

Jan Szemiński

msinqa@mail.huji.ac.il

Recenzja z pracy doktorskiej mgr. Elżbiety Jodłowskiej: **„Ośrodek kultu Chrystusa *Señor de la Soledad* w Huaráz, w północnych Andach Peruwiańskich. Antropologia synkretyzmu i tożsamości kulturowej”**.

Rozprawa jest tekstem interdyscyplinarnym. Zależnie od potrzeby autorka swobodnie korzysta z metod i wyników badań teologii poczynając od przedtrydenckiej, historii sztuki kościelnej Półwyspu Iberyjskiego i Ameryki Hiszpańskiej, archeologii i historii Andów peruwiańskich i boliwijskich, geografii, antropologii historycznej i etnografii uczestniczącej, muzykologii, oraz religioznawstwa, a czasami nawet językoznawstwa. Badania ułatwiała jej dobra znajomość hiszpańskiego, umiejętność nawiązywania kontaktu z napotkanymi ludźmi dowolnego stanu i kondycji, oraz bardzo starannej i wnikliwej obserwacji.

Praca z niezbędnymi, ciekawymi i starannie wybranymi ilustracjami zajmuje 539 stron, wraz z bardzo wyczerpującą bibliografią tematu. Składa się z siedmiu części. Jeśli pominiemy wstęp tłumaczący zakres pracy i zakończenie, które opowiada o potrzebach badawczych wynikających z pracy, to pozostaje 5 części, dobrze udokumentowanych i koniecznych zgodnie z programem badań. Program to ogromny, obejmujący dzieje powstania kultu Pana Samotności w Huarazie, jego przekształcenia, jego obecne funkcje w Huarazie i w całym departamencie ancashyńskim (około 36 tysięcy km kwadratowych i miliona i stu tysięcy mieszkańców, z tego w samym Huarazie około 140 tysięcy). Jak zawsze na pookaskim terenie, autorka nieuchronnie bada synkretyzm postaci i kultu, oraz jego funkcje jako znaku tożsamości kulturowej i etnicznej.

Po wstępie następuje rozdział: „II. Europejskie źródła teologiczne i ikonograficzne wizerunku Chrystusa Ukrzyżowanego w XVI-XVII wieku”. Jest on autorce i czytelnikowi niezbędny do zrozumienia jakie iberyjskie wzorce artystyczne i teologiczne wpływały na powstawanie i kształtowały kult Pana Samotności i jego andyjskiej rodziny. Autorka opisuje

skutki myśli potrydenckiej w sztuce i teologii hiszpańskiej, i zwraca uwagę na jej ślady w kolonialnych kościołach departamentu ancashyńskiego.

Kolejny rozdział: „III. Andyjski Pan Samotności – „wielka opowieść”, to istotnie wielka opowieść o dziejach Ancashu i Huaraza archeologicznie i historycznie uchwytanych z naciskiem na centra kultowe identyfikowane przez archeologów jako „świątynie” i na zmiany osadnicze wywołane hiszpańskim podbojem, oraz przemiany w XIX i XX wieku, które wpłynęły na kształtowanie się sieci parafialnej i katolickich centrów kultowych. W podrozdziałach omawia kolejne epoki. Omówienie przedkolonialnej kończy stwierdzeniem:

„Postać Señora de la Soledad łączy i synkretyzuje cztery wyraziste nurty religijne – prastary kult wody, inkaski kult Słońca, bóstwa gór i monoteistyczny kult chrześcijański. W jego obrazie ideowym, a więc całokształcie związanych z nim mitów, legend, apokryfów, wierzeń i praktyk kultowych dają się wyodrębnić elementy zaczerpnięte ze wszystkich wymienionych tradycji, bądź nurtów religijnych” [s. 93].

Kolonialna parafia w Huaraz powstała dopiero w 1558 roku, ulokowana w kaplicy założonej być może przed 1539 rokiem, choć to mało prawdopodobne, a na pewno na potrzeby Hiszpanów, a nie tubylców. Dopiero w 1572, gdy w Huaraz została założona *reducción* czyli osiedle przymusowo spędzonych mieszkańców rozproszonych wiosek, początek przyszłego miasta, sytuacja się zmieniła. Autorka przekonująco pokazuje jak z przymusowych przesiedleńców powstały 4 dzielnice organizujące życie miejscowych *runa* – ludzi (ale nie Hiszpanów), i ich kościołów, bractw, dzielnic trwających do teraz. Autorka odnotowuje przemiany religijne i stosunku do chrześcijaństwa:

„O ile można się w pełni zgodzić, że przez wieki istniał (i nadal istnieje) mechanizm ukrywania i maskowania treści i praktyk rdzennej religii andyjskiej, o tyle ostatnie zdanie z powyższego cytatu traktowałabym z rezerwą, jako bliskie prawdy, ale zbyt radykalne. Sądzę, że niezależnie od przywiązania do praktyk własnej wiary, Indianie w swej większości z biegiem czasu uznali chrześcijaństwo za religię własną, zwłaszcza wtedy, gdy już przekształcili ją w synkretyczną formę, dopasowując do swej kosmowizji, duchowości i mentalności. Nie negując bezsprzecznych przykładów

wrogości wobec religii Hiszpanów, wielokrotnie demonstrowanej zwłaszcza podczas licznych buntów i powstań ludności indiańskiej, należy zauważyć zjawisko interioryzacji chrześcijaństwa przez szerokie masy ludności autochtonicznej, oczywiście – co trzeba podkreślać – przetransformowanej zgodnie z wymogami własnej kultury” [105].

Wynika z jej twierdzenia, że chrześcijaństwo Hiszpanów a potem wszelkich mieszkańców Peru przynależnych do kultury hiszpańskiej było (i pewnie jest) uważane za inne chrześcijaństwo niż chrześcijaństwo Indian.

Autorka przebadła także kolonialne konflikty między bractwami czy grupami o kult danej figury świętego. Wśród rozpowszechnianych w XVII wieku kultów figur, pojawił się w Huarazie kult Chrystusa Samotności, poświęcony założeniem bractwa zwanego Santo Cristo de la Soledad w 1669 roku. Autorka uzasadnia swoje domniemania, że krucyfiks i kult musiały pojawić się w Huarazie kilkadziesiąt lat wcześniej, by stać się popularnymi i nabrać świętości. Bractwo założyli Hiszpanie. Akt założycielski postanawiał także zbudować poza kościołem parafialnym kaplicę na terenie zwanym Pumacayan, zajęty przez ruiny przedinkaskiej świątyni. Dalej autorka pokazuje jak ów krucyfiks dorobił się nazwy „Chrystus Samotności”, przekształconej z czasem w nazwę „Pan Samotności” i przedstawia argumenty dowodzące, że musiał to być najstarszy z krucyfiksów czczonych w Ancashu, skoro uznany został za najstarszego z pięciu braci, Chrystusów czy Panów z innych kościołów na terenie prowincji a dziś departamentu ancashyńskiego. Zasluguje na uwagę mistrzowskie tłumaczenie w jaki sposób krucyfiks dostał przydomek „de la Soledad” i równie interesujące wytłumaczenie jak z Santo Cristo de la Soledad stał się Señor de la Soledad, Panem Samotności, zapewne po wielkim trzęsieniu ziemi w 1725 roku, gdy cudownie ocalał, jak każdy inkaski Pan Trzęsień Ziemi.

Dalsza rekonstrukcja pojawiania się cech Pana Samotności zwraca uwagę na usytuowanie jego kaplicy, później kościoła, na władanie wodą, zawsze związane z trzęsieniami ziemi, suszą i powodzią, i na mity o cudownym pojawieniu się krucyfiksu. Rozdział przekształca się w opis obserwacji etnografki w terenie, opis i komentarz mitów opowiadanych przez informatorów lub odnotowanych w literaturze przedmiotu. Autorka wyjaśnia sobie i czytelnikowi, że każdy Pan, a w tym wypadku Pan Samotności może występować w dwu

postaciach. Ta druga postać Pana Samotności zwana Panem Majowym uczestniczy w procesjach i nabożeństwach majowych, gdy ta pierwsza., ważniejsza, pozostaje w kościele. Pan Majowy uważany jest w Huarazie za Pana indiańskiego, a nie hiszpańskiego, chociaż obaj nadal są jednym Panem Samotności.

W dalszej części tego świętego rozdziału autorka tłumaczy rozróżnienie, które wprowadza, bohatera wielkiej opowieści i bohatera małej opowieści. Bohater wielkiej opowieści interweniuje w wydarzeniach dotyczących wielkich grup ludzi, a bohater małej bierze udział w wydarzeniach dotyczących jednego człowieka lub małej grupy. Autorka opowiada przykłady wydarzeń z wielkich opowieści na terenie Ancashu w XIX i XX wieku.

Osobny podrozdział zajmuje się niezniszczalnością krucyfiksów, oraz jego stosunkiem do *pishtaku* – ludzi mordujących Indian by wytopić z nich tłuszcz, używany przez białych w Peru, i w krajach Europy, Ameryki i gdzie indziej jako niezbędny składnik leków, maszyn, dzwonów kościelnych. Autorka cytuje w oryginale po keczua fascynujący hymn, który to tekst dowodzi, że Pan Samotności jest *wak'q*, inkaskim, andyjskim bogiem, panem regionu i wcieleniem Stwórcy. Owo wcielenie Stwórcy nosi nazwę własną De Soledad, bo każdy andyjski bóg ma imię własne.

Na szczególną uwagę zasługuje studium wielkiego trzęsienia ziemi, które zniszczyło Huaraz w 1970 roku, i funkcja Pana Samotności w odbudowie społeczności lokalnej. Pan Samotności nawet pokiereszowany w trzęsieniu ziemi, rozmawia z wiernymi jak wszyscy andyjscy bogowie. Autorka cytuje i obserwuje mnóstwo sytuacji, w których wieni otrzymują odpowiedzi. Sposoby rozmowy z bóstwem zasługują na osobną monografię, podobnie jak wiele innych wątków rozprawy. Doktorantka zwraca uwagę na strach miejscowych, że obcy ukradną Pana Samotności, aby korzystać z jego mocy gdzie indziej, poza światem huarazowym, może nawet w Europie. Strach wywołuje zbiorową samoorganizację strzeżenia i obrony bóstwa, podobnie do strachu przez *pishtaku* - zarzynaczami.

W czwartym rozdziale zatytułowanym <<IV. Chrystus żujący liście koki – kilka „małych opowieści” o „oswojonym” Bogu>> autorka obserwuje zarówno na podstawie świadectw

innych jak i z własnej obserwacji jak wierni widzą, opisują i przeżywają kontakt z bóstwem, w tym wypadku Panem Samotności. Powiada zatem:

<<Słodczy, ciepło i dobro, to istotne wyznaczniki rodzenia się czułości jako odpowiedzi emocjonalnej w dialogu afektów wywoływanych zmysłem wzroku. Piszę „dialogu”, świadomie nawiązując do oczywistej sytuacji „nierozróżnialności” i osobowej percepcji rzeźby jako Boga, a nie jego reprezentacji. W tych warunkach nie można bagatelizować jej mowy ciała i wyrazu twarzy, gdyż w połączeniu z przeświadczeniem, że należą do Boga, mają kluczowe znaczenie dla każdego indywidualnego przeżycia religijnego. To zaś, pomnożone przez tysiące podobnych, wzajemnie komentowanych i utrwalanych, generalizowane jest w postaci zbiektywizowanego tekstu kultury, który jako element „wiedzy lokalnej” wywiera dyskretną sugestię na modlącego się, ujmując jego indywidualne przeżycia w ulotną ramę podświadomym oczekiwań. Ów tekst kultury stanowi uogólnioną „opinię” wiernych o tym, **jakim jest** ten konkretny Chrystus podczas osobistego kontaktu modlitewnego – jak reaguje, jak się zachowuje, czy jest komunikatywny i chętny do nawiązywania dialogu, a także jak odczytywać wysyłane przez niego sygnały>> [s.196].

Nic dodać, nic ująć.

Dialog tak samo jak w źródłach pisanych od XVI wieku do dzisiaj jest cechą kontaktu z bóstwem. W 1537 roku król Inków Manqu Inca podczas wojny o wypędzenie najeźdźców tłumaczył swoim poddanym, że bogowie hiszpańscy to tylko drewno i malowana tkanina, a inkascy żyją, mówią i odpowiadają. W badaniach autorki (nie tylko jej) od czasu najazdu europejskich barbarzyńców także przedstawienia hiszpańskich, europejskich bogów zaczęły żyć i nawiązywać kontakt z wiernymi. Pan Samotności w Huarazie zachowuje się przynajmniej częściowo jak bogowie gór, stał się przynajmniej częściowo tubylcem. Autorka analizuje niezbyt udanie tytuły jakimi Pan Samotności i inne przedstawienia Chrystusa, a także przedstawienia Maryji są obdarzane w miejscowym języku, keczua ancashyńskim, jako dowodu czułości, z jaką wierni odnoszą się do Pana Samotności i innych bogów.

Na szczególną uwagę zasługują obserwacje autorki o obyczaju przynoszenia w odwiedziny do Pana Samotności w ostatnią niedzielę karnawału krzyży miejskich i wiejskich, rodzinnych, wioskowych, dzielnicowych z całego regionu Huaraz, z miasteczek i wsi. Podobne odwiedziny wielkiego bóstwa przez krzyże znane są chyba z całego terenu byłego państwa Inków. W Huarazie krzyże miejskie lokowane są w kościele, a krzyże wiejskie tańczą przed kościołem i na ulicach. Autorka zwraca uwagę, że to w rzeczywistości modlitwa wiernych, na którą składa się taniec, śpiew, muzyka na instrumentach, alkohol i koka, i tak od czasów historycznie uchwytnych.

Nie mogę omówić tu wszystkich obserwacji autorki, pokazujących cechy święta kontynuujące środkowo-andyjskie tradycje religijne, ale w jednym wypadku nie mogę się zgodzić. Powiada autorka, że

„Święta woda łączy się z najświętszą rośliną Andów, jaką od tysiącleci jest **kukurydza, mająca jednoznacznie męskie konotacje kulturowe**, związane z blaskiem, złotem i Słońcem” [s. 214].

Chyba poniósł autorkę zapał, bo kukurydza zależnie od dialektu *zara* lub *hara* jest zawsze obdarzana tytułem *MAMA* – Matka, Pani, i jako bóstwo nazywa się *Zara/Hara Mama*. Nie znam ani jednego kontekstu, w którym *Zara Mama* stawałaby się mężczyzną, którego spodziewanym tytułem powinien być *Zara Yaya* – Pan/Ojciec kukurydziany.

Następny fascynujący problem, to żucie trzech listków koki. Autorka przytacza legendę, że Jezus zmęczony dźwiganiem krzyża na Kalwarię sięgnął por trzy listki koki, których żucie przywróciło mu siły, jako jeden z licznych przykładów osvajania Pana Samotności i przekształcania go w symbol grupy wiernych. Ale żucie trzech wybranych listków jest także modlitwą, zawsze do miejscowego boga. Coś podobnego zachodzi z proponowanym przez autorkę utożsamianiem pieczonej świnki morskiej z barankiem wielkanocnym [s.216-217].

Innym przykładem uważnej obserwacji są rozważania o praniu i kąpeli, związane z faktem, że wspaniałe szaty Pana Samotności, zawsze jednorazowo przywdziewane, często zmieniane i starannie przechowywane, nigdy nie są prane, inaczej niż odzież zwykłego umrzyka prana w 5 dni po śmierci i rozdawana. Autorka przyjmuje za prawdziwe twierdzenia rozmaitych

obserwatorów, że Indianie nie kąpią się i nie myją przez całe życie, a także nie piorą odzieży. Trochę niedowierzam, bo w językach andyjskich a nawet w keczua ancashyńskim istnieje słownictwo opisujące i kąpiel i pranie. W obu wypadkach są to pierwotne rdzenie rozpowszechnione we wszystkich językach keczua. Pranie ludzkiej odzieży i kąpiele ludzi sam widziałem w znanych mi regionach, choć nigdy nie widziałem ani prania szat boskich ani kąpieli boskich.

Fascynujące rozważania o cudach i ich braku pokazują, że europejskie pojęcie cudu występuje wśród ludności miejskiej dawnej, ale nie pojawia się wśród mieszkańców wiosek i miasteczek ani wśród migrantów do miasta. Wiąże się to z innymi oczekiwaniami, gdyż rozmodlony wierny typu europejskiego oczekuje cudu, łaski bóstwa, podczas gdy andyjski wieśniak oczekuje, że nic szczególnego się nie wydarzy. Zmiana składu zaludnienia Huarazu po 1970 roku spowodowała zanik kreolsko-metyskiego zwyczaju wieszania wotów, ponieważ nowi mieszkańcy cudu nie oczekują.

Autorka rozważa także funkcje Pan Samotności jako identyfikatora przynależności etnicznej w prowincji huarazskiej i całym departamencie ancashyńskim. Kończy rozdział analizując różnicę między nazwami czczonych krucyfiksów między regionem Wybrzeża, gdzie dominuje język hiszpański, a Górami, gdzie dominują języki keczua. Na Wybrzeżu przeważa Cristo a w Górach Señor, czyli Pan. Autorka wiąże to zjawisko zarówno z użyciem słowa Señor jako zapożyczenia, ale także jako hiszpańskiej wersji słów takich jak *apu* lub *Inqa*, gdzie *apu* oznaczał pana okolicy, wszystko jedno władcę, administratora, czy bóstwo, a *Inqa* króla, więc władcę i przedstawiciela boga wobec ludzi, a ludzi wobec bogów.

Kolejny rozdział „V. Pięciu braci-Chrystusów – liczba „5” w *matriksie* systemu pokrewieństwa” to majstersztyk sam w sobie. Autorka zwróciła uwagę na fakt, że pięciu braci Chrystusów, a w najwcześniejszych świadectwach z XVI w. pięciu braci, bogów gór, lub pięć siostr, bogiń, to trwały model, w którym piąty brat lub siostra są niedookreślone, zazwyczaj o imieniu domniemanym, bo nikt z informatorów nie był i nie jest pewien jego czy jej imienia i lokalizacji. Pan Samotności ma czterech braci, ale ostatni na liście zmienia się zależnie od opowiadającego. Autorka sugeruje, że ten pierwszy lub piąty może to być nie brat, tylko ojciec, głowa całej piątki, centrum organizacji przestrzennej bóstw, ale możliwe są także inne interpretacje. Jej analiza niezidentyfikowanego piątego brata Pana Samotności

pokazuje, jak w kulturze schemat pięciu braci pozostaje niedookreślony i daje użytkownikom schematu możliwości adaptacji go do zmieniającej się sytuacji. Badaczka nazwała to zjawisko „niedomkniętą strukturą pięciokrotności” i starannie pozbierała wszelkie dane o andyjskich strukturach 4+1, od XVI wieku do dzisiaj. Omówiła także wszelkie przejawy pojawiania się piątki w rozmaitych organizacjach andyjskich, i fakt, że wyliczenia zawsze idą od pierwszego czyli najstarszego do najmłodszego, czyli piątego, bo bracia na przykład Panowie jak Pan Samotności nie są równi. Co więcej, każdy z nich może mieć dwa przedstawienia, które są tym samym bóstwem, ale różniące się nastrojem, dobrym lub złym.

Ostatni rozdział: „VI. Święci andyjscy w strukturze społecznych ram pamięci” najlepiej streszczają tytuły podrozdziałów:

<<*Terra incognita* – andyjska sztuka sakralna na peryferiach;

Czy szaty zastępują rzeźbę? – złuda pierwszego spojrzenia;

Galeria świętych jako odzwierciedlenie społeczności lokalnej;

Szaty Świętego jako zapis, komunikat, sakralizacja i desakralizacja;

„Kultura rzeźby”. Integralność figury i jej szat;

Przebieranie figury świętej – semantyka ukrywanej nagości;

*Huancas*, Święci i ludzie;

*Huancas w Ancash* – dotknięte i rozmyślane;

Rzeźbiarze i mistrzowie haftu”.

Autorka pokazuje, że święci, czyli ich figury są katolicką kontynuacją *wanka* i *wak'a*, bóstw sprzed hiszpańskiego podboju, po których święte figury odziedziczyły rozmaite cechy i funkcje, i wskazuje na fakt, że *wak'a* i *wanka* istnieją nadal.

Zakończenie jest opisem programu badań, które okazują się konieczne w świetle wyników prezentowanej rozprawy.

Omawiając zawartość rozprawy pominąłem bardzo wiele fragmentów, tworzących osobne artykuły, rozprawki, każda na określony temat, niezbędny dla całości. Ich należyte



omówienie zajęłoby zapewne około 100 stron. Wszystkie zbadane i opisane przez autorkę tematy łączy nie tylko główny bohater Pan Samotności, oraz Huaraz i Ancash lecz przede wszystkim zjawisko nazwane przez nią, i generaliter przez badaczy synkretyzmem. W każdym badanym zjawisku autorka wskazuje komponenty wywodzące się już to z miejscowej religii sprzed podboju hiszpańskiego, już to z miejscowej religii przekształconej przez katolicyzm w ciągu prawie 500 lat hiszpańskiej i europejsko-kreolskiej dominacji. Dowodzi tego omawiając przedstawienia Pana Samotności i innych Panów i świętych, przypisywane im moce i zachowania, stroje, zachowania wiernych od etyki i modlitw poczynając, na tańcach, muzyce i pijaństwie i nalepkach na samochodach kończąc.

Ta mistrzowska analiza synkretyzmu oparta jest w badanym wypadku na założeniu, że synkretyzm katolicko-andyjski nieuchronnie prowadzi do wcielania i czynienia katolickimi elementów wywodzących się z poprzedniej, dawnej religii tubylców. Nawet w Polsce, plus catholique que le pape, można wskazać synkretyzm. Na przykład w wigilii bożonarodzeniowej zachowane są składniki kultu nowego słońca i nowego roku. Jest to założenie słuszne, bo istotnie dziś mieszkańcy Ancashu i całych post-inkaskich Andów określają się jako katolicy.

Pomimo to zastanawiam się, jakby wyglądały wyniki badań, gdyby autorka wyszła z innego założenia, na przykład takiego, że na terenie Ancash i nie tylko tam istnieje miejscowa religia równie uniwersalna jak chrześcijaństwo i skierowana do całej ludzkości, której wyznawcy przetrwali. Musieli adaptować się do religii urzędowej, katolicyzmu, narzucanej siłą (mordertwami, więzieniami, rabunkami, niszczeniem świątyń i bóstw, torturami kapłanów, rabowaniem i niszczeniem cmentarzy, przymusową obecnością w kościele i na lekcjach religii, a wszystko to połączone z morderczym wyzyskiem etc.). Wówczas okazałoby się, że w obrzędach ku czci góry opiekuna jakiejś okolicy, czy miejscowego wyobrażenia Pacha Mamy, Pani Ziemi, Matki Ziemi, oprócz wszelkich miejscowych tradycyjnych modlitw i rytuałów może pojawić się także ojciec lub zdrowaśka a także woda święcona. Pan Samotności, jego bracia, Matka Boska, i wszelcy święci mogą się okazać sposobem legalizacji kultów miejscowej religii, nadal trwającej i nadal nadającej sens życiu ludzi, jednostek i grup. W Cuzcu, stolicy państwa Inków, w czasie świąt państwowych dziś odprawia się także modły i ofiary ku czci Matki Ziemi i bogów gór. Jak zawsze zaproszony arcybiskup Cuzca udziału

odmawia. W końcu zjawisko takiego synkretyzmu, w którym religia oprymowana przejmuje pewne składniki religii oprymującej aby się zamaskować, i zachowuje swoją odrębność i sens, znane jest z różnych miejsc i społeczeństw zdominowanych na przykład przez urzędowe chrześcijaństwo, lub islam. Na Półwyspie Iberyjskim w XV-XX były to tajne wspólnoty żydowskie i muzułmańskie.

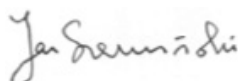
Powyższe uwagi nie są krytyką rozprawy, tylko pytaniem o granice naszych możliwości badawczych. W końcu ten drugi tom rozprawy, który postuluję, zatytułowany musi być inaczej, na przykład „Dzieje Apu Wari” czy „Apu Waskharan i jego bracia”, badany i napisany po keczua, co wymaga dorośnięcia w miejscowej kulturze i języku, wyglądu jak rodowity mieszkaniec Ancashu, żeby móc uczestniczyć w tych wszystkich obrzędach i rozmowach, w których ksiądz uczestniczyć nie powinien. Może tego dokonać miejscowy antropolog.

Recenzowana rozprawa z uwagi na wagę tematu i wyniki równie dobrze może być solidną rozprawą habilitacyjną.

Moja ocena końcowa rozprawy jest następująca: **Summa cum laude**, z dodatkową rekomendacją publikacji rozprawy w tłumaczeniu hiszpańskim, z nieuchronnymi skrótami wyjaśnień niezbędnych czytelnikowi polskiemu ale niepotrzebnych czytelnikowi peruwiańskiemu.

Zgodnie z wymogami urzędowymi oświadczam, że:

Uważam, że rozprawa mgr Elżbiety Jodłowskiej zatytułowana „**Ośrodek kultu Chrystusa Señor de la Soledad w Huaráz, w północnych Andach Peruwiańskich. Antropologia synkretyzmu i tożsamości kulturowej**” spełnia wymogi stawiane pracy doktorskiej, określone w ustawie o stopniach i tytułach naukowych. Wniosuję zatem o dopuszczenie mgr Elżbiety Jodłowskiej do dalszych etapów przewodu doktorskiego.



Jan Szemiński