

MARCIN BROCKI

Antropologia zainfekowana aktywizmem

Coraz częściej można dziś natknąć się w rodzimej literaturze etnologicznej na postulaty dotyczące konieczności większego zaangażowania antropologów w debatę publiczną, kształtowanie polityki edukacyjnej, w świat tych, których „badamy” oraz po stronie tych, których „badamy”.

Zaangażowanie antropologów w debatę publiczną oznacza badania, które można by aplikować. „Zabierać głos w najważniejszych debatach”, „trzymać rękę na pulsie współczesności” (Burszta 2005), „nie tyle chodzi o bieżące, palące tematy, ale dotyczące interesu publicznego” (Buchowski 2005), czytamy w wypowiedziach antropologów na ten temat. Dotyczyć mają one zatem problemów definiowanych przez społeczności lokalne i „środowiska opiniotwórcze” (pewnie i te, które dają fundusze) jako ważne społecznie, niekoniecznie ważne z teoretycznych punktów widzenia. Podkreśla się tu niewystarczające zaangażowanie środowiska. Należy jednak wziąć pod uwagę fakt, że brak jest takiego zapotrzebowania, bo „kapitał symboliczny” naszej dyscypliny wciąż jest niewielki. Warto też zauważyć, że ten typ zaangażowania jest oczekiwany w stosunku do nauki, która jest bliższa ideałom „tradycyjnie” pojmowanej antropologii społecznej, opartej na badaniach terenowych a nie zorientowanej na „marginalia” i cytowanie cytatów nowej wersji antropologii gabinetowej. Zaangażowania oczekiwać też można raczej od nauki dookreślonej niż poszukującej tożsamości, posługującej się dającymi się weryfikować metodami niż każącej zawierzyć itd., ponieważ nikt nie „zainwestuje” w „nie wiadomo co”, nie mając w dodatku jasno określonego punktu docelowego poczynić uczonych (nie tylko przez niewiedzę „dawcy” ale przede wszystkim „biorcy”). Poza tym jest to typ zaangażowania, którego nie da się postulować, ale o które należy zabiegać przez „obecność” w różnych formach publicznej dyskusji a nie uni-

kanie jej pod byle pretekstem. Sądzę, że w stosunkowo krótkim czasie zadziałają tu pozytywnie zmiany „demograficzne”, jakie dotknęły polską etnologię, a więc zwielokrotniona w stosunku do lat 80 liczba studentów, a co za tym idzie ilość podejmowanych tematów i sposobów pracy oraz naturalna w tym wypadku konkurencja.

Z kolei przy dyskusji na temat zaangażowania antropologów w kształtowanie polityki edukacyjnej podkreśla się wartość edukacyjną antropologii, której znaczeniu sprzyjają obecne wydarzenia i zjawiska społeczne – m.in. konflikty etniczne, religijne, terroryzm, odradzanie się antysemityzmu i nacjonalizmów. Oczywistym elementem polityki neutralizacji skrajnych postaw mogłaby być edukacja antropologiczna. Można zasadnie pytać dlaczego tyle lat w programach nauczania poświęca się historii a nie antropologii, która raczej sprzyja rozwojowi postaw tolerancyjnych, rozumieniu „inności”, zatem jej nauczanie powinno być priorytetem. Wcześniej jednak antropolodzy muszą potrafić zajmować się problematyką ważną społecznie, co oznacza zmiany w programach kształcenia samych etnologów.

Podkreśla się też ostatnio niedostateczne zaangażowanie antropologii w świat ludzi, których „badamy”. Celem tych, którzy podnoszą tę kwestię jest zniesienie asymetrii w relacji badacz-badany, lub uświadomienie sobie jej kulturowego podłoża. Ważne jest jednak, jak pisze Joanna Tokarska-Bakir, aby nie zapomnieć gdzie jesteśmy my a gdzie oni: „rozmycie tych granic nikomu nie służy, ani badaczowi, ani badanemu” (2004). Co więcej wszelka komunikacja, której przypisać możemy jakąkolwiek wartość ma charakter asymetryczny, asymetria jest koniecznym elementem sensowności komunikacji. „W normalnej ludzkiej komunikacji, więcej, w normalnym użyciu języka, ukryte jest założenie o wyjściowej nieidentyczności nadawcy i odbiorcy. W tych warunkach normalną sytuacją staje się krzyżowanie przestrzeni mówiącego i słuchającego. Brak krzyżowania się czyni komunikację niemożliwą, pełne zaś pokrywanie się [identyczność A i B – przestrzeń komunikacyjna uczestników danego działania, przyp. M.B.] – bezprzedmiotową. W ten sposób dopuszczamy pewne krzyżowanie się tych przestrzeni i zarazem dwóch przeciwstawnych tendencji: dążenia do ułatwienia rozumienia, które przejawia się w nieustannych próbach poszerzenia wspólnej sfery, i dążenia do podwyższenia wartości komunikatu, co wiąże się z maksymalnym powiększeniem różnicy

między A i B. Zatem do normalnej komunikacji językowej należy wprowadzić pojęcie napięcia, pewnego oporu siłowego, jaki okazują sobie przestrzenie A i B” (Łotman 1999: 32–33). Również z uwagi na rodzaj wiedzy i sposób jej wytwarzania przez antropologów trudno zachować symetryczną relację z informatorem. Według Johannes Fabiana w etnografii poznanie innego wiąże się nierozzerwalnie z konfrontacją, która właśnie przez komunikację staje się produktywna. Pojęcie „konfrontacji” nie zostało użyte przypadkowo i należy je zachować przynajmniej z dwóch powodów. Po pierwsze dlatego, że przypomina ono o tym, iż komunikacja to nie termin techniczny oznaczający bezbarwne, apolityczne i wyłącznie pojedyncze akty, ale właśnie, na wielu płaszczyznach, asymetryczne relacje i bazujące na tych asymetriach działania. Po drugie przypomina ono, że wiedza etnograficzna jest inicjowana wyłącznie przez spotkanie z czymś niezrozumiałym, z czymś odmiennym (por. Fabian 2001: 25).

Trudno jednak uniknąć rozmycia granic badacz-badany, gdy w różny sposób angażujemy się po stronie tych, których „badamy”. Oczywiście zaangażowanie takie może przybierać różne formy i nie wszystkie skazują proces poznawczy na wpadnięcie w objęcia ideologii. Zaangażowanie może oznaczać praktyczny wysiłek w budowaniu zażyłych relacji, które pozwolą na dostęp do świata ludzi nas interesujących i umożliwią ostatecznie normalną komunikację i rozumienie tego świata. Może oznaczać zwyczajne zaangażowanie w proces wytwarzania faktów etnologicznych na bazie codziennych interakcji z informatorami i tworzenie przestrzeni dialogu. Dialog jest jedną z najważniejszych metafor opisujących autentyczne zaangażowanie, które nie przekształca badanego w przedmiot badań. Stąd antropolodzy sięgnęli po koncepcję dialogu i dialogizmu Michaiła Bachtina, w której, jak celnie zauważył František Vrhel, etnografia dostrzegła samą siebie jako transformację cudzego głosu, cudzej mowy. W etnografii obca mowa jest mową w mowie, o mowie, jest wypowiedzią etnografa o wypowiedzi badanego, jest, jak pisze Bachtin, „myślą o cudzych przemyśleniach, aktach woli, manifestacjach, ekspresjach, znakach” (cyt. za: Vrhel 1993: 8). Etnografia jest wobec tego niczym innym jak tematyzacją cudzej mowy. „Słowo jako słowo jest wypadkową relacji między mówiącym i słuchającym, badanym i etnografem. Jeżeli istnieje wewnętrzna dialogowość języka, to i każde rozumienie ma charakter dialogowy; rozumienie, które prze-

ciwstawia się wypowiedzi tak, jak w dialogu replika przeciwstawia się replice; status obu jest równorzędny, więc zamiast o mówiącym i słuchającym lepiej jest mówić o dwu partnerach” (Vrhel 1993: 8).

Do podobnych wniosków dochodzi inną drogą Paul Rabinow, czolowa postać współczesnej antropologii krytycznej oraz pionier „dialogizmu” w etnografii. Wychodząc od strony „produkcji” materiału etnograficznego i doświadczenia terenowego zauważa, że dane terenowe (tak samo jak każdy inny rodzaj danych w humanistyce) nie są „rzeczami samymi w sobie”, lecz są pochodnymi procesu ich pozyskiwania (Rabinow 1977: xi). Zatem zarówno doświadczenie, jak i aktywność interpretacyjna badacza nie są „urządzeniami do matrycowania” rzeczywistości. Zawsze mamy w nich do czynienia z przykładem, który można określić jako negocjację angażującą przynajmniej dwa, a zazwyczaj więcej podmiotów, dodajmy często świadomych swej roli¹. Dialog i polifonia lepiej charakteryzują proces tego przekładu niż analiza czy interpretacja, zawierające w sobie już przeświadczenie o hierarchicznej relacji poznającego i poznawanego (Fabian 2001: 25), a hierarchiczność ta narusza reguły „negocjacji”, zamienia proces poznawczy w „kolonizowanie obcego”, w utrwalanie oczywistości kategorii myślenia badacza. „Dialog” natomiast przypomina, że to, czego etnograf powinien się dowiedzieć nie istnieje gdzieś na zewnątrz w zastygłej postaci, nie jest dane, lecz jest efektem dialektycznego procesu wytwarzania wiedzy, a w tym procesie jakakolwiek hierarchia może być wyłącznie końcowym efektem, a nie presuponowanym punktem wyjścia.

„Dwyer i Crapanzano wydają się przekonani, że specyficzna sytuacja dialogu między badaczem a jego rozmówcami oddziałuje na tożsamość uczestniczących w nim osób. Intuicyjnie rzecz biorąc, wydaje się, że kontakty etnografa z aktorami społecznymi istotnie mogą wywrzeć wpływ nie tylko na przebieg badań, ale również na stosunki panujące w grupie tubylczej oraz na wiele przekonań żywionych przez badacza. Nie sposób jednak opierać na tak niepewnej

¹ Stronami negocjacji nie są przecież wyłącznie rozmówcy, ale także istotne konteksty współkonstruujące badane zjawisko, a sam proces tworzenia tekstu z kultury badanej inicjowany jest przez konfrontację i współuczestnictwo (rodzaj zaangażowania, które umożliwia dialog), które w dalszej kolejności stają się częścią konstruktywnej negocjacji.

prześlance przekonania, że to antropolog i jego interlokutorzy uczestniczą w konstruowaniu rzeczywistości społecznej. Trudno po prostu przyjąć z góry, że sama tylko obecność badacza może stać się czynnikiem decydującym o przebiegu procesów społecznych, którym podlega badana przez niego grupa czy zbiorowość. Proces zmiany społecznej uzależniony jest od wielu różnych czynników i naiwnością byłoby sądzić, że przebieg interakcji między badaczem a jego interlokutorami sam w sobie może stać się jedynym czynnikiem kształtującym rzeczywistość opisywaną w tekstach etnograficznych” (Lubaś 2003: 173).

Przemiana jest możliwa tylko pod warunkiem otwartości obu stron. Nie dokonuje się zatem przez kontakt z każdym informatorem i nie każdy rodzaj kontaktu daje efekt dialogiczności. Według Joanny Tokarskiej-Bakir otwartość to przede wszystkim zdolność i chęć słuchania: „Ten, kto słucha, pozostaje otwarty na roszczenia do prawdy, które mogą zostać zgłoszone przez obcość. A zatem może się zdarzyć (choć wcale nie musi!), że obcy będzie miał rację, a my «zapomnimy języka w gębie»” (Tokarska-Bakir 1995: 14). Wprawdzie „słuchanie” jest w tej wypowiedzi złożoną metaforą, która obejmuje inną, dominującą w etnograficznym „poznawaniu obcości” metaforę „obserwacji”, przeciwstawiając się jej, to wskazuje na najważniejszy rys antropologii dialogicznej, jakim jest przerzucenie odpowiedzialności za interpretację z metody na charakter spotkania, na jego uczestników i ich umiejętność i chęć dialogowego obcowania z innym. Ten rodzaj zaangażowania i dyskusji wokół zaangażowania pozostaje w centrum dyskursu antropologicznego, z jego nieustającą dyskusją nad możliwościami poznawczymi tej dyscypliny. Nawet gdy antropolodzy dialogiczni odwołują się do dystynkcji wyjaśniania (nauka) i rozumienia (sztuka interpretacji), chcąc pokazać, że dialog możliwy jest tylko na gruncie rozumienia, wciąż pozostają w ramach dyskusji, która używa argumentów z zakresu teorii wiedzy.

Bywają jednak i takie sposoby pojmowania zaangażowania, które przyjmują formę nawoływań do politycznie, ideologicznie zaangażowanej aktywności społecznej. W tym wypadku myli się zaangażowanie z aktywizmem, który oznacza utratę krytycznego dystansu, a więc dystansu będącego fundamentem poznania antropologicznego, dystansu, który umożliwia rozumienie. Aktywiści chcą, aby traktować antropologię jako obrończynię wolności i równości (Kościańska 2004)

lub nośnik zmiany społecznej (Baer 2004: 24), dostarczyć argumentów dla działań politycznych mających na celu np. demokratyzację i liberalizację społeczeństw Zachodu. Antropologia w służbie ideologii? Zasadne wydaje się w tym miejscu pytanie: dlaczego tak mamy działać? Dlaczego cel naukowy ma być wtórny w stosunku do ideologicznego? Dlaczego, przykładowo, zajmowanie się biedą, ma koniecznie pokazać, że ideologia neoliberalna jest zła? Agnieszka Kościańska pisze, że studia etnologiczne nie są w wystarczającej mierze oparte na duchu krytyki społecznej (Kościańska 2004). Odnoszę wrażenie, że jest to wypowiedź pasująca niestety bardziej do atmosfery panującej w nauce „krajów demokracji ludowej” w początku lat 50, a nie współczesności, gdzie przed etnologią stawia się raczej zadanie rozbudzania wątpliwości a nie namawiania na jedynie słuszne ideologie. Nauka miałaby znów być zaprzęgnięta w służbie ideologii jak za czasów Łysenki? Ten wątek współczesnej etnologii jest naprawdę mało przejrzyście².

Casus Łysenki nie został tu przywołany przypadkowo. „Łysenkizm” według Stefana Amsterdamskiego objawia się: a) ignoranckim lub nihilistycznym stosunkiem do dotychczasowych osiągnięć wiedzy i metody postępowania badawczego (zmiany języka etnologii bez dyskusji z zastanym, pomijanie dotychczasowego dorobku dyscypliny i rozpoczynanie interpretacji „ab ovo”, wybiórcze, zmanipulowane pod forsowaną tezę korzystanie z klasyków), b) informowaniem o odkryciach celem legitymizacji nie tyle środowiska naukowego, co władz gospodarczych i politycznych oraz zabieganiem u nich o poparcie dla swych koncepcji (niebezpieczeństwo przed jakim stoi antropologia robiona pod zamówienie publiczne, szybko reagująca na ważne społecznie problemy – tu definicja tego, co „ważne społecznie”, ma decydujące znaczenie). „Jest to sposób postępowania szukających uznania i reklamy szarlatanów sfrustrowanych z powodu negligowania ich przez oficjalną naukę” (Amsterdamski 1994: 157–158). Czy to nie stąd ucieczka w przytakującą podobnym działaniom politykę, która za naukowe ignoranctwo nie każe?

² Jeżeli jednak rozumie się etnologię jako rodzaj niczym nieograniczonej refleksji i wygłaszania poglądów (bo bez możliwości ich rzeczywistej konfrontacji), to wszystko da się usprawiedliwić.

Powinna dziwić dziś i niepokoić chęć gromadzenia danych pod kątem ich ewentualnej użyteczności w krytyce społecznej, nie tylko dlatego, że wygląda na to, że zanikła zwyczajna, bezinteresowna ciekawość naukowa, ale przez to, że może zagrozić w dalszej perspektywie wolności wyrażania własnych intuicji badawczych, w szczególności tych, które miałyby ambicje uogólnień teoretycznych, a które mogą być zwyczajnie bezużyteczne lub wręcz „szkodliwe społecznie”.

Antropologiczna interpretacja jest ingerencją, transformacją, tłumaczeniem, ale formułowanie celu badań jako przekształcania rzeczywistości społecznej tak, aby osiągnąć inny efekt niż rozumienie, nigdy w tej dziedzinie wiedzy nie było obecne i nie powinno być obecne również dziś. Proponowany przez „aktywistów” typ ingerencji, zaangażowania w zmianę stanu rzeczy jest bowiem typem intelektualnej kolonizacji, ponieważ narzuca rzeczywistości społecznej ideologiczny gorset tyle, że w imię tej rzeczywistości. Niewątpliwie kolonizacja w każdej postaci jest zrośnięta z określoną postawą etyczną, lecz „moralny model” badań etnograficznych jest podwójnym procesem kolonizacji (interpretacja + zaangażowanie), daleko etycznym, ale odległym od tłumaczenia, bo kolonizacja, nawet w tak szlachetnych celach, jak np. poprawa bytu badanych, utrudnia, lub uniemożliwia rozumienie – jest zawsze przerzuceniem pomostu własnej kultury ponad kulturą badaną – co nie znaczy, że zaangażowany antropolog nie może być dobrym interpretatorem, ale tylko wtedy, kiedy zachowa dystans. Antropolog występujący w roli obrońcy odmienności nie jest antropologiem, tylko obywatelem, który wyraża swoje poglądy polityczne, a te nie są składową poznaną naukową. Owszem, poglądy naukowe przeplatają się z poglądami politycznymi, ale nie są z nimi tożsame, co więcej, mają tym większą wartość, im silniej są od nich niezależne.

Przestroga dla antropologów próbujących występować w roli rzeczników jakiejś wspólnoty, do czego brak im na ogół kompetencji i autorytetu, mogą być dzisiejsze obawy triobriandczyka Johna Kasaipwalova, który z trwogą przygląda się antropologicznym ambicjom przemawiania w imieniu innych, czego nie należy mieszać z pisanem o innych i rozumieniem ich życia: „Jeśli mamy zamiar opierać się na badaniach antropologicznych przy określaniu naszej historii, kultury i naszej przyszłości, jesteśmy zgubieni” (cyt. za: Sperber 1985: 5–6).

Literatura

- Amsterdamski S.,
1994 *Tertium non datur? Szkice i polemiki*, Warszawa.
- Baer M.,
2004 *Między antropologią a aktywizmem. Użycia i nadużycia paradygmatu...*, „Zeszyty Etnologii Wrocławskiej”, nr 1, s. 23–35.
- Buchowski M.,
2005 *Ku odpowiedzialnej antropologii*, „(op.cit.)”, nr 22, s. 6.
- Burszta W.,
2005 *Na obrzeżach*, „(op.cit.)”, nr 21, s. 8–9.
- Fabian J.,
2001 *Anthropology with an Attitude*, Stanford.
- Kościańska A.,
2004 *Ku odpowiedzialności. Etnologia w Polsce: tradycje i wyzwania*, „(op.cit.)”, nr 19–20, s. 12.
- Lubaś M.,
2003 *Rozum i etnografia. Przyczynek do krytyki antropologii postmodernistycznej*, Kraków.
- Łotman J.,
1999 *Kultura i eksplozja*, Warszawa.
- Rabinow P.,
1977 *Reflection on Fieldwork in Morocco*, Berkeley.
- Sperber D.,
1985 *On Anthropological Knowledge*, Cambridge.
- Tokarska-Bakir J.,
1995 *Dalsze losy syna marnotrawnego*, „Konteksty. Polska Sztuka Ludowa”, nr 1–2, s. 13–22.
2004 *Ku antropologii – wywiad z prof. dr hab. Joanną Tokarską-Bakir*, „(op.cit.)”, nr 19–20, s. 1, 13–14.
- Vrhel F.,
1993 *Bachtinowskie inspiracje w postmodernistycznej etnografii*, „Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego. Prace Etnograficzne”, z. 32, s. 7–22.