Arabic-speaking countries as a whole". Further on, he adds: "The case of the M'zab, however, provides a remarkable nuance: the associations really appear as are course in the face of resistance and hostility from Mozabite mosques and institutions, whose *sheikhs* so-called 'conservative' opposed there form is tulama" (Jomier 2012: 183).

The associative work of continued under the Algerian state policy of the 1980s, during which it experienced a new lease of life. At the time of the FLN (National Liberation Front), a single party, Algeria had an associative regime and citizens were formally free to create associations of the type governed in France by the 1901 law. Yet, except for sports clubs and other politically neutral types of association, the public authorities almost never gave their approval to citizens' requests. By the end of the 1980s, however, even before the October 1988 riots, certain restrictions on freedom of association had been lifted. The events commonly referred to as "October '88" were riots that occurred in several Algerian cities, including Algiers, Oran, Tizi-Ouzou, and Béjaïa, during President Chadli's term. These events marked Algeria's transition to a more democratic political system. In particular, prior approval was abolished by law 87-15 of 21 July, 1987, and its implementing decree no. 88-16 of 2 February 1988. With the democratic opening of the early 1990s, the situation radically changed. The phenomenon became visible with the opening up of democracy in 1990. Under the name of political associations, numerous political parties were created, immediately attracting the most politicised citizens (Mahé 2010).

Associative work in Ghardaïa is not detached from the above mentioned national context. During fieldwork, were recorded the existence of two types of associations. The first type are ones that would be best described as "functional", dealing with different areas: the environment, heritage (the Tourath-Abu Ishaq Association), education (the El islaḥ Association and the Ammi Saïd Association), etc. This type of association concerns the whole city and is marked by a specialisation of its centres of interest. The second type are the neighborhood associations, of which there are eight in the

*ksar* of Ghardaïa; they do not have a specific focus, but are concerned with the whole neighbourhood.

### What is a *taskra*?

The concept of neighbourhood association is not entirely foreign to the M'Zab. The traditional appellation of a neighbourhood association is *taskra* (plural *tiskriwin*). It means neighborhood, neighborhood committee, or even neighborhood volunteerism. Depending on the *ksar*, the term may mean 'neighbourhood', 'neighbourhood committee', or even 'neighbourhood volunteerism'. In the *ksar* of Ghardaïa (*ayram n Tyardayt*), each district neighborhood had its own committee. This was a traditional institution that existed long before the advent of the nation-state, and its role was to manage the locality. The official recognition of these committees, under republican law, has only served to reinforce their status with the local authorities, while at the same time trying to maintain ancestral know-how in this area. It should be noted that not all neighbourhood committees have sought to integrate into the republican framework through the associative system; some have preferred to operate on the ground without any status. This decision depended on each committee's choice and their perception of the advantages (subsidies) and disadvantages (administrative oversight) of its associative status. One of our interviewees, the president of a neighbourhood association (a former *taskra*), provided testimony regarding this transitional phase:

After independence, we entered a transitional stage; between what is customary law [*orf*; cf. (Gueliane 2020)] and what is official. So we had to maintain the traditional system, while attempting to adapt to the current administrative context, which applies to our neighbourhood committees. We sought to preserve their traditional functions while acquiring official status, by becoming neighborhood associations. In the period from 1962 to 1983, *tiskriwin* continued to operate clandestinely, until the first neighbourhood association was officially created in 1983. Our associations now have official recognition, and benefit from an accumulation of ancestral experience. So, the concept of association is not so foreign to us, it is a concept we have adopted for centuries. Approval has given us legitimacy in our dealings with the authorities. After that, I would like to point out that we have some very active associations here in Ghardaïa, but they do not have accreditation, they don't exist officially, even though they are very active in the field.

### The roles and impact of *tiskriwin* in neighborhood governance and cultural preservation

The role of *tiskriwin* is to organise activities in the neighbourhood, such as vigilance or the activities for women, young people and children. During the recent events in Ghardaïa (i.e. conflicts that took place in most M'Zab towns over the eighteen months from November 2013 to early 2015, cf. Gueliane 2019, Chaouchi 2015, Oussedik 2015, Bettache 2004, Daddi Addoun 1990, Dufresne Aubertin 2017), they mobilised

by setting up intervention centres for traumatised persons, reinforcing guard units, and providing educational support to ensure that the interruption of schooling during the weeks of street demonstrations and social conflict did not affect school children's results. The *tiskriwin* are also responsible for the maintenance of the neighbourhood, cleanliness, repairs, monitoring the progress of works carried out by municipal workers, and monitoring the works carried out by residents. In addition, they monitor residents' behaviour in the neighbourhood (the respect for the *ksar* traditions), as well as changes to the external appearance of houses or the conversion of functions in alleyways, for example the establishment of shops in alleyways not intended for the commercial activity. In the latter case, the associations approach the *ksar's* institutions, and even the authorities, to prohibit such endeavours, since the *ksar* is a protected area.

The president of the *taskra* Association testified that in one of such cases his association took legal action against a shopkeeper (originally from Bounoura) who transformed a house located in the *ksar* of Ghardaïa into a department store, even though the alleyway in which the house was situated was not a commercial area. As this was a protected area, the courts ruled in favour of the association and prohibited the transformation of the house. In the cited circumstances, however, it was evident that the reasons invoked exceeded the requirements of a protected area. In fact, during the interview, our interlocutor brought up the term *ħorma*, 'honour': opening a business affected the *ħorma* of the alley's inhabitants. This was because a commercial activity automatically entailed people from outside entering the alley, which was likely to damage the honour of its inhabitants. Our interlocutor explained his recourse to the concept of *ħorma* suggestively, saying that the shopkeeper from Bounoura acted in the way he did "because it is not his *ksar*. He could have set up his store in Bounoura, but no, he preferred to come to Ghardaïa since he does not want to cause problems at home". As to the question of *ħorma*, we refer to Alain Mahé's work on Kabylia. Mahé sees *ħorma* as the moral and material integrity of the village. Thus in Kabylia, as in the rest of the Maghreb, the term has been used to designate multiple orders of facts: the *herma* as a domain that is both sacred and forbidden, that of the sexual intimacy of the home (the *harem*), that of the village *herma*, by way of the *herma* of a saint's shrine" (Mahé 2001).

When the problem (or activity) concerns two or three neighbourhoods at once, the *tiskriwin* concerned collaborate with each other. This is the case when preparing for a festival or cleaning up the *ksar* and the *wadibed*. Thanks to their official status and flexibility, they are also called upon to collaborate with, and even carry out the work of, the *ksar's* traditional institutions. As pointed out by the president of the *taskra* Association:

The associations are more dynamic and flexible and cover more area. I will give you an example: I am from one community 'achira [a fraction, families with a common ancestor] and Nacer [a colleague present at the interview] is from another 'achira. His 'achira cannot help me, mine cannot help him,

because their prerogatives [to designate their members] stop at their children. On the other hand, it is perfectly possible to be active in the same association, which will defend people's interests. It does not matter to 'achira they belong. Another example: here in the neighbourhood, there has been a water cut. Which 'achiras will the residents turn to, since they have several? Whereas the neighborhood association easily drafts a complaint and lodges it with the relevant public authorities and the problem is solved. So, you see the difference. The association is more flexible, and its official status facilitates correspondence with the authorities. So it can work with both the authorities and customary institutions. After that, although complementary, each institution has its own field of intervention. It is only by each doing its own job that the puzzle becomes complete.

Asked about the collaboration that can take place between the *tiskriwin* and the institutions of the *ksar*, our interlocutor, who insisted on their complementary role:

Associations are indispensable, especially with the urban and demographic fragmentation, and the internal and external issues that society is experiencing. The 'achira is no longer enough to meet people's varied needs; it's a battle on several fronts. In fact, associative work has taken over some of the 'achira's prerogatives, if not supporting it. For example, we have associations for the disabled that join the 'achira efforts to take care of this group.

Another interviewee emphasised the flexibility and freedom that associations enjoy thanks to their status:

"Associations have a certain freedom and therefore greater independence than other institutions in the *ksar*, especially with the social and administrative evolution our society is undergoing. Indeed, associations were created to adapt to a particular context. The fact that they are approved makes it easier for them to gain access to administrations and ministries, to draw up their correspondence and to apply for state aid. Whereas, for example, notables are recognised, they can write letters, but it is more practical to do this through an association. At the end of the day, it is more operational to have a status in front of an administration".

Finally, others insisted on the collaboration between the notables and association for the well-being of the citizens:

In Béni Isguen, associations are represented on the council of notables, because they play an indispensable complementary role. They do everything that the 'achira cannot: promoting sports, preserving cultural heritage and protecting the environment. But they do not take precedence over the 'achira, nor do they exceed the authority of the notables. Associations are an area of activity in society that can scarcely be ignored. Just like the 'orf institutions, they contribute to the social development of society. The fundamental difference is that associations have fixed objectives, unlike 'achira, for example, which work with people on an ongoing basis. Another aspect not to be overlooked is that the 'achira represents blood ties; it is the same family. So, it's not surprising that some people lean more towards the 'achira.

## Transition from a traditional *taskra* to a modern neighborhood associations

In the past, a *taskra* was presided over by the oldest man in the neighbourhood, who expected to know everything about its inhabitants: widows, families whose master worked outside the valley, orphans, and the poor. He was also in charge of organizing volunteer work and *twizas* (Maunier 1926), neighbourhood maintenance and water distribution. Nowadays, a oldest man of *taskra* is replaced by the president of the association and its executive committee. *Twiza* or *thiwizi* is a practice known throughout Algeria and North Africa. The word *twiza* is derived from the Berber root *wiz* or *Iwaz*, meaning 'to help'. Thus, the association's scope of activity corresponds exactly to that of the former *tiskriwin*, with a modernisation of means and techniques for working in the field. On this subject, one of our interviewees mentioned his association:

My association is responsible for 413 houses. Some of the houses are occupied by people who live outside the M'Zab region and only return during the vacations. The houses are vacant and in a state of disrepair. Around 80% of the houses are actually occupied, either by their owners or by tenants. So my association's aim is to find out what's in each house. Sometime ago, the association drew up a questionnaire to gather information about the occupants (the number of families living in the house, whether they own or rent, whether there are disabled persons, widows, divorcees, the elderly). Then we did another questionnaire related to the house itself is it supplied with gas, electricity, water, the condition of the house, the number of rooms, how the rooms are used, etc. We also recorded the contact details of the inhabitants or of the *wakil* when the occupant is a woman. This is to facilitate contact with local residents should the need arise. We then set up a computerised database for all the information collected. All this data is useful to us during our interventions, but also to understand the situation of the families. An example: for a while now, we have been noticing that children from vulnerable families, with a disabled or absent father, a small house are more likely to do things out of the 'orf than others, and even to fall prey to delinquency. As neighbourhood associations, we interested in these cases. On the one hand, to find a correlation between, for example, the reduced surface area of housing and delinquency. On the other, to find solutions and intervene advance to prevent our children from going astray. These data are also useful, because if the association receives state aid or donations, we will know exactly where to put them.

Regarding their structure, an association's board is composed of eleven members. In principle, this is the case for all associations throughout Algeria, a status required by the commune (APC) under the new law on associations of June 2012. Under this law, the association's prerogatives have been reduced to being a mere coordinator between the citizen and the administration. Before this law was introduced, it was up to the association to draw up its own statutes; nowadays, these statutes are standardised, leaving only very limited independence for those who run them. This is seen by all our interviewees to as a restriction on freedom of association. Some expressed astonishment, given that a simple neighbourhood association has no political role whatsoever.

In the field, associations try to broaden their functions and the number of people involved to ensure the success of their missions. The Ba Ayoub Oumimoun Association covers 800 houses. Officially, its board is composed of eleven members, but in practice there are around forty members. “A neighbourhood of 800 houses cannot be managed by ten persons, it is impossible”, said one of the interviewees. Another interviewee explained:

As I said, our neighbourhood is composed of 413 houses, so, it is impossible to cover the whole neighborhood with eleven members, we added ten deputies. Each neighbourhood has a old man, who knows details that even the president of the association does not, since he is a resident there. It is the neighbourhood leaders who are in charge of statistics and information gathering, before handing them over to the association’s office. They are also responsible for updating the database. In some cases, a consultation council made up of local elders is set up. They are not members of the association, nor are they deputies, but we call on them when we need help and guidance. Once, for example, our association offered to organise an open-air event for children inside the *ksar*. This was a first, as the public space in the *ksar* is managed quite strictly by our institutions. If the association is not careful, it can get into trouble with the town’s notables, especially the conservatives. So, as an association, we setup an advisory board and asked them [the notables] whether we could organise the activity or not. It was only after receiving their approval that we organised the event.”

To mobilise residents, the associations make phone calls, use the association notice boards (set up in neighbourhoods) or distribute announcements directly to homes. In very rare cases, the message is conveyed at the mosque during prayers.

Finally, when it comes to financing these associations, they often receive annual subscriptions from residents. For the *taskra* Association, it is 100DA (less than one USD) a year. Others, such as the Ba Ayoub Oumimoun Association, do not require any contribution or membership fee, but do collect donations and appeal for funds when necessary. Some associations use auctions to collect donations (a practice similar to *tarwsa* in Kabylia, in that it calls on the honour of donors (Mahé 1994). In Kabylia, the *tarwsa*, is a festive ceremony during which the initiator of the feast receives gifts from his guests in return. It is only organized for specific events, such as birth, circumcision or marriage.

These are auctions for charitable purposes, raising funds to maintain a neighbourhood. Auctions are often preceded by a traditional meal called *nfach*, after which one man a good speaker, of course encourages the audience to buy the food left over from the collective meal. The challenge is to obtain the highest bids, which are obviously unrelated to the market price of the food being auctioned. The amount is then allocated to the project for which the auction was organised. “In some cases”, one of our informants explains, “the buyers return the product so that it can be auctioned off again”. The donation takes the form of a purchase/sale, in which the buyer is aware not only of the symbolic value of the product he is buying, but also of the prestige he

has acquired through the act of making the purchase. It should be noted that the sale takes place solemnly and in public.

Thus, while the very form of the donation a sale removes the possibility of restitution, it nonetheless enables the buyer to acquire prestige among the local population. In his analysis of the work of Mauss (Mauss 2007) and Maunier (Maunier 1926), Alain Mahé explains that “the feast is a factor of extraordinary emulation, which leads the protagonists to challenge each other in assaults of generosity that are ‘battles of ostentation’, during which the protagonists assert their individuality and compete for the palm of excellence by trying to crush each other - and at the same time give themselves over to manifestations of attachment to the communitarian values of the group. It’s as if the only way to stand out as an individual is to outdo each other in conforming to group ideals” (Mahé 1994). Public donations are only used for projects requiring large sums of money. For this reason, staging becomes a tool of emulation and a competition for generosity that involves both a religious and a social dimension.

This practice brings to mind the question of the convertibility of symbolic capital in to material capital, as developed by Bourdieu (Bourdieu 1980), recalling donations and offers made directly to institutions. Although the names of the donors are not known to the recipients, they confer prestige on the donor, enabling him or her to attain a particular social rank later on. Thus, “the major contribution of Bourdieu’s analysis was to show how, thanks to multiple strategies for accumulating the symbolic capital of honour, those concerned eventually managed to reconvert their symbolic capital into economic and land capital and, conversely, maintained this symbolic capital through ostentatious investment and expenditure of material capital. This dual strategy enabled them to combine the authority of the man of honor with the economic power of the wealthy landowner” (Mahé, 1994). Symbolic power to consolidate political leadership within the group.

In addition to membership fees, donations and auctions, associations receive grants from the authorities, either at the association’s request or automatically, mainly on the occasion of special events, such as the month of fasting. One of our interviewees attests:

State aid often comes regularly, for example during the month of Ramadan. The problem is that the aid is not really consistent. So our role as a neighbourhood association is to encourage people to make donations to supplement the aid. We advertise or go directly to well-off people in the neighbourhood. We adapt the aid to the situation of each family. For example, a family with two children receives less than a family with five children, so the portion doubles”.

## Conclusion

The conclusion arising from our research that the role of associations in promoting solidarity on an urban or local scale cannot be ignored, as amply demonstrated by the above examples. However, what particularly distinguishes these *tiskriwins* is

their deep-rooted traditional expertise passed down through generations. They have evolved from an existing network crucial for overcoming regulatory challenges, such as limitations on the number of board members. These *tiskriwin* benefit from both community and state support, enhancing their operational effectiveness. Their ability to intervene strategically, informed by a close understanding of local social realities, further enhances their impact.

### Declaration of interest statement

The authors declare that they have no known competing financial interests or personal relationships that could have appeared to influence the work reported in this article.

### References

- Aillet, C. 2012. "L'ibâdisme, une minorité au cœur de l'islam". *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée* 132, 13–36.
- Belhaj, M. 1972. *Le développement politique en Algérie: étude des populations de la région du M'zab*. Paris : A. Colin.
- Bettache, A. 2004. "Mozabites et Chaâmba : Les dessous d'une rivalité". *Le Soir d'Algérie*, 15 mai 2004. <http://www.algerie-dz.com/article653.html>
- Chaouchi, M. 2015. "Algérie. Violences intercommunautaires à Ghardaïa: quels enjeux ?" *Diploweb.com: la revue géopolitique*, 7.
- Chekhhab Abudaya, M. 2012. *Patrimoine architectural du Sud algérien: le "qsar", type d'implantation humaine au Sahara*. Thèse de doctorat, Paris : Université Panthéon Sorbonne.
- Chekhhab Abudaya, M. 2018. "The Use of Earth in the Construction of the Qsūr in Southeastern Algeria." [In:] *Earthen Architecture in Muslim Cultures: Historical and Anthropological Perspectives* (pp. 283). Leiden/Boston: Brill.
- Cherifi, B. 2015. *Le M'Zab: études d'anthropologie historique et culturelle*. Paris: Ibadica.
- Daddi Addoun, Y. 1990. *Relations entre Ibadites et Malikites au M'Zab*. Mémoire de D.R.E.A, Paris : INALCO.
- Dufresne Aubertin L. 2017. "Revendications morales et politiques d'une révolte. Les émeutes du M'zab en Algérie (2013-2015)." *L'Année du Maghreb* 16: 209–222.
- Földessy, E. 1994. *Entraide et solidarité chez les Mozabites Ibadites*. Maîtrise d'ethnologie, Université Paris X, Nanterre, Paris.
- Gueliane, N. 2019. "L'insertion des migrants dans les territoires d'accueils : Le cas de la diaspora mozabite dans la ville de Bordj Bou Arreridj (Algérie)." *Sociétés plurielles* 3: 1–37. <https://hal.archives-ouvertes.fr/hal-02508991/document>
- Gueliane, N. 2019. "Les nouveaux ksour du M'Zab, quels enseignements pour l'étude de l'urbain en Algérie?" [In:] *L'Algérie au présent. Entre résistances et changements*, édité par K. Direche, 75–88. Paris: IRMC-Karthala.

- Gueliane, N. 2019. "Qu'est-ce qu'un ksar pour un Mozabite?" *Le Carnet du Centre Jacques Berque*. <https://cjb.hypotheses.org/698>
- Gueliane, N. 2020. "Le 'orf de la construction à Aylan: définition et sources." *Revue d'Histoire Méditerranéenne* 2: 73–95.
- Gueliane, N. 2020. "Les nouveaux ksour de la vallée du M'Zab (1995–2016): De la permanence et des mutations de la solidarité sociale dans leurs réussites et leurs échecs." *Cahiers de l'EMAM* 33. <https://doi.org/10.4000/emam.3048>
- Gueliane N. 2020. Pouvoir et minorités : La dualité institutions traditionnelles et institutions de l'État au M'Zab en Algérie. *Confluences Méditerranée* 114, 121-134.
- Gueliane, N. 2019. "Habiter ensemble la ville en Algérie : Mixité sociale, vivre ensemble et ségrégation en question au M'Zab." *Lucrările Seminarului Geografic "Dimitrie Cantemir"* 47(2): 1–14. <http://www.seminarcantemir.uaic.ro/index.php/lsgdc/article/view/298>
- Gueliane, N. 2019. *Les nouveaux ksour de la vallée du M'Zab (1995–2016): De la permanence et des mutations de la solidarité sociale dans leurs réussites et leurs échecs*. Thèse de Doctorat, Paris, EHESS.
- Gueliane, N. 2019. "Qu'est-ce qu'un ksar pour un Mozabite ?" *Le Carnet du Centre Jacques Berque*. <https://cjb.hypotheses.org/698>
- Ibn Khaldoun, A. 1999. *Histoire des Berbères et des dynasties musulmanes de l'Afrique septentrionale* (1852). Traduction de l'Arabe par le Baron de Slane, Paris: Librairie orientale Paul Geuthner. Reproduction de l'édition de 1925.
- Jomier, A. 2012. Işlâh ibâdite et intégration nationale: vers une communauté mozabite ? *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée* 132: 175–195.
- Mahé, A. 1994. *Anthropologie historique de la grande Kabylie XIXe - XXe siècle histoire du lien social dans les communautés villageoises*. Thèse de doctorat. École des hautes études en sciences sociales, Paris.
- Mahé, A. 2001. *Histoire de la Grande Kabylie XIXe-XXe siècles, anthropologie historique du lien social dans les communautés villageoises*. Saint-Denis: Bouchène.
- Mahé, A. 2010. "Qu'est-ce qu'être citoyen d'un village dans la Kabylie contemporaine. Résidents et immigrés en tant que membre, contribuable et citoyen de leur village." [In:] édité par C. M. Berger, D. Cefai et C. Gayet-Viaud, 469–501. Bern: Peter Lang.
- Mahrour, I. 2011. "Contribution à l'élaboration d'une typologie "umranique" des ksour dans le Gourara." *Insaniyat* 51–52: 197–219.
- Masqueray, É. 1878. *Chronique d'Abou Zakaria*. Alger: Imprimerie de l'Association Ouvrière V. Aillaud, et Cie.
- Maunier, R. 1926. *La construction collective de la maison en Kabylie, étude sur la coopération économique chez les Berbères du Djurjura*. Paris: Institut d'ethnologie.
- Mimouni, M. 2003. "La Twiza: entraide d'hier et d'aujourd'hui." *Colloque: Transmission, mémoire et traumatisme*. <http://www.parole-sans-frontiere.org/spip.php?article108>
- Oussedik, F. 2015. "L'Algérie, une société en guerre contre elle-même." *NAQD* 32: 105.

**Authors:**

Louiza Mohammedi (corresponding author)

e-mail: [louiza.mohammedi@ummto.dz](mailto:louiza.mohammedi@ummto.dz)

Nora Gueliane

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 Kaczh<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> 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 Mata<sup>2</sup> (*Bhāḍa Mātā Mēḷō* – *भड मतर 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

<sup>2</sup> 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 Festiwal<sup>3</sup>), 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 festiwale<sup>4</sup>, 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 Tadź 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

<sup>3</sup> <https://www.rannutsav.com/>.

<sup>4</sup> 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 Dholavira<sup>5</sup> 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 radżpuckimi<sup>6</sup>. 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.

<sup>5</sup> 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.

<sup>6</sup> 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 regionu<sup>7</sup> 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

<sup>7</sup> 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 Bhandra<sup>8</sup>. 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”<sup>9</sup>, 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 medium<sup>10</sup> dla obecności boskiej. W języku gudzarati mówi się, że bogini „przychodzi” (*ave che*), lub „odchodzi” (*gaya*

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

<sup>9</sup> 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”.

<sup>10</sup> 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 widzów<sup>11</sup>, a także materiały prasowe z 28 kwietnia 2025 roku<sup>12</sup>, 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 wielbłądów<sup>13</sup> przed oblicze bogini. Zwierzęta symbolicznie pochylają głowy na specjalnie przygotowanej platformie, otrzymując znak z kurkumy na czole i są obdarowywane

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

<sup>12</sup> 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](https://kutchmitradaily.com/news/mukhya_samachar/35775_dostep_12.05.2025).

<sup>13</sup> 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 hodowcy<sup>14</sup> z ponad 70<sup>15</sup> 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 monsunowej<sup>16</sup>. 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 Mommaï Maty na wzgórzu, znajdują się tutaj rzeki, źródła, gęste drzewa i pagórkowaty teren. Obszar<sup>17</sup> 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.

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

<sup>15</sup> 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.

<sup>16</sup> Relacja Bhakti Bijlani z pobytu w świątyni Mommaï 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.

<sup>17</sup> Film na Instagramie – Joi Barna, Suria Jagan, Kutch the heart of Gujarat and malhar camping (instagram) 2024, [https://www.instagram.com/reel/C\\_7oB6xvagc/](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. Balansują<sup>18</sup> 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 masowemu 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

<sup>18</sup> 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 BJP<sup>19</sup> – 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](http://www.antiworld.se/project/references/texts/The_Society%20_Of%20_The%20_Spectacle.pdf)
- Demski D. 1992. Dziennik terenowy z Indii. Niepublikowany.

<sup>19</sup> 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.
- Frazer 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](https://www.researchgate.net/publication/376072325_Heritage_and_Tourism_Kutch_a_hidden_gem_on_earth)
- Nieznaný 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](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/](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](mailto:d.demski@iaepan.edu.pl)

Instytut Archeologii i Etnologii PAN

Al. Solidarności 105, 00-140 Warszawa



Anna Romanowicz  
ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2037-6438>  
Department of Ethnology and Cultural Anthropology  
Jagiellonian University  
[anna.romanowicz@uj.edu.pl](mailto:anna.romanowicz@uj.edu.pl)

## So different, yet so similar: theoretical reflections about intimate relationships in urban middle class India<sup>1</sup>

### Tak różne, a tak podobne: teoretyczne refleksje na temat związków intymnych wśród miejskiej klasy średniej w Indiach

#### Abstract

Most scholars determine the extent of individual choice to delineate love and arranged marriages, as well as other types of intimate relationships, in India. On the basis of ethnographic fieldwork among urban middle class in Delhi, I challenge this approach. I argue that as no choice is ever taken in a social vacuum, the love and arranged marriage dichotomy, theoretically embedded in the individualisation thesis, is ill understood. Its inadvertent consequence is reproduction of neoliberal myth of an individual “freed” of social influences and constraints.

**Keywords:** intimate relationships, individual choice, middle class, India

#### Abstrakt

Większość badaczy uważa zakres indywidualnego wyboru za czynnik definiujący miłość i małżeństwa aranżowane, a także inne rodzaje związków intymnych w Indiach. Na podstawie badań etnograficznych przeprowadzonych wśród miejskiej klasy średniej w Delhi problematyzuję to podejście. Twierdzę, że ponieważ żadna decyzja nie jest podejmowana w próżni społecznej, dychotomia między małżeństwami z miłości i małżeństwami aranżowanymi, teoretycznie osadzona w tezie o indywidualizacji, jest nieadekwatnie rozumiana. Niezamierzoną konsekwencją takiego pojmowania tej dychotomii jest powielanie neoliberalnego mitu o jednostce „uwolnionej” od wpływów i ograniczeń społecznych.

**Słowa kluczowe:** związki intymne, osobisty wybór, klasa średnia, Indie

---

<sup>1</sup> The article is a result of research conducted thanks to the Polish National Centre grant no. 2020/37/B/HS3/04074. I would like to thank Yusuf Indorewala for his support and comments. Last but not least, this work would not be possible without my research participants.

Odebrano / Received: 18.03.2025

Zaakceptowano / Accepted: 23.09.2025

## From arranged to love marriages?

There is a consensus among scholars that marriages and intimate relationships in India are undergoing a change, especially within the middle class (Beteille 2000, Donner 2011, 2016; Fuller and Narashiman 2008; Orsini 2007; Osella 2012; Uberoi 2000, among many others). Moreover, the consensus is that this change can be broadly understood as a shift from arranged marriages to love marriages. But the debate on the nature of love versus arranged marriages is vivid not only in scholarly circles and public media. As marriage is a social institution which pertains to virtually everybody's life – only 1-2% of Indian population having never been married by the age of forty-five to forty-nine (Rukmini 2021:118) – it is no surprise that all the research participants of ethnographic fieldwork<sup>2</sup> which I conducted in Delhi and Mumbai had an opinion on the matter. The conversations about the pros and cons of love and arranged marriages were not rare. However, our opinions and arguments<sup>3</sup> were by no means ground-breaking or original, as they can be found in scholarly and media discourses as well. In other words, there are certain overlaps between common and scholarly understandings of love and arranged marriages. As it is unlikely that these overlaps are coincidental, I would like to bring them to attention.

In general, the characteristics of love, arranged marriages and their mixed forms can be summarised along four axes. The continuum – from love to arranged formalised relationship – pertains to: individual choice vs. family (influenced) choice of a spouse; lesser vs. greater responsibility undertaken by the families involved for a successful endurance of the union; love as *sine qua non* of marriage vs. love as a possible but not necessary (by-) product of it; modern vs. traditional form of a union. Each of these issues begs for a separate discussion, so in this article I focus on the first of these assumed differences (cf. Romanowicz 2021a). The goal of this article is thus to examine the scholarly assumptions that love and arranged marriages differ in the form and extent of choice. Although the core of this article is theoretical, it is empirically informed by ethnographic data which I gathered via participant observation among the middle class in Delhi and Mumbai.<sup>4</sup>

<sup>2</sup> In which I employed participant observation.

<sup>3</sup> That is: mine and my research participants'.

<sup>4</sup> The data on which my consideration is based span the period from late 2007 until 2024. Within this time, I spent a few years among the Indian urban middle class, during which I got so embedded in my life in India that the presumed difference between my personal life and academic exploration got extremely blurred, if it existed at all (cf. Kosiek 2019, Romanowicz 2021a).

Thus, I first briefly describe my research participants' perceptions of love and arranged marriages as first and foremost embedded in types of choice. My respondents originated from various parts of India (most often from, among others, Maharashtra, Bengal, Kerala and the National Capital Region), represented different religions (such as Hinduism, Buddhism, Islam or Christianity), and they were subdivided by castes. Common to them was the element of belonging to the fraction of the middle class<sup>5</sup> with moderate economic capital, accompanied by cultural capital consisting of higher education, the knowledge of English, a particular kind of sensitivity and perception of the world, the consumerist lifestyle, etc. As social class is the result of the processes of exercising capitals and its effects on practices (Bourdieu 1984:106), including marriages, it is in our interactions that intimate relationships were reworked as well. Secondly, I provide examples of scholarly analyses of the shift and types of marriages in urban India. I point out that – just like everyday perceptions of people with whom I cooperated – scholarly perspectives (a) are embedded within the assumption of necessary difference between love and arranged forms of heterosexual unions; (b) even as they seek to problematise simple binaries of love-arranged dichotomies, they unavoidably reproduce the difference they attempt to deconstruct.

At a first glance, it might seem that there is nothing controversial in such an approach. It certainly brings many interesting accounts of family life, gender and caste relations. But while it results in various typologies of marriages and other intimate relationships, it also tends to reproduce the neoliberal notion of free choice, unrestrained by wider social influences. As Meena Khandelwal put it, “[d]iscourses of exaggerated cultural difference serve national interest” (Khandelwal 2009:583); but to what extent do they serve the scholarship? Although there is no denying that cultural specificities of various forms of intimate relationships might exist, the question about the ways and goals of describing them remains valid, as it indicates the relations of power. My article brings attention to these relations of power, but it does not try to pinpoint or assess socio-cultural and historical evolution or an essence of differences between love and arranged marriages in India. Thus, it should not be seen as a part of the debate on whether particular culturally influenced types of relationships can be classified as love or arranged (or in between); rather, being aware of multiple analyses of this problem (Romanowicz 2021a, Romanowicz 2026a, Romanowicz 2026b) and across various contexts across the globe, my goal here is to show wider consequences of assessing intimate relationships, and not to assess them myself (cf. Romanowicz 2025, Romanowicz 2026a).

---

<sup>5</sup> I adopt the definition of class in which it is a category that organises social actors into groups of similar capitals (Bourdieu 1984, 1987); and capital is a “set of actually usable resources and powers—economic capital, cultural capital and also social capital” (Bourdieu 1984:114).

### **So different – on choice and individualism. Everyday accounts of various types of marriages**

Most of my research participants declared that they were in favour of love marriages, although many of them did not rule arranged marriages out, in case they were not able to find a suitable love partner. However – regardless of these declarations and actual practices – they all had certain perceptions of the characteristics of these two forms of formalised relationships (Romanowicz 2021a, Romanowicz 2025). Arranged marriages are unions decided by the families of the bride- and groom-to-be. As the union is decided by the families, it follows that the latter “permit” the marriage to take place. Thus, families exercise more influence over the choice of the partner, the venue, the guest list and other related matters. Love and arranged marriages are treated as separate phenomena, whereas love is not a necessary condition for a marriage (Romanowicz 2021a, Romanowicz 2026a). When asked about her preferences for getting married, one of my respondents, Ishita, a 28-year-old IT worker in Delhi,<sup>6</sup> stated: “I would not mind my parents finding me a husband, if I did not fall in love with anyone”. Ishita’s juxtaposition of parents-arranged relationship with love-based relationship was not rare; it was, in fact, prevalent.

By contrast, love marriage is perceived as a union in which love is a must, and at the same time the existence of love excludes the involvement of the family. The union takes place on the basis of free choice of the individuals involved, and even the family’s involvement in the wedding preparations may be sought to be minimised (Romanowicz 2021a). Another of my research participants, Shruti, a Mumbai-based accountant, claimed that she never sought a love marriage because her family “was too important” to her. Thus, she contrasted individual choice, associated with love marriage, as the opposite of “caring” for her maternal family. Eventually, pushed by her parents, she married an IT professional to whom she referred as her “best friend”, for whom extended families were equally important.

In other words, as declared by my research participants, love and arranged marriages are different by their very definition. But these are two “pure” forms. There was also an agreement that these “pure” forms can be mixed. It is possible, for example, to distinguish a love-cum-arranged marriage, in which the decision made by the couple is later agreed upon by their families, or an arranged-cum-love marriage, in which the families make the choice, but love develops when the couple gets to know each other better (either before or after formalising the relationship). In other words, the difference between “love-cum-arranged” and “arranged-cum-love” marriages is the perceived sequence of events and feelings associated with them.

In the first type of marriage, a person falls in love first and then seeks the approval of his/her family of origin. For example, this is how Meghna, a research assistant in her

---

<sup>6</sup> Names and other personal details are often changed in order to protect the participants’ identities.

early thirties, based in Delhi, explained her situation to me: “My parents are there [in Lucknow], so they don’t see me every day here [in Delhi]. Perhaps it is better. I have time to make up my own mind. Like with Abishek, you know, I think I love him, but I need time to make up my mind before I introduce him to parents. I would like them to accept my partner, but I’m afraid they won’t do that if they sense that my own mind is not made; that I still hesitate”. In this, Meghna clearly indicated that even if she wanted a love marriage, her parents’ approval of her deepest feelings and life choices was equally important. In the second type, the marriage is first arranged by the family, the couple gets married, and it is only after the ceremony, with time, that the feelings of romantic love develop. This is how Praveen, a scholar at one of Mumbai universities, narrated the story of his parents: “They did not see each other before marriage, I think. Their village was very conservative, you know. But I think in the end it works for them. I can see love between them, how they look at each other, with this care and nostalgia, after so many years. I think I would like to share these [feelings] with Anamika [his current partner]”. There is no doubt that my research participants were reflective about their own needs and emotions. They also eagerly described their observations and expectations with me, as their friend, an acquaintance and a researcher. However, what is common to all their accounts is that even the accounts of love-cum-arranged and arranged-cum-love marriages are derived from the ideal, radically different, models of relationships – arranged and love ones (cf. Romanowicz 2021a, Romanowicz 2026a). An assumption of difference was embedded in these notions.

### Scholarly accounts of transition and hybridisation

Of course, many scholars<sup>7</sup> recognise that “pure forms” of arranged and love marriages, as in the perceptions of my research participants described above, are more complex than binary oppositions. Thus, in an attempt to deconstruct these relationships, they compare them with actual practices of their respondents’ everyday life. I argue that even noting various hybrid forms in between, scholars, just like my research participants, mirror the difference they seek to deconstruct.<sup>8</sup> For example, Hennrike Donner, whose impressive ethnographic work in Calcutta spans over a few decades and is one of the

---

<sup>7</sup> In the chapters (Romanowicz 2025, Romanowicz 2026a) and another article (Romanowicz 2026b, currently under review) I employ these examples of scholarship to illustrate that individual choice can be seen as a form of cultural capital, and to illustrate difficulties in analysing ethnographic fieldwork data within the individualisation thesis.

<sup>8</sup> A note is also required about the general nature of this review. I do not mean to represent the whole work of these authors, as this task would be counterproductive to the goal of this article. Instead, I try to reconstruct the understanding of individual choice as presented by these scholars. This obviously does not do justice to their comprehensive ethnographies but serves the purpose of addressing the issues on which I focus. In order to avoid potential accusations of misrepresentation, I heavily rely on the quotes from the authors’ work.

most comprehensive in the field, notices that “[m]uch of the literature on emerging modernities in South Asia seems to assume that social relationships evolve in a kind of linear fashion, with free choice, individualism, sexual identities, and citizenship based on contracts like marriage homogenizing a varied field” (Donner 2016:1166). This “linear” understanding, according to Donner, seems to be inspired by Giddens’s understanding of “modernity” in which “the individualistic tendencies modern societies foster, make partner choice and sexual relations a prime focus of modern selves [...] and partner choice a site for crafting selves” (Donner 2016:1165).

Donner agrees that although the discourse based on this assumption is powerful both in public and private spheres, it does not reflect reality. To her interlocutors, the ideal of a self-chosen partner is an important site of identity formation – but in practice, most marriages are arranged. No doubt, the change in the nature of these intimate relationships exist, but it lies in the process of arranging the marriage. The novel aspect of the latter consists in negotiations with family members, incorporation of family values into one’s own preferences, while at the same time the narrative about compassion and an insistence of the choice being one’s own, remain important. In Donner’s own words, “the question of individual fulfilment and choice led not so much to romantic love and affairs as to reformed conjugal relations and the de facto streamlining of what constituted multiple meanings and institutional arrangements realized *within the family*” (Donner 2016:1167; emphasis mine). She further juxtaposes “embrace of an ideology of choice and consent” by her respondents and “self-chosen marriage preceded by premarital affairs or romantic courtship”, stating that this ideology is rarely followed with love marriage defined in this way (Donner 2016:1187). Furthermore, “[a]mong the middle classes such new patterns are, on the one hand, based on social privilege, but are restricted by anxieties about social status and upward mobility on the other, and do not necessarily indicate the appropriation of a wider ideology of individualism” (Donner 2016:1187).

Therefore, this “ideology of individualism” is declared, but social practice indicates that it is not followed. Instead, one can talk about “different modes of individuation” (Donner 2016:1188). In other words, Donner claims that self-chosen marriages propagated in the media, and in some cases in the narratives of her respondents as well, are actually arranged marriages, since they incorporate considerations about family values and social mobility, as well as an attempt to incorporate “self-choice” into existing social structures of society. The ideology of individualism includes choice understood as taken by individual on the basis of her or his feelings, and without further regard for wider social group. Donner rightly proves that such an ideal is practically absent in everyday practices. She further asserts that the result is a special form of social practice among her Calcutta’s respondents. By tying herself to this ideal as a starting point of comparison, Donner answers the question about actual social practices. One can ask, however: Where is this ideal actually practised? Is ideology of individualism drafted in this “pure form” practised anywhere else? Does “pure” individualism mean complete

detachment from family and its values? If not, what was particular about the case of Donner's respondents? Donner disagrees with Giddens's linear understanding of evolution of intimate relationships, yet paradoxically she ties herself to his understanding by working within its scope. As a result, she adds other elements to love and arranged marriages, as if they were indeed some pure forms existing in an undefined socio-cultural context, instead of fully deconstructing and analysing these ideals themselves.

An opposition between love and arranged marriages, as accounted in Ravinder Kaur and Priti Dhanda's analysis of matching practices with the use of online services, is more straightforward. Their research questions centre around Giddens's notion of relationships, but unlike Donner, those authors do not question its validity. Kaur and Dhanda are occupied with determining whether marriages in India are "moving towards [...] individualism, choice and equality" (Kaur and Dhanda 2014:272) and whether "matchmaking agency shifted substantially from parents to the marrying individuals" (Kaur and Dhanda 2014:273). They oppose arranged marriage as "endogamous within class" (Kaur and Dhanda 2014:271) with marriages based on "self-choice" (Kaur and Dhanda 2014:272). Self-chosen marriages are those over which family has no control and are distinct "in allowing individuals to challenge traditional marriage and pursue a vision of more egalitarian marriage" (Kaur and Dhanda 2014:273). Arranged marriages are the opposite: family not only controls the decision which is taken, but an arranged marriage is synonymous with reproduction of social position of the family as they "re-inscribe traditional community norms and criteria of caste, region, religion, language, class" (Kaur and Dhanda 2014:273). The authors not only reproduce the difference between love and arranged marriages, but also problematise it in a rather questionable way. To them, family involvement is synonymous with lack of individualism, and only marriages of this kind, by means of family involvement, reproduce class position. Consequently, romantic marriage would be deprived of this element. The question remains: does the free, individual choice mean that a person has to disregard his/her family and that there is absolutely no influence of the second on the first one?

Parul Bhandari admits that scholarship provides examples of "choice" in arranged marriages and that "the reality of marriages is best captured in the use of in-betweens as in the case of arranged-love marriages" (Bhandari 2017:2). However, she goes further than that, as her article focuses on pre-marital relationships. She asserts that "[m]en and women appropriate this phase of 'non-marriage' to experience diverse romantic encounters, and subsequently this phase is associated with ideologies of individualism, freedom, and liberty" (Bhandari 2017:3). Her respondents claim their relationships are "based solely on the 'individual' dynamics and emotional compatibility of the couple" (Bhandari 2017:3). However, in her own words, Bhandari "reveal[s] that this image *does not necessarily hold for long*, as soon a moral framework set by the family is introduced to

---

<sup>9</sup> Quotation marks following the author.

the relationship” (Bhandari 2017:3; emphasis mine), and this constitutes indirect family involvement in a love relationship. What are the examples of “the moral framework of the family” on the basis of which Bhandari deems her respondents’ relationships as not based on real individual choice? First, it is the fact that “women seemed more accepting of sexual experiences for both themselves and the men, whereas men were reluctant to accept woman’s sexual histories” (Bhandari 2017:8). It is not clear how the author came to the conclusion that this is the outcome of the family influence, as she states herself that “[t]he obsession with a woman’s virginity is well-established by the central ritual of a Hindu marriage [...] as well as through a social conditioning whereby the suitability of the girl is determined by her control over her sexual self, which is established through a rigorous process of socialization both within the home and *outside it* (Dube 1988; Fruzetti 1982)” (Bhandari 2017:8; emphasis mine).

This does not seem to be merely a matter of family, and it disproves rather than confirms the author’s thesis. Another example of “moral framework of the family” is “disciplining” (Bhandari 2017:8-10). This includes one partner’s (usually a man) attempts to influence or mould another partner’s behaviour and habits on the basis of projected family expectations (Bhandari 2017:8-10). Further evidence is presumed by Bhandari’s replication of the family’s model of “surveillance” in the love-based relationship, as she identifies “the exercise of control and authority externalized through surveillance. [F]or often men and women resist surveillance from their parents, fighting for individual space and freedom. However, this same space is soon occupied by a boyfriend or girlfriend, who puts the partner under strict surveillance” (Bhandari 2017:11).

Furthermore, Bhandari describes various examples of direct family involvement, in which parents either make sure that their child marries someone “from a similar class and social position” (Bhandari 2017:12) or relationship is broken off because of explicit lack of parental consent, their dislike of the partner, or pointing to practical difficulties in a relationship (Bhandari 2017:12-14). Thus, if a person considers her/his family’s expectations in choosing their partner, or in influencing that partner’s behaviour, s/he is not *truly* individualistic. One has to ask what image of love relationship and – again – individualism the author has in mind. It seems that not only direct interference in the couple’s affairs but also influence on a person exercised by values acquired during socialisation within the family negates the existence of individualism. Even when the direct connection between the parents’ action and the child’s decision is impossible to establish and ascertain, indirect connections, influences and socialisation are always present. But do they really negate individualism? How is the latter defined? It seems that “individualism” here means that the person in question acts and makes decision in a social vacuum. The understanding of the role of family is similarly problematic at times, for example when Bhandari asserts that families practises “surveillance” by definition. Interestingly, this “surveillance” in a relationship cannot be an individual choice but is a simple repetition of practices in the family, as surveillance is seen as

a feature of every family by default. Neither can exercising “authority” and “control” be a sign of the individual and his/her choice – it is modelled after the family which is governed by “the principle of accountability” (Bhandari 2017:11-12).

These interpretations and analyses are based on the individualisation thesis and its modifications (cf. Allendorf and Pandian, 2016). As aptly noted by Carol Smart and Beccy Shipman, individualisation thesis “has become a core metaphor through which sociological analysis of family life is now pursued” (2004:492, cf. Applbaum 1995; Fricke, Thorton and Dahal, 1998; Malhotra, 1991, Pimentel, 2000; To 2015). Undoubtedly, there are differences within individualisation thesis itself, as conceptualised by its most renowned proponents.<sup>10</sup> What they share is the conviction that modernity leads to a disintegration of prior social forms towards individualism. For Ulrich Beck and Elizabeth Beck-Gernsheim, institutionalised individualisation is caused by a trend in which ‘[c]entral institutions [...] are geared to the individual and not to the group’ (2002:XXI-XXII) which leads to the “the individual [...] becoming the basic unit of social reproduction for the first time in history” (2002:XXII). By contrast, for Anthony Giddens (1991, 1992) individualisation means that individuals are increasingly able to make their own reflexive choices (Giddens 1992). Importantly, a choice is an important feature of individualisation for Beck and Beck-Gernsheim as well: when people are no longer chained to group identity and traditions, there emerges the “homo optionis” – a person whose personal choices define his/her identity and lifestyle (2002:6). A choice can be made in almost every aspect of life, including identity and lifestyle but excluding the very process of individuation taking place (Beck and Beck-Gernsheim 2002). Importantly, individualisation touches and is manifested in intimate relationships. For Giddens, people would be able to form “pure relationships”, that is “relationships [are] entered into for its own sake, for what can be derived by each person from a sustained association with another, and which is continued only in so far as it is thought by both parties to deliver enough satisfactions for each individual to stay within it” (1992:58).

Scholarly discussion is often focused on whether “pure” forms exist in social practice, and if they do not, what this means for both the practice and the models. Therefore, it is taken at the face value that the difference in/around this form does exist. This is not to say that scholars easily accept any clear-cut distinction between love and arranged marriages; but all hybrid forms which cannot be qualified as “pure” arranged or love marriages are labelled as being of South Asian/Indian specific cultural form which constitutes an alternative modernity (for example: Bhandari and Titzmann 2017: 6), and thus the assumption of difference is taken as true. Crucially, in the Indian context, both

---

<sup>10</sup> I focus on Ulrich Beck, Elizabeth Beck-Gernsheim and Anthony Giddens as their work is carried forward by sociologists/anthropologists of family in Indian contexts whose work I analyse in the following parts of this article. Other renowned proponent of the individualisation thesis is of course Zygmunt Bauman.

scholars working within the individualisation thesis and my research participants share assumptions that individual choice is a prerequisite to love marriage. Arranged marriages, on the other hand, are taken to involve family choice over and above individual choice. What follows is that every family involvement in a couple's affairs is identified as a contradiction to individual choice. On this basis, various typologies of culturally specific marriages are created. However, a choice cannot be rendered non-individualistic just because it operates within pre-designated options and is influenced by someone/something. As such, using this category or embedding the research in the continuum of love-individualistic and arranged-non-individualistic marriages, that is – within the individualisation thesis – an inadequate explanation (cf. Romanowicz 2026a). Importantly, attempts to determine the extent of individualism are a rather arduous and ultimately impossible task, additionally carrying the risk of reproducing the neoliberal notion of individualism.

### **So similar – marriages as class reproduction**

Although the distinction between individual and social choice proposed by Parveen Mody (2002) is interesting, I argued elsewhere that delineating the two proves difficult (cf. Romanowicz 2021a, Romanowicz 2025, Romanowicz 2026b). Instead, I ask whether there really is a difference between love and arranged marriages that can be expressed along the continuum of choice, where purely individualistic choice lies at one end of this continuum, and no choice – due to family influence – at the other. Perhaps paradoxically, I attempted to answer the question about difference by comparing similarities between these two forms of relationships (cf. Kishwar 1994; Khandawal 2009). Most of my research participants would say that love is something that “just happens”. It is not a feeling that can be controlled; it is not based on rational planning and objective factors are not taken into consideration (Romanowicz 2021a, Romanowicz 2021b). As such, love towards a person is also considered an individual experience. It is not influenced by “external” actors, for example family. These perceptions do not mean that the influence of other actors does not exist, but that it is muted. In other words, love marriages are no different from arranged marriages in that they reproduce social structures. Moreover, “the most indisputable evidence of this immediate sense of social compatibilities and incompatibilities is provided by class and even class-fraction endogamy, which is ensured almost as strictly by the free play of sentiment as by deliberate family intervention” (Bourdieu 1984: 241); whereas “[t]he illusion of mutual election or predestination arises from ignorance of the social conditions for the harmony of aesthetic tastes or ethical leanings” (Bourdieu 2013: 82, cf. Romanowicz 2021a, Romanowicz 2025).

In other words, people form relationships on the basis of similarities (Bourdieu 1984) or compatibilities (Streib 2015a, 2015b) of cultural capital, an indication of our habitus. Choice, even choice that is called “individual”, is therefore never taken in a vacuum, not influenced by anything or anyone, be it a family or another social institution

(Romanowicz 2026a, Romanowicz 2026b). It is always the result of a creative variation of different impacts on an individual actor; even if influences and choices might be many, they are still limited, and they are still taken from particular cultural and social repertoire. Kathrine Twamley confirms that her Gujarati respondents “have internalised family and societal ideals of what makes a good spouse – that is, young people as much as their parents prefer to marry someone of the same caste and class background [...]” (Twamley 2014:82). She also notices that there is an element of “arranging” in love marriages in the West. Love is not absent from marriages of her respondents; she therefore sees certain similarities between these two model forms (Twamley 2014:154; cf. Fuller and Narashiman 2008). Sarah Dickey notices that “[t]he alliance may also be used to create economic and social capital; thus the creation of those affinal relationships can be both a short- and a long-term investment” (Dickey 2016:145). Likewise, I have elsewhere argued that the difference between love and arranged relationships lies in distinct elements of capital being at play (Romanowicz 2021a, Romanowicz 2026a). Love marriages, like love-cum-arranged, arranged-cum-love and arranged marriages (cf. Fuller and Narashiman 2008; Kaur and Dhanda 2014), and informal relationships based on declared love are an important arena of reproduction of class homogamy (Romanowicz 2021a, Romanowicz 2025, Romanowicz 2026a).

With this emphasis on class perspective, it becomes clear that socialisation has bearing on our choices. Every choice is constrained within the options which exist in particular cultural and social realm. To assess relationships in accordance with individual choice which would be deprived of any constraints, deprived of the influences of this cultural and social realm, is to assess them in accordance with a chimera. It carries the danger – as in the examples quoted above – of using liminal and arbitrary standards to test the respondents on whether they meet these mythical criteria. On one hand it, it is no surprise that scholars describe various imaginaries of love and arranged marriages as presented by their respondents, nor that they try to show the ground reality of how these categories are being used, practised and reproduced. On the other hand, perpetuating models of individual choice as being free and independent from wider considerations, these scholars not only fall short on a theoretical level, but are also at risk of reproducing neoliberal dogma, a notion of an individual responsibility and self-reliance, at the expense of robust social and institutional ties.

These unsolicited notions of individualism have to be instead used carefully. By insisting on and overemphasising the agency of an individual, the neoliberal vision of individual, free choice overlooks the influence and restrictions put on the latter by wider social structures. In particular, as argued by de Neve, “a study of love marriages provides valuable insights into people’s engagement with—and critique of—contemporary values of individualism, entrepreneurship, and ‘enterprise culture’ that drive much of India’s post-liberalization” (de Neve 2016: 1223). Thus, I would argue that reproducing the notion of an ideal love marriage based on arbitrarily defined individual choice and

describing various forms of in-betweens as specific for essentialized “Indian culture” might be a reproduction of middle-class privileged position by the scholars doing so rather than an explanation of empirical data (cf. Romanowicz 2026b). If people divide marriages into those entered into for love and the arranged ones and distinguish various forms in between, it might come as no surprise that their discourse is mirrored by the scholars working on the subject. The latter are, after all, preoccupied with the task of representing their respondents’ views (cf. Fuller and Narashiman 2008:751), even if they describe the in-between forms. This permeability and mutual influence were aptly described by Patricia Uberoi, who said that “[the] study of the family [...] is not thought to be a difficult, marginal or esoteric branch of knowledge, but on the contrary a rather ‘soft’ area within sociology proper. In contrast to kinship studies, the general banality of theory in the area has left space for the operation of ‘common sense’. Everyone has experience of family life, and everyone has opinions – and feelings – on it. It is very hard to pinpoint where commonsense leaves off and academic sociology begins” (Uberoi 2000:1). My attempt in this article was to show that this permeability has real-life consequences of shaping subjectivity and class distinctions.

## Bibliography

- Allendorf, K., Pandian, R. K. 2016. The decline of arranged marriage? Marital change and continuity in India. *Population and Development Review*, 42(3), 435–464. <https://doi.org/10.1111/j.1728-4457.2016.00149.x>.
- Appelbaum, K. D. 1995. Marriage with the proper stranger: arranged marriage in metropolitan Japan. *Ethnology*, 34(1), 37–51.
- Beck, U., Beck-Gernsheim, E. 2002. *Individualization: institutionalized individualism and its social and political consequences*. Sage, London.
- Béteille, A. 2000. The family and the reproduction of inequality. [In:] P. Uberoi (ed.), *Family, kinship and marriage in India*, 435–451. Oxford University Press, New Delhi.
- Bhandari, P. 2017. Pre-marital Relationships and the Family in Modern India. *South Asia Multidisciplinary Academic Journal*, 16, 1–20. <https://doi.org/10.4000/samaj.4379>
- Bhandari, P., Titzmann, F.-M. 2017. Introduction. Family realities in South Asia: adaptations and resilience. *South Asia Multidisciplinary Academic Journal*, 16, 1–13. <https://doi.org/10.4000/samaj.4365>
- Bourdieu, P. 1984. *Distinction: a social critique of the judgement of taste*. Harvard University Press, Cambridge.
- Bourdieu, P. 1987. What makes a social class? On the theoretical and practical existence of groups. *Berkeley Journal of Sociology*, 32(1), 1–17. <https://www.jstor.org/stable/41035356>
- Bourdieu, P. 2013. *Outline of a theory of practice*. Cambridge University Press, Cambridge.
- De Neve, G. 2016. The Economies of Love: Love marriage, kin support, and aspiration in a South Indian garment city. *Modern Asian Studies*, 50(4), 1220–1249. <https://doi.org/10.1017/S0026749X14000742>.

- Dickey, S. 2012. The pleasures and anxieties of being in the middle: emerging middle-class identities in urban South India. *Modern Asian Studies*, 46(3), 559–599. <https://www.jstor.org/stable/41478324>
- Donner, H. 2011. *Being middle-class in India: a way of life*. Routledge, London.
- Donner, H. 2016. Doing it our way: love and marriage in Kolkata middle-class families. *Modern Asian Studies*, 50(4), 1147–1189. <https://doi.org/10.1017/S0026749X15000347>
- Dube, S. 2009. *Enchantments of modernity: empire, nation, globalization*. Routledge, London.
- Fricke, T., Thornton, A., Dahal, D. R. 1998. Netting in Nepal: social change, the life course, and brideservice in Sangila. *Human Ecology*, 26(2), 213–237.
- Fruzetti, L. 1982. *The Gift of a Virgin: Women, Marriage and Ritual in a Bengali Society*. Oxford University Press, Delhi.
- Fuller, C. J., Narashiman, H. 2008. Companionate marriage in India: the changing marriage system in a middle-class Brahman subcaste. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 14(4), 736–754. <https://doi.org/10.1111/j.1467-9655.2008.00528.x>
- Giddens, A. 1991. *Modernity and self-identity: self and society in the late modern age*. Polity Press, Cambridge.
- Giddens, A. 1992. *The transformation of intimacy*. Stanford University Press, Stanford.
- Kaur, R., Dhanda, P. 2014. Surfing for spouses: marriage websites and the ‘new’ Indian marriage? [In:] R. Palriwala, R. Kaur (eds.), *Marrying in South Asia: shifting concepts, changing practices in a globalising world*, 271–292. Orient Blackswan, Hyderabad.
- Khandawal, M. 2009. Arranging love: interrogating the vantage point in cross-border feminism. *Signs*, 34(3), 583–609. <https://doi.org/10.1086/593341>
- Kishwar, M. 1994. Love and marriage. *Manushi*, 80, 11–19.
- Kosiek, T. 2019. When ‘the Other’ becomes someone close... Ethnological self-reflections on functioning in a Ukrainian community in Biały Bór. [In:] M. Zowczak (ed.), *Catholic religious minorities in the times of transformation. Comparative studies of religious culture in Poland and Ukraine*, 339–360. Peter Lang Verlag, Frankfurt am Main.
- Malhotra, A. 1991. Gender and changing generational relations: spouse choice in Indonesia. *Demography*, 28(4), 549–770.
- Mody, P. 2002. Love and the law: love-marriage in Delhi. *Modern Asian Studies*, 36(1), 223–256. <https://doi.org/10.1017/S0026749X02001075>
- Orsini, F. 2007. Introduction. [In:] F. Orsini (ed.), *Love in South Asia. A cultural history*, 1–39. Cambridge University Press, Cambridge.
- Osella, C. 2012. Desires under reform: contemporary reconfigurations of family, marriage, love, and gendering in transnational South Indian matrilineal Muslim community. *Culture and Religion*, 13(2), 241–264. <https://doi.org/10.1080/14755610.2012.675508>
- Pimentel, E. E. 2000. Just how do I love thee?: Marital relations in urban China. *Journal of Marriage and the Family*, 62, 32–47.
- Romanowicz, A. 2021a. Kapitał kulturowy a związki intymne: antropologiczne studium przypadku. *Etnografia Polska*, 65(1–2). <https://doi.org/10.23858/EP65.2021.2778>

- Romanowicz, A. 2021b. Pomędzy miłością agapiczną a erozyczną. Praktyki miłości i związków intymnych wśród indyjskiej miejskiej klasy średniej. *UR Journal of Humanities and Social Sciences*, 18(1), 78–93. <https://doi.org/10.15584/johass.2021.1.5>
- Romanowicz, A. 2025. Class Legitimacy and Individual Choice: An Ethnographic Study of Indian Middle-Class Intimate Relationships. [In:] *Forms of Inequality and the Legitimacy of Governance. Volume Two*, 207–227. [https://doi.org/10.1007/978-3-031-78694-5\\_11](https://doi.org/10.1007/978-3-031-78694-5_11)
- Romanowicz, A. 2026a. Individual choice? On the rise of love and the decline of fertility in urban middle class India. [In:] A. Nelson, W. Jankowiak, V. deMunck (eds.), *Love "Apocalypse": New Intimacies and the Decline of Marriage and Fertility*. Rutgers University Press, New Brunswick (forthcoming).
- Romanowicz, A. 2026b. 'I Just Want Love!' An Ethnography of 'Individual' Choices, Wishes and Desires in Intimate Relationships of Indian Urban Middle Class (under review).
- Sharma, C. K. 2020. Effects of education on women's decision making: a study of independence in spouse selection in India using IHDS-II dataset. *International Journal of Social Science and Economic Research*, 5(11), 3578–3587. <https://doi.org/10.46609/IJSSER.2020.v05i11.016>
- Siliconindia (2012, 30 August). Arranged marriages wins a battle over love marriages. *Siliconindia*. <https://www.siliconindia.com/news/general/Arranged-Marriages-Wins-a-Battle-Over-Love-Marriages-nid-127898-cid-1.html> (accessed 23 June 2025)
- Smart, C., Shipman, B. 2004. Visions in monochrome: families, marriage and the individualization thesis. *The British Journal of Sociology*, 55(4), 491–509.
- Streib, J. 2015a. *The power of the past. Understanding cross-class marriages*. Oxford University Press, New York.
- Streib, J. 2015b. Explanations of how love crosses class lines: cultural complements and the case of cross-class marriages. *Sociological Forum*, 30(1), 18–39. <https://doi.org/10.1111/sof.12143>.
- To, S. 2015. 'My mother wants me to jiaru-haomen (marry into a rich family)!' Exploring the pathways to 'altruistic individualism' in Chinese professional women's filial strategies of marital choice. *Sage Open*, January-February, 1–11.
- Twamley, K. 2014. *Love, marriage and intimacy among Gujarati Indians. A suitable match*. Palgrave Macmillan, London.
- Uberoi, P. 2000. Introduction. [In:] P. Uberoi (ed.), *Family, kinship and marriage in India*, 1–44. Oxford University Press, New Delhi.

### Author

Anna Romanowicz, PhD

e-mail: [anna.romanowicz@uj.edu.pl](mailto:anna.romanowicz@uj.edu.pl)

Olena Martynchuk  
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9264-2996>  
Adam Mickiewicz University, Poznań, Poland  
Doctoral School of Humanities

**Experimental ethnography  
and the experience of urban space.  
A case study of young Ukrainian migrants in Poznań**

**Etnografia eksperymentalna  
wobec doświadczeń przestrzeni miejskiej.  
Studium przypadku ukraińskiej młodzieży w Poznaniu**

**Abstract**

This article explores the potential of experimental ethnography in studying how young migrants from Ukraine resident in Poznań perceive and familiarise themselves with urban space. Drawing on sensory and reflexive anthropology frameworks, the text examines how alternative research methods, such as sensory walking or automatic writing, can capture the sensory dimension of urban experience. The author, sharing the same lived reality as her research partners, considers the perspective of a researcher who is *not quite at home*, combining autoethnography with a participatory approach. The article also critically reflects on the limitations and challenges of experimental ethnography, highlighting its potential and methodological pitfalls.

**Keywords:** experimental ethnography, sensory anthropology, urban space, autoethnography, migration, Russia's full-scale invasion of Ukraine

**Abstrakt**

Artykuł analizuje potencjał etnografii eksperymentalnej w badaniu sposobów percypowania i osvajania przestrzeni miejskiej przez osiadłych w Poznaniu młodych migrantów i migrantki z Ukrainy. Wychodząc z założeń antropologii sensorycznej i refleksyjnej, tekst bada, w jaki sposób alternatywne metody badawcze, takie jak spacer sensoryczny oraz pismo automatyczne, mogą uchwycić zmysłowy wymiar doświadczenia miasta. Autorka, funkcjonując w tej samej rzeczywistości co jej rozmówcy i rozmówczynie, przyjmuje perspektywę badaczki *nie do końca u siebie*, łącząc autoetnografię z podejściem partycypacyjnym. Artykuł podejmuje także krytyczną refleksję nad ograniczeniami i wyzwaniem etnografii eksperymentalnej, podkreślając zarówno jej potencjał, jak i metodologiczne pułapki.

**Słowa kluczowe:** etnografia eksperymentalna, antropologia sensoryczna, przestrzeń miejska, autoetnografia, migracja, pełnowymiarowa inwazja rosyjska na Ukrainę

Odebrano / Received: 25.02.2025

Zaakceptowano / Accepted: 23.09.2025

## Introduction

Experimental ethnography is a research approach that has been widely used in recent years, although it still raises many questions and controversies. Despite its flexibility and diversity of research methods, experimental ethnography often struggles with the burden of the term *experimental* itself. It is sometimes perceived as unreliable and lacking scientific value, hindering its full acceptance in the academic community. Nevertheless, the experimental approach in ethnographic research enables examining issues that are difficult to grasp using traditional ethnographic methods, such as multisensory experiences in urban space.

The article analyses the potential and methodological challenges of using experimental ethnography in research on the senses in urban space. The reflection is based on materials collected during field research in 2022–2024, focusing on young Ukrainians who settled in Poznań because of the Russian invasion of Ukraine.<sup>1</sup> This research focuses on the sensory and embodied practices used by Ukrainian youth in domestic, urban and digital spaces. In the research, I applied in-depth interviews, participant observation and experimental methods such as sensory walk (Pink 2015), photography (Banks 2001, Pink 2009), field recordings (Westerkamp 2001; Oliveros 2005; Stanisz 2014, 2017) and participatory art activities (Schneider and Wright 2005; Leavy 2018). My perspective as a researcher of Ukrainian origin (living in Poland since before the war began<sup>2</sup>) and experiencing the war from a distance provides additional context for reflection on the methodological and ethical aspects of the research. This study is part of a field of interdisciplinary analyses covering linked issues in the area of migration and youth (Ensor and Goździak 2016, Seeberg and Goździak 2016, Hlebova et al. 2023) and sensory perception and the city (Low 2015, Low and Kalekin-Fishman 2019, Desille and Nikielska-Sekuła 2024), showing the multifaceted nature of the problem studied.

The activity of young Ukrainians in Polish cities shows the complexity of the social processes resulting from the three-year war in Ukraine. During this time, many

<sup>1</sup> The collected material is part of a doctoral dissertation that I am currently preparing at the Doctoral School of Humanities at the Adam Mickiewicz University in Poznań.

<sup>2</sup> In the following, I use the word “war” to refer to Russia’s full-scale aggression against Ukraine, which began on 24 February 2022. However, this does not mean that the Russian-Ukrainian war only started then. It dates back to 2014 when Russia annexed Crimea and started the military operations and occupation of the Donetsk and Luhansk regions.

people have managed to return to Ukraine, leave Poland or get used to their new life in Poland. The experience of fleeing a country in which young people grew up and felt at home has influenced not only their sense of home and perception of their own space but also their relationship with urban space, including movement and orientation in a new city and the creation of “their own” places and associations of the visual, aural, olfactory, gustatory and tactile kinds. Young people, often living far away from friends, family, school or university, try to continue life on the threshold of adulthood, facing the challenges of living in another country and uncertainty about the future. Facing a new, often unknown reality, they learn to function on their terms while searching for their place, be it permanent or temporary, in a space that is both foreign and potentially familiar.

The topic of young Ukrainians in Poland (Banar et al. 2020, Kryvachuk and Długosz 2022), especially in Poznań, was not widely present in scientific research before 2022. Currently, the literature is dominated by analyses focused on students in the education system (e.g. in the context of school adaptation, language barriers or cultural integration) (Herbst and Sitek 2023, Franczak and Lutz 2024, Sugay 2025), while individuals on the threshold of adulthood or young adults functioning outside the institution of school are rarely considered.<sup>3</sup> After 2022, these studies expanded to include issues related to mental health, but they still cover school-age children (De Alencar Rodrigues et al. 2022, Długosz 2023, Klymenko et al. 2024, Stratan 2025). Young adult migrants from Ukraine remain largely outside the scope of previous research, especially from the perspective of every day (Frąckowiak et al. 2024), embodied and sensory experience, particularly in urban space.

In this article, I attempt to understand how young people with the experience of migration from Ukraine perceive the urban space of Poznań sensually and what meanings and tensions are revealed through experimental ethnography methods. The article also reflects on the possibilities and limitations of experimental ethnographic strategies in the context of research on the senses. This interest leads to the formulation of the following questions: What sensory and emotional experiences of urban space are revealed in the actions of the research partners? How does the experience of migration and war affect the perception of space? To what extent do the methods used allow us to capture these experiences, and where do they prove insufficient? How does the researcher’s relationship with the space and participants influence the course and interpretation of the study?

---

<sup>3</sup> Compulsory education for children and young people from Ukraine staying in Poland was introduced in 2024, linking its implementation to access to social benefits (Dz.U. 2024 poz. 645). Although this change was officially justified by the need to “integrate children into the education system”, in practice, it ignores the diverse needs and experiences of children with refugee backgrounds. The law does not sufficiently take into account the fact that some Ukrainian children and youngsters continue their education in the Ukrainian remote system. Compulsory education, in this case, may not be suitable to their actual needs and plans.

## What is experimentation in anthropological research?

In this article, I use experimental ethnography as the theoretical and methodological framework for my research. This concept refers to an approach developed since the 1980s in response to the crisis of representation in anthropology (Clifford and Marcus 1986). The primary goal of experimental ethnography is to challenge traditional research methods and seek new forms of presenting anthropological knowledge that incorporate reflexivity, processuality and researcher engagement.

Experimentation means being open to a variety of methods and interdisciplinary approaches, including the use of artistic or sensory techniques. This enables capturing complex social and cultural relationships that elude traditional methods. Dialogicality, i.e. the inclusion of research subjects in the process of knowledge production, and literariness, i.e. the conscious use of narrative means of expression in anthropological texts (Marcus and Fischer 1986), play a key role. An important aspect of this approach is also the crossing of the boundaries of ethnography, both on the methodological and representational level, which allows for experimenting with the form and structure of field research.

In experimental ethnography, significant importance is attached to the role of the body and the senses in the research process. Sensory anthropologists emphasise that ethnographic knowledge is not limited to observation and interviews, but also includes experiencing the reality under study through all the senses (Howes 1991; Pink 2009). This research method captures the intangible, affective and bodily aspects of the relationship between humans and space. In the case of research on migration and the city, this perspective allows for a better understanding of how sensory experiences influence the process of making a new place familiar and living in a local community.

This approach leads to a decentralisation of knowledge – the researcher is no longer the only interpreter of reality and the subjects of the study co-create the narrative. This makes it possible to reflect the multiplicity of perspectives and experiences, which is particularly important in research on migration and the perception of urban space. This research model is also closely related to autoethnography, which is a method in which the researcher uses their own experiences as part of the analytical material, which allows for a deeper dive into the reality being studied and the development of more engaging ways of describing it (Ellis 1991; Okely 1992; Ellis and Bochner 2000).

However, experimental ethnography brings specific challenges. An exaggerated focus on introspection can lead to the dominance of the researcher's personal experiences over a broader perspective, and the formalisation of experimental methods risks transforming these experiences into a new canon, which paradoxically limits innovation (Marcus and Fischer 1986). Furthermore, while the inclusion of art in ethnographic research opens up new interpretative possibilities, it may also raise doubts about the scientific credibility of the results. Therefore, experimental ethnography requires a conscious balancing act between subjectivity and methodological reliability and a reflective approach to one's own research position.

In my research, experimental ethnography captures the sensory aspect of the city and explores young migrants' relationship with urban space. This approach allows us to go beyond the limitations of traditional ethnography, opening the field to sensory methods, autoethnography, and participatory activities. In addition, incorporating experimentalism into my work allows for a more dynamic approach to the relationship between the researcher and the research partners, where a shared process of exploration and interpretation of urban experiences replaces the traditional hierarchy.

### Co-creators of the study

The research group emerged from socio-political changes caused by Russian aggression in Ukraine in 2022. The war led to a massive migration of people from Ukraine to Poland, including Poznań. According to estimates by the Poznań City Council, around 70,000 Ukrainian citizens lived there in 2022, representing a 50% increase compared to the period before the aggression.<sup>4</sup> The changes caused by the war and the accompanying migration processes created a context in which young people developed new ways of experiencing everyday life.

The ethnographic research I started in 2022 focuses on young migrants from Ukraine living in Poznań who came to Poland as a result of the full-scale invasion. I concentrate on young people aged 16 to 24 – a group that includes both teenagers and young adults who are making decisions about education, work, and everyday life in a new place. I have chosen this age range to capture moments of transition characterised by intense identity and social dynamics. The participants in the study do not form a coherent group: they differ in terms of their residence status, family situation, social class, region of origin, education, and migration trajectories. The participants of the study came to Poland at different times and under different circumstances related to the ongoing war in Ukraine. Some of them arrived here shortly after the full-scale invasion began in the spring of 2022. Others arrived in the second half of 2022 when Russia's intensifying attacks on critical infrastructure led to blackouts in many parts of the country. There were also those who decided to leave only in 2023–2024, often as a result of changing living conditions, prolonged uncertainty or the need to make long-term decisions.

The participants are diverse in terms of gender, although women are in the majority. Few young men took part in the study, which is partly due to the wartime regulations that prohibited men over 18 from leaving the country.<sup>5</sup> For some participants, crossing

---

<sup>4</sup> Simultaneously, the number of Ukrainian children in kindergartens and schools in Poznań increased from 3,900 in March 2022 to 7,300 in September 2024. “[...] while around 40,000 war refugees arrived in Poznań. The majority of the refugees were young women with children. More than half had a university degree [...]. Initially, most of them planned to stay in Poland for a short time, but over time, more than a fifth intended to stay in Poland permanently” (Statistical Office in Poznań 2022).

<sup>5</sup> At the time of publication, the Ukrainian Cabinet of Ministers had issued a decree (in late August 2024) permitting men aged 18 to 22 to cross the border, marking a change from the previous wartime travel restrictions.

the border was a symbolic and practical transition into adulthood: some turned eighteen after arriving in Poland, while others did so just before leaving. For some, it was also their first foreign trip in life, made under conditions of war and forced migration.

The participants came from various regions of Ukraine, both from cities and smaller towns. They live in various parts of Poznań: some in the central districts, others on the outskirts of the city, often in rented rooms (not so much in apartments), with host families. Some of them lived or live with their families, while others came alone or with their siblings. Some attended or attend local schools, others started studying or working, and some continued or continue their education in the Ukrainian online education system, trying to integrate into everyday life in Poznań at the same time. The study included both persons who plan to stay in Poland and those who consider their stay temporary.

Recruitment for the study was not institutional but rather relational and grassroots. I met most of the participants thanks to the grassroots MAF social initiative,<sup>6</sup> which I co-create with other Ukrainians. Some of the participants I met by chance during city events or social gatherings. Refusal to participate in the survey was rare and was motivated by fatigue with the topic of war, lack of time, or the need to maintain privacy. Besides the contacts made within the MAF initiative, I also met some participants through snowball sampling. I also tried to reach potential participants through schools, universities and foundations that support persons from Ukraine. However, this method turned out to be less effective, probably due to the overload of these institutions and limited access to direct communication. This experience showed how important trust, informal contact, as well as space in which the subjects do not feel represented by institutions but rather present on their own terms are in research conducted in the context of migration.

### **Anthropology (not quite) at home – the position of a researcher-migrant and ethical implications**

The identity of a researcher who is herself a migrant is not a neutral background in this study. It is the starting point, an interpretive filter, and an element participating in the research process. My position as a Ukrainian living in Poznań shaped both the trajectory of the research and the relationships with participants, as well as the interpretation of the data. My daily experience crosses with that of my interlocutors, although not in a symmetrical way. I move in the research space from the position of

---

<sup>6</sup> MAF (short for Ukrainian *Mala Architektoniczna Forma* – Small Architectural Form) is a Ukrainian grassroots initiative running in Poznań since 2022, created in response to Russia's full-scale invasion of Ukraine. It organises cultural events, such as film screenings, concerts, garage sales or meetings with Ukrainian artists. MAF's activities aim to promote contemporary Ukrainian culture in the local environment and create a space for intercultural exchange. I co-create this initiative with friends who have been living in Poland for years. The relationships that developed there as a result of joint activities eventually enabled conversations that became part of the research process.

both insider and outsider (Dwyer and Buckle 2009), suspended between closeness and strangeness, between belonging and a privileged position.

My research is part of the anthropology of home. However, is it possible to talk about home when I am a migrant? My research position is not straightforward. As a person of Ukrainian origin, resident in Poland for several years now, I am close to my 16- to 24-year-old research partners: we share everyday life in a foreign country, navigate the city that has become our new home, and are united by a common language (or even languages) and by being “in-between”. However, there are also clear boundaries between us: social status, economic situation and different life trajectories. This ambiguous position: being both part of the community being studied and a researcher equipped with institutional support, academic language, and a different point of reference raises questions about research ethics, the limits of involvement, hidden power hierarchies, and responsibility towards those I am trying to understand and describe. On the one hand, I have access to this environment: I can move around it with some freedom and understand its contexts and nuances. On the other hand, this closeness requires attentiveness. One should not take for granted what needs, or does not need, an explanation. One should not speak on behalf of others but at the same time not erase one’s own position. One should remember that one’s perspective is always in between – never fully within, never completely from the outside.

I use the term *anthropology (not quite) at home* to reflect on myself, inspired by classical reflections on anthropology at home (Messerschmidt 1981; Jackson 1987; Cieraad 1999) and contemporary analyses of the complexity of the identity of migrant researchers (Bucerius 2013; Kassan et al. 2020; Carling et al. 2021). This concept does not refer only to the place of residence but also to the researcher’s relational, dynamic position, situated at the intersection of community and otherness, proximity and distance. This ambivalence is clearly evident in my interactions with the research participants.

Common origin and migration experience facilitated establishing relationships and building trust, but they were also a source of tension. The participants asked questions that revealed their curiosity but also their need to understand my position: why I came to Poznań, how I “got stuck” there, and whether I have any friends. These were not just informational questions – they also tested my ability to understand their everyday lives and to fit into the urban space we were negotiating together.

The city – in this case, Poznań – is not just a background. It has become an active participant in the interaction: a space that is renegotiated every day, an area of confrontation of ideas and emotions. While some of the speakers described Poznań as green and friendly, to me it appeared grey, chaotic, overwhelming, dominated by concrete and devoid of natural spaces. I started asking myself questions: Does this difference stem from nostalgia for the (broadly understood) Ukrainian landscape? Or perhaps from a radical urban sensitivity? Importantly, in discussions about Ukrainian cities, my perception more often matched the narratives of my research participants, even when they

referred to negative aspects, such as poor infrastructure. I observed a clear emotional resonance and a sense of shared experience, also in the context of criticism, which deepened the sense of belonging and understanding of the perspective of the participants.

The dynamics of the relationship in the study were complex and based on co-presence, not hierarchy. I did not try to hide my identity, but I did not expose it either; I let the participants work out their own way of seeing me. I did not experience rejection, but rather curiosity, sometimes friendly neutrality. My age (I was slightly older than they), informal style of conversation, and lack of academic distance facilitated contact, especially with people who were wary of formal research roles. At the same time, however, I felt the tension resulting from my relative stability: in the eyes of some research participants, I was already “organised”, “settled”, and therefore potentially less sensitive to their uncertainty.

Mobility – both mine and that of my research participants – was an integral dimension of the research process, not just a logistical issue. Moving around the city, through various districts, environments and means of transport, became a way of gaining knowledge. Meetings took place in trams, parks, private flats (including my own), and cafes – in informal, shared and sensually experienced spaces. The city was not a static background but a dynamic space created in co-existence, in line with the approach of Sarah Pink (2015), who advocates understanding place as experienced, material, and relational.

One of the key elements of this process was co-creating the MAF initiative – a space for joint cultural and social activities. It was not a research recruitment platform but a place of everyday interactions, where the line between a “research conversation” and an informal exchange of experiences was blurred. Relations were born organically: from common action, conversations, and presence.

Awareness of one’s privileges is a constant component of my methodological reflection. My long-term residence status, good knowledge of the language, and access to academic resources and institutions all distinguish me from people who came to Poland after the full-scale war in Ukraine under conditions of forced migration. I had time to settle in, build a support network and learn the cultural codes. My research participants often did not have that time. This asymmetry should not only be noticed but also treated as an ethical challenge. I do not want to account for it, but I want to understand better where and how I position myself in the research field.

Empathy, remorse and survivor’s guilt<sup>7</sup> are feelings that constantly accompany me in fieldwork, along with a notebook and a recorder. Empathy is often a source of

---

<sup>7</sup> Survivor’s guilt, or the survivor syndrome, is a difficult-to-define state, somewhere between a sense of guilt and constant tension. Living in Poland, in relative safety, while loved ones face daily threats, creates an internal conflict and a deep awareness of unequal fates. It is an unease that does not fade – a feeling that perhaps I have no right to peace while others fight for survival. This experience is not just about physical distance but about a profound sense of injustice that makes every action feel insufficient.

tension.<sup>8</sup> I enter a space full of stories about escape, fear and uncertainty; but I do it from a position of relative stability. War did not force me from my home, but it is not a stranger to me: I live with its presence, experiencing it at a distance, in media reports and conversations with family and friends. The survivor's syndrome means that my research work does not end when I turn off the recorder. Every interview leaves a mark – it reminds me of the difference between my (relative) calm and their everyday uncertainty. This emotional burden cannot be avoided entirely. After all, scientific distance does not mean emotional resistance.

In this sense, *anthropology (not quite) at home* is neither a weakness nor an obstacle. It is an opportunity for a more sensitive, honest and critical examination of social reality – provided that the researcher remains aware of her own situatedness and that reflection on position and affective entanglement becomes an integral part of the research process.

### **Sensual theoretical and methodological framework**

The experience of urban space, which lies at the centre of my considerations, is a concept that requires preliminary clarification. I understand experiencing urban space as a sensory, embodied, affective and socially embedded process in which individuals enter into relationships with their surroundings, giving them meaning through movement, action, memory and emotions. Inspired by sensory ethnography proposed by Sara Pink (2015), I consider space not as a neutral background for actions but as a dynamic environment co-created by bodies, things, sounds, smells and effects. In this view, a place is not a permanent location but an event constituted by social, material and political relations. Instead of perceiving the city as a collection of objects and structures, I focus on how it is experienced – how individuals create a place through movement, familiarisation, coexistence and narrative. In this context, places are flexible and open, at the same time local and intertwined with global trajectories (Massey 2005), gathering various elements of everyday experience (Casey 1996) and emerging at the intersection of many paths – both human and non-human (Ingold 2000). Understood in this way, experiencing urban space allows us to grasp the complexity and multi-layered nature of the relationship between the body, senses and social structure in the urban context being studied.

During the analysis of the sensory dimension of urban experiences, I do not focus on individual senses in isolation. Instead, I treat them as interdependent aspects of perception that together create a coherent, multidimensional relationship with urban space. As David Howes (2003:45–46) notes, different cultures construct sensory hierarchies in different ways, examining the priority of one or several senses depending on the social and historical context. For example, in Western cultures, sight is often dominant, while in other communities, hearing or touch may be more important. In this way, the sensory experience becomes not so much a biological universality but a culturally

---

<sup>8</sup> On emotional engagement in ethnographic research, see Hovland 2007; Monchamp 2007; Stanisiz 2011.

conditioned construct. At the same time, Tim Ingold proposes a more integrated view, arguing that the senses do not work independently of each other, but constantly interact in a simultaneous experience of reality. In contrast to Howes's approach, Ingold emphasises that perception is embodied and holistic – we do not perceive the world through separate sensory channels but through an integrated experience in which all senses work together, creating a unified whole. As a result, although sensory hierarchies may be a social fact, perception itself remains inherently multidimensional and inseparable.

Applying these concepts to urban experiences, it should be noted that senses not only enable the reception of space, but also co-create its meaning. Walking around the city, we experience sounds, smells, tactile sensations and visual elements that together make up the way we perceive and interpret our surroundings. Therefore, understanding urban perception requires taking into account this interdependence of senses and reflecting on how different approaches – both Ingold's and Howes's – allow us to grasp these complex dynamics.<sup>9</sup>

However, capturing these multisensory dynamics is a methodological challenge. In *Anthropology: Theoretical Practice in Culture and Society*, Michael Herzfeld emphasises the difficulties associated with capturing sensory experience in anthropological research. This issue arises primarily from the dominance of verbal and visual forms of communication in social sciences, which do not fully reflect the bodily, embodied dimension of perception. Senses are often difficult to analyse because their registration and interpretation are both subjective and culturally determined (Polish translation: Herzfeld, 2004:331). Furthermore, Herzfeld points out that differences in the hierarchy of senses in different societies can lead to distortions in their study – for example, the dominance of sight in Western culture means that other perceptual modalities are often marginalised. As a result, sensory anthropology faces not only methodological but also epistemological challenges: How can we describe something that often escapes language and is experienced in an ephemeral and subjective way?

In the face of these challenges, it is crucial to find methods that will allow us to capture the sensory dimension of urban space in a way that goes beyond traditional research tools. The experimental approach to ethnography that I use in this study is not an attempt to invent new methods, but a conscious adaptation, modification and

---

<sup>9</sup> The debate between Tim Ingold and David Howes on sensory perception and its role in anthropology began with a text by Sara Pink (*The Future of Sensory Anthropology/The Anthropology of the Senses* 2010), which became the starting point for an exchange of views between the two researchers. Ingold emphasises the phenomenological and embodied nature of perception, whereas Howes treats the senses as a cultural construct subject to social and historical hierarchies. This discussion was developed in the pages of *Social Anthropology* in 2011, where both authors published their responses (Ingold 2011; Howes 2011). Their polemic offers valuable insight into different approaches to sensory research, and reading these texts allows for a better understanding of the key differences in interpreting sensory experience in anthropology.

verification of their effectiveness in a specific research context. Each of the methods I used – sensory walk, sound walk, automatic writing and photographic walk – was transformed and enriched with original elements inspired by contemporary artistic practices. Each of these methods was implemented in the form of separate workshops, which I organised in collaboration with the municipal cultural institution Pawilon in Poznań.<sup>10</sup> The study aimed to create an open form of participation in which the structure of the group changed depending on the specific workshop. Some participants took part in several workshops, while others only attended one; this allowed for capturing various ways of interacting with urban space and avoiding the homogeneous perspective of a closed research group. Workshops were an essential element of the fieldwork, and their structure and content were developed based on previous in-depth interviews and observations. Thanks to this, the workshops were not only exploratory, but they also responded to the previously identified experiences and needs of the participants. All workshop participants were informed during the registration process and at the meetings that the meetings were part of a research project. Participation in the study was completely optional – people could participate only in the workshops without engaging in the research part or decide to participate in both the workshops and the research. Ultimately, no one refused to participate in the study as well. Such an approach not only allows for exploring the multidimensionality of the city, but also opens up space for reflection on how alternative forms of research can reveal aspects of perception that escape more conventional techniques and methods.

### **The Sensory Walk**

The sensory walk (Pink 2009; Vergunst & Ingold, 2016), prepared in collaboration with performance artist Olha Skliarska, combined elements of performance art with exercises in bodily awareness. The participants were asked to listen to the soundscape of the city, move around with their eyes closed, and experience contact with water and movement. The goal was to shift the focus from the dominant visual channel to a multisensory experience of the city. Instead of documenting the workshop in real time, I took an active part in it as a co-participant. The only exception was spontaneous audio recording during the walk, which was intended to capture the soundscape of the city and the participants' natural reactions to environmental stimuli.<sup>11</sup> From a methodological perspective, the sensory walk also became for me a form of practising anthropology

<sup>10</sup> The workshops took place in autumn 2024 thanks to the support of the municipal cultural institution Pawilon, a department of the Municipal Arsenal Gallery in Poznań. It provided the space where they were carried out, the writing materials, and support in distributing information about the event.

<sup>11</sup> The recording available on SoundCloud captures the soundscape of the sensory walk, reflecting both the participants' voices and the city's acoustic layer. The rhythm of the steps changes depending on the surface – a distinct tapping on the cobblestones, dull impacts on the concrete, and the crunching of small stones. In the background, the street noise, fragments of conversations and ambient sounds

“not quite at home”. The walk was not only a tool for sensory exploration of the city, but also an opportunity to reflect on my own roots – physical, emotional and social – in the space we shared (Photo 1). My participation in the exercises, shared silence, and focusing on the bodily experience allowed me to observe how my presence co-created the space of open and non-hierarchical interaction.



Photo 1. A moment from the sensory walk during an exercise focused on repeating shapes and patterns observed in the urban environment. Photo: Olena Martynchuk, 2024.

---

intertwine, creating a multi-layered audial space. Audio note – Sensory walk, <https://on.soundcloud.com/1ouuCLQeDuEcyR4w6>, 3 Feb. 2025.

The reactions observed – embarrassment when performing exercises or uncertainty resulting from the open-ended nature of activities – were clear to me, and I took them seriously. Each person was informed before the workshop began that they could withdraw at any time, decline to participate in exercises or activities, without having to provide a reason. In a few cases, participants actually refused to perform specific tasks. These decisions were fully respected by me and had no consequences for the further course of the meeting. At the same time, these situations prompted me to rethink the form of activities. In the following workshops, I introduced more flexibility and the possibility of familiarising oneself with the exercises in advance, so as to increase the sense of security without compromising the experimental nature of the work.

The final element of the workshop was the exercise “Letter from My Body to Me”, which was intended to prompt participants to reflect on their relationship with their bodies. In silence and concentration, they could write or illustrate their feelings, paying attention to how the body reacts to the environment, signals or needs, as well as how often these signals remain unnoticed. Some participants decided to share their letters, pointing out the lack of self-care, which became an important discovery for them. After the exercise, the conversation naturally turned to topics related to mental health, physicality and experiences of discrimination.<sup>12</sup> The atmosphere became increasingly intimate, the workshop smoothly transforming into a space for a free exchange of experiences. At the end of the workshop, there was a joint reflection on the city experience, in which participants shared their observations, emotions and opinions on how the walk influenced their perception of the space.

### **Automatic Writing**

The second workshop, led by the artist Dmytro Krasny, was based on writing and drawing without conscious control (Breton 1969). Instead of drifting in physical space (Debord 1956), participants were led through a process of “inner walking” in which they recreated and transformed their urban trajectories through writing. Some of the exercises included changing the dominant hand, creating fictional dialogues in the space of Poznań, and marking places that cause discomfort.

Maps and records were subjective, often fragmentary, and non-linear. The body and senses appeared indirectly through images of smell, light or texture. Some fragments revealed affective traces of verbal aggression, tension, the need for control or protection. There were also elements of criticism of urban space – its illegibility, excluding norms, or the symbolism of power. Although the method was not intuitive for all participants

---

<sup>12</sup> Due to the participants’ request to maintain their privacy, I will not develop the topic of these conversations or quote individual statements. Although this decision limits the scope of the analysis, it is in line with the ethical commitment to the research participants and an expression of respect for their boundaries.

and there were moments of frustration, uncertainty and confusion, I made it clear at the beginning of the workshop that every element was voluntary. Participants had the full right to opt out of the exercise at any time, without having to justify their decision. Similarly to the sensory walk, I did not keep any ongoing documentation intentionally, so that I could fully focus on the dynamics of the group and my own involvement. This experience also made me realise that the form of the workshop, although opening up new ways of expression, requires prudent management and sensitivity to the level of participants' readiness to work with their own experience. Ultimately, the participants placed a symbolic "key" on their maps – an object that opens new paths or leads to a place they would like to reach. This was a way to capture not only the city they know, but also the city that remains in the realm of desires and imagination (Photo 2).



Photo 2. Participants during the exercise *Walking on maps*: they move freely on the maps, stepping on them and discussing their impressions. Photo: Olena Martynchuk, 2024.

## Discussion

Although the participants of the walk were men and women who came to Poland after the start of the full-scale Russian aggression on Ukraine, during the workshop they rarely directly referred to traumatic experiences or memories from their homeland. Their way of living in space was focused on the "here and now" – on what was

knowable, possible and familiar. The conversation after the walk was dominated by the need to move forward and focus on the positive aspects of the new life. To many people, Poznań seemed almost an ideal – a place of new opportunities, freedom and peace. Such a narrative can be understood as a defence mechanism: instead of returning to destabilising memories, the young people chose to settle in the present and give places new, safe meanings. Strategies of avoiding the past and focusing on the present can be interpreted as a form of building psychological and identity resilience in the context of forced migration. In the study by Berding-Barwick and McAreavey (2023), resilience is not viewed as an individual trait but rather as a dynamic process of managing one's biography by selectively including or excluding elements of the past, present and future. In this context, the present becomes a space of relative agency. A similar mechanism can be observed in the attitude of the participants: idealising the city as a place of peace and freedom serves as a protective function against a destabilising past.

Sara Ahmed's (1999) approach, which demonstrates that the migratory experience of space is saturated with affect–tension, disorientation, but also the desire for belonging, is worth recalling in this context. Ahmed emphasises that the migrant's body “does not adhere” to the space – his/her presence can cause discomfort, and the space itself is sometimes perceived as cold and alien. Meanwhile, the walk, as a form of mindful movement and shared presence, allowed the participants to temporarily reverse this dynamic, grounding themselves physically without fear or judgment. A sensory walk in the centre of Poznań, a place that is potentially expositional and full of unpredictable interactions, allowed for a temporary suspension of the feeling of strangeness. Although both the participants and I had previous experiences with discriminatory behaviour (e.g. verbal aggression towards people speaking Ukrainian), the workshop created a framework in which the city was perceived as accessible, familiar and explorable through the body. Exercises involving closing the eyes, slowing down movement and exploring sounds evoked uncertainty, but not fear. The statements mentioned “relaxation”, “ability to walk freely” and “focus on oneself”. One of the participants said that it was “the first time they have walked around the city and did not feel like they were being watched”. This experience can be interpreted through the lens of Sarah Pink's (2008) concept, for whom walking is a practice of co-creating a place by means of the senses, body and social relationships. The walk of the participants was also a form of place-making (Pink 2008), in which space is transformed through affective and sensory presence. Poznań, previously perceived as potentially stressful and unfriendly, has become a place of temporary relaxation and physical grounding. In this sense, the walk complements Sarah Ahmed's approach, showing the possibility of temporarily suspending affective tension and experiencing communal presence in urban space.

This walk made me re-evaluate my methodological assumptions. I was too optimistic about the participants' openness to reflection on sensory memory and emotional roots. Meanwhile, their needs were different: focused on the present, on relationships

and on novelty. As Pink (2015) notes, sensory research requires a willingness to abandon theoretical frameworks in favour of attentiveness to the rhythms of participants – rhythms that do not always fit into expected models of reflection. It is precisely these discrepancies between the researcher's concept and the subjects' experiences that become crucial moments, as they bring us closer to the real ways of experiencing the city.

The participants rarely referred to the past; their way of moving and talking about the city indicated the building of a new sensory map, rooted in current experience. The focus was on the rhythms of walking, on fatigue and on sounds. According to Edward Casey (1996), a place is an event constituted by the body and relationships. The sensory walk was thus a practice of grounding through action, not through reconstructing the past. The maps created by the participants indicated a connection to everyday places, such as cafés, parks or the homes of acquaintances, rather than to representative points on the city map. The absence of the Warta River, despite its physical dominance in the city's landscape, was significant here. The map was not a document, but a narrative of embodied life. This aligns with the perspective of Michel de Certeau (1984), who views space not as the result of abstract representations, but rather as the product of everyday practices of movement.

Senses, although not present in graphic form, appeared in language, narratives, onomatopoeias and rhythms. Their scattering and unnamings can be read from the perspective of C. Nadia Seremetakis (2018) as a form of sensual presence – one which is hidden and which operates beyond literal expression. Sensual memory, immersed in daily practices, is susceptible to fading, both in migration conditions and, as shown by Seremetakis (2018), in the context of socio-economic transformations. Senses as carriers of emotional memory fade in the face of experiences that are too intense or culturally unprocessed. The map then becomes a transitional space – a place between experience and its representation. From Seremetakis's perspective, the senses are not passive recorders, but active carriers of memory, time and history. Their "silence" (i.e. the lack of graphic presence on maps) does not mean inaction, but rather indicates a different mode of presence: bodily, emotional, internalised. Despite this, the maps and the statements of the participants revealed an alternative way of getting to know the city, one that was not visual, but intuitive and bodily. Advertisements, slogans and fragments of infrastructure were not only perceived as background, but also as signs of an affective "reading" of the city – tender gestures of presence and, at the same time, tactical criticism of dominant spatial narratives.

The described experiences demonstrate that establishing oneself in the new space does not occur through spectacular identity acts, but through everyday, relational practices: being with others, rebuilding rituals, and maintaining bodily presence in the city. As Magdalena Lopez Rodriguez (2010) demonstrates, the pursuit of "normality" is often an internalised adaptive mechanism – a culturally developed way of functioning that enables a person to envision a better future. However, this "normality" is always

negotiated by avoiding destabilising topics, adjusting rhythms, and redefining the sensual landscape of the city. In this context, the participants' reaction was not withdrawal, but the creation of an alternative order, one in which migratory status is just one layer, not the definition of their presence. This is also confirmed by workshops, which show that young Ukrainians do not primarily define themselves as "migrants" or "refugees". Forced migration is an element of their biography, but not its axis. As the report *Seeking a New Language: Narratives on home, (forced) migration and identity of newcomers Ukrainian youth to European cities (IDI preceded by a photo task research report)* also shows, the position of a person with migration/refugee experience is ambivalent: on the one hand, it allows the context of their situation to be understood, on the other, as a social label, it is limiting and insufficient to them (Frąckowiak and Martynchuk 2024:25).

## Conclusion

The experiences of participants in the sensory walk and automatic writing workshop demonstrate that the urban space is not merely a physical backdrop to the migrant's daily life, but becomes an emotionally and sensually saturated field of negotiation of safety, belonging and corporeality. The strategies employed by the individuals under study revealed a grounding in the present, focusing on bodily rhythms, relationships, daily routines and micro-practices that allow for a temporary suspension of the tensions resulting from forced migration and war experiences. The city, even if it is sometimes foreign, can be tamed, even for a moment, through joint action and sensual presence. Poznań thus becomes an ambivalent place: a place of potential safety, yet also one that harbours a hidden uncertainty. For the subjects, this city is unknown, but not hostile; complex, but tameable through the rhythms of movement, familiar routes, relationships, and the tender practices of everyday life.

The methods used – sensory walk and automatic writing – allowed for the capture of fragmentary, embodied ways of experiencing urban space. The study participants noted moments of relaxation, disorientation, and a focus on the body, as well as specific places that evoked fear, discomfort<sup>13</sup> or, conversely, a sense of familiarity or homeliness.<sup>14</sup> Emotions were not an addition to the space; they co-created it. Despite this, sensory and emotional elements often appeared indirectly, dispersed and encrypted, requiring careful and non-obvious interpretation. Experimental methods proved valuable but insufficient – not every participant was able or willing to enter a state of deep introspection and some aspects of the experience remained beyond the reach of the tools used.

---

<sup>13</sup> For example, the streets in the city centre, where there are many bars and where in the evenings one can meet aggressive persons, or the Jeżyce district, associated with danger because of the night shops selling alcohol, where one may encounter some drunks.

<sup>14</sup> The most frequently indicated places are the districts where the study participants and/or their friends reside (mainly Centrum, Jeżyce and Łazarz) and parks.

My presence in the field, as a migrant and researcher, also influenced the dynamics of the relationships and the interpretation of the data. My position (*not*) quite at home made me feel both close to and outside of the group, which required constant reflection on the boundaries of involvement, privileges, and responsibility. Common migration affiliation did not mean automatic agreement; instead, it invited attentiveness and re-definition of what was “common” and what was different. I do not treat the methods used as an end in themselves or as neutral tools of knowledge. Their choice and course were burdened with assumptions, limitations and unexpected tensions. Rather than idealising the experiment, I acknowledge its partial effectiveness and draw knowledge from it; I perceive it as a source of information on how to capture the multi-layered relationships with space and where these relationships escape analysis.

Experiencing the city by young migrants is revealed as both a sensual and strategic act – it is a process of continuous familiarisation, negotiating presence, and creating a new daily routine without the need to discuss the past. Places are not pre-existing here – they are created through action, physicality, emotions and relationships. In this context, experimental ethnography in urban space is not just a research method, but a way of being in the city – one that is attentive, bodily, and relationship-based. It allows us to get closer to what cannot be expressed in language, but it does not guarantee a complete grasp of the sensory dimensions of the experience.

## Bibliography

- Ahmed S. 1999. Home and Away: Narratives of Migration and Estrangement. *International Journal of Cultural Studies* 2 (3), 329–347. <https://doi.org/10.1177/136787799900200303>
- Banar K., Menko O., Franchuk Y., Verbovetska A., Stasiuk K. 2020. *Potrzeby informacyjne młodych Ukraińców mieszkających w Krakowie. Raport z badań*, <https://europe4youth.eu/wp-content/uploads/2021/01/Raport-z-badan-Potrzeby-informacyjne-mlodych-Ukraińcow-w-Krakowie-min.pdf>, accessed: 13.05.2025.
- Banks, M. 2001. *Visual methods in social research*. London: Sage Publications.
- Bascuñan-Wiley, N. 2021. Migration and the senses. *Sociology Compass*, 15(3), e12586. <https://doi.org/10.1111/soc4.12856>
- Berding-Barwick, R., & McAreavey, R. (2023). Resilience and identities: The role of past, present and future in the lives of forced migrants. *Journal of Ethnic and Migration Studies*. 50(8), 1843–1861. <https://doi.org/10.1080/1369183X.2023.2174764>
- Breton, A. 1976. Manifest surrealistyczny. [In:] A. Ważyk (ed.), *Surrealizm. Teoria i praktyka literacka*. Antologia. Warszawa: Czytelnik.
- Bucerius S. M. 2013. Becoming a “Trusted Outsider”: Gender, Ethnicity, and Inequality in Ethnographic Research. *Journal of Contemporary Ethnography*, 42 (6), 690–721. <https://doi.org/10.1177/0891241613497747>
- Carling J., Erdal M. B., Ezzati R. 2021. How Does Migration Research Affect Policy? *Population, Space and Place* 27 (1), 1–10. <https://doi.org/10.1002/psp.2471>

- Casey E. 1996. How to Get from Space to Place in a Very Short Time. [In:] S. Feld, K. Basso (eds.), *Senses of Place*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 13–52.
- Cieraad, I. (ed.). 1999. *At home: An anthropology of domestic space*. Syracuse University Press.
- Desille, A., Nikielska-Sekuła, K. 2024. Multisensory approaches in migration research: Reflections and pathways. *Visual Studies*, 39(4), 666–683. doi.org/10.1080/1472586X.2023.2234874
- Długosz P. 2023. War Trauma and Strategies for Coping with Stress Among Ukrainian Refugees Staying in Poland. *Journal of Migration and Health* 8, 1–7. https://doi.org/10.1016/j.jmh.2023.10019.
- Długosz P., Kryvachuk L., Izdebska-Długosz D. 2022. *Uchodźcy wojenni z Ukrainy – życie w Polsce i plany na przyszłość*. Lublin: Wydawnictwo Academicon. https://doi.org/10.52097/acapress.9788362475971.
- Dwyer, S. C., & Buckle, J. L. 2009. The space between: On being an insider-outsider in qualitative research. *International Journal of Qualitative Methods*, 8(1), 54–63.
- Ensor, M. O., Goździak, E. M. (eds.) 2016. *Children and Forced Migration: Durable Solutions During Transient Years*. Cham: Springer.
- Frąckowiak M., Kubera J., Martynchuk O., Sarikoudi G., Will S. 2024. *Seeking a New Language: Narratives on Home, (Forced) Migration and Identity of Newcoming Ukrainian Youth to European Cities. Final Research Report*. Strasbourg: University of Strasbourg. https://www.researchgate.net/publication/384325184\_Final\_Research\_Report\_Seeking\_a\_New\_Language\_Narratives\_on\_Home\_Forced\_Migration\_and\_Identity\_of\_Newcoming\_Ukrainian\_Youth\_to\_European\_Cities, accessed: 13.05.2025.
- Frąckowiak, M., Martynchuk, O. 2024. *Seeking a new language: Narratives on home, (forced) migration and identity of newcoming Ukrainian youth to European cities (IDI preceded by a photo task research report)*. IDI Research Report. Strasbourg: University of Strasbourg. https://doi.org/10.13140/RG.2.2.17259.96809
- Franczak I. B., Lutz A. C. 2024. Kids in Limbo: War, Uncertainty, and the School Experiences of Ukrainian Refugee Students in Poland. *Sociological Forum* 39 (4), 413–426. https://doi.org/10.1111/socf.13022.
- Ganga, D., Scott, S. 2006. Cultural “insiders” and the issue of positionality in qualitative migration research: Moving “across” and moving “along” researcher-participant divides. *Forum Qualitative Sozialforschung / Forum: Qualitative Social Research*, 7(3), Art. 7.
- Guillemin, M., Harris, A. 2014. *Using the Senses in Qualitative Interview Research: Practical Strategies*. London: Sage Publications.
- Herbst M., Sitek M. 2023. Education in Exile: Ukrainian Refugee Students in the Schooling System in Poland Following the Russian–Ukrainian War. *European Journal of Education* 58, 575–594. https://doi.org/10.1111/ejed.12587.
- Herzfeld, M. 2001. *Anthropology: Theoretical Practice in Culture and Society*. Wiley Blackwell.
- Herzfeld, M. 2004. *Antropologia: praktykowanie teorii w kulturze i społeczeństwie*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.

- Hovland I. 2007. Fielding Emotions. *Anthropology Matters Journal* 9 (1).
- Howes, D. 2003. *Sensing Culture: Engaging the Senses in Culture and Social Theory*. Ann Arbor: The University of Michigan Press.
- Howes, D. 2011. Reply to Tim Ingold. *Social Anthropology/Anthropologie Sociale* 19(3), 318–322. doi:10.1111/j.1469-8676.2011.00164
- Ingold, T. 2000. *The Perception of the Environment*. London: Routledge.
- Ingold, T. 2011. Reply to David Howes. *Social Anthropology/Anthropologie Sociale* 19(3), 323–327. doi:10.1111/j.1469-8676.2011.00165
- Ingold, T. 2011. Worlds of sense and sensing the world: a response to Sarah Pink and David Howes. *Social Anthropology/Anthropologie Sociale* 19(3), 313–317. doi:10.1111/j.1469-8676.2011.00163
- Jackson, A. 1987. *Anthropology at Home*. London: Tavistock Publications.
- Kassan A. et al. 2020. Capturing the Shadow and Light of Researcher Positionality: A Picture-Prompted Poly-Ethnography. *International Journal of Qualitative Methods* 19, 1–12. <https://doi.org/10.1177/1609406920977325>
- Klymenko O., Salnikova S., Dembitskyi S. 2024. Social Trauma vs Adverse Childhood Experiences of Ukrainian Children of Forced Migrants. *Sociological Studios* 1 (24), 60–68. <https://doi.org/10.29038/2306-3971-2024-01-32-32>.
- Leavy, P. 2018. Visual arts. [In:] P. Leavy, *Method meets art: Arts-based research practice*. Warsaw: Narodowe Centrum Kultury.
- Lopez Rodriguez, M. (2010). Migration and a quest for “normalcy”: Polish migrant mothers and the capitalization of meritocratic opportunities in the UK. *Social Identities*, 16(3), 339–358. <https://doi.org/10.1080/13504630.2010.482402>
- Low, K. E. Y. 2015. The sensuous city: Sensory methodologies in urban ethnographic research. *Ethnography* 16(3), 295–312. doi:10.1177/1466138114552938.
- Low, K. E. Y., Kalekin-Fishman, D. (eds.) 2019. *Senses in Cities: Experiences of Urban Settings*. doi:10.1177/2399808319865087.
- Massey D. 2005. *For Space*. London: SAGE Publications.
- Mata-Codesal, D. 2023. Feeling at home: Migrant homemaking through the senses. [In:] P. Boccagni (ed.), *Handbook on Home and Migration*, 228–238. Cheltenham: Edward Elgar Publishing.
- Messerschmidt, D. A. 1981. *Anthropologists at Home in North America: Methods and Issues in the Study of One's Own Society*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Monchamp A. 2007. Encountering Emotions in the Field: An X Marks the Spot. *Anthropology Matters Journal* 9 (1).
- Okely, J. 1992. Anthropology and Autobiography: participatory experience and embodied knowledge. [In:] J. Okely, H. Callaway (eds.), *Anthropology and Autobiography*. London: Routledge.
- Oliveros, P. 2005. *Deep Listening: A Composers's Sound Practice*. New York: iUniverse.

- Pink, S. (2008). An urban tour: The sensory sociality of ethnographic place-making. *Ethnography*, 9(2), 175–196. <https://doi.org/10.1177/1466138108089467>
- Pink, S. 2009. *Etnografia wizualna: Obrazy, media i przedstawienie w badaniach*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Pink, S. 2010. The future of sensory anthropology/the anthropology of the senses. *Social Anthropology/Anthropologie Sociale* 18(3), 331–340. doi:10.1111/j.1469-8676.2010.00119
- Pink, S. 2015. *Doing sensory ethnography*. London: Sage Publications.
- Rodrigues J. A. R. de A., et al. 2022. Ukraine: War, Bullets, and Bombs – Millions of Children and Adolescents Are in Danger. *Child Abuse & Neglect* 128, 105622. <https://doi.org/10.1016/j.chiabu.2022.105622>.
- Schneider, A., Wright, C. (eds.) 2005. *Contemporary Art and Anthropology*. Oxford, New York: Berg.
- Seeberg, M. L., Gozdzia, E. M. (eds.) 2016. *Contested Childhoods: Growing Up in Migrancy*. Cham: Springer.
- Seremetakis, C. N. (2018). Pamięć zmysłów. Oznaki przejściowości. *Etnografia. Praktyki, Teorie, Doświadczenia*, 4, 133–150.
- Stanisz A. 2011. Emocje i intymność w antropologicznym procesie badawczym. Problemy z tożsamościami. [In:] T. Buliński, M. Kairski (eds.), *Teren w antropologii. Praktyka badawcza we współczesnej antropologii kulturowej*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM, 181–208.
- Stanisz, A. 2014. Audio-anthropology: Practicing the discipline through sound. *Prace Etnograficzne* 42(4), 305–318.
- Stanisz, A. 2017. Field recording as a method of ethnography through sound. *Przegląd Kulturoznawczy* 1(31), 1–19. doi:10.4467/20843860PK.17.001.6930.
- Stratan V. 2023. Educational Assistance for Ukrainian Refugee Children and Youth – A Current Multidimensional Reality. *Annales Universitatis Paedagogicae Cracoviensis. Studia Politologica* 28, 117–128. <https://studiapolitologica.uken.krakow.pl/article/view/12022>, accessed: 13.05.2025.
- Strathern, M. 1987. The limits of auto-anthropology. [In:] A. Jackson (ed.), *Anthropology at home*. ASA Monographs 25, 16–37. London: Tavistock Publications.
- Sugay L. 2025. Przeciwwstawienie się wyzwaniom: Samorzecznictwo ukraińskiej młodzieży w wieku szkolnym w Poznaniu. *Youth in Central and Eastern Europe* 11 (18), 77–83. <https://doi.org/10.24917/ycee.11522>.
- Wala K. 2012. Spacerzy miejskie — od badań nad fonosferą do refleksji nad wielozmysłową konstrukcją ludzkiego doświadczenia bycia-w-świecie. *Prace Kulturoznawcze* XIII, 113–132.

### Internet sources

- Urząd Statystyczny w Poznaniu. (2022). Cudzoziemcy [Report]. *Poznań: Badam Poznań*. Source: [https://badam.poznan.pl/2022/i\\_my-i-nasze-zycie/01\\_mieszkanicy/cudzoziemcy-2/](https://badam.poznan.pl/2022/i_my-i-nasze-zycie/01_mieszkanicy/cudzoziemcy-2/), accessed 21 Jan. 2025.

Ustawa Ukrainy z dnia 24.05.2021 nr 1414-IX. *On the General Principles of State Youth Policy in Ukraine* [Про загальні засади державної молодіжної політики в Україні від 24.05.2021 № 1414-IX]. Source: <https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/1414-20#Text>, accessed 24 Jan. 2025.

Ustawa z dnia 12 marca 2022 r. *O pomocy obywatelom Ukrainy w związku z konfliktem zbrojnym na terytorium tego państwa*, <https://isap.sejm.gov.pl/isap.nsf/DocDetails.xsp?id=W-DU20220000645>, accessed 13 May 2025.

Westerkamp, H. 2001. *Soundwalking. Writing by Hildegard Westerkamp*. Source: [https://hildgardwesterkamp.ca/writings/writings-by/?post\\_id=13&title=soundwalking](https://hildgardwesterkamp.ca/writings/writings-by/?post_id=13&title=soundwalking), accessed 24.01.2025.

**Author:**

Olena Martynchuk, M.A.

e-mail: [olena.martynchuk@amu.edu.pl](mailto:olena.martynchuk@amu.edu.pl)

Emilia Pach  
ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0949-8928>  
Szkoła Doktorska Nauk Humanistycznych  
Uniwersytet Łódzki

## Zadomawianie przez działanie: analiza wsparcia świadczonego ukraińskim migrantkom wojennym w ujęciu etnograficznym

### Habituation to a place through action: an analysis of support rendered to female Ukrainian war migrants in an ethnographic perspective

#### Abstract

This article explores the activities of three non-governmental organisations operating in Lodz which provide support to migrants, with a particular focus on the experiences of Ukrainian women who arrived in Poland following the Russian invasion in 2022. The analysis centers on how these organizations (co-) create spaces that migrant women perceive as safe, supportive, and conducive to integration. Special attention is therefore given to (1) the forms of assistance provided specifically to forcibly displaced women in Lodz by these organisations and how this support has evolved over the past three years; and (2) the personal narratives of the migrant women themselves, highlighting their perspectives, coping strategies, and forms of engagement with the aforesaid organisations. The material comes from ethnographic research titled «Engagement and volunteer activities within the community of Ukrainian migrant women» conducted in July 2024 in the city of Lodz

**Keywords:** war refugees, city and migration, NGOs, art therapy, homemaking.

#### Abstrakt

Celem niniejszego artykułu jest analiza działalności trzech organizacji pozarządowych, funkcjonujących na terenie Łodzi, które udzielają wsparcia migrantom i migrantkom, ze szczególnym uwzględnieniem Ukrainek przybyłych do Polski w wyniku rosyjskiej inwazji z 2022 roku. W tekście koncentruję się na sposobach, w jakie organizacje (współ)tworzą miejsca, które stają się dla migrantek przestrzeniami bezpieczeństwa, integrowania i wsparcia. Analizowane zagadnienia obejmą zatem (1) wsparcie i pomoc świadczoną migrantkom przymusowym w Łodzi przez organizacje pozarządowe oraz ewolucję ich działalności w ciągu ostatnich trzech lat oraz (2) narracje samych migrantek, które w różnorodny sposób są

związane z tymi organizacjami. Materiał pochodzi z etnograficznych badań pt. „Zaangażowanie i działania wolontariackie w środowisku migrantek z Ukrainy” realizowanych w lipcu 2024 r. w mieście Łódź.

**Słowa kluczowe:** uchodźstwo wojenne; miasto a migracja; organizacje pozarządowe; arteterapia, zadowalanie.

Odebrano / Received: 28.02.2025

Zaakceptowano / Accepted: 04.09.2025

## Wprowadzenie

Miejsce 1: Idąc w upalny dzień jedną z miejskich ulic, skręcam w bramę, a moim oczom ukazuje się tłum ludzi stojący przy wysokiej betonowej rampie. Wiem, że są to osoby w bezdomności lub innej trudnej sytuacji życiowej, które przychodzą, jak co dzień, po wsparcie żywieniowe. Czuję zapach kiepskiej jakości dymu tytoniowego, potu, stęchlizny. Mówię: dzień dobry, i pytam, gdzie jest wejście główne. Kierują mnie na wprost. Wchodzę. Widzę przeszkłony pokój, gdzie siedzą pracownicy. Gdy mnie widzą, podchodzą i otwierają. «Na wywiad do Natashy? Zapraszam, prowadzę i opowiem, choć jest mało czasu, bo właśnie mamy wydawkę».

Miejsce 2: W pięknym, nowo wyremontowanym budynku otwieram wielkie i ciężkie drzwi. W oczy rzucają się wysokie, pomalowane na biało przestrzenie. Błądzą po wielkim budynku chwilę, oglądając różne plakaty informujące o wydarzeniach. Nie wiem, w którą stronę iść. W końcu znajduję. Otwieram drzwi, słyszę melodyjny polski, ukraiński, osoby w pośpiechu przechodzą między pokojami, w których zaraz mają rozpocząć się zajęcia. Czuję zapach remontu, farby i nowości. Wszystko jest czyste, wręcz sterylne, ale już udamawiane malunkami, makramami, innymi dekoracjami, bibelotami oraz oczywiście plakatami. «Proszę tu powiesić kurtkę, i zapraszam, konwersacje będą na górze».

Miejsce 3: «Dzień dobry, słyszałam, że jest Pani umówiona z Anną. Jeszcze jej nie ma, ale to pokaże «nasz centr». Chodźmy do kuchni, to zrobię kawę z ekspresu». Wysokie sufity, otwarte przestrzenie, w zabytkowej willi, niemal w centrum miasta. Dekoracyjne sufity, ciemnozielone tapety, zakątki z zabawkami dla dzieci, z książkami dla dorosłych. Nie pachnie nowością, ściany i podłoga wyglądają na nieco już zużyte. Mieszające się zapachy drewna i parkietu, z farbami plakatowymi, herbatą i kawą. Na ścianach, na podłodze, na parapetach, czyli gdzie się da, stoją różne efekty warsztatów artystycznych (malowidła, rzeźby, dekoracje kwiatowe, i modne chyba makramy). «Właśnie przesadzam kwiaty, może mi pani pomoże? A tu mamy taką specjalną zabawkę terapeutyczną, która imituje zwierzę, proszę potrzymać – często z nią pracujemy z seniorami, albo z dziećmi – jeden chłopiec po przyjeździe zaniemówił, ale tą interaktywną foką się tak zainteresował, że pytał, jak działa»<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Własne notatki terenowe.

Minęły trzy lata od inwazji Rosji na Ukrainę. Wojna stanowi wydarzenie kryzysowe na wielu płaszczyznach – przede wszystkim dla bezpośrednio dotkniętych nią ludzi, ich bliskich, ale także dla krajów sąsiadujących i przyjmujących duże grupy uchodźcze. Państwa te muszą odpowiedzieć na nowe, pojawiające się potrzeby, i mierzyć również ze swoimi niepokojami. A potrzeby są różnego typu i powiązane z różnymi etapami kryzysu oraz zadomawiania<sup>2</sup> osób w nowym miejscu.

Celem niniejszego artykułu jest analiza działalności trzech organizacji pozarządowych, funkcjonujących na terenie miasta w Polsce centralnej, które udzielają wsparcia migrantom i migrantkom – ze szczególnym uwzględnieniem kobiet z Ukrainy, przybyłych do Polski w wyniku rosyjskiej inwazji z 2022 roku. W tekście koncentruję się na sposobach, w jakie organizacje (współ)tworzą miejsca, które stają się dla migrantek przestrzeniami bezpieczeństwa, integrowania i wsparcia. Dlatego analizowane zagadnienia obejmują: 1) wsparcie i pomoc świadczoną migrantkom przymusowym przez organizacje pozarządowe oraz ewolucję ich działalności w ciągu ostatnich trzech lat, 2) oraz narracje samych migrantek, które w różnorodny sposób są związane z tymi organizacjami.

W artykule odwołuję się do koncepcji „miejsca” – stanowiącego sumę trzech elementów: fizycznej lokalizacji, przypisywanych mu znaczeń oraz aktywności w nim podejmowanych. A więc jako społecznie konstruowanej przestrzeni (Tuan 1987; Bierwiazzonek 2018), która nabiera znaczenia poprzez praktyki codzienne, jak i relacje między ludźmi. Zakładam, że „(współ)tworzenie” miejsca w przypadku omawianych instytucji to proces, w którym pracownicy oraz osoby korzystające z ich oferty, poprzez wspólne działania i obecność, nadają tym przestrzeniom znaczenie i w pewnym stopniu decydują o podejmowanych aktywnościach. Z drugiej strony „(współ)tworzone miejsce” to nie tylko przestrzeń, w której zlokalizowane są rozmaite działania, ale także ważny element tych działań, wpływający na praktyki podejmowane przez osoby (Kurnicki 2018). Inną użyteczną kategorią interpretacyjną jest zadomawianie się (*homemaking*) w sytuacji migracji, przede wszystkim w aspekcie symbolicznym, rozumianym jako rekonstruowanie tożsamości, tworzenie relacji społecznych, odzyskiwanie poczucia

<sup>2</sup> Pomimo bogactwa definicji „domu” i odpowiadających im metod badawczych, można wyróżnić trzy główne perspektywy, „domu” jako: (1) struktury społeczno-przestrzennej (materialnej), (2) całości psycho-przestrzennej – obszar bezpieczeństwa i komfortu, oraz (3) „magazynu emocji”, odsyłającego do indywidualnej więzi z miejscem (Kuźma 2015, za: Easthope 2004; Mallett 2004). W ujęciu antropologicznym zadomawianie w sytuacji migracji to nie tylko organizowanie przestrzeni fizycznej, lecz także złożona praktyka emocjonalna i społeczna, prowadząca do wytworzenia poczucia „bycia u siebie”, stabilizacji i bezpieczeństwa. „Dom” postrzegany jest zarówno jako miejsce zakorzenienia, jak i dynamiczny proces relacyjny, w którym migranci konstruują przestrzeń przynależności poprzez codzienne rytuały, relacje społeczne oraz kontynuowanie bądź adaptowanie praktyk kulturowych (Boccagni 2023; Zadrożyńska 1992).

bezpieczeństwa czy proces konstruowania poczucia „bycia u siebie” (Brun, Fabos 2015; Boccagni, Bonfanti 2023).

### **Teren i metoda badań**

W trakcie badań nad doświadczeniami Ukrainek, które przyjechały do Polski w wyniku rosyjskiej inwazji na Ukrainę, przyglądam się przemianom wywołanym przez migrację przymusową, w szczególności procesowi aklimatyzacji i zdomawiania oraz potrzebom, zwłaszcza emocjonalnym. Interesuje mnie, w jaki sposób kobiety budują swoje życie w innym kraju oraz jak radzą sobie<sup>3</sup> z sytuacją graniczną<sup>3</sup>, w której się znalazły – często określaną przez nie same jako doświadczenie traumy.

Moje badania wpisują w nurt antropologii zaangażowanej i opartej na współpracy (Červinková i Gołębiak 2010; Kuźma 2013; Lassiter 2010; Pietrowiak 2014). Staram się na bieżąco sprawdzać i weryfikować założenia badawcze i podejmowane działania terenowe. Przyjmuję założenie, że badam „tematy trudne” – zarówno ze względu na grupę, jak i kontekst (m.in. wojna, uchodźstwo, cierpienie, stanowiące doświadczenia graniczne). W takim terenie należy być szczególnie ostrożnym, by przede wszystkim wtórnie nie traumatyzować (Kość-Ryżko 2013: 19; Trzeszczyńska 2023: 229-231). W pracy etnograficznej łączę różne metody – obserwację (bezpośrednią i pośrednią, uczestniczącą oraz nieuczestniczącą), wywiady (głównie swobodne, częściowo narracyjne) oraz analizę danych zastanych. Postulat etnografii współpracującej staram się realizować zarówno przez „podążanie za” badanymi – ich pomysłami, tematami, propozycjami, jak i planowanie kolejnych etapów procesu badawczego – w tym opisywanego projektu. Inspiracją do realizacji projektu pt. „Zaangażowanie i działania wolontariackie w środowisku migrantek z Ukrainy”, realizowanego w okresie letnim 2024 r. w Instytucie Etnologii i Antropologii Kulturowej UŁ były wcześniejsze obserwacje i badania terenowe<sup>4</sup>. Wraz z trzyosobowym zespołem studentów przeprowadziłam badania terenowe, koncentrując się na organizacjach pozarządowych oferujących różne formy wsparcia migrantom i migrantkom. Celem było zbadanie charakteru, sposobów

<sup>3</sup> W literaturze spotkać można różne terminy określające wydarzenia o skrajnym charakterze, których może doświadczać jednostka – m.in. wydarzenia krytyczne, sytuacje kryzysowe, punkty przełomowe, doświadczenia szczytowe, punkty zwrotne, a także sytuacje graniczne. Ostatnie z wymienionych pojęć, wywodzące się z koncepcji Carla Jaspersa, odnosi się do niepowtarzalnych doświadczeń o wyjątkowym znaczeniu egzystencjalnym, nasyconych treściowo, związanych z poczuciem niepewności, permanentnej walki czy winy. Sytuacje te mogą prowadzić do przewartościowania dotychczasowego życia, inicjować refleksję i stać się impulsem do przyjęcia nowych postaw oraz redefinicji własnej tożsamości (Wróna 2015: 11).

<sup>4</sup> Moje dotychczasowe doświadczenia badawcze oraz zaangażowanie w działalność wolontariacką w organizacjach pozarządowych wspierających osoby z doświadczeniem migracyjnym zaowocowały zainteresowaniem tematem, ze szczególnym uwzględnieniem perspektywy Ukrainek pełniących rolę wolontariuszek w tych strukturach.

działania i funkcjonowania tych organizacji – z perspektywy Ukrainek, które w różnym stopniu angażują się w ich działalność, zarówno jako wolontariuszki, jak i uczestniczki wydarzeń. W badaniach zastosowano następujące narzędzia: obserwacja uczestnicząca; wywiady swobodne z elementami narracyjnymi; analiza danych zastanych<sup>5</sup>. Łącznie przeprowadzono 19 wywiadów, z czego 17 z Ukrainkami pełniącymi rolę pracownic, wolontariuszek oraz odbiorczyń wsparcia, a 2 z Polkami. Dodatkowo, w trakcie badań studenci zaprojektowali i przeprowadzili trzy warsztaty w organizacjach, w których prowadziliśmy badania<sup>6</sup>.

## Uchodźstwo i migracja przymusowa

Zjawisko uchodźstwa, rozumiane jako przymusowe opuszczenie miejsca zamieszkania (najczęściej kraju), w poszukiwaniu azylu (bezpiecznego miejsca do życia), opisywane jest za pomocą terminów: przemieszczenia wymuszone, migracje humanitarne, migracje niedobrowolne czy migracje przymusowe. Są różne sposoby definiowania zjawiska, jednak węższe, prawne ujęcie tego pojęcia odnosi się do definicji zawartej w Konwencji Genewskiej z 1951 roku. W tym kontekście rozmaite instytucje – międzynarodowe i krajowe – a także politycy, media i organizacje społeczne, kształtują tzw. „reżim uchodźczy”, czyli sposoby zarządzania zjawiskiem, które wpływają zarówno na rozumienie samego pojęcia uchodźstwa, jak i na wyobrażenia dotyczące osób zmuszonych do migracji (zob. Pluta 2008; Malkki 1995). W kontekście wojny w Ukrainie status uchodźczy przybrał specyficzną formę prawną. Osoby, które przekroczyły granicę Polski po 24 lutego 2022 roku, uzyskały na mocy specjalnej ustawy (przyjętej w marcu 2022 roku) szczególny status ochronny, bez konieczności przechodzenia standardowej procedury azylowej, wymaganej w przypadku tzw. uchodźców konwencyjnych.

Patrycja Trzeszczyńska zwraca uwagę na istotne konsekwencje semantyczne związane z użyciem terminu „uchodźca”. Może on wzmacniać wizerunek osoby biernej, pozbawionej sprawczości i zależnej od instytucji czy jako beneficjenta pomocy humanitarnej.

<sup>5</sup> Celem była analiza zmian w zakresie wsparcia świadczonego przez organizacje pozarządowe w okresie od 24 lutego 2022 r. do marca 2024 r. Analiza została podzielona na kwartały i opierała się na przeglądzie stron internetowych oraz mediów społecznościowych dwóch organizacji. Interesowała nas zmieniająca się oferta wsparcia, sposób przedstawiania osób migrujących (w tym uchodźców i uchodźczyń), a także wartości, do których organizacje się odwoływały. Pozwoliło to pośrednio uchwycić mechanizmy kształtowania wyobrażeń na temat potrzeb osób z doświadczeniem migracji oraz ram, w jakich funkcjonują te organizacje.

<sup>6</sup> Do badanych docieraliśmy metodą kuli śnieżkowej, ale przez organizacje, z którymi już wcześniej się znałam. W badaniu wzięły udział kobiety między 20. a 65. rokiem życia, które w Polsce mieszkały (w momencie prowadzenia badania) od 6 do 29 miesięcy. Ich sytuacja znacząco się różniła, np. w zakresie decyzji i przyjazdu, sytuacji rodzinnej, zawodowej, materialnej. W odmienny sposób widziały również swoją przyszłość w Polsce (np. część planowała pozostać w Polsce bez względu na sytuację w Ukrainie, podczas gdy inne czekały na zakończenie wojny).

Jednocześnie może zacierać różnorodność doświadczeń migracji uchodźczych, a także pomijać m.in. różnice społeczne i kulturowe (Trzeszczyńska 2023: 230).

Szersze, bardziej humanistyczne rozumienie uchodźstwa proponuje Maciej Ząbek, który definiuje uchodźców jako „ludzi, którzy zdecydowali się uciec od różnych lęków, urazów i niewygód, których doświadczyli lub których się obawiali, mając nadzieję znalezienia schronienia i lepszego życia poza swoimi dotychczasowymi ojczyznami” (Ząbek 2018: 11). Pomimo różnic indywidualnych i przynależności do różnych grup społecznych, doświadczenie uchodźcze często przebiega według podobnego schematu: dostrzeżenie zagrożenia, decyzja o ucieczce, podróż do miejsca schronienia, a następnie repatriacja, osiedlenie, przesiedlenie lub adaptacja i akulturacja w nowym środowisku. Ząbek przywołuje również antropologiczne ujęcia uchodźstwa (m.in. antropolożek Barbary Harrell-Bond oraz Eftichii Voutiry), inspirowane koncepcją „rytuałów przejścia” Arnolda van Gennepa i Victora Turnera. Podkreślają one liminalny charakter tej sytuacji – osoby, które przeszły brutalny ryt separacji, pozostają w stanie zawieszenia (zarówno psychologicznego, społecznego, prawnego, jak i ekonomicznego), dopóki nie zostaną w pełni zintegrowane jako obywatele w nowym społeczeństwie lub nie powrócą do kraju pochodzenia. Tego rodzaju zmiana życiowa, wymuszona migracją, wiąże się często z cierpieniem oraz intensywnymi emocjami – lękiem, złością, smutkiem, tęsknotą – które mogą manifestować się na różne sposoby. W przypadku migracji wojennej dochodzi do szczególnej kumulacji wyzwań, bowiem oprócz konieczności adaptacji do nowego kontekstu społeczno-kulturowego (np. nauka języka, odnalezienie się w systemie instytucjonalnym), migranci konfrontują się z traumą wojny (Kubitsky 2012: 108-114), która – w przypadku uchodźców z Ukrainy – pozostaje trwającym doświadczeniem.

Warto również podkreślić, że kobiece doświadczenie migracji wojennej różni się od męskiego. Choć trudno mówić o uniwersalnym modelu, nie popadając w uproszczenia, to na specyfikę tych doświadczeń wpływają takie czynniki jak status ekonomiczny, rasowy, etniczny, religijny, a także polityka państw pochodzenia i przyjmujących. Badaczki i badacze zwracają uwagę na pełnione przez kobiety funkcje reprodukcyjne i opiekuńcze, które znacząco wpływają na podejmowane przez nie działania oraz przyjmowane strategie adaptacyjne, zwłaszcza gdy sprawują opiekę nad osobami zależnymi (Kość-Ryżko 2021: 19-23; Kowalska i Hajdanowicz 2017: 208).

### **Miasto a wydarzenie przełomowe. Zawiązujący się system wsparcia**

Bliskie jest mi podejście, zgodne z którym celem polityki miejskiej powinno być wspieranie wszystkich mieszkańców, z uwzględnieniem ich zróżnicowanych potrzeb. Proces zadomawiania się w mieście powinien obejmować zarówno osoby przybywające z zagranicy, jak i społeczność przyjmującą, angażując obie strony w budowanie relacji i tworzenie wspólnej przestrzeni życia (Sydow 2015: 31). Jednym z narzędzi realizacji polityki integracyjnej jest powierzenie organizacjom pozarządowym zadań związanych z prowadzeniem centrów wsparcia dla cudzoziemek i cudzoziemców czy też promowanie

wielokulturowości. Tego rodzaju działania stanowią przejaw szerszej polityki włączającej, ukierunkowanej na cudzoziemskich mieszkańców miast.

Po 24 lutego 2022 roku nastąpiły znaczące zmiany w zakresie wsparcia obywateli i obywaterek Ukrainy, przybywających do Polski w wyniku wybuchu wojny. Obserwowalne były różne etapy reagowania na kryzys, o których wspominały również osoby uczestniczące w badaniach. Przełom lutego i marca 2022 roku był okresem intensywnych przyjazdów, co znajdowało odzwierciedlenie zarówno w przestrzeni miejskiej (np. obecność języka ukraińskiego na ulicach i w środkach komunikacji), jak i w funkcjonowaniu różnych instytucji i organizacji, w tym pomocowych. Przed punktami informacyjnymi gromadziły się kolejki oczekujących, a punkty recepcyjne – wówczas dwa w badanym mieście – przyjmowały dużą liczbę osób, które po krótkim pobycie były relokowane do mieszkań prywatnych, ośrodków zbiorowego zakwaterowania<sup>7</sup>, innych miast lub krajów. Na ich miejsce nieustannie przybywały kolejne osoby.

W odpowiedzi na sytuację powstawało wiele inicjatyw pomocowych – zarówno oddolnych, jak i instytucjonalnych – tworzonych często z inicjatywy pracowników instytucji i organizacji, jak i osoby, które włączały się w formie wolontariatu akcyjnego. Pomoc była obecna w przestrzeni miejskiej poprzez liczne plakaty w języku ukraińskim i rosyjskim – miały one charakter zarówno informacyjny, jak i symboliczny, wyrażający solidarność. Równolegle wprowadzano zmiany organizacyjne w instytucjach publicznych, dostosowując je do nowych potrzeb. W pierwszym etapie najważniejsze było zapewnienie uchodźcom dostępu do podstawowych informacji na temat funkcjonowania w Polsce – zarówno w wymiarze formalnym, jak i nieformalnym – a także pomoc materialna i mieszkaniowa. W późniejszym okresie, po oswojeniu się z nową sytuacją, wzrosło zapotrzebowanie na wsparcie psychologiczne, emocjonalne oraz integracyjne (rozumiane jako osvajanie z nową przestrzenią i ludźmi).

Okres ten charakteryzowany bywa w kategoriach wysokiej mobilizacji społecznej oraz gościnności, ale również dużego napięcia emocjonalnego i organizacyjnego<sup>8</sup>. Relacje badanych osób, które od początku na różne sposoby angażowały się w działania pomocowe, wskazują na ogrom pracy, dynamicznie zmieniające się potrzeby (potrzeba organizowania transportów, mieszkań, wsparcia materialnego, przez pomaganie w sytuacjach dnia codziennego) oraz rosnące zmęczenie i dezorientację. Przełom kwietnia i maja 2022 roku przyniósł zauważalne zmniejszenie liczby wolontariuszy i darczyńców,

<sup>7</sup> Więcej na temat miejsc zbiorowego zakwaterowania, w których mieszkaly/ją osoby uchodźcze z Ukrainy w ekspertyzie Bloch N. i Szmyt Z. (2024), *Miejsca zbiorowego zakwaterowania dla osób uchodźczych w Polsce – analiza doświadczeń, identyfikacja wyzwań i scenariusze na przyszłość*, Komitet Badań nad Migracjami PAN.

<sup>8</sup> W tamtym czasie pracowałam w instytucji, która również zajmowała się prowadzeniem punktów wsparcia dla osób z krajów trzecich – dlatego na bieżąco miałam okazję obserwować po pierwsze osoby przyjeżdżające – jak sobie radziły, z czym miały kłopoty, jak również instytucje samorządowe przygotowujące całe zaplecze i logistykę wspierania czy organizacje pracujące bezpośrednio z uchodźcami.

a badani wspominali o pierwszych oznakach tzw. wypalenia pomaganiem. W odpowiedzi na tę sytuację rozpoczęto pierwsze próby ewaluacji dotychczasowych działań i wprowadzania modyfikacji do oferowanego wsparcia lub też nadawania struktury dotychczas podejmowanym akcjom spontanicznym.

### Charakter i funkcjonowanie – perspektywa organizacji.

No i pamiętam taką pierwszą sytuację, właśnie z tymi rzeczami jak cały magazyn był zastawiony, no i nagle ktoś tam mówi, że przyszła jakaś pani, nie. No i to dla nas było takie zderzenie się trochę z rzeczywistością, no bo ta wojna, wszystko przez te media było takie jak z filmu, tak naprawdę i nie dotyczyła gdzieś tam nas. A potem jak zobaczyliśmy tę pierwszą osobę, która przyszła, to była pani z dzieckiem, no to, i spojrzeliśmy jej w oczy, i zobaczyliśmy jej twarz i to co ona mówiła. Było dla nas takie bardzo przeżycie duże, i tutaj każda z nas też gdzieś tam o tym mówi, że wtedy pierwszy raz zobaczyliśmy osobę, która tak naprawdę potrzebuje tej pomocy, która uciekła, w jakim stanie była, ona się tak trzęsła, była wystraszona. No i no to była, taka osoba pierwsza, nie, która tutaj przyszła, no a później już wiadomo się to wszystko rozkręciło. [Magda<sup>9</sup>]

Z czasem oddolne, spontaniczne działania na rzecz uchodźców zaczęły się formalizować i wpisywać w rozmaite logiki projektowe. Taka logika narzuca wytyczne: język projektowy, konkretne aktywności, ich charakter czy czas wykonania. Ujednolica to działalność, a zleceniobiorca (w tym przypadku organizacja) musi się dostosować do wymogów. Towarzyszy temu rozbudowana biurokracja – listy obecności, czasami nawet dokumentacja zdjęciowa oraz okresowe raportowanie. Dominuje często podejście ilościowe, zorientowane na realizację wskaźników. Problemy pojawiają się, gdy faktyczne potrzeby odbiorców nie pokrywają się z tymi przewidzianymi w projekcie, czyli gdy pomoc jest nieadekwatna. „Projekty integracyjne”, do których zaliczyć można działania opisywanych organizacji, można także rozumieć, jako pomoc rozwojową. Taki system angażuje wielu aktorów: podmiot zlecający/finansujący zadanie, wykonawca, i ostatecznie odbiorca. W tym świetle warto postawić pytania m.in. o relację „darczyńca” – „biorca”, jej symetrię/asymetrię czy możliwości dialogu między stronami, np. przy projektowaniu pomocy i decydowaniu o jej charakterze (Vorbrich 2009: 40–41)<sup>10</sup>.

<sup>9</sup> Imiona zostały zmienione.

<sup>10</sup> Istotnym wątkiem, który pojawia się w kontekście pomagania, jest zagadnienie, komu pomoc się „należy”. Pojawiają się podziały na „prawdziwe” i „nieprawdziwe” uchodźczyne, a więc osoby które „zasługują” na wsparcie lub nie – obrazują to słowa: *kiedy ludzie naprawdę uciekali od wojny – kiedy u Ciebie jest tylko jeden plecak i to wszystko...* [Katsiaryna]. Innymi zmiennymi, które podważają „prawdziwość” ucieczki, może być miejsce zamieszkiwania w Ukrainie (obszary objęte bezpośrednimi działaniami wojennymi w przeciwieństwie do regionów stosunkowo bezpiecznych), a także sytuacja rodzinna, np. obecność męża lub partnera w Polsce. Jedna z uczestniczek badania opowiadała, że celowo nie informuje otoczenia, że jej mąż przebywa w Polsce, obawiając się oceny i zakwestionowania zasadności swojego pobytu.

Organizacje biorące udział w badaniu różnią się charakterem, dynamiką działania oraz grupami, do których kierują swoje wsparcie. Sama przestrzeń działania również wpływa na ich odbiór i podkreśla ich specyfikę. Jedna z organizacji od lat pomaga osobom „w kryzysie” – m.in. osobom w bezdomności czy w bardzo trudnej sytuacji życiowej. Po wybuchu wojny oczywistym stało się, że uchodźcy/uchodźczynie staną się kolejną grupą objętą wsparciem. W tej perspektywie „migrant/uchodźca” to kolejna osoba „zagrożona wykluczeniem społecznym”. Oprócz wydarzeń i spotkań, prowadzona jest tam pomoc rzeczowa, co bywa źródłem napięć między odbiorcami, w kontekście „rywalizacji o zasoby”. Druga organizacja powstała z inicjatywy oddolnej zawiązanej 24.02.2022 r. Początkowo zajmowała się wsparciem transportowym i mieszkaniowym dla uchodźców, z czasem ewoluując w kierunku pomagania migrantom i migrantkom w ogóle. W przeciwieństwie do poprzedniej – pomoc kierowana jest do osób lepiej radzących. W swojej misji organizacja odwołuje się do promowania tolerancji, wielokulturowości i otwartości (obecnie odbiorcami są osoby różnych narodowości). Trzecia organizacja koncentruje się niemal wyłącznie na kobietach z Ukrainy. Funkcjonuje na zasadzie „domu ukraińskiego” – główne działania prowadzą Ukrainki, zarówno jako pracownice, jak i wolontariuszki. Oferowane jest głównie wsparcie psychologiczno-terapeutyczne, a spotkania i warsztaty stanowią pretekst do budowania wspólnoty, poczucia bezpieczeństwa i zrozumienia. Charakter tych miejsc przekłada się na nieco odmienną ofertę. Pomimo wielu podobieństw – spotkania, warsztaty, wydarzenia, wsparcie prawne i psychologiczne, doradztwo zawodowe – organizacje różnią się postrzeganiem swoich odbiorców. „Beneficjentem” może być: „osoba zagrożona wykluczeniem społecznym”, „nowy cudzoziemski mieszkaniec miasta”, „osoba w drodze”, „osoba z doświadczeniem uchodźczym” czy po prostu „uchodźca”, „uchodźczynie”. To, jak organizacja postrzega swojego odbiorcę, wpływa na projektowanie oferty, sposoby komunikacji oraz ogólny dyskurs pomocowy.

Dwie z organizacji prowadzą miejsca integracyjne finansowane ze środków samorządowych (w ramach konkursów na realizację zadania publicznego – raz na rok lub dwa lata). Te, realizujące zadania publiczne wyrastają ze sfery aktywistycznej – jedna z wieloletniej działalności na rzecz środowiska lokalnego, druga z działań kierowanych na „pomaganie w czasie wojny”, zarówno osobom, które przyjechały do Polski, jak i tym, którzy pozostali w Ukrainie.

W środowisku miejskim organizacje znają swoją działalność i wiedzą o sobie nawzajem, i w miarę możliwości współpracują zarówno między sobą, jak też z innymi organizacjami pozarządowymi lub instytucjami samorządowymi czy wojewódzkimi (związanymi z rynkiem pracy, pomocą społeczną, edukacją czy kulturą). Każda z organizacji skupia wokół społeczności, jednak często kobiety „przepływają” między organizowanymi działaniami w różnych miejscach – w taki sposób przede wszystkim poznają inne osoby, dzięki czemu i miasto, a związane jest to w opowieściach z lepszą integracją, również z samopomocą.

Z rozmów i obserwacji wynika, że pracownicy i pracowniczki starają się, na ile to możliwe, dostosowywać działania do zmieniających się potrzeb. Pomaga w tym posiadanie różnych źródeł finansowania, co zapobiega uzależnieniu się od jednego dominującego, które może ograniczać możliwości.

I zawsze wychodzimy z takich potrzeb, bo pracujemy już drugi rok i z początku, kiedy my wybierały, co robić dla takich osób, to było okej, ale potem zaczęliśmy pytać, a co wy byście chcieli, co potrzebujecie? I zrozumieliśmy, że to jest wygodniej, bo wtedy, kiedy osoba mówi «słuchajcie, nie wystarczy języka angielskiego dla dzieci, bo to ciężko, bo pani w szkole nie mówi po polsku, wyklada angielski i dziecko w ogóle nie zna ani angielskiego, ani polskiego i to jest dramat». I mówimy «dobrze». Przyszła pani, która przywodziła córkę na hip-hop, i ona mówi «słuchajcie, i tak czekam tutaj dwie godziny, to mogę te dwie godziny, bo ja jestem nauczycielką z angielskiego» to po prostu robi takie jak zajęcia dla dzieci, super, to też u nas poszło. [*Sasha*]

We wszystkich organizacjach zatrudniane są osoby z doświadczeniem migracyjnym lub uchodźczym (zazwyczaj kobiety rozpoczynały od wolontariatu w danym miejscu). Natomiast luki czy zdiagnozowane na bieżąco potrzeby często są zapełniane przez aktywność wolontariacką (zwłaszcza jeżeli jakiegoś działania nie obejmują założenia projektowe bądź nie ma na nie już finansowania).

Tabela 1. Różnice w charakterze funkcjonowania. Opracowanie własne

Kryterium	Organizacja A (pomoc osobom w kryzysie)	Organizacja B (oddolna, wielokulturowa)	Organizacja C („dom ukraiński”)
<b>Geneza</b>	Doświadczenie sprzed wojny – pomoc osobom w kryzysach (np. bezdomność).	Oddolna inicjatywa z 24.02.2022, początkowo transport i zakwaterowanie, potem formalizacja.	Powstała w październiku 2022; ukierunkowana na obywatelki Ukrainy.
<b>Finansowanie</b>	Mieszane (granty, projekty, partnerstwa).	Zadania publiczne (samorząd), granty, współpraca z NGO i firmami.	Zadania publiczne (samorząd), współpraca z instytucjami (UP, MOPS).
<b>Charakter wsparcia</b>	Pomoc materialna, wydarzenia, doradztwo prawne i zawodowe.	Integracja, edukacja, wielokulturowość, spotkania.	Pomoc psychologiczna, arteterapia, wspólnota, język, wsparcie prawne.
<b>Beneficjenci</b>	Osoby zagrożone wykluczeniem (w tym migranci/uchodźcy).	Migranci dobrze sobie radzący, różne narodowości.	Głównie obywatele Ukrainy przybyli w wyniku wojny.

Kryterium	Organizacja A (pomoc osobom w kryzysie)	Organizacja B (oddolna, wielokulturowa)	Organizacja C („dom ukraiński”)
Działania dominujące	Pomoc rzeczowa, doradztwo, wydarzenia.	Spotkania wielokulturowe, warsztaty, kursy.	Warsztaty arteterapeutyczne, grupy samopomocowe.
Udział osób z doświadczeniem uchodźczym	Tak – jako wolontariusze i pracownicy.	Tak – jako wolontariusze i pracownicy.	Tak – głównie wolontariuszki i pracownice.
Podejście	Model pomocy – beneficjent jako osoba w potrzebie.	Partnerstwo, współtworzenie działań.	Wspólnota, samoorganizacja, wsparcie przez działanie.
Zmiany w czasie	Od doraźnej pomocy do integracji.	Od interwencji do wspierania integracji.	Kształtowanie wspólnoty, poczucia przynależności.

## Współtworzenie miejsca: perspektywa migrantek z Ukrainy

Narracje dotyczące zmian w strukturze i charakterze oferowanego wsparcia dobrze ilustrują transformacje, jakim podlegały kobiety na kolejnych etapach migracji<sup>11</sup>. Cytaty uczestniczek ukazują ewolucję potrzeb i form pomocy:

Tak jak teraz wychodzi właśnie ta pomoc psychologiczna, że tego na początku tak nie było, bo oni byli w takiej gdzieś tam, adrenalina nie, że oni muszą działać i robić, a teraz po czasie, gdy trochę się uspokoiło, no to wychodzą depresje, wychodzą różnego rodzaju lęki, choroby psychiczne i różne takie zdrowotne i też tutaj właśnie zdrowotne rzeczy [...]. I mamy chyba sześć, siedem osób młodych, które są w ogóle chore na nowotwór. [Katarzyna]

Z początku osoby nie mówili co potrzebowali, bo oni przychodzili i sami nie wiedzieli czego chcą. Po prostu przychodzili, bo im trzeba było jakieś zmienić miejsce, nie w domu, nie tam gdzie wynajmowali. Żeby po prostu posiedzieć, porozmawiać z osobami ze swojego kraju. Teraz potrzeby, to tak jak mówiłam, język polski tak, często notariusz, bo takie konsultacje, bo może osoba już tak pracowała, coś tam jej nie wypłacili, zmieni mieszkanie, nie oddadzą kaucji. [...]. Dużo osób, które u nas zaczęły pracować jak wolontariusze, potem dalej zaczęły pracować w innych firmach, ktoś skończył jakieś kursy, też gdzieś dalej sobie poszedł. No po różnemu. [Olga]

<sup>11</sup> Więcej na temat etapów, jakich doświadcza osoba migrująca, oraz podejmowanych sposobów radzenia sobie w: K. Kość-Ryżko 2014. *Wykorzenieni. Dylematy samookreślenia polskich repatriantów z Kazachstanu*. Warszawa: Instytut Archeologii i Etnologii PAN. r. II, oraz J. Kubitsky 2012. *Psychologia migracji*. Warszawa: Engram Difin. r. V.

Ukraińskie migrantki definiują znaczenie działań organizacji poprzez zaspokajane w nich potrzeby, takie jak, m.in.: „integracja, rozumiana jako nabywanie wiedzy oraz informacji” (spotkania z doradcami, np. zawodowymi, prawnymi, pracownikami MOPS, ZUS), spędzanie czasu wolnego (wycieczki, spotkania), „integracja – międzyludzka” (spotkania, tworzenie sieci kontaktów w Polsce), upamiętniania, kultywowanie świąt i ważnych uroczystości. Bardzo ważna wydaje się także realizowana potrzeba pracy nad własnymi trudnymi doświadczeniami czy samorozwojem, którą określam jako terapeutyczną oraz budowania poczucia wspólnotowości i przynależności (głównie dzięki możliwości stałych spotkań z osobami z podobnymi doświadczeniami: migracji, wojny), używania języka ukraińskiego, wymianie informacji, możliwości współtworzenia oferty). Dwa ostatnie zagadnienia chciałabym omówić szerzej.

Dla naszych ludzi, na przykład, jak na początku tu przyjeżdżali to nie wiedzieli jak jest w tym państwie, nie znali co to jest za kultura, co tu są za ludzie. No, w ogóle byli zestresowani, że po prostu nie myśleli kto, gdzie, jak, co dalej robić. Przychodzili tu do nas na świetlicę, robili jakieś roboty takie ręczne i odpoczywali. Oni gadali z innymi ludźmi, opowiadali swoje historie i to było takie najważniejsze wsparcie. Tak, u nas jest jeszcze inna pomoc, na przykład finansowa, produkty, może jakieś paczki higieniczne, ale to już takie na drugim miejscu. Na pierwszym miejscu to bardzo, bardzo ważne, że jest pomoc taka psychologiczna. [*Katsiaryna*]

Istnieją różne badania dotyczące pracy terapeutycznej i animacyjnej z uchodźcami oraz uchodźczyniami za pomocą działań kulturalnych, kreatywnych czy twórczych (Chatterjee, Clini *et al.* 2020; Rose i Bingley 2017), w tym arteterapii (Fitzpatric 2002; Isfahani 2008; Hanania 2017). Znaczna część wsparcia świadczonego przez badane organizacje dotyczy pracy z kobietami właśnie metodami twórczymi i kreatywnymi, które określane są jako forma terapii. W literaturze (co koresponduje również z narracjami badanych) wskazuje się, że tego typu praca może poprawić dobrostan psychiczny, zredukować stres i izolację społeczną, pozwala nabyć nowe umiejętności, budować poczucie sprawczości i wspólnoty, i co równie ważne, pozwalać na wyrażanie emocje w sposób niewerbalny. Polskie badaczki Halina Grzymała-Moszczyńska i Małgorzata Różańska-Mgłej w artykule dotyczącym pracy terapeutycznej za pomocą sztuki z osobami uchodźczymi opisywały, że już w latach 50. sztukę uznano za dodatkową niewerbalną technikę, która umożliwia uwalnianie nieświadomych czy wypartych emocji za pomocą symboli i narracji – głównie taka forma psychoterapii występuje w podejściu Gestalt, psychoanalizie, podejściu Mindfullness. Badania nad arteterapią i traumą, prowadzone od lat 80. obejmowały tematy: skuteczności w leczeniu traumy związanej z katastrofami naturalnymi, syndromem stresu bojowego, nadużyciami seksualnymi oraz uchodźstwem. Badania w obszarze neurobiologii, o których wspominają badaczki dowiodły, że dzięki sztuce łączą się i aktywizują zarówno prawa i lewa półkula mózgową. Naukowczynie przywołały Noah Hass-Cohen i jej hipotezę, dotyczącą tworzenia sztuki podczas terapii – sama w sobie czynność ma charakter sensomotoryczny, dzięki

czemu pozwala bezpiecznie regulować afekt i uzyskać informację zwrotną w postaci interpretacji. Wspomina, że brak aktywności hipokampu podczas doświadczanej traumy i potem przy powracających wspomnieniach uniemożliwia wyodrębnienie początku, środka i końca wydarzeń traumatycznych – wedle tego kluczowym wydaje się tworzenie z fragmentarycznych wspomnień spójnej narracji, która pozwoliłaby uznać osobie, że trauma się zakończyła – zarówno dzięki narracji wizualnej, jak i innej. Narracja (w jakiegokolwiek formie) tworzy z założenia chronologiczny porządek, umożliwiając zamknięcie etapów i przeniesienie traumatycznych przeżyć (Grzymała-Moszczyńska i Różańska-Mgłej 2019: 172-174).

Warto także wspomnieć o narracjach związanych z prowadzeniem rozmaitych działań określanych jako terapeutyczne. Szczególnie osoby związane z jedną z opisywanych organizacji wspominały o ukrytych założeniach podejmowanych działań – z pozoru niezwiązanych ze wsparciem psychologicznym czy edukacją psychologiczną. Częstokroć można je wpisać w arteterapię.

Z zajęciami terapeutycznymi w ogóle trudno, bo Ukraińcy nie zwykli chodzić do psychologów, psychoterapeutów i kiedy u nas mówi, że «no, przyjdź do psychologa i ciebie będzie lepiej, łatwiej żyć, łatwiej dychać, bo wymówisz się, bo może znajdziesz jakąś odpowiedź na swoje pytania i od razu czujesz: nie jestem chora!» No, niestety tak, też my nie mówimy, że mamy terapeutyczne zajęcia. U nas wszystkie zajęcia terapeutyczne, ale na stronach piszemy tam: warsztat stop-motion, handmade, jeszcze coś, malowanie, stretching... stretching to też terapeutycznie! [Tatiana]

Komunikacja o charakterze zajęć czy warsztatów jest różna, jak widać w cytacie powyżej, „prawdziwy” cel niekiedy ukrywany, dopiero podczas uczestnictwa prowadzące nawiązują do terapeutycznego wymiaru takich spotkań – często wprowadzając elementy edukacji psychologicznej. Przykładem może być komunikowanie i zachęcanie do udziału w spotkaniach chóru – odwoływano się do poczucia tęsknoty (śpiewanie głównie ukraińskich pieśni) i budowania wspólnoty za pomocą śpiewu, natomiast, jak określono, chodziło metaforycznie o „odzyskiwanie głosu” – rozumianego jako wyjście z ciszy, milczenia spowodowanych doświadczeniem granicznym, oraz poprzez śpiew budowanie poczucia sprawstwa w nowym kraju zamieszkania. Niekiedy natomiast komunikat dotyczący charakteru zajęć był określany wprost – że jest to forma arteterapii, „a podczas zajęć dzięki sztuce można mierzyć się z trudnymi emocjami w bezpiecznym środowisku”.

Do tej pory to się dzieje, przy czym w zasadzie wszystko też jest wsparciem psychologicznym prowadzonym w różnej formie, trochę arteterapii przez chór, przez coś, co się nazywa teatr playback, bazujący na przeżyciach i emocjach i odgrywaniu tego. Czy jakieś zwykłe handmade, joga, nie wiem, taniec brzucha był, chór dla dorosłych, dla dzieci, kluby kobiet, no teraz warsztaty wakacyjne dla dzieciaków. Wszystko ma taki wymiar psychologiczny albo wprost wsparcie psychologiczne, bo się mogą wygadać, albo właśnie przez relaksację, odreagowanie, zrzucanie napięcia tak. To w zasadzie każda forma, którą proponujemy, jest w jakiś sposób terapeutyczna. [Katarzyna]

Innym przejawem terapeutycznego wymiaru zajęć jest możliwość autoekspresji czy „testowania się” w nowych rolach. Wiele z kobiet biorących udział w badaniu było/są zaangażowanych w prowadzenie warsztatów czy spotkań dla innych. W opowieści mówią o tym jako etapie „uleczania”, „uzdrawiania” – po przyjeździe, gdy pozostały w szoku, czuły zagubienie, zaczynały uczęszczać do miejsc, by po jakimś czasie angażować się w pomoc innym migrantkom. Taką aktywność na rzecz innych kobiet traktowały jako działającą w pozytywny sposób na nie same, bowiem czuły, że po pierwsze mogą podzielić się swoją wiedzą, doświadczeniami, częstokroć zawodowymi z innymi. Interpretowały to *de facto* jako pomoc samym sobie, bowiem dodawać to mogło pewności siebie, np. podczas poszukiwania pracy w Polsce.

## Zakończenie

Analiza działań trzech organizacji pozarządowych oraz narracji ukraińskich migrantek wojennych ukazuje złożoność procesu zadamawiania się w kontekście przymusowej migracji. Przestrzenie tworzone przez organizacje nie są tylko neutralnym świadczeniem usług pomocowych – wydają się mieć dodatkową funkcję, czyli społecznie i symbolicznie konstruowanych miejsc (Tuan 1987; Bierwiaczonek 2018). Ich misją jest zapewnienie przestrzeni, w której codzienne praktyki, emocje, relacje i działania (również wspólnotowe) przełożą się na stopniowe odzyskiwanie poczucia „bycia u siebie”. W tym sensie funkcjonowanie organizacji można porównać do przestrzeni liminalnych, w których migrantki – zawieszane między „tam” a „tu” – mogą przepracować traumatyczne doświadczenia, przetestować nowe role i odbudowywać poczucie sprawczości. Ich zadamawianie się to proces związany z potrzebą bezpieczeństwa, przynależności i uznania (Brun i Fabos 2015; Boccagni i Bonfanti 2023).

Arteterapeutyczne i inne niebezpośrednie formy wsparcia, wykorzystywane przez badane organizacje, są nie tylko związane ze spędzaniem czasu wolnego, ale są określane jako narzędzia m.in. regulacji emocji, integracji, również samorozwoju. W tym kontekście warto zastanowić się nad ich rolą w konstruowaniu spójnych opowieści o własnym doświadczeniu. Ukrainki często wchodzą w role prowadzących zajęcia, czy nawet menterek (starszych stażem i doświadczeniami), wspierając inne migrantki, a zarazem przechodząc z pozycji odbiorczyni pomocy do osoby dającej wsparcie. Ta przemiana również może wpisywać się w zadamawianie przez działanie – jako praktykę społeczną, w której sprawczość buduje się poprzez uczestnictwo, dzielenie wiedzą i współtworzenie przestrzeni społecznej.

Organizacje łączy potencjał do budowania miejsc wspólnotowych, umożliwiających oddolne formy integracji i samopomocy. Migrantki wojenne w tych organizacjach mają możliwość nie tylko otrzymania doradztwa, wiedzy czy pomocy materialnej, ale i np. reinterpretacji, negocjowania swojej sytuacji lub nawet ponownego zakorzenienia się (choćby tylko tymczasowego) w nowym miejscu.

## Bibliografia

- Bierwiaczonek K. 2018. Miejsca i nie-miejsca w perspektywie badań nad przestrzeniami publicznymi polskich miast. *Acta Universitatis Lodziensis. Folia Sociologica* 67, 55-70.
- Bloch N. i Szmyt Z. 2024. *Miejsca zbiorowego zakwaterowania dla osób uchodźczych w Polsce – analiza doświadczeń, identyfikacja wyzwań i scenariusze na przyszłość*. Warszawa: Komitet Badań nad Migracjami PAN.
- Boccagni P. 2023. Introduction: Home and migration – setting the terms of belonging and place-making on the move. [W:] P. Boccagni (red.), *Handbook on Home and Migration*. Elgaronline: 1–28, DOI: <https://doi.org/10.4337/9781800882775.00008>.
- Boccagni P. i Bonfanti S. 2023. Stranger, Guest, Researcher – A case for domestic ethnography in migration studies. [W:] P. Boccagni i S. Bonfanti (red.), *Migration and Domestic Space. Ethnographies of Home in the Making*. Springer: Switzerland, 1-20.
- Brun C. i Fabos K. 2015. Making homes in limbo? A conceptual framework. *Refuge: Canada's Journal on Refugees* 31(1), 5-17.
- Červinková H. i Gołębiak B. D. (red.) 2010. *Badania w działaniu. Pedagogika i antropologia zaangażowane*. Wrocław: Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej.
- Chatterjee H.J, Clini C., Butler B., Al-Nammari F., Al-Asir R., Katona C. 2020. Exploring the psychosocial impact of cultural interventions with displaced people [W:] E. Fiddian-Qasimiyeh *Refuge in a Moving World. Tracing refugee and migrant journeys across disciplines*. London: ULC Press.
- Easthope H. 2004. A place called home. *Housing, Theory and Society* 21(3), 128-138.
- Fitzpatrick F. 2002. A Search for Home: The Role of Art. Therapy in Understanding the Experiences of Bosnian Refugees in Western Australia. *Art Therapy* 19(4), 151-158, DOI: 10.1080/07421656.2002.10129680.
- Grzymała-Moszczyńska H. i Różańska-Mgłej M. 2019. Komiks jako sposób radzenia sobie z traumą uchodźczą. *Relacje międzykulturowe* 1(5), 169-185, <https://ruj.uj.edu.pl/server/api/core/bitstreams/4a8af366-7b74-4d4b-8013-4fe698440553/content>.
- Hanania A. 2017. A Proposal for Culturally Informed Art Therapy With Syrian Refugee Women: The Potential for Trauma Expression Through Embroidery. *Canadian Art Therapy Association Journal* 31(1), 33-42, DOI: 10.1080/08322473.2017.1378516.
- Isfahani S. N. 2008. Art therapy with a young refugee woman – survivor of war. *International Journal of Art Therapy* 13(2), 79-87, DOI: 10.1080/17454830802503453.
- Kość-Ryzko K. 2013. Etnolog w labiryncie znaczeń kulturowych. Psychologiczne wyzwania badań terenowych. [W:] I. Kuźma (red.), *Tematy trudne. Sytuacje badawcze*. Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego.
- Kość-Ryzko K. 2014. *Wyzwoleni. Dylematy samookreślenia polskich repatriantów z Kazachstanu*. Warszawa: Instytut Archeologii i Etnologii PAN.
- Kość-Ryzko K. 2021. *Uchodźczynie – kobiety, matki, banitki. Rola kultury pochodzenia w samopotrzymaniu i akulturacji migrantek przymusowych*. Warszawa: ELIPSA Dom Wydawniczy.

- Kowalska B. i Hajdanowicz I. 2017. Kobieta i wojna. Genderowy wymiar konfliktu syryjskiego. *Krakowskie Studia Międzynarodowe* XIV(3), 208-231, <https://cejsh.icm.edu.pl/cejsh/element/bwmeta1.element.desklight-bc369cf5-6715-4fdf-872e-5e3131c79ab9>.
- Kubitsky J. 2012. *Psychologia migracji*. Warszawa: Engram Difin.
- Kurnicki K. 2018. Dzielenie przestrzeni, praktyki graniczenia. Parkowanie, własność i przynależność na polskich osiedlach mieszkaniowych. *Kultura i Społeczeństwo* 3, 143-167.
- Kuźma I. (red.) 2013. *Tematy trudne. Sytuacje badawcze*. Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego.
- Kuźma I. 2015. *Domy bezdomnych. Badania sytuacji kryzysowych*. Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego.
- Lassiter L.E. 2010. Etnografia współpracująca i antropologia publiczna. Przeł. Kościańska A., Petryk M. [W:] H. Červinková i B. D. Gołębiak (red.), *Badania w działaniu. Pedagogika i antropologia zaangażowane*. Wrocław: Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej, 449-487.
- Malkki L. 1995. Refugees and exile: from „refugees studies” to the national order of things. *Annual Review of Anthropology* 24, 495-523.
- Mallett S. 2004. Understanding home: a critical review of the literature. *The Sociological Review* 52(1), 62-89.
- Pietrowiak K. 2014. Etnografia oparta na współpracy. Założenia, możliwości, ograniczenia. *Przegląd Socjologii Jakościowej* 10(4), 18-37, <https://cejsh.icm.edu.pl/cejsh/element/bwmeta1.element.desklight-2d68140d-ac88-4a74-83bb-5d1bcbc959bb>
- Pluta D. 2008. Zarys zjawiska uchodźstwa. Aktorzy zjawiska uchodźstwa, a proces kształtowania uchodźcy. [W:] I. Czerniejewska i I. Main (red.), *Uchodźcy: teoria i praktyka*. Poznań: Stowarzyszenie „Jeden Świat”, 34-49.
- Rose E., Bingley A. 2017. Migrating art: a research design to support refugees’ recovery from trauma – a pilot study. *Design for Health* 1(2), 152-169, DOI: 10.1080/24735132.2017.1386499.
- Sydow K. 2015. O meandrach założeń i realizacji inicjatyw na rzecz imigrantów. Na przykładzie projektu Amiga. *Studia Migracyjne – Przegląd Polonijny* 2(156), 181-196.
- Trzeszczyńska P. 2023. Challenges of ethnographic research with war migrants from Ukraine. *Etnografia Polska* 67(1-2), 229-236.
- Tuan Y. 1987. *Przestrzeń i miejsce*, przeł. A. Morawińska. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Wrona M. 2015. Sytuacje graniczne w chaosie pojęciowym – próba syntezy znaczeń. [W:] J. Wiśniewska (red.), *Sytuacje graniczne w biegu ludzkiego życia*. Radom: Wydawnictwo Naukowe Instytutu Technologii Eksploatacji – Państwowy Instytut Badawczy, 9-23.
- Vorbrich R. 2009. Rozwój dialogu – dialog rozwoju. Trwałość i ewolucja dyskursu antropologii rozwoju. *LUD* 93, 35-48.
- Zadrożyńska A. 1992. Ludzie i przestrzeń domowa – przyczynek do antropologii schronienia. [W:] P. Łukasiewicz, A. Siciński (red.), *Dom we współczesnej Polsce*. Wrocław: Wiedza o kulturze, 35-41.

---

Ząbek M. 2018. *Uchodźcy w Afryce. Etnografia przemocy i cierpienia*. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego.

**Autorka:**

mgr Emilia Pach

e-mail: [emilia.pach@edu.uni.lodz.pl](mailto:emilia.pach@edu.uni.lodz.pl)



Kamil Ludwiczak  
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6377-8317>  
Uniwersytet Łódzki

## Wspólnota wspólnot. Etnograficzny portret parafii łódzkiego śródmieścia

### A community of communities. An ethnographic portrait of a central Łódź parish

#### Abstract

The author portrays interpersonal relationships in the parish of the Blessed Virgin Mary Queen of Peace in Łódź, focusing on their role in shaping the identity of the parish community in an urban context. Based on ethnographic research, including in-depth interviews and participant observation, the multidimensional dynamics of social and spiritual ties are presented. The analysis reveals how daily interactions, rituals and communal engagement affect the building of community unity and its ability to adapt and create the future.

**Keywords:** interpersonal relationships, parish community, community identity, Łódź, city

#### Abstrakt

Autor ukazuje relacje międzyludzkie w parafii pw. Najświętszej Maryi Panny Królowej Pokoju w Łodzi, koncentrując się na ich roli w kształtowaniu tożsamości wspólnoty parafialnej w miejskim kontekście. Na podstawie badań etnograficznych, obejmujących wywiady pogłębione i obserwację uczestniczącą, przedstawiono wielowymiarową dynamikę więzi społecznych i duchowych. Analiza ukazuje, jak codzienne interakcje, rytuały i wspólne zaangażowanie wpływają na budowanie wspólnotowej jedności oraz jej zdolność do adaptacji i tworzenia przyszłości.

**Słowa kluczowe:** relacje międzyludzkie, wspólnota parafialna, tożsamość wspólnoty, Łódź, miasto

Odebrano / Received: 05.12.2024

Zaakceptowano / Accepted: 04.09.2025

## Szkic do portretu

Relacje międzyludzkie stanowią istotę każdej wspólnoty – przestrzeń spotkań, wymiany doświadczeń i codziennych rytuałów, które nadają sens wspólnemu życiu. Parafia pw. Najświętszej Maryi Panny Królowej Pokoju w Łodzi, w sercu miejskiego zgiełku, jest żywym organizmem relacji, gdzie sacrum przenika się z profanum, a duchowe aspiracje splatają z wyzwaniem codzienności. W tym artykule zanalizuję fenomen więzi kształtujących charakter i tożsamość wspólnoty, badając ich dynamikę – od sąsiedzkich relacji, przez zaangażowanie w życie parafii, po duchowe powiązania z Bogiem. Jak parafianie postrzegają swoją przynależność? Co ich łączy, a co bywa źródłem konfliktów? Jak wspólnie marzą o przyszłości wspólnoty? Te pytania stają się kluczem do refleksji nad rolą relacji międzyludzkich w religijnej i kulturowej przestrzeni miasta.

Decyzja o wyborze tej konkretnej parafii nie była przypadkowa. Kościół parafialny Królowej Pokoju był bardzo blisko miejsca, w którym mieszkałem w latach 2021–2024, co pozwoliło mi na długofalową obserwację życia lokalnej społeczności i uczestnictwo w codziennych rytuałach wspólnoty. Jednak nie była to parafia, do której administracyjnie należała moja kamienica<sup>1</sup>.

Parafia, o której mowa, położona w centrum miasta, stanowi interesujący przypadek z antropologicznego punktu widzenia – łączy różne formy religijnej aktywności, przyciągając zarówno osoby silnie zaangażowane, jak i te uczestniczące w życiu wspólnoty w sposób marginalny. Moja parafia to jeden z tych przykładów w Łodzi, gdzie przenikają się różne warstwy historii, społeczności i stylów życia. Kościół, zbudowany w latach 90. XX wieku, od samego początku stanowił duchowe centrum dla mieszkańców tej części Łodzi, szczególnie dla ludzi pracujących w pobliskich zakładach przemysłowych<sup>2</sup> oraz dla osób napływających do miasta w poszukiwaniu pracy i stabilizacji. Obok osób starszych, dla których rytm życia wyznaczają msze, nabożeństwa i spotkania grup modlitewnych, obecni są również młodszy parafianie, często studenci, uczestniczący w życiu wspólnoty w sposób bardziej selektywny. Z jednej strony mamy więc rodziny, od lat zakorzenione w lokalnej społeczności, z drugiej – ludzi nowo przybyłych, często wynajmujących mieszkania w okolicy i szukających w parafii tymczasowej wspólnoty lub traktujących tę dzielnicę jako „sypialnię”.

Wchodząc do kościoła pw. Najświętszej Maryi Panny Królowej Pokoju, można było od razu dostrzec różnorodność parafian – zarówno w ich wyglądzie, jak i w sposobie uczestnictwa w liturgii. Starsze kobiety, ubrane w ciemne płaszcze, często z różańcem owiniętym wokół palców, modlą się w pierwszych ławkach. Obok nich mężczyźni w wieku emerytalnym, ubrani schludnie, ale skromnie, niekiedy zajmują te

<sup>1</sup> Moje mieszkanie należało obszarowo do parafii pw. Podwyższenia Krzyża Świętego w Łodzi przy ulicy Sienkiewicza.

<sup>2</sup> Wiele z kamienic należących do parafii zostało wyburzonych podczas przebudowy Dworca Łódź Fabryczna, a mieszkańcy wysiedleni do bloków w różnych częściach miasta.

same miejsca od dekad. Młodszy parafianie często siadają w bocznych nawach lub blisko wyjścia – ich sposób uczestnictwa jest mniej rytualny, niektórzy od czasu do czasu sięgają po telefon, inni przychodzą tylko na część mszy, wychodząc przed końcowym błogosławieństwem. Zachowania wiernych zdradzały ich stosunek do wspólnoty – dla starszych uczestnictwo jest nie tylko aktem religijnym, ale i społecznym, okazją do rozmowy przed lub po nabożeństwie. Dla młodszych bywa to bardziej indywidualne doświadczenie, niekiedy ograniczone do duchowej kontemplacji lub krótkiej modlitwy. Widać również silne podziały wewnątrz wspólnoty – nie wszyscy parafianie tworzą jeden organizm, a relacje są często ograniczone do określonych grup. Starsze kobiety aktywne we wspólnotach modlitewnych rzadko mają kontakt z młodszymi, którzy częściej angażują się w działalność charytatywną lub okazjonalne wydarzenia parafialne.

Bazując na własnych badaniach do pracy magisterskiej, które łączyły etnograficzne wywiady pogłębione z obserwacją uczestniczącą, starałem się uchwycić puls życia wspólnoty – od liturgii, przez rozmowy i codzienne interakcje, po milczące chwile w kościelnych ławkach. Zebrany materiał obejmuje dziesięć wywiadów oraz kilkanaście obserwacji uczestniczących jawnych i niejawnych. Etnograficzny charakter tych badań oznacza, że ich celem było nie tylko rejestrowanie deklaracji uczestników, lecz także uchwycenie praktyk społecznych i performatywnych aspektów religijności. Wywiady z członkami parafialnego zespołu synodalnego<sup>3</sup> przeprowadzono w formule półstrukturalizowanej, co pozwalało rozmówcom na swobodną narrację, a jednocześnie umożliwiało mi zadawanie dodatkowych pytań pogłębiających. Wszystkie rozmowy przeprowadzałem w mieszkaniach moich rozmówców. Obserwacja uczestnicząca objęła zarówno wydarzenia liturgiczne (msze, procesje, rekolekcje), jak i mniej formalne spotkania wspólnotowe (grupy modlitewne – Wieczernik, Odnowa w Duchu Świętym, akcje charytatywne, zebrania parafialne w trakcie „synodów” parafialnych). Takie podejście pozwoliło na analizę dynamiki relacji międzyludzkich zarówno w kontekście oficjalnych struktur parafialnych, jak i nieformalnych więzi międzyludzkich kształtujących wspólnotę. Wybór tej metodologii wynikał z założenia, że pełne zrozumienie dynamiki parafialnych relacji wymaga zarówno rekonstrukcji indywidualnych doświadczeń i narracji, jak i uchwycenia codziennych interakcji w ich naturalnym kontekście. Czas trwania badań pozwolił na dostrzeżenie zmian w strukturze wspólnoty, fluktuacji zaangażowania wiernych oraz ewolucji form relacji społecznych, co stanowi istotny element analizy wspólnot religijnych w przestrzeni miejskiej.

Moja pozycja badawcza była zarazem uprzywilejowana i wymagająca metodologicznej refleksji. Jako mieszkaniec tej parafii, uczestniczyłem w jej życiu zarówno jako

<sup>3</sup> „Synody” parafialne są pokłosiem IV Synodu Pastoralnego Archidiecezji Łódzkiej. W zamyśle pomysłodawców tej inicjatywy, zespoły w parafiach, które tworzyły syntezę na potrzeby synodu diecezjalnego, miały się przekształcić w grupy, które wnioski wypracowane na poziomie diecezjalnym wprowadzą w życie na poziomie parafialnym.

członek wspólnoty, jak i badacz, co dawało mi dostęp do doświadczeń, które mogłyby pozostać niedostępne dla zewnętrznego obserwatora. Jednak taki *insider position* wymagał szczególnej ostrożności w interpretacji wyników – świadomości własnych uprzedzeń oraz zastosowania strategii dystansowania się od osobistych doświadczeń. Jak zauważa Narayan (1993: 680), bycie antropologiem we własnym środowisku zmusza do balansowania pomiędzy zaangażowaniem a obiektywnością, co miało istotny wpływ na sposób prowadzenia przeze mnie badań. Parafia Królowej Pokoju to mikrokosmos ludzkich trosk i aspiracji, gdzie relacje kształtują sacrum, pozostające głęboko ludzkim doświadczeniem. Praca ta ukazuje, jak więzi nadają wspólnocie tożsamość, wartości i siłę, tworząc żywy obraz ludzkiego współbycia w przestrzeni miasta.

### **Wspólnota wspólnot – konstrukcja relacji w parafii**

Wspólnota parafialna, choć pozornie jednorodna, okazuje się niezwykle zróżnicowana pod względem zaangażowania, więzi i roli, jaką odgrywa w życiu jej członków. Taki obraz sugeruje, że parafia, zamiast być monolityczną instytucją opartą na formalnych więzach, pełni raczej funkcję platformy, na której krzyżują się różnorodne relacje, interesy i wartości, które mogą, ale nie muszą, znajdować formalne odzwierciedlenie w strukturach administracyjnych. Jeden z moich rozmówców używa terminu „wspólnota wspólnot”, co stanowi klucz do zrozumienia specyfiki współczesnej parafii:

Wspólnota parafialna nie tyle jak rozumiemy, tylko też jak mamy to podane do działania i do wierzenia. Wspólnota wspólnot. Wspólnota parafialna jest czymś już o wiele większym i składa się, fajnie to można powiedzieć, z podwspólnot. Więc jest to już duża wspólnota, która posiada mniejsze w sobie wspólnoty. Jakąś taką jedną, dużą, bardziej anonimową, taka jest chyba rzeczywistość wspólnoty parafialnej (EABKJ 15452)<sup>4</sup>.

Parafia staje się zatem czymś więcej niż sumą jednostek czy prostą strukturą organizacyjną. Jest to raczej złożona sieć mniejszych grup, które wchodzą ze sobą w interakcje na różnych poziomach, co przypomina rozwarstwowaną strukturę sieci społeczeństwa obywatelskiego. Te mniejsze grupy mogą być oparte na wspólnych zainteresowaniach, tradycji, stylu życia, a nawet na określonych praktykach religijnych. Znajduje to odzwierciedlenie w literaturze, gdzie koncepcja wspólnot opartych na wartościach i zainteresowaniach jest szeroko omawiana (Turner 2010; Durkheim 2010). Turner w swoich analizach wspólnot zwraca uwagę na fenomen *communitas*, czyli specyficznej formy więzi społecznej, która wykracza poza standardowe role społeczne, dając osobom poczucie przynależności do większego, duchowego porządku. W kontekście moich badań istotne stało się uchwycenie różnorodnych form *communitas*, które wyodrębnił Victor Turner: *communitas* spontaniczna, *communitas* normatywna oraz *communitas*

<sup>4</sup> Cytaty pochodzą z etnograficznych wywiadów pogłębionych, których transkrypcje przechowywane są w Etnograficznym Archiwum im. Bronisławy Kopczyńskiej-Jaworskiej w Łodzi.

ideologiczna (Turner 2010). W ramach parafii Królowej Pokoju każda z tych form znajduje swoje odzwierciedlenie. *Communitas* spontaniczna objawia się w chwilach wspólnego przeżywania sacrum – na przykład podczas procesji Bożego Ciała, gdy granice między jednostkami się zacierają, a wszyscy stają się równi wobec doświadczenia religijnego. *Communitas* normatywna to codzienne relacje między członkami parafialnych grup wspólnotowych, które podlegają określonym zasadom i hierarchiom. Z kolei *communitas* ideologiczna stanowi abstrakcyjny ideał wspólnotowości religijnej, do którego aspirują zarówno duchowieństwo, jak i świeccy liderzy parafialni. W perspektywie parafii możemy zatem mówić o wielowymiarowej, parafialnej *communitas*, gdzie formalne przypisanie do wspólnoty ma mniejsze znaczenie niż doświadczenie przynależności oparte na wspólnych wartościach religijnych.

Parafialne wspólnoty można rozumieć jako formę kapitału społecznego (Bourdieu 1986), który łączy ludzi o różnych doświadczeniach i stopniu zaangażowania, ale wspólnym systemie wartości. Kapitał ten nie musi być jednak równomiernie dystrybuowany, co powoduje różnice w poziomie uczestnictwa i zaangażowania. Niektóre grupy w parafii mogą być bardziej zintegrowane i aktywne, podczas gdy inne osoby utrzymują jedynie minimalny kontakt, zaspokajając swoje potrzeby duchowe w sposób bardziej indywidualny. Z perspektywy Bourdieu, zróżnicowanie wspólnotowe w parafii może być więc wyrazem różnic w dostępie do zasobów symbolicznych i społecznych, które kształtują zaangażowanie i poczucie przynależności jednostek.

Moi rozmówcy zwracają uwagę na funkcję parafii jako miejsca integracji, choć nie zawsze opierającego się na formalnych więziach i dotyczącego całej wspólnoty, bardziej poszczególnych grup:

Nasze stosunki i interakcje są grzecznościowe. Dzień dobry, dzień dobry, to nic więcej. W tej naszej mniejszej wspólnocie właśnie często rozmawiałam, że się strasznie dobrze w tej grupie czujemy, chociaż tam są ludzie od liceum do emerytów. No to po prostu jakoś jest cudownie. Zaspokaja to moją potrzebę bliskości z kimś, zainteresowania, przyjaźni, poznawania czyichś poglądów. To też jest bardzo ważne. Chyba tak. Ale to tylko w tej wspólnocie (EABKJ 15458).

Parafia funkcjonuje więc nie tylko jako struktura religijna, ale także jako społeczna przestrzeń spotkania, co wpisuje się w szersze analizy wspólnot religijnych. Victor Turner (2010) zauważa, że wspólnoty religijne, zwłaszcza te o charakterze otwartym, mogą funkcjonować jako przestrzeń liminalna – miejsce, w którym jednostki mogą na nowo negocjować swoje tożsamości i relacje społeczne. Taka przestrzeń charakteryzuje się płynnością, brakiem jednoznacznych granic, co sprzyja integracji osób o różnym stopniu zaangażowania i zróżnicowanych formach przynależności. W tym sensie parafia może być postrzegana jako swoisty „azyl” (Asad 1993) – miejsce, gdzie osoby mogą szukać duchowego ukojenia, ale także społecznego wsparcia, niekoniecznie poprzez formalne więzy parafialne. Ta przestrzeń liminalna, pozbawiona wyraźnych podziałów, umożliwia osobom o różnym stopniu zaangażowania uczestnictwo w życiu wspólnoty na własnych

zasadach. Znajduje to odzwierciedlenie w wypowiedziach moich rozmówców, którzy przedstawiają parafię jako przestrzeń otwartą, w której jednostki mogą integrować się, nawet jeśli formalnie nie są do niej przypisane:

Rozumiem ją jako... Formalnie to jako wszystkie osoby, które są zarejestrowane w danym obszarze administracyjno-kościelnym, łącznie z księdzem proboszczem i wikariuszami. Aczkolwiek to w takim najszerszym kontekście. Gdybym miał myśleć o tym, kto tworzy wspólnotę parafialną, to te osoby pewnie, którym na tej wspólnocie zależy. Które się czują członkami tej wspólnoty, które chcą dla niej działać, które się z nią identyfikują, niezależnie czy ich blok leży w tej parafii, czy już w sąsiedniej (EABKJ 15459).

Analizując relacje parafialne, dostrzegłem zjawisko indywidualizacji więzi, które przejawia się w różnych formach uczestnictwa w życiu wspólnoty. Nie wszyscy wierni postrzegają przynależność do parafii w sposób instytucjonalny – dla niektórych to raczej przestrzeń duchowych poszukiwań niż formalna wspólnota. Część parafian wybiera uczestnictwo w mszy w sposób selektywny, pojawiając się tylko w ważnych momentach liturgicznych, nie angażując się w działania wspólnotowe. Inni utożsamiają się bardziej z określonymi grupami wewnętrznymi niż z całą parafią, co prowadzi do rozwarstwienia doświadczenia religijnego.

### **Formalne i nieformalne aspekty przynależności**

Definicje wspólnoty parafialnej, o które prosiłem moich rozmówców, w dużej mierze podkreślają, że przynależność do wspólnoty religijnej nie musi opierać się na formalnym przypisaniu administracyjnym. Jest to fakt charakterystyczny dla współczesnych wspólnot religijnych, w których coraz większą rolę odgrywają nieformalne formy uczestnictwa, stając się wspólnotami wyboru. Robert Putnam (2008) opisuje spadek formalnego uczestnictwa w organizacjach społecznych, w tym religijnych, na rzecz bardziej indywidualnych i nieformalnych form zaangażowania. Podobnie Danièle Hervieu-Léger (2007) pisze o „religii po modernizacji”, gdzie przynależność do wspólnot religijnych jest coraz bardziej płynna, a jednostki wybierają te formy religijności, które najlepiej odpowiadają ich osobistym potrzebom i wartościom.

Takie rozluźnienie formalnych więzi administracyjnych na rzecz bardziej nieformalnych form uczestnictwa wskazuje na transformację w sposobie, w jaki postrzegana jest przynależność do wspólnot religijnych. Coraz częściej przynależność ta opiera się na doświadczeniu wspólnych wartości i uczestnictwa w praktykach religijnych, a nie na formalnym członkostwie. Znajduje to potwierdzenie w wypowiedziach moich rozmówców, którzy zauważają, że przynależność do parafii jest bardziej kwestią poczucia duchowego zjednoczenia niż formalnych więzów administracyjnych:

Może to będzie krzywdzące, ale myślę, że osoby starsze, którym po prostu zależy, żebym mógł iść do najbliższego jakiegos miejsca, żeby tam właśnie nie pójść przez pół miasta, no to myślę, że one

chcą do tej parafii, przychodzą do tej parafii, no bo to jest ich tam najbliższy kościół, ale chyba faktycznie, nie wiem, takie mam wrażenie, że może faktycznie tak będzie, że pozostali wybierają swój kościół faktycznie, jak tu jest tak dużo parafii jakichś, w niedużym oddaleniu od siebie i to chyba tak jest, że dużo osób może wybierać i tworzyć teraz, być częścią wspólnoty tam, gdzie oni uważają, że za słuszne (EABKJ 15453).

## Dynamika zaangażowania we wspólnocie

Moi rozmówcy podkreślają, że różnicowanie zaangażowania w życie wspólnoty parafialnej jest duże i zauważalne, a niejednokrotnie fundamentalne we wspólnocie. Pewna rozmówczyni, na przykładzie jednego z zespołów działających w parafii, mówi tak:

Największą zaletą naszej parafii to różnorodność. I to, że jest nas tam przekrojowo różnie, jeżeli chodzi o wiek i też nawet o płeć. Więc to jest też fajne, że nie jest jakieś tam stricte damskie, czy stricte męskie, stricte studenckie. To właśnie, że młodzi ludzie mogą czuć się przy nas trochę starszych, właśnie swobodnie, a jednocześnie sprawczo i równo. Mogą się pośmiać, mogą pożartować. To jest fajne. Są przy obcych. A więc ta nasza różnorodność to jest fajna sprawa (EABKJ 15454).

Ta dynamika wskazuje na wielość poziomów uczestnictwa, co sugeruje, że parafia nie jest jednorodną strukturą, lecz raczej dynamicznym polem interakcji społecznych, w którym jednostki mogą negocjować swoje role i stopień zaangażowania. W opracowaniach socjologicznych na temat wspólnot religijnych znajduje to odzwierciedlenie w pracach takich autorów jak Zygmunt Bauman (2006), który wprowadza pojęcie „społeczeństwa płynnego” – w tym społeczeństwa, w którym osoby są w ciągłym ruchu, zmieniając swoje role i formy uczestnictwa w różnych wspólnotach. W tym kontekście warto odwołać się do metafory „kamienic i kominów fabryk”, która doskonale oddaje ducha miejsca, w którym osadzona jest badana wspólnota; stanowi jej tło. Kamienice symbolizują dawny charakter śródmieścia Łodzi – miejsce, gdzie ludzie żyli blisko siebie, często tworząc mikrospołeczności w obrębie jednej klatki schodowej lub podwórka. Była to przestrzeń codziennych spotkań, rozmów i sąsiedzkich relacji, które – choć dziś osłabione przez współczesną anonimowość miejskiego życia – nadal wpływają na funkcjonowanie parafii. Z kolei kominy fabryk stanowią znak tożsamości Łodzi jako miasta przemysłowego, w którym życie robotników było silnie związane z rytmem pracy w fabrykach. W przeszłości życie religijne stanowiło przeciwwagę dla trudów codzienności – kościół był miejscem, gdzie pracownicy szukali duchowego wsparcia i wspólnoty. Dziś ta symbolika nabiera nowego znaczenia. Parafia wciąż pełni funkcję przestrzeni spotkań ludzi o różnych historiach i doświadczeniach, dla których religia bywa albo kotwicą, albo punktem odniesienia w szybko zmieniającej się rzeczywistości. Zaangażowanie we wspólnocie przybiera różne formy – zarówno duchowe, jak i społeczne. Niektórzy parafianie uczestniczą regularnie w nabożeństwach, spotkaniach grup parafialnych czy akcjach charytatywnych, podczas gdy inni ograniczają swoją

obecność do sporadycznych wizyt w kościele przy okazji kluczowych momentów życia duchowego. Jedna z rozmówczyń mówi:

Niektórzy sprzątają na przykład kościół. Niektórzy robią jakieś tam ołtarze. Czyli biorą udział w tych wszystkich organizacyjnych czynnościach, w których ja nie chcę brać udziału. One mi są niepotrzebne. Ale cieszę się, że są tacy, którzy uważają, że są potrzebne i to robią. No i nie wiem, czy jeszcze są jakieś inne role. Szczerze powiedziawszy. Chyba nie (EABKJ 15458).

Tak zróżnicowane zaangażowanie stanowi wyraz wielości i różnorodności sposobów, w jakie ludzie odnajdują swoje miejsce we wspólnocie religijnej, a jednocześnie pokazuje, że parafia funkcjonuje jako przestrzeń negocjacji – miejsce, w którym jednostki mogą odnaleźć swoje miejsce na różnych etapach życia. Jest to „wspólnota wspólnot”, gdzie mniejsze grupy i indywidualne doświadczenia współlistnieją, tworząc złożoną sieć relacji. Znajduje to swoje odbicie w koncepcjach *communitas*, kapitału społecznego oraz płynnych form przynależności. Relacje między parafianami a duchowieństwem, jak również między samymi parafianami, są kształtowane przez różnorodne czynniki – od wartości religijnych po wymiar przestrzenny i urbanistyczny. Parafia staje się zatem wielowymiarową, dynamiczną strukturą, stale dostosowującą się do zmieniających się potrzeb swoich członków oraz otoczenia społecznego.

### **Wielopłaszczyznowa natura więzi parafialnych**

Relacje parafialne są szczególnie złożone w parafiach miejskich, gdzie zróżnicowanie społeczne, przestrzenne i kulturowe jest bardziej widoczne niż w mniejszych wspólnotach wiejskich. W miejskich parafiach, takich jak ta analizowana przeze mnie, często występuje pewna forma anonimowości, wynikająca z dużej liczby wiernych i specyfiki życia w większych ośrodkach miejskich. Pierre Bourdieu (1986), w swoich analizach kapitału społecznego, podkreśla, że wspólnoty religijne, szczególnie te o dużych rozmiarach, mają tendencję do tworzenia mniejszych podgrup, opartych na wspólnych wartościach i zainteresowaniach, na które odpowiadają chętniej, kiedy personalnie się do nich zwraca, co znajduje wyraz także w spostrzeżeniach moich rozmówców:

[...] Natomiast zawsze personalne zaproszenie to działa tak, że, jak w tamtym roku ksiądz Maciej zaprosił mojego syna i mojego męża na Boże Ciało do pomocy tam w ołtarzach, to mój synuś, który potrafi nie wstać do południa, zerwał nas z łóżka o tej jakiejś nieprawdopodobnej godzinie, bo on musi. Więc personalne zaproszenie na pewno zawsze znaczy więcej. Jak się komuś spojrzy prosto w oczy i powie, potrzebuję cię do czegoś, to się waha i odwraca, bo to jest taki pęd, no dobra, jest potrzeba, ale dlaczego ja? Ja jestem zajęty, ja mam to, to, tamto, przecież są inni i każdy może pomóc i to jest taka, nie tylko ze wspólnotą, no nie wiem, ktoś leży na ulicy i dużo ludzi przechodzi, no bo ktoś inny może pomóc (EABKJ 15456).

Parafianie, którzy mentalnie zgadzają się z wartościami przekazywanymi przez duchowieństwo, łatwiej nawiązują bliskie relacje z księdzem oraz innymi wiernymi, co sprzyja budowaniu więzi opartych na zaufaniu i współpracy:

Z księdzem Maciejem teraz mamy dobre kontakty, ale on też jest taką osobą, co tak bardzo wychodzi do ludzi, to się wydaje. Jest specyficzny, ale z takim pozytywnym też tego samego znaczeniem. I tak jak właśnie, znaczy, może to też jest kwestia tego, że teraz częściej tam przychodzę właśnie do kościoła, więc też częściej jakby lepiej się znam z tymi księżmi. No ale nawet teraz, nie wiem, czy po mszy, jak akurat się spotkamy czy coś, no to sobie podamy rękę, porozmawiamy. Wcześniej takiej jakaś nie miałam z księdzem Mikołajem czy coś, to tak bardziej patrzyłam na niego jako takiego bardziej pracownika, nie wiem, czy to jest lepsze porównanie, ale taki dystans był jakby (EABKJ 15455).

Koncepcja Bourdieuu dotycząca kapitału społecznego ma tutaj swoje ujście, ponieważ wskazuje, że więzi społeczne nie są jedynie produktem wspólnego uczestnictwa w nabożeństwach, ale także wynikiem wspólnych wartości i doświadczeń, które tworzą specyficzną „ekonomię symboliczną” w obrębie wspólnoty. Z kolei Robert Putnam (2008) zauważa, że współczesne wspólnoty coraz częściej opierają swoje więzi na tak zwanym „bondingu” (bliskie, silne więzi wewnątrz małych grup) niż na „bridging” (tworzenie więzi między różnymi grupami). Parafia ukazywana przez moich rozmówców wpisuje się w ten schemat, gdyż bardziej zaangażowani parafianie tworzą silniejsze, wewnętrzne grupy oparte na współpracy i zaufaniu, podczas gdy pozostała część wspólnoty pozostaje na peryferiach życia parafialnego:

Słuchaj, to jest fascynujące. Ja Ci oczywiście mogę powiedzieć tylko ze swojego doświadczenia. Chodzę na msze. Z widzenia znam wszystkich. No bo z widzenia się przecież znam mniej więcej tych wszystkich naszych parafian, tych, którzy chodzą do kościoła. No i się ich zna, ale nie wiesz, jak ma na imię, gdzie mieszka, co robi, nie wiesz. Później nagle pojawia się właśnie te nasze spotkania synodalne, jakaś tam wspólnota. No zaczynasz tych ludzi poznawać. Oni wszyscy są inni, są różni, różnie myślą. Znaczą może nie tyle różnie myślą, mają gdzieś tam jeden kierunek, ale w ten kierunek idzie się różnymi, powiedzmy, drogami. Ale fascynujące jest to, że właśnie przez to spotkanie, no w tej wspólnocie tak nazwijmy, ci ludzie zaczynają być właśnie Tobie bliscy. Cieszysz się na spotkanie z nimi. I później mało tego, zaczynasz także poznawać ludzi z tych grup innych we wspólnocie. No my na przykład tak mieliśmy, jak teraz ubieraliśmy ołtarz do życia. No to były panie z innych wspólnot. I super, czadersko było, powiem ci. [...] I właśnie w takich później spotkaniach, takich luźnych, no to właśnie te relacje takie powstały. No bo mycie szklanek po imieninach Macieja. Ile my żeśmy się tych szklanek namyli, tych talerzyków i tak dalej. Właśnie z paniami z innych tych grup, ja już nawet nie miałam względu na imię, ale gdzieś tak myślę, że my jeszcze nie rozmawiamy ze sobą tak blisko, ale już, chociaż znamy się, już wiemy, która ma na imię. Już tam sobie coś tam przy tym zmywaniu pogadamy. No i już się coś tam zawiązuje, znamy się i nawet jak potrzebna jest pomoc to już łatwiej poprosić, bo mamy więź (EABKJ 15454).

## Anonimowość i selektywność relacji

Jednak zjawisko anonimowości i selektywności w relacjach w miejskich parafiach nie jest jedynie rezultatem liczebności wspólnoty. W dużych parafiach miejskich istnieje problem anonimowości – wierni często przychodzą na mszę, ale pozostają w dużej mierze anonimowi, co utrudnia nawiązywanie głębszych relacji:

Przy takiej anonimowości i zróżnicowaniu. Gdzie jest anonimowość, to w ogóle trzeba zastrzec. A takie duże metropolie mają anonimowość [...] Tam, gdzie są ludzie, zawsze są trudności. Ile można powiedzieć, bo te trudności są związane z anonimowością. Nikt nie chce afiszować się jakimiś swoimi bezsilnościami, trudnościami, czy w ogóle sobą samym (EABKJ 15452).

Taki stan rzeczy można interpretować w optyce teorii urbanistycznej autorstwa Georga Simmela, który opisuje „mentalność miejską” jako cechującą się pewnym dystansem emocjonalnym, związanym z życiem w dużych, anonimowych grupach. Simmel wskazuje, że jednostki w miastach mają tendencję do izolacji i selektywności w nawiązywaniu więzi, co ma związek z koniecznością radzenia sobie z nadmiarem bodźców społecznych i informacji (Simmel 1950). Parafia miejska staje się, w świetle tej teorii, miejscem, w którym występuje pewna selektywność relacji, wynikająca nie tylko z liczby wiernych, ale także z natury życia miejskiego.

Takie wybiórcze więzi mogą jednak prowadzić do zjawiska fragmentacji wspólnoty, gdzie bardziej zaangażowane osoby tworzą zamknięte grupy, co może utrudniać integrację nowych członków parafii. Jest to szczególnie istotne w perspektywie wyzwania, jakie stoją przed współczesnymi parafiami, zwłaszcza w społeczeństwach coraz bardziej zindywidualizowanych. Danièle Hervieu-Léger w swojej pracy na temat „religii po modernizacji” zwraca uwagę, że współczesne wspólnoty religijne coraz bardziej odchodzą od modelu „masowej” przynależności, na rzecz mniejszych, bardziej zindywidualizowanych grup, w których więzi opierają się na wspólnych doświadczeniach i wartościach (Hervieu-Léger 2007). W miejskich parafiach może to prowadzić do dalszej fragmentacji, gdzie głębsze relacje ograniczają się do bardziej zaangażowanych jednostek, podczas gdy reszta wspólnoty pozostaje na jej marginesach i jest nieznaną:

Bo nie znam tych ludzi. A tak tylko na mszy. Bo to jest taki problem, że jak... Znaczy problem, no nie wiem. Właśnie my się chyba trochę tak zamykamy na ludzi. Mimo że jesteśmy na mszy razem i często są ci sami ludzie co tydzień, to tak naprawdę widzimy się, znamy się tylko z widzenia i tak się nie znamy, bo oni nie angażują się dalej. A tak głupio podejść jakby do kogoś i zagadać, nie? Wydaje mi się, że zupełnie też jest inaczej w takich małych miastach, albo tak jak kiedyś tam było, że praktycznie wszyscy się znali. Tak jak na mszach na przykład, a w takim dużym mieście. I też każdy jest jakby w sobie zapatrzoną, w ten pęd życia i nie chce dołączyć do wspólnoty głębiej (EABKJ 15455).

Interesującym przykładem przełamania tej anonimowości, jak zauważa duża część moich rozmówców, jest uroczystość Bożego Ciała. Jest to szczególnie moment w kalendarzu liturgicznym, który pozwala parafianom na integrację w innym kontekście niż

zwyczajowe spotkania w kościele lub salkach katechetycznych. Budowanie ołtarzy czy procesja ulicami miasta tworzy przestrzeń, w której granice formalne i anonimowość wynikająca z życia w dużej, miejskiej parafii mogą zostać przełamane, a więzi z duchowieństwem pogłębione:

Starania naszych księży, że młodych ludzi przyciągają, są fantastyczne, bo Maciek rozmawia i zaprasza, a proboszcz to z dziećmi, czasem trochę jak dziecko [śmiech]. Jak na Boże Ciało, robili z nami, proboszcz dał lody wszystkim, a Maciej kawa, ciasto. Ale przede wszystkim wspólna praca (EABKJ 15458).

To szczególne wydarzenie ma charakter rytuału wspólnotowego, który, jak zauważa Victor Turner (2010), pełni funkcję scalającą, zbliżając ludzi do siebie poprzez wspólne doświadczenie religijne w przestrzeni publicznej. Procesja Bożego Ciała staje się zatem przestrzenią, w której wspólnota parafialna może doświadczać *communitas* – momentu, w którym osoby są sobie równe, a ich relacje wykraczają poza formalne struktury społeczne. W literaturze socjologicznej takie wydarzenia rytualne są często opisywane jako „liminalne” – momenty przejściowe, w których normy społeczne i hierarchie zostają zawieszane, co umożliwia nawiązywanie nowych relacji i umacnianie więzi (Turner 2010). Boże Ciało, będąc takim wydarzeniem granicznym, staje się więc dla parafian momentem, w którym mogą się poznać i nawiązać nowe więzi, które być może byłyby trudniejsze do nawiązania w codziennych warunkach parafialnych.

Co ciekawe, taka specyficzna przestrzeń rytualna, w której wszyscy uczestnicy są równi, znajduje swoje odzwierciedlenie także w teoriach Emila Durkheima, który zauważa, że rytuały religijne, poprzez swoją intensywność i wyjątkowość, mają zdolność wzmacniania więzi społecznych (Durkheim 2010). W opowieści o uroczystości Bożego Ciała można stwierdzić, że wspólne uczestnictwo w procesji ulicami miasta pozwala na przełamanie anonimowości i selektywności relacji, co jest charakterystyczne dla miejskich parafii, a także umożliwia parafianom nawiązanie bardziej bezpośrednich i spontanicznych kontaktów. Jest to moment, w którym duchowość staje się nie tylko indywidualnym doświadczeniem, ale także społecznym aktem jednoczącym.

### **Dynamika relacji międzyludzkich w parafii**

Relacje międzyludzkie w parafii cechuje zróżnicowany poziom zaangażowania, od którego w dużej mierze zależy intensywność więzi. Najbliższe relacje tworzą zazwyczaj osoby aktywnie uczestniczące w życiu wspólnoty, co sprzyja powstawaniu mniejszych podgrup opartych na wspólnych wartościach i doświadczeniach religijnych. Proces ten odpowiada opisanemu przez Durkheima (2010) modelowi „solidarności organicznej”, w którym więzi wynikają z pełnionych ról i różnorodnych funkcji w obrębie wspólnoty. Jednak może to niesie ryzyko ekskluzywności – osoby mniej zaangażowane mogą odczuwać marginalizację i ograniczony dostęp do kapitału społecznego. W efekcie aktywność i zaangażowanie w życie parafii stają się kluczowe dla budowania bliższych

relacji. W parafiach miejskich dodatkową barierą bywa anonimowość oraz selektywność kontaktów, co wynika z wielkości wspólnoty i specyfiki życia w mieście.

Szczególną rolę w przełamywaniu tej anonimowości pełnią wspólne wydarzenia, takie jak chociażby wspomniana wyżej procesja Bożego Ciała, które sprzyjają umacnianiu więzi społecznych i integrowaniu wspólnoty. Analiza tych zjawisk, oparta na teoriach kapitału społecznego Bourdieu czy koncepcjach rytuałów Turnera, ukazuje parafię jako złożoną strukturę, w której nieformalne relacje mają większe znaczenie niż formalne przypisanie administracyjne. Również rola księdza ulega przemianom. Dawniej postrzegany głównie jako hierarchiczny lider, współczesny kapłan coraz częściej pełni funkcję towarzysza wspólnoty. Niemniej, jak wynika z badań, nie każda wspólnota jest gotowa na tę zmianę, co rodzi napięcia związane z nowym rozumieniem roli duszpasterza. Sobór Watykański II wprowadził ideę „powszechnego kapłaństwa” wiernych, redefiniując funkcję kapłana jako uczestnika wspólnoty, a nie wyłącznie jej lidera.

Relacje te stanowią jedynie szkic portretu mojej łódzkiej parafii Królowej Pokoju, który może posłużyć jako model do analizowania innych wspólnot miejskich, szczególnie tych, w których więzi społeczne stają się coraz bardziej indywidualne i selektywne. W świecie o rosnącej atomizacji życia społecznego taki portret pozwala zrozumieć, jak duchowość oraz wspólne rytuały mogą wzmacniać osłabione relacje i przywracać poczucie przynależności w coraz bardziej zindywidualizowanych wspólnotach. To, co może wyróżniać ten model wspólnoty, to jego specyficzna „mojość” – unikalny charakter kształtowany przez codzienność, duchowość i wspólne doświadczenia. Ta „mojość” nadaje relacjom międzyludzkim osobisty wymiar, pozwalając członkom wspólnoty wybrać w niej własne miejsce, mimo wyzwań związanych ze zindywidualizowanymi więziami i zmieniającą się rolą wspólnot religijnych.

## Bibliografia

- Asad T. 1993. *Genealogies of Religion. Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Bauman Z. 2006. *Płynna nowoczesność*. Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Bourdieu P. 1986. The Forms of Capital. [W:] J. G. Richardson (red.), *Handbook of Theory and Research for the Sociology of Education*. Santa Barbara: Greenwood, 241-258.
- Durkheim É. 2010. *Elementarne formy życia religijnego*. Kraków: Znak.
- Hervieu-Léger D. 2007. *Religia jako pamięć*. Kraków: Nomos.
- Narayan K. 1993. How Native Is a “Native” Anthropologist? *American Anthropologist* 95(3), 671-686.
- Putnam R. 2008. *Samotna gra w kregle. Upadek i odrodzenie wspólnot lokalnych w Stanach Zjednoczonych*. Warszawa: Wydawnictwo Akademickie i Profesjonalne.
- Simmel G. 1950. The Metropolis and Mental Life. [W:] K. H. Wolff (red.), *The Sociology of Georg Simmel*. New York: The Free Press, 409-424.

Turner V. 2010. *Proces rytualny. Struktura i antystruktura*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.

**Autor:**

mgr Kamil Ludwiczak

e-mail: [kamil.ludwiczak@edu.uni.lodz.pl](mailto:kamil.ludwiczak@edu.uni.lodz.pl)



## Informacje dla autorów / Information for Contributors

Journal of Urban Ethnology jest pismem otwartym dla badaczy miejskiej kultury zarówno w jej wymiarze teoretyczno-metodologicznym jak i szczegółowej analizy aspektów kultury miasta. Etnologia/antropologia miasta rozumiana jest szeroko, nie tylko w odniesieniu do kultury środowiska stricte miejskiego, ale uwzględniająca także problematykę rozprzestrzeniania się miejskiego stylu życia na inne środowiska społeczno-kulturowe, w tym np. na małe miasteczka czy wieś. Na łamach JUE zamieszczamy teksty o charakterze teoretycznym, metodologicznym, analitycznym, komparatystycznym, empirycznym. Drukujemy artykuły, które jeszcze nie były publikowane.

Redakcja wstępnie kwalifikuje artykuły pod względem ich zgodności z profilem tematycznym i z wymogami formalnymi pisma oraz z zasadami stawianymi publikacjom naukowym. Następnie kieruje je do recenzentów zewnętrznych. W procesie recenzowania obowiązuje zasada *double-blind review* oznaczająca, że autorzy i recenzenci nie znają swych tożsamości; w pozostałych przypadkach recenzent podpisuje deklarację o niewystępowaniu konfliktu interesów. Recenzji podlega koncepcja pracy (wybór tematu, założenia), metodologia (wybór metody, jej zastosowanie), narracja (jasność wyводу, styl wypowiedzi), redakcja tekstu (adekwatność tytułu, podział tekstu na części, adekwatność przypisów). Recenzent w formie pisemnej określa warunki dopuszczenia artykułu do druku lub jego odrzucenia. W przypadku uwag autor zobowiązany jest do ustosunkowania się do nich.

Ostateczną decyzję o publikacji artykułu bądź jego odrzuceniu podejmuje redakcja, kierując się opiniami recenzentów i odpowiedziami autorów. W przypadkach kontrowersyjnych

The Journal of Urban Ethnology is a periodical addressed to the researchers of urban culture with regard to both its theoretical and methodological dimension and the detailed analysis of various aspects of urban culture. Urban ethnology/anthropology are understood broadly, not only in reference to the culture of a strictly urban environment, but also with regard to issues of the dissemination of urban lifestyle to other socio-cultural environments, including small towns and villages. The JUE publishes theoretical, methodological, analytical, comparative and empirical texts. Articles published in the JUE have not been published elsewhere.

The Board of Editors makes a preliminary selection of articles in relation to their conformity with the thematic profile and the formal requirements of the periodical and with the standards of scholarly publication. Subsequently the articles are forwarded to outside reviewers. The process of reviewing texts submitted to JUE follows the double-blind review rule, i.e. the identities of the authors are unknown to the reviewers and vice-versa; in other cases, the reviewer signs a statement on the absence of a conflict of interests. The reviewed aspects are: the concept of the study (choice of topic, assumptions), its methodology (selection and application of the method of analysis), the narration (clarity of argumentation, appropriateness of style) and editorial correctness (suitable title, division into subsections, footnotes). The reviewer submits his/her opinion in writing, stating the reasons for the article's rejection or the conditions that must be met for it to be accepted for publication. The author is requested to comment on the reviewer's remarks.

redakcja może powołać dodatkowego recenzenta. Redakcja zastrzega sobie prawo do wyboru, skracania i redagowania tekstów.

Autorzy publikacji powinni ujawnić wkład poszczególnych osób w powstanie publikacji, przy czym główną odpowiedzialność ponosi autor zgłaszający tekst. W razie stwierdzenia przypadków nierzetelności naukowej, polegającej na nieujawnieniu wkładu innych osób w powstanie publikacji (*ghostwriting*) bądź wskazaniu jako współautorów osób, których wkład w powstanie publikacji był znikomy lub w ogóle nie miał miejsca (*guest authorship*), redakcja ma obowiązek powiadomienia o tym naruszeniu zasad etyki środowiska naukowego.

Journal of Urban Ethnology jest rocznikiem. Autorom publikującym na łamach Journal of Urban Ethnology nie są wypłacane honoraria, jednakże Wydawca udostępnia nieodpłatnie Autorowi plik pdf artykułu.

Pełne treści numerów archiwalnych oraz szczegółowe informacje dla Autorów dostępne są on-line:

<http://journals.iaepan.pl/jue/index>

Journal of Urban Ethnology jest także dostępny za pośrednictwem RCIN:

<http://rcin.org.pl/dlibra/publication?id=75042&tab=3>

The final decision on the acceptance/rejection of the text is taken by the Board of Editors based on the reviewers' opinions and the author's comments. If a controversy arises, the Board of Editors may appoint another reviewer. The Board of Editors reserves the right to select, abridge and edit the submitted texts.

The authors are obliged to disclose the participation of third parties in the creation of the text; the responsibility for complying with this duty rests chiefly with the author submitting the text. If the lack of scholarly diligence in the form of ghostwriting or guest authorship is detected, the Board of Editors is obliged to apprise the academic milieu of this infringement of professional ethics.

The Journal of Urban Ethnology is an annual. Publication of an article in JUE is unpaid, but the Publisher shall make accessible to the Author with no remuneration – a PDF- file of the chapter.

Full texts of archival volumes of the JUE and detailed information for the authors are available online:

<http://journals.iaepan.pl/jue/index>

JUE is also available via RCIN:

<https://rcin.org.pl/dlibra/publication/75042?language=en#description>