

Ewa Klekot – antropolożka i tłumaczka, adiunkt w Instytucie Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Warszawskiego i wykładowca antropologii w School of Form w Poznaniu. Zajmuje się antropologią sztuki, a zwłaszcza zagadnieniami społecznie różnicującego potencjału sztuki (kicz), społecznego konstruowania sztuki ludowej i prymitywnej, zabytków dziedzictwa. Publikowała m.in. w „Kontekstach”, „Etnografii Nowej”, „Ethnologie Française”, „International Journal of Heritage Studies”.

Ewa Klekot

Samofolkloryzacja

Współczesna sztuka ludowa z perspektywy krytyki postkolonialnej

Kultura ludowa umarła już dawno, ale – jak się wydaje – trudno znaleźć kogoś, kto spełni ostatnią wobec niej powinność; zapewne wciąż jeszcze zbyt wielkie są możliwe korzyści, jakie można czerpać z podtrzymywania złudzeń co do jej wiecznotrwałości i wartości niepodlegających destrukcyjnemu działaniu czasu¹.

Samokolonizacja to metafora wprowadzona przez bułgarskiego historyka Alexandra Kiosseva do opisu procesu konstruowania nowoczesnych narodów w Europie Wschodniej²; samofolkloryzacja

1 P. Kowalski, *Popkultura i humaniści*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2004, s. 145.

2 Zob. A. Kiossev, *Notes on Self-Colonizing Cultures*, [w:] *Cultural Aspects of the Modernization Process*, red. D. Ginev, F. Sejersted, K. Simeonova, TMV-senteret, Oslo 1995; przedruk w: *Bulgaria awangarda*, Salon Verlag, Kraeftemessen II, 1998; przedruk w: *After the Wall. Art and Culture in Post-Communist Europe*, red. D. Elliott, B. Pejić, Moderna Museet, Stockholm 1999.



cja to termin mojego autorstwa. W niniejszym artykule chciałabym zinterpretować społeczne konstruowanie pojęć *ludu* i *ludowości* w obszarze zjawisk nazywanych sztuką *ludową* jako element procesów modernizacyjnych powiązanych z samokolonizacją, a następnie zwrócić uwagę na zjawisko samofolkloryzacji współczesnych mieszkańców wsi, które, moim zdaniem, także należy do porządku samokolonizacyjnego. Zamierzam wskazać, że pomimo emancypacyjnego programu wpisanego w pojęcie *sztuki ludowej* przez jego inteligenckich twórców, określane tą nazwą zjawiska, poddane reifikacji, esencjalizacji i instrumentalizacji, używane były i są do wytwarzania i utwierdzenia nierówności społecznych przy udziale samych podporządkowanych. Podejście określane jako teoria postkolonialna³ daje narzędzia do krytycznej analizy kulturowej sytuacji podporządkowania oraz wytwarzających ją praktyk społecznych, w tym mechanizmów dyskursywnych służących konstruowaniu tego podporządkowania poprzez wytwarzanie znaczeń i sensów legitymizujących, a nawet naturalizujących przemoc tej relacji. Równocześnie, odwołując się do propozycji teoretycznych Pierre'a Bourdieu, można przyjąć, że przemoc za pomocą symboli ma potencjał wytwarzania habitusu, czyli w efekcie może prowadzić do ucieleśniania hierarchii społecznych. Podporządkowani nie tylko nie potrafią mówić w sposób zrozumiały dla ludzi wolnych (czyli niepodporządkowanych), ale też nie potrafią się zachowywać jak wolni na poziomie niewerbalnym. Hierarchia stanów czy później klas, podobnie jak hierarchia płci, wytworzyła podporządkowania, które uległy habitualizacji zarówno na poziomie dyskursu, jak i zachowań. Jak długie trwanie mają takie habitualizacje, świadczyć może chociażby studium stosunków pracy w polskich organizacjach gospodarczych autorstwa Janusza Hryniewicza, w którym autor posługuje się w analizie współczesnych przedsiębiorstw metaforą „folwarczości” stosunków pracy⁴.

Niemal trzydzieści lat temu polski etnolog Ludwik Stomma sporządził statystykę zawartości siedmiu tomów *Dzieł* Oskara Kolberga poświęconych Mazowszu, analizując ją w oparciu o kategorie tematyczne. Wniosek był następujący: „wesołym zajęciom, związanym przede wszystkim z czasem wolnym (poz. 6, 7, 8, 11, 12 [obrzędy doroczne, obrzędy rodzinne, pieśni i tańce, legendy, gry i zabawy]) poświęcone jest 84% kolbergowego obrazu wsi”⁵. „Nie podliczamy tego bynajmniej – pisał dalej Stomma – w celu znęcania się nad bezcennym klasykiem. Warto jednak uświadomić sobie, z jakich to przesłanek wyrastała pokaźna większość późniejszych literackich (nie wspominając już o filmowych) wizji wsi; wizji, które dość skutecznie ukształtowały nie tylko inteligencką opinię

https://www.academia.edu/3477652/The_Self-Colonization_Cultures; A. Kiossev, *Self-Colonizing Metaphor*, [w:] *Atlas of Transformation*, 2011 <http://monumenttotransformation.org/atlas-of-transformation/html/s/self-colonization/the-self-colonizing-metaphor-alexander-kiossev.html>.

3 L. Gandhi. *Teoria postkolonialna*, przeł. J. Serwański, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2008.

4 J.T. Hryniewicz, *Stosunki pracy w polskich organizacjach*, Scholar, Warszawa 2007, zvl. s. 30–47, 196–202.

5 L. Stomma, *Antropologia kultury wsi polskiej XIX w.*, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1986, s. 236.

publiczną, ale nawet podświadomość części etnografów...”⁶. Książka Stommy była i nadal pozostaje ważnym głosem w krytycznej dyskusji nad „ludowością”, „kulturą ludową” oraz ich związkami z wsią i chłopskością, która cały czas toczy się w polskiej humanistyce, to słabnąc, to przybierając na sile. Stomma z jednej strony kładł nacisk na sugestywność i siłę oddziaływania kolbergowskiej wizji wsi, która zresztą wpisywała się w o wiele starsze od niej toposy istniejące w polskiej kulturze i literaturze⁷, a z drugiej wskazywał na mechanizmy selekcyjne zastosowane przy konstruowaniu tej reprezentacji; mechanizmy, które folklorysta Piotr Kowalski nazwał dwa dziesięciolecia później „manipulacją obrazami”, dzięki której do potocznej wyobraźni trafiły „niezwykle trwałe obrazy rzeczy ludowych”⁸.

„Kultura ludowa”, a wraz z nią folklor i sztuka ludowa, okazują się uwikłane w bardzo złożony problem reprezentacji. „«Kultura ludowa» nie jest ani mitem, ani rzeczywistością – pisał polski etnolog Michał Buchowski. – Mitem jest tylko wyobrażanie sobie, iż nasze pojęcie jest odzwierciedleniem rzeczywistości, podczas gdy jest ono abstrakcyjnym sposobem porządkowania postrzeganego przez nas świata”⁹. Jednak za każdym systemem porządkowania rzeczywistości stoją konfigurujące dyskurs relacje władzy: „kultura ludowa” oraz „ludowość” były i nadal w wielu wypadkach pozostają dyskursywnymi narzędziami egzotyzacji mieszkańców wsi oraz ich estetyzacji, a procesy te nigdy nie są niewinne¹⁰: relacja między estetyzującym a tym, co estetyzowane, jest nierówna, pozwala estetyzującemu na zajęcie uprzywilejowanej pozycji niezaangażowanego obserwatora, który patrzy, nie ponosząc żadnej odpowiedzialności w związku z przysługującym mu prawem do oglądania.

Samokolonizacja a sprawa polska

Aleksander Kiossev, powołując do życia pojęcie samokolonizacji, wychodził od powszechnie przyjętych w analizie historycznej kategorii „centrum” i „peryferii”, nie osadzając swych analiz w wielkiej teorii systemu-świata Immanuela Wallersteina. Zwrócił uwagę na fakt, że pewne obszary w Europie podporządkowują się kulturowej i gospodarczej dominacji europejskiego centrum polityki kolonialnej bez inwazji czy zaprowadzenia na nich faktycznej władzy kolonialnej. Sytuacja społeczeństw Europy Wschodniej wynikałaby w tym ujęciu z ich niekolonialnej peryferyjności i oznaczała pozycję stojącego z boku obserwatora głównego teatru zmagania kolonialnych, teoretycznie niezaangażowanego po żadnej stronie, w praktyce zaś ulegającego hegemonii dyskursu ukształtowanego w procesie kolonizacji i wynikających z niego zjawisk, takich jak orientalizacja czy podział na „Zachód i resztę świata”. Kiossev pisze o „hegemonii bez dominacji”¹¹, wskazując, że źródłem zjawisk określanych przez niego jako

6 Tamże.

7 Zob. P. Kowalski, *Popkultura i humaniści*, s. 150.

8 Tamże, s. 153.

9 M. Buchowski, *Kultura ludowa – mit czy rzeczywistość? [głos w dyskusji]*, „Lud” 1991 vol. 74, s. 178–181.

10 Por. D. Brett, *The Construction of Heritage*, Cork University Press, Cork 1996, s. 38–51.

11 A. Kiossev, *Self-Colonizing Metaphor*.



samokolonizacja jest sfera wyobraźni społecznej, a dokładniej wyobraźnia elit społeczeństw-obszerników, które zachodni dyskurs wytwarzający kolonialny system wartości przekuwały na praktyki społeczne mające zapewnić mu hegemoniczność w ich własnych społeczeństwach i krajach.

W ujęciu Kiosseva modernizacja i samokolonizacja nie dają się od siebie oddzielić:

Bez obcego, europejskiego modelu wykształconego i samodzielnego narodu, który tacy ideolodzy nacjonalizmu jak Fotinov bezinteresownie sprowadzili do kraju i upowszechniali, bez modelu systemu oświaty oraz dosłownego przełożenia na miejscowe warunki zachodnich instytucji, takich jak szkoła, uniwersytet, prasa, sfera publiczna, administracja, system prawny, infrastruktura itd., wiejskie patriarchalne społeczności lokalne na Bałkanach nigdy nie osiągnęłyby „samoświadomości narodowej”. Sama bowiem „samoświadomość narodowa” jest strukturalnie w całości modelem zachodnim¹².

Wynikałoby z tego, że o samokolonizacji możemy mówić wówczas, gdy podejmujące wysiłek modernizacyjny elity społeczne muszą najpierw zmienić własny system wartości oraz kategorie myślenia, uznając wyższość tych reprezentowanych przez centrum kolonialnego świata, skądinąd niespecjalnie zainteresowane kolonialną ekspansją w kierunku „obszerników”.

Na polskie konteksty samokolonizacji zwracał już uwagę Jan Sowa w książce *Fantomowe ciało króla*¹³, osadzając swoją interpretację w polityczno-gospodarczych koncepcjach Immanuela Wallersteina i kategorii półperyferii. Sowa wskazywał też na wieloznaczność interpretacji postkolonialnych w kontekście Polski, którą traktować można z jednej strony jako samokolonizujący się obszar półperyferii, na których część elit rezygnuje z feudalnych praktyk społecznych i wzorców myślenia, by podjąć wysiłek modernizacyjny oraz zadanie konstrukcji nowoczesnego państwa narodowego, a z drugiej jako centrum prowadzące kolonialną politykę na obszarze tak zwanych Kresów Wschodnich. Do zaproponowanych przez Sowę interpretacji sytuacji Polski w kategoriach teorii postkolonialnej należy dodać trzecią perspektywę, najdobitniej wyrażoną przez Ewę Thompson¹⁴, w której Polska jest traktowana jako były podporządkowany systemu kolonialnego.

Równocześnie w polskiej etnologii i kulturoznawstwie od co najmniej ćwierćwiecza obecna jest krytyczna refleksja nad bardzo istotnymi mechanizmami samokolonizacji, a mianowicie nad zjawiskami folkloryzacji i orientalizacji w dyskursie polskiej humanistyki i nauk społecznych, poczynając od mechanizmów konstruowania przedmiotu badań ludoznawczych w XIX wieku w obrębie dyskursu szlachecko-inteligenckiego¹⁵, poprzez współczesną etnologię, folklory-

12 A. Kiossev, *Notes on Self-Colonizing Cultures*, s. 5.

13 J. Sowa, *Fantomowe ciało króla*. Universitas, Kraków 2011, zwł. s. 20–25.

14 E. Thompson. *Trubadurzy imperium Literatura rosyjska i kolonializm*, Universitas, Kraków 2000; por też C. Cavanagh, *Postkolonialna Polska. Biała plama na mapie współczesnej teorii*, „Teksty Drugie” 2003 nr 80/81(2/3), s. 60–71.

15 C. Robotycki, S. Węglarz, *Chłop potęgą jest i basta. O mityzacji kultury ludowej w nauce*, „Polska Sztuka Ludowa – Konteksty” 1983 t. 37, z. 1–2, s. 3–8; L. Stomma, *Antropologia...; S. Węglarz, Chłopi jako „obcy”. Prolegomena*, [w:] *Pożegnanie paradygmatu? Etnologia wobec współczesności*, red. W. Burszta, J. Damrosz, Instytut Kultury, Warszawa 1994,

stykę i kulturoznawstwo¹⁶, a na współczesnej socjologii kończąc¹⁷. Oczywiście pojęcie „ludu” i „ludowości” wymaga jeszcze wielu badań krytycznych, bo – jak pisał wybitny kulturoznawca i folklorysta Piotr Kowalski, „Kultura ludowa – zmitologizowana przez politykę i tradycję – dodatkowo jeszcze mityzowana przez naukę, która ma ją opisywać – stawała się często wygodnym materiałem do wygrywania rozmaitych aktualnych potrzeb politycznych”¹⁸. Przede wszystkim chodzi o absolutnie kluczową, instrumentalną rolę „ludowości” w konstruowaniu polskiej ideologii narodowej w XIX wieku, kiedy priorytetem było zneutralizowanie fundamentalnego konfliktu społecznego między szlachtą i chłopami. Przemiana „gminu”, „chłopów”, „pospólstwa” w „polski lud” miała dokonać „cudu”, który wieszczył Krasieński w *Psalmie Miłości*. „Lud” trzeba też zatem rozumieć jako utopię szlachecko-inteligenckiej ideologii narodowej. Równocześnie trzeba pamiętać, że – jak wskazywał jeden z najwybitniejszych znawców tak zwanej sztuki ludowej, Aleksander Jackowski – „pojęcie kultury ludowej definiowane jest [...] «z zewnątrz», z pozycji obserwatora” i że „związek między nazywającym a tym, co nazywane”, ma kluczowe znaczenie – dlatego też „historia pojęcia „kultura ludowa” to przede wszystkim historia tych, którzy patrzyli i nazywali”¹⁹, a nie historia tego, co nazywane²⁰.

Kolonialny obcy antropologów a lud jako projekt ludoznawczy

Perspektywa antropologii wyrasta w znacznym stopniu z refleksji nad doświadczeniem kontaktu z obcością kulturową, lecz perspektywa ta ukształtowała się w sytuacji, którą można określić jako kolonialną. Krytyka języka i retoryki antropologicznego opisu oraz stosowanych przez tę naukę narzędzi badawczych wskazuje na etnocentryczne i kolonialne uwarunkowania antropologicznych reprezentacji obcości oraz wpisaną w nie nierówność między badającym a badanym. Jednym z najważniejszych mechanizmów egzotyzacyjnych stosowanych wobec badanych podczas konstruowania naukowej narracji opisującej i interpretującej zebrany podczas antropologicznych badań terenowych materiał była allochronia, szczegółowo zanalizowana przez Johannes Fabiana

s. 78–101; Z. Libera, *Lud ludoznawców. Kilka rysów do opisanego fizjognomii i postaci ludu naszego, czyli etnograficzna wycieczka po XIX wieku*, [w:] *Etnologia polska między ludoznawstwem a antropologią*, red. A. Posern-Zieliński, Komitet Nauk Etnologicznych PAN, Poznań 1995, s. 137–152.

16 P. Kowalski, *Współczesny folklor i folklorystyka*, Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, „Literatura Ludowa” 1990 t. XXXVI (1–6); tegoż, *Folklorystyka nauk o kulturze ludowej*, „Polska Sztuka Ludowa – Konteksty” 1992 t. 46, z. 1, s. 23–26; tegoż, *Popkultura i humaniści*; M. Buchowski, *Kultura ludowa...*

17 M. Buchowski, *Widmo orientalizmu w Europie. Od egzotycznego Innego do napiętnowanego swojego*, „Recycling Idei” 2008 nr 10, s. 98–107.

18 P. Kowalski, *Folklorystyka nauk...*, s. 25.

19 A. Jackowski, *Kultura ludowa – sztuka ludowa [głos w dyskusji]*, „Lud” 1991 t. 74, s. 186.

20 „Nie można więc mówić na przykład o kategoriach tradycyjnej kultury ludowej, która miałaby swoje jednoznaczne i na trwałe zidentyfikowane odniesienie przedmiotowe. Innymi słowy, jest to dla nas jedynie pewna kategoria badawcza, z której pomocą usiłujemy dokonać konceptualizacji świata takiego, jaki postrzegamy (jaki on nam się jawi). Wiązane z tą kategorią wartości ulegają przekształceniu wraz ze zmianą naszych zapatrywań badawczych. Zmiany w rozumieniu tego heurystycznego narzędzia analitycznego i konceptualnego zarazem to jakby rezultat ciągłej konfrontacji formujących się nowych prób ujęcia przedmiotu badań (wycinek „rzeczywistości”) z wyobrażeniami zastanyymi”. M. Buchowski, *Kultura ludowa...*, s. 180–181.



w książce *Time and the Other*²¹. Termin ten odnosi się do sytuacji, w której antropolog, tworząc tekstową reprezentację badanej rzeczywistości, nie włącza czasu ludzi, których bada w terenie, w swój czas historyczny, wymagający użycia w narracji form czasu przeszłego, lecz opisuje ich za pomocą czasu teraźniejszego. Choć pobyt w terenie dobiegł już końca, choć trwał krótko w porównaniu z czasem istnienia badanych społeczeństw, antropolog przedstawia sytuację, którą zastał, jako stałą: badani byli pozbawieni historyczności, którą miał antropolog; jako „ludy bez historii” zanurzone w niezmienności czy też niezwyklej powolności „czasu natury”. Allochronia to sytuacja, w której dwie osoby biorące udział w badaniach, czyli spotykające się w tym samym czasie i miejscu – badacz i badany – w tekście antropologicznym stają się sobie obce czasowo. Jak sugeruje Fabian, nowoczesna antropologia jako nauka empiryczna konstruuje swe przedstawienia według porządku właściwego obserwacji, czyli wizualności, przez co są one pozbawione upływu czasu. Badacz dystansuje się w ten sposób wobec Innego, tworząc swój przedmiot badań, czyli oglądu, a potem jego reprezentacje. Według Fabiana ewolucjonistyczna metanarracja, która porządkowała świat nowoczesnych antropologów, czyniła podróż w przestrzeni podróżą w czasie, a badani mieli status żywych skamielin. Było to możliwe dlatego, że w miejscu, do którego antropolog docierał, czas zdawał się nie istnieć, a badani byli „ludami bez historii”. Gramatyczny czas teraźniejszy etnograficznych opisów był głównym narzędziem wytwarzania Innego zanurzonego w retorycznym *praesens ethnographicum*. Antropolog – a wraz z nim jego czytelnik – także zanurzał się w ten obcy czasowo świat dzięki narracji, zachowując jednak świadomość własnej historyczności.

Na podobnych zasadach konstruowane były opisy przez ludoznawców, którzy obiektem swych zainteresowań uczynili Obcego, który był od badacza odległy nie geograficznie, lecz społecznie, czyli chłopów.

Już XIX-wieczni ludoznawcy, zafascynowani kulturą ludu, poruszali się wśród chłopów niczym późniejsi turyści. Wyposażeni w przedpodróżną wiedzę, w techniki sporządzania opisów, ulegając presji literackiej narracji, a także motywowani potrzebami odkrywania prawd ważniejszych niż tylko wynikających z przygodnych obserwacji, mówiąc, że odkrywają, tworzyli w istocie etykiety ludowych typów²².

W opisach ludu wiejskiego allochronia pełniła jeszcze jedną funkcję: wytwarzana dzięki niej ahistoryczność traktowana była nie tylko jako ewolucyjnie rozumiana „starożytność”, lecz także jako „odwieczność”. W ten sposób lud skonstruowany – tak jak egzotyczni tubylcy – jako żyjący czasem natury, a nie historii, prowadził żywot niczym przodkowie badacza. Można go więc było potraktować jako repozytorium wartości, którym owi przodkowie hołdowali; jego beczasowość stawała się istotna dla legitymizacji wynalezionych tradycji narodowych. Odhistorycznienie ludu wiejskiego było z jednej strony konsekwencją wytworzenia go jako obiektu badań ludoznawczych, jako antropolo-

21 J. Fabian, *Time and the Other. How Anthropology Makes Its Object*, Columbia University Press, New York 2003.

22 P. Kowalski, *Popkultura i humaniści...*, s. 153.

gicznego Obcego²³, z drugiej miało istotne znaczenie polityczne i ideologiczne z perspektywy konstruowania nowoczesnego narodu.

Projekt narodowy – samokolonizacja i modernizacja

Stworzenie nowoczesnego narodu, który byłby zdolny do wywalczenia niepodległego państwa, wymagało skonstruowania legitymizującej go tradycji w taki sposób, by odebrać znaczenie konfliktowi między panami a chłopami, którzy mieli ten naród i państwo tworzyć. Jak w większości krajów Europy Środkowej i Północnej, tak i w wypadku polskiej ideologii ludoznawczej²⁴, która stanowiła ważny element konstrukcyjny ideologii narodowej, podstaw dostarczyła Herderowska koncepcja ludu, przyswojona szlachecko-inteligenckiej publiczności przez romantyków. Niemiecki filozof Johann Gottfried Herder uznawał lud wiejski za nosiciela tradycji, rozumianej jako ustnie przekazywany folklor. W jego ujęciu artystyczna tradycja ludu była anonimowa i wspólnotowa; co więcej, Herder nazywa sztukę ludową sztuką narodową, podkreślając bezpośredni związek tej tradycji ze wspólnotą polityczną, jaką jest naród²⁵. Herderowski lud nie mógł zatem posiadać nowoczesnej świadomości historycznej: opierał swą wiedzę na tradycji, którą Locke pozbawił autorytetu legitymizacji zarówno w epistemologii, jak i w polityce, oraz nie wytwarzał źródeł pisanych, stanowiących podstawę pracy nowoczesnego historyka. Herder odbiera więc chłopom historyczność poprzez uczynienie z nich ludu. Ludoznawca zaś osadza ich w etnograficznym czasie teraźniejszym, podobnie jak czynili to antropolodzy z państw kolonialnych, konstruując przedmiot własnych badań.

W polskim kontekście lud wiejski, podobnie jak kolonialni tubylcy, był podporządkowany grupie, z której wywodzili się badacze. Różnice rasowe czy etniczne są w koloniach równocześnie różnicami społecznymi; w sytuacji polskiej, historycznie rzecz biorąc, hierarchia społeczna nader często nakładała się na etniczną: z jednej strony ideologia sarmatyzmu konstruowała odmienne pochodzenie etniczne panów i chłopów, a z drugiej na terenach stanowiących kresy wschodnie Rzeczypospolitej Obojga Narodów, również w czasach ludoznawców i etnografów, lud wiejski był innego pochodzenia etnicznego niż klasa panów, z której się ci ludoznawcy wywodzili²⁶. W *Plotce o „Weselu”* Tadeusz Boy-Żeleński opisuje, jak pewna niezwykle szacowna dziedziczka ze wschodniej Galicji z zaciekawieniem wypytywała matkę żonatego z chłopką i osiadłego w Bronowicach Włodzimierza Tetmajera o to, po jakimu młodzi ze sobą rozmawiają i czy „pan Włodzimierz umie po rusku”. „Zacna dziedziczka z kresów – pisze Boy – była święcie przekonana, że chłopci na całym obszarze ziem polskich mówią po rusku”²⁷.

23 S. Węglarz, *Chłopi jako „obcy”...*

24 Tamże.

25 G. Cocchiara, *Dzieje folklorystyki w Europie*, przeł. W. Jekiel, PIW, Warszawa 1971, s. 184–195.

26 S. Węglarz, *Chłopi jako „obcy”...*, s. 89.

27 T. Boy-Żeleński, *Plotka o „Weselu” Wyspiańskiego*, [w:] S. Wyspiański, *Wesele*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1969, s. 252.



Stanisław Węglarz, pisząc o ideologii ludoznawczej, wyróżnia wśród jej eksponentów dwie postawy, które nazywa „filantropem” i „apologetą”:

„Filantrop” interesuje się ludem po to, aby poznać mentalność chłopstwa dla wykazania fałszywości ludowej wiedzy i „wyprostowania wykrzywionych wyobrażeń gminu” poprzez wniesienie na wieś kaganka oświaty. [...] Postawa filantropa jest opozycyjna wobec romantycznej postawy „apologety”, „nietoperzowego apologety ciemnoty”, jak poetycznie określił ją R.W. Berwiński²⁸.

Obie postawy legitymizują program, który ma – z perspektywy jego twórców – przyczynić się do włączenia ludu w projekt narodowy oraz do jego emancypacji. Z jednej strony narzędziem emancypacji ma być edukacja, a dzięki niej włączenie chłopów w struktury państwa narodowego jako pełnoprawne podmioty polityczne; z drugiej zaś upodmiotowienie i emancypacja dokonuje się poprzez wskazanie na duchowy i twórczy potencjał ludu, którego wyrazem jest folklor. Obie postawy obecne są w procesie konstruowania zjawiska zwanego sztuką ludową, a wobec zachodzących na wsi zmian, które etnografowie określali jako „rozpad tradycyjnych struktur”, obie – choć różnymi drogami – uruchamiają zjawisko folkloryzacji, które zamiast emancypować, wytwarza mechanizmy replikujące społeczne *status quo*. „Zinstytucjonalizowany ruch folkloryzacyjny jest dowodem na to, że chłop zawsze musi pozostać chłopem. Taka jest bowiem konstrukcja ideologii ludoznawczej”²⁹.

W figurach filantropa i apologety Węglarz ukazuje dialektyczny wymiar procesu przemian modernizacyjnych. Powraca więc pytanie o ich kolonizacyjny, względnie samokolonizacyjny charakter. Zdaniem Sowy, geopolityczna sytuacja Polski dokładnie odpowiadała tej, którą Kiossev uznaje za charakterystyczną dla samokolonizujących się społeczeństw: wystarczająco blisko silnych centrów kulturowych, w których kształtowała się ideologia kolonialna, by ulec ich wpływom, a jednocześnie zbyt blisko, by mogła stać się przedmiotem ich kolonialnych zainteresowań³⁰. Pozostawiając na boku kwestię, czy rosyjski imperializm w Polsce był odmianą kolonializmu i czy można mówić o kolonizacji Polski przez Rosję (wątpliwości budzi tutaj np. kwestia relacji moralnej wyższości, która w relacji kolonialnej konstruowana jest jednoznacznie przez obie strony jako wyższość kolonizatora³¹), warto zwrócić uwagę na kwestię, którą badaczka literatury polskiej i wybitna tłumaczka Claire Cavanagh postawiła, wychodząc od twórczości i postaci Josepha Conrada³². Chodzi tutaj mianowicie o stojący przed polskimi elitami dylemat wyboru między wschodnim imperiaлизmem a zachodnim kolonializmem i opowiedzenie się po stronie tego ostatniego nie tylko afirmatywnie, lecz także prewencyjnie. Czyli wdrażanie modeli zachodnich i modernizacja byłyby samokolonizacją dokonywaną bardziej przeciwko niesprawiedliwości i przemocy niż w imię racjonalności i rozumu,

28 S. Węglarz, *Chłopi jako „obcy”...*, s. 87.

29 Tamże, s. 96.

30 J. Sowa, *Fantomowe ciało króla*, s. 203.

31 A. Nandy, *The Intimate Enemy*, Oxford University Press, Oxford 1983.

32 C. Cavanagh, *Postkolonialna Polska...*

samokolonizacją nie tyle opartą na doświadczeniu emancypacyjnym miejskiej burżuazji, ile na paradoksalnym przekształceniu wiejskiego podporządkowania feudalnego w hierarchię miasto/wieś.

PRL-owski folklorizm hierarchię miasto/wieś spetryfikował i podtrzymał, utwierdzając społeczną funkcję ludowości jako parawanu skrywającego społeczne (także etniczne) nierówności pod postacią malowniczego zróżnicowania. Oczywiście nierówność nie oznacza jeszcze podporządkowania, jednak hegemonia ideologiczna już podporządkowanie znaczy. Znaczy je również „miejski szowinizm”, o którym za Andreasem Bodenstedtem pisała socjolożka wsi Izabella Bukraba-Rylska, wskazując, że za taką postawą stoi „przeświadczenie, że obszary wiejskie powinny stanowić sektor usługowy dla miast: komplementarny i dostosowany do ich potrzeb”, zaś mieszkańcy wsi „o ile nie występują w roli gościnnego właściciela kwatery agroturystycznej, [traktowani są] jako dość irytujący i kłopotliwy element pejzażu”³³. Tym bardziej że po 1989 roku, kiedy nowa fala przemian modernizacyjnych zaowocowała w Polsce poważnymi zmianami w sferze tożsamości zbiorowych, najważniejszym czynnikiem wpływającym na rozumienie, kim jest obcy, stała się – jak pisze Michał Buchowski – „restrukturyzacja postrzegania społecznych nierówności przez hegemoniczną ideologię neoliberalną”. W tych nowych warunkach wytwarzanie dystansu społecznego za pomocą egzotyzacji i orientalizacji zaczęło się odbywać za pomocą figury *homo sovieticus*, stanowiącej *par excellence* wcielenie „natury podporządkowanej”, niezdolnej do funkcjonowania w świecie przedsiębiorczych ludzi wolnych³⁴. Tak jak gdy mowa była o ludzie, z dyskursu znikali realni chłopi i ich problemy³⁵, tak kiedy pojawia się *homo sovieticus* (także w pracach poważnych socjologów), „realni robotnicy i chłopi w dużej mierze znikają z dyskusji publicznej”³⁶. Jeżeli więc modernizatorzy w krajach półperiferii dokonywali samokolonizacji, to warto zastanowić się nad tym, czy podporządkowani w tych krajach potrafią mówić. Ze sfolkloryzowanej wersji wiejskiej tożsamości wiemy, że potrafią śpiewać i opowiadać legendy³⁷. Czy zatem samofolkloryzacja nie jest przypadkiem językiem kolonizatora, który stał się narzędziem ekspresji skolonizowanego?

Sztuka ludowa, czyli program emancypacyjny w dwóch odsłonach

Sztuka ludowa to zjawisko wytworzone w obrębie dyskursu inteligenckiego. „Nie lud bowiem nazywał swą twórczość «ludową», lecz ludzie z miasta «odkrywający» jej znaczenie”, napisał w książce poświęconej temu zjawisku Aleksander Jackowski³⁸. Podobnie jak konstruowanie kultury ludowej odbywało się poprzez selekcję materiału, który etnograf w terenie dostrzegł i zdecydował się zadokumentować, uznając za ciekawy, tak sztuka ludowa powstała na skutek

33 I. Bukraba-Rylska, *Biorąc kulturę poważnie, czyli wiejskie dziedzictwo Polaków*, „Kultura Współczesna” 2006 nr 47, s. 59.

34 M. Buchowski, *Widmo orientalizmu w Europie...*

35 Por. L. Stomma, *Antropologia...*, zwł. s. 235–247.

36 M. Buchowski, *Widmo orientalizmu w Europie...*, s. 100.

37 Por. L. Stomma, *Antropologia...*, s. 236.

38 A. Jackowski, *Polska sztuka ludowa*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2007, s. 12.



selekcji dostępnych na wsi rzeczy z perspektywy ich wartości estetycznych – określanych przez badacza i rozumianych przez niego zgodnie z nowoczesnym paradygmatem jako autonomiczna sfera ludzkiego doświadczenia i sądu. „Historia «sztuki ludowej» – pisał Jackowski – gdyby ją chciało napisać, musiałaby być w znacznym stopniu historią poznania i rozumienia zjawisk dostrzeganych w kulturach chłopskich [przez inteligencję], historią złudzeń i mitów”³⁹. Złudzeń i mitów mających swe źródło w ideologii ludoznawczej, ale też zakorzenionych w innych metanarracjach nowoczesności, przede wszystkim w metanarracji o autentyczności i jej związku z pierwotnością, z naturą jako opozycją do kultury, z dzikusiem, który jest figurą dzieciństwa ludzkości.

a. Ludowość i pierwotność: programu odsłona romantyczna

Zainteresowanie plastyką wiejską, a zwłaszcza jej odmianą figuralną, to zjawisko o wiele późniejsze niż zainteresowanie folklorem słownym, muzycznym czy strojem. Jej wartości estetyczne miejska inteligencja dostrzegła i doceniła dopiero, gdy zakwestionowany został przez artystów kanon akademickiego ideału sztuki i piękna. W poszukiwaniu inspiracji formalnych, które umożliwiłyby rozbić akademickiego sposobu reprezentacji, artyści sięgnęli do przedstawięń, które powstawały poza kręgiem wizualności określanej przez takie przedstawienia: między innymi do dzieł twórców wiejskich. Atrakcyjność formalna tych prac dla przybyszów z miasta stała za pierwszymi kolekcjami i opracowaniami dotyczącymi sztuki ludowej, autorstwa – co znamienne – historyków sztuki, jak Ksawery Piwocki czy Józef Grabowski, a nie etnografów. Jeszcze tak wybitni ludoznawcy z okresu międzywojennego jak Stanisław Poniąkowski skłonni byli bowiem sądzić, że sztuką ludową jest to, co związane z obrzędem, strojem czy dekoracją wnętrza i sprzętów, a nie występujące na wsi malarstwo czy rzeźba. Natomiast historycy sztuki działali równolegle z artystami, dokonując – jak oni – wyboru w oparciu o atrakcyjne z ich perspektywy kryteria formalne. Dla przedmiotu, który powstał w kontekście wiejskiej kultury chłopskiej, „atrakcyjność formalna” dla artysty i dla historyka sztuki miała nieco inne konsekwencje – zawsze jednak oznaczała dekontekstualizację, czyli wyselekcjonowanie z wiejskiego inwentarza i rekontekstualizację – czy to w naukowym opracowaniu, czy w muzeum, czy jako źródło motywów lub języka form podlegających artystycznemu przetworzeniu.

„Atrakcyjność formalna” nie sprowadzała się jednak do czystej formy, bo ta uważana była za narzędzie ekspresji dla treści. A treści były treściami ideologii ludoznawczej: lud w formach swej sztuki przekazywał własną pierwotność, archaiczność, bliskość naturze i – rodzimość. Te treści widzieli w nich tacy inspirowani sztuką ludową artyści, jak Zofia Stryjeńska czy Władysław Skoczylas. Koncentracja na wartościach formalnych (podejście, rzecz jasna, całkowicie obce środowisku społecznemu twórców rzeczy określanych jako sztuka ludowa) doprowadziła do sformułowania pojęcia stylu ludowego, a określenie jego cech przypieczętowało przekonanie o autonomii sztuki ludowej i jej odrębności od sztuki w innych stylach. Konsekwencją takiego podejścia była jednak – jak

39 A. Jackowski, *Kultura ludowa...*, s. 188.

w wypadku innych stylów – kanonizacja sztuki ludowej, a na późniejszym etapie petryfikacja stylistyczna prac wytwarzanych przez wiejskich artystów na rynek zewnętrzny, czyli miejski. Równocześnie dzieła twórców wiejskich jako *s z t u k a* ludowa stały się częścią nowoczesnego dyskursu sztuki, co oznaczało uniwersalizację ich wartości oraz wpisanie ich twórców w emancypujący artystę dyskurs nowoczesny.

b. Ludowość na sprzedaż: programu odłona pragmatyczna

Drugim wymiarem tak rozumianej sztuki ludowej był jej walor handlowy, a koncepcja sfolkloryzowanej ludowości, którą można sprzedać w mieście i za granicą, to koncept wcześniejszy niż Cepelia, sięgający międzywojennej polityki popierania przemysłu ludowego prowadzonej przez polski rząd. Propagowanie sprzedaży wiejskich wyrobów na rynek miejski miało stanowić, przynajmniej do pewnego stopnia, wsparcie gospodarcze dla przeludnionej i biednej wsi okresu międzywojennego. Równocześnie wartości ideologiczne i estetyczne sztuki ludowej dały asumpt do świadomych działań niektórych jej promotorów, które miały popularyzować ją jako towar luksusowy wśród miejskiej inteligencji lub kontekstualizować w nowoczesnych wnętrzach⁴⁰. Taki sposób myślenia o sztuce ludowej musiał łączyć się z jakiegoś rodzaju „kontrolą jakości towaru”, bo wszak na kanon sztuki ludowej składały się rzeczy starannie wyselekcjonowane z tego, co lud wytwarzał i użytkował. Mieszkańcy wsi nie mieli bynajmniej tak świetnego gustu jak wykształcone promotorki sztuki ludowej i nie zawsze wiedzieli, że piękno ich wyrobów wynika ze „szlachetnej prostoty”, która często bywała wynikiem materialnego niedostatku. Nie uważali też sztuki ludowej za swoją sztukę, choć to oni byli twórcami „rzeczy ludowych”: wiejscy tkacze i tkaczki z Janowa Podlaskiego nazywali „ludowymi” dywany robione na eksport do miasta, tkane wedle wzorów zaprojektowanych we współpracy z dyplomowaną plastyczką, związaną z Ładem Eleonorą Plutyńską, podczas gdy na rynek wewnętrzny, wiejski, tkwały „swoje” – ze sztucznie barwionej przędzy, w desenie naśladujące fabryczne żakardy: bo takie się mieszkańcom wsi podobały⁴¹. Sformalizowany nadzór nad wyrobami przemysłu ludowego w postaci zatrudniających plastyków i etnografów komisji artystycznych i etnograficznych Cepelii funkcjonuje do dziś: o tym, co jest ludowe, a co nie jest, decydują specjaliści z miasta.

Sfolkloryzowana sztuka ludowa okazała się mieć duży potencjał handlowy także w związku z tożsamościowym znaczeniem ludowości. Ze względu na udział ludu w konstruowaniu ideologii narodowej sztuka ludowa dostarczała całego zestawu form i obiektów, które miały konotować tożsamość narodową zarówno pod postacią stylów sztuki wysokiej, jak styl zakopiański czy styl narodowy Wystawy Paryskiej z 1925 roku, jak i w sfolkloryzowanym wariacie PRL-u, który na plakatach Orbisu reklamował się jako „Polska – kraj folkloru”. Prawdziwe

40 P. Korduba, *Ludowość na sprzedaż*, Narodowe Centrum Kultury – Fundacja Bęc Zmiana, Warszawa 2013.

41 A. Błachowski, *Ludowe dywany dwuosnowowe*, Muzeum Etnograficzne w Toruniu, Toruń 1990.



złote czasy dla ludowości instrumentalizowanej jako tożsamość na sprzedaż nastąpiły wraz z rozwojem polityki regionalnej po reformie administracyjnej RP i wstąpieniu Polski do UE: współcześni etnografowie promują ludowość jako źródło tożsamości regionalnej, doradzając zgodnie ze swą najlepszą akademicką wiedzą, jak uwspółcześnić haft kurpiowski przez umieszczenie go na etui do telefonu komórkowego, czy za pomocą jakiego wariantu tradycyjności (bo we współczesnej retoryce regionalistycznej słowo „ludowość” używane bywa rzadziej ze względu na obciążenia ideologiczne, a i młode pokolenie etnografów rezygnuje z niego w związku z obciążeniami terminu ideologią ludoznawczą) promować regiony włączone do Polski po drugiej wojnie światowej, w których doszło do zerwania ciągłości tradycji osadniczej⁴². Osadzona w tradycyjności tożsamość regionalna rozumiana jako marka handlowa oznacza projektowanie/wymyślanie i upowszechnianie produktów tradycyjnych⁴³. Bardzo samoświadomy to i otwarcie podchodzący do kwestii własnego wynalezienia wariant tradycji, w pełni też należący do opisanego przez Johna i Jean Comaroffów świata tożsamości na sprzedaż⁴⁴; pytanie tylko, na ile sprzedażność oznacza w tym wypadku drogę do gospodarczej emancypacji tych, którzy swoją tożsamość konstruują jako produkt.

Folkloryzacja i samofolkloryzacja

„[Chłop] po ciężkiej pracy szuka wypoczynku przy akompaniamencie cichej i spokojnej muzyki kapeli ludowej, lubi zatańczyć walczyka, krakowiaka czy nawet polkę, lubi posłuchać bająn czy baśni wiejskich bajarzy, lubi poczytać, czy też posłuchać recytacji wierszy rymowanych ludowych poetów” – tak wypowiada się na temat wartości kultury ludowej jeden z artystów ludowych, korespondentów Izabelli Bukraby-Rylskiej⁴⁵. Niezwykle normatywny charakter tej wizji uderza równie mocno jak jej „kolbergowski charakter” – kultura ludowa należy do sfery czasu wolnego i zabawy; uprawia się ją tylko przy specyficznych okazjach, a na pewno ciężka praca nie jest jej częścią. Normatywność oraz całkowita rozbieżność tej deklarowanej rzeczywistości z upodobaniami mieszkańców polskiej wsi początku lat dziewięćdziesiątych XX wieku każą domyślać się, że autorowi tej wypowiedzi niezwykle zależy na tym, by jego korespondentka nie miała żadnych wątpliwości co do tego, że zawarty w tej wizji system wartości uważa on za właściwy; że właściwy jest, jego zdaniem, obraz ludowości malowniczej. Sam będąc mieszkańcem wsi, przyjmuje perspektywę ludoznawcy, folkloryzując siebie i swoje otoczenie społeczne: uprawia samofolkloryzację.

Jaki jest cel samofolkloryzacji? Hylton White, antropolog prowadzący badania w RPA, opisuje samofolkloryzację praktykowaną przez jedną z grup Buszmenów, którzy odgrywali... Buszmenów w zaaranżowanym dla turystów obozowi-

42 A.W. Brzezińska, *Rola społeczności lokalnej w kreowaniu świadomości regionalnej*, „Twórczość Ludowa” 2010 r. XXV, nr 1–2, s. 17–21.

43 Tamże, s. 17.

44 J.L. Comaroff, J. Comaroff, *Ethnicity Inc.*, Chicago University Press, Chicago – London 2009.

45 I. Bukraba-Rylska, *Samowiedza kulturowa i artystyczna twórców ludowych*, Polska Akademia Nauk, Instytut Rozwoju Wsi i Rolnictwa, Warszawa 1994, s. 108.

sku koczowników, gdzie mężczyźni „demonstrowali swą biegłość we władaniu łukiem i strzałami, podczas gdy kobiety robiły naszyjniki z paciorków ze skorupy strusiego jaja. [...] wieczorem zaś tańczyli i snuli opowieści”. Kiedy jednak turyści „udawali się na spoczynek do swych daczy w formie «luksusowych chat buszmeńskich»”, sami Buszmeni „przebierali się z przepasek biodrowych w zachodnie łachy i szli do swych domów w slumsach”⁴⁶. Ekonomiczna motywacja okazuje się tutaj drugorzędna. Przywódca tej grupy Buszmenów powiedział w rozmowie z antropologiem: „Chcę, żeby turyści mnie oglądali i wiedzieli, kim jestem. Jedynym sposobem, w jaki nasza tradycja i sposób życia mogą przetrwać, jest zachowanie ich w pamięci przez ludzi, którzy nas oglądają”⁴⁷. Samofolkloryzacja jest tutaj ratunkiem przed kolonialną degradacją i sposobem na zachowanie godności – choćby tylko odgrywanej: lepiej być nieprawdziwym Buszmenem-nomadą, niż prawdziwym Buszmenem ze slumsów; nie być „tylko mieszkańcem slumsów w zachodnich łachach, [...lecz] l u d e m posiadającym „tradycję i własny sposób życia. Czyli innymi słowy: kulturę”⁴⁸.

Polski etnograf i znany badacz folklorystyki, Józef Burszta, w wydanym w 1987 roku *Słowniku etnologicznym* pisał, że folklorystyka „oznacza zjawisko z dziedziny kultury artystycznej polegające na stosowaniu w szczególnych sytuacjach życiowych wybranych [...] treści i form folkloru w postaci wtórnej, najczęściej wyuczonych i w sytuacjach celowo zaaranżowanych”⁴⁹. Folklorystyka to język, jakim na skutek kilkupokoleniowej przemocy symbolicznej nowoczesnego państwa narodowego mieszkańcy wsi nauczyli się mówić o sobie jako o ludzie. Był on w PRL-u popierany instytucjonalnie, więc mieszkańcy wsi na folklorystykę zyskiwali; obecnie jest popierany przez mechanizmy rynku turystycznego i rynku dóbr kultury. Sfolklorystykowana ludowość pozwala zapanować nad żywiołem odmienności i różnicowania: jako narzędzie polityki wieloetnicznych państw totalitarnych (ZSRR), a także jako towar na półkach globalnego supermarketu kultury. Folklorystyka ukrywa nierówności, ukazując je jako różnice i to różnice niegroźne, bo sprowadzone do poziomu estetyki. Równocześnie, zdaniem Stanisława Węglarza, folklorystyka jako ważna część ideologii ludoznawczej służy też, jak cała ta ideologia, zachowaniu i petryfikacji podziałów klasowych, blokując możliwość zmiany statusu społecznego⁵⁰. Samofolklorystyka jest więc wypowiedzią sformułowaną w języku kolonizatora przez skolonizowanego, który nie widzi możliwości realnej zmiany swojej sytuacji, lecz chce ją zmienić symbolicznie.

46 H. White za: J.L. Comaroff, J. Comaroff, *Ethnicity Inc.*, s. 10–11.

47 Tamże, s. 10.

48 Tamże, s. 11, podkr. oryg.

49 *Słownik etnologiczny*, red. nauk. Z. Staszczak, PWN, Warszawa – Poznań 1987, s. 131.

50 S. Węglarz, *Chłopi jako „obcy”...*, s. 96.



**SELF-FOLCLORIZATION: CONTEMPORARY FOLK ART THROUGH
THE PERSPECTIVE OF POSTCOLONIAL CRITICISM**

The article contains criticism of term such as folks and folk within the realm of phenomena called folk art. It shows their social construction as elements of modernizing processes and then emphasizes the phenomenon of modern country dwellers folklorization, which according to the author belong to selfcolonizing order. In spite of the emancipating program included in the term folk art by its intelligential creators, phenomenons defined by the name, when reified, essentialized and instrumentalized, were and are used to create social inequalities with the participation of the subordinated.