

# **Uliczny karnawał czy ludowy sąd? Ludyczne elementy współczesnych protestów miejskich**

Justyna Laskowska-Otwinowska

PL ISSN 1429-0618; e-ISSN: 2719-6526

DOI: <https://doi.org/10.23858/JUE21.2023.007>

<https://rcin.org.pl/dlibra/publication/277199>

## **Jak cytować**

Laskowska-Otwinowska, J. (2023). Uliczny karnawał czy ludowy sąd? Ludyczne elementy współczesnych protestów miejskich. *Journal of Urban Ethnology*, 21, 125–135.  
<https://doi.org/10.23858/JUE21.2023.007>

Justyna Laskowska-Otwinowska  
ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5566-7193>  
Państwowe Muzeum Etnograficzne w Warszawie

## Uliczny karnawał czy ludowy sąd? Ludyczne elementy współczesnych protestów miejskich

### A street carnival or people's court? Ludic elements of contemporary city protests

#### Abstract

The article shows the differences between two types of contemporary street demonstrations, starting from their formal differences. Carnival-type protests, as much as the *charivari*-type ones, are set in different ideological backgrounds and have their own development stories. The article describes the characteristics and genesis of these phenomena.

**Key words:** *Charivari*, carnival, contemporary protests, political anthropology

\* \* \*

W artykule wskazano różnice między dwoma rodzajami współczesnych demonstracji ulicznych, wychodząc od ich odmienności formalnych. Protesty typu karnawałowego, podobnie jak protesty typu *charivari*, osadzone są w odmiennych kontekstach ideowych, a także posiadają własne historie rozwoju. W tekście podano charakterystykę i genezę tych zjawisk.

**Słowa kluczowe:** *Charivari*, karnawał, współczesne protesty, antropologia polityczna

Odebrano / Received: 22.04.2022

Zaakceptowano / Accepted: 6.06.2023

## Wstęp

W 2019 roku miałam odwiedzić Chile na zaproszenie Fundacji Violety Parry, bohaterki narodowej tego kraju, której zaginione cztery piosenki, nagrane w Polsce w 1956 roku, odnalazłam. Jednak gdy wylądowałam w Nowym Jorku, skąd miałam lecieć do Santiago, otrzymałam wiadomość o wybuchu gwałtownych zamieszek w docelowym kraju mojej peregrynacji. Protestom, podobnie jak większości wystąpień ulicznych na świecie towarzyszyły przeróżne dźwięki. Oczywiście muzyka, na przykład taka jak ta ze spotkania z legendarnym zespołem Inti Illimani, będącym symbolem walki przeciw dyktaturze Pinocheta, a także spontaniczne wykonywanie przez tłum kultowych dla narodu pieśni sprzeciwu, takich wykonawców jak: Víctora Jary, Los Prisioneros, Violeta Parra czy Ska-P<sup>1</sup>. Anita Tijoux to autorka piosenki *Antipatriarca* – śpiewanej m.in. na największym w historii Chile marszu kobiet 8 marca 2020 roku. Inna piosenka Anity Tijoux, *Cacerolazo*, skomponowana została w pierwszych dniach zamieszek i opowiada zarówno o wydarzeniach w tym kraju, jak i towarzyszących im nastrojach. Cytuję jej fragmenty:

Za dwieście metrów skręć w prawo  
I uciekaj, nadchodzą „chłopczy”  
La Moneda jest nasza wzdłuż centrum handlowego,  
A o godzinie policyjnej *cacerolazo*  
To nie 30 pesos, to 30 lat Konstytucji!  
Przed klaunami stańmy z pokrywką i garnkiem  
Nadszedł bunt i *cacerolazo*<sup>2</sup>.

Przytoczona piosenka jest przykładem materiału, który będzie w niniejszym artykule służył przeglądowi historycznych i współczesnych form protestów ulicznych.

W pracy zweryfikowano dotychczasowe tezy zawarte w literaturze przedmiotu, a dotyczące genezy i klasyfikacji tych zjawisk, w celu zakładanej przeze mnie potrzeby uzupełnienia wyłonionych już kategorii.

## ***Cacerolazo* – charivari – kocia muzyka**

Cytowana we wstępie chilijska piosenka odnosi się do innej niż śpiew formy zachowań z użyciem dźwięków składających się na muzyczny folklor współczesnego protestu ulicznego. Jest to bardzo stara i stworzona właśnie na potrzeby wyrażania opinii publicznej tzw. kocia muzyka, czyli kakofoniczne koncerty grane głównie na metalowych naczyniach kuchennych, zwana w Ameryce Łacińskiej *cacerolazo*. Zwyczaj ten wodzi się ze średniowiecznej ludowej formy sądzenia, znanej w Europie pod regionalnymi nazwami: po hiszpańsku *cencerrada*, *Katzenmusik*, czyli właśnie kocia

<sup>1</sup> Wszystkie wymienione zespoły i artyści mają w Chile status „kultowych” wykonawców muzyki protestu.

<sup>2</sup> Tłumaczenie własne.

muzyka w Niemczech, *scampanate* we Włoszech, a najpowszechniej z francuskiego *charivari*. Wspólnoty o mniejszej liczebności i oddalone od ustanowionego przez władców odgórnie sądownictwa, stosowały ten zwyczaj, aby wyrazić swoją dezaprobatę i potępienie dla różnych rodzajów naruszania norm moralnych, społecznych i obyczajowych, zwłaszcza cudzołóstwa, bicia współmałżonków (zarówno żon, jak i mężów), czy zbyt szybkiego zawierania ponownego małżeństwa przez wdowy i wdowców, co łamało zwyczajowy nakaz odbycia odpowiednio długiej żałoby.

Pochodom prowadzonym pod oknami winowajcy, czasem nawet przez 3 do 7 dni z rzędu, towarzyszył parodystyczny i kakofoniczny śpiew oraz hałas wywołany uderzaniem w garnki i patelnie lub w cokolwiek, co było pod ręką: brzęczenie kośćmi i dzwonkami, pohukiwania, dęcie w zwierzęce rogi. W przypadku zbyt wczesnego ponownego ślubu wdowy lub wdowca hałas symbolizował krzyk zmarłego męża lub żony. Podczas występu muzycznego przewinienia stawały się przedmiotem pantomimy, przedstawień teatralnych czy recytatywów, wraz z szyderczą litaniami wulgaryzmów i obelg oraz deklamacją listy win w formie rymowanej recytacji zwanej „nominacją”. Ich treść wskazuje, że niestosowane zachowania winowajców obciążało nie tylko ich sumienia, lecz było traktowane jako ujma na honorze całej lokalnej społeczności:

Pobił swoją żonę!

Pobił swoją żonę!

to bardzo wielki wstyd i hańba

dla wszystkich, którzy mieszkają w tym miejscu<sup>3</sup> (Palmer 2005: 49).

*Charivari* był również wykorzystywany jako sankcja wobec tych, którzy popełnili określone przestępstwa gospodarcze, takie jak blokowanie dróg w celu wyludzenia dodatkowych opłat za przejazd, czerpanie zysków w okresach słabych zbiorów, zabranianie tradycyjnego angielskiego prawa feudalnego do zbierania przez najuboższych resztek po żniwach na wszystkich polach wsi. Znajdujemy je też w przypadku nieuczciwych praktyk konkurencyjnych w obrębie tych samych rzemiosł, czyli przy łamaniu solidarności cechowej. Sankcja ludowej woli sądenia była tak potężna, że odnotowywano samobójstwa ośmieszanych ofiar. Pomimo zakazu stosowania *charivari*, najpierw przez Kościół katolicki – już w XVII wieku, a później także przez władze świeckie, np. w Anglii – na mocy ustawy o drogach z 1882 roku, zwyczaj przetrwał, zmniejszając jedynie swą częstotliwość. Ciekawym współczesnym przypadkiem był *charivari* piętnujący zażyłość uczuciową księdza ze swoją gospodynią. Wzmianka pochodzi z lat 50. XX w. z baskiej prowincji Labourd we Francji (Itcaina 2017: 199). Ostatni zanotowany przez folklorystę Theo Browna przypadek na terenie Anglii miał miejsca w 1973 roku w jednej z wiosek w Devonshire (Banks 2014: 71).

<sup>3</sup> Tłumaczenie własne.

Wraz z europejską emigracją do obu Ameryk zwyczaj zakorzenił się też w Stanach Zjednoczonych, Kanadzie i krajach Ameryki Południowej. Pierwsi francuscy kolonizatorzy przenieśli go do swoich osad w Quebecu w połowie XVII wieku. Jeden z najbardziej znaczących rytuałów miał miejsce 28 czerwca 1683 roku. Po tym, jak wdowa po François Vézier dit Laverdure wyszła ponownie za mąż zaledwie trzy tygodnie po śmierci męża, mieszkańcy Quebec City przeprowadzili głośne i ostre protesty typu *charivari* przeciwko nowożeńcom (Palmer 2005: 51). Niektórzy badacze uważają, że zwyczaj ten rozprzestrzenił się z francuskojęzycznych obszarów Kanady ku terenom anglojęzycznym, w tym na tereny USA. Możliwe jednak, że w Stanach Zjednoczonych zwyczaj pojawił się niezależnie – wszak był powszechny również w społeczeństwie angielskim. Jest on dobrze udokumentowany w Dolinie Hudson od najwcześniejszych dni osadnictwa aż do początku XX wieku (Wermuth 2006: 27-53). W niektórych częściach środkowego zachodu Stanów Zjednoczonych, takich jak Kansas, w latach 1960-1970 zjawisko *charivari* było kontynuowane, jednak już jedynie jako żart weselny polegający na robieniu hałasu, na przykład przez przywiązywanie krowich dzwonek pod łóżem weselnym czy mocowaniu puszek do samochodu nowożeńców, co widzimy dziś na niemal każdej amerykańskiej produkcji filmowej pokazującej pożegnanie pary młodych odjeżdżającej w podróż poślubną.

Tradycyjne formy zbiorowego działania nie zniknęły z dnia na dzień, a jednocześnie przeniknęły w obszar życia politycznego w XIX w. Pierwsze udokumentowane protesty polityczne w stylu *charivari* miały miejsce we Francji w latach 30. XIX wieku, na początku monarchii lipcowej, ze strony przeciwników Ludwika Filipa I. W przeddzień rewolucji 1848-1849 roku w Niemczech ilość wydarzeń tego typu była tak liczna, że zaczęto oficjalnie mówić o politycznym *charivari* (Brophy 2017: 29). Składały się nań takie elementy, jak: udawane procesy, odgrywane pogrzeby, jazda na osłach, golenie, palenie lub wieszanie kukły itp. W XX wieku stosowali go francuscy komuniści w okresie międzywojennym, a od lat 70. występowało na terytorium Kraju Basków, gdzie tutejsi nacjonałiści wykorzystywali parady *charivari* jako formę teatru ulicznego, która umożliwia wyrażanie kwestii politycznych, w tym opinii na temat ochrony języka i dziedzictwa baskijskiego. W drugiej połowie XX wieku obserwujemy jeszcze częstsze protesty w stylu *charivari*. Wspomnijmy choćby „noce garnków” w 1961 roku podczas algierskiej wojny o niepodległość lub *charivari* na Filipinach w 1978 roku przeciwko autorytarnemu rządowi prezydenta Ferdinanda Marcosa. XXI wiek przynosi protesty z użyciem kociej muzyki w Argentynie, w latach 2001-2002, 2008 oraz 2012, w Meksyku w 2006, na Islandii w 2008, w Maroku w 2017-2018, w Ekwadorze i Libanie w 2019, w Brazylii i w Indiach w 2020. Przykłady można by mnożyć, gdyż częstotliwość ich występowania narasta.

### **Narodziny współczesnego protestu**

Skąd współcześnie taka popularność kociej muzyki towarzyszącej protestom? Forma ta wydaje się odradzać na szeroką skalę po czasie, gdy w wyniku uprzemysłowienia

i rozprzestrzenienia się polityki partyjnej, przedindustrialne wspólnotowe formy protestu wydawały się stopniowo zanikać na rzecz nowoczesnego repertuaru obejmującego bojkoty, petycje, demonstracje i strajki. O takiej przemianie form sprzeciwu piszą szczegółowo autorzy pracy: *Protest, popular culture and tradition in modern and contemporary western Europe* (Favretto, Itcaina 2017). Sugestywnie o genezie nowych form nacisku i o ludowym oporze wobec nich napisał w zawartym tam artykule Stefan Nyzell (Nyzell 2017).

W pierwszy weekend października 1937 roku, w miejscowości Eskilstuna w Szwecji odbywał się coroczny targ jesienny, z czym związane było przyzwolenie na upijanie się mężczyzn. Pijaństwo należało wówczas wśród szwedzkich warstw ludowych do elementów kultury męskiej. W Eskilstuna od czasu gospodarczego boomu w 1930 roku rozwijał się przemysł metalurgiczny, co wywoływało napływ dużej liczby chętnych do pracy z okolicznych wsi. Zatrudnieni chłopci stawali się inną klasą społeczną – proletariatem, który wzbudzał zainteresowanie szwedzkiej Partii Socjaldemokratycznej (SAP), związków zawodowych, a także kościoła. Organizacje te postrzegały robotników jako chaotyczną zbieraninę ludową, którą należało przekształcić w zdyscyplinowaną klasę robotniczą: „Istniał ścisły związek między ruchem robotniczym, ruchem wstrzeźliwości [od alkoholu – dop. J.L.-O.], ruchem edukacyjnym i ruchem niezależnego Kościoła, które przyczyniły się do powstania «kultury poważania»”<sup>4</sup> (Ambjornsson 1988, za: Stefan Nyzell 2017: 93). Dlatego władze miasta postanowiły tym razem wysłać policjantów do pilnowania trzeźwości świętujących, co spotkało się z gwałtowną i wrogą reakcją tłumu i momentalnie przerodziło w kilkudniowe zamieszki z elementami *charivari*.

Sytuacja ta jest podwójnym przykładem konfliktu pomiędzy ludową władzą obyczaju i opinii publicznej, zarówno w formie przyzwolenia na świąteczne pijaństwo, jak i w zastosowaniu protestu – *charivari*, a kształtującą się wówczas koncepcją nowoczesnej, zdyscyplinowanej klasy robotniczej stosującej nowy arsenał broni politycznej. Warto podkreślić, że tę drugą strategię oraz samą koncepcję klasy robotniczej kształtowała w większości... klasa średnia, spośród której wywodzili się XIX-wieczni teoretycy myśli socjalistycznej i komunistycznej. Nowe formy protestów robotniczych odpowiadały ich kryteriom i wyobrażeniom nowej klasy jako zunifikowanej, zdyscyplinowanej i godnej zaufania (Martini 2007: 22, za: Favretto, Fincardi 2017: 159). Obserwatorzy tych zjawisk widzieli w nich połączenie stylu wojskowego ze stylem procesji kościelnych (Perrot 1987: 158, za: Favretto, Fincardi 2017: 159). Historycy polityki sugerują ponadto, że wybrana forma miała być wyraźną sugestią ze strony partii socjalistycznych i związków zawodowych skierowaną do władz państwowych, że organizacje te panują nad ludem, czyli masą, co miało legitymizować ich istnienie (Favretto, Fincardi 2017: 159). Formy protestu ulicznego były zatem przystosowywane do zmieniającej się sytuacji politycznej,

<sup>4</sup> „There were close link between the labour movement, the temperance movement, the educational movement and the independent church movement, all of which contributed to this «culture of respectability»” (Ambjornsson 1988, za: Stefan Nyzell 2017: 93).

którą było pojawienie się struktur władzy nowoczesnego państwa wraz z jego organizacjami reprezentacyjnymi: partiami i związkami zawodowymi przy jednoczesnym wypieraniu społecznych funkcji tradycyjnych wspólnot. Obok różnic organizacyjnych badacze dopatrują się w tych dwóch formach protestu również poważnej odrębności ideologicznej; podczas gdy *charivari* odwołuje się do pojęć moralności i niemoralności, to formy protestu społecznego ruchów robotniczych podnosiły kwestie łamania umowy społecznej przez pracodawców czy agendy państwowe (della Porta 2017: 259).

Jednak pośród tych ostatnich występował ruch, który odwoływał się do starszych, ludowych form protestu. Był nim anarchizm. Jak pisze Marco Manfredi: „Włoski anarchizm, w porównaniu ze wszystkimi innymi ruchami politycznymi związanymi z klasami niższymi, był szczególnie biegły w wykorzystywaniu przedindustrialnych form i przejawów kultury popularnej i tradycyjnych metod protestu społecznego”<sup>5</sup> (Manfredi 2017: 103). W przeciwieństwie do ruchu socjalistycznego liderzy anarchizmu często wywodzili się spośród warstw niższych przez co bardziej utożsamiali się z kulturą ludową. „Przepaść społeczna i kulturowa między profesorami, którzy byli publicznymi twarzami włoskiej Partii Socjalistycznej, a tymi przywódcami «podporządkowanych» była bardzo duża”<sup>6</sup> (Manfredi 2017: 113). Agitacja włoskich anarchistów odbywała się podczas zorganizowanych pikników, amatorskich przedstawień teatralnych i wspólnego śpiewania; trafiała wprost do ludzkich serc, a siłą przyciągającą był luźny, niemal nieformalny charakter tych zgromadzeń. Anarchiści wypracowali styl agitacji oparty głównie na przemówieniach, rzadziej na druku, korzystali z figur retorycznych zaczerpniętych wprost z języka ludowego – dosadnych epitetów i gróźb „pocięcia na kawałki” czy „zarżnięcia jak kurczaka” (Manfredi 2017: 110). Ten ekspresyjny język funkcjonujący w kręgu propagandy anarchistycznej był natomiast nie do przyjęcia dla reprezentantów ruchu socjalistycznego, krytykujących jego inklinacje do sentymentalizmu, chaotycznej narracji, rebelii i przemocy oraz nadużycie pieśni w miejsce rzeczowej, dyskusji doktrynerskiej (Zoccoli 1907: 365, za Manfredi 2017: 114). Rzeczywiście redagowanie i dystrybucja śpiewników były jedną z głównych aktywności tego nurtu ideologicznego, a wspólne śpiewanie najważniejszą częścią anarchistycznych zgromadzeń ludowych. Dostrzegano bowiem, że śpiew jest najbardziej efektywną formą komunikacji zawierającą nie tylko treści, ale też pożądane emocje. Uniwersalność tego przekazu powodowała, że wiele z tych utworów, wbrew złej o nich opinii środowisk socjalizujących, przenikało do folkloru tego ruchu we Włoszech. Przyczynę popularności anarchizmu we Włoszech końca XIX wieku Manfredi upatruje właśnie w wykorzystaniu bogactwa folkloru, dobrze zakorzenionego w kulturze ludowej (Manfredi 2017: 106).

<sup>5</sup> „Italian anarchism, compared to all other political movements connected to the lower classes, was particularly adept at exploitation pre-industrial forms and expressions of popular culture and traditional methods of social protest” (Manfredi 2017: 103).

<sup>6</sup> „The social and cultural gap between the professors, who were the public face of the Italian Socialist Party, and these «subversive» leaders was a very wide one” (Manfredi 2017: 113).

## Wieczne *charivari*

Wydaje się, że niektóre momenty historyczne są szczególnie podatne na pojawianie się ludowego protestu. Pośród czynników sprzyjających wykorzystywaniu tej formy należą: niepełna demokracja, brak prawa lub możliwości legalnego głosowania dla wszystkich, momenty kryzysów czy politycznej nierównowagi i utraty autorytetu władzy państwowej (Favretto 2017: 11), rewolucje czy wspomniany ruch anarchistyczny. Polityczne protesty typu *charivari*, które z terenów wiejskich przeniosły się w XIX wieku na ulice miast nie osądzały już krnąbrnych współmieszkańców czy bezpośrednich zwierzchników, lecz ogarniały swym buntem ośrodkę władzy państwowej, a współcześnie ponadpaństwowej i globalnej<sup>7</sup>. Elementem niezmiennym ich miejskich form pozostaje odniesienie protestów do kontekstu moralnego (Thompson 1991: 338) oraz utożsamienie ich z oporem „podporządkowanych”, który to termin zastępuje od jakiegoś czasu określenie „lud”. Zmiana ta wynika z rozszerzenia określenia na wszystkie warstwy niemające dostępu do władzy (Rauszer 2021: 26)<sup>8</sup>.

Od ostatnich dziesięcioleci XX wieku, wobec toczącego się procesu globalizacji i przenoszenia władzy w ręce wielkich, międzynarodowych korporacji, lokalne środowiska polityczne zaczęły coraz wyraźniej tracić zaufanie swoich wyborców. Podczas gdy rządy państwowe stają się już tylko częścią różnych „węzłów” decyzyjnych, rozproszonych w świecie globalnych instytucji, takich jak korporacje czy Bank Światowy, warstwy na dole starają się koncentrować władzę na poziomie lokalnym jako pozarządowe grupy wspólnotowe czy organizacje etniczne (Lewellen 2010: 206). Pośród metod, którymi posługują się „podporządkowani” są metody sprzeciwu indywidualnego, na przykład odmowa odbycia służby wojskowej lub dezercja z armii oraz działania zorganizowane grupowo. Sięgając po środki, by wyrazić władzę ludu, organizatorzy sprzeciwów aktywują też dawną moc *charivari*.

Wydaje się, że pośród opisanych form współczesnego protestu *charivari* zasługuje na szczególną uwagę z racji swej wartości historycznej. Jego wyjątkowa trwałość jest efektem uniwersalnej formy, która pozwala na wykorzystywanie w różnych kontekstach, nawet przez aktorów społecznych o odmiennych inklinacjach ideologicznych. *Charivari* nigdy nie był identyfikowany z konkretnymi przekonaniami politycznymi. Służył zarówno chłopom sprzeciwiającym się łamaniu norm wspólnoty w całej Europie Zachodniej aż po wiek XIX, a nawet później, republikanom za króla Ludwika Filipa I czy komunistom w okresie międzywojennym we Francji – jednym słowem zarówno środowiskom konserwatywnym, jak i lewicowym, nacjonalistom czy zwolennikom internacjonalizmu. Pierwszy polityczny *charivari* w Ameryce Południowej wszak odbył się

<sup>7</sup> O procesie transformacji karnawału w polityczne *charivari* pisali m.in.: David I. Kertzer, Edward D. Thompson, Charles Tilly.

<sup>8</sup> Margaret Canovan wypełnia za Claudem Lefortem pojęcie „lud” określeniem „puste miejsce władzy” (Conavan 2008: 152za; Lefort 1986).



w Chile, gdy demonstranci zastosowali go jako protest wobec pogarszającej się sytuacji gospodarczej za czasów Salvadore Allende! Ten fakt chyba najlepiej ilustruje uniwersalne znaczenie protestu w stylu kociej muzyki. Uniwersalność wyrazu jest też czynnikiem przemawiającym za swobodnym rozpowszechnieniem się *charivari* w odmiennych kulturowo częściach świata. Powszechne jego zrozumienie wynika z odwołania się do argumentów emocjonalnych: śmiechu, gniewu, skargi.

Część badaczy upatruje przyczyn trwałości i „wiecznych powrotów” *charivari* w jego karnawałowym charakterze, zaś związek tych dwóch form rytuału oceniany jest jako duża bliskość czy nawet pokrewieństwo (Brophy 2017: 27). Wskazuje się na zastosowanie *charivari*, podobnie jak karnawału, w okresach przejścia od przestarzałych układów społecznych ku nowym, co w przypadku protestu politycznego przekłada się na żądanie porzucenia uprzednich, niekorzystnych i zastosowania nowych, pożądanych form rządzenia (Favretto, Fincardi 2017: 155). „(...) teatr inwersji i kpiny zapewnił włoskim robotnikom bardzo ekspresyjny i komfortowo znajomy język, w którym mogli silnie i obrazowo komunikować swoje pragnienie zmiany (...)”<sup>9</sup> (Favretto, Fincardi 2017: 156). Zadaniem karnawału jest odtworzenie harmonii w systemie społecznych hierarchii poprzez budowę symbolicznego „świata na opak” (Turner 2010: 177). Proces ten odbywa się w ramach „folkloru zawierającego wizję świata” (Rauszer 2021: 21).

Sądzę jednak, że definiowanie najnowszych form protestów ulicznych jedynie w kontekście ich karnawalizacji jest błędem – chodzi raczej o ich „charivarizację”, co nie jest ze sobą tożsame. „Charivarizacja”, co prawda, wykorzystuje formy karnawałowe, jednak zarazem wprowadza bezpośrednio skierowany wobec winowajców przekaz sprzeciwu i osądzenia w oparciu o niepisany kodeks moralny, przekształcając „form(y) kolektywnego działania w formy kolektywnego oporu” (Rauszer 2021: 46). Zawiera też mechanizm konstruowania kary, czym różni się zarówno od niegdysiejszej, jak i współczesnej formy karnawału.

Różnice między dwoma wspomnianymi formami protestów odnajdujemy w analizach nowych ruchów społecznych. Badacze upatrują ich pochodzenie w kontrkulturze, która wyposażyła te ruchy w postawę zdecentralizowaną, zindywidualizowaną i sieciową. Manuel Castells połączył odmienną nowych ruchów także z kryzysem „pionowo zorientowanych organizacji odziedziczonych po erze przemysłowej”<sup>10</sup> (Castells 2003: 160).

<sup>9</sup> “The carnival theatre of inversion and mockery provided Italian workers with a highly expressive and comfortably familiar language in which they could forcefully and graphically communicate their desire for change (...)” (Favretto, Fincardi 2017: 156).

<sup>10</sup> Kryzys nie spowodował ich zanikania, ale modyfikację. Przykładem takiej przemiany podstawowych wartości jest według Castellsa odstąpienie przez związki zawodowe od walki klasowej na rzecz domagania się sprawiedliwości społecznej (Castells 2003: 160). Odejście od form protestu charakterystycznego dla starych ruchów społecznych dostrzegł również generał Marcos, legendarny przywódca meksykańskich zapatystów: „Rewolucji generalnie nie postrzega się już zgodnie z socjalistycznymi wzorami realizmu, czyli jako grupę mężczyzn i kobiet stoicko maszerujących za czerwoną, powiewającą flagą w kierunku świetlanej przyszłości. Stała się ona raczej rodzajem karnawału” (Antoniewicz 2010: 44).

Również polscy badacze ruchu alterglobalistycznego podzielają pogląd o kontrkulturowym pochodzeniu nowych ruchów społecznych, co ma wpływ na formę organizowanych przez nie protestów, umiejscawianych między zabawą a protestem. Idea ta wprowadza do polityki charakterystyczną dla kontrkultury koncepcję przyjemności. „Pojęcia karnawału i karnawalizacji są podstawowym tropem w analizach dotyczących współczesnych ruchów antykapitalistycznych” (Antoniewicz 2010: 45). Koncepcja karnawału z jego tworzeniem światów „na opak” odpowiada też postrzeganiu buntu jako rodzaju „uniwersalnej postawy kulturowej towarzyszącej władzy” (Kuligowski, Pomieciński 2012: 8), będącej stałym mechanizmem przywracania wartości zmarginalizowanych (Burszta 2012: 64). Należy więc zgodzić się z Antoniewiczem, że karnawalizacja protestu, charakterystyczna dla końca XX i początku XXI wieku, miała w myśl jeszcze kontrkulturowych zasad służyć „natychmiastowej próbie urzeczywistnienia projektu odmiennej rzeczywistości” (Antoniewicz 2010: 43) poprzez wprowadzenie elementu zabawy.

Klasyfikację rodzajów protestu, sporządzoną w początkach XXI wieku, po dostrzeżeniu coraz większej roli Internetu dla ruchów społecznych, najczęściej ograniczano do jednej z trzech kategorii:

- a) opartych na centralnej tożsamości partyjnej
- b) opartych na afirmacji jednej grupy – separatystycznych
- c) opartych na sieciowym modelu wielości – karnawale (Antoniewicz 2010: 46 za Hardt, Negri 2004: 217).

Podsumowując dotychczasowe rozważania, stwierdzić trzeba, że w typologii tej brakuje kategorii protestu zawierającego w sobie element osądzenia, a takim jest właśnie protest *charivari*. Ta forma odróżnia się wyraźnie na tle pozostałych. Prześledzenie jej historii ujawnia, że rozwijała się równoległe do pozostałych, zaś jej korzenie sięgają do kultury ludowej, w której odnajdujemy coś, co nie mieści się w pochodzącej z kontrkultury wolnościowej orientacji indywidualistycznej. Jest to potrzeba ekspresji wspólnotowej. Pomieciński, badając polski ruch alterglobalistyczny, dostrzega ten problem i odnosi potrzebę budowania wspólnej tożsamości w nowych ruchach społecznych do idei wspólnego wroga, jakim jest kapitalizm (Pomieciński 2012: 138-139). Jednak pożądane elementy tożsamości wspólnotowej, czyli „zagęszczania sieci międzyjednostkowych i międzygrupowych” oraz dezindywidualizacja jako świadomy wybór (Drozdowski 2012: 125-127) są znacznie wyraźniejsze w *charivari*. Odmienność tych dwóch form protestu najlepiej zobrazuje porównanie karnawałowego zasypywania policji pluszowymi miškami przez uczestników demonstracji przebranych w clownowskie stroje (Antoniewicz 2010: 43) do grup wybijających jeden rytm na patelniach i pokrywkach, wykrzykujących obelgi podczas protesów typu *charivarii*, z czym spotkaliśmy się w czasie wspomnianych na początku protestów w Chile.

Także w Polsce, gdzie protesty kobiece sięgnęły pierwszy raz po broń z ludowego arsenału – wulgarny język. Słynne już „Jebać PIS” nie jest anomalią, która dotknęła dobrze wychowane Polki, lecz dobitnym dowodem ludowego rodowodu formy ich działań.

Co ciekawe – *charivari* nie występowało w polskiej kulturze ludowej. Dopiero ostatnie wystąpienia kobiet przeciw zastrzeniu zakazu aborcji wprowadzają ten zwyczaj na naszą scenę polityczną. I to właśnie on – cały ten zgiełk *charivari*, który zatrzymał mnie u progu mojej wielkiej życiowej przygody w Chile w 2019 roku – dosięgnął mnie w Polsce w 2021 roku.

## Bibliografia

- Ambjornsson R. 1988. *Den skotsamme arbetaren: ideer ob ideal i ett norrlandskt sagverkssamballe 1880-1930*. Stockholm: Carlsson.
- Antoniewicz P. 2010. Karnawał i codzienność ruchu alterglobalistycznego. [W:] *Czas Kultury* 4, 42-49.
- Banks S. 2014. *Informal Justice in England and Wales 1760-1914*. Woodbridge-Suffolk: Boydell Press.
- Brophy J. M. 2017. The Modernity of tradition: Popular culture and protest in Nineteenth-Century Germany. [W:] I. Favretto. i X. Itcaina (red.), *Protest, popular culture and tradition in modern and contemporary western*. London: Palgrave Macmillan, 21-43.
- Burszta W. J. 2012. U źródeł buntu. Lata sześćdziesiąte w cyklu śmierci i zmartwychwstania. [W:] W. Kuligowski i A. Pomieciński (red.), *Oblicza buntu. Praktyki i teorie sprzeciwu w kulturze współczesnej*. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie, 45-68.
- Castells M. 2003. *Galaktyka Internetu. Refleksje nad Internetem, biznesem i społeczeństwem*, (przeł. T. Hornowski). Poznań: Rebis.
- Canovan M. 2008. *Lud* (przeł. S. Szymański). Warszawa: Sic!
- Drozdowski R. 2012. Strategie refleksyjnej dezindywiduacji jako nowa forma postaw kultur oporu. [W:] W. Kuligowski i A. Pomieciński (red.), *Oblicza buntu. Praktyki i teorie sprzeciwu w kulturze współczesnej*. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie, 119-132.
- Favretto I. Introduction. 2017. [W:] I. Favretto i X. Itcaina (red.), *Protest, popular culture and tradition in modern and contemporary western*. London: Palgrave Macmillan, 1-20.
- Favretto I. i Fincardi M. 2017. Carnavalesque and charivari Repertoires in 1960s and 1970s Italian Protest. [W:] I. Favretto i X. Itcaina (red.), *Protest, popular culture and tradition in modern and contemporary western*. London: Palgrave Macmillan, 149-183.
- Itcaina X. 2017 Popular Justice and Informal Politics: the Charivari In Nineteenth and Twentieth Century France. [W:] I. Favretto i X. Itcaina (red.), *Protest, popular culture and tradition in modern and contemporary western*. London: Palgrave Macmillan, 185-207.
- Kerzner, D. 2010. *Rytuał, polityka, władza*. Warszawa: Oficyna Wydawnicza Volumen. Kuligowski W. i Pomieciński A. 2012. Antropologia wobec buntu. [W:] W. Kuligowski i A. Pomieciński (red.), *Oblicza buntu. Praktyki i teorie sprzeciwu w kulturze współczesnej*, Poznań: Wydawnictwo Poznańskie, 7-15.
- Lefort C. 1986. *The political forms of modern society: bureaucracy, democracy, totalitarianism*, Cambridge: Polity.

- Lewellen T. C. 2010. *Antropologia polityczna. Wprowadzenie* (przeł. A. Dąbrowska, T. Siczkowski). Kraków: Wydawnictwo UJ.
- Manfredi M. 2017. Italian Anarchism and Popular Culture: History of a Close Relationship. [W:] I. Favretto i X. Itcaina (red.), *Protest, popular culture and tradition in modern and contemporary western*. London: Palgrave Macmillan, 103-123.
- Martini L. (red.) 2007. L'irruzione delle classi lavoratrici nella storia. [W:] Martini L. *Rossa: immagine e comunicazione 1848-2006*, Milano: Skira, 17-32.
- Nyzell S. 2017. A fight for right to get drunk: the autumn fair riot in Eskilstuna 1937. [W:] I. Favretto i X. Itcaina (red.), *Protest, popular culture and tradition in modern and contemporary western*. London: Palgrave Macmillan, 89-102.
- Palmer B. D. 2005. *Discordant Music: Charivaris and Whitecapping in Nineteenth-Century North America*. Toronto: Canadian Scholars Press.
- Perrot M. 1987. *Workers on strike: France 1871-1890*. New Haven: Yale University Press.
- Pomieciński A. 2012. Ruch alterglobalny: między buntem a happeningiem. [W:] W. Kuligowski i A. Pomieciński (red.), *Oblicza buntu. Praktyki i teorie sprzeciwu w kulturze współczesnej*, Poznań: Wydawnictwo Poznańskie, 135-149.
- (della) Porta D. 2017. Afterwords: Old and New Repertoires of Contention. [W:] I. Favretto i X. Itcaina (red.), *Protest, popular culture and tradition in modern and contemporary western*. London: Palgrave Macmillan, 249-260.
- Rauszer M. 2021. *Sila podporządkowanych*. Warszawa: Wydawnictwo UW.
- Tilly Ch. 1995. *Popular contention in Great Britain, 1758-1834*, Cambridge: Harvard University Press.
- Thompson E. 1991. *Customs in Common: Studies in Traditional Popular Culture*. Londyn: Merlin Press.
- Turner V. 2010. *Proces rytualny* (przeł. E. Dzurak). Warszawa: PIW.
- Zoccoli E. 1907. *L'Anarchia. Gili agitatori, le idee, i fatti*. Turin: Bocca.

#### Źródła internetowe

- Wermuth T. S. 2016. Charivari on the Hudson: Misrule, Disorder, and Festive Play in the Countryside, 1750-1900. *The Hudson River Valley Review*. Hudson River Valley Institute at Marist College 32 (2), 27-52. [https://web.archive.org/web/20180304113242/http://www.hudsonrivervalley.org/review/pdfs/hrvr\\_32pt2\\_online.pdf](https://web.archive.org/web/20180304113242/http://www.hudsonrivervalley.org/review/pdfs/hrvr_32pt2_online.pdf) 5.06.2023.
- Hardt M, Negri A. 2004. *Multitude: War and Democracy in the Age of Empire*. New York: Penguin Press, [https://selforganizedseminar.files.wordpress.com/2011/07/hardt\\_negri\\_multitude.pdf](https://selforganizedseminar.files.wordpress.com/2011/07/hardt_negri_multitude.pdf) 5.06.2023

Autorka:

Dr Justyna Laskowska-Otwinowska

e-mail: laskowskaotwinowska@gmail.com

