

Dr hab. Andrzej Bętkot, prof. UAM  
Pracownia Badań nad Uczestnictwem w Kulturze,  
Instytut Kulturoznawstwa,  
WNS UAM Poznań

Recenzja rozprawy doktorskiej magister Anny Zalewskiej

**Fenomen kultu Santa Muerte w świetle antropologicznej analizy materiału kultury meksykańskiej ze szczególnym uwzględnieniem religijności ludowej, Warszawa 2021, ss. 270**

Tytuł rozprawy doktorskiej syntetycznie streszcza główne kierunki podjętych w niej eksploracji badawczych. Według autorki pracy, w przypadku zjawiska kultu Santa Muerte, mamy do czynienia ze złożonymi praktykami o wielowarstwowych treściach ideowych – religijnych, kulturowych, społecznych. Narzędzia służące dociekaniom poznawczym znajdują się w polu dyscyplinarnym religioznawstwa, antropologii, a także filozofii, kulturoznawstwa i socjologii. Jednak nie w całości ich spektrum możliwości, lecz w wybranych z nich propozycjach teoretycznych. Zostały one skonfigurowane i zinstrumentalizowane w celu maksymalizacji korzyści naukowych, za jaki uznaje Anna Zalewska kompleksowość zrozumienia badanego fenomenu. W konsekwencji takiego podejścia otrzymujemy autorskie, wszechstronne konceptualizacje omawianego kultu.

Do oglądu idealizującego dochodzą opracowania materiałów źródłowych. W tym miejscu duże znaczenie ma fakt, że doktorantka posiada własne doświadczenie i wiedzę uzyskane na skutek osobistego obcowania z kultem Santa Muerte w Meksyku. Dwukrotnie, w 2016 i 2018, przeprowadziła samodzielnie badania empiryczne stosując metody badań jakościowych – otwarte i pogłębione wywiady kwestionariuszowe z wyznawcami kultu.

Swoją recenzję rozpocznę od mocno skrótowego zaprezentowania tematycznej konstrukcji pracy, następnie przejdę do omówienia i krytyki nadrzędnych – z mojego punktu widzenia - zagadnień i konkluzji, zaś w końcowej części skupię się na kwestiach językowo-stylistycznych, technikach pisania pracy oraz aspekcie bibliograficznym. Postaram się jak najwierniej cytować bądź referować twierdzenia doktorantki, tym samym broniąc się przed zarzutem nadinterpretacji lub wypaczania ich sensu.

Rozprawa doktorska dzieli się na trzy części po trzy rozdziały. W rozdziale pierwszym znajduje się pogłębiony opis doświadczenia i pojmowania śmierci w Meksyku i w Europie. W kolejnym, znajdujemy autorską „syntezę teoretyczną” opartą na koncepcji karnawalizacji M. Bachtina, symbolizmu wartości matriarchalnych J. J. Bachofena oraz specyficznej roli *communitas* V. Turnera. Trzeci rozdział omawia zastosowane przez doktorantkę metody badań terenowych. Część druga koncentruje się na tytułowej problematyce - kulcie Santa Muerte. Rozpoczynający ją rozdział czwarty próbuje wskazać najważniejsze źródła jego powstania i etapy rozwoju. Następny ukazuje związki pomiędzy Santa Muerte, a Matką Boską z Guedelupe. W obu – wydawałoby się mocno różniących się kultach - autorka dostrzega realizację archetypu Wielkiej Matki. Ich wzajemny związek tłumaczy skonstruowany przez nią „mechanizm karnawalizacji”. W rozdziale szóstym dostajemy opis głównego miejsca kultu Świętej Śmierci – dzielnicy Tepito w mieście Meksyk. Czyniony on jest w oparciu o własne eksploracje i zebrane dzięki nim dane. Logicznym etapem takiego postępowania jest kontakt z

wyznawcami tego kultu i przeprowadzenie z nimi wywiadów. Efekty tego przedsięwzięcia wraz z charakterystyką metod ich uzyskania zaprezentowane są w rozdziale siódmym, otwierającym ostatnią część doktoratu. Przedostatni z nich zawiera rozważania nad kondycją śmierci postmodernistycznej, w relacji do jej wersji latynoamerykańskiej. Według doktorantki obie uwikłane są w szeroką problematykę kolonializmu, kapitalizmu, inności oraz hegemonizmu kulturowego. Rozdział wieńczący rozprawę zawiera podsumowanie całokształtu rozważań zakończonych argumentacją, że kult Świętej Śmierci jest doniosłą alternatywą kulturową, która rzuca wyzwanie wartościom kulturowego mainstreamu. Na końcu monografii znajdują się dwa aneksy. Pierwszy poświęcony ogólnej charakterystyce mitu, głównie strukturalistycznej (Eliade), drugi - greckiemu mitowi ofiary rytualnej.

Jakie kluczowe cele badawcze stawia sobie Anna Zalewska? Najważniejszy z nich brzmi bardzo prosto: Czym jest kult Santa Meurte? Równie prosta odpowiedź pojawia się już we wstępie – to „ludowa forma osławiania śmierci” (strona 5). Choć pociągająca w swej zwięzłości i klarowności nie jest ona według doktorantki najtrafniejsza, ponieważ czyniona jest w oparciu o łatwe analogie z jej europejskimi wyobrażeniami. Każda próba zrozumienia tego fenomenu z zewnątrz jest już jakąś interpretacją skażoną etnocentryzmem/europocentryzmem/eurocentryzmem. Rozpoczynając swoje dociekania autorka stwierdza, że „praca ta jest pisana z europejskiego punktu widzenia, nie można tego ukrywać i trzeba przyznać otwarcie, że będzie to bardziej próba stworzenia pewnego konstruktu na temat omawianego zjawiska, niż samo suche i empiryczne zbadanie go” (s. 6). Zdaje ona sobie bowiem sprawę z tego podstawowego problemu oraz tego, że nie widać innej alternatywy. „Jest to uzurpacja w pełni świadoma. Nie ma ona bowiem na celu „wzięcia w obronę” tego kultu ani zaprezentowania płytkiego relatywizmu kulturowego, nie jest ona nawet (w każdym razie nie tylko) próbą zrozumienia omawianego fenomenu. Celem niniejszej pracy jest zaprezentowanie konstruktów, który byłby propozycją alternatywy wobec hegemonicznej kultury Zachodu widzianej w perspektywie postmodernistycznej (czyli opierając się na pracach Jeana Baudrillarda lub Zygmunta Baumana), w której śmierć staje się „Innym”, to jest zostaje wykluczona. Wykluczenie owo nie dotyczy jednak jedynie śmierci, ale całego zespołu wartości z nią związanych. Z wartościami tymi wiąże się również całe grono wyznawców opisywanego kultu. Niniejsza praca ma więc na celu zaprezentowanie ich głosu – wspólne stworzenie tego konstruktów, rozumianego jako wypowiedź na temat alternatywy kulturowej. Innymi słowy, ma to być wydobywanie głosu owego Innego, który pokaże, jak bardzo duże znaczenie ma śmierć na gruncie kulturowym” (s. 6).

Zadania pracy rysują się zatem o wiele ambitniej niż *stricte* poznawcze przedstawienie badanego zjawiska. Widać tu także wyostrzenie świadomości metodologicznej poprzez dostrzeżenie konstruktywistycznego charakteru prowadzonych dociekań humanistycznych. I chodzi mi tu właśnie o samą tę świadomość, a nie w pełni wyartykułowane stanowisko teoretyczne, np. konstruktywizm poznawczy, kulturowy, etyczny, społeczny itd., którego doktorantce w żadnej mierze nie przypisuję, ponieważ miałyby to dalekosiężne konsekwencje dla sposobu prowadzenia rozważań (argumentacji), jak i przedstawianych tez. Inną manifestacją rozwiniętej świadomości metodologicznej jest konstrukcja pracy, w której obserwujemy umiejętne przechodzenie pomiędzy różnymi poziomami dyskursu badawczego: pojęciowym, metodologicznym, empirycznym, oraz wątkami: religioznawczym, historycznym, kulturoznawczym. Takie zabiegi pozwalają na zrozumienie celowości wprowadzanych rozwiązań terminologicznych i definicyjnych przy rozwijaniu dociekań systematycznie pogłębianych i wzbogacanych o nowe aspekty. Znajduje to swoje odzwierciedlenie w konstrukcji rozprawy doktorskiej. Przechodzenie od zagadnień pojęciowych przez teoretyczne do

przedmiotowych, a następnie od metodologicznych do empirycznych, umożliwia przyjrzenie się autorskim pomysłom, w tym zastosowanemu aparatowi pojęciowemu, ustaleniom definicyjnym, metodom badawczym, a także przeprowadzonym dzięki nim ekstrapolacjom. Pozwala to w ostateczności na weryfikowanie realizacji poczynionych zamierzeń badawczych oraz ocenę ich wartości poznawczej.

Osią dociekań przedmiotowych nad fenomenem kultu Santa Meurte czyni doktorantka religijno-kulturowe różnice w zachodnioeuropejskim i meksykańskim sposobie pojmowaniu i doświadczaniu śmierci. W pierwszym z nich, pod wpływem modernizacyjnych procesów laicyzacji, racjonalizacji, medykalizacji zostało ono wyparte „jako egzotyczne wydarzenie religijne dziejące się „gdzieś tam” (daleko geograficznie lub historycznie), a tradycyjne „zwyczaje funeralne pozostały dla niego jedynie ciekawostką z odległych krajów lub wieków” (s. 7). Dziś takie postrzeganie śmierci w kulturze zachodniej stało się „pewnego rodzaju tabu. Współczesność usunęła ją z życia publicznego, ale także dyskursu społecznego” (s.7). Autorka pracy powołuje się na studia Luis-Vincenta Thomasa z zakresu antropotanologii (wyspecjalizowanej dziedziny tanatologii), a także szuka inspiracji ideowej w twórczości J. Baudrillarda. Z jego dzieła *Wymiana symboliczna i śmierć*, wybiera dwa cytaty, które jako motto towarzyszą jej przez cały okres rozważań. Jak pisze francuski socjolog „z chwilą, gdy ustaje ambiwalencja życia i śmierci, gdy ustaje symboliczna odwracalność śmierci, wkraczamy w proces akumulacji życia jako wartości, ale zarazem zaczynamy uczestniczyć w ekwiwalentnej produkcji śmierci” (s.10) oraz ambiwalencja ta ustaje „dla uzyskania jednolitej korzyści, którą byłaby reprodukcja życia jako wartości i reprodukcja czasu jako powszechnego ekwiwalentu” (s. 8). Ze względów pojęciowych ważny jest również przeprowadzony za Philippem Ariès podział – jak stwierdza badaczka - na „śmierć oswojoną” – bliską, obecną w życiu codziennym, nieodłączny element życia oraz śmierć dziką („zdziczała) – tej której człowiek się boi” (s. 8). Ta ostatnia to „fenomen naszych czasów” (s. 8).

Przyjęcie takiego ostrego podziału pozwala doktorantce uznać kult Santa Meurte za przejaw „śmierci oswojonej”. Dostrzega, że w Meksyku stała się ona „istotnym elementem tożsamości”, „narodowym symbolem” (s. 9), a jednym z najważniejszych obchodów obyczajowo-świętecznych są Dias de los Muertos - Dni Zmarłych. Mają ono spektakularną oprawę, rozbudowaną obrzędowość i wzmożone zainteresowanie społeczne. Ważne jest ukazanie, że choć funkcjonują one w porządku chrześcijańskim, to znajdujące się w nim kluczowe motywy ideowe, w tym symbolika, pochodzą z czasów prekolumbijskich. W ten sposób stanowią „element tożsamościowy kultury meksykańskiej oraz symbol inności i alternatywy opartej na śmierci” (s. 10). Wszystkie obrazowania śmierci zawierają przejawy religijności mezoamerykańskiej. Ważny w niej jest w nich „dualizm dialektycznie przeplatających się wartości śmierci i życia. Tym samym śmierć w ujęciu meksykańskim może wydawać się dość groteskowa w swojej radosnej, kolorowej odstonie, jednak tak naprawdę taka recepcja wiąże się z postrzeganiem jej nie jako końca, ale kolejnego etapu życia” (s. 10).

Tylko po uwzględnieniu tych dwóch ściśle splecionych ze sobą nurtów dostrzeżemy, że meksykańska „śmierć oswojona” jest „formą oporu wobec kolonializmu oraz neokolonializmu powiązanego z ekspansją kapitalistyczną” (s. 9). Powołując się na Carlosa Alberta Sancheza doktorantka uważa, że dla kultury zachodniej jest ona „Innym”. Tym, który stawia opór kolonializmowi i ekonomii kapitalistycznej, a skala tego konfliktu przybiera charakter globalny. „Tym samym śmierć zostaje utożsamiona z Ameryką Łacińską, która staje się Innym Europy i USA” (s. 10). Status śmierci w kulturze meksykańskiej najlepiej wyraża maksyma Octavio Paza z *Labiryntu*

*samotności (El laberinto de la soledad)*. „Nasz kult śmierci jest kultem życia, tak samo jak miłość, która jest głodem życia, jest pożądaniem śmierci” (s. 9). Cytat ten wielokrotnie przewija się w toku wywodu stając się drugą myślą przewodnią rozprawy.

### Karnawał i mechanizm karnawalizacji

W rozważaniach doktorantki arcyważną rolę pełni triada pojęć: karnawał, karnawałowość, karnawalizacja, a wśród nich szczególnie pierwsze i ostatnie. Istnieją w następującym porządku teoretycznym: pierwszy z nich – jak konstatuje – „odnosi się do konkretnego święta kalendarzowego (ewentualnie możemy mówić o typie świąt karnawałowych w ogóle, które w rozumieniu Bachtinowskim mogą oznaczać po prostu święta ludowe); karnawałowość zaś może być rozumiana jako bezpośredni wpływ karnawału na literaturę, czyli przeniesienie karnawału do literatury; natomiast sama karnawalizacja jest teorią, która mówi o języku karnawału przeniesionym na grunt literacki. Jak więc możemy zauważyć, wszystkie te pojęcia pochodzą z zupełnie innych obszarów naukowych, które nie są przedmiotem opracowania niniejszej pracy” (s. 24-25).

Rozumienie istoty karnawału czerpie doktorantka z pism Michaiła Bachtina. Uważa, że „karnawał to świat na opak, w którym odwróconemu porządkowi towarzyszy śmiech, który likwiduje podziały społeczne, czyni z karnawału święto ludowe, w rozumieniu ludzkie” (s. 25). W nim to przejawia się odwieczna „tęsknota za powrotem, odrodzeniem i regeneracją” (s. 54), zaś jego obrazem jest „ambiwalencja – łączenie przeciwieństw, dwuściowość, groteska, przekraczanie granic cielesności, nadcielesność – nieskończoność, potencjalność, pełnia, chaos” (s. 55). Przyjmuje przy tym kontrowersyjną wizję pochodzenia i funkcjonowania tego obchodu. Według niej jest to „czas świąteczny służący odnowieniu świata, mający swoje genetyczne źródło w pogańskich uroczystościach o charakterze agrarnym” (s. 52).

Z ważnych względów zarówno historycznych (brak świadectw ewolucji) jak i teoretycznych (sprzeczność ideowa) należy zakwestionować utopijne postrzeganie „karnawału” jako pochodzącego z czasów pogańskich „święta” w kalendarzu świąt chrześcijańskich, wyjątkowego momentu tryumfu antytetycznych dla tej religii wartości. Żadna panująca jej postać nie dopuszcza okresowej prezentacji konkurencyjnych wierzeń w swej strukturze świątecznej (kalendarium rytuałów), będącej przecież kardynalnym momentem realizacji najważniejszych dla niej wartości światopoglądowych. Niszczyłoby to jej liturgiczną spójność i podważałaby jej dominację jako powszechnie obowiązującego systemu wartości ostatecznych dla wyznawców tej religii. Tym bardziej w okresie, kiedy może sobie na to w całej pełni pozwolić. Światopoglądowa dominacja chrześcijaństwa w dziejach formowania się karnawału jest bezsprzeczna, dlatego w świetle tej doktryny nie jest on świętem sensu *stricto*, ale dopuszczalnym okresowo kontrobyczajem ludycznym, ewentualnie obchodem – świeckim odpowiednikiem świąt, zabawowym *intermezzo* pomiędzy dwoma najważniejszymi świętami tego wyznania – Bożym Narodzeniem i Wielkanocą. I to tylko w religii katolickiej, ponieważ zreformowane wersje chrześcijaństwa zlikwidowały karnawał w miejscach swego tryumfu. Zbyt kontrastował z ascetycznym dążeniem powrotu do nieskażonych źródeł chrześcijaństwa, do puryzmu sakralnych rytów. Autorka rozprawy zdaje się uwzględniać ten aspekt pisząc, że karnawał przynależy do chrześcijaństwa „pod względem teologicznym” (s. 52), i należy go traktować „jako konkretne święto w kalendarzu” (s. 52).

Kategorią *countermores* posługują się m.in. antropolodzy kulturowi, żeby zbiorczo opisywać takie licencjonowane transgresje w życiu obrzędowym społeczeństw. Okazuje się, że „chytrość

rozumu" panującego systemu religijnego/wierzeń okresowo dopuszcza występowania takich sprzecznych z jej przekonaniem światopoglądowymi niebezpiecznych praktyk. Z perspektywy funkcjonalnej podtrzymują one systemową homeostazę, pełniąc rolę zaworów bezpieczeństwa dla destabilizacyjnych wywrotowych tendencji społecznych i/lub mają też charakter kompensacyjny dla wszystkich bolączek życia codziennego. Fenomeny te nabierają jednak wówczas często charakteru ludycznego i są to zinstytucjonalizowane fantazje o innej rzeczywistości niż ta powszechnie obowiązująca. Ich wymiar ideowy i symboliczny zawsze związany jest ze specyfiką danej kultury, a zaangażowanie w nie i przebieg ze społecznym temperamentem. Niezależnie od tego specyfika jednostkowego uczestnictwa w kulturze potrafi nadać tym „światom na opak” wymiar przeżywania czegoś niesamowitego i przekonania o wyjątkowej sprawczości.

Pomimo nazbyt swobodnego stosowania terminu „święto”, należy docenić, że doktorantka zamiast doszukiwać się za wszelką cenę „karnawału” w innych kulturach proponuje mówić o „świętach typu karnawałowego” (s. 52). Nie jest to zatem myślenie *per exemplum*, lecz *per analogiam*. W tego punktu widzenia karnawał staje się egzemplifikacją oraz modelem (kategorię porządkującą) „światów na opak”. Prezentuje go jako „wzorzec kultury nieoficjalnej” (s. 73), i z „braku lepszego pojęcia” wyraz „karnawał” staje się jego określeniem identyfikującym. W tym wymiarze jest to dla niej „ludowe święto, które cechowało odwrócenie porządku, dowartościowanie materii, seksu, równości, śmiechu i świata na opak, czyli wartości materialnych, usuniętych z codziennego życia” (s. 72). Dostrzec można, że tak szkicowany obraz karnawału jest zarówno idealizujący jak i idealistyczny, tak deskryptywny jak i normatywny. Ta ambiwalencja lub dwutorowość znajduje swoje odzwierciedlenie w procedurach i wynikach badawczych.

Ogniwem pośrednim między karnawałem a karnawalizacją jest „porządek karnawałowy”. W nim to dostrzegamy tryumf „wartości i symboli” matriarchalnych, takich jak: „materia, cielesność, równość, przesytność, płodność, śmierć itp.” (s. 26). Obrazem porządku karnawałowego jest „wykluczona przez porządek patriarchalny” groteska (s. 63-64). W pełni mogą one wybrzmieć dzięki „mechanizmowi kulturowemu jakim jest karnawalizacja” (s. 52) czy - jak to preferuje badaczka - „mechanizmowi karnawalizacji”. Pojęcie to jest wykorzystywane przy najważniejszych ustaleniach epistemicznych pracy, stając się niezbędnym instrumentem do zrozumienia zawartych w niej dociekań. Dostrzec można znaczny wysiłek włożony w jego skonstruowanie, w efekcie czego powstaje wartościowe narzędzie analizy, a w wyniku jego aplikacji - oryginalne ujęcie badawcze.

Na wstępie warto pochwalić doktorantkę za zrozumienie, że choć twórcą pojęcia karnawalizacji jest Michaił Bachtin, nie znaczy to, że każde jego rozumienie należy wywodzić od niego oraz na siłę dopasowywać, nieraz w sposób karkołomny, do jego koncepcji literaturoznawczych. Wykorzystanie tego pojęcia w innych dyscyplinach humanistycznych bądź naukach społecznych, na potrzeby innych zadań poznawczych, wymagają innego podejścia, świeżego odczytania. Nieraz wystarczą tylko pewne intuicje znaczeniowe, tropy prowadzące do toposu karnawału, symbole czy alegorie, żeby skonstruować wartościową metaforę poznawczą bądź narzędzie analizy, w tym przypadku antropologicznej, religioznawczej i kulturoznawczej. Sam jestem zwolennikiem tego niebachtinologicznego podejścia i, odwołując się do tez Rogera Caillois'a, uznaję karnawalizację kultury za mechanizm „odwracania i przekraczania reguł kulturowych”. I choć odnoszę się bezpośrednio do karnawałowej wizji „świata na opak”, to przy konstruowaniu swojego pojęcia wyróżniam w nim tylko ten podstawowy aspekt formalny. Nie przypisuję tak rozumianemu procederowi jakiegokolwiek obiektywnego celu do realizacji. Uważam, że jeśli jest, to zależy to od danego

kontekstu społecznego i systemu kulturowego. Tym samym nie dokonują światopoglądowej waloryzacji tego procesu, bowiem nie widzą jakiegoś partykularnego wymiaru ideowego, które miałyby realizować.

Zjawisko (mechanizmu) karnawalizacji polega według doktorantki na „odwróceniu porządków kulturowych i dialektycznej wymianie wartości. Mechanizm ten jest bardzo wyraźnie obecny podczas samego karnawału” (s. 51). Używa go zaś „w celu wykazania mechanizmu kulturowego, polegającego na wzajemnym odwracaniu porządków (oficjalnego i nieoficjalnego, hegemonicznego i marginalizowanego, patriarchalnego i matriarchalnego), czego najbardziej reprezentacyjną formą był właśnie karnawał. Stąd też teorię zaprezentowaną w pracy przygotowałam głównie na bazie analizy tego święta i estetyki, którą Bachtin nazwał realizmem groteskowym” (s. 12). Opiswany mechanizm polega – tu znowu cytuje – „na odwróceniu reguł” i jest oparty „na pierwotnej estetyce świata na opak”, na „dialektyce i wymienności wartości, które obecnie widzimy jako pozytywne i negatywne” (s. 25).

Istotny zabiegiem teoretycznym jest „przesunięcia antropologiczne” – w wyniku, którego jak konstatuje doktorantka - „język karnawału z gruntu literackiego zostaje przeniesiony na grunt kulturowy (gdzie zamiast o języku, możemy mówić o porządku karnawałowym, co oznacza kod kulturowy odwrotny do wartości i reguł kodu panującego – oficjalnego)” (s. 26). Antropologizacja karnawalizacji oznacza „mechanizm powracania do pierwotnego porządku, opartego na egalitaryzmie i więzi, czyli innymi słowy, matriarchatu w ujęciu Bachofenowskim – jako okres społeczeństwa pierwotnego, nie funkcjonującego wedle zasad ścisłej hierarchii opartej na ośrodkach władzy. Porządkowi temu [...] odpowiadają dane wartości i symbole, materia, cielesność, równość, przesyty, płodność, śmierć itp.” (s. 26).

Odwracanie porządków to ważny wymiar estetyki karnawału, jednak najistotniejszy jest naczelny sens światopoglądowy tego działania. Dopiero po jego uwzględnieniu forma pojęciowa jaką jest karnawalizacja nabiera substancji, pojawiają się w niej namacalne treści merytoryczne. W ujęciu doktorantki ten zwykły zabieg formalny – odwracanie wszelkich binarnych porządków kulturowych - realizuje pewien nadrzędny cel ideowy - poprzez dynamikę przewartościowań symboli, ich znaczeń i hierarchii odtwarza się bowiem mityczny czas początku. Jak stwierdza badaczka: „karnawalizacja w ujęciu antropologicznym jest mechanizmem powrotu do tego, co Victor Turner nazywa *communitas* lub antystrukturą, które wedle autora tych koncepcji są sobie tożsame [...] Więzy niezróżnicowane, egalitarne, bezpośrednie, nieracjonalne, egzystencjalne są relacjami Ja-Ty, *communitas* jest spontaniczna, bezpośrednia, konkretna – nie jest kształtowana przez normy, nie jest zinstytucjonalizowana, nie jest abstrakcyjna” (s. 26). Mechanizm karnawalizacji w ujęciu antropologicznym to proces odwrócenia znaczeń wartości, a może nawet ich gatunkowej przemiany. Nie ogranicza się to tylko do symbolizmu kulturowego, ponieważ ma to swoje istotne konsekwencje społeczne – okresowy tryumf porządku matriarchalnego to powrót do pierwotnych więzi międzyludzkich i ich odnowa. Karnawalizacja przywraca pierwotny chaos, który umyka społeczno-kulturowej siatce znaczeń, norm i praw. Sprawuje zatem ważną funkcję w kulturze. Paradoksalną, dlatego, że istnieje w niej po to, żeby okresowo niweczyć sens jej istnienia. Kultura to przecież ubrany w symbole system porządkujący. Karnawalizacja przywraca zatraconą ambiwalencję, niejasność, niepewność, a przede wszystkim arbitralność kryjącą się w momentach kreacji każdego systemu symbolicznego. Kwestionuje wszelkie jego roszczenia do oczywistości zawartych w nim prawd, kosztem innych. Te zaś są wypychane, marginalizowane, a nawet unicestwiane.

O ile można przyjąć założenie, że karnawalizacja reaktualizuje antystrukturę (*communitas*) oraz dopuszcza tryumf wartości matriarchalnych, to trudno zgodzić się z wielokrotnie artykułowanymi poglądami, że karnawalizacja podobnie jak karnawał „polega na odwróceniu i przywróceniu na pewien czas porządku przedkulturowego” (przypis 114 na stronie 73), dąży do powrotu do „złotego wieku”, czyli czasu sprzed nastania kultury” (s. 63). Przekonania o możliwości powrotu „do porządku (czasu) sprzed kultury” są błędne w kontekście prymarnego sensu tego pojęcia i sposobu jej funkcjonowania (użytku z niego). Rolą kultury jest bowiem ustanawianie ładu, tym samym implikując, że przed nią go nie było. To właśnie na trudny do wyobrażenia chaos nałożony zostaje taki sposób symbolicznego myślenia, który pozwala nam mówić o nim jako takim. Odbywa się to poprzez zanegowanie atrybutów ładu, zaś wszelka opozycyjność, binarność, przynależy już do myślenia sformatowanego przez kulturę.

Nie zmienia to faktu, że na poziomie indywidualnego uczestnictwa w karnawale w wyniku wzmiankowanego mechanizmu osiąga się odmienne stany świadomości, które mają zarysowany powyżej niszczyliśko-regeneracyjny charakter. Ich siła sprawcza powoduje, że wyłaniają się opisane powyżej stany ambiwalencji, myślowego i moralnego ożywienia, co w konsekwencji przyczynia się do kontrowania panującego systemu wartości, do ich odwrócenia lub transformacji. W wymiarze kontaktów międzyludzkich, poprzez moc spontanicznego *communitas*, rodzą się nowe więzi lub dokonuje się przemiana już istniejących. Cele okresowego funkcjonowania „świąt typu karnawałowego”, „świata na opak” i mechanizmu karnawalizacji zostają osiągnięte, ale nieco inne i inaczej niż jest to przedstawiane w licznych utopijnych teoriach. Daje się jednak wskazać ich myślowe podłoże aksjologiczne: odwieczna ludzka chęć powrotu do rajszych, arkadyjskich światów – autentycznych, żywiołowych. Mit – jakkolwiek również konstrukt kulturowy - nie powinien jednak przesłaniać tego, jak kształtuje się rzeczywista struktura sensowna tych „świąt” i jakie są ich społeczne funkcje. Generalnie, co się w nich faktycznie kształtuje, a nie co się im przypisuje oraz jaka jest ich obiektywna rola, a nie ta wyidealizowana.

„Antropologiczne przesunięcie” karnawalizacji oznacza nową jakość teoretyczną w percepcji dialektyki życia i śmierci. „Synteza tych teorii ma pokazać dialektyczność śmierci i życia. Przez dialektyczność będą rozumieć kulturowe znaczenie śmierci jako wartości, która jest antytezą życia, ale na zasadzie wymienności i funkcjonowania w jednym obszarze symbolicznym. Śmierć i życie w tej perspektywie są więc ze sobą nierozzerwalnie połączone, stanowiąc jedynie etapy cyklu, który, ogólnie mówiąc, można nazwać życiem (krążeniem energii). Tym samym śmierć i życie są dwiema biegunowymi wartościami jednego procesu. Taką wymiennosc będą nazywała karnawalizacją w sensie antropologicznym, a śmierć, która uczestniczy w tej wymianie wartości – śmiercią skarnawalizowaną, czyli inaczej oswojoną, w przeciwieństwie do śmierci, która w tej wymianie nie uczestniczy – śmiercią wykluczoną – dziczalą” (s. 26)

Za cenną i przekonującą uważam charakterystykę śmierci „oswojonej”, czyli „skarnawalizowanej” - według określeń doktorantki - w kulturze meksykańskiej, skonfrontowanej ze śmiercią „dziczalą” w kulturze zachodniej. Umiejętnie ukazuje ona kontekst historyczno-kulturowy, jak i symboliczno-ideowy. Trafnie podkreśla fundamentalne różnice pomiędzy tymi dwoma percepcjami. W pierwszej z nich śmierć nie jest końcem, ale elementem cyklu życia i śmierci. Mamy nie tylko dialektyczny związek, lecz i jego naturalność, oczywistość, codzienną przenikalność myśli i obrazów. Szczególnie religijność ludowa, a taką jest meksykańska, ma liczne formy osvajania śmierci. Ma ona starszą proveniencję. I tak w wierzeniach mezoamerykańskich człowiek został stworzony z

kości po zmieszaniu z krwią utożsamiającą życie i jej energię. Razem tworzą ziemski byt. Powrót do pierwotnego stanu „skostnienia” oznacza przejście do innego etapu życia, np. w Mictlan – królestwie zmarłych, w łącznym cyklu przemiany. Życie jest w ruchu kosmicznym, całego wszechświata, którego zasadą jest krążąca energia. W religii Majów jest to podstawowa zasada egzystencjalna. W religii Azteków z tej dialektycznej wymiany stworzono „widowiskowy system” (s. 42). Generalnie, jak konstatuje doktorantka, „mezoamerykańska zasada wymiany śmierci i życie jako krążenia energii kosmicznej została spotęgowana do ogromnych rozmiarów, a śmierć i ofiara nabrała znaczenia imperialnego” (s. 42). W tym kontekście kult Santa Muerte to egzemplifikacja i personifikacja tego typu wiary. Uważam tę argumentację nie tylko za sensowną, lecz także dobrze zobrazowaną.

W kulturze Zachodu śmierć oswojona to niepoddający się racjonalizacji i udomowieniu groźny „Inny”, który z powodu swojej ambiwalencji i nieoczywistości nie daje się wtłoczyć w dominującą, zerojedynkową logikę. Wykluczona z oficjalnego obiegu ideowego „dżiczeje” - stając się obca i niebezpieczna. Z tego powodu „niweluje się ją” (s. 32) i „darzy wstrętem” (s. 27). W miejsce intymnego związku mamy epatowanie wymyślnymi obrazami jej zadawania. Obrazy śmierci stają się pornografią śmierci, choć bardziej samego umierania, bo tylko ono poddaje się jej estetyce. Skalę tego zjawiska możemy obserwować na bieżąco choćby w masowej rozrywce. I nie tylko, jak twierdzi autorka rozprawy, w kulturze postmodernistycznej - szczególnie, że nie wiadomo czym ona do końca jest i czy nadal trwa - lecz w każdej wersji którą zachodnia kultura kontestuje.

#### **Historyczno-kulturowy kontekst kształtowania się kultu Santa Muerte**

Mezoamerykanizacja Santa Muerte wiąże się z przypisywaniem jej atrybutów postaci z azteckiego królestwa zmarłych Mictlan. Z kolei uniwersalizacja wiązałaby się z przypisywaniem jej związków z kultem Wielkiej Bogini, stanowiącej archetyp Wielkiej Kobiecości. Według doktorantki jest on ideologicznie zwalczany przez system patriarchalny chrześcijaństwa oraz ekonomię kapitalistyczną. Tę ostatnią Anna Zalewska identyfikuje za Maxem Weberem jako twór etyki protestanckiej (s. 12). Katolicyzm jest mniej restrykcyjny – dopuszcza kult Matki Boskiej, będącej w związkach z Wielką Boginią – Boginią Matką. Chrześcijaństwo marginalizuje, demonizuje śmierć, uważa ją za zło, które należy zwalczać. Wprzęga ją w sieć binarnych opozycji: śmierć – *profanum*, życie – *sacrum*, pierwiastek męski – życie, kobiecy – śmierć. W tym układzie Santa Muerte dowartościowuje pierwiastek kobiecy – śmierć. Wydaje mi się jednak, że w tym miejscu doktorantka za wszelką cenę stara się utrzymać wyraźnie dialektyczne przeciwieństwa. Kluczowym pierwiastkiem reprezentowanym przez Wielką Boginią jest przemiana, zdolność do przekraczania opozycji - według Roberta Gravesa stanowi uosobienie cyklicznej zmienności<sup>1</sup>. Również wizerunek Świętej Śmierci przedstawiany jest z globem w dłoni, który można interpretować jako ziemski porządek świata – a więc ten, w którym życie i śmierć wzajemnie się przeplatają.

Funkcję Santa Muerte w meksykańskiej strukturze wierzeń religijnych określa relacja do Matki Boskiej z Guadalupe, dla której jest antytezą oraz dopełnieniem. Według doktorantki Święta Śmierć stanowi „skarnawalizowaną wersję Matki Boskiej”. „W miejsce kultury zostaje wstawiona natura, w miejsce ducha – materia, a ci, którzy są wykluczeni zyskują swoje miejsce w kosmosie” (s. 14).

---

<sup>1</sup> R. Graves, *White Goddess: A Historical Grammar of Poetic Myth*, London–Boston 1990.



Doktorantka początkowo nie może zdecydować do końca, czy kult Santa Muerte to wyraz synkretyzmu religijnego bądź też może syntezy w obrębie religii (wierzeń) oraz synkretyzmu na styku religii, magii oraz obyczaju (dziedzin kultury), co akurat w świetle przedstawianych rozważań wydaje się najbardziej przekonujące. Raz konstatuje bowiem, że ten kult to „religijność alternatywna”, która stanowi „syntezę ważnych elementów składających się na tożsamość meksykańską, czyli śmierć i związany z nią folklor (la Catrina, Dias de los Muerto), religijności ludowej wyrażonej w specyficznym synkretyzmie związanym z magią, co uwidacznia się także w innych kultach, które miały wpływ na opisywany fenomen jak np. (santeria czy voodoo) i wiary w ogóle (niekoniecznie w zdogmatyzowany system religijny, ale w istotę bądź bardziej rzeczywistość transcendentą) (s. 14). W innym miejscu stwierdza, że kult Santa Muerte ma charakter synkretyczny, który mógłby być symptomem „metysażu kulturowego” jak figury szkieletów z Dias de los Muertos (s. 45). Pamiętać jednak, że ekspansja kolonialnego chrześcijaństwa była „szokiem kulturowym dla Indian, ale wpłynęły także na wytworzenie swoistego synkretyzmu kulturowo-religijnego, którego efektem jest m.in. Santa Muerte” (s. 42). W grę wchodzi zatem: religie prekolumbijskie, afrykańskie, dokładnie niesprecyzowane wierzenia - „ezoteryka” (s. 18). Jeśli jest synkretyzmem to ma charakter globalny. Teza ta pojawia się w ustaleniach definicyjnych.

Generalnie formowanie się kultu Santa Muerte zgodne jest to z zasadą (logiką) narodzin alternatywnych wierzeń na marginesie lub poza obrębem dominującej religii. Albowiem zmuszone są do formowania się w ukryciu, nieustannie meandrując pomiędzy dozwolonymi formami obrządku liturgicznego, a oczekiwaniami wiernych na doskonalsze, bezpośrednie, tym samym prawdziwsze przejawy doświadczenia religijnego w nieusankcjonowanych lub alternatywnych rytach. Wierzenia tego typu kulturowane są w niszach, których nie dosięga inkwizycyjne spojrzenie totalitarnej doktryny. Takiej jak religia katolicka w historii Meksyku. Odnotowane przez doktorantkę pierwsze wzmianki o czczeniu wizerunków szkieletów w kobiecym przebraniu niekoniecznie muszą odnosić się do dzisiejszego kultu Santa Muerte. Różni je znaczny upływ czasu i transformacje kontekstu dziejowego wraz z zawartą w nim strukturą społeczno-kulturową. I tak - jak wskazuje doktorantka - pierwsze wzmianki z XVIII wieku o wizerunkach śmierci pod postacią szkieletu: San La Muerte, Justo Juez, el Ray Pascual, często wykorzystywane były przez klasy niższe jako formy oporu lub szyderstwa względem opresji klas wyższych. Nie mówilibyśmy zatem o kontynuacji tożsamościowej, ale o rzucając się w oczy zbieżności w wykorzystaniu dostępnego arsenału środków symbolicznych w odległych od siebie momentach historycznych. Podobieństwo przedstawieniowe nie oznacza jednak ideowej ekwiwalencji. Anna Zalewska wydaje się podzielać ten pogląd i tylko z kronikarskiego obowiązku odnotowuje zaistnienie takich analogii w zebranych przez nią materiale źródłowym, np. dokumentach kościelnych.

Wyjście poza panującą ortodoksję sakralną wiąże autorka rozprawy z przejawami religijności ludowej, tej „oddolnej formy, która związana jest z niższymi klasami społecznymi wytwarzającymi własne formy religijne, mające być adaptacją wiary chrześcijańskiej” (s. 19). „Religijność tą ma cechować zubożenie doktrynalne, zastąpione panpsychizmem natury lub myśleniem magicznym oraz rytualizmem, który sprawia, że brak w niej religijnego życia wewnętrznego” (s. 19). Aprobując wymienione cechy jako konstytutywne dla wierzeń, odrzuca ich postrzeganie jako odejście od normy podyktowanej przez wzór „religii oficjalnej”. Uznaje religię ludową za wolną od dogmatów.

Według doktorantki wyznawcom „Świętej Śmierci” chodzi o „przeżycie mistyczne”, „partycypację mistyczną” – „uczestnictwo na poziomie poczucia łączności ze światem za pomocą

obiekty kultu" (s. 22). Ewidentnie brakuje w tym miejscu odwołania do znanej książki Luciena Lévy-Bruhla *Czynności umysłowe w społeczeństwach pierwotnych*<sup>2</sup>. Według twórcy pojęcia „partycypacja mistyczna” charakteryzuje się pewną ważną cechą umysłowości pierwotnej – dominacją pewnych magicznych wyobrażeń zbiorowych. Takich, w których „wpływ, moc, potęga tajemna, zmieniająca się w zależności od przedmiotów i okoliczności, ale zawsze realna dla człowieka pierwotnego i będąca integralną częścią jego wyobrażenia” (Lévy-Bruhl 1992, s. 58). Te obrazy przedmiotów uważa się za całkowicie realne współuczestnictwo „osób i przedmiotów” (Lévy-Bruhl 1992, s.102). Podana przez francuskiego etnologa charakterystyka „partycypacji mistycznej”, pozbawiona psychogenetycznej ontologii, mogłaby pomóc wytłumaczyć szereg zjawisk związanych z panpsychicznym, psychokulturowym funkcjonowaniem kultu Santa Muerte. W pierwszej kolejności przypisywaną jej sprawczością, moc „współuczestnictwa”. Natomiast podstawowa zasada, którą doktorantka określa mianem „zasady wymiany ofiara-przychyłość”, to znana praktyka wotywna którą w ramach „korzystnej wymiany z bogami” określa się przy pomocy łacińskiej sentencji *do, ut des – „daję, abyś (i ty mi) dał”*.

W przyjętej przez doktorantkę perspektywie badawczej zdaje się brakować pogłębienia refleksji nad kultem Santa Muerte od strony teorii obyczaju. Choć powstała ona jako efekt kontaminacji wierzeń magicznych i rytów religijnych to jest jednak - jak zauważa doktorantka – równocześnie jest fenomenem z kręgu życia codziennego, egzystującym w wymiarze meksykańskich praktyk wernakularnych, a więc folklorystyczno-obyczajowych. Przy takiej recepcji umożliwia to wykorzystanie aparatu pojęciowego oraz koncepcji używanych przy badaniu zjawisk obyczajowych, w tym jego przemian: kulturoznawczych, socjologicznych, antropologicznych, do prób kompleksowego opisanego jego „synkretyzmu”. Przykładowo, w ujęciu teoriokulturowym od samego początku wiadomo, że nie powinniśmy mówić o trwaniu i sankcjonowaniu jakiegoś już wcześniej istniejącego pogańskiego obyczaju. Należałoby wskazywać natomiast, że wszelkie formy adaptacji dawnych prekolumbijskich obrazów bóstw pogańskich na nowym gruncie chrześcijańskim to w gruncie rzeczy podkładanie nowych treści tej religii pod już istniejące obrazy istot nadprzyrodzonych, czyli obyczajowa akomodacja. Jeśli zaś do nowych obyczajów przenikają elementy wierzeń wykorzenionych obyczajów, to mamy do czynienia z procesem odwrotnym. W swoich rozważaniach doktorantka nie jest przekonana, które z przemian obyczaju wchodzi w grę. Takie wahanie wydaje się słuszne, ponieważ wierzenia magiczno-religijne, roszczone sobie pretensję do sakralnej ważności, uznania przez wiernych, starannie zacierają źródła swojej genezy. Unikają w ten sposób podejrzeń, że zamiast objawić się w „naturalnym” świetle teofanii zostały „wynalezione”, „wytworzone”. Szczególnie kult Świętej Śmierci celowo zanurzony w estetyce kiczu, poetyce utensyliów codzienności, razić może „sztucznością”, a co za tym idzie sakralną nieautentycznością.

Doktorantka nie identyfikuje kultu Santa Muerte z kultem któregoś ze świętych religii chrześcijańskiej, odrzuca także ideę, że stanowi on reinkarnację Mictecacihuatl, bóstwa z dawnego panteonu religii mezoamerykańskiej. Uważa proces wykrystalizowania się kultu za efekt synergii, który określa mianem „fuzji”. Mówilibyśmy zatem o jeszcze innym typie przemian obyczaju - konstytuowaniu się nowej odmiany praktyki obyczajowej powiązanej z modyfikowaniem się, także rozbudowywaniem już zastanej. Tak też rozumiem poniższe zdanie doktorantki. „Ze względu na tę

<sup>2</sup> L. Lévy-Bruhl, *Czynności umysłowe w społeczeństwach pierwotnych*, tłum. B. Szwarzman-Czarnota, PWN, Warszawa 1992.

obcość, nowe wierzenia nie były nigdy całkowicie inkorporowane przez rdzennych mieszkańców Nowej Hiszpanii. Weszły one w fuzję ze starymi zwyczajami, często im ulegając i zmieniając jedynie ich oblicze” (s. 43) Również wykorzystanie odmiennych koncepcji obyczaju i jego przemian pozwalałoby dokonać teoretycznej wiwisekcji „synkretyczności” tego kultu, modelowo, typowo-idealnie, zaprezentować moment jego powstania i fazy rozwoju. Uważam, że dzięki temu udałooby się uzyskać zdecydowanie więcej ramowej koncepcji formowania się tego wierzenia, ale też w rozumieniu codziennego sposobu praktykowania i upowszechnianie się kultu Świętej Śmierci.

Podkreślam właśnie niedostatek tego wymiaru konceptualizacji wymiaru obyczajowego, ponieważ sam kontekst przedmiotowy (faktograficzny) został przedstawiony w sposób wszechstronny i pogłębiony. Szczególnie jeśli chodzi o kontekst społeczny, zarówno węższy - ten w którym wyrósł kult Santa Meurte, jak i szerszy - ten w którym się wciąż energicznie rozprzestrzenia. XXI wiek w Meksyku stoi pod znakiem ekspansji potężnych karteli narkotykowych, ich brutalnej i bezwzględnej walki z rządem, między sobą, a także ze zwykłymi obywatelami. Efektem tego jest wszechobecna przemoc i śmierć. Ta ostatnia często niezwykle makabryczna, przerażająca swoją nachalną i obsceniczną manifestacją w codziennym życiu. Kult Świętej Śmierci rozpowszechnił się wraz z wojnami narkotykowymi i jest integralnie związany z *narcotraficantes* (przemycnicy narkotyków) oraz *sicarios* (płatni mordercy). Na tym podłożu przytłaczająca swoją bezpośredniością wszechmoc śmierci napędza rozwój tego kultu, dlatego czczą go już – jak stwierdza doktorantka - „ludzie z nizin społecznych, prostytutki, biedni, osoby trudniące się nielegalnym handlem” (s. 13).

Mocnym atutem rozprawy doktorskiej jest właśnie staranny opis głównego miejsca kultu Santa Muerte – dzielnicy Tepito w mieście Meksyk. Narracja poprowadzona jest w stylu reportażowym umiejętnie łącząc wątki problemowe z fabularnymi, często z pozycji naocznego świadka, rezygnującego z pozycji bezstronnego analityka. Przedstawiając swoją eksplorację tej dzielnicy, doktorantka nie skrywa się za zasłoną bezosobowej opowieści, lecz pisze o swoich doświadczeniach, przeżyciach, wątpliwościach, radościach. To należy zakwalifikować jako prezentację procesu krystalizowania się warsztatu badawczego na potrzeby badań terenowych.

Tepito jest dzielnicą zamieszkiwana przez rdzenną ludność Meksyku, a to oznacza, że, jest „przestrzenią naznaczona wykluczeniem, co oznacza, że tożsamość dzielnicy jako marginalizowanej była formowana od okresu kolonializmu” (s. 146). Jest tak, ponieważ „drogi *gueros* i ludności o rdzennych korzeniach praktycznie się nie krzyżują” (s. 196). Swoją współczesną tożsamość zyskała dzięki masowemu, często nielegalnemu handlowi (*baratillo*), stając się dzielnicą, rozrywki (hale do boksu) występku i rozpusty – „dziką dzielnicą” o „charakterze popularnym” (s. 147). W tym kontekście dobrze poprowadzony zostaje wątek „wykluczenie społeczne” w ramach koncepcji „kultury ubóstwa”. Anna Zalewska słusznie wskazuje na kulturowy hegemonizm tych pojęć formowanych z „perspektywy krajów pierwszego świata lub dyskursu akademickiego” (s. 153), przede wszystkim na podłożu ekonomicznym. Przyjmuje zatem, że „każda kultura bowiem swoiste dla siebie cechy bez względu na poziom zamożności” (s. 153). Kwestionując przydatności powyższej terminologii wskazuje na potrzebę „całkowicie nowych definicji do lokalnych warunków” (s. 155). Anna Zalewska poszukuje zatem własnych, nieschematycznych sposobów opisu tego miejsca i warto podkreślić, że w tym fragmencie tekstu odmalowuje niezwykle barwny, społeczno-kulturowy krajobraz miejsca narodzin omawianego kultu.

Tepito to dla niej „labirynt” zarówno w przenośni, jak i literalnie. W pierwszym znaczeniu to „potrzebna metafora wykluczenia i charakterystyki Tepito”, w drugim rzeczywisty opis podróży przez nie. To miejsce liminalne „archetyp”, „uniwersalny symbol” „mityczne podziemia i labirynt” (s. 156). Wejście do niej każdego z zewnątrz kreują indywidualną „historię inicjacyjną” (s. 156), zaś przejście całości *rites de passage*. Tepito to *orbis exterior* oraz *terra incognita* (s. 157). Ma jednak „wewnętrzne prawa”, stanowi „swoistą całość” (s. 158) dzięki czemu zawiera „kulturę bardzo lokalną” (s. 160). To równoległy świat z własnym „językiem i kulturą” (s. 158). Znaki dystynkcji znajdują się w miejscowych formach ekspresji artystycznej, np. muralach. Doktorantka traktuje tę dzielnicę za „esencję meksykańskiej tożsamości” i zarazem „legendę” (s. 159). Dla obcych przestrzeń Tepito to kwintesencja bezładu, dla miejscowych przestrzeń oporu przed (neo)kolonizacją i wyzyskiem. Wewnętrzną spójność duchową i jednocześnie tożsamość kulturową osiąga się poprzez wspólnotowe praktykowanie w ramach religijności ludowej kultu Świętej Śmierci (s. 161). Jej przestrzeń oddziaływania kreuje *imago mundi*, „składową tożsamość dzielnicy”. Naznaczenie tym kultem jest zarazem „wykluczeniem”, stanowiąc jego „symbol lub wręcz metonimię”. Santa Meurte reprezentuje społeczne wartości „undergroundu” (s. 162).

### Badania terenowe – metodologia, problematyzacja

Przedstawiona przez doktorantkę metodologia badań zawiera, niestroniącą od osobistych spostrzeżeń i komentarzy, interesującą refleksję nad problemami związanymi ze sposobami uzyskania bezpośrednich, faktycznych, sprawdzonych danych z badań terenowych, czynionych w innych niż własna społeczność, w odmiennych niż własna kultura, a następnie ich udostępnianiem w wiarygodnych i wartościowo poznawczych opracowaniach. Dylematy z tym związane znane są antropologii od długiego czasu. Obsesyjne pragnienie badacza terenowego do wiernego uchwycenia realiów życia „Innego” na zasadzie „ja-zaświadczonego” (jestem tam, doświadcza, rozumiem), a następnie aporie związane z konceptualizacją tej wiedzy (przekazywania czystej prawdy „o tym jak tam jest”) w naukowych realiach własnej kultury przedstawia m.in. Clifford Geertz (*Dzieło i życie. Antropolog jako autor*). Z kolei James Clifford, na którego doktorantka się powołuje, w swoich studiach metaetnograficznych (*Kłopoty z kulturą. Dwudziestowieczna etnografia, literatura i sztuka*) referuje, jak takie zebrane doświadczenie zmienia się w poddany regułom naukowej narracji dyskurs. Twór często odległy od wyjściowych zamysłów antropologa, wręcz obcy, co on sam na końcu z zalem albo ironią stwierdza.

Każdy aspirujący do rangi antropologa adept tej dyscypliny wpada w sidła pułapki (problemu) etnocentryzmu, a przy wyjściu z niej musi dokonać głębokiego namysłu i podejmować najważniejsze decyzje teoretyczno-metodologiczne, które mają dalekosiężne skutki dla całokształtu jego pracy i osiągniętych za jej pomocą rezultatów. Przewycięzenie tej aporii stanowi dla niego naukowy obrzęd inicjacyjny, swoisty *rite de passage*. Ma swoje fazy preliminalne, liminalne i postliminalne. Anna Zalewska także odrabia swoją lekcję w tej kluczowej dziedzinie i przy jej opisie posłuży się powyższą obrzędową analogią. Pierwszą z faz zwiastuje rozpoznanie własnego statusu społecznego, swojej identyfikacji kulturowej, w miejscu, do którego przybywa z zamiarem przeprowadzania wywiadów kwestionariuszowych.

Dla tubylców to uprzywilejowana *guera*, biała „z dyktafonem” (s. 87). „W dzielnicach, w których robiłam kwerendę zazwyczaj nie pojawiały się w ogóle białe osoby. Chęć rozmowy wywoływały automatycznie zestaw projekcje i asocjacji związanych z moim statusem kulturowym.

Był to realny problem, który okazał się wręcz nie do pokonania” (s. 180). Jej rzucająca się w oczy aparycja, „wizualno-etniczne naznaczenie” (s. 82), momentalnie czynią ją obcą i niebezpieczną. W środowisku ludzkim, w którym przynależność do klasy społecznej wyznaczana jest kolorem skóry, a jej ciemny odcień powszechnie uznaje się synonimem biedy i marginalizacji. Jasny kolor oznacza pozycję dominującą, automatycznie oferującą prawo do zadawania pytań i oczekiwania na nie prawdziwych odpowiedzi. Oczywiście, gorzej sytuowani, mimo iż nie mogą nie odpowiedzieć, mogą próbować kłamać. Tak predefiniowana hierarchia społeczna i przypisany mu system atrybutywny funduje pierwszą barierę przy eksploracji fenomenu kultu Santa Meurte. Dokonuje się to zanim jeszcze zaktualizuje się kwestia odmienności kulturowych, wzajemnego doświadczania elementarnych rozbieżności wynikających z uświadomienia sobie tego dystansu. Tajemnicza *guera*, z dalekiego kraju, przepytująca z najbardziej intymnych spraw życia codziennego, a takimi są właśnie „partycypacje mistyczne” Świętej Śmierci z jej wyznawcami wzbudzać nieufność, a czasem wrogość. Tak rysuje się kształt drugiej bariery. Uświadomienie sobie ich wagi otwiera drzwi do kolejnego etapu rozważań metodologicznych, w którym pojawiają się fundamentalne rozstrzygnięcia – a to już zwiastuje fazę liminalną.

Jak zatem pokonać przeciwności? Jak dotrzeć do „oddolnego głosu”, tego „z serca”, niezafalszowanego (s. 87), nie zmuszając przy tym nikogo do jego wydobywania? Jak nie „egzotyzować”, nie „stereotypizować” (s. 87). Odpowiedzią doktorantki jest przyjęcie przez nią postulatów i wskazówek zawartych w antropologii doświadczenia oraz fenomenologii. „Metodę swojej kwerendy oparłam więc przede wszystkim na antropologii doświadczenia i fenomenologii oraz ostatecznie na wywiadach, lecz wybrałam tu specjalnie styl swobodny mało ukierunkowany, pozwalający rozmowie przebiegać w dużo bardziej naturalny sposób” (89). Antropologia doświadczenia - wedle słów autorki dysertacji - zakłada „próbę poznania kultury innego poprzez jej doświadczenie. Choć co prawda jest to kwestia bardzo indywidualna, poprzez autozrozumienie (aspekt psychiczny) możliwe jest także zrozumienie innego. Tym samym antropologia doświadczenia nie zakłada patrzenia na kulturę przez daną teorię, nie uznaje też binarności, ponieważ są to sztuczne struktury stworzone przez akademików. Tymczasem w tym wypadku chodzi o aktywne współtworzenie kultury przez ludzi (kultura jest bowiem procesem) i próbą jego uchwycenia” (s. 89). Uznaje ona, że należy posługiwać się w badaniu „czynnika psychologiczno-filozoficznego” „intuicją antropologiczną” (s. 90). Wymaga to czasem odrzucenie kwestionariusza, który z mocy swojego oddziaływania tworzy respondenta. W tym celu najlepszą metodą będzie otwarty dialog (s. 86), swobodna rozmowa, a dopiero później ich opracowywanie. Opiera się przy tym koncepcjach Ryszarda Paradowskiego, Emmanuela Levinasa, Carla Gustava Junga. „Za punkt wyjścia – jak stwierdza doktorantka - do uznania tej metody jako dającej największe możliwości uznaję sam proces indywiduacji, czyli doświadczenie psychiczne człowieka, które następnie może zostać przełożone na inne dziedziny nauki takie jak filozofia czy antropologia. Połączenie tych trzech pól daje odpowiednie tło do zrozumienia metodologii, którą użyłam do swoich badań. Tym samym uważam, że nie ma antropologii bez głębszego namysłu, który zapewnia filozofia i psychologia (psychoanaliza) rozszerzając tę pierwszą o aspekt ontologiczny i psychiczny, które są bardziej uniwersalne od doświadczenia kulturowego, i tym samym pozwalające lepiej zrozumieć owo doświadczenie” (s. 87). Powiązanie tych dwóch aspektów generuje przekonanie doktorantki, „że nie ma fenomenologii bez antropologii doświadczenia i odwrotnie. Metody te są od siebie ściśle zależne i tak będę je przedstawiać w dalszym opisie badań własnych” (s. 174).

Zadanie rysuje się zatem wyjątkowo ambitnie, szczególnie kiedy dostrzega się, że Anna Zalewska opowiada się za wykorzystaniem dokonań fenomenologii. Powołuje się przy tym

jednoznacznie na jej wersję filozoficzną (s. 173), co rodzi znaczny problem teoretyczny. Uważa, że podobnie jak w tym podejściu filozoficznym „informacje zdobywa się przede wszystkim drogą pozawerbalną, poprzez obserwację tzw. fenomenów. Podobnie jak w antropologii doświadczenia chodzi w niej o przeżywanie danej rzeczywistości” (s. 173). Jednak w tym wypadku podobieństwa mogą łudzić. Klasyczna fenomenologia w wykonaniu Edmunda Husserla i jego najbliższego kręgu współpracowników może być odczytywana w historii myśli filozoficznej jako ostatnia próba obrony metafizyki europejskiej na gruncie epistemologii. Taka fenomenologia nie jest ukierunkowana na odkrywanie odmiennego doświadczenia kulturowego, lecz dąży do uchwycenie pozbawionej ontycznych, a więc kulturowych, akcydensów ontologicznej prawdy o istocie rzeczy. Z perspektywy antropologicznej pogląd taki jest przejawem zachodniego etnocentryzmu.

Doktorantka, charakteryzując redukcję fenomenologiczną, powołuje się na cytaty z encyklopedii PWN. Czytamy tam, że metoda ta zmierza do zawieszenia „naturalnego przekonania o istnieniu świata realnego, w celu poznawczego dotarcia do tzw. czystej świadomości oraz *eidos*, istoty rzeczy; głównym zadaniem filozofii ma być, według fenomenologii, analiza i opis przeżyć („aktów intencjonalnych”) czystej świadomości” (s. 174). To „naturalne przekonanie” to nic innego jak nasze „kulturowe okulary” od której czysta świadomość ma się uwolnić. Czyżby też od wyjątkowego dla rdzennego Meksykanina doświadczenia i pojmowania kultu Santa Muerte? Byłoby to działanie odwrotne od zamierzonego. Annie Zalewskiej nie chodzi przecież o powrót do rzeczy samych, aprioryczne poznanie istoty przedmiotów poprzez redukcje fenomenologiczne: ejdetyczną, transcendentálną („brania w nawias”, *epoche*). Nie interesuje jej relacja intencjonalna noesy i noematu. Jej przedmiotem badań jest „osobliwość antropologiczną” – kult Santa Muerte - wyjątkowe i niesprowadzalne (nieredukowalne) do żadnego innego i niczego pierwotniejszego zjawisko społeczno-kulturowo-religijne. Redukcja fenomenologiczna nie jest zatem „antropologicznym przesunięciem”, lecz jego odrzuceniem. To ostatnie potęguje znaczenie intymnej internalizacji „kulturowych okularów, eksploruje „świadczenia kulturowego działania” wśród zachowań właściwych dla danej kultury (s. 81).

W gruncie rzeczy, doktorantce zależy jednak na wykorzystaniu pewnych zawartych w fenomenologii inspiracji, podobnie jak czyni to cytowana przez nią Ewa Klekot, pisząca o płynącej z niej nauce odzyskiwania „świeżości spojrzenia, otwierania szerzej znudzonych patrzeniem oczu” (s. 90). Takie rozumienie fenomenologii w obrębie antropologii wykazuje duże pokrewieństwo do etnometodologii w socjologii. W jednej i w drugiej chodzi o skupienie uwagi się na elementarnych sposobach doświadczenia życia przez aktywne podmioty, ich „światy przeżywane”, na kształtowaniu się w oparciu o nie wiedzy potocznej i jej wspólnotowym obiegu. Wtedy też możemy stwierdzić, jak konstatuje doktorantka, że „większość informacji o danej kulturze możemy zdobyć pozawerbalnie, na bazie wiedzy ucieleśnionej lub poprzez fenomeny kulturowe” (s. 90).

Innym wymiarem aplikacji inspiracji fenomenologicznych jest obręb doświadczenia cielesnego, zmysłowości (tu powołuje się na Annę Szyjkowską). W takim wymiarze „fenomenologia odpowiada doświadczeniu, często wręcz cielesnemu, skupiający się na zmysłach, którym objawiają się fenomeny kulturowe” (s. 174). Stąd bezpośrednie – wręcz sensualne - zaangażowanie doktorantki w codzienne praktyki - już nie z ankietowanymi reprezentantami kultury kultu Santa Muerte, lecz autonomicznymi podmiotami świadomymi swoich wierzeń. Towarzyszy się im w pracy, zakupach, odpoczynku, poznaje ich rodziny, przyjaciół, znajomych. „Dzięki temu – jak stwierdza - na papier mogą zostać przeniesione istotne przeżycia, które pozwalają zrozumieć danego człowieka przez jego

kulturę" (90). Nawiązane więzi, wzajemne uczenie się od siebie, pozwalają tchnąć życie w abstrakcyjny konstrukt badań a „Inny przestaje być przedmiotem kwerendy, a staje się podmiotem” (s. 90). Bliskość pozwala dotrzeć do wiedzy utajonej, która „nie jest wyrażana świadomie, ale tkwi w człowieku, dla którego coś jest tak oczywiste, że nie potrzebuje wytłumaczenia” (s. 88).

Widać także jawne dążenie do „całkowitego zanurzenia” w materii omawianego zjawiska. Zamiar ten wykracza poza ramy obserwacji uczestniczącej i innych metod antropologicznych i zdaje się być bliższy technice określanej w kręgu lingwistyki anglosaskiej mianem *total immersion*. W takcie nauki obcego języka polega ona na zarzuceniu własnych punktów odniesienia w macierzy własnego i odnajdywaniu go w przyswajanym, do momentu pełnej internalizacji. Niezależnie od dylematu czy takie ambitne zadanie możliwe jest do zrealizowania na płaszczyźnie zjawisk religijno-kulturowych, do których to *notabene* język stanowi niezbędną przepustkę, takie dostrzegalne intencje nadają wiarygodności rozważaniom merytorycznym. Przynajmniej w wymiarze autentyzmu przeżycia, który współcześnie, nierzadko stanowi równie ważny certyfikat humanistycznej rozumienia jak kreśląca jego ramy teoretyczna abstrakcja.

Wszystkie te zabiegi umożliwiły doktorantce „poznanie emocji wyznawców poprzez próbę zrozumienia potrzeb, jakie zaspokaja Santa Meurte” (s. 75). Według jej przekonania współodczucie i empatyczne zrozumienie badanych, przyniosło oczekiwane, korzystne rezultaty. Zdaje ona jednak sobie sprawę z ciążących na jej podejściu zarzutów projekcji i subiektywności. Stwierdza jednak kategorycznie, że wyjście od takiego zrozumienia badanej przez mnie społeczności wydawał mi się niezbędne w celu poznania i opisanego samego fenomenu” (s. 75). Doktorantka uznaje, że podejście to jest „cenne” i „broni się przed nienaukowością” (s. 90). Kwestionuje, za Tomaszem Rakowskim, metodę obserwacji uczestniczącej, ponieważ badacz, który za wszelką cenę chce utrzymać ten status i dystans, zawsze będzie obcym, „cudzoziemcem, podróżnikiem, wizytatorem, „białym człowiekiem” (s. 82). Tylko wymiana doświadczenia z „Innym” poprzez dialog, osiąga głębię poznania, i to właśnie ono, a nie to, oparte na naukowych teoriach, jest najważniejsze. Powyższe refleksje postbadawcze, podsumowanie wyników i to, co się określa często mianem „dyskusji”, wskazują już na ostatnią fazę – postliminalną.

Jak należy zatem ocenić wypracowane założenia metodologiczne i kierowany nim proces badawczy? Jestem przekonany, że po zapoznaniu się z tekstem nikt nie będzie wątpił w osobiste zaangażowanie i szczere poświęcenie doktorantki na drodze do odpowiedzi na zasadnicze pytanie „dlaczego Święta Śmierć jest święta” (s. 81) u samego jego źródła. Nawet jeśli deklarowany na wstępie plan zmienił się w trakcie tego przedsięwzięcia, to uzasadnienie brzmi przekonująco. Wszystkie opisane przez nią dylematy i zabiegi mają służyć zbliżeniu się do źródła prawdy. Pokonywanie przeszkód wydawałoby się nie do pokonania i przewartościowywanie własnych wartości pod ich wpływem to godny podziwu trud. W końcu dochodzimy jednak do końcowego etapu „przelewania na papier”, a owoc tej czynności zaczyna być własnym życiem, w oderwaniu od inicjujących go przeżyć, poddany dyskursywnym regułom „konstrukt”. Niestety, na recenzencie stoi niewdzięczne zadanie wydania opinii w oparciu o efekt tego całego złożonego i fascynującego procesu – właśnie nieszczęsny „konstrukt”. I o ile poczynione w nim ustalenia przedmiotowe są cenne i wiarygodne, to propozycje metodologiczne budzą już kontrowersje, wprawiają w dysonans. I nie chodzi tu jeszcze wcale o wybrane stanowiska: triadę antropologia doświadczenia – fenomenologia – psychoanaliza, to w końcu uprawniony dobór badaczki, jej decyzja, lecz

kwestionowanie podstaw naukowych: intersubiektywność komunikowalnych sądów i ich równie intersubiektywna weryfikacja jako takich.

Nie można tego robić, jeśli są one kwestionowane przez samego badacza. W zamian proponuje „autozrozumienie”, „aspekt, komponent psychiczny”, amalgamat „psychologiczno-filozoficzny”, co nie brzmi zbyt zrozumiale. Można twierdzić, jak czyni to Anna Zalewska, że „głos oddolny nie musi być zwerbalizowany, może być nieświadomy” (s. 88), tylko jak go wtedy wydobyć, a następnie oddać nie dokonując przekłamań, nadinterpretacji? Również przekonanie, że nabywanie wiedzy o jakiejś kulturze możliwe „pozawerbalnie, na bazie wiedzy ucieleśnionej lub poprzez fenomeny kulturowe” (s. 90), implikuje powyższy problem przekazu tej wiedzy. Zdaje się, że doktorantka zbyt daleko poszła za „odruchem serca”, szukając możliwości oddania głosu Innemu i poddaje się nieco utopijnym wyobrażeniom o sposobach przedstawiania rezultatów badań.

Doktorantka stwierdza, że interpretacja jest „zawłaszczaniem”, że „pozycja dystansu, wizytacji, bezpiecznego powrotu i kwerendy etnograficznej może doprowadzić do tego co Pierre Bourdieu nazywa „skrzywieniem teoretycznym”, czyli błędną interpretacją opartą jedynie na teorii, nie uwzględniającej dynamiki życia” (s. 89). Należy podkreślić, że tym co dysponuje każdy badacz jest właśnie interpretacja humanistyczna. Polega ona na próbach rozumienia ludzkiego działania i jego wytworów w wymiarze podmiotowym w oparciu o przypisane mu cele, hierarchie wartości i wiedzę przedmiotową. Mamy zatem *interpretandum* – to, co poddawane jest interpretacji – ludzka aktywność, jej dzieła oraz *interpretans* – realizacja tego zamiaru, w ramach której podaje się także reguły interpretacji. Wszystko to ma charakter rekonstrukcyjny i podkreślmy – jest świadomą siebie próbą. Dlatego mówi się o interpretacji, a nie wyjaśnianiu. W tym ostatnim mamy odpowiednio *explanandum* – to, co wyjaśniamy oraz *explanans* – sposób wyjaśniania w oparciu o prawa, prawidłowości. Wyjaśnienie rości sobie pretensje do tego, że jest jedno i ostateczne. W przeciwieństwie do niego interpretacja zakłada, że może być błędna, że istnieją inne, konkurencyjne i że pojawią się inne, z jakiegoś punktu widzenia dla innych, a może nawet samego autora, lepsze. W gruncie rzeczy jest propozycją heurystyczną, zachętą do dalszych dociekań, w jakiś sposób podąża za ideami hermeneutyki.

W swoim podejściu do „dynamiki życia” autorce bliżej chociażby do hermeneutyki Wilhelma Diltheya. W swoich propozycjach metodologicznych „filozof życia” preferował rozumienie jako intuicyjny proces przyswajanie sensu działania Innego poprzez zinternalizowanie go jako własnego. W tym psychologizującym ujęciu rozumienie polega na empatycznym wczuwaniu się w czyjąś sytuację życiową, przyjmowanie jego postaw, myśli, intencji. Taka procedura jest ogólnodostępna każdemu człowiekowi, dlatego ma walor uniwersalności i powinna stanowić fundament poznawczy humanistyki. Propozycje W. Diltheya wzbudzały zbyt liczne wątpliwości, szczególnie w operacjonalizacji procedury, żeby zostały powszechnie zaaprobowane. Przede wszystkim, brak tu uwzględnienia dwóch, wspomnianych wyżej, intersubiektywnych kryteriów. Jeśli wczuwanie się miałoby stanowić sposób dotarcia do struktur sensownych, a jego opis stanowiłby jakąś formę indywidualnej sztuki interpretacyjnej, to niezwykle trudno je zastosować do eksplikacji zjawisk. Pozostaje jedynie zawierzenie intuicji i erudycji (erystyce) badacza (autora), poddanie się sile sugestywności opisów czy twierdzeń. Wydaje się jednak, że doktorantka uświadamia sobie w ostateczności utopijność takiego podejścia, kiedy stwierdza, że antropolog musi „maksymalnie przesunąć perspektywę ze swojej (choć wcale nie być „jak Oni”, musi bowiem przyjąć, że to niemożliwe), ale zarazem stanąć na granicy swoich możliwości w kulturze obcej, zdając sobie sprawę



z własnej tożsamości, do której będzie mógł odnieść napotkane zachowania i zwyczaje” (s. 82-83). W procedurze badawczej uzyskuje się zatem jakiś zastygły kadr własnego zmagania się z tą aporią. Może być on nasycony wiernymi szczegółami, lecz zawsze będzie czymś zastygłym i spóźnionym względem realiów odwzorowanego życia.

Autorka rozprawy wikła się zatem w te same problemy, co inni badacze pochłonięci pragnieniem dotarcia do źródeł aktywności podmiotowej, tych autentycznych, prawdziwych, nieskażonych zewnętrzną obserwacją i arbitralną oceną. Jej relacje są barwne, żywe, jednak na gruncie praktyki naukowej poddawane są ewaluacji według jakiś funkcjonujących w niej reguł. Umyka im wtedy wiele z tego rzeczywistego przeżycia, które chciałaby przekazać. Ta dialektyka negatywna życia i wiedzy dotyka także doktorantkę. Smak owoców z drzewa poznania ma nieraz wyjątkowy gorzki posmak. Doceniając jej szczerą trud, proponuję, żeby swoje bogate i cenne doświadczenia spisała jeszcze w jakiejś innej postaci - dziennika, eseju, reportażu – i opublikowała, nawet w formie elektronicznej, np. błoga z podróży. Oddziaływałyby one w zamierzonym przez nią wymiarze, rezonowałyby w całej pełni jej zamierzeń.

Niezwykle krytyczne podejście doktorantki względem obiektywizujących metod naukowych zaowocowało także negowaniem użyteczności narzędzia, którym sama się posługuje w swoich badaniach terenowych - obserwacją uczestniczącą oraz (pogłębionym) wywiadem etnograficznym. Słusznie można kwestionować sens dokonywania badań terenowych, jeśli widać egotyzm „ja-zaświadczonego” badacza, jego ograniczoną, etnocentryczną, perspektywę, czy też deklarowaną niechęć do zdejmowania swoich własnych „okularów kulturowych”. Należy jednak pamiętać o bardzo ważnej kwestii w tej materii. Nie ma jednej procedury tego typu, sztywnych reguł, są tylko ogólne ramy, czasem proste wskazówki techniczne, które unaoczniają interpretacyjny, a zatem propozycjonalny charakter uzyskanym dzięki tej metodzie ustaleniom. Generalnie chodzi o to, żeby - jak stwierdza twórca i propagator tego podejścia - Bronisław Malinowski - przygodę zamienić w powszedniość, zharmonizować się z otoczeniem<sup>3</sup>. Istnieje wiele wersji tej metody i jeszcze liczniejsze przykłady jej realizacji. Na skutek wewnętrznej konkurencji wciąż zmieniają się i rozwijają sposoby posługiwania się tą techniką badawczą. Zwiększa się jej innowacyjność idealizacyjna oraz operacyjna. Pewne kontrowersje etyczne wzbudza jedynie jej postać ukryta, której doktorantka przecież ostentacyjnie nie stosuje. Tak więc, krytykując pewne postacie badań terenowych, sama proponuje inne, które są - według jej przekonania - bardziej zgodna z ich „duchem”, „intencją”. Ma ciekawe intuicje i pomysły, które wzbogacają paletę możliwości w stosowaniu metod badań terenowych.

### Święta Śmierć – ustalenia definicyjne

Pomimo powyższych kontrowersji metodologicznych uzyskana wiedza przedmiotowa oraz ustalenia pojęciowe stoją na wysokim poziomie. W tym kontekście dostrzega się wagę decyzji o przejściu z pozycji *stricte* religioznawczych na komplementarne antropologiczne, kulturoznawcze. Służy temu wyeksplikowanie przez doktorantkę wyraźnych założeń teoretycznych. Takich jak przyjęcie za Janem Andrzejem Kłoczkowskim podziału na religie naturalne (wierzenia) oraz religie oparte na dogmatach. Te pierwsze są rodzą z pierwotnej skłonności człowieka do poszukiwania sensu, drugie instytucjonalizują i kodyfikują tę naturalną potrzebę (s. 76).

<sup>3</sup> B. Malinowski, *Argonauci Zachodniego Pacyfiku. Relacje o poczynaniach i przygodach krajowców z Nowej Gwinej*, przeł. Barbara Olszewska-Dyoniziak, Sławoj Szykiewicz, Warszawa, PWN 1967, s. 27.

ABE

Wedle koncepcji Stefana Czarnowskiego może przybrać ono postać religii ludowej lub religii oficjalnej. W tym miejscu przydatny jest pogląd Pawła Zajęca, że „w religijności ludowej normy religijne są zinterpretowane wedle myślenia magicznego, natomiast w chrześcijaństwie „oficjalnym” na zasadzie powinności. W przypadku religijnej „normy” liczy się efekt, a sposób wykonywania danego rytuału nie ma znaczenia” (s. 78). W religii człowiek zależny od siły określającej jego przeznaczenie, w magii mniema, iż sam jest ową siłą lub też, że przynajmniej sprawuje nad nią kontrolę (s. 80). Kolejnym badaczem, na którego powołuje się doktorantka, jest Włodzimierz Pawluczuk. Wprowadza on pojęcie ludowej ontologii, w ramach której „wszystkie rzeczy w świecie mają charakter substancjalny oraz że we wszystkich przedmiotach tkwi element psychiczny” (s. 77). W tych panpsychicznych związkach świat nie jest dzielony na odrębne i nie autonomiczne rodzaje bytów: materialne i duchowe, lecz wszystkie one mają wspólną ontologię i wzajemnie na siebie oddziałują. Podobnie istota ludzka nie jest wyodrębnionym, monadycznym bytem, ale aktywnym węzłem przepływów w ramach wspomnianej „partycypacji mistycznej”.

Wiara taka zakłada, że materia jest uduchowiona, np. powietrze jest duchem oraz jak stwierdza P. Zajęc „sfera praktyczno-komunikacyjna jest penetrowana przez świętych, demony, Boga” (s. 78). Wynika z tego, że religijność naturalna to „rytualizm, sensualizm, ubóstwo doktrynalne, umagicznienie i wielofunkcyjność działań, zastąpienie dychotomii *sacrum vs profanum* przez swojskie vs nieoswojone” (s. 78). Tadeusz Szawieł uważa, że „wiara religijna jest pewnym sposobem rozumienia „rzeczywistości”, wobec którego nie ma żadnego zewnętrznego punktu widzenia, który umożliwiłaby porównanie sądu z rzeczywistością, czy odchylenie rzeczywistości od normy” (s. 79).

Przedstawiona powyżej kwerenda naukowa doktorantki wskazuje nie tylko na dobrą erudycję, lecz głównie na trafny dobór argumentów naukowych stanowiących zaplecze do sformułowania własnych poglądów. Mogłaby wprowadzić uzupełnić koncepcję naturalnego uczucia religijnego Wiliama Jamesa (s. 77) o Rudolfa Otto koncepcję doświadczenia numinotycznego i form jego przejawiania się (*Świętość: elementy irracjonalne w pojęciu bóstwa i ich stosunek do elementów racjonalnych*). Teoria niemieckiego religioznawcy także głosi istnienie czegoś pierwotniejszego i bardziej elementarnego – unikatowego doświadczenia religijnego – wyprzedzającego i konstytuującego wszelkie formy zinstytucjonalizowany wierzeń. Teoria ta jednak ma charakter religioznawczy – głosi autonomię i wyjątkowość *numinosum* - a skoro doktorantka dokonała „antropologicznego przesunięcia”, to nie jest to aż tak istotny zarzut. Z tych też pozycji krytykuje klasyczny podział na *sacrum* i *profanum*. „W rzeczywistości zazwyczaj nie można podzielić ściśle ani czasu, ani przestrzeni na świętą i świecką. Podobnie jest z innymi opozycjami binarnymi zwłaszcza wzorem religii i odchyleniem od normy” (s. 79). W tym przypadku chodzi doktorantce zapewne o doświadczenie charakterystyczne dla religii ludowych, ponieważ oficjalne postacie są często niezwykle skrupulatne w demarkacjach. Zgodzić się należy z przekonaniem, „że religia zawsze musi dostosować się do uwarunkowań zewnętrznych, nie tylko w przypadku religijności ludowej, a wręcz religijne widzenie świata jest uwarunkowane społecznie” (s. 79). Stąd uprawniony jest wniosek, że meksykańskie wierzenia/religia ludowa akomodują religię chrześcijańską do własnego zapotrzebowania społecznego. Partykularność kultury mas ludowych nakazuje zacierać różnice pomiędzy wiarą a religią (s. 79).

Doktorantka wiarygodnie argumentuje, że błędne jest przekonanie, że wierzenia są odstępstwem od normy religijnej i stanowią niedopasowanie do „wzoru religii wyższej” (s. 77). W przypadku tego pierwszego doświadczamy „osobistego kontaktu z bóstwem, co powoduje większe

przywiązanie, bardziej emocjonalny stosunek do niego, podobny do relacji opiekun (matka-dziecko)" (s. 79). Opisane relacje matczynej zależności konstytuują najważniejszy aspekt wiary meksykańskiej. Jest to sakralizowanie intymnej relacji, „powiązana z wiarą, indywidualnym uczuciem religijnym, które nie podlega dogmatom wiary, jak to ma miejsce w katolicyzmie" (s. 79). Tak według doktorantki wygląda zatarcie różnicy między wiarą a religią w specyficznym wersji meksykańskiej religii ludowej (s.79). Przekonuje, że oparty na tej wierze, specyficzny „sposób widzenia świata jest tożsamym z kulturą jako widzeniem świata" (s. 80), dlatego w ramach postulowanego „antropologicznego przesunięcia perspektywy" konkluduje, że „wiara meksykańska to nie tyle fenomen religioznawczy, co fenomen kulturowy. Wiara jest bowiem istotnym elementem tożsamości meksykańskiej, która pozwalała przez wieki odróżnić się od kolonizatorów. W tej tożsamości ważną rolę pełni śmierć" (s. 81).

W tym specyficznym oglądzie świata jest miejsce dla globalnego synkretyzmu. „Meksykańskie wierzenia fuzją katolicyzmu i religii prekolumbijskich, nasączoną dodatkowo wpływami afrykańskimi. To sprawia, że Meksykanie widzą się często nie jako katolicy sensu *stricto*, będąc otwartymi na wszelkie formy kontaktu z siłami transcendentnymi. Tym samym wyznawcy Santa Muerte nie widzą przeszkód, by uważać się za katolików, mimo że Kościół przecież ten kult jednoznacznie potępia" (s. 77). W tym momencie pojawia się jedno z najważniejszych ustaleń przedmiotowych w całości rozprawy. „Meksykanie są zatem katolikami, santamuertistami, nie obcą są im także santeria, voodoo czy ezoteryka. W licznych sklepach z dewocjonaliami stoją obok siebie krucyfiks, figurka Matki Boskiej, Santa Muerte, przybory do santerii oraz tarot. Wszystko to bowiem jest przedmiotem wiary, a Meksykanie, jak często sami siebie określają, są *creyentes* – wierzący" (s. 77). Odpowiedź na kluczowe: „Dlaczego Święta Śmierć jest święta" (s. 81) jest zatem możliwa tylko na gruncie specyfiki wiary meksykańskiej, w obrębie jej tożsamości kulturowej oraz uwarunkowań społecznych (s. 82). W nich to Święta Śmierć może „koegzystować z wizją chrześcijańskiego Boga, a wręcz jest ona jego wysłanniczką" (s. 81). Możliwe jest to „w prowadzonych przeze mnie badaniach bardzo istotnym było traktowanie religijności ludowej nie wedle jej definicji, ale jako sposób widzenia świata, opartego na wierze „po prostu". Ów sposób widzenia świata jest tożsamym z kulturą jako widzeniem świata" (s. 80).

Uważam, że powyższe ustalenia pojęciowe satysfakcjonująco realizują postawiony przez doktorantkę cel badawczy. Należy podkreślić, że bardzo dobre opracowanie tego zjawiska osiągnięto poprzez trafne dobranie instrumentów teoretycznych służących konceptualizacji oraz umiejętne przeanalizowanie zgromadzone przez siebie materiału z badań terenowych, a także własnych odczuć i przemyśleń. Poszukiwanie własnej drogi między wymogami „stylu akademickiego", a pragnieniem oddania doświadczonego świata wartości, sensów i emocji Santamuertystów wytworzyło twórcze napięcie, które zaowocowało wartościowo poznawczą syntezą, a zarazem plastycznym wizerunkiem kultu.

### **Alternatywa kulturowa**

W końcowej części pracy doktorantka koncentruje swój wysiłek badawczy na wykazaniu, że kult Santa Muerte stanowi współcześnie „alternatywę kulturową" względem hegemonicznych nurtów kultury globalnej. Dla kompleksowego zrozumienia tej możliwości należy wziąć pod uwagę trzy zjawiska o zachodniej proveniencji: kapitalizm, postmodernizm i neokolonializm (s. 192). Dominacja tej triady odbywa się w wymiarze ekonomicznym, kulturowym i politycznym (s. 192).

Największe możliwości sprawowania tyranii ma zachodnia gospodarka kapitalistyczna, reprezentowana przez neoliberalną doktrynę ekonomiczną (s. 198). Gospodarkę kapitalistyczną charakteryzuje dążenie do osiągania za wszelką cenę „wartości dodanej”, „zysku” (s. 202) i odpowiada mu schemat „produkcja-wymiana-podział (dystrybucja)” (s. 204). Wcześniej zysk osiągany był przez akumulację własności, współcześnie zastępuje go „zaangażowanie emocjonalne”, „fizyczne, intelektualne, duchowe” (s. 204-206). Efektem tego jest postępująca kulturalizacja gospodarki. „Wartość ekonomiczna zbliża się do wartości kulturowej” (s. 207).

Ściśle powiązany z w kapitalizmem w starszej i nowszej wersji jest kolonializm i neokolonializm. Ich pojawienie się i ekspansję przypisuje doktorantka odkryciom „Nowego Świata”, od wyprawy Krzysztofa Kolumba w 1492 roku (s. 199). Kolonializm wprowadza „rasizm” i „supremację białego człowieka”, a w konsekwencji bezwzględną, niewolniczą eksploatację. Istotny wpływ na kształtowanie się tej formy wyzysku ma „chrześcijańskie misjonarstwo” (s. 195), ponieważ europejski kolonializm wykorzystuje tę religię do realizacji swoich merkantylnych celów (s. 196).

Interesująca, choć kontrowersyjna jest charakterystyka postmodernizmu, który należy rozpatrywać w związku z poprzedzającym go dziejowo modernizmem. Według przekonania doktorantki ten ostatni uitorował drogę rozwoju klasycznemu modelowi kapitalizmu. Propagował „uniwersalizm” i „supremację myśli europejskiej” (s. 200). Paradoksalnie postmodernizm, pomimo że głosi „relatywizm kulturowy i ontologiczny” (s. 200) również dąży do ustanowienia „postkolonialnego, internacjonalistycznego i uniwersalnego paradygmatu” (s. 201). Postmodernizm bowiem to „eskalacja nowoczesnej myśli intelektualno-artystycznej” (s. 200). Jak stwierdza dalej, „uniwersalizm wyklucza pluralizm, wciąż stawiając myśl zachodnią nad innymi, pozbawiając inne kultury prawa do posiadania własnego głosu. Postmodernizm może więc wcale nie oznaczać równouprawnienia myśli, ale ekspansję zachodniej perspektywy i zawłaszczenia innych w postaci globalnej kultury. Globalizacja kulturalna i ekonomiczna związana jest zaś ściśle z neokolonializmem, któremu postmodernizm umożliwił drogę rozwoju” (s. 202). Biorąc pod uwagę ten aspekt, myśl postmodernistyczna niesie tylko iluzję zmian, dokonuje aktualizacji mitu, a nie jego dekonstrukcję.

Warto zaznaczyć, że doktorantka rozpatruje postmodernizm nie poprzez jego warstwę ideową, lecz funkcjonalnie. Podobnie jak (nieprzywołany) Frederic Jameson uznaje bowiem postmodernizm za produkt późnego kapitalizmu, który ma w generowanym przez niego systemie społeczno-ekonomicznym określoną rolę do spełnienia - w kulturowym spektrum symbolicznego obrazowania – przewrotnego i złożonego mitotwórstwa. Co ważne, w opinii Anny Zalewskiej również „dyskurs”, „styl” akademicki służy instrumentalizacji „myślenia euro-amerykańskiego” (s. 196). Realizuje się w bowiem hasła „produktywność, wydajność i wolność osobista” (s. 228), a „racjonalne, naukowe myślenie” staje się „paradygmatem nowoczesności” (s. 228). W tym kontekście zrozumiała jest niechęć badaczki do wpisywania się jednoznacznie w jakiś nurt myśli naukowej czy to teoretycznej czy też metodologicznej.

W ekspansji systemu kapitalistycznego i (neo)kolonialnego pomaga, rozwinięta w nowoczesności, mieszczańska koncepcja wolności. Przede wszystkim nieskrępowana i wszechstronna możliwość rozwoju, jego światopoglądowa absolutyzacja. „Domaga się jej w postaci ekonomicznej, politycznej i religijnej poprzez odpowiednio: wolny rynek, demokrację oświeceniową myśl racjonalistyczną. Zarazem ustanawia to dążenie jako nadrzędne względem innych kultur, co zostało wyrażone w kolonializmie, jako niesieniu cywilizacji innym nacjom” (s. 210-211). Głównym

przesłaniem mitu postmodernistycznego jest absolutna wolność bez uwarunkowań (s. 211), jednak realnie taka wolność istnieje tylko dla wybranych, „białych, bogatych, mężczyzn” (s. 211).

Neokolonialny kapitalizm za pomocą kultury postmodernistycznej wytworzył własny mit (s. 207), a jego głównym zadaniem jest petryfikacja istniejącego porządku społeczno-kulturowo-ekonomicznego oraz torpedowanie wszelkiej alternatywy względem tego ładu (s. 208). Struktura tej rzeczywistości mitycznej fundowana jest na czterech filarach: „ekonomia doświadczeń, ja proteuszowe, supermarketyzacja kultury, wykluczenie śmierci jako innego” (s. 209). Konstytuuje ona przekaz światopoglądowy głoszący pokonanie oporów materii i determinant natury. W tym śmierci. „Śmierć nie zostaje zniwelowana, lecz wyparta i staje się Innym kultury zachodniej, antagonistą w micie postmodernizmu” (s. 212).

Powołując się na J. Baudrillarda, uznaje Anna Zalewska, że w kapitalizmie tryumfuje myślenie abstrakcyjne, co oznacza, że „akumulacja i zysk są czysto ekonomiczne” (s. 207). Konstytuuje je symboliczna wartość obiegu pieniądza. Stąd też materialna i zawsze partykularna (namacalna) w swoim wyrazie „śmierć oswojona” stwarza zagrożenie dla spójności i trwania tego ładu. W jego spekulatywnej ocenie systemu wymiany symbolicznej pozbawiona jest wartości, razi operacyjną bezużytecznością.

W odniesieniu do tak zarysowanego kontekstu mainstreamu przedstawia Anna Zalewska koncepcję „alternatywy kulturowej” uosabianej przez kult Santa Muerte. Instrumentalizuje w tym celu opisywaną już wcześniej charakterystykę tego fenomenu, wielokrotnie przywołując własne ustalenia. Nie uważam tego za usterkę, ale konsekwentne wykorzystanie stworzonych narzędzi i trzymanie się wytyczonej z góry linii argumentacji. Posługuje się zatem swoją aparaturą pojęciową: pojmowaniem karnawału i jego porządku, mechanizmem karnawalizacji, symboliką i funkcją wartości matriarchalnych, atrybutami wierzeń i religii ludowych.

Fenomen Santa Muerte funkcjonuje w odmiennej rzeczywistości społeczno-kulturowej. Świat zachodu skupiony jest na teraźniejszości, Ameryka łacińska egzystuje w rzeczywistości symultanicznej, zarówno w czasie przeszłym i teraźniejszym (s. 229). Rzuca to na perspektywę postrzegania śmierci: w pierwszej z nich to zło, które nieuchronnie musi nadejść, w drugiej jest zawsze współobecna, nieodzowna dla doświadczania pełni życia, ponieważ „nic nie znacząca śmierć” równa się „nic nie znaczące życie” (cytat autorki z Octavio Paza) (s. 228). Według niej „meksykańska poufałość ze śmiercią stawia tę kulturę tak naprawdę po stronie życia, natomiast postmodernistyczna próba wyparcia śmierci paradoksalnie to życie zabiera. Kultura ta stara się bowiem zwalczyć ambiwalencję, gloryfikowaną przez podejście meksykańskie, a to pozbawia ją dynamiki, życia” (s. 212).

Doktorantka utożsamia opisywaną triadę z porządkiem patriarchalnym, Santa Muerte symbolizuje zaś przeciwstawny mu porządek matriarchalny, stając się symbolem rewolucji społeczno-ekonomicznej (s. 224). Zamiast abstrakcyjnej „wymiany symbolicznej” oferuje skonkretyzowaną „gospodarkę cyrkulacyjną” (s. 226). Pierwsza funkcjonuje w ramach sterylnych, zindywidualizowanych, racjonalnych i przedmiotowych relacji społecznych. Druga opiera się na bezpośrednich, osobowych i emocjonalnych więziach wspólnotowych. „Meksykanie wierzą we wspólnotę, fiestę i tym samym kontakt, który jest dla nich ważny i również skorelowany ze zdrowiem” (s. 226). Ważną rolę pełni tu rozbudowana obrzędowość religijna, ponieważ „dzieki

partycypacji przeżycie religijne Meksykanina jest bardziej głębokie i mistyczne. Dzieje się tak, ponieważ każdy człowiek stanowi część większej całości” (s. 226).

Kontrhegemoniczność opisywanej „poufałości ze śmiercią”, jest zarazem „swojego rodzaju sprzeciwem wobec kultur kolonizujących Meksyk” (przywołana przez A.Z. teza Carlosa Alberta Sancheza), (s. 212), a idąc dalej, „podejście do śmierci jest alternatywą kulturową względem postmodernistycznej kultury hegemonicznej opartej na ekonomii kapitalistycznej” (s. 212). Na podstawie tych twierdzeń doktorantka stwierdza, że Santa Meurte jako „święta ludowa jest obrazem Innego kultury Zachodu oraz alternatywy kulturowej wobec postmodernizmu powiązanego z kapitalizmem i neokolonializmem” (s. 212). Ideologizacja meksykańskiej wersji „śmierci oswojonej” oznacza, że staje się ona „alternatywą kulturową względem postmodernistycznej kultury hegemonicznej opartej na ekonomii kapitalistycznej. Tym samym śmierć zostaje utożsamiona z Ameryką łacińską, która staje się Innym Europy i USA” (s. 228). Poruszony zostaje pomysłowy wątek wprzęgnięcia w dywagację myśli „teologii wyzwolenia” Enrique Dussela (s. 230). Jego egzegeza paradygmatu naukowo-filozoficznego jako przejawu zachodniego etnocentryzmu pozwala Annie Zalewskiej zaliczyć antysystemowy kult Santa Muerte do antykolonialnych form oporu. Tym perspektywicznym wskazówkom interpretacyjnym nie towarzyszy jednak dalsza konceptualizacja.

Pomimo, częstokroć za pomocą literalnych sformułowań badaczki, opisu antagonistycznego modelu, argumentacji stojącej za jego skonstruowaniem, nie zamierzam ustosunkowywać się w stosunku do niego merytorycznie, poprzez krytyczną analizę poszczególnych – czasem wysoce problematycznych - twierdzeń. Uważam bowiem, że są to uprawnione tezy poznawcze badaczki, z którymi można i należy polemizować, lecz z mojej strony byłoby to wykorzystaniem pozycji recenzenta do forsowania swoich racji. Chciałbym natomiast wypowiedzieć się z punktu widzenia formalnego, że gdybym uznał powyższą charakterystykę „alternatywy kulturowej” za model hipotetyczno-heurystyczny, to jest on skonstruowany w sposób przemyślany i konsekwentny. Akceptacja zaprezentowanej powyżej struktury poglądów daje koherentne i usystematyzowane rozumienie specyficznego znaczenia lokalnego kultu Santa Muerte w świecie zglobalizowanej kultury. Dzięki teoretycznemu wysiłkowi doktorantki jesteśmy w stanie dostrzec jego rangę, znacząco wykraczającą poza koloryt latynoskiego folkloru, a opowieść o antropologicznej osobliwości zmienia się w opowieść o kluczowych dla nas wszystkich, najczęściej nieuświadomianych, determinantach i intencjonalnych sposobnościach ich przewyżczenia. Z tego punktu widzenia zaprezentowana alternatywa kulturowa ma walor emancypacyjny, albowiem staje się alternatywną ideą wolności. Doktorantka zdaje sobie z tego sprawę. „Bardzo możliwe, że wzrost znaczenia tego fenomenu doprowadzi także do zmiany samego porządku społeczno-kulturowego” (s. 239).

### Formalne aspekty pracy

100000

100000 Od strony stylistycznej praca prezentuje dobry poziom. Zapoznanie się z zawartymi w niej dociekaniem nie stanowi problemu dla czytelnika, dyskurs zachowuje ciągłość, tok wywodu jest logiczny. Pomocne są nadto zabiegi typograficzne: na stronie 214, w układzie tabelarycznym wymienione są wartości kultury hegemonicznej oraz kultury alternatywnej, zaś na stronie 238 znajduje się 15-punktowa charakterystyka najważniejszych ustaleń definicyjnych opisywanego fenomenu. Dlatego za pewne uchybienie należy uznać, że pewne kardynalne pojęcia referowane są w przypisie i to ponieważ. Tak ma to miejsce w przypadku Bachtinowskiego pojmowania

100000

100000

100000

100000

100000

karnawalizacji, który znajduje się w przypisie 18 na stronie 123 lub rozumienia akulturacji, który figuruje w przypisie 14 na stronie 195.

Ważne sentencje są wytłuszczone, a główne tezy po wiele razy przytaczane. Niestety, zdarza się, że cytaty nie są poprzedzone nazwiskiem autora, a wówczas należy go wówczas szukać samemu w przypisach, czasem można wręcz przeoczyć cudzysłów. Również główny korpus tekstu zawiera usterki językowe, nieraz wprost rzucające się w oczy. Widać wyraźnie brak korekty. Poniżej prezentuje listę najważniejszych błędów do strony 90, pomijam kwestie interpunkcji, brakujących nawiasów, itp. Ich liczba odda skalę problemu. Podaję je na zasadzie korektorskiej – błędne słowa należy zamienić na właściwe: „śmierz postmodernistyczną” na „śmierć postmodernistyczną” (s. 7), tytuł eseju O. Paza *Labiritno de soledad* na *El laberinto de la soledad* (dwa razy rzeczownik z rodzajnikiem) (s.9, s. 33), „Tepoto” na „Tepito” (s. 15), „głowiny” na „główny” (s. 27), „skanalizowaną” na „skarnawalizowaną” (s. 28), „karnawalizacjii” na „karnawalizacji” (s. 30). „mezoemrykańska” na „mezoamerykańska” (s. 42), „opów” na „opór” (s. 45). „Satrun” na „Saturn” (s. 63), „pmechanizm” na „mechanizm” (s. 70), „wymiana” na „wymianę”, (s. 71). „rewolucynnych” na „rewolucyjnych” (s. 72), „hmoże” na „może” (s. 89). Korekty podaję tylko do tego miejsca, dalej sytuacja wygląda podobnie.

Literatura odnosząca się do przedmiotu badań została dobrana generalnie w sposób trafny. W jej skład wchodzi monografie, artykuły – w języku polskim, angielskim i hiszpańskim – zarówno w wersji drukowanej, jak elektronicznej. Należy nadmienić wykorzystanie własnych opracowań z przeprowadzonych badań terenowych. O pewnych brakach bibliograficznych wspominam kilka razy w tekście recenzji. Przy charakterystyce niektórych istotnych pojęć dostrzec można skorzystanie wyłącznie z definicji Słownika Języka Polskiego lub Encyklopedii PWN. Dotyczy to takich terminów jak: „teoria” - s. 166, „fenomenologia” - s. 173-174, „postmodernizm” - s. 198-199. Ze względu na ich wagę dla prowadzonych dociekań należałoby wyjść poza ustalenia słownikowe i sięgnąć do którychś z licznych opracowań źródłowych dedykowanych tych zagadnieniom. Możliwe, że ograniczenie wiedzy abstrakcyjnej jest intencjonalnym zabiegiem doktorantki, wynikającym z programowej, antysystemowej nieufności względem „stylu akademickiego”, „skrzywienia teoretycznego”. Jednak tak z powodów formalnych, jak i merytorycznych jest to jednak wyczuwalny mankament poznawczy.

### Wnioski

Pomimo pewnych krytycznych uwag, komentarzy i zastrzeżeń całość rozprawy doktorskiej Anny Zalewskiej oceniam bardzo pozytywnie. Stanowi ona niezwykle cenne połączenie innowacji pojęciowo-definitywnych, wielu teorii z odmiennych dyscyplin humanistycznych, ich ustaleń merytorycznych (przedmiotowych) oraz efektów własnych badań empirycznych. W następstwie uzyskujemy na rodzimym gruncie naukowych kompleksową rozprawę poświęconą temu fascynującemu, acz złożonemu zjawisku społeczno-kulturowo-religijnemu.

W związku z powyższym jednoznacznie stwierdzam, że przedstawiona przez magister Annę Zalewską praca w wysokim stopniu spełnia wymogi stawiane rozprawie doktorskiej i w związku z powyższym wnioskuję o dopuszczenie jej do kolejnych etapów przewodu doktorskiego.

Andrzej Bełkot

