

# PROCESY GLOBALIZACJI A PROBLEMY BADAWCZE ANTROPOLOGII SPOŁECZNO-KULTUROWEJ<sup>1</sup>

## CELE ANALIZY

Badania nad globalizacją doprowadziły do zmiany naszych wyobrażeń o przestrzennym wymiarze relacji społecznych i praktyk kulturowych. Mniej lub bardziej subtelny przeobrażeniom uległy kluczowe pojęcia i kategorie stosowane w naukach społecznych, w tym również w antropologii społeczno-kulturowej. Antropologowie inaczej już rozumieją skądinąd znane sobie terminy, takie jak „kultura”, „społeczeństwo”, „interakcja”, „przestrzeń społeczna”, „wspólnota”, „lokalność”, „sąsiedztwo”, czyli wyrażenia bez wątplenia określające zjawiska o wyraźnych cechach przestrzennych. Przemiany, o których mowa, dotyczą także antropologicznej praktyki badawczej. Opisanie i wyjaśnienie procesów globalizacji nie tylko wymaga bowiem przekształcenia teorii antropologicznej, ale także wpływa na rozumienie tego, co można nazwać paradygmata-  
mi badawczymi w antropologii.

Termin „paradygmat” jest dobrze znany dzięki pracom wybitnego filozofa i historyka nauki Thomasa Kuhna. Jak wiadomo, Kuhn stosował pojęcia paradygmatu w odniesieniu do akceptowanych w określonej społeczności uczonych faktycznie stosowanych zasad praktyki naukowej, obejmujących teorie i prawa, ale także zastosowania i środki techniczne, którymi dysponuje określona grupa naukowców (Kuhn 2001: 34). Pojęcie paradygmatu zrobiło oszałamiającą karierę w naukach społecznych, mimo że autor terminu posługiwał się nim tylko do opisu historycznego rozwoju nauk przyrodniczych. Popularność określenia sprawiła, że „paradygmat” stał się terminem wieloznacznym.

---

<sup>1</sup> W niniejszym tekście wykorzystuję fragmenty piątego rozdziału mojej książki: *Rozum i etnografia. Przyczynek do krytyki antropologii postmodernistycznej*, Nomos: Kraków 2003. Chciałbym podziękować Domowi Wydawniczemu „Nomos” za zgodę na publikację tych fragmentów.

Zgodnie z podręcznikową definicją, zaczerpniętą z jednego z opracowań na temat metod i technik badań terenowych, „paradygmat” to sposób widzenia świata, interpretowania tego, co się zobaczyło i decydowania, które z rzeczy widzianych przez badacza należy potraktować jako rzeczywiste, ważne i istotne dokumenty (leCompte, Schensul 1999: 41). Paradygmatami są na ogół oparte na określonych założeniach aksjologicznych, ontologicznych i epistemologicznych wzorce postępowania badawczego stosowane w danej dziedzinie nauki. Tego typu wzorzec uwypukla najbardziej elementarne cechy ontologiczne badanej rzeczywistości, wskazuje uprawnione metody wnioskowania w postępowaniu badawczym, określa, w jakim celu i w jaki sposób powinno się zbierać i opracowywać dane empiryczne; pozwala tworzyć listę i hierarchię istotności poszczególnych zagadnień i problemów badawczych. Wymienia się w związku z tym paradygmaty: pozytywistyczny, krytyczny, fenomenologiczny, sieciowy, środowiskowy (*ibidem*: 41) lub pozytywistyczny i naturalistyczny (Hammersley, Atkinson 2000).

Zmiany pojęciowe, jakie przyniosło naukom społecznym coraz szersze wykorzystanie teorii globalnego społeczeństwa, w specyficznym przypadku antropologii społeczno-kulturowej prowadzą do przeformułowania ontologii kulturowej tkwiącej u podstaw paradygmatów badawczych. Wysiłek antropologów w większym stopniu koncentruje się na tworzeniu takich ontologii, niż na próbach ich doprecyzowania i empirycznego zweryfikowania, co może dziwić w świetle tak silnego u reprezentantów tej dyscypliny przywiązania do badań empirycznych i faktografii. Tak czy inaczej porzucenie dawnych paradygmatów prowadzi między innymi do dezaktualizowania się pytań i problemów, jakie niegdyś stawiali sobie badacze i pojawienia się nowych zagadnień i wyzwań badawczych. Tym nowym pytaniom badawczym pragnę właśnie poświęcić więcej miejsca w niniejszych rozważaniach. Interesować mnie będzie szczególnie jeden aspekt tego, co nazwałem paradygmatami, a mianowicie lista godnych uwagi problemów, które formułuje się w ramach przyjętych wzorców pracy badawczej. Problemy te, na co czytelnik zwróci uwagę, obejmują zagadnienia sytuujące się na dwu poziomach refleksji: teoretycznym, czyli koncepcji i kategorii używanych do budowania modeli pojęciowych, oraz na poziomie metodologicznym, tj. narzędzi badawczych i praktyk służących rozwiązywaniu problemów formułowanych w ramach teorii.

Dalsze wywody chciałbym podzielić na trzy części. W pierwszej postaram się wyjaśnić, dlaczego studia nad procesami globalizacji skłaniają do przemyślenia kluczowych antropologicznych pojęć: „kultura”, „społeczeństwo”, „wspólnota”, „terytorium”, a w szczególności, dlaczego przy obecnej intensywności procesów globalizacji nowego znaczenia nabiera relacja między kulturą a przestrzenią społeczną, lub dokładniej: kulturą a terytorium. W drugiej części artykułu omówię pewne nowe konceptualizacje relacji między kulturą a terytorium, podejmowane w ramach tak zwanego nurtu krytycznego w antropologii. Bardziej szczegółowo odniosę się do propozycji kilku znanych przedstawicieli tej orientacji, takich jak Arjun Appadurai, James Clifford, George Marcus, Akhil Gupta i James Ferguson. Moim celem jest uzupełnienie i modyfikacja pytań formułowanych przez wymienionych antropologów w związku ze studiami nad globalizacją, a w szczególności badaniami dotyczącymi współczesnych relacji między kulturą a terytorium. Postaram się pokazać, że przedstawiciele wspomnianej orientacji zbyt pochopnie odrzucają rozumienie kultury jako pewnego sposobu życia, zawężając znaczenie terminu do wytwarzanych i krążących w globalnym obiegu przedmiotów i informacji. W ostatniej części rozważań pokuszę się o naszkicowanie pytań i problemów

uzupełniającego zestaw zagadnień zaproponowany przez antropologów reprezentujących nurt krytyczny. Posiłkując się przykładami etnograficznymi, pozwolę sobie wysunąć pewne propozycje w sprawie tego, jak w świetle naszej wiedzy o procesach globalizacji można dokonać rekonceptualizacji zagadnienia relacji między kulturą a terytorium, tak by prowadziło nas ono do formułowania nowych i interesujących pytań badawczych.

## KULTURY, ETNOGRAFIA I GLOBALIZACJA

Istnieje wyraźnie zauważalny związek między sposobem teoretyzowania na temat kultury a stylem uprawiania badań i analizowania materiałów etnograficznych. Teoria nie tylko wytycza cele naszych poszukiwań badawczych. Niektórzy antropologowie wierzą, że teorie tak dalece determinują nasz sposób rozumienia i doświadczania świata, że nie umiemy w zasadzie oddzielić tego, co w naszym przedstawieniu rzeczywistości jest pochodną poglądów teoretycznych, od tego, co ma swe źródła w dostępnych danych naszych zmysłów. Oczywiście istota relacji między aparatem pojęciowym nauki a danymi zmysłowymi stanowi podstawowy problem epistemologii, któremu daleko od rozwiązania. Jednakowoż niektórzy z badaczy widzą w nim nie tyle zagadkę, co wymówkę pozwalającą zrezygnować z weryfikowania swych przypuszczeń i domniemań. Takie stanowisko prowadzi niestety do postawy bezkrytycznej. Pojęcia i kategorie teoretyczne stają się po prostu niekwestionowaną wizją rzeczywistości, którą etnografia i badania w terenie mają jedynie za zadanie potwierdzać. Stwierdzenia takie mogą dziwić w świetle tak charakterystycznej dla współczesnej antropologii niechęci do formułowania szerokich uogólnień. Bylibyśmy dalecy od prawdy, twierdząc, że współczesne pokolenie antropologów zaprzestało teoretyzowania. Można twierdzić, że jest dokładnie na odwrót, i to pomimo nominalistycznych deklaracji wielu badaczy. Problem tkwi raczej w tym, że we współczesnej antropologii uprawia się teorię z niewielką dozą krytycyzmu.

Wielu antropologów, w tym większość badaczy, których propozycje omawiam poniżej, uznaje badania i opisy etnograficzne za określone pod względem znaczeniowym przez pojęcia i metafory stosowane w ramach teorii kultury. Nastawienie takie powoduje właśnie ryzyko dogmatyzmu. Obserwacje zawarte w opisach etnograficznych powinny być nie tyle potwierdzeniem, co elementem procedury weryfikacji twierdzeń formułowanych na gruncie teorii. Za właściwą funkcję opisu etnograficznego trzeba uznać sprawdzanie prawdziwości twierdzeń obserwacyjnych implikowanych przez teorię. Jednakże w wielu wypadkach badania etnograficzne służą za ledwie potwierdzeniu słuszności głoszonej koncepcji czy stają się szczegółową interpretacją bądź rozwinięciem figur pojęciowych, jakimi operuje się na poziomie dyskursu teoretycznego.

Punktem wyjścia współczesnej – świadomej globalnych przeobrażeń – refleksji nad przestrzennym wymiarem praktyk kulturowych jest zdecydowane odrzucenie dwu idei stanowiących fundament antropologii minionego stulecia, czyli teorii społeczeństwa jako samowystarczalnego i dążącego zawsze ku wewnętrznej równowadze systemu społecznego oraz tak zwanej mozaikowej koncepcji zróżnicowania kulturowego. Mo-

delowym przykładem zintegrowanego, zamkniętego, samoregulującego się systemu społecznego wydawały się badane przez antropologów społeczeństwa pierwotne, czyli małe, względnie izolowane, niepiśmienne grupy plemienne o prostej strukturze społecznej, utrzymujące się ze zbieractwa i łowiectwa. Obecnie powątpiewa się nawet, czy idea społeczeństwa pierwotnego miała kiedykolwiek dokładny odpowiednik w rzeczywistości (por. Kuper 1988). Tak czy inaczej, przeobrażenia społeczne zachodzące w dwóch ostatnich stuleciach doprowadziły do stopniowego wchodzenia izolowanych małych społeczeństw plemiennych w obszar oddziaływania kapitalizmu i europejskiego systemu kolonialnego, gruntownie przeobrażając ich kultury i struktury społeczne.

Klasyczna antropologia odwoływała się także do teorii zróżnicowania kulturowego, którą można nazwać, by użyć trafnego określenia Ulfa Hannerza, „mozaikową”. Zakładała ona, że poszczególne kultury stanowią wyraźnie odrębne, wewnętrznie jednolite całości (Hannerz 1992a: 218). Koncepcję mozaikową można zarazem przedstawić jako pewną pojęciową mapę przestrzennego (geograficznego) rozlokowania kultur ludzkich, którym przypisuje się pewien wyraźnie określony obszar lub terytorium. Świat jawił się antropologom jako całość – mozaika kulturowa, ale był całością składającą się z niezależnych od siebie mniejszych całości zwanych kulturami. Uznano też, że każda kultura – na swój własny sposób – wykorzystuje, oznacza, organizuje i wytwarza specyficzną przestrzeń na przypadającym jej obszarze. Antropologowie po dziś dzień piszą o kulturze jako zestawie powszechników kulturowych, a jednocześnie operują etnograficznymi atlasami, pozwalającymi połączyć określone praktyki kulturowe z miejscami na mapie świata. Wiedzą, gdzie występuje, bądź występował, totemizm lub szamanizm, na jakim obszarze spotykamy grupy pochodzeniowe, w jakich zakątkach świata panował zwyczaj palenia wdów, w jakich zaś prawo wendety (por. Appadurai 1999: 243).

Ten obraz zróżnicowania kulturowego miał swe źródła w tak zwanym antropologicznym pojęciu kultury, będącym jedną z kluczowych idei antropologii minionego stulecia. Pojęcie to (tworzone, nawiasem mówiąc, z myślą o krytyce XIX-wiecznego ewolucjonizmu społecznego) wyrażało pogląd, zgodnie z którym kultura to zestaw nabywanych poprzez socjalizację, a nie drogą biologiczną, cech różnicujących daną zbiorowość ludzką od innych. Zgodnie z tym stanowiskiem, można mówić o wielu odmiennych, lecz równych sobie ludzkich kulturach, z których każda jest wytworem specyficznego procesu historycznego i tworzy zintegrowaną duchową całość (por. Stocking 1968: 214).

Teoria społeczeństwa pierwotnego oraz antropologiczna idea kulturowej różnorodności stanowiły jądro całego paradygmatu badawczego klasycznej antropologii, kształtując styl uprawiania intensywnych badań terenowych i opisu etnograficznego. Jednym z podstawowych założeń tego paradygmatu był holizm, idea, że badane społeczeństwa należy ujmować jako wewnętrznie uporządkowane całości. Zadaniem badacza miało być wszechstronne i dokładne przestudiowanie całokształtu życia społecznego wybranej grupy. Umożliwiała to metoda intensywnych badań terenowych, której kluczowym założeniem było spędzenie dłuższego czasu wśród ludzi będących przedmiotem studiów.

Paradygmat, o którym mowa, posiadał również wyraźne założenia co do czasowo-przestrzennych ram etnograficznej praktyki badawczej. Antropologowie badali przede wszystkim ludy i społeczności spoza historycznego kręgu kultur Zachodu. Zadaniem antropologii miało być studiowanie życia społecznego w innej niż zachodnia przestrzeni

i strefie czasu (Fabian 1983). Badania terenowe wymagały od badacza przemieszczania się niemal między dwiema różnymi czasoprzestrzeniami. Tego rodzaju segmentacja czasu i przestrzeni badań terenowych miała rzecz jasna podstawy w politycznym (kolonialnym) podziale świata na centra i peryferie. Pochodzący z jednego z zachodnich imperiów kolonialnych antropolog prowadził badania w plemiennych stabilnych społeczeństwach podporządkowanych Zachodowi.

Antropologia klasyczna przyjmowała milcząco ów fundamentalny podział czasu i przestrzeni społecznej, ale stosunkowo rzadko czyniła zeń problem i przedmiot swych badań. Nie interesowano się szerszym historycznym i przestrzennym kontekstem życia badanych społeczeństw. Badacze zwracali baczną uwagę na zdolność do podtrzymywania przez poszczególne społeczeństwa stanu wewnętrznej równowagi (idea społeczeństwa jako samoregulującego się systemu). Miejsce – przestrzeń społeczna zamieszkiwana przez dane społeczeństwo, z całą jej wewnętrzną organizacją, podziałem na to, co publiczne i prywatne, sacrum i profanum, społeczne i naturalne, czyste i nieczyste, część i całość – miało być autonomicznym wytworem tego właśnie społeczeństwa (Sutherland 1978). W podejściu tego rodzaju abstrahuje się od globalnych ekonomicznych, społecznych, politycznych czy demograficznych zależności pomiędzy różnymi społeczeństwami i grupami. W szczególności zaś są pomijane zależności łączące centra i peryferie. Historia stosunków gospodarczych i politycznych między światem zachodnim a społeczeństwami pozaeuropejskimi długo pozostawała poza obszarem zainteresowań antropologii (Wolf 1982: 13). Dotyczyło to w szczególności badań nad wpływem systemu kolonialnego na stosunki społeczne panujące w badanych grupach. W tej sytuacji paląca wydała się potrzeba zbudowania teorii uwzględniającej te związki, zarówno w historycznej, jak i bardziej synchronicznej perspektywie.

Jak zauważył w swym klasycznym dziele z 1982 roku *Europe and the People without History* amerykański antropolog Eric Wolf, nie można już dłużej utrzymywać przy życiu przekonania, że każda kultura ludzka stanowi wewnętrznie zintegrowany i samowystarczalny system. Świat jest wieloraką i historycznie zmienną całością składającą się z oddziałujących na siebie elementów. Zadaniem antropologii staje się zatem opisanie i wyjaśnienie tego, jak formy kulturowe pośredniczą w ogólnoświatowych relacjach między poszczególnymi ludzkimi populacjami (*ibidem*: 19).

Wolf dowodził, opierając się na bogatym materiale historycznym, że społeczeństwa i grupy kulturowe przedstawiane przez antropologów jako funkcjonujące jakoby poza czasem historycznym cywilizacji europejskiej niezależnie od siebie całości, w istocie od dawna są zanurzone w globalnym procesie przemian historycznych, pogłębianym między innymi przez ekspansję zachodnich rynków i imperialną politykę zachodnich mocarstw. Wymiana towarowa między plemionami Indian północnoamerykańskich a koloniami, europejski i amerykański handel niewolnikami w Afryce – to jedynie niektóre przykłady globalnych procesów społecznych, które doprowadziły do zasadniczych przeobrażeń struktur politycznych, zależności gospodarczych i kulturowych tożsamości społeczeństw, które antropologia traktowała długo jako odrębne i niezależne byty społeczne i kulturowe (Wolf 1982: 158–194, 206–231).

W ujęciu proponowanym przez Erica Wolfa jednostki kulturowe – ludy, plemiona, grupy – nie są samoistnymi formami życia społecznego osadzonymi na stałe w określonych miejscach globu, lecz okazują się wytworami historycznych postaci wymiany handlowej, stosunków władzy i dominacji. Tradycyjny obraz różnic kulturowych jest przeto podwójnie mylący. Z jednej strony powoduje zaciemnienie faktu, że podziały

i tożsamości kulturowe są rezultatem wzajemnych historycznych relacji między mobilnymi przestrzennie grupami ludzkimi i instytucjami; z drugiej pomija kluczowy dla charakterystyki tych stosunków czynnik władzy i dominacji społeczeństw zachodnich nad innymi zbiorowościami, czyli ów podział świata na dominujące centra i metropolie świata zachodniego oraz obszary peryferyjne lub półperyferyjne, zależne a zarazem opierające się władzy owego centrum.

Te i podobne argumenty podważające słuszność postrzegania społeczeństwa jako monady, a kultury jako całościowego wzoru działania i myślenia są przyjmowane obecnie jako stwierdzenia niemal oczywiste. Antropologowie na dobre rozstali się z obrazem świata podzielonego na jednolite wewnętrznie i niezależne względem siebie całości, z których każda zajmuje odrębną przestrzeń, w której czas biegnie na swój sposób. Tradycyjna antropologia zakładała, że bada społeczeństwa znajdujące się niejako poza procesami unowocześnienia. Tyle że nowoczesność – jak już dawno temu stwierdzili klasycy socjologii – okazuje się ekspansywnym przestrzennie porządkiem społecznym. Rozwój kapitalizmu i scentralizowanych aparatów państwowych pociągnął za sobą wielorakie zmiany organizacji i oznaczania przestrzeni i czasu. Za sprawą instytucjonalizacji kapitalistycznych stosunków społecznych dokonano się to, co David Harvey nazwał kiedyś kompresją czasowo-przestrzenną (Harvey 1990). Kompresja jest, w ujęciu Harveya, procesem powiązaniem ściśle z ekspansją kapitalistycznych stosunków produkcji. Stopniowo zaczęły znikać bariery przestrzenne, coraz głębiej i szerzej posuwała się integracja gospodarcza świata, a w szczególności jego najbogatszych obszarów. Jednym z wymiarów integracji gospodarczej w świecie kapitalistycznym stały się innowacje w dziedzinie komunikacji i transportu, powstanie międzynarodowego rynku finansowego. Zmiany te byłyby oczywiście nie do pomyślenia, gdyby nie tak charakterystyczne dla kapitalizmu dążenie do maksymalizacji zysku w jak najkrótszym czasie. Rozwój kapitalizmu doprowadził zatem do zaniku barier przestrzennych ograniczających w poprzedzających kapitalizm systemach kontakty i zależności między różnymi ludzkimi społecznościami.

Procesy unowocześnienia, a zjawiska związane z ekonomiczną integracją świata w szczególności, prowadzą także do zasadniczych przeobrażeń przestrzeni i miejsc. Jedną z charakterystycznych cech nowoczesnych stosunków społecznych stało się niestanne przeobrażanie i reorganizowanie przestrzeni. Harvey w przekonujący sposób opisuje, jak gwałtowne transformacje przestrzeni pod wpływem ekspansji systemu kapitalistycznego głęboko wstrząsnęły i przeobraziły znaczenia przypisywane przez ludzi przestrzeni i miejscom, co znalazło pełne odzwierciedlenie w sztuce i literaturze doby modernizmu, odrzucającej linearną, jednorodną perspektywę, przeświadczonej o ulotności, tymczasowości, natłoku i jednoczesności zdarzeń w świecie, prowadzących do poczucia nierealności miejsc (Harvey 1990: 266–267). W tym samym okresie daje o sobie znać społeczna nostalgia. Rodzi się osobliwy kult lokalnych tradycji, tego, co dawne, podtrzymujący wrażenie ciągłości życia kulturowego w czasach diametralnych przeobrażeń. Coraz bardziej aktywną rolę w przekształcaniu przestrzeni zaczyna pełnić państwo, niejednokrotnie sięgające do przeszłości w celu legitymizacji swych nowoczesnych zabiegów.

Dzisiaj, w sytuacji, którą nazywa się niekiedy trzecią falą globalizacji, tradycyjna antropologiczna nauka o kulturze i społeczeństwie wydaje się jeszcze bardziej problematyczna. Szybki rozwój technologii przesyłania i przetwarzania informacji doprowadził do powstania globalnej sieci połączeń komunikacyjnych. Liberalizacja ekonomicz-

na w wielu krajach świata umożliwia również o wiele swobodniejszy przepływ towarów, usług, a przede wszystkim kapitałów. Trudno już wątpić, że podziały kulturowe mają swą dynamikę i skomplikowaną historię. Współczesne procesy globalizacji oznaczają intensyfikację relacji i zależności społecznych w skali ogólnoświatowej, a zarazem zerwanie więzi łączącej dwa podstawowe parametry działań społecznych: czas i miejsce. Dokładniej rzecz biorąc, miejsce przestaje być wyznacznikiem czasu. Ten ulega uniwersalizacji. Miejsca nie są już odrębnymi przestrzeniami i stają się współzależne (Giddens 1990). Wiadomo, że życie społeczne rozrzuconych po różnych zakątkach świata grup ludzkich splata się ze sobą na różne sposoby, nawet jeżeli te grupy nie są tego do końca świadome. Intensywność i złożoność kontaktów oraz zależności międzyludzkich (w postaci migracji, podróży, przepływu kapitałów, towarów, wzorów konsumpcji, przekazów reklamowych, ikon kulturowych) wpływa znacząco na powstawanie konfliktów i trwałość więzi społecznych, a także na skalę i natężenie procesów homogenizacji i heterogenizacji kulturowej. Jednym z najbardziej wymownych przejawów globalizacji stała się działalność ponadnarodowych korporacji uniezależniających się w coraz większym stopniu od państw. Migracje i ruchliwość ludności w dobie obecnej fali globalizacji wydają się wyraźnie mniej intensywne niż przepływy kapitałów i idei (Wnuk-Lipiński 2004: 25). Jednak intensyfikacja kontaktów łączących diaspory z macierzystym krajem prowadzi do krystalizacji zjawisk w rodzaju transnacjonalizmu i transetniczności. Co za tym idzie, tożsamości etniczne i narodowe tracą swe zakotwiczenie w jednym miejscu czy terytorium państwowym, stając się przekazami kulturowymi znajdującymi się w globalnym obiegu. Procesy globalizacji powodują znaczące przeobrażenia w sferze doświadczeń, świadomości i wyobrażeń społecznych; równie ważne jako ogólnoświatowe sieci relacji stają się globalne ideologie i wizje globalnego społeczeństwa (Robertson 1992).

Zjawiska, o których mowa, mają przemożny wpływ na antropologiczne teorie kultury i kształtowanie paradygmatów intensywnych badań terenowych. Wielu badaczy uważa wręcz, że rozumienie kultury jako sposobu życia grupy ludzi na danym terytorium należy całkowicie odrzucić albo przynajmniej zasadniczo zmodyfikować. Obecnie znacznie częściej dyskutuje się o kulturze jako symbolicznych wyobrażeniach znajdujących się w globalnym obiegu (por. Mathews 2005).

W antropologicznym dyskursie o globalizacji na wyróżnienie zasługują trzy figury pojęciowe:

- 1) kreolizacji/hybrydyzacji;
- 2) deterytorializacji/glokalizacji;
- 3) nieładu/chaosu światowego.

Postaram się poniżej omówić je nieco szerzej.

Jednym z podstawowych wyobrażeń antropologicznych związanych z procesami globalizacji było zjawisko kreolizacji lub hybrydyzacji rzeczywistości kulturowej. Intensyfikacja relacji i zależności międzyludzkich przenikająca polityczne granice i bariery wykraczające poza lokalne ramy życia codziennego objawia się między innymi przenikaniem się i mieszaniem treści kulturowych. Jak twierdzi U. Hannerz, który wprowadził do antropologii tę metaforę, pojęcie kreolizacji można potraktować jako termin o szerokim zakresie odnoszący się do zjawisk łączenia się i mieszania kultur. Kreolskość odnosząca się pierwotnie do sytuacji kolonialnej, w szczególności wymieszania rasowego i językowego na niektórych dawnych obszarach kolonialnych, na Karaibach i w Afryce, a także w Azji południowo-wschodniej, staje się obecnie wyznacz-

nikiem kondycji kulturowej globalnego społeczeństwa, dla której charakterystyczne jest zanikanie wyrazistości i odrębności kulturowej, a jednocześnie wylanianie się przestrzeni kultury skreolizowanej (Hannerz 2004: 291).

Zbliżona do kreolizacji jest metafora hybrydyzacji, którą posługuje się w swoich pracach J. Clifford. Badacz ten skupia swe zainteresowania na przeobrażeniach, jakim podlegają kultury tubylcze i społeczeństwa plemienne pod wpływem ekspansji nowoczesnych stosunków społecznych poza centra cywilizacji zachodniej. Stare i nowe media, migracje, przepływ kapitałów i wiedzy prowadzą do zaniku trwałych granic między kulturami (Clifford 2000: 10). Kultury badane przez antropologów okazują się twórczymi kombinacjami różnorodnych dyskursów, hybrydycznymi w swej istocie twórcami złożonymi z fragmentów rozmaitych tradycji i wyobrażeń, ideologii, kodów kulturowych, form tożsamości, podatnymi na nieustanne przekształcenia i przemiany. Ten obraz kultury zawdzięczamy, jak przypomina Clifford, surrealistom, którzy nie wyobrażali sobie życia kulturowego jako zintegrowanej, historycznie ciągłej struktury instytucjonalnej, lecz jako kolaż: zestaw kodów, artefaktów, ideologii podatny na krzyżowanie się i twórcze rekombinacje (*ibidem*: 20, 162–163). Doświadczenie przemieszania kulturowego, nagromadzenia w jednym miejscu artefaktów kulturowych z różnych stron świata, jest oczywiście udziałem niemal każdego przeciętnego mieszkańca współczesnej metropolii. Wielość dóbr konsumpcyjnych, dostępność informacji o wydarzeniach w rozmaitych zakątkach globu stała się codziennym przejawem hybrydyzacji kulturowej.

Pojęcia kreolizacji i hybrydyzacji służą krytykom klasycznych XX-wiecznych konceptualizacji pojęcia kultury w antropologii do zakwestionowania poglądu, który obecnie kojarzy się z tradycyjnym antropologicznym przekonaniem o istnieniu trwałej pierwotnej więzi między kulturą a terytorium. Jeżeli istotnie kreolizacja/hybrydyzacja są, jak przekonują autorzy tacy jak Hannerz czy Clifford, nieodłącznie związane z życiem kulturowym, to pojęcie „autochtona” czy „rdzennego mieszkańca”, sugerujące rodzaj prymarnej więzi pewnej kultury z danym miejscem, należy obecnie przeformułować. W tym nowym ujęciu relacja między kulturą a terytorium okazuje się wytworem określonych, historycznych warunków rozwoju społeczeństwa i kultury.

Bliskie antropologicznemu rozumieniu procesów globalizacji jest wprowadzone przez socjologa R. Robertsona pojęcie „glokalizacji”. Początkowo, jak przypomina Robertson, pojęcie glokalizacji oznaczało strategię marketingową polegającą na promowaniu globalnego produktu (powiedzmy Coca-Coli) tak, aby trafić w lokalne oczekiwania i przyzwyczajenia (za: Wnuk-Lipiński 2004: 20). W szerszym kontekście glokalizacja to dwukierunkowy proces polegający z jednej strony na uniwersalizacji tego, co partykularne (na przykład szerokim nagłośnieniu lokalnych problemów lub tworzeniu ponadnarodowej platformy komunikacyjnej dla specyficznych dyskursów etnicznych w światowym Internecie), z drugiej natomiast na partykularyzacji tego, co uniwersalne, czyli powstaniu specyficznych relacji międzyludzkich w wyniku pojawienia się nowych globalnych wzorów mobilności przestrzennej albo przetworzenie niektórych aspektów globalnej kultury konsumpcyjnej, i dostosowaniu ich do lokalnych uwarunkowań. Przykładem glokalizacji w obszarze kultury konsumpcyjnej będzie specyficzny sposób traktowania globalnego produktu (produktów uznanych marek) w danym miejscu, a zarazem wprowadzenie wytworu lokalnej kultury (powiedzmy, produktu spożywczego lub symbolu) do globalnego obiegu treści i przekazów kulturowych (por. Friedman 1994: 104). Pojęcie glokalizacji odsyła do kolejnej kategorii ważnej ze

względu na cel niniejszych rozważań, do pojęcia globalnej formy kulturowej. Cechą konstytutywną takich form jest możliwość kontekstualizacji i rekontekstualizacji w różnych lokalnych warunkach. Można oczywiście mówić o wielu różnych formach globalnych, począwszy od globalnych marek w rodzaju Nike czy Coca-Cola, a skończywszy na skomplikowanych systemach ubezpieczeń społecznych lub biotechnologiach. Niezwykle ważna z antropologicznego punktu widzenia wydaje się właściwa formom globalnym zdolność przemieszczania się i przystosowywania do różnych lokalnych kontekstów (Ong, Collier 2005: 11).

Inną godną uwagi antropologiczną próbę systematyzacji związków między zwiększoną częstotliwością i globalnym zasięgiem relacji społecznych a dynamiką różnicowania się treści kulturowych podjął amerykański antropolog i teoretyk społeczny A. Appadurai (1996). Pozwolę sobie pokrótce omówić koncepcję Appaduraia z uwagi na to, że pewne zawarte w niej idee zainspirowały wielu antropologów do przeformułowania paradygmatu intensywnych badań terenowych

Appadurai z rezerwą odnosi się do wizji globalizacji jako procesu homogenizacji czy amerykanizacji kulturowej opartej na standaryzowaniu, homogenizacji, masowej produkcji i urynkowaniu dóbr kulturowych. Nie negując rozmiarów globalnej ekspansji kultury popularnej, zwraca uwagę, podobnie jak wielu antropologów, na procesy endogenizacji treści kultury popularnej przenoszonych dzięki nowym mediom. Proponowany przez niego model ma też niewiele wspólnego z właściwym teorii systemu światowego podziałem terytorialnym świata na centra, półperyferie i peryferie. Procesem decydującym o charakterze zależności i podziałów kulturowych we współczesnym świecie jest, jak twierdzi Appadurai, tak zwana deterytorializacja. Pod pojęciem deterytorializacji należy rozumieć, jego zdaniem, coraz powszechniejszy proces wykraczania treści i przekazów kulturowych poza terytorialne granice i tożsamości (*ibidem*: 49). Przykładem deterytorializacji jest globalny sukces marek wielkich koncernów, których reklama staje się elementem krajobrazu w coraz większej ilości miejsc na kuli ziemskiej. Deterytorializacja dotyczy również działających w skali globalnej ruchów politycznych i religijnych, a także grup etnicznych czy narodowościowych. Innymi słowy, deterytorializacja oznacza, że granice między państwami w coraz mniejszym stopniu ograniczają obieg treści kulturowych w globalnym społeczeństwie<sup>2</sup>. Czynnikiem warunkującymi deterytorializację są, wedle Appaduraia, z jednej strony media w postaci telewizji, kina czy Internetu, z drugiej zaś masowe migracje i przemieszczenia ludności (*ibidem*: 4–5). Możliwy dzięki mediom ogólnoswiatowy obieg czy przepływ treści kulturowych staje się także czynnikiem mobilizującym ludzi do podejmowania migracji i podróży. Przekazy medialne zapładniają zdaniem autora wyobraźnię zbiorową, tworząc miraż lub nadzieję godnego życia gdzie indziej, w lepszych warunkach i lepszym miejscu.

Zawartym w koncepcji Appaduraia *novum* jest twierdzenie, że w warunkach globalizacji nie możemy pojmować zróżnicowania kulturowego świata jako mozaiki złożonej z odrębnych przestrzennie całości kulturowych. Z uwagi na to, że obieg treści kulturowych w coraz mniejszym stopniu jest związany z danym fizycznym terytorium, nie możemy w dalszym ciągu utrzymywać, że zjawiska kulturowe są na stałe przyporządkowane do poszczególnych miejsc czy obszarów geograficznych. Znacznie lepiej, jak

<sup>2</sup> Nieco szerzej rozumie deterytorializację J. Tomlinson. Deterytorializacja dla tego autora to nie tylko zatracanie przez treści kulturowe związanej z miejscem specyfiki, ale także zjawisko upodabniania się do siebie miejsc i terytoriów (zob. Tomlinson 1999).

twierdzi autor, przedstawiać procesy kulturowe jako ogólnoswiatowe ruchy bądź przepływy rozmaitych treści kulturowych. O ile dobrym wyobrażeniem mozaikowej wizji zróżnicowania kulturowego będzie typowa polityczna mapa świata, na której terytorium każdego państwa odpowiada obszarowi zajmowanemu przez daną kulturę, to przybliżeniem wizji proponowanej przez Appaduraję będzie niewątpliwie mapa połączeń lotniczych oferowanych przez światowe linie, na której są zaznaczone trasy kursów samolotów.

Appaduraję twierdzi ponadto, że rozmaite treści i dobra kulturowe krążą czy przemieszczają się po świecie niezależnie od siebie, za pomocą odmiennie skonstruowanych i funkcjonujących kanałów czy szlaków transferowych. Wyróżnia pięć wymiarów, czy też „pejzaży”<sup>3</sup>, globalnego przepływu treści kulturowych: etniczny, medialny, technologiczny, finansowy i ideowy (*ibidem*: 33). Podkreśla, że wyróżnione przez niego „szlaki” mają płynne i nieregularne formy; nie tworzą również obiektywnie istniejących relacji, lecz perspektywy lub światy wyobrażone stwarzane zależnie od sytuacji i pozycji zaangażowanych w nie aktorów zbiorowych i indywidualnych. Pejzażem etnicznym nazywa Appaduraję obraz świata osób i zbiorowości migrujących i znajdujących się w podróży, pejzaż finansowy i technologiczny globu tworzą procesy przepływu kapitałów i technologii. Na pejzaż medialny składają się zarówno techniczne środki dystrybucji przekazów medialnych, jak i same treści przekazywane za pośrednictwem mediów. Termin „pejzaż ideowy” odnosi się do procesów globalnej dystrybucji wszelkiego rodzaju idei i wyobrażeń. Podstawowa teza Appaduraję w odniesieniu do wzajemnych relacji sieci przepływu została już powyżej wyartykułowana: ludzie, urządzenia, pieniądze, obrazy, idee podążają odrębnymi nieizomorficznymi trasami. Wydaje się, że w niemal każdym społeczeństwie istnieje swego rodzaju cenzura dopuszczająca pewne przekazy kulturowe, wykluczająca zaś inne. Appaduraję wskazuje, że w niektórych miejscach świata panuje niezwykła otwartość na obce idee lub wynalazki, zaś nie przyjmuje się w nich imigrantów, gdzie indziej jest na odwrót: akceptuje się imigrantów, a odrzuca obce idee. Prędkości, skale i natężenia przepływu treści w tych pięciu wymiarach są zdecydowanie odmienne. Procesy przepływu treści kulturowych cechuje nieregularność i chaos; zależności między poszczególnymi procesami przepływu można zaś badać jedynie w danym kontekście (*ibidem*: 37, 46–47).

Rodzi się oczywiście pytanie o rolę przypadającą poszczególnym miejscom i przestrzeniom społecznym w sieci przepływów rozmaitych przekazów i środków. Appaduraję rozważa tę kwestię w odniesieniu do przeobrażeń, jakim pod wpływem globalizacji ulegają sąsiedztwo i sens lokalności. Odróżnia na początku pojęcie „lokalności” od pojęcia „sąsiedztwa”. Pierwsze oznacza pewien rodzaj społecznego doświadczenia, przeżywania i odczuwania, wyrażający się w działaniu, aktywności społecznej i odtwarzaniu materialnych podstaw życia społecznego (*ibidem*: 182); pod pojęciem sąsiedztwa autor rozumie natomiast pewne wytworzone formy społecznej egzystencji, wspólnoty istniejące w przestrzeni fizycznej bądź wirtualnej posiadające zdolność działania i reprodukcji społecznej (*ibidem*: 179). Lokalność w tym znaczeniu jest aspektem sąsiedztwa, a także efektem działań lokalnych aktorów społecznych znajdujących się w określonym sąsiedztwie.

<sup>3</sup> Na określenie owych wymiarów przepływu kulturowego Appaduraję używa neologizmów pochodzących od słowa *landscape* (krajobraz): *ethnoscape*, *mediascape*, *technoscape*, *financescape*, *ideoscape*. Neologizmy te trudno wszakże zgrabnie przetłumaczyć na polski. Najlepszymi byłyby, jak sądzę, określenia: „pejzaże etniczne”, medialne, technologiczne itd.

Lokalność i sąsiedztwo nie są relacjami niezmiennymi. Wytwarzane, odtwarzane, przetwarzane w miarę upływu czasu stają się przedmiotem nieustannych zabiegów zarówno ze strony mieszkańców, jak też instytucji czy organizacji działających w szerszej skali, przede wszystkim zaś państw. Sąsiedztwo tworzy pewną lokalną postać kultury, a zarazem jest wytwarzane przy udziale instytucji w rodzaju państw, międzynarodowych agend czy korporacji. Przeobrażenia lokalności są szczególnie dobrze widoczne w obecnej sytuacji. Sąsiedztwo staje się przedmiotem wielorakich nacisków i jest też wielorako kształtowane. Na szczególną uwagę zasługują zdaniem Appaduraia trzy czynniki zmian dotyczących sąsiedztwa. Pierwszym jest polityka przestrzenna państwa narodowego i jej lokalne reperkusje; chodzi tu w szczególności o nieustające wysiłki państw narodowych, by podporządkować sobie sąsiedztwo poprzez narzucenie mu regulacji i ograniczeń; po drugie, sąsiedztwo stanowi globalny etnopejzaż, wyobrażenie znajdujące się w globalnym obiegu, na przykład poprzez transetniczne przemieszczenia pomiędzy diasporą a ziemią rodzinną. Po trzecie, staje się formą życia przetworzoną przez technologie telekomunikacyjne i konstytuujące się za ich pośrednictwem translokalne relacje i sieci relacji społecznych. Wpływy owych trzech czynników najczęściej prowadzą do wewnętrznych sprzeczności i szczególnej kruchości podstaw współczesnego poczucia lokalności (*ibidem*: 198).

Ostatecznie Appadurai dochodzi do wniosku, że złożoność procesów globalnych przepływów treści kulturowych uniemożliwia zbudowanie jednej koncepcji wskazującej mechanizmy czy prawidłowości rządzące ruchem różnego rodzaju dóbr kulturowych; w tej rzeczywistości daje o sobie znać tak wiele relatywnych i przygodnych odmian różnic i podziałów kulturowych, że widoki na stworzenie spójnej i całościowej teorii zróżnicowania kulturowego są dosyć mizerne. Pojęcie globalizacji może służyć wykazaniu niemożności badania współczesnego świata przy pomocy pojęć totalizujących, takich jak pojęcie systemu światowego, czy międzynarodowego ładu (Bauman 1997: 55).

Pojęcie bezładu stanowi trzecią spośród figur pojęciowych, którymi posługuje się antropologia do przedstawiania relacji między terytorium a kulturą w warunkach obecnego wzmocnienia procesów globalizacji (Bauman 2000: 71). Jedną z najciekawszych i szeroko dyskutowanych tez głoszonych pod szyldem teorii globalizacji jest przekonanie o wyraźnym ograniczeniu regulatywnych, kontrolnych, produkcyjnych i redystrybucyjnych funkcji aparatów państwowych. Coraz bardziej swobodny przepływ kapitałów i usług, przemieszczanie się ludzi i przepływ idei są symptomami osłabienia wspomnianych funkcji państwa, w szczególności zaś państw narodowych, co znajduje odzwierciedlenie w zmianie polityki przestrzennej prowadzonej przez administracje różnych szczebli. Polityka ta w coraz większym stopniu staje się udziałem instytucji, organizacji bądź ruchów społecznych, których państwo narodowe nie jest już w stanie kontrolować. O ile wcześniej państwo dążyło do sprawowania roli głównego organizatora przestrzeni społecznej, o tyle obecnie już na ogół tak nie jest. Różnica w stosunku do wcześniejszej sytuacji jest taka, że, jak twierdzi Z. Bauman, nie ma już organów władzy politycznej będących w stanie panować w całości nad łączną przestrzenią społeczną globalnego świata. Państwo narodowe nie jest w stanie narzucać także swej polityki kulturowego ujednociania na całym znajdującym się w jego władaniu terytorium. Trudniej jest obecnie utrzymać organom władzy zasadę ścisłej odpowiedniości między kulturą narodową a terytorium państwowym; zbyt często okazuje się, że na jednym i tym samym terytorium znajdujemy kulturę wiele i wielorakość. Następujące w

wyniku globalizacji reorganizacje przestrzeni społecznej zdają się prowadzić do przestrzennego bezładu lub co najmniej niekontrolowanego różnicowania się tej przestrzeni.

## ANTROPOLOGIA I HYBRYDYZACJA KULTUROWA

Zdaniem J. Clifforda, dla zrozumienia globalnych procesów kulturowych jest niezbędne badanie wzajemnych zależności, interakcji i relacji pomiędzy lokalnymi kulturami (Clifford 1997: 3, 9). Clifford uważa, że właśnie dlatego antropologia powinna znacznie uważniej się przyglądać przemianom przestrzeni życia społecznego. Równie godne uwagi co lokalizacje grup kulturowych są, jak twierdzi, szlaki podróży i migracji, drogi przepływu idei, kapitałów czy technologii. To owe trasy przepływu i przemieszczania się grup ludzkich stanowią dla Clifforda podstawowy wymiar procesu, który skupia jego szczególną uwagę, czyli hybrydyzacji, polegającej na stykaniu się, zwalczaniu, a jednocześnie krzyżowaniu i mieszaniu w nieoczekiwany sposób rozmaitych form i praktyk kulturowych. Tak rozumiana hybrydyzacja jest nieunikniona.

Clifford zwraca uwagę, że należy dążyć do przemyślenia i zdekonstruowania kategorii przestrzennych organizujących praktykę antropologicznej pracy terenowej, w szczególności podziału na centrum i peryferia. Tradycyjna antropologia opierała się na podziale przestrzeni społecznej, zasadzającym się na daleko posuniętym izomorfizmie miejsca i kultury, terytorium i wspólnoty, wstydliwie ukrywając ów podział na kolonialne centrum i skolonizowane peryferia. O każdej kulturze można więc było powiedzieć, że zajmuje wydzielony obszar. Badania terenowe polegały na przeniknięciu do odrębnej przestrzeni zamieszkałej przez społeczeństwo o pewnych specyficznych cechach kulturowych. Opozycja: świat metropolii – świat peryferii nie podlegała dyskusji w klasycznej antropologii. Rodzima kultura badaczy różniła się aż nadto od tych, które przychodziło studiować. Teren znajdował się z dala od domu. Należał do innego, zwłaszcza gdy chodzi o ramy czasu i przestrzeni, odległego, egzotycznego świata. Stanowił wydzieloną, zamkniętą przestrzeń.

Skoro stara zasada podziału przestrzeni przestaje obowiązywać – w co Clifford wierzy bez cienia wątpliwości – to inaczej należy też pojmować podstawowe rozróżnienia stosowane w antropologii, pozwalające przeprowadzić rozgraniczenie między miejscem zamieszkania antropologa a terenem (miejscem czasowego pobytu w trakcie badań). Dawna kategoryzacja obszaru pracy terenowej jest niemożliwa z kilku powodów. Po pierwsze, wielu antropologów zwróciło się ku badaniom swych własnych społeczeństw albo zajęło się studiowaniem licznych mniejszości zamieszkałych w krajach zachodnich. Dla wielu z tych badaczy różnica między domem a terenem okazuje się dość trudna do uchwycenia, z uwagi na brak dystansu przestrzennego między miejscem zamieszkania a miejscem prowadzenia badań. Po drugie, coraz większą grupę wśród samych antropologów stanowią osoby pochodzące z mniejszości etnicznych. Mają one niekiedy poważne kłopoty ze zdefiniowaniem swojej przynależności i tożsamości, co wpływa na rozmywanie się granicy między domem a lokalizacją pracy terenowej. Po trzecie – i to wydaje się naprawdę istotne – społeczeństwa będące obiektem analizy et-

nograficznej, żyją niejednokrotnie w rozproszeniu, w bardzo zróżnicowanych warunkach. Bywa, że przedstawiciele jednej i tej samej grupy tworzą tradycyjne wspólnoty wioskowe, żyją w anonimowym społeczeństwie miejskim, przemieszczają się w obozach uchodźców. Antropolog może dokładnie opisać życie wieśniaków lub koczowników. Co jednak, gdy ma za zadanie poddać analizie bardziej złożone sieci relacji?

Badania terenowe są, zdaniem Clifforda, specyficzną pomyślaną praktyką podróżowania. W równym stopniu mogą być rozumiane jako pobyt, co po prostu przemieszczanie się między różnymi miejscami. W związku z tym czas spędzony w terenie, jak utrzymuje Clifford, częściej przypomina serię spotkań w podróży niż z góry określone miejsce zbierania danych i prowadzenia analiz (Clifford 1997: 67). Nie oznacza to, by pojęcia miejsca czy obszaru prowadzenia badań miały stracić znaczenie. Przedmiotem uwagi muszą się stać zarówno trasy i praktyki podróżowania, jak i miejsca i sposoby zamieszkiwania (*ibidem*: 36). Wraz ze zmianą rozumienia pojęcia badań terenowych, ważny element tożsamości antropologa, rozróżnienie: dom – teren staje się bardziej problematyczne. Przestał też obowiązywać ścisły podział na badaczy i tubylczych informatorów (*ibidem*: 81). Informatorzy (tubylcy) sami okazują się wytrawnymi znawcami kultury swych rodzimych społeczności. Wielu antropologów łączy działalność badawczą z tubylczą lub etniczną afiliacją. Dla wielu z nich praca w terenie nie jest wcale studiowaniem „innych”, lecz właśnie przedstawianiem „swoich” i to z pełnią politycznego zaangażowania.

Na podstawie analizy postaw niektórych współczesnych antropologów Clifford wyciąga następujący wniosek: niestałość i pogłębiająca się wieloznaczność podziału przestrzennego procesu badawczego wyraźnie jest związana z pojawieniem się nowych sposobów określania tożsamości badawczej etnografów. Zachwianiu uległa tradycyjna hierarchia, w myśl której badacz miał reprezentować obszar kultury zachodniej, ludzie stanowiący obiekt jego studiów musieli natomiast się wywodzić spoza tego obszaru. Tożsamość kulturowa antropologów staje się coraz bardziej niejednorodna. Pojęcie kultury zachodniej przestało być podstawowym układem odniesienia dla pracy badawczej. Przypadki, gdy niezachodni antropologowie prowadzą badania nad kulturą i strukturą społeczną społeczeństw zachodnich nie należą już do rzadkości.

Rosnące zróżnicowanie i zmienność identyfikacji badawczych oznaczają również postępującą pluralizację norm i zasad poznania, możliwość budowania alternatywnych systemów wiedzy i odejście od dominacji koncepcji badawczych powstałych na Zachodzie. Wiedza ugruntowana w osobliwym i historycznie niestałym doświadczeniu pracy terenowej musi być również wielopostaciowa (*ibidem*: 78–80). To zaś, zdaniem Clifforda, dobitnie świadczy zarazem przeciwko bezcielesnemu neutralnemu obiektywizmowi klasyków nowoczesnej antropologii.

Autor jest zmuszony jednocześnie przyznać, że dotychczasowe podstawy metodologiczne antropologii pozostają względnie – i z punktu widzenia wcześniejszej argumentacji badacza – zadziwiająco nienaruszone. Normy, takie jak potrzeba krytycznego dystansu względem przedmiotu badań, konieczność prowadzenia dokładnych obserwacji, nacisk na ścisłą współpracę etnografa z informatorami, uznaje się w dalszym ciągu za elementarne zasady metodologii antropologicznej. Jak zinterpretować tę zadziwiającą stałość zasad metodologicznych w świetle zachodzących obecnie zmian? Clifford stwierdza po prostu, że chodzi tu o głęboko zinternalizowane, zinstytucjonalizowane normy, na straży których stoi wpływowe akademickie lobby (*ibidem*: 89–90). Mimochodem zauważa tylko, że nie najmniej istotne w nowej polityce lokalizacji są powią-

zania badacza ze środowiskiem akademickim. Uchodzi jego uwadze fakt, że badacze potępiający wcześniejszą identyfikację antropologii z kulturą zachodnią znajdują posłuch dla swych krytycznych opinii głównie dlatego, że pracują na prestiżowych amerykańskich uniwersytetach! Prawdopodobnie ta podpowiada nam, że dekonstrukcja dwu homologicznych opozycji pojęciowych: zachód – reszta świata oraz centrum – peryferie, jako ćwiczenie intelektualne ma ograniczony wpływ na realnie istniejące globalne hierarchie władzy i bogactwa.

Clifford nie podejmuje refleksji nad metodologicznymi zaletami metody intensywnych badań terenowych. Sukces i niekwestionowana dominacja tej metody w środowisku antropologicznym jest dla niego jedynie konsekwencją uwarunkowań politycznych i kulturowych, w jakich powstała, rozwijała i rozwija się po dziś dzień antropologia. Nie bierze w ogóle pod uwagę możliwości, że intensywne badania terenowe cieszą się uznaniem nie tylko dlatego, że stanowią skuteczną strategię polityczną, ale także z uwagi na to, że dostarczają po prostu stosunkowo dokładnej i szczegółowej wiedzy.

Wątpliwości budzi również kluczowe pojęcie w argumentacji Clifforda: kategoria hybrydyzacji. Zawiera ono treści wzajemnie sprzeczne. Hybrydyzacja jest mieszanym się uprzednio istniejących substancji czy krzyżowaniem się odrębnych gatunków. W badaniu hybrydyzacji, jawnie lub milcząco, głosi się natomiast twierdzenie, że wytwory różnych rdzennych kultur krzyżują się czy tworzą hybrydy. Oznaczałoby to jednak, że Clifford sam zakłada krytykowane przez siebie opozycje: wewnętrzny – zewnętrzny, oryginalny – wtórny, pierwotny – pochodny.

Clifford starał się niejednokrotnie odeprzeć ten zarzut. Pojęcie hybrydyzacji, twierdził, nie zakłada wcale stanu pierwotnej czystości kulturowej. Hybrydyzacja jest nieustającym procesem historycznym, nie należy tworzyć iluzji progów czasowych pozwalających stwierdzić, że od pewnego momentu w danej kulturze obecne są jakieś obce wpływy. Oddzielenie stanu pierwotnej czystości od owego brzemiennego w skutki momentu, gdy zaczęło się zanieczyszczanie kultur tubylczych przez zachodnią cywilizację, nie ma, zdaniem Clifforda, najmniejszego sensu (*ibidem*: 157).

Niektórzy krytycy przypominają, że przypisywanie kulturom hybrydycznego charakteru często stoi w sprzeczności z cechami kulturowymi, które ich członkowie sami chcą eksponować. Ktoś mógłby powiedzieć, że narusza to równość, jaka powinna być zachowana w stosunkach etnografa z badanymi. Antropologowie przypisywali niegdyś tubylcom rodzaj pierwotnej tożsamości, dzisiaj przypisuje się im tożsamość wytworzoną, poddaną kontaminacji, nawet jeżeli sami zainteresowani wyraźnie określają swą tożsamość jako niezmienną i jednorodną. Wcześniej twierdzono, że tubylcy traktowali swą własną kulturę jako coś oczywistego. W dzisiejszych czasach większość niegdyś tubylców dobrze już zdaje sobie sprawę z faktu posiadania kultury, więcej nawet: została uświadomiona przez politycznych aktywistów o konieczności pielęgnowania i podkreślania swej kulturowej odrębności. Teraz jednak antropolog przekonuje, że kultura, którą ludzie ci tak się szyczą i którą traktują jako elementarny składnik egzystencji, jest produktem świeżej daty, konstrukcją symboliczną budowaną przez ambitnych lokalnych polityków!

W reakcji na krytykę Clifford nakłada na użycie pojęcia hybrydyzacji dodatkowe ograniczenia. Przeciwstawia się czemuś, co nazywa skłonnością do homogenizowania zjawiska hybrydyzacji i traktowania go jako podstawowego i powszechnego procesu (Clifford najwyraźniej nie chce, by krytykowano go za posiadanie zdecydowanych poglądów teoretycznych) (*ibidem*: 183); dochodzi do wniosku, że możemy mieć do czy-

nienia z hybrydyzacją albo z... jej brakiem. Tę ostatnią ewentualność Clifford rozumie, jak się zdaje, jako wyraz osadzonej w specyficznych warunkach historycznych autentyczności kulturowej (*ibidem*: 176). Fakt kultywowania autentyzmu w kulturze stoi oczywiście w sprzeczności z podstawową tezą Clifforda o zachodzeniu procesu hybrydyzacji kulturowej w warunkach globalnej nowoczesności. Nie chodzi jednak o to, by istniała jakaś esencjalna postać autentyczności kulturowej. Nawet robiące wrażenie najbardziej autentycznych praktyki kulturowe są po prostu hybrydami. Ujawnienie lub zatajenie faktu hybrydyzacji jest kwestią wyboru pewnej strategii w polityce tożsamościowej, a nie skutkiem jakiegoś historycznego podziału na kultury izolowane i odporne na przemiany, oraz kultury podatne na hybrydyzację.

Pytanie dotyczy więc tego, czy występujące obecnie formy i treści kulturowe są zasadniczo podatne na przeobrażenia, czy też nie. Nie ma wyobrażeń, tożsamości, kodów porozumiewania się, które nie podlegałyby hybrydyzacji, w szerokim znaczeniu nadawanym temu terminowi przez Clifforda. Wewnętrzna niespójność pojęcia hybrydyzacji okazuje się źródłem ustawicznych problemów, jakie mamy z tym terminem. Na dodatek jest to słowo o zbyt szerokim zakresie znaczeniowym, przez co traci walory analityczne. Bardzo trudno byłoby przecież wskazać zestaw praktyk kulturowych, które nie byłyby rezultatem jakiejś hybrydyzacji.

Aby na nowo poruszyć problem tego, co w kulturze autochtoniczne, rdzenne, autentyczne, nie musimy rzecz jasna powracać do starych pojęć i konceptualnych przyzwyczajeń nakazujących szukanie źródeł czy istoty kultury w danym miejscu i momencie historii. Musimy przejść na inny poziom analizy niż ten, na którym poruszał się Clifford. Problemem jest to, co sprawia, że ludzie aprobuja lub odrzucają proponowane im przez ideologów wizje kultury. Jakie warunki muszą zostać spełnione, by określone rozumienie kulturowej autentyczności uznano za obowiązujące i uprawnione? Dlaczego pewne próby uautentycznienia treści kulturowych spelzają na niczym? Pytania można stawiać dalej. Globalizacja intensyfikuje niewątpliwie hybrydyzację treści kulturowych, a zatem, czy nieuchronnie prowadzi do rozpadu czy raczej przemian więzi społecznych? Nie możemy poprzestać na wymijającym stwierdzeniu, że w różnych miejscach i czasach istnieją różne formy hybrydyzacji i przeobrażeń więzi społecznych.

Kategoria hybrydyzacji ujawnia swoje ograniczenia. Jak słusznie zauważył Ulf Hannerz, chociaż zasadniczo rzecz biorąc, nie ma takich dóbr kulturowych, których jeden człowiek nie mógłby przekazać innemu i których nie dałoby się wprowadzić do globalnego obiegu, przepływ niektórych treści kulturowych zachodzi rzadko, jest spowolniony lub uznawany za niepożądany (Hannerz 1996: 50). W większości grup społecznych ujawniają się mechanizmy kontroli społecznej dopuszczające pewne hybrydy kulturowe, ale wykluczające bądź marginalizujące inne. Można z całą pewnością być jednocześnie miłośnikiem polskich potraw i przysmaków kuchni arabskiej. Trudniej natomiast pogodzić ze sobą amerykański liberalizm i wahhabicki islam. Chociaż nonsensem byłoby negowanie procesów hybrydyzacji treści kulturowych, to istnienie owych praktyk cenzurowania istotnie, jak można sądzić, przyczynia się do podtrzymywania odrębności kulturowej.

Clifford popełnia dwa błędy. Po pierwsze, chce on dopasować metodę badań terenowych do własnych intuicji teoretycznych. Pytanie, które stawia brzmi: jak metoda i praktyka badawcza stworzona w okresie kolonializmu, epoce podziału na centrum i peryferie, Zachód i Resztę Świata, może posłużyć do prowadzenia badań dzisiaj, w zupełnie innej sytuacji historycznej? Stawiając tak problem, badacz zamazuje różni-

cę między metodą badania a teorią współczesnych globalnych realiów. Clifford najpierw stwierdza, że kultury ulegają wielorakim hybrydyzacji. Następnie zastanawia się, co zrobić, by metoda intensywnych badań wpasowała się w wyznaczone jej za pośrednictwem figury hybrydyzacji ramy ontologiczne. Zapomina jednak, że etnografia służy między innymi weryfikacji, a nie prostej aplikacji pojęć teoretycznych. Po drugie, Clifford niefortunnie posługuje się pojęciem hybrydyzacji. Z jednej strony ma ono w tekstach tego autora bardzo szerokie znaczenie, przez co traci na wartości jako termin analityczny, z drugiej jako idea teoretyczna pozwala na zupełne ignorowanie ważnych i ciekawych zjawisk kulturowych, takich jak społeczna kontrola dopuszczalnych hybryd.

## PROBLEM DETERYTORIALIZACJI KULTUROWEJ

Tradycyjna antropologia zakładała po prostu istnienie granic kulturowych i zwartych terytoriów, co pozwalało wyróżnić pojedynczą kulturę czy społeczeństwo jako odrębny przedmiot analizy. W podejściu wypracowanym przez Appaduraia, założenie to zostaje podważone, przyjmuje się natomiast, że treści kulturowe przemieszczają się w globalnej przestrzeni z różnym natężeniem, prędkością i w różnej skali. Warto się przyjrzeć krytyce dotychczasowych założeń paradygmatu badawczego, przyjmującej te same, co koncepcja Appaduraia, tezy ontologiczne na temat globalnej rzeczywistości społeczno-kulturowej. Dokładniej rzecz biorąc, chciałbym omówić argumenty krytyczne, jakie wytoczyli pod adresem klasycznych konceptualizacji kultury oraz wzorców prowadzenia badań terenowych dwaj zainspirowani pracami Appaduraia antropologowie ze Stanów Zjednoczonych: A. Gupta i J. Ferguson.

Autorzy kwestionują przekonanie, jakoby podziały między kulturami miały być prostą konsekwencją geograficznych barier i związanej z tym izolacji poszczególnych społeczeństw. Podstawowym ograniczeniem antropologii klasycznej było, jak piszą Gupta i Ferguson, założenie o istnieniu izomorfizmu przestrzeni, miejsca i kultury (Gupta, Ferguson 2004: 268); czyli przyjęcie, że istnieje jakiś wewnętrzny i naturalny związek między kulturą a określoną przestrzenią i terytorium. Istnienie takiej naturalnej więzi badacze uważają za wątpliwe z kilku powodów. Po pierwsze, istnieją obszary przygraniczne, gdzie stykają się i mieszają rozmaite wpływy kulturowe – takie tereny nawet przez wiele lat po utraceniu przygranicznego charakteru mogą zachowywać specyfikę obszaru kontaktu kulturowego wielu różnych grup. Po drugie, rzadko, szczególnie obecnie, zdarza się, by określona homogeniczna kulturowo zbiorowość posiadała dane terytorium na wyłączność. Zwykle jedno i to samo terytorium w sensie politycznym czy geograficzno-historycznym zamieszkują różniące się pod względem kulturowym grupy. Gupta i Ferguson zwracają dalej uwagę, że historyczną konsekwencją kolonializmu jest wyłonienie się w krajach postkolonialnych, a także dawnych metropoliach, wielu kulturowo i terytorialnie niedookreślonych zbiorowości i tożsamości kulturowych. I, rzecz zdaniem obu antropologów najważniejsza, izomorfizm kultury i terytorium odwodzi od analizy procesów zmiany kulturowej, w trakcie których wyłoniły się różnice kulturowe i będące ich skutkiem przestrzenne i terytorialne podziały. W

końcu koncepcja izomorfizmu staje się kamuflażem ogólnoświatowych stosunków władzy, dominacji i eksploatacji (*ibidem*: 269). Równie istotnym, o ile nie najistotniejszym, argumentem przeciw izomorfizmowi jest sam proces deterytorializacji, czyli przekraczanie przez ludzi i idee w coraz większym stopniu granic i podziałów terytorialnych. Paradoks polega jedynie na tym, że przenikanie wielu treści kulturowych do globalnego obiegu łączy się często z wyrażaniem za ich pośrednictwem ideologii i dyskursów legitymizujących związek kultur z określonymi terytoriami i obszarami (*ibidem*: 272).

Gupta i Ferguson zalecają, by zamiast przyjmować istnienie wielu niezależnych lokalnych społeczeństw ludzkich, postawić pytanie, jak dana zbiorowość się wyodrębnia czy konstytuuje w globalnej przestrzeni powiązań z innymi zbiorowościami. Zdaniem autorów lepiej zaniechać traktowania różnicy kulturowej jako następstwa przestrzennej odrębności poszczególnych ludów i uprawiać badania tak, by pokazać, jak powstają różnice i powiązania w świecie. W warunkach społeczeństwa globalnego zarówno więzi, jak i podziały społeczne ulegają deterytorializacji i uniezależniają się względem terytoriów, granic jednostek administracyjnych czy lokalnych społeczności. Deterytorializacja pokazuje jasno, że fizyczna bliskość nie jest już koniecznym warunkiem zawiązywania się grup. Terytorium staje się nie tylko fizyczną, społeczną i historyczną przestrzenią, którą się zamieszkuje, ale również siatką pojęć i wyobrażeń – inaczej: przestrzenią abstrakcyjną (używając określenia, którym posługiwał się H. Lefebvre) – z których tworzy się ideologiczne dyskursy zabarwiające stosunek do terytorium określonymi emocjami. Deterytorializacja sprawia, że antropologowie coraz częściej są zmuszani do badania wyobrażeń kulturowych, które tracą bezpośredni związek z konkretnym miejscem i stają się przekazami znajdującym się w globalnym obiegu medialnym. Wyobrażenia te przyjmują niekiedy postać czegoś, co można nazwać ideologiami etnicznymi i neotubylczymi. W ideologiach tego rodzaju nacisk kładzie się na potwierdzenie nierozzerwalności związku między daną kulturą a określonym obszarem. Kulturuje się za ich pośrednictwem pamięć o danym miejscu, w postaci obrazów ojczyzny czy ziemi przodków. Ideologie te rodzą się, czemu trudno się dziwić, w sytuacji, gdy związek kultury i terytorium wcale nie jest już oczywisty i wymaga utwierdzenia na nowo, szczególnie na płaszczyźnie ideologicznej. Co chyba najważniejsze, owe poddane deterytorializacji przekazy i ideologie wywierają obecnie coraz silniejszy wpływ na dynamikę więzi i konfliktów społecznych występujących lokalnie w fizycznie określonym miejscu, (Gupta, Ferguson 2004: 272–3).

Gupta i Ferguson dochodzą do dwu podstawowych wniosków. Po pierwsze, należy zdawać sobie sprawę z istotnych politycznie podziałów przestrzennych narzucających regionalizację praktyki badawczej etnografii oraz charakteru jednostek pojęciowych analizy etnograficznej. W antropologii klasycznej przyjmowano, że zjawiska o charakterze lokalnym, odległe w przestrzeni i nieznanne są lepszym przedmiotem studiów antropologicznych niż zjawiska bliskie, znajome (Gupta, Ferguson 1997b: 16). Przeciw temu założeniu twierdzi się natomiast, że w celu poszukiwania różnic kulturowych, antropolog nie musi koniecznie wyjeżdżać z własnego kraju, a niekiedy nawet z miasta, w którym mieszka. Równie dobrze można się z nimi zetknąć w odległym miejscu, co we własnej dzielnicy. Ani obszar badań, ani miejsce zamieszkania nie są z góry danymi, naturalnymi rozłącznymi segmentami przestrzeni. Granice obszarów, w których są prowadzone badania, okazują się zmienne i nie zawsze ostre. Rodzi się potrzeba badania sposobów aktywnego umiejscawiania i przemieszczenia praktyk kulturowych.

Odejście od paradygmatu klasycznej etnografii oznacza w przekonaniu autorów konieczność badania treści kulturowych niedających się precyzyjnie umiejscowić w wielkiej różnorodności przekazów krążących za pośrednictwem mediów.

Po drugie, etnografowie prowadzący badania terenowe powinni również zwrócić szczególną uwagę na studiowanie relacji przestrzennych różnicujących wspólnoty i tożsamości kulturowe. W szczególności należy badać stosunki władzy i dominacji warunkujące przestrzenne zróżnicowanie i przemieszczenia granic lokalnych tożsamości kulturowych czy wspólnot lokalnych. Warunkiem pojawienia się poczucia odrębności społecznej czy wytworzenia się specyficznej tożsamości kulturowej jest zawsze pewna hierarchia władzy (Gupta, Ferguson 2004: 279). Proces tworzenia się różnic kulturowych zachodzi w przestrzeni, którą przenikają stosunki władzy i nierówności, dominacji i oporu. Podziały kulturowe między wspólnotami i tożsamościami są wytworami praktyk wykluczania i rozmyślnego pogłębiania inności. Ta hierarchia jest wszakże znacznie mniej stabilna, gdy terytoria tracą kulturową odrębność, a granice międzykulturowe stają się bardziej nieszczerne i chwiejne. W świetle rozważań autorów terminy, dzięki którym artykułowaliśmy dotychczas i studiowaliśmy różnice kulturowe, a także dokonywaliśmy podziałów terytoriów, pojęcia takie jak „kultura”, „grupa etniczna”, „tożsamość kulturowa”, „lud”, „plemię”, „wspólnota”, „naród” będzie trzeba sformułować na nowo. Pojęciowe i fizyczne powiązania kultur i terytoriów okazują się, w ostatecznym rozrachunku, wytworami zmiennych i zróżnicowanych globalnych praktyk władzy i oporu.

Według Gupty i Fergusona, a także z pewnością Appaduraia, kultura stanowi zestaw przedmiotów i wyobrażeń (towarów, ideologii, tożsamości), które indywidualni i zbiorowi aktorzy życia społecznego wytwarzają i wprowadzają do globalnego obiegu kulturowego. Miejsca i terytoria są dla wymienionych autorów bardziej wyobrażeniami i ‘simulacrami’ niż fizyczną i społeczną przestrzenią, w której mieszkają i o którą walczą ludzie. Jest to istotne ograniczenie analizy prowadzonej przez wspomnianych antropologów. Trzeba pamiętać, że kultury są nie tylko przedmiotami, które można swobodnie kształtować i przekształcać, ale również sposobami życia, na które wpływ wywierają określone miejsca i terytoria. Chociaż relacja między kulturą a terytorium stanowi wytwór praktyki społecznej, to nie jest zlepkiem dowolnie powiązanych ze sobą elementów. Pojęcie deterytorializacji zadowalająco opisuje procesy globalnego przepływu towarów, tekstów czy obrazów. Znacznie gorzej pasuje do analizy kultury jako pewnego sposobu życia, habitusu czy specyficznego doświadczenia. Nawyki, kategorie i doświadczenia są wszelako cechami żywych ludzkich umysłów i ciał, które w większym stopniu niż przekazy, pieniądze i towary są podatne na usytuowanie w konkretnym miejscu i czasie. Nie zrozumiemy zresztą potencjału mobilizacyjnego globalnych ideologii etnicznych i religijnych, jeśli nie weźmiemy pod uwagę, że ich powodzenie zależy w dużym stopniu od tego, czy odwołują się one do zinternalizowanych przez jednostki norm, również takich, które nabywa się poprzez zamieszkiwanie na określonym obszarze i terytorium.

Trzeba podkreślić z naciskiem, że deterytorializacja i pojawienie się wspólnot o charakterze transterytorialnym nie oznacza jednak, by ustała zupełnie zależność między praktykami kulturowymi a określonym terytorium czy terytoriami. W szczególności deterytorializacja nie oznacza, by terytoria przestały być stawką w walce o zasoby materialne, władzę i przywileje. W związku z pogłębianiem się globalnych zależności między działaniami jednostek, organizacji, instytucji, obserwujemy zarówno rozprze-

strzenianie się pewnych idei i praktyk, jak i coraz większą troskę o zachowanie indywidualnej i zbiorowej autonomii, odrębności. Praktyki kulturowe nie tracą bynajmniej wymiaru przestrzennego. Na skutek zjawisk globalizacyjnych powstają przestrzenie przepływu przekazów kulturowych. Przestrzenie te są oczywiście zhierarchizowane i zróżnicowane pod względem przypadających im społecznych funkcji. Różnego rodzaju ideologie separatystyczne (etniczne, nacjonalistyczne, neotubylcze czy religijne) służą legitymizowaniu politycznych dążeń do wyłącznego kontrolowania lub przynajmniej współdecydowania o danym terytorium i związkach łączących je z innymi terytoriami. Inne jeszcze ideologie i dyskursy o globalnym zasięgu, odwołujące się do hasła modernizacji i unowocześnienia, podobnie służą uprawomocnieniu działań mających prowadzić do integracji określonych obszarów i terytoriów na zasadach narzuconych przez instytucje lub wpływowych aktorów społecznych. Można przypuszczać, że poddane deterytorializacji treści kulturowe stają się niezwykle potrzebne instytucjom, grupom i jednostkom pragnącym kontrolować powiązania łączące dane terytorium z innymi obszarami. Znakomitą ilustracją tych zjawisk jest polityka nacjonalizacji czy regionalizacji krajobrazu prowadzona przez państwa narodowe bądź ruchy nacjonalistyczne, polegająca na ustanawianiu świętych miejsc, w których oddaje się hołd narodowym bohaterom, bądź oczyszczaniu krajobrazu z elementów kojarzących się obecnością elementów innej kultury (Edensor 2004: 58).

Gupta i Ferguson utrzymują, że globalne relacje jedynie różnicują i prowadzą wyłącznie do fragmentacji tożsamości kulturowych i więzi społecznych. Wśród wielu teoretyków ten pogląd cieszy się obecnie uznaniem. Bardziej owocne byłoby jednak jednoczesne studiowanie wszystkich kulturowych następstw globalnych interakcji i oddziaływań, nie tylko podziałów i rozdrobnienia tożsamości, ale także wyłaniania się nowych identyfikacji, procesów homogenizacji kulturowej, integracji społecznej. Wszelkie zabiegi terytorializacji praktyk kulturowych nie mogą się obyć bez więzi łączącej ludzi pragnących mieszkać na tym samym obszarze. Wbrew temu, co zdają się sugerować pisma Appaduraja, więzi nie muszą też ulegać całkowitemu rozproszeniu i oderwaniu od terytorium. Działania ludzi podlegają terytorializacji z ich własnego wyboru lub na skutek zewnętrznej presji.

## ŚWIATOWY NIEŁAD JAKO PROBLEM ETNOGRAFICZNY

Podobnie jak autorzy, których prace omówiłem powyżej, amerykański antropolog G. Marcus podjął próbę rekonstrukcji czasowo-przestrzennych ram pojęciowych etnografii i badań terenowych, tak by umożliwić opisywanie nie tylko lokalnych warunków życia społecznego, ale również szerszych przeobrażeń społecznych i kulturowych zachodzących w skali całego globu. Propozycję Marcusa można nazwać, korzystając z określenia A. Appaduraja, „makroetnografią” – miałyby ona na celu studiowanie zarówno procesów, które zachodzą w skali lokalnych zbiorowości, stanowiących tradycyjnie przedmiot badań w antropologii, jak i złożonych powiązań między różnymi miejscami w skali globalnej (Appadurai 1996: 54).

Marcus z upodobaniem wskazuje na typowo modernistyczne postawy i sposoby obrazowania rzeczywistości jako najwłaściwsze dla współczesnych czasów. Dzieła modernistyczne stanowiły rodzaj estetycznego zapisu epoki, dramatycznie szybkich zmian społecznych i przeobrażeń kulturowych przełomu wieków. Oddawały doświadczenie nieciągłości, tymczasowości i wieloznaczności życia społecznego, wyobcowania ze społeczeństwa i dezintegracji systemów wartości kulturowych charakterystyczne dla owej epoki. Obecne zmiany kulturowe są, wedle Marcusa, równie pogmatwane i trudne do przedstawiania jak te, które zachodziły w Europie na przełomie XIX i XX wieku. Stąd aktualność stylistyki i wrażliwości modernistycznej, oznaczającej odejście od analizy w kategoriach systemowych na rzecz swobodniejszej, mniej systematycznej narracji uznającej świat otaczający etnografów i badanych za nieuporządkowany, niezrozumiały i zadziwiający (Marcus 1986: 192). Oparte na konwencjach modernistycznych teksty wyraźnie zmierzają do uwydatnienia wielogłosowości, czyli kulturowej heterogeniczności zbiorowości stanowiących przedmiot uwagi antropologów (Marcus, Fischer 1986: 68). Zdaniem Marcusa jest konieczna zmiana tego, co rozszerzając znaczenie terminu M. Bachtina, nazywa „chronotopem” etnografii, czyli ram czasowo-przestrzennych, w jakich tworzy się opisy etnograficzne: zastąpienia kategorii miejsca badań kategorią wielu miejsc połączonych ze sobą w złożony sposób za pośrednictwem zamierzonych i niezamierzonych skutków działań (Marcus 1998: 51). W kierunku zmiany owych czasowo-przestrzennych ram analizy etnograficznej ma zmierzać przedstawiona przez Marcusa koncepcja etnografii wielomiejscowej.

W przekonaniu Marcusa, taka etnografia winna spełniać trzy podstawowe wymogi. Po pierwsze, musi zerwać z przekonaniem, że antropologowie badają jedynie zwarte wspólnoty funkcjonujące w obrębie pewnego wyraźnie wytyczonego terytorium. W przeciwieństwie do tradycyjnej etnografii, która opisywała życie poszczególnych społeczności ujmowanych z osobna i przypisanych do określonego miejsca, etnografia wielomiejscowa ma z założenia badać obieg idei, znaczeń, przedmiotów i tożsamości pomiędzy różnymi miejscami (*ibidem*: 79). Etnografia wielomiejscowa nie opisuje lokalnej specyfiki danej postaci życia kulturowego, lecz rozmaite miejsca, w których owa forma kulturowa jednocześnie jest kształtowana. I tak Marcus rozumie tożsamość osobową i grupową jako proces zachodzący jednocześnie w różnych lokalizacjach, inicjowany przez różne podmioty, w różnych celach. Tożsamość jednostki może określać nie tyle jakieś lokalne środowisko, co działalność wielu anonimowych ludzi znajdujących w rozmaitych miejscach (*ibidem*: 63).

Po drugie, wielomiejscowa etnografia musi, wedle Marcusa, wystrzegać się determinizmu historycznego (*ibidem*: 63). Zamiast łączenia etnografii z historią społeczną, Marcus postuluje, by etnografia wielomiejscowa zajmowała się raczej pamięcią historyczną jednostek i zbiorowości. Tak jak trzeba by unikać przedstawiania przedmiotu badań jako wspólnoty zamkniętej w jednolitych granicach przestrzennych, tak też trzeba unikać traktowania przeszłości niczym niezmiennej danej czy wielkiej narracji historycznej, a skupić się w zamian na badaniu śladów i znaków pozostawionych przez przeszłość w pamięci jednostek i utrwalonych w biografiiach.

Po trzecie, etnografia wielomiejscowa dąży do uwolnienia analizy etnograficznej od pojęć w rodzaju: „struktura”, „centrum władzy” czy „akumulacja kapitału”, systemu opisujących niewidoczne uwarunkowania mające jakoby determinować zachowania podmiotów badanych przez etnografów. Pragnie w miejsce tych pojęć wprowadzić ideę polifonicznych głosów. Marcus przyznaje, że jego postulat stanowi odwołanie do

idei wielogłosowości badań etnograficznych, podkreśla zarazem, że program ten nie polega na konfrontacji wypowiedzi powstałych w ramach odrębnych lokalnych tradycji, lecz czegoś, co jest efektem złożonych, rozproszonych doświadczeń i skojarzeń (*ibidem*: 66). Ludzie, których drogi życiowe etnograf studiuje, nie tyle wiodą jakiś określony i związany z określonym miejscem rodzaj egzystencji, ile cały czas, w rozmaitych kontekstach i sytuacjach zmieniają swoją tożsamość.

Marcus podkreśla fakt pojawienia się ścisłych powiązań między zjawiskami gospodarczymi i politycznymi zachodzącymi w różnych punktach kuli ziemskiej, wskazuje na masowe migracje i przemieszczenia dużych grup ludności, rozprzestrzenianie się idei i technologii itd. U podstaw idei etnografii wielomiejscowej kryje się intuicja teoretyczna wywodząca się niewątpliwie z rozważań nad kategorią globalizacji: świat nie dzieli się na oparte na jednorodnych i odrębnych całościach kulturowych jednostki terytorialne zwane państwami narodowymi, grupami plemiennymi czy cywilizacjami. Przebieg globalnych procesów ekonomicznych i politycznych zdaje się sugerować, że zamiast nakładania się jednostek terytorialnych i kulturowych, mamy dziś do czynienia z nieustannym krzyżowaniem się tych dwu kategorii: w ramach jednostek terytorialnych i politycznych mieści się wiele jednostek kulturowych w postaci grup narodowych, etnicznych. Jedna kategoria kulturowa występuje w obrębie różnych jednostek polityczno-administracyjnych.

Marcus chce przełamać przyjmowane w badaniach nad globalizacją rozróżnienia globalności i lokalności, czy systemu (jednostki polityczno-administracyjnej) i świata przeżywanego (grupy narodowej czy grupy etnicznej). Odrzuca, znany z opisów etnograficznych, schemat analizy zakładający badanie sposobów przystosowania się oraz przeciwstawiania się lokalnych populacji procesom ogólnoswiatowym związanym z ekspansją kapitalizmu. We wcześniejszych teoriach systemu społecznego – jak argumentuje Marcus – fakt istnienia wielu różnorodnych, rywalizujących ze sobą lokalnych form świadomości zbiorowej, praktyk dyskursywnych nie znajduje odzwierciedlenia. Nawet marksizm, najbardziej użyteczna wedle autora koncepcja teoretyczna, ujmuje działanie społeczne w zbyt uproszczony i ujednolicony sposób (Marcus 1986: 183). Marcus odrzuca przyjmowaną przez niektórych autorów marksistowskich ideę społeczeństwa jako zamkniętej wewnątrznie uporządkowanej całości (Marcus 1998: 44). Zachęca do przekroczenia dotychczasowych czasowo-przestrzennych ram etnografii ograniczającej się do jednego wybranego miejsca. Idea etnografii wielomiejscowej wydaje się propozycją bardziej przydatną do analizy rzeczywistości społecznej złożonej z wielorakich, przypadkowo powiązanych ze sobą działań. Właściwą ramą czasowo-przestrzenną dla tej nowej praktyki etnograficznej może być natomiast koncepcja zdeorganizowanego kapitalizmu, przedstawiona pod koniec lat 80. XX wieku przez brytyjskich socjologów S. Lasha i J. Urry'ego. Model ten zwraca naszą uwagę na procesy i zjawiska świadczące o przeobrażeniach światowego kapitalizmu prowadzące do destabilizacji i rozregulowania życia społecznego. Chodzi o coraz silniejszą integrację światowej gospodarki, coraz swobodniejszy przepływ kapitałów i wiedzy, osłabienie funkcji kontrolnych i regulacyjnych państwa (w szczególności jeśli chodzi o politykę socjalną), spadek znaczenia klasy robotniczej i układów zbiorowych w gospodarce, uprzemysłowienie Trzeciego Świata i upadek starych okręgów przemysłowych w państwach wysoko rozwiniętych (Gilarek 2003). Zmianom społecznym towarzyszą przeobrażenia ideologiczne i kulturowe. Następuje odwrót od uniwersalistycznych dyskursów odwołujących się do idei postępu i rozwoju, w kierunku specyficznych, łamiących

konwencje i normy praktyk i rozproszonych tożsamości kulturowych wywodzących się z ideologii postmodernizmu.

Wizja ogólnoswiatowego zdezorganizowanego kapitalizmu jest przydatna, zdaniem Marcusa, ponieważ pozwala uniknąć przedstawiania lokalnej rzeczywistości jako zeterminowanej przez zasady rządzące systemem światowym jako uporządkowaną całością. Etnografia wielomiejscowa opisuje formacje kulturowe, nie traktuje ich jako ogólnych warunków określających konkretne zjawiska opisywane etnograficznie, lecz jako uporządkowania wytwarzane jednocześnie w sposób niesynchronizowany w wielu różnych miejscach. Fakt inicjowania, bez jakiegokolwiek koordynacji, określonych działań, które mogą się wzajemnie warunkować, jest z perspektywy etnografii wielomiejscowej kwestią niezwykle istotną. Pozwala studiować oddziaływania między zachowaniami ludzi w różnych miejscach globu. Marcus wykorzystuje tę ideę w swoich badaniach poświęconych teksańskim dynastiom przemysłowym. Obserwując działalność przedsiębiorców, ekspertów, dziedziców fortun, badacz dochodzi do wniosku, że nie ma żadnego wewnętrznego porządku czy zbioru zasad kierujących poczynaniami dynastii, chociaż jej członkowie zdają się przekonani, że coś takiego istnieje. Należący do dynastii, choć tworzą sobie wyobrażenie o sposobach działania pozostałych, działają niezależnie od siebie, bez porozumienia (Marcus 1998: 157).

Marcus sygnalizuje niewątpliwie bardzo istotne zagadnienie: pyta, w jaki sposób niezamierzone następstwa powiązań występujących między aktorami społecznymi lub grupami działającymi w różnych częściach kuli ziemskiej mogą wpływać na kształtowanie się tożsamości kulturowej owych aktorów lub grup. Mimo to uważam, że próbuje on rozwiązać problem w niewłaściwy sposób. Za swój cel uznaje dostosowanie praktyki badawczej etnografii do ram czasowo-przestrzennych, które zdaje się implikować wybrana przez niego wizja globalizacji, czyli perspektywa zdezorganizowanego kapitalizmu. Marcusowi nie chodzi o to, by próbować wyjaśniać czy chociażby potwierdzić przy użyciu etnografii tezę o oderwaniu tożsamości czy więzi społecznych od lokalizacji w danej przestrzeni fizycznej, a raczej, by owo zjawisko przestrzennego rozproszenia tożsamości kulturowych demonstrować w opisie etnograficznym. Utrzymuje, że tożsamości kulturowe są niezwykle różnorodne i nietrwałe, usytuowane w różnych miejscach jednocześnie. Rodzi się pytanie, czy badania terenowe prowadzone wedle jego pomysłu mają służyć jedynie potwierdzeniu tego stwierdzenia, czy też powinny być planowane tak, by umożliwić jego potwierdzenie lub też falsyfikację.

Marcus nie chce jednak, by wielomiejscowa analiza etnograficzna miała się przychylnie do weryfikacji modeli globalizacji czy systemu światowego. Nie przeszkadza mu to się posługiwać szeregiem idei zaczerpniętych wprost z obu koncepcji. Zjawiska, które badacz ten chciałby analizować, posługując się etnografią wielomiejscową, takie jak kompresja czasoprzestrzenna czy też procesy globalnego przepływu idei, kapitałów, technologii, w gruncie rzeczy wymagają stworzenia modeli teoretycznych, które następnie są poddawane weryfikowaniu empirycznemu, między innymi w oparciu o etnografię i badania terenowe. Taka analiza musi oczywiście się opierać na bogatym materiale empirycznym, jakiego może dostarczać etnografia. Oczywiście wszystkie nasze działania, choć podejmowane w konkretnym miejscu i czasie, są uwarunkowane przez – inicjowane być może o wiele lat wcześniej – działania wielu innych osób i instytucji. Czy mamy wszakże poprzestać jedynie na konstatacji przejawów owych wpływów? Zajęciem bardziej owocnym byłoby, jak sądzę, wyjaśnianie zależności odpowiedzialnych za dające się lokalnie zaobserwować zjawiska. Bez teorii pokazującej me-

chanizmy przebiegu procesów społecznych zachodzących w skali całego globu nie będziemy w stanie wyjaśnić zjawisk obserwowanych przez etnografa bezpośrednio w terenie. Podział na to, co lokalne i to, co globalne, którego wedle Marcusa nie warto podkreślać, jest, moim zdaniem, wart utrzymania jako rozróżnienie analityczne. Zjawiska zachodzące w skali lokalnej są przedmiotem naszego wyjaśniania, teoretyczne konstrukcje w postaci modeli globalizacji stanowią podstawę pojęciową wyjaśnienia owych faktów etnograficznych.

Poprzestając na studiach przypadkowych powiązań między działaniami podejmowanymi w różnych miejscach globu, Marcus pozbawia się również w punkcie wyjścia możliwości studiowania stosunków władzy i dominacji powstających między różnymi miejscami i przestrzeniami. W ten sposób spycha na drugi plan zagadnienie o ogromnym znaczeniu: w jaki sposób tworzy się i próbuje kontrolować powiązania między rozrzuconymi po świecie obszarami.

## WNIOSKI: GLOBALNE FORMY, LOKALNE SPOSOBY ŻYCIA I DETERYTORIALIZACJA

Powyższe rozważania pozwalają na wyciągnięcie wniosków i postawienie pytań badawczych.

Podstawową przesłanką współczesnych paradygmatów badawczych w antropologii jest rezygnacja z przekonania, że etnografowie badają jednorodne i wzajemnie izolowane wspólnoty. Mając na myśli kwestię inną niż ja, E. Gellner pisał kiedyś o antropologii funkcjonalistycznej, że odrzuciła ona teorię „oddziaływań na odległość” (Gellner 1995: 160). Ważnym założeniem współczesnej antropologii jest właśnie przyjęcie istnienia oddziaływań na odległość. Etnograf prowadzący badania w określonej społeczności musi nie tylko poznać aktualne problemy i historię, ale także ustalić, w jaki sposób owe realia i historia wiążą się z procesami historycznymi i uwarunkowaniami życia społecznego w szerszych skalach czasowych i przestrzennych (por. Friedman 1994).

Za równie oczywiste możemy uznać stwierdzenie, że jednym z wymiarów globalizacji jest powstanie nowych form kulturowych rozprzestrzeniających się w skali całego globu i adaptujących się do lokalnych warunków. Czy wnioskiem, który stąd płynie, będzie kategoryczne odrzucenie myślenia o kulturach jako sposobach życia?

W tym kontekście warto posłużyć się analitycznym rozróżnieniem, które zaproponował Peter Wade (1999) i potraktować kulturę z jednej strony jako przedmiot, który można posiadać, kształtować, pokazywać, z drugiej jako sposób życia, habitus, niedyskursywną wiedzę pozwalającą na koordynację naszych poczynań w świecie. W antropologicznych dyskusjach o wzajemnych relacjach kultur i przestrzeni zbyt często redukuje się kulturę do zestawu przedmiotów konstruowanych, przesyłanych, poddawanych różnym manipulacjom. Zapomina się, że kultura to również indywidualne dyspozycje, niezwerbalizowana wiedza, nawyki, doświadczenia i wspomnienia często związane z konkretnymi miejscami, obszarami i terytoriami.

Nie oznacza to, byśmy chcieli odrzucenia tezy o deterytorializacji treści kulturowych. Wywołane procesami globalizacji zjawisko deterytorializacji nie wyklucza przecież istnienia praktyk i sposobów życia powiązanych z określonym miejscem i terytorium, albo też siecią miejsc. Co więcej, nie możemy mylić procesów deterytorializacji obejmujących globalne formy kulturowe, takie jak wiedza, technologie czy kapitał spekulacyjny z uformowaniem się pewnych nowych globalnych sposobów życia właściwych elitom finansowym, politycznym i artystycznym. Dyspozycje, kompetencje, umiejętności właściwe reprezentantom świata biznesu i władzy materializują się w pewnych ramach przestrzennych. Możemy tu się powołać na praktyki izolowania pewnych obszarów przestrzeni do wyłącznego użytku elit. Jak słusznie zauważa Manuel Castells, elity chronią przed spojrzeniem reszty społeczeństwa na miejsca, gdzie są podejmowane strategiczne decyzje gospodarcze i polityczne. Jako że praktyki kulturowe elit mają najczęściej charakter ekskluzywny, przestrzeń, w której się one odbywają, także jest niedostępna dla przypadkowych obcych czy intruzów. Co więcej, znajomość i zrozumienie owej przestrzeni jest zależne od wiedzy i kompetencji dostępnych przedstawicielom elit. Mówimy tu nie tyle o przestrzeni podzielonej na odrębne miejsca, co raczej o przestrzeni złożonej z ogólnosiwiatowych powiązań przecinających się w różnych punktach globu (Castells 2000: 447). Procesy globalizacji przyczyniają się do ukształtowania nowej geografii politycznej świata. Istotą nowych podziałów przestrzennych wydaje się nie tyle stratyfikacja miejsc, co tworzenie się zróżnicowanych i zhierarchizowanych sieci relacji między miejscami.

O ile kiedyś kulturowa przynależność mogła się kojarzyć w faktem zamieszkiwania na pewnym terytorium, to obecnie przynajmniej niektórzy ludzie działają w sieciach relacji tworzących przecinające się terytoria tworzone nie tylko przez państwa (i ich administracje), ale także korporacje (rynki), Kościoły, organizacje i ruchy religijne (zaśięg oddziaływania religijnego) czy nawet nieformalne społeczności. Za M. Castellsem można zatem mówić o przestrzeniach miejsc i przestrzeniach globalnych przepływów (Castells 2000).

Niezwykle istotnym i kłopotliwym dla etnografii tematem jest właściwe odniesienie się do deterytorializacji. Ważne jest przede wszystkim, aby tego zjawiska nie rozumieć opacznie. Błędne jest twierdzenie, że na skutek deterytorializacji związek terytorium i kultury całkowicie zanika, lub że staje się tylko i wyłącznie związkiem wyobrażonym. Sądzę, że taki pogląd nie wytrzyma krytyki w świetle dostępnych danych empirycznych. Jesteśmy bowiem świadkami globalnej rywalizacji o terytoria i obszary. Obserwujemy również zabiegi na rzecz terytorializacji praktyk kulturowych. Konflikty etniczne na Bałkanach w latach 90. XX wieku miały w dużej mierze charakter walk o terytoria, w których ważną rolę odgrywały instytucje i organizacje państwowe, ale także lokalne relacje sąsiedzkie i więzi pokrewieństwa. Jak wiadomo wojny te nie tylko prowadziły do czystek etnicznych, ale także do niszczenia wszelkich elementów krajobrazu czy architektury, które kojarzyłyby się z kulturą nieprzyjaciela. Krok za ideologicznym projektem czystości etnicznej idzie zakrojona na szeroką skalę praktyka literalnego oczyszczania przestrzeni z wszelkich treści kulturowych uznanych za obce.

Niewątpliwie powstają obecnie zróżnicowane dyskursy i przekazy kulturowe krążące w globalnej sieci powiązań, których nie da się ot tak po prostu przypisać do określonego miejsca na mapie politycznej świata. Sądzę, że część dyskursów, o których mowa, służy legitymizacji określonych działań politycznych względem danych lokalizacji. Przykładowo: walka o prawo do nazwy „Macedonia” – spór polityczny między

Grecją a powstała po rozpadzie Jugosławii Macedonią – może być rozgrywana w rzeczywistości wirtualnej lub na arenach tak odległych od Grecji i Macedonii, jak Kanada czy Australia, gdyż stawką w grze jest tu charakter powiązań łączących młode państwo macedońskie z całym zewnętrznym światem (Danforth 1995). Znajdujące się w globalnym obiegu etnonacjonalistyczne czy etniczne wyobrażenia, a także krytyki owych wyobrażeń mogą, lecz wcale nie muszą, służyć fizycznemu samoizolowaniu się określonych społeczności od zewnętrznego świata.

Przywoływanie kulturowej odrębności niekoniecznie jest strategią oporu zagrożonych przez globalizację autochtonów. Równie często manifestuje się w ten sposób chęć przejęcia kontroli nad powiązaniem danego terenu ze światem zewnętrznym. Jakiś czas temu w magazynie „National Geographic” można było przeczytać o zamieszkującym głębie brazylijskiego interioru indiańskim plemieniu Flecheiros (Wallace 2003). Osobliwością Flecheiros miało być to, że nie zetknęli się oni dotąd z białym człowiekiem! Co ciekawe, celem ekspedycji, którą przedsięwziął reporter poczytnego periodyku, nie było ustanowienie kontaktów, lecz odizolowanie rzeczonoego plemienia od wpływów zachodniej cywilizacji! Opinia tajemniczych Flecheiros o zabiegach na rzecz izolowania ich od wpływów globalnych nie jest nam znana i chyba nikt się nią specjalnie nie przejmował.

Z podobną pod pewnym względem sytuacją mieliśmy do czynienia w badaniach na Łemkowszczyźnie. Okazało się, że w jednej z wiosek, gdzie prowadziliśmy prace badawcze, pojawiło się w ciągu kilkunastu ostatnich lat wielu nowych mieszkańców, wśród których można znaleźć przybyłych z wielkich przemysłowych ośrodków, miłośników przyrody i kultury ludowej, artystów uznających elementy kultury łemkowskiej za wartość ochrony i propagowania. Natomiast przed kilkoma laty we wsi pojawiła się jeszcze inna kategoria przybyszów: zamożnych ludzi z Warszawy i innych miast, budujących tu dache i domy wypoczynkowe. Pojawienie się „nowych” (glokalnych aktorów społecznych) doprowadziło do powstania podziałów kulturowych i konfliktów, zwłaszcza że inaczej niż dotychczasowi mieszkańcy odnoszą się oni do kwestii związanych z organizacją przestrzeni społecznej wsi<sup>4</sup>.

Część przyjezdnych dokonała wykupu gruntów, działek budowlanych i starych zabudowań od lokalnych właścicieli oraz Agencji Rolnej Skarbu Państwa, tworząc swego rodzaju „kolonię” wypoczynkowych domów (drewnianych chałup w stylu tradycyjnych łemkowskich). Ziemia wykupywana przez aktorów glokalnych nie jest przez nich wykorzystywana w celach rolniczych, co dawnym mieszkańcom wsi wydawało się zupełnie oczywiste. Nowi traktują nabyty grunt albo jako lokatę kapitału, albo miejsce przeznaczone do prywatnego użytku lub też jako teren pod dalsze inwestycje. Zauważyliśmy odmienną w wartościowaniu i naznaczaniu przestrzeni społecznej wsi. Miejsca ważne dla dawnych mieszkańców wioski ze względów historycznych lub religijnych, okazywały się mniej ważne lub zgoła nic nie znaczyły dla wielu spośród przyjezdnych. Prowadząc badania, zaobserwowaliśmy narastający konflikt wokół publicznej przestrzeni społecznej wsi. Jednym z powodów sporu była szkoła podstawowa założona przez przyjezdnych, do której ludzie dłużej mieszkający na wsi nie chcieli w ogóle posyłać swych dzieci. Na realizacji tej inwestycji bardzo zależało starym mieszkańcom, niektórzy nowi próbowali projekt zablokować (ostatecznie, jak się okazało, bezskutecznie, ponieważ wieś otrzymała z Unii Europejskiej fundusze na budowę drogi), twierdząc że połą-

<sup>4</sup> Chciałbym w tym miejscu podziękować Panu Radosławowi Zaleskiemu, mojemu studentowi w Instytucie Socjologii UJ, za udostępnienie danych zgromadzonych przez niego w trakcie badań terenowych prowadzonych na Łemkowszczyźnie.

czenie wioski z centralnymi szlakami komunikacyjnymi regionu zniszczy jedyny w swoim rodzaju charakter tego miejsca.

Chęć izolowania czy też swoistej skansenizacji wsi od reszty świata wykazywali przede wszystkim przyjezdni, powołując się zresztą na potrzebę ochrony tradycji kulturowej specyfiki wsi łemkowskiej (sic!). Pragnienie modernizacji infrastruktury komunikacyjnej wyrażali natomiast głównie starzy mieszkańcy, zarówno Polacy, jak i Łemkowie. Przypadek, który tu rozważam, jest dobrą etnograficzną ilustracją szerszego problemu. W badanej przez nas społeczności doszło do zderzenia różnych sposobów życia, habitusów, doświadczeń życiowych. Różnicę tę wyraża odmienność postaw względem przestrzeni u starych i nowych mieszkańców wsi. Jednocześnie wszystkie strony sporu o lokalną przestrzeń odwoływały się do pewnych dyskursów, które z powodzeniem można określić jako globalne formy kulturowe. Starzy mieszkańcy wsi operują pewną wersją ideologii modernizacji. Pragną unowocześnienia infrastruktury. Nowi mieszkańcy odwołują się do ideologii neoprymitywizmu, ochraniając to, co uważają za dawne, tradycyjne i autentyczne. Obie te ideologie wydają się odmiennymi reakcjami na jakościowo nową sytuację, w której znajdująca się kiedyś na uboczu wioska w Beskidzie Niskim nagle zostaje włączona w sieć relacji o charakterze globalnym. W tym kontekście jasne staje się, jak ważną sprawą jest dla etnografa badanie sposobów legitymizowania poprzez rozmaite poddane deterytorializacji dyskursy kulturowe politycznych zabiegów, mających na celu kontrolowanie relacji przestrzennych łączących dany obszar ze światem zewnętrznym.

I rzecz ostatnia, chociaż nie najmniej ważna. Prowadzenie badań terenowych w jednym tylko miejscu, powiedzmy tylko w jednej wsi lub w jednym miasteczku, może prowadzić do błędu, jeżeli chce się ekstrapolować uzyskane wyniki na inne obszary. Groźba niezrozumienia istoty badanych zjawisk wypływa z tego, że nie zdajemy sobie sprawy z relacji łączących lokalnych mieszkańców z osobami i instytucjami działającymi w globalnej skali, podejmującymi decyzje w innych miejscach. W tym znaczeniu etnografia wielomiejscowa jest koniecznością. Oczywiście ciekawe jest badanie strategii czy walk i konfliktów, w których stawką jest kontrola powiązań między danym miejscem a innymi bliższymi i odleglejszymi terytoriami. Chodzi tu o badanie paralelnych i nakładających się na siebie sieci zależności, relacji, kanałów komunikacji tworzących się pomiędzy aktorami społecznymi i instytucjami usytuowanymi w różnych miejscach (Hannerz 1992b).