

Praktyka antropologicznej refleksyjności. Wokół etnografii Paula Rabinowa, Vincenta Crapanzano i Kevina Dwyera

Wprowadzenie

Antropologia zasymilowała na przestrzeni kilku ostatnich dekad różne dyskursy (meta)teoretyczne z pogranicza filozofii, literaturoznawstwa i kulturoznawstwa i użyła ich do krytyki podstaw własnej epistemologii. Ów postępujący od późnych lat 60. XX w., nadzwyczajny awans problematyki gnozeologicznej metateoretycznej w tej dyscyplinie obecnie znany jest jej reprezentantom jako „zwrot refleksyjny” w antropologii kulturowej. W artykule tym chcę dowieść, że zwrot ów nie przebiegał jedynie w wymiarze teorii, a mam przez to na myśli, że teoria nie była ani jego jedynym źródłem, ani też nie była jedynym jego efektem. Na poniższych stronach chciałbym ukazać praktyczny aspekt krytyki refleksyjnej i zająć się przez chwilę konkretnymi praktykami etnograficznymi, które w antropologii kulturowej jednocześnie konstituowały zwrot refleksyjny, jak i inspirowały się nim. W tym celu omówię prace etnograficzne *Fieldwork in Morocco* Paula Rabinowa, *Tuhami: Portrait of a Moroccan* Vincenta Crapanzano oraz *Moroccan Dialogues* Kevina Dwyera, skupiając się na kilku ich cechach dystynktywnych, w tym zaś szczególnie na odrzuceniu przez ich autorów „epistemologii naukowej” i zastąpieniu jej wyłącznie interpretacją i dialogiem; porzuceniu pozycji obiektywnego obserwatora w imię postawy subiektywnego uczestnika zdarzeń; łączeniu w ramach etnografii badania terenowego z refleksją nad nim; oraz nad egzystencjalnym doświadczeniem konfrontacji z innością kulturową. Wymienione prace warto odświeżającej lektury, gdyż – mówiąc słowami Waldemara Kuligowskiego –

pragną [one] ukazać refleksyjność [...] w działaniu, w procesie, podczas badań terenowych [...]. Prezentuje się [w nich] rozważania o charakterze bardziej ogólnym, zmierzające do oszacowania korzyści, jakie mogłyby płynąć dla an-

tropologii po przepracowaniu przez nią refleksyjności i dostosowaniu tej kategorii do własnej specyfiki¹.

Etnografia refleksyjna: dialogiczność i interpretacja wykluczają „obiektywność”

Podstawową cechą łączącą wymienione etnografie refleksyjne jest uznanie, iż przestrzeganie przez antropologa sztywnych zasad naukowości prowadzi do – jak wyraził się Kevin Dwyer – „uciszania i poważnego zniekształcania spontaniczności i normalnego zachowania spotykanych ludzi oraz włączania ich na siłę w kategorie, modele i perspektywy definiowane przez dany projekt”². Kością niezgody między etnografami zdobywającymi swe pierwsze doświadczenia terenowe w Maroku a światem naukowych konwencji tradycji antropologicznej musiała w związku z tym stać się kwestia obiektywności. Młodzi badacze bronili stanowiska, iż obiektywność etnografa, w sensie jego wyabstrahowania z poznawanej rzeczywistości i monologiczności w interpretowaniu znaczeń kulturowych, jest założeniem dla analizy kulturowej wręcz zabójczym, gdyż „prowadzącym do serii separacji między antropologami a ich informatorami”³. Dwyer zdecydowanie przeciwstawiał się „odziedziczonej przez antropologię, naukowej perspektywie kontemplatywnej”⁴, w myśl której akceptuje się rozłam między podmiotem a przedmiotem poznania, w wyniku czego Inny, będący w tej relacji „obiektem” czy „przedmiotem”, obserwowany jest przez podmiot reprezentujący dominującą i uniwersalną zachodnią *ratio*. Publikowane w latach 1977–1982 „opowieści marokańskie” – bo pod taką nazwą funkcjonują one w piśmiennictwie antropologicznym – łączyła swoista niechęć do kostycznej naukowości, pojmowanej jako nakaz obiektywności i obiektywizowania, prowadzący do rozdziału między podmiotem a jego realnym doświadczeniem.

Jak komentował Rabinow w swojej etnografii:

Nie istnieje żaden przekonujący sposób wyeliminowania z naszych lub z czyichś innych działań świadomości. [...] Możemy oczywiście udawać, że jeste-

¹ W. Kuligowski, *Antropologia współczesności: wiele światów, jedno miejsce*, Kraków 2007, s. 181.

² K. Dwyer, *Moroccan Dialogues: Anthropology in Question*, Baltimore 1982, s. 21. Cytaty ze źródeł anglojęzycznych podaję we własnym tłumaczeniu.

³ S. Trencher, *Mirrored Images: American Anthropology and American Culture, 1960-1980*, London 2000, s. 50.

⁴ K. Dwyer, *op. cit.*, s. 256.

śmy neutralnymi naukowcami gromadzącymi niedwuznaczne dane, i że ludzie, których zachowania studiujemy, żyją pośród nieświadomych systemów określających ich sił, o których nie mają żadnego pojęcia, w przeciwieństwie do nas, którzy takie pojęcie mamy – ale byłaby to zwykła hipokryzja (*pretense*)⁵.

Rezultatem owej hipokryzji jest swoiste „zamrażanie” obu stron etnograficznego spotkania, w myśl słów Vincenta Crapanzano przestrzegającego, że:

Poprzez próby wyłączenia się z etnograficznego spotkania antropolog przeczy (*denies*) jego istotowej dynamice i kończy na kreśleniu statycznego obrazu obserwowanych ludzi oraz ich zachowań. Taki właśnie obraz, zamrożony w obrębie etnograficznego tekstu, staje się rzekomą „kulturą” tychże ludzi⁶.

Susan Trencher trafia w sedno, pisząc, że autorzy etnografii refleksyjnych starali się odejść od modelu „zamrożonego obrazu kultury”, a podstawą swego warsztatu czynili w tym celu „interakcje pomiędzy «tożsamościami» wytwarzanymi przez różne kultury”⁷. Spotkania te służyły negocjowaniu znaczeń w trybie dialogu, którego stawką nigdy nie miało być uniwersalizowanie i obiektywizowanie znaczeń kulturowych, lecz raczej próba ich wzajemnej, subiektywnej interpretacji, próba znalezienia wspólnego języka pomimo różnic dzielących etnografa i informatora. Metodą osiągnięcia takiego poziomu komunikacji w żadnym razie nie było ukrywanie przez etnografa własnego kulturowego uwikłania. Reflektując nad swymi rozmowami z informatorem Mohhamedem, Rabinow przyznawał, że:

Kontakt z Marokańczykami jedynie podkreślał różnice pomiędzy nami. Tym, co nas od siebie oddzielało, była nasza przeszłość. Ja byłem w stanie zrozumieć Mohhameda tylko w takim stopniu, w jakim on mógł zrozumieć mnie – a więc tylko częściowo (*partially*). Nasza wobec siebie inność nie stanowiła nieusuwalnej esencji, lecz była raczej sumą odmiennych doświadczeń historycznych. Dzieliły nas odmienne sieci znaczeń, choć teraz sieci te przynajmniej częściowo się przeplatają. Ale dialog między nami możliwy był dopiero wtedy, gdy uznaliśmy własną odmiennność, gdy pozostaliśmy krytycznie lojalni wobec symboli, w jakie wyposażyły nas nasze tradycje⁸.

⁵ P. Rabinow, *Reflections on Fieldwork in Morocco*, Berkeley 1977, s. 151.

⁶ V. Crapanzano, *Tuhami: Portrait of a Moroccan*, Chicago 1982, s. IX.

⁷ S. Trencher, *op. cit.*, s. 52.

⁸ P. Rabinow, *op. cit.*, s. 162.

Zauważmy, że w przytoczonej wypowiedzi rezonują co najmniej trzy Geertzowskie z ducha założenia teoretyczne, co poniekąd nie powinno dziwić, jeśli zważy się, iż to Geertz był opiekunem naukowym Rabinowa podczas jego pierwszych badań terenowych w Maroku i jeśli chodzi o myślenie o kulturze, miał on na twórców „opowieści marokańskich” wpływ podobny wpływowi mistrza na ucznia. Pierwszym z tych założeń jest uznanie, że „kultura to ludzka rzecz, którą istoty ludzkie tworzą, interpretują i zmieniają”⁹. Założenie drugie mówi, że informowanie etnografa przez informatora „nie przebiega w laboratorium, lecz w relacji interpersonalnej; jest ono intersubiektywne, rozgrywa się między dwoma podmiotami. W najlepszym razie będzie ono częściowe i rozrzedzone (*thin*) [...] Każdy fakt kulturowy interpretowany może być na wiele różnych sposobów, zarówno przez antropologa, jak i przez jego rozmówców”¹⁰. Założenie trzecie sprowadza się do konstatacji, że „my sami [tj. antropolodzy – W.K.] jesteśmy historycznie usytuowani za sprawą pytań, jakie zadajemy, oraz sposobów, w jakie staramy się rozumieć i doświadczać świata, przy czym tym, co otrzymujemy od naszych informatorów, są interpretacje, w równym stopniu zapośredniczone przez historię i kulturę”¹¹.

W ten sposób, jak widać, na plan dalszy schodzi w etnografii Rabinowa, podobnie jak u pozostałych autorów, kwestia procedur wyjaśniających dane zjawisko w kulturze obcej w trybie gromadzenia danych pozyskanych przez instrumentalnie traktowanego informatora, który ma jedynie dostarczać badaczowi gotowych, rzekomo „obiektywnych” eksplikacji i na tym jego rola w tworzeniu etnografii się kończy. Jak zasadnie pisze Kuligowski, „Rabinow pokazuje, że porzucenie starej metodologii, w zamian za zawierzenie «mądrości» kolejnych rozmów i spotkań, całkowicie zmienia oblicze badań terenowych”¹². Etnografia staje się w ten sposób inscenizacją spotkania dwóch, zupełnie odmiennych tożsamości kulturowych, których konfrontacja w dialogu negocjującym znaczenia otwiera dopiero szansę na wyłonienie się antropologicznej wiedzy. Wiedza ta pozostaje zawsze niepełna, gdyż, po pierwsze, opiera się na niedoskonałym wzajemnym rozumieniu się obu stron etnograficznego spotkania, po drugie, jej podstawą nie są zaobserwowane „fakty” danej rzeczywistości kulturowej, lecz jedynie tej rzeczywistości interpretacje, wypracowane za sprawą dialogu zachodzącego między antropologiem i jego informatorem.

⁹ *Ibidem*, s. X.

¹⁰ *Ibidem*, s. 152.

¹¹ *Ibidem*, s. 119.

¹² W. Kuligowski, *op. cit.*, s. 182.

Subiektywne doświadczenie w miejsce „obiektywnej obserwacji”

Obiektywizm znalazł się w etnografiach refleksyjnych na cenzurowanym nie tylko z racji uznania przewagi interpretacji i dialogu nad monologicznością etnografii konwencjonalnych. Rabinow, Dwyer i Crapanzano zgodnie wypominali antropologii, że na wzór nauk ścisłych wciąż próbuje traktować swoje obiekty jak przedmioty nieposiadające własnej świadomości i podmiotowości oraz że zakłada, iż świadomość obserwatora nie ma na nie żadnego wpływu. W myśl tego założenia – pisała Trencher – uznać można, że „każdy obserwator teoretycznie mógłby zostać zastąpiony jakimkolwiek innym, i nie miałoby to żadnego efektu na ustalenia i płynące z nich wnioski”¹³. W ostrej wypowiedzi Rabinow konstatował wręcz, że rewolucje naukowe, które – jak można by sądzić – na stałe skompromitowały podobne myślenie o poznawaniu kultury, „w antropologii były w dużym stopniu ignorowane”¹⁴.

Reakcją twórców etnografii refleksyjnych na tendencję do depersonalizowania obu członów relacji etnograficznej był zabieg wyraźnego uobecniania się autorów w tekście i przemawiania z pozycji historycznie usytuowanego podmiotu doświadczającego, nie zaś uniwersalnego podmiotu obserwującego dane zjawiska „znikąd”. Etnograf w „opowieściach marokańskich” to bezwyjątkowo „ja”, a nie anonimowy naukowiec. Konsekwencją tej strategii stanowiła bezprecedensowa w antropologii rehabilitacja subiektywnego doświadczenia badacza i zwrócenie uwagi na to, w jaki sposób konfrontacja z kulturową innością pozwala samemu badaczowi lepiej zrozumieć własną tożsamość kulturową. Jak pisał Jean-Paul Dumont w *The Headman and I*, „w przygodzie tej mam nadzieję zyskać jakieś pojęcie zarówno o «sobie», jak i o «nich», w innym razie nie widzę sensu w moim przybyciu tam”¹⁵. Z kolei Crapanzano w *Tuhami...* w ten oto sposób przybliżał swój zamiar:

W tej książce nie próbuję przedstawiać obrazu kultury marokańskiej od wewnątrz. Próby odkrycia, jak w istocie kultura wygląda na podstawie osobistych i historycznych dokumentów, zawsze uderzały mnie jako akt olbrzymiej naiwności. To raczej ja patrzę na użytek, jaki Tuhami robi z konkretnego idiomu mu dostępnego, aby wyartykułować własne doświadczenie, włączając w to jego własną

¹³ S. Trencher, *op. cit.*, s. 60.

¹⁴ P. Rabinow, *op. cit.*, s. 150.

¹⁵ J.-P. Dumont, *The Headman and I: Ambiguity and Ambivalence in the Fieldworking Experience*, Austin 1978, s. IX.

historyczność w naszym negocjowaniu rzeczywistości. Być może z mniejszym dystansem, a z pewnością z większym oporem, to ja przyglądam się temu, w jaki sposób ja używam własnego idiomu w trakcie naszych negocjacji¹⁶.

Kolejną rewindykacją doświadczenia subiektywnego górującego nad obserwacją „obiektywną” było skupianie się w etnografiach refleksyjnych nie na grupie aktorów, lecz na jednym, lub na serii pojedynczych osób, pełniących rolę dostarczycieli informacji. Podkreślić przy tym warto, że o ile w standardowych etnografiach poszczególne punkty widzenia przypisywano „informatorom”, którzy *de facto* stanowili konstrukty antropologów, skrywające za sobą rzesze innych informujących, to w etnografiach refleksyjnych informatorzy funkcjonowali jako konkretne, żywe, czujące jednostki. W przeciwieństwie więc do modelu „informatorów-popularnych denominatorów”¹⁷ konstruowanych jako rzekomo typowi reprezentanci kultury, etnografowie refleksyjni podkreślali wyjątkowość, szczególność, a wręcz marginalność swoich rozmówców na tle ich świata społecznego.

Refleksja antropologa nad samym sobą

Należałoby teraz rozwinąć myśl, że etnografia refleksyjna stanowi swoiste medium namysłu antropologa nad samym sobą jako „kulturową jaźnią” (*cultural self*). W mojej opinii „opowieści marokańskie” ukazywać miały nie tyle iluzyjne podobieństwo między antropologiem i jego informatorem w ujmowaniu i interpretowaniu rzeczywistości, ile raczej różnicę w jej rozumieniu wynikające z ugruntowanych w innych doświadczeniach interpretacji. Dwyer uczuła, że „osobiste doświadczenie [antropologa] jest w sposób nieunikniony powiązane z interesem społeczeństwa, z którego antropolog pochodzi, i wszystko, co ten mówi i czyni, jak nadaje formę swemu doświadczeniu, jak układa i kieruje swoje pytania, jak buduje swe rozumienie na podstawie otrzymanych odpowiedzi, dostarcza komentarza do tych interesów”¹⁸. Dialogiczna relacja antropologicznego „ja” z Innym miała więc na celu przede wszystkim refleksję nad tym, w jaki sposób kultury, z jakich wywodzą się badacz oraz jego interlokutor, zawiadują ich sposobami rozumienia, w tym rozumienia siebie nawzajem.

¹⁶ V. Crapanzano, *op. cit.*, s. XI–XII.

¹⁷ G.E. Marcus, D. Cushman, *Ethnographies as Texts*, „Annual Review of Anthropology” 1982, nr 11, s. 32.

¹⁸ K. Dwyer, *op. cit.*, s. XVIII.

Tę hermeneutyczną podstawę wiedzy antropologicznej ujmować można jako swoistą dialektykę, do czego zachęca wypowiedź, Jeana-Paula Dumonta, twierdzącego, że:

Relacja między mną a nimi jest z konieczności dialektyczna i przebiega w trzech [...] etapach: konfrontacji, poszukiwania znaczenia i – optymalnie – uznania (*recognition*). Te trzy etapy korespondują z grubsza z trzema stopniami dialektycznymi: tezą, antytezą i syntezą. Konfrontacja odzwierciedla proces dialektyczny, w którym zachodzi pewna wymiana lub, by tak rzecz ująć, w którym oni uczą się mnie, a ja uczę się ich (*they figure me out and I figure them out, so to speak*). Ostatecznie, w optymalnej sytuacji (a oznacza to, że nie zawsze do tego dochodzi), dochodzi do uznania (*recognition*), w którym to punkcie inny rozpoznany zostaje (*is recognized*) w swojej inności¹⁹.

Na tle tej wypowiedzi pełnego sensu nabiera początkowo zagadkowa myśl Rabinowa, jaką lubił on powtarzać za Paulem Ricoeurem. Mówił on mianowicie, że pisząc etnografie refleksyjne, badacze stawiają sobie za cel „zrozumienie własnej tożsamości drogą okrężną poprzez zrozumienie innego”²⁰. Drogą do tego rozumienia była refleksyjność w dwóch swoich przejawach. Po pierwsze, Rabinow, Crapanzano i Dwyer poświęcali w swych pracach sporo miejsca na refleksje nad swoimi interakcjami z badanymi, w szczególności zaś zwracali uwagę na źródła zakłóceń w komunikacji z nimi, których ostatecznym źródłem okazywała się radykalna wzajemna inność ich kulturowych doświadczeń i tożsamości. Po drugie, autorzy ci dokonywali dialogicznego negocjowania znaczeń kulturowych z Innym przy założeniu, że prawda o kulturze wyłania się jedynie w wyniku interakcji interpretujących poszczególne zjawiska podmiotów. Dlatego powtórzyć można za Susan Trencher, że głównym tematem etnografii refleksyjnych nie była „kulturowa jaźń” (*cultural self*) antropologa oraz jego informatora, lecz jedynie „sam antropolog reflektujący nad swoją działalnością w scenarii własnego kulturowego środowiska”²¹. Trudno uznać ten argument za zarzut wobec omawianych tu etnografii, tym bardziej jeśli potraktuje się je jako projekty refleksyjne, w których eksponowane miejsce zajmuje namysł metateoretyczny, w tym przypadku obejmujący proces konstytucji, załamania i re-konstytucji tożsamości badacza społecznego w obliczu jego konfrontacji z innością kulturową oraz wpływ, jaki proces ten wywiera na proces badawczy.

¹⁹ J.-P. Dumont, *op. cit.*, s. 5.

²⁰ P. Rabinow, *op. cit.*, s. 5.

²¹ S. Trencher, *op. cit.*, s. 99.

Trudno również dziwić się temu, że naukowa wartość etnografii refleksyjnych jest w opinii wielu komentatorów niewielka. W zakresie etnologicznej obserwacji nowych zjawisk kulturowych albo w kwestii zaproponowania nowych teorii ich wyjaśniania wkład diskutowanych prac był niemal zerowy; były one po prostu zwięzłymi, etnograficznymi relacjami z codziennego życia ludzi w kilku miejscowościach Maroka. Ale to nie na tym polega, jak można argumentować, wartość „opowieści marokańskich”. W opowieściach tych *fieldwork* oraz osoba badacza terenowego stają się przedmiotem pogłębionego namysłu. Z namysłu tego wyłania się nowy sposób myślenia o kulturze, rozruszający zapewne bardzo „naukowo” zorientowanych antropologów. Pamiętamy, że jeszcze u Geertza kultura funkcjonowała jako powszechny system symboli, które antropolog miał odczytywać niejako „przez ramię” tubylca i samodzielnie interpretować. Miałem już okazję wytłumaczyć, dlaczego uważam, że Geertzowska teoria kultury wzbogaca antropologiczną refleksyjność²². Tymczasem wydaje się, że Rabinow, Crapanzano i Dwyer odchodzą od takiego sposobu rozumienia kultury, zarzucając mu nie co innego, jak niedostatek refleksyjności, czyli niewystarczające „rozumienie sposobu, w jaki tradycje antropologiczne są sytuowane kontekstowo i zapośredniczone kulturowo”²³. W obliczu tego kontekstowego i kulturowego – ograniczającego „naukową” obiektywność opisu etnograficznego – uwarunkowania wiedzy o kulturze, młodzi uczniowie Geertza wystąpili z koncepcją etnografii jako refleksyjnego spotkania z Innym, opartego na dialogu i polifonii głosów, wspólnie interpretujących znaczenia kulturowe i wspólnie konstruujących opis kulturowy.

Etnografie refleksyjne trzech omawianych tu autorów wydają się wartościowymi i ważnymi w historii myśli antropologicznej propozycjami z pogranicza teorii i praktyki. Ich wagę dostrzegam w radykalnym sprzeciwie wobec dehumanizujących spotkanie z innością kulturową konwencji badawczych przyjmowanych w etnografiach standardowych. Program etnografii refleksyjnej, choć powoli przechodzący już do lamusa antropologicznych podejść do badania kultury, jest również o tyle wart pamięci, że jego autorzy nie obawiali się stawiać pytań o to, czy w ogóle możliwe jest prawdziwe poznanie Innego, i to nie tylko w ramach procedur naukowych.

²² W. Kruszelnicki, *Od interpretowania kultur do interpretowania kultury antropologicznej*, „Kultura i Historia” 2009, nr 16.

²³ S. Silverman, *Stany Zjednoczone*, [w:] *Antropologia. Jedna dyscyplina, cztery tradycje: brytyjska, niemiecka, francuska i amerykańska*, red. F. Barth, A. Gingrich, R. Parkin, S. Silverman, tł. J. Tegnerowicz, Kraków 2007, s. 344.

Summary

The Practice of Anthropological Reflexivity. The Ethnographies of Paul Rabinow, Vincent Crapanzano, and Kevin Dwyer in Focus

The focus in my paper is on the way three anthropologists – collaborators, students and heirs of Clifford Geertz and his interpretationist methodology of the “science of Man” – adopted and developed the idea of “reflexive anthropology”. Particular attention is given to their radical objection to what they referred to as a dominant “scientific epistemology” of social sciences and to their efforts to replace its philosophical premises and research procedures with a number of iconoclast ideas such as: interpretation and dialogue in lieu of usual monologic discourse of the subject of research disconnected from the examined cultural reality; subjective interpretation instead of the pretense of “objectivism” of the anthropological gaze that reduces the people under study to “objects of research”; and, naturally, adopting a reflexive attitude to fieldwork, wherein the anthropologist includes in his/her ethnography critical reflections on the way different cultures represented by a social scientist and his/her interlocutors determine his understanding of cultural meanings and also the way they understand each other in their otherness.

