

Dr hab. Małgorzata Jarmułowicz, prof. UG

Recenzja rozprawy doktorskiej mgr Anny M. Maćkowiak pt.

Between local communities and foreign visitors.

Social actors of two Indonesian rituals (Rambu Solo' and Pujawali-Perang Topat)

napisanej pod kierunkiem prof. dr hab. Andrzeja Szyjewskiego

Dysertacja doktorska mgr Anny Maćkowiak to plon bardzo interesującego, ambitnie zakrojonego i imponującego naukową rzetelnością projektu badawczego, który bez kompleksów wpisuje się w dorobek międzynarodowych badań religioznawczych poświęconych Indonezji. Odślania przy tym niewątpliwe atuty warsztatu naukowego Doktorantki: dobrze opanowaną wiedzę teoretyczną, dojrzałość metodologiczną, samodzielność wypróbowaną w trudnych warunkach badań terenowych (poprzedzonych studiami na Uniwersytecie w Mataram w ramach programu stypendialnego Darmasiswa) oraz niezbędne kompetencje językowe, dzięki którym również sama rozprawa została napisana po angielsku i w oparciu o źródła i teksty naukowe niemal wyłącznie w językach angielskim i indonezyjskim. Uprzedzając puentę niniejszej recenzji zaznaczę już teraz, że pracę Anny Maćkowiak oceniam bardzo wysoko, choć ze względu na wyśrubowany poziom podjętych w niej wyzwań wywołuje ona również pewne pytania i wątpliwości.

Skali owych wyzwań nie widać zresztą na pierwszy rzut oka. Rzeczowy i precyzyjny tytuł rozprawy stwarza mylne wrażenie, że przedmiotem przedstawionych w niej badań jest jedynie wąski wycinek jakże złożonego etnoreligijnego krajobrazu Indonezji. Dość skromnie brzmi również wstępne objaśnienie celu projektu: „The main objective of this paper is to describe social actors as the participants of discourses around Rambu Solo' and Pujawali-Perang Topat within the local-foreign continua” (s. 5). W rzeczywistości w badanych przez Autorkę rytuałach skupia się jak w soczewce cały wachlarz problemów, uwarunkowań i kontekstów, jakie składają się na wciąż transformujący fenomen religijnej heterogeniczności Indonezji, co nadaje rozprawie dużo szerszy horyzont niż sugerują przeprowadzone w niej studia przypadku. Pozorna okazuje się również prostota skali wyznaczonej przez bieguny „local-foreign”, w ramach której Doktorantka spróbowała uporządkować relacje między aktorami społecznymi konstruującymi znaczenie tych rytuałów. Podstawowa i nieusuwalna

trudność zadania, jakie postawiła sobie Anna Maćkiewicz, wynika z faktu, że przedmiot jej badań z natury swojej stawia potężny opór próbom jego naukowej konceptualizacji i obiektywizacji i nie daje się uchwycić w sieć sztywnych pojęć i modeli.

Trzeba jednak podkreślić, że odpowiedzią Doktorantki na niezwykle złożony, labilny i dynamiczny charakter kulturowego dyskursu toczącego się wokół badanych ceremonii jest wybór starannie przemyślanej i adekwatnej do niego strategii badawczej. Podążając tropem teorii ugruntowanej (w wariacie konstruktywistycznym) Autorka rozprawy wyczuliła się mianowicie na społeczny kontekst dyskursu, na ucieleśniony stosunek aktorów do rytuałów i na żywy, praktyczny wymiar ich religijności, z tym założeniem prowadząc badania terenowe i wywiady w ramach dziesięciu zwizytowanych uroczystości pogrzebowych Rambu Solo' i trzech edycji festiwalu Pujawali-Perang Topat w 2011, 2017 i 2018 roku. Bezdyskusyjnie trafną była przy tym jej decyzja, by w krąg badanych aktorów rytualnych włączyć również postaci spoza grupy miejscowych gospodarzy i zagranicznych gości (np. przewodników turystycznych i urzędników państwowych). Potwierdzająca zasadność tej decyzji rozbudowana systematyka ról rytualnych Ronalda L. Grimesa chyba jednak przesadnie zawładnęła uwagą Doktorantki, bo skupiając się na aspekcie społecznej przynależności aktorów zarazem nazbyt kategorycznie odrzuciła ona dramaturgiczną perspektywę oglądu aktora społecznego zaproponowaną przez Ervinga Goffmana. Oczywiście, można z dystansem traktować wywiedzione z jego teorii i spowszedniałe od nadmiernej eksploatacji metafory teatralne, ale trudno zignorować fakt, że w wielu opisywanych w rozprawie interakcjach rytualnych (i siłą rzeczy w wytwarzanych przez nie znaczeniach) dominuje właśnie aspekt teatralny, tj. działania ich uczestników są obliczone na manipulowanie wrażeniami innych jednostek, narzucanie swojej definicji sytuacji czy wymuszanie pożądanych przez siebie zachowań. W tych kategoriach mieści się nie tylko propagandowy dyskurs urzędników państwowych podczas festiwalu w Lingsar czy manifestacje hojności rodzin Torajów wobec ich zmarłych, będące zarazem areną rywalizacji o władzę i prestiż, ale również - *last but not least* - decyzje samej Autorki co do stroju, w jakim przybywała na daną uroczystość (jak sama przyznała, nieobojętne dla sposobu postrzegania i traktowania jej przez innych uczestników). O rzutowaniu Goffmanowskiej wykładni ról społecznych na wiarygodność wniosków wyciąganych z samych badań wspomnę jeszcze dalej, zatrzymując się przy wywiadach z uczestnikami Rambu Solo'.

Pierwszy rozdział rozprawy („Objectives and methods”) poza rzeczowym przedstawieniem zapowiedzianych w jego tytule celów i metod badań przynosi również bardzo potrzebne i – mimo niemałej trudności zadania - znakomicie zaprezentowane

wprowadzenie do problematyki religii w Indonezji („Agama and other Indonesian «religious» terms”). Doktorantka wyjaśniła w nim zawilości leksykalno-semantyczne grupy pojęć dotyczących sfery religijnej (*agama, religi, kepercayaan, adat, tradisi, budaya*), a także naświetliła problem kontroli państwa nad indonezyjską różnorodnością religijną i etniczną, przedstawiając jego tło historyczne, odniesienia do ideologii narodowej Pancasila i przywołując szczególnie symptomatyczny przykład prowincjonalizacji etniczności w myśl hasła „jedność w różnorodności”, jakim jest folklorystyczny skansen Taman Mini Indonesia Indah.

Zdecydowanie słabiej wypadł na tym tle kolejny podrozdział „Tourism, travelling, and religion”. Autorka rozpoczęła wprawdzie od ważnych uwag o przenikaniu idei „Pancasila tourism” do zachodnich przewodników turystycznych, ale potem zgoła niepotrzebnie uwikłała się w refleksję o „uduchowionych” podróżnikach przeciwstawionych zuniformizowanej turystyce, jałową z punktu widzenia jej własnych badań, skoro, jak sama przyznała, z kategorią „spiritual tourist” nie zetknęła się nawet pośrednio. Dużo ciekawszy skutek mógłby wynikać z niestety nie podjętego namysłu nad wstępnymi uwagami o pozaekonomicznym znaczeniu turystyki, kształtującej „travellers’ thoughts and actions in the course of trips and back home” (s. 15). Uwagi te uświadamiają wszak istnienie jeszcze jednej, w rozprawie zupełnie pominiętej odsłony cudzoziemskiego dyskursu dotyczącego badanych rytuałów, a mianowicie narracji turystów dzielących się na wiele sposobów swymi doświadczeniami podróżniczymi z otoczeniem zewnętrznym (które nierzadko jedynie tą drogą dowiaduje się w ogóle o istnieniu owych rytuałów). Trudno zlekceważyć siłę oddziaływania tego zdemokratyzowanego, oddolnego dyskursu, zwłaszcza gdy pomyślimy o nim w kontekście wszechobecnych mediów społecznościowych, wyspecjalizowanych portali, blogów i forów turystycznych czy festiwali podróżniczych. Wyobrażam sobie, że ciekawym suplementem do wniosków, jakie Anna Maćkowiak wyprowadziła z wywiadów ze spotkanymi na miejscu turystami, mogłyby być wnioski wyprowadzone z analizy śladów udziału turystów w badanych rytuałach, jakie pozostawili oni w internecie.

Choć w tytule rozprawy perspektywa „foreign visitors” wydaje się równoważna wobec perspektywy „local communities”, w samych badaniach ta pierwsza zajmie jednak wyraźnie podrzędną pozycję. W przypadku Pujawali–Perang Topat wręcz marginalną: w trakcie trzech edycji festiwalu Autorka spotkała zaledwie kilku obcokrajowców, a wywiad przeprowadziła tylko z pięcioma w 2018 roku. Zamiast o ugruntowanej pozycji na rynku turystycznym (jak ujęła to na stronie 7) można więc mówić co najwyżej o wciąż niewykorzystanym potencjale turystycznym tego festiwalu. Nie tylko z powodu tych

dysproporcji dominującym walorem rozprawy staną się ustalenia dotyczące drugiego, lokalnego bieguna badań, bardzo wiele zawdzięczające wywiadam z ekspertami i obserwacjom poczynionym przez Doktorantkę podczas samych rytuałów. Nie da się też ukryć, że w rozprawie wygrywa ewidentnie religioznawcza perspektywa oglądu zagadnienia. W obu głównych rozdziałach badawczych poświęconych kolejno uroczystościom pogrzebowym Torajów i festiwalowi Pujawali-Perang Topat popisową jakością mają sekwencje dotyczące lokalnej sytuacji wyznaniowej i jej odbicia w badanych rytuałach. Jeszcze przed zdaniem relacji z własnych badań Anna Maćkowiak zademonstrowała w nich świetną znajomość najnowszego stanu wiedzy na temat specyfiki etnoreligijnej obu regionów, jej historycznej genezy oraz współczesnych przeobrażeń, a także złożonej natury samych rytuałów.

W rozdziale o Rambu Solo' wkroczyła w tym względzie na teren już dobrze przebadany (co odzwierciedla również niebagatelna liczba odwołań do istniejących prac naukowych), ale wytyczyła w nim własną ścieżkę badawczych poszukiwań, skupiając się na zróżnicowanym podejściu nowych religii do dziedzictwa Aluk Todolo i na złożonych przyczynach postępującej erozji fundamentów tego dziedzictwa (oddzielanie *aluk* od *adat*, chrystianizacja, mieszane małżeństwa, migracja, rozwój ekonomiczny). Badania przeprowadzone przez Autorkę znacząco wzbogaciły przy tym zastany dorobek naukowy: pochyliła się ona nad tematami słabo rozpoznanyymi (kościół KIBAIID i wywiad z jego pastorem), odnotowała pojawienie się nowej kategorii lidera ceremonii Rambu Solo' *gora-gora tongkon* i wykazała, że wbrew popularnej opinii współczesnym ceremoniom nie przewodniczą już kapłani autochtonicznej religii (*tominaa*). Ustaliła również, że w schematy ujednoczonych postaw wobec Rambu Solo' nie wpisują się nie tylko przedstawiciele kościołów przypisanych do tego samego ruchu zielonoświątkowego, ale nawet bezpośredni spadkobiercy Aluk Todolo: w rozmowach z czterema kapłanami *tominaa* usłyszała aż trzy różne interpretacje przyczyn rytualnego uboju bawołów, co dobitnie uświadamia, jak silnie spartykularyzowanym, zrelatywizowanym i w rezultacie wciąż wymykającym się poznawczej schematyzacji zjawiskiem jest zarówno nowoczesne, jak i tradycyjne oblicze najważniejszej torajańskiej ceremonii.

Powyższy wniosek, nasuwający się w rozprawie stale, również w odniesieniu do festiwalu Pujawali-Perang Topat, w pełni legitymizuje ideę przyglądania się obu rytuałom z dynamicznej perspektywy ucieleśnionego, żywego dyskursu, w ramach którego praktycznie każdy aspekt związanych z nimi praktyk podlega nieustannym negocjacjom. Oczywiście taka strategia z założenia obciążona jest wieloma słabościami, którym jednak trudno w tych

warunkach stawiać dyskwalifikujące zarzuty. Autorka rozprawy wykaże zresztą samokrytyczną świadomość najpoważniejszych ułomności swojej metody badawczej, w rozdziale podsumowującym wskazując m.in. (za Rolandem L. Grimesem) na niemożność ostatecznej finalizacji procesu mapowania żywego rytuału czy na wpływającą na wnioski badawcze arbitralność decyzji dotyczących wyboru konkretnej sytuacji rytualnej bądź obserwowania – z konieczności - tylko niektórych sekwencji jej wielowątkowej, synchronicznie rozgrywającej się akcji, a także doboru takich, a nie innych ekspertów do przeprowadzanych wywiadów.

W badaniach poświęconych Rambu Solo' pewne kwestie mogą jednak budzić co najmniej poczucie niedosytu. Skupię się na rytualnym uboju bawołów, który Doktorantka potraktowała jak najistotniejszy znak rozpoznawczy torajańskich pogrzebów, ze szczególną determinacją zgłębiając zwłaszcza kwestię domniemanej nieprawdziwości przekonania, że zabite zwierzęta przenoszą duszę zmarłego do *puya*. Tymczasem można żałować, że w trakcie swych wywiadów nie zajęła się ona bardziej wyjątkowym aspektem Rambu Solo', a mianowicie ekstraordynaryjnym statusem zmarłego, oczekującego na prawach „chorego” na finał nierzadko wieloletnich procedur rytualnych – bezprecedensowy wymiar takiej formy władzy kulturowej Torajów nad śmiercią podkreślał również wybitny uczony Toraja, Stanislaus Sandarupa. Słabo wybrzmiało też objaśnienie najistotniejszej pozareligijnej funkcji uboju bawołów (zaledwie krótki akapit na s. 33), tym ważniejsze, że Autorka wielokrotnie powraca w swej rozprawie do kwestii kontrowersyjnej rozrzutności, jaka objawia się za sprawą tej krwawej tradycji. Tymczasem współczesne spory nad sensem kojarzonego z nią marnotrawstwa nie mogą przysłonić faktu, że bawoły Torajów będąc - zawsze i nadal - dobrem wyłącznie rytualnym, wymykają się ekonomicznej racjonalności, wpisując się bez reszty w logikę ekonomii rytuału, a ściśle rzecz biorąc w logikę potlaczu i związanej z nim rywalizacji o reputację i status społeczny.

Nie przekonuje mnie również uproszone podejście Autorki do reakcji, jaką sceny zabijania bawołów wywołują wśród turystów. Wierzę, że dla wielu z nich jest to w istocie etyczny problem, z którym próbują się uporać przyjmując lokalne interpretacje sensu tej tradycji, ale dziwi mnie milczenie, jakie w badaniach Doktorantki zapadło nad kwestią zgoła odwrotną: że mianowicie ów ekstremalny komponent scenariusza Rambu Solo' może równie dobrze stanowić wabik dla turystów spragnionych obcowania z radykalną odsłoną kulturowej inności. Jedynie w przypisie 45 na stronie 64 znajdziemy migawkowy ślad objawiania się w kontekście tej ceremonii zjawiska zwanego „death tourism”, bynajmniej nie obcego badaczom turystycznej recepcji kultury Torajów (o ambiwalencji odrazy i fascynacji, jaka

cechuje postawy turystów wobec widoku rzezi bawołów, pisała choćby Kathleen M. Adams). Oczywiście można przyjąć, że Autorka po prostu nie spotkała turystów należących do kategorii łowców drastycznych wrażeń. Można też zastanowić się w tym miejscu nad wspomnianym wcześniej Goffmanowskim rysem interakcji, jakie nawiązywała ze swoimi respondentami - w przypadku pytań dotyczących tak kontrowersyjnych kwestii trudno byłoby z pewnością liczyć na ich całkowitą szczerłość; podobną autowizerunkową czujność wywoływały przecież również pytania o turystów, zadawane przez Doktorantkę rodzinom zmarłych, skutkujące odpowiedziami o symptomatycznie ujednoliconym, aprobatywno-pochwalnym tonie (skądinąd wątek tych wywiadów powinien trafić raczej do podrozdziału „Foreign visitors”, a nie „The leading actors of Rambu Solo”). Całkowite pominięcie mrocznej odłony turystycznego dyskursu (przecież zostawiającej swe ślady, również fotograficzne, w internecie), ostatecznie wypaczyło jednak na pewno diagnozę przyczyn dysproporcji między turystyczną popularnością ceremonii Torajów i festiwalu w Lingsar. Autorka jednocześnie straciła bowiem z oczu zupełnie oczywisty wymiar jakościowej różnicy między kusząco bezprecedensowym obliczem stabuizowanej w zachodnim świecie inności, jaka cechuje pogrzeby Torajów, i mimo wszystko dość konwencjonalnym charakterem świątynnych ceremonii w Lingsar.

W przeciwieństwie do Rambu Solo' sasacko-balijskie Pujawali-Perang Topat przyciąga uwagę nie tylko znikomej liczby gości zagranicznych, ale też dużo mniejszej liczby badaczy (zwłaszcza zachodnich), co nadaje szczególnie cenny, bo pionierski walor tej części projektu Anny Maćkowiak, ją samą lokując w elitarnym gronie naukowych ekspertów od największego festiwalu religijnego na Lombok. Staranna kwerenda źródłowa, znakomicie wykorzystane obserwacje z badań terenowych i dojrzała refleksja krytyczna nad pozyskanym tą drogą materiałem wynoszą ten rozdział rozprawy na poziom godny najwyższego uznania i z pewnością publikacji. Doktorantka również tutaj podążyła za wciąż umykających celem, usiłując uchwycić i zrozumieć dynamikę przemian zachodzących – dla wielu zgoła niepostrzeżenie - w układzie sił między dwiema grupami etnoreligijnymi, jakie podczas obchodów dorocznego święta spotykają się we wspólnej dla nich przestrzeni Pura Lingsar. Zadanie było tu jednak o tyle trudniejsze, że kluczowe mechanizmy tych przemian chcą pozostać w ukryciu albo mają drugie dno. Dominujący dyskurs przedstawia połączone rytuały muzułmańsko-hinduistyczne jako doskonałe ucieleśnienie harmonijnej koegzystencji różnych religii i kultur, jaką głosi Pancasila. Jednak w praktyce festiwal jest ilustracją bardzo skomplikowanego splotu konkurencyjnych narracji etniczno-religijnych, bynajmniej nie dających się uporządkować w ramach kategorii dychotomicznych (podobnie jak tożsamość

tw. muzułmańskich Sasaków i hinduskich Balińczyków), a na dodatek poddanych presji czynników zewnętrznych, które utrwalają coraz większą przewagę dyskursu sasackiego, w rzeczywistości dążąc do islamizacji święta w duchu religii ogólnopństwowej i do instrumentalizacji lokalnej tradycji (w tym sasackiej wersji islamu, Wetu Telu) na użytek rządowej wizji festiwalu. Promotorami uładzonego i ideologicznie wyretuszowanego wizerunku świątynnych uroczystości są jednak nie tylko urzędnicy państwowi, roztaczający nad nimi coraz silniejszą kontrolę. Ważnym wątkiem badań Anny Maćkowiak jest również narracja przemysłu turystycznego oraz zachodnich filmowców i akademików, wpisująca się w kontekst odpowiedzialności za unikalne dobro kulturowe, jakie stało się przedmiotem utajnionej gry ideowopolitycznej.

Badania poświęcone Pujawali-Perang Topat stanowią znakomite uzupełnienie obrazu religijnej ewolucji pierwotnych wierzeń i tradycji indonezyjskich, jaki przynosi rozdział o Rambu Solo'. Oba rytuały eksponują bowiem inne aspekty tego procesu (w przypadku Rambu Solo' jego wehikułem jest przede wszystkim pluralizacja tożsamościowa torajańskiej rodziny, w przypadku festiwalu w Lingsar – narastająca hegemonia wartości promowanych przez państwo), choć zarazem wskazują też na jego rysy uniwersalne, wspólne dla całej Indonezji. Rozprawę wieńczy próba uporządkowania w formie modeli graficznych skomplikowanej sieci dyskursów wytwarzanych wokół obu rytuałów przez ich lokalnych i zagranicznych aktorów, w moim przekonaniu wcale nie ważniejsza niż poznawcze korzyści wynikające z tego, co Autorka ustaliła i odkryła w drodze do tych finalnych wniosków. Z obcowania z żywymi rytuałami, poprzedzającego diagramowe uogólnienia, wyniknie też umieszczona w podrozdziale „Unresolved questions” refleksja Doktorantki dotycząca istotnych kontekstów społecznych, jakie ostatecznie – i niestety - umknęły jej badawczej uwadze. Rzeczywiście, z wielkim zainteresowaniem zapoznałabym się z efektami studiów nad uwarunkowaniami, jakie aktorom analizowanych w rozprawie rytuałów narzuca ich płeć i wiek (myślę tu również o dzieciach, jakże wyraziście obecnych w zupełnie dla nich naturalnej i w pełni dostępnej sferze owych praktyk rytualnych). Nie wykluczając, że kiedyś, w innym projekcie, Autorka zechce podjąć te pominięte tropy, zasugerowałabym jej jeszcze pogłębienie namysłu nad figurą turysty krajowego – jak dowiódł przykład migrujących Torajów, ta kategoria aktora rytualnego stanowi bowiem coraz ważniejszy komponent społeczny indonezyjskich rytuałów, rzucając przy tym ciekawe światło na binarną opozycję „local-foreign”.

Zmierzając do konkluzji, powtórzę raz jeszcze: rozprawa Anny Maćkowiak, napisana pod kierunkiem prof. dr hab. Andrzeja Szyjewskiego, mimo wskazanych wyżej drobnych

uchybień i wątpliwości, z całą pewnością spełnia wszelkie wymogi stawiane dysertacjom doktorskim, znacząco wzbogacając dorobek międzynarodowych badań nad podjętym w niej tematem i dowodząc wysokich kompetencji naukowych jej autorki. Wobec powyższego wnoszę o dopuszczenie Anny Maćkowiak do dalszego etapu postępowania w przewodzie doktorskim.

Dr hab. Małgorzata Jarmułowicz, prof. UG

Handwritten signature of Małgorzata Jarmułowicz in blue ink.