

Weronika Plińska
Tomasz Rakowski

Etnografia jako działanie społeczne/ animacja kultury

Przez kilka lat prowadziliśmy badania terenowe w kilku dotkniętych problemami bezrobocia i zubożenia niewielkich wioskach współczesnej Radomszczyzny (okolice Szydłowca). Od kilkunastu lat pozostawały one w pewnym sensie w izolacji kulturowej i społecznej. Były to miejsca, szczególnie w latach 1996–2006, z olbrzymim problemem nieopłacalności zajęć rolniczych; potężnym zjawiskiem była tam migracja zarobkowa młodych ludzi do innych miast i, przede wszystkim, do krajów Unii Europejskiej. Jednocześnie te wsie zachowały tradycyjny, wiejski, i miejscami też rolniczy charakter; wiele osób obrabiało pola z poczuciem obowiązku, z odruchu „zabezpieczenia bytu”, czy choćby po to, aby „coś było”, jak nam niejednokrotnie mówiono. Przez kolejne lata projekt polegał na mieszkaniu i przebywaniu z ludźmi, na prowadzeniu rozmów etnograficznych – wywiadów etnograficznych, na zbieraniu swobodnych i ukierunkowanych narracji; prowadzeniu typowych „obserwacji uczestniczących” i tworzeniu zapisków i notatek terenowych (*fieldnotes*).

Wszyscy chcieliśmy odnaleźć te sfery życia mieszkańców, które są zazwyczaj nieobecne w publicznych dyskursach o wsi, i uczestniczyć w nich. W dyskusjach mieszkańcy ubogich wsi przedstawiani są bowiem zwykle jako grupy bez potencjału zawodowego, nieposiadające „kwalifikacji”, osoby pozbawione możliwości „integracji społecznej”. Temu ujęciu problemów społecznych towarzyszy jednak, co gorsza, pewna charakterystyczna wizja rozwoju i modernizacji życia społecznego, narodu, państwa, instytucji, wizja ideowa i powtarzana aż do znudzenia. Kiedy bowiem mówi się o aktywności zawodowej i społecznej, o rozwoju społecznym, ekonomicznym i kulturowym, zaczynają od razu funkcjonować pewne ukryte mechanizmy dyskursywne. Następuje w nich ciche odwołanie do wartości głównego nurtu społeczeństwa (*mainstream society*), to jest do pewnej niewidzialnej i pożądanej sfery wartości (takich jak m.in. przedsiębiorczość, nastawienia zadaniowe, efektywność, postawy obywatelskie), i dopiero na jej tle pokazywana

jest, w środowiskach zubożałej wsi, nieobecność tego typu wartości, czy inaczej – brak wartościowego życia społecznego, brak „kultury”¹. W naszej perspektywie, jak się to szybko okazało, nie były to jednak w żaden sposób społeczności, w których „dyspozycje kulturowe”, umiejętności gospodarowania czy budowania więzi społecznych uległyby jakiemuś zanikowi (i które należałoby w związku z tym „odbudować”). W miejscach tych odkryliśmy bowiem coś zupełnie innego: utworzył się tam „drugi obieg” ekonomiczny, pewien niedostrzegalny prąd życia społecznego. Były to najróżniejsze ekonomiczne aktywności i – ktoś mógłby powiedzieć – ekologiczne poza oficjalnymi rozwiązaniami (część z nich miała zresztą swe długie, lokalne tradycje). Poza tym, podczas naszych badań terenowych, niejednokrotnie zetknęliśmy się z lokalnymi, oddolnymi inicjatywami (takimi jak działalność szczególnie prężnej w tym regionie Ochotniczej Straży Pożarnej), będącymi zarówno przejawem samoorganizacji, jak i czymś, co nazwalibyśmy lokalnymi praktykami animacji kultury/działalności kulturalno-społecznej. Okazało się, że w poznawanych przez nas środowiskach wiele osób w sposób bardzo aktywny i pełen napięcia reaguje na to, co stało się z ich „statusem”, z nimi samymi i z ich rodzinami w czasie transformacji systemowej lat dziewięćdziesiątych.

Badania nasze dotyczyły jednak, mimo wszystko, społeczności wyraźnie obciążonych bagażem negatywnych doświadczeń, z poczuciem zubożenia i degradacji zawodowo-ekonomicznej, pozostającej na marginesie przemian, bezrobotnej. Odsłaniał się nam w ten sposób szerszy kontekst bycia i działania w terenie, który nierozzerwalnie związany jest z polem nierówności społecznej i komunikacyjnej, z koncepcją nierównomierną modernizacji, czy wręcz „różnicy cywilizacyjnej”². Dopiero w takim kontekście staje się widoczna pewna etyczna dwuznaczność naszego przyjazdu i całego procesu badań. Jest w nich bowiem jakaś niepewność, pobrzmiwająca fałszywą nutą: z jednej strony badacz, wysłannik akademii, niosący koncepcje „lokalnego rozwoju”, z drugiej – sama społeczność, ludzie i miejsca, z ich problemami, zubożeniem i poczuciem marginalizacji³.

Mieszkańcy Ostałówka, jednej z badanych wsi, za każdym razem spontanicznie przyjmowali nas jako bardziej, powiedzmy, animatorów życia społecznego. W trakcie naszego pobytu, przez siedem dni badań, wiejskie życie biegło zupełnie innymi trybem. W sklepach pojawiały się nowe towary, ulice pełne były wiejskiej młodzieży i ich pędzących, przerabianych w garażach samochodów z przyciemnionymi szybami, a kawalerowie w średnim wieku brali „wolne”, żeby być blisko wydarzeń. To nie badania były zatem pierwszym sposobem rozumienia naszej

¹ M. Buchowski, „The Other” in *Orientalizing and Liberal Discourses*, [w:] *Between Tradition and Postmodernity. Polish Ethnography at the Turn of the Millenium*, red. L. Mróz, Z. Sokolewicz, Warszawa 2003, s. 114–119.

² Por. P. Sztompka, *Trauma wielkiej zmiany: społeczne koszty transformacji*, Warszawa 2000.

³ Por. C. Geertz, *Myślenie jako działanie moralne: etyczny wymiar antropologicznych badań terenowych w nowo powstałych państwach*, tłum. D. Głowacka, [w:] *Clifford Geertz – lokalna lektura*, red. M. Brocki, D. Wolska, Kraków 2003, s. 61.

obecności, choć pytanie: „co my tu robimy?” cały czas wisiało w powietrzu i nie dawało spokoju. Tu pojawia się, bardzo typowa dla etnografii, kwestia wyjątkowego związku badacza i społeczności, budującego doświadczenie „z pierwszej ręki”, relację niejednokrotnie wyjątkowo otwartą i zarazem nieformalną. To związek, który charakteryzuje się zażyłym przepływem poglądów i szczególnie komunikacją – wiele rzeczy dostępnych jest wówczas dla badacza niejako „poza protokołem”. Wynika to z wyjątkowego charakteru relacji badającego w terenie. Można by ją nazwać relacją *zaangażowania*. Zaangażowanie rozumiane jest tu jednak w sposób zupełnie podstawowy – a mianowicie jako nieodwołalna interakcja, która wyznacza pole dalszych badań.

Brytyjski badacz, David Mosse⁴ pokazuje, odwołując się do kategorii Bronisława Malinowskiego, że dochodzi tu do pewnego rozszczepienia, rozbicia działania – z jednej strony mamy bliskie współ-bycie społeczne (*field*), z drugiej – próbę wychwycenia istotnych szczegółów, próbę analitycznego spojrzenia, która zaczyna na dobre dominować, kiedy wracamy do siebie, piszemy, wygłaszamy (*desk*). *Fieldwork* to zatem w tej odślonie pewne kontinuum, posiadające dwa ekstrema, czy też dwie domeny – bliskość i związki między-ludzkie z jednej strony, oraz dystans i ogląd analityczny z drugiej⁵. Etnograf, jak twierdzi Mosse, z czasem, w terenie, przerywa bliskie więzi, opuszcza sieć bezpośrednich między-ludzkich powiązań i wznosi niemal instytucjonalne bariery oddzielające go od bezpośredniego „świata życia”. Robi tak, aby trafić z powrotem do centrum akademickich analiz – wtedy też jego etnografia staje się „antyspołeczna”. Jest to olbrzymie obciążenie. Łączenie tych dwóch poziomów, tych dwóch wcieleń etnografa, jest czymś niemal nieusuwalnym, jest osią etycznego napięcia i całej dwuznaczności etnograficznej pracy. To właśnie dylemat rozpoznawany przez Clifforda Geertza, problem obustronnie wytwarzanych fikcji i prób osiągnięcia zażyłości – badacza z rozmówcą, rozmówcy z badanym, mimo tego, że w tyle głowy wciąż kołaczę się przekonanie, iż pochodzimy z innych światów i zupełnie inne cele nam przyświecają.

Czy zatem sposób prowadzenia badań etnograficznych może w ogóle polegać na związkach bliskości i bezpośredniości osiągniętych w trakcie badań? Czy przeniknięcie „do wewnątrz” grupy i wejście w jej szeregi jest nadal czymś, co można uznawać za „dobrą” etnografię? Nawet najbardziej szczerze relacje w badanych wsiach miały w sobie zawsze coś niejasnego, tak dla naszych gospodarzy, jak i dla nas samych. Tu kryje się jednak znacznie poważniejszy problem. Scenę prowadzenia badań i sam problem bliskości w badaniach terenowych, a szczególnie w społecznościach bardziej peryferyjnych, marginalizowanych, znakomicie przedstawia George Marcus w swoim artykule o „współdziale” w badaniach terenowych⁶.

⁴ D. Mosse, *Anti-Social Anthropology? Objectivity, Objection and the Ethnography of Public Policy and Professional Communities*, „Journal of the Royal Anthropological Institute” 2006, nr 4.

⁵ *Ibidem*, s. 936–938.

⁶ G. Marcus, *Użyteczność kategorii uczestnictwa w zmieniających się kontekstach antropologicznych badań terenowych*, tłum. J. Jaxa-Rożen, [w:] *Clifford Geertz...*, s. 155–181.

Marcus pokazuje, że w pojęciu współudziału mieści się nie tyle sama bliskość i zażyłość, ile właśnie pewien udział w strategicznym przedsięwzięciu, przynoszącym pewne konsekwencje. Proces badawczy nie polega tylko na penetrowaniu gotowego, lokalnego „terenu”, „wsi”, czy „lokalnego systemu zdrowia”, ale na tym, że samo zjawisko powstaje, wytwarza się gdzieś na przecięciu działań badacza, ludzi z akademii i toczących się ludzkich historii. Wynika to nie tylko z tego, że grupy i społeczności – jeśli istnieją już w rzeczywistości lokalnej – są współcześnie bardziej ruchome, bardziej migrujące, ale też z tego, że ich biografie, sposoby samoorganizacji społecznej i sensy społecznej tożsamości znajdują się w nieustannym procesie przemian. Łączą się one między innymi ściśle z inną, państwową i biurokratyczną rzeczywistością, ale też z wieloma ośrodkami wiedzy, stereotypów czy stylów zachowań emocjonalnych⁷. W tych nowych warunkach życie „życie Tu”, życie badaczy, staje się w swej społecznej i politycznej *praxis* bardzo podobne „życiu Tam”, życiu badanych. Innymi słowy, widać, że świat społeczny i polityczny badacza nie jest w tej perspektywie żadną odizolowaną „kapsułą poznawczą”, że sami badacze podlegają pewnym napięciom, są zaangażowani w mikropolitykę badań, bo taka jest potrzeba w *ich* instytucji i w *ich* sieci zależności zarobkowych. Dzieje się oto coś takiego, iż relacje międzyludzkie rozprzestrzeniają się, poprzez sieć zależności i uwikłań („interesów”) poza jedno lokalne stanowisko badań⁸.

Wracamy tu do owej nierównowagi pozycji badacza i badanych. Z jednej strony, to etnograf wydaje się w typowym ujęciu podmiotem dominującym, to ona/on wyznacza kształt relacji międzyludzkich i sam sposób bycia w środowisku (na przykład może „wycofać się” z zażyłości w terenie badań i „wywieźć” ze sobą uzyskaną w ten sposób wiedzę). Z drugiej strony, ta asymetria w „wolności” sposobu bycia i działania wydaje się ostatnio coraz mniej adekwatna.

W tym miejscu zaczyna się właśnie rysować coś, co można by nazwać etycznym wyzwaniem wielostanowiskowości (wielomiejscowości) badań etnograficznych⁹. Przynoszą one perspektywę instytucjonalnego i mikropolitycznego uwikłania w mechanizmy władzy – tak badacza społecznego, jak i badanych ludzi¹⁰. Przekroczenie fikcji szczerzej, bezinteresownej współpracy w terenie (w której, jak pisał Marcus, „antropolog i informator udają, że nie pamiętają, jakie są poza tym

⁷ Zob. A. Appadurai, *O właściwe miejsce hierarchii*, tłum. W. Dohnal, [w:] *Amerykańska antropologia postmodernistyczna*, red. M. Buchowski, M. Kempny, Poznań 1999; J. Clifford, *Praktyki przestrzenne: badania terenowe, podróże i praktyki dyscyplinujące w antropologii*, tłum. S. Sikora; oraz J. Fergusson, A. Gupta, *Poza „kulturę”: przestrzeń tożsamości i polityka różnicy*, tłum. J. Giebułtowski, [w:] *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej. Kontynuacje*, red. M. Kempny, E. Nowicka, Warszawa 2006, s. 267–283.

⁸ G. Marcus, *Ethnography in/of the World System: The Emergence of Multi-Sited Ethnography*, „Annual Review of Anthropology” 1995, t. 24.

⁹ *Ibidem*. Por. G. Marcus, *Użyteczność kategorii uczestnictwa...*, *op. cit.*

¹⁰ Więcej o tym wymiarze badań antropologicznych zob. M. Baer, *O antropologii, polityce i tożsamości. Zaproszenie do dyskusji*, [w:] *Kultura profesjonalna etnologów w Polsce*, red. M. Brocki, K. Górny, W. Kuligowski, Wrocław 2006.

ich role w świecie”¹¹) powoduje, że staje się jasne, iż zarówno badacze, jak i ludzie „na miejscu” żyją w swych odrębnych, społecznych światach pragnień i interesów. Pojawia się tu więc pewien nowy sens badań terenowych, które stają się bardziej spotkaniem dwóch pokrewnych sobie światów społecznych, są, jak pisze Marcus, „współdziałaniem”, a nie „współuczestnictwem”.

Marcusowskie przejście od „współuczestnictwa” do „współdziałania” jako centralnej metafory relacji osiąganych w terenie stawia zatem w bardziej wyrazistym świetle zadania i problemy etyczne badań. Otóż wielu etnografów związało się z naszymi badanymi tak, jak z poznawanymi poza etnografią ludźmi. Jest to znów problem owej szczególnej relacji, etycznie dwuznacznej – oto etnograf wiąże się na dłużej z innymi, po jakimś czasie już wyraźnie mu bliskimi osobami, po czym na osobności zastanawia się, co takiego właściwie od nich usłyszał i czego doświadczył; po czym wyjeżdża i dalej, z dystansu, zza biurka, zza katedry (*desk*) stara się już widzieć świat, w który zdążył się zaangażować (*field*).

Problem polega tu, najogólniej mówiąc, na tym, jak się postrzega samą relację badacz – badany, samo zaangażowanie się w wydarzenia. Co w skrócie oznacza owo zaangażowanie w relacje między-ludzkie? Badania etnograficzne wymagały z naszej strony prawie nieustannego zaangażowania w układy społeczne i towarzyskie – czy to zaangażowanie było rzeczywiście ze strony etnografów czymś sztucznym, pewną podtrzymywaną „rolą”? Czy wytwarzaliśmy tę ciężącą nam „rolę”, by podtrzymywać interakcję? Oczywiście, do pewnego stopnia tak było. Zwykło się jednak przyjmować, że zarówno pełna zażyłość (czy wręcz utożsamienie się z rozmówcami), jak i pełne zdystansowanie się do poznawanego środowiska (chłodna analiza, obserwacja niemalże „zza weneckiego lustra”) nie służą badaniom. Otóż wiele z teorii poznania społecznego zaczęło już od kilku dziesięcioleci widzieć element „udawania” czy „gry społecznej” nie tyle jako element poznania społecznego (problem metodologiczny), ile w ogóle, jako podstawową cechę interakcji w przestrzeni życia społecznego¹². Chcielibyśmy jednak pokazać, że sam proces budowania „gry” i etnograficznego „udawania” (podkreślamy: dotyczącego tak etnografów, jak i lokalnych rozmówców) jest rodzajem działania etycznego i społecznego zarazem – i że nie sposób od tego uciec. Perspektywę „interakcji” przemieniłem zatem chcielibyśmy w coś w rodzaju wytwarzania pewnego społecznego widowiska, widowiska – w naszym przekonaniu – zwróconego nie tylko na zewnątrz, ale i do wewnątrz każdego z podmiotów. Współbycie, które etnograf rozpoczyna w terenie, jest zatem w tym sensie rodzajem odgrywanego widowiska.

Tak rozumiana etnografia staje się zatem bardziej działaniem, czy raczej współdziałaniem, choć może to właśnie zbyt grzeczne słowo; należałoby raczej

¹¹ G. Marcus, *Użyteczność kategorii uczestnictwa...*, *op. cit.*, s. 176.

¹² Por. E. Goffman, *Rytuał interakcyjny*, tłum. A. Szulżycka, Warszawa 2006; V. Turner, *Teatr w codzienności, codzienność w teatrze*, tłum. P. Skurowski, „Dialog” 2008, nr 9.

użyć terminu „współdziału” George’a Marcusa. Przykładem niech będzie etnografia, która przemieniała się z wolna w działanie społeczne, i na odwrót – działanie, które powoli przemieniało się w etnografię (etnografia – animacja/animacja – etnografia).

Powstała tak pewna formacja, która częściowo wyrasta z brytyjskiej tradycji „sztuki wśród społeczności” (*community arts*), a częściowo z wieloletnich doświadczeń zespołu „Animacja Kultury” Instytutu Kultury Polskiej UW¹³. Otóż grupa etnografów (pod kierunkiem jednej z badaczek Ostałówka, Weroniki Plińskiej), uczestników warsztatów badawczych we wspomnianych wsiach (Julia Biczysko, Agnieszka Pajączkowska, Agata Pietrzyk, Weronika Plińska, Emil Zubelewicz), postanowiła kontynuować swoje spotkania z ludźmi z Ostałówka, przygotowując projekt społeczno-kulturalny pt. „Miejsce wspólne”.

Sam projekt wynikał już z miejscowych badań, np. nazwa projektu odnosiła się do zadania ożywienia miejsc wspólnych wsi – związanych z podzielanymi doświadczeniami społecznymi – z budowanymi niegdyś w „czynnie społecznym” remizą, szkołą i ośrodkiem zdrowia. Nie ukrywano jednak też zaproszenia do swoistego „współdziału” w projekcie. W opisie projektu zostało to ujęte tak: „Nasz projekt jest propozycją zaproszenia mieszkańców Ostałówka do kontaktu z innymi środowiskami, w tym z warszawskim środowiskiem artystyczno-animacyjnym, do kontaktu opartego o wymianę, umożliwiającego otwarcie się na zewnątrz oraz akcentującego prawo do zachowania własnej, lokalnej odrębności i obu partnerów spotkania”. Projekt ten miał polegać, najogólniej mówiąc, na zebraniu opowieści, anegdot i wspomnień dotyczących szkoły, remizy (ale też kaplicy, sklepu i emigracyjnych miejsc pracy młodych mężczyzn z Ostałówka) po to, by zebrane opowieści posłużyły do utworzenia „ruchomego, barwnego widowiska, które w sobotnie popołudnie odbędzie się w centrum wsi”. Widowisko powstawało wraz zaproszonymi artystami: muzykanci i tancerze ze Stowarzyszenia „Dom Tańca” oraz opowiadacze z Grupy „Studnia O.” współtworzyli scenariusz, by w końcu też wziąć udział w przedstawieniu. Wspólne działania, reaktualizujące lokalne doświadczenia społeczne, miały stać się w ten sposób punktem wyjścia dla współpracy różnych środowisk i pokoleń.

Projekt był zatem formą zbudowania platformy towarzysko-artystycznej. Stał się on jednak, przede wszystkim, sposobem na przedłużenie i wzmocnienie obustronnej interakcji badaczy i badanych – z całą świadomością różnych uwikłań i różnych potrzeb obu grup. U jego założen leżało nie tylko doświadczenie długoletniego, zobowiązującego kontaktu z mieszkańcami Ostałówka, ale też przekonanie o tym, że istniejąca tutaj, a niejako „nieobecna” w proponowanych przez różnych grantodawców rozpoznaniach dotyczących zubożałych terenów wiej-

¹³ Por. A. Mencwel, *Przyczyniać się pomału*, [w:] *Animacja kultury. Doświadczenie i przyszłość*, red. G. Godlewski, I. Kurz, A. Mencwel, M. Wójtowski, Warszawa 2002; *Lokalnie: animacja kultury/community arts*, red. I. Kurz, Warszawa 2008.

skich kultura „zmarginalizowanych” jest – by użyć sformułowania Paula Willisa – „twórcza i ciekawa sama w sobie, zawiera racjonalną wiedzę i analizę własnej sytuacji – bieżącej i przyszłej, ucieleśnia je i stanowi dla nich podatny grunt”¹⁴. Folklor, rozumiany tu, za Rochem Sulimą, jako „oralne *continuum* »kultury niejawnej«; spontaniczne komunikowanie ukrytych reguł i wartości kultury”¹⁵ nie przestał być swoistą formą twórczości.

Jak się okazało, dla wielu mieszkańców Ostałówka projekt ten był zresztą naturalną kontynuacją rozpoczętego przed trzema laty cyklu spotkań, tj. samych badań, i wydaje się, że nie odczuwano specjalnej różnicy pomiędzy badaniami a projektem animacyjnym. Okazuje się więc, że badania etnograficzne były właściwie dla tych ludzi już od samego początku czymś w rodzaju „projektu” czy „wydarzenia społecznego”, i na odwrót, sam projekt tworzył coraz to nowe sytuacje i zdarzenia, a poprzez nie „sytuacje etnograficzne”; powstawało pełne najbardziej niespodziewanych rezultatów badanie etnograficzne. Wspomniany już David Mosse, wśród wielu wniosków płynących z prowadzonych przez dziesięć lat z pozycji *insidera* badań nad „cyklem projektu” w jednej z czołowych organizacji pomocy rozwojowej wskazywał na to, że „społecznie konstruowany i produkowany sukces projektu” zwykle sprowadzany jest do „właściwego” i usankcjonowanego przez projektowe *epistemic community* modelu działania. Animacja kultury proponuje coś innego: zamiast sprawdzalnego modelu pojawia się jedynie, albo właśnie aż: „stwarzanie warunków, w których ludzie – jednostki i grupy – mogliby realizować swoje potrzeby w ramach kultury samodzielnie przez siebie odkrytej i wynalezionej”¹⁶.

Ten rodzaj działania przekracza w pewnym sensie opozycję „sztuczne” – „autentyczne”, niesie on bowiem z sobą coś w rodzaju nieprzewidywalności procesu. W trakcie wydarzenia, jakim jest widowisko – czy teatralne, czy społeczne – pojawia się pewna niewiadoma, nieukierunkowany proces – proces wydarzania się przedstawienia, proces budowania obecności tak wykonawców, jak i widzów¹⁷ – jak można by tutaj dodać: tak etnografów, jak i ich rozmówców. W każdym razie, w czasie takiego spotkania uruchomiona zostaje energia twórcza – pewna społeczna „sztuka życia”, „emergencja znaczenia”, jak ją nazwała Erika Fischer-Lichte, wydarzanie się kolejnych sensów budowanych przez rozmawiających, przedstawiających siebie ludzi (*performing*; „wykonujących siebie”).

Podczas projektu doszło nie tylko do wspomnianego „ożywienia” miejsc wspólnych, na ten czas „zamieszkałych”, ale też niejako „otwartych” na wspólne praktyki, wspólne interpretowanie (warsztat „Mapa Ostałówka”). Nieczynna od trzech lat szkoła, w której zamieszkaliśmy po raz pierwszy jeszcze podczas badań etnograficznych (z inicjatywy mieszkańców Ostałówka, według których jej pusty,

¹⁴ P. Willis, *Wyobrażenia etnograficzne*, tłum. E. Klekot, Kraków 2005, s. 20.

¹⁵ R. Sulima, *Rekonstrukcje i interpretacje. Od folklorystyki do antropologii codzienności*, [w:] *Folklorystyka. Dylematy i perspektywy*, red. D. Simonides, Opole 1995, s. 59.

¹⁶ G. Godlewski, *Animacja i antropologia*, [w:] *Animacja kultury...*, s. 65.

¹⁷ E. Fischer-Lichte, *Estetyka performatywności*, tłum. M. Sugiera, M. Borowski, Kraków 2008.

wybudowany przez nich wspólnie budynek należało kimś wypełnić) stała się nie tylko naszym „adresem”. Już pierwszego dnia na jej schodach zaczęły się zbierać grupki młodych mężczyzn (16–25 lat), nie tylko czekając na to, co się wydarzy, ale też natychmiast biorąc sprawy w swoje ręce. Przez cały okres trwania projektu były problemy ze szkolną pompą, która co jakiś czas przestawała działać. Młodzi mężczyźni i miejscowy hydraulik wraz z organizatorką, w świetle ustaleń z gminą odpowiedzialną za budynek, ruszali „do naprawy”: w ruch natychmiast szły wiadra z przyszkolnej studni – „zalewano pompę”, by zapobiec jej „zapowietrzeniu”. Po warsztacie opowiadacza ze „Studni O.” w szkolnej sali zostały różne przedmioty, na których grały dzieci (plastikowa butelka, garnek animatorki, szkolny globus bez podstawy). Któregoś wieczoru zagraliśmy na nich razem z chłopaków¹⁸.

Podczas przedstawienia finałowego, które odbyło się za szkołą, pod wpływem spontanicznego impulsu artysty, etnografka, pomysłodawczyni projektu, wystąpiła w opowieści Jarka Kaczmarka w stroju śpiewaczki ludowej z zespołu „Ostałki”. Miejsce tradycyjnego zespołu folklorystycznego, dumy i chluby starszych pań z Ostałówka i ich kierowniczkę, w życiu wsi to temat na inny artykuł. Koncentrując się jednak na opisywanej grupie młodych mężczyzn: etnografka spodziewała się tego, że o ile jeszcze starszym ludziom może się to ewentualnie podobać, dla młodych jej udział w widowisku będzie groteskowy i śmieszny. Jednak młodzi nie śmiali się z niej (a przynajmniej – nie w niezyciowy sposób), robili zdjęcia. Na zaproszenie wspomnianej grupy młodych mężczyzn, dwa tygodnie później ta sama etnografka przyjechała do wsi na wielkie, gminne dożynki. Tam, wśród ogólnego śmiechu, nieoczekiwanie zaczęto przymierzać jej nakrycie głowy i fotografować się w nim. Jeden z chłopców pożyczył od niej szalik – przekręcił go na drugą stronę (z niebiesko-różowej na brązową), zawiązał na szyi w inny niż ona sposób i tak stanął dumnie wyprostowany. zaproponowała wtedy, że może mu go podarować, początkowo odmówił, ale widać było, że z radością przystaje na propozycję. Jak się niedawno dowiedziała, w szaliku chodzi jeszcze dwóch jego braci. Tak zatem badania terenowe, jak i projekt przybliżyły także specyficzny aspekt szczególnie rozumianej kultury materialnej Ostałówka: stosunek do rzeczy, ich

¹⁸ Pierwszego wieczoru za szkołą zorganizowano dla nas ognisko. Para muzyków z „Domu Tańca” zagrała na swych instrumentach, chłopcy nieoczekiwanie chwycili znaleziony przez nas szkolny tamburyn i zaczęli śpiewać przyśpiewki, przekomarzając się przy tym i rywalizując ze sobą o to, kto „lepiej przyrymował”. Zorganizowano przyjęcie osiemnastkowe, na które zostaliśmy zaproszeni: zaraz za stodołą solenizanta, na łące, ustawiono stół przykryty białym obrusem, udekorowano go świecami. Muzyka płynęła z magnetofonu; początkowo miało nie być tańców, ponieważ solenizant nie był przekonany, czy wypada – osiemnastka zbiegła się z ostatnim dniem żałoby po śmierci jego tragicznie zmarłego brata. Dużo śpiewaliśmy i rozmawialiśmy – byliśmy poruszeni tym, że chłopcy zrobili tak piękne urodziny. W prezencie ułożyliśmy dla solenizanta urodzinową przyśpiewkę. Rozstaliśmy się tego dnia w atmosferze pożegnania żałoby. Zaraz po powrocie do Warszawy odebraliśmy mnóstwo telefonów: „Kiedy znowu przyjedziecie?”, „Co teraz robicie?”, „Gdzie jesteście?”. Jednego dnia ktoś zadzwonił do etnografki i powiedział: „Zobacz, jak chlupie woda, słyszysz? Deszcz spadł i jest mokro na ulicy”, a potem umieścił telefon tak, by usłyszała, jak pluska woda pod jego stopami.

pod-ręczność, gotowość do ciągłego wykorzystania w różny sposób i intensywny obieg¹⁹. W ten sposób strój ludowy, ważny dla śpiewaczek „kostium publicznych występów”, wielokrotnie przerabiany i projektowany w dużym stopniu przez nie same i traktowany z powagą, w naszym działaniu także nie był tylko „kostiumem wystąpienia artystycznego”, stał się przyczynkiem do czegoś innego – do procesu budowania obecności już nie tylko etnografów, ale i animatorów, do twórczego wykorzystania elementów niejako „z innego rejestru” (strój „Ostałki”, szalik etnografki), do nadawania im nowego znaczenia już w ramach „kultury samodzielnie przez siebie odkrytej i wynalezionej”, kultury pojawiającej się na styku twórczości i autoekspresji ludzi z Ostałówką i naszej. To wszystko nie byłoby jednak możliwe bez *relacji zaangażowania*.

Proponowana tu forma aktywności etnograficznej to taka jej forma, w której badania już od początku są rodzajem działania społecznego („zaangażowane relacje”), ale i na odwrót, działanie społeczne, w ramach projektu kulturalno-społecznego, jest też badaniem antropologicznym – jest etnografią. Te ostatnie spotkania, już w ramach projektu, były jednak bardzo podobne – od relacji międzyludzkich uciec przecież nie sposób. Projekt w ten sposób nie tyle przemieniał, przebudowywał sposób życia społeczności, ile wytwarzał tam pewien nowy prąd porozumienia, nowe wydarzenia – nowe odegrania poszczególnych ról, tak przyszłych, jak i tych „na miejscu”. Zmieniała się wtedy też cała sceneria badań etnograficznych. Sam projekt animacyjny przetwarzał też bowiem samą etnografię, relacje społeczne, relacje w terenie, sposoby odgrywania ról przez uczestników. Nie tylko jednak nie przekreśliło to projektu etnograficznego, ale go, jak uważamy, wzmocniło, i uruchomiło powstawanie nowego, jednocześnie lokalnego i wielomiejscowego materiału badawczego²⁰.

Summary

Ethnography as a social activity/cultural animation

The authors ponder on the category of engaged ethnographic research, as well as possible areas of using such studies in cultural animation. A clash between the fieldworker's social co-existence (*field*) and the effort of an analytic approach to the described reality (*desk*), seems to be the crucial issue. To illustrate the matter, the authors present activities undertaken by the lecturers and students, who participated in „Cultural Animation” workshops (in the Polish Culture Institute, UoW), as part of the project „Ostałówek. A common place”.

¹⁹ Por. L. Kocik, *Autarkiczna wspólnota domu i zagrody*, [w:] *idem, Między zagrodą, przyrodą i społeczeństwem*, Kraków 2000.

²⁰ Por. G. Marcus, *Użyteczność kategorii uczestnictwa...*, s. 172.